

Gründe erzählen

Aitiologische Narrationen von Ursprung, Gründung und Gegenwart

Nr. 3

Marie-Christin Barleben
Christine Gerber

Die verführte Eva.
Frühchristliche Texte
erklären, wie
Patriarchat und Mord
zur Welt kamen



Credit: Staatliche Museen zu Berlin, Nationalgalerie / Andres KilgerPublic Domain Mark 1.0

Forschungsgruppe 5323

Aitiologien – Figuren und Funktionen begründenden
Erzählens in Wissenschaft und Literatur

Essay-Reihe der DFG-Forschungsgruppe 5323: Aitiologien – Figuren und Funktionen begründenden Erzählens in Wissenschaft und Literatur

„Gründe erzählen“ ist eine Essay-Reihe der Forschungsgruppe Aitiologien (FOR 5323), die an der Freien Universität Berlin angesiedelt ist (in Kooperation mit der Humboldt-Universität zu Berlin, der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg und dem Leibniz-Zentrum für Literatur- und Kulturforschung). Herausgegeben wird die Reihe von Prof. Dr. Eva Marlene Hausteiner, Prof. Dr. Andrew James Johnston, Prof. Dr. Wolfram Keller, Jan-Peer Hartmann und Marina Solntseva.

Die Beiträge sind auf der Webseite der Forschungsgruppe frei zugänglich und kostenfrei abrufbar: <https://www.aitiologie.de/index.html>

Die Veröffentlichung eines Beitrages als Preprint in der Reihe ist kein Ausschlussgrund für eine anschließende Publikation in einem anderen Format.

Die Texte dieser Publikation werden unter der Lizenz Creative Commons Namensnennung 4.0 International (CC BY 4.0) veröffentlicht. Den vollständigen Lizenztext finden Sie unter: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>



Zitationsangabe für diesen Beitrag:

Marie-Christin Barleben, Christine Gerber: Die verführte Eva. Frühchristliche Texte erklären, wie Patriarchat und Mord zur Welt kamen, Essay-Reihe der FOR 5323 „Aitiologien“, Nr. 3, Freie Universität Berlin

Stable URL online: https://www.aitiologie.de/publikationen-Neu/essay-reihe-gruende-erzaehlen/gruende-erzaehlen-Nr_3/index.html

Diese Publikation wurde gefördert von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG)

DFG-Forschungsgruppe 5323
Aitiologien – Figuren und Funktionen begründenden
Erzählens in Wissenschaft und Literatur
Sprecherin: Prof. Dr. Susanne Gödde
Freie Universität Berlin
Institut für Religionswissenschaft
Fabeckstraße 23-25
D – 14195 Berlin
E-Mail: susanne.goedde@fu-berlin.de

DFG Deutsche
Forschungsgemeinschaft

Die verführte Eva. Frühchristliche Texte erklären, wie Patriarchat und Mord zur Welt kamen

Marie-Christin Barleben und Christine Gerber

Wenn man als Theologin nach Ursprungserzählungen gefragt wird, kommt das Gespräch schnell auf die Schöpfungsgeschichte, oder richtiger auf die beiden Schöpfungsgeschichten am Anfang der Bibel. Der erste Bericht in Genesis 1–2,4a erzählt von der Erschaffung der Welt in sechs Tagen. Gott erschafft Kosmos, Licht und Finsternis, Pflanzen und Tiere und, als letztes Geschöpf am sechsten Tage, den Menschen: „Und Gott machte den Menschen. Nach dem Bild Gottes machte er ihn, männlich und weiblich machte er sie.“ (Gen 1,27LXX)¹ Bemerkenswert: Beide Geschlechter werden gleichermaßen nach dem Bilde Gottes geschaffen. Am siebten Tag schließlich vollendet Gott sein Werk und ruht.

In diesem Beitrag steht aber der zweite Schöpfungsbericht, Gen 2f, im Mittelpunkt, der von der Erschaffung der Menschen ganz anders erzählt, sowie zwei frühchristliche Texte, die auf diese Ursprungserzählung als aitiologisch zurückgreifen. Dabei leitet uns die Frage: Wie wird dieser Text über die Schöpfung und die ersten Menschen zu einer Ressource für Aitiologien? Wie ist es also möglich, dass spätere Texte auf ihn zurückgreifen, um ihn zur Begründung ihrer Positionen nutzen zu können? In den Texten, die wir analysieren, geht es darum, zu erklären, wieso das Patriarchat die Welt regiert und wie Mord und Ehebruch zusammenhängen.

Dies gelingt durch die Ausnutzung von Leerstellen, Ambiguitäten und Widersprüchlichkeiten in den Texten der Genesis. Solche haben – wie bei vielen Texten – schon immer dazu angeregt, in der Interpretation Vereindeutigungen vorzunehmen und Leerstellen zu füllen sowie die so gewonnene Auslegung dann als normativ und einzig „richtig“ darzustellen. Dabei liegt die besondere Kraft der Aitiologie eben in der

¹ Die hier gegebenen Übersetzungen von Gen 1-4 stammen aus: Wolfgang Kraus und Martin Karrer (Hg.), *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*, Stuttgart 2009.

Behauptung, dass die für die Gegenwart geforderte Norm eigentlich nur das abbildet, was von Anfang an da oder angelegt war!

Um die Rezeption der Schöpfungserzählung im entstehenden Christentum zu rekonstruieren, müssen wir allerdings der griechischen Übersetzung des Hebräischen folgen, denn das entstehende Christentum las Griechisch. Wir können daher nicht auf die gängigen deutschen Bibelübersetzungen zurückgreifen, denn diese basieren auf der hebräischen Fassung. Die Schriften der hebräischen Bibel waren in den Jahrhunderten vor der Zeitenwende sukzessive ins Griechische übersetzt worden für die große Zahl der jüdischen Menschen, die in der Diaspora lebten und griechischer Muttersprache waren; diese Übersetzung wird Septuaginta genannt (abgekürzt LXX), da sie nach der Tradition von 70 bzw. 72 Gelehrten übersetzt wurde. Tatsächlich hat die sog. Septuaginta eine komplexe Entstehungsgeschichte und ist keine „wörtliche Übersetzung“ (sofern es das überhaupt gibt), sondern weist im Vergleich zum hebräischen Text oft Einflüsse hellenistischer Konzepte und theologischer Diskurse auf, die bestimmte Deutungen begünstigen.

