

**Wenn alle „ein einziger“ sein sollen ...
Von schönen theologischen Konzepten und
ihren praktischen Problemen:
Gal 3,28 und 1 Kor 11,2–16**

**von
Martin Ebner**

aus:

Klinger, E., Böhm, S., Seidl, T. (Hrsg.),
Der Körper und die Religion. Das Problem der Konstruktion von
Geschlechterrollen, Würzburg 2000, S. 159–183.

Wenn alle »ein einziger« sein sollen ...

Von schönen theologischen Konzepten und ihren praktischen Problemen: Gal 3,28 und 1 Kor 11,2-16

1. Ein phänomenaler Anfang: die Taufformel in Gal 3,28

»Wegen dieser drei Dinge sage ich dem Schicksal Dank: erstens daß ich als Mensch geboren bin und nicht als Tier, zweitens daß ich als Mann geboren bin und nicht als Frau, drittens daß ich als Grieche geboren bin und nicht als Barbar.« Dieses berühmte Dankgebet wird von der griechischen Tradition z.T. dem ionischen Naturphilosophen Thales, z.T. Sokrates in den Mund gelegt¹. Ähnliche Versionen dieser Danksagung werden im persischen und im jüdischen Kulturraum überliefert². Wir dürfen davon ausgehen, daß sich darin generell ein Wertgefühl der Antike spiegelt. Es ist immer der freie Mann, der seinen überlegenen Status quo, den ihm die Geburt beschert hat, im Dankgebet zementiert. Er dankt für die Geburt im heimatlichen Volk, also daß er als Jude und nicht als Goj bzw. als Irani mit der »richtigen« Religion geboren ist; er dankt dafür, daß er als freier Mensch geboren ist – und vor allem als Mann. Das sind die Komponenten, die in der Antike das Überlegenheitsgefühl eines Mannes konstituieren. Ist die »richtige« Nationalität – und damit verbunden die »richtige« Religion – eine Frage der regionalen Perspektive, herrscht über die Kulturen hinweg überraschende Einmütigkeit in den anderen Punkten: Sklave zu sein oder gar eine Frau, ist wertmindernd.

Auf diesem Hintergrund klingt es geradezu revolutionär, was den christlichen Taufbewerbern nach Gal 3,26-28 beim Volzug des Taufrituals zugesprochen wird:

- 26a Alle nämlich seid ihr Söhne Gottes wegen des Glaubens an Jesus Christus.
27a Alle nämlich, die ihr auf Christus getauft seid,
b habt Christus angezogen:

¹ Das Gebet (hier in die wörtliche Rede zurückversetzt) sowie die unterschiedlichen Zuschreibungen referiert Diog. L. 1,33; Plut., Mar 46,1, und Lact., Inst III 19,17, schreiben das gleiche Gebet (ohne das Paar Mann/Frau) Platon zu.

² Vgl. tBer 7,18; yBer 13b; yMen 43b; ein entsprechendes persisches Gebet zitiert H.D. Betz, Gal (Hermeneia) 326 in Anm. 20.

- 28a Da ist nicht Jude noch Grieche,
 b da ist nicht Sklave noch Freier,
 c da ist nicht männlich und weiblich.
 d Alle nämlich seid ihr ein einziger in Christus Jesus.

In diesem Zuspruch werden alle prägenden Differenzierungen der antiken Gesellschaft aufgegeben: die nationale Zugehörigkeit, womit in unserem Fall zugleich die religiösen Merkmale Israels tangiert sind, der gesellschaftspolitische Status und die geschlechtsspezifischen Unterschiede. Es ist ein kultischer Akt, der die kennzeichnenden Strukturen der antiken Gesellschaft auslöscht: die Taufe, vermutlich als Untertauchritus³ vollzogen. Ob dieser Ritus zugleich mit einem Kleiderwechsel gekoppelt war, die Täuflinge also vor dem Untertauchen ihre alten Kleider auszogen und danach mit einem neuen Gewand bekleidet wurden, »eben Christus anzogen«, ein Ritus, wie er auch für die Initiation in den Mysterienkulten bezeugt ist,⁴ ist nicht sicher⁵. Selbst wenn die christliche Taufe ohne dramatische Inszenierung durchgeführt worden ist, wird dem, der sich taufen läßt, durch die Taufformel in performativer Rede der Eintritt in eine neue Welt zugesprochen⁶. Alle Merkmale, die durch die Geburt gegeben sind, die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Nationalität, zu einem bestimmten Stand und zu einem bestimmten Geschlecht, werden durch die Taufe aufgehoben. Anstelle der scharfen dualistischen Differenzierungen wird die Vorstellung der Einheit in Christus gesetzt (V. 28d). Ein phänomenaler Anfang.

Paulus hat diese Taufformel aus der Tradition übernommen⁷. Gelegentlich zitiert er sie in seinen Briefen (1 Kor 12,13; vgl. Kol 3,11), richtet daran z.T. seine Katechesen aus (1 Kor 7)⁸

³ Darauf deutet Röm 6,3 hin: »hineingetaucht in den Tod«; vgl. U. Wilckens, Röm (EKK VI/2) 11.

⁴ Vgl. Plut., Is et Os 3 (352B); Apul., Met 11,24; Philo, Fug 110.

⁵ Der Theologe Paulus jedenfalls versteht den Kleiderwechsel im Blick auf das Ablegen der Laster und das Anziehen der Tugenden: Röm 13,11-14; vgl. H.J. Venetz, »Christus anziehen«. Eine Exegese zu Gal 3,26-27 als Beitrag zum paulinischen Taufverständnis, in: FZPhTh 20 (1973) 3-36, bes. 19-23.

⁶ Hinsichtlich der soziologischen Konsequenzen wird kaum beachtet, daß sich derartige Paarbildungen im Sinn von egalisierenden Aussagen in Verbindung mit Zutrittsbedingungen z.B. zum Hauskult des Dionysios in Philadelphia (2./1. Jh. v. Chr.) finden: »Dionysios gewährte Zutritt zu seinem Haus Männern und Frauen, Freien und Sklaven« (SIG³ 985,4-6). Oder daß auch der sogenannte Eid des Hippokrates vom Arzt bei Hausbesuchen respektvolle Achtung gegenüber »Frauen und Männern, Freien und Sklaven« verlangt. Auf entsprechende egalisierende Tendenzen bei den Kynikern macht F.G. Downing, A Cynic Preparation for Paul's Gospel for Jew and Greek, Slave and Free, Male and Female, in: NTS 42 (1996) 454-462, aufmerksam. Zur Gleichstellung der Frau im Kynismus vgl. auch M. Ebner, Jesus – ein Weisheitslehrer? Synoptische Weisheitslogien im Traditionsprozeß (HBS 15), Freiburg 1998, 399-403.

und versucht vor allem, diese Grundcharta des Christentums in der alltäglichen Praxis der christlichen Gemeinden Wirklichkeit werden zu lassen.

Paulus kämpft – das sei im Blick auf das 1. Glied der Formel, »da ist nicht Jude noch Grieche«, gesagt – leidenschaftlich für die Aufhebung der Grenzmerkmale zwischen jüdischer Religion und paganer Umwelt, also die Aufhebung der Speisegesetze und der verpflichtenden Beschneidung. Das ist das Thema des Galaterbriefes. In einem speziellen Fall – das sei im Blick auf das 2. Glied der Formel, »da ist nicht Sklave noch Freier«, gesagt – setzt er sich dafür ein, daß ein entlaufener Sklave, der Christ geworden ist, von seinem ehemaligen Herrn als Bruder angenommen wird. Das ist das Thema des Philemonbriefes. Und auch was die Überwindung der Grenzziehungen zwischen Mann und Frau – also das 3. Glied der Formel – angeht, ist bei Paulus Erstaunliches zu verbuchen: Aus den wenigen Andeutungen in seinen Briefen können wir eine beachtliche Anzahl von Frauennamen entnehmen, die in der christlichen Gemeinde eine den Männern ebenbürtige Position einnehmen. Ja, Paulus kann sogar ohne Neid auch Frauen die Titel »Diakonin« (für Phöbe: Röm 16,1) und »Apostolin« (für Junia: Röm 16,7) zuerkennen.

2. 1 Kor 11,2-16 - eine katastrophale Fortsetzung?

