

Herrn, sondern darin auch die Mitte der Vermittlung, ohne die es keinen Zugang gibt zu Gott. Und zwar so, daß man diesen Zugang — hier werden die menschlichen Worte in höchstem Maß inadäquat — nie hinter sich zurücklassen kann. Man gelangt nur dauernd an, indem man dauernd durch diese vermittelnde Mitte der Menschheit Christi hindurchgeht, genau so wie man ja selbst nie aufhört, Kreatur zu sein, wenn man der Gottheit teilhaftig wird. Man kann Christ sein, ohne jemals etwas vom Herzen Jesu in menschlichen Worten gehört zu haben. Aber man kann nicht Christ sein, ohne dauernd in der Bewegung des Geistes im Hl. Geist durch die Menschheit Christi hindurchzugehen und darin durch deren einigende Mitte, die wir das Herz nennen.

## »Jedoch ist weder die Frau ohne den Mann noch der Mann ohne die Frau im Herrn«

Von Karl Wennemer S. J., Frankfurt a. M.

Durch die Diskussion über die Angleichung der Gesetzgebung an den Artikel 3 Abs. 2 des Bonner Grundgesetzes („Männer und Frauen sind gleichberechtigt“) sind die biblischen Texte über die Stellung von Mann und Frau (Gen 1—3; 1 Kor 11, 2—16; Eph 5, 22—33; Kol 3, 18—19; Tim 2, 8—15; 1 Petr 3, 1—7) von neuem in den Umkreis unserer besonderen Beachtung gerückt worden. Das moderne Denken findet sich mit einigen dieser Texte nicht leicht ab, weil sie die Stellung der Frau über Gebühr herabzudrücken scheinen. Vor allem stößt man sich an der Ausführung des heiligen Paulus über die Frage des Frauenschleiers (1 Kor 11, 2—16). *Johannes Weiß* schreibt zum Beispiel in seinem Kommentar zu 1 Kor: „Die Klimax Gott (Christus), Mann, Weib weist dem Weibe eine nicht nur dem Manne untergeordnete, sondern auch von Christus und Gott entferntere Stellung an. Sie bekommt eben nicht den Ehrentitel *eikón kai doxa tou theou*, sondern nur den *doxa tou andros*. Darüber läßt sich nicht wegkommen, und wir müssen zugeben, daß v. 3 unter dem Niveau von Gal 3, 28 bleibt, in echt jüdisch-rabbinischer Geringschätzung des Weibes“<sup>1</sup>. Ein ähnliches Urteil liest man bei *Gerhard Delling*: „Die Frau ist (nach Paulus) nur Abglanz des Mannes, nicht direkt Abglanz oder gar Ebenbild Gottes ... Sie ist ein Mensch zweiter Klasse“. Der Schleier ist dem Apostel ein „Ausdruck der Minderwertigkeit der Frau“<sup>2</sup>. Bestehen solche Urteile zu Recht? Nur eine gewissenhafte Prüfung des Textes wird uns Antwort zu geben vermögen.

Der Abschnitt über den Frauenschleier (1 Kor 11, 2—16) bereitet der Exegese manche Schwierigkeiten. Schon der Ausgangspunkt und Anlaß zur Stellungnahme des Apostels ist nicht leicht bis ins Letzte zu klären. Deutlich ist aber, daß in Korinth entgegen dem von Paulus in seinen Gemeinden aus urgemeindlicher Tradition ein-

<sup>1</sup> Krit. exeget. Kommentar über das N. T., Göttingen 1910, S. 270.

<sup>2</sup> „Paulus' Stellung zu Frau und Ehe“, Stuttgart 1931, S. 108—109.

geführten Brauch (vgl. v. 2) christliche Frauen in den Gemeindeversammlungen unverschleiert gewisse gottesdienstliche Funktionen ausübten, nämlich das öffentliche, charismatische „Beten“ (Glossolie) und das ebenso charismatische „Sprechen auf Eingebung hin“ zur Erbauung der Gemeinde (Prophetie). Dabei wird vom Apostel nicht die öffentliche Ausübung der betreffenden Charismen durch die Frauen an sich als ein Mißstand gerügt, sondern nur die Art und Weise, wie es geschah: unverhüllt, unter Mißachtung der Sitte des Frauenschleiers. Von hier aus haben wir deshalb auch kein Recht, das Schweigegebot des Apostels für die Frauen in den gottesdienstlichen Versammlungen (1 Kor 14, 34—35; 1 Tim 2, 12) allzu rigoros auszulegen. Wenn es nach Paulus an sich nicht die Aufgabe der Frau ist, vor der versammelten Gemeinde zwecks Belehrung oder Erbauung das Wort zu ergreifen — wozu wäre sonst das „Amt“ in der Kirche dem Manne vorbehalten! —; so will er doch offenbar echte charismatische Begabung auf Seiten der christlichen Frauenwelt und ihre auch öffentliche Dienstbarmachung zum Besten der Gemeinde nicht unterdrücken. Die genannten Stellen wenden sich gegen ein vorlautes Dazwischenreden und Fragen der Frau in der Gemeindeversammlung (vgl. 1 Kor 11, 35) und auch gegen ein eigenwilliges Sicheindrängen in Aufgaben, die der Frau nicht zustehen (vgl. 1 Tim 2, 12).

