

# Eine Macht auf dem Haupte?

Zur Auslegung von 1. Kor. 11,10

von

Ernst Lerle

Mag. phil. Dr. theol.

„Darumb sol das weyb eyne macht auff  
dem hewbt haben, omb der engel willen“



1960

---

LUTHERANER-VERLAG GMBH UELZEN

1960

Der griechische Wortlaut eines unverständlichen Satzes im Neuen Testament lautet:

*διὰ τοῦτο ὀφείλει ἡ γυνή ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς διὰ τοὺς ἀγγέλους.*

Glaubwürdig bezeugte Abweichungen in der Lesart sind nicht vorhanden, und wir haben allen Grund anzunehmen, daß die uns überlieferte Form im Originalbrief des Apostels an die Korinther enthalten war. Die wörtliche Übersetzung dieser Stelle ins Deutsche ergibt den Text der Lutherbibel:

Darum soll das Weib eine Macht auf dem Haupt haben, um der Engel willen.

Es gibt wohl verschiedene Deutungsversuche dieser Stelle, aber keiner von den Versuchen ist so überzeugend, daß man ihm vorbehaltlos zustimmen könnte. Am häufigsten wird die umstrittene Stelle dahin ausgelegt, daß die Frau eine Kopfbedeckung als Zeichen der Macht des Mannes, der sie unterworfen ist, tragen soll. An der Richtigkeit dieser Auslegung hat man immer wieder gezweifelt und andere Deutungsversuche unternommen. Die religionsgeschichtliche Schule sah die Verschleierung gewöhnlich als Schutz gegen die begehrliehen Blicke der Geisterwesen an. Es wurden Verbindungen zu Gen. 6 konstruiert und die Phantasie hatte freien Lauf.

Als auch die religionsgeschichtliche Interpretation keine allgemeine Anerkennung gefunden hatte, unternahm Gerhard Kittel<sup>1</sup> einen neuen originellen Ver-

---

<sup>1</sup> Die „Macht“ auf dem Haupte (1. Kor. 11, 10). Rabbinica. Arbeiten zur Religionsgeschichte des Urchristentums, 1. Band, 3. Heft, 1920.

such, diese Stelle anders zu deuten. Kittel nimmt an, daß das griechische Wort *ἐξουσία* dem aramäischen *schaltonajja* entspricht und nicht „Macht“ oder „Zeichen der Macht“ heißt, sondern Bezeichnung einer Kopfbedeckung ist. Von einer anderen Seite her versuchte Bornhäuser<sup>2</sup> Licht auf diese dunkle Stelle zu werfen. Er vertauscht *ἄγγελος* mit *ἀπόστολος*, nimmt an, daß Paulus nicht von Engeln redet und übersetzt: „um der Gemeindebevollmächtigten willen“. Weder Kittels Ansicht, daß *ἐξουσία* Bezeichnung einer Kopfbedeckung ist noch die Annahme Bornhäusers, daß *ἄγγελος* den Vorbeter oder Vorleser bedeutet, konnte sich durchsetzen. Trotz der verschiedenen neueren geistreichen Deutungsversuche bleibt 1. Kor. 11, 10 eine *crux interpretum*.

Auf die Möglichkeit einer neuen Interpretation wurde ich bei einer Untersuchung über den Gebrauch einiger griechischer Präpositionen in den Papyri aufmerksam. Die Präposition *ἐπί* mit dem Genetiv bedeutet nicht nur „auf“, sondern sie hat auch die Bedeutung „betreffend“, „in Angelegenheit“<sup>3</sup>. In Gerichtsakten wiederholt sich das *ἐπί* c. gen. formelhaft und entspricht ungefähr unserem „Betreff“<sup>4</sup>. Diese Bedeutung steht ganz außer Zweifel und wird auch in den einschlägigen Wörterbüchern verzeichnet.

<sup>2</sup> „Um der Engel willen.“ 1. Kor. 11, 10. „Neue Kirchliche Zeitschrift“ 41, 1930, S. 475—488.

<sup>3</sup> Einige Belege aus den Tebtunis Papyri (ed. Grenfell und Hunt): I, 5, 78; I, 7, 6.

<sup>4</sup> Die wichtigsten Belege: Amherst Papyri (ed. Grenfell und Hunt): II, 66, 30; Oxyrhynchus Papyri (ed. Grenfell u. Hunt): II, 237, 7, 30; Ägyptische Urkunden aus den königlichen Museen zu Berlin. Griechische Urkunden I, 19, 3 (P. 6847). Sämtlich aus dem zweiten vorchristlichen bis zum zweiten nachchristlichen Jahrhundert.

