

*Analyse der Argumente zur Authentizität der*  
*∞ Pericope Adulteræ ∞*

An der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck, Philologisch-Kultutwissenschaftliche Fakultät,  
Institut für Sprachen und Literaturen im **Masterstudium Sprachwissenschaften** eingereichte

**Masterarbeit**

zur Erlangung des akademischen Grades eines  
**Master of Arts (MA)**

vorgelegt von

**Christopher A. Summer, BA**

Matr.-Nr. 1019454

Gutachter: Prof. Dr. Ivo Hajnal

Innsbruck, 19. Juli 2017

## INHALTSVERZEICHNIS:

1. Einleitung .....	3
2. Externe Evidenz .....	5
2.1. Patristik .....	5
2.1.1. Patristik pro PA .....	5
2.1.1.1. Papias (nach Eusebius) .....	5
2.1.1.2. Didascalia Apostolorum .....	8
2.1.1.3. Didymus der Blinde .....	10
2.1.1.4. Pacian, Ambrosiaster, Rufinus .....	11
2.1.1.5. Hieronymus .....	13
2.1.1.6. Ambrosius .....	14
2.1.1.7. Augustinus .....	17
2.1.2. Intermezzo zur Tilgungswahrscheinlichkeit .....	19
2.1.3. Patristik »kontra« PA .....	26
2.1.3.1. Tatian.....	26
2.1.3.2. Tertullian .....	29
2.1.3.3. Cyprian .....	33
2.1.3.4. Origenes .....	35
2.1.3.5. Chrysostom, Kyrill, Nonnus & Zigabenos .....	36
2.1.3.6. Theophylakt .....	38
2.2. Manuskripte .....	40
2.2.1. Alexandrinische MSS .....	40
2.2.2. Alexandrien, Gnostiker und Bücherverbrennungen .....	44
2.2.3. Westlicher Texttypus & Codex Bezae .....	47
2.3. Lektionar-Hypothesen .....	51
2.4. Korrelation mit Verlust des Originals .....	54
2.5. Ob die PA zusammengesetzt ist .....	56
3. Interne Evidenz .....	61
3.1. Textfluss .....	61
3.1.1. Thematische Zusammenhänge .....	61

3.1.1.1. Verhör und Anklage .....	62
3.1.1.2. Licht & Wasser beim Sukkot .....	64
3.1.1.3. Wasser des Lebens & das Ordal .....	65
3.1.1.4. Der Samariterin Spiegelbild .....	66
3.1.1.5. Sprachliche Parallelen zur Entblendung .....	67
3.1.1.6. Gegenüberstellung Jesu mit Mose .....	68
3.1.1.7. Gottes schreibender Finger .....	68
3.1.1.8. Rhetorisch überführt & gescheiterte Gefangennahme .....	70
3.1.1.9. Kein Prophet aus Galiläa .....	71
3.1.1.10. Kontextuelle und präfigurative Bedeutsamkeit von Jn 7:53–8:1 ..	72
3.1.1.11. PA-Chiasmus & Zentralität der Steinigung .....	73
3.1.2. Syntaktische Zusammenhänge .....	77
3.1.2.1. Dass Jn 7:53 kein Anfang ist .....	77
3.1.2.2. Analyse zu αὐτοῖς .....	79
3.1.2.3. Analyse zu πάλιν οὖν .....	86
3.2. Vokabular & Stil .....	91
3.2.1. Speziell johannine PA-Elemente .....	91
3.2.2. Vergleichbare aber unumstrittene Passagen .....	94
3.2.3. »Non-johannine« PA-Elemente .....	96
3.2.3.1. »Non-johannine« Lexeme .....	97
3.2.3.2. Bezüglich πλὴν .....	101
3.2.3.3. Verben mit κατα-Präfix .....	102
4. Zusammenfassung & Conclusio .....	105
4.1. Zusammenfassung .....	105
4.2. Conclusio .....	113
Appendix A: Bezae vs. Byzantinisch .....	116
Appendix B: Bezae vs. Nestle-Aland 28 .....	117
Appendix C: Jn 8:11b in pseudo-isidorischer Kallixtus-Epistel .....	118
Appendix D: Weitere PA-Chiasmen .....	122
Appendix E: ἀναμάρτητος in Deut 29:19.....	124
5. Quellenverzeichnis .....	125

## 1. EINLEITUNG

Eine der wohl bekanntesten Bibelpassagen<sup>1</sup> findet sich im Johannes-Evangelium (7:53–8:11):

*Und ein jeder kehrte heim, Jesus aber ging zum Ölberg. Bei Tagesanbruch kam er dann wieder in den Tempel und all die Leute kamen zu ihm, und im Sitzen lehrte er sie.*

*Da bringen die Schriftgelehrten und die Pharisäer vor ihn eine Frau, die beim Ehebrechen erwischt worden ist, und nachdem sie sie inmitten [der Gruppe] hingestellt haben, sagen sie zu ihm: »Lehrer! Die Frau hier wurde auf frischer Tat beim Ehebrechen ertappt. Das mosaische Gesetz gebietet uns, dass derlei zu steinigen sind. Was hast du dazu zu sagen?« Dies sagten sie, um ihn auf die Probe zu stellen, damit sie einen Grund fänden, ihn anzuklagen.*

*Da schrieb Jesus vornübergebeugt mit dem Finger auf den Boden. Als sie ihn*

*dann weiter fragten, da stand er auf und sprach zu ihnen: »Wer von euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein auf sie!« Und abermals vornübergebeugt, schrieb er auf den Boden.*

*Nachdem sie dies vernommen hatten, schritten sie einsichtig davon, einer nach dem Anderen, beginnend bei den Ältesten, bis hin zum Letzten. Sie ließen Jesus allein zurück, die Frau inmitten [der Gruppe]. Jesus stand auf und sah niemanden mehr außer der Frau, und er sagte zu ihr: »Frau, wo sind deine Ankläger? Hat dich denn niemand verurteilt?«*

*Und sie sprach: »Niemand, Herr.«*

*So sprach er zu ihr: »Auch ich verdamme dich nicht. Gehe, und mögest du nie wieder sündigen!«*

Diese Geschichte ist als *Pericope Adulteræ* (PA) bekannt.<sup>2</sup> Allerdings ist die PA auch eine der umstrittensten Textstellen des gesamten Neuen Testaments (NT), denn ist sie in viele alten Manuskripten nicht enthalten und wird daher von vielen als eine späte Ergänzung erachtet. Aus diesem Grunde wird die Passage in vielen modernen Bibelübersetzungen nur als Fußnote, außerhalb des Haupttextes angeführt. Im Folgenden soll thematisiert werden, was es (soweit bekannt) mit der Geschichte dieser Passage auf sich hat, was gegen und was für die Passage spricht.

Dem voraus geht aber erst eine Zusammenfassung des Zustandekommens des NT, da dies eine wichtige Grundlage für das Zustandekommen der PA und damit das Thema dieser Arbeit darstellt: Nach der Kreuzigung Jesu Christi machten sich seine Schüler auf, allen Menschen – Juden und Goyîm – von seiner Botschaft und auch seinem Leben zu predigen. Die Behauptung jener

---

1 Es handelt sich um meine eigene Übersetzung des griechischen Textes.

2 *Perikope* (latinisiert *pericope*) bezeichnet im religiösen Kontext eine für die Predigt vorgesehene Bibelpassage.

Schüler, dass ihr Lehrer nach seiner Kreuzigung körperlich wiederauferstanden und zum Himmel gefahren war sowohl unter Juden als auch Goyîm nicht weniger umstritten als die Behauptung, Jesus sei nicht nur der Messias (Christus) und somit ein wichtiger Gottgesandter, der ein neues Zeitalter des Friedens einläuten solle, sondern auch ebenjener jüdische, monotheistische Gott höchstpersönlich – eine Behauptung, welche, den Berichten seiner Schüler zufolge, Jesus selbst gemacht haben soll. Diese Berichte waren in erster Linie mündliche Predigten, bevor sie schriftlich niedergelegt wurden: So lautet z.B. die Tradition bezüglich des Markus-Evangeliums, dass Markus quasi als Sekretär und Dolmetscher für den Apostel Petrus gedient habe, und auf Nachfrage des Publikums seine Mitschriften petriner Predigten geordnet niedergeschrieben habe.<sup>3</sup> Ob das Markus-Evangelium vor oder nach dem Matthäus-Evangelium geschrieben wurde bleibt bis heute eine Streitfrage – die frühe Tradition lautet, dass Matthäus Markus vorausging, und dass Markus quasi eine abgekürzte Version davon sei; danach wurde das Lukas-Evangelium als Drittes verfasst, das Johannes-Evangelium kam als viertes und letztes Evangelium (*augustinische Hypothese*).<sup>4</sup> Diese Evangelien (*Mt–Mk–Lk–Jn*) wurden in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts verfasst, darüber hinaus sind genauere Datierungen jedoch überaus spekulativ und spielen für diese Arbeit auch keine Rolle. Wichtiger ist, dass diese Evangelien nicht gleich alle miteinander in ein Buch gebunden wurden. Die vier Evangelien kursierten international und wurden mehrfach kopiert, vor Allem aber kursierten auch weitere „Evangelien“, die weder von Augenzeugen verfasst wurden (Matthäus, Johannes) noch durch seriöse Recherche zusammengetragen wurden (Lukas), sondern lediglich spätere Umdichtungen waren. Dass die vier Evangelien *Mt–Mk–Lk–Jn* um 180 als quasi kanonisch galten, ist in St. Irenäus’ *Adversus Haereses* 3:11:8 belegt. Bis 360 stand der Kanon offiziell fest, wie ein Brief von Athanasius von Alexandrien (367) und *Codex Sinaiticus* (ca. 330–360) belegen.<sup>5</sup>

Dennoch gab es umstrittene Passagen und sogar ganze Bücher und Briefe, welche von der katholischen Kirche erst 1545–63 im Rahmen von Konzils von Trient dogmatisch als kanonisch festgelegt wurden – nicht weil diese Texte zuvor nicht Teil des NT gewesen wären, sondern weil die neuerlichen Unruhen und reformatorisch intendierten Umbrüche protestantischer Kirchengegner unter Anderem auch diese Passagen in Zweifel zogen. Eine jener (nicht grundlos) in Zweifel gezogenen Passagen ist die PA, und die Zweifel an ihr reichen bis in das frühe Christentum zurück.<sup>6</sup>

---

3 vgl. Eusebius Caesariensis (324): *Historia Ecclesiastica* (3:39:2,5,14-15). Eusebius zitiert Johannes den Ältesten (über Papias von Hierapolis), einen Schüler Jesu aus dem ersten Jahrhundert (vgl. 3:39:4); folglich handelt es sich um eine sehr alte und gut belegte Tradition. (vgl. auch *Historia Ecclesiastica* 6:25:5, Origenes zitierend.)

4 vgl. St. Augustinus Hipponensis (400): *De consensu evangeliorum* (1:2:3). Auch wenn die Reihenfolge als *augustinische Hypothese* bezeichnet wird, so war diese Ansicht zu seiner Zeit bereits eine gängige Tradition, wie er selbst an zitierter Stelle explizit sagt – es ist also nicht *seine* Hypothese, er hat sie nur niedergeschrieben.

5 Für eine knappe wie gute Darlegung des Themas des Bibelkanons (inkl. hier angesprochener Punkte), siehe: Hahn S., Mitch C. (2010): *The Ignatius Catholic Study Bible: New Testament*. San Francisco: Ignatius Press. pp. xv–xxiii.

6 vgl. Reid G. (1908): »Canon of the New Testament«, in *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton.

## 2. EXTERNE EVIDENZ

### 2.1. PATRISTIK

Zumal die Authentizität der PA schon im frühen Christentum eine Streitfrage war – war doch die Geschichte einer Ehebrecherin, die ohne Strafe davonkommt, vielen Menschen ein Dorn im Auge –, äußerten sich zu diesem Thema auch die Kirchenväter – in den beiden folgenden Kapiteln soll das Für<sup>7</sup> und Wider abgewägt werden.

#### 2.1.1. PATRISTIK PRO PA

##### 2.1.1.1. PAPIAS (NACH EUSEBIUS)

324 verwies der Kirchenhistoriker **Eusebius** in seiner *Historia Ecclesiastica* (3:39:16) auf Lehren und Schriften des östlichen Kirchenvaters **Papias**, dem Bischof von Hierapolis, und erwähnt dabei auch eine Passage, welche als PA identifiziert werden kann:

*Auch brachte [Papias] eine weitere Geschichte um eine Frau vor, welche aufgrund vieler Sünden vor dem Herrn angeklagt wurde. Dies ist in der Frohbotschaft nach den Hebräern enthalten.*<sup>8</sup>

Papias schrieb und starb in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts, und er soll mit Zeitgenossen der Apostel und anderen Schülern Jesu und der Apostel in direktem Kontakt gestanden haben, St. Irenäus (Schüler Polykarps) nannte Papias um 180 auch einen Gefährten Polykarps (Schüler des Apostels Johannes) und einen hörenden Zeugen des Apostels Johannes selbst,<sup>9</sup> weshalb Papias aufgrund sowohl zeitlicher als auch gesellschaftlicher Nähe als eine sehr gute Quelle gelten darf. Zwar bezeichnet Eusebius Papias als »σμηκρὸς ὄν τὸν νοῦν«<sup>10</sup> d.h. *von geringem Verstand*, jedoch nur in Bezug auf dessen Eschatologie, was den gängigen Schluss, Eusebius habe Papias für einen kompletten Idioten gehalten, nicht unbedingt zulässt.

Edward F. Hills bringt in seiner Verteidigung der PA vor, dass ihre Kritiker in Bezug auf Eusebius zum Einen zwar meinen, dessen bloßer Bezug auf Papias und ein nicht-kanonisches Evangelium impliziere, Eusebius habe die PA als nicht zum Johannes-Evangelium gehörig und

---

7 Große Teile des folgenden Kapitels »Patristik pro PA« basieren auf bzw. nehmen Bezug auf: Hills E.F. (1984): *The King James Version Defended*. (4. Aufl.) Des Moines: Christian Research Press. (Kp. 6, pp. 150–159)

8 Übersetzt nach Hills (1984). Eusebius Caesariensis (324): *Historia Ecclesiastica* (3:39:16), zitiert in *Patrologiae Cursus Completus* (Migne J.P.), *Series Graeca*, Bd. 20, Sp. 296 ff. Originaltext: »Ἐκτέθειται δὲ καὶ ἄλλην ἱστορίαν περὶ γυναικὸς, ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τοῦ Κυρίου. Ἦν τὸ Κατ' Ἑβραίουσ Εὐαγγέλιον περιέχει.«

9 vgl. Eusebius Caesariensis (324): *Historia Ecclesiastica* (3:39:1–4).

10 idem (3:39:13).

somit als nicht-kanonisch erachtet, Eusebius aber zum Anderen von Papias und dessen Schriften eben keine hohe Meinung gehabt habe, und somit evtl. lediglich Unwillens gewesen sei, der von Papias tradierten Passage irgendwelchen kanonischen Wert beizumessen, selbst wenn er sich einer solchen Kanonizität völlig bewusst gewesen wäre.<sup>11</sup> Ich kann diese Meinung nicht teilen, da ich, wie bereits gesagt, nicht davon überzeugt bin, dass Eusebius von Papias eine solch geringe Meinung gehabt haben sollte (außer in Bezug auf dessen Eschatologie). Jedoch hat Hills zweifelsfrei Recht mit der Schlussfolgerung, aus dem eusebischen Schweigen zur Kanonizität der PA könne nicht deren Nicht-Kanonizität geschlossen werden, da dies lediglich ein *argumentum ex silentio* wäre.<sup>12</sup>

Aus der oben zitierten Textstelle geht nicht direkt hervor, ob Eusebius selbst die PA in irgendeiner Form als kanonisch erachtete oder nicht. Allerdings legt die Tatsache, dass Eusebius diese von Papias tradierte Passage in seiner Kirchengeschichte erwähnt, ohne sie, anders als dessen Eschatologie nur wenige Absätze zuvor, in Zweifel zu ziehen, die Vermutung nahe, dass Eusebius diese Tradition zumindest als erhaltenswert ergo gut erachtet habe.

Unklar ist auch, ob Papias' Passage mit der PA ident, eine andere Geschichte, oder eine Variation der PA ist – und auch ob und in welcher Form Eusebius die PA kannte (wenn überhaupt). Eine Variation ist angesichts der allgemeinen Ähnlichkeit wahrscheinlich, die hierbei Angeklagte wird jedoch nicht nur des Ehebruchs sondern gar vieler Sünden (»πολλαῖς ἁμαρτίαις«) beschuldigt.<sup>13</sup> Beide Szenarien aber sind logisch völlig vereinbar: Papias' Sünderin beging viele Sünden *und* evtl. Ehebruch (unerwähnt); die PA-Sünderin beging Ehebruch *und* natürlich auch andere Sünden (unerwähnt).<sup>14</sup>

Ein mögliches Indiz für eine *Variation* der PA liegt evtl. in Eusebius' Wortwahl: »ἄλλην

---

11 vgl. Hills E.F. (1984).

12 vgl. idem.

13 Darüber hinaus verweist die Religionsforscherin Jennifer Knust auf *διαβάλλω* als »she was ›falsely accused‹ or ›slandered‹« entgegen der generellen Annahme der Schuldigkeit der PA-Sündern, als Grund zur Infragestellung der Identifikation von Papias' Geschichte als PA. Sie selbst vertritt diese Annahme nicht, vertritt aber dennoch anderweitig, *διαβάλλω* bedeute »she was ›falsely accused‹ or ›slandered‹« (vgl. Knust J.W. (2006): »Early Christian Re-Writing and the History of the Pericope Adulterae«, in *Journal of Early Christian Studies*, 14:4. p. 495.)  
EINWÄNDE:

1) PA klarifiziert nicht der Sünderin (Un-)Schuld, weder in etablierter Form noch in Variationen.

2) Interpretative Rezeption (sogar von Kirchenvätern) ist in dieser Hinsicht zweitrangig.

3) *διαβάλλω* ≠ »falsely accused«: *Anklage* mit Intention der (*Ruf-*)*Schädigung*, Vorwurf kann *falsch* ODER *wahr* sein.

4) Die einzigen *διαβάλλω*-Bibelpassagen sind Lukas 16:1 und Daniel 3:8 (LXX) – die Angeklagten sind schuldig.

14 1) Die PA könnte im Laufe der Tradition einem stilistischem Wandel unterworfen gewesen sein, welcher eine Fokussierung von vielen vagen Sünden auf eine spezifische, relativ schwerwiegende Sünde involviert haben mag, um durch Konzentration auf nur die wichtigsten Aspekte eine klarlinigere Geschichte zu erhalten.

2) Dass die Ehebrecherin der PA über Ehebruch hinaus noch weitere Laster besitzt (und somit sehr wohl mit Papias' wegen vieler Sünden angeklagten Frau identisch sein mag), ist sehr wahrscheinlich, weil Menschen, insbesondere wenn sie sich schon einer schweren Sünde schuldig machen, anderweitig kaum frei von Mäkeln zu sein tendieren. In anderen Worten tendiert ein Sünder für gewöhnlich zu mehr als nur einem Laster, auch wenn gerade im Rahmen einer Anklage nur eine einzelne seiner Missetaten hervorgehoben wird. Die menschliche Anfälligkeit zu lasterhaften Taten sollte dem menschlichen Hausverstand als selbstverständlich gelten, ist aber auch ein Grundpfeiler der katholischen Sündenfall-Theologie, i.e. christlicher Traditionen, i.e. der PA.

ἱστορίαν«. Dies bedeutet im Rahmen einer Auflistung zwar höchst wahrscheinlich *noch eine weitere Geschichte*, kann aber evtl. auch als eine *andere Geschichte*, also eine Variation der Eusebius dann implizit in anderer Form bekannten PA, ausgelegt werden.<sup>15</sup> Zwar besitzt Koine-Griechisch genauere Wörter zum Ausdruck qualitativer vs. numerischer Unterscheidung und Andersartigkeit, primär ἕτερος<sup>16</sup> und evtl. διάφορος, aber es gibt auch einige Passagen im NT, wo ἄλλος dem Ausdruck von Unterschiedlichkeit dient.<sup>17</sup> Also ist es durchaus nicht unmöglich, dass »ἄλλην ἱστορίαν« eine *Variation* der PA bedeute. Eine solche semantische Überlappung ist aber gar nicht nötig: Dass Papias' Geschichte eine PA-Variation ist, erscheint ohnehin logisch plausibel und inhaltlich naheliegend, weshalb sie ebenso gut als eine Form der PA anerkannt werden kann.

Beachtlich ist schließlich, dass die Existenz der PA über Papias und das Hebräerevangelium (»Κατ' Ἑβραίους Εὐαγγέλιον«) ein relativ frühes Zeugnis nicht nur als orale sondern auch als schriftliche Tradition besitzt. Das inzwischen verlorene Hebräerevangelium<sup>18</sup> ist zwar nicht als kanonisch abgesegnet, da es zum Einen von geringer missionarischer Bedeutung gewesen sein dürfte<sup>19</sup> und es zum Anderen – wie auch die Schriften des Papias, jedoch noch später – erst in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts verfasst worden sein dürfte<sup>20</sup> und somit zu spät war, um für den NT-Kanon noch von großer Bedeutung zu sein, aber dennoch wurde das Hebräerevangelium im frühen Christentum zwar nicht besonders oft, dafür aber mit Respekt zitiert und erwähnt, womit es von häretischen Schriften klar abzugrenzen ist.<sup>21</sup> Auch Eusebius erwähnt zwar, das

15 Dies ließe sogar die Vermutung zu, dass der Verweis auf das Hebräerevangelium bedeute, dass jene PA-Variation zwar darin vorhanden sei, wohingegen die Eusebius evtl. bekannte Version im Johannes-Evangelium (oder einem anderen kanonischen Evangelium) vorhanden war – würde dies als bekannt vorausgesetzt, dann müsste dies auch gar nicht erwähnt werden. Derlei lässt sich aber natürlich nur spekulieren.

16 vgl. Thayer J.H. (1889): *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, zu Strong's Greek 243 ἄλλος, p. 29.

Thayer erklärt: »SYNONYMS: ἄλλος, ἕτερος; ἄλλος as compared with ἕτερος denotes numerical in distinction from qualitative difference; ἄλλος adds ('one besides'), ἕτερος distinguishes ('one of two'); every ἕτερος is an ἄλλος, but not every ἄλλος is a ἕτερος; ἄλλος generally 'denotes simply distinction of individuals, ἕτερος involves the secondary idea of difference of kind'; e.g. 2 Corinthians 11:4; Galatians 1:6, 7. [...]«

17 vgl.: 1.Ko 15:39 & 41 (starke Zeugnisse); Mat 27:61, 28:1 (ἄλλη Μαρία); 2.Ko 11:4; Gal 5:10; Luk 7:19,20; evtl. 1.Ko 3:11; 1.Ko 12:9,10 zeugt von der Austauschbarkeit von ἕτερον und ἄλλω.

18 Es gibt zwar die Auffassung, dass Eusebius' Verweis auf ein Hebräerevangelium in Wirklichkeit das kanonische Matthäus-Evangelium meine, da die traditionelle Auffassung in der frühen Kirche war, dass das Matthäus-Evangelium ursprünglich in hebräischer Schrift und Sprache verfasst wurde (vgl. Eusebius' *Historia Ecclesiastica* (3:24:6, 3:39:16, 6:25:3,4), aber auch bei St. Hieronymus, Papias, Origenes, St. Irenäus, Athanasius, Epiphanius), allerdings wusste Eusebius sehr wohl vom Matthäus-Evangelium und benennt dieses in seiner *Historia Ecclesiastica* auch als solches (z.B. 6:25:3,4). Daher wäre es höchst unwahrscheinlich, dass Eusebius mit dem Hebräerevangelium das Matthäus-Evangelium gemeint haben könnte.

19 z.B. wenn es (was unklar ist) ein in einem west-aramäischen Dialekt verfasstes Schriftstück war – dies könnte eine veraltete Hypothese sein, heutzutage wird eher von Griechisch als Sprache des Hebräerevangeliums ausgegangen. vgl. Orr J. (Hrsg.) (1939): »Apocryphal Gospels: I.4. Gospel According to the Hebrews«, in *International Standard Bible Encyclopedia*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

20 Berger K., Nord C. (1999): *Das Neue Testament und Frühchristliche Schriften*. Frankfurt: Insel.

21 Orr J. (Hrsg.) (1939): »Apocryphal Gospels: I.4. Gospel According to the Hebrews«, in *International Standard Bible Encyclopedia*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

Hebräerevangelium werde von vielen Leuten zu den umstrittenen Schriften (ἀντιλεγόμενων) gezählt (3:25:5), er selbst scheint es aber von den eindeutig häretischen und klar abzulehnenden Schriften (3:25:4) deutlich abzugrenzen.<sup>22</sup> Somit würde das Vorhandensein der PA im Hebräerevangelium diese zwar nicht als kanonisch geltend machen, dennoch könnte sie in jenem apokryphen Werk, und als Tradition des Papias, durchaus eine authentische Erzählung über das Tun und Wirken Jesu sein.

Ob Papias' Geschichte Teil des Johannes-Evangeliums oder vielleicht doch eines anderen Evangeliums wie dem der Hebräer war, lässt sich zwar kaum sagen. Allerdings schrieb **Agapius** von Heirapolis (Syrien) im 10. Jhdt., Papias<sup>23</sup> selbst habe von einer der PA gleichenden Geschichte über eine Ehebrecherin *im Johannes-Evangelium* geschrieben.<sup>24</sup> Natürlich könnte Agapius, im 10. Jhdt. schreibend (und sei es auch in Syrien), die PA bereits aus dem Johannes-Evangelium gekannt und bei seiner Darstellung etwas vermengt haben. Wenn Agapius aber Recht hat, dann gehörte die PA vielleicht bereits um 120 n.Chr. in das Johannes-Evangelium.

#### 2.1.1.2. DIDASCALIA APOSTOLORUM

Ein weiteres wichtiges Dokument, nämlich die *Didascalia Apostolorum* (ca. 230),<sup>25</sup> sowie auch das darauf basierende Dokument *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* (ca. 380),<sup>26</sup> erwähnt, wie die Ältesten dem Christus (dem »Kenner/Erforscher der Herzen«)<sup>27</sup> eine Sünderin vorgeworfen und ihm vor ihrem Abgang das Urteil überlassen hatten – die Stelle endet auf einem direkten Zitat der PA:

*Der Herzenskundige aber fragte sie, ob die Ältesten sie denn verurteilt hatten. Als sie aber sagte: »Nein«, sprach er zu ihr: »Dann*

---

22 vgl. Eusebius Caesariensis (324 n.Chr.): *Historia Ecclesiastica* (3:25:4–5).

23 Er nennt Papias nicht namentlich, spricht aber von einem Lehrer und Schriftsteller des 2. Jhdts., welcher fünf Traktate zu den Evangelien verfasst habe – eine Beschreibung, die gerade im Kontext auf Papias zutrifft.

24 vgl. Agapius von Heirapolis (Syrien) (10. Jhdt.): *History of the World*, zitiert in Holmes M. (1989): *The Apostolic Fathers*. Grand Rapids: Baker Book House Co.

Übersetzung: »At this time there lived in Heirapolis a prominent teacher and author of many treatises; he wrote five treatises about the gospel. In one of these treatises, which he wrote concerning the gospel of John, he relates that in the book of John the evangelist there is a report about a woman who was an adulteress. When the people led her before Christ our Lord, he spoke to the Jews who had brought her to him: Whoever among you is himself certain that he is innocent of that of which she is accused, let him now bear witness against her. After he had said this, they gave him no answer and went away.«

25 vgl. Connolly R.H. (1929): *Didascalia Apostolorum*. Oxford: Clarendon Press. p. 76.

26 vgl. Funk F.X. (1905): *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*. Paderborn. Bd. 1, p. 92.

27 Bezeichnung für Gott, vgl. Psalm 139:23; 1.Chroniken 28:9; Jeremiah 17:10; Römer 8:27; Offenbarung 2:23.

*geh! Auch ich verurteile dich nicht.*«<sup>28, 29</sup>

Apokryphes Lehrmaterial aus der Zeit um 230 ist selbstredend kein besonders früher Beleg. Zwar mag die *Didascalia* zu Teilen sehr wahrscheinlich auf der *Didache* (ca. 100 ±50)<sup>30</sup> basieren, es besteht jedoch überhaupt kein Grund zu der Annahme, dass die *Didache* jemals einen Verweis auf die PA beinhaltet habe – dies ist lediglich eine Eigenheit der *Didascalia Apostolorum*.

Entgegen der u.A. von dem englischen Benediktiner-Mönch und *Didascalia*-Übersetzer Richard Hugh Connolly vertretenen Ansicht, dass der Gebrauch der PA in der *Didascalia* auf das apokryphe Hebräerevangelium zurückzuführen sei,<sup>31</sup> argumentiert Edward F. Hills in seiner Verteidigung der PA, die Bezugnahme der *Didascalia* auf die PA sei der Höhepunkt einer Argumentationsreihe, welche sich bis zu jenem Punkt ausschließlich auf kanonische Schriften gestützt habe, und dass ein Rückfall des Autor auf ein apokryphes Werk ausgerechnet für die Klimax seiner Argumentationsreihe für die Sündenvergebung höchst unglaubwürdig wäre<sup>32</sup> – eine Argumentation, welche zwar nichts beweist, aber durchaus sinnvoll klingt. Allerdings sind durchaus apokryphe Werke unter den Quellen der *Didascalia* vorhanden (nämlich *Der Hirte des Hermas*, das *Petrusevangelium*, die *Paulusakten*, und *Schriften des St. Irenäus*),<sup>33</sup> also wäre der Gebrauch eines apokryphen Werkes evtl. auch für eine argumentative Klimax nicht unbedingt undenkbar. Ob das Zitat aber doch johannin ist oder nicht, muss anderweitig begründet werden.

Auffällig ist natürlich, dass das *Didascalia*-Zitat auf *auch ich verurteile dich nicht* (Jn 8:11a) endet, was aber ohne den darauf folgenden und essentiellen Befehl *du sollst nicht mehr sündigen* (Jn 8:11b) zu einer laxistischen Hinnahme oder gar zum regelrechten Aufruf zu solchen Sünden wie Ehebruch verkäme. Die Zugehörigkeit von Jn 8:11b zu Jn 8:11a muss also schon als bekannt vorausgesetzt worden sein (was auch Cyprians *Didascalia*-Paraphrase nahelegt, siehe Seite 34).

Bedeutsam ist auch, dass die ursprünglich in griechisch abgefasste *Didascalia Apostolorum* das Ende der PA auf Griechisch zitierte, was indirekt für das Vorhandensein der PA in griechischen

28 Funk F.X. (1905): *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*. pp. 92 (lat.), 93 (gr.).

*Didascalia* II:24:3 (lateinische Version):

»scrutator autem cordis interrogabat eam, si condemnasset illam presbyteri;  
cum autem dixisset: non, dixit ad eam: Vade, nec ego te condemno.«

*Constitutiones Apostolorum* II:24:6 (Text deckt sich mit der griechischen Version der Parallelstelle der *Didascalia*):

ὁ δὲ καρδιογνώστης κύριος, πυνθόμενος αὐτῆς, εἰ κατέκριναν αὐτὴν οἱ πρεσβύτεροι,  
καὶ ἐπιούσης, „ὅτι οὐ“, ἔφη πρὸς αὐτὴν· „Ὑπαγε οὐν, οὐδὲ ἐγὼ σε κατακρίνω“.

29 Für eine interessante Gegenüberstellung mit St. Cyprian, siehe p. 34.

30 DATIERUNG 50–100: vgl. Draper J. A. (1985): »The Jesus Tradition in the Didache«, in *Gospel Perspectives*, Bd. 5. Sheffield: JSOT. p. 269.

DATIERUNG 90–150: vgl. Holmes M.W. (Hrsg.), Lightfoot J. B., Harmer J. R. (2006): *The Apostolic Fathers in English*. (3. Aufl.) Grand Rapids: Baker Academic. p. 159.

31 vgl. Connolly R.H. (1929): *Didascalia Apostolorum*. Oxford: Clarendon Press. p. 51. (Erwähnt in Hills (1984).)

32 vgl. Hills E.F. (1984).

33 vgl. Quasten J. (1983): *Patrology*, Bd. 2. Thomas More Reprint. pp. 147-148.

MSS vor 230 spricht.<sup>34</sup> Als nord-syrisches Dokument belegt die *Didascalia Apostolorum* auf jeden Fall eine relativ frühe PA-Tradition im hinsichtlich der PA in der Frühzeit meist als sehr still geltenden Osten.

### 2.1.1.3. DIDYMUS DER BLINDE

Für die PA und ihre Rezeption im Osten findet sich auch bei **Didymus dem Blinden** in Alexandrien ein weiteres wichtiges Zeugnis. Didymus verkündete um 360 n.Chr. in seinem in Griechisch verfassten (und somit ebenfalls eine griechische PA-Schrifttradition im Osten nahelegenden) *Ecclesiastes*-Kommentar:

*Wir besitzen in einigen Evangelien eine Frau, so sagt man, von den Juden der/einer Sünde bezichtigt und zum Steinigen an den dafür vorgesehenen Platz gebracht. Als der Heiland, so sagt man, sie sah und erkannte, dass sie sie steinigen würden, sprach er zu denen, die im Begriff waren, sie mit Steinen zu bewerfen: »Wer nie gesündigt hat, darf auch den Stein auf sie werfen!« Wenn [also] irgendwer (guten Gewissens) meine, selbst nicht gesündigt zu haben, nehme er einen Stein [und] töte sie. Und keiner wagte es. Sie verstanden selbst und wussten, dass auch sie sich so mancher Dinge schuldig gemacht hatten, [also] wagten sie nicht, diese Person zu erschlagen.<sup>35</sup>*

Der von Kindheit an blinde Didymus brauchte einen Vorleser, also mag *so sagt man* (»φησιν«) zwar nach mündlicher Tradition klingen, aber er sagt schließlich selbst, dass es in den Evangelien i.e. Schriften steht. *In einigen Evangelien* (»εν τισιν ευαγγελιουσ«) kann hier zweierlei bedeuten:

- Evtl. das Johannes- und das auch anderswo von Didymus erwähnte Hebräerevangelium.<sup>36</sup>
- Verschiedene Kopien eines bestimmten Evangeliums, sodann wahrscheinlichst Johannes.

Letzteres ist sehr gut möglich, da Didymus' Schüler Hieronymus um ca. 416 attestiert, die PA sei in

34 vgl. auch Hills E.F. (1984). Ich habe dies in Funks *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* »überprüft«: Das Buch enthält die lateinische Übersetzung der *Didascalia* auf der linken Seite und die *Constitutiones* in Griechisch auf der rechten Seite, wobei alles, was im Text der ursprünglich griechischen *Didascalia* NICHT vorhanden ist als unterstrichen dargestellt wird. Die Stelle, an welcher die PA erwähnt wird, ist, mit Ausnahme dreier Wörter am Anfang (die ich hier ohnehin nicht zitiert habe, da mir nur die zweite Hälfte des Absatzes inklusive Zitat wichtig schien), völlig frei von solch einer Markierung – sie ist also im griechischen Text der *Didascalia* vorhanden.

35 Übersetzt nach Andrew Criddle: *Didymus the Blind, Commentary on Ecclesiastes* (Tura Papyrus, 1942 entdeckt).

Originaltext: »φερομεν ουν εν τισιν ευαγγελιουσ γυνη φησιν κατακριθη υπο των Ιουδαιων επι αμαρτια και απεστελλετο λιθοβοληθηναι εις τον τοπον, οπου ειωθει γινεσθαι. ο σωτηρ, φησιν, εωρακως αυτην και θεωρησας οτι ετοιμοι εισιν προς το λιθοβολησαι αυτην, τοις μελλουσιν αυτην καταβαλειν λιθοις ειπεν, " ος ουκ ημαρτεν, αιρετω λιθον και βαλετω αυτον." '... ει τις συνοιδεν εαυτω το μη ημαρτηκεναι, λαβων λιθον παισατω αυτην.' και ουδεις ετολμησεν. επιστησαντες εαυτοις και γνοντες, οτι και αυτοι υπευθυνοι εισιν τισιν, ουκ ετολμησαν καταπαισαι εκεινην.«

36 vgl. Willker W. (2015): *A Textual Commentary on the Greek Gospels (Vol. 4b): The Pericope de Adultera: Jo 7:52 - 8:11 (Jesus and the Adulteress)*. Bremen, online published, 12th edition. p. 17.

vielen griechischen und lateinischen Johannes-Codices enthalten (siehe p. 13), er die Texte für seine Vulgata aber schon 383 zu sammeln begann, weshalb zu erwarten wäre, dass seine Aussage auch auf die Didymus um 360 vorliegenden MSS zutrifft – MSS, welche zu jener Zeit wahrscheinlich auch nicht mehr neu waren. Der westliche St. Hieronymus spricht von vielen Codices (»multis«), Didymus nur von einigen (»τισιν«) – dies korreliert mit der von dieser Zeit an sehr viel aktiveren PA-Rezeption im lateinisch dominierten Westen.

Jedoch argumentiert Tommy Wasserman, dass Didymus eben doch von Evangelien und nicht von MS-Kopien gesprochen haben müsse: Verwies Didymus nämlich in seinen textkritischen Schriften über Textkorrektur auf MS-Kopien, dann sprach er von *ἀντιγράφοι* und hätte somit, wollte er auf die PA in manchen MS-Kopien verweisen, nicht *τισιν εὐαγγελιοῖς* sondern *τινες ἀντιγράφοις* geschrieben.<sup>37</sup> Wenn Didymus also tatsächlich von einigen Evangelien sprach (und es muss mehr als eines sein, da er ja den Plural verwendet), und das Hebräerevangelium ein guter Kandidat hierfür ist, dann wäre dies ein weiteres Indiz dafür, dass Eusebius auf Papias' Geschichte als eine dort auffindbare *andere Version* einer ansonsten evtl. kanonisch bekannten PA verweist.

#### 2.1.1.4. PACIAN, AMBROSIASTER, RUFINUS

Evtl. um 370 verwies der verheiratete Bischof **St. Pacian von Barcelona** im Rahmen eines sarkastischen Diskurses gegen die rigorosen Novatianer auf die PA, welche er dabei in eine Reihe kanonischer Bibelstellen eingliedert, als in den Schriften befindlich und implizit als orthodox:

*... und lest bloß nicht in der Frohbotschaft, wie der Herr sogar die geständige Ehebrecherin, die niemand verurteilt hatte, verschonte...<sup>38</sup>*

Ein heute als **Ambrosiaster** bezeichneter Kleriker in Rom zur Zeit Papstes Damasus (366–384)<sup>39</sup> schrieb wohl um 374 in seiner Predigt *Apologia David*, seinerzeit habe es noch viele Christen gegeben, welche mit der PA nicht einverstanden waren, und attestiert implizit der PA Authentizität:

*Nicht unbedeutende Bedenken bei den Unkundigen zu erregen vermochte zugleich auch die durchgenommene Frohbotschaftslektion,*

37 vgl. Wasserman T. (2016): »The Strange Case of the Missing Adulteress«, in *The Pericope of the Adulteress in Contemporary Research*. London / New York: Bloomsbury T&T Clark. pp. 34–36. Wasserman zählt zehn Passagen des Didymus auf, in welchen der hier beschriebene Gebrauch von *ἀντιγράφοι* belegt ist, wohingegen *τισιν εὐαγγελιοῖς* nach Wasserman eine nirgendwo sonst auftauchende Kollokation sei.

38 *Patrologiae Cursus Completus* (Migne J.P.), Series Latina, Bd. 13, Sp. 1077. Originaltext: »[...] *Nolite in Evangelio legere quod pepercerit Dominus etiam adulteræ confitenti, quam nemo damnarat: [...]*« (*Ep. ad Sympronianum*)

39 Hunter D.G. (2010): »Fourth-century Latin writers«, in *The Cambridge History of Early Christian Literature*, p.308. Wie auch bei Hills (1984) wurde für lange Zeit angenommen, es handle sich hierbei um St. Ambrosius von Milano, aber das gilt seit spätestens 1527 als zweifelhaft (z.B. nannte Erasmus die Zuordnung dieser Predigt zu Ambrosius zweifelhaft). Schon St. Augustinus verwies auf jenes Autoren Werke als von einem *Hilarius* stammend.

*in welcher ihr vernahmt, wie dem Christus eine Ehebrecherin vorgelegt und wie dieselbe ohne Verurteilung ziehen gelassen wurde. [...] Wie konnte Christus denn irren? Es ist nicht Rechtens, dass uns dies in den Sinn komme.*<sup>40</sup>

Um 400 schrieb **Rufinus von Aquileia**, ebenfalls ein Schüler von Didymus dem Blinden, welcher auch in seiner lateinischen Übersetzung der eusebischen Kirchengeschichte die Frau in Papias' Geschichte als Ehebrecherin übersetzte (was nahelegt, dass es bereits einen breiteren Konsensus gab, Papias' Geschichte als PA zu verstehen):

*Eine beim Ehebruch ertappte Frau wurde von den Juden vor unseren Herrn gebracht, um zu sehen, welch Urteil er dem Gesetz nach fällen würde. Er, der gnädige und erbarmungsvolle Herr, sprach: »Wer von euch ohne Sünde ist, den lasst den ersten Stein auf sie werfen.« Und dann, so heißt es, schritten sie von Dannen. Die Juden, unfromm und ungläubig wie sie waren, schämten sich angesichts ihres eigenen Schuldbewusstseins. Da sie Sünder waren, würden sie nicht öffentlich Vergeltung gegen Sünder ausüben.*<sup>41</sup>

Es handelt sich inhaltlich offenkundig um eine Variation der Geschichte, wie Rufinus sie von Didymus und den ihm vorliegenden Schriften gelernt haben mag, nur dass die *Juden* (vgl. Didymus, nicht *Pharisäer und Schriftgelehrte*) die hier eindeutig als Ehebrecherin identifizierte Sünderin Jesus vorsetzen, um sein Urteil zu hören (was bei Didymus nicht klar hervorgeht). Dass Rufinus, obwohl sich der zitierte Text gegen St. Hieronymus richtet, sich nicht auf dessen 15 Jahre zuvor veröffentlichte Vulgata stützt, wird evident durch die mehrfache Nennung der *Juden* und die starke Betonung der gewissenhaften Einsicht der eigenen Schuldigkeit.

---

40 Übersetzt nach Hills (1984). *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Bd. xxxii, pp. 359–360).

Originaltext: »*simul etiam non mediocre scrupulum mouere potuit inperitis euangelii lectio, quae decursa est, in quo aduertistis adulteram Christo oblatam eandemque sine damnatione dimissam. [...] quomodo enim Christus potuit errare? fas non est ut hoc in sensus nostros ueniat.*«

41 Übersetzt nach Schaff P. (1888): *The Apology of Rufinus in Nicene & Post-Nicene Fathers*. New York: Christian Research Press. p. 459.

Englische Übersetzung: »*A woman taken in adultery was brought before our Lord by the Jews, so that they might see what judgment he would pronounce according to the law. He, the merciful and pitying Lord, said: He that is without sin among you let him cast a stone at her. And then, it is said, they all departed. The Jews, impious and unbelieving though they were, yet blushed through their own consciousness of guilt; since they were sinners, they would not appear publicly as executing vengeance on sinners.*«

### 2.1.1.5. HIERONYMUS

**St. Hieronymus**, Didymus' Schüler, schrieb um 416 in *Dialogus Contra Pelagianos* (2:17):

*In vielen sowohl griechischen als auch lateinischen Codices der Frohbotschaft nach Johannes befindet sich [die Geschichte] von dem ehebrecherischen Weibe, welches angeklagt wird vor dem Herrn.*<sup>42</sup>

Untermauert wird diese Aussage z.B. durch das u.A. griechische MS *D* (*Codex Bezae*) und die altlateinischen Codices *b* (*Codex Veronensis*) und *e* (*Codex Palatinus*), allesamt aus dem 5. Jhdt. (Bezae evtl. 4. Jhdt.). St. Hieronymus inkludierte die PA auch in seiner *Vulgata*-Bibel, also hat er ihre Authentizität – anders als z.B. ein erweitertes Ende zum Markus-Evangelium (belegt in MS *W*) – nicht in Frage gestellt.<sup>43</sup>

St. Hieronymus vertrat, die lateinischen MSS seien im erwiesenermaßen korrupt, weshalb er die lateinische Tradition – eine *schlammige Pfütze* – anhand griechischer MSS – eine *klare Quelle* – zu korrigieren gedachte (vgl. Epistel 27:1 an Marcella).<sup>44</sup> Daher schwor er im Vorwort der *Vulgata*, seiner Revision der vier Evangelien (inkl. Johannes), das Werk basiere auf einem Vergleich früher, griechischer MSS.<sup>45</sup> Dieses Versprechen mag angesichts der MS-Evidenz den Eindruck erwecken, St. Hieronymus habe evtl. aus persönlichen Gründen mit zweierlei Maß gemessen und seine Ansprüche speziell für die PA zurückgeschraubt,<sup>46</sup> jedoch erklärt St. Hieronymus auch gleich einen Satz später, er wolle nicht allzu weit von den gewohnten lateinischen MS abweichen, außer eben dort, wo er signifikante Unterschiede feststelle.<sup>47</sup>

Signifikant ist aber, dass der bereits zitierte Rufinus, ein ehemaliger Freund des Hieronymus, in seinen Briefen intensiv gegen Hieronymus argumentierte und auch dessen Ehrlichkeit und Vertrauenswürdigkeit in Belangen der Erhaltung authentischer Bibel-Tradition explizit in Frage stellte,<sup>48</sup> in einem seiner an und gegen Hieronymus gerichteten Briefe eben die PA wiedergibt (siehe p. 12), womit er implizit bekundet, dass sowohl Hieronymus als auch er selbst die PA als authentisch ansehen. Dies ist wohl zu erwarten, da sie auch beide Schüler des Didymus waren – will aber irgendwer Hieronymus' Zeugnis zur Bibel-Tradition in Frage stellen, so ist Rufinus als Hieronymus' stärkster überlieferter Kritiker wohl die beste Quelle.

---

42 *Patrologiae Cursus Completus* (Migne J.P.), Series Latina, Bd. 23, Sp. 579. Originaltext: »*In Evangelio secundum Joannem in multis et Græcis et Latinis codicibus invenitur de adultera muliere, quæ accusata est apud Dominum.*«

43 vgl. Hills E.F. (1984).

44 vgl. Schaff P. (1886–1900): *Nicene and Post-Nicene Fathers* 2.6. p. 44.

45 vgl. idem, p. 488.

46 vgl. Lorenz P. (2016): »Did Jerome suspend his criteria to include the pericope adulterae?«, auf *Peter Lorenz's Blog*.

47 vgl. Schaff P. (1886–1900): *Nicene and Post-Nicene Fathers* 2.6. p. 488.

48 vgl. »Against Jerome« 2:32,35,43, in Schaff P. (1886–1900): *Nicene and Post-Nicene Fathers* 2.3. pp. 475 f., 480.

Es mag sich die Frage stellen, ob sich Hieronymus auf MSS um/vor 383 bezieht, oder ob er evtl. doch nur MSS meint, welche erst in den darauf folgenden über 30 Jahren bis 416 entstanden sein könnten.<sup>49</sup> Dass sich Hieronymus aber auf MSS vor 383 bezieht, geht aus den bereits erläuterten Implikationen der Zeugnisse des Didymus (seines Lehrers) und des Rufinus (seines Kritikers) hervor.

Ein möglicher Einwand lautet, dass Hieronymus erst 30 Jahre nach seiner Inklusion der PA in die Vulgata eine Verteidigung für deren Authentizität vorgebracht und evtl. erst kurz nach Verfassen der Vulgata von Didymus erfahren habe, dass die PA doch nicht überall vorhanden sei.<sup>50</sup> Diese Idee ist aber nicht haltbar angesichts des spätlateinischen *Codex Vercellensis* aus dem 4. Jhdt., in welchem die PA nicht zu finden ist, was belegt, dass die PA auch in der von St. Hieronymus kritisierten lateinischen, westlichen Schrifttradition in manchen MSS nicht vorhanden war, worüber sich St. Hieronymus also im Klaren gewesen sein musste.

Das Zeugnis des St. Hieronymus trägt besonderes Gewicht – nicht als Mittel zur Beweisführung, sondern *historisches* Gewicht – gerade wegen seiner Aufnahme der PA in die *Vulgata*, welche in den darauf folgenden Jahrhunderten Verwendung als Standard-Bibel der katholischen Kirche fand. Sehr viel später, im Rahmen des Konzils von Trient im 16. Jahrhundert, wurden alle Teile der *Vulgata* in Reaktion auf die reformatorisch-protestantischen Bestrebungen jener Zeit als unanzweifelbar kanonisch deklariert. Dies führte auch dazu, dass die Frage der Kanonizität der in der *Vulgata* enthaltenen PA, gleichwohl nicht explizit genannt, aus katholischer Sicht ein für allemal als besiegelt galt.<sup>51</sup>

#### 2.1.1.6. AMBROSIIUS

**St. Ambrosius von Mailand** verwies ca. in der Zeit 375–395 in mehreren seiner Texte auf die PA, und scheint auch einige Verse direkt zu zitieren. Zwar könnte sein zum Teil spätes Zeugnis vermuten lassen, dass ihm die *Vulgata* bereits bekannt war, jedoch unterscheidet sich seine Wortwahl zu weiten Teilen von der Vulgata-Form und anderen erhaltenen lateinischen MSS – entweder zitierte er also doch eher frei, oder aber er stützte sich auf andere, nicht erhaltene MSS – z.B.:<sup>52</sup>

---

49 vgl. Lorenz P. (2016): »Did Jerome suspend his criteria to include the pericope adulterae?«, auf *Peter Lorenz's Blog*.

50 vgl. Punch J.D. »The Piously Offensive Pericope Adulterae« (p. 25) und Wasserman T. »The Strange Case of the Missing Adulteress« (p. 60), in *The Pericope of the Adulteress in Contemporary Research* (2016). London / New York: Bloomsbury T&T Clark.

51 vgl. Bridges C.B. (2008): »The Canonical Status of the Pericope Adulterae (John 7:53–8:11)«, in *Stone-Campbell Journal*, Bd. 11, p. 217.

52 *Vulgata* vs. *Epistel 68*, vgl. Lorenz P. (2016): »Did Ambrose use an Old Latin or Vulgate text in the pericope adulterae?«, auf *Peter Lorenz's Blog*. (Eine exzellente, tabellarische Gegenüberstellung lateinischer PA-Zeugnisse.)

---

Vlg: et dixerunt ei magister haec mulier modo deprehensa est in adulterio

E68: ... dixerunt hanc mulierem inuenimus publice moechantem

---

Vlg: in lege autem Moses mandavit nobis huiusmodi lapidare tu ergo quid dicis

E68: ... in lege Moysi(s) omnem moecham lapidari tu uero quid dicis de ea

Vlg: haec autem dicebant [...] Iesus autem inclinans se deorsum digito scribebat in terra

E68: quae cum dicerunt Iesus inclinato capite digito scribebat in terra(m)

---

Die hier zitierte Stelle aus Epistel 68 könnte bereits von der Vulgata beeinflusst worden sein, aber schon in Schriften kurz vor der *Vulgata* (nämlich *De Spiritu Sancto* um 381, *De Interpellatione Iob et David* um 383) zitiert Ambrosius (mit leicht von der *Vulgata* abweichendem Wortlaut) wie *Iesus (gebeugten Hauptes) in die Erde schrieb* (»Iesus (inclinato capite) digito scribebat in terra«).<sup>53</sup> Gerade dieser letztgenannte Vers ist interessant, weil Jesu Akt des Auf-den-Boden-Schreibens in den früheren Verweisen nicht belegt ist. Dies wirft zwei Möglichkeiten auf:

- Späte Hinzufügung, evtl. als Beleg, dass Jesus Schreiben konnte.<sup>54</sup>
- Von früheren Kommentatoren übergangen wegen des sehr kryptischen Charakters.

Dass die Passage de facto so kryptisch ist, dass sich Kommentatoren bis heute nicht auch nur im Ansatz einigen können, was sie überhaupt in dieser Geschichte um Ehebruch und Sündenvergebung zu suchen hat, lässt es naheliegend erscheinen, dass die Passage schon von früh her übergangen wurde, weil sie vom Kern der Geschichte eher abzulenken und die Zuhörerschaft zu verwirren vermochte. Gerade in dieser Hinsicht wirkt es fraglich, warum der vermeintlich fabrizierte Beleg für Jesu Schreibfähigkeit ausgerechnet auf solche Weise in eine solche Szene eingefügt werden sollte, und nicht an einer Stelle, wo es naheliegender erschiene, Jesus etwas schreiben zu lassen. Dass Jesus mit dem Finger im Dreck herumgekritzelt habe, sollen Feinde des Christentums als lächerlich und kindisch verunglimpft haben, so St. Augustinus,<sup>55</sup> – offenkundig ließ Jesu Schriftakt ihn nicht unbedingt seriöser wirken, und so wäre dies als Fabrikation, um ihn in einem besseren Lichte zu präsentieren, völlig ungeeignet gewesen. Vor Allem aber ist die Idee, einen Beleg für Jesu Schreibtauglichkeit hinzufügen zu müssen, von Grund auf unsinnig, weil Lukas 4:16,17<sup>56</sup> explizit schildert, wie Jesus in der Synagoge von einer Schriftrolle herunterliest – dass Jesus zwar lesen aber nicht schreiben konnte, wäre geradezu hanebüchen.<sup>57</sup> (Wenn Jn 8:6,8 aber tatsächlich Jesu Fähigkeit

---

53 vgl. idem.

54 vgl. Keith C. (2009): *The Pericope Adulterae, the Gospel of John, and the Literacy of Jesus*. Leiden: Brill. p. 257.

55 vgl. Snapp J. Jr. (2016): »External Evidence: (4) Writings of the Early Church«, in *A Fresh Analysis of John 7:53-8:11: With a Tour of the External Evidence*. Self Published.

56 Problem: Das früheste Lukas-MS P75 (*Papyrus Bodmer XV*), ca. 175–225, ist nur fragmentarisch erhalten, Luk 4:5–4:36 ist dem Verschleiß anheimgefallen, weshalb nicht gesichert ist, ob Jesu Lesung (Luk 4:16–21) enthalten ist. *Codex Vaticanus* (B, ca. 300–325) ist derzeit wohl der früheste erhaltene Beleg für Luk 4:16–21, was immerhin ca. 85–60 Jahre vor des Ambrosii enthusiastischem Zitieren von 8:6,8 ist.

57 Chris Keith meint, in der Antike konnten mehr Leute lesen als schreiben (Semi-Analphabetismus). *Können* ist aber nicht das Problem: Sofern man nicht einen das Schreiben voraussetzenden Beruf ausübte, *mussten* meisten Leute der

zu schreiben belegen sollten, um ihn von den diesbezüglich Ungebildeten abzuheben, dann spräche auch nichts dagegen, dass Johannes selbst Jn 8:6,8 mit genau dieser Motivation geschrieben haben könnte – schließlich legte Johannes selbst sehr viel Wert auf das Schreiben, siehe Seite 92.)

Um 387 antwortete Ambrosius in den Episteln 25 & 26 einem Richter auf Fragen zur Vereinbarkeit gerichtlichen Strafvollzugs und christlicher Gnade, wobei Ambrosius in Epistel 25 auf die PA eingeht. Auf weitere Fragen zu dem Thema ging Ambrosius abermals, in Epistel 26:2, auf die PA ein, und verwies dabei auf deren Prominenz und Alter:

*Immer schon heruntergeleiert war die Frage, und berühmt-berüchtigt wie er jener des Ehebruchs angeklagten und dem Christus entgegengebrachten Frau, geschrieben im Buch der Frohbotschaft nach Johannes, die Absolution erteilte.<sup>58</sup>*

Technisch betrachtet könnte er sich auf das Vorhandensein der PA in Johannes in der zu der Zeit taufischen *Vulgata* beziehen, jedoch bezeichnet er die PA als *berühmt-berüchtigt*<sup>59</sup> und sagt im selben Atemzug, sie habe *immer schon* (»semper«) Fragen aufgeworfen. Die PA wurde also (zumindest von Ambrosius) als sehr alt aufgefasst und war weithin bekannt, womöglich sogar in ihrer damaligen (heute bekannten) Form. Es wäre naheliegend, dass Ambrosius, wenn er auf eine seines Erachtens alte, bekannte Bibelpassage verweist, und sie im selben Satz als im Johannes-Evangelium befindlich verweist, er die Passage auch implizit als seit Langem und bekannter Maßen johannin verweist, aber dies lässt sich nicht mit Sicherheit sagen.

---

Antike ihren Umgang mit Lettern nicht auf das Schreiben anwenden. Solche Leute hätten schreiben können, gleichwohl mit grässlicher Handschrift angesichts mangelnder Übung. (Mit dem Finger im Staub auf dem Boden herum zu kritzeln hätte wohl kaum die handschriftliche Handfertigkeit Jesu unter Beweis zu stellen vermocht.)

Keith verweist auf Heiden und Gnostiker, welche vielen Christen »illiteracy and unlearnedness« unterstellt haben sollen – ob aber dies nur Unbelesenheit oder auch die Unfähigkeit zum Schreiben (trotz der Fähigkeit zum Lesen) miteinbezieht, geht nicht klar hervor (Keith gibt keine genauen Verweise auf diese Vorwürfe).