Aus welchen allgemeineren Voraussetzungen und Motiven ist das Tun der korinthischen Frauen zu begreifen? Durchbrachen sie nur bei dieser Gelegenheit des charismatischen Wirkens eine sonst streng gehütete Sitte der Verschleierung, etwa um zu betonen, daß in Christus die Verschiedenheit der Geschlechter grundsätzlich aufgehoben sei (Gal 3, 28)? Oder waren sie geneigt, den Schleier überhaupt abzulegen, so daß Paulus in seiner Rüge nur den besonders anstößigen Fall ihres Verhaltens herausgegriffen hätte, der zudem, weil die Gemeindeversammlung betreffend, in besonderer Weise seiner oberhirtlichen Sorge unterstand? Diese letztere Annahme dürfte der wahren Sachlage am nächsten kommen. Aus der Art, wie der Apostel der Unsitte begegnet, können wir schließen, daß er keine speziell christlichen, etwa aus christlicher Freiheit und Gleichheit hergenommenen Motive voraussetzt, noch auch in ausschließlicher Weise gegen das unverhüllte „Beten“ und „Sprechen“ in der Gemeindeversammlung sich wendet. Was er zur Begründung des Frauenschleiers sagt, scheint tatsächlich auf die Verschleierung der Frau in der Öffentlichkeit überhaupt zu dringen, wobei freilich die Verhüllung beim Auftreten in der Gemeindeversammlung als besonders vordringlicher Fall im Vordergrund stehen bleibt. Korinthische Frauen konnten auch leicht versucht sein, in diesem allgemeineren Sinne sich von christlicher Sitte zu entfernen. Denn wenn wir auch auf Grund von zwei Plutarch-Aussagen über die Schicklichkeit des Auftretens der Frau schließen dürfen, daß die griechische Frau von Haus aus ein gewisses Verständnis für die frauliche Verhüllung aufbringen konnte, so war sie doch in dieser Hinsicht durch die allgemein griechische Sitte wohl nicht irgend einem Zwang unterworfen<sup>3</sup>. Die Sitte des Frauenschleiers muß mehr aus jüdischem oder überhaupt orientalischem Empfinden in die urchristlichen Gemeinden übernommen worden sein.

<sup>3</sup> Vgl. A. Oepke, Theol. Wörterbuch zum N. T. III, 564.

Das führt uns zu einer letzten Vorfrage: Ist die ganze Erörterung des Apostels über den Frauenschleier nicht aus zeitbedingten Verhältnissen zu verstehen? Wenn die Verhüllung der Frau schon damals in griechischen Christengemeinden auf Widerstand stieß, heute ist sie in der christlichen Welt allgemein aufgegeben. Zeitbedingt war also der Frauenschleier als Ausdruck und Symbol weiblicher Eigenart. Aber die weibliche Eigenart selber bleibt zu allen Zeiten unverändert. Insofern Paulus in diesem Abschnitt in die Tiefe geht und von letzten Offenbarungseinsichten aus das Verhältnis von Mann und Frau bestimmt und aus der so theologisch bestimmten Eigenart der Frau auf die Beibehaltung des in der damaligen Welt üblichen, sinnvollen Ausdrucks dieser fraulichen Eigenart dringt, ist seine Ausführung für alle Zeiten kostbar. Sie belehrt uns auch heute noch über das, was Gott über die Stellung und Aufgabe von Mann und Frau gedacht hat; sie kann uns auch heute noch als Ausgangspunkt dienen, wenn wir für die Wahrung der Unterschiede der Geschlechter im öffentlichen Leben eintreten, wenn wir eine Sitte fordern, in der die frauliche Eigenart sinnvoll und unserm christlichen Empfinden entsprechend zum Ausdruck kommt.

Der Apostel beruft sich für die Beibehaltung der fraulichen Sitte auf eine grundlegende Gottesordnung in der Welt, derzufolge der Mann das „Haupt“ der Frau, Christus das „Haupt“ des Mannes, Gott das „Haupt“ Christi ist (v. 3). In dieser Weltordnung sieht Paulus es begründet, daß der Schleier für die Frau — im Gegensatz zum Manne — ein sinnvolles Symbol ihrer Eigenart ist und entsprechend der damaligen Sitte auch tatsächlich getragen werden soll. Eine Frau, die sich darüber hinwegsetzen und, wie es vorgekommen war, bei öffentlichem Auftreten in der Gemeindeversammlung unverschleiert erscheinen wollte, würde „ihr Haupt“ schänden, während umgekehrt der Mann durch Verhüllung „sein Haupt“ schändete (v. 4—5). In diesem Zusammenhang ist wohl klar, daß das „Haupt“, das im Falle der Frau durch Nichtverschleierung und im Falle des Mannes durch Verschleierung „geschändet“, entehrt wird, nicht nur das eigene physische Haupt oder die eigene Person ist, sondern mindestens auch (im übertragenen Sinn) das übergeordnete Haupt, also der Mann, bzw. Christus<sup>4</sup>. Das innere Verständnis für diese vom Apostel behaupteten, uns auf den ersten Blick höchst rätselhaft erscheinenden Zusammenhänge, werden wir nur durch ein tieferes Erfassen der in v. 3 ausgesagten Weltordnung erreichen. Was meint Paulus eigentlich mit dieser Ordnung?