Auf diesem Hintergrund scheint die Passage in 1 Kor 11,2-16 völlig aus der Reihe zu tanzen. So sehr, daß verschiedene Forscher schon angenommen haben⁹, dieser Briefabschnitt könne überhaupt nicht aus der Feder des Paulus stammen. Aber

7. Das entscheidende literarkritische Argument lautet: Streng genommen ist nur das erste Gegensatzpaar (Grieche/Jude) über die Frage der Beschneidung mit der Argumentation des Gal verbunden. Der grammatikalische Bruch von der 1. Person (V. 25) zur direkten Anrede der Hörer im folgenden Vers spricht für den Beginn der liturgischen Formel in V. 26; so auch H.D. Betz, *Gal (Hermeneia)* 320-327; W.A. Meeks, *The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity*, in: *HR* 13 (1974) 165-208, hier: 180-183, scheint die Formel auf V. 28 eingrenzen zu wollen. Grundsätzlich gegen die Annahme von Tradition spricht sich aus: G. Dautzenberg, »Da ist nicht männlich noch weiblich«. Zur Interpretation von Gal 3,28, in: *Kairos* 24 (1982) 181-206, hier: 182-186.

8. 7,1-16: Mann/Frau; 7,17-20: Grieche/Jude (Frage der Beschneidung); 7,20-24: Freier/Sklave.

9. Hartnäckig: W.O. Walker, *1 Corinthians 11:2-16 and Paul's Views Regarding Women*, in: *JBL* 94 (1975) 94-110; weitere Belege bei W. Schrage, *1 Kor (EKK VII/2)* 496 Anm. 43. Die entscheidenden Gegenargumente finden sich pointiert bei J. Murphy-O'Connor, *The Non-Pauline Character of 1 Corinthians 11:2-16?*, in: *JBL* 95 (1976) 615-621.

wir werden diesen Paulustext nicht einfach abstoßen können, um den großen Apostel reinzuwaschen. Wir werden nicht daran vorbeikommen, auch in diesen Worten niemand anderen als den Völkerapostel reden und denken zu hören. Paulus schreibt in Vers 3:

- 3a Ich will euch aber wissen lassen:
- b Eines jeden Mannes Haupt ist Christus,
- c Haupt der Frau aber der Mann,
- d Haupt des Christus aber Gott.

Welche Welten! In der Taufformel von Gal 3,28 tritt uns der neue Mensch entgegen, in 1 Kor 11 die alte Hierarchie¹⁰. Nehmen wir den zweiten theologischen Block in unserem Abschnitt hinzu, die Verse 7-9, die sich deutlich auf die Schöpfungserzählungen der Genesis beziehen, dann müssen wir sogar sagen: Diese hierarchische Abstufung von Mann und Frau ist, behauptet Paulus, gottgewollt. Sie wird durch das Schöpfungshandeln Gottes dokumentiert. Im Originalton:

- 7c (Der Mann) stellt Abbild und Pracht Gottes dar.
- d Die Frau aber ist Pracht des Mannes.
- 8a Nicht nämlich ist der Mann aus der Frau,
- b sondern die Frau aus dem Mann.
- 9a Und nämlich wurde nicht geschaffen der Mann wegen der Frau,
- b sondern die Frau wegen des Mannes.

Allerdings – und das ist ein Punkt, der *für* die paulinische Autorschaft spricht *und* unseren Text zugleich ein Stück widersprüchlich macht – von genereller Unterordnung der Frau unter den Mann ist keineswegs die Rede. Hinsichtlich der religiösen Funktionen im Gottesdienst sind Mann und Frau sogar gleichgestellt. Auch sprachlich völlig parallelisiert, geht Paulus in den Versen 4 und 5 davon aus, daß sowohl der Mann als auch die Frau *im Gottesdienst* laut und öffentlich beten und laut und öffentlich prophetisch sprechen. Auf die abstrakte theologische Ebene gehievt, im Blick auf die Gleichwertigkeit von Mann und Frau ausbuchstabiert, stößt Paulus in den Versen 11 und 12 zu geradezu paritätischen Aussagen durch:

¹⁰ Für κεφαλή/ἡγεῖν im Sinn von »Leiter« bzw. »Herrscher« vgl. Jes 7,8f; 2 Sam 22,44; auch die griechisch-römische Welt kann mit κεφαλή Herrschafts- und Leitungsstrukturen verbinden, was G.P. Corrington, The »Headless Woman«: Paul and the Language of the Body in 1Cor 11:2-16, in: PRSt 18 (1991) 223-231, hier: 225, mit Hinweis auf die stoische Philosophie und medizinisches Denken belegt. J. Murphy-O'Connor, Sex and Logic in 1 Corinthians 11:2-16, in: CBQ 42 (1980) 482-500, hier: 491-493, will diese Bedeutungsnuance strikt ablehnen.

- 11a Weder (ist) die Frau ohne den Mann,
 b noch der Mann ohne die Frau – im Herrn.
 12a Wie nämlich die Frau aus dem Mann (entstanden ist),
 b so auch der Mann durch die Frau.
 c Alles aber ist aus Gott.

Widerspricht sich Paulus selbst? Widerspricht sich gar Gott in seinem Schöpfungshandeln? Widersprechen sich die biblischen Bezugstexte? Oder ist die theologische Spekulation in unserem Text gar nicht das Ziel? Müssen wir vielleicht noch viel genauer unter die Lupe nehmen, was zwischen den theologischen Blöcken in unserem Text geschrieben steht? Lassen sich die schöpfungstheologischen Überlegungen etwa als Versuch verstehen, anstehenden praktischen Fragen zu begegnen? Tatsächlich ist der Anlaß für diese schwerhüftigen, unausgegorenen und z.T. geradezu widersprüchlichen theologischen Aussagen im wahrsten Sinn des Wortes ein »haariger« und er wird nur sehr »verhüllt« angesprochen.

3. Ein »haariges« Problem, das sehr »verhüllt« angesprochen wird

Es geht in unserem Text tatsächlich um Gender-Definition, und zwar festgemacht an einem Körpermerkmal, nämlich an den Haaren, genauer: an der Haartracht bzw. an der *Verhüllung*, was, wie wir sehen werden, das gleiche meint. Schauen wir genau zu, und fangen wir diesmal mit den Versen 4-5 an:

V. 4	V. 5
Jeder MANN, der betet oder prophetisch spricht, wobei er (etwas) vom Haupt herunterhängen hat, schändet sein Haupt.	Jede FRAU aber, die betet oder prophetisch redet – mit unverhülltem Haupt –, schändet ihr Haupt.

Daß Mann und Frau im Gottesdienst in gleicher Weise beten und prophetisch reden, ist offensichtlich fraglos anerkannt, bildet das sprachliche Raster dieser parallelen Aussagen. Was angeprangert wird, was zur »Schändung« des Hauptes führt, betrifft einen anderen Punkt: wenn der Mann »etwas vom Haupt herunterhängen hat«¹¹, bzw. wenn die Frau »mit unverhülltem Haupt« betet.

¹¹ überzeugende philologische Begründung dieser Übersetzung bei J. Murphy-O'Connor, *Sex* (s. Anm. 10) 483f.

Was im Moment noch kryptisch klingen mag, kann sich klären, wenn wir in unserem Gesamtext systematisch den semantischen Spuren der bisher noch unverständlichen Ausdrücke nachgehen, also dem Vorstellungsbereich »verhülltes«/ »unverhülltes Haupt« bzw. der Vorstellung, daß etwas »vom Haupt herunterhängt«. Inhaltlich interessiert uns, was eigentlich mit »Verhüllung« gemeint ist. Etwa ein Schleier, ein Bekleidungsstück? Und was »hängt« eigentlich vom Haupt des Mannes »herunter«? Da beide Ausdrücke in völlig parallel gebauten Sätzen stehen, muß es sich offensichtlich auch um vergleichbare »Materialien« handeln.

Als ungeduldige Menschen gehen wir gleich zum Ende des Textes, zu den Versen 13-15. Dort nämlich wird die Ausgangsposition der Versen 4-5 für die Seite der Frau erneut aufgenommen, die gleiche Sache erneut in Frage gestellt – und einer inhaltlichen Lösung zugeführt. Paulus schreibt:

- 13a Bei euch selbst urteilt:
 - b Ziemt es sich (πρέπον),
 - c daß die Frau unverhüllt zu Gott betet?¹²
- 14a Lehrt euch nicht auch die Natur selbst,
 - b daß der Mann zwar, wenn er langes Haar trägt,
 - c es ihm eine Schande ist?
- 15a Die Frau aber, wenn sie langes Haar trägt,
 - b es ihr eine Pracht ist?
 - c Denn ihr ist das Haar anstelle einer Hülle (περιβόλαιον) gegeben.