Moulton<sup>5</sup> nennt als eine der Bedeutungen von *ἐπί* c. gen. „concerning“, „in the case of“ und Preisigke<sup>6</sup> verzeichnet die Wendung in Prozeßakten *ἐπὶ τῶν κατὰ τὸν δεῖνα*, die er mit „in Sachen des und des“ übersetzt. Auch dem paulinischen Sprachgebrauch ist diese Bedeutung von *ἐπί* mit dem Genetiv nicht fremd. In Gal. 3, 16 bedeuten die Wendungen: *ἐπὶ πολλῶν* und *ἐφ' ἑνός* so viel wie „viele“ bzw. „einen betreffend“. Sprachlich steht somit außer Zweifel, daß *ἐπί* nicht unbedingt „auf“, sondern auch „betreffend“ und „in Angelegenheit“ bedeuten kann. Die *ἐξουσία* muß daher nicht wie eine Kopfbedeckung, die auf dem Haupte liegt, aufgefaßt werden, sondern die Stelle bekommt folgende Bedeutung: In Angelegenheit des Hauptes soll die Frau *ἐξουσία* haben.

Übersetzt man *ἐξουσία* mit „Macht“, „Vollmacht“, so bleibt die Stelle zunächst unverständlich. Wir kommen aber dem Verständnis näher, wenn wir uns eingehender mit der damaligen Verhüllung befassen und feststellen, was die Kopfbedeckung in der damaligen Zeit bedeutete.

Die Verschleierung wurde im Judentum nicht in allen Entwicklungsphasen und in allen Gegenden in gleicher Weise durchgeführt. In manchen Fällen waren die Frauen dermaßen verhüllt, daß sie von den eigenen Angehörigen nicht erkannt werden konnten<sup>7</sup>. Dem Zweck der Verhüllung dienten verschiedene Kleidungsstücke und Putzgegenstände. Die rabbinischen Texte

<sup>5</sup> Moulton, James Hope and Milligan, George: The Vocabulary of the Greek Testament illustrated from the Papyri and other Non-Literary Sources 1915—1929, p. 233.

<sup>6</sup> Preisigke, Friedrich: Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden I, 1925, S. 541.

<sup>7</sup> Vgl. Strack-Billerbeck: Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, III, S. 434, Anm. v.

erwähnen über hundert verschiedene Kleidungs- und Schmuckstücke<sup>8</sup>, und wir haben nicht von allen Gegenständen klare Vorstellungen. Im allgemeinen ist wohl an ein Kopftuch zu denken, das so in die Haare eingeflochten wurde, daß diese bedeckt waren. Man kann sich aber nicht mit Schlatter<sup>9</sup> darauf versteifen, daß es sich in allen Fällen um ein Kopftuch und nicht um einen Schleier gehandelt habe. Wenn auch die verschiedenen Arten der Kopfbedeckung, wie Mütze, Schleier, Haube, verschiedenen Ursprung haben, so hat in der hellenistischen Zeit solche Angleichung der Trachten stattgefunden, daß die Grenzen zwischen den einzelnen Arten von Bekleidungsstücken verwischt waren. Der Schleier wurde gelegentlich so kurz, daß er einer Haube oder Mütze ähnlich war. Für die Zeit um 200 steht dieser Sachverhalt außer Zweifel, denn Tertullian<sup>10</sup> bekämpft die Sitte vieler Frauen, sich ungenügend zu verschleiern und tadelt, daß bei den einen die Stirn zwar bedeckt, der Hinterkopf aber frei ist, bei anderen die Ohren unverhüllt bleiben. Tertullian mahnt die Frauen, den ganzen Kopf zu verhüllen und fordert einen Schleier, der so weit reichen soll wie das aufgelöste Haar. Während wir an dieser Polemik sehen, daß es Zwischenformen zwischen Schleier und Haube gab, zeigen uns die Katakombenmalereien, daß die beiden Kopfbedeckungen auch gelegentlich oder nach einer bestimmten Mode übereinander getragen werden konnten<sup>11</sup>.

---

<sup>8</sup> Vgl. Krauß, Samuel: Talmudische Archäologie I, 1910, S. 207.

<sup>9</sup> Die korinthische Theologie. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 18, 1914, S. 22.

<sup>10</sup> De virginibus velandis 17.

<sup>11</sup> Vgl. Wilpert, Joseph: Die Malereien der Katakomben Roms 1903, Tafel 164 I; 213.

Wenn es auch nicht möglich ist, die Geschichte der einzelnen Kleidungsstücke ganz genau zu verfolgen, so besitzen wir doch sehr alte Nachrichten über den Schleier und über die Haube.