Verwandt mit unserer Stelle scheint Eph 5, 23 zu sein: „Die Frauen sollen ihren Männern untertänig sein wie dem Herrn. Denn der Mann ist das Haupt der Frau, wie Christus das Haupt der Kirche ist, er, der Erlöser seines Leibes“. An beiden Stellen wird mit dem Haupt-Begriff eine Überordnung des Mannes über die Frau ausgesagt, die auf Seiten der Frau eine Gehorsamspflicht einschließt. Und doch sind die beiden Texte nicht einfachhin gleichsinnige Parallelen. Nach Eph 5, 23 gehorcht die Frau im Manne Christus („wie dem Herrn“), insofern Christus Haupt der Kirche ist; nach 1 Kor 11, 3 ff. ist sie im Manne indirekt auch Christus unterworfen, insofern Christus das Haupt des Mannes ist; die Kirche wird dabei nicht erwähnt. Außerdem geht es Eph 5, 23 um die Ehefrau, während 1 Kor 11, 3 ff. dieser spe-

<sup>4</sup> Vgl. P. Tischleder, Wesen und Stellung der Frau, Münster 1923, S. 148.

zielle Sinn von „Frau“ nicht ersichtlich ist. Daraus allein schon scheint sich für 1 Kor 11 ein Ordnungsverhältnis von Mann und Frau zu ergeben, das *auch* außerhalb der kirchlichen Gemeinschaft und auch außerhalb der Ehe zwischen Mann und Frau gegeben und ganz tief in der Seinsordnung verankert ist.

Diese unsere Vermutung wird bestätigt durch den Zusammenhang. Paulus scheint nämlich v. 7—9 die Haupt-Stellung des Mannes gegenüber der Frau auf ihr Ursprungsverhältnis zurückzuführen: Die Frau ist seinsmäßig an den Mann gewiesen; sie ist nach Gen 2, 18—23 „aus dem Manne“ und „um des Mannes willen“, weshalb sie zunächst „doxa“ (Abglanz) des Mannes und nicht direkt, wie der Mann, „Abglanz“ Gottes ist. Von v. 7—9 her gesehen ist also der Mann „Haupt“ der Frau nicht nur im Sinne einer rein formalen und rechtlichen Überordnung, sondern im Sinne einer Seinsbegründung. So hat auch *H. Schlier* den Sinn von „kephalê“ (Haupt) in v. 3 bestimmt: „Kephâlê meint den, der über dem anderen in dem Sinne steht, daß er sein Sein begründet. Paulus könnte auch archê sagen, wenn nicht die Beziehung auf Personen kephâlê näher legte“<sup>5</sup>.

Dieser Deutung von „kephalê“ in v. 3 könnte man sich nur dadurch entziehen, daß man v. 7—9 nicht als die innere Ausdeutung und Begründung der v. 3 ausgesagten Haupt-Stellung des Mannes in ihrer Bedeutung für den Frauenschleier ansähe, sondern als ein reines Rückgreifen von der in v. 3 ausgesprochenen innergemeindlichen Ordnung auf die Schöpfungsordnung: Der Frauenschleier ist geboten erstens durch die Ordnung im Leibe Christi, der Kirche, zweitens durch die Ordnung der Schöpfung! Diese Auffassung des Zusammenhangs in 1 Kor 11, 3—9 ist aber sehr unwahrscheinlich. Wenn nämlich Paulus v. 3—5 aus der Tatsache, daß der Mann sein „Haupt“ in Christus, bzw. in Gott, die Frau aber ihr „Haupt“ im Manne hat, folgert, daß dem Manne die Verschleierung nicht anstehe, der Frau aber wohl, so ist die Berechtigung dieser Folgerung unseres Erachtens nur einsichtig im Lichte von v. 7—9. Denn mag auch der Schleier Zeichen, Symbol der Unterordnung sein, warum muß denn, wenn kephâlê nichts anderes als die rechtliche Überordnung bezeichnet, die Frau allein dies Zeichen des Unterworfenseins tragen und nicht auch der Mann? Der Mann hat doch auch in Christus und Gott sein Oberhaupt! Inwiefern soll der Mann sich selber und Christus, bzw. Gott „schänden“ (entehren), wenn er seine Abhängigkeit von Christus oder Gott durch äußere Symbole kundgibt? Fragen wir also nach dem inneren Grund, weshalb beim Manne die Verschleierung mit der Haupt-Stellung Christi, bzw. Gottes unvereinbar, bei der Frau aber auf Grund der Haupt-Stellung des Mannes gefordert ist, so sind wir sozusagen notwendig auf eine weitere Erklärung des Apostels angewiesen.