Zunächst erhalten wir über V. 14 eine klare Auflösung dessen, was nach V. 4 vom Haupt des Mannes herunterhängen soll: Es sind seine langen Haare¹³. Sie bringen ihm Schande ein. Auch für die Verhüllung der Frau ergibt sich über unseren Abschnitt eine Auflösung: Die von der Natur vorgegebene richtige Option für die Frau ist: langes Haar zu tragen. Semantisch gesehen ist das genau das Gegenteil von »unverhüllt zu Gott zu beten«

¹² Das ist die Ausgangsposition von V. 5.

¹³ Ganz klar und überzeugend entscheidet sich auch W. Schrage, 1 Kor (EKK VII/2) 504-506, für diese Lösung des semantischen Problems. Nirgends in unserem Text ist von einem *Schleier* (κάλυμμα) – dieses Wort wird geradezu vermieden (vgl. περιβόλαιον in V. 15) – oder von einem *Mantel* (ιμάτιον), den sich der Mann über den Kopf ziehen konnte, die Rede. Diese Termini wären nötig, um die oft behaupteten Assoziationen der konventionellen Verschleierung der Frau in der Öffentlichkeit bzw. die *Verschleierung* des Mannes mit Toga/Himation bei einer Opferhandlung (vgl. Abb. 2) freizusetzen; vgl. die Referenzen bei W. Schrage, 1 Kor (EKK VII/2) 492f. Damit sind die diesbezüglichen Überlegungen z.B. von R. Oster, *When Men Wore Veils to Worship: the Historical Context of 1 Corinthians 11.4*, in: NTS 34 (1988) 481-505, völlig hinfällig.

(V. 13c). Sowohl für die Seite des Mannes als auch für die Seite der Frau geht es also primär um die Haare. Und um alle Zweifel auszuräumen, vor allem den Gedanken, daß bei der »Verhüllung« doch an die »Verschleierung« der Frau gedacht sein könnte, lernen wir aus V. 15c, daß das lange Haar der Frau anstelle einer Hülle, wörtlich: eines Umwurfes, also eines Wollstoffes, gegeben ist.

Daß Paulus trotzdem von »Verhüllung« spricht, könnte mit einer spezifisch jüdisch geprägten Terminologie zu tun haben, womit gleichzeitig eine bestimmte Vorstellung von »langen Haaren« verbunden wäre. Denn »mit enthültem Haupt« ist in der Septuaginta das frei, lose herumflatternde Haar gemeint (vgl. Lev 13,45). Entsprechend dürfte beim »verhültem Haupt« in unserem Text das gepflegt frisierte, das drapierte Haar vor Augen stehen.

Ein letzter Schritt: In der Passage zwischen den ersten beiden theologischen Blöcken unseres Textes, insbesondere in den Versen 5-7, finden sich Wertungen und Vergleiche, die die »unverhüllte« Frau betreffen. In V. 5e wird sie mit einer »Geschorenen« verglichen. In V. 6 wird gesagt, daß eine Frau, die unverhüllt ist, sich gleich kahl schneiden lassen kann. Bei der unverhüllten Frau geht es also, das zeigen die Vergleiche, nicht einfach um die ungeordnete Frisur oder das lose herunterhängende Haar, sondern um eine Frau, die ihr Haar *kurz* trägt. Der nächste Schritt, so läuft die Argumentation des Paulus, wäre: ihr Haar gleich völlig scheren bzw. ihren Kopf kahl schneiden zu lassen.

Wie Paulus sich die Sache richtig vorstellt, bringt er in den Versen 6d und 7 auf den Punkt: Die Frau soll »verhüllt« sein. Nach unseren bisherigen Nachforschungen heißt das: Sie soll langes, drapiertes Haar tragen, eine richtige Frisur. Ein Mann dagegen, so heißt es in V. 7, soll »nicht verhüllt« sein. Das bedeutet zweierlei: Der Mann soll kein langes Haar tragen, und er soll es auch nicht in drapierter Form tragen. Was für die Frau

eine Ehre ist, wie es in V. 15 heißt, ist für den Mann eine Schande (V. 14). In der Übersicht ergibt sich:

	falsch	richtig
Mann	etwas vom Haupt herunterhängend (V. 4) langes Haar = Schande (V.14)	soll sich nicht verhüllen (V.7)
Frau	unverhülltes Haupt (V. 5) wie Geschorene kahl schneiden scheren (V. 5e/6)	langes Haar = Ehre (V. 15) = Hülle soll sich verhüllen (V. 6d)

Anlaß und Zielscheibe der schwierigen paulinischen Argumentation ist also die jeweils »falsche« Haartracht von Mann und Frau. Genau das, was für den Mann richtig ist, ist für die Frau falsch. Was Paulus in seiner tiefgründigen theologischen Argumentation *ad absurdum* führen will, sind die langen, eventuell drapierten Haare des Mannes und die kurzen, eventuell kurz geschorenen Haare der Frau. Was steckt dahinter? Offensichtlich genderspezifische Haarprobleme. Worüber wir vielleicht die Köpfe schütteln, das war für Paulus eine todernste Sache. So ernst, daß er ganz tief in den Schatz seines theologischen Wissens greift, wie er uns mit der diesbezüglichen Formel in V. 3a – »Ich will euch aber wissen lassen« – versichert¹⁴.

4. Genderspezifische Haartracht

Welche weiterreichende Option verbindet Paulus mit seiner Argumentation? Steht ihm etwa die christliche Gemeinde als Kontrastgesellschaft vor Augen, die schon an ihrer spezifisch anderen Haartracht erkennbar sein soll? Schauen wir uns in Korinth um. Wie trägt man/frau die Haare in Korinth?

Aufgrund der archäologischen Funde sind wir in der glücklichen Lage, uns ein – gemessen am Abstand der Zeit – sehr anschauliches Bild der gängigen Haarmode in Korinth im 1. Jahrhundert machen zu können. Männer trugen die Haare kurz, so wie ein uns unbekannter Mann, dessen Büste im Museum von Korinth zu sehen ist¹⁵. Sie stammt aus der Regierungszeit des Kaisers Augustus (vgl. Abb. 1)¹⁶. Die Stirnhaare sind in locke-

¹⁴ Vgl. H. Conzelmann, 1 Kor (KEK 5¹²) 223.

rer Form nach vorne gekämmt. Die gleiche Frisur konnten die Bürger Korinths an Augustus selbst bewundern. Genauer: So präsentierte ihn eine lebensgroße Statue in der *Basilica Julia* auf dem römischen Forum von Korinth (vgl. Abb. 2). Diese Parallelität ist typisch. Die Mode des Kaiserhauses prägt die Mode des Imperiums¹⁷. Das gilt auch für die Frauen. Beginnen wir diesmal am kaiserlichen Hof. Auf der Münze, die Abb. 3 zeigt, ist die Enkeltochter des Augustus dargestellt, Agrippina, die Mutter von Kaiser Caligula (14v.-33n. Chr.). In diesem Fall ist die Frisur komplexer. Drei Teile lassen sich erkennen. Eine Art Haarband, das von der Stirn zum Nacken läuft, ein großer Knoten im Nacken sowie ein evtl. geflochtenes Mittelteil im Zentrum des Kopfes. Deutlicher tritt uns diese Figur zutage in der Büste einer für uns anonymen Frau aus Korinth, deren Frisur genau diesen Aufbau zeigt (vgl. Abb. 4). Leider ist der große Knoten an der Steinbüste abgebrochen. Dafür sieht man hier besonders schön, wie die Haare in dem Haarband, das von der Schläfe zum Nacken geht, lockig aufgewellt sind. Wir wissen aufgrund literarischer Nachrichten und archäologischer Funde, daß diese Locken mit Hilfe von Onduliereisen (*calamistrum*) künstlich hergestellt worden sind¹⁸. In der Struktur sieht diese modische Haarfrisur zur Zeit der claudischen Kaiser also so aus, wie Abb. 5¹⁹ zeigt. Anstelle des Knotens kann ein kunstvoll geflochtener Zopf treten, die Stirne durch eine Reihe von Löckchen bereichert werden (vgl. Abb. 6)²⁰.