Genesis 2: Von der Erschaffung der Frau aus dem Mann

Der zweite Schöpfungsbericht ist die gern rezipierte Geschichte vom Paradies: Von Adam und Eva und der Sache mit der Schlange, dem Baum und der Frucht. Nach diesem Bericht beginnt Gott seine Schöpfung, indem er aus der noch pflanzenlosen Erde den Menschen erschafft, und dann das „Paradies“.

7Und Gott formte den Menschen als Aufwurf von der Erde und blies in sein Angesicht Lebensatem, und der Mensch wurde eine lebende Seele. 8Und Gott der Herr pflanzte einen Gartenpark [im Griechischen steht hier das persische Lehnwort „Paradies“] in Eden nach Osten hin und er setzte dorthin den Menschen, den er geformt hatte. (Gen 2,7f.)

Aufgabe des Menschen ist die Bewirtschaftung des Gartenparks. „Und Gott der Herr nahm den Menschen, den er geformt hatte, und setzte ihn in den Gartenpark, damit er ihn bearbeite und bewache.“ (Gen 2,15)

Gott erschafft Natur und Tiere, doch Gott wird dann klar, dass es unter den Geschöpfen keinen Gefährten für den Menschen gibt. So entscheidet Gott, ihm einen Menschen zu

bauen, der diesem als Gegenüber entspricht. „Und Gott warf eine Entrückung auf Adam und er ließ ihn einschlafen.“ (Gen 2,21)

Hier und im Folgenden weicht die LXX mehrfach vom Hebräischen ab, so dass sich der Sinn verschiebt: Im hebräischen Text steht das Wort *adam* mit Artikel, was das Gattungswesen „Mensch“ bezeichnet. Die LXX deutet das Wort hier bereits als den Eigennamen „Adam“, spricht mithin von einem Mann, aus dem der zweite Mensch genommen wird.

21Und Gott nahm eine seiner Rippen und füllte ihre Stelle mit Fleisch aus. 22Und Gott der Herr erbaute aus der Rippe, die er von Adam genommen hatte, eine Frau und führte sie zu Adam. 23Und Adam sprach: „Dies ist nun Knochen von meinen Knochen und Fleisch von meinem Fleisch. Diese wird Frau heißen, weil sie aus ihrem Mann genommen wurde. 24Deswegen wird der Mensch seinen Vater und seine Mutter verlassen und sich mit seiner Frau verbinden und die zwei werden ein Fleisch sein.“ (Gen 2,21–24)

Auffällig ist, dass bei der Übersetzung vom Hebräischen ins Griechische das Wortspiel in V.23 verloren gegangen ist: die Begründung, warum die zweitergeschaffene Person „Frau“ genannt wird. Im Hebräischen heißt „Mann“ *isch* und „Frau“ *ischa*; Luther bildete das nach durch die Übertragung „Mann“ und „Männin“. Es soll eine etymologische Aitiologie suggeriert werden: Die Ableitung des Femininums aus dem Maskulinum deutet eine Ableitung der Frau aus dem Mann an. Die Septuaginta verzichtet auf die Wahl etymologischer oder auch nur klanglicher Verwandtschaft der beiden Wörter – wie auch die geläufigen deutschen Übersetzungen von „Mann“ und „Frau“ sprechen –, so dass die innere Zusammengehörigkeit der beiden ersten Geschöpfe weniger betont ist und das Nacheinander deutlich wird. Auffällig ist außerdem, dass die zweitergeschaffene Person nur nach ihrem Geschlecht bezeichnet und also auf dieses als wesentliches Merkmal reduziert wird, während der Mann nach der Septuaginta schon seit der ersten Ansprache durch Gott den Namen Adam trägt und so als Individuum erkennbar wird.

Im Unterschied zum ersten Schöpfungsbericht, in dem es heißt, dass der Mensch männlich und weiblich geschaffen wurde (Gen 1,27), ist durch die Übersetzung des Wortes *adam* als Eigenname in der LXX-Fassung ab Gen 2,16 die Vorstellung evoziert, dass der zuerst erschaffene Mensch männlich war.

Dass die beiden Berichte von der Erschaffung des Menschen diesbezüglich in Spannung zueinander stehen, war natürlich auch den Leser:innen in der Antike klar, und so entwickelten sich verschiedene Erklärungen, wie die beiden Texte zusammengehören. Verbreitet war die an den (Neu-)Platonismus angelehnte Vorstellung, dass der erste Schöpfungsbericht die Erschaffung der abstrakten Ideenwelt erklärt, der zweite dann die konkrete Ausführung und damit vom „Sturz“ in die Materialität erzählt. So konnte man die Unterschiede erklären, ohne sie vollständig glätten zu müssen.

Gen 3: Der Verlust des Paradieses

Dass die Menschheit nicht mehr im Paradies lebt, ist evident, und auch hierfür liefert die Genesis eine Aitiologie. Schon bevor die Frau erschaffen worden war, hatte Gott Adam gemahnt: „¹⁶Von jedem Baum im Gartenpark wirst du Nahrung essen. ¹⁷Vom Baum des Erkennens von Gut und Böse aber – von ihm werdet ihr nicht essen. An dem Tag aber, da ihr von ihm esst, werdet ihr des Todes sterben.“ (Gen 2,16f.) Aber als Adam, der Gartenpark, Flüsse, Pflanzen, Tier und schließlich die Frau erschaffen sind, wird dieses Verbot zur Herausforderung, als die Schlange im Paradies auftritt.

Die Schlange aber war das klügste aller Wildtiere auf der Erde, welche Gott der Herr gemacht hatte. Und die Schlange sagte zur Frau: Warum hat Gott gesagt: „Keineswegs esst ihr von irgendeinem Baum im Gartenpark!“ (Gen 3,1)

Es entspannt sich ein Dialog zwischen der Schlange und der Frau, in dem die Schlange letztlich die Frau überzeugt, dass sie und Adam nicht sterben werden, wenn sie vom Baum in der Mitte des Gartens essen, sondern Erkenntnis gewinnen werden.

Der Text lässt allerdings einige Fragen offen, hat also narratologisch gesprochen Leerstellen, nicht nur, woher die Schlange ihre Kenntnisse hat. Zunächst: Wo ist Adam, während die Frau und die Schlange sich unterhalten? Darauf wird nicht eingegangen; weder wird erzählt, dass er weggegangen war, noch dass er erst kommt, als die Frau ihm zu essen gibt.