Der Schleier, der das Gesicht der Frau bedeckt, war im altassyrischen Recht<sup>12</sup> Privileg der herrschenden Volksschicht. Den benachteiligten Klassen von Frauen war das Tragen der Verhüllung bei körperlicher Strafe verboten. Den Sklavinnen wurden sogar bei Übertretung des Verbotes die Ohren abgeschnitten. Der Gesetzgeber begnügte sich aber nicht mit einer Strafandrohung für Frauen, die sich verschleiern, ohne dazu berechtigt zu sein. Das Tragen eines den Kopf verhüllenden Schleiers muß ein so heiß erschnittes Vorrecht gewesen sein, daß das schwache Geschlecht nicht selten trotz der Strafandrohung das Vorrecht des privilegierten Adels für sich in Anspruch nahm. Der Gesetzgeber mußte zu einem noch brutaleren Mittel greifen, um das Privileg der herrschenden Klasse zu erhalten. Für alle Bürger bestand Anzeigepflicht. Wer eine Frau der benachteiligten Gruppen mit Schleier sah und dies nicht anzeigte, wurde mit Stockschlägen und Körperverletzung bestraft. Der Denunziant aber, der einen Bürger wegen Vernachlässigung seiner Anzeigepflicht meldete, wurde belohnt.

Man sieht aus diesem Gesetz, zu welchen brutalen Maßnahmen die herrschende Klasse greifen mußte, um zu verhindern, daß sich alle Frauen verschleiern. Die Verhüllung war hier sichtbares Zeichen der Zugehörigkeit zu einer bevorzugten Schicht. Der Schleier war Zeichen des Adels und der Würde.

---

<sup>12</sup> Paragraph 40 und 41. Deutsche Übersetzung bei Greßmann, Hugo: Altorientalische Texte zum Alten Testament, 2. Aufl. 1926, S. 418.

Eine ähnliche Bedeutung wie der Schleier hat die Mütze. Auf Kreta<sup>13</sup> fand man Mützenidole, die aus der Zeit zwischen dem sechzehnten und dem dreizehnten vorchristlichen Jahrhundert stammen und Symbol der Magna Mater sein sollen. Während für die männliche Gottheit das Zeichen der Doppelaxt bestand, wurde die weibliche nicht nur in Darstellungen, sondern auch im Mützensymbol verehrt.

Ein Symbol der Würde und Freiheit war auch der Hut in Italien bis in die Kaiserzeit hinein und sogar bis in die Neuzeit. Nur der freie Römer durfte den Pileus tragen und unterschied sich dadurch vom Sklaven<sup>14</sup>. Daß der Hut in der Zeit der Abfassung des 1. Kor. das allgemein bekannte Symbol der Freiheit war, ist an verschiedenen Münzen, die vor oder nach Abfassung des 1. Kor. geprägt wurden, erkennbar. Nach der Ermordung Cäsars ließ Brutus einen Denar prägen. Dieser trägt als Bild in der Mitte einen Hut und rechts und links davon je einen senkrecht mit der Spitze nach unten stehenden Dolch. Diese Münze soll die Tötung Cäsars als freiheitliche Tat verherrlichen<sup>15</sup>. Aber nicht nur im ersten vorchristlichen Jahrhundert war die Kopfbedeckung ein allgemein bekanntes Symbol der Freiheit. Auch noch im Bürger-

---

<sup>13</sup> Vgl. Printz, Hugo: Ein Mützenidol aus Kreta. Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde, Bd. 13 bis 14, 1911—12, S. 577—585.

<sup>14</sup> Vgl. Helbig, Wolfgang: Über den Pileus der alten Italiker. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und historischen Classe der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München. 1880, S. 487.

<sup>15</sup> Vgl. Grueber, H. A.: Coins of the Roman Republic in the British Museum 1910, vol. II, p. 480; vol. III, plate CXI, 17.

Giesecke, Walter: Italia numismatica 1928, S. 318, Tafel 24, Bild 5.

krieg nach dem Tode Neros griff die politische Propaganda in ihren Prägungen auf das Motiv der Brutusmünze zurück. Der Freiheitshut zwischen zwei Dolchen veranschaulicht, was auf der Münze zu lesen ist: LIBERTAS RESTITVTA<sup>16</sup>. Ein Sesterz aus der Zeit Galbas zeigt die Libertas als Frau mit der Freiheitsmütze in der Hand. Auch diese Prägung soll die Wiederherstellung der bürgerlichen Freiheit nach der Beseitigung Neros würdigen<sup>17</sup>. Die Freiheitsmütze in der Hand der Libertas muß im ersten Jahrhundert ein allgemein bekanntes und verständliches Motiv gewesen sein, denn dieses Bild wiederholt sich auf verschiedenen Münzen<sup>18</sup>.

Im eigentlichen Griechenland ist die Symbolik der Kopfbedeckung eine andere. Dem Schönheitssinn der Griechen entsprechend dient der Schleier mehr dem Schmuck als der Verhüllung, und eine weiche Mütze ist die Kopfbedeckung der Arbeitenden. Aber auch in Griechenland wird die höchste Ehrung durch eine Art von Kopfbedeckung, nämlich durch den Siegerkranz, ausgedrückt.