Keith behauptet, Origenes würde in *Contra Celsum* 1:27–29,62 zugeben, dass frühe Christen nicht lesen konnten. Origenes sagt aber nur, dass die generelle Zahl der Einfältigen und Ungelehrten stets größer sein wird als jene der Gebildeten, und dies daher notwendiger auch im Christentum Weise so sein muss (1:27), und dass Jesu Apostel keine geschulten Rhetoriker waren (1:62) – über Illiterarität in irgendeiner Form spricht er aber nicht.

Auch behauptet Keith, Justinus der Märtyrer habe ca. 156 n.Chr. in seiner *Apologia* 1:67 darauf verwiesen, dass viele Christen nicht lesen konnten; aber das stimmt so nicht, Justinus schreibt nur darüber, dass sich die Christen am Sonntag sammeln, und dann werden die Schriften gelesen. Keith scheint zu implizieren, dass eine Predigt die Illiterarität der Empfänger voraussetze (was natürlich Unfug wäre). Interessanter Weise wird in *Apologia* 1:67 aber *nicht* spezifiziert, wer die Schriften lese – also lässt der Text zumindest hypothetisch offen, dass auch die Laien diese Aufgabe übernehmen hätten können. (In 1:60 erwähnt Justinus, dass manche Christen *noch nicht einmal die Formen der Lettern kennen*, jedoch scheint er dies als eher besonders hervorzuheben.)

vgl. Keith C. (2016): »The Pericope Adulterae: A Theory of Attentive Assertion«, in *The Pericope of the Adulteress in Contemporary Research*. London / New York: Bloomsbury T&T Clark. p. 109.

58 Übersetzt nach James Snapp Jr. *Patrologiae Cursus Completus* (Migne J.P.), Series Latina, Bd. 16, Sp. 1042.

Originaltext: »Ac semper quidem decantata qæstio, et celebris absolutio fuit mulieris ejus, quae in libro Evangelii, quod secundum Joannem scribitur, adulterii rea oblata Christo.«

59 »Celebris« kann sowohl *berühmt* als auch *berüchtigt* bedeuten, Ersteres wäre die primäre Bedeutung, aber wie Pacian und Ambrosiaster bereits aufgezeigt haben, war die PA auch umstritten – *berühmt-berüchtigt* passt also.

Zwischen den PA-Zitaten verschiedener Kirchenväter gibt es ein paar Unterschiede – was entweder für den Väter Hang zur Paraphrase, oder aber für voneinander abweichende MSS sprechen könnte. Hier z.B. Jn 8:11 im direkten Vergleich zwischen Hieronymus, Ambrosius und Augustinus:

Hieronymus, Vulgata:	<i>vade, et iam amplius noli peccare.</i>
Hieronymus, Contra Pelagianos:	<i>vade, et amodo noli peccare.</i>
Ambrosius: <sup>60</sup>	<i>vade, et amodo vide ne pecces.</i>
Augustinus: <sup>61</sup>	<i>vade, vide deinceps ne pecces.</i>

Auffällig sind drei Merkmale:

- Die Variabilität *amplius–amodo–deinceps*.
- *noli peccare* vs. *vide ne pecces* (wörtl. *schau, dass du nicht sündigst*).
- Reim *vade* mit *vide*, wohl eine späte, lateinische Wortspielerei.

Die Lesung *vide ne pecces* ist abseits jener patristischen Zitate nicht gut belegt, fand aber Gefallen bei Ambrosius, und auch Augustinus gebrauchte diese Form in seiner frühesten Predigt,<sup>62</sup> wobei die direkte Nebeneinanderstellung von *vade* und *vide* bei Augustinus den lateinische Reim hervorhebt.

#### 2.1.1.7. AUGUSTINUS

**St. Augustinus von Hippo** widmete Traktat 33 (ca. 415) seiner 124 Traktate zum Johannes-Evangelium (*In Johannis evangelium tractatus*) fast ausschließlich der PA. Vor Allem aber schrieb er um 400 in *De Adulterinis Conjugiis* 2:6, moralische Einwände Kleingläubiger (vgl. Ambrosiaster, siehe p. 11) sollen zur Tilgung der PA in manchen der ihm bekannten NT-MSS geführt haben:

*Dies aber erfüllt der Ungläubigen Sinne freilich mit Schrecken, sodass manche bescheidenen Glaubens – oder auch eher, so dünkt mich, Feinde des wahren Glaubens – dies, dass der Herr gegenüber der Ehebrecherin Gnade hat walten lassen, aus ihren Codices entfernten, fürchtend, dass ihren Frauen Immunität vor der Strafe gegen das Sündigen gewährt werde, als ob er die Erlaubnis zum Sündigen erteilt habe, als er sprach: »Mögest du fortan nie wieder sündigen!«<sup>63</sup>*

Wichtig ist hierbei, dass St. Augustinus explizit behauptet, die PA werde aus den Abschriften der

60 *De Abraham* 1:4:23, Episteln 50:17, 64:6, 68:17.

61 Augustinus' frühestes Zitat von John 8:11, in *De Sermonibus Domini* 1:16:43.

62 vgl. Houghton H.A.G. (2008): *Augustine's Text of John*. Oxford: OUP. p. 261.

63 Übersetzt nach Hills (1984). Zitiert in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Bd. xxxxi, p. 387).

Originaltext: »*Sed hoc uidelicet infidelium sensus exhorret, ita ut nonnulli modicae fidei uel potius inimici uerae fidei, credo, metuentes peccandi inpunitatem dari mulieribus suis, illud, quod de adulterae indulgentia dominus fecit, auferrent de codicibus suis, quasi permissionem peccandi tribuerit qui dixit: iam deinceps noli peccare [...]*«

Frohbotschaft getilgt (auch wenn er nicht erläutert, aus welchem der vier Evangelien, wie aber bereits erwähnt, erachtete er die PA als Teil des Johannes-Evangeliums). Er benutzt dabei nicht die Gegenwartsform sondern die Vergangenheitsform,<sup>64</sup> folglich bezieht er sich nicht unbedingt auf Tilgungen, welche zu seiner Zeit stattfanden und derer er selbst ein aktiver Zeuge war, sondern mag sich sehr wohl auf ältere MSS bezogen haben, also evtl. auch MSS von vor seiner Zeit (i.e. vor 354). Wird eine solche Logik aber konsequent angewandt, dann sagt St. Augustinus auch, dass eben nur *manche* (»nonnulli«) Leute die PA getilgt haben. Waren ihm also ältere MSS ohne PA bekannt, dann liegt die Vermutung nahe, dass ihm auch einige ältere MSS *mit* der PA bekannt waren. Wenn dem so ist, dann ist die Aussage von St. Augustinus evtl. von großem Gewicht, denn hat er Recht, dann ließe sich evtl. *jegliches Fehlen* der PA in frühen MSS auf solche Tilgungen zurückführen.

Wichtig ist hierbei auch, dass Augustinus selbst zwar an die Authentizität der PA glaubte und diese Einstellung in seinen Schriften vertrat, aber dennoch war Augustinus strikt dagegen, dass die PA in seiner Diözese in Hippo gelesen werde, da sie von weniger Gelehrten Messgängern als laxistischer Appell aufgefasst werden könnte, Vergebung auf die leichte Schulter zu nehmen.<sup>65</sup> Wenn sogar einer der feurigsten Vertreter der Authentizität und Bedeutsamkeit der PA sie nicht in seinen Messen erlaubte, dann darf man sich fragen, wie weit dann erst andere Leute gehen mochten, welche von derselben Geschichte weit weniger beeindruckt waren. Es liegt nahe, dass Feinde der PA sie erst recht aus den liturgischen Lesungen gestrichen hätten, und vielleicht sogar, wie Augustinus behauptet, aus dem Bibeltext selbst (wobei eine rein versehentliche Tilgung in Folge der Streichung aus liturgischen Lesungen auch nicht auszuschließen wäre).

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass sich fast die gesamte PA allein aus patristischen Schriften vor der Vulgata erfassen lässt. Ob sie johannin ist (wofür Agapius spricht) oder nicht, sie ist eine frühchristliche Tradition. Hat Augustinus Recht, sind evtl. alle Auslassungen der PA in frühen MSS durch Tilgung erklärbar. Auffälliger Weise stammen die frühesten Belege stets aus dem Osten:

Johannes?	>	Papias	>	Hebräer-Evg.	>	Didascalia	>	Didymus
(Ephesos)	>	(Hierapolis)	>	(Alexandria)	>	(Syrien)	>	(Alexandria)
ca. 92	>	ca. 120	>	vor 150	>	ca. 230	>	ca. 360

Erst danach (zw. 370–400) beginnt des Westens rege PA-Rezeption, u.A. von Didymus' Schülern.

64 Nämlich »auferrent«, *Imperfekt Konjunktiv Aktiv*. Der Konjunktiv könnte evtl. implizieren, dass St. Augustinus z.B. nur zurückhaltend und vorsichtig eine eigene Mutmaßung anstellt oder eine uneigene Behauptung weitergibt. Allerdings wird die Stelle in anderen Übersetzungen, die ich gesehen habe, generell als Vergangenheitsform im Indikativ übersetzt, weshalb ich hier selbst keine Mutmaßungen über etwaige Mutmaßungen anderer anstellen will.

65 vgl. Grant F.C. (1961): *Translating the Bible*. Greenwich: Seabury. p. 118. Zitiert in Robinson M.A. (2016): »The Pericope Adulterae: A Johannine Tapestry with Double Interlock«, in *The Pericope of the Adulteress in Contemporary Research*. London / New York: Bloomsbury T&T Clark. p. 142.

## 2.1.2. INTERMEZZO ZUR TILGUNGSWAHRSCHEINLICHKEIT

Bevor zur *Patristik kontra PA* (p. 26) weitergegangen werden kann, ist es sinnvoll, St. Augustinus' Behauptung auf ihre Wahrscheinlichkeit zu untersuchen. Augustinus meinte, dass die PA absichtlich getilgt worden sei, weil gewisse Leute mit besonders strengen Moralvorstellungen – Rigoristen – Anstoß an der Passage genommen haben sollen.

Jedoch wird Augustinus' Begründung mancher Angst vor Ansporn zum Ehebruch von Kritikern in den Wind geschlagen. Ernest Colwell machte sich über Augustinus' Zeugnis lustig: Da müssten wohl manche Kopisten geschieden geworden sein,<sup>66</sup> und das Lukasevangelium widerlege doch Augustinus, zumal Jesus dort – von denselben Kopisten ungetilgt – noch weitaus größere Gnade walten lasse.<sup>67</sup> Scheinbar bezog sich Colwell auf eine Geschichte in Lukas 7:36–50. Hills bringt dagegen mehrere Einwände vor, da sich die beiden Geschichten zu sehr unterscheiden:<sup>68</sup>

### LUKAS 7:36–50

Reue, Glaube und Werke der Reparatur.  
Mosaisches Gesetz nicht in Frage gestellt.  
Die Sünderin ist eine Prostituierte.

### PERICOPE ADULTERÆ

Reue/Glaube/Werke nicht explizit geäußert.  
Mosaisches Gesetz scheinbar untergraben.  
Die Sünderin ist eine Ehebrecherin.

James Snapp Jr. führt zwei gängige Einwände und deren Mängel<sup>69</sup> auf:

- *Warum andere Stellen, wo Jesus irgendwelchen Sünderinnen vergibt, beibehalten?*
  - Jesu Absolution anderer Sünderinnen ist explizit abgeschlossen – nicht so in der PA.
  - Stiehlt jmd. \$50.000 von \$150.000, widerlegen die übrigen \$100.000 den Diebstahl?
  - Augustinus meinte vielleicht Leute, die nur auf das Johannes-Evangelium Zugriff hatten.
- *Warum Joh 7:53–8:2 (unanständig) tilgen, wenn der anständigste PA-Kern 8:3–11 ist?*<sup>70</sup>
  - In 18 MSS fehlt Joh 8:3–8:11, während 7:53–8:2 enthalten ist.
  - War Joh 7:53–8:11 eine Schrifillesung,<sup>71</sup> hätte ein Kopist sie evtl. zur Gänze getilgt, vergleichbar einem Taschendieb, der mit der Briefftasche auch die Familienphotos klaut.

Während Johannes 7:53–8:2 geht auch eine Szene zu Ende und es bricht ein neuer Tag an – evtl. war der Unterschied manchen Kopisten wichtig, manch anderen aber nicht.

---

66 Colwell exklamiert dies mit einem »!« um zu unterstreichen, wie lächerlich er Augustinus' Tilgungsthese findet.

67 vgl. Colwell E.C. (1952): *What Is The Best New Testament?* Chicago: The University of Chicago Press. p.82.

68 vgl. Hills E.F. (1984).

69 vgl. Snapp J. Jr. (2016): »External Evidence: (8) Augustine's Theory of Excision«, in *A Fresh Analysis of John 7:53-8:11: With a Tour of the External Evidence*. Self Published.

70 vgl. Hort J.A. (1881): *N. T. In The Original Greek*, Bd. 2, Appendix. pp. 86 f.

71 Seinen Einwänden gegen jene Fragen zum Trotz glaubt Snapp selbst *nicht* an Augustinus' Begründung. Snapps bevorzugte Theorie ist, dass die PA als kirchliche Schrifillesung (um 370 bei Ambrosiaster belegt, siehe p. 11) aufgrund missverstandener Markierungen in manchen MSS versehentlich getilgt wurde – mehr dazu auf Seite 51.

Dass Kopisten sogar absichtlich den Bibeltext manipuliert haben mögen, ist denkbar: Das antike »Verlagswesen« bestand aus Bekannten, die untereinander handgeschriebene Kopien verteilten, was Bücher sowohl für beabsichtigte als auch für unbeabsichtigte Veränderungen anfällig machte.<sup>72</sup> Knust verweist darauf, dass in der Antike, auch unter Juden und Christen, immer wieder strenge Verbote und »Flüche« gegen das Verändern (ob additiv oder subtraktiv) wichtiger oder gar heiliger Texte (gleichwohl eher Septuaginta als NT-Dokumente) aufgestellt wurden, u.A. auch auf einem entsprechenden Verbot in Deut 4:2 beruhend.<sup>73</sup> Dagegen sind aber einige Einwände vorzubringen:

- Es haben sich offenkundig nicht alle daran gehalten, da Veränderungen dennoch geschahen.
- Die wiederholten Verbote zeigen, wie präsent das Problem textueller Manipulation war.
- Manche Gnostiker und andere Christen mit z.B. markionistischen Zügen (i.e. gegen das AT) hätten einem alttestamentarischen Verbot (Deut 4:2) wohl keinen hohen Wert beigemessen.

Alexandrinische Philologen – selbst Christen wie Origenes – wandten ihre rigorosen text-kritischen Methoden (διόρθωσις) nicht auf die Wahrung des NT-Textes an (vgl. Seite 44).

Einerseits gab es in den ersten Jahrhunderten streng konservierende Kopisten,<sup>74</sup> andererseits aber auch sehr freie Kopisten und Schriftsteller (darunter auch Origenes von Alexandrien)<sup>75</sup> ohne Bedenken, den Bibeltext *ad hoc* umzuschreiben, umzugestalten, zu ergänzen,<sup>76</sup> und ab und zu auch etwas auszulassen: Generell wiesen die Kopisten der ersten Jahrhunderte offenbar eine höhere Tendenz zu Auslassungen auf als zu Hinzufügungen, doch handelt es sich dabei generell um kleine, insignifikante und wohl versehentliche Auslassungen, von denen keine den Umfang der PA besitzt.<sup>77</sup> Dem recht häufig vorgebrachten Argument, dass sonst keine Auslassungen vom Umfang der PA bekannt sind, ist entgegenzubringen, dass es auch keine vergleichbaren, eindeutigen Hinzufügungen gibt, welche diesem Umfang (12 Verse, je nach MS-Variation ca. 170 Wörter) entsprechen<sup>78</sup> –

---

72 vgl. Knust J. (2016): »Taking Away From«: Patristic Evidence and the Omission of the *Pericope Adulterae* from John's Gospel«, in *The Pericope of the Adulteress in Contemporary Research*. London / New York: Bloomsbury T&T Clark. p. 68.

73 vgl. idem, pp. 68f.

74 Insbesondere was Kopisten des Johannes-Evangeliums betreffe, jedoch gesteht Wasserman, dass die MS-Evidenz für diesen johanninen Konservierungseifer (primär belegt bei Jn 19:29–11:11 in P45, P66 und P75) sehr spärlich ist.

75 vgl. Wasserman T. (2016): »The Strange Case of the Missing Adulteress«, in *The Pericope of the Adulteress in Contemporary Research*. London / New York: Bloomsbury T&T Clark. p. 63.

76 vgl. idem, pp. 45–47ff., 62.

77 vgl. idem, pp. 41–45.

78 Tommy Wasserman (2016, pp. 53–55) verweist zwar auf zwei »lange« Hinzufügungen:

- Eine Hinzufügung (88 Wörter) zum *langen Markus-Ende* im MS W 032, also in nur einem einzigen MS belegt.
- Eine Hinzufügung (60 Wörter) zu Mat 20:28 in mindestens 14 westlichen MSS (inkl. *Cd. Bezae*), jedoch handelt es sich um eine umformulierte Parallele zu Luk 14:8-10, nichts komplett neues.

Keine dieser Hinzufügungen entspricht auch nur annähernd der Größe oder dem Gewicht der PA.

vielleicht das lange Markus-Ende, aber auch das ist streitbar.<sup>79</sup>

Es stellt sich also die Frage, ob es auch Stellen im Bibeltext gibt, welche evtl. aufgrund moralischer Bedenken getilgt wurden. Die PA wäre, wenn Augustinus Recht behält, nicht die einzige aus dergestalten Beweggründen getilgte Bibelpassage.

In vergleichbarer Weise fehlt in vielen frühen und bedeutsamen MSS Jesu Vergebensspruch am Kreuze (*Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht was sie tun!*, Lukas 23:34a). Jedoch haben schon einige Gelehrte argumentiert, die Passage sei authentisch und sei von frühen Kopisten gestrichen worden, weil sie mit der als göttliche Rache interpretierten Zerstörung Jerusalems um 70 n.Chr. theologisch und moralisch unvereinbar schien.<sup>80</sup> Die Evidenz für diese Annahme ist sowohl extern (ca. 180 von Irenäus in *Adversus Haereses* (18:5) zitiert, ca. 225 von Hippolytus von Rom in *Demonstratio Contra Judaeos* (3) halb zitiert; vgl. antijudaistischer historischer Kontext) als auch intern (Stilfrage, Vergleich mit Apg. 7:60). Wie später in dieser Arbeit noch untersucht werden soll, wird auch für der PA mögliche Authentizität interne Evidenz vorgebracht, und die externe Evidenz für die PA ist, wie bereits dargelegt, mit jener für Jesu Vergebensspruch vergleichbar:

	<u>VERGEBENSSPRUCH</u>	<u>PERICOPE ADULTERÆ</u>
<b>Christl. Kultur:</b>	tendenziell antijudaisch	tendenziell rigoros, asketisch
<b>Zitat 2. Jhd.:</b>	Irenäus (ca. 180, genau zit.)	Papias (ca. 120, ungenau zit.)
<b>Zitat 3. Jhd.:</b>	Hippolytus (ca. 225, ungenau zit.)	Didascalia (ca. 230, genau zit.)

Die externe Evidenz für die PA (oder zumindest Teile davon) und für den Vergebensspruch wiegen einander weitestgehend auf, womit der gleiche Standard angelegt werden kann: Ist der Vergebensspruch authentisch, und wurde er aus frühen MSS getilgt, dann *kann* dasselbe genau so gut für die PA gelten.<sup>81</sup>

---

<sup>79</sup> Zwar wird das ebenfalls 12 Verse umfassende *lange Markus-Ende* (Mk 16:9–20) – die einzige Passage, welche zumindest quantitativ mit der PA als mögliche Hinzufügung vergleichbar wäre – oft als unauthentische Hinzufügung erachtet, doch gibt es auch durchaus Argumente für ihre Authentizität (welche hier adäquat zu behandeln wirklich den Rahmen sprengen würde, aber sogar die Alands gestanden Mk 16:9–20 im Jahre 1987 zu, dass dieses Ende authentisch sein *könnte*), und wenn es sich um eine Hinzufügung handelt, dann waren die Umstände wesentlich verschieden, denn ohne abgerundetes Ende bricht das Markus-Evangelium sehr abrupt ab, womit eine Hinzufügung geradezu notwendig erschienen haben mag – eine Notwendigkeit, welche für die PA absolut nicht vorhanden wäre.

<sup>80</sup> vgl. Haines-Eitzen K. (2000): *Guardians of Letters*. pp. 119–123. (Zitiert in Knust J.W. (2006), ironischer Weise als Vergleich zur These, dass die PA eben *keine* durch moralische Bedenken motivierte Tilgung sondern eine durch Judenfeindlichkeit motivierte Hinzufügung erfahren habe.) Es folgt eine Auswahl weiterer Kommentatoren: vgl. Danker F.W. (1972): *Jesus and the New Age according to St. Luke: A Commentary on the Third Gospel*. p. 237. vgl. Leaney A.R.C. (1966): *Black's New Testament Commentaries: The Gospel According to St. Luke*. p. 284. vgl. Caird G.B. (1963): *Westminster Pelican Commentaries: Saint Luke*. p. 251.

<sup>81</sup> Zwar sind Verweise oder Zitate der PA vor der zweiten Hälfte des 4. Jhd. Nur fragmentarisch und stellen die PA nicht zur Gänze dar, aber dies stellt nur ein Problem dar, wenn von der nicht selten angestellten These ausgegangen wird, die PA sei aus verschiedenen Texten zusammengefügt worden. Mehr dazu auf Seite 56.

Dass es sich bei dieser und anderen Auslassungen um die beabsichtigte Tilgung authentischer Inhalte handelt, ist natürlich hypothetisch, denn lassen sich die wahren Umstände und der Menschen Motive schwerlich rekonstruieren – man kann hierbei lediglich von *wahrscheinlichen* Tilgungen sprechen, und die Verantwortlichen können so orthodox wie häretisch sein:

- Markion von Sinope (ca. 85–170) nur ein stark gekürztes Lukas-Evangeliums und gekürzte Fassungen des paulinen Episteln, da AT-Verweise seiner Theologie widersprachen.<sup>82</sup>
- Da Markion und die Manichäer Lukas 9:54–6 für ihre dualistischen Zwecke gegen das AT nutzten, entfernten orthodoxe Kopisten diese 3 Verse (24 Wörter).<sup>83</sup>
- Orthodoxe Kopisten strichen aus Lukas 19:41, dass Jesus geweint habe.<sup>84</sup>
- Orthodoxe Kopisten strichen aus Lukas 2:40, dass das wachsende Christkind auch im Geiste heranreife (und nicht nur körperlich), als Gegner in Frage stellten, Gott müsse reifen.<sup>85</sup>
- Die Tilgung von *οὐδὲ ὁ Υἱός* in Mat 24:36 dürfte wohl auf Orthodoxe zurückzuführen sein.
- Bart Ehrman meint, (proto-)orthodoxe Kopisten korrumpierten eine Vielzahl von Versen, um häretischen Auslegungen vorzubeugen, und dass manche dieser Änderungen in den als kanonisch akzeptierten Text Einzug genommen haben: Lukas 3:22, 22:19–20, 22:43–44, 24:12 und Markus 1:1.<sup>86</sup> (Ob dem so ist, sei dahingestellt.)

Sowohl im Falle der hier gelisteten »orthodoxen« (bei Burgon) als auch der »proto-orthodoxen« Kopisten (bei Ehrman) wird die Terminologie hier zwar übernommen, bezieht sich aber angesichts der kirchengeschichtlichen Frühzeit (auch Burgon datiert manche seiner Beispiele auf das 2. Jhdt.) auf Orthodoxe *und* Katholiken.<sup>87</sup> Ehrman zögert auch nicht, zu erklären »that scribes sometimes changed their scriptural texts to make them say that they were already known to mean.«<sup>88</sup>

Wichtig ist hierbei vor Allem, dass Tilgungen und Korruptionen anderer Art nicht nur Produkte der Hybris sektiererischer Häretiker waren, sondern auch durchaus von der »Mainstream«-Kirche (soweit die frühe Kirche denn Einigkeit kannte) und in gutem Willen getätigt werden konnten, jedoch auch, wenn sie nur früh genug (und evtl. von den »richtigen« i.e.

---

82 vgl. Tertullian (ca. 220): *Adversus Marcionem* (4:1–43); Epiphanius (ca. 400): *Panarion* (42:9–16).

83 Burgon J.W. (1896): *The Causes of the Corruption of the Traditional Text of the Holy Gospels*. pp. 228 f.

84 idem, p. 212.

85 idem, pp. 212 f.

86 vgl. Ehrman B.D. (2011): *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*. (Neuauf.) Oxford: University Press.

87 vgl. Burgon das Kapitel einleitende Worte: »Another cause why, in very early times, the Text of the Gospels underwent serious depravation, was mistaken solicitude on the part of the ancient orthodox for the purity of the Catholic faith.« (p. 211) Lediglich Jesu Weinen (Lukas 19:41) bezieht sich wohl auf Orthodoxe, da Burgon hierbei Epiphanius zitiert. Auch Ehrman (p. 4f.) verweist auf Eusebius' Gebrauch des Wortes »orthodox« als *rein* und *richtig*, ohne »technical baggage of a later age« (i.e. *orthodoxe Kirche* heute), und übernimmt diese Bedeutung.

88 idem, p. xii.

*orthodoxen* Leuten, nicht nur von Häretikern) stattfanden und somit in der einen Kirche Kanon Einzug finden konnte, während dieselbe Tradition in einer anderen Kirche Kanon als unbekannt galt – unabhängig davon, ob es sich um eine Hinzufügung oder um eine Tilgung gehandelt haben mag.

Der nicht unbedeutende Textkritiker F.J.A. Hort überflog die (im letzten Kapitel zitierten) Zeugnisse Ambrosiasters und Augustini in seiner *Introduction* zum griechischen NT (1881): »Few in ancient times, there is reason to think, would have found the [PA] section a stumbling block except Montanists and Novatians.«<sup>89</sup> Horts Aussage ist ungerechtfertigt, denn gab es auch zu anderen Zeiten andere an der PA evtl. Anstoß nehmende Rigoristen – so lehrten Saturninus und seine Anhänger um 120, Ehe sei ein Werk der Hölle<sup>90</sup> – eine gängige Einstellung unter Gnostikern aller Art (was sich auf Seite 40 noch als ein massives Problem herausstellen soll). Antike Schriftsteller hatten generell wenig Geduld mit Ehebrecherinnen, welche von Kaiser Augustus über die Juden von Qumran bis hin zu Christen wie Justinus dem Märtyrer auf's Schwerste verurteilt wurden.<sup>91</sup> Die Didache (15:3) ruft zur zeitweiligen gesellschaftlichen Verstoßung von Ehebrechern auf; mehrere syrische Kirchen predigten, Ehebruch sei auf einer Stufe mit Mord und Glaubensabfall und somit unverzeihlich; sowohl für Tertullian als auch für St. Cyprian galt die Vergebung von Unzucht als fragwürdig; St. Basilius von Caesarea (330–379) schrieb vor für Ehebruch Exkommunikation und jahrelange Strafen vor.<sup>92</sup> Hippolytus von Rom (170–235) kritisierte Unzucht und Ehebruch unter Christen sowie die Vergebung solcher Sünden.<sup>93</sup> Dennoch sind die Montanisten (oder andere rigorose Häretiker) nicht auszuschließen.<sup>94</sup>

Insbesondere die rigoristischen und asketischen Montanisten, eine charismatische Endzeit-Sekte, hatten, um ca. 160 in Phrygien beginnend, schon bald eine große Ausbreitung, sowohl nach Syrien und Thrakien als auch, spätestens ab 200, bis nach Karthago und Gallien, und in Kleinasien erstarb der Montanismus erst um das 7. Jhd. herum; auch viele Elemente der römisch-katholischen Kirche liebäugelten mit dem Montanismus<sup>95</sup> (Paradebeispiel Tertullian, auch

---

89 Hort F.J.A. (1881): *N. T. In The Original Greek*, Bd. 2, Appendix. p. 82. Zitiert in Hills (1984).

90 vgl. Burgon J.W. (1896): *The Causes of the Corruption of the Traditional Text of the Holy Gospels*. pp. 208 ff.

91 vgl. idem, pp. 67f.

92 vgl. Punch J.D. (2016): »The Piously Offensive Pericope Adulterae«, in *The Pericope of the Adulteress in Contemporary Research*. London / New York: Bloomsbury T&T Clark. p. 28.

93 vgl. Hippolytus von Rom (ca. 217): *Philosophumena* (9:7). Hippolytus war weder Novatianer noch Montanist. (Später hielt Damasus I. Hippolytus für einen Novatianer, aber dieser starb 235, Novatians Schisma begann erst 251. Vielleicht waren Hippolytus und Novatian 15 Jahre vorher Kollegen? Es scheint, Hippolytus inspirierte Novatian.)

94 Die Novatianer hingegen sind KEINE guten Kandidaten für PA-Tilgung: Von Anfang an als schismatische Häretiker gebrandmarkt, erhängten sie erst ab 260 ihr Verbot der Absolution für Ehebruch – die PA aber wurde schon vorher in der *Didascalia Apostolorum* und danach von Didymus zitiert.

95 vgl. von Loewenich W. (1971): *Die Geschichte der Kirche, I, Altertum und Mittelalter*. p. 48.

Irenäus hatte wohl montanistische Tendenzen)<sup>96</sup> – der Montanismus war also durchaus angesehen und schien nahe an der Legitimität. den Montanisten wäre die PA angesichts ihrer streng asketischen Ansichten und der u.A. daraus resultierenden Auflösung der Ehe (und somit auch nur ehelich gestattetem Sex)<sup>97</sup> ein Dorn im Auge gewesen.

Früh entstanden; weit verbreitet; rigoros gegen Ehe und Unzucht; von Teilen Roms umgarnt. Es sollte sehr naheliegend erscheinen, dass die Montanisten zu den üblichen Verdächtigen zählen, wenn es um die Frage geht, wer solche Tilgungen, wenn es sie denn gab, zu verantworten haben könnte.<sup>98</sup> Praktischer Weise gab sogar Hort in seinem oben angeführten Zitat gewissermaßen indirekt zu, dass die Montanisten zu den Hauptverdächtigen gehören. Dass selbst nicht an die Tilgung der PA glaubte, weil er den Montanisten als Hauptverdächtigen scheinbar nicht zusprach, großen Einfluss auf die Entwicklung des Textes zu haben, hielt Manuskriptkurator J. Rendel Harris für falsch: »[We] have found reason to believe that it was a very far reaching influence [...] the Montanist Churches either did not receive this addition to the text, or else they are responsible for its omission; [...]«<sup>99</sup> Harris bezieht sich auf den *Codex Bezae*, welchen Harris für u.A. von Montanisten bearbeitet und somit für *montanisiert* hält,<sup>100</sup> hauptsächlich wegen einiger Interpolationen, welche entweder in montanistischem Interesse wären, oder aber in ihrem Wortlaut die *Acta Perpetuae* oder Schriften Tertullians widerspiegeln.<sup>101</sup> Harris' Hypothese der Möglichkeit montanistischen oder anderweitig häretischen Einflusses auf die überlieferte Schrifttradition ist also nicht unvorstellbar.<sup>102</sup>

Zumal die PA weder theologisch noch moralisch irgendetwas zu bieten hat, was nicht auch anderswo im NT zu finden wäre, gab es also nicht wirklich ein Motiv, sie hinzuzufügen.<sup>103</sup> (Man

96 vgl. Harris J.R. (1891): »A Study of Codex Bezae«, in *Texts and Studies, Contributions to biblical and patristic Literature*, Bd. 2. Cambridge: University Press. p. 194.

97 Die Einstellung, keine Ehe zu schließen und keine Kinder zu bekommen, resultierte aus der Erwartung des vermeintlich nahen Endes der Welt. Vergleichbarer Weise wurde diese Einstellung im 20. Jhd. noch von manchen Zeugen Jehovahs – damals noch eine (wenngleich theologisch sehr andersartigen) Endzeit-Sekte – gelehrt.

98 vgl. Hills E.F. (1984).

99 Harris J.R. (1891): »A Study of Codex Bezae«, in *Texts and Studies, Contributions to biblical and patristic Literature*, Bd. 2. Cambridge: University Press. p. 195.

100 Eine kleine Ironie ist dabei, dass *Codex Bezae* einer der ältesten erhaltenen Bibeltex-te mit der PA ist, aber Harris' Hypothese wird dadurch nicht gestört, da sich die von ihm vermutete Montanisierung auf spätere Revision bezieht. Harris ging davon aus, dass *Cd. Bezae* (385–400 n.Chr.) hierbei Korrekturen konserviere, welche vor 200 n.Chr. stattgefunden haben – ein so frühes Datum würde einen häretischen Einfluss natürlich wahrscheinlicher machen.

101 i.e. *Codex Bezae* Luk 13:29,30; Apg 2:17, 4:24,25, 6:10, 15:29,32, 16:10, 19:1,2, 20:3.

102 vgl. Harris J.R. (1891): »A Study of Codex Bezae«, in *Texts and Studies, Contributions to biblical and patristic Literature*, Bd. 2. Cambridge: University Press. pp. 148–153.

103 In ihrem Artikel »Early Christian Re-Writing and the History of the Pericope Adulterae« (2006, pp. 488 ff.) meint Jennifer Knust, die an sich nicht explizit judenfeindliche PA sei im Laufe der Zeit zunehmend als judenfeindliche Polemik zweckentfremdet worden – dies sei das Motiv für die Hinzufügung. Aber es gibt schon genügend andere Bibelstellen, vor Allem bei Johannes, welche sehr viel deutlicher als Polemik gegen die Juden fungieren.

beachte hierbei, dass zum Ehebruch keine explizite Reue und keine explizite Sündenvergebung stattfinden – lediglich ein Fehlen der Verurteilung angesichts der Sündhaftigkeit der sie anklagenden doch selbst nicht weniger ehebrecherischen (Mt 12:39, 16:4) und den Pflock im eigenen Auge ignorierenden (Mt 7:3–5; Lk 6:41–2) Generation. Hätte der Autor der PA Jesus als diese Sünde vergebend darstellen oder evtl. sogar die Sünde laxistisch legitimieren und somit eine neue, NT-fremde Moral implementieren wollen, so wäre die PA dafür gänzlich ungenügend.)

Wie aufgeführt, gab es aber ausreichend andere Passagen, welche möglicher Weise von Häretikern oder von Orthodoxen getilgt wurden, weil sie diese Stellen einfach unangenehm fanden, im Angesicht wessen sich auch die mögliche Tilgung der PA im Rahmen der Möglichkeiten befindet. Es muss nicht unbedingt sein, dass der Störfaktor bei dem Anschein der Rechtfertigung für Ehebruch lag, jedoch wäre dies auch die einzige Stelle NT-Passage, in welcher dieser Eindruck überhaupt wirklich entstehen könnte – z.B. äußert Jesus über die mit Ehebruch verglichene Promiskuität der Samariterin in Jn 4:16–29 keinerlei Worte im Sinne von *auch ich verurteile dich nicht*; und wie essentiell sich die Reue der Prostituierten in Lukas 7 von der PA unterscheidet, wurde bereits erläutert. Kurzum gab es durchaus Motive, auch die PA zu tilgen.

### 2.1.3. PATRISTIK »KONTRA« PA

Patristische Evidenz gegen die PA besteht generell NICHT aus expliziten Aussagen gegen ihre Kanonizität oder Authentizität. Zumeist ist lediglich darauf zu referieren, wo die PA eben nicht erwähnt wird. Das ist natürlich ein Balance-Akt auf dem schmalen Grat des an sich schon generell eher dürftigen *ex silentio*-Arguments. Es gibt aber Umstände, unter welchen ein *argumentum ex silentio* völlig angemessen sein kann, nämlich im Falle der Abwesenheit einer Sache, deren Vorhandensein mit gutem Grunde zu erwarten wäre: Hat z.B. ein Kirchenvater die PA nie erwähnt, so ist dies absolut kein Beweis, dass diese Kirchenväter sie nicht kannten – schrieben sie jedoch zu Themen wie Ehebruch, oder verfassten sie einen umfassenden Kommentar zum Buch Johannes, dann wäre ein Verweis auf die PA gewiss zu erwarten<sup>104</sup> – dann war die PA evtl. nicht in des kommentierenden Kirchenvaters Bibel vorhanden, frühere Tilgung wäre aber nicht auszuschließen.

#### 2.1.3.1 TATIAN

Die PA fehlt in **Tatians** *Diatessaron*, einer Evangelien-Harmonie aus der Zeit 160–175.<sup>105</sup> Eine Evangelien-Harmonie ist selbstredend keine direkte Kopie irgendeines der vier Evangelien, und so dient das *Diatessaron* nur ansatzweise als Beweisstück, jedoch ist diese Harmonie so bekannt für ihre Vollständigkeit wie für ihre größten Auslassungen, denn fehlen neben der PA und ein paar anderen Versen auch die zwei verschiedenen Genealogien Jesu: Tatians Harmonie kürzt den Gesamtinhalt der vier Evangelien um ca. 28%, ca. 72% bleiben intakt – dies liegt aber großteils an der knappen Wortwahl: Nur ca. 1,8% aller Verse wurden komplett ausgelassen – sogar nur 0,7% wenn man die Genealogien Jesu doch nicht miteinbezieht.<sup>106</sup> Jedoch verurteilte Theodoret, Bischof von Kyrrhos, Tatians *Diatessaron* insbesondere wegen dieser völligen Auslassung der (dem Tatian

---

104vgl. Tregelles S.P. (1854): *An Account of the Printed Text of the Greek New Testament*. London: Bagster.

105vgl. Bridges C.B. (2008): »The Canonical Status of the Pericope Adulterae (John 7:53–8:11)«, in *Stone-Campbell Journal*, Bd. 11, p. 213.

106vgl. McFall L. (1994): »Tatian's *Diatessaron*: Mischievous or Misleading?«, p. 102. Bezüglich der erwähnten 1,8% fehlen ca. 56 Verse, aber manche davon wurden wohl mit thematisch ähnlichen Passagen vermengt:

1.	Mt 1:1–17	Genealogie Jesu	(17 Verse)
2.	Mt 18:4	Über die Demut	(1 Vers)
3.	Mk 1:1a, 2	Einleitende Worte	(1½ Verse)
4.	Mk 6:53	Reiseroute	(1 Vers)
5.	Mk 15:25	Zeit der Kreuzigung	(1 Vers)
6.	Lk 1:1–4	Prolog	(4 Verse)
7.	Lk 3:23b–38	Genealogie Jesu	(15 Verse)
8.	Lk 7:6a,7	Centurios Diener geheilt	(1½ Verse)
9.	Lk 24:12	Petrus beim Grabe	(1 Vers)
10.	Jn 1:6	Anmerkung zum Täufer	(1 Vers)
11.	Jn 2:12–13a	Reiseroute	(1½ Verse)
12.	Jn 7:53–8:11	Pericope Adulteræ	(12 Verse)

vielleicht auch nur unvereinbar scheinenden) Genealogien als beabsichtigte Irreführung.<sup>107</sup> Tatians extrem asketischen, gnostischen Ansichten (Enkratismus) mochten seinerzeit im syrischen Raum akzeptabel wirken,<sup>108</sup> wurden aber von der katholischen Kirche als häretisch verdammt: Tatian lehnte u.A. die Ehe (»Fleischsähen«) ab, welche er für bloße Unzucht und Verunreinigung hielt,<sup>109</sup> und Frauen würden gar übernatürliche Strafen für ihr Haar erleiden.<sup>110</sup> Gleichwohl er kein Freund der Ehe gewesen sein mag, er sah sie als Unzucht, und Ehebruch ist Unzucht in der Unzucht – es kann nicht der geringste Zweifel bestehen, dass Tatian an der Geschichte einer ungeschoren davonkommenden Ehebrecherin mit Jesu Einverständnis Anstoß genommen hätte. Dies mag die absichtliche Auslassung der PA im Diatessaron durch Tatian zwar nicht beweisen, aber nahelegen.<sup>111</sup>

Da aber das Diatessaron in seiner ursprünglichen Form nicht vorhanden ist und lediglich aus späteren, das Diatessaron zitierenden Kommentaren und auch Übersetzungen rekonstruiert werden kann, lässt sich natürlich nur schwer sagen, ob die PA im ursprünglichen Diatessaron tatsächlich abwesend war. Genauer gesagt ist es sogar so, dass die PA in *östlichen* Zeugnissen des Diatessarons fehlen mag (Ephräms syr. Kommentare, arab. al-Tayyib-Harmonie), die PA jedoch sehr wohl in den späteren *westlichen* Zeugnissen des Diatessarons zu finden ist zu finden ist (*Fuldensis*, *Heliand*, *Liege*, *Pepys*), wenngleich an verschiedenen Stellen (in *Fuldensis* nach Johannes 3:21).<sup>112</sup> Dies führt z.B. Willker Wieland zu der Annahme, die PA sei kein originaler Bestandteil des Diatessarons, sei aber schon früh, vielleicht sogar schon im späten 2. Jhdt., in westlichen, lateinischen Übersetzungen *hinzugefügt* worden, und dass die PA über diesen Weg erst in die lateinische Schrifttradition geraten sei.<sup>113</sup> Eine solche Schlussfolgerung ist aber in Anbetracht von Zeit und Ort der früheren Diatessaron-Übersetzungen nicht unbedingt notwendig:

	<b>(306–373)</b>	<b>(ca. 540)</b>	<b>(ca. 830)</b>	<b>(11. Jhdt.)</b>	<b>(1280)</b>	<b>(1400)</b>
<b>Osten:</b>	Ephräm	⋮	⋮	Al Tayyib	⋮	⋮
<b>Westen:</b>		Fuldensis	Heliand		Liege	Pepys

107vgl. Theodoret: *Haereticarum fabularum compendium ad Sporacium* (aka. *Treatise on Heresies*) 1:20, zitiert in *Patrologiae Cursus Completus* (Migne J.P.), Series Graece, Bd. 83, Sp. 369–372.

108vgl. Grant R.M. (1954): »The Heresy of Tatian«, *JTS* 5, pp. 62–68.

109vgl. Irenäus: *Adversus Haereses* 1:26:1; Hieronymus: *Adversus Jovinianum* 1:3, *Com. in Ep. ad Gal.* 3:6:8.

110vgl. Klemens von Alexandrien (ca. 150–215).

111d.h. sofern Tatian tatsächlich der Autor des Diatessarons war. Diese generell akzeptierte Zuschreibung ist wohl erstmals 324 n.Chr. bei Eusebius belegt, vgl. *Historia Ecclesiastica* (4:29:6). Irenäus, Tertullian, und Clemens von Alexandrien, Zeitgenossen Tatians, erwähnen zwar Tatians *Contra Gentes*, jedoch nie das Diatessaron als von ihm stammend, und Hieronymus nennt *Contra Gentes* in Kapitel 29 von *De Viris Illustribus* (393 n.Chr.) Tatians wichtigstes noch existierendes Werk, obwohl das Diatessaron zu der Zeit existiert haben muss. Natürlich könnten sie das Diatessaron auch für unwichtig gehalten haben, doch gibt es Grund zu der Annahme, dass sich Eusebius bei der Zuschreibung geirrt haben *könnte*, und dass Tatian evtl. doch nicht der Autor des Diatessarons war. (vgl. Kuchinsky Y. (2002): *The Magdalene Gospel: A Journey Behind the New Testament*. Toronto: Roots Publishing. Kapitel 35.)

112vgl. Willker W. (2015): *A Textual Commentary on the Greek Gospels (Vol. 4b): The Pericope de Adultera: Jo 7:52 - 8:11 (Jesus and the Adulteress)*. Bremen, online published, 12th edition. p. 23.

113vgl. idem.

Ephräms syrischer Diatessaron-Kommentar aus dem 4. Jhdt., das früheste Diatessaron-Zeugnis, deckt das Diatessaron nicht vollständig sondern nur zu großen Teilen ab. Die beiden nächsten Zeugnisse, *Fuldensis* und *Heliand*, beinhalten die PA. Dann erst kam die arabische Übersetzung vom häretischen Nestorianer<sup>114</sup> Al Tayyib. Ob späte PA-Tilgung im Diatessaron daher naheliegend wäre, bleibt zwar fraglich, jedoch besteht auch nicht wirklich eher ein Grund zu der Annahme, dass die lateinischen Übersetzungen des Westens die PA hinzugefügt hätten. Beides wäre möglich:

- PA um 160 noch bekannt im Osten, evtl. im Diatessaron, um 350 nicht mehr akzeptiert (siehe Seite 54), daher nicht mehr rezipiert und nicht als Teil des Diatessarons akzeptiert. Die Entfernung von über zweihundert Diatessaron-Kopien durch Theodoret (welcher sie mit kanonischen Evangelien austauschte) um 423 n.Chr.<sup>115</sup> hätte den Vergleich mit früheren MSS fortan erschwert; es wäre in Vergessenheit geraten, ob die PA hinein gehört oder nicht.
- PA war um 540 besser im Westen bekannt, wurde der Vulgata entnommen und eingefügt. (Die Annahme, die PA sei evtl. schon im 2. Jhdt. im Westen hinzugefügt worden,<sup>116</sup> wäre sehr unnötig, da die PA zu jener Zeit, wie schon dargelegt, auch im Osten noch bekannt gewesen sein dürfte, gleichwohl sie schon in vielen MSS fehlte.)

Die Evidenz liefert nicht genügend Evidenz für oder gegen die Authentizität der PA im Diatessaron. Aber um 400 schrieb Epiphanius von Salamis im *Panarion*, seinem Kompendium der seinerzeit tobenden Häresien, dass das dem Tatian zugeschriebene Diatessaron von manchen auch als *Hebräerevangelium* bezeichnet werde.<sup>117</sup> Da die Bezeichnung *Hebräerevangelium* wohl von verschiedenen Leuten zu verschiedenen Zeiten auf verschiedene Evangelien angewandt wurde, lässt sich folgendes zwar mit keinerlei Sicherheit sagen, aber wenn dieses *Hebräerevangelium* dasselbe sein sollte, auf welches Eusebius zuvor um 324 in seiner *Historia Ecclesiastica* (3:39:16) als die PA beinhaltend verwiesen hatte (siehe p. 5), so wäre die PA zu jener Zeit tatsächlich im Diatessaron vorhanden gewesen (ob als westliche Hinzufügung oder als authentische Diatessaron-Passage).

---

114vgl. Graf G. (1947): *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Bd. 2. Vatikan: Biblioteca Apostolica Vaticana. (Nachdruck 1960) pp. 160 f..

115vgl. Theodoret: *Haereticarum fabularum compendium ad Sporacium* (aka. *Treatise on Heresies*) 1:20, zitiert in *Patrologiae Cursus Completus* (Migne J.P.), Series Graece, Bd. 83, Sp. 369–372.

116vgl. Willker W. (2015): *A Textual Commentary on the Greek Gospels (Vol. 4b): The Pericope de Adultera: Jo 7:52 - 8:11 (Jesus and the Adulteress)*. Bremen, online published, 12th edition. p. 23.

117vgl. Epiphanius (400): *Panarion* (46:1:9)

### 2.1.3.2 TERTULLIAN

Um 217 schrieb der damals wohl bereits zum Montanismus konvertierte **Tertullian** in *De Pudicitia*:

(1:6) *Ich höre, ein Edikt ist erlassen, näml. eine Definitivsentenz!*<sup>118</sup>

*Der Ober-Pfaffe,*<sup>119</sup> *Bischof der Bischöfe, hat verkündet: »Verrichteter Buße vergebe*<sup>120</sup> *ich die Vergehen Ehebruch und Unzucht.« [...]*

(6:1) *Wahrlich, könntest du darlegen, anhand welcher beispielhaften Patronate*<sup>121</sup> *und himmlischen Gebote*<sup>122</sup> *du ausgerechnet*<sup>123</sup> *Ehebruch und somit Unzucht Tür und Tor der Buße öffnest, auf dieser Linie wird uns unser Zusammenstoß noch ein Gefecht liefern.*<sup>124</sup>

Im direkten Anschluss führt Tertullian eine Vielzahl von Bibelversen an, um seine Position der Unverzeihlichkeit des Ehebruchs zu untermauern, ohne dabei aber jemals die PA zu erwähnen. Daher mag manch ein Kritiker meinen, er habe die PA nicht gekannt.<sup>125</sup> Das AT liefere ausreichend von Tertullian zitierte Belege, dass Unzucht keine Vergebung sondern Bestrafung gebühre (6:12). Er räumt jedoch seiner Opponenten (er nennt hier die Psychiker) Position ein, dass vor Christus, im AT, auch Schamlosigkeit erlaubt und das Fleisch, noch in Adams Sünde, umtrieben gewesen weil des Heils Christi noch unwürdig gewesen sei (6:14f.). Dies wirft jedoch einige Probleme auf:

- Angesichts Tertullians Erwähnung jener Gegenposition ohne Zitat ihrer biblischen Grundlage erschiene es naheliegend, dass er die PA, wenn sie ihm als argumentative Grundlage seiner Opponenten bekannt gewesen sein mag, wohl ebenso wenig zitiert hätte.
- Frauenfeindlichkeit: Sowie die Männer im AT *in Adam waren* und des Heils Christi nicht

---

118»Definitivsentenz«, so Heinrich Kellner. Ich bevorzuge jedoch »und welch ein Todesurteil!« wegen der vielschichtigen Implikationen von lat. *peremptorius*: mörderisch, zerstörerisch; sterblich; bestimmend, festlegend. Dass das Edikt festlegend ist, halte ich für ziemlich selbstverständlich – wahrscheinlich wollte Tertullian eher hervorheben, auf welcher zerstörerische Weise besagtes Edikt (seines Erachtens) mit einer Todsünde (i.e. Sünde der Sterblichkeit) zu sympathisieren schien. Daher bevorzuge ich *peremptorium* hier umfassend als »Todesurteil«.

119Unklar, ob er Papst St. Callixtus I. meinte oder ob dies Sarkasmus gegen einen überheblichen Bischof war.

120Lat. *dimittere*: eigtl. ziehenlassen, aufgeben, von jmd. oder etw. ablassen. In diesem Falle passt »vergeben«.

121Lat. *patrocinium*, dt. Patronat: Kirchenrechtliche Stellung des Stifters einer Kirche oder seines Nachfolgers, mit welcher bestimmte Rechte und Pflichten verbunden sind. (vgl. *Duden*)

122Lat. *praeceptum*: Vorschrift, Gebot, Lehre, Lehrer.

123Lat. *soli*: eigtl. allein, einzig, nur. Da aber Ehebruch und Unzucht offenkundig nicht die einzigen Sünden sind, welche die Kirche vergibt – heute wie damals – nutzt Tertullian *soli* wohl zur Hervorhebung (vgl. engl. *single out*).

124*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Academia Litterarum Vindobonensis, Bd. xx, pp. 220, 228.

(1:6) »[...] *audio etiam edictum esse propositum, et quidem peremptorium. Pontifex scilicet maximus, episcopus episcoporum, edicit: Ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto. [...]*«

(6:1) »Plane, si ostendas, de quibus patrocinii exemplorum praeceptorumque caelestium soli moechiae et in ea fornicationi quoque ianuam paenitentiae expandas, ad hanc iam lineam dimicabit nostra congressio.«

125vgl. Willker W. (2015): *A Textual Commentary on the Greek Gospels (Vol. 4b): The Pericope de Adultera: Jo 7:52 - 8:11 (Jesus and the Adulteress)*. Bremen, online published, 12th edition. p. 14.

würdig waren (6:15), so meinte Tertullian, dass die generell für Sünde anfälligen Frauen immer noch (*in*) *Eva sind*, dass ihre Schuldigkeit – noch immer von Gott verurteilt – fortbestand, sie als Tor des Teufels den Tod (seelischen) verdienten (*De Cultu Feminarum*, 1:1:1–2).<sup>126</sup> Sprach er den Frauen das Heil Christi nicht zu, so wäre die PA für ihn entweder inakzeptabel gewesen, oder aber er hätte Jesu abschließende Worte in der PA nicht als klare Sündenvergebung und die PA somit auch nicht als Argumentationsgrundlage verstanden.

- Es wird ersichtlich, dass Tertullian bestimmte Bibelverse zu ignorieren scheint; u.A. ist auch die Einstellung, dass Ehebruch als Sünde besonders unverzeihlich sei, unbiblich:
  - Num 5:6,7: Mann und Frau kann durch Reparation und Beichte vor einem Priester jede erdenkliche (כִּלְכִּלִּים) Sünde vergeben werden, sogar im AT. Direkt auf dieses Gebot folgt die Beschreibung des für die PA evtl. bedeutsamen Ordals zur Prüfung der Unschuld einer Ehebrecherin – siehe Seite 65.
  - Mat 19:7–9: Scheidung ist Ehebruch (19:9); dies galt von Anfang an, wurde aber unter mosaischem Gesetz geduldet, da die Menschen schwach waren (19:8).
  - Luk 17:3–4: Bereit dein Nächster,<sup>127</sup> sollst du vergeben – generell, keine Ausnahme.
  - Gal 6:1: Angebot der Rekonziliation durch Geistliche (»πνευματικοί«), Geschlecht egal (»ἄνθρωπος«), und egal welche Übertretung (»τινὶ παραπτώματι«).
  - Gal 3:28: Mann und Frau sind gleich *in Christus* (»ἄρσεν καὶ θῆλυ [...] εἶς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ«); vgl. 1.Ko15:22, *in Christus* (in dem auch Frauen sind) werden alle lebend gemacht (»ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται«), die ursprüngliche Gleichwertigkeit wiederherstellend (vgl. Gen 1:27).

Wenn Tertullian also derlei biblische Evidenz gegen seine Positionen ignoriert bzw. nicht erwähnt hat, dann liegt es auch nahe, dass er die PA ebenfalls ignorieren würde.

Nun wird es langsam bedeutsam, dass Tertullian (evtl. seit 207) Montanist war. Dass Montanisten zu den üblichen Verdächtigen zählen, wenn es um die mögliche Tilgung oder Leugnung der PA geht, spielt hier eine untergeordnete Rolle – wichtiger ist, dass die rigorosen Montanisten auch eine exklusivistisch elitäre Endzeit-Sekte von Charismatikern waren. Als Montanist meinte Tertullian, dass manche Sünden von Menschen, manch andere aber nur von Gott vergeben werden konnten (*De Pudicitia*, 22:3),<sup>128</sup> nämlich Mord, Betrug, Glaubensabfall, Götzenanbetung, Blasphemie, Unzucht und Ehebruch (19:25).<sup>129</sup> So meinte er auch, dass Bischöfe und Priester (also Geistliche)

<sup>126</sup>Ich muss jedoch anmerken, dass spätere Kapitel von *De Cultu Feminarum* auch durchaus wirklich gute Werte und auch guten Rat für das weibliche Geschlecht vermitteln – gänzlich zu verurteilen ist das Werk also gewiss nicht.

<sup>127</sup>Eigtl. ἀδελφός, i.e. *Bruder*, jedoch gilt dieser Terminus im NT häufig als Sammelbegriff für *Brüder und Schwestern*.

<sup>128</sup>Tertullian und Hippolytus legen 1.Jn 5:15–16 so aus, für Todsünden müsse (→ solle) nicht gebetet werden.

<sup>129</sup>Lat. »[...] homicidium, idololatria, fraus, negatio, blasphemia, utique et moechia et fornicatio, [...]« Des Weiteren erwähnt er auch *Kirchenschändung* (evtl. Vanadlismus?): »[...] et si qua alia uiolatio templi Dei.«

derlei Sünden nicht vergeben könnten, da nur sog. *Pneumatiker* (»spiritalis«, also... Geistliche) vom Heiligen Geist i.e. Gott erfüllt waren und somit auch Todsünden vergeben konnten (21:16f.).<sup>130</sup> Wird der PA-Sünderin aber *von Jesus* vergeben, so erhält sie ihre Absolution direkt von Gott höchstpersönlich, *in persona Christi* – insofern bestünde zum Einen keinerlei Konflikt mit Tertullians Position, zum Anderen hätte er aber auch keinen Grund, die PA zu zitieren, da sie seiner Einstellung der Unverzeihlichkeit des Ehebruchs *durch uninspirierte Menschen* nicht helfen würde.