Eine zweite Frage: Woher soll die Frau überhaupt wissen, dass sie nicht vom Baum essen darf? Gottes Befehl erging ja allein an Adam. Hat Adam ihr davon erzählt? Oder war die Frau doch schon irgendwie „dabei“, weil sie ja danach aus Adams Rippe gebaut wurde? Auch das bleibt offen. Klar ist nur: Die Frau isst, und sie gibt dann auch ihrem Mann eine

Frucht zu essen. Um welche Art Frucht es sich handelt, sagt der Text nicht. Die Eva mit dem roten Apfel ist eine spätere, aber sehr ikonisch wirkmächtige Vereindeutigung, die vermutlich auf der lateinischen Übersetzung, der Vulgata, beruht. Es handelt sich um eine Assoziation, die durch die Wortähnlichkeit zwischen dem Bösen, *malum*, und dem Apfel, *mālum*, erzeugt wurde. Die Vorstellung, dass es sich um einen Apfel gehandelt habe, setzt sich in der christlichen Kunst des späten Mittelalters auch ikonographisch durch.

Die beiden essen also die Frucht und erkennen, dass sie nackt sind. Als Gott das nächste Mal durch den Garten geht, verstecken sie sich vor ihm, weil sie sich schämen. So erkennt Gott, dass sie von dem Baum gegessen haben, und spricht Adam an, den er offenbar als zuständiges Familienoberhaupt sieht. Der Mann beherrscht bereits die Verantwortungsdelegation und schiebt die Zuständigkeit dafür direkt an die Frau und indirekt an Gott weiter:

12Und Adam sprach: „Die Frau, die du mir beigegeben hast, die hat mir von dem Baum gegeben und ich habe gegessen.“ 13 Und Gott sagte zur Frau: „Warum hast du das gemacht?“ Und die Frau sagte: „Die Schlange hat mich getäuscht und ich habe gegessen.“ (Gen 3,12f.)

Die Frau kann das Ich-war's-nicht-er-war's-Spiel also auch mitspielen und weist im Blick auf die Verantwortung auf die Schlange – also auf ein Tier, das Gott gemacht hat. Dabei verwendet sie im Griechischen das Wort *apatao*, welches „täuschen“ oder „betrügen“ bedeutet. Über das Hebräische hinaus entspricht es auch dem mehrdeutigen deutschen Wort „verführen“. So entsteht die Möglichkeit, das, was zwischen der Schlange und Eva passiert, sexuell zu deuten, zumal dieses Tier im Hebräischen und Griechischen mit einem Maskulinum bezeichnet wird. Diese Interpretation begegnet uns in der Antike immer mal wieder, doch wird sie von den großkirchlichen Theologen zumeist als häretisch abgetan.

Der Versuch der Verantwortungsdiffusion überzeugt jedoch Gott nicht. Er bestraft alle drei, die Schlange, die Frau und auch den Mann:

14Und Gott der Herr sagte zur Schlange: „Weil du das gemacht hast, bist du verflucht weg von allen Haustieren und weg von allen Wildtieren der Erde. Auf deiner Brust und deinem Bauch wirst du gehen und Erde wirst du essen alle Tage deines Lebens. 15Und Feindschaft werde ich setzen zwischen dir und zwischen der

Frau und zwischen deiner Nachkommenschaft und zwischen ihrer Nachkommenschaft. Er wird deinem Kopf auflauern und du wirst seiner Ferse auflauern.“ (Gen 3,14f.)

Bei der Schlange ist die Strafe zunächst körperlich. Sie muss auf Bauch und Brust kriechen und Staub fressen. Auch dies ist eine klassische Aitiologie für die allgemein bekannte und offenbar als mühselig bewertete Fortbewegungsart von Schlangen. Da viele Schlangen ihre Umgebung durch Züngeln wahrnehmen, sieht es außerdem manchmal so aus, als würden sie Erde fressen. Auch die Feindschaft zwischen den Menschen und Schlangen lässt sich leicht erklären. Viele Schlangen in Israel und Umgebung sind giftig. Eine Begegnung mit ihnen kann tödlich enden und sollte somit dringend vermieden werden.

¹⁶Und zur Frau sagte er: „Überaus zahlreich werde ich deine Schmerzen und dein Jammern machen. Unter Schmerzen wirst du Kinder gebären und zu deinem Mann wird deine Hinwendung sein und er wird über dich herrschen.“ ¹⁷Zu Adam aber sagte er: „Weil du auf die Stimme deiner Frau gehört hast und von dem Baum gegessen hast, von dem ich dir befohlen habe, von diesem als einzigem, von ihm nicht zu essen, sei die Erde verflucht in deinen Arbeiten. Unter Schmerzen wirst du sie (die Erde) essen alle Tage deines Lebens. ¹⁸Dornen und Disteln wird sie dir aufgehen lassen und du wirst die Grünpflanzen des Feldes essen. ¹⁹Im Schweiß deines Angesichts wirst du dein Brot essen, bis du zurückkehrst zur Erde, aus der du genommen wurdest; denn Erde bist du und zur Erde wirst du zurückkehren.“ (Gen 3, 16–19)

Auch die Strafsprüche über die Frau und den Mann haben eine aitiologische Funktion: In Bezug auf den Mann wird erklärt, dass er in Zukunft für Nahrung hart arbeiten muss und nicht mehr einfach alles von den Bäumen pflücken kann. Außerdem wird deutlich, dass seine Lebenszeit begrenzt ist, „bis du zurückkehrst zur Erde, aus der du genommen wurdest.“ So wird ein Zusammenhang von Gebotsübertretung und Sterblichkeit suggeriert (vgl. Röm 5,12), auf den wir hier aber nicht weiter eingehen können.

Der Strafspruch über die Frau hingegen erklärt ihre reproduktive Rolle im Patriarchat als Folge der Gebotsübertretung: Deshalb gebären Frauen unter Schmerzen und sehnen sich dennoch nach ihrem Mann, während der Mann über die Frau herrscht.

Am Rand bemerkt sei, dass die feministische Lektüre schon lange festgehalten hat, dass so zugleich deutlich wird, dass diese patriarchale Struktur im Paradies nicht galt und auch von Gott bei der Erschaffung der beiden ersten Menschen nicht gewollt war – und also auch nicht so bleiben muss!