Wir finden sie, wenn wir v. 7—9 als innere Ausdeutung der in v. 3 genannten Ordnung ansehen dürfen; mit anderen Worten, wenn Paulus v. 7—9 die v. 3 gegebene hierarchische Ordnung auf die Ursprungsordnung zurückführt: Der Mann hat in Gott sein Haupt, weil er (über Christus) in Gott ohne sonstige Vermittlung seinen Ursprung hat; die Frau hat im Manne ihr Haupt, weil sie in ihm ihren nächsten Existenzgrund („aus ihm“ und „um seinetwillen“ geschaffen) anerkennen muß. Mit dieser unmittelbaren Existenzbegründung des Mannes durch Gott ist es gegeben,

<sup>5</sup> Theol. Wörterbuch zum N. T. III, 678.

daß der Mann gleichsam als direkter Reflex der Herrlichkeit Gottes („Ebenbild und Abganz Gottes“) diese Herrlichkeit in der Welt offenbare und ausstrahle, daß er als lebendes Abbild des Schöpfers die chaotischen Kräfte und Mächte der Welt leite, ordne, gestalte, beherrsche. Der Mann muß daher der Welt zugewandt sein. Der Schleier wäre ein seine männliche Eigenart verleugnendes Symbol und würde daher nicht nur ihn selbst entehren, sondern auch Gott; durch die Verschleierung gäbe der Mann ja zu verstehen, daß er sich seiner Aufgabe, Antlitz zu sein, durch das Gott die Welt anschaut, entziehen wolle.

Die Frau hingegen, von Gott „aus dem Manne“ und „um des Mannes willen“ geschaffen, als „Abglanz des Mannes“, in dem er sein Gleichbild erkennen kann (vgl. Gen 2, 18. 20. 23), hat als naturgemäße Aufgabe, für den Mann offen zu sein und nicht für die Welt, ihre Kraft zu bewahren und nach innen zu sammeln, in Liebe sich hinzugeben und sich nicht zu versagen, in der Stille und Verborgenheit dem Geheimnis des Lebens zu dienen und nicht in fruchtloser Eitelkeit sich selber zur Schau zu stellen. Sinnvolles Symbol dieser ihrer fraulichen Eigenart ist der Schleier. Wollte sie ihn ablegen — in einer Umwelt, in der dieses Symbol auch tatsächlich in Übung ist —, so würde sie den Verdacht erregen, daß sie ihre Natur und Aufgabe überhaupt verleugnen wolle. Sie würde ein naturwidriges Streben an den Tag legen und deshalb sich selber entehren, weshalb Paulus — um die korinthische Frauenwelt zur Besinnung zu bringen — mit beißender, ironischer Übertreibung hinzufügt: „Sie ist ein und dasselbe mit der Geschorenen“, d. h. sie gleicht jener Art von perversen Frauen, die bewußt das frauliche Wesen ablegen und männliche Erscheinung vortäuschen (vgl. v. 5b—6). Sie würde auch ihr übergeordnetes Haupt (den Mann) entehren, insofern sie zu verstehen gäbe, daß sie die dem Manne vorbehaltene Stellung nicht anerkenne; ja, sie würde, wenn anders der Frau im Manne Gottes Oberherrlichkeit selber entgegentritt, auch Gott entehren; ihr Beginnen wäre ja, wofern es in seiner symbolhaften Bedeutung erfaßt und ernst gemeint ist, ein Abfall von der ihr zugewiesenen Aufgabe und Würde, das Herz der Welt zu sein, in dem sich die Hingebungsgewalt des Geschöpfes an den Schöpfer am deutlichsten offenbart<sup>6</sup>.

Hat nun der Apostel damit wirklich ein für die Frau bedrückendes Bild von der fraulichen Stellung in der Gottesordnung entworfen? Erstens einmal muß erkannt werden, daß der Sinn der paulinischen Ausführung durchaus nicht der ist, der Frau die wahre, dem Manne gleichwertige Ebenbildlichkeit Gottes abzusprechen. Nach Gen 1, 26—27 sind beide, Mann und Frau, als Gottes Ebenbild geschaffen worden. Ihre wesentlich gleiche Natur ist zwar in leiblicher und geistiger Hinsicht verschieden geprägt. Das ist die Voraussetzung dafür, daß sie sich gegenseitig zu ergänzen vermögen und in ihrer Einheit und in ihrem Zusammenwirken das Ebenbild Gottes vollkommener verwirklichen als jeder für sich; das bedeutet aber keineswegs eine Herabsetzung der Frau; wenn sie nicht ebenbürtige und gleichwertige Partnerin wäre, vermöchte sie nicht ihrerseits den Mann zu ergänzen und zu bereichern, wie sie selber vom Manne Ergänzung und Bereicherung erfährt. Diese durch die natürliche Erkenntnis bestätigte Wahrheit der Offenbarung will

<sup>6</sup> Vgl. Gertrud von Le Fort, *Die ewige Frau*, München 1946.