Nach dem angeführten Material ist nun klar, daß sowohl Schleier als auch Haube das Symbol der Freiheit, der Majestät und Würde, des Adels und der Unabhängigkeit sind, niemals aber der Untertänigkeit. Im Lichte dieses Materials ist die geläufige Interpretation von 1. Kor. 11, 10 geradezu unmöglich. Es

---

<sup>16</sup> Mattingly, Harold: Coins of the Roman Empire in the British Museum I, 1923, p. 290; plate 49, 20 seq.

<sup>17</sup> Eine gute Reproduktion befindet sich bei Hirmer, Max: Römische Kaisermünzen 1911, Nr. 20, dazu Text Seite 62 f.

<sup>18</sup> Einige Abbildungen bei Bernhart, Max: Handbuch zur Münzkunde d. römischen Zeit 1926, Tafel 65; dazu Textband S. 93.



gibt keine Belege<sup>19</sup> dafür, daß der Schleier oder die Haube Zeichen der Unterwerfung unter die Macht eines anderen bedeuten kann, sondern gerade entgegengesetzt: Die Kopfbedeckungen sind immer ein Zeichen der Freiheit und Unabhängigkeit, der Zugehörigkeit zu einer privilegierten Gruppe. Es scheint einen tiefen Zusammenhang zwischen der Herrscherkrone, dem Siegerkranz, sogar dem Doktorhut unserer Universitäten und den anderen antiken Kopfbedeckungen zu geben.

Im Judentum war die Tracht keine wesentlich andere als bei den übrigen Völkern des Orients. Eine besondere Kopfbedeckung gehörte zur Amtstracht des Priesters und war ein Zeichen seiner Würde<sup>20</sup>. Aber nicht nur die Priester, sondern auch die Schriftgelehrten bedeckten ihr Haupt. Nur die jungen, unverheirateten Leute blieben barhäuptig<sup>21</sup>. Für einen Rabbi war es tadelnswert, wenn er als zwanzigjähriger noch nicht verheiratet und somit immer noch ohne Kopfbedeckung war<sup>22</sup>.

Auch die verheirateten Frauen verhüllten ihren Kopf. Und auch hier war die Kopfbedeckung nicht nur Symbol der Würde, sondern auch ein Zeichen des

---

<sup>19</sup> Rabbinische Deutungen und Theorien, die sich übrigens gegenseitig widersprechen, sind keine eigentlichen Belege. Die Deutung der Verschleierung als Zeichen der Untertänigkeit kommt allerdings in rabbinischen Texten vor.

<sup>20</sup> Exodus 28, 40 b: „als Ehrung und Zierde“.

<sup>21</sup> Vgl. Krauß, a. a. O. I, S. 190.

<sup>22</sup> b. Qidduschin 29 b. Belege aus dem baylonischen Talmud werden wie üblich mit dem Buchstaben b, der Benennung des Traktats, der Angabe von Blatt und Seite (a und b) der älteren einheitlichen Ausgaben zitiert.

ehelichen Standes<sup>23</sup>. Bei der Feststellung, wann die Frau, die mit einem Sklaven verheiratet war, wieder frei ist, lehrt ein Rabbi: „Wenn sie auf der Straße ihren Kopf entblößt<sup>24</sup>.“ Der auf der Straße entblößte Kopf ist das Zeichen, daß die Frau ledig, verwitwet oder geschieden ist und somit heiraten kann.

Obwohl der Schleier ein Privileg der Verheirateten war, eigneten sich die Ledigen dieses Vorrecht nicht wie im alten Assyrien eigenmächtig an. Wegen des niedrigen Heiratsalters gab es nicht viele erwachsene Mädchen. Hätte sich aber eine Ledige verschleiert, so wäre sie als verheiratet angesehen worden und wäre der Gefahr ausgesetzt gewesen, bei der Gattenwahl übergangen zu werden.

Die Verschleierung wurde außerhalb des Hauses getragen, aber in der eigenen Wohnung unterlassen. Vergeblich versuchten die Rabbinen, die unbequeme Verhüllung auch im Hause einzuführen. Sie rühmten als ganz besondere Tugend einer Frau, daß ihr entblößtes Haar nie von den Wänden ihres Zimmers erblickt wurde. Als Lohn dieser besonderen Tugend nennt die Tradition das seltene Glück, daß sieben Söhne dieser Frau Hohepriester waren<sup>25</sup>. Mit diesem verlockenden Beispiel vermochten die Rabbinen aber nicht, den Frauen auch im Hause die Verschleierung aufzuzwingen und mußten sich damit abfinden, daß namentlich auf dem Lande weitere Partien des Ge-

---

<sup>23</sup> Die Verschleierung der Tamar (Gen. 38, 15) war die Tracht der Hierodule und hatte sakrale Bedeutung. Als Witwe trug Tamar keinen Schleier.