Erst nachdem auch Adam seine Strafe erhalten hat, gibt er der Frau endlich den Namen (Gen 3,20): Zoe (hebräisch *hawwāh*/Eva), „denn diese ist die Mutter aller Lebenden.“ Zoe bedeutet Leben. An dieser Stelle funktioniert die etymologische Aitiologie auch im Griechischen. Das ist umso bemerkenswerter, weil die Frau danach nie mehr „Zoe“ genannt wird, sondern immer „Eva“. Die griechische Übersetzung betont also hier die Rolle der Frau für die Reproduktion mittels des Namens besonders. Dies wird im entstehenden Christentum dann weiter festgeschrieben, wie wir unten bei 1 Tim 2,8–15 noch sehen werden.

Nach diesen Strafworten werden Adam und Eva des Paradieses verwiesen, und das Verhängnis nimmt seinen Lauf. „Adam aber erkannte Eva, seine Frau, und sie wurde schwanger und gebar Kain und sagte: Ich habe einen Menschen gewonnen durch Gott.“ (Gen 4,1)

„Erkennen“ ist in biblischen Kontexten häufig sexuell zu verstehen. Beschrieben wird also die Zeugung des Kain, und schon im nächsten Vers wird von der Geburt Abels berichtet, des Bruders von Kain. Als die Brüder erwachsen sind, kommt es zu einem Konflikt, in dem Kain seinen Bruder erschlägt. Die Geschichte der Menschheit beginnt mit einem erschütternden Brudermord: Das erste Kind der Eva erschlägt seinen Bruder.

Aber Evas Aussage „Ich habe einen Menschen gewonnen durch Gott“ (Gen 4,1b) ist sowohl im Griechischen als noch vielmehr im Hebräischen unklar: Was „durch Gott“ bedeuten solle, wird im antiken Judentum und Christentum diskutiert. Es könnte die Vaterschaft von Adam in Frage stellen. Der Text enthält hier also eine Uneindeutigkeit, die in der Auslegung gefüllt werden kann.

Das wird in der ersten der frühchristlichen Überlieferungen erkennbar, die wir hier als aitiologische Rezeptionen vorstellen möchten.

Philippus-Evangelium: Der Ehebruch als Ursache von Mord

Das sogenannte Philippus-Evangelium ist uns nur einmal überliefert, in einer Sammlung von Codices, also gebundenen Papyrusblättern, mit koptischen Texten, die man 1945 in Ägypten gefunden hat und nach ihrem ungefähren Fundort meistens als Nag-Hammadi-Codices bezeichnet. Koptisch war die Sprache Ägyptens um die Zeitenwende bis zur arabischen Eroberung. Während die Codices selbst im 5. Jahrhundert gefertigt wurden, sind die darin überlieferten Schriften zumeist aus dem Griechischen übersetzt und deutlich älter. Zu manchen dieser Werke sind uns weitere Versionen in verschiedenen Sprachen bekannt. Inhaltlich und gattungstechnisch sind die Schriften in den 13 Codices höchst unterschiedlich. So finden wir mythologische Schöpfungsgeschichten neben Offenbarungsreden, die der auferstandene Christus gehalten haben soll, und philosophischen Abhandlungen. Die Codices stammen erkennbar aus einem christlichen Milieu und waren vermutlich Teil einer Klosterbibliothek.²

Das Philippus-Evangelium ist kein „Evangelium“ im Sinne der Evangelien des Neuen Testaments. Es trägt diese Bezeichnung allerdings als Subscriptio, also Unterschrift, schon in der Handschrift, und es reiht sich damit auch formal in die christliche Literatur der ersten Jahrhunderte ein. Es handelt sich nicht um eine fortlaufende Erzählung, sondern Stücke unterschiedlicher Sorten und Länge werden aneinandergereiht, einzelne Sprichworte und Metaphern ebenso wie kleine Narrationen, deren Zusammenhang uns heute nicht mehr immer ersichtlich ist.³ Wir kennen nur diese koptische Version, aber es handelt sich vermutlich um die Übersetzung eines griechischen Textes. Über den Kontext und die Bedingungen der Abfassung wie auch der Übersetzung wissen wir nichts Genaueres. Insgesamt finden wir aber eine Vielzahl an Motiven, die uns auch aus anderen Texten bekannt sind, sodass angenommen werden kann, dass es sich um eine Exzerpt-Sammlung handelt. Das bedeutet: Der Text repräsentiert Erzählungen, Vorstellungen, Motive, die auch sonst bekannt und verbreitet waren.

² Zu den monastischen Ursprüngen siehe Hugo Lundhaug und Lance Jenott, *The Monastic Origins of the Nag Hammadi Codices*, STAC 97, Tübingen 2015.

³ Vgl. Peter Nagel, *Codex apocryphus gnosticus Novi Testamenti*, Band 1: *Evangelien und Apostelgeschichten aus den Schriften von Nag Hammadi und verwandten Kodizes: Koptisch und deutsch*, WUNT I 326, Tübingen 2014, S. 167–170.

Der uns interessierende Abschnitt ist nur lose mit dem Vorhergehenden verbunden, insofern es dort um Adam ging. Er hat keinen Gesprächskontext und ist auch mit dem nachfolgenden nicht verbunden.

Zuerst kam der Ehebruch, danach der Mörder. Und zwar wurde er im Ehebruch gezeugt. Denn er war der Sohn der Schlange. Deswegen wurde er zum Merschentöter, wie (es) auch sein Vater (war). Und so tötete er seinen Bruder. Jeder Beischlaf aber, der vollzogen worden ist zwischen solchen, die einander nicht gleichen, ist Ehebruch. (P. 61,5–10)⁴

Auch ohne, dass ein Name genannt wird, ist klar, dass es um Kain geht, der seinen Bruder Abel ermordet. Die Erzählung setzt bei der Frage nach dem Vater Kains an und füllt die Unbestimmtheitsstelle von Gen 4,1 unter akribischer Einbeziehung weiterer Textstellen mit dem Ergebnis, dass Adam nicht Kains Vater gewesen sein kann. Diese Interpretation stützt sich zusätzlich auf Gen 5,3, wo es heißt, dass Adam erst mit 130 Jahren einen Sohn zeugte, der ihm glich, nämlich Set. Im Umkehrschluss ergibt sich, dass Kain eben nicht nach Adams Bild war und somit zwar Sohn der Eva, aber nicht des Adam. Da aber Eva als Frau des Adam bezeichnet wird, folgt daraus, dass die Zeugung Kains aus einem Akt des Ehebruchs entstanden sein muss.