Paulus nicht leugnen, wenn er die Frau „Abglanz des Mannes“ nennt; er will damit nur auf die ebenfalls aus der Offenbarung feststehende Tatsache hinweisen, daß der Mann in der Existenzbegründung der Frau eine prinzipielle Rolle hatte und die Frau sein von ihm abgeleitetes Gleichbild ist. In dem Doxa-Begriff ist beides ausgedrückt: die Gleichwertigkeit und das Abgeleitetsein des Gleichbildes. Denn doxa besagt einmal, daß in ihr die Herrlichkeit des Mannes ist, und zwar unvermindert — genau so wie in Christus als dem „Abglanz der Herrlichkeit“ (Hebr. 1, 3) die volle Herrlichkeit des Vaters ist —, so daß der Mann in ihr ein wirkliches Du oder, in der Sprache der Genesis, ein echtes „Gegenüber“ (Gen 2, 18. 23) entdecken kann, das er vergebens in der Tierwelt gesucht hat (Gen 2, 20). Damit ist gegeben, daß die Frau auch in gleicher Vollkommenheit wie der Mann Ebenbild Gottes ist; sonst wäre eben die Herrlichkeit des Mannes nicht in ihr! Der Doxa-Begriff besagt aber auch, daß die Herrlichkeit des göttlichen Ebenbildes in ihr ist vom Manne her, der darin zunächst und unmittelbar von Gott begründet wurde. Dies letztere, worauf es im Zusammenhang besonders ankommt, hebt der Apostel eigens hervor, indem er mit dem Blick auf die Erzählung der Genesis (2, 18—23) sagt, daß die Frau „aus dem Manne“ sei und „um des Mannes willen“ (v. 8—9). Damit ist zum mindesten der Mann als Existenzgrund der Frau im Sinne einer (nächstliegenden, nicht letzten) Causa exemplaris und finalis hingestellt. Im Zusammenhang der paulinischen Gedankenführung würde diese Auffassung von der Prinzipstellung des Mannes genügen. Ob man aber dem Text der Genesis damit voll gerecht wird, oder ob durch die Genesis auch irgend eine materielle Rückführung der Frau auf den Mann geboten wird, das haben wir hier nicht zu entscheiden<sup>7</sup>.

Wenn deshalb durch die schöpfungsmäßige Herleitung der Frau aus dem Manne auf Seiten der Frau keineswegs eine geringere Wertigkeit begründet, sondern im Gegenteil gerade ihre Wesensgleichheit mit dem Manne in der Teilhabe an der vollgültigen Ebenbildlichkeit Gottes sichergestellt wird, so ist doch anderseits die

<sup>7</sup> Immerhin kann darauf hingewiesen werden, daß die Genesis vor allem in den ersten elf Kapiteln die grundlegenden Tatsachen und Wahrheiten der Menschheitsgeschichte und unserer Heilsordnung in einer mehr symbolisch-bildhaften Sprache darstellt. Vgl. dazu den Brief der *Bibelkommission* an Kardinal Suhard von Paris vom 16. Januar 1948 und die Enzyklika *Humani generis* vom 12. August 1950 (AAS 40 [1948] 47 und 42 [1950] 577; A. Hartmann, *Bindung und Freiheit des katholischen Denkens*, Frankfurt 1952, S. 168—174). Man wird deshalb auch bei der Erzählung von der Erschaffung des Weibes aus der Rippe des Mannes (Gen 2, 18—23) die Frage nach der eigentlichen Aussageabsicht der Genesis stellen dürfen. Hat sie darin wirklich die materielle Herkunft der Frau aus dem Manne lehren wollen, oder hat sie unter dem Gewand einer symbolisch-bildhaften Erzählung nur jene schöpfungsmäßige Herleitung der Frau „aus“ dem Manne aussagen wollen, wodurch die Wesensgleichheit der Frau mit dem Manne und ihre Hinordnung auf den Mann erklärt wird? Diese letztere Absicht könnte man daraus schließen, daß sie am Kopf der Erzählung (Gen 2, 18) den Schöpferwillen Gottes kundtut, dem Manne eine Gefährtin zu schaffen, die ihm ein wahres „Gegenüber“ (Wesensgleichheit) und zugleich wirkliche „Gehilfin“ (Hinordnung) sei. Die Verwirklichung dieses Schöpferwillens wäre gegeben, wenn die Frau schöpfungsmäßig vom Mann als Causa exemplaris und finalis herkäme. Neuerdings hat auch R. de Vaux O. P. den bildhaften Sinn der Erzählung unterstrichen, wenn er zum Satz der Genesis „Die Rippe, die Gott der Herr dem Adam weggenommen hatte, gestaltete er zu einer Frau“ (Gen 2, 22) anmerkt: „Expression imaginée de rapport intime qui relie l'homme et la femme, v. 23, et qui commande leur attrait mutuel, v. 24 et 3, 16“ (La Sainte Bible, La Genèse, Paris 1951, S. 45).