<sup>24</sup> b. Sanhedrin 58 b. Vgl. Strack-Billerbeck III, S. 436, Anm. b.

<sup>25</sup> b. Jona 47 a.

sichts freigelassen wurden<sup>26</sup>. Beim Überschreiten der Schwelle und beim Gang zum Nachbarhause mußte der Kopf unbedingt bedeckt sein. Manchmal hielt man aber das Gebot der Verschleierung schon dann für erfüllt, wenn einfach ein Körbchen über den Kopf gestülpt wurde<sup>27</sup>.

Die Rabbinen knüpften verschiedene Gedanken an die Verschleierung. Es gibt viele sich gegenseitig widersprechende Deutungen der weiblichen Verhüllung, besonders auch der Hochzeitsbräuche. Für uns sind aber nicht die rabbinischen Theorien von Wichtigkeit, sondern wir wollen versuchen, auf Grund der überlieferten Texte festzustellen, mit welchen Empfindungen man im Judentum auf die Verschleierung oder Entblößung des weiblichen Hauptes reagierte.

Daß die Entschleierung den Charakter einer erotischen Entblößung hatte, geht aus der Geschichte von Susanna und Daniel (32) und aus der rabbinischen Exegese zu Num. 5, 18 hervor<sup>28</sup>. In die gleiche Richtung

---

<sup>26</sup> Bei städtischen Frauen war das Gesicht dermaßen bedeckt, daß nur Schminke für ein Auge benötigt wurde, während man in den kleinen Ortschaften Schminke für beide Augen brauchte. b. Schabbat 80 a. Vgl. auch Strack-Billerbeck III, S. 430, Anm. h.

<sup>27</sup> b. Ketubot 72 a, b.

<sup>28</sup> Der Frau, die vor Gericht steht, soll das Haar aufgelöst und der Busen entblößt werden. Im vierten Buch Mose ist zwar nur von der Entblößung des Kopfes die Rede, aber die Rabbinen müssen eine Auflösung der Haartracht als Entblößung empfunden haben. So soll Rabbi Jehuda gelehrt haben: Wenn sie einen schönen Busen hat, entblöße man ihn nicht, und wenn sie schönes Haar hat, löse man es nicht auf. Die Argumente der anderen Rabbinen lassen auch keinen Zweifel darüber, welche Empfindungen durch diese Prozedur ausgelöst wurden („... die jungen Priester würden durch sie in Aufregung kommen“). b. Sota 8 a. Vgl. auch Strack-Billerbeck III, S. 433.

weisen Visionen von Höllestrafen in der jüdischen Apokalyptik<sup>29</sup>. Da aber die Mädchen auf der Straße und die Verheirateten in den Häusern keinen Schleier trugen, war der Anblick von unverhüllten Frauen nichts Seltenes. Wenn man bedenkt, daß in der Kaiserzeit in öffentlichen Bädern beide Geschlechter gemeinsam badeten, und selbst Cyprian<sup>30</sup> nur die Jungfrauen, aber nicht prinzipiell alle Christen davon fernhalten will, wenn man weiter bedenkt, wie leicht es im Hirt des Hermas<sup>31</sup> mit der Entkleidung bei einer Übernachtung genommen wird, so muß man annehmen, daß der erotische Reiz, der durch das entblößte Haupt ausgelöst wurde, durch die Häufigkeit des Anblicks stark abgestumpft sein mußte.

In dem Empfinden, das ein freies Frauenhaupt bei der männlichen Umwelt auslöste, war das Erotische nicht die einzige und nicht die entscheidende Komponente. Wie bereits dargestellt, ist die Verhüllung das Symbol der Würde und somit jede Entblößung eine Entehrung. Dies gilt in erster Linie für Frauen, aber auch für Männer. So ist es verboten, den König nackt, beim Frisör oder beim Bade anzusehen<sup>32</sup>. Als ein

---

<sup>29</sup> Der Apokalyptiker sieht Frauen an ihren Haaren, als an dem Organ, mit dem die Sünde begangen wurde, aufgehängt. Das Vergehen der Sünderinnen bestand darin, daß sie ihr Haar nicht bedeckten und somit die jungen Männer zur Sünde reizten. Vgl. Gaster, M.: Hebrew Visions of Hell and Paradise in The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland 1893, besonders p. 581. Das gleiche Motiv finden wir auch in den Thomasakten 56.

<sup>30</sup> De habitu virginum 19. Die syrische Didaskalia (2) kennt ebenfalls gemeinsame Bäder, verbietet aber deren Benutzung für alle Christen und gestattet auch den Männern nur den Besuch des Männerbades.

<sup>31</sup> Sim. IX, 11.

<sup>32</sup> b. Sanhedrin, 22 a.