Zumal nun schon etabliert ist, dass Tertullian Vergebung für Ehebruch nicht ausschloss sondern lediglich als Gott vorbehalten erachtete – Ehebruch konnte also u.U. Vergeben werden – ist auch wichtig, was er gleich nach seiner einführenden Darlegung besagten Edikts verkündet (1:7f.):

*Und wo wird diese Liberalität öffentlich bekannt gemacht? Vermutlich sofort in den Lasterhöhlen unter den Aushängeschildern der Bordelle! Dort muss diese Art Buße promulgiert werden, wo die Sünde selbst ihr Wesen treibt, dort sollte von diesem Nachlass zu lesen sein, wo man mit der Hoffnung auf ihn eintritt. Doch nein! Es steht in der Kirche zu lesen, in der Kirche wird es proklamiert, und die Kirche ist doch eine Jungfrau! Fort mit einer solchen Ankündigung, fort von der Braut Christi! Sie, die da die wahre, die keusche, die heilige ist, darf nicht einmal dadurch befleckt werden, dass sie so etwas hören muss.*<sup>131</sup>

Hier wird deutlich, dass Tertullian eine klare Unterscheidung trifft – man bedenke hierbei, wie bereits erwähnt und auch bei Tertullian als Teil der Gegenposition eingeräumt, dass mancherlei Laster im AT geduldet war, weil von den Menschen damals weniger erwartet wurde. Im eben Zitierten meint Tertullian, Vergebung des Ehebruchs sei eben doch nicht komplett zu verbieten – dafür gebe es durchaus Zeit, Ort und Adressat, aber die Kirche sei dafür ungeeignet. Im Grunde lässt sich sagen, dass er die Messlatte höher ansetzt: Von wem nicht viel verlangt wird (i.e. keine Christen), dem möge Ehebruch verziehen werden – Tertullian selbst gibt zu, dass derlei unzüchtige (und wohl implizit unchristliche) Leute in dieser Hinsicht *Hoffnung auf Nachlass* haben. Nach dem oben Zitierten geht Tertullian noch weiter auf seine Sorge ein, die Sündenvergebung für Ehebruch und Unzucht in der Kirche zu proklamieren, würde die Christen dort (von denen mehr zu erwarten sei) quasi zum Ehebruch anstacheln. Bei Hippolytus ist tatsächlich belegt, dass zur Schande der

---

<sup>130</sup>vgl. Jn 20:22f., was Tertullian im charismatischen Sinne auslegt, nicht als apostolisches Amt (vgl. Mat 16:19). Er erwähnt zwar auch die Apostel, doch meint er, dass diese keine der von ihm genannten Todsünden vergeben haben. Als Charismatiker vertrat Tertullian sicherlich keinen *Cessationism* (Vergehen göttlicher Gaben nach den Aposteln).

<sup>131</sup>Übersetzung direkt von Heinrich Kellner (1915), ich habe lediglich die Orthografie modernisiert.

Originaltext: »[...] *Et ubi proponetur liberalitas ista? Ibidem, opinor, in ipsis libidinum ianuis, sub ipsis libidinum titulis. Illic eiusmodi paenitentia promulganda est, ubi delinquentia ipsa uersabitur. Illic legenda est uenia, quo cum spe eius intrabitur. Sed hoc in ecclesia legitur, et in ecclesia pronuntiatur, et uirgo est. Absit, absit a sponsa Christi tale praeconium ! Illa, quae uera est, quae pudica, quae sancta, carebit etiam aurium macula.*«

Gläubigen auch getaufte aber Unzucht treibende Christinnen in Rom zu jener Zeit abtreibende Verhütungsmittel benutzten<sup>132</sup> – ein Ehebruch und Unzucht als verzeihlich deklarierendes Edikt schien unter den gegebenen Umständen nur Öl in's Feuer zu gießen. Vor Allem aber liegt Tertullian die Darstellung der Kirche als keusche Braut Christi am Herzen, und es möge auch hervorgehoben werden, dass dieses Sinnbild weder mit einer schlichten Jungfrau noch mit einer üblichen Ehefrau, sondern mit einer Nonne vergleichbar ist. Dies ist weit entfernt von dem in der PA beschriebenen Szenario, wo irgendeine schlichte, unchristliche Frau des Ehebruchs beschuldigt wird; sehr wohl aber entsprechen die Umstände in der PA den unchristlichen Lasterhöhlen, in welchen, so Tertullian, die *Hoffnung auf Nachlass* tatsächlich zu bestehen scheint. Darauf näher einzugehen würde aber von Tertullians Hauptaussage ablenken.

Letzten Endes liegt hier lediglich eine Vielzahl kleinlicher Gegenargumente vor, welche das Argument *Warum hat er die PA nicht zitiert?* wohl eher quantitativ als qualitativ aufwiegen mögen, was im Lichte einer kurzen Rekapitulation hoffentlich deutlicher zu erkennen ist:

- Tertullian war Montanist, ergo nicht unbedingt ein Freund der PA.
- Er gestand Priestern keine Vergebung von Todsünden zu, nur Gott.
- Er ignoriert im Rahmen seiner Argumentation einige Bibelverse, die ihm widersprechen.
- Er erwähnt auch andere Gegenpositionen ohne Angabe deren biblischen Grundlage.
- In der PA vergibt Gott selbst, wenn überhaupt – kein Konflikt, aber für Tertullian unwichtig.
- Die PA-Sünderin ist eine Frau – evtl. meinte Tertullian, dass sie ohnehin kein Heil fand.
- Die PA-Sünderin ist keine Christin – es werden keine hohen Ansprüche an sie gestellt.

Insgesamt gibt es also genügend Grund zu der Annahme, dass Tertullian die PA selbst dann nicht in *De Pudicitia* erwähnt hätte, hätte er sie gekannt. Komplette unbekannt war ihm die Geschichte sicherlich nicht, wenn sie doch nur wenige Jahre später, evtl. kurz nach Tertullians Tode, in der *Didascalia Apostolorum* auftaucht und dort als bekannt und autoritär vorausgesetzt wird. Die *Didascalia Apostolorum* und deren Gebrauch der PA dürfte auch in Nordafrika bei Tertullians weitaus orthodoxerem Schüler St. Cyprian Bekanntheit erlangt haben (siehe p. 34).

---

<sup>132</sup>vgl. Hippolytus von Rom (ca. 217): *Philosophumena* (9:7).

### 2.1.3.3 CYPRIAN

Bischof **St. Cyprian** von Karthago schrieb um 250 in einem Brief (Epistel 51), dass es unter den episkopalen Vorgängern (also vor 248/249) in seiner Provinz solche gab, für welche es absolut nicht in Frage kam, Ehebrecher(inne)n die Absolution zu erteilen.<sup>133</sup> Zwei besonders wichtige Abschnitte (aus Epistel 51:21 & 26) sind hierbei besonders wichtig:

(51:21) *Denn bei unseren Vorgängern hier in unserer Provinz kam es für einige Bischöfe nicht in Frage, Ehebrecher(inne)n die Absolution zu erteilen, und der Buße für Ehebruch räumten sie keinen Platz ein.*

(51:26) *Wenn er sich aber selbst zum Kundigen und Richter von Herz und Psyche ernennt, soll er doch über alles in gleicher Weise richten, doch zugleich soll er wissen, dass es geschrieben steht: »Siehe, du bist heil. Mögest du nie wieder sündigen, auf dass dir nicht schlimmeres widerfahre!«<sup>134</sup>*

Da St. Cyprian, obwohl das Thema angebracht erscheint und er auch Johannes 5:14 zitiert,<sup>135</sup> die PA mit keinem Wort erwähnt, *kann* (wenngleich nicht zwingend) als Indiz gelten, dass ihm die PA nicht bekannt war oder er sie nicht als kanonisch oder johannin erachtet habe.<sup>136</sup> Ein klares PA-Zitat sollte evtl. nicht von Cyprian erwartet werden, zumal z.B. andern Orts sein einziger Verweis auf die Sünderin in Lk 7:36–50 eine ungenaue, verzerrte Paraphrase der Worte Jesu in Lk 7:47 ist.<sup>137</sup>

Interessanter Weise spricht St. Cyprian aber vom selbsternannten (i.e. hier nicht

---

133Cyprians Episteln jener Zeit sind oft gegen die novatianische Häresie, die aber erst um 250 begann – seine episkopalen Vorgänger müssen einer anderen Häresie angehört haben: Der phrygische Montanismus hatte sich z.B. nach Nordafrika ausgebreitet, dürfte dort aber nach ca. 225 (dem Tode Tertullians) erloschen sein, ein Nachwirken wäre dennoch naheliegend (oder Cyprian bezieht sich auf montanistische Bischöfe 25 Jahre vor seiner Amtszeit). Dass Cyprians Vorgänger Montanisten waren läge nahe, zumal Cyprians Lehrer der Montanist Tertullian war.

134Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Academia Litterarum Vindobonensis, Bd. iii, pp. 638, 644.

Epistel 51:21, »*Et quidem apud antecessores nostros quidam de episcopis istic in prouincia nostra dandam pacem moechis non putauerunt et in totum paenitentiae locum contra adulteria chuserunt. [...]*«

Epistel 51:26, »*Aut si se cordis et renis scrutatorem constituit et iudicem, per omnia aequaliter iudicet et cum sciat scriptum esse: ecce sanus factus es, iam noli peccare, ne quid tibi deterius fiat, [...]*«

135Gleich nach dem hier zitierten Abschnitt zitiert er auch 2. Korinther 12:21, aber dies ist für diese Arbeit belanglos.

136vgl. Willker W. (2015): *A Textual Commentary on the Greek Gospels (Vol. 4b): The Pericope de Adultera: Jo 7:52 - 8:11 (Jesus and the Adulteress)*. Bremen, online published, 12th edition. p. 15.

Gleich nach diesem gerechtfertigten Argument stellt Willker eine weitere Behauptung auf: »*Compare also letter 61, where Cyprian writes about virgins and the possibility of repentance: "And what shall Christ and our Lord and Judge think, when He sees His virgin, dedicated to Him, and destined for His holiness, lying with another? How indignant and angry is He, and what penalties does He threaten against such unchaste connections!" (Epistle 61:3) Is it conceivable that he would not mention the PA in this respect? Or would not those who read the letter put their finger on it and say, "But ..."?«* Nein. Willker versteht nicht, dass die zitierte Passage nicht von irgendeiner schlichten Ehebrecherin, sondern von einer ihr Keuschheitsgelübde brechenden Jungfrau, einer Unzucht treibenden Nonne handelt – *sie ist eine Ehebrecherin nicht gegen einen Gatten, sondern gegen Christus*. (vgl. Ep. 61:4)

137*Viel liebt wem viel vergeben wird; und wenig liebt wem wenig vergeben wird. (Testimonia adversus Judaeos 3:116)* vgl. Burkitt, zitiert in Snapp J. Jr. (2016): »A Tour of the External Evidence«, in *A Fresh Analysis of John 7:53-8:11: With a Tour of the External Evidence*. Self Published.

wahrhaftigen) *Kundigen und Richter von Herz und Psyche*<sup>138</sup> (»cordis et renis scrutatorem [...] et iudicem«) und zitiert noch im selben Satz eine johannine Passage mit dem Appell »iam noli peccare«. Dies liest sich wie eine Reflektion der auf Seite 8 zitierten und auf die PA verweisende Stelle in der *Didascalia Apostolorum* (»scrutator autem cordis [...] vade, nec ego te condemno«).

<u>Didascalia Apostolorum (230)</u>	<u>Vulgata, Johannes 8:11 (385)</u>	<u>Cyprian, Epistel 51:26 (250)</u>
<i>scrutator autem cordis</i>	–	<i>cordis et renis scrutatorem et iudicem</i>
<i>vade, nec ego te condemno</i>	<i>nec ego te condemnabo. vade,</i>	–
–	<i>et iam amplius noli peccare</i>	<i>iam noli peccare</i>

Diese Parallele legt die Vermutung nahe, dass St. Cyprian jene auf eine Ehebrecherin Bezug nehmende und somit thematisch naheliegende *Didascalia*-Stelle in seinem Text paraphrasierte. Es erklärt sich von selbst, dass die von St. Cyprian erwähnten Bischöfe die PA für gänzlich inakzeptabel gehalten hätten, und weil sich vom Opponenten prinzipiell nicht akzeptierte Verse nur schwer zum Zwecke des sog. Prooftextings gebrauchen lassen, würde es sinnvoll erscheinen, dass St. Cyprian anstelle der in der von ihm paraphrasierten *Didascalia Apostolorum* zitierte PA (Jn 8:11) lieber auf eine weniger umstrittene Passage (Joh 5:14) mit vergleichbarem Sinngehalt ausgewichen sein mag. Zumindest ist der Sinngehalt vergleichbar, wenn das Ende der PA in seiner damaligen Form (230–250 n.Chr.) bereits sowohl »nec ego te condemn(ab)«<sup>139</sup> als auch »vade, et iam (amplius) noli peccare«<sup>140</sup> beinhaltet hat, wobei sogar die Reihenfolge stimmen würde: Wie die Gegenüberstellung oben aufzeigt, kann »vade« ohne Satzzeichen direkt nach »nec ego te condemn(ab)« als zusammengehörig aufgefasst werden, was den Wortlaut in der *Didascalia Apostolorum* erklären würde. Also könnte St. Cyprians vermeintliche Stille zur PA in Epistel 51 – gleichwohl diese Überlegung höchst hypothetischen Charakter besitzen mag – ironischer Weise sogar ein Indiz dafür sein, dass ihm die PA nicht nur bekannt war, sondern das Ende der PA um 230 bereits der heute bekannten Form (vgl. Vulgata) zumindest sehr ähnlich gewesen sein könnte.<sup>141</sup> Cyprians Ausweichen auf einen anderen Johannes-Vers impliziert auch, dass er die PA ebenfalls *aus Johannes* kannte. Die älteste bekannte Kapitel-Einteilung der lateinischen Schrifttradition (*capitula*) nummeriert die PA explizit als Kapitel 30 des Johannes-Evangeliums (an der gewohnten Stelle) und wird auf 200–250 n.Chr. datiert und entsprechend als *Typ Cy* bezeichnet weil kontemporär mit St. Cyprian,<sup>142</sup> was an sich schon nahelegt, dass auch Cyprian die PA als johannin gekannt haben mag.

138Lat. *ren(is)*: wörtl. *Niere*, kann sich aber auch auf *Zwerchfell* beziehen und bedeutete in der Antike *Psyche*, näher an der AT-Form, vgl. Psalm 139:23; 1.Chroniken 28:9; Jeremiah 17:10; Römer 8:27; Offenbarung 2:23.

139Lat. *condemno* (Präsens) und *condemnabo* (Futur) sind hier quasi gleichbedeutend, der Unterschied ist unbedeutend.

140Lat. *amplius* ist sehr variabel und in manchen Zeugnissen auch als *amodo* oder *deinceps* belegt, siehe p. 17.

141Siehe Seite 60: Warum der Umkehrschluss, 8:11 sei aus diesen beiden Texten konstruiert, nicht schlüssig wäre.

142vgl. Wasserman T. (2016): »The Strange Case of the Missing Adulteress«, in *The Pericope of the Adulteress in Contemporary Research*. London / New York: Bloomsbury T&T Clark. p. 61.

#### 2.1.3.4 ORIGENES

Ein weiterer Kirchenvater, der bisweilen für die Abwesenheit der PA in patristischen Schriften genannt wird, ist **Origenes** (ca. 184–254), in dessen Johannes-Kommentar die PA keine Erwähnung findet.<sup>143</sup> In den 1850ern gab S.P. Tregelles zwar zu, dass Origenes in seinem Johannes-Kommentar sehr viele Passagen nicht kommentiert, er wendet dann aber ein, dass Origenes' Kommentar jeden einzelnen Vers der gesamten Portion Johannes 7:40–52 zitiere und kommentiere, ehe er sogleich zu 8:12 springe – somit könne Origenes die PA (7:53–8:11) unmöglich gekannt haben.<sup>144</sup> Dekan J.W. Burgon kritisierte um 1896 jedoch, dass eine solche Kritik ungerechtfertigt sei, da dieser Teil von Origenes Johannes-Kommentar verloren und somit gar nicht zitierbar sei.<sup>145</sup> Auch Textkritiker nicht unbedeutende F.J.A. Hort räumte um 1881 ein, Origenes' Kommentar sei an jener Stelle defekt, verwies aber sogleich auf eine Stelle, an welcher das von Tregelles beschriebene Szenario auftritt,<sup>146</sup> nämlich im 19. Buch von Origenes' 32 Bücher umfassendem Johannes-Kommentars (19:17).<sup>147</sup> Ob Tregelles von Anfang an Buch 19 meinte lässt sich schwer sagen, da Tregelles keine genauere Angabe machte, jedoch setzt Buch 19 bei Johannes 8:19 an (19:1, *Jesus antwortete: »Ihr kennt weder mich noch meinen Vater; würdet ihr mich kennen, so würdet ihr auch meinen Vater kennen«*) und thematisiert Jesu Göttlichkeit – das spätere Zitat Joh 7:40–8:12f. ohne PA (19:17) taucht nur als theologische Rekapitulation auf, womit es also möglich wäre, dass Origenes an jener Stelle die für das Thema belanglose PA übergangen haben mag (ähnlich einer kirchlichen Schriftlesung), aber das ist rein spekulativ. Dass Origenes in dieser Hinsicht die PA generell ausklammern und anderswo in seinem Kommentar behandeln könnte, wäre auch nicht ausgeschlossen. Das große Problem ist aber, dass sich Origenes' Johannes-Kommentar nur schwer als Beweismittel heranziehen lässt, da gerade mal ein Drittel davon erhalten ist, jedoch zwei Drittel oder sogar mehr bis heute als verloren gelten:

Erhalten: 1, 2, 6, 10, 13, 20, 28, 32. (4, 5, 19 nur fragmentarisch)<sup>148</sup>

Verloren: 3, 7, 8, 9, 11, 12, 14, 15, 16, 17, 18, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 30, 31.

Darüber hinaus sei darauf verwiesen, dass sich der asketische Origenes aus Alexandrien wohl auch auf alexandrinische MSS gestützt haben dürfte, welche eine generelle Tendenz aufweisen, die PA nicht zu beinhalten, wobei sich frühere Tilgung nicht ausschließen lässt (siehe p. 44ff.).

---

143vgl. Bridges C.B. (2008): »The Canonical Status of the Pericope Adulterae (John 7:53–8:11)«, p. 213.

144vgl. Tregelles S.P. (1854): *An Account of the Printed Text of the Greek New Testament*. London: Bagster.

145vgl. Burgon J.W. (1896): *The Causes of the Corruption of the Traditional Text of the Holy Gospels*. p. 257.

146vgl. Hort J.A. (1881): *N. T. In The Original Greek*, Bd. 2, Appendix. pp. 82 f.

147vgl. Brooke A.E. (1896): *The Commentary of Origen on S. John's Gospel*, XIX. Cambridge: University Press. p. 23.

148Ich habe unterschiedliche Angaben gefunden: Dass von Buch 4 nur wenige Fragmente erhalten sind, ist sicher. Buch 5 habe ich an einer Stelle als *fragmentarisch* gelistet gesehen, an anderer Stelle wurde es nicht dergestalt markiert, jedoch ist es extrem kurz und substanzlos, weshalb es wohl wirklich nur sehr fragmentarisch ist. Buch 19 habe ich als *fragmentarisch* gelistet gesehen, an anderer nicht – es dürfte wohl zum größten Teil gut erhalten sein.

Dass Origenes die PA gekannt haben könnte, ist aber dennoch gut möglich, denn legt er in seinen *Homilien zu Jeremiah* (19:15) hypothetischen Ehebrecher(inne)n die Worte *würde doch nur das Wort auch für mich sprechen* (»εἶθε καὶ ἐπ’ ἐμοῦ ὁ λόγος ἐρεῖ«) in den Mund, wobei *das Wort* (ὁ λόγος) hierbei als Bezeichnung für Christus zu verstehen ist, womit hier auf eine Situation wie in der PA angespielt wird. Dies impliziert, dass Origenes die PA gekannt haben dürfte.<sup>149</sup>

#### 2.1.3.5 CHRYSOSTOM, KYRILL, NONNUS & ZIGABENOS

**St. Johannes Chrysostomos** (345–407) deckte in seinen Homilien zu Johannes zwar große Teile des Johannes-Evangeliums ab, die PA jedoch nicht.<sup>150</sup> Als »Argument« ist dies natürlich völlig ungenügend, denn wenn ohnehin nur *viele* aber *nicht alle* Teile des Evangeliums in seinen Homilien vorkommen, müssten alle anderen unerwähnten Teile gleichermaßen angezweifelt werden.

Darüber hinaus wäre es gerade bei Homilien mehr als naheliegend, dass nur jene Passagen thematisiert würden, welche auch im Rahmen kirchlicher Schriftlesungen vorgetragen wurden. Wenn die PA zu jener Zeit in jener Gegend keine Schriftlesung war, dann brauchte man dazu auch keine Homilien zu schreiben (vgl. p. 51).<sup>151</sup> John Burgon argumentiert gleichermaßen für **St. Kyrill**, den Patriarchen Alexandriens (412–444), in dessen Johannes-Kommentar die PA nicht auftaucht.<sup>152</sup>

Auf die nicht nur die PA sondern auch andere Passagen auslassende metrische Johannes-Paraphrase von **Nonnus von Panopolis** (ca. 390–470?)<sup>153</sup> lässt sich wohl ebenfalls das Argument anwenden, dass jenes Werk ohnehin nicht alle Teile des Johannes-Evangeliums abdeckt.

Bemerkenswert ist, dass nicht nur die drei letztgenannten, sowie auch Tatian und Origenes (also 5 von 7 der in diesem Kapitel soweit angeführten Autoren), allesamt zur Kirche des Ostens gehören. Bis die Schriften des Didymus in der Mitte des 20. Jhdts. entdeckt und rezipiert wurden, herrschte tatsächlich die Meinung vor, dass die PA vor dem 12. Jhd. im Osten quasi unbekannt gewesen sei:

*No Greek Church Father prior to Euthymius Zigabenus (twelfth century) comments on the passage, and Euthymius declares that the*

---

149vgl. Knust J. (2016): »Taking Away From: Patristic Evidence and the Omission of the *Pericope Adulterae* from John’s Gospel«, in *The Pericope of the Adulteress in Contemporary Research*. London / New York: Bloomsbury T&T Clark. p. 85.

150vgl. Bridges C.B. (2008): »The Canonical Status of the Pericope Adulterae (John 7:53–8:11)«, p. 213.

151vgl. Burgon J.W. (1896): *The Causes of the Corruption of the Traditional Text of the Holy Gospels*. p. 257.

152vgl. idem.

153vgl. Tregelles S.P. (1854): *An Account of the Printed Text of the Greek New Testament*. London: Bagster. (Tregelles meint zwar »[...] though he does pass by parts, yet no narrative portion of certain genuineness, and of such length as this, is unnoticed.«, jedoch kann ich nicht wirklich sagen, wo da die Grenze der Signifikanz läge.)

*accurate copies of the Gospels do not contain it.*<sup>154</sup>

Der von Metzger paraphrasierte **Euthymios Zigabenos** selbst schrieb folgendes:

*Notwendiger Weise sei aber zu verstehen, dass die Passage von hier bis »Und so sprach Jesus wieder, über sich selbst sagend: »Ich bin das Licht der Welt« in den exakteren Kopien entweder nicht zu finden oder aber mit einem Obelus als unauthentisch und hinzugefügt markiert sind. Den Beweis dafür erbringt Chrysostomos, denn findet sich hiervon keinerlei Erwähnung bei ihm. Dennoch sollten wir für uns klarstellen, dass dies, das Kapitel der Ehebrecherin, hierin ist, da es doch nicht ohne Vorteil ist.*<sup>155</sup>

Zwar verweist er auch auf MS-Markierungen, gelinde ernüchternd ist aber, dass Zigabenus als Argument und Beweisstück auf die Abwesenheit der PA unter den eben nicht umfassenden Homilien des Chrysostomos verweist (was, wie schon erwähnt, kein sehr starkes Argument ist).

Wie im Kapitel *Patristik pro PA* bereits ausreichend dargelegt, war diese Ansicht – ob von Zigabenus oder von Metzger – von Anfang an unsinnig, da die frühesten Verweise und Zitate durch Eusebius/Papias, die *Didascalia Apostolorum* und scheinbar auch das *Hebräerevangelium* allesamt östlicher Natur waren, und wie seit den Funden der Schriften des Didymus bekannt sein sollte, dürfte dieser Lehrer aus dem Osten sogar eine große Rolle dabei gespielt haben, der PA Bekanntheit durch seine Schüler Rufinus und Hieronymus im Westen zu fördern – was nicht heißen sollte, dass sie dort zuvor gänzlich unbekannt gewesen wäre, zumal (wie in diesem Kapitel dargelegt) Grund zu der Annahme, dass z.B. St. Cyprian die PA zwar nicht zitierte, aber, die *Didascalia Apostolorum* paraphrasierend, kannte. Angesichts des frühen östlichen Zeugnisses ist es umso verblüffender, dass die PA nach Didymus gar für Jahrhunderte kaum noch Rezeption im Osten gefunden haben soll.

---

154Metzger B. (1971): *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. Stuttgart. pp. 219-221.

155Übersetzt nach Roger Pearse. *Patrologiae Cursus Completus* (Migne J.P.), Series Graece, Bd. 129, Sp. 1280.

Originaltext: »Χρῆ δὲ γινώσκειν ὅτι τὰ ἐντεῦθεν ἄχρι τοῦ, Πάλιν οὖν ἐλάλησεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς λέγων· Ἐγὼ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου· παρὰ τοῖς ἀκριβέσιν ἀκριβέσιν ἀντιγράφοις ἢ οὐχ εὔρηται ἢ ὠβέλισται. Διὸ φαίνονται παρέγγραπτα καὶ προσθήκη· καὶ τούτου τεκμήριον τὸ μηδὲ τὸν Χρυσόστομον ὄλωσ μνημονεῦσαι αὐτῶν. Πειρατέον δὲ ὅμως ἡμῖν καὶ ταῦτα διασαφῆσαι· οὐκ ἄμοιρον γὰρ ὠφελείας οὐδὲ τὸ ἐν τούτοις κεφάλαιον τὸ περὶ τῆς ἐπὶ μοιχείᾳ κατελιγμένης γυναικός.« (Transkription von Nick Nicholas, 2009.)

### 2.1.3.6 THEOPHYLAKT

So verfasste auch Diakon **Theophylakt von Ohrid** seine Evangelien-Kommentare um 1077 n.Chr., ohne die PA in seinem Kommentar auch nur eines Wortes zu würdigen. Was aber wie ein triumphaler Schlag in des PA-Advokaten Gesicht wirken soll, kann, nach J.W. Burgon, auch gegen den PA-Kritiker angewandt werden:

*But will anyone pretend that Theophylact, writing in A.D. 1077, did not know of St. John 7:53-8:11? Why, in nineteen out of every twenty copies within his reach, the whole of those twelve verses must have been present. The proposed inference from the silence of certain of the Fathers is therefore invalid.*<sup>156</sup>

Blieb also Theophylakt in seinem Kommentar still über die PA, obwohl diese seinerzeit in 95% aller ihm zur Verfügung stehenden Bibel-MSS zu finden war, so ist auch früherer Kommentatoren Schweigen keinerlei Indiz gegen die PA.

Allerdings klingt Burgons Aussage in einigen Belangen fragwürdig: Einen deklarativen Satz mit »why« klingt eher emotional als sachlich, die Angabe »nineteen out of every twenty« klingt so spezifisch wie auch vage, »within his reach« ist eher nichtssagend – hatte Theophylakt Zugriff auf alle MSS in Ohrid?, in Makedonien?, in den umliegenden Landen? – und das Prädikat mit einem »must have been« zu formulieren ist tendenziell kein Zeichen von Wissen sondern von Spekulation. Zur Überprüfung jener Behauptung Burgons müssen also MSS aufgelistet werden, welche zeitlich und regional in Theophylakts Nähe fielen, also Ohrid, Makedonien und Athos<sup>157</sup> bis 1077 n.Chr.; die nächstbesten Zeugnisse sind zwei altkirchenslawische bzw. glagolitische Codices um 1000 n.Chr., deren linguistische Merkmale auf einen Ursprung aus Makedonien oder gar Ohrid hinweisen,<sup>158</sup> nämlich *Codex Zographensis* (mit PA, westl. Texttypus) und *Codex Marianus* (mit PA (ohne Jn 7:53), byzant. Texttypus)<sup>159</sup> – letzterer steht den Codices E, F, G, H, K, M, S, U und V sehr nahe,<sup>160</sup>

156vgl. Burgon J.W. (1896): *The Causes of the Corruption of the Traditional Text of the Holy Gospels*. p. 258.

(»Theophylact, I say ignores the Pericope de Adultera - passes it by, I mean - exactly as do Chrysostom and Cyril. But will anyone pretend that Theophylact, writing in A.D. 1077, did not know of St. John 7:53-8:11? Why, in nineteen out of every twenty copies within his reach, the whole of those twelve verses must have been present. The proposed inference from the silence of certain of the Fathers is therefore invalid.«)

157Athos in Nordgriechenland, wo manche dieser MSS verwahrt und entdeckt wurden.

158vgl. Eckhoff H.M. (2011): *Old Russian Possessive Constructions: A Construction Grammar Approach*. pp. 187f.

vgl. Curta F. (2006): *Southeastern Europe in the Middle Ages, 500-1250*. p. 285.

vgl. Lunt H.G. (2001): *Old Church Slavonic Grammar*. p. 7.

159Auch zu erwähnen ist der altkirchenslawische und aus der selben Zeit und Region stammende *Codex Assemanianus*, in welchem die PA jedoch nur fehlt, weil dieser Codex de facto kein Evangelien-Buch sondern ein Evangelistar ist. Ein Evangelistar enthält nur Perikopen für liturgische Lesungen, vgl. das *Savvina kniga* (11. Jhdt., ostbulgarisch), jedoch fehlen im *Savvina kniga* viel mehr Passagen, der *Codex Assemanianus* ist weitaus vollständiger, was ca. mit den oben genannten Johannes-Kommentaren ohne PA vergleichbar ist.

160Allesamt byzantinisch, fast alle aus dem 9. Jahrhundert, außer E (8. Jh.), F (ca. 925) und S (949). E und F sind beide

welche wohl ebenfalls zu den für Theophylakt naheliegenden MSS gezählt werden können. (Alle elf bisher genannten MSS beinhalten die PA.) Kirsopp Lakes (unvollständiger) Katalog auf Athos verwarhrter MSS listet weitere Codices (bis in's 11. Jh. 28 mit PA – z.B. *Cd. Athous Dionysiou* (Ω) – und 8 ohne PA).<sup>161</sup> Hinzu kommen der teilweise alexandr. *Cd. Athous Laurae* (Ψ, ca. 800, Athos) und *Cd. Macedoniensis* (Υ, 9. Jh., Makedonien), in welchen die PA fehlt. Zusammengezählt ergibt das soweit ca. 40 MSS mit PA gegen 10 MSS ohne PA (4 von 5 MSS) in Theophylakts Reichweite. Bezieht man nun auch nordwestlich von Makedonien verteilte Bibeln mit ein, dann wird dieser Pool mit westlicher Post-Vulgata-Schrifttradition und somit mehr PA-MSS angereichert, was Burgons »nineteen out of every twenty« ziemlich nahe kommt. Folglich ist Burgons Argument stimmig:

Von der Ehebrecherin Abwesenheit zeugt der Väter Schweigen nicht.

---

(aus westeuropäischer Sicht) »aus dem Osten«. In E und S ist die PA markiert. V war ursprünglich auch auf Athos, könnte also aus der Umgebung stammen (evtl. auch M, da es V ähnelt). S besitzt eine eher slawische Handschrift.

161Lake K. (1903): »Texts from Mount Athos«, in *Studia Biblica; essays in Biblical archaeology and criticism, and kindred subjects*. Bd. 5. Oxford: University of Oxford. pp. 170–185.

**MIT PA (21 mal):** Pant. 39 (x–xi), 52 (xi), Iver. 9 (ix–x), 56 (xi), 68 (xi), Andr. 68 (xi), Dion. 29 (xi), 40 (x), Laur. 7 (x), 13 (xi), 14 (xi), 16 (x–xi, nach Joh. mit Erklärung), 17 (xi), 23 (x), 23 (x), 48 (x), 49 (xi), 52 (xi), 57 (xi), 78 (ix), 288 (xi); evtl. Iver. 665 (x–xi, beschädigt). **MARKIERTE PA (7 mal):** *Codex Athous Dionysiou* Ω (9. Jh.), Vatop. 101 (xi), Laur. 6 (1047), 11 (x), 19 (992), 40 (xi), 294 (xi), 320 (xi, als zweifelhaft markiert). **OHNE PA (8 mal):** Laur. 2 (xi), 12 (xi, später nach Johannes eingefügt), 15 (ix–x), 26 (x), 39 (x), 42 (xi), 51 (x, 7:53 später eingefügt), 341 (xi). **GESAMT (in diesem Katalog):** 29 mit PA (evtl. 30), 8 ohne PA.

Lakes Katalog ist natürlich alt und unvollständig, denn dokumentierte Lake lediglich MSS, die er selbst untersucht hatte (und listete einige andere bereits erforschte MSS). Dennoch ändert das Alter nichts an der Verteilung der PA in den gelisteten MSS. Es fragt sich nur, wie es um die PA in all den nicht gelisteten MSS steht. Von Lakes Katalog extrapolierend würde ich doch von einer einigermaßen gleichbleibenden Tendenz ausgehen.

Für diese Auflistung hier ziehe ich nur jene von Lake katalogisierten MSS in Erwägung, welche spätestens mit xi markiert sind (die römischen Ziffern markieren das Jhdt.), alles danach muss ausgeschlossen werden – Einträge ohne explizite Zeitangabe habe ich sicherheitshalber nicht miteinbezogen. Ob aber diese MSS um 1077 bereits auf Athos waren und von wo sie kamen, ist dem Katalog nicht zu entnehmen (vgl. den ursprünglich süditalienischen *Codex 1071* mit PA, welcher erst seit dem 12. Jhdt. auf Athos verwahrt wird). Den *Codex Athous Dionysiou* (Ω) habe ich nicht mitgezählt, weil ich ihn bereits abseits dieses Katalogs erwähnt habe.

## 2.2. MANUSKRIPTE

### 2.2.1. ALEXANDRINISCHE MSS

Nachdem die Patristik abgehakt ist, sollte untersucht werden, was wohl verständlicher Weise am Wichtigsten erscheinen mag: Die Manuskript-Evidenz. Es sind keine Originale erhalten, lediglich Kopien von Kopien, jedoch kann der Text des NT dank der Vielzahl solcher Kopien entlang verschiedener Ströme zu wahrscheinlich 99% rekonstruiert werden. Die PA bleibt eine Streitfrage. Burgon<sup>162</sup> kritisierte Tischendorfs Behauptung, die PA sei nicht authentisch, weil sie in den MSS  $\aleph$ ABCLTX $\Delta$  und siebzig Kursiv-MSS<sup>163</sup> fehle, denn räumt er dies zwar für  $\aleph$ , B und T ein, aber:

---

**B** (ca. 312): PA fehlt. (*alexandrinisch, markiert*)<sup>164</sup>

**$\aleph$**  (ca. 345): PA fehlt. (*alexandrinisch*)

**T** (ca. 450): PA fehlt. (*alexandrinisch*)

---

**C** (ca. 450): Defekt um diese Stelle.

**A** (ca. 420): Defekt (6:50–8:52). Evtl. Platz für kurze PA, so Burgon.

**L** (ca. 750): Leerraum nach Jn 7:52 – Kopist war sich der Auslassung bewusst.

**$\Delta$**  (ca. 850): Leerraum nach Jn 7:52+8:12 – Kopist war sich der Auslassung bewusst.

**X** (ca. 900): Schriftlesungskommentar, Auslassung der PA ist zu erwarten.

---

Hort zitierte in seiner *Einleitung* eine Notiz aus Codex  $\Lambda$  (9./10. Jhdt.), die besagt, die PA sei nicht in den dem Kopisten Apollinaris vorliegenden Kopien vorhanden gewesen. Was Hort nicht zitiert, ist der Rest derselben Notiz, wo es heißt, die ganze Passage sei in alten/antiken Kopien enthalten (»*Ev δε τοις αρχαιοις όλα κειται*«).<sup>165</sup> Natürlich hat das kaum Gewicht, hätte man doch um 900

---

<sup>162</sup>vgl. Burgon J.W. (1896): *The Causes of the Corruption of the Traditional Text of the Holy Gospels*. pp. 244–246.

<sup>163</sup>Noch spätere Kursiv-MSS ohne PA sind wegen ihrer späten Abhängigkeit von früheren MSS wirklich belanglos.

<sup>164</sup>Die Stelle, wo die PA ausgelassen ist, ist mit Punkten markiert, was eine bekannte Varianten-Lesung andeuten mag. Wurde die Markierung von dem Kopisten zeitgleich mit der Abschrift (oder wenig später) eingefügt, dann impliziert die Markierung, dass der Kopist die PA kannte, sie aber nicht einfügte; wurde die Markierung jedoch erst sehr viel später von jemand Anderem eingefügt, vielleicht sogar erst im Mittelalter, dann hat die Markierung keinerlei Gewicht. Was davon aber tatsächlich der Fall ist, bleibt bis heute eine Streitfrage.

vgl. Payne P.B., Canart P. (2000): »The Originality of Text-Critical Symbols in Codex Vaticanus«, in *Novum Testamentum* 42:2. pp. 105–113.

vgl. Payne P.B., Canart P. (2009): »Distigmai Matching the Original Ink of Codex Vaticanus: Do They Mark the Location of Textual Variants?«, in *Le manuscrit B de la Bible (Vaticanus cræcus 1209): Introduction au fac-similé, Actes du Colloque de Genève (11 juin 2001), Contributions supplémentaires*. (Hrsg. Andrist P.) Lausanne: Éditions du Zèbre. pp. 199–226.

<sup>165</sup>vgl. Snapp J. Jr. (2016): »External Evidence: (6) Notes about John 7:53-8:11 in some Copies«, in *A Fresh Analysis of John 7:53-8:11: With a Tour of the External Evidence*. Self Published.

Ähnliches gilt für die späten MSS 34 (markiert, Anmerkung des Alters), 135 (PA nach Johannes, Anmerkung »*εν αρχαιοις αντιγράφοις*«), und 565, wo direkt auf das letzte Kapitel folgt: *Das Kapitel um die Ehebrecherin, in gegenwärtigen Kopien des Johannes-Evangeliums nicht enthalten, wurde ausgelassen; jedoch lag sein Platz gleich nach »ὄκ ἐγγεγραται«* (Jn 7:52). Dies entspricht einer gekürzten Form der PA-Einleitung in  $f^1$ -MSS, weshalb dieser Anmerkung sehr wahrscheinlich die PA selbst folgt – leider ist das MS hier defekt.

herum sogar die Vulgata als ἀρχαίως auffassen können. Zudem entsprechen die bisher angeführten MSS dem textkritischen Stand um 1900 – die Textkritik hat seither Fortschritte gemacht.

Die MSS **P66** (100–200) und **P75** (200–350) wurden erst in den 1950ern entdeckt (lange nach Tischendorf, nach Hort, nach Burgon etc.) und gehören zu den bedeutsamsten textkritischen Funden des letzten Jahrhunderts: Einerseits bietet P66 mit seiner recht frühen Datierbarkeit ein gutes Indiz dafür, dass Johannesevangelium noch vor 100 entstanden sein dürfte (nur P52 (125 n.Chr.) ist noch besser), und beide MSS sind älter als alle oben genannten im 19. Jhdt. bekannten MSS. Jedoch fehlt in auch diesen beiden MSS die PA, was PA-Kritikern heutzutage wieder neues Momentum gibt.

Der Johannes-Text von P75 entspricht zu 92% jenem von Codex B (*Vaticanus*)<sup>166</sup> – hat P75 also die Grundlage für B geboten (direkt oder indirekt), dann scheidet B als eigenständiges Zeugnis gegen die PA aus, sowie auch T – dessen Text wiederum sehr jenem von B entspricht – wegfällt.

P75 enthält nur große Teile<sup>167</sup> des Johannes-Evangeliums und bricht bei 15:10 ab – so lässt sich nicht beurteilen, ob die PA vielleicht (wie in manchen anderen MSS) am Ende des Evangeliums angehängt worden sein mag. Ähnlich ist auch das letzte Kapitel von P66 nur fragmentarisch erhalten, womit sich nicht beurteilen lässt, ob die PA dort angehängt worden sein könnte.<sup>168</sup> Aber derlei Mutmaßungen sind hierbei sehr spekulativ.

Allerdings steht der Text von P66 jenem von Codex  $\aleph$  (*Sinaiticus*) sehr nahe (es zählen auch beide zum alexandrinischen Texttypus), weshalb es nicht undenkbar ist, dass P66 einen Einfluss auf Codex  $\aleph$  gehabt haben könnte, welcher – für seine sonstige Struktur sehr unüblich – nach dem Ende des Johannes-Evangeliums eine ganze Seite komplett leer lässt. Es wäre auch denkbar, gleichwohl es sich nicht sagen lässt, dass dieser Leerraum direkt von einem früheren MS (wie P66) kopiert wurde – kein starkes aber dennoch ein Indiz, dass die PA vielleicht einen Platz am Ende von P66 reserviert bekommen haben könnte.

Bei dem seit 1906 bekannten und die PA auslassenden **Codex W** (zw. 300–500), welcher die vier Evangelien (in der Reihenfolge *Matthäus–Johannes–Lukas–Markus*) beinhaltet; zwischen jedem Evangelium gibt es einen Seitenumbruch – außer zwischen Johannes und Lukas, wo ein Leerraum von zwei komplett leeren Seiten klafft. Dass diese Stelle freigelassen wurde, um die PA vielleicht zu einem späteren Zeitpunkt nach Johannes einzufügen, lässt sich nicht beweisen, es wäre jedoch naheliegend. Des Weiteren entsprechen einige Teile von von Codex W dem alexandrinischen

<sup>166</sup>vgl. Edwards S.A. (1976): »P75 Under the Magnifying Glass«, in *Novum Testamentum*, Bd. 18. pp. 211–212.

<sup>167</sup>Es fehlt auch Luk 22:43–44. Dass Jesu Gebet (an sich schon umstritten bei Gegnern des Christentums) auch noch mit einem ihm zur Hilfe eilenden Engel erwidert wird, wurde von Christengegnern als Zeichen der Schwäche und Ungöttlichkeit Jesu herangezogen. (vgl. Hilarius von Poitiers (315–367): *De Trinitate* 10:41) Die Stelle als quasi peinlich zu streichen wäre insofern weitaus naheliegender als sie hinzuzufügen.

<sup>168</sup>Sogar zwischen dem AT und dem NT (Hiob–Matthäus) gibt es in *Codex Sinaiticus* lediglich einen Seitenumbruch, KEINE ganze leere Seite. (Viele andere Texte beginnen sogar auf derselben Seite wo der vorherige aufhört.)

Texttypus – Jn 1:1–5:11 zum Teil, Jn 5:12–21:25 komplett.

Wie inzwischen aufgefallen sein dürfte, entsprechen all die soeben thematisierten MSS (P66, P75, B, ⲛ, W und T) dem alexandrinischen Texttypus. Wahrscheinlich repräsentieren diese MSS weniger den allgemein bekannten und weit verbreiteten Bibeltext, sondern eher eine vereinzelt und lokale Form davon. Dem entsprechend teilen sich z.B. B und ⲛ die wohl fehlerhafte Variante ῥαντίσονται (*Schütten*) statt βαπτίσονται (*Taufe*) in Markus 7:4, und Markus 1:34 wurde in B, C, L und W um Χριστὸν εἶναι (*dass er Christus ist*) ergänzt. Derlei gemeinsame Fehler implizieren einen gemeinsamen, fehlerhaften Ursprung.<sup>169</sup> Um 200 n.Chr. schrieb Origenes von Alexandrien über die textuellen Korruptionen, welche zu jener Zeit bereits die ihm bekannte Schrifttradition quälten:

*Die Unterschiede zwischen den (Evangelien-)Manuskripten sind gewaltig geworden, sei es durch mancher Kopisten Schlampigkeit oder durch manch anderer pervertierte Hybris; entweder versäumen sie es, ihre Abschrift zu prüfen, oder aber vor lauter Prüfen strecken und kürzen sie sie wie es ihnen beliebt.*<sup>170</sup>

Es ist nur naheliegend, dass sich Origenes primär auf Manuskripte in seinem geografischen Umfeld, i.e. Alexandrien, bezogen haben dürfte, was bedeutet, dass die alexandrinische Schrifttradition um 200 bereits korrumpiert war, ergo während 150/100–200 zunehmend korrumpiert wurde. Dies wirft selbst auf alexandrinische MSS vor 200 n.Chr. kein besonders gutes Licht.

Da der alexandrinische Texttypus darüber hinaus eine Tendenz zu Auslassungen<sup>171</sup> (z.T. anstößiger Passagen) aufweist, sollte es also kaum überraschen, dass die PA in diesen und auch vielen anderen mit der alexandrinischen Tradition in Verbindung stehenden MSS<sup>172</sup> fehlt – nicht unbedingt weil die PA nicht von Anfang johannin war, sondern weil sie eben doch einfach nur schon früh getilgt worden sein mag, wofür z.B. Edward Hills die Montanisten oder andere Extremisten in Erwägung zieht.<sup>173</sup> Durchaus würde P75 (200–350) in des Montanismus' Blütezeit fallen; P66 (100–200) *könnte* in die Anfangszeit des Montanismus fallen (2. Hälfte 2. Jhdt.).<sup>174</sup>

Dass die PA auch in Versionen der koptischen, äthiopischen und gotischen Bibeln als auch in der Peschitta fehlt, mag zwar die Annahme nähren, dass die PA nicht authentisch sei, sollte aber

<sup>169</sup>Snapp J. Jr. (2016): »External Evidence: (1) Early Greek Manuscripts«, in *A Fresh Analysis of John 7:53-8:11: With a Tour of the External Evidence*. Self Published.

<sup>170</sup>Zitiert und übersetzt nach Metzger B. (1991): *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*. 3. Aufl. New York: Oxford University Press. pp. 151–152.

Übersetzung: »[...] the differences among the manuscripts [of the Gospels] have become great, either through the negligence of some copyists or through the perverse audacity of others; they either neglect to check over what they have transcribed, or, in the process of checking, they lengthen or shorten, as they please.«

<sup>171</sup>z.B. *Sinaiticus*: große Auslassungen zw. zwei gleichen Wörtern. (Luk 10:32, 17:35; Jn 6:55, 16:15; 1.Ko 13:1–2)

<sup>172</sup>i.e. syrische, armenische, koptische (= ägyptische) MSS (z.B. *Bodmer Papyrus III*, ein evtl. gnostisches MS).

<sup>173</sup>vgl. Hills E.F. (1984).

<sup>174</sup>Das früheste vermutete Datum läge jedoch bei 135 n.Chr. – eine Zeit, in welche P66 also sehr viel eher fiel.

nicht überraschen, wenn denn die PA tatsächlich im 2. Jhdt. in Ägypten verloren ging und sich dies auf spätere Überlieferungen ausgewirkt hat.<sup>175</sup> Gerade die Auslassung der PA aus Peschitta-MSS ist besonders naheliegend: Neben den katholischen Episteln fehlten in der Peschitta für lange Zeit die *Antilegomena* (2. Petrus, 2. & 3. Johannes-Brief, Judas, Offenbarung) – die Peschitta war also schon früh anfällig für die Nichtaufnahme umstrittener Schriften. Anhand Eusebius' *Historia Ecclesiastica* 4:22 lässt sich die syrische Peschitta evtl. auf 160–180 datieren, was sich gerade zeitlich mit den Anfängen des Montanismus deckt und geografisch in dessen Einflussbereich läge. Goten, Kopten und Äthiopier zählen allesamt zum Osten<sup>176</sup> und waren somit anfällig für einen montanistischen Einfluss bzw. dessen späten Nachhall – darüber hinaus haben alle drei arianische Züge gemein,<sup>177</sup> aber gleichwohl Arius ein Asket war, so gibt es doch keinerlei Hinweis darauf, dass er ein Feind der PA gewesen wäre. (Allerdings stammte Arius aus Alexandrien und wies gnostische Züge auf.<sup>178</sup>)

Unabhängig davon, ob es für eine solche Tilgung irgendwelcher Häretiker bedurfte, und unabhängig davon, ob je eine aktive Absicht hinter einer solchen Streichung gesteckt hätte, wäre es durchaus sinnvoll, anzunehmen, dass sich eine solche Auslassung besonders dann durchgesetzt hätte und auch nur dann durchsetzen hätte können, wenn die Korruption bereits sehr früh stattgefunden hätte. So schrieb z.B. Irenäus in *Adversus Haereses* 5:30, dass das Buch *Offenbarung* seinerzeit (Ende des 2. Jhdts.) schon korrupt gewesen sei, obwohl es erst ein knappes Jahrhundert alt und vergleichsweise selten kopiert worden war – eine ähnlich frühe Zeitspanne, wie sie für die Tilgung der PA nötig und offenkundig (vgl. das ebenfalls johannine Buch *Offenbarung*) auch denkbar wäre.

Vergleicht man das *Stemma* (i.e. Stammbaum) der Manuskript-Tradition mit einem genetischen Stammbaum, so könnte man sagen, dass ein Merkmal (z.B. blaue Augen) »weggezüchtet« werden kann. Würde versucht werden, das Merkmal wegzuzüchten, wenn bereits viele Generationen vergangen sind und das Merkmal weite Verbreitung gefunden hat, dann wäre die Wegzüchtung des Merkmals ziemlich schwierig. Wenn das Merkmal jedoch in einer der ersten paar Generationen auf Zweig A verloren geht, dann besteht eine hohe Wahrscheinlichkeit, dass es entlang aller von Zweig A ausgehenden Zweige nicht mehr im Stammbaum auftreten wird. Gleichzeitig kann es durchaus sein, dass das Merkmal entlang Zweig B erhalten geblieben ist und dort immer noch auftritt.

In diesem Falle wäre das Merkmal die PA. Zweig A wäre der alexandrinische Texttyp,

---

175Snapp J. Jr. (2016): »External Evidence: (2) Early Versions«, in *A Fresh Analysis of John 7:53-8:11: With a Tour of the External Evidence*. Self Published.

176Das gotische Reich lag im 4. Jhdt. (als Goten Christen/Arier wurden) in der Gegend Bulgarien–Rumänien–Ukraine.

177Die Goten wurden von Wulfila, einem Arier, zum Arianismus konvertiert. Sowohl die koptischen als auch die äthiopischen Kirchen haben als Antichalcedonier bzw. Miaphysiten arianische (bzw. nestorianische) Züge.

178Barry W. (1907): »Arianism: Doctrine«, in *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company.

Zweig B wäre z.B. der westliche Texttyp. Wäre die PA das rezessive Gen, dann wäre ihre Auslassung scheinbar das dominante Gen. Und gab es irgendwelche PA-Tilger, so wären sie die Züchter, welche einen ihres Erachtens »reinrassigen« Bibeltext herauszüchten wollten – das Resultat war ein eingedrücktes Mops Gesicht, und die Züchter fanden es wunderschön.

### 2.2.2. ALEXANDRIEN, GNOSTIKER UND BÜCHERVERBRENNUNGEN

Jüngere Bibel-Editionen (z.B. NA28, UBS5) geben MSS ägyptischen Ursprungs (i.e. alexandrinisch bzw. damit in Verbindung stehend) den Vorzug, weil sie zu den ältesten erhaltenen MSS gehören. Die *ältesten erhaltenen* MSS sind aber nicht gleich die *ältesten* MSS – das sollte nicht vergessen werden. Darüber hinaus müssen alexandrinische MSS auch nicht unbedingt die besten sein. Alexandrinische Textkritiker (wie auch Origenes) pflegten zwar, wichtige Texte zu behüten, wobei diese Philologen Varianten und streitbare Passagen nicht tilgten sondern markierten, jedoch wandten sie ihre philologischen Methoden (διόρθωσις) *nicht* auf NT-Dokumente, sondern auf die griechischen Klassiker an. Origenes war z.B. der *einzig* bekannte Christ des 3. Jhdts., der diese Methoden überhaupt anwandte, und zwar nicht auf NT-Dokumente, sondern auf die Septuaginta.<sup>179</sup> Die Rigorosität alexandrinischer Philologen hatte also *keinen* großen Einfluss auf das NT.

Der alexandrinische Texttypus ist aber auch nicht der einzige MS-Strom jener Zeit. So gab es u.A. auch den *westlichen Texttypus*,<sup>180</sup> der wahrscheinlich schon früh und parallel zum alexandrinischen Texttypus existiert haben dürfte. (Eine Erklärung folgt sogleich auf Seite 47.) So mag man fragen, wohin denn all diese frühen westlichen MSS verschwunden sein sollen, und warum alexandrinische MSS aus jener Zeit so viel eher erhalten sind.

Zwar mag das warme, trockene Klima Ägyptens dem Erhalt der MSS im Gegensatz zu den nördlicheren Gebieten zugute gekommen sein, einen weit größeren Einfluss hatten aber zweifellos die im Rahmen der Christenverfolgung von den römischen Kaisern Nero bis Diokletian (67–303) erlassenen Bücherverbrennungen.<sup>181</sup> Als *traditores* bezeichnete Christen und sogar Bischöfe händigten den römischen Autoritäten bereitwillig ihre heiligen Schriften aus, damit zwar sie selbst dem Martyrium entgehen, ihre Schriften aber den Flammen anheim fallen ließen.<sup>182</sup>

Die Christenverfolgungen fanden aber im gesamten römischen Reich, im ganzen Mittelmeerraum statt, und Alexandrien war ebenfalls Teil des römischen Imperiums, also warum

---

<sup>179</sup>vgl. idem, p. 79.

<sup>180</sup>Der *byzantinische Texttypus*, obschon ich ihn mag, spielt hier keine große Rolle, da er erst im 4./5. Jhd. entstand.

<sup>181</sup>vgl. Eusebius Caesariensis (324): *Historia Ecclesiastica* (8:2:1,4).

<sup>182</sup>vgl. Lindberg C. (2005): *A Brief History of Christianity*. New York: John Wiley & Sons. p. 45.

vgl. Schaff P. (1910): *History of the Christian Church*. Bd. 2. New York: Charles Scribner's Sons. p. 69.

hätten die MSS in Alexandrien vor diesen Bücherverbrennungen verschont bleiben sollen? Die Antwort ist so einfach wie sie auch unbequem ist: Gnostiker. Die Gnostiker, und somit auch ihre Schriften, waren von der römischen Christenverfolgung weitgehend ausgeschlossen.<sup>183</sup>

Seit Anbeginn des Christentums hatten die Gnostiker keine nennenswerte Anhängerschaft in Rom und dem Westen erlangen können – so war war doch vor Allem Alexandrien ihr intellektuelles Zentrum.<sup>184</sup> Zumal Alexandrien und Umgebung (neben Griechenland) das einzige größere Gebiet des östlichen Mittelmeerraums ist, in welchem sich keiner der ursprünglichen Apostel niedergelassen hatte,<sup>185</sup> war die Orthodoxie in und um Alexandrien angesichts der dort ohnehin schon starken Gnostiker von Anfang an besonders starken Turbulenzen ausgesetzt. Die großen Gnostiker-Schulen fallen allesamt in die Zeit 125–275,<sup>186</sup> die drei frühesten davon mit Ursprung in Alexandrien. Da die Gnostiker erwiesener Maßen auch schon im 2. Jahrhundert literarisch tätig waren (verfassten sie doch viele apokryphe NT-Schriften),<sup>187</sup> ist es nur naheliegend, dass viele Gnostiker auch als Kopisten für die schließlich kanonischen Bibeltexte fungiert haben dürften.<sup>188</sup> Von Gnostikern des Valentinianismus (ab Mitte des 2. Jhdts. – Valentinus selbst war ein in Alexandrien ausgebildeter Ägypter) ist bekannt, dass sie das Johannes-Evangelium für sich beanspruchten,<sup>189</sup> und dies ist (neben den Anhängern Markions und Lucians) eine der drei Gnostiker-Sekten war, welche Origenes in *Contra Celsum* 2:27 als die einzigen ihm bekannten Veränderer des NT-Textes identifizierte.<sup>190</sup> Sollten es also von Gnostikern bearbeitete MSS sein,

---

183vgl. de Ste. Croix G.E.M., Whitby M. (Hrsg.), Streeter J. (Hrsg.) (2006): *Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy*. Oxford: University Press. pp. 139f. (Gleichwohl auch manche gnostische Führer von der Verfolgung nicht ausgeschlossen waren, so sollen Gnostiker scheinbar doch weniger darunter gelitten haben.)

184Barry W. (1907): »Arianism: Doctrine«, in *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company.

185Apostellos blieben Ägypten & Griechenland im Osten, Gallien & Hispania im Westen. Die Apostel gingen nach:  
Petrus: *Antiochien & Rom.* Andreas: *heutiges Russland & Kleinasien.* Simon Zelotes: *Persien.*  
Thomas: *Syrien bis Indien.* Philippus: *Karthago & Kleinasien.* Matthias: *Syrien.*  
Matthäus: *Persien & Äthiopien.* Johannes: *Ephesos, evtl. Patmos.* Paulus: *Rom.*  
Jakobus, Alphäus' Sohn: *Syrien.* Bartholomäus: *Indien, Armenien, Äthiopien, Arabien.*

Man bedenke auch die Episteln, die allesamt an verschiedene Kirchen adressiert waren (z.B. Korinth, Ephesos, etc.).

186Wichtige Gnostiker: Basilides (um 140, empfand Sünde als belanglos), Carpocrates (um 160, Schülerin Marcellina verführte viele Römer), Valentinus (100–165, etablierte wichtige Freidenker-Schulen), Mani (216–277, Manichäer).

187So verwies z.B. St. Irenäus von Lyon (2. Jhd.) in *Adversus Haereses* auf manche dieser gnostischen Apokryphen. Man denke nur an die Nag Hammadi-Schriftrollen und ihre vielen apokryphen Pseudepigraphen (*Thomas-Evangelium, Philippus-Evangelium, Johannes-Apokryphon, Jakobus-Apokryphon, Gnostische Offenbarung Petri, Offenbarung Pauli, 1. & 2. Offenbarung Jakobi, Epistel Petri an Philippus*). Nag Hammadi-Codex VI enthält auch Platons *Politeia*, jedoch massiv mit gnostischen Konzepten verwoben. Die Gnostiker wiesen eine hohe Tendenz auf, u.A. auch die Frohbotschaft ihren Wünschen entsprechend zu modifizieren.