Fazit: Im Blick auf die Optionen des Paulus müssen wir feststellen: Paulus will das ganz Normale. Männer sollen kurze Haare tragen, Frauen lange, aber wohl drapiert – es muß ja nicht unbedingt eine hochgestylte Kaiserinfrisur sein. Auf jeden Fall braucht die Frau lange Haare, um sie den Vorstellungen gemäß ordentlich frisieren zu können, wobei die Gliede-

15. Einen instruktiven Überblick über die Haarmode in Korinth aufgrund der archäologischen Zeugnisse gibt C.L. Thompson, *Hairstyles, Head-coverings, and St. Paul: Portraits from Roman Corinth*, in: BA 51 (1988) 99-115.

16. Abbildungen 1 bis 4 aus: C.L. Thompson, *Hairstyles, Head-coverings, and St. Paul: Portraits from Roman Corinth*, in: BA 51 (1988) 99-115.

17. Vgl. H. Blank, *Einführung in das Privatleben der Griechen und Römer* (Die Altertumswissenschaft), Darmstadt 1976, 75.

18. Vgl. Ovid., *Ars I* 14,24-28; K.W. Weeber, *Alltag im Alten Rom. Ein Lexikon*, Zürich²1995, 117f.

19. Aus: M. Wegner, *Datierung römischer Haartrachten*, in: AA (1938) 276-325, hier S. 286 (Abb. 4).

20. •In claudischer Zeit (wurde die Haartracht) durch Reihen von Löckchen über Stirn und Schläfen bereichert: H. Blank, *Privatleben* (s. Anm. 16) 76. Abbildung aus: H. Blanck, *Einführung in das Privatleben der Griechen und Römer*, Darmstadt 1976, S. 74 (hier Abb. B und D).

rung der Frisur durch ein kleines Band, bei Kaiserinnen natürlich durch ein Diadem, unterstützt werden kann.

Durch die semantische Polarisierung »von langes Haar tragen« (κομᾶν) bzw. »die Haare scheren« (κείρεσθαι) vereinfacht zur Sprache gebracht, legt Plutarch geradezu eine Regel für die übliche Haartracht vor. Er schreibt in seinem Traktat *Quaestiones Romanae* 14 (267B) definitiv:

In Griechenland, wenn immer ein Mißgeschick geschieht, scheren sich die Frauen ihre Haare, die Männer aber lassen sie wachsen. Denn daß die Männer sich die Haare scheren, die Frauen aber sie sich lang wachsen lassen, ist der übliche Brauch (σύνηθες).

Was aber, wenn Männer sich die Haare lang wachsen lassen (und sie entsprechend frisieren), Frauen dagegen sich die Haare scheren – *ohne* daß ein Trauerfall oder ein Mißgeschick vorliegt? Auch das kommt vor. Und in der uns erhaltenen Literatur scheinen gerade diese von der Norm abweichenden Fälle mit der Stadt Korinth verbunden zu sein, dieser für Erotika aller Variationen spezialisierten Hafenstadt²¹. Lauschen wir dem Gespräch zwischen Charmention, einem Bürger von Korinth, und einem waschechten Spanier, wie es der römische Dichter Martial (40-102 n. Chr.) fingiert hat:

Da du prahlst, daß du Bürger von Korinth bist
und, Charmention, niemand dies bestreitet,
warum nennst du mich »Bruder«, der ich doch aus
Keltiberien und von dem Tagus stamme?
Sehen wir denn vielleicht einander ähnlich?
Dein Haar trägst du in schmucken Dauerwellen,
ich in spanischen widerspenst'gen Borsten.
Täglich glättest du dich mit Haarentferner,
während haarig ich bin an Bein und Backen.
Schwächlich lispelst du mit so sanftem Stimmchen,
daß ein kleines Mädchen wohl lauter spräche.

²¹ Vgl. nur das in der Antike sprichwörtliche κορινθιάζεσθαι in der Bedeutung von *kuppeln* bzw. das geflügelte Wort: »Nicht jeden Mannes Sache ist eine Seefahrt nach Korinth«; vgl. J. Weiss, 1 Kor (KEK 59. Zum Hetärenwesen und zur sakralen Prostitution in Korinth vgl. den Überblick bei W. Elliger, Paulus in Griechenland. Philippi, Thessaloniki, Athen, Korinth (SBS 92/93), Stuttgart 1978, 239-242. Wer sich bartlos und mit geglätteter Haut nach Frauenart präsentieren will, taugt nach der Meinung Epiktets (Diss III 1,33f) am besten als Bürger Korinths!

So verschieden sind Adler nicht und Tauben
und das furchtsame Reh vom grimmigen Löwen.
Drum hör' auf, mich als »Bruder« anzureden,
sonst, Charmenion, nenne ich dich »Schwester« (X 65)²².

Die langen Haare eines jungen Mannes, evtl. drapiert und mit Hilfe von Dauerwellen attraktiv gemacht, das zeigt dieses Martial-Epigramm mit aller Deutlichkeit, bilden das erste und wichtigste Signal für Homosexualität. Weitere Indizien wie Haarentfernung an den Beinen und eine hohe Fistelstimme können hinzukommen²³.

Analoges gilt für die Seite der Frau, die sich ihre Haare scheeren läßt. Lauschen wir in diesem Fall dem griechischen Satiriker Lukian (120-180 n. Chr.) bzw. dem, was er eine Hetäre über eine wundersame Nacht erzählen läßt, die sie zusammen mit der *Korintherin* Demonassa und deren Freundin Megilla verbracht hat. Die Korintherin und ihre Freundin Megilla, die uns ihr wahres Gesicht gleich noch zeigen wird, haben die Hetäre zu einem Zechgelage eingeladen und bitten sie spät in der Nacht, das Bett mit ihnen zu teilen. Die in Liebesdingen nicht gerade unerfahrene Hetäre ist über die typisch männlichen Küsse der beiden äußerst überrascht. Völlig erschreckt jedoch wird sie, als Megilla, »ihrerseits schon sehr erhitzt, eine ganz natürlich wirkende und bestens angepaßte Perücke vom Haupte nimmt und sich mit fast geschorenem Haupthaar zeigt – wie die besonders männlichen unter den Athleten.« Vollends verwirrt ist die Hetäre, als Megilla bittet, sie fortan als Megillus anzureden. In ihrer Ratlosigkeit sucht die Hetäre nach möglichen Erklärungsmodellen für dieses Verhalten. Aber alle schlagen fehl. Megillus ist weder ein als Frau verkleideter Mann, noch ein Hermaphrodit mit den primären Geschlechtsmerk-

²². Übers. H.C. Schnur. Zur Sache vgl. H. P. Obermayer, Martial und der Diskurs über männliche *Homosexualität* in der Literatur der Kaiserzeit (Classica Monacensia 18), Tübingen 1998.

²³. Weitere exemplarische Belege: Juv., Sat 2,96-98; Horat., Epod 11,28. Die Topoi zum *effeminatus* stellt H. Herter, RAC IV, 620-650, zusammen. Nachdem J. Weiss, 1 Kor (KEK 59) 272, die Fährte gelegt hatte, war es J. Murphy-O'Connor, der mit seinem Aufsatz »Sex and Logic« von 1980 (vgl. Anm. 10) für diese Entschlüsselung des Textes endgültig die Bresche geschlagen hat; vgl. auch den materialreichen Exkurs von G. Theissen, Psychologische Aspekte paulinischer Theologie (FRLANT 131), Göttingen 1983, 161-180. Kulturgeschichtlich ist generell festzuhalten: Ab dem 4. Jh. v. Chr. setzt sich im Mittelmeerraum für Männer die kurze Haartracht durch: E. Pottier u.a., DAGR: Art. *coma*, 1355-1360. Das dürfte auch für die jüdische Kultur, zumindest in tannaitischer Zeit gelten: Wenn nach mNaz 1,3 die kürzeste Frist für ein Nazirat 30 Tage beträgt und die nicht geschnittenen Haare dann bereits ins Auge fallen sollen (vgl. Num 6,5.7), dann müssen die Männer normalerweise die Haare kurz getragen haben, also entsprechend der Vorschrift von Ez 44,20 für Priester; vgl. J. Murphy-O'Connor, Sex (s. Anm. 10) 486.

malen beider Geschlechter, noch ein Transsexueller, sondern – biologisch gesehen – eine ganz normale Frau. In den Worten des Mächtgern–Megillus gesagt: »Ich bin geboren wie alle anderen Frauen. Meine geistige Orientierung jedoch und mein Begehren und alle anderen Dinge sind die eines Mannes.« Über alle weiteren Details dieser Nacht schweigt sich die sonst sehr redselige Hetäre allerdings sittsam aus²⁴.