Priester von seiner Mutter einen kostbaren Leibrock, der aber etwas durchsichtig war, erhalten hatte, lieben ihn die anderen Priester darin nicht amtieren, weil das Sichtbarwerden des Körpers nicht mit der priesterlichen Würde zu vereinbaren war<sup>33</sup>. Die Entblößung wurde dermaßen als Entwürdigung empfunden, daß sie direkte Strafe oder eine der schwersten Demütigungen nach verlorenem Kriege sein konnte<sup>34</sup>.

Für wie groß die Rabbinen die Demütigung hielten, die einer Frau geschah, wenn ihr allein die vorgeschriebene Haartracht zerzaust und dadurch das Haupt entblößt wurde, kann man aus der Höhe der Strafe, die für dieses Vergehen gesetzt wurde, schließen. Wer das Haar einer Frau auf der Straße zerhaut, muß vierhundert Zuz bezahlen, das ist die gleiche Summe, die fällig ist, wenn man nach einem Manne so spuckt, daß ihn der Speichel trifft. Eine Ohrfeige dagegen wird mit nur zweihundert Zuz gesühnt<sup>35</sup>. Die gut rechnenden Rabbinen sahen also die Entblößung des weiblichen Hauptes als eine Demütigung an, die doppelt so groß ist wie die Kränkung durch eine empfangene Ohrfeige.

Wenn die Frau aber nicht durch fremde Gewalt entschleiert wird, sondern ihr Haupt selbst enthüllt, verliert sie ihre Achtung dermaßen, daß sich daraufhin ihr Gatte nach jüdischer Sitte von ihr scheidet

---

<sup>33</sup> b. Joma, 35 b. Vgl. Krauß, a. a. O. S. 520.

<sup>34</sup> Belege aus dem Alten Testament: Jes. 47, 1 ff. Jer. 13, 22 ff.; Hes. 16, 37; Hos. 2, 12; Nahum 3, 5. Ähnlich in der Geschichte von der Susanna und Daniel 32.

Bei verschiedenen Völkern wird Entblößung als Strafe angewandt. Vgl. Art. Nacktheit in: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, herausgegeben von Bächtold-Stäubli VI, besonders Sp. 830—836.

<sup>35</sup> b. Baba qamma 90 a, b.

kann, ohne eine Morgengabe zu erstatten<sup>36</sup>. Aufschlußreich für den Eindruck, den eine Frau, die sich selbst entschleierte, bei ihrer männlichen Umwelt machte, ist auch folgende Erzählung, die im Talmud überliefert wird<sup>37</sup>: Ein Mann entblößte einer Frau das Haupt auf der Straße und wurde dann verurteilt, die vorgeschriebenen vierhundert Zuz als Strafe zu zahlen. Er versuchte dieser Strafe mit List zu entgehen, bat den Rabbi um Zahlungsaufschub, dann zerbrach er eines Tages in unmittelbarer Nähe der betreffenden Frau ein Gefäß mit Öl. Als die Frau dies sah, wollte sie das Öl nicht verderben lassen, sondern entblößte den Kopf und schmierte sich das Öl in das Haar. Nun wollte der Mann die Strafe nicht mehr zahlen, weil er der Meinung war, daß man eine solche Frau, die sich selbst entblößt, auch straflos verunehren darf. Diese Begebenheit überliefert der Talmud als aus einer Zeit stammend, die nur um einige Jahrzehnte von der Abfassung des 1. Korintherbriefes entfernt ist. Die Mischna schreibt den Richterspruch dem Rabbi Aqiba zu, der nach jüdischer Tradition schon gelebt haben soll, als der Apostel Paulus seinen Brief an die Korinther schrieb.

Mit diesen Ergebnissen können wir versuchen festzustellen, inwiefern eine Frau, die ihr Haupt ordnungsgemäß verhüllt, *ἐξουσία* besitzt, aber diese verliert, sobald sie sich schamlos den Blicken Fremder preisgibt. In dem Wort *ἐξουσία* liegt der Begriff der Macht, der Würde und Autorität. Aber noch ein anderes Moment ist hier enthalten. Wenn Foerster<sup>38</sup> gerade für die

---

<sup>36</sup> b. Ketubot 72 a; b. Gittin 90 a, b.

<sup>37</sup> b. Baba qamma 90 b.

<sup>38</sup> Theologisches Wörterbuch herausgegeben von Gerhard Kittel II, 567, 17.

Zustände in der korinthischen Gemeinde die Wortbedeutung anführt: „die der Gemeinde gegebene Freiheit“, so bedeutet *ἐξουσία* die sittliche Freiheit, die ebenso durch die Verschleierung dokumentiert wird, wie die politische durch den *pileus libertatis*.