188So wurde z.B. das alexandrinische, koptische *Bodmer Papyrus III* (4. Jhd., ohne PA) wahrscheinlich von einem gnostischen Kopisten verfasst, wie seine durch den selektiven Gebrauch von *Nomina Sacrae* implizierte Unterscheidung zwischen Gottvater und Gottsohn in Johannes 1 vermuten lässt. (vgl. Éd. Massaux (1959): »Quelques variantes importantes de P. Bodmer III et leur accointance avec oa gnose«, in *NTS* V. pp. 210-212.)

189vgl. McDonald L.M., Sanders J.A. (2002): *The Canon Debate*. Peabody: Hendrickson. pp. 280, 310.

190vgl. Knust J. (2016): »Taking Away From: Patristic Evidence and the Omission of the *Pericope Adulterae* from John's Gospel«, in *The Pericope of the Adulteress in Contemporary Research*. London / New York: Bloomsbury T&T Clark. p. 78.

welche die römische Christenverfolgung überstanden und ihren Weg über den alexandrinischen Texttypus in die jüngeren Bibeleditionen geschafft haben, was wohl im Reich der Spekulation bleiben muss, dann besäßen die kritischen Bibeltexte von heute eine ungeahnt gnostische Färbung.

Falls diese These zu sehr nach einer Verschwörungstheorie klingen mag, dann sei auf Ulrich Beckers Hypothese verwiesen, die PA sei im 3. Jhdt. in Alexandrien oder Antioch dem Kanon hinzugefügt worden, gerade *weil* dies die Zentren der Konflikte zwischen Häresie und Orthodoxie waren.<sup>191</sup> Es ließe sich nämlich genau so gut argumentieren, dass gerade diese beiden Zentren gnostischer Häresien auch eine frühe Tilgung verantworten mochten – das erschiene mindestens in gleichem Maße oder wahrscheinlich sogar noch sehr viel eher naheliegend.<sup>192</sup>

Ambrosiaster vertrat die Ansicht, die lateinische Schrifttradition habe den Bibeltext aufgrund einfacherer Zeiten besser bewahrt,<sup>193</sup> womit er zwar Hieronymus' Anschauung klar zu widersprechen scheint,<sup>194</sup> dass aber die vielen verschiedenen Gnostiker in Rom und im Westen nie hatten Fuß fassen<sup>195</sup> und ihre Einflüsse auf den Text ausüben können, würde zu der von Ambrosiaster postulierten *Einfachheit* der im lateinischen Raum überlieferten Tradition passen.<sup>196</sup>

Hier geht es aber nicht darum, den gnostischen Teufel an die textkritische Wand zu malen, sondern darum, dass der alexandrinische Texttypus den römischen Bücherverbrennungen aus bereits angeführten Gründen eher zu entgehen vermochte, während eine parallel existierende westliche Schrifttradition zur selben Zeit zu großen Teilen der Auslöschung anheimfiel, was erklären sollte, warum der alexandrinische Texttypus wohl weder älter noch besser ist als der westliche.<sup>197</sup>

---

191Becker U. (1963): *Jesus und die Ehebrecherin*, zitiert in Willker W. (2015), p. 18.

192Ich persönlich halte es für unwahrscheinlicher, dass die Autoritäten orthodoxer Christen gerade in einer die Konversion von Laien-Christen betreffenden Krise in Ermangelung eines Arguments gegen ihre häretischen Gegner ganz spontan eine neue Bibelpassage erfinden und in die Frohbotschaft hineinpacken würden, denn würde dies bei den restlichen Christen den Eindruck erwecken, die orthodoxen Autoritäten hatten kein gescheites Argument gegen die Häretiker, was wiederum den Eindruck erwecken würde, dass die Häretiker dann wohl im Recht liegen müssten – folglich würden sich die Hinzufüger in den Finger schneiden, da viele ihrer Schafe ihnen nicht länger vertrauen und stattdessen zu den Häretikern übertreten würden.

Dass aber eine häretische Gruppe einen bestimmten Text nicht akzeptiert und einfach streicht, würde zum Einen weniger auffallen (denn »aus den Augen, aus dem Sinn«) und ließe sich auch sehr viel leichter argumentieren (selbst wenn nur mit einem simplen »es passt nicht, also kann es ja nicht echt sein!«) als eine Hinzufügung. Die Menschen reagieren einfach generell sehr viel empfindlicher auf Neues als auf Unerwähntes.

193vgl. CSEL 81: »[...] *constat autem quosdam Latinos porro olim de veteribus Graecis translatos codicibus, quos incorruptos simplicitas temporum servavit et probat.*« bzw. »[...] *quia codices nostri ex Graecis veteribus originem habent, quos incorruptos simplicitas temporum probat.*«

194vgl. Hieronymus' Epistel 27:1 an Marcella, in Schaff P. (1886–1900): *Nicene and Post-Nicene Fathers* 2.6. p. 44.

195Barry W. (1907): »Arianism: Doctrine«, in *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company.

196Ob Ambrosiaster aber derlei im Sinne hatte, lässt sich nicht sagen, und als Beweismittel für die Hypothese gnostischer Einflüsse auf den NT-Text wäre die hier formulierte Annahme natürlich zirkulär. Hat Ambrosiaster die Einfachheit des MS-Stroms gemeint, könnte er sich natürlich immer noch auf einen ordnenden, den MS-Strom einschränkenden Einfluss der römisch-katholischen Kirche beziehen.

197Der byzantinische Texttypus ist erst später ab 350 belegt. Der Fokus soll also auf dem westlichen Texttypus liegen.

### 2.2.3. WESTLICHER TEXTTYPUS & CODEX BEZAE

So ist es nun wichtig, einen Blick auf den westlichen Texttypus zu werfen, welcher nach damaliger Auffassung von Westcott und Hort zumindest in manchen seltenen Fällen den ursprünglichen Text sogar besser bewahrt haben soll als alle anderen Typen.<sup>198</sup> Die PA in Jn 7:53–8:11 ist sehr gut in der westlichen, lateinischen Schrifttradition belegt.<sup>199</sup>

Einiger Maßen vollständige Codices des westlichen Texttypus', der auch in erster Linie mit lateinischen Bibel-Übersetzungen assoziiert wird, mögen zwar erst ab der zweiten Hälfte des 4. Jhdts. erhalten sein (z.B. Codices *Bezae* (mit PA) und *Vercellensis* (ohne PA)), aber ihre Textformen lassen sich auf das 3. und sogar 2. Jh. datieren<sup>200</sup> – nicht nur anhand von Bibelziten westlicher Kirchenväter,<sup>201</sup> sondern auch anhand nur sehr weniger Papyrus-Fragmente (2.Jh.: P104;<sup>202</sup> 3.Jh.: P48, P69).<sup>203</sup> Letztere wurden in Ägypten entdeckt,<sup>204</sup> vielleicht als westliche Importe nach Ägypten oder als im 2. Jhd. im Osten präsenste Exporte gen Westen, womit der westliche Texttypus gar nicht mal so westlich wäre. Tatsächlich ist die Bezeichnung als »westlich« eine veraltete und überholte (heute aber dennoch gebräuchliche) Terminologie des 19. Jahrhunderts und eben nur eine Halbwahrheit, denn entsprechen auch insbesondere der syrische,<sup>205</sup> der aramäische und weitere östliche Texttypen dem westlichen Typus.<sup>206</sup> Sogar die ersten 7½ Kapitel des Johannes-Evangeliums im ansonsten alexandrinischen *Codex Sinaiticus* (Jn 1:1–8:38)<sup>207</sup> entsprechen eher dem westlichen

---

198vgl. Ehrman B.D. (2011): *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*. (Neuauf.) Oxford: University Press, p. 223.

199vgl. Wasserman T. (2016): »The Strange Case of the Missing Adulteress«, in *The Pericope of the Adulteress in Contemporary Research*. London / New York: Bloomsbury T&T Clark. p. 59.

200vgl. Metzger B.M., Ehrman B.D. (2005): *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption and Restoration*. Oxford: University Press. p. 103.

201z.B. Tertullian, Cyprian, Irenäus, Tatian, Hippolytus, Justinus.

202Ob dieses MS westlich ist, scheint nicht sicher zu sein, aber generell wird es oft als westlich gelistet.

Hinsichtlich der Datierung, vgl. Orsini P., Clarysse W. (2012): »Early New Testament Manuscripts and Their Dates: A Critique of Theological Palaeography«, in *Ephemerides Theologicae Lovaniensis* 88, Nr. 4. pp. 443–474.

203Sowohl P48 als auch P69 werden beide Kategorie IV als Vorgänger zum Text von *Codex Bezae* zugeordnet.

vgl. Aland K., Aland B. (1995): *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*. Grand Rapids: William B. Eerdmans. p. 100.

204Auch zu nennen ist hierbei evtl. P29 (frühes 3.Jh., Apostelgeschichte) – in Ägypten entdeckt und womöglich dem westlichen Typus zugehörig (nach Black & Metzger), aber das lässt sich schwer sagen, da das Fragment zu klein ist. P104 (2. Jh) zeugt von Matthäus, P48 & P69 (3. Jh) zeugen von Lukas und der Apostelgeschichte. Dies beweist nicht, dass ein westlicher Texttypus zur gleichen Zeit für Johannes existierte – da aber das Johannes-Evangelium im lateinischen Westen des 2. Jhdts. patristisch rezipiert wurde (primär zitiert von Irenaeus, hauptsächlich in *Adversus Haereses*), muss dieses Evangelium damals schon eine Schrifttradition im Westen entwickelt haben.

205i.e. aus der Zeit VOR der eher byzantinisch gefärbten Peschitta, die sich erst im 5. Jhd. durchzusetzen vermochte.

206vgl. Metzger B.M. (1977): *The Early Versions of the New Testament*. Oxford: Clarendon Press. pp. 4f., 37–39.

vgl. Birdsall J.N.(2001): *Collected Papers in Greek And Georgian Textual Criticism*. Birmingham. pp. 29–43.

207Interessant aber wohl nur ein Zufall ist, dass dieser stilistische Bruch ausgerechnet im 8. Kapitel stattfindet, nur wenige Verse nachher (in *Sinaiticus* ausgelassenen) PA. Fast fühlt es sich an, als habe der verantwortliche Kopist angesichts der PA seine Meinung geändert und fortan lieber zu einer anderen Quelle gegriffen. Aber das ist natürlich

Texttypus.<sup>208</sup> Der westliche Texttypus hat also parallel zum alexandrinischen existiert und dürfte kaum jünger sein als dieser. Man bedenke: Von der Westküste Kleinasiens aus, wo Johannes in Ephesos sein Evangelium geschrieben haben soll,<sup>209</sup> hätte sich dessen Verbreitung mindestens genau so gut nach Ägypten wie nach Nordwesten ausdehnen können, womit auch der tatsächlich *westliche* westliche Texttypus und auch dessen Übersetzungen in die im Westen dominante lateinische Sprache schon früh begonnen haben dürften.<sup>210</sup>

Nun geben aber die soeben aufgeführten MSS und Texttypus-Komplikationen lediglich Hinweise auf das frühe Datum des westlichen Texttypus' – soweit liefert all dies keinerlei Indiz für die Authentizität der PA. War aber die PA im syrischen Raum um 225 n.Chr. oder früher bekannt und von autoritärem Wert (vgl. *Didascalia Apostolorum*),<sup>211</sup> dann liegt auch nahe, dass sie auch in der syrischen Schrifttradition und somit im syrischen Texttypus vorhanden war, und wenn dieser dem westlichen Typus entspricht, dann existierte die PA auch dort, gleichwohl davon aus bereits genannten Gründen organisierter Bücherverbrennungen bis zum Beginn des 4. Jhdts. vor Allem außerhalb Alexandriens keine paläontologische MS-Evidenz vorhanden sein mag.

So bezeugt das Vorhandensein der PA als Kapitel 30 des Johannes-Evangeliums in der ältesten lateinischen *capitula*-Einteilung *Typ Cy* um 200–250 n.Chr.,<sup>212</sup> dass die PA um 200 n.Chr. nicht nur ein bekannter Teil der westlichen, lateinischen Schrifttradition war, sondern auch als johannin aufgefasst wurde (also ca. ein Jhd. nach Verfassung des Johannes-Evangeliums am Anfang der 90er des 1. Jhdts.). Die zweitälteste *capitula*-Listung (*Typ I*) zählt die PA als »mulierem depraehensam in moecheatione«, wobei *moecheatio* ein griechisches Lehnwort ist – gleichwohl das Lehnwort dem Ehebruch als Tabu-Thema geschuldet sein könnte, kommt Tommy Wasserman zu dem Schluss, dass dieser Gräzismus ein Indiz für den griechischen Ursprung der PA-Tradition ist.<sup>213</sup>

---

nur eine verspielte Mutmaßung meinerseits, ohne jegliche handfeste Grundlage.

(Wem hierbei der in Jn 1:1–5:11 westlich durchgezogene *Codex W* in den Sinn kommt, dem sei gesagt, dass jene Seiten erst im 7. Jahrhundert – wohl zu Reparaturzwecken – eingefügt wurden; vgl. Metzger B.M., Ehrman B.D. (2005): *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption and Restoration*. p. 103.)

208vgl. Fee G.D. (1969): »Codex Sinaiticus in the Gospel of John«, in *NTS* 15. pp. 22–44.

209vgl. Eusebius Caesariensis (324): *Historia Ecclesiastica* (5:8:4).

210Tommy Wasserman (2016, pp. 62f.) kommt hingegen zu dem Schluss, dass die PA im Zeitraum 150–250 n.Chr. Einzug in die lateinische Schrifttradition genommen habe, aber auch, dass dieselbe Geschichte (wie durch Eusebius' Verweis auf Papias ersichtlich) bereits um 100 n.Chr. bekannt gewesen sein müsse (p. 37). Evtl. deutet Wasserman Eusebius' Verweis auch so, dass die seinem Verständnis nach wahrscheinlich non-johannine PA dem Hebräerevangelium entstamme (vgl. p. 59), und setzt aus diesem Grund die Datierungsuntergrenze 150 n.Chr. an.

211Sollte Tatians ursprüngliches Original des Diatessarons als »Hebräerevangelium« tatsächlich die PA beinhaltet haben (siehe Seite 28), dann wäre die PA sogar noch früher (ca. 160 n.Chr.) in der syr. Schrifttradition und somit auch im westl. Texttypus belegt – aber dafür fehlt leider jegliche handfeste paläontologische MS-Evidenz.

212vgl. Wasserman T. (2016): »The Strange Case of the Missing Adulteress«, in *The Pericope of the Adulteress in Contemporary Research*. London / New York: Bloomsbury T&T Clark. p. 61.

213vgl. idem.

Lateinische Evangelien-Codices des westlichen Texttypus' sind aber, wie schon erwähnt, erst ab der zweiten Hälfte des 4. Jhdts. erhalten, nämlich *Codex Vercellensis* (ohne PA) und *Codex Bezae* (mit PA). *Codex Bezae* (385–400 n.Chr.) ist auch der älteste paläontologische Beleg für die PA in einem Evangelien-MS, sowohl auf Lateinisch als auch in Griechisch, da *Bezae* ein lateinisch-griechisches Diglott ist. Die lateinische Spalte von *Codex Bezae* gilt oft als das primäre Vorzeige-MS für den im lateinischen Westen dominanten westlichen Texttypus.<sup>214</sup>

Die paläographische Bestimmung wird durch die sehr individuelle Handschrift erschwert – früher wurde oft das 6. Jhd. angenommen, heute eher 385–400 n.Chr.<sup>215</sup>. Es dürfte sich aber wohl um die Abschrift eines recht antiken Exemplars aus dem 2. oder frühen 3. Jhd., also grob um 200 n.Chr., handeln,<sup>216</sup> da viele von *Bezaes* Passagen patristischen Bibelzitate von Justinus, Irenäus, Tertullian und Hippolytus entsprechen.<sup>217</sup> Harris ging aufgrund textueller Ähnlichkeiten zwischen *Codex Bezae* und dem Apokryphon *Acta Perpetuae* (ca. 203) und möglichen sekundären montanistischen Einflüssen (kurz nach 160) von einer Datierung des *Bezae* zugrundeliegenden Original-Textes im späten oder sogar frühen 2. Jhd. aus.<sup>218</sup>

Lorenz meint jedoch, *Bezae* nutze eine unsaubere Mixtur früher und später Schriftradition (z.T. entspreche der Text »europäischer« bzw. »nord-italienischer« spätlateinischer Schriftradition um 350–380 n.Chr.) und sei demnach vielleicht nichts weiter als ein absichtlich altmodisch klingen wollendes und sich somit mehr Autorität erschleichendes Werk von 385–400.<sup>219</sup> (Ob dies wahrscheinlich ist, sei dahingestellt, soll aber der Vollständigkeit halber nicht unerwähnt bleiben.)

Was nun die PA in *Codex Bezae* angeht, so ist u.A. hervorzuheben, dass die PA in *Bezae*, anders als viele andere von *Bezaes* Textstellen, weder markiert noch mit Glossen oder ersichtlichen Korrekturen versehen ist, was in erster Linie impliziert, dass *Bezaes* Verfasser die PA für authentisch hielt(en),<sup>220</sup> darüber hinaus aber auch ein Indiz dafür sein könnte, dass das vorliegende

---

214vgl. Wallace D.B. (2008): »My Favorite Passage that's Not in the Bible«, auf *bible.org*.

215vgl. Lorenz P. (2016): »A working theory of Bezae's text«, auf *Peter Lorenz's Blog*.

vgl. Fenlon J.F. (1908): »Codex Bezae«, in *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company.

216vgl. Metzger B., Ehrman B.D. (2005, pp. 30), Aland K., Aland B. (1989, pp. 11–13, 69), Hort J.A., Westcott B.F. (1881), zitiert in Punch J.D. (2016): »The Piously Offensive Pericope Adulterae«, in *The Pericope of the Adulteress in Contemporary Research*. London / New York: Bloomsbury T&T Clark. p. 23.

217Snapp J. Jr. (2016): »External Evidence: (1) Early Greek Manuscripts«, in *A Fresh Analysis of John 7:53-8:11: With a Tour of the External Evidence*. Self Published.

218vgl. Harris J.R. (1891): »A Study of Codex Bezae«, pp. 148–153, 225.

219vgl. Lorenz P. (2016): »A working theory of Bezae's text« und »Is Codex Bezae's text deceptively ancient?«, auf *Peter Lorenz's Blog*. Dass Lorenz in *Bezaes* Text Ähnlichkeiten zur Schriftradition von 350–380 n.Chr. entdeckt, jedoch für ein Datum *nach* jener Zeitspanne plädiert, ist einer Reihe weiterer kulturhistorischer Argumente geschuldet, welche er als mögliche Einflüsse erachtet; ich aber halte die Mehrheit jener übrigen Argumente für weit hergeholt und auch schon früher präsente Umstände (z.B. petriner Fokus, Anti-Asketismus, Anti-Judaismus).

220vgl. Punch J.D. (2016): »The Piously Offensive Pericope Adulterae«, in *The Pericope of the Adulteress in Contemporary Research*. London / New York: Bloomsbury T&T Clark. p. 24.

antike Exemplar (aus der Zeit um 200 n.Chr.) die PA bereits beinhaltet haben dürfte.

*Bezaes* PA stimmt zu ca. 84% mit dem späteren byzantinischen Text und der heutigen NA28-Edition überein, zu 16% nicht.<sup>221</sup> (Der spätlateinische *Codex Palatinus* aus dem 5. Jhd. genießt sogar eine noch höhere Übereinstimmung (zu NA27) von 88%.<sup>222</sup>) Die Unterschiede beziehen sich aber nur auf Variationen in der exakten Wortwahl – davon abgesehen ist die *Bezaes* PA Vers für Vers völlig intakt. Neben weiteren Variationen ist vor Allem *Bezaes* Jn 8:2 kürzer.

Man könnte auch sagen, dass *Bezaes* Jn 8:6 um einige Wörter kürzer, Jn 8:4 hingegen länger sei, nämlich um die Wörter »εκπειραζοντες αυτον οι ιερεις ινα εχωσιν κατηγορειαν αυτου«, also dass diese Prüfung den Priestern eine Gelegenheit bieten solle, Jesus verklagen zu können – in der gängigen Schriftradition befindet sich diese Erklärung in Jn 8:6, in *Codex Bezae* befindet sie sich jedoch in Jn 8:4, aber die Aussage bleibt, obschon an anderer Stelle, im Grunde gleich, und somit auch die Menge an übereinstimmendem Material. Dass dieser Teil derart verrutschen hatte können, wirft die Möglichkeit auf, dass diese Worte ursprünglich vielleicht nur eine sich *neben* Jn 8:4,5,6 erstreckende Glosse war, welche beim Übergang in den Haupttext – abhängig von der Interpretation verschiedener Kopisten – an die eine oder andere Stelle gelangt wäre. (Oder aber der Satz gehörte bereits zum Ausgangstext, wurde dann von einem Kopisten ausgelassen, und anschließend als korrigierende Glosse eingefügt, was zu der eigentümlichen Platzierung in *Codex Bezae* geführt hätte – aber derlei lässt sich nur spekulieren.)

Was die PA anbelangt, ist die westliche und auch die spätlateinische Schriftradition – somit auch *Codex Bezae* – scheinbar eine überraschend vertrauenswürdige Quelle,<sup>223</sup> zumal die PA ihren Ursprung eben nicht in der lateinischen sondern in der griechischen Tradition haben dürfte.<sup>224</sup>

---

221Für eine kontrastive Gegenüberstellung zwischen der PA in *Codex Bezae* und dem byzantinischen Majority-Text von 2005 bzw. NA28, siehe *Appendix A* (Seite 116) und *Appendix B* (Seite 117).

222vgl. Wasserman T. (2016): »The Strange Case of the Missing Adulteress«, in *The Pericope of the Adulteress in Contemporary Research*. London / New York: Bloomsbury T&T Clark. p. 62.

WICHTIG: Ich habe die Übereinstimmung *Bezae* vs. Byz./NA28 eigenständig manuell abgezählt (wobei ich hinsichtlich des byzantinischen Textes in meiner textkritischen Untauglichkeit nur einen Vergleich mit dem Mehrheitstext von 2005 zu ziehen vermag), den Wert für *Codex Palatinus* aber lediglich von Tommy Wasserman zitiert (welcher wiederum Jonathan C. Borland zitiert) – zweifelsfrei unterscheidet sich unsere Methoden, weshalb die beiden Angaben nur indirekt vergleichbar ist.

223vgl. idem.

224vgl. idem, p. 61.

### 2.3. LEKTIONAR-HYPOTHESEN

Nicht unerwähnt bleiben darf die Lektionar-Hypothese, welche grundlegend besagt, dass die Schriftlesungen einen Einfluss auf den Umgang mit der PA im Bibeltext hatten. So sollen fremde Kopisten gewisse Markierungen, die für die Prediger als Hinweise zur Schriftlesung gedacht waren, in Ermangelung genauer Absprache missverstanden und gemeint haben, dass die markierte Stelle dubios und zu überspringen sei, weshalb fehlgeleitete Kopisten die PA aus ihren Kopien gestrichen haben sollen. Diesbezüglich gibt es zweierlei Hypothesen: Zum Einen in Hinsicht auf den PA-Text selbst, zum Anderen zu dem die PA umgebenden Text (i.e. die Schriftlesung für Pfingsten).

Der früheste indirekte Beleg für die PA als in der Kirche vorgetragene Schriftlesung ist erst um 374 n.Chr. bei Ambrosiaster (*»euangelii lectio, quae decursa est«*),<sup>225</sup> aber diese war wohl nur für kurze Zeit in lokalem Gebrauch (da diese Schriftlesung offenbar keine weite Verbreitung oder längere Beständigkeit besaß).

Eine missverständliche Schriftlesungsmarkierung für die PA selbst würde sich evtl. auf die am 8. Oktober vorgetragene Schriftlesung im Gedenken an St. Pelagia beziehen – zumindest ist diese Lesung gemeinhin bekannt; wann sie aber etabliert wurde, ist leider nicht so gut bekannt. Auf jeden Fall kann die St. Pelagia-Schriftlesung unmöglich die Streichung der PA veranlasst haben, da Pelagia angeblich im 5. Jhdt. gelebt haben soll und die Schriftlesung zu ihren Ehren nicht vor 500 n.Chr. etabliert worden wäre.<sup>226</sup> Markierungen für eine so späte Schriftlesung könnten unmöglich das Fehlen der PA in den frühesten alexandrinischen MSS erklären.

Burgon findet es dennoch eher bemerkenswert, dass die Kirche des Ostens, deren Stille über die PA (auch bis heute) immer wieder als Argument gegen die PA herangezogen wird, doch ebene PA (bzw. Jn 8:3–11 davon) dennoch als Heiligen-Schriftlesung aufgenommen hat.<sup>227</sup>

Die Schriftlesung für Pfingsten (Jn 7:37–52 & 8:12) überspringt die PA, um die zwei theologischen Selbstdarstellungen Jesu vor und nach der PA näher aneinander zu stellen (*Bringer des Wassers des Lebens & Licht der Welt*). Missverstehen könnte man dabei Markierungen zur Instruktion, die PA zu überspringen.<sup>228</sup> Eine unkanonische PA-Anekdote zwischen die letzten zwei Verse der Lesung für ein Fest so bedeutsam wie Pfingsten einzufügen wäre über die Maßen irritierend, provokativ und absurd gewesen,<sup>229</sup> weshalb die PA schon vor Etablierung der

---

<sup>225</sup> *Apologia David*, in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Bd. xxxii, pp. 359–360).

<sup>226</sup> vgl. Willker W. (2015): *A Textual Commentary on the Greek Gospels (Vol. 4b): The Pericope de Adultera: Jo 7:52 - 8:11 (Jesus and the Adulteress)*. Bremen, online published, 12th edition. pp. 19f.

<sup>227</sup> vgl. Burgon J.W. (1896): *The Causes of the Corruption of the Traditional Text of the Holy Gospels*. pp. 259f.

<sup>228</sup> vgl. Snapp J. Jr. (2016): »External Evidence: (3) Lectionaries«, in *A Fresh Analysis of John 7:53-8:11*.

<sup>229</sup> vgl. idem; vgl. Willker W. (2015), p. 19.

Pfingstlesung mit Jn 7:37–52 & 8:12 als kanonisch und in Johannes befindlich bekannt gewesen sein muss. Das Problem ist die Frage, *wann* diese bestimmte Pfingstlesung eingeführt worden ist.

Dass manche Schriftlesungen durchaus den zugrundeliegenden Bibeltext aufspalten und mehrere Verse auslassen, wäre durchaus möglich. Burgon verwies exemplarisch auf weitere liturgische Lesungen mit zerspaltenen Bibeltexten,<sup>230</sup> Willker wendet aber ein, dass es kein solches Beispiel für die Anhängung eines einzelnen 12 Verse entfernten Zusatzverses (8:12) an einen durchgehenden Absatz (7:37–52) im griechischen *Synaxarion*-Lektionarbuch gibt.<sup>231</sup> (Die PA befindet sich aber im *Menologion*, dem Buch für die Predigten im Gedenken an die Heiligen.)<sup>232</sup>

Aber auch wenn Pfingsten zwar schon in 1.Ko 16:8 und somit im 1. Jhdt. belegt ist, so bleibt doch der früheste Zeitpunkt für die Integration von Jn 7:37–52 & 8:12 in Pfingstlesung leider offen. Zwar wurde das griechische Lektionar-System wohl erst um das 7. bis 9. Jhdt. n.Chr. herum mitsamt Jn 7:37–52 & 8:12 als Pfingstlesung vollendet<sup>233</sup> – was einfach um mehrere Jahrhunderte zu spät wäre, um irgendeinen Einfluss auf die frühesten Papyri ohne PA gehabt haben zu können –, allerdings wären frühere jedoch undokumentierte Pfingstlesungen mit Jn 7:37–52 & 8:12 nicht auszuschließen: *Apologia* 1:67 von Justinus dem Märtyrer (ca. 156 n.Chr.) bezieht sich auf Sonntagslesungen über die Memoiren der Apostel und Schriften der Propheten, was die Etablierung der Sonntagslesungen zw. 100–150 und der Samstagslesungen 165–175 nahelegt, und wenn die Lesungen für die doch vorangigen drei großen Festtage (Ostern, Pfingsten, Weihnachten) schon vor

---

230vgl. Burgon J.W. (1896): *The Causes of the Corruption of the Traditional Text of the Holy Gospels*. p. 256.

»Two precious verses (viz. the forty-third and forty-fourth) used to be omitted from the lection for Tuesday before Quinquagesima,—viz. St. Luke xxii. 39-xxiii. 1.

The lection for the preceding Sabbath (viz. St. Luke xxi. 8-36) consisted of only the following verses,—ver. 8, 9, 25-27, 33-36. All the rest (viz. verses 10-24 and 28-32) was omitted.

On the ensuing Thursday, St. Luke xxiii was handled in a similar style: viz. ver. 1-31. 33, 44-56 alone were read,—all the other verses being left out.

On the first Sabbath after Pentecost (All Saints'), the lesson consisted of St. Matt. x. 32, 33, 37-38: xix. 27-30.

On the fifteenth Sabbath after Pentecost, the lesson was St. Matt. xxiv. 1-9, 13 (leaving out verses 11, 12).

On the sixteenth Sabbath after Pentecost, the lesson was St. Matt. xxiv. 34-37, 42-44 (leaving out verses 38-41).

On the sixth Sabbath of St. Luke,—the lesson was ch. viii. 26-35 followed by verses 38 and 39.«

231vgl. Willker W. (2015): *A Textual Commentary on the Greek Gospels (Vol. 4b): The Pericope de Adultera: Jo 7:52 - 8:11 (Jesus and the Adulteress)*. Bremen, online published, 12th edition. p. 19.

232vgl. Snapp J. Jr. (2016): »External Evidence: (3) Lectionaries«, in *A Fresh Analysis of John 7:53-8:11*.

233vgl. Willker W. (2015): *A Textual Commentary on the Greek Gospels (Vol. 4b): The Pericope de Adultera: Jo 7:52 - 8:11 (Jesus and the Adulteress)*. Bremen, online published, 12th edition. p. 19.

Daraufhin wird von Willker geschlussfolgert: »It therefore seems probable that at the time of the creation of the lectionary system, or at least at the time of the fixation of the Pentecost reading, the PA was not present in John.« Willker muss sich auf des Ostens schmale Rezeption der PA zu jener Zeit beziehen, denn auch im Osten war die PA als Bibeltext in Johannes zu jener Zeit nicht komplett unbekannt; z.B. könnte sie in Syrien bekannt gewesen sein:

- PA in der **syr. Kirchengeschichte (624 oder früher) v. (Pseudo-)Zacharais Rhetor** (Brit.Lib. Add. MS 17202).
- Die Einführung der **PA in syrische/aramäische MSS** begann ab ca. 615 (durch Thomas von Harqel, **syr<sup>h</sup>**), nachdem sie in einem **alexandrinischen MS** (unbestimmten Alters aber vor 600) gefunden worden war.
- Eine Grundlage für die **Harqel-Bibel** ist die **Philoxen-Bibel syr<sup>ph</sup> (507 n.Chr.)**, welche die PA ebenfalls enthalte.
- PA vielleicht in **syr<sup>pa</sup> (500 n.Chr.)**. (Leider nur wenige MSS von syr<sup>pa</sup>/syr<sup>pa</sup>/syr<sup>h</sup> erst ab dem 7. Jhdt. erhalten.)

vgl. Gurry P. (2017): »On the Origin of the Pericope Adulterae in the Syriac NT«, auf *Evangelical Textual Criticism*. (Zusatzinformation von Tommy Wasserman; Fr. Peter Hill äußert jedoch Zweifel an der PA in frühen syr. Kopien.)

den Sonntagslesungen (vor 150) selektiert worden sind, dann gehört Pfingsten zu den allerfrühesten liturgischen Schriftlesungen aus der 1. Hälfte des 2. Jhdts.<sup>234</sup> – aber ohne konkrete Belege wird dies wohl bis auf Weiteres im Reich der Spekulation bleiben. Ob Lektionar-Hypothesen also eine befriedigende Erklärung für die Streichung der PA in alexandrinischen MSS um oder vor 200 n.Chr. liefern können, bleibt zweifelhaft. Vielleicht können sie aber andere Probleme klären:

- Burgon schlägt vor, dass gerade das *Überspringen* der PA in der Pfingstlesung, ihre Auslassung während der Predigt, der Grund für das Schweigen solcher Autoren wie Chrysostomos oder Kyrill hinsichtlich der PA sei, eben weil die PA für diese Autoren kein öffentlicher Bestandteil der Predigten war und somit keines Kommentars bedurfte (eine Methode, welche z.B. von Apolinarius und Theodor von Mopsuestia angewandt wurde).<sup>235</sup>
- Sobald die Pfingstlesung etabliert war und die PA (ob authentisch oder nicht) von manchen Kopisten als die Pfingstlesung störend empfunden wurde, wollten diese die PA nicht gänzlich opfern und haben sie stattdessen quasi umgepflanzt, z.B. an das Ende des Johannes-Evangeliums oder später nach Lukas 21:38 (wegen der inhaltlichen Ähnlichkeit zum Anfang der PA, i.e. Jesu Übernachtung auf dem Ölberg und sein Lehren im Tempel).
  - Des weiteren betont Burgon, dass MSS mit dieser in Lukas eingesetzten PA (*f*<sup>13</sup>-Familie bzw. *Ferrar*-Gruppe) zum selben mittelalterlichen MS-Zweig (11. bis 15. Jhd.) gehören, also nicht nur spät sondern auch stets Kopien voneinander sind. Darüber hinaus ist die PA in Lukas nicht die einzige Umpflanzung in diesen MS (Lk 22:43,44 zw. Mt 26:39,40 eingefügt). Diese MS-Gruppe hat also kaum Gewicht für die Transmissionsgeschichte.<sup>236</sup>
  - James Snapp Jr. argumentiert, die *f*<sup>13</sup>-Platzierung der PA am Ende von Lk 21 sei eine Komfortmaßnahme, da somit die PA (mit Schriftlesung am 8. Oktober) auch im Bibeltext auf die Schriftlesung Lk 21:12–19 am Vortag (7. Oktober) folgt.<sup>237</sup>
- Die Schriftlesung für St. Pelagia irgendwann nach 500 n.Chr. könnte instrumental zu des Ostens späterer (Wieder-)Aufnahme der PA in den Bibeltext beigetragen haben.<sup>238</sup>

Lektionar-Hypothesen sind also nicht komplett zu verwerfen, sie haben durchaus ihren Wert für Gedanken zur späteren Rezeption der PA als Bibeltext, speziell im Osten. Die Streichung der PA können sie aber wahrscheinlich nicht erklären, auch wenn es nicht komplett auszuschließen ist.

---

<sup>234</sup>vgl. Gregory C.R. (1909, pp. 1216f.), Colwell E.C. (1933, p. 157), Buck H.M. (1958, p. 1), Metzger B.M. (1972, pp. 479–97), zitiert in Robinson M.A. (2016): »The Pericope Adulterae: A Johannine Tapestry with Double Interlock«, in *The Pericope of the Adulteress in Contemporary Research*. London / New York: Bloomsbury T&T Clark. p. 144.

<sup>235</sup>vgl. Burgon J.W. (1896): *The Causes of the Corruption of the Traditional Text of the Holy Gospels*. p. 257.

<sup>236</sup>vgl. idem, p. 150.

<sup>237</sup>vgl. Snapp J. Jr. (2016): »(7) Variations in the Location of the Passage«, in *A Fresh Analysis of John 7:53-8:11*.

<sup>238</sup>vgl. Criddle A., zitiert in Willker W. (2015), p. 20.

## 2.4. KORRELATION MIT VERLUST DES ORIGINALS

Ein möglicher Weise bedeutsamer historischer Faktor könnte die zeitliche Bestimmung des Vorhandenseins und Verschwindens des originalen Johannes-MS sein, da dieses den Kopisten und deren Abwägung der PA-Inklusion als beste Vergleichsgrundlage überhaupt gedient hätte.

Tertullian schrieb 180 n.Chr. in *De Praescriptione Haereticorum* (Kp. 36), die authentischen Schriften der Apostel seien noch in den apostolischen Kirchen vorhanden (*»ecclesias apostolicas [...] apud quas ipsae authenticae litterae eorum [apostolorum] recitantur«*), und kurz darauf im selben Text nennt er diesbezüglich explizit Rom, Korinth, Philippi, Thessaloniki und Ephesos.<sup>239</sup> Der Bezug auf Ephesos legt nahe, dass Tertullian u.A. das Johannes-Evangelium im Sinne hatte.

Noch wichtiger ist Bischof Petrus I von Alexandrien (300–311 n.Chr.), der letzte Märtyrer der römischen Christenverfolgung, welcher nämlich schrieb, dass das von dem Apostel Johannes selbst verfasste Autograph des Johannes-Evangeliums um 300–311 n.Chr. noch existiert habe:

[...] und das MS, welches von der Hand des Evangelisten [Johannes] geschrieben ward, und, Gott sei Dank, in der höchst heiligen Kirche von Ephesos erhalten geblieben ist, wo die Gläubigen es verehren.<sup>240</sup>

Es gibt also patristische Zeugnisse im Zeitraum ca. 180–310 n.Chr., dass das Johannes-Autograph noch vorhanden war. Selbstredend sagt dies noch nichts darüber aus, ob die PA in den Johannes-Text gehört oder nicht. Allerdings war es, wenn Petrus I von Alexandrien Recht hatte, den Christen mindestens bis zu Beginn des 4. Jhdts. noch immer möglich, MS-Abschriften mit dem Original zu vergleichen. Dies hätte die Platzierung der PA in Johannes als *Typ Cy*-Kapitel 30 vor 300 n.Chr., wenn es denn ein Fehler gewesen wäre, gelinde erschwert.

Wann genau dieses Original-MS aber verloren ging, ist nicht direkt bekannt. Da jedoch Hieronymus die PA zwar als in vielen lat. und gr. MSS auffindbar bezeichnet, das dafür aber höchst bedeutsame Original nicht erwähnt, ist das Original evtl. im Zeitraum 310–380 n.Chr. verloren gegangen, vielleicht schon 310–360 n.Chr. wenn sich Didymus auf die PA als u.A. in Johannes befindlich bezog (ohne das Original zu erwähnen).<sup>241</sup>

Ist das Original also grob um 350 n.Chr. verloren gegangen und konnte fortan nicht mehr als Vergleich herangezogen werden, dann erlaubt dies schlicht formuliert zweierlei Möglichkeiten:

---

<sup>239</sup>Tertullian (180): *De Praescriptione Haereticorum*, Kapitel 36.

<sup>240</sup>Übersetzt nach Schaff (1885). Petrus I von Alexandrien, Fragment 5:1:7, zitiert in Schaff P. (1885): *Ante-Nicene Fathers*, Bd. 6. Übersetzung: »[...] the copy itself that was written by the hand of the evangelist, which, by the divine grace, has been preserved in the most holy church of Ephesus, and is there adored by the faithful.«

<sup>241</sup>In beiden Fällen könnte es aber auch durchaus sein, dass sowohl Hieronymus als auch Didymus die Stelle einfach nie im Originaltext nachgeschlagen oder das vielleicht noch existente MS einfach gar nie gekannt haben.

- Wenn die PA nicht johannin ist, dann wäre sie im Osten nie rezipiert worden, weil die Christen im Osten näher an der Quelle und sich der mangelhaften Authentizität der PA gewiss waren, doch nachdem das Original grob um 350 verloren ging und der Vergleich nicht länger möglich war, stand ihrer fehlgeleiteten Akzeptanz im Westen nichts mehr im Wege – die Kirche im Westen ergriff die Gelegenheit und führte ihre Schafe in die Irre.
- Wenn die PA johannin ist, dann wurde sie, obwohl die PA in manchen alexandrinischen MSS fehlte (evtl. aufgrund häretischer Tilgungen im 2. Jhdt. und mangelndem Elan alexandrinischer Kopisten, ihre textkritischen Fähigkeiten auf das NT anzuwenden), bis ca. 350 im Osten rezipiert (Papias, Hebräerevangelium, Didascalia, evtl. Cyprian, evtl. Origenes, Eusebius, Didymus), weil der Vergleich mit dem Original noch möglich war, aber nachdem das Original grob um 350 n.Chr. verloren ging, erlangten damals sehr aktuelle alexandrinische MSS ohne PA (wie *Sinaiticus* und *Vaticanus*) neue Relevanz und wurden als neue Vergleichsgrundlage herangezogen, weshalb die PA zwar vor 350 n.Chr. sehr wohl rezipiert worden war, danach aber für mehrere Jahrhunderte im Osten weitgehend ignoriert werden würde. Da sich der Westen aber schon seit 150–200 n.Chr. auf eine andere (und die PA erhaltende, vgl. *capitula Typ Cy*) »westliche« Tradition gestützt hatte, blieb die PA dort auch weiterhin bekannt.

Ersteres ist offenkundigst falsch, da es einfach nicht mit der in dieser Arbeit präsentierten externen Evidenz übereinstimmt.<sup>242</sup> Das zweite Szenario deckt sich hingegen sehr viel eher mit der in dieser Arbeit aufgeführten externen Evidenz. Vielleicht wurde die PA in der Zeit 360–420 sogar gerade *wegen* der von da an zur Mode werdenden PA-Leugnung (aus dem Osten) stärker von westlichen (quasi »reaktionären«) Predigern betont – das würde auch dazu passen, dass westliche Autoren gerade in jener Zeit die PA aktiv in Schutz nehmen mussten.

Man bedenke hierbei, dass vor jener Zeit auch *nicht* schriftlich belegt ist, dass die Authentizität der PA in Frage gestellt worden sei, ab jener Zeit aber schon. Verweise auf die Geschichte vor ca. 350 n.Chr. waren eher beiläufig und setzten die Bekanntheit der PA in gewissem Maße voraus: Die *Didascalia* stellt die Geschichte nicht in Frage, sondern verweist darauf in einer knappen Paraphrase, setzt sie als bekannt voraus; Origenes' beiläufiger λόγος-Verweis (siehe Seite 36) setzt das Verständnis des Lesers voraus; Eusebius' Verweis auf Papias' PA als »eine andere Geschichte« impliziert, dass dies eine Variation einer bekannten Version sei (siehe Seite 6f.). Die neuerliche Infragestellung der PA ab ca. 350 n.Chr. steht daher in auffälligem Kontrast zu der Beiläufigkeit, mit welcher sie vor jener Zeit scheinbar vorausgesetzt wurde (sofern die Beispiele von Origenes und Eusebius stimmen, aber am *Didascalia*-Beispiel kann kein Zweifel bestehen).

---

<sup>242</sup>Offen gesagt klingt es wie von einer protestantischen Website für anti-katholische Verschwörungstheorien.

## 2.5. OB DIE PA AUS VERSCHIEDENEN TEXTEN ZUSAMMENGESETZT IST

Als Zwischenschritt zwischen der externen Evidenz und der Analyse interner, den PA-Text selbst betreffenden Elemente, sollte noch eine dem angemessene Frage behandelt werden: Nämlich ob die PA vielleicht aus verschiedenen Texten zusammengefügt worden sein könnte.

Wie im Kapitel *Patristik pro PA* bereits eingehend dargelegt, lässt sich fast die gesamte PA zumindest inhaltlich allein aus patristischen Schriften vor der Vulgata erfassen: (ZEIT)

- Frau wird wegen vieler Sünden vor dem Herrn angeklagt. (Papias) 120
- *Sünderin* wird dem Herrn als Urteilsprüfung vorgelegt. (implizit Papias, Didascalia) 120
- *Ehebrecherin* wird dem Herrn als Urteilsprüfung vorgelegt. (Ambrosiaster, Rufinus) 370
- »Wer von euch ohne Sünde ist, werfe den ersten Stein!« (Didymus, Rufinus) 360
- Jesus schreibt auf den Boden. (Ambrosius, leider ein sehr spätes Zeugnis) 380
- Juden haben Gewissensbisse, schreiten hinfort. (Didymus, Rufinus) 360
- Älteste schreiten hinfort. (Didascalia) 230
- »Hat dich niemand verurteilt?« – »Nein.« (Didascalia, indirekt Pacian & Ambrosiaster) 230
- »Auch ich verurteile dich nicht. Geh...« (Didascalia) 230
- »... und mögest du nie mehr sündigen!« (Cyprian + Didascalia, siehe p. 34) 230

Zusammenfassend gibt es drei zu drei unterschiedlichen Zeiten rezipierte Segmente:

- Der Anfang ist bei Papias 120 belegt – muss um 100 etabliert gewesen sein.
- Der Mittelteil ist grob um 370 belegt – muss um 350 etabliert gewesen sein.
- Das Ende ist bereits um 230 belegt – muss um 200 etabliert gewesen sein.

All dies lässt im Grunde zwei Schlussfolgerungen zu:

- Die PA ist eine alte, authentische Tradition (ob johannin oder nicht), und verschiedene Autoren haben verschiedene Teilaspekte derselben Geschichte zitiert oder paraphrasiert.
- Die PA wurde später aus voneinander unabhängigen Texten zusammengesetzt.

Letzteres ist eine Hypothese, welche z.B. Bart Ehrman 1988 vorschlug, nämlich dass die heute bekannte PA aus zwei verschiedenen Geschichten zusammengesetzt worden sei, nämlich die von Didymus überlieferte Geschichte für den Mittelteil und die in der *Didascalia Apostolorum* tradierte Geschichte für den Schlussteil.<sup>243</sup> Darüber hinaus könnten Ähnlichkeiten mit Lukas 21 und dem apokryphen *Protoevangelium des Jakobus* ebenfalls als mögliche »Bausteine« gesehen werden; und das Ende wäre ohne ein Fragment aus Jn 5:14 oder Cyprians jenen Vers zitierende Epistel 51:26

243vgl. Ehrman B.D. (1988): »Jesus and the Adulteress«, in *NTS* 34, p. 24–44, zitiert in Willker W. (2015), pp. 17f.

auch unvollständig (allerdings wäre es wohl wahrscheinlicher, den Johannes-Vers als Baustein heranzuziehen). Folglich wäre die PA aus mindestens 5 völlig verschiedenen und miteinander überwiegend rein gar nichts zu tun habenden Texten zusammengeschnitten worden – zwei kanonische Bibeltexte aus dem 1. Jhdt., ein apokryphes Märchen aus dem 2. Jhdt., ein Kirchendokument aus dem 3. Jhdt., und ein patristischer Kommentar aus dem 4. Jhdt.:<sup>244</sup>

### **Lk 21:37–38**

*Und er lehrte tagsüber im Tempel, doch nachts ging er hinaus und verbrachte die Nacht auf dem »Ölberg« genannten Hügel; und alle Leute kamen in der Früh herbei, um ihm im Tempel zu lauschen.*

### **Didascalía**

*[...] wie auch er sie behandelte, die gesündigt hatte, welche die Ältesten ihm vorgesetzt hatten,*

.  
. .  
. .  
. .  
. .  
. .

*und, ihm das Urteil überlassend, schritten sie davon. Doch er, der Herzenskundige, fragte sie, ob die Ältesten sie denn verurteilt hatten. Als sie aber sagte: »Nein«, sprach er zu ihr: »Dann geh! Auch ich verurteile dich nicht.«*

### **Jn 5:14 bzw. Cyprian Ep. 51:26**

*"mögest du nie wieder sündigen!"*

### **Didymus**

*[...] eine Frau, so sagt man, [wurde] von den Juden der/einer Sünde bezichtigt und zum Steinigen an den dafür vorgesehenen Platz gebracht. Als der Heiland, so sagt man, sie sah und erkannte, dass sie sie steinigen würden, sprach er zu denen, die im Begriff waren, sie mit Steinen zu bewerfen: »Wer nie gesündigt hat, darf auch den Stein auf sie werfen!« Wenn [also] irgendwer (guten Gewissens) meine, selbst nicht gesündigt zu haben, nehme er einen Stein [und] töte sie. Und keiner wagte es.*

### **Protoevangelium des Jakobus 16:3**

*Und der Priester sprach: »Wenn der Herrgott eure Sünde nicht offenlegt, dann verurteile auch ich euch nicht.« Und er ließ sie frei.*

<sup>244</sup>Ehrman vergleicht nur *Didascalía* und *Didymus* – die anderen Teile habe ich selbst hinzugefügt. Gleichwohl die thematische Ähnlichkeit von Lk 21:37–38 eher einer der Gründe für die Umsiedlung der PA in manchen MSS ist, liegt es auch nahe, die Passage als möglichen PA-Baustein miteinzubeziehen. ProtoJak 16:3 wird von manchen PA-Forschern erwähnt, jedoch nicht unbedingt nur als PA-Baustein, sondern evtl. sogar als von der PA inspiriert.

Will man hierbei meinen, Didymus' Erzählung selbst böte den Baustein für eine zusammengesetzte PA (sodass die PA irrsinniger Weise zwischen 360 und 380 n.Chr. konstruiert und als authentisch rezipiert worden wäre), so müsste seine Bezugnahme auf ältere MSS mit jener Geschichte für diese These komplett ignoriert werden. Will man aber nur auf das von Didymus erwähnte aber schon früher vorhandene Material verweisen, so wäre die Konstruktion der PA zwischen 230 (*Didascalia*) und der ersten Hälfte des 4. Jhdts. anzusetzen. Dasselbe Kriterium könnte aber ebenso gut für das *Didascalia*-Material gelten – ja, das Material könnte auch im 1. oder 2. Jhd. existiert und die Basis für all die anderen außerbiblischen (und nur scheinbaren) Bausteine geliefert haben, was die gesamte Hypothese einer zusammengesetzten PA zu Fall brächte.

Warum eine solche Konstruktion überhaupt stattfände, wäre an sich schon sehr fragwürdig. Die zwei einzigen halbwegs guten Gründe wären, wenn Kopisten guten Willens versucht hätten...

- ... eine als authentisch bekannte aber in der Zwischenzeit verlorengegangene Bibelpassage zu rekonstruieren – was die Frage aufwerfen würde, warum solch unzusammenhängende Texte wie zwei keine Parallelen darstellende Lukas- und Johannes-Passagen und evtl. ein apokryphes Märchen über das Leben Marias und die Kindheit Jesu als Bausteine zur Rekonstruktion hilfreich sein sollten. Bricht man aber die Konstruktionselemente nur auf Didymus und die *Didascalia* herunter (so wie Ehrman), dann wäre eine Rekonstruktion nicht unrealistisch, da patristische Dokumente oft für Rekonstruktionen des Bibeltextes herangezogen werden. Aber Ehrmann zieht keine Rekonstruktion sondern eine Konstruktion in Erwägung, und es würde sich noch immer die Frage stellen, wie die anderen Elemente in die Geschichte hinein gerutscht wären. Das Szenario wirkt also ein wenig unwahrscheinlich.
- ... eine als den Textfluss störend wahrgenommene und falsch erscheinende narrative Lücke im Johannes-Evangelium zu schließen versuchten. (Dass der narrative Fluss ohne die PA tatsächlich gestört würde, wird in den kommenden Kapiteln behandelt werden.) Das würde allerdings die Frage aufwerfen, warum der *Originaltext* überhaupt solch eine Lücke aufgewiesen haben sollte, wodurch diese Überlegung grundlegend irreführend wäre.

Beide Erklärungsversuche sind mangelhaft, und andere Argumente für eine Konstruktion der PA funktionieren nur, wenn (in erster Linie orthodoxen) Kopisten unterstellt wird, wissentlich eine falsche Geschichte hinzuzudichten – und es wären auch ohnehin keine guten Argumente.<sup>245</sup>

---

<sup>245</sup>Für Keiths Idee, die PA solle Jesu Schreibfähigkeit präsentieren, gibt es keinen direkten »Baustein« vor Ambrosius. Für Knusts Idee, die PA diene der Judenfeindlichkeit, wäre das Fehlen expliziter judenfeindlicher Terminologie in der finalen PA-Form ein Hindernis, und gerade Johannes besitzt anderweitig genug deutlichere Judenfeindlichkeit. Genau so ist die PA auch als Darstellung der Güte Jesu überflüssig, da diese anderweitig zur Schau gestellt wird. Lührmann mutmaßte 1990, die *Didascalia*-Version sei als Antidot gegen Rigorosität (der Montanisten) konstruiert worden, aber dann fragt sich u.A., auf welches Material (mit Autorität) sich die *Didascalia* bei dem Zitat bezieht. Willker will Lührmann diesbezüglich zwar zustimmen (»The debate about forgiveness was a major one in the 2nd and 3rd CE«), gibt aber zu: »It was probably difficult in the long run to argue here with a non-canonical Jesus story.« (Willker W. (2015), pp. 27f.)

Ein maßgeblicher Grund, warum Bart Ehrman überhaupt in Erwägung zieht, dass es sich bei den in der *Didascalía* und bei Didymus zitierten Texten um zwei verschiedene Geschichten handelt (was zu seiner Annahme führt, die finale PA sei aus beiden zusammengefügt worden), liegt in den Unterschieden zwischen den beiden Geschichten:

Eusebius' Darstellung von Papias' PA-Geschichte kann (muss aber nicht) so ausgelegt werden, dass die Sünderin Jesus als Urteilsprobe dargebracht wurde (*sie wurde vor dem Herrn angeklagt*), und die *Didascalía*-Fassung sagt sogar explizit, dass die Sünderin dem Herrn vorgesetzt wurde (*wo* wird in diesen beiden Darstellungen nicht spezifiziert, aber das PA-Setting ist anzunehmen); Didymus' Darstellung lautet hingegen, dass die Sünderin an den für Steinigungen vorgesehenen Ort gebracht wurde und schon im Begriff war, gesteinigt zu werden, ehe Jesus hinzutrat – die Situationen (und evtl. die Szenarien) scheinen sich also zu unterscheiden.<sup>246</sup> Darüber hinaus scheint die *Didascalía*-Sünderin noch nicht verurteilt worden zu sein, die Didymus-Sünderin jedoch schon – es gibt hier aber ein großes Problem: Unter der römischen Regentschaft war es den Juden damals nicht gestattet, Steinigungen durchzuführen, was Teil der Falle war, in welche die Pharisäer Jesus im Rahmen der PA locken wollten.<sup>247</sup> Es ist insofern geradezu undenkbar, dass die Sünderin, wie Didymus erzählt, bereits am für Steinigungen vorgesehenen Ort im Begriff war, von den Juden gesteinigt zu werden, da sich die Juden damit strafbar gemacht und letztlich sich selbst geschadet hätten (worüber sich die Juden auch völlig im Klaren waren, vgl. Jn 18:31).<sup>248</sup> Folglich kann Didymus' keine gänzlich akkurate Darstellung der Geschichte sein, was auch dazu passt, dass seine Darstellung – eingeleitet mit den Worten *so sagt man* (φησιν) – eine lose Nacherzählung und eine ausbauende Interpretation ist.<sup>249</sup> Somit werden die Unterschiede zwischen *Didascalía* und Didymus eher unbedeutend, da beide Darstellungen doch nur lose Nacherzählungen derselben Geschichte zu sein scheinen, weshalb Ehrmans Hypothese letzten Endes doch eher schwach ausfällt.<sup>250</sup> Darüber hinaus ist Ehrmans Hypothese davon abhängig, dass Didymus' PA-Geschichte damit ende, dass die Juden es nicht wagen, die Steinigung durchzuführen, aber dies ist nur wo Didymus' Kommentar zu der Geschichte endet<sup>251</sup> – Didymus' wiederholte Betonung und interpretative Auslegung des Nicht-Wagens der Juden legt auch nahe, dass dies einfach jene Seite

246vgl. Willker W. (2015), p. 17f.

247vgl. Jn 18:31 & Fußnote zu Jn 8:6 in Hahn S., Mitch C. (2010): *The Ignatius Catholic Study Bible: New Testament*. San Francisco: Ignatius Press.

248Zwar führen die Juden in Jn 8:59 und Apg 7:54–60 Steinigungen durch, aber Jn 8:59 ist keine formelle, gerichtlich organisierte Strafmaßnahme, sondern spontan und affektiv. Apg 7:54–60 beschreibt wohl eine formelle Steinigung, jedoch betonen Apg 7:54, 57 der Verantwortlichen emotionalen, irrationalen, affektiven Zustand (die illegale Steinigung findet also in undurchdachter Rage statt); die PA-Pharisäer planen ihre Falle hingegen in gerissener List.

249vgl. wenn Didymus erklärt, was in der Juden Köpfe vor sich gegangen sei: *Sie verstanden selbst und wussten, dass auch sie sich so mancher Dinge schuldig gemacht hatten, [also] wagten sie nicht, diese Person zu erschlagen.*

250vgl. Willker W. (2015), p. 18.

251vgl. Willker W. (2015), p. 17.

der Geschichte war, deren Beleuchtung Didymus für wichtig hielt. Dass das Material, auf welches er sich bezieht, dort endet, ist aber keineswegs gesagt, und *wenn* die von ihm erzählte Geschichte doch noch weiter geht und auf das üblicher Weise bekannte Ende hinausläuft, dann gibt es keinen Grund zur Annahme einer solchen Zusammenfügung. Vor Allem war das Ende der PA bereits bereits früher, ab 200 n.Chr., gut etabliert, und dieses Ende dürfte ab 350 n.Chr. oder vorher bereits mit dem von Didymus dargelegten Mittelteil zusammen als Bibeltext in Johannes bekannt gewesen sein, wenn Ambrosius und Hieronymus um 380 n.Chr. (nach Didymus' PA-Kommentar) die PA mitsamt End- und Mittelteil als *bekanntem* Johannes-Text rezipierten.