Analog zu den langen Haaren beim Mann sind es in diesem Fall die kurzgeschorenen Haare der Frau, die das entscheidende Signal aussenden. Es geht um das jeweils zum gleichen Geschlecht hin tendierende Sexualbegehren, das durch die Übernahme der entsprechenden konventionell vorgegebenen Geschlechtsmerkmale, also die jeweils langen bzw. kurzen Haare in entsprechender Drapierung, auch körperlich zum Ausdruck gebracht wird.

5. *Der Horror des Paulus*

Wenn wir die paulinische Passage 1 Kor 11,2-16 korrekt analysiert haben und der »Stein des Anstoßes« für Paulus in der jeweils »falschen« Haartracht von Mann und Frau besteht, müssen wir sagen: Paulus kennt sich in dieser Sache ganz genau aus. Und er reagiert mit einer Heftigkeit, wie sie in der Antike so nur für das Judentum bezeugt ist. Dabei ist es typisch, daß die Belegtexte, die wir aus dem hellenistischen Judentum haben, die Zuneigung zum gleichen Geschlecht an erster Stelle ebenfalls an den Haaren festmachen. So lesen wir als Ratsschlag an Eltern bei Pseudo–Phokylides (1. Jh. n. Chr.), einem Vertreter der jüdisch–hellenistischen Spruchdichtung:²⁵

²⁴ Luc., Dial. Meretr 5; eine Zusammenstellung der einschlägigen Belegtexte gibt B.J. Brooten, Paul's Views on the Nature of Women and Female Homoeroticism, in: C.W. Atkinson / C.H. Buchanan / M.R. Miles (Hrsg.), *Immaculate & Powerful. The Female in Sacred Image and Social Reality*, Boston 1985, 61-87, hier: 63-71; vgl. dies., *Love Between Women. Early Christian Responses to Female Homoeroticism*, Chicago 1996.

²⁵ Zur kulturellen und literarischen Einordnung vgl. M. Küchler, *Frühjüdische Weisheitstraditionen. Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens* (OBO 26), Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1979, 261-302; J. Thomas, *Der jüdische Phokylides. Formgeschichtliche Zugänge zu Pseudo–Phokylides und Vergleich mit der neutestamentlichen Paränese* (NTOA 23), Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1992, bes. 329-361; sowie speziell den Kommentar von P. van der Horst, *The Sentences of Pseudo–Phocylides* (SVTP 4), Leiden 1978, zur Stelle: 249-251.

Nicht laß dem Knaben Locken im (langen) Haar wachsen!
Nicht flecht (ihm) das Kopfhaar oder seitliche Zöpfe darum!
Männern geziemt es nicht, lange Haare zu tragen (κομᾶν),
sondern sinnlichen Frauen.
Eines schön gestalteten Knaben Jugendzeit (gilt es) zu bewachen.
Viele nämlich sind wahnsinnig auf Männerliebe (210-214).

Besonders genau kennt sich in dieser Sache der Religionsphilosoph Philo (10v.-40n. Chr.) aus. Über diejenigen, die sich nach Frauenart zu jungen Männern hingezogen fühlen, und über diejenigen, die sich diese »große Schande« gefallen lassen, schreibt er:

Mit auffallend gekämmtem Haupthaar, wohlgeputzt, die Augen mit Bleiweiß, Purpurfarbe und ähnlichen Dingen geschminkt und bemalt, mit duftenden Salben fein gesalbt... schämen sie sich nicht (οὐκ ἐρυθριῶσιν), mit künstlichen Mitteln ihre männliche Natur (φύσις) in eine weibliche umzuwandeln (Spec Leg 3,37).

Weit über die üblichen Topoi hinausgehend, kann er an anderer Stelle diejenigen jungen Männer, die sich für Männer herausputzen, überaus präzise beschreiben. Und es fällt auf, daß auch in diesem Fall das erste und wichtigste Signal von den Haaren ausgeht. Philo hat genau hingeschaut:

Das Haupthaar flechten sie sehr sorgfältig und binden es zusammen. Sie haben nämlich dichtes, langes Haar, das ihnen entweder gar nicht geschnitten wird oder nur vorn an der Stirn an den Spitzen, damit die Haare dort gleich werden und genau die Form einer Kreisbahn annehmen (Vit Cont 50f).

Grundlegend für diese Abscheu vor Gleichgeschlechtlichkeit, insbesondere vor Männern, die sich sexuell wie Frauen verhalten²⁶, dürfte die Mentalität sein, die durch den jüdischen Alltag vermittelt und geprägt wird, also die Sozialisation im jüdischen Milieu. Denn jüdisches Leben basiert auf klaren

²⁶. Was die gleichgeschlechtliche Liebe unter Frauen angeht, vgl. wiederum Pseudo-Phokylides 190-192: »Nicht überschreite die Grenzen der Natur für ungesetzliches Liebesspiel. Nicht einmal wilden Tieren gefällt der Beischlaf unter Männern. Und auch Frauen sollen den Liebesgenuß von Männern nicht nachahmen!«

Grenzziehungen, handgreiflich gemacht durch die Reinheitsvorschriften, die den jüdischen Alltag durchziehen. Ein wesentliches Kriterium, bestimmte Tiere für unrein zu erklären, ist – kulturalanthropologisch betrachtet²⁷ – schlichtweg die Tatsache, daß sie nicht eindeutig zu einer bestimmten Gruppierung gehören, sondern auf der Schwelle zwischen zwei Arten stehen. Alle Tiere, die nicht die klaren Merkmale entweder vom Fisch (Flossen und Schuppen) oder von Landtieren (vier Füße) oder von Vögeln (Flügel) haben, sind unrein. Also alle Amphibien, alles was vier Füße *und* Flügel hat usw. Alles, was auf der Schwelle steht zwischen zwei klar definierten Arten, ist für jüdisches Empfinden ein Greuel.

Diese im Alltag vermittelte Grundeinstellung wird schöpfungstheologisch begründet, insbesondere über das Schöpfungsglied in Gen 1. Danach nämlich besteht die Schöpfungstätigkeit Gottes insbesondere in Grenzziehungen: zwischen oben und unten, zwischen Himmel und Erde sowie dem Luftraum dazwischen, zwischen Wasser und Land. Diese Bereiche werden mit spezifisch definierten Tieren bevölkert: Land- und Wassertieren, bzw. Vögeln im Luftraum. Der Mensch wird als Mann und Frau (Gen 1,27) erschaffen.

Angesichts gewisser Andeutungen, die in der korinthischen Gemeinde manche Männer als Frauen, manche Frauen als Männer erscheinen lassen, ist es deshalb nicht verwunderlich, daß Paulus explizit auf die Schöpfungstheologie zurückgreift – bzw. diesen Versuch startet.

6. *Theologie und Sozialisation*

Massive schöpfungstheologische Versuche des Paulus liegen im zweiten theologischen Block unserer Passage vor, also in den Versen 7-9. Es handelt sich um eine geradezu androzentrische Lesart von Gen 1,26f:

- 7a Ein Mann nämlich schuldet es nicht,
- b im Blick auf das Haupt verhüllt zu sein,
- c weil er Abbild (εἰκὼν) und Pracht (δόξα)
Gottes darstellt.
- d Die Frau aber ist Pracht des Mannes.
- 8a Nicht nämlich ist der Mann aus der Frau,

²⁷ Grundlegend: M. Douglas, Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu (Übers. B. Luchesi) (stw 712), Berlin 1985, bes. 60-78.

- b sondern die Frau aus dem Mann.
 9a Und nämlich wurde nicht geschaffen der Mann
 wegen der Frau,
 b sondern die Frau wegen des Mannes.

Daß der Mensch als Abbild Gottes erschaffen sei, wie es Gen 1,26f sagt, wird hier bewußt und tendenziös allein auf den Mann bezogen²⁸. Was in V. 3, dem ersten theologischen Block unserer Passage, in Termini der Organisation zur Sprache gebracht wurde (Haupt der Frau ist der Mann wie Haupt des Mannes Christus ist), wird jetzt in V. 7cd in schöpfungstheologischer Terminologie zum Ausdruck gebracht: Die Frau ist die Pracht des Mannes, wie der Mann Abbild und Pracht Gottes darstellt²⁹. Diese Superiorität des Mannes wird zusätzlich mit Hilfe der zweiten Schöpfungserzählung begründet: Nach Gen 2,21f wird die Frau aus der Rippe des Mannes erschaffen (darauf rekurriert V. 8: Nicht nämlich ist der Mann aus der Frau, sondern die Frau aus dem Mann) und nach Gen 2,18 soll die Frau dem Mann eine Hilfe sein (darauf rekurriert V. 9: Und nämlich wurde nicht geschaffen der Mann wegen der Frau, sondern die Frau wegen des Mannes).