Jetzt kann versucht werden, die Redewendung *ἐξουσίαν ἔχειν* ins Deutsche zu übersetzen. Bei der Übersetzung muß ein Ausdruck gefunden werden, dessen Grundbedeutung „Macht“ ist, es muß aber auch zum Ausdruck kommen, daß diese Macht durch eine Entblößung verlorengeht. Es gibt im Deutschen kein passendes Substantiv, aber es gibt eine Redewendung, die den geschilderten Sachverhalt einigermaßen wiedergibt, die aber negativ ausdrückt, was in 1. Kor. 11, 10 gemeint ist. Wenn wir nun diese Negation verneinen, so haben wir den Sinn ungefähr erfaßt. Wir versuchen *ἐξουσίαν ἔχειν* zu übersetzen mit: „sich keine Blöße geben“. In dieser deutschen Redewendung liegt der Begriff der Macht, Vollmacht, der sittlichen Freiheit und der Würde, es liegt aber auch der Sachverhalt darin, daß diese Macht und Würde durch eine Entblößung verlorengeht. In einigermaßen wörtlicher Übersetzung lautet 1. Kor. 11, 10:

Darum soll sich die Frau, was das Haupt anlangt, keine Blöße geben wegen der Engel.

In freier Verdeutschung kann man den Sinn wie folgt wiedergeben:

In Angelegenheit des Kopfes und der Haartracht soll sich die Frau (in der gottesdienstlichen Versammlung) wegen der heiligen Engel keine Blöße geben.

Die Bedeutung des Verses ist folgende: Im Alltagsleben und bei der Arbeit ist die Entblößung des Hauptes gerade noch zulässig, ohne das Schamgefühl

in grober Weise zu verletzen und öffentliches Ärgernis zu geben. Aber in der gottesdienstlichen Versammlung muß man strengere Maßstäbe anlegen. Bei den Korinthern war der Gottesdienst zu einer gewöhnlichen Versammlung und sogar das Herrenmahl zu einer gewöhnlichen Mahlzeit herabgewürdigt (11, 20 ff.). Die Heiligkeit der gottesdienstlichen Versammlung ist aber nach dem Neuen Testament kein numinoses Abstraktum, sondern ganz konkret, es ist die Anwesenheit der heiligen Engel<sup>39</sup>. Paulus erläutert dies nicht näher, aber man kann vermuten, daß solche Gedanken den ersten Lesern des 1. Kor. vertraut waren, denn auch im Judentum ist die Vorstellung begleitender Schutzengel geläufig<sup>40</sup>. In dem Gottesdienst, in Anwesenheit der Engel ist eine Entblößung, wie sie im Alltag der Bequemlichkeit wegen gerade noch zulässig ist, durchaus nicht mehr tragbar. Auch im Judentum wurde für den Gottesdienst und sogar für das Gebet einwandfreie Tracht und Sauberkeit gefordert<sup>41</sup>. Die korinthischen Freigeister achteten aber nicht auf jüdische Traditionen. Sie übernahmen Moden der Kaiserzeit, die in rascher Folge wechselten<sup>42</sup> und mit immer neuen Mitteln die Schönheit der Haartracht zur Schau stellten. Wenn Paulus in seiner evangelischen Freiheit auch nichts dagegen einwendet, daß die Christinnen die Haartracht der Heiden über-

---

<sup>39</sup> Auf die Frage nach einer gleichzeitigen Anwesenheit der Engel in der Nähe der Schützlinge und im Himmel kann hier nicht näher eingegangen werden. Näheres darüber in meiner Monographie: *Das Raumverständnis im NT* 1955, S. 70 f.

<sup>40</sup> Belege bei Kittel a. a. O. S. 26 ff.

<sup>41</sup> Vgl. Krauß, *Sam. Synagoga* Altertümer 1922, S. 412 f.; 424.

<sup>42</sup> Vgl. Artikel Haartracht von Marg. Stephan in *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Neue Bearbeitung. Supplementband VI, 1935, Sp. 90—102.



nahmen und sich nicht an den Brauch der Juden hielten, so duldet er es nicht, wenn sie in dieser unkorrekten Kleidung auch im Gottesdienst erscheinen.

Das Verständnis dieser damaligen Situation wird gefördert, wenn wir einen Vergleich mit den heutigen Bekleidungsmoden versuchen. Bei uns ist nicht die Entblößung des Hauptes eine zweifelhafte Tracht, die weniger bedeckt, als zu wünschen ist, aber ähnliche Empfindungen wie damals werden durch den luftigen Strandanzug oder das weit ausgeschnittene Abendkleid ausgelöst. Wenn die Frauen in solcher umstrittenen Kleidung in den Gottesdienst kommen wollten, so wäre folgende Mahnung eine sinngemäße Übertragung von 1. Kor. 11, 10:

Was den Halsausschnitt anlangt, so soll sich die Frau im Gottesdienst keine Blöße geben.