Wenn aber Adam nicht der Erzeuger von Kain ist, wer kommt dann in Frage, da außer Adam und der Frau noch gar keine Menschen auf der Erde waren? Geht man in der Genesis zurück, kommt als Vater nur die Schlange infrage, die auch im Koptischen männlich ist. Der Schlängerich hat Eva verführt. Schon in der jüdischen Tradition wurde die Schlange manchmal mit dem gefallenen Engel, der auch Sammael genannt wird, in Verbindung gebracht, also dem Satan oder Teufel. Diese Interpretation übernahmen auch christlichen Autoren. Laut mancher Autoren benutzte der Teufel die Schlange als Reittier, welches im Übrigen vier Beine hatte und so groß wie ein Kamel war.⁵ Dass die Schlange ursprünglich Beine hatte, ergibt sich aus dem Strafwort an die Schlange, da sie erst seit ihrer Missetat auf dem Bauch kriechen muss. Für andere christliche Theologen der Antike verbarg sich der Satan im Körper der Schlange. Ein Indiz dafür, dass es sich bei der

⁴ Nach Hans-Martin Schenke, „Das Evangelium nach Philippus (NHC II,3)“, in: Hans-Martin Schenke, Hans Gebhard Bethge und Ulrike Kaiser (Hg.), *Nag Hammadi Deutsch. Studienausgabe*, Berlin/New York 2010, S. 148.

⁵ Vgl. Emmanouela Grypeou und Helen Spurling, *The Book of Genesis in Late Antiquity. Encounters between Jewish and Christian Exegesis*, Leiden/Boston 2013, S. 71.

Schlange nicht um ein normales Tier handelt, sehen diese Autoren in ihrer Fähigkeit, mit Eva zu sprechen.

Und noch in anderer Hinsicht sind die Schlange und Kain eng verbunden: Durch beide kommt der Tod in die Welt. Zwar wird diese Konsequenz in der biblischen Geschichte nicht explizit gezogen, doch mutmaßt die Mehrheit der antiken christlichen Autoren, dass Adam und Eva im Paradies unsterblich waren und erst als Folge der Gebotsübertretung sterblich wurden. Der erste Tote, von dem die Bibel berichtet, ist Abel – und dessen Tod verschuldete Kain. Schlange und Teufel sind also in der Rezeption eng verbunden.

Wenn nun der Teufel in Form der Schlange der Vater Kains ist, so erklärt sich auch der nächste Gedankenschritt unseres kurzen Textes. Der Teufel wird auch im Neuen Testament als Lügner und Mörder bezeichnet (vgl. Joh 8). Und nach antiker Vorstellung von Vererbung werden Charaktereigenschaften vom Vater auf die Kinder übertragen.

Beide Vorstellungen übernimmt das Philippus-Evangelium. Als Sohn des mit der Schlange verbundenen Teufels wird Kain folgerichtig auch zum Mörder. Das, was durch die Schlange möglich wurde, der Tod, wird durch Kain praktisch umgesetzt.

Wir sehen hier also ein Beispiel für das bereits beschriebene Vorgehen der Rezeption: Leerstellen werden gefüllt und uneindeutige Aussagen vereindeutigt. So wird es möglich, durch intertextuelle Kombinationen neue Interpretationen und Aitiologien zu liefern.

Neben dieser Deutung, die vor allem erklärt, warum Kain zum Mörder wurde, stellt die Rahmung den Ehebruch in den Mittelpunkt. („Zuerst kam der Ehebruch, danach der Mörder. Und zwar wurde er im Ehebruch gezeugt.“) Aus dem ersten Ehebruch folgt der erste Mord. Die Konsequenzen sind also verheerend. Auffällig ist hier, dass nicht der spezifische Ehebruch von Eva mit der Schlange inkriminiert wird, sondern pauschal Ehebruch als solcher. Dem korrespondiert der Schlusssatz, dass jeder Beischlaf unter Ungleichen Ehebruch sei.

Da der Entstehungskontext unbekannt ist, wissen wir nicht, ob in eine aktuelle Debatte hineingesprochen wurde, ob es also eine Diskussion darum gab, wer wen heiraten durfte. Es lässt sich aber vermuten, dass es sich um eine Verschärfung der Ehebruchsdefinition handelt. Während in der Antike eheliche Treue in der Regel asymmetrisch bestimmt wurde – eine Frau bricht ihre eigene Ehe, wenn sie mit einem anderen Mann (oder einem

Schlängerich) schläft, ein Mann bricht nur die Ehe eines anderen –, scheint hier jede Form eines außerehelichen Verkehrs als Ehebruch bewertet zu werden. Alternativ könnte hinter der Bewertung von Beischlaf „zwischen solchen, die einander nicht gleichen“ die in der gesamten Antike virulente Frage der zulässigen Partnerwahl und das Ideal endogamer Ehen stehen, die nicht nur die Religionszugehörigkeit, sondern auch den Status, ethnische Zugehörigkeit etc. betreffen konnte. Abschließende Interpretationen des „einander nicht gleichen“ erscheinen vor dem unklaren gesellschaftlichen Hintergrund schwierig.

Der kurze Text erklärt uns also sowohl, wie der Mord in die Welt kam und dort nun sein Unwesen treibt, als auch, welche Gefahr von Ehebruch ausgeht.

1 Tim 2,8–15: Warum Frauen nicht lehren dürfen

Die zweite hier zu behandelnde aitiologische Rezeption der Paradieserzählung findet sich in dem sogenannten ersten Brief des Paulus an Timotheus, in 1 Tim 2,8–15. Im Falle dieser neutestamentlichen Schrift können wir den historischen Kontext und die Pragmatik klarer rekonstruieren, gerade dann, wenn wir mit der *opinio communis* der historisch-kritischen Exegese davon ausgehen, dass es sich um ein pseudepigraphes Schreiben handelt, das also nicht von Paulus, sondern unter seinem Namen etwa 50 bis 70 Jahre nach seinem Ableben geschrieben wurde.⁶ Es ist die Zeit der Deutungskämpfe über Lehre, Theologie und Ethik des Paulus im Mehrheitschristentum, etwa über das Recht einer sexualasketischen Lebensweise. Und es ist auch die Zeit der Machtfragen darüber, wer geeignet ist, einer Gemeinde vorzustehen, wer den Gottesdienst leiten und öffentlich lehren und beten darf.