Wird hier eine klare Unterordnung der Frau unter den Mann schöpfungstheologisch begründet, kann Paulus – kaum zu glauben – zwei Verse später eine geradezu paritätische Zuordnung von Mann und Frau in den Raum stellen: »Weder ist die Frau ohne den Mann, noch der Mann ohne die Frau – im Herrn«, heißt es in V. 11. Mit der Beobachtung dieser auffälligen Diskrepanz sind wir eingestiegen. Tatsächlich verliert die nicht zu leugnende Diskrepanz und Widersprüchlichkeit an Gewicht, sobald wir nicht auf die theologische Stringenz der Argumentation des Paulus fixiert sind, sondern als eigentli-

²⁸ Immerhin ist zu bedenken, daß es neben der androzentrischen Lesart von Gen 1,26f, in deren Linie Paulus steht, jüdischerseits auch die gegenteilige Tendenz gibt: Die LXX-Versionen des Aquila und Theodotion setzen den Singular von Gen 1,27 (... machte er *ihn*) in den Plural (... machte er *sie*) und beanspruchen damit die Gottebenbildlichkeit auch für die Frau; vgl. M. Küchler, 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), Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1986, 85. Zur jüdischen Rezeptionsgeschichte von Gen 1,26f vgl. J. Jervell, *Imago Dei*. Gen. 1,26f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen (FRLANT 76), Göttingen 1960, 15-121.

²⁹ Daß Paulus die Verschiedenheit von Mann und Frau aufgrund der 1. Schöpfung herausstellen will, dürfte J. Murphy-O'Connor, *Sex* (s. Anm. 10) 494-497, mit seinen subtilen Überlegungen zur Terminologie dieser Verse völlig richtig gezeigt haben. Von Paulus sind deshalb Inferioritätsaussagen im Blick auf die Frau nicht intendiert. Bei den Rezipienten ist dieser Eindruck jedoch nicht auszuschließen, ganz im Gegenteil!

chen Impetus seiner Ausführungen seine Angst vor den Schwellenmenschen im Blick haben, also seinen Horror vor allem, was sich nicht klar einer Gruppe zuordnen läßt. Denn sowohl Anlaß als auch Zielpunkt der schöpfungstheologischen Einlassungen des Paulus, die dem Mann eine gottgewollte Superiorität über die Frau zuschreiben, sind nichts anderes als Haarprobleme: Der Mann soll das Haupt nicht »verhüllen«, also kurze Haare tragen (V. 7ab). Das gibt den Anstoß für die schöpfungstheologischen Ausführungen. Deren Zielpunkt ist V. 10: Die Frau soll eine »Macht auf dem Kopf haben«, also lange Haare und ordentlich frisiert³⁰, womit symbolisch – und darauf kommt es an – die Schöpfungsordnung eingeholt wird. Ist diese Unterscheidung von Mann und Frau in der Haartracht, wie sie nach Paulus die Schöpfungsordnung zu verlangen scheint, eingeholt, sind also Mann und Frau geschlechtsspezifisch eindeutig identifizierbar, bereitet es Paulus keine Probleme mehr, davon zu reden, daß Mann und Frau paritätisch aufeinander verwiesen sind, wie er es in V. 11 schreibt – allerdings eingeschränkt und spezifisch für die christliche Gemeinde. Das will der Zusatz »im Herrn« besagen.

Als würde er seiner eigenen Argumentation nicht recht trauen, schiebt Paulus ein *argumentum ad hominem* nach, wenn er in V. 12 festhält: »Wie nämlich die Frau aus dem Mann (entstanden ist), so auch der Mann durch die Frau.« Im Klartext: Die Schöpfungserzählung (V. 12a) zeigt, daß die Frau nicht ohne den Mann sein kann, denn sie ist aus seiner Rippe gemacht. Die *creatio continua* (V. 12b), konkret der jeweils aktuelle Geburtsvorgang zeigt, daß es keinen Mann gäbe, wenn nicht die Frau ihn gebären würde. Die gegenseitige Verwiesenheit von Mann und Frau, so scheint Paulus in einem letzten verzweifelten Versuch andeuten zu wollen, die funktionale Gleichstellung von Mann und Frau setzt gerade zwei *verschiedene*, klar zu unterscheidende Spezies voraus. Nur wenn die Strukturen der ersten Schöpfung (die Frau *aus dem Mann*) und die biologischen Vorgaben der Mensch- und Mannwerdung *durch die Frau* anerkannt werden, nur wenn Mann und Frau als zwei klar zu unterscheidende, geschlechtsspezifisch eindeutig determinierte Größen anerkannt werden, kann es überhaupt zu einer funktionalen Zuordnung und zu einem paritätischen Miteinander kommen, so die Vorstellung des jüdischen Theologen Paulus.

Daß Paulus allerdings seiner zugegebenermaßen schwierigen Argumentation selbst nicht allzuviel Überzeugungskraft zutraut und scheinbar auch gar nicht erwartet, daß er damit Plau-

sibilität erreichen kann, zeigt der Schlußabschnitt unserer Passage in den Versen 13-16. Hier fanden wir schon den Schlüssel für die schwierigen Haarprobleme. Und hier, so meine ich, gibt Paulus auch den eigentlichen Grund für seinen heiklen Vorstoß preis. Eigentlich kapituliert er selbst vor seiner großspurig angelegten Argumentation, wenn er gerade an dem Punkt, wo seine Hörerinnen und Hörer zu einer eigenen Urteilsfindung kommen sollen, auf alle schöpfungstheologischen Spekulationen verzichtet und als eigentliches Argument die Physis (die Natur) in die Waagschale wirft, um zu begründen,

³⁰. Dieser generelle Sinn ergibt sich, wenn V. 10 als bleibende *crux interpretum* vom semantischen und strukturellen Gitter des Gesamttextes her verstanden und nicht der Gesamttext unter das Vorzeichen der semantisch äußerst schwer zu entschlüsselnden Einzelemente dieses Verses gestellt wird, um deren Erhellung vom traditionsgeschichtlichen Hintergrund her. M. Küchler, Schweigen (s. Anm. 26), sich bemüht hat. Äußerst instruktiv ist, wenn er einander gegenüberstellt, welche Schlußfolgerung der Leser vom logischen Duktus der Passage her erwartet, und wie sie tatsächlich ausfällt (ebd. 89):

<p><i>erwartet:</i> Deshalb hat die Frau die moralische Verpflichtung, <i>eine Hülle</i> auf dem Kopf zu tragen <i>wenn sie betet oder prophezeit.</i></p>	<p><i>geboten:</i> Deshalb hat die Frau die moralische Verpflichtung, <i>eine Macht</i> auf dem Kopf zu tragen <i>wegen der Engel.</i></p>
--	--