Wenn wir untersuchen, wie sich dieses Verständnis von 1. Kor. 11, 10 in den Textzusammenhang fügt, so sehen wir, daß die vorhergehenden und folgenden Verse eine theologische Begründung der Zurechtweisung des Apostels enthalten.

In 1. Kor. 11, 3—9 ist davon die Rede, inwiefern und in welcher Hinsicht das Weib dem Manne nicht gleich ist. Vom alttestamentlichen Schöpfungsbericht her ist die Frau in einer gewissen Hinsicht benachteiligt. Diese Benachteiligung wirkt sich auch im Neuen Testament so aus, daß die Frau kein Lehramt bekleiden kann (1. Kor. 14, 34 f.). Die alttestamentliche Zurücksetzung soll aber nicht in der alten Schärfe bestehen bleiben. Wie diese Ungleichheit zu überwinden ist, darauf weist die ganze folgende Partie bis zum 14. Kapitel hin. Von 11, 10 an wiederholen sich immer wieder Hinweise, wie die Unterschiede zwischen den Menschenklassen überwunden werden

sollen. Schon die folgenden beiden Verse weisen auf das Gemeinsame zwischen Mann und Frau hin. Wenn bis Vers 9 von der Benachteiligung der Frau die Rede war, so setzt mit dem ersten Wort von Vers 11 ein Ausgleich dieser Zurücksetzung ein. Weil die Frau benachteiligt ist, deshalb (*διὰ τοῦτο*) soll diese Zurücksetzung kompensiert werden. Wie dies geschehen kann, zeigt uns Paulus im folgenden Kapitel an dem Beispiel des Leibes und seiner Glieder.

1. Kor. 12, 23—26:

Und welche (Glieder) wir für weniger ehrbar am Leibe halten, die umkleiden wir mit reichlicherer Ehre, und unsere unanständigen erhalten um so größere Anständigkeit, (24) denn unsere anständigen bedürfen es nicht. Aber Gott hat den Leib so zusammengemischt, daß er dem zurückstehenden reichlichere Ehre gegeben hat, (25) auf daß keine Spaltung in dem Leibe sei, sondern die Glieder um das gleiche füreinander sorgen. (26) Und sei es, daß ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit, sei es, daß ein Glied verherrlicht wird, so freuen sich alle Glieder mit.

Wenn nun das eine Glied so benachteiligt ist, daß es von Natur aus weniger Ehre besitzt, so hat Gott doch den Leib auch so eingerichtet, daß diesem benachteiligten Gliede mehr Schmuck zuteil wird, somit die Benachteiligung ausgeglichen und keine Spaltung (*σχίσμα*)<sup>43</sup> in Bevorzugte und Zurückgesetzte bestehen bleibt. Das gleiche Verhältnis wie zwischen zwei Gliedern des gleichen Leibes besteht zwischen Mann und Weib. Die von Natur benachteiligte Frau soll diese ihre Zurücksetzung dadurch kompensieren, daß ihr

---

<sup>43</sup> Die Lesart *σχίσματα* ist wahrscheinlich durch 1, 10 und 11, 18 beeinflusst.

mehr Ehre zuteil wird. Dies geschieht durch eine Tracht, die Symbol der Majestät und des Adels ist. Das Wort ἔξουσία, das so viele Mißverständnisse hervorgerufen hat, bringt zum Ausdruck, daß die Frau etwas Ähnliches, wenn auch nicht ganz Gleichwertiges besitzt wie εἰκὼν θεοῦ und δόξα θεοῦ (11, 7) die dem Manne vorbehalten bleiben. Wenn sich nun die Frau so kleidet, daß sie wegen einer Modetracht die Umhüllung der Würde preisgibt und im Gottesdienst das Schamgefühl verletzt, so entehrt sie sich selbst, bringt sich selbst um die Achtung der Männerwelt (V. 13) und verliert gerade das, wodurch sie für ihre Zurücksetzung gewissermaßen entschädigt ist. Wenn man die Stellung des Weibes im alttestamentlichen Rechtsleben und im Kult mit der in der neutestamentlichen Gemeinde vergleicht, so erkennt man, wie die Frau auf so vielen Gebieten aus der Benachteiligung herausgehoben wird. Gehoben soll die Frau werden, wenn sie in 1. Kor. 11, 10 aufgefordert wird, ihre Würde nicht durch Entblößungen preiszugeben. Zwar kommt es im Gemeindeleben nicht zu einer modernen Gleichberechtigung, aber die Gemeinde lebt nicht nur von der schöpfungsmäßig bedingten Ordnung dieses Äons, sondern in die Kirche ragt etwas von einer anderen, höheren Wirklichkeit hinein:

„... nicht mehr Mann und Frau, denn ihr seid alle einer in Christo Jesu.“ (Gal. 3, 28.)