Die Antwort des 1 Tim lautet, dass als Gemeindeleiter nur jemand infrage kommt, der keine Laster hat, auch außerhalb der Gemeinde einen untadeligen Ruf genießt und sein eigenes Haus zu regieren weiß als Paterfamilias, also im Konzept des antiken Oikos

⁶ Zu Gründen für die These, dass es sich beim ersten Timotheusbrief um ein pseudepigraphes Schreiben handelt, und zur Datierung vgl. Jens Herzer, *Die Briefe des Paulus an Timotheus und Titus*, Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 13, Leipzig 2024, S. 349–351. Zur Diskussion und der hier vorgestellten Auslegung vgl. unter der immensen Forschungsliteratur zum Text insbesondere Annette Merz, *Die fiktive Selbstausslegung des Paulus. Intertextuelle Studien zur Intention und Rezeption der Pastoralbriefe*, NTOA/StUNT 52, Göttingen 2004; Korinna Zamfir, *Men and Women in the Household of God. A Contextual Approach to Roles and Ministries in the Pastoral Epistles*, NTOA/StUNT 103, Göttingen 2013; Korinna Zamfir, „Creation and Fall in 1 Timothy. A Contextual Approach“, in: Tobias Nicklas, Korinna Zamfir (Hg.), *Theologies of Creation in Early Judaism and Ancient Christianity. In Honour of Hans Klein*, Berlin 2010, S. 353–388.

Ehefrau, Kinder und Sklav:innen gut führt (3,1–7). Damit ist klar: Erst kürzlich Konvertierte, Sklav:innen und Frauen können eine Gemeinde oder einen Gottesdienstes nicht leiten. Aber auch – und das ist im Kontext der paulinischen Gemeinden mindestens ebenso wichtig – keine Asket:innen, also Personen, die unverheiratet sind und damit den üblichen Geschlechterrollen entsagen. Paulus selbst war nicht verheiratet und schätzte die Ehelosigkeit (1 Kor 7,8f.32–34). Und die Ehefreiheit wurde in den folgenden Jahrzehnten eine attraktive Lebensform unter Christ:innen, ausweislich der Apostelakten, nichtkanonisierter Texte vom Wirken der Thekla und anderer Apostel, die Keuschheit propagieren. Diese wurden dafür verfolgt, da ein eheloses Leben der römischen Familienpolitik widerstrebte.⁷

Dass Frauen weder eine Gemeinde noch Gottesdienste leiten können, hat der 1 Tim dem Paulus schon in den vorausgehenden Versen in den Mund gelegt. Sie mahnen zu geschlechtsspezifischen Verhaltensweisen im Gottesdienst und darüber hinaus:

8Ich [Paulus] will, dass die Männer an jedem Ort beten, indem sie ihre Hände heilig erheben, frei von Zorn und zweifelnden Überlegungen, 9gleichermaßen auch, dass die Frauen sich selbst durch anständige Bekleidung mit Zurückhaltung und Besonnenheit schmücken, nicht mit aufwändigen Flechtfrisuren und Gold oder Perlen oder kostspieligen Kleidern, 10sondern mit dem, was sich für Frauen ziemt, die sich der Gottesfurcht verpflichtet wissen, durch gute Werke. 11Eine Frau lerne in Stille in aller Unterordnung. 12Zu lehren gestatte ich einer Frau nicht, auch nicht, über den Mann Autorität zu haben, sondern in Stille zu sein. (1 Tim 2,8–12)

Nur kurz lässt sich „Paulus“ in V.8 über die angemessene Haltung der Männer bei ihren öffentlichen Gebeten aus, vermutlich, um die Mahnung über das Verhalten der Frauen zu legitimieren. Bei diesen geht es, entsprechend der Bedeutung des griechischen Begriffs *gyne*, der „Frau“ und „Ehefrau“ bezeichnen kann, nicht nur um das Verhalten von Frauen im Gottesdienst, sondern grundsätzlich um ihr Verhalten als Ehefrauen. Eine Frau schmücken nicht teure Kleidung und aufwändige Frisur, sondern ihr angemessen

⁷ Vgl. zur Priorisierung der Ehe und dem Diskurs um Ehefreiheit im entstehenden Christentum Angela Standhartinger, „Zwischen Ehefreiheit und Ehepflicht. Zu den politischen und theologischen Kontexten frühchristlicher Moraldiskurse“, in: Tanja Forderer et al. (Hg.), *In aller Vielfalt. Geschlechter, Sexualitäten, Beziehungsformen im NT*, Tübingen 2025, S. 213–231.

schamhaftes Verhalten, Besonnenheit und gute Werke. Und einer Frau kommt es nicht zu, zu lehren, sondern nur zu lernen, und das in Stille und „Unterordnung“. Die Rolle einer Frau wird durch das Verhältnis zu ihrem Mann definiert.

Dieses Geschlechterideal des 1 Tim ist Teil seines übergreifenden Konzept einer „anständigen“ Lebensführung der Christ:innen „in Stille“ (*en hesychia*) und eines „bürgerlichen“ Ethos, das sich mit dem römischen Ideal der *pietas* und gewisser Loyalität zum Staat verbinden lässt.⁸ So bedient auch die Beschreibung des Verhaltens der Frauen „moralische Allgemeinplätze“, nennt Ideale, die als *virtus feminarum* gelten⁹: Stille, Häuslichkeit und die Aufgabe des Kindergebärens. *Sophrosyne*, Besonnenheit, sonst eine Tugend der Herrschenden, beschreibt in Bezug auf die Frau die schamhafte Zurückhaltung im Wissen um den eigenen Platz. Auch Reichtum zur Schau zu stellen, etwa mit Schmuck und Frisuren, für die man Zeit und Geld braucht, ist verpönt.

Eine Frau soll auch nicht lehren und damit herrschen und über ihren Mann bzw. über Männer Autorität ausüben.¹⁰ Eine solche Frau, die sich schweigend unterordnet und, wie V.15 ausführen wird, Kinder gebiert, ist im Kontext von 1 Tim das notwendige Komplement zu dem Mann, der seinem Haus gut vorzustehen weiß.