Thematisch verwandt und daher evtl. erwähnenswert ist Cyprians *Didascalia*-Paraphrase mit alternativem Johannes-Zitat. Wie bereits dargelegt (siehe Seite 34), wick Cyprian scheinbar auf eine weniger umstrittene Johannes-Stelle mit ähnlichem Inhalt aus, was ein mögliches Zeugnis dafür liefert, dass ihm die (uns heute aus der finalen PA bekannte) zweite Hälfte der abschließenden Worte Jesu in Jn 8:11 bekannt und jener Vers in der Zeit 230–250 n.Chr. bereits vollständig war.

Im Umkehrschluss hätte wohl ein Kopist Cyprians Epistel 51:26 gelesen und den Eindruck einer *Didascalia*-Paraphrase bekommen haben können, woraufhin er Cyprians Jn 5:14-Zitat als Jn 8:11 zugehörig empfand und nach 250 n.Chr. dem Vers beifügte. Das kann aber nicht sein, da Jesu Worte *iam noli peccare* in Cyprians Zitat nur den Mittelteil eines umfangreicheren Jesus-Spruchs darstellen, und es würde sich die Frage stellen, warum der Kopist nicht den ganzen von Cyprian zitierten Jesus-Spruch sondern nur den Mittelteil in Jn 8:11 eingefügt hätte. Darüber hinaus gäbe es auch gar keinen Grund, einen Zusammenhang zu dem *Didascalia*-Zitat anzunehmen, wenn *iam noli peccare* zu der Zeit noch gar nicht Teil von Jn 8:11 war. Diese Erklärung ist also unbefriedigend.

Eine einfachere Erklärung wäre, dass *iam noli peccare* vor 250 n.Chr. aus ornamentalen oder erklärenden Gründen von Jn 5:14 abgekupfert und in Jn 8:11 eingefügt worden sei (gleichwohl Jn 8:11 somit ursprünglich ein Aufruf zu Häresie gewesen wäre, was kaum sein kann), ehe Cyprian mit dieser inzwischen etablierten Assoziation die *Didascalia* paraphrasierte und dabei (vielleicht sogar aus Versehen) Jn 5:14 statt Jn 8:11 zitierte. Das erklärt aber nicht, wie *vade* – in der *Didascalia* noch vor *nec ego te condemno* – nach hinten gerutscht wäre: Ein im Lateinischen generell am Satzanfang stehender Imperativ wie *vade* wäre am Satzende von *nec ego te condemn(ab)o* eher fehl am Platze – außer um das eigtl. zugehörige *iam noli peccare* einzuleiten. Wird jedoch Letzteres ausgelassen aber *vade* beibehalten, ergäbe es Sinn, *vade* aus formtechnischen, stilistischen Gründen vorzuziehen und die in der *Didascalia* belegte Form erklären.

Die beste Erklärung (abgesehen von rein zufälliger Übereinstimmung) bleibt also, dass Cyprian auf Jn 5:14 auswich, weil *iam noli peccare* seinerzeit schon in Jn 8:11 enthalten war.

### 3. INTERNE EVIDENZ

Was die interne Evidenz – i.e. was der Text an sich über seine Authentizität und Johanninität erkennen lässt – anbelangt, so gibt es zwei in der PA-Forschung diskutierte größere Hauptpunkte:

- TEXTFLUSS: Ob die PA den Textfluss der umliegenden Kapitel stört oder unterstützt.
- STIL: Ob Vokabular und Grammatik mit Johannes' stilistischen Tendenzen übereinstimmen.

Diese Einteilung ist natürlich sehr grob, z.B. können sich Vokabular und Textfluss überschneiden.

#### 3.1. TEXTFLUSS

PA-Kritiker wenden häufig ein, die PA füge sich nicht in den Text ein und störe den Textfluss. Sie sei eine Unterbrechung des Tabernakel-Diskurses, einer christologischen Kontroverse zwischen den Kapiteln 7 und 8, deren zusammenhängende Struktur und Einheitlichkeit von der dem Kontext fremden PA gestört und verschleiert wird.<sup>252</sup> Die PA wirke also wie ein parasitär aufgepfropftes Kuckucksei, weshalb sie nicht in den Text hineingehören und dementsprechend auch nicht von dem selben Autor – i.e. Johannes – stammen könne.

Dagegen gibt es eine Vielzahl von Einwänden – es scheint sogar *mehr* Argumente *für* den Textfluss unterstützende thematische Zusammengehörigkeiten zu geben, und ihre schiere Menge spricht deutlich gegen die Möglichkeit, dass die PA eine spätere Hinzufügung gewesen sei.<sup>253</sup>

##### 3.1.1. THEMATISCHE ZUSAMMENHÄNGE

Der Textfluss kann auf zweierlei Arten untersucht werden, und die zwar weniger linguistische aber philologisch dennoch wichtige und hier somit zuerst zu betrachtende Herangehensweise ist (ehe auf Seite 77 die syntaktischen Zusammenhänge analysiert werden sollen), die Themen der PA mit den Themen des umliegenden Textes zu vergleichen.

---

<sup>252</sup>vgl. Köstenberger A.J. (2013, pp. 90f., 245), Burge G.M. (2013, p. 65), Evans C. (2005, pp. 85, 91), Johnson L.T. (1999, p. 544), Brodie T. (1993, p. 338), Talbert C. (1992, p. 157), Michaels J.R. (1989, p. 113).

Köstenberger und Burge zit. in Robinson M.A. (2016, pp. 123f.): »The Pericope Adulterae: A Johannine Tapestry with Double Interlock«, alle anderen zit. in Punch J.D. (2016, pp. 8f.): »The Piously Offensive Pericope Adulterae«, in *The Pericope of the Adulteress in Contemporary Research*. London / New York: Bloomsbury T&T Clark.

<sup>253</sup>Chris Keith argumentiert, die Ähnlichkeiten seien beabsichtigt, um der PA den Anschein johanniner Urheberschaft zu verleihen und die bloße Fälschung geschickt zu verschleiern. Er vergleicht die Fähigkeit des hypothetischen Fälschers, den johanninen Stil zu imitieren, mit dem vagen sprachlichen Einfluss der LXX auf das NT-Griechisch durch gehobene Archaismen, und mit dem keinerlei Stil imitierenden langen Markus-Ende – nichts von beidem ist vergleichbar. Dass die syntaktischen und lexikologischen Übereinstimmungen die reine Spekulation *zulassen*, mag stimmen, aber dass die thematischen Zusammenhänge Teil einer Verschwörung zum trügerischen Anschein seien überschreitet doch eher die Grenze zur Verschwörungstheorie. (Seine Annahme basiert übrigens NICHT auf seiner Idee, die PA solle Jesu Schreibfähigkeit beweisen – diese zwei Mutmaßungen zu verknüpfen ist ein *non sequitur*.)

### 3.1.1.1. VERHÖR UND ANKLAGE

Eines der auffälligsten Themen, welches die PA mit ihrem direkten Kontext verknüpft, ist das Thema von Verhör und Anklage: Zum Einen wird im Rahmen der PA zwar eine Frau des Ehebruchs angeklagt, aber dies gilt, wie Jn 8:5,6 explizit erklärt, nur der strategisch verschleierte Anklage Jesu, der hierbei der eigentlich unter Verhör Stehende ist (was evtl. einer kurzen Erklärung bedarf):

(8:5) *Im Gesetz gebietet uns Moses, eine wie die hier zu steinigen – was hast du dazu zu sagen?* (8:6) *Dies sagten sie, um ihn zu prüfen, damit sie einen Grund hätten, ihn anzuklagen. [...]*

Da es den Juden unter der römischen Belagerung zu jener Zeit nicht gestattet war, Steinigungen durchzuführen, hätte Jesus, sofern er der Steinigung stattgegeben hätte, den römischen Autoritäten gemeldet werden können (vgl. Jn 18:31); hätte aber Jesus die Steinigung verboten, dann hätten ihn die Pharisäer als einen falschen Messias enttarnt, weil er sich dem mosaischen Gesetz (Lev 20:10, Deut 22:22) widersetzt hätte.<sup>254</sup> Die PA beschreibt also ein Verhör Jesu, welches in seiner Anklage zu münden gedacht war. Jesus fällt nicht darauf herein und interpretiert das mosaische Gesetz nicht nur richtig, sondern wendet es auch korrekt an: Da es zum Ehebruch zweier Leute bedarf, verlangt die Torah, dass auch der involvierte Mann gesteinigt werde (und zumal nur die Frau allein angeklagt wird, hatten die Pharisäer offenbar keine ernsthafte Absicht, das mosaische Gesetz zu befolgen).<sup>255</sup> Jesus hingegen reagiert mit einer Andeutung an das alttestamentarische Ordal zur Überprüfung einer solchen Anklage (siehe Seite 65), welche auch nur funktionierte, wenn der Ehemann selbst keinen Ehebruch begangen hatte,<sup>256</sup> was aber Jesus den Pharisäern implizit unterstellt (siehe Seite 66 und 99).

Mit diesem Wissen – dass die PA ein Pseudo-Verhör zur Anklage nicht einer Ehebrecherin sondern Jesu ist und in einer das Blatt wendenden Anklage der Pharisäer endet – muss der direkte Kontext betrachtet werden:

- Vor der PA behaupten die Pharisäer, nur die ungebildeten Massen würden Jesus folgen, weil sie keine Ahnung vom (mosaischen) Gesetz hätten (7:49), worauf hin Nikodemus Jesus verteidigt, indem er eben auf das mosaische Gesetz verweist, wonach Jesus erst einem Verhör unterzogen werden müsse (7:50–51).
- PA: Pseudo-Verhör mit Fokus auf Auslegung und Anwendung des mosaischen Gesetzes.
- Nach der PA präsentiert sich Jesus als das Licht der Welt (8:12), aber die Pharisäer

<sup>254</sup>vgl. Fußnote zu Jn 8:6 in Hahn S., Mitch C. (2010): *The Ignatius Catholic Study Bible: New Testament*. San Francisco: Ignatius Press.

<sup>255</sup>vgl. Punch J.D. (2016): »The Piously Offensive Pericope Adulterae«, in *The Pericope of the Adulteress in Contemporary Research*. London / New York: Bloomsbury T&T Clark. pp. 9–10.

<sup>256</sup>vgl. Burgon J.W. (1896): *The Causes of the Corruption of the Traditional Text of the Holy Gospels*. pp. 239f.

behaupten, Jesu selbst könne oder dürfe sich nicht als sein eigener Zeuge verteidigen, da sein Zeugnis allein nicht gültig sei (8:13). Es folgt ein kleiner Diskurs über die Validität des Zeugnisses Jesu, und wer wie über wen zu richten habe (8:13–18,26). Teil dieses Diskurses ist Jesu Rede *Ihr richtet nach dem Fleisch* (i.e. *weltl. Maßstäbe*), *ich richte über niemanden*.

Nikodemus' Appell an die mosaische Notwendigkeit eines Verhörs im direkten Kontext der Auslegung mosaischer Gesetze scheint der Funke gewesen zu sein, welcher der Pharisäer Idee eines Pseudo-Verhörs zu genau diesem Thema der Auslegung des mosaisches Gesetzes entfacht haben mag.<sup>257</sup> Die PA passt perfekt nach 7:46–52.

Ohne PA könnten sich Jesu Worte in 8:15 evtl. noch auf 7:24 beziehen (was nicht der direkteste Kontext wäre), aber mit PA passt 8:15 wie angegossen, vor Allem zu 8:11.<sup>258</sup> (Nicht, dass sich Jesus in 8:15 auf eine Frau bezöge, aber οὐδένα (*niemanden*) – Akkusativ Singular für alle drei Genera – in 8:15 ist generalisierend und wohl als generisches Maskulinum zu verstehen.)

Dass die Pharisäer Jesus gleich nach der PA sagen, er habe, allein Zeugnis ablegend, kein Recht, sich zu verteidigen, ist zwar nicht von der PA abhängig, bekommt aber mit ebenjener intakt eine zusätzliche Note reaktionärer Pharisäer, welche, nachdem sie sich in der PA nicht selbst zu verteidigen vermochten, ihre soeben erlittene Niederlage nicht ertragen können. PA würde passen.

Es ließe sich argumentieren, dass Jesus in Jn 8:12 (sofern die PA ausgelassen wird) vielleicht direkt auf der Pharisäer Behauptung in 7:52 reagiert und sich damit quasi selbst verteidigt, was den Pharisäern auch ohne PA einen Grund für ihre Aussage in 8:13 gäbe. Allerdings fände ohne PA nicht wirklich irgendein Verhör Jesu statt – außer vielleicht, wenn man davon ausginge, dass die Pharisäer in Jn 7:51–52 doch nicht zu Nikodemus sondern zu Jesus sprächen.

Allerdings heißt es in 7:52, dass die Pharisäer *antworteten* (»ἀπεκρίθησαν«), und diese Antwort muss als Antwort auf das direkt davor Gesagte verstanden werden, i.e. als Antwort auf Nikodemus. Zwar setzt sich ἀπεκρίθησαν aus ἀπό und κρίνω zusammen, wobei κρίνω *richten* bedeutet, aber das Kompositum besitzt diese Bedeutung von *Richten* überhaupt nicht, und nur sechs Verse zuvor in 7:46 taucht ἀπεκρίθησαν in exakt derselben Form mit seiner regulären Bedeutung auf, einen Vers später in 7:47 ebenfalls, ebenso wenig später in 8:33 – ein spontaner und sprachlich unorthodoxer Bedeutungswandel in 7:52 wäre auszuschließen. Auch wird in 7:47 spezifiziert, dass die Pharisäer *ihnen* αὐτοῖς antworten, während sie sich klar auf die Tempelwachen beziehen – da diese pronominale Spezifikation durch αὐτῶ auch in 7:52 geschieht und somit einem vergleichbaren Muster folgt, ist auch dieselbe semantische Funktionsweise zu erwarten. Ergo sind der Pharisäer Worte in 7:52 an Nikodemus und nicht an Jesus gerichtet. Ohne PA fände also kein Verhör statt.

<sup>257</sup>vgl. Punch J.D. (2016): »The Piously Offensive Pericope Adulterae«, in *The Pericope of the Adulteress in Contemporary Research*. London / New York: Bloomsbury T&T Clark. p. 9.

<sup>258</sup>vgl. Wilson A.W. (2005): »The Adulteress and Her Accusers. A Study in Intrinsic Probability«, in *A New Approach to NT textual criticism*.

### 3.1.1.2. LICHT & WASSER BEIM SUKKOT

Ab dem zweiten Abend des Sukkot-Festes (in Jn 7) fand erst das Ritual des Wasserschöpfens statt, dann die ganze Nacht lang Lichtspiele und Fackeltänze, und am Morgen das Wasserritual *Nisuch ha-Mayim*.<sup>259</sup> In diesem Kontext verkündet Jesus am siebenten Festtag *Hoshanna Rabbah*,<sup>260</sup> sich als Erfüllung der symbolischen Sukkot-Rituale offenbarend, er gereiche das *Wasser des Lebens*.

Wäre auch der *Licht der Welt*-Ausspruch im Kontext der Lichtspiele zu verstehen (wonach es ohne PA evtl. klänge), dann wäre fraglich, warum Jesus damit bis zum Morgen wartet, anstatt beide Aussagen noch während des Festes zu äußern – dann würde Jn 7:53–8:2 stören. Da aber am achten Festtag *Shemini Atzeret* (eigenständiger Festtag) *kein* morgendliches Wasserritual mehr stattfand (vgl. Sukkah 47a:5), gab es auch kein nächtliches Lichterspiel davor, in dessen Kontext sich Jesus als *Licht der Welt* gegenüberstellen konnte.<sup>261</sup> In jedem Falle hätten Jesu Worte über das *Licht der Welt*, bezögen sie sich auf jene nächtlichen Lichterspiele, seiner *Wasser des Lebens*-Rede vorausgehen müssen. Zumal Jesus für seine *Wasser des Lebens*-Rede bis zum Ende des Festes gewartet hatte, liegt nahe, dass er sich erst *nach* dem letzten (dem Messias wie ein präfigurativer AT-Typos vorausgehenden) Wasserritual als Gereicher des *Wassers des Lebens* präsentierte – eine Erklärung, welche auf das dann nicht mehr stattfindende Lichterspiel auch nicht angewandt werden kann.<sup>262</sup> Der Kontext für Jesu Selbstdarstellung als *Licht der Welt* muss anderswo gesucht werden.

Im Kontrast zu dem die Versiegelung des Buches des Lebens (vgl. *Wasser des Lebens*) symbolisierenden *Hoshanna Rabbah* repräsentierte *Shemini Atzeret* den in Jes 65:17 prophezeiten *neuen Himmel und die neue Erde* (vgl. Off 21:1). Der Anbruch des neuen Tages (vgl. Ὀρθρον, Jn 8:2 – für mehr Ὀρθρον-Argumente, siehe Seite 97) und die damit einhergehende neuerliche Lichtdurchflutung des Tempels und ganz Judäas würde diese Symbolik evtl. unterstreichen und böte ein passendes Setting für die Selbstdarstellung als *Licht der Welt*.<sup>263</sup>

Für Jesu Selbstidentifikation als Gereicher des *Wassers des Lebens* zu *Hoshanna Rabbah* und als *Licht der Welt* zu *Shemini Atzeret* wäre eine intakte PA (bzw. Jn 7:53–8:2) angemessener.

---

259vgl. Sukkah 51a:16–51b:3,7, 52b:14–53a:1.

260Normaler Weise wurden die Sukkot-Rituale nicht auf den 8. Tag *Shemini Atzeret* ausgeweitet, zumal es streng genommen nicht zu Sukkot gehörte. Sukkots Wasserrituale waren z.T. inspiriert von Jesaja 12:3 (vgl. Sukkah 48b:4), wobei Jes 12 messianische Züge hat. Jesu *Wasser des Lebens*-Rede passt also besser am 7. Tag *Hoshanna Rabbah*.

261Zwar wird im Talmud zweimal von Rabbi Yehuda zitiert (und nicht angefochten), dass das morgendliche Wasserritual auch am achten Tage stattgefunden habe (Sukkah 47a:5, 48b:2), womit auch Lichterspiele in der Nacht zuvor nahelägen, aber dann hätte Jesus auch erst an diesem achten Tage vom Wasser des Lebens gesprochen, und danach hätte es abermals keine Lichtspiele gegeben – man würde das Problem lediglich um einen Tag verschieben.

262Hätte ein letztes Lichterspiel *nach* dem *letzten* Wasserritual stattgefunden, dann hätte es die ganze Nacht hindurch angedauert und somit hätte Jesus, der auch das Ende der Wasserrituale abgewartet hatte, das Ende jenes letzten Lichterspiels abgewartet, womit er erst nach Ende der Nacht, nach Tagesanbruch, das *Licht der Welt* verkündet.

263vgl. Punch J.D. (2016): »The Piously Offensive Pericope Adulterae«, in *The Pericope of the Adulteress in Contemporary Research*. London / New York: Bloomsbury T&T Clark. p. 19.

### 3.1.1.3. WASSER DES LEBENS & DAS ORDAL

Auch Jesu Verweis auf das *Wasser des Lebens* am Vortag mag – so Burgon<sup>264</sup> – eine exegetische Grundlage für die PA selbst liefern. Es mag im ersten Moment weit hergeholt klingen, aber in Kapitel 5 des alttestamentarischen Buches Numeri<sup>265</sup> wird ab Num 5:11 ein altes Ordal beschrieben, bei welchem eine wegen Ehebruchs Angeklagte (vgl. Ehebrecherin in der PA) zur Überführung ihrer Schuld vor den Herrn gebracht wird und ein bitteres Gemisch (auch *Wasser der Überführung*, »τὸ ὕδωρ τοῦ ἐλεγκμοῦ«, LXX Num 5:18,23,24,27) trinken solle, welches der das Ordal durchführende Priester aus der Verbindung von Weihwasser (LXX Num 5:17 »ὑδωρ καθαρὸν ζῶν«, *klares lebendes Wasser*, vgl. *Wasser des Lebens*) mit Staub vom Boden des Tabernakels kreierte, ehe er den Fluch, der über die Angeklagte gesprochen wird, auf eine Schriftrolle schreibt und das Gemisch den Fluch aufsaugen lässt.

Die Parallelen sollten offensichtlich sein: In der PA wird eine Ehebrecherin tatsächlich vor den Herrn – i.e. Jesus – gebracht,<sup>266</sup> ehe Jesus selbst die Priesterrolle einnimmt und, seine Hand (sinnbildlich das *Wasser des Lebens* tragend) mit dem Staub des Tempel-Bodens verbindend, etwas auf den Boden des gottgeweihten Tempels, den er zu seiner Schriftrolle macht, schreibt – nicht die Frau verurteilend, sondern die Pharisäer und die Schriftgelehrten, welche er ihrer eigenen Schuld *überführt* (»ἐλεγχόμενοι« in Jn 8:9, vgl. *Wasser der Überführung* »ὑδωρ τοῦ ἐλεγκμοῦ«).

Diese Exegese ergibt gerade deshalb Sinn, eben weil Jesus am Vortag seiner Rolle als Träger des *Wassers des Lebens* solchen Nachdruck verliehen hat, was der *Septuaginta*-Bezeichnung für das Weihwasser entspricht, denn wäre {Nominativ + Partizip-Verb} in beiden Fällen ὕδωρ ζῶν:

- Jn 7:38      *Wasser des Lebens*      ὕδατος ζῶντος      {Gen.-Nomen + Partizip-Verb}
- Num 5:17      *Weihwasser*      ὑδωρ (καθαρὸν) ζῶν      {Akk.-Nomen + Partizip-Verb}

Insgesamt ist dies natürlich eine höchst theologische Deutung, und die Grenze zwischen sachlicher Exegese und wunschdenkenbehafteter Eisegeese könnte hierbei schnell verschwimmen, aber zumindest geben die Parallelen zwischen der von der Anklage einer Ehebrecherin handelnden und somit mit dem auf ὕδωρ ζῶν basierenden Ordal verknüpfbaren PA und dem Verweis auf ὕδωρ ζῶν nur sechzehn Verse vor der PA Anlass zur Annahme, dass der Autor der PA diese Verbindung beabsichtigt hatte.

---

264vgl. Burgon J.W. (1896): *The Causes of the Corruption of the Traditional Text of the Holy Gospels*. pp. 239f.

265Es sei hierbei daran erinnert, dass Numeri 5:6,7 – wie schon auf Seite 30 gegen Tertullians Rigorosität dargelegt – die Vergebung *jedweder Sünde* und somit auch des Ehebruchs als göttliches Gebot offenbart. (Dass direkt im Anschluss das Ordal zur Ermittlung der Unschuld einer Ehebrecherin folgt, verstärkt diese Implikation.)

266Dass Jesus der Herr ist, wird kontextuell wenig später durch das »ἐγὼ εἰμι« Jn 8:58 klar ausgesagt und evtl. auch schon vorher in 4:26 angekündigt, als Abschluss des ersten und eigentlichen *Wasser des Lebens*-Diskurses.

### 3.1.1.4. DER SAMARITERIN SPIEGELBILD

Das von Jesus überbracht werdende *Wasser des Lebens* wird bereits früher im Johannes-Evangelium vorgestellt (4:11–15), und zwar als Teil eines größeren Dialogs mit einer scheinbar promiskuitiven, quasi ehebrecherischen Samariterin (4:7–26). Auffällig ist hierbei die wie ein Echo oder Spiegelbild anmutende Abfolge beider Ereignisse, denn folgt in beiden Geschichten ein Diskurs über Ehebruch im konkreten und evtl. im größeren Sinne auf einen *Wasser des Lebens*-Diskurs:

1) <i>Wasser des Lebens</i>	4:10–14	7:37–39
2) <i>Anklage der Ehebrecherin</i>	4:16–18	8:3–5 & 8:7–9 ( <i>Erklärung folgt</i> )
3) <i>Jesu Ziehenlassen ebenjener</i>	4:21–28	8:10–11 & 8:9
4) <i>Abschluss mit »ἐγὼ εἶμι«</i>	4:26	8:58 ( <i>erst Messias – Gott implizit?</i> )

Mit der PA intakt liest sich Jn 7 und 8 also wie ein Widerhall der wenige Kapitel zuvor geführten Konversation mit der Samariterin, nur dass sich das Blatt nun wendet und Jesus nicht über die Samariter, sondern über die Juden spricht:

- Der Samariterin Promiskuität (sie hatte schon fünf Gatten, ihr aktueller Mann ist nicht ihr Gatte) steht für den genealogisch-kulturellen Hintergrund der Samariter: Die Nordisraeliten (Samariter) vermischten sich mit fünf fremden Stämmen, welche fünf männliche Gottheiten in ihre Religion einführten – jeder dieser Götzen wurde als »Baak« (i.e. *Herr* bzw. *Gatte*) bezeichnet, womit die Samariter fünf heidnische »Gatten« hatten (vgl. 2.Könige 17:24–31). Die Propheten kritisieren Israel dafür, mehreren Göttern zu dienen, was sie mit ehelicher Untreue gegenüber ihrem wahren Bundesgatten, JHWH, verglichen.<sup>267</sup>
- In der PA kehrt Jesus der Pharisäer Anklage des Ehebruchs auf sie selber um – vgl. Jesu Phrase einer *ehebrecherische Generation* (Mt 12:39; 16:4).<sup>268</sup> Neben der Ehebrecherin werden die Pharisäer als die wahren Ehebrecher überführt (8:7) und ziehen gelassen (8:9).

In beiden Fällen geht es nicht nur um den Ehebruch irgendeines Individuums, sondern um die gleichwertige Sündhaftigkeit ganzer Völker.<sup>269</sup> Der Dialog mit der Samariterin in Jn 4 ist wie eine kleine Präfiguration des in Jn 7 & 8 geführten Diskurses mit den nicht-messianischen Juden (welche Jesus in Jn 8:48 sogar – wie ein subtiler Verweis – als Samariter bezeichnen), was aber nur mit intakter PA funktioniert, womit sich diese thematisch abermals sehr gut eingliedert.

<sup>267</sup>vgl. Fußnote zu Jn 4:18 in Hahn S., Mitch C. (2010): *The Ignatius Catholic Study Bible: New Testament*. San Francisco: Ignatius Press.

<sup>268</sup>Ein Vorwurf, welchen Origenes dergestalt verstand, dass die Juden, obwohl das messianische Zeitalter angebrochen war, an einem nun überholten Bunde festhielten, der aber nun – gleich einem verstorbenen Ehemann – zu Ende war. vgl. Knust J. (2016): »Taking Away From«: Patristic Evidence and the Omission of the *Pericope Adulterae* from John's Gospel«, in *The Pericope of the Adulteress in Contemporary Research*. London / New York: Bloomsbury T&T Clark. p. 86.

<sup>269</sup>vgl. den in Jn 8 folgenden Vaterschaftsstreit: allegorische Bezeichnung Gottes als patriarchaler Teil einer Ehe.

### 3.1.1.5. SPRACHLICHE PARALLELEN ZUR ENTBLENDUNG

Die PA weist auch ein paar sprachliche Parallelen<sup>270</sup> zu der ein Kapitel später geschehenden Geschichte über den Blinden, den Jesus wieder sehen lässt, auf. In beiden Geschichten tauchen die im historischen Präsens stehenden Verben ἄγουσιν (8:3, 9:13) und λέγουσιν (8:4, 9:17) relativ kurz nacheinander auf, gleichwohl mit gelinde mehr Abstand.

Ein Satz, der sowohl in der PA als auch in der Geschichte des Entblendeten in ähnlicher Form wieder auftaucht, ist der Pharisäer Frage an Jesus *Was also sagst du (über das)*, reflektiert in der Pharisäer Frage an den Entblendeten, was er über Jesus zu sagen habe: *Was sagst du über ihn?*

8:5 σὺ οὖν τί λέγεις (περὶ αὐτοῦς) (Mehrheitstext)

9:17 σὺ τί λέγεις περὶ αὐτοῦ (Mehrheitstext, Tischendorf)

Eine sich wiederholende Frage, welche sowohl in der PA als auch in des Entblendeten Geschichte aber auch vor der PA in Jn 7 auftaucht, ist:

7:11 ποῦ ἔστιν ἐκεῖνος (Jüdische Autoritäten fragen über Jesus: *Wo ist er?*)

8:10 ποῦ εἰσιν ἐκεῖνοι (Jesus fragt über die Pharisäer: *Wo sind sie?*)

9:12 ποῦ ἔστιν ἐκεῖνος (Leute fragen über Jesus: *Wo ist er?*)

Diese Frage scheint die PA thematisch einzurahmen: Kurz vor Jesus den Tempel betritt (7:12) und kurz nach Jesu Verlassen des Tempels (9:12) wird mit genau denselben Worten gefragt, wo er ist; aber genau in der Mitte seiner Lehren im Tempel (8:10) ist es Jesus, der fragt, wo die anderen sind.

Ein weiteres PA-Element, welches sich sowohl in der PA als auch in des Entblendeten Geschichte findet, ist τοιαύτως in Jn 8:5, was auch in 9:16 als τοιαῦτα auftaucht. Bei Johannes findet sich dieses ein Demonstrativpronomen sonst nur während des thematisch ebenfalls mit der PA verknüpften Samariterinnen-Dialogs (siehe Seite 66) in 4:23 als τοιοῦτους.

Ein wichtiger thematischer Zusammenhang zwischen der PA und des Entblendeten Geschichte, welcher all das wiederkehrende Vokabular durch den thematischen Konnex in ein weit relevanteres Licht rückt, ist, dass der PA in Jn 8:12 Jesu Worte ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου folgen, wohingegen der Entblendung in 9:5 dieselbe Aussage φῶς εἰμι τοῦ κόσμου vorausgeht. Natürlich gehört Jn 8:12 nicht direkt zur PA als Problem-Passage, aber wenn die PA in den Text gehört, dann ist sie auch nicht direkt von 8:12 abzutrennen und kann durchaus als Endpunkt der PA betrachtet werden. Jedoch senken die übrigen soeben aufgeführten Parallelen zwischen PA und Entblendung in Verbindung mit dieser Verkündung als *Licht der Welt* die Wahrscheinlichkeit reinen Zufalls.

---

<sup>270</sup>vgl. Robinson M.A. (2016): »The Pericope Adulterae: A Johannine Tapestry with Double Interlock«, in *The Pericope of the Adulteress in Contemporary Research*. London / New York: Bloomsbury T&T Clark. p. 126.

(Alle folgenden Informationen dieses Unterkapitels stammen von jener einen Seite dieser einen Quelle. Auf p. 141 listet Robinson weitere wiederkehrende oder ähnliche Ausdrücke, aber ich behandle hier nur die wichtigsten.)

### 3.1.1.6. GEGENÜBERSTELLUNG JESU MIT MOSE

Jesus wird vor Allem im Johannes-Evangelium immer wieder Mose gegenübergestellt (z.B. 1:17; 5:45–47; 6:1–21, 31–35; 9:28), wobei Jesus stets als über Mose stehend beschrieben wird.<sup>271</sup> Zumal dieses Thema bereits in Jn 1:17, also noch im johanninen Prolog (dem Zeugnis Johannes des Täufers), betont wird, ist das Thema offenbar überaus essentiell für dieses Evangelium.

Dieser rote Faden mosaischer Gegenüberstellung zieht sich insbesondere durch den sich über die Kapitel 7 bis 10 erstreckenden Diskurs (7:22,51, 8:17, 9:14–16,28–29, 10:34–36).<sup>272</sup> In diesen Raum fällt auch die PA, welche in Jn 8:5 explizit äußert, dass sich die ganze PA um einen Vergleich Jesu mit Mose und um die Interpretation & Anwendung des mosaischen Gesetzes dreht (*Das Gesetz Mose verlangt, dass diese Frau gesteinigt werde – was sagst du dazu?*).<sup>273</sup> Thematisch fügt sich die PA hier nicht nur gut ein, das grundlegende Thema ist schon an sich johannin.

### 3.1.1.7. GOTTES SCHREIBENDER FINGER

In Jn 8:6 wird beschrieben, wie Jesus sich *vornüber beugt*, um *mit dem Finger* zu schreiben; in 8:8 heißt es dann nur, er habe sich abermals vornüber gebeugt und geschrieben, jedoch wird sein Finger diesmal nicht mehr erwähnt. Der naheliegendste Gedanke wäre wohl, dass sein Schreibwerkzeug bzw. seine Schreib-Methode nach 8:6 bereits etabliert worden ist, als bekannt vorausgesetzt werden kann, und die abermalige Nennung der instrumentalen Verb-Valenz in 8:8 daher überflüssig wäre – allerdings gälte dasselbe wohl auch für das dennoch auch in 8:8 explizit genannte *Vornüberbeugen*.

Eine andere Erklärung für die Abwesenheit des explizierten Fingers in 8:8 bietet J.D. Punch, welcher argumentiert, dass sich auch Jesu PA-Schreibakt in die Reihe der Gegenüberstellungen Jesu mit Moses und die Rezeption des mosaischen Gesetzes eingliedert.<sup>274</sup> Als Moses die zehn Gebote zum ersten Mal empfängt, heißt es in Exodus 31:18 explizit, die Gebote seien *mit Gottes Finger* in die Steintafeln geschrieben (»γεγραμμένας τῷ δακτύλῳ τοῦ θεοῦ«), was in Ex 32:16 nochmals betont wird. Nachdem aber Moses die Steintafeln zerbricht und von Gott ein neues Paar Steintafeln bekommt, heißt es in Ex 34:1, dass Gott dieselben Worte darauf schreiben werde, jedoch *ohne* explizite Nennung des Fingers (wobei Ex 34:28 aufgrund pronominaler Unklarheit auch implizieren

---

271vgl. Punch J.D. (2016): »The Piously Offensive Pericope Adulterae«, in *The Pericope of the Adulteress in Contemporary Research*. London / New York: Bloomsbury T&T Clark. pp. 11, 17.

272vgl. Wilson A.W. (2005): »The Adulteress and Her Accusers. A Study in Intrinsic Probability«, in *A New Approach to NT textual criticism*.

273vgl. Punch J.D. (2016): »The Piously Offensive Pericope Adulterae«, in *The Pericope of the Adulteress in Contemporary Research*. London / New York: Bloomsbury T&T Clark. pp. 9–10.

274vgl. idem, pp. 10–11.

mag, dass diesmal explizit Moses den Schreibakt durchführe – der zweite Dekalog wird also von *beiden* geschrieben). Beide Male werden die Gebote (die Grundlage des mosaischen Gesetzes) von Gott geschrieben, aber nur das erste Mal wird explizit Gottes Finger instrumental genannt.

Darüber hinaus ist Gott die einzige Figur im gesamten biblischen Kanon, welche als mit dem Finger schreibend bezeichnet wird – bis Jesus in der PA dasselbe tut. Jesus wird von Johannes also nicht nur als bloßer Empfänger des mosaischen Gesetzes dargestellt, sondern als der Urheber und Gesetzgeber, i.e. Gott. So wird Jesus Mose gegenübergestellt, und zwar als über ihm stehend.

Ein Detail<sup>275</sup> im Vokabular dürfte wichtige Implikationen besitzen, welche die thematischen Zusammenhänge noch weiter verstärken. Wenn Jesus in Jn 8:6 und 8 mit dem Finger auf den Boden schreibt, ist in 8:6 generell *κατέγραφεν* überliefert, in 8:8 aber *ἔγραφεν* – beide bedeuten das Gleiche, nämlich dass *er schrieb*, der Unterschied liegt nur in dem *κατα*-Präfix. Jedoch stellt genau dieser kleine Unterschied, sofern die Reihenfolge *καταγράφω/γράφω* der ursprünglichen Form entspricht (was wahrscheinlich ist), eine deutliche Parallele zu der Spetuaginta-Lesart von Ex 32:15 dar, wo nämlich Moses mit dem Dekalog vom Berg herabsteigt:

*καὶ ἀποστρέψας Μωυσῆς κατέβη ἀπὸ τοῦ ὄρους καὶ αἱ δύο πλάκες τοῦ μαρτυρίου ἐν ταῖς χερσὶν αὐτοῦ πλάκες λίθιναι καταγεγραμμέναι ἐξ ἀμφοτέρων τῶν μερῶν αὐτῶν ἔνθεν καὶ ἔνθεν ἦσαν γεγραμμέναι*

Auch hierbei taucht, wie hervorgehoben, die Reihenfolge *καταγράφω/γράφω* für das auf die Steintafeln *Geschriebene* auf, in Zusammenhang mit Moses, dem Dekalog – und man bedenke, dass das Verbot gegen Ehebruch in den zehn Geboten gelistet ist –, und dem, was nicht Moses sondern Gott auf die Tafeln geschrieben hat. Die Reihenfolge *καταγράφω/γράφω* liefert daher einen starken Zusammenhang zu den eben behandelten Unterthemen der Gegenüberstellung Jesu mit Moses und Gottes schreibendem Finger. Das Problem ist nur die Streitfrage, ob diese Reihenfolge tatsächlich die richtige ist, denn verschiedene MSS und Editionen weisen auch verschiedene Lesarten auf:

- *κατέγραφεν/ἔγραφεν* Nestle-Aland 28, Westcott & Hort 1881, *f*<sup>13</sup>
- *ἔγραφεν/ἔγραφε* Mehrheitstext (1220 von 1427 MSS), Tischendorf 8.Ed., TR
- *κατέγραφεν/κατέγραφε* Codex Bezae (früheste belegte jedoch ungewöhnliche Lesart)
- *ἔγραφεν/κατέγραφε* MS 28 (11. Jhdt., ungewöhnliche Lesart)

Letzteres (*ἔγραφεν/κατέγραφεν*) kann als spätes Kuriosum abgetan werden, und gleichwohl *Codex Bezae* *κατέγραφεν/κατέγραφε* zwar am Frühesten belegt sein mag, so ist diese Form doch anderweitig nicht gut belegt. Die zwei Formen, die als ernsthafte Optionen zur Debatte stehen, sind somit das generell akzeptierte *κατέγραφεν/ἔγραφεν* und *ἔγραφεν/ἔγραφε* aus dem Mehrheitstext.

<sup>275</sup>vgl. Keith C. (2016): »The Pericope Adulterae: A Theory of Attentive Assertion«, in *The Pericope of the Adulteress in Contemporary Research*. London / New York: Bloomsbury T&T Clark. pp. 108–112.

(Wohlgemerkt, Keith vertritt *nicht*, dass die PA authentisch johannin sei, meint aber dennoch, dass der hier angeführte Zusammenhang klar von dem Autor – wer auch immer er sei – intendiert gewesen sein muss.)

Für ἔγραφεν/ἔγραφεν spräche, dass es die Lesart des Mehrheitstextes ist – was sich aber auf Dauer als Mehrheit durchsetzt, repräsentiert nicht notwendiger Weise den Urtext. Allerdings benutzt Johannes stets γράφω und sonst nie καταγράφω – rein statistisch betrachtet wäre ἔγραφεν/ἔγραφεν somit wahrscheinlicher (aber dies ist kein Beweis, Ausnahmen sind möglich). Κατέγραφεν in Jn 8:6 wäre dann eine Korruptele, was aber auf Basis von ἔγραφεν/ἔγραφεν nur schwer zu erklären wäre.

Genau dies spricht eher für κατέγραφεν/ἔγραφεν als die ursprüngliche Lesart. Wäre das κατα-Präfix in gar keiner Weise schon im Ausgangstext vorhanden gewesen, dann wäre es umso fragwürdiger, wie es in seiner Unnötigkeit je in den Text gelangen und sich durchsetzen konnte.

### 3.1.1.8. RHETORISCH ÜBERFÜHRT & GESCHEITERTE GEFANGENNAHME

Über Jn 7 bis 10 erstreckt sich ein rhetorisches Gefecht, eine Reihe polemischer Anschuldigungen, welche Jesus immer wieder auf eindrückliche Weise kontert. Jesu Worte *Wer von euch ohne Sünde ist, werfe den ersten Stein* in Jn 8:7 gehören wohl bis heute zu seinen bekanntesten Sprüchen überhaupt, aber selbst wenn man diese Rede subjektiv betrachtet doch irgendwie schwach finden mag, so scheinen die in Jn 8:9 sprachlos überführten und sich offen geschlagen gebenden Pharisäer und Schriftgelehrten Jesu Rhetorik in Jn 8:7 angesichts ihres Abgangs doch für ziemlich vernichtend gehalten zu haben.<sup>276</sup> Am Vortag in Kapitel 7 bezeugen die Menschenmengen wiederholt, wie sehr sie von Jesu Worten beeindruckt sind (7:15,35,36,40,46),<sup>277</sup> in der PA lassen sich ebenjene Pharisäer von Jesu Worten beeindrucken, welche in 7:46–49,52 noch beteuert hatten, sich gewiss nicht (wie jene Menschenmengen) von Jesu Rhetorik verleiten zu lassen. Die PA passt nicht nur in das größere rhetorische Gefecht, sondern fungiert in diesem Zusammenhang auch als direkte Antwort auf der Pharisäer Dialog am Ende von Kapitel 7.

In 8:46 spricht Jesus *Wer von euch überführt mich der Sünde?*. In der PA hat Jesus die jüdischen Führer der Sünde überführt, was sie aber schon in der PA nicht konnten und auch nun nicht vollbringen würden. Ohne die PA besäße diese Aussage nicht wirklich einen Zusammenhang.

Ein weiteres Thema, welches sich zusammen mit dem rhetorischen Gefecht durch die Kapitel 7 bis 10 zieht, ist der wiederholt scheiternde Versuch der jüdischen Autoritäten, Jesus gefangenzunehmen (7:19,30,32,44; 8:20,37,40,59; 10:31,39), und auch die PA handelt davon, wie die Pharisäer ihm eine Falle stellen, aber der Versuch der Gefangennahme Jesu scheitert abermals<sup>278</sup> – wieder ein der PA zu Grunde liegendes Thema, welches sich in den thematischen Kontext einfügt.

---

<sup>276</sup>vgl. Wilson A.W. (2005): »The Adulteress and Her Accusers. A Study in Intrinsic Probability«, in *A New Approach to NT textual criticism*.

<sup>277</sup>vgl. idem.

<sup>278</sup>vgl. idem.

### 3.1.1.9. KEIN PROPHET AUS GALILÄA

Sowohl *für* als auch *gegen* die PA sprechen kann Jn 7:52. Nachdem Nikodemus Jesus in Jn 7:50,51 verteidigt, verspotten ihn die anderen Pharisäer – Nikodemus sei wohl auch nichts weiter als ein schmiereriger Galiläer – und beteuern, aus dem Kaff Galiläa gehe doch kein Prophet hervor.

Mit dieser Behauptung haben die Pharisäer Unrecht, da die Propheten Jonah, Elijah und Nahum allesamt aus der Region Galiläas gekommen sein dürften (vgl. 2.Könige 14:25; 1.Könige 17:1; Nahum 1:1), was der sich gegen Jesus verschwörenden Pharisäer Unbelesenheit und Fehlgeleit in Belangen der alttestamentarischen Schriften unterstreicht und sich somit in den zwischen Jn 7 & 8 auch in der PA aufgegriffenen roten Faden ihrer vielen Irrtümer eingliedert,<sup>279</sup> und die PA ist die logische Folge der Bitte des Nikodemus, Jesu Taten in einem Verhör zu prüfen.

Allerdings kann auch *gegen* die PA argumentiert werden,<sup>280</sup> dass Jesu Selbstdarstellung als das *Licht der Welt* evtl. eine direkte Antwort auf der Pharisäer Behauptung bezüglich galiläischer Propheten sei, indem Jesus auf 9:1,2 des oft messianisch ausgelegten Buches Jesaja verweist:

[...] *doch würde er in Zukunft das Galiläa der Goyîm beehren* [...] *Die Leute, die in Dunkelheit wandelten, sahen das große Licht. Licht schien auf jene, die im Land der Todesschatten weilten.*

Jesaja 9:6–7 gilt oft als klar messianisch, weshalb ein Verweis auf die in direktem Zusammenhang stehenden Verse 1 & 2 denkbar wäre. Die Parallelen sind tatsächlich nur schwer zu übersehen:

**Jn 7:52**

*dass aus Galiläa kein Prophet hervorgeht*

**Jn 8:12**

*Ich bin das Licht der Welt*

*... wird nie in Dunkelheit wandeln*

—

*sondern das Licht des Lebens haben*

**Jesaja 9:1**

*Galiläa der Goyîm*

**Jesaja 9:2**

*sahen das große Licht*

*die in Dunkelheit wandelten*

*... die im Land der Todesschatten weilten*

*Licht schien auf jene*

War diese Referenz von Johannes beabsichtigt, würde die PA (bzw. Jn 7:53–8:2) den Textfluss stören – Jn 7:52 und 8:12 würden zusammengehören. Dies ist aber auch davon abhängig, *ob* die beiden Sätze zusammengestellt werden können. Dabei gibt es aber mindestens zwei Probleme:

- Jesus – nicht direkt adressiert – war abwesend, konnte Jn 7:52 nicht hören (siehe Seite 80f.).
- Satzanfang von 8:12 (Πάλιν οὖν) lässt eine Aneinanderstellung kaum zu (siehe Seite 86).

<sup>279</sup>vgl. Punch J.D. (2016): »The Piously Offensive Pericope Adulterae«, in *The Pericope of the Adulteress in Contemporary Research*. London / New York: Bloomsbury T&T Clark. p. 9.

<sup>280</sup>vgl. Comfort P. (1989): »The Pericope of the Adulteress«, in *Bibletranslator* 40, pp. 145–47. Zitiert in Willker W. (2015): *A Textual Commentary on the Greek Gospels (Vol. 4b): The Pericope de Adultera: Jo 7:52 - 8:11 (Jesus and the Adulteress)*. Bremen, online published, 12th edition. p. 26.

### 3.1.1.10. KONTEXTUELLE UND PRÄFIGURATIVE BEDEUTSAMKEIT VON JN 7:53–8:1

Kontextuelle Relevanz scheint auch die sehr kurze Erwähnung des Ölbergs als Rückzugsort Jesu in Jn 8:1 zu besitzen. Die geläufigste und simpelste Auslegung ist, dass Jn 8:1 ein Zeugnis der Obdachlosigkeit Jesu in jenen Gefilden und somit ein Zeugnis seiner Armut sei.<sup>281</sup> Die Erwähnung des Ölbergs in Jn 8:1 könnte aber auch eine Sukkot-Referenz sein, da der Ölberg ein Thema in Sacharja 14 ist, welches als Teil der für dieses Fest vorgesehenen Lesungen fungierte.<sup>282</sup> Jesus steigt auch auf einen Berg und kommt mit dem Gesetz (zumal dieses in der PA getestet wird) wieder herab, vergleichbar mit Moses (johannines Thema der Gegenüberstellung Jesu mit Moses).<sup>283</sup> Es gibt auch Parallelen zwischen Jn 6 (*Brot des Lebens*-Diskurs) und der PA (was ein intendiertes thematisches Echo sein könnte), und auch in Jn 6:15 steigt Jesus auf einen Berg, wie in Jn 8:1.<sup>284</sup>

Burton<sup>285</sup> stellte fest, dass Jn 7:53–8:1 nach alttestamentarischen Phrasen modelliert zu sein scheint, wofür er auch 1.Könige 18:42 und Esther 3:15 zum Vergleich heran zog, vor Allem ist aber sein Beispiel<sup>286</sup> 1.Samuel 24:22 von Interesse: *Saul ging zu seinem Haus, aber David und seine Männer gingen hinauf zur Festung*, wobei Luther die *Festung* (heb. *הַצִּיּוֹן*, gr. *στενήν* (LXX)) als »Berghöhe« verstand, »hill-fastness« bei Knox. Es wäre nicht undenkbar, dass Jn 7:53–8:1 hier eine subtile AT-Referenz besitzt, eine allegorische Parallele zwischen den unköniglichen jüdischen Autoritäten gegen den König der Juden und Davidspross Jesus und dem doch eher suboptimalen König der Juden Saul gegen den von ihm verfolgten, besseren König der Juden in spe David – und wie sich die Schlechteren in ihre Häuser zurückziehen, erklimmt der Davidische den Berg, den er auf seiner Flucht (1.Samuel 23:29 bzw. 24:1)<sup>287</sup> vor der ihn jagenden (aber kurzzeitig von ihm ablassenden und ihm somit die Gelegenheit liefernden) jüdischen Autorität zu seiner Festung gemacht hat. Darüber hinaus besitzt 1.Samuel 24 mehrere Aussagen Davids, welche mit dem Kontext von Jn 7 und 8 übereinstimmen, genauer gesagt mit der Thematik, dass viele Jesus ergreifen wollen, es ihnen aber, vom Herrn unterbunden, nicht gelingt:

---

281vgl. Burton J.W. (1896): *The Causes of the Corruption of the Traditional Text of the Holy Gospels*. p. 236.

282vgl. Punch J.D. (2016): »The Piously Offensive Pericope Adulterae«, in *The Pericope of the Adulteress in Contemporary Research*. London / New York: Bloomsbury T&T Clark. p. 10.

283vgl. Robinson M.A. (2016): »The Pericope Adulterae: A Johannine Tapestry with Double Interlock«, in *The Pericope of the Adulteress in Contemporary Research*. London / New York: Bloomsbury T&T Clark. p. 120.

284vgl. Punch J.D. (2016, p. 13): Rückzug auf Berg (6:15 & 8:1), Leute strömen zu Jesus (6:22–25 & 8:2), Jesus wird *Lehrer* genannt (6:25 & 8:4), Verweis auf Moses (6:30–32 & 8:5), Frage an Jesus was er tun oder sagen wird (6:30 & 8:5), Verweis auf γῆς (6:21 & 8:6), Jesu Kritiker verlangen eine Antwort von ihm (6:41–42,60–61 & 8:7), Jesu Worte bringen einige dazu, davon zu schreiten.

285vgl. Burton J.W. (1896): *The Causes of the Corruption of the Traditional Text of the Holy Gospels*. p. 236.

286Gleichwohl der Vers gegen der strukturellen Ähnlichkeit zu Jn 7:53–8:1 von Burton zitiert worden ist, so ist doch die weitere Interpretation über die thematischen Zusammenhänge zwischen 1.Samuel 24 und Jn 7 von mir.

287In manchen Notationen sind die zwei Verse von 1.Samuel nicht 23:9 und 24:22 sondern 24:1 und 24:23.

- 24:6 *JHWH bewahre, dass ich [...] Hand an ihm anlege, denn ist er der Gesalbte JHWHs.*  
ἐπενέγκαι χεῖρά μου ἐπ' αὐτόν (LXX)  
vgl.: ἐπέβαλεν ἐπ' αὐτόν τὰς/τὴν χεῖρα(ς) (Jn 7:30,44)
- 24:11 *Ich habe nicht gegen dich gesündigt, und doch trachtest du mir nach dem Leben.*  
vgl. Jn 7:1,19; 8:37,40 (kein Zitat, nur thematisch)
- 24:15 *Möge [der Herr] für mein Recht richten und mich aus deiner Hand freisprechen.*  
Jesu Gefangennahme misslingt dank göttlichem Willen.  
(i.e. *seine Stunde war noch nicht gekommen*)

Somit scheint Jn 7:53–8:1 strukturell 1.Samuel 24:22 nachempfunden zu sein, dem abschließenden Vers eines Kapitels über die davidische Überlegenheit gegenüber Saul, welches gleich mehrmals (und direkt aus dem Munde Davids selbst) von der in Jn 7 präsenten (und in Jn 8 chiasmisch gespiegelten, mehr dazu im nächsten Kapitel) Thematik des gottgewollten Misslingens der Gefangennahme des Gesalbten des Herrn (i.e. Messias, Christus) im Rahmen des Versuches, ihn seiner Unschuld zum Trotze zu töten, spricht. Die PA (bzw. Jn 7:53–8:1) würde thematisch passen.

### 3.1.1.11. PA-CHIASMUS & ZENTRALITÄT DER STEINIGUNG

Ein rhetorisches Stilmittel in Antike und Altertum war der Chiasmus, und derlei chiasmische Strukturen finden sich auch in den biblischen Schriften – primär im alten Testament, aber u.A. auch im Johannes-Evangelium. In erster Linie scheint ein Chiasmus eine reine Stil-Sache zu sein (abgesehen davon, dass die auf Wiederholung und Reihenfolge basierende Struktur dem Memorieren dienlich sein dürfte), jedoch ist die gespiegelte Struktur eines Chiasmus' auch mit dem Kontext verwoben und verflochten: Ein *asymmetrisch* an seinen chiasmisch anmutenden Kontext (äußerer Chiasmus) anknüpfender Chiasmus (innerer Chiasmus) nährt die Annahme, dass der innere Chiasmus tatsächlich in den äußeren Chiasmus hinein gehört. Das Stichwort ist *asymmetrisch*, also dass der äußere Chiasmus in der einen Hälfte ein Element besitzt, welches der innere Chiasmus an der richtigen Stelle der anderen Hälfte besitzt, so dass sich die beiden Chiasmen wie zwei Puzzle-Stücke zusammenfügen. Die PA besitzt einen den Textfluss ihres ebenfalls chiasmischen Umfeldes auf genau solche Weise unterstützenden (oder für diesen vielleicht sogar essentiellen) Chiasmus. Von anderen die PA involvierenden Chiasmen<sup>288</sup> inspiriert möchte ich hier meinen eigenen die PA kontextualisierenden aber auch PA-intern komplexen Chiasmus präsentieren, mit *asymmetrischer* Verflechtung auf Ebene B/B' und C/C' (da letztere zwar zur PA aber nicht zum PA-Kern zählt):

<sup>288</sup>Siehe *Appendix D* (Seite 122f.). Meine Ebene A entspricht den dort zitierten Ebenen A/B/C – der Rest ist mein eigenes Werk. Ebene A müsste nicht so viele für die PA irrelevante Elemente aufzeigen, jedoch stärkt die schiere Masse an offenkundigen chiasmischen Elementen in Jn 7 & 8 um die PA herum den Verdacht, dass hier tatsächlich ein Chiasmus vorliegt, was für die Relevanz dieser Hypothese schließlich von essentieller Bedeutung ist.

<b>A</b> Juden versuchen, Jesus zu töten (Steinigung implizit); Jesus geht in den Tempel.	(7:1–14)
‡ Diskurs über Moses (Überbringer des Gesetzes)	(7:16–24)
‡ ‡	
‡ Mordplan: με ζητεῖτε ἀποκτεῖναι	(7:19)
‡ Dämonen: δαιμόνιον ἔχεις	(7:20)
‡ ‡	
‡ καὶ οὐδεὶς ἐπέβαλεν ἐπ’ αὐτόν [...] ὅτι οὐπω ἐληλύθει ἡ ὥρα αὐτοῦ.	(7:30)
‡ ζητήσατέ με (2x) [...] ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν. (2x)	(7:34,36)
‡ ‡	
‡ <i>Wasser des Lebens.</i> (Heiliger Geist)	(7:37–39)
‡ ‡	
‡ <b>B</b> <i>Das Gesetz verurteilt niemanden ohne Verhör.</i>	(7:51)
‡ ‡	
‡ <b>C</b> Pharisäer haben sich zurückgezogen und zerstreut.	(7:53)
‡ ‡ Jesus bleibt alleine zurück.	(8:1)
‡ ‡ Jesus lehrt (die Leute im Tempel).	(8:2)
‡ ‡	
‡ <b>D</b> Pharisäer kommen, bringen Ehebrecherin.	(8:3)
‡ ‡ (... καὶ στήσαντες αὐτὴν ἐν μέσῳ)	
‡ ‡	
‡ <b>E</b> Jesu Stellung <i>zum</i> Gesetz wird verlangt. (explizit)	(8:5,6)
‡ ‡ Pharisäer wollen Jesus überführen (implizit) & anklagen (explizit).	
‡ ‡	
‡ <b>F</b> Jesus schreibt. (κάτω κύψας... (κατ)έγραφεν εἰς τὴν γῆν)	(8:6)
‡ ‡	
‡ <b>X</b> <i>Wer von euch ohne Sünde ist, werfe den ersten Stein!</i>	(8:7)
‡ ‡	
‡ <b>F'</b> Jesus schreibt. (κάτω (/κατα-)κύψας ἔγραφεν εἰς τὴν γῆν)	(8:8)
‡ ‡	
‡ <b>E'</b> Jesu Stellung <i>als</i> das Gesetz wurde demonstriert. (implizit)	
‡ ‡ Pharisäer von Jesus überführt (explizit) & angeklagt (implizit).	(8:8,9)
‡ ‡	
‡ <b>D'</b> Pharisäer gehen, lassen Ehebrecherin zurück.	(8:9)
‡ ‡ (... καὶ ἡ γυνὴ ἐν μέσῳ ἔστῶσα)	
‡ ‡	
‡ <b>C'</b> Pharisäer haben sich zurückgezogen und zerstreut.	(8:9)
‡ ‡ Jesus bleibt alleine zurück.	(8:9)
‡ ‡ Jesus lehrt (die Ehebrecherin).	(8:10,11)
‡ ‡	
‡ <b>B'</b> <i>Hat dich niemand verurteilt? ... Auch ich verurteile dich nicht.</i>	(8:10,11)
‡ ‡	
‡ <b>A'</b> <i>Licht der Welt.</i> (Vater und Sohn)	(8:12ff.)
‡ ‡	
‡ καὶ οὐδεὶς ἐπίσεν αὐτόν [...] ὅτι οὐπω ἐληλύθει ἡ ὥρα αὐτοῦ.	(8:20)
‡ ‡ ζητήσατέ με (1x) [...] ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν. (2x)	(8:21,22)
‡ ‡	
‡ Mordplan: ζητεῖτέ με ἀποκτεῖναι	(8:37,40)
‡ ‡ Dämonen: δαιμόνιον ἔχεις	(8:48)
‡ ‡	
‡ Diskurs über Abraham (Überbringer des Glaubens) (Klimax 8:58)	(8:33–58)
‡ ‡ Juden versuchen, Jesus zu töten (Steinigung explizit); Jesus flieht aus dem Tempel.	(8:59)

Bemerkenswert wird der Chiasmus eben durch seine asymmetrische Verknüpfung mit dem Kontext auf Ebene B/B', nämlich dass (B) auf Nikodemus' Aussage außerhalb der PA beruht, während aber (B') Teil der PA ist. Würde die PA ausgelassen, bliebe als zentraler Mittelpunkt für den dennoch klar ersichtlichen Chiasmus eine private Tirade ungebildeter Pharisäer über ihr Missfallen gegenüber Jesu – eine sehr fragwürdige weil negative und antiklimaktische Klimax.