aus dieser Ursprungsordnung natürlicher Weise sich ergebende Haupt-Stellung des Mannes ebenso zu beachten<sup>8</sup>. Paulus nennt den Schleier der Frau eine „Macht“, *exousia* (vgl. v. 10). Im Zusammenhang kann dieses Wort nur metonymisch als Zeichen der Macht verstanden werden, und zwar zunächst der Macht des Mannes, die über der Frau ist. Aber damit erschöpft sich die Symbolkraft des Schleiers nicht. Er ist Symbol für die Eigenart der Frau überhaupt. Er weist deshalb auch hin auf die Würde und „Macht“, welche der Frau selber als der „Doxa“ des Mannes eigen ist, und welche gerade dann am besten gewahrt wird zum großen Segen der menschlichen Gesellschaft, wenn sie als wesensgleiche, lebensnotwendige und das Leben beseelende Gefährtin des Mannes in relativer Abgeschlossenheit und Stille dient<sup>9</sup>. Die Welt wäre arm geworden, ja entkräftet, „entmachtet“, wenn es in der Familie keine rechten Mütter mehr gäbe, und wenn außerhalb der Familie keine Frauen mehr mit mütterlicher Hingabe und Aufopferung dienen wollten. Weil der Schleier in diesem vollen Sinne Symbol der fraulichen Eigenart, Würde und Macht ist, nimmt der Apostel die Ablegung des Schleiers auch so ernst, wofern sie in ihrer symbolhaften Bedeutung gesehen und verstanden wird (vgl. v. 5b—6). Tatsächlich verlieren die Frauen, die mit dem Schleier auch das ablegen wollen, was der Schleier symbolisiert, ihre Würde und sind in Gefahr, eine zerstörerische Macht in der Welt zu werden. Sie fordern auch die heiligen Engel, diese Zeugen des menschlichen Tuns und diese „von Gott verordneten Hüter aller natürlichen Ordnungen in der Welt“<sup>10</sup> heraus, gegen sie Klage zu erheben bei Gott. In diesem Sinne ist das „um der Engel willen“ in v. 10 zu verstehen. Die „religionsgeschichtliche“ Auslegung, die in dem Schleier ein apotropäisches Machtmittel der Frau gegen böse Einflüsse der „Engel“ (Dämonen) oder deren Gelüsten sieht, trägt einen im Zusammenhang vollständig fremden Gedanken ein und muß deshalb als phantastisch abgelehnt werden<sup>11</sup>.

Wie sehr sich Paulus der „Macht“ bewußt ist, die der Frau eigen ist und die im Frauenschleier auch irgendwie symbolisch zum Ausdruck kommt, zeigt das Folgende. Um nämlich einer allzu einseitigen, die Frau unterschätzenden Betrachtungsweise der Geschlechter entgegenzutreten, die sich leicht aus der mit der Ursprungsordnung gegebenen Unterordnung der Frau ergeben könnte, hebt er nunmehr ausdrücklich die Bedeutung hervor, die der Frau als der anderen notwendigen Komponente in der Begründung des menschlichen Lebens zukommt: „Indes (ist) weder die Frau ohne den Mann, noch der Mann ohne die Frau im Herrn. Denn wie die Frau aus dem Manne ist, so ist auch der Mann durch die Frau; alles aber ist von Gott“ (v. 11—12). Diese Satzreihe steht zum Vorangehenden nicht in einem das bisher Gesagte aufhebenden Gegensatz; sie soll einen ergänzenden Gedanken hinzufügen, der bei aller Gültigkeit des Dargelegten doch auch Geltung hat und Be-

<sup>8</sup> Zur innerehelichen Autorität des Mannes vgl.: H. Hirschmann S. J., Herder-Korrespondenz 7 (1953) 279—281; ders. *diese Zeitschr.* Heft 1, 1953, 39 ff.

<sup>9</sup> Eine ähnlich positive Wertung des Frauenschleiers s. bei Allo, *Première Epître aux Corinthiens*, Paris 1935, S. 260—261.

<sup>10</sup> Strack-Billerbeck, III. Bd., S. 439

<sup>11</sup> Vgl. P. Tischleder, a. a. O. S. 159—163; W. Foerster, *Theol. Wörterb. zum N. T.*, II, 570 f.

achtung verdient, damit man nicht unberechtigte Folgerungen ziehe. Es kann hier nicht auf die verschiedenen Auslegungen eingegangen werden, welche diese Sätze gefunden haben. Wir wollen positiv unsere Erklärung vorlegen und begründen. In v. 11 ist das dem Sinn nach zu ergänzende „*estin*“ (= ist) nicht reine Kopula, sondern Verbum (= ist da, ist vorhanden, existiert)<sup>12</sup>. Daß „*estin*“ auch in diesem verbalen Sinn fehlen kann, zeigt 1 Kor 15,40a. Danach ist v. 11 zu übersetzen: „Indes hat weder die Frau ihre Existenz ohne (Dazwischenkunft des) Mannes, noch der Mann seine Existenz ohne (Dazwischenkunft der) Frau“. So ist nämlich v. 11 wirklich, wie Paulus es wohl beabsichtigt hat, gegen eine einseitige Ausbeutung von v. 8 („der Mann ist nicht aus der Frau, sondern die Frau aus dem Manne“) gerichtet, und so bietet v. 12 für v. 11 eine unmittelbar durchsichtige Begründung: Mann und Frau sind in ihrer Existenz aufeinander angewiesen (= v. 11); denn wie die Frau aus dem Manne ist, so ist der Mann durch die Frau (= v. 12).

Wer übrigens v. 11 nicht präzise als Aussage über die gegenseitige Zugehörigkeit von Mann und Frau für das Zustandekommen ihrer Existenz, sondern einfach als Aussage über ihre gegenseitige Abhängigkeit und Solidarität auffaßt („*estin*“ als Kopula genommen: Der Mann ist nicht ohne die Frau, die Frau nicht ohne den Mann, d. h. beide „gehören zusammen zu gegenseitiger Hilfeleistung und Unterstützung“)<sup>13</sup>, wird dem Zusammenhang auch irgendwie gerecht. Denn auch so würde sich der Satz gegen eine unberechtigte, die Frau herabwürdigende Folgerung aus der schöpfungsmäßigen Herleitung der Frau aus dem Manne (v. 8—9) wenden. Sachlich aber ist schließlich kein Unterschied zwischen dieser und unserer Erklärung von v. 11, weil die gegenseitige Abhängigkeit und Zugehörigkeit von Mann und Frau in v. 12 auf jeden Fall tiefer begründet wird durch ihr Existenzverhältnis; und wenn dies schon v. 11 gemeint ist, so schließt es doch auch die allgemeine Solidarität von Mann und Frau ein.