All das fügt sich bestens in Ideale, die für Frauen der römischen Elite galten (was mitnichten bedeutet, dass alle Frauen so gelebt hätten). Zu einem christlichen Spezifikum wird dieses Ideal erst durch die „Gottesfurcht“ (*theosebeia*, V.10) und durch die Begründungen der Forderung in 2,13–15, welche die zweite Schöpfungserzählung als Aitiologie zur Geltung bringen:

13Adam nämlich wurde als erster erschaffen, darauf Eva. 14Und Adam wurde nicht getäuscht. Die Frau aber wurde verführt, und geriet in Übertretung. 15Sie wird gerettet werden durch das Gebären von Kindern, wenn sie in Glaube, Liebe und Heiligung mit Besonnenheit bleiben. (1 Tim 2,13–15)

Die Paradieserzählung wird als Aitiologie interpretiert, indem aus der Erzählung zwei Begründungen herauspräpariert werden: Erstens betont V.13 das Nacheinander der

⁸ Vgl. 2,2 und dazu Herzer, *Briefe*, S. 399.

⁹ Vgl. Herzer, *Briefe*, S. 396f. und beispielhaft Plutarch, Mor 141e (in Aneignung einer Aussage des Cato).

¹⁰ Zum Zusammenhang von öffentlicher Rede und Autorität und dem Zweck des Schweigegebots, Frauen aus Autoritätsrollen fernzuhalten, vgl. Zamfir, *Men*, S. 206–216.

Erschaffung von Adam und der Frau, die hier „Eva“ genannt wird (siehe schon 2 Kor 11,2; vgl. 1 Kor 11,8f.). Dass Gen 1,27 von der Erschaffung des Menschen als „männlich und weiblich“ berichtet, wird übergangen. Eine Wertigkeit der Geschlechter ergibt sich, da in der Antike der Topos des *presbyteron kreitton* gilt¹¹: Das Ältere ist besser.

Zu dieser aus der Chronologie abgeleiteten Wertigkeit kommt zweitens ein qualitatives Argument, das für den Kontext noch wichtiger ist: Die Anspielung auf die Übertretung des Gebots, nicht von der Frucht des verbotenen Baumes zu essen, und die geschlechtsspezifische Bestrafung durch Gott, die als *conditio humana* alle folgenden Generationen bestimmt.

Während der „echte“ Paulus in Röm 7 diese Gebotsübertretung allgemein-existenziell deutete – das Verbot „du sollst nicht begehren“ sei der Moment, in dem die Sünde in das Leben jedes Menschen eintritt (Röm 7,7–9) –, deutet Pseudo-Paulus dies als die originäre Sünde „der Frau“. Dazu bezieht er sich auf die geschlechtsspezifischen Formulierungen der Schuldfrage von Gen 3, konkret auf die Verwendung des Verbs *apatao* (täuschen, verführen). Adam, so sagt 3,14, ist nicht „getäuscht worden“. Von Täuschung des Adam ist tatsächlich im Bibeltext von Gen 3 nicht die Rede. Entsprechend beschreibt Gott Adams Schuld: „Weil du auf die Stimme deiner Frau gehört hast ...“ (3,17). Daraus wird klar: Hätte die Frau geschwiegen in aller Stille, wäre das Unglück nicht passiert und wir wären noch im Paradies.

Die Frau aber sagt: „Die Schlange hat mich getäuscht (*epatesen*), und ich habe gegessen.“ (Gen 2,13). Indem 1 Tim 2,15 das Kompositum *exapatao* verwendet,¹² gibt es dem Geschehen sogar eine sexuelle Konnotation (so schon 2 Kor 11,3). Wie im Philippus-Evangelium reicht auch hier eine Anspielung, um anzudeuten, dass der Schlängerich die Frau verführt hat. Damit entwickelt 1 Tim 2 aus Gen 2f. eine spezifisch christliche Begründung für die Forderung, dass Frauen nicht öffentlich reden und Autorität haben dürfen: Frauen sind leichter verführbar, und wenn sie reden, richten sie Unheil an.¹³

¹¹ Zamfir, *Men*, S. 232–242 zum Prioritätsargument aufgrund der Schöpfung.

¹² Zur Bedeutung s. Zamfir, *Men*, S. 242–252; im Hintergrund steht vermutlich 2 Kor 11,3, ein authentischer Paulusbrief, in dem die verführbare Eva aber nur Inbegriff für die Gemeinde in Korinth ist, die auf Werbung anderer Missionare hereinfällt.

¹³ Die Behauptung, dass Frauen besonders anfällig seien für Häresien, ist ein beliebter Topos (s. Zamfir, *Men*, S. 179–191) und wirkt bis in die moderne Auslegung, die das scharfe Redeverbot für Frauen teilweise mit deren Begeisterungsfähigkeit für heterodoxe Lehren erklärt und so auch legitimiert (vgl. diese Tendenz bei Herzer, *Briefe*, S. 397f.). Hier wird hingegen das Interesse beider Geschlechter an

Vielleicht dient das zugleich auch der Begründung des Verbots des äußerlich sichtbaren Schmuckes in 2,9f.: Um den Mann zu schützen, soll die Frau mit ihren Reizen geizen.

Rettung für die Frauen liegt, so sagt abschließend 2,15, im Gebären von Kindern, wenn sie – damit können die gebärenden Frauen oder die Kinder gemeint sein – in Besonnenheit und im Glauben bleiben.¹⁴ So wird das Strafwort über die Frau in Gen 3,16 interpretiert als göttliche Bestimmung der Frau zur Reproduktion. Damit ist auch festgezurr, dass ein sexualasketisches, ehedreies Leben, wie es Paulus selbst schätzte, nicht infrage kommt. Auch damit schreibt der Paulus des 1 Tim Ideale der römischen Mehrheitsgesellschaft als Norm fest.

Schluss

Rückblickend zeigt sich, wie die Schöpfungserzählungen im Interesse der Normierung der Geschlechterverhältnisse herangezogen werden können. Sie werden verwendet, um Forderungen zu begründen, und dazu werden über die Aitiologien hinaus, die in den Texten selbst angelegt sind, weitere Argumente geschaffen durch kreative Auflösung von Textwidersprüchen und Uneindeutigkeiten und die Füllung von Leerstellen.