Den zentralen Wendepunkt meines Chiasmus' bildet hingegen Jn 8:7, denn gerade die zwei innersten Ebenen (X und F/F') verlangen regelrecht eine chiastische Auslegung, »umrahmt« doch Jesu wie spiegelbildlich duplizierter Schreibakt (mit fast identischem Wortlaut) seine zentrale, das Blatt wendende Aussage: Jesu revolutionäre Worte zur Steinigung (8:7) in einem Verhör über Steinigung (8:2–11) als Dreh- und Angelpunkt zwischen Jesu Ankunft und Flucht aus dem Tempel unter Lebensgefahr erst impliziter und dann expliziter Steinigung (7:1–14, 8:59).

Ein weiterer Grund, dieses zentrale Steinigungsthema – also die PA und insbesondere 8:7 – zum Fokus des Chiasmus' zu machen, ist Matthäus 18:15–17. Diese Anleitung Jesu für den Umgang mit Sündern besitzt einen sehr subtilen Subtext, denn scheint Jesus diese Anleitung nach der formellen, jüdischen Methode für die Durchführung einer Steinigung modelliert zu haben:

Matthäus 18:15–17

*Wenn dein Bruder gegen dich sündigt, geh und **schelte ihn, zwischen dir und ihm allein**. Hört er auf dich, dann hast du einen Bruder gewonnen.*

***Will er aber nicht hören, zieh ein oder zwei Andere heran**, um durch das **Zeugnis** von Zweien oder Dreiern einem jeden Wort mehr Gewicht zu verleihen.*

***Will er noch immer nicht hören**, verkünde es der **Kirche/Versammlung**. Hört er auch nicht auf die Kirche/Versammlung, dann lass ihn dir gleich einem Heiden oder **Steuereintreiber sein**.*

Vincent's Word Studies<sup>289</sup> (1886) zu Apg 7:58

*According to the Rabbis, the scaffold to which the criminal was to be led, with his hands bound, was to be twice the size of a man. **One of the witnesses** was to smite him with **a stone upon the breast**, so as to throw him down.*

***If he were not killed**, the **second witness** was to throw **another stone** at him.*

*Then, **if he were yet alive**, **all the people** were to stone him until he was dead. The body was then to be suspended till sunset.*

Die Parallelen sind recht offensichtlich. Bei einer Steinigung solle erst nur der primäre Zeuge (welcher wahrscheinlich auch der Ankläger ist) den Stein werfen – der Sünder könnte dabei bereits sterben. Jesus aber will, dass dieser primäre Zeuge – gar das Opfer der Sünde – den Sünder nicht mit Steinen, sondern mit Worten bewirft – nicht mit dem Ziel des Todes jenes Sünders, sondern mit dem Ziel seiner Bekehrung. Gelingt dies nicht, soll ein zweiter (evtl. auch ein dritter) Zeuge

289»Stoned« (Apg 7:58), in Vincent M.R. (1886): *Word Studies in the New Testament*. (aka. »Vincent's Word Studies«) New York: Charles Scribner and Sons. (mit Hervorhebungen von mir)

herangezogen werden, jedoch nicht um dem Sünder das Gewicht noch mehrerer Steine sondern noch mehrerer Worte aufzubürden. Misslingt auch dies, dann soll die restliche Versammlung dem Sünder zureden, anstatt mit Steinen zu bewerfen. Wenn alles nicht gelingt, dann soll er trotzdem nicht getötet werden.<sup>290</sup> Kurz gesagt, Jesu Weg war eine neue Form der »Steinigung«, doch nicht mit Steinen, um zu töten, sondern mit Worten, um zu überzeugen und zu bekehren – nicht mit Steinen sondern mit Wörtern um sich werfen.

Diese Botschaft ist zentral für Jesus, wie sie auch zentral für die PA ist (Jn 8:7), und die PA ist zentral als Bindeglied zwischen den sich chiastisch gegenüberstehenden Passagen über die Jesu steinigen wollenden jüdischen Autoritäten (7:1 & 8:59). Die Zentralität ist nicht nur formtechnisch, sondern auch thematisch passend für diesen Teil des Johannes-Evangeliums, welches mehr und deutlichere Verweise auf Steinigung besitzt als alle anderen Evangelien<sup>291</sup> (8:59, 10:31, 11:8, vgl. Seite 91). Interessant ist daran auch, dass zwar schon vor der PA geäußert wird, dass die jüdischen Autoritäten Jesus tot sehen wollen, aber erst nachdem das Thema Steinigung (vorerst noch nicht direkt auf Jesus bezogen) durch die PA explizit etabliert worden ist, taucht Steinigung auch explizit als Methode gegen Jesus auf – die PA fügt sich in den durch sie noch flüssiger werdenden Übergang der für Jesus erst abstrakten und dann konkreter werdenden Steinigung ein.

---

<sup>290</sup>Stattdessen sei er wie ein Heide oder Steuereintreiber zu behandeln. Dies wird oft dergestalt ausgelegt, dass ein Sünder verstoßen werden und mit »Shunning« bestraft werden solle (was NICHT mit Exkommunikation gleichzusetzen ist), aber dies wäre mit Jesu Verhalten wohl eher inkompatibel: Heiden galten zwar bisweilen als im spirituellen, metaphorischen Sinne »tot« (z.B. Hos 13:1ff.; Eph 2:1; Jes 9:1–2; Ps 115:17 im Kontext (1–18, besonders 1,2,5,7,8 und 18) – ergo wäre der sich nicht bekehren lassen wollende Sünder quasi »tot« (vgl. 1.Kor 15:31; Röm 6:23; Kol 3:3; 1.Jn 3:14; 1.Pet 2:24; Eph 2:1; Sukkanah 52b:1) –, aber anstatt Heiden und Steuereintreiber zum Teufel zu jagen, hat Jesus gesellig mit ihnen verkehrt und ihnen geholfen (z.B. Mt 8:8–10, 9:10–13, 15:22–28, implizit Mk 7:31ff.) und einen von ihnen sogar als Apostel aufgenommen (Mt 9:9), und der Verkehr mit Heiden wurde auch von seinen Anhängern und Aposteln verlangt (z.B. Gal 2:11–13), da im messianischen Zeitalter nicht länger zwischen Jude und Goy unterschieden werden sollte (Gal 3:28; Eph 2:11–22). Dennoch hat auch Paulus in 1.Ko 5:11–13 appelliert, dass man mit uneinsichtigen Sündern, die ihre moralischen Pflichten als Christen ignorieren, nicht verkehren sollte (eine Erwartung, welche aber an noch nicht christianisierte Heiden nicht zu stellen sei).

<sup>291</sup>vgl. Punch J.D. (2016): »The Piously Offensive Pericope Adulterae«, in *The Pericope of the Adulteress in Contemporary Research*. London / New York: Bloomsbury T&T Clark. p. 17.

### 3.1.2. SYNTAKTISCHE ZUSAMMENHÄNGE

Die zweite Art, auf welche der Textfluss untersucht werden kann, ist, wie (und ob) die Syntax mit dem Kontext funktioniert. Zu untersuchen sind dabei hauptsächlich sowohl das Pronomen αὐτοῖς (siehe Seite 79) als auch das Adverb πάλιν (οὖν) (Seite 86) in Jn 8:12, und ob diese Wörter eher als auf 8:11 oder als auf 7:52 folgend passen. Auch untersucht werden, ob die Wörter, mit welchen die Konversation in 7:45–52 beschrieben wird, nahelegen oder überhaupt erlauben, dass Jesus in 8:12 direkt darauf hätte antworten können (Seite 80f.). Vor aber irgendetwas von alledem analysiert werde, wird erst einmal 7:53 – der Anfang der PA selbst – in Angriff genommen.

#### 3.1.2.1. DASS JN 7:53 KEIN ANFANG IST

Im Rahmen der dem Buch *The Pericope of the Adulteress in Contemporary Research* zugrunde liegenden Konferenz hat Maurice A. Robinson einen kleinen Witz gemacht, dessen Kern jedoch seriös und wahrhaftig ist. Gegen die so häufig (und während jener Konferenz auch von Chris Keith) vertretene Ansicht, dass die PA wohl nur eine »schwebende Anekdote« auf der Suche nach einem Zuhause war und sich eines schönen Tages im Johannes-Evangelium eingenistet habe, hatte Robinson folgenden Einwand: Schwebende Anekdoten beginnen nicht mit *Und es ging ein jeder zu sich nach Hause*.<sup>292</sup> Dies lässt sich auch aus linguistischer Sicht als Argument heranziehen:

- Dass der Satz mit καὶ (*und*) beginnt, ergibt viel mehr Sinn, wenn der Satz an ein vorangegangenes Ereignis anknüpft – für den *Anfang* einer Geschichte ergibt dies jedoch relativ wenig Sinn. Nun wäre es aber denkbar, dass die ursprüngliche Geschichte dieses καὶ gar nicht besessen hätte und erst während des Einfügens in den Johannes-Text hinzu geschrieben wurde, eben um durch diese Konjunktion eine Verknüpfung herzustellen. Daher ist das Vorhandensein von καὶ zweitrangig (und auch nicht Teil von Robinsons Argument).
- Hier herrscht zwar nicht direkt eine pronominale Verwirrung mit αὐτοῦ (*sein*), welches sich auf das vorangegangene ἕκαστος (*jeder*) bezieht, aber es stellt sich dennoch die Frage, wer ἕκαστος sein soll. Ähnlich dem Gebrauch eines Pronomens wäre auch bei dem hier substantivisch verwendeten ἕκαστος zu erwarten, dass zuerst eine mehr oder weniger spezifische Gruppe von Leuten etabliert würde (z.B. Jn 6:7, 16:32; Mt 18:35, 26:22), außer wenn eine Verallgemeinerung im Sinne von *alle Leute* oder *die Leute im Allgemeinen* gemeint ist (z.B. Lk 13:15, evtl. 2:3). Letzteres ist nicht komplett undenkbar, dennoch ist

---

<sup>292</sup>Snapp J. Jr. (2016): »Four miscellaneous Concerns: (3) The Theory that John 7:53-8:11 was a floating, edited, accepted Insertion in intrinsically unlikely«, in *A Fresh Analysis of John 7:53-8:11: With a Tour of the External Evidence*. Self Published.

eine vorausgehende Identifikation für ἕκαστος, sei sie explizit oder implizit, generell zu erwarten. Wenn der PA jedoch Jn 7:40–52 vorausgeht, dann sind sowohl die über Jesus diskutierenden Menschenmengen als auch die Pharisäer – kurz, die Leute beim Fest – als jene Leute identifiziert, auf welche sich ἕκαστος beziehen kann.

- Am Wichtigsten ist aber, in welchem Zusammenhang Jn 7:53 zum Rest der PA steht. Als Verbindung zwischen 7:52 und dem PA-Kern (8:2–11) ergibt 7:53 Sinn, um der Szene davor einen Abschluss zu geben, aber wenn es nichts abzuschließen gäbe und 7:53 tatsächlich als Anfang der PA als eigenständige, freie Tradition fungieren sollte, dann hätte dieser einleitende Satz absolut keine Auswirkung auf den Rest der Geschichte. Ohne Kontext wirkt dieser erste Satz eher wie ein nach der Isolierung der PA übrig gebliebener Textfetzen, und während PA-Kritiker meinen wollen, die PA breche den narrativen Fluss zwischen Jn 7 & 8, scheint ihnen doch zu entgehen wie sehr 7:53 bei Isolierung der PA die Geschichte tatsächlich sogar mit einem aufgepfropft anmutenden narrativen Bruch beginnen ließe.<sup>293</sup>

Die PA als nicht-johanninen Textual-Parasit abzulehnen setzt also voraus, dass auch ihr Anfang – nicht nur 7:53 sondern womöglich auch 8:1 und 2 – als zum Zwecke einer die Operationsnarben verschleiende Interpolation zwischen 7:52 und dem PA-Kern und somit nicht authentisch für die PA-Tradition gehöre. Würde irgendein PA-Kritiker diese Komplikation begrüßen wollen, so geriete er in die Zwickmühle, die PA nur als verfälschende Interpolation enttarnen zu können, indem er postuliere, dass sie denn selbst interpolierend verfälscht worden sei: Eine passende PA wäre nur als unpassend zu deklarieren, indem der Kritiker selbst den vorliegenden Text verstümmle, um das, was passt, unpassend zu machen, um letztlich auf die von ihm verstümmelte PA und ihre von ihm selbst verursachte Unpassendheit zeigen zu können. Was passt, wird nicht-passend gemacht.

Dies beweist zwar nicht, dass es nicht so sein könnte – vielleicht hatte ja tatsächlich irgendein Interpolator den Anfang der PA beim Einfügen in den Text angepasst, um sie ihrem neuen Umfeld besser anzupassen (was allerdings absurd wäre, weil der PA-Kern (8:3–11) auch ohne 7:53–8:2 perfekt zwischen 7:52 und 8:12 passen würde) –, jedoch wäre diese Spekulation eine Verletzung des *Prinzips der Parsimonie* (i.e. *Ockham's Razor*),<sup>294</sup> was die Wahrscheinlichkeit der Hinzufügung einer nicht-johanninen PA in den Johannes-Text abermals schmälert.

<sup>293</sup>Um dies zu veranschaulichen, möge man doch bitte versuchen, seinen Kopf von allem Wissen über jedweden Kontext zu befreien, zur Einleitung auf Seite 3 zurückblättern und die PA in solch isolierter Form zu lesen, um sich anschließend zu fragen, was um alles in der Welt dieser erste Satz mit dem Rest der Geschichte zu tun haben soll.

<sup>294</sup>Ich will betonen, dass ich *Ockham's Razor* nicht leichtherzig als Argumentationsgrundlage verwende: Einer Erklärung Komplexität ist an und für sich niemals ein Grund, die Erklärung in den Wind zu schlagen – wie manch ein Narr meinen will *Wenn du es nicht in wenigen Wörtern erklären kannst, dann kann es nicht stimmen* –, nein, aber wenn eine Erklärung weiterer evtl. gar ad hoc wirkender und unfundierter Komplikationen bedarf, um überhaupt erst funktionieren zu können, dann ist die einfache Erklärung der ornamentalen Erklärung vorzuziehen. Die komplexere Erklärung wäre hier vorzuziehen, wenn die MS-Evidenz, auf welche sich die PA-Kritiker sonst gerne stützen, tatsächlich dafür spräche, dass der PA-Kern (Jn 8:3–11 bzw. 8:2–11) die ursprünglichere (also früher belegte) Version sei, was allerdings nicht der Fall ist.

### 3.1.2.2. ANALYSE ZU αὐτοῖς

In Jn 8:12, nachdem Jesus in der PA gerade die Pharisäer überführt und dann der Ehebrecherin gesagt hatte, er verurteile sie nicht und sie solle nun gehen und nicht mehr sündigen, heißt es:

πάλιν οὖν αὐτοῖς ἐλάλησεν ὁ Ἰησοῦς λέγων Ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου· [...] <sup>295</sup>  
Wieder dann zu *ihnen* sprach Jesus sagend Ich bin das Licht der Welt. [...]

Hierbei stellen sich zwei Fragen, und eine davon ist die Identität von αὐτοῖς, also zu wem Jesus in diesem Vers spricht und in welchem Verhältnis die PA zu dieser Frage steht: Spricht Jesus...

- ... mit PA: zu den Leuten, welche er in Jn 8:2 vor dem PA-Zwischenfall gelehrt hatte?
- ... ohne PA: zu den Leuten, welche er zuletzt in Jn 7:37–38 adressiert hatte?
- ... mit PA: zu den Pharisäern, welche er in Jn 8:7,9 angesprochen und verabschiedet hatte?
- ... ohne PA: zu den Pharisäern, deren Dialog in 7:45–52 er irgendwie mitbekommen habe?
- ... mit oder ohne PA: zu beiden Parteien, den Pharisäern *und* den Leuten?

Ein Pronomen bezieht sich generell auf eine zuvor bereits etablierte Person oder Gruppe. Wechselt der Adressat, dann rechtfertigt oder erfordert dies eine explizite Identifikation des neuen Adressaten (vgl. Jn 7:20,21, 45–52).<sup>296</sup> Ansonsten ist zu erwarten, dass sich das Pronomen auf jene Person oder Gruppe bezieht, welche vor Gebrauch des Pronomens zuletzt genannt worden ist. Ob mit oder ohne PA ist in 8:12 aber relativ unklar (obschon nicht unergründlich), wer das sein soll:

- Ohne PA war die letzte genannte Partei die privat diskutierenden Pharisäer, jedoch war Jesus dabei nicht anwesend; die Leute in 7:37–44 waren hingegen die letzte Partei, welche Jesus adressiert hatte – diese sollten oder müssten jedoch in 8:12 neu etabliert werden.
- Mit PA waren die Pharisäer die letzte Partei, welche Jesus direkt adressiert hat, allerdings hat er diese auch quasi fortgeschickt und es würde naheliegen, dass er die in 8:2 begonnene und in 8:3 durch den PA-Zwischenfall unterbrochene Lehrstunde fortsetzen und somit die in 8:2 genannten Leute adressieren würde.<sup>297</sup>
- In beiden Szenarien bleibt konstant, dass die Pharisäer in Jn 8:13 auf Jesu Rede in 8:12 reagieren, obwohl sie ohne PA zuvor in einer privaten Diskussion ohne Jesus und mit PA (scheinbar) davon geschritten waren (was nur zur Hälfte stimmt, siehe Seite 82ff.).

<sup>295</sup>Jn 8:12 nach Nestle *Greek New Testament* 1904.

<sup>296</sup>vgl. Wilson A.W. (2005): »The Adulteress and Her Accusers. A Study in Intrinsic Probability«, in *A New Approach to NT textual criticism*.

<sup>297</sup>z.B. meinte Burgon: »The Woman's accusers having departed, our Saviour resumes His discourse which had been broken off. 'Again therefore' it is said in ver. 12, with clear and frequent reference to what had preceded in ver. 2 — 'Jesus spake unto them, saying, I am the light of the world.'« Burgon J.W. (1896): *The Causes of the Corruption of the Traditional Text of the Holy Gospels*. pp. 238.

Dass die Pharisäer in Jn 7:51–52 *nicht* direkt zu Jesus sondern zu *Nikodemus* sprechen, ist bereits auf Seite 63 klargestellt worden. Offenkundig stellt sich aber zumindest die hierbei essentielle Frage, ob die Pharisäer in Jn 7:52 tatsächlich eine private Konversation führten – unter sich, ohne Jesus –, oder ob Jesus doch irgendwie anwesend bzw. in Hörweite war und auf das in 7:52 Gesagte mit 8:12 reagieren konnte.

Dazu müssten die Pharisäer in Jn 7:51–52 laut und öffentlich reden, um Jesu Aufmerksamkeit auf sich zu lenken und seine Antwort zu provozieren, und zumal die Konversation in Jn 7:45–52 weder explizit als geflüstert noch als gerufen bezeichnet wird, wäre eine laute Proklamation nicht undenkbar, aber auch nicht beweisbar:

Jn 7:45–52 sagt *nicht* explizit, dass die Pharisäer unter sich miteinander sprachen, wie z.B. die Juden in 7:35 (εἶπον ... πρὸς ἑαυτούς); *nicht* dass sie flüsterten/tuschelten/murmelten, wie z.B. die Menschenmenge in 7:32 (γογγύζοντος); *nicht* dass sie riefen oder laut sprachen, wie es z.B. Jesus zweimal in 7:28 und 7:37 tut (ἔκραξεν). Hingegen heißt es in 7:32 deutlich, dass zumindest die Pharisäer das Getuschel der Anderen durchaus wahrnehmen und darauf reagieren konnten, was Jesus also zwischen 7:52 und 8:12 auch tun könnte (dort aber *auch nicht* explizit erwähnt wird).

Einerseits scheinen alle im letzten Absatz aufgeführten Szenarien (obschon nicht explizit im Text genannt) gleich gut möglich, andererseits impliziert das Nichtvorhandensein solcher sehr wohl anderweitig in Kapitel 7 erwähnter Explikationen in 7:45–52, dass diese das Kapitel abschließende Konversation schlichtweg »normal« stattfindet – weder laut noch leise. Dies bietet leider nicht viel analytisch brauchbaren Aufschluss.

Ein guter Grund, anzunehmen, dass die Konversation der Pharisäer privat stattfand, *nicht* im Beisein der Menschenmenge – und wenn doch, dann so, dass die Pharisäer nicht von der Menge (und somit auch nicht von Jesus) gehört werden sollten –, ist, dass sich die Pharisäer in Jn 7:49 offensiv und herablassend gegen ebenjene Menschenmenge richten, wenn sie sagen *auf diesem Mob ohne Tau vom Gesetz liegt ein Fluch* (ὁ ὄχλος οὗτος ὁ μὴ γινώσκων τὸν νόμον ἐπάρατοί εἰσιν). Bei ἐπάρατοί kann es sich auch um einen Fluch Gottes handeln,<sup>298</sup> so sprächen sie gar über den *von Gott verfluchten Mob ohne Tau vom Gesetz...* aber in Anwesenheit jenes Mobs? So lautstark sie sich auch gegen Jesus äußern können, so wäre es doch äußerst dumm von ihnen, den halben bis ganzen Mob mit einer solch aggressiven Aussage offen gegen sich aufzuwiegeln. Selbstredend ist *das wäre aber dumm von ihnen* kein ausreichender Beweis, schließlich zeugen dieselben Pharisäer wenig später in 7:52 von ihrer ironischen weil dem Mob vorgeworfenen Unkundigkeit über das

---

298vgl. Thayer J.H. (1889): *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, zu Strong's Greek 1944 ἐπικατάρατος, p. 239.

Gesetz und dürften zumindest insofern als *dumm* bezeichnet werden können; und davon ganz abgesehen kann ein ausreichendes Maß an Wut und Rage – oder auch schlichte Misanthropie – den Ausbruch einer jeden noch so großen Beleidigung zur Folge haben. Dennoch wäre von der Art her, wie sie über die Leute reden, davon auszugehen, dass die Leute wohl nicht anwesend waren. Das Fehlen jeglicher (wohl erwartbaren) Reaktion der Menge auf diese Beleidigung, und dass die Antwort stattdessen der Pharisäer Nikodemus liefert, mag diese Annahme evtl. unterstützen.

Darüber hinaus muss auf eine subtile Eigenschaft von Kapitel 7 hingewiesen werden: Jesus geht erst *in der Mitte des Festes* (τῆς ἑορτῆς μεσοῦσης)<sup>299</sup> zum Tempel hinauf, um dort zu lehren – dann wird ca. viermal in Folge geschildert, wie Jesus etwas sagt und die Leute anschließend reagieren, ehe dann ausdrücklich Jesu *Wasser des Lebens*-Rede mitsamt Reaktion der Leute als *am letzten und großen Festtag* (Ἐν δὲ τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ τῇ μεγάλῃ τῆς ἑορτῆς) stattfindend beschrieben wird. Der Leser mag bis zur Nennung jenes 7. Festtages den Eindruck gehabt haben, dass die verschiedenen Reden Jesu inklusive der Leute Reaktionen allesamt an einem Tag stattfänden, doch scheint es wahrscheinlicher, dass diese Reden (evtl. einiger Maßen gleichmäßig) über die verschiedenen Tage verteilt gepredigt wurden, und dass die Tagesübergänge bis zum letzten Tag einfach nicht explizit genannt wurden. In dem Falle wäre jedoch eine weitere Implikation, dass die Reaktionen der Leute nicht parallel zu Jesu Predigten stattfänden, sondern in Folge ebenjener, während sich die eben noch Jesu gelauscht habenden Mengen evtl. wieder zerstreuen, ehe der Festtag zu Ende geht. Wenn dies in Kapitel 7 immer wieder unerwähnt der Fall ist, dann wäre dasselbe auch am letzten Tage nach der *Wasser des Lebens*-Rede zu erwarten, was dafür spräche, dass sich die Menschenmengen zerstreut und zurückgezogen haben mögen, und dass auch dies die Gelegenheit war, bei welcher die Tempelwachen endlich wieder zu den Pharisäern zurückkehrten.

Überhaupt stellt sich die Frage, warum die bereits in Jn 7:32 losgeschickten Tempelwachen erst *nach* Jesu letzter Rede (7:37–39) und der Leute spaltender Diskussion (7:40–44) mit leeren Händen zu den Pharisäern zurückkehrten (wie in 7:45 durch οὐδὲν impliziert wird, d.h. dass ihre Rückkehr *temporal* und evtl. auch *kausal in Folge* der Ereignisse in 7:37–44 stattfand).<sup>300</sup> Der Tempelwachen späte Rückkehr in 7:45 scheint zu implizieren, dass sie Jesu Predigten nun endlich als vollendet und vorüber erachten und ihn ziehen lassen, ehe genau dies zum Auslöser des Streites wird: Nicht nur, dass sie den Pharisäern Jesus *nicht* gebracht haben, sondern auch, dass sie ihn implizit ziehen und sich entfernen haben lassen.

---

<sup>299</sup>Während der ersten zwei Tage des Sukkot war das Arbeiten untersagt, also war erst frühestens ab dem dritten Tag möglich, zum Predigen in den Tempel zu gehen – das Fest umfasst 7 Tage und 1 weniger wichtigen Tag im Anschluss, μεσοῦσης impliziert also, dass Jesus am 4. oder gar 5. Tag den Tempel betrat, so würden ihm noch drei oder vier Tage Zeit zum Lehren und Predigen bleiben, und die PA würde wohl am Morgen des 8. Tages stattfinden.

<sup>300</sup>vgl. Thayer J.H. (1889): *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, zu Strong's Greek 3767 οὐδὲν, p. 463. vgl. — (1987, 2011): *HELPS Word-studies*, zu Strong's Greek 3767 οὐδὲν. Asheville: Helps Ministries, Inc.

Also kann sich αὐτοῖς wohl kaum auf die Pharisäer in Jn 7:45–52 beziehen, da Jesus bei jener privaten Konversation eben *nicht* anwesend war – die letzte Gruppe, mit welcher Jesus vor 8:12 (ohne PA) gesprochen hatte, waren die ihm beim Feste lauschenden Leute (in Jn 7:37–44).<sup>301</sup> Jedoch scheint die sich nach der PA durch Kapitel 8 ziehende Konversation in erster Linie an die Pharisäer gerichtet zu sein (wie auf den folgenden Seiten eingehender erklärt wird).

Im Rahmen seiner Argumentation für die PA als johannin kommt J.D. Punch zu folgendem Schluss:

*[W]hen the PA, specifically 7:53–8:2, is included, Jesus resumes speaking with “them”, which would likely include both the people in general and those lurking in the shadows. The Pharisees may have been dismissed from Jesus' presence in 8:9, but our own human curiosity is enough to suggest that they remained close enough to see what happened next. They remained close enough to respond to Jesus' claim in 8:12.*<sup>302</sup>

Eines vorweg: Punch hat Recht. Jedoch klingt seine Erklärung gemäß seinem Wortlaut nach bloßer Schätzung auf eher schwammiger Argumentationsbasis (*our own human curiosity*). Daher soll sein Standpunkt im Folgenden aus einer linguistischen, text-analytischen Perspektive analysiert werden.

Als die Pharisäer in 8:9 *weggehen* wird zwar das Wort ἐξήρχοντο gebraucht, welches sich aus ἐκ/ἐξ (*hinaus*) und ἐρχομαι (*gehen, kommen*) zusammensetzt und durchaus *hinausgehen* bedeuten kann, aber es kann auch bedeuten, eine bestimmte Stelle zu verlassen (»... of the point from which he departs«).<sup>303</sup> Dies mag zwar klingen, als verließen die Pharisäer den Tempel(hof), zumal in 8:2 ἱερόν als Schauplatz etabliert worden ist,<sup>304</sup> aber diese Annahme wäre falsch.

Nach Etablierung des Tempels als Schauplatz der PA wird der Pharisäer Ortsangabe in Jn 8:3 subtil aber doch explizit erwähnt: In 8:3 stellen die Pharisäer die Frau ἐν μέσῳ (*in der Mitte*) ab, welche sie bei ihrem Abgang in 8:9, als sie von ihr ablassen und weggehen, ἐν μέσῳ zurücklassen – ergo standen auch die Pharisäer selbst ἐν μέσῳ oder zumindest dicht um die Frau ἐν μέσῳ herum. Somit befinden sich auch die Pharisäer von 8:3 bis 8:9 ἐν μέσῳ und dies ist dann auch jener Bereich, den sie in 8:9 verlassen – nicht den Tempel, nicht den Tempelhof, sondern die Mitte, wo sie zuvor mit der Ehebrecherin gestanden hatten.

---

301vgl. Punch J.D. (2016): »The Piously Offensive Pericope Adulterae«, in *The Pericope of the Adulteress in Contemporary Research*. London / New York: Bloomsbury T&T Clark. p. 11.

302vgl. idem, p. 11.

303Thayer J.H. (1889): *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, zu Strong's Greek 1831 ἐξέρχομαι, p. 222.

304Jn 8:20 erläutert, dass die Aussagen Jesu nach der PA nahe der γαζοφυλακίῳ (ca. *treasury*, Aufbewahrungsort der Abgaben an den Tempel) gesprochen worden seien, folglich findet wohl auch die PA im *Frauenhof* statt, wo sich die γαζοφυλάκια befanden. vgl. Thayer J.H. (1889): *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, zu Strong's Greek 1049 γαζοφυλάκιον, pp. 107f.

Eine sekundäre, figurative Bedeutung von ἐξήρχοντο (insbesondere mit ἐκ μέσου τινῶν, was hier in Jn 8:9 eben implizit angedeutet wird): »to go out from some assembly, i.e. to forsake it«<sup>305</sup> – und genau dies ist auch hier in 8:9 der Fall. Bestärkt wird diese Auslegung dadurch, dass explizit *einer nach dem Anderen* (εἷς καθ' εἷς) weggehe, denn wenn die Ankläger die Gruppe vereinzelt verlassen, dann bleibt die Gruppe nach jedem bis zum letzten Austritt noch vorhanden und die Phrase des Austritts aus der Gruppe als Aufgabe des Vorhabens kann ideal angewandt werden.

Unabhängig davon, ob ἐξήρχοντο hierbei wörtlich oder figurativ zu verstehen ist, in keinem der beiden Szenarien müssten die Pharisäer den Schauplatz komplett verlassen, und es gibt auch gar keinen Grund zu der Annahme, dass die Pharisäer aus dem Tempelhof hinaus geschritten wären – zumindest böte der Text selbst keinen Grund für eine solche Annahme. Folglich ist zu erwarten, dass sie nach 8:9 in der Nähe blieben und sich evtl. zu den restlichen Leuten gesellten (oder zumindest nicht viel weiter entfernt waren als diese, ehe sie in 8:13 wieder auf Jesus reagierten), womit es auch durchaus denkbar wäre, dass Jesus in 8:12 die Leute (aus 8:2) zusammen mit den mit diesen vorübergehend verschmolzenen Pharisäern ansprache.

Da die Pharisäer die letzte von Jesus angesprochene Gruppe waren, meint z.B. J.D. Punch: »Jesus resumes his conversation with those whom he had most recently spoken: the Pharisees and possibly the crowd of onlookers, along with the scribes (who are not mentioned in 8:13). Everyone with whom Jesus resumes speaking would have witnessed the events of the PA.«<sup>306</sup>

Die Nichtnennung der Schriftgelehrten nach der PA kann allerdings auch dergestalt interpretiert werden, dass die Schriftgelehrten den Schauplatz tatsächlich verließen – die Pharisäer hatten sie wohl nur als Unterstützung zur Überführung Jesu in Belangen der Gesetzesauslegung zu Rate gezogen, aber selbst hatten die Schriftgelehrten wahrscheinlich kein persönliches Interesse an Jesu Überführung. Den Fokus auf die Pharisäer als Adressat zu legen (und die Menschenmenge hintanzustellen) ist allerdings kontextuell sehr wohl berechtigt:

Nach der PA wird im gesamten Kapitel 8 (und auch in Kapitel 9 oder 10) kein einziges mal irgendeine Menschenmenge explizit als Adressat identifiziert oder auch sonst irgendwie erwähnt, weder λαὸς noch ὄχλος. Tatsächlich scheint Jn 8:12–59 (bis zu Jesu Flucht aus dem Tempel) eine durchgehende Debatte mit den Pharisäern zu sein – 8:13 nennt explizit Φαρισαῖοι, gleich wie in 8:3, danach wird für den Rest des Kapitels nur noch von αὐτοῖς und οἱ Ἰουδαῖοι gesprochen.

Jn 8:20 erwähnt zwar, dass Jesus dabei war, *im Tempel zu lehren* (διδάσκων ἐν τῷ ἱερῷ), und mit PA läge es nahe, dass er die nicht-pharisäische λαὸς-Menge aus 8:2 lehrte, wie dort schon erwähnt; aber 8:20 sagt nicht explizit, wen er lehrt, und der Vers könnte auch ausgelegt werden als:

---

305Thayer J.H. (1889): *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, zu Strong's Greek 1831 ἐξέρχομαι, p. 223.

306vgl. Punch J.D. (2016): »The Piously Offensive Pericope Adulterae«, in *The Pericope of the Adulteress in Contemporary Research*. London / New York: Bloomsbury T&T Clark. p. 12.

*Diese Worte sprach Jesus [zu den Pharisäern] während er im Tempel [die Leute] lehrte.* Allerdings lehrte er ab 8:7,14ff. sehr wohl *auch* die Pharisäer, ob diese es wollten oder nicht. Insgesamt bleiben die Pharisäer der primäre Adressat, die λαός-Menge bleibt aber präsent und ist sekundär adressiert.

Noch verwirrender wird es in Jn 8:30,31ff., wo es heißt, dass viele an Jesus glaubten (πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν, 8:30), und dass Jesus zu ebenjenen Juden spreche, die (wie in 8:30 erwähnt) an ihn *geglaubt hatten* (πεπιστευκότας, Perfekt-Partizip-Aktiv). Man mag meinen, diejenigen, die an Jesus geglaubt haben, könnten wohl kaum die ihm feindlich gesinnten Pharisäer sein, jedoch sagt Jesus in 8:37 zu scheinbar denselben Adressaten (da zwischen 8:31 und 8:37 nur noch mit konstant angewandtem Pronomen auf dieselben verwiesen wird, ergo auf die an ihn glaubenden Juden), dass sie versuchen, Jesus zu töten. Damit können kaum diejenigen gemeint sein, die sich in der Früh versammelt hatten, um gebannt seinen Worten zu lauschen – nein, diese Worte gelten klar den Pharisäern. Jn 8:30,31 scheint sich also tatsächlich auf einen Teil jener anwesenden Pharisäer zu beziehen, welcher von Jesu Worten langsam aber doch überzeugt wurde und an Jesus *zu glauben begann*. Dies ist auch zumindest implizit in der Syntax belegt: Wie bereits angemerkt spricht Jesus in 8:31 zu jenen Juden, die *geglaubt hatten* (πεπιστευκότας, Perfekt-Partizip-Aktiv), aber dies würde implizieren, dass sie nicht mehr glaubten, was aber mit Jesu Aussage in 8:31 (über ihren aktiven Glauben) absolut nicht vereinbar wäre; folglich ist das Verb πιστεύω in 8:30,31 nicht als *glauben* zu verstehen, sondern als *anfangen zu glauben* – die Aussage wäre dann: *Viele begannen an Jesus zu glauben, und Jesus sprach zu jenen Juden, welche angefangen hatten, an ihn zu glauben.*<sup>307</sup> Da ἐπίστευσαν in Jn 8:30 im Aorist (Aorist Indikativ Aktiv) steht, deckt sich diese Annahme auch mit den morphosyntaktischen Regelmäßigkeiten – so erklärt Wallace: »If a speaker wants to speak of the unchanging nature of a *state* (such as “I have” or “I live”), the aorist is not normally appropriate. Indeed, when the aorist of such stative verbs is used, the emphasis is most frequently on the *entrance into the state*.«<sup>308</sup> Dies ergibt auch kontextuell mehr Sinn, da es höchst überflüssig wäre, auf die λαός-Menge aus 8:2 zu verweisen und hervorzuheben, dass (scheinbar erst ab 8:30?) viele von diesen an Jesus glaubten – das wäre sogar höchst verwunderlich. Wenn aber gemeint war, dass viele von den Pharisäern nun endlich an Jesus zu glauben begannen, und Jesus ebenjene darauf anspricht, dass sie doch zu der Gruppe zählen, welche Jesus zu töten versucht, dann ergibt auch diese Stelle durchaus Sinn. Und dies würde auch bedeuten, dass tatsächlich das ganze 8.

---

307Englische Übersetzungen schneiden hierbei schlechter ab als deutsche – glücklicher Weise scheinen deutsche Übersetzer die Grammatik von Jn 8:30,31 sehr viel besser zu verstehen: ZB, GNB, MENG und die 1899-Textbibel sind semantisch und grammatikalisch korrekt (z.B. GNB »Als Jesus das sagte, kamen viele zum Glauben an ihn. Jesus sagte zu den Juden, die zum Glauben an ihn gekommen waren...«); EU, NLB, NGÜ, HFA, SLT, LUT 1545 und LUT 2017 nehmen sich verschiedene Freiheiten (und Ungenauigkeiten) mit der Grammatik, bleiben aber semantisch korrekt. Als schlechte Übersetzungen hervorzuheben sind aber ELB (»Als er dies redete, glaubten viele an ihn. Jesus sprach nun zu den Juden, die ihm geglaubt hatten...« und NeÜ (»Als Jesus das sagte, glaubten viele an ihn. Zu den Juden, die an ihn geglaubt hatten, sagte Jesus nun...«).

308Wallace D.B. (1996): Greek Grammar Beyond the Basics. Grand Rapids: Zondervan. p. 556.

Kapitel nach der PA eine Diskussion zwischen Jesus und den Pharisäern beschreibt. Folglich liegt der Schluss nahe, dass Jesus in 8:12 tatsächlich in erster Linie zu den in 8:7 zuletzt von ihm adressierten Pharisäern spricht.

Das schließt jedoch die gewiss immer noch anwesende λαός-Menge (8:2) als sekundär involvierte Adressaten-Gruppe nicht aus: αὐτοῖς ist ein maskulines Personalpronomen im Dativ der 3. Person Plural. Der Plural schließt schon einmal aus, dass die Ehebrecherin (oder zumindest diese allein) der Adressat sein könnte – nur die Pharisäer und die Jesu lauschenden Leute (ob jene in Jn 8:2 (λαός) oder, ohne PA, jene in Jn 7:37–44 (ὄχλος)) stehen zu Auswahl. Das Genus ist aber wohl, wenn es sich auf die Leute bezieht, als generisches Maskulinum zu verstehen – ein zentraler Schauplatz für Sukkot war der Frauenhof,<sup>309</sup> wo auch (vor Allem im Rahmen des Laubhüttenfests) Frauen und Kinder erwünscht waren, und dort fand auch Jesu Rede nach der PA statt (wie Jn 8:20 impliziert), ergo auch die PA selbst. Unabhängig davon, ob die PA vorhanden ist oder nicht, befanden sich also zweifellos auch Frauen und Kinder unter den Feiernden, und daher steht αὐτοῖς (sofern auf die Leute bezogen) im generischen Maskulinum, und kann sich sowohl auf die Pharisäer als primären und die Leute als sekundären Adressaten beziehen.

Dass die Grenze zwischen Φαρισαῖοι und λαός nach Jn 8:13 verschwimmt, nicht länger unterschieden und besten Falls nur noch auf Ἰουδαῖοι verwiesen wird, nährt auch den Anschein, dass die Pharisäer sich nach der PA mit der Menge vermischt haben. So wie manche Pharisäer zu glauben begannen (8:30), so wäre es evtl. sogar möglich, dass manche aus der λαός-Menge von 8:2 gegen Ende von Kapitel 8 aufhören, an Jesus zu glauben, und ebenfalls zu den Steinen greifen – ausdrücklich gesagt wird es nicht, aber die nunmehr fehlende Unterscheidung lässt die Vermutung zumindest zu. Dies würde abermals implizieren, dass Jesus sowohl die Pharisäer (explizit ab 8:13) zusammen mit der restlichen Menge (implizit durch Ἰουδαῖοι-Vermengung) adressierte.

Ohne PA ergäbe αὐτοῖς in Jn 8:12 syntaktisch *keinen* Sinn, da Jesus in 7:52 weder Adressat noch anwesend ist, und die Regeln der Syntax würden gebieten, dass die in 7:37–44 unerwähnte ὄχλος-Menge als Adressat in 8:12 wieder explizit definiert würde. Ohne PA wäre 8:12 problematisch.

Letzten Endes lässt sich sagen, dass der pronominale Gebrauch von αὐτοῖς in 8:12 mehr Sinn ergibt, wenn die PA intakt bleibt, und sich in diesem Falle sowohl auf die Pharisäer *als auch* auf die Leute, aber vor Allem auf die in 8:13–59 ausschließlich erwähnten Pharisäer bezieht. Mit PA bleibt der Textfluss gänzlich ungebrochen – und Punch hat Recht.

---

<sup>309</sup>vgl. Sukkah 51a:16, 51b:1–3,10,11, 53a:12, 53b:3. vgl. auch Ross L.K. (1994): *Celebrate! The Complete Jewish Holiday Handbook*. Jason Aronson Inc. p. 211-239. »On the second day of Sukkot [...] to summon all, including women and particularly children, [...] in the Temple's Women's Court [...]«

### 3.1.2.3. ANALYSE ZU ΠΆΛΙΝ ΟΥ̅Ν

Der andere für die PA-Analyse bedeutsame Satzteil ist *πάλιν* bzw. *πάλιν οὖν*:

- Πάλιν ist ein Adverb mit dem Bedeutungsfeld *wieder, weiters, wiederum, andererseits*.<sup>310</sup> Es kann also eine *Wiederholung* ausdrücken, aber auch eine *Fortsetzung*.<sup>311</sup>
  - *wieder*: *Dann sprach Jesus wieder zu ihnen... / Abermals sprach Jesus zu ihnen...*
  - *weiters*: *Des Weiteren sagte ihnen Jesus...* (z.B. Jn 12:39)Beides würde für Jn 8:12 passen: Jesus hat soeben in 8:11 gesprochen, wendet sich nun von der Frau ab, und spricht *erneut*,<sup>312</sup> seine Rede *fortsetzend* (evtl. sogar jene Predigt, welche durch den PA-Zwischenfall unterbrochen wurde wiederaufnehmend, aber auch sonst gäbe es zwischen 8:11 und 8:12 eine Kontinuität der fortgesetzten Rede Jesu).
- Οὖν ist eine Konjunktion und entspricht ca. *dann, daher, also*. Dabei wird vermittelt, dass eine Sache (evtl. auch notwendiger Weise) auf eine andere Sache folgt – primär *temporal* (fortführend oder konfirmatorisch), sekundär auch auf *kausal* logischer Ebene zwei Sätze mit einer impliziten Schlussfolgerung verknüpfend.<sup>313</sup>

Manche Übersetzungen ändern Jn 8:12 dergestalt ab, dass der narrative Fluss auch ohne PA erhalten bleiben soll, indem eine Distanz von Raum und Zeit impliziert wird, z.B.:

- Deutsche Einheitsübersetzung (EÜ): »Als Jesus ein andermal zu ihnen redete...«, erweckt sogar den Eindruck eines großen Raum-Zeit-Sprungs in der Narration.
- International Standard Version (ISV): »Later on, Jesus spoke to them again...«, ebenfalls.
- New International Version (NIV): »When Jesus spoke again to the people...«, wobei die Wortwahl „when ... again“ einen Sprung über Raum und Zeit impliziert und damit einen möglichen Bruch im narrativen Fluss kaschiert.

Man beachte auch der NIV (Üb-)Ersetzung von *αὐτοῖς* (*ihnen/them*) mit »people«,<sup>314</sup> was, da die PA in der NIV ausgeklammert wird, nicht auf die Adressaten-Gruppe *λαὸς* in Jn 8:2 sondern auf *ὄχλος* in 7:37–44 zu verweisen scheint. Eine solche Übersetzungsmaßnahme spricht *nicht* wirklich dafür, dass der Textfluss ohne PA tatsächlich kohärenter sei.

<sup>310</sup>vgl. Thayer J.H. (1889): *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, zu Strong's Greek 3825 *πάλιν*, p. 475.

<sup>311</sup>Eine Bedeutung als *andererseits* ist für 8:12 auszuschließen und soll daher *nicht* eingehender betrachtet werden.

<sup>312</sup>Selbstredend liegt keine direkte Wiederholung vor (ca. *Jesus sagte wieder [das Gleiche]*), wie z.B. in Jn 18:7 – *erneut* bedeutet hier viel eher *Jesus sprach dann wieder zu ihnen [und was er sagte war das Folgende...]*.

<sup>313</sup>vgl. Thayer J.H. (1889): *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, zu Strong's Greek 3767 *οὖν*, p. 463. vgl. — (1987, 2011): *HELPS Word-studies*, zu Strong's Greek 3767 *οὖν*. Asheville: Helps Ministries, Inc.

<sup>314</sup>Als Gegenbeispiel übersetzt die *GOD'S WORD® Translation* *αὐτοῖς* mit »Pharisees«. Egal welche Übersetzung näher an der Wahrheit liegt, derlei Hineininterpretieren ist doch eher Stoff für Fußnoten und Kommentare.

Ob *πάλιν οὖν*, vor Allem in Bezug auf die Reden Jesu, einen solchen größeren Sprung durch Raum impliziert, oder ob *πάλιν οὖν* für sofort folgende Reden Jesu verwendet wird, lässt sich sehr leicht erheben,<sup>315</sup> da *πάλιν οὖν* neben Jn 8:12 sonst nur viermal in Bezug auf Jesu Reden auftaucht:

Johannes 8:21

- Εἶπεν *οὖν πάλιν* αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς ...
- Es scheint keine Zeit vergangen zu sein.
  - Jesus hat direkt zuvor geredet (8:19).
  - Adressat konstant.

Johannes 18:7

- Πάλιν οὖν* αὐτοὺς ἐπηρώτησεν,
- Bedeutet wohl eher *wieder* oder *erneut*.
  - Fast keine Zeit vergangen.
  - Adressat konstant.

Johannes 10:7

- Εἶπεν *οὖν πάλιν* αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, ...
- Bedeutet klar ca. *weilers*, Ausführung.
  - Es ist keine Zeit vergangen.
  - Jesus hat direkt zuvor geredet (10:5).
  - Adressat konstant.

Johannes 20:21

- Εἶπεν *οὖν* αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς *πάλιν*, ...
- Bedeutet sehr wahrscheinlich *wieder*.
  - Es ist keine Zeit vergangen.
  - Jesus hat direkt zuvor geredet (20:19)
  - Adressat konstant.

Alle vier Mal ist kaum oder keine Zeit verstrichen, Unterbrechungen gibt es nur durch Narration.

Alle vier Mal hat Jesus direkt zuvor gesprochen. Alle vier Mal kann es *weilers* bedeuten.

Alle vier Mal bleibt der Schauplatz konstant. Alle vier Mal bleibt der Adressat konstant.

Dies ist exakt wie sich der Übergang von der PA zu Jn 8:12 verhält: Jesus hat gerade gesprochen, und führt nun ohne Raum-Zeit-Sprung den Dialog mit seinem letzten Plural-Adressaten fort. Dass der Adressat zwischen PA und 8:12 ebenfalls konstant bleibt,<sup>316</sup> stimmt auf syntaktischer Ebene: Zwar war Jesu letzter direkter Adressat die Frau (singular), aber davor hat er die Pharisäer (plural) und davor die Leute (plural) angesprochen; da αὐτοῖς in 8:12 im *Plural* steht, wird auf Jesu letzten *Plural-Adressaten* verwiesen – dieser bleibt also auch zwischen PA und Jn 8:12 indirekt konstant.<sup>317</sup>

Ein interessanter Kontrast kristallisiert sich heraus, da *πάλιν οὖν* jedes andere Mal, wenn es nicht auf einen Dialog sondern auf eine andersartige Handlung angewandt wird (Jn 4:46; 10:31,19,39; 11:38; 18:33; 20:10) mit einem deutlichen Vergehen von Zeit einher geht und stets *wieder* bedeutet. Bei den drei anderen Passagen, in welchen *πάλιν οὖν* in Zusammenhang mit (nicht von Jesus getätigten) Sprechakten steht, sind die Verhältnisse eher durchwachsen.<sup>318</sup>

315Hierbei zitiert wird: *RP Byzantine Majority Text 2005*. (Robinson M.A., Pierpont W.G. (2005): *The New Testament in the Original Greek: Byzantine Textform, 2005*. Chilton Book Publishing.)

316Dennoch ist zuzugeben, dass die Adressaten-Konstanz in den anderen vier Beispiel-Versen erheblich direkter ist.

317Zweifellos ist in 10:7 klar *weilers* gemeint, aber in 8:21, 18:7 und 20:21 ist sowohl *weilers* als auch *wieder* möglich:

Jn 10:7 — Ausführende Erläuterung des zuvor Gesagten, keine Wiederholung.

Jn 8:21 — Fortführung der Rede, aber auch chiasmische Wiederholung von 7:34.

Jn 18:7 — Wiederholung des zuvor (18:4) Gesagten, jedoch als Weiterführung nach ἐγὼ εἶμι (18:5) und vor mehr.

Jn 20:21 — Wiederholung des Schalom (20:19), Rede wird diesmal aber ausgeführt und er redet weiter.

318Jn 18:27 (klar *wieder*), außer Turn-Taking vergeht keine Zeit. Jn 9:15 lässt weder das Verstreichen von Zeit noch die Bedeutung *wieder* zu, der Dialog beginnt erst. Jn 18:40 bedeutet wohl *wieder*, ist aber kompliziert (Pilates spricht zu Juden, sie reagieren, er geht hinein, redet mit Jesus, geht hinaus, redet mit den Juden, sie *rufen wieder*).

Gleichwohl also *πάλιν οὖν* durchaus einen Sprung durch Zeit und evtl. auch Raum bedeuten kann, so ist dies jedoch nie der Fall, wenn *πάλιν οὖν* auf Jesu Reden angewandt wird, weshalb auch für Jn 8:12 davon auszugehen ist, dass Jesus direkt zuvor gesprochen haben dürfte, dass *πάλιν* weniger *wieder* sondern eher *weilers* (seine Rede fortführend) bedeutet, und dass sowohl Adressat als auch Schauplatz konstant bleiben. Mit intakter PA passt dies perfekt, jedoch weniger bei Auslassung der PA.

So stellt sich die Frage, wie gut oder schlecht *πάλιν οὖν* im Angesichte der Auslassung der PA denn tatsächlich funktionieren würde. (Ob *weilers* oder *wieder* – beides wäre hierbei denkbar – ist zweitrangig und muss daher nicht näher beleuchtet werden.)

Das Verstreichen der Zeit ließe sich zwar nur schwer beurteilen. Die zuvor gezeigten Übersetzungen scheinen ohnehin einen größeren Zeitsprung vermitteln zu wollen, was für *πάλιν οὖν* in Bezug auf Jesu Rede eben höchst ungewöhnlich wäre.

Der grobe Schauplatz (Tempel) bliebe konstant, doch fände ohne PA ein Schauplatz-Wechsel im kleineren Rahmen statt, da die Pharisäer erst in Abwesenheit der Menge (ergo anderswo) reden.

Was die Adressaten-Konstanz anbelangt: Einerseits waren die letzten Leute, zu welchen Jesus gesprochen hat, die Leute in Jn 7:37–44, und diese wären nach 8:12 zwar implizit sicher mit inbegriffen, die primären Adressaten sind ab da jedoch die Pharisäer. Dies würde für das Pronomen *αὐτοῖς* auch ohne PA insofern passen, dass die Pharisäer vor 8:12 zuletzt im Text vorkamen, jedoch nicht im Dialog mit Jesus, welcher dabei nicht einmal anwesend war. Insgesamt wäre die Adressaten-Konstanz also ohne PA kontextuell höchst problematisch.

Dass Jesus aber direkt vor Jn 8:12 geredet habe, träfe *nicht* auch nur im Geringsten zu, da zwischen seinen Reden in Jn 7:37,8 und 8:12 *sechs* Sprecher und Sprecher-Gruppen genannt werden: Leute, die Jesus für einen Propheten halten; Leute, die Jesus für den Messias halten; Leute, die von Jesus überhaupt nicht viel halten; die Tempelwachen; Nikodemus; und mehrere Male die Pharisäer. Dass Jesus direkt vor Jn 8:12 nicht gesprochen hat, wäre das offensichtlichste Problem.

All dies spricht mehr oder weniger deutlich dafür, dass *πάλιν οὖν* in Bezug auf Jesu Rede in 8:12 im Angesichte fehlender PA eher unangebracht wäre. Es wäre eine *awkward transition*.

Daniel Wallace gesteht als ein Widersacher des PA ein, dass der Übergang zwischen Jn 7:52–8:12 ohne PA eine *awkward transition* sei – in anderen Worten: nicht gut funktioniert –, kehrt dieses Problem aber damit beiseite, dass dieser Übergang verschiedenen anderen *awkward transitions* mit *πάλιν* im Johannes-Evangelium entspreche, wobei er Jn 1:34–35, 8:20–21, 9:8–15, 10:6–7, 18:4–7 und 20:19–21 aufzählt.<sup>319</sup> Aber Wallace hat Unrecht. In allen von Wallace genannten Passagen reden

319vgl. Wallace D.B. (1993): »Reconsidering ›The Story of Jesus and the Adulteress Reconsidered««, in *New Testament*

stets die gleichen zwei Gruppen weiter, anders als dies bei Jn 7:52–8:12 ohne PA der Fall wäre.<sup>320</sup>

- Jn 1:34–35 Johannes der Täufer spricht zu jemandem (unbekannt) in 1:29,32, dann wird in 1:35 erwähnt, er habe am nächsten Tag wieder mit zweien seiner Schüler, an derselben Stelle (Bethanien, 1:28) gestanden. Entweder hat er schon vorher zu diesen geredet hat – oder zu jenen, die für die Taufe zu ihm gekommen sind (1:28).
- Jn 8:20–21 In 8:20 lehrt Jesus im Tempel, aber niemand verhaftet ihn, weil seine Stunde noch nicht geschlagen hat. In 8:21 redet Jesus wieder mit den Pharisäern. Der Einwand hier scheint zu sein, dass die Pharisäer ihn wohl zu fassen versucht hatten und Jesus fliehen hatte müssen, womit dieser Übergang seltsam anmuten oder zumindest einen Zeitsprung erfordern würde. Aber erstens impliziert der Text übernatürlichen Eingriff bzw. Vorbestimmung (*denn seine Stunde war noch nicht gekommen*), und zweitens heißt es nirgendwo in 8:20, dass die Pharisäer Jesus aktiv zu fassen versuchten – nur, dass er trotz seiner Dreistigkeit nicht verhaftet wurde.
- Jn 9:8–15 Das *πάλιν οὖν* in 9:15 ist nur dann *awkward*, wenn man *πάλιν* unbedingt als *wieder/again* auslegen will, da der Dialog zwischen den Pharisäern und dem Entblendeten gerade erst beginnt. Aber in Jn 9:8–12 haben die Leute bereits über seinen neuen Zustand geredet, und die Pharisäer führen diesen Diskurs über seine Heilung fort, was durch *πάλιν* ca. im Sinne von *weilers* vermittelt werden kann. Aber auch die möglichen Bedeutungen *wiederum* und evtl. *andererseits* könnten in dieser Situation passen, da sie eine während 9:8–12 noch nicht explizierte Frage stellen.
- Jn 10:6–7 In 10:1–5 lehrt Jesus die Pharisäer (9:40) eine Parabel, 10:6 sagt dann, dass sie sie nicht verstehen, und in 10:7 lehrt er sie *wieder* bzw. *fährt fort*, sie zu lehren, indem er die Parabel nun erklärt. Hieran ist rein gar nichts *awkward*.
- Jn 18:4–7 Jesus fragt einen Fackeln und Waffen schwingenden Mob *Wen wollt ihr?*, der Mob antwortet *Jesus von Nazareth!*, Jesus antwortet *ἐγὼ εἰμὶ!*, der Mob schreckt zurück, einige fallen rücklings zu Boden, und *derselbe* Jesus stellt *denselben* Leuten *wieder dieselbe* Frage *Wen wollt ihr?* (gefolgt von mehr, als Weiterführung nach *ἐγὼ εἰμὶ*). Es gibt absolut nichts, was hieran eine *awkward transition* sei.
- 20:19–21 Jesus sagt zu seinen Jüngern *Schalom!*, zeigt ihnen seine Wunden, und sagt wieder *Schalom!* zu ihnen. Mir ist ein Rätsel, was hieran *awkward* sein soll.