Wird aber durch v. 11—12 die Vorrangstellung, die dem Mann nach v. 3—10 zukommt, nicht aufgehoben? Wenn die Frau in gleicher Weise wie der Mann die menschliche Existenz begründet, wie soll dann noch ihre Unterordnung unter den Mann begründet werden? Dagegen ist zu sagen, daß in v. 12 tatsächlich der Frau nicht die gleiche prinzipielle Stellung und Bedeutung für die Existenzbegründung zugewiesen wird. V. 12 muß auf dem Hintergrund von v. 3—10, vor allem von v. 8—9 gesehen werden. Es ist darin nicht nur das geschichtliche, Tag für Tag sich vollziehende Herkommen des Mannes aus der Frau und der Frau aus dem Manne gemeint, sondern neben dem Mutterdienst, den die Frau dem Manne leistet, ist im Mann über den Vaterdienst hinaus das prinzipielle, schöpfungsmäßige Gründen der Frau in ihm mitgeschen. Die Frau kommt nicht nur vom Manne als ihrem Vater, sondern auch schöpfungsmäßig als ihrem Prinzip, insofern die erste Frau „aus“ Adam geschaffen wurde. Sie lebt aus dem Manne nicht nur auf Grund der Zeugung, sondern auch „seinsmäßig, ihrer Natur nach“<sup>14</sup>. So bleibt durch v. 11—12 dem Manne die Haupt-Stellung durchaus gewahrt, wenngleich sie gemildert er-

<sup>12</sup> So auch erklärt von *Joh. Weiß*, Der erste Korintherbrief, Göttingen 1910, S. 275.

<sup>13</sup> *P. Tischleder*, a. a. O. S. 164.

<sup>14</sup> *W. Schlier*, Theol. Wörterb. III, 678.



scheint durch das Mutterverhältnis, das die Frau zu ihm hat. Sehr gut bemerkt hierzu *Tischleder*: „Von außerordentlicher psychologischer Feinheit und Richtigkeit ist dieser Hinweis des Apostels, daß die Frau in der Mutterschaft reichen Ersatz findet für alles, was sie ihrer äußeren rechtlichen Stellung nach entbehren muß. Der tiefgreifende und unverwischbare Einfluß, den sie gerade als Mutter vor allem auf das männliche Geschlecht in der Zeit seiner entscheidendsten Entwicklungsjahre besitzt, ist ein Ausgleich ungleich beglückenderer Art, als ihn die Frau durch rücksichtsloseste Gleichberechtigung mit dem Mann im äußeren öffentlichen Leben je erreichen könnte“<sup>15</sup>.

Eine Frage ist noch zu erledigen: Wie kommt der Apostel dazu, in v. 11 die Worte „en kyrio“ (im Herrn) hinzuzufügen? Er begründet doch in v. 12 die gegenseitige Abhängigkeit der Geschlechter mit dem Existenzverhältnis von Mann und Frau, das der Ordnung in Christus nicht eigen, sondern schon auf Grund der Schöpfungsordnung da ist. *Tischleder* gibt die Antwort: „Durch den Zusatz ‚im Herrn‘ will der Apostel . . . nur hervorheben, daß dieser Ausgleich in der rechtlichen Stellung der beiden Geschlechter, wie er auf Grund der Naturordnung durch die gegenseitige Bedingtheit der Geschlechter sich ergibt, selbstverständlich auch im Christentum Geltung hat, ja gerade vom christlichen Standpunkt aus besonders zur Geltung kommt. Wie der Apostel das näher versteht, führt er weitläufig im Epheserbrief bei der Darlegung der ehelichen Rechtsstellung aus“<sup>16</sup>.

Vielleicht läßt sich dazu noch folgendes sagen. In paulinischer Sicht ist in Wirklichkeit zwischen der übernatürlichen Ordnung in Christus und jener Ordnung, die tatsächlich von Gott geschaffen wurde, kein großer Unterschied. Eine rein natürliche Ordnung hat es nie gegeben. Adam wurde schon auf Christus, das eigentliche Haupt, hin geschaffen, und er befand sich in der Gnade der Kindschaft, die doch wohl in ihm, dem Typus des „letzten Adam“ (1 Kor 15, 45), schon Gnade Christi war. Die Menschheit ist durch die Sünde Adams aus dieser Ordnung herausgefallen, aber durch das Erbarmen Gottes (vgl. Gen 3, 15) und durch die Erlösungstat ihres Hauptes, des Gottmenschen, in sie zurückversetzt worden. In der Kirche Christi verwirklicht sich nur jene übernatürliche Existenz, in der Adam schon war im Hinblick auf Christus. Daß wir damit keine unpaulinischen Gedanken eintragen, beweist schon der Beginn unseres Abschnittes, insofern Paulus dort (v. 3) in die auf der schöpfungsmäßigen Ursprungsordnung beruhende hierarchische Stufung auch Christus einreicht: Gott — Christus — Mann — Frau! Ist damit nicht gesagt, daß Christus, der Gottmensch, als Haupt der *Schöpfung* von Gott geplant und (wenn auch zeitlich nicht an erster Stelle) geschaffen wurde? Und ist dann nicht auch gesagt, daß der erste Mensch, Adam, „aus“ dem die Frau gebildet wurde, seinerseits von seinem Haupte Christus her geschaffen wurde („aus“ ihm und um seinetwillen)?