Das ist der entscheidende Schritt, um dem Verständnis von V. 10 vom Gesamttext her auf die Spur zu kommen, ohne textfremde Spekulationen einzutragen. Um zu verstehen, wie es zu den beiden zunächst irritierenden Abweichungen im Rahmen von 1 Kor 11,2-16 gekommen sein kann, wären folgende Fährten weiter zu verfolgen: (1) Eine ordentliche Frisur, eine »Hülle«, zu tragen, hängt mit der »Macht auf dem Kopf« insofern zusammen, als die Frau mit der konventionell für ihr Geschlecht vorgesehenen Haartracht die gesellschaftliche Rahmenbedingung, daß sie nämlich in der »Macht« eines Mannes steht, anerkennt (für den jüdischen Bereich vgl. M. Küchler, Schweigen (s.Anm. 26) 91f; für die griechisch-römische Kultur vgl. G.P. Corrington, Woman (s.Anm. 10) 228-231. Dieser Machtaspekt trifft sich haargenau mit der hierarchischen Abstufung Gott-Christus-Mann-Frau in V. 3. Daß die Frau innerhalb dieser Stufenleiter trotzdem anders sein soll als der Mann, spiegelt sich wiederum darin, daß das »Abbild«-Verhältnis (vgl. V. 7) nur für die männlichen Glieder dieser Reihe gilt, während die Frau auch sprachlich ein anders gestaltetes Verhältnis zugesprochen bekommt: Sie ist »Pracht« des Mannes. Zum Problem von Macht- und Statusverschiebungen im Zusammenhang mit Homosexualität prägnant: W. Stegemann, Homosexualität – ein modernes Konzept, in: Zeitschrift für Neues Testament 1 (1998/2) 61-68; hier wären auch die Kategorien »honor/shame« einzubringen, auf die R. Williams, Lifting the Veil: A Social-Science Interpretation of 1 Corinthians 11:2-16, in: Consensus 23 (1997) 53-60, für die Interpretation von 1 Kor 11,2-16 hinweist. (2) »Wegen der Engel« und die Gottesdienstsituation hängen insofern zusammen, als in der christlichen Gemeinde (wie etwa in Qumran: 1 QSa 2,3-9) die Anwesenheit der Engel beim Gottesdienst offensichtlich vorausgesetzt wird. Sie tragen das Gebet vor Gott. Diese Vorstellung hat aber zugleich die strenge Beachtung einer Reinheitszone zur Folge. In Qumran sind deshalb alle Menschen mit körperlichen Defekten von diesem *heiligen* Raum der Gemeinde ausgeschlossen. Eine Frau, die sich wie ein Mann darstellt, würde einen solchen »Defekt« aufweisen. Das würde die Heiligkeit der christlichen Gemeinde stören.

was er bisher nur verschleiert zum Ausdruck gebracht hat: daß Männer kurze Haare tragen sollen und Frauen lange, aber frisiert.

- 14a Lehrt euch nicht auch die Natur (φύσις) selbst,
b daß der Mann zwar, wenn er langes Haar trägt,
c es ihm eine Schande ist?
15a Die Frau aber, wenn sie langes Haar trägt,
b es ihr eine Ehre ist?

Genau das gleiche, und zwar ebenfalls mit Rekurs auf die Physis, hätte jeder andere stoische Philosoph des 1. Jahrhunderts sagen können, und vermutlich sogar noch besser, wie wir an den erhaltenen Erörterungen zu diesem Thema ersehen können³¹. Paulus ist zudem in unserer Passage ein kleiner Denkfehler unterlaufen. Denn im strengen Sinn des Wortes gibt die Natur nur die primären und sekundären Geschlechtsmerkmale vor, also außer den unterscheidenden Genitalien als sekundäres Geschlechtsmerkmal, insbesondere für den Mann, den Bart. Nicht vorgegeben durch die Natur wird die *Länge der Haare*. Das zu regulieren, ist und bleibt die Entscheidung des jeweiligen Menschen – es sei denn, es fallen ihm die Haare aus. Um Länge oder Kürze der Haare für Mann und Frau, um eine bestimmte Frisur für Mann und Frau zu begründen, muß man sich tatsächlich auf den Brauch, auf die gesellschaftliche Norm, griechisch auf das *πρέπον* bzw. auf die *συνήθεια* berufen, wie es Paulus tatsächlich – und, wenn man so will, auch ein wenig kompromittierend – in V. 13 und in V. 16 tut. Und damit sind wir erneut bei der religiösen Sozialisation des Paulus angelangt. Sie ist Impetus und treibendes Argument für die Option hinsichtlich der unterscheidenden Haartracht für Mann und Frau, die Paulus in 1 Kor 11 vorträgt.

Gleiches, aber das muß eine These bleiben, könnte für die andere Seite gelten, also für diejenigen, deren Erscheinungsform Paulus Anlaß zu seiner haarigen Argumentation gibt. Ich meine diejenigen, die ihrer evtl. momentanen Neigung zum gleichen Geschlecht auch in den konventionellen Geschlechtsmerkmalen, also der Haarfrisur, Ausdruck geben. Denn innerhalb der hellenistischen Gesellschaft ist die gleichgeschlechtliche Beziehung, insbesondere die Zuneigung eines älteren Mannes zu einem jüngeren, geradezu eine gesellschaftliche Institution³². Sie hat erzieherische Funktion. Auch in diesem Fall liegt Sozialisation vor. Sofern auch bei der Initiation

³¹ Vgl. vor allem Epict., Diss III 1,24-45; I 16,9-14; Musonius, Frgm 21.

in die christliche Gemeinde von Korinth die älteste christliche Grundcharta (Gal 3,28) den Täuflingen zugesprochen wurde, könnten sich all jene, die die scharfen Grenzen zwischen Mann und Frau bereits hinter sich gelassen haben, als besonders gelungene Exemplare dieses neuen Traumes betrachtet haben.

Ein Indiz dafür, daß Gal 3,28, also die alte Taufformel, *auch* in Korinth bekannt war, ist der Tatbestand, daß Paulus diese Formel in 1 Kor 12,13 zitiert, aber – und das ist aufschlußreich und verräterisch zugleich – das dritte Glied, »und da ist nicht Mann und Frau«, wegläßt³³. Vermutlich hat gerade dieses dritte Glied, so meine These, aufgrund des unterschiedlichen Rezeptionshorizontes im typisch jüdischen und im typisch hellenistischen Milieu und aufgrund der jeweils verschiedenen Sozialisationsformen zu Irritationen geführt. In 1 Kor 11,2-16 legt Paulus damit eine differenzierte Interpretation der christlichen Grundcharta vor, und zwar hinsichtlich ihres 3. Gliedes, also was die »Aufhebung« von Mann und Frau betrifft. Die geschlechtsspezifischen Unterschiede, die auch durch die konventionellen Geschlechtsmerkmale deutlich werden müssen, sind – so Paulus – absolute Voraussetzung für ein funktionales Miteinander.

7. Identität, Rollendefinition und Körper

Über die These des Paulus, sofern ich ihn richtig verstanden habe, kann man sicherlich verschiedener Meinung sein. Im Blick auf unseren Ausgangstext in Gal 3,28, der Initiator für all die besprochenen Irritationen gewesen sein dürfte, möchte ich festhalten: Durch die Auflösung und Aufhebung der entscheidenden gesellschaftlichen, nationalen und biologischen Grundmuster der antiken Gesellschaft stellt die Taufformel in Gal 3,28 einen *Katalysator* für neue Rollendefinitionen dar. Das ist ihre positive Funktion, und darin besteht die Sprengkraft dieser Formel. Was ihr fehlt, ist eine eigentlich neue *Rol-*

³² Vgl. G. Devereux, Greek Pseudo-Homosexuality and the »Greek Miracle«, in: A. K. Siems (Hrsg.), Sexualität und Erotik in der Antike (WdF 605), Darmstadt 1988, 206-231; C. Reinsberg, Ehe, Hetärenum und Knabenliebe im antiken Griechenland, München ²1993, 163-215, bes. 170-178; hermeneutische Überlegungen zum Umgang mit den biblischen Aussagen zur Homosexualität: M. Stowasser, Homosexualität und Bibel. Exegetische und hermeneutische Überlegungen zu einem schwierigen Thema, in: NTS 43 (1997) 503-526; M. Öhler, Homosexualität und neutestamentliche Ethik, in: Protokolle zur Bibel 6 (1997) 133-147.

³³ So auch W. Schrage, 1 Kor (EKK VII/2) 497.

lendifinition per se. Wenn alle »einer« sein sollen, wenn alle prägenden Gegensätze aufgelöst werden, fehlt offensichtlich das Orientierungsraster, das für eine eigentliche Identifikation des Menschen Voraussetzung ist. Auffällig jedenfalls und bezeichnend zugleich scheint mir das Phänomen zu sein, daß gerade diejenigen, die an die Schwelle der Gruppendefinierung treten, also diejenigen, hinter deren Haarfassade Paulus Homosexuelle und Lesbische vermutet, die konventionellen Geschlechtsmerkmale, zu denen eben die Haarfrisur zählt, gerade nicht hinter sich lassen, sondern für die Definition ihrer eigenen Schwellenidentität sogar benötigen. Und selbst die in meinen Augen äußerst beachtliche Definition der eigenen Schwellenidentität, wie sie Lukian im Munde des weiblichen Megillus versucht, bedarf, um sich verständlich zu machen, der *gängigen* Geschlechterdefinitionen: »Ich bin geboren wie alle Frauen, aber in meiner intellektuellen und psychischen Prägung entspreche ich den Männern³⁴.«

Diesbezüglich ist auch die Entwicklung des »Einheitsgedankens« bei Paulus symptomatisch. Anstelle des gestaltlosen Einheitskorporus, von dem die Taufformel spricht, bietet er in 1 Kor 12,12-27 das Leibsymbol in veränderter Form³⁵: Den Leib als einen in *viele Funktionen* gegliederten Organismus. Auf der Symbolebene jedenfalls werden hier deutlich zu unterscheidende Rollenangebote gemacht. Natürlich beschränkt sich Paulus auf die ekklesiologische Ebene, also auf Rollenangebote innerhalb der christlichen Gemeinde. Wer wollte diese Blickverengung dem Gemeindegründer übelnehmen? Die Taufformel Gal 3,28 jedoch ließe viel mehr zu.