Offensichtlich hat Wallace also in all diesen Punkten Unrecht: Zum Einen passt *πάλιν οὖν* in jeder dieser Passagen, zum Anderen bleiben die Adressaten bzw. Gesprächsteilnehmer bei den bereits

---

*Studies* 39:2, pp. 290–296. Zitiert in Punch J.D. (2016, p. 11).

320vgl. Heil J.P. (1994): »A Rejoinder to »Reconsidering »The Story of Jesus and the Adulteress Reconsidered««, *Eglise et Théologie* 25:3, pp. 361–6. Zitiert in Punch J.D. (2016, pp. 11f.).

laufenden Gesprächen auch stets konstant.

Und selbst wenn Wallace Recht hätte – was nicht der Fall ist –, dann wäre es überaus fragwürdig und sogar *gefährlich*, irgendeiner Lesart den Vorzug zu geben, *weil* sie irgendwie *awkward* ist, selbst wenn eine solche *awkwardness* vermeintlich eine Eigenschaft des Textes sein soll, vor Allem wenn es genügend übrige Evidenz *gegen* jene eigenartige und *für* eine natürlichere Lesart gibt – was hier voll und ganz der Fall ist. Wenn aber Wallace es für nötig hält, verteidigen zu müssen, dass der syntaktische und thematische Textfluss ohne PA scheinbar auch seines eigenen Erachtens nicht wirklich gut funktioniert (also *awkward* ist), dann kann man auch genau so gut zu dem Schluss kommen, dass der Text eben doch nur *mit* PA wirklich gut funktioniert, und dass dies dann auch *für* die PA spricht.

Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass sowohl  $\pi\acute{\alpha}\lambda\iota\nu\ \omicron\upsilon\tilde{\nu}$  als auch  $\alpha\upsilon\tau\omicron\iota\zeta$  in Jn 8:12 bedeuten, dass Jesus direkt zuvor gesprochen hat, am selben Schauplatz mit seiner Rede fortführt, sich seinen vorangegangenen Adressaten wieder zuwendet, nämlich primär den Pharisäern und sekundär evtl. den restlichen Leuten, weshalb  $\pi\acute{\alpha}\lambda\iota\nu\ \omicron\upsilon\tilde{\nu}$  und  $\alpha\upsilon\tau\omicron\iota\zeta$  in Jn 8:12 mit intakter PA besser funktionieren als ohne PA – die PA stärkt den narrativen Fluss nicht nur auf thematischer, sondern sogar auf syntaktischer Ebene.

### 3.2. VOKABULAR & STIL

Ein großer Kritikpunkt, welcher der PA häufig entgegen gebracht wird, ist, dass Vokabular und Stil nicht johannin seien, also dass in jenen zwölf Versen Jn 7:53–8:11 Lexeme verwendet werden, welche für den Autor (Johannes) ungewöhnlich sind, entweder weil sie außerhalb der PA nur selten oder auch gar nicht im Johannes-Text (oder sogar im restlichen NT) vorkommen – letzteres wären dann *hapax legomena*. Der Mangel an typisch johanninen Lexemen impliziere, dass die PA von einem anderen Autor geschrieben worden sein müsse und daher nicht in das Johannes-Evangelium gehören könne. Diese Behauptung ist aber in dreierlei Hinsicht höchst problematisch:

- Die PA enthält auch speziell johannine, von anderen Evangelisten weniger benutzte Wörter.
- Der Gebrauch sog. non-johanniner PA-Termini ist dem Kontext geschuldet und erklärbar.
- Es gibt andere *unumstrittene* Johannes-Passagen mit ähnlich »non-johanninem« Vokabular.

Der Vorwurf der stilistischen Non-Johanninität der PA darf nicht so leicht hingenommen werden, da sich bei näherer Betrachtung offenbart, dass das Argument in Wahrheit kaum Gewicht besitzt.

#### 3.2.1. SPEZIELL JOHANNINE PA-ELEMENTE

Wer auf der Basis einiger für Johannes untypischer Wörter zu argumentieren versucht, dass die PA daher nicht johannin sein könne, bedarf dann auch einer Erklärung für diejenigen Begriffe in der PA, welche sogar *bevorzugt johannine* Wörter sind und das auf Vokabular begründete Argument der non-johanninen Autorenschaft von vorn herein immens schwächen.<sup>321</sup>

- Der Vokativ γύναι (Jn 8:10) als respektvolle Anrede *Frau* ist typisch johannin – in den synoptischen Evangelien okkurriert γύναι insgesamt 3 mal (Mt 15:28; Lk 13:12, 22:57; 2 mal von Jesus gesprochen), wohingegen γύναι im Johannes-Evangelium allein 5 mal auftaucht, stets von Jesus gesprochen<sup>322</sup> (Jn 2:4; 4:21; 19:26; 20:13,15).<sup>323</sup>
- Der PA λιθάζειν (Jn 8:5, *steinigen*) ist primär johannin<sup>324</sup> (10:31, 10:32, 10:33, 11:8),<sup>325</sup> und der PA zweite Form βαλέτω λίθον ἐπ’ αὐτῆ in 8:7 entspricht λίθους ἵνα βάλωσιν ἐπ’ αὐτόν in 8:59. (Mehr zur johanninen Bedeutsamkeit der Steinigung steht auf Seite 75.)

---

321vgl. Punch J.D. (2016): »The Piously Offensive Pericope Adulterae«, in *The Pericope of the Adulteress in Contemporary Research*. London / New York: Bloomsbury T&T Clark. p. 17.

322vgl. idem pp. 17f.

323vgl. Wilson A.W. (2005): »The Adulteress and Her Accusers. A Study in Intrinsic Probability«, in *A New Approach to NT textual criticism*.

324vgl. Punch J.D. (2016, p. 17. (Punch wähnt Steinigung ein exklusiv johannines Thema, aber das stimmt nicht ganz.)

325vgl. Wilson A.W. (2005).

- Der Imperativ μηκέτι ἀμάρτανε (Jn 8:11, *sündige nie mehr*) findet sich sonst im ganzen NT einzig und allein in Jn 5:14,<sup>326</sup> und die Imperativ-Form ἀμάρτανε des insgesamt 43 mal im NT erwähnten Verbs ἀμαρτάνω kommt auch nur in diesen beiden Johannes-Versen vor.
- Der Satzteil τοῦτο δὲ ἔλεγον πειράζοντες αὐτόν (*dies sagten sie, um ihn zu prüfen*) in Jn 8:6 entspricht eins zu eins Jn 6:6 (abgesehen vom Numerus).<sup>327</sup>

Jn 8:6 τοῦτο δὲ ἔλεγον πειράζοντες αὐτόν (plural)

Jn 6:6 τοῦτο δὲ ἔλεγεν πειράζων αὐτόν (singular)

Darüber hinaus okkurriert die Phrase τοῦτο δὲ εἶπεν in anderen Johannes-Versen (i.e. Jn 7:39 τοῦτο δὲ εἶπεν, 11:51 τοῦτο δὲ [...] εἶπεν, 12:6 εἶπεν δὲ τοῦτο, 21:19 τοῦτο δὲ εἶπεν). Diese Phrase ist klar johannin und findet sich weder in Matthäus noch in Markus und auch nicht in Lukas (Lk 24:40 τοῦτο εἰπὼν kommt nahe, aber ohne δέ, vgl. Jn 2:22 τοῦτο ἔλεγεν).

- Die Syntax der ersten Hälfte von Jn 8:3 ist mit der syntaktischen Struktur in Jn 11:47, 11:57 und 18:18 vergleichbar, welche aber nirgendwo sonst im restlichen NT auftaucht.<sup>328</sup>

8:3 Ἄγουσιν δὲ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι γυναῖκα

11:47 Συνήγαγον οὖν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι συνέδριον

11:57 δεδώκεισαν δὲ οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι ἐντολὰς

18:18 ἰστήκεισαν δὲ οἱ δοῦλοι καὶ οἱ ὑπηρέται ἀνθρακίαν πεποικηκότας

- Auch im Altgriechischen (und Koine-Griechischen) konnte ein auf eine Person angewandtes Pronomen eine deutlich pejorative Konnotation besitzen (z.B. Lk 23:2).<sup>329</sup> Im Johannes-Evangelium geschieht es gleich ein paar mal, dass über Jesus herablassend als οὗτος (ca. *der, der da*) gesprochen wird (Jn 6:52; 7:15; 9:29; 18:30) – in der PA reden die Pharisäer in Jn 8:4 über die Frau als αὕτη ἡ γυνή (wobei αὕτη die weibliche Form von οὗτος ist), was auch herablassend gedeutet werden könnte (ca. als *die Frau hier*),<sup>330</sup> und gleich danach wird mit τοιαύτας rein pronominal auf die Frau verwiesen (ca. als *so eine* oder *eine wie die hier*). Der evtl. pejorative Gebrauch des Pronomens in Jn 8:4,5 entspräche dem johanninen Stil.
- Ἐγράφευ (*schrieb*) in Jn 8:6 und 8:8 mag kein exklusiv johanniner Begriff sein, zumal er auch oft genug im restlichen NT auftaucht, dennoch ist zu betonen, dass das Wort γράφω (*mit* Jn 8:6,8) in verschiedenen Formen 69 mal in den Schriften des Johannes vorkommt –

326vgl. idem. vgl. auch Robinson M.A. (2016, p. 124f.).

327vgl. idem. vgl. auch Robinson M.A. (2016, p. 124f.).

328vgl. Timmis N.G. (1994): »Variation in Style in the Johannine Literature«, in *Journal for the Study of the New Testament* 53. p. 47f. Zitiert in Robinson M.A. (2016, p. 125).

329vgl. Noegel S.B. (2004): »The 'Other' Demonstrative Pronouns: Pejorative Colloquialisms in Biblical Hebrew«, in *Jewish Bible Quarterly* 33:1, pp. 23–30.

330vgl. Wilson A.W. (2005).

im Vergleich mit den anderen Evangelien taucht das Wort sonst nur 32 mal bei Lukas und jeweils 10 mal in Matthäus und Markus auf; einzig Paulus mit seinen vielen Episteln und ca. 63 γράφω-Okkurrenzen kann Johannes beinahe das Wasser reichen.<sup>331</sup> Insofern ist γράφω tatsächlich ein typisch johannines Lexem. (Auch Burgon bemerkte, dass Verweise auf den Akt des Schreibens ein typisch johannines Merkmal sind,<sup>332</sup> besonders interessant ist aber der Kontrast zu anderen NT-Autoren und vor Allem den synoptischen Evangelien.)

- Auch πάλιν ist gewiss nicht exklusiv johannin, allerdings benutzt Johannes das Adverb 45 mal – Matthäus nur 17 mal, Markus 26 mal, und Lukas sogar nur 2 mal. Πάλιν ist also eher johannin. In der PA gibt es 2 Okkurrenzen (Jn 8:2,8), gleich gefolgt von πάλιν in Jn 8:12.<sup>333</sup>

Im Übrigen sind zwei oder drei Wörter hervorzuheben, welche weder speziell johannin noch non-johannin sind, jedoch im für Johannes nicht unüblichen historischen Präsens stehen:

- Jn 8:2 historisches Präsens παρεγίνεται in *Bezae*, sonst generell als παρεγένετο belegt.
- Jn 8:3 generell als historisches Präsens ἄγουσιν belegt.
- Jn 8:4 generell als historisches Präsens λέγουσιν belegt.

Historisches Präsens korreliert bei Johannes 10 mal mit dem Beginn einer neuen Perikope, 22 mal der Einführung neuer Charaktere (ἄγουσιν zu γραμματεῖς & γυναῖκα in 8:3), häufig bei Verben der Bewegung (ἄγουσιν in 8:3, *Bezae* παρεγίνεται in 8:2) und des Sprechens (λέγουσιν in 8:4), und stets in der dritten Person. All diese Faktoren treffen auf die PA zu.<sup>334</sup>

Neben dem nicht gut belegten παρεγίνεται (8:2) taucht vor Allem ἄγουσιν (8:2) in genau jener Form nur in 9:13 und 18:28 als historisches Präsens auf, und λέγουσιν (8:4) okkurriert in Jn 9:17, 11:8, 16:29, 11:34 (Aorist εἶπεν und hist. Pr. λέγουσιν im selben Vers), 12:22 (ἔρχεται, λέγει, λέγουσιν), 20:13 (λέγουσιν, λέγει), 21:13 (λέγει, λέγουσιν, danach folgt mehrmals Aorist). Offenkundig sind die besser belegten PA-Verben im historischen Präsens also durchaus im Stile Johannes'. (Ganz zu schweigen von Ἔστιν in Jn 5:2, welches fast notwendiger Weise dergestalt ausgelegt werden müsste – es sei denn, das Johannes-Evangelium sei vor 70 n.Chr. zu datieren.)

331Das Wort γράφω okkurriert: **69** mal bei Johannes (Jn x22, Off x29, 1Jn x13, 2Jn x2, 3Jn x3), **63** mal bei Paulus (1Ko x18, 2Ko x10, Röm x21, Gal x7, Philem x2, 1Th x2, 2Th x1, 1Ti x1, Philip x1), **32** mal bei Lukas (Lk x20, Apg x12), **10** mal bei Matthäus, **10** mal bei Markus, und sonst nur noch **4** mal im NT (Jud x2, 1Pt x2, 2Pt x2, Heb x1).

332vgl. Burgon J.W. (1896, p. 241): »Prominence given in verses 6 and 8 to the act of writing,—allusions to which, are met with in every work of the last Evangelist. (Consider ch. xix. 19, 20, 21, 22: xx. 30, 31: xxi. 24, 25.—1 John i. 4: ii. 1, 7, 8, 12, 13, 14, 21, 26: v. 13.—2 John 5, 12.—3 John 9, 13.—Rev. passim, especially i. 11, 19: ii. 1, &c.: x. 4: xiv. 13: xvii. 8: xix. 9: xx. 12, 15: xxi. 5, 27: xxii. 18, 29.)« (Burgon J.W. (1896): *The Causes of the Corruption of the Traditional Text of the Holy Gospels*. p. 241.)

333vgl. Robinson M.A. (2016): »The Pericope Adulterae: A Johannine Tapestry with Double Interlock«, in *The Pericope of the Adulteress in Contemporary Research*. London / New York: Bloomsbury T&T Clark. p. 126.

334Leung M.M. (2008): »The Narrative Function and Verbal Aspect of the Historical Present in the Fourth Gospel«, in *Journal of the Evangelical Theological Society* 51. p. 703–720. Zitiert in Keith (2016, p. 125).

Gleichwohl dieses syntaktische Merkmal für Johannes sehr typisch ist, so ist es offenkundig nicht exklusiv johannin. Da z.B. Markus das historische Präsens ca. 140 mal benutzt – 149 mal nach *Codex Vaticanus* – und weil historisches Präsens daher typisch markan anmutet, hält Rius-Camps auch diese Okkurrenzen des historischen Präsens in Jn 8:2,3,4 für stilistisch markan.<sup>335</sup> Für eine solche Mutmaßung müsste natürlich komplett ignoriert werden, dass das historische Präsens eben doch sein gewisses Maß an Johanninität besitzt und hier sogar johanninen Mustern entspricht.

Insgesamt ergibt dies 11 speziell johannine Lexeme und Stilmittel, womit das Maß an klar johanninen Elementen zumindest der Untergrenze der vermeintlich non-johanninen Elemente das Wasser zu reichen vermag. Insbesondere die syntaktischen Elemente sind hierbei von großem Wert, da Grammatik die subtilen, grundlegenden Denkstrukturen eines Schriftstellers sehr viel eher zur Schau stellt als das leichter wandel- und imitierbare Vokabular.

### 3.2.2. VERGLEICHBARE ABER UNUMSTRITTENE PASSAGEN

Der Vorwurf des vermeintlich non-johanninen Vokabulars in der PA mag auf den ersten Blick nach einem geradezu zerschmetternden Totschlag-Argument klingen, jedoch nur solange der Vergleich zu anderen Passagen ausbleibt, denn ist der Wert jenes sog. non-johanninen Vokabulars in den 12 Versen der PA daran zu messen, ob dies in anderen gar unumstrittenen Passagen von vergleichbarer Länge nicht, weniger, gleich viel, oder vielleicht sogar noch mehr vorkommt.

Dass Johannes vereinzelt Gebrauch von für ihn ansonsten untypischen Wörtern macht (84 insgesamt, z.B. μεσούση<sup>336</sup> in 7:14, ὄναριον in 12:14, φανῶν in 18:3, ἔπτυσεν in 9:6, γείτονες in 9:8, γεωργός in 15:1, καθάραι in 15:2, οἶμα in 21:25),<sup>337</sup> ist natürlich nicht allzu bedeutsam weil zu erwarten, jedoch dienen auch solche vereinzelt über den Teppich des Evangelientextes verstreute Krümen non-johannin anmutender Lexeme quasi einer Auflockerung der Kontraste, welche durch die im Folgenden dargelegten Inseln scheinbarer Non-Johanninität auftauchen.

Die PA (Jn 7:53–8:11) besitzt also (je nach Zählart) 10 bis vielleicht 15 einmalige Wörter, aber 1:14–27 hat (nach der bei Punch zitierten Aufzählung) 11 einmalige Wörter, 2:5–17 hat 19, 6:3–14 hat 13 (3 davon NT-*hapax legomena*), 4:4–16 hat 18 (2 davon NT-*hapax legomena*).<sup>338</sup>

---

335Rius-Camps J. (2007): »The Pericope Adulterae Reconsidered«, in *New Testament Studies* 53. p. 382. Zitiert in Keith (2016, p. 95).

336NT-*hapax legomenon*, aber z.B. auch in LXX: Exodus 12:29; Judith 12:5; 3.Makkabäer 5:14.

337Nicht zu vergessen Wörter, welche Johannes zwar nur einmal benutzt, auf welche er aber einen oder wenige Verse später zurückverweist, was innerhalb des Johannes-Evangeliums ebenfalls quasi *hapax legomena* sind, z.B.: ἀρχῆ in Jn 1:1,2; σπεῖραν in Jn 18:3,12; παρήγεν/παράγων in Jn 8:59, 9:1 (auch in 1.Jn 2:8,17); λέντιον/λεντίω in Jn 13:4,5.

338vgl. Punch J.D. (2016, p. 13).

Genauere Zahlen lassen sich nicht leicht festmachen, da es stets darauf ankommt, was mitgezählt werden sollen,<sup>339</sup> und verschiedene Erhebungen gelangen zu verschiedenen Ergebnissen – z.B. zählt A.W. Wilson zwar 10 vermeintlich non-johannine Wörter in der PA, aber auch 10 in 4:5–16, 10 in 6:3–14, 9<sup>340</sup> in 9:1–12, und 9 in 21:1–12,<sup>341</sup> und Maurice A. Robinson zählt 8 in 2:1–10, 12 in 4:44–52, 10 in 9:1–11, 14 in 21:1–12,<sup>342</sup> womit die PA anderen, vergleichbaren, unumstrittenen Passagen im direkten Vergleich immer noch ebenbürtig ist. Eines der repräsentativsten Beispiele ist aber der Anfang der Tempelreinigung (2:13–17), welcher nur halb so viele Wörter hat wie die PA, jedoch prozentuell die doppelte Menge an non-johanninen Lexemen.<sup>343</sup>

	Jn 7:53–8:11	Jn 2:13–17
Wörter insgesamt	168	73
Vokabular insgesamt	81	47
<i>Hapax Legomena</i> insgesamt in Jn	13 (16%)	14 (30%)
<i>Hapax Legomena</i> insgesamt im NT	4 (5%)	4 (9%)
<i>Hapax Legomena</i> insgesamt in gr. Bibel	2 (2%)	4 (9%)
Bevorzugt lukane Begriffe	4 (4%)	2 (4%)
Bevorzugt johannine Begriffe	14 (17%)	4 (9%)

Zählt man Jn 2:14–21 (8 Verse), kommt man auf 16 vermeintlich non-johannine Wörter.<sup>344</sup> Somit schneidet die Tempelreinigung (und vor Allem ihr Anfang) bei genauer Betrachtung sogar noch schlechter ab als die PA – deswegen in Frage gestellt wird diese Passage aber nicht.

Die Konjunktion δὲ okkurriert 11 mal in den 12 Versen der PA, was als für den οὐὲν bevorzugenden Johannes als höchst untypisch erachtet wird. Allerdings okkurriert δὲ 212 (NA27) bis 219 (Mehrheitstext) mal in Jn, οὐὲν ca. 200 mal – keine so klare Präferenz – und weitere Text-Inseln mit gehäuften δὲ finden sich in Jn 6:1–12 mit 8 δὲ (6 in NA27) neben nur 2 οὐὲν, 9:37–10:6 hat 6 δὲ neben 1 οὐὲν, 10:38–11:5 hat 6 δὲ neben 2 οὐὲν, 15:27–16:11 hat 6 δὲ ohne irgendein οὐὲν, 18:10–23 hat 9 δὲ, 19:12–21 hat 9 δὲ (7 in NA27).<sup>345</sup> (Diese δὲ-Anhäufungen scheinen oft mit Kapitel-Grenzen zu korrelieren, was sich auch für die PA zwischen Jn 7 und 8 behaupten ließe.)

Die vermeintliche Anhäufung non-johanniner Elemente in der PA ist also nichts ungewöhnliches für Johannes und taucht auch an anderen Stellen seines Evangeliums auf, und der Anschein der Non-Johanninität ist in manchen Passagen evtl. sogar noch extremer als in der PA.

339z.B.: Sind κυρσας und ἀνα-κυρσας völlig eigenständig? Ist κατακρίνω non-johannin, wenn er κατα- und κρίνω kennt?

340Zwei Wörter werden später während Nacherzählungen der primären Situation wiederholt – ohne diese wären hier 7.

341vgl. Wilson A.W. (2005).

342vgl. Robinson M.A. (2016): »The Pericope Adulterae: A Johannine Tapestry with Double Interlock«, in *The Pericope of the Adulteress in Contemporary Research*. London / New York: Bloomsbury T&T Clark. p. 128.

343vgl. Johnson A.F. (1964): »A Re-examination of the Pericope Adulterae, John 7:53–8:11«, Th.D., Dallas Theological Seminary. Zitiert in Punch J.D. (2016, pp. 13f.)

344vgl. Johnson A.F. (1964, pp. 93–95), zitiert in Robinson M.A. (2016, p. 128).

345vgl. Robinson M.A. (2016, p. 130).

### 3.2.3. »NON-JOHANNINE« PA-ELEMENTE

Wird der PA unterstellt, »non-johannine« Wörter und Stilmittel zu verwenden, so ist zuerst zu betonen, dass es in der PA Wörter gibt, welche Johannes sonst nur selten verwendet (λαός, πρεσβυτέρων), aber auch Wörter, die er sonst gar nicht verwendet (was gewiss einen Unterschied macht). Derlei außerhalb der PA bei Johannes kaum oder gar nicht auffindbare Begriffe sind:

#### NUR SELTEN BEI JOHANNES:

8:3	λαός ( <i>Leute</i> )	8:6	κυψας ( <i>gebeugt</i> )
8:2	καθίσας ( <i>sitzend</i> )	8:9	πρεσβυτέρων ( <i>ältere</i> )

#### HAPAX LEGOMENA FÜR JOHANNES:

8:1	ὄρος τῶν ἐλαιῶν ( <i>Ölberg</i> )	8:7,10	ἀνακυψας ( <i>empor-gebeugt</i> )
8:2	Ἦρθρον ( <i>am Morgen, in der Früh</i> )	8:7	ἐπέμενον ( <i>fuhren fort</i> )
8:3	γραμματεῖς ( <i>Schriftgelehrte</i> )	8:7	αναμαρτητος ( <i>un-sündend</i> )
8:3	μοιχεία ( <i>Ehebrechen</i> )	8:8	κατακύψας ( <i>nieder-gebeugt</i> )
8:4	μοιχευομένη ( <i>ehebrechen</i> )	8:9	κατελείφθη ( <i>zurückgelassen</i> )
8:4	αυτοφώρω ( <i>ein Verbrechen verübend</i> )	8:10	πλὴν ( <i>außer, Inklusion Streitbar</i> )
8:6	κατέγραφεν ( <i>schrieb nieder</i> )	8:10,11	κατακρίνω ( <i>verurteilen</i> )

Offenkundig sind die 4 von Johannes nur selten (statt gar nicht) benutzten Begriffe zweitrangig und – gleichwohl sie auf den folgenden Seiten analysiert werden mögen – nicht zu den 14 oben gelisteten *hapax legomena* zu zählen, bei welchen wiederum mancherlei Redundanz auffällt, z.B.:

- μοιχεία (*Ehebrechen*) und μοιχευομένη (*ehebrechen*) kann man getrost zusammenlegen.
- κατακύψας und ἀνακυψας sind als präfigierte Formen unter κυψας subsummierbar.
- κατέγραφεν und κατακρίνω sind nur präfigierte Formen ansonsten johanniner Wörter.

Streng genommen gibt es nur 8 bis 10 *hapax legomena*. Je nach Zählart kommen daher verschiedene Leute auf ca. 10 bis 15 vermeintlich non-johannine Wörter. Diese Begriffe werden auf den folgenden Seiten gut erklärt werden können.

### 3.2.3.1. »NON-JOHANNINE« LEXEME

Gleichwohl die PA einige für Johannes ansonsten untypische Lexeme beinhalten mag, so gibt es doch für viele jener scheinbar »non-johanninen« Begriffe stets eine plausible Erklärung, da sie stets situativ bedingt sind, und nur wenig mit irgendwelchen Stilmitteln zu tun haben.

- Die Nennung von ὄρος τῶν ἐλαιῶν (*Ölberg*, wörtl. *Berg/Hügel der Olivenbäume*) okkurriert 3 mal in Mt, 3 mal in Mk, und 4 mal in Lk (2 mal ganz, 2 mal nur als Ἐλαιῶν), jedoch taucht der Ölberg in Johannes nur hier in der PA (8:1) auf – allerdings ist es gut möglich, dass der Autor wegen des Sukkot-Kontextes einen Bezug zu Sacharja 14 herstellt, wie schon auf Seite 72 erwähnt wurde.<sup>346</sup> Darüber hinaus sollte aber nicht vergessen werden, dass der Ölberg ein *Ort* und *kein persönliches Stilmittel* ist – wenn Jesus tatsächlich auf den Ölberg hinauf gestiegen ist, dann kann der Autor dies sehr wohl erwähnen, auch wenn er sonst nie über den Ölberg zu schreiben pflegt, aber mit Stil hat dies rein gar nichts zu tun.
- ὄρθρου (Jn 8:2) okkurriert in manchen zu Sukkot gedachten AT-Passagen (LXX) und könnte somit kontextuell nach Jn 7 passen,<sup>347</sup> taucht aber außerhalb der PA nirgendwo bei Johannes auf, dafür bei Lukas (Lk 24:1 Apg 5:21). Für *früh (am Morgen)* ist bei Johannes zwar einmal πρωίας (Jn 21:4, auch einmal bei Matthäus) und 2 mal πρωῒ (Jn 18:28, 20:1, auch 3 mal bei Matthäus, 6 mal bei Markus) belegt. Vergleicht man aber das apokryphe Petrus-Evangelium (ca. 150 n.Chr.), in welchem zuerst ὄρθρου (EvPetr 9:1, vgl. Jn 8:2) und dann später πρωῒ (EvPetr 12:1, vgl. Jn 18:28, 20:1) verwendet wird,<sup>348</sup> spricht nichts dagegen, dass antike Autoren beide Begriffe abwechselnd im selben Text verwenden konnten und dies somit auch für Johannes möglich wäre.
- Für die *Leute* in Jn 8:2 wird λαός benutzt, obwohl Johannes für gewöhnlich ὄχλος gebraucht – in Johannes taucht λαός außerhalb der PA nur 2 mal aus dem Munde des Hohepriesters Kajaphas auf (11:50, 18:14), das Lexem ist dem Autor also nicht völlig fremd. Darüber hinaus taucht λαός auch 9 mal in der wohl johanninen Offenbarung auf (5:9, 7:9, 10:11, 11:9, 13:7, 14:6, 17:15, 18:4, 21:3), ὄχλος kommt darin nur 4 mal vor. Das im Johannes-Evangelium bevorzugte Wort ὄχλος hat oft eine pejorative Konnotation – quasi *der Mob* –, z.B. in Jn 7:49 (evtl. auch 7:12, die herablassende Konnotation wird durch den Plural

---

<sup>346</sup>vgl. Punch J.D. (2016): »The Piously Offensive Pericope Adulterae«, in *The Pericope of the Adulteress in Contemporary Research*. London / New York: Bloomsbury T&T Clark. p. 14.

<sup>347</sup>vgl. idem, p. 14. (Punch zählt folgende LXX-Passagen auf: *Wasserritual*: Jer 2:13; *Verurteilung des Tempels*: Jer 7:25, 25:4, 33:5, 39:33, 42:14, 51:4; *Israels Zeit in der Wildnis* (welcher im Sukkot gedacht wird): Hos 2:14–23, 3:4–5, 12:9; Hos 2 verurteilt die Leere manch ritueller Praktiken u.A. auch des Sukkot-Festes.)

<sup>348</sup>Kraus T.J., Nicklas T. (2004): *Neutestamentliche Apokryphen: Das Petrus-evangelium und die Petrusapokalypse. Die griechischen Fragmente mit deutscher und englischer Übersetzung*. Berlin/New York: De Gruyter. pp. 165–185.

verstärkt).<sup>349</sup> Λαός besitzt hingegen keine negative Konnotation – ganz im Gegenteil, der Terminus wird vorzugsweise gewählt, um die Leute als das auserwählte Volk Gottes hervorzuheben.<sup>350</sup> Vielleicht soll der spezifische Gebrauch von λαός für die am Tag nach dem Fest freiwillig zu Jesus kommenden Leute von dem mit Zweiflern und Leugnern Jesu durchzogenen Mob am Vortag abheben, da (nach der in Jn 7:43 geschilderten, Jesus betreffenden Spaltung (σχίσμα) in der ὄχλος-Menge am Vortag) in Jn 8:2 zweifelsfrei nur diejenigen kommen, welche Jesu Lehren bereits positiv gegenüber stehen und mehr von ihm hören wollen – Jesu Leute sind Leute Gottes<sup>351</sup> –, womit die Menge in 8:2 quasi von den den Glauben der Menge verunreinigenden Elementen gesäubert worden und nun gesäuberter ist, womit diese Menschenmenge nun die Bezeichnung λαός verdient. Anders als das auf alle Nationen ausgerichtete Sukkot ist *Shemini Atzeret* – der achte Festtag an dem die PA wohl stattfand – ein kleineres Fest, zwischen Gott und den Israeliten allein.<sup>352</sup> In diesem Lichte ergibt es auch Sinn, dass an diesem achten Festtag nur die kleinere Menge der λαός und nicht die größere Menge der ὄχλος in den Tempel kommt.

- Dass Jesus *im Sitzen* lehrt (καθίσας in Jn 8:2), sei scheinbar »non-johannin«, ergibt aber Sinn im kleinen Kreise der seit 7:43 gespaltenen und nun kleineren Gruppe,<sup>353</sup> und καθίσας ist sowieso johannin: In 12:14 sitzt Jesus mit demselben Wort (ἐκάθισεν) auf einem Esel.
- Das Wort γραμματεῖς (Jn 8:3) taucht sonst nirgendwo in Johannes auf, aber es ergibt situativ Sinn, die Schriftgelehrten einzig hier explizit hervorzuheben, da die Pharisäer Jesus in Bezug auf die Auslegung des mosaischen Gesetzes verhören – die Schriftgelehrten zu Rate zu ziehen, ist eine rein pragmatische Vorsichtsmaßnahme, damit die Experten auf diesem Gebiet (die Schriftgelehrten) den Pharisäern bei der Beurteilung der Antwort Jesu zur Seite stehen können. Daher tauchen die Pharisäer und Schriftgelehrten auch als gemeinsam Gruppe auf, wie es sonst öfters in den synoptischen Evangelien vorkommt.<sup>354</sup>

349vgl. Thayer J.H. (1889): *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, zu Strong's Greek 3793 ὄχλος, pp. 470f.

350vgl. idem, p. 372.

351vgl. auch Punch (2016, pp. 15f.): »[...] because Jesus was likely speaking with “his own” (Jn 1:11), that is the Jews in the Court of Women, rather than the masses outside in the Court of Gentiles, λαός may be the more appropriate term.« Punch J.D. (2016): »The Piously Offensive Pericope Adulterae«, in *The Pericope of the Adulteress in Contemporary Research*. London / New York: Bloomsbury T&T Clark. pp. 15f.

352vgl. Sukkah 55b:9,10; Bamidbar Rabbah 21.

353vgl. idem, pp. 14f.

354vgl. Punch J.D. (2016): »The Piously Offensive Pericope Adulterae«, in *The Pericope of the Adulteress in Contemporary Research*. London / New York: Bloomsbury T&T Clark. p. 16.

Punch meint des Weiteren, die Gruppierung *Pharisäer & Schriftgelehrte* taucht öfters in den synoptischen Evangelien auf, und die Phrase könnte sehr wohl von dort übernommen worden sein, denn kommt es auch an anderen Johannes-Stellen vor, dass der Autor Material aus den synoptischen Evangelien zu borgen scheint: Jn 15 entspreche Lk 3:9; Jn 4:35 entspreche Mt 9:37,38 und Lk 10:2; Jn 8:33ff. entspreche Lk 3:8; und die Fütterung der Fünftausend und der Gang auf dem Wasser in Jn 6 tauchen auch in allen synoptischen Evangelien auf.

- In 8:4 hat *αυτοφώρω*, was für das gesamte NT ein *hapax legomenon* ist und somit auch sonst nirgendwo in Johannes aufscheint. Allerdings handelt es sich bei *αυτόφορος* um einen spezifisch juristischen Terminus, um auf ein verübtes Verbrechen jeglicher Art (ursprünglich nur Diebstahl) zu verweisen.<sup>355</sup> Der Grund für dieses dem NT (und Johannes) sonst fremden Wort ist wohl das Setting einer (obschon informellen) gerichtlichen Anklage wegen *μοιχεία*.
- *Μοιχευομένη* (*ehebrechen*) bzw. das Verb *μοιχεύω* in jeglicher Form existiert im gesamten Johannes-Evangelium nur hier in Jn 8:4, was an sich nicht so ungewöhnlich wäre, zumal es auch bei Markus (10:19) nur ein einziges Mal auftaucht und zumindest dort absolut keine streitbare Stelle ist. Das Problem scheint hierbei zu sein, dass die explizite Nennung einer speziellen Sünde – *μοιχεία* (*Ehebruch*) in Jn 8:3 – für Johannes sehr untypisch ist, denn außer Unglaube scheint Johannes sonst keine Sünde klar beim Namen zu nennen. Allerdings ergibt die explizite Nennung der vorliegenden Sünde absolut Sinn angesichts der informellen Gerichtssituation, in welcher es sogar recht eigenartig wäre, den der Anklage zugrunde liegenden Tatbestand nicht explizit zu erwähnen.<sup>356</sup> Darüber hinaus ist das Verb *μοιχεύω* als *μοιχεύοντας* auch in Offenbarung 2:22 belegt und findet sich somit außerhalb der PA in einem wahrscheinlich johanninen Text. Dass Jesus eine Sündhaftigkeit von mit Ehebruch vergleichbarem Maße auf die Pharisäer zurückwirft, könnte die explizite Nennung notwendig machen, sofern eine Parallele zu Jesu Vorwurf einer ehebrecherischen Generation in Mt 12:39 und 16:4 sein mag (vgl. Seite 66) beabsichtigt war.
- *Κυψας* (bzw. *κύπτω*) okkurriert situativ bedingt 4 mal in den Versen der PA (Jn 8:6 *κυψας*, 8:8 *κατακύψας*, 8:7,10 *ἀνακυψας*) – diese Formen tauchen sonst nirgendwo im Johannes-Evangelium auf. Allerdings benutzt Johannes das ihm durchaus bekannte *κύπτω* mit dem Präfix *παρα-* (20:5 *παρακύψας*, 20:11 *παρέκυσεν*). Aber es okkurriert auch nur 1 mal in Markus (1:7), und 4 mal in Lk 13:11, 21:28, 24:12 (2 davon mit *ἀνα-*Präfix). Besonders lukan oder gar markan wäre *κύπτω* also auch nicht wirklich. Da *ἀνακυψας* (*aufgestanden*) in Jn 8:7,10 nur eine abgewandelte Form von *κυψας* ist (*ἀνα-κυψας*, ca. *empor-gebeugt*), ist dieses Wort definitiv *nicht* als eigenständiges Wort gegen die PA in die Schlacht zu führen.
- Neben der (auf Seite 92 zitierten) Parallele zu Jn 6:6 (8:6, *τοῦτο δὲ ἔλεγον πειράζοντες αὐτόν*) weist Jn 8:6 auch eine Ähnlichkeit zu Lk 6:7 auf (Jn 8:6, *ἵνα ἔχωσιν κατηγορεῖν αὐτοῦ*; Lk 6:7, *ἵνα εὕρωσιν κατηγορεῖν αὐτοῦ*), weshalb Chris Keith meint, die linguistischen Merkmale der PA seien zu durchwachsen und könnten nicht Autorenschaft

<sup>355</sup>vgl. Thayer J.H. (1889): *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, zu *αυτόφορος*, p. 87.

<sup>356</sup>vgl. Punch J.D. (2016): »The Piously Offensive Pericope Adulterae«, in *The Pericope of the Adulteress in Contemporary Research*. London / New York: Bloomsbury T&T Clark. p. 15.

nicht klären.<sup>357</sup> Diese Parallele entspricht aber *keinem* typisch lukanen Stilmittel, wohingegen die Jn 6:6-Parallele durch die Phrase τοῦτο δὲ ἔλεγον ein klar johannes Stilmittel besitzt und somit weitaus mehr Gewicht für die auf Stil begründete Analyse der Autorenschaft. Wäre Jn 8:6 stilistisch von Lk 6:7 abgekupfert, dann wäre fraglich, warum εὑρωσιν (Konjunktiv Aorist, [*einen Grund*] *finden*) durch ἔχωσιν (Konjunktiv Präsens, [*einen Grund*] *haben*) ausgetauscht worden wäre, denn kontextuell bedeuten beide das Gleiche (fand man einen Grund, hat man einen Grund) – der Unterschied ist rein stilistisch.

- Das Wort ἀναμάρτητος in Jn 8:7 ist non-johannin<sup>358</sup> und ein *hapax legomenon* im gesamten NT. Betont werden sollte aber, dass ἀναμάρτητος zu jenem kleinen Teil der PA (9 von 168 Wörtern) gehört, welcher eine direkte Rede Jesu darstellt. Selbstredend ist in Erwägung zu ziehen, dass der Autor Jesu Rede nicht genau zitiert sondern eher paraphrasiert haben mag (schließlich gibt es auch kleine Unterschiede zwischen Jesu Worten in synoptischen Parallelen), hat aber Jesus dieses Satz tatsächlich so oder so ähnlich gesprochen (und wurden ihm diese Worte nicht einfach nur in den Mund gelegt), dann ist der Vorwurf der Non-Johanninität von ἀναμάρτητος einerseits *stating the obvious*, andererseits aber auch recht unsinnig, da Johannes hierbei nicht seine eigenen Worte sondern die Worte Jesu überliefert.<sup>359</sup>
- Πρεσβυτέρων (*die Älteren*) taucht nur in Jn 8:9 und sonst nirgendwo im Johannes-Evangelium auf, der Singular findet sich aber in den johanninen Episteln (2.Jn 1:1; 3.Jn 1:1),<sup>360</sup> und in der Offenbarung kommt das Wort sogar 12 mal vor (4:4,10, 5:5,6,8,11,14, 7:11,13, 11:16, 14:3, 19:4). Allerdings besitzen all diese Okkurrenzen die übliche Bedeutung eines *Ältesten* (das Wort, aus welchem sich später *Priester* entwickelt hat), und ist nicht direkt mit dem Gebrauch in Jn 8:9 vergleichbar. Die Situation in Jn 8:9 erfordert dieses Wort im wörtlichen Sinne, nämlich dass jene von höherem Alter – i.e. diejenigen mit mehr Weisheit als die Jüngeren – zuerst davon schritten bzw. aus der Gruppe austraten. Dies hat abermals nichts mit johanninen (oder non-johanninen) Stilmitteln zu tun, sondern ist rein situativ bedingt, da ein solcher Vergleich zwischen älteren und jüngeren Leuten sonst nirgendwo im Johannes-Evangelium gezogen zu werden braucht.

357vgl. Keith C. (2016): »The Pericope Adulterae: A Theory of Attentive Assertion«, in *The Pericope of the Adulteress in Contemporary Research*. London / New York: Bloomsbury T&T Clark. pp. 89–113.

358Wohl gemerkt, Johannes kennt ἀμαρτάνω (Jn 5:14, 9:2,3; 1.Jn 1:10, x2 in 2:1, x2 in 3:6, 3:8,9, x2 in 5:16, 5:18).

359Im Stile des umstrittenen *Jesus Seminary* nach eigenem Gutdünken beurteilen zu wollen, welche Worte Jesu wohl authentisch sein mögen und welche nicht, ist offen gesagt nichts weiter als unwissenschaftliche Hybris. Es lässt sich einfach nicht erschließen, welche der im NT tradierten Worte Jesu akkurater oder verzerrter überliefert sein mögen – es gibt keine wirklich wissenschaftliche Urteilsbasis, daher sollten solche Worte Jesu *at face value* gelesen werden.

360vgl. Punch J.D. (2016): »The Piously Offensive Pericope Adulterae«, in *The Pericope of the Adulteress in Contemporary Research*. London / New York: Bloomsbury T&T Clark. p. 16.

### 3.2.3.2. BEZÜGLICH πλήν

Ein hier gesondert erwähnter weil für die Erhebung wohl eher streitbarer Terminus ist der außerhalb der PA nicht von Johannes gebrauchte Begriff πλήν (*außer*), welcher Teil einer kleinen Passage inmitten von Jn 8:10 ist, die zwar in manchen MSS auftaucht, aber z.B. in *Bezae* fehlt, und evtl. eine späte Hinzufügung sein könnte: καὶ μηδένα θεασάμενος πλήν τῆς γυναικός (*und niemanden betrachtend außer der Frau*).<sup>361</sup> Da die Passage also für die PA womöglich unauthentisch sein könnte, sollte das evtl. non-johannin anmutende πλήν evtl. ohnehin nicht mitgezählt werden.

Man könnte argumentieren, dass dieser kleine Satz, auf geradezu irritierende Weise mitten in den Hauptsatz eingeschoben und diesen mit einem unbedeutend wirkenden Detail durchbrechend, evtl. eher getilgt als hinzugefügt wurde, um den Lesefluss zu glätten – immerhin gäbe es wohl keinen wirklich guten Grund, diesen nicht gerade sehr informativen Satzteil hinzuzufügen. Zumal der Satzteil aber in *Codex Bezae* und text-kritischen Editionen seit 1881 (nicht aber im Mehrheitstext) abwesend ist, ist es wohl angemessen, πλήν nicht miteinzubeziehen.

Wird πλήν dennoch als non-johannin gegen die PA mitgezählt, da Johannes eher die Phrase εἰ μὴ (wörtl. *wenn nicht*) bevorzugte,<sup>362</sup> so ist einzuwenden, dass πλήν und εἰ μὴ zwar tatsächlich oft austauschbar sind, dass aber πλήν für Aussagesätze (faktisch) und εἰ μὴ für Konditionalsätze gilt (hypothetisch) – oft wörtlich als *wenn nicht* übersetzbar –,<sup>363</sup> was oft weitreichende Folgen hat.

Hier in Jn 8:10 würde das ca. *niemanden betrachtend wenn nicht die Frau* bedeuten – die Probe zum Sinngehalt wäre, diesen Satz umzuformen in: *wenn er jemanden betrachtete, dann betrachtete er die Frau*. Dies würde zwar durchaus immer noch Sinn ergeben, da er primär auf die Frau schaue, jedoch lässt diese Form die Möglichkeit offen, dass er neben der Frau auch noch die anderen Anwesenden betrachtete (vor Allem aber die Frau), und seine Worte somit auch sekundär an die anderen Anwesenden gerichtet waren. Dies ist aber komplett auszuschließen:

- Jn 8:10 θεασάμενος impliziert konzentrierten Fokus auf die Frau allein.
- Jn 8:10 εἶπεν αὐτῇ (αὐτῇ nicht in *Bezae*) – *er sagte ihr*.
- Jn 8:10 γύναι-Vokativ, Singular.
- Jn 8:10 ἐκεῖνοι οἱ κατήγοροί σου (nicht in *Bezae*) – *jene welche dich angeklagt haben*.
- Jn 8:10 οὐδεὶς σε κατέκρινεν; – *Hat dich niemand verurteilt?*
- Jn 8:11 Οὐδὲ ἐγὼ σε κατακρίνω – *Auch ich verurteile dich nicht*.
- Jn 8:11 πορεύου & μηκέτι ἁμάρτανε – zweimal Imperativ (2. Person Singular).

<sup>361</sup>Der Satzteil bedeutet, dass Jesus seinen Blick auf auf die Frau konzentriert (vgl. *Helps* zu θεάομαι: »to see (concentrate on) so as to significantly impact (influence) the viewer«, nicht dass sonst niemanden sah.

<sup>362</sup>vgl. z.B. Jn 3:13, 6:22,46, 9:33, 10:10, 13:10, 14:6, 15:22, 17:12, 19:15; 1.Jn 2:22, 5:5; Off 2:17, 9:4, 21:27.

<sup>363</sup>vgl. Powell C.E., Baima J. (2004): »Ei μή Clauses in the NT: Interpretation and Translation«, auf *bible.org*.

Da seine Worte in Jn 8:10 und 11 also der Frau allein galten, hat das bei Weitem deutlicher *außer* bedeutende *πλην* (obschon nicht notwendig) sehr wohl seine situativ bedingte Daseinsberechtigung.

### 3.2.3.3. VERBEN MIT *κατα*-PRÄFIX

Ein etwas schwierigeres Thema sind die mit *κατα* präfigierten Verben in der PA, vor allem weil es sich dabei z.T. um Verben handelt, welche Johannes anderswo durchaus ohne Präfix gebraucht.

- *Κατελείφθη* (*zurückgelassen*) in Jn 8:9 kommt ebenso wenig bei Johannes vor wie *λείπω* ohne *κατα*-Präfix (der Unterschied läge lediglich in der Ausdrucksstärke). Dieses Wort – nur 1 mal in Jn, aber je 4 mal in Mt, Mk und Lk, 5 mal in Apg – darf durchaus als für Johannes untypisch erachtet und somit als evtl. non-johannin bezeichnet werden.

Hierbei sei jedoch erwähnt, dass Johannes sein Evangelium als Supplement zu den bereits existierenden synoptischen Evangelien schrieb, und so wäre es nicht unmöglich, dass Johannes gar selbst, angesichts seiner Kenntnis von Mt–Mk–Lk/Apg, manche dort belegte Ausdrucksformen – ob mit Absicht oder nicht – übernommen haben könnte, womit sich z.B. Lukanismen, wie evtl. hier, erklären ließen. Argumentativ mag dies nur als letzter Strohalm dienen – das sei hier offen zugegeben –, die Möglichkeit ist aber dennoch vorhanden.

- *κατέγραφεν* in Jn 8:6 dürfte eins zu eins *ἔγραφεν* in 8:8 entsprechen (wörtl. ca. *schreiben* vs. *niederschreiben*), und viele MSS und Editionen (nicht jedoch *Bezae*) haben auch in 8:6 *ἔγραφεν*. In jedem Falle sind *κατέγραφεν* und *ἔγραφεν* gleichbedeutend (zumal *καταγράφω* in der Spetuaginta immer in Bezug auf *Schrift/Schreiben* verwendet wird)<sup>364</sup> und auf dem selben Verb (*γράφω*) basierend, welches für Johannes sogar sehr typisch war, und Johannes präfigiert sonst auch andere Verben (gleichwohl nicht dieses) mit *κατα* (wie weiter unten noch erläutert wird) – ein Wort wie *κατέγραφεν* ist also nicht besonders »non-johannin«. Evtl. war das *κατα*-Präfix für den Bezug zu Ex 32:15 beabsichtigt (siehe Seite 68f.).
- Jn 8:8 besitzt in manchen MSS bzw. Editionen *κατακύψας* (auch *Codex Bezae*, daher auch Nestle-Aland 28), in anderen heißt es *κάτω κύψας* (vgl. *RP Byzantine Majority Text 2005*), was die gleiche Form ist wie in 8:6. Mag die Lesart auch in *Bezae* belegt sein, so ist es doch gut möglich, dass es sich bei *κατακύψας* um eine Korruptele handelt, da das Verb in 8:8 direkt auf *πάλιν* folgt, womit es sich also um eine explizite Wiederholung des in 8:6 beschriebenen Zustandes (*κάτω κύψας*) handelt, und daher ist auch eine Wiederholung des Wortlautes von 8:6 als die ursprünglichere Lesart anzunehmen (das Argument könnte auch

---

364vgl. Keith C. (2016): »The Pericope Adulterae: A Theory of Attentive Assertion«, in *The Pericope of the Adulteress in Contemporary Research*. London / New York: Bloomsbury T&T Clark. pp. 109–110.

umgekehrt werden, so dass κατακύψας original und κάτω κύψας die Korruptele ist).<sup>365</sup>

- In 8:10,11 haben κατακρίνω, aber dies sollte nicht unbedingt als eigenständiges Wort mitgezählt werden, da κρίνω allein 19 mal im Johannes-Evangelium vorkommt (nur jeweils 6 mal in Mt und Lk) – die non-johannin anmutende Besonderheit liegt hier ausschließlich bei dem Präfix κατα-, welches die Wortbedeutung nur marginal aber doch verändert (κρίνω ist *urteilen*, κατακρίνω ist *verurteilen*, beide bedeuten *richten*). Das gerichtliche Setting mag ein deutlicheres Wort für *verurteilen* erfordern. Vor Allem aber ist die bei κρίνω *vollendende* Komponente des κατα-Präfixes insofern bedeutsam, dass die ganze PA und insbesondere Jn 8:10,11 mit κρίνω allein keinen Sinn ergäben: Jesu Frage, ob denn niemand die Frau *verurteilt* hatte, ist gerechtfertigt, da keiner ihrer Ankläger vollendender Weise das Urteil vollstreckt hatte, was auch Jesus nicht tut – hätte aber Jesus gefragt, ob denn niemand *über sie geurteilt hatte*, dann hätte die ganze Prämisse der PA und insbesondere 8:4,5 angesichts der die Tat als verwerflich beurteilenden Pharisäer keinen Sinn ergeben, und hätte Jesus in 8:11 zu ihr gesagt, dass er gar nicht erst *über sie urteilen* werde, dann stünde dies im Widerspruch zu dem darauf folgenden Imperativ, sie solle fortan von der Sünde ablassen – würde Jesus gar nicht erst *über sie urteilen*, dann hätte er keine Basis, die Verwerflichkeit ihrer sündhaften Tat anzusprechen. Hier κρίνω statt κατακρίνω zu benutzen wäre Häresie.

Der moderne Mehrheitstext (*RP Byzantine Majority Text 2005*) benutzt zwar κατέκρινεν in 8:10, lässt Jesus in 8:11 aber Οὐδὲ ἐγὼ σε κρίνω sagen – die Pharisäer haben die Frau *nicht verurteilt*, Jesus werde *auch nicht über sie urteilen*. Dies ergibt aber weniger Sinn, denn οὐδέ (*auch nicht*) impliziert einen Rückbezug auf κατέκρινεν in 8:10. Die Auslassung des in *Bezae* belegten κατα-Präfixes dürfte daher auf einer Korruptele beruhen.

In seiner Verteidigung der PA argumentiert J.D. Punch, dass die vielen Verben mit κατα-Präfix z.T. durch das Gericht-Setting erklärbar seien – was z.B. für κατακρίνω in Jn 8:10,11 durchaus Sinn ergibt –, dass aber die 6 verschiedenen κατα-Verben auf so engem Raum gerade deshalb so verdächtig aussähen, da es im restlichen Johannes-Evangelium rein gar keine κατα-Verben gebe.<sup>366</sup> Das stimmt aber nicht – zwei der in der PA vorkommenden κατα-Verben tauchen auch anderswo bei Johannes auf, und darüber hinaus besitzt das Johannes-Evangelium auch noch fünf andere, nicht in der PA befindliche Verben mit κατα-Präfix (*Sitz-Verben* mit καθ *im Wortstamm* nicht mitgezählt):

---

<sup>365</sup>Es wäre möglich, dass der Autor den Text durch leichte Variationen »aufzulockern« versuchte, wie moderne Autoren dies gerne tun, aber diese Annahme würde nur noch mehr auf reiner Spekulation beruhen. Ein anderer Gedanke, mit dem ich spiele, ist, dass das auch für dramatische Hervorhebung benutzbare κατα den PA-Chiasmus durch gespiegelte Positionierung des κατα-Präfixes in solcher Proximität um diesen hervorheben soll:

8:6 κύψας κατ-έγραφεν — 8:7 Chiasmus-Fokus — 8:8 κατα-κύψας έγραφεν.

Für besonders wahrscheinlich halte ich diese Idee zwar nicht, aber erwähnenswert ist sie vielleicht dennoch.

<sup>366</sup>vgl. Punch J.D. (2016): »The Piously Offensive Pericope Adulterae«, in *The Pericope of the Adulteress in Contemporary Research*. London / New York: Bloomsbury T&T Clark. pp. 15f.

κατακύψας	(8:8, evtl. auch 8:6)	PA-exklusiv	Konnotation: <i>hinunter-</i>
κατέγραφεν	(8:6)	PA-exklusiv	—
κατελείφθη	(8:9)	PA-exklusiv	verstärkend
κατέκρινεν	(8:10,11)	PA-exklusiv	vollendend & verstärkend
καταλαμβάνω	(8:3,4)	sowohl in der PA als auch in 1:5, 12:35	verstärkend
κατηγορέω	(8:6,10)	sowohl in der PA als auch 2 mal in 5:45	<i>gegen-</i>
κατεσθίω	(2:17)	außerhalb der PA	vollendend & verstärkend
κατάκειμαι	(5:3,6)	außerhalb der PA	<i>hinunter-</i> & verstärkend
κατέχω	(5:4)	außerhalb der PA	verstärkend
κατάγνυμι	(19:31,32,33)	außerhalb der PA	verstärkend
καταβαίνω	(1:32,33,51, 2:12, 3:13, 4:47,49,51, 5:4,7, 6:16,33,38,41,42,50,51,58)	außerhalb der PA	<i>hinunter-</i>

Sehr auffällig ist, dass sich fast alle mit *κατα* präfigierten Verben in Jn 1 bis 6 befinden, vor Allem *καταβαίνω* taucht durchgehend in jedem der ersten 6 Kapitel auf, und im sechsten Kapitel am Häufigsten. Im 7. Kapitel (während des Sukkot-Festes) verschwinden die *κατα*-Verben plötzlich, tauchen dann in der PA wieder auf – 2 bekannte, 4 neue, auf noch engerem Raum als zuvor –, und danach gibt es im ganzen restlichen Johannes-Evangelium quasi gar keine *κατα*-Verben mehr (bis auf *κατάγνυμι* in Jn 19). Mit Wiederholungen sähe die Verteilung der *κατα*-Verben wie folgt aus:

Jn 1	Jn 2	Jn 3	Jn 4	Jn 5	Jn 6	Jn 7	PA <sup>367</sup>	Jn 8	Jn 9	Jn 10	Jn 11	...
4	2	1	3	6	8	0	9	0	0	0	0	...



Angesichts der Tatsache, dass mit *κατα* präfigierte Verben bisweilen an Ausdrucksstärke gewinnen (wie oben rechts aufgeführt), scheint es fast so, als würde die »Wucht« des textuellen Stils – ca. wie bei einem Musikstück – nach einem mäßig ausdrucksstarken Intro erst anschwellen, dann wieder sanft anschwellen und lauter werden, kurz eine Pause einlegen, um dann (während der PA) regelrecht zu explodieren, ehe letztlich wieder Ruhe einkehrt.

<sup>367</sup>Abhängig davon, ob *κατακύψας* nur in Jn 8:8 okkurriert, ob *κάτω κύψας* in 8:6 original auch *κατακύψας* sein sollte, oder ob *κατακύψας* in 8:8 eigtl. *κάτω κύψας* sein sollte, variiert die Menge der *κατα*-Verben in der PA (mit Wiederholungen) zwischen insgesamt 8, 9 und 10. Und *wenn* *κατέγραφεν* in 8:6 eigtl. *ἔγραφεν* sein sollte, dann wäre die Gesamtzahl um noch ein weiteres Wort zu verringern – die PA hätte dann nur 7 bis 9 *κατα*-Verben.

## 4. ZUSAMMENFASSUNG & CONCLUSIO

Abschließend soll zuerst eine kurze Übersicht über die wichtigsten in dieser Arbeit behandelten Schlüsselthemen die maßgebenden Argumente für die Authentizität der PA, welche nämlich die Argumente gegen die PA deutlich in den Schatten stellen, zusammenfassen.