1. Textwidersprüche werden aufgelöst: Der 1 Tim nutzt das Nacheinander der Schöpfungsakte, wie es der zweite Schöpfungsbericht erzählt, um damit die Priorität und Autorität von Männern über Frauen auszudrücken. Dabei wird der erste Schöpfungsbericht, der von der Erschaffung des Menschen als „männlich und weiblich“ sprach, ausgeblendet.
2. Leerstellen werden gefüllt: Das kurze Gespräch zwischen Eva und der Schlange wird als sexuelle Verführung der Frau identifiziert, gar als Ehebruch, aus dem ein mörderisches Kind entsteht, wie es das Philippus-Evangelium schildert, oder als Begründung dafür, dass Frauen zu Lehre und Herrschaft ungeeignet sind, denn wer verführbar ist, ist schwach und sollte schweigen.
3. Ein wesentlicher Aspekt dieser Aitiologisierung zeigt sich hier grundlegend: Aus Erzählungen über ein einzelnes Ereignis werden allgemeingültige Schlüsse auf

asketischen Lebensformen als Hintergrund vermutet (vgl. so Merz, *Selbstausslegung*, S. 320ff. als Übersetzung der echten Paulusbriefe; Zamfir, „Creation“).

¹⁴ Die Auslegung diskutiert über die Bedeutung von *sothesetai*: Wird der Gebärrolle hier eine soteriologische Funktion zugeschrieben oder ist die Rettung eher medizinisch verstanden? So oder so hat der Text eine antiasketische Spitze.

das Wesen von Menschen oder Taten gezogen. 1 Tim unterstellt, dass von der Paradies-Szene auf die Geschlechterverhältnisse generell geschlossen werden kann und der Mensch von Anfang an gegendert ist. Eva steht für die Frau als solche, in Unterschiedenheit vom Mann; die Ereignisse im Paradies zeigen daher, wie Männer und Frauen sind. Das gleiche Prinzip wird im Philippus-Evangelium deutlich, wenn der spezifische „Ehebruch“ zwischen Eva und dem Schlängerich auf die Ehe allgemein übertragen wird. Die fehlende Begründungskraft dieser Schlussart wird selten bemerkt, denn sie ist bis heute beliebt, nicht nur, wenn man erklären will, warum Frauen nicht rückwärts einparken können.

4. Es kommt auch zu Verschiebungen: Das Strafwort an die Frau in Gen 3,16 wird interpretiert als Ausdruck der wahren Bestimmung der Frau zur Reproduktion. Nicht mehr die *Schmerzen* der Geburt werden aitiologisch erklärt, sondern dass das Kindergebären der Rettungsweg der Frauen sei.
5. Und das führt zu einem letzten Aspekt, der für unser Aitiologie-Projekt zentral ist: Während Aitiologien in der Regel behaupten, dass sich aus Anfangsverhältnissen die Gegenwart erklären lässt, haben diese Aitiologien umgekehrt eine *performative* Wirkung in ihre jeweilige Gegenwart entfaltet: Sie haben nicht die Gegenwart erklärt, sondern versuchen diese allererst zu normieren und zu prägen.

Deutlich ist der Wille zur Normativierung von Anfangsverhältnissen und damit zur Gestaltung der Gegenwart in 1 Tim, denn die Forderung, dass Frauen schweigen und sich unterordnen, bildet ja nicht die faktischen Verhältnisse in den Gemeinden ab. Dass die Argumentation zur Begründung bis auf die Urfänge zurückgreifen muss, zeigt vielmehr, dass Frauen gerade nicht schwiegen und sich nicht mit der Rolle der Mutter begnügten.

Die performative Kraft der aitiologisierenden Heranziehung von Gen 2f. liegt in der Behauptung, dass Frauen für öffentliche Ämter nicht infragekommen, weil die „Urfrau“ Eva mit ihrem Reden und dem Einfluss auf ihren Mann Unheil angerichtet habe, mit schlimmsten Folgen für die gesamte Menschheit. In der Gebotsübertretung der ersten Frau zeige sich die Schwäche aller Frauen qua Geschlecht. Zu verhindern sei weiteres Übel nur, wenn die Frauen dem ihnen auferlegten Strafspruch entsprechen, sich dem

Mann unterordnen und Kinder gebären. Die performative Wucht dieser Argumentation spiegelt sich bis heute in den Autoritätsstrukturen christlicher Kirchen.

Präskriptive Argumentationen mit Forderungen für die Gegenwart gibt es allerorten – nicht nur in der Bibel. Die besondere Kraft der Aitiologie liegt in ihrer unausgesprochenen, aber umso wirksameren Behauptung, dass die für die Gegenwart geforderte Norm eigentlich nur das abbildet, was von Anfang an war!

Literatur

Grypeou, Emmanouela und Helen Spurling, *The Book of Genesis in Late Antiquity. Encounters between Jewish and Christian Exegesis*, Leiden/Boston 2013, S. 71.

Herzer, Jens, *Die Briefe des Paulus an Timotheus und Titus*, Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 13, Leipzig 2024, S. 349-351.

Kraus, Wolfgang und Martin Karrer (Hg.), *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*, Stuttgart 2009.

Lundhaug, Hugo und Lance Jenott, *The Monastic Origins of the Nag Hammadi Codices*, STAC 97, Tübingen 2015.

Merz, Annette, *Die fiktive Selbstausslegung des Paulus. Intertextuelle Studien zur Intention und Rezeption der Pastoralbriefe*, NTOA/StUNT 52, Göttingen 2004.

Nagel, Peter, *Codex apocryphus gnosticus Novi Testamenti*, Bd. 1: *Evangelien und Apostelgeschichten aus den Schriften von Nag Hammadi und verwandten Kodizes: Koptisch und deutsch*, WUNT I 326, Tübingen 2014, S. 167–170.

Schenke, Hans-Martin, „Das Evangelium nach Philippus (NHC II,3)“, in: Hans-Martin Schenke, Hans Gebhard Bethge und Ulrike Kaiser (Hg.), *Nag Hammadi Deutsch. Studienausgabe*, Berlin/New York 2010.

Standhartinger, Angela, „Zwischen Ehefreiheit und Ehepflicht. Zu den politischen und theologischen Kontexten frühchristlicher Moraldiskurse“, in: Tanja Forderer et al. (Hg.),

In aller Vielfalt. Geschlechter, Sexualitäten, Beziehungsformen im NT, Tübingen 2025, S. 213–231.

Zamfir, Korinna, „Creation and Fall in 1 Timothy. A Contextual Approach“, in: Tobias Nicklas und, Korinna Zamfir (Hg.), *Theologies of Creation in Early Judaism and Ancient Christianity. In Honour of Hans Klein*, Berlin 2010, S. 353–388.

Zamfir, Korinna, *Men and Women in the Household of God. A Contextual Approach to Roles and Ministries in the Pastoral Epistles*, NTOA/StUNT 103, Göttingen 2013.