³⁴ Dabei ist generell zwischen männlichen *Autoren* und den weiblichen *Betroffenen* zu differenzieren. Das mahnt 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 (Studies in Antiquity and Christianity)*, Philadelphia 1988, 293-296, hier: 295f, völlig zu Recht an: »I am not convinced that women who dressed as men or who loved women perceived themselves as masculine or that men who wore long hair or who loved men perceived themselves as being like women.«

³⁵ Vgl. dazu den instruktiven Aufsatz von A. Lindemann, Die Kirche als Leib. Beobachtungen zur »demokratischen« Ekklesiologie bei Paulus, in: ZThK 92 (1995) 140-165, bes. 142-155.

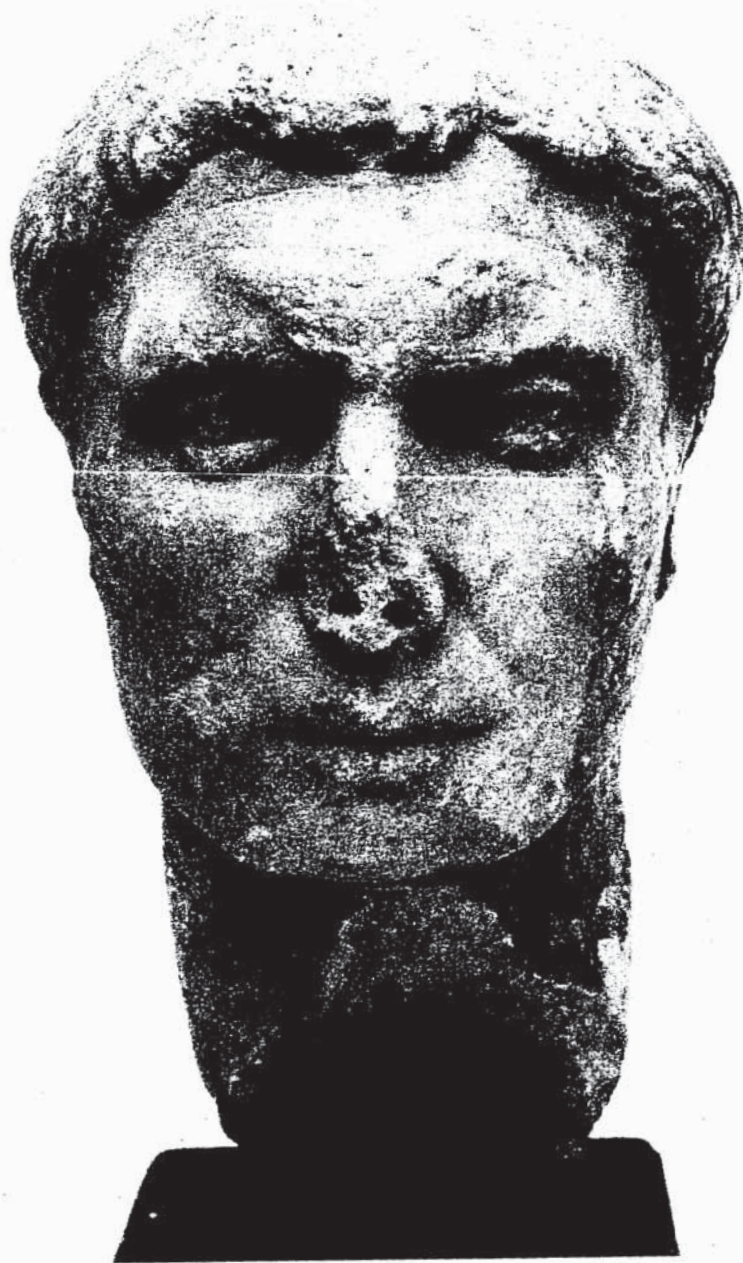


Abb. 1: Anonyme Büste aus der Zeit des Augustus. Fundort: Korinth



Abb. 2: Augustus bei einer Opferhandlung. Deshalb ist die Toga leicht über den Kopf gezogen. Statue in der Julianischen Basilika auf dem Forum von Korinth.



Abb. 3: Bronze-Münze aus Korinth: Aggripina d.Ä.



Abb. 4: Anonyme Frau aus der Zeit des Augustus. Fundort: Korinth

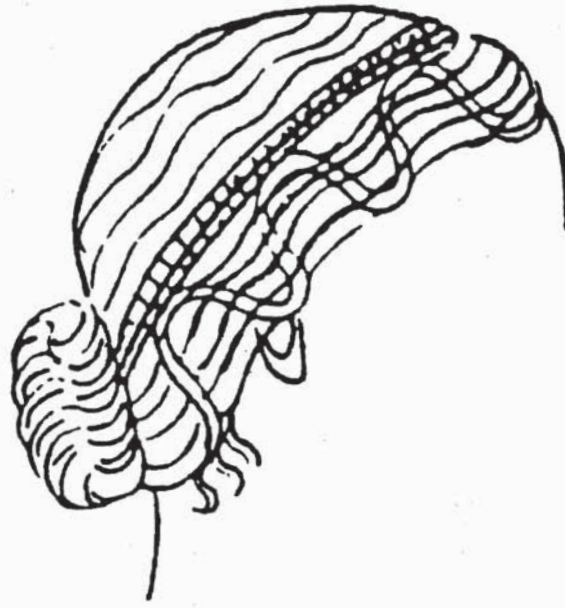


Abb. 5: Struktur der Frauenfrisur unter den julischen Kaisern

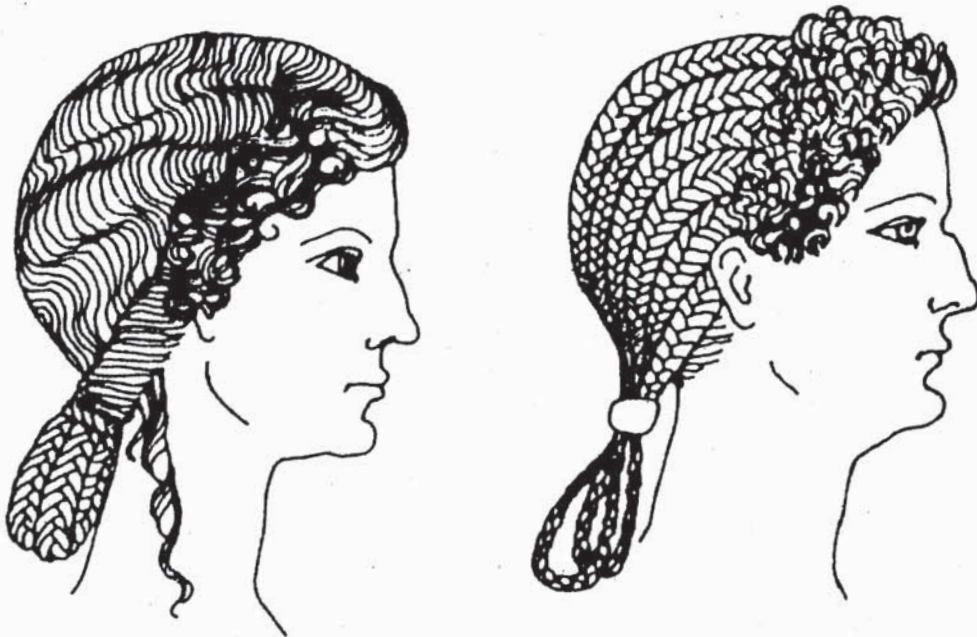


Abb. 6: links: Agrippina Maior, geprägt 37/41 n.
rechts: Domitia, geprägt 82/83 n. (nach Münzen)