„Eikôn“ (Ebenbild) des unsichtbaren Gottes ist also an erster Stelle der „Erstgeborene aller Schöpfung“ (Kol 1, 15), ist dann auch von ihm her der „Mann“ (1 Kor

<sup>15</sup> Wesen und Stellung der Frau, Münster 1923, S. 165.

<sup>16</sup> a. a. O. S. 165.

11, 7), und von diesem her die „Frau“ als die „Doxa“ des Mannes. Paulus spricht also in diesem ganzen Abschnitt — ähnlich wie Eph 5, 22 ff. — tatsächlich von einem Ordnungsverhältnis zwischen Mann und Frau, das in jener Existenz verwirklicht ist, in der der Mensch Kind Gottes ist, und Christus als Haupt an der Spitze steht, oder in jener Gemeinschaft, in der wir Menschen „Einer“ sind, eben in Jesus Christus (Gal 3, 28). In dieser Gemeinschaft des Leibes Christi sind die geschlechtlichen, welthaftern und sozialen Unterschiede nicht einfach aufgehoben, wie eine falsche Exegese von Gal 3, 28 glauben machen könnte, sondern „enttont“<sup>17</sup>, d. h. sie bilden keine störenden Gegensätze mehr: sie sind in der übergreifenden Einheit des Leibes Christi wieder zur echten Gemeinschaft zusammengeschlossen, aus der sie durch die Sünde herausgerissen worden waren. Das „im Herrn“ steht also in v. 11 — sofern wir mit dieser unserer Erklärung von 1 Kor 11, 3—12 Recht haben — nicht im Gegensatz zur Schöpfungsordnung, sondern im Gegensatz zu dem Zustand, in dem die Welt durch die Sünde sich befindet.

Geht es also in 1 Kor 11, 3 ff. um die Ordnung in der Gemeinschaft, die in Christus ihr Haupt hat, dann dürfte es nicht ganz unpaulinisch sein, wenn wir das Verhältnis von Mann und Frau in einer noch vertieftern Weise betrachten. Wenn gleich in dieser Ordnung Christus „Haupt“ des Mannes ist (v. 3), so können wir ihn doch auch mit dem Manne in einer Linie sehen, als *den* Mann, der alle anderen irgendwie unter sich begreift. V. 7 scheint Paulus selber so zu verfahren, weil er dort vom Manne als „Ebenbild und Abglanz Gottes“ spricht: es ist, als ob er — gegen v. 3 — auf Christus gleichsam überspränge, um ihn mit dem Manne als Ebenbild Gottes zusammenzufassen oder zusammenzuschauen. Dann ist es weiterhin konsequent, daß wir die Frau in ihrer Gegenüberstellung zum Manne letztlich auf *den* Mann, Christus, beziehen. Als Doxa des Mannes ist die Frau zugleich Doxa Christi! „Aus ihm“ und „um seinetwillen“ wurde sie schließlich geschaffen; denn in Adam war typisch schon Christus. Von Christus, *dem* Manne, ist letztlich alles in ihr, Natur und Gnade. *Ihm* gibt sie sich letztlich hin, wenn sie, getreu der Gottesordnung, dem Manne dient, wie der Apostel selber verlangt (Eph 5, 22), daß die Frauen ihren Männern gehorchen sollen „hôs kyriô“ (wie dem Herrn). *Ihm*, *dem* Manne leistet sie schließlich auch Mutterdienste, wenn sie in der Kirche Kindern das Leben schenkt und erzieht, insofern sie dadurch den Leib Christi aufbaut. So ist sie das Symbol der Kirche. Am vollkommensten aber steht die Frau *dem* Manne Christus gegenüber in der Spitze ihres Geschlechtes, in *Maria*. Maria ist *der* Abglanz Christi, sie die unbefleckt Empfangene, wie der Morgenstern ein Abglanz der Sonne ist. Auf ihn ist sie ganz hingeordnet, und in ihr kann jede Frau, ja jede Kreatur das Vorbild vollkommenster Hingabe an Christus und Gott bewundern. Sie hat Christus, von dem sie doch ganz ist, als Mutter das Leben geschenkt und ist zugleich Mutter des mystischen Leibes, der Glieder Christi geworden. In ihrem Verhältnis zu Christus bewahrheitet sich am vollkommensten das Wort des Apostels: „Weder die Frau ist ohne den Mann, noch der Mann ohne die Frau; denn wie die Frau aus dem Manne ist, so ist der Mann durch die Frau“. Sie ist so das Urbild der Braut Christi, der Kirche, und die Ehre des Frauengeschlechtes.

<sup>17</sup> Vgl. H. Strathmann, Theol. Wörterb. zum N. T., IV, 55—56.