### 4.1. ZUSAMMENFASSUNG

#### PA war patristisch bekannt:

- PA wurde (entgegen verbreiteter Meinung) zuerst im Osten rezipiert, erst später im Westen.
- 2. Jhdt.:
  - Papias tradierte PA.
  - Hebräer-Evangelium beinhaltete eine PA-Variante.
  - Tatians *Diatessaron* auch »Hebräer-Evangelium« genannt – besaß es evtl. doch die PA? (vgl. PA in westl. *Diatessaron*-Übersetzungen – evtl. im Original? – doch erst nach 500.)
- 3. Jhdt.:
  - *Didascalia Apostolorum* II:24:3 zitiert PA-Ende in einer Reihe kanonischer Bibelzitate.
    - *Didascalia* zitiert Jn 8:11a; 8:11b als zugehörig bekannt – sonst Aufruf zur Sünde.
  - Zur PA als still geltende Autoren kannten die PA vielleicht dennoch:
    - Tertullian – kontemporär zu *Didascalias* PA-Material, evtl. auch *Typ Cy capitula*.
    - St. Cyprian – vgl. *Typ Cy capitula* und Epistel 51:26 (siehe Seite 34 und 60).
    - Origenes – vgl. »λόγος« in *Jeremiah-Homilien* 19:15 (siehe Seite 36).
- 4. Jhdt.:
  - Didymus und seine Schüler attestieren, PA befinde sich in vielen lat. und gr. Bibel-MSS.
  - Pacian, Ambrosiaster, Ambrosius, Augustinus rezipieren PA als biblischen Text.
  - Jn-Schriften von Chrysostomos, Kyrill, Nonnus decken nie alles ab – *ex silentio* schlägt fehl.
  - Theophylakts Nicht-Erwähnung der PA um 1077 n.Chr. schwächt alle *ex silentio*-Argumente.

#### PA evtl. doch getilgt:

- Sogar PA-Proponent Augustinus verbot die Lesung der PA in seiner Diözese – dann liegt es nahe, dass PA-Opponenten sie erst recht aus den liturgischen Lesungen strichen, und vielleicht sogar, wie Augustinus behauptet, aus dem Bibeltext selbst.
- Möglichkeit alexandrinischer Tilgung (siehe Seite 40):

- Früheste MSS und MSS-Fragmente ohne PA stammen aus Alexandrien und Umgebung.
- Alexandrien war das Hauptzentrum der oft rigoros asketischen Gnostiker.
- Gnostiker wurden vor der römischen Christenverfolgung weitgehend verschont.
- Alexandrinische ergo evtl. gnostische MSS entgingen den Bücherverbrennungen.
- Früheste erhaltene Johannes-MSS ohne PA könnten gnostischer Manipulation erliegen.
- Wandel in der Rezeption korreliert evtl. mit Verlust des Jn-Autographs um 350 n.Chr.:
  - PA vor 350 im Osten rezipiert, nicht in Frage gestellt. Erst ab ca. 350 treten Zweifel auf.
  - Damals aktuelle alexandr. MSS ohne PA wurden im Osten zur neuen Vergleichsbasis.
  - PA fortan im Westen mehr rezipiert & verteidigt, in Reaktion auf jüngste PA-Leugnung.

#### Externe Indizien für die Johanninität der PA: <sup>368</sup>

- PA (oder Variation) um 120 n.Chr. von Papias tradiert, Schüler Polycarps (Johannes' Schüler), selber Zuhörer Johannes' – Papias' PA evtl. aus zweiter Hand nach Johannes.
- Agapius schrieb im 10. Jhdt., Papias habe über die PA als Johannes zugehörig geschrieben.
- PA ab 200 n.Chr. als lat. *Typ Cy* Kapitel 30 in Johannes (an der gewohnten Stelle).
- Didymus (ca. 360) »εν τισιν ευαγγελιοις« + Eusebius (324) »ἄλλην ιστορίαν [...] ἣν τὸ Κατ' Ἑβραίουσ Εὐαγγέλιον« bezüglich Papias (ca. 120) legt nahe, dass Eusebius Papias' PA als Variation der bekannten (evtl. kanonischen) PA aufgefasst haben mag – als quasi »Standard-Evangelium« käme (wegen der ersten zwei Punkte) primär Johannes in Frage.

#### Interne Indizien für die Johanninität der PA:

- Textfluss – Thematische Zusammenhänge:
  - Jn 7:51 als Anstoß für PA (Pseudo-Verhör über Auslegung des mosaischen Gesetzes).
  - Ohne PA gibt es kein Verhör, womit Jn 8:13 deplatziert wäre.
  - Jn 7:52 kein Verhör – Pharisäer reagieren auf Nikodemus (ἀπεκρίθησαν + αὐτῷ).
  - Jn 8:13 ergibt mit intakter PA noch mehr Sinn (reaktionäre Pharisäer).
  - Jn 8:15 klingt verdächtig nach einem Echo von 8:11 (gleichwohl chiastisch zu 7:24).
  - Kurz vor PA besprochenes *Wasser des Lebens* passt zu mosaischer Ordal-Andeutung.
  - PA (nach *Wasser des Lebens*, vor ἐγὼ εἶμι) als größeres Echo des Samariterin-Dialogs.
  - Parallelen zwischen PA und Entblendung in Jn 9:

<sup>368</sup>Dies sind nur *Hinweise* und keine *Beweise*, denn bleibt fraglich:

- Ob Papias die PA direkt oder sekundär von Johannes kannte – das wäre allerdings naheliegend.
- Ob Agapius zweierlei vermengt hat, zumal ihm die PA seiner Zeit evtl. schon aus manchen Jn-MSS bekannt war.
- Ob die lat. Kapiteleinteilung eine authentische Bibeltradition oder doch nur eine späte Hinzufügung darstellt.
- Ob Eusebius' (hier nur vermutete) Implikation der PA-Johanninität nur eine um 324 etablierte Assoziation ist.

- Verben ἄγουσιν (8:3, 9:13), λέγουσιν (8:4, 9:17) im hist. Präsens dicht aufeinander.
- Wiederholte Frage der Pharisäer, besonders im Mehrheitstext:  
σὺ οὖν τί λέγεις (περὶ αὐτοῦ) (8:5) ↔ σὺ τί λέγεις περὶ αὐτοῦ (9:17)
- Frage *Wo ist er?* umrahmt Jesu Tempellehren, inmitten welcher er fragt *Wo sind sie?*  
ποῦ ἔστιν ἐκεῖνος (7:11); ποῦ εἰσιν ἐκεῖνοι (8:10); ποῦ ἔστιν ἐκεῖνος. (9:12)
- Neben τοιοῦτους (4:23) taucht τοιαύτας (8:5) nur in 9:16 als τοιαῦτα auf.
- Thematischer Zusammenhang, *Licht der Welt* nach PA und vor Entblendung:  
ἐγὼ εἶμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου; (8:12) φῶς εἶμι τοῦ κόσμου. (9:5)
- Johanniner Jesus-Moses-Kontrast in PA (Jn 8:5), Frage nach Jesu Gesetzesauslegung.
- Johanniner Jesus-Moses-Kontrast in PA (Jn 8:6,8), Gottes schreibender Finger.
- Jn 8:6,8 κατέγραφεν/ἔγραφεν korreliert mit Ex 32:15 καταγεγραμμένα/γεγραμμένα und verstärkt den Bezug zu dem von Gott geschriebenen Dekalog und dem Gesetz Mose.
- PA (bes. Jn 8:7) passt zum Jn 7–10-Thema des rhetorischen Gefechtes.
- PA (bes. Jn 8:6,9) passt zum Jn 7–10-Thema der scheiternden Gefangennahme Jesu.
- Jn 8:46 scheint Bezug auf die Ereignisse der PA zu nehmen.
- Jn 8:12 ist KEINE Antwort auf Jn 7:52 (mit Verweis auf Jes 9:1-2), weil Jesus weder direkt angesprochen wurde noch anwesend bzw. in Hörweite war. (Erklärung bei αὐτοῖς)
- Jn 8:1 als Sukkot-Referenz – Ölberg in für Sukkot-Lesungen benutztem Sacharja 14.
- Jn 8:1 Aufstieg auf einen Berg, Abstieg mit (in PA geprüfem) Gesetz – Moses-Kontrast.
- Jn 7:53–8:1 evtl. nach präfigurativem 1.Samuel 24:22 modelliert, Finale eines Kapitels über das in Jn 7 reflektierte Thema der misslingenden Gefangennahme des Messias.
- Jn 7–8-Chiasmus benötigt PA (8:7) als Mittelpunkt; Jn 7:45–52 wäre schlechte Klimax.
- Assymetrische Eingliederung in den Chiasmus: Jn 7:51 (nicht PA) vs. Jn 8:10,11 (PA).
- Jn 7:1 > PA > Jn 8:59, fließende Verdichtung erst abstrakter Steinigungsgefahr.
- Steinigung ist evtl. deshalb zentral, weil Jesu Umgang mit Sündern (vgl. Mt 18:15–17) nach jüdischer Steinigungspraxis modelliert ist (jedoch mit Wörtern statt Steinen).
- Textfluss – Syntaktische Zusammenhänge:
  - Jn 7:53 ist Ende für Kontext davor, kein Anfang für isolierte PA. (u.A. καὶ ἕκαστος)
  - Annahme isolierter PA mit 7:53 als Interpolation widerspräche Prinzip der Parsimonie, da PA-Kern auch ohne Jn 7:53–8:2 zwischen Jn 7 & 8 passen würde.
  - Αὐτοῖς in Jn 8:12 bezieht sich primär auf die Pharisäer, sekundär auf λαὸς von 8:2.
    - Pronomen bezieht sich auf zuvor etablierte Person/Gruppe.
    - Adressaten-Wechsel würde neuerliche Nennung erfordern. (vgl. Jn 7:20,21, 45–52)

- Mit PA sind Pharisäer letzter Adressat Jesu (Jn 8:7) und die zuletzt identifizierte Gruppe (8:9), auf welche αὐτοῖς (8:12) verweisen könnte, 8:13 erwähnt explizit Φαρισαῖοι, danach (8:13–59) gibt es nur noch Pronominal-Verweise und Ἰουδαῖοι. Ἰουδαῖοι-Vermengung: Grenze zw. Φαρισαῖοι und λαὸς-Menge (8:2) verschwimmt. (Auch in Jn 9 und 10 werden weder λαὸς noch ὄχλος explizit genannt.)
- Schein trägt, Pharisäer haben Szene in Jn 8:9 *nicht* verlassen – ἐξήρχοντο impliziert:
  - Verlassen der Mitte, wo die Pharisäer mit der Frau ἐν μέσῳ standen.
  - Austritt aus der Gruppe, Aufgabe des Vorhabens (bestärkt durch εἶς καθ' εἶς).
- Jn 8:20, Jesus lehrt im Tempel (διδάσκων ἐν τῷ ἱερῷ) – Rezipient unklar, λαὸς (8:2) oder ὄχλος (Jn 7) naheliegend aber nicht explizit. Technisch werden in Jn 8 auch die Pharisäer gelehrt, und 8:20 könnte auch ausgelegt werden als: *Diese Worte sprach Jesus [zu den Pharisäern] während er im Tempel [die Leute] lehrte*. Ergo: primärer Adressat sind Pharisäer, λαὸς-Menge ist immer noch präsent und sekundär dabei.
- Jn 8:30,31ff. spricht nicht von λαὸς sondern von zu glauben beginnenden Pharisäern.
  - FALSCH: Viele *glaubten* an Jesus (πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν, 8:30), und Jesus sprach ebenjene Juden, die an ihn *geglaubt hatten* (Perfekt πεπιστευκότας, hörten sie auf, zu glauben?), über ihren *aktiven Glauben* an (8:31). Dies ergäbe syntaktisch keinen Sinn. Auch scheint es erst, als spreche er zur schon glaubenden λαὸς-Menge, dann aber sagt er, dass sie ihn töten wollen (8:37).
  - RICHTIG: Jn 8:31 ergibt nur Sinn, wenn Aorist ἐπίστευσαν in 8:30 einen *Eintritt in den Glauben* bedeutet (korrekte Aorist-Bedeutung): Viele (Pharisäer) *begannen*, an Jesus zu glauben, und er sprach zu jenen, welche an ihn *zu glauben begonnen hatten*, über ihren aktiven Glauben, identifiziert sie jedoch immer noch als zu jener ihn töten wollenden Gruppe (Pharisäer) zählend. Keinerlei Konflikt.
- Abwesenheit der Schriftgelehrten nach der PA weil diese mangels persönlichen Interesses an der Überführung den Schauplatz tatsächlich verlassen haben mögen (die Pharisäer hatten sie nur als Berater für die Gesetzesauslegung zu Rate gezogen).
- Das maskuline Personalpronomen αὐτοῖς kann als generisches Maskulinum auch die λαὸς-Menge (8:2) mit Frauen und Kindern (im Frauenhof) miteinbeziehen.
- Bezöge sich αὐτοῖς *ohne PA* auf die ὄχλος-Menge von 7:37–44, dann müsste diese in 8:12 neu etabliert werden – sie wird in 8:12–59 aber nie explizit identifiziert.
- Ohne PA war die letztgenannte Partei die ohne Jesus privat diskutierenden Pharisäer.
  - Jn 7:51–52, Pharisäer reden zu Nikodemus, nicht Jesus, wie musterhafter Gebrauch von Verb (ἀπεκρίθησαν) und Pronomen belegt. (vgl. Jn 7:47) (8:12 als

Verteidigung gegen 7:52 würde direkte Rede zu Jesus erfordern – unmöglich.)

- Jn 7:49, Pharisäer ziehen gehässig über die ὄχλος-Menge als ungebildet und von Gott verflucht her (ohne Reaktion von ὄχλος, Nikodemus antwortet) – wahrscheinlich war die ὄχλος-Menge nicht anwesend, also auch nicht Jesus.
- Implizite Zeitsprünge in Jn 7 (Dialog mit ὄχλος-Menge beginnt ca. am 4. Tag, erst 7. Tag wird explizit genannt, Dialog muss sich über mehrere Tage erstreckt haben) suggerieren, dass die Reaktionen der ὄχλος-Menge Diskussionen *nach* Jesu Reden darstellen, während sich die Menge zerstreut – dasselbe wäre dann auch nach 7:37–9 zu erwarten. Die Menge wäre fort, also wäre auch Jesus fort.
- Οὐν (7:45) impliziert Rückkehr der Tempelwachen ohne Jesus temporal und evtl. auch kausal in Folge von 7:37–44, nach jener Zerstreung.
- Πάλιν οὐν (Jn 8:12) besitzt für Reden Jesu Eigenschaften, die mit PA besser passen.
  - Jedes andere Mal (Jn 8:21, 10:7, 18:7, 20:21)...
    - ... vergeht kaum oder keine Zeit – Unterbrechungen gibt es nur durch Narration.
    - ... hat Jesus direkt zuvor gesprochen.
    - ... kann es *weilers* bedeuten.
    - ... bleibt der Schauplatz konstant.
    - ... bleibt der Adressat konstant.
  - Auch für Jn 8:12 ist davon auszugehen ist, dass Jesus – der Tendenz entsprechend – direkt zuvor gesprochen hat, dass πάλιν eher *weilers* bedeutet (seine Rede fortführend), und dass sowohl Adressat als auch Schauplatz konstant bleiben. Mit intakter PA passt dies perfekt, jedoch nicht bei Auslassung der PA.
  - Dass der Adressat zwischen PA und 8:12 ebenfalls konstant bleibt, stimmt auf syntaktischer Ebene: Zwar war Jesu letzter direkter Adressat die Frau (singular), aber davor hat er die Pharisäer (plural) und davor die Leute (plural) angesprochen; da αὐτοῖς in 8:12 im Plural steht, wird eben auf Jesu letzten Plural-Adressaten verwiesen – dieser bleibt also auch zwischen PA und Jn 8:12 indirekt konstant.
  - Kontrast: πάλιν οὐν bei Handlungen statt Sprechakten (Jn 4:46; 10:31,19,39; 11:38; 18:33; 20:10) bedeutet stets *wieder* mit deutlichem Vergehen von Zeit – dies ist *nicht* der Fall wenn Johannes πάλιν οὐν für Reden (vor Allem Reden Jesu) verwendet.
  - Ohne PA würde πάλιν οὐν in Jn 8:12 *nicht* passen:
    - Das Verstreichen der Zeit ließe sich aber nur schwer beurteilen – die zuvor gezeigten Übersetzungen scheinen ohnehin einen größeren Zeitsprung vermitteln

zu wollen, was für  $\acute{\alpha}\lambda\iota\nu\ \acute{\omicron}\upsilon\nu$  in Bezug auf Jesu Rede eben ungewöhnlich wäre.

- Tempel als Schauplatz konstant, der genaue Schauplatz würde sich aber ändern, die Pharisäer sprechen in Jn 7:45-52 abseits der Menge (anderswo) miteinander.
- Adressaten-Konstanz:  $\acute{\omicron}\chi\lambda\omicron\varsigma$  in Jn 7:37–44 als letzter Adressat Jesu, nach 8:12 sind jedoch die Pharisäer die primären Adressaten.  $\text{A}\acute{\upsilon}\tau\omicron\iota\varsigma$  ohne PA würde insofern passen, dass die Pharisäer vor 8:12 zuletzt im Text vorkamen, jedoch nicht im Dialog mit dem dabei sogar abwesenden Jesus. Insgesamt wäre die Adressaten-Konstanz ohne PA höchst problematisch.
- Jesus hätte direkt vor Jn 8:12 offensichtlich *nicht* geredet.
- Wallace's Beispiele für andere johannine *awkward transitions* (Jn 1:34–35, 8:20–21, 9:8–15, 10:6–7, 18:4–7, 20:19–21) sind allesamt *nicht awkward* – und wären sie es, dann wäre einer *awkward* Lesart nicht gleich Vorzug zu geben. Wird der Text ohne PA als *awkward* empfunden, dann spricht dies deutlich *für* die PA.
- Johanninität von Vokabular & Stil:
  - PA besitzt auch speziell johannine Elemente:
    - Jn 8:10  $\gamma\upsilon\nu\alpha\iota$ -Vokativ ist typisch johannin, vgl. 2:4; 4:21; 19:26; 20:13,15.
    - Jn 8:5  $\lambda\iota\theta\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$  entspricht 10:31, 10:32, 10:33, 11:8, primär johannin.
    - Jn 8:7  $\beta\alpha\lambda\acute{\epsilon}\tau\omega\ \lambda\iota\theta\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\pi'\ \acute{\alpha}\upsilon\tau\eta\grave{\iota}$  entspricht 8:59 und ist somit bei Johannes belegt.
    - Jn 8:11  $\mu\eta\kappa\acute{\epsilon}\tau\iota\ \acute{\alpha}\mu\acute{\alpha}\rho\tau\alpha\nu\epsilon$  entspricht 5:14, Imperativ  $\acute{\alpha}\mu\acute{\alpha}\rho\tau\alpha\nu\epsilon$  nur in Johannes.
    - Jn 8:6  $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\ \delta\grave{\epsilon}\ \acute{\epsilon}\lambda\epsilon\gamma\omicron\nu\ \pi\epsilon\iota\rho\acute{\alpha}\zeta\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma\ \acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron\nu$  entspricht exakt 6:6.
    - Jn 8:6  $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\ \delta\grave{\epsilon}\ \acute{\epsilon}\lambda\epsilon\gamma\omicron\nu/\acute{\epsilon}\iota\pi\epsilon\nu$  ist exklusiv johannin, vgl. 7:39, 11:51, 12:6, 21:19.
    - Jn 8:3, Syntax erster Satzhälfte entspricht Jn 11:47, 11:57, 18:18 – exklusiv johannin.
    - Jn 8:4  $\acute{\alpha}\upsilon\tau\eta,\ \tau\omicron\iota\acute{\alpha}\upsilon\tau\alpha\varsigma$  in 8:5 evtl. pejorative Pronomina, vgl. 6:52; 7:15; 9:29; 18:30.
    - Jn 8:6,8  $\acute{\epsilon}\gamma\rho\alpha\phi\epsilon\nu$  tendenziell johannin: Bei Johannes mehr als doppelt so oft wie bei Lukas, mehr als sechsmal so oft wie bei Matthäus und Markus.
    - Jn 8:2,8  $\acute{\alpha}\lambda\iota\nu$  eher johannin: Jn x45; vgl. Mt x17, Mk x26, Lk x2.
    - Historisches Präsens  $\acute{\alpha}\gamma\omicron\upsilon\sigma\iota\nu$  (Jn 8:3),  $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omicron\upsilon\sigma\iota\nu$  (8:4) und evtl.  $\pi\alpha\rho\epsilon\gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\tau\alpha\iota$  (Jn 8:2 in *Bezae*) ist klar johannin, vgl. 9:13, 18:28, 9:17, 11:8,34, 16:29, 12:22, 20:13, 21:13.
    - Historisches Präsens in Jn 8:2,3,4 entspricht typisch johanninen Mustern:
      - 10 mal bei Beginn einer Perikope.
      - 22 mal bei Einführung neuer Charaktere ( $\acute{\alpha}\gamma\omicron\upsilon\sigma\iota\nu$  zu  $\gamma\rho\alpha\mu\mu\alpha\tau\epsilon\acute{\iota}\varsigma$  &  $\gamma\upsilon\nu\alpha\acute{\iota}\kappa\alpha$ ).
      - Oft bei Verben der Bewegung ( $\acute{\alpha}\gamma\omicron\upsilon\sigma\iota\nu$  in 8:3, *Bezae's*  $\pi\alpha\rho\epsilon\gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\tau\alpha\iota$  in 8:2).
      - Oft bei Verben des Sprechens ( $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omicron\upsilon\sigma\iota\nu$  in 8:4).

- Stets in der dritten Person.
- Lexeme anderer, unumstrittener Johannes-Passagen sind vergleichbar »non-johannin«:
  - Johannes benutzt insgesamt 84 *hapax legomena*, nicht allzu untypisch für ihn.
  - PA (Jn 7:53–8:11) besitzt ca. 10 bis 15 einmalige Wörter – vergleiche:
    - Punch/Johnson: 1:14–27 hat 11; 2:5–17 hat 19; 6:3–14 hat 13; 4:4–16 hat 18.
    - A.W. Wilson: 4:5–16 hat 10; 6:3–14 hat 10; 9:1–12 hat ca. 9; 21:1–12 hat 9.
    - M.A. Robinson: 2:1–10 hat 8, 4:44–52 hat 12, 9:1–11 hat 10, 21:1–12 hat 14.
  - Halb so langer Beginn der Tempelreinigung schneidet sogar schlechter ab als die PA: 2:13–17 mit 81 Wörtern (Vokabular: 47) besitzt 14 (30%) einmalige Wörter, aber die PA mit ca. 168 Wörtern (Vokabular: 81) besitzt 13 (16%) einmalige Wörter.
  - Konjunktion δὲ 11 mal in 12 PA-Versen, scheint untypisch für Johannes, ist es nicht:
    - Weitere δὲ-Anhäufungen, oft bei Kapitel-Grenzen (vgl. PA zw. Jn 7 & 8):
      - 6:1–12 hat 8 δὲ (6 in NA27) neben 2 οὐ̃ν.
      - 9:37–10:6 hat 6 δὲ neben 1 οὐ̃ν.
      - 10:38–11:5 hat 6 δὲ neben 2 οὐ̃ν.
      - 15:27–16:11 hat 6 δὲ ohne οὐ̃ν.
      - 18:10–23 hat 9 δὲ.
      - 19:12–21 hat 9 δὲ (7 in NA27).
    - δὲ 212 bis 219 mal in Jn, οὐ̃ν ca. 200 mal – insgesamt keine klare Präferenz.
- Argumente gegen »non-johannines« Vokabular:
  - Jn 8:1 ὄρος τῶν ἐλαιῶν: evtl. Sukkot-Bezug (Sacharja 14); und Ölberg ist ein Ort, kein Stilmittel – abhängig davon, ob Jesus tatsächlich dort hingegangen ist.
  - Jn 8:2 ὄρθρου: In PA einmalig für Johannes, 2 mal bei Lukas; Johannes gebrauchte eher πρω(α)ς; aber vgl. apokryphes Petrus-Evangelium (ca. 150, 9:1 & 12:1), ὄρθρου und πρωῖ konnten abwechselnd im selben Text benutzt werden.
  - Jn 8:2 λαός: Johannes bezeichnet Leute meist als ὄχλος; aber ὄχλος hat potentiell pejorative, λαός hat positive Konnotation (Gottes Leute), und nach dem σχίσμα der ὄχλος-Menge in 7:43 kommen in 8:2 nur die Guten zu Jesus, die Leute Gottes.
  - Sukkot ist auf alle Nationen bezogen, *Shemini Atzeret* (8. Festtag, Zeitpunkt der PA) ist hingegen zwischen Gott und den Israeliten allein, daher λαός.
  - Jn 8:2, Jesus lehrt im Sitzen: in Jn ungewöhnlich, aber angesichts der geschrumpften Gruppe sinnvoll; außerdem sitzt Jesus mit demselben Wort καθίζω in Jn 12:14.
  - Jn 8:3 γραμματεῖς: Johannes spricht sonst nicht von den Schriftgelehrten, aber die

Pharisäer zogen sie für die ihr Fach betreffende Prüfung zu Rate – situativ bedingt.

- Jn 8:3 *μοιχεία*: Explizite Nennung spezieller Sünde untypisch für Johannes, wird aber vom informellen Gericht-Setting erfordert. Reflektion von *μοιχεία* auf Pharisäer evtl. Parallele zu *ehebrecherischer Generation* in Mt 12:39 und 16:4.
- Jn 8:4 *μοιχευομένη*: vgl. *μοιχεύοντας* in wohl johanniner Offenbarung 2:22.
- Jn 8:4 *αυτοφώρω* (NT-*hapax legomenon*): spezifisch juristischer Terminus – wird also ebenfalls vom informellen Gericht-Setting erfordert.
- Jn 8:6,7,8,10 *κύπτω* (mit Präfixen *κατα-* und *ανα-*) 2 mal mit *παρα-* in Jn 20:5,11 – nicht komplett non-johannin (und auch nicht besonders lukan oder gar markan).
- Jn 8:7 *ἀναμάρτητος* (*hapax legomenon*): non-johannin weil Jesu direkter Rede zuzuschreiben – keine Frage johanninen Stils. Ohnehin kannte Johannes *ἀμαρτάνω*.
- Jn 8:9 *πρεσβυτέρων*: Singular in johanninen Episteln (2.Jn 1:1; 3.Jn 1:1), 12 mal in der Offenbarung (4:4,10, 5:5,6,8,11,14, 7:11,13, 11:16, 14:3, 19:4). Hier aber in Grundbedeutung, Kontrast zwischen Älteren und Jüngeren – daher situativ bedingt.
- Jn 8:6 *κατέγραφεν*: evtl. beabsichtigt für thematisch passenden Bezug zu Ex 32:15.
- Jn 8:6 (*ἵνα ἔχωσιν κατηγορεῖν αὐτοῦ*) ähnelt Lk 6:7 (*ἵνα εὕρωσιν κατηγορεῖν αὐτοῦ*), aber das ist keine Frage typisch lukaner/johanniner Stilmittel – der eine Unterschied (*ἔχωσιν/εὕρωσιν*) ist rein stilistischer Natur, da die Semantik kontextuell gleich ist.
- Jn 8:8 in manchen MSS/Editionen *κατακύψας*, in anderen *κάτω κύψας* (wie 8:6), *κατακύψας* evtl. Korruptele: *πάλιν* (8:8) impliziert Wiederholung von *κάτω κύψας* (8:6), Wiederholung des Wortlautes evtl. ursprünglichere Lesart (oder umgekehrt?).
- Jn 8:10,11 *κατακρίνω*: sehr johannines *κρίνω* (19 mal in Jn, nur jeweils 6 mal in Mt und Lk) – *κατα-*Präfix *vollendet* hier: *κρίνω* ist *urteilen*, *κατακρίνω* ist *verurteilen*. Unterscheidung wichtig im gerichtlichen Kontext: Pharisäer *urteilen über* (*κρίνω*) die Frau, und auch Jesu Worte über ihre Sünde zeigen, dass er *urteilte* – aber weder die Pharisäer noch Jesus haben das *Urteil vollstreckt*, also sie *verurteilt* (*κατακρίνω*). Hier *κρίνω* zu benutzen könnte leicht als Häresie verstanden werden.
- Verben mit *κατα-*Präfix *nicht* nur in der PA: 4 PA-exklusiv, 2 in PA und anderswo in Jn, 5 nur außerhalb der PA in Jn; *κατα-*Verben sind für Johannes nicht ungewöhnlich.
- Jn-Evangelium als Supplement zu Mt–Mk–Lk: Da Johannes also diese Texte kannte, hätte er selbst (auch unabsichtlich) manche Ausdrucksformen übernehmen können.

## 4.2. CONCLUSIO

Nachdem ich in meiner späten Jugend die schockierende Feststellung gemacht hatte, dass die allseits bekannte und heißgeliebte Bibelgeschichte der Ehebrecherin vor Jesus und somit auch Jesu berühmte Worte *Wer von euch ohne Sünde ist werfe den ersten Stein!* Angesichts ihrer Abwesenheit in den frühesten Manuskripten nicht in die Bibel gehöre, fühlte ich mich betrogen – biblisch betrogen, eine der aufwühlendsten und zu den radikalsten Umschwüngen führenden Formen der Betrugsempfindung. Meine Enttäuschung war groß, und für die folgenden Jahre vertrat auch ich die Ansicht, dass diese Perikope bestenfalls in die Fußnoten gehöre, und dass ihre dominante Präsenz z.B. in Bibelfilmen verwerflich sei. So ganz wollte nicht ausschließen, dass die Tradition vielleicht einen wahren Kern haben mochte – was ich zugleich für unfalsifizierbares Wunschdenken hielt –, aber der Hobby-Textkritiker in mir war doch klar gegen diese Bibelpassage.

Ich war ein Feind der Pericope Adulteræ.

Umso größer war die Überraschung, als ich bei meinen Bibel-Recherchen eines Tages über eine Online-Fassung der PA-Verteidigung von E.F. Hills<sup>369</sup> und wenig später auch über die von vielen verschollen geglaubte doch domain-technisch nur umgesiedelte PA-Website<sup>370</sup> stolperte, und ich war doch recht angetan von jener Epiphanie: Das letzte Wort zur Pericope Adulteræ war noch nicht gesprochen, ihr Schicksal nicht besiegelt, und ihre Echtheit eine auch unter seriösen Forschern doch noch ungeklärte Streitfrage.

Ich will mit all diesen Worten nur klarstellen, dass ich nicht immer ein PA-Verfechter war, der sich im Rahmen dieser Arbeit an einen brüchigen Strohhalm klammert und einfach nicht von meiner geliebten Perikope loslassen möge. Ich hatte schon längst losgelassen, hatte die PA gar mehr verurteilt als die Pharisäer die Ehebrecherin zu verurteilen bereit gewesen waren. Mein Skeptizismus und meine Zweifel über die Pericope Adulteræ hatte seinen Anfang in Opposition gegenüber der Perikope gefunden, ehe ich, von mir neuen Argumenten bewegt, wie ein verlorener Sohn zur Perikope zurückgefunden hatte.

Ich musste mir auch eingestehen, dass meine Recherchen nicht immer die erwünschten

---

369Und zwar auf einer Seite, welche seine Position nicht unbedingt zu unterstützen schien, den Auszug aber dennoch hochlud, um der PA quasi eine faire Chance zu geben – für mich ein Grund, auch dem Artikel eine Chance zu geben.

370Jene umstrittene Website soll hier nicht unerwähnt bleiben, gleichwohl bei ihrer Rezeption gewiss Vorsicht zur Unterscheidung geboten sei, nämlich Unterscheidung zwischen wirklich brauchbarem, relativ seriösem Material, zuviel-hinein-lesenden Mutmaßungen (welche ich bisweilen aber auch den Experten auf dem Gebiet unterstellen und evtl. auch mir selbst eingestehen muss), und schlichten Verschwörungstheorien. Damit will ich aber nicht herablassend klingen: Die Perikopen-Website ist bei all ihrer Unübersichtlichkeit und teils polemischen Durchwachsenheit ein guter Ausgangspunkt für so manche PA-Recherche, und immerhin drei der dort vertretenen Ideen haben die vorliegende Arbeit stark beeinflusst (wie ich auch in den Quellen darlege, ungeachtet der Tatsache, dass die Website nicht unbedingt als »universitär« gelten mag), nämlich der dort hochgeladene Artikel von A.W. Wilson, den Ὁρθρον-Vergleich mit dem Petrusangelium, und die Idee eines die PA involvierenden Chiasmus, gleichwohl mein PA-interner Chiasmus gänzlich anders aufgebaut ist aus meiner eigenen Feder stammt.

Ergebnisse erbrachten: Ursprünglich war ich mir sicher, dass sich αὐτοῖς in Jn 8:12 wohl auf die λαός-Menge aus Jn 8:2 beziehe – ein (für die Analyse nicht unerheblicher) Irrtum, den ich bei näherer Betrachtung doch einsehen musste.

Dennoch hatte ich, als ich mit dem Schreiben dieser Arbeit begonnen hatte, im Sinne, das Für und Wieder darzulegen. Je mehr ich aber über die Argumente nachdachte, desto unproduktiver erschien mir jenes Vorhaben: Opposition gegen die PA aufgrund ihres Fehlens in frühen, alexandrinischen MSS ist sehr leicht, fast zu leicht, bisweilen geradezu simplistisch<sup>371</sup> sein – zugleich mögen Einwände gegen jene Opposition auf Basis externer Evidenz viel Spekulation involvieren, graben aber zumindest ein ganzes Stück tiefer und werfen ernstzunehmende Zweifel an der Opposition auf. Aus diesem Grunde habe ich mich letzten Endes doch auf die Argumente *für* die Perikope konzentriert: Sie sind einfach interessanter.

Viele PA-Opponenten scheinen jegliche interne Evidenz von vorn herein in den Wind zu schlagen oder schlicht zu ignorieren und sich, oft auf recht oberflächliche Weise, nur auf die externe Evidenz allein stützen. In dieser Hinsicht hat z.B. Chris Keith, die interne Evidenz miteinbeziehend, einen großen Vorteil, auch wenn ich mit seinen Schlussfolgerungen wirklich nicht übereinstimme.<sup>372</sup>

Zu welchen Schlüssen komme ich also? Die externe Evidenz ist alles andere als eindeutig, während die interne Evidenz zwar von Grund auf nur Indizien und keine handfesten Beweise zu liefern vermag, glänzt die interne Evidenz doch durch ihre schiere Menge.<sup>373</sup> Bisweilen übertriebene Vorwürfe der Non-Johanninität des Vokabulars und auch der Syntax werden im Vergleich mit anderen Passagen geradezu nichtig, besonders angesichts jener Elemente, welche sehr wohl johannin anmuten. Hinzu kommt, wie stark die PA vor Allem thematisch mit ihrem Kontext im Johannes-Evangelium verwoben zu sein scheint, was eine *schwebende Anekdote* geradezu unmöglich macht. Dass Keith, dies anerkennend, stattdessen mutmaßt, die Übereinstimmungen müssten Teil einer geschickten Fälschung sein klingt für mich eher *ad hoc* und *nicht falsifizierbar*.

Aber hierin liegt auch ein Problem der gesamten PA-Forschung, dass sich sowohl Laien wie ich als auch die besten Experten auf sehr viel Spekulation stützen müssen und ein gewisses Maß an Voreingenommenheit fast essentiell zu sein scheint, sobald man irgendeine bestimmte Position zur PA vertritt. Auch ich kann leider nicht mehr tun als zu raten, was ich im Angesichte der vorliegenden Evidenz für wahrscheinlicher halte – so zu sagen ein *informed guess*.

---

371 Man denke z.B. an den polemischen Antikatholiken (und offen gesagt Häretiker) James White, wie er von der Prämisse der variablen Position der PA in vereinzelt mittelalterlichen MSS über einen reinen *non sequitur* zum Schluss kommt, die Falschheit der PA müsse doch wohl offensichtlich sein.

372 Eine binäre Einteilung in Freunde und Feinde der PA wäre natürlich nicht ganz repräsentativ. So vertritt z.B. Tommy Wasserman, dessen Recherchen ich sehr zu schätzen weiß, die PA sei non-johannin aber eine authentische Tradition.

373 Bedenke: Die externe Evidenz nimmt ca. 60 Seiten der vorliegenden Arbeit in Anspruch, die Argumente pro PA lassen sich aber auf ca. 1,5 Seiten zusammenfassen – die interne Evidenz nimmt 50 Seiten in Anspruch, die weit zahlreicheren Argumente füllen aber ca. 4,5 Seiten.

Welche Teile dieser Arbeit würde ich persönlich also besonders hervorheben wollen? Es gibt ein paar Punkte, auf welche ich selbst gekommen bin – was nicht heißt, dass sie niemand zuvor erkannt habe –, und so will ich auf diese bestimmten Punkte im Besonderen verweisen:

- Dass die Rezeption der PA zuerst schwach im Osten und erst später doch stärker im Westen rezipiert wurde (siehe Seite 18), ist ein Detail, welches vielen Leuten zu entgehen scheint.
- Dass das Verschwinden des Autographs des Johannes-Evangeliums mit dem Wandel in der PA-Rezeption korrelieren könnte (siehe Seite 54), mag zwar sehr spekulativ sein, jedoch böte die Möglichkeit einen Grund dafür, warum dieser Rezeptionswandel stattfand.
- Ich halte die Ähnlichkeit zwischen St. Cyprians Epistel 51:26 und *Didascalia Apostolorum* II:24:3 mit möglichem Ausweichen auf Jn 5:14 (siehe Seite 34 und 60) für ein gutes Argument dafür, dass St. Cyprian die PA durchaus in ihrer weithin bekannten Form gekannt und aus dem Johannes-Evangelium gekannt haben dürfte (vgl. lat. *capitula*-Einteilung *Typ Cy*) – gleichwohl die Ähnlichkeit gewiss auch anders ausgelegt werden könnte.
- Dass die *μοιχεία* evtl. zur Reflektion auf die Pharisäer als *ehebrecherische Generation* (vgl. Mt 12:39, 16:4) zu verstehen ist, was zur PA als Echo des Sameriterinnen-Dialogs passt.
- Übereinstimmungen zw. Jn 7 und 1.Samuel 24 (Thema der misslingenden Gefangennahme des Davidischen und des Messias), gipfelnd in der Übereinstimmung zw. Jn 7:53–8:1 und 1.Samuel 24:22, eine starke Verbindung zw. der PA und ihrem Kontext Jn 7 & 8 knüpfend.
- Dass die PA einen sich um Jesu zentrale Aussage zur Steinigung drehenden Chiasmus hat.
- Dass Steinigung ist evtl. deshalb so zentral ist, weil Jesu Umgang mit Sündern (vgl. Mt 18:15–17) nach jüdischer Steinigungspraxis (mit Wörtern statt Steinen) modelliert ist.
- Dass *ἐξήρχοντο* in Jn 8:9 wohl nicht das Verlassen der Szene sondern den Austritt aus der Gruppe und die Aufgabe des Vorhabens impliziert – verlassen wird nur die Mitte *ἐν μέσῳ*.
- *Shemini Atzeret* (8. Sukkot-Festtag) zwischen Gott & Israeliten allein erklärt *λαός* in Jn 8:2.
- Schwach aber doch: *κατακρίνω* (Jn 8:10,11) besser als *κρίνω*, um Häresie zu vermeiden.
- Vielleicht kein Beweis aber doch interessant: Verteilung von *κατα*-Verben (oft mit verstärkender Konnotation), zieht bis Jn 6 eine sanft anschwellende Kurve, fällt in Jn 7 ab auf 0, dann tauchen noch mehr *κατα*-Verben in der PA auf, danach gibt es fast gar keine *κατα*-Verben mehr; wie ein Musikstück mit Crescendo, Pause, Klimax und Stille danach.

Ich halte die PA angesichts der Menge an interner Evidenz und der Fragwürdigkeit der externen Evidenz gegen die PA angesichts auch der externen Evidenz für die PA für einen authentischen Bibeltext, welcher an die traditionelle Stelle zwischen Kapitel 7 & 8 ebenjenes Evangeliums gehört, welches, zusammen mit der Pericope Adulteræ selbst, der Feder des Apostels Johannes entstammt.

RP BYZANTINE MAJORITY TEXT 2005

- 7:53 Καὶ {ἐπορεύθη/ἀπῆλθεν} ἕκαστος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ·
- 8:1 {Ἰησοῦς δὲ / καὶ ὁ Ἰησοῦς} ἐπορεύθη εἰς τὸ ὄρος τῶν Ἐλαιῶν.
- 8:2 Ὁρθρου δὲ πάλιν {παρεγένετο / βαθέος ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς} εἰς τὸ ἱερόν, καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἤρχετο (πρὸς αὐτόν): καὶ καθίσας ἐδίδασκεν αὐτούς.
- 8:3 Ἄγουσιν δὲ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι πρὸς αὐτὸν γυναῖκα {ἐν/ἐπί} μοιχείᾳ καταληφθεῖσαν, καὶ στήσαντες αὐτήν ἐν (τῷ) μέσῳ,
- 8:4 {λέγουσιν/εἶπον} αὐτῷ, (πειράζοντες,) Διδάσκαλε, {ταύτην εὖρομεν / αὕτη ἢ γυνὴ κατελήφθη} ἐπ' αὐτοφώρῳ μοιχευομένη(v).
- 8:5 Ἐν δὲ τῷ νόμῳ (ἡμῶν) Μωσῆς (ἡμῖν) ἐνετείλατο τὰς τοιαύτας {λιθοβολεῖσθαι/λιθάζειν}· σὺ οὖν τί λέγεις; (περὶ αὐτῆς;)
- 8:6 Τοῦτο δὲ ἔλεγον πειράζοντες αὐτόν, ἵνα ἔχωσιν κατηγορεῖν (κατ') αὐτοῦ. Ὁ δὲ Ἰησοῦς κάτω κύψας, τῷ δακτύλῳ ἔγραφεν εἰς τὴν γῆν (μὴ προσποιούμενος).
- 8:7 Ὡς δὲ ἐπέμενον {ἐρωτῶντες/ἐπερωτῶντες} αὐτόν, {ἀνακύψας/ἀναβλέψας} εἶπεν (πρὸς) {αὐτούς/αὐτοῖς}, Ὁ ἀναμάρτητος ὑμῶν, πρῶτος (τὸν) λίθον βαλέτω ἐπ' αὐτήν.
- 8:8 Καὶ πάλιν κάτω κύψας ἔγραφεν εἰς τὴν γῆν.
- 8:9 Οἱ δέ, ἀκούσαντες, (καὶ ὑπὸ τῆς συνειδήσεως ἐλεγχόμενοι,) ἐξήρχοντο εἰς καθ' εἷς, ἀρξάμενοι ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων (ἕως τῶν ἐσχάτων)· καὶ κατελείφθη μόνος ὁ Ἰησοῦς, καὶ ἡ γυνὴ ἐν μέσῳ οὔσα.
- 8:10 Ἀνακύψας δὲ ὁ Ἰησοῦς, {εἶδεν αὐτήν καὶ εἶπεν, Γύναι, ποῦ εἶσιν; / καὶ μηδένα θεασάμενος πλὴν τῆς γυναικός, εἶπεν αὐτῇ, Ποῦ εἶσιν ἐκεῖνοι οἱ κατήγοροί σου;} Οὐδεὶς σε κατέκρινεν;
- 8:11 Ἡ δὲ εἶπεν, Οὐδεὶς, κύριε. Εἶπεν δὲ (αὐτῇ) ὁ Ἰησοῦς, Οὐδὲ ἐγὼ σε (κατα)κρίνω· πορεύου καὶ (ἀπὸ τοῦ νῦν) μηκέτι ἀμάρτανε.

CODEX BEZAE

- 7:53 και επορευθησαν εκαστος εις τον οικον αυτου·
- 8:1 ιης δε επορευθη εις το ορος των ελαιων·
- 8:2 ορθρου δε παλιν παραγινεται εις το ιερον και πας ο λαος ηρχετο προς αυτον
- 8:3 αγουσιν δε οι γραμματεις και οι φαρισαιοι επι αμαρτια· γυναικα ειλημμενην και στησαντες αυτην εν μεσω·
- 8:4 λεγουσιν αυτω εκπειραζοντες αυτον οι ιερεις ινα εχωσιν κατηγορειαν αυτου διδασκαλε αυτη η γυνη κατειληπται επαυτοφωρω μοιχευομενη
- 8:5 μωυσης δε εν τω νομω εκελευσεν τας τοιαυτας λιθαζειν· συ δε νυν τι λεγεις
- 8:6 ο δε ιης κατω κυψας τω δακτυλω κατεγραφεν εις την γην
- 8:7 ως δε επεμενον ερωτῶντες ανεκυψεν και ειπεν αυτοις· ο αναμαρτητος υμων πρωτος επ αυτην βαλετω λιθον
- 8:8 και παλιν κατακυψας τω δακτυλω κατεγραφεν εις την γην
- 8:9 εκαστος δε των ιουδαιων εξηρχετο αρξαμενοι απο των πρεσβυτερων ωστε παντας εξελθειν και κατελειφθη μονος και η γυνη εν μεσω ουσα
- 8:10 ανακυψας δε ο ιης ειπεν τη γυναικει που εισιν ουδεις σε κατεκρινεν
- 8:11 κακεινη ειπεν αυτω ουδεις κε ο δε ειπεν ουδε εγω σε κατακρινω υπαγε απο του νυν μηκετι αμαρτανε

374A Transcription of Codex Bezae (Greek side); vs.: Aland B. (Hrsg.) et al. (2012): *Novum Testamentum Graece*, 28. revidierte Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

APPENDIX B: BEZAE VS. NESTLE-ALAND 28<sup>375</sup>

NESTLE-ALAND 28

- 7:53 Καὶ ἐπορεύθησαν ἕκαστος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ,  
8:1 Ἰησοῦς δὲ ἐπορεύθη εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν.  
8:2 Ὁρθρου δὲ πάλιν παρεγένετο εἰς τὸ ἱερὸν καὶ πᾶς ὁ  
λαὸς ἤρχετο πρὸς αὐτόν, καὶ καθίσας ἐδίδασκεν  
αὐτούς.  
8:3 Ἄγουσιν δὲ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι  
γυναῖκα ἐπὶ μοιχείᾳ κατελιμμένην καὶ στήσαντες  
αὐτὴν ἐν μέσῳ  
8:4 λέγουσιν αὐτῷ· διδάσκαλε, αὕτη ἡ γυνὴ  
κατελίπται ἐπ' αὐτοφώρῳ μοιχευομένη·  
8:5 ἐν δὲ τῷ νόμῳ ἡμῖν Μωϋσῆς ἐνετείλατο τὰς  
τοιαύτας λιθάζειν. σὺ οὖν τί λέγεις;  
8:6 τοῦτο δὲ ἔλεγον πειράζοντες αὐτόν, ἵνα ἔχωσιν  
κατηγορεῖν αὐτοῦ. ὁ δὲ Ἰησοῦς κάτω κύψας τῷ  
δακτύλῳ κατέγραφεν εἰς τὴν γῆν.  
8:7 ὡς δὲ ἐπέμενον ἐρωτῶντες αὐτόν, ἀνέκυψεν καὶ  
εἶπεν αὐτοῖς· ὁ ἀναμάρτητος ὑμῶν πρῶτος ἐπ'  
αὐτὴν βαλέτω λίθον.  
8:8 καὶ πάλιν κατακύψας ἔγραφεν εἰς τὴν γῆν.  
8:9 οἱ δὲ ἀκούσαντες ἐξήρχοντο εἰς καθ' εἷς ἀρξάμενοι  
ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ κατελείφθη μόνος καὶ  
ἡ γυνὴ ἐν μέσῳ οὔσα.  
8:10 ἀνακύψας δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῇ· γύναι, ποῦ  
εἰσιν; οὐδεὶς σε κατέκρινεν;  
8:11 ἡ δὲ εἶπεν· οὐδεὶς, κύριε. εἶπεν δὲ ὁ Ἰησοῦς· οὐδὲ  
ἐγὼ σε κατακρίνω· πορεύου, [καὶ] ἀπὸ τοῦ νῦν  
μηκέτι ἀμάρτανε.

CODEX BEZAE

- 7:53 και επορευθησαν εκαστος εις τον οικον αυτου·  
8:1 ιης δε επορευθη εις το ορος των ελαιων·  
8:2 ορθρου δε παλιν παραγινεται εις το ιειρον και πας  
ο λαος ηρχετο προς αυτον  
8:3 αγουσιν δε οι γραμματεις και οι φαρισαιοι επι  
αμαρτια· γυναικα ειλημμενην και στησαντες  
αυτην εν μεσω·  
8:4 λεγουσιν αυτω εκπειραζοντες αυτον οι ιερεις ινα  
εχωσιν κατηγορειαν αυτου διδασκαλε αυτη η γυνη  
κατελιπται επαυτοφωρω μοιχευομενη  
8:5 μωυσης δε εν τω νομω εκελευσεν τας τοιαυτας  
λιθαζειν· συ δε νυν τι λεγεις  
8:6 ο δε ιης κατω κυψας τω δακτυλω κατεγραφεν εις  
την γην  
8:7 ως δε επεμενον ερωτωντες ανεκυψεν και ειπεν  
αυτοις· ο αναμαρτητος υμων πρωτος επ αυτην  
βαλετω λιθον  
8:8 και παλιν κατακυψας τω δακτυλω κατεγραφεν εις  
την γην  
8:9 εκαστος δε των ιουδαιων εξηρχετο αρξαμενοι απο  
των πρεσβυτερων ωστε παντας εξελθειν και  
κατελειφθη μονος και η γυνη εν μεσω ουσα  
8:10 ανακυψας δε ο ιης ειπεν τη γυναικει που εισιν  
ουδεις σε κατεκρινεν  
8:11 κακεινη ειπεν αυτω ουδεις κε ο δε ειπεν ουδε εγω  
σε κατακρεινω υπαγε απο του νυν μηκετι  
αμαρτανε

375A Transcription of Codex Bezae (Greek side); vs.: Robinson M.A., Pierpont W.G. (2005): *The New Testament in the Original Greek: Byzantine Textform*, 2005. Chilton Book Publishing.

Der Schlusssatz der PA »*vade et amplius noli peccare!*« von Jn 8:11 wird auch in Kapitel 6 einer vermeintlich um 222 von Papst Kallixtus I. verfassten Epistel an die Bischöfe Galliens zitiert:

*Soll er schauen, dass er nicht mehr sündige, auf dass der Spruch (aus)  
der Frohbotschaft in ihm weile: »Geh, und sündige nie wieder!«<sup>376</sup>*

Leider ist diese Epistel aber Teil einer Kollektion von im 9. Jhd. in Frankreich (Reims) gefälschten Dekretalen (i.e. die *pseudo-isidorischen Dekretale*).<sup>377</sup> Zu betonen ist, dass nicht alle Bestandteile dieser Sammlung reine Fälschungen sind: So enthält sie auch viele als authentisch bekannte aber z.T. verzerrte päpstliche Episteln (als echt gelten ca. 10 von 40 Episteln von 314–731, aber nur 2 von 30 der Episteln von 88–314 werden gemeinhin als authentisch akzeptiert).<sup>378</sup> Es besteht also eine (verschwindend geringe) Möglichkeit, dass die Sammlung auch andere Episteln enthält, welche ebenfalls authentisch aber ansonsten unbekannt sein könnten. So müssen die unterschiedlich starken Argumente gegen diese kallixtische Epistel im Speziellen betrachtet und abgewägt werden.

- So soll diese Epistel Material aus dem 8. Jhd. zitieren, jedoch wird bei dieser Unterstellung nie zitiert, was für Material das sein soll.<sup>379</sup> Zwei Fußnoten in Schaff (1885) verweisen auf vermeintliche Paraphrasen des sich erst ab 500 n.Chr. entwickelnden römisch-katholischen kanonischen Rechts (Kanon 11 & 12 in Kapitel 2 der Epistel, Kanon 35 & 36 in Kapitel 3)<sup>380</sup> – aber diese Textstellen in der Epistel sind in keinerlei Hinsicht genau genug, um diese rein spekulativen Kanon-Verweise zu rechtfertigen:
  - Vermeintlicher Verweis auf Kanon 11 & 12 (in Kp. 2 der Epistel):  
*»Wer wissentlich Geschlechtsverkehr mit einer wegen dieser oder anderen verbotenen Angelegenheiten exkommunizierten Person hat, wird, gemäß der Anordnung der Apostel, gleichermaßen Exkommunikation erleiden.«<sup>381</sup>*

376Übersetzt nach Schaff (1885). Angeblich Kallixtus I von Rom, *Zweite Epistel (an die Bischöfe Galliens)*, Kapitel 6, zitiert in Schaff P. (1885): *Ante-Nicene Fathers*, Bd. 8 (p. 618). Übersetzung: »*Let him see to it that he sin no more, that the sentence of the Gospel may abide in him: "Go, and sin no more."*«  
Originaltext: »[...] *videat, ne amplius peccet, ut sententia evangelica maneat in eo, quae ait: Vade et amplius noli peccare.*« (<http://www.pseudoisidor.mgh.de/html/036.htm>, Fund: 30.4.2017) (vgl. *Migne Latina*, Bd. 130)

377Saltet L. (1909): »*False Decretals*«, in *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company. vgl. Schaff P. (1885): *Ante-Nicene Fathers*, Bd. 8, pp. 601–607, 613, 618.

378Saltet L. (1909): »*False Decretals*«, in *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company.

Wenn ca. 100 Episteln insgesamt:  
VOR 314:        NACH 314:  
60 Briefe        (40 Briefe)  
58 gefälscht    30 gefälscht  
2 authentisch    (10 authentisch)

379vgl. Schaff P. (1885): *Ante-Nicene Fathers*, Bd. 8, pp. 606f.

380vgl. idem, p. 615.

381Übersetzt nach Schaff (1885, p. 615): »*whosoever wittingly holds intercourse with the excommunicated in these or*

- Vgl. das explizite Verbot in 1.Ko 5:11, mit sich selbst »Christ« nennenden aber Unzucht treibenden Leuten zu verkehren – selbst mit ihnen nur zu essen ginge schon zu weit –, in 1.Ko 5:12–13 folgt ein expliziter Appell zur Exkommunikation.
- Vermeintlicher Verweis auf Kanon 35 & 36 (Kp. 3 der Epistel):
 

»[...] soll er dieses Gesetz befolgen, dargelegt von den Aposteln, den Vätern, und unseren Vorreitern, und dem wir zustimmen: Wisse, dass wenn der Bischof irgendeiner Stadt – außer wenn es sich nur auf seine eigene Diözese allein bezieht – irgendetwas ohne Konzil und Wohlwollen aller Bischöfe seiner Provinz tut, so riskiert er dadurch seine Position, und was er dergestalt tut, soll als leer und nichtig gelten; [...]«<sup>382</sup>

  - vgl. *Osterfeststreit*: Papst Viktor I. aus Nordafrika (Bischof von Rom 189–199), drohte Viktors Synoden nicht zustimmenden Gemeinden Kleinasiens erfolgreich mit Exkommunikation, sofern diese nicht bereit waren, der römischen Praxis des Ostersonntags (statt Ostersonntag) zu folgen.<sup>383</sup> Dies war eine Maßnahme gegen Kleriker und ihre nicht mit Rom abgesprochene (aber wohl legitime) lokale Praxis.
  - In den 90ern des 1. Jhdts. gab es Unstimmigkeiten zwischen den lokalen Kirchen Korinths. Die Korinther erbaten Rat von St. Papst Klemens, der ca. 96 n.Chr. intervenierend zurückschrieb, die Dissidenten sollen sich den Priestern unterordnen und eine demütige Position in der Herde einnehmen, anstatt trotz ihrer hohen Stellung aus Gottes Heilshoffnung verstoßen zu werden (i.e. Exkommunikation).<sup>384</sup> Da dies ein Streit zwischen Kirchen war, waren auch die Dissident *Priester* (obschon zwar keine *Bischöfe*, aber auf solche müsste der selbe Standard zutreffen), und Klemens verordnete, diese Priester ihres Postens entheben zu lassen. (Diese Epistel wurde noch 300 Jahre später in vielen Kirchen liturgisch gepredigt.)<sup>385</sup>

Offenkundig können sich diese beiden Aussagen in der Epistel also ebenso gut auf die katholische Praxis vor der Entwicklung des kanonischen Rechts beziehen. Somit ist dieser Teil der Beweisführung (i.e. der stärkste Teil) doch eher mangelhaft.

- Auch wird bemängelt, der eher »heilige« Charakter der Epistel passe nicht zu dem

---

*other prohibited matters, will subject himself, according to the ordinance of the apostles, to like excommunication.«*

382Übersetzt nach Schaff (1885, p. 615): »let him observe this law, which has been laid down by the apostles and fathers, and our predecessors, and has been ratified by us: to wit, that if any metropolitan bishop, except in that which pertains to his own proper parish alone, shall attempt to do anything without the counsel and good-will of all the comprovincial bishops, he will do it at the risk of his position, and what he does in this manner shall be held null and void;«

383vgl. Kirsch J.P. (1912): »Pope St. Victor I.«, in *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company.

384vgl. 1. Klemens 57:1–2.

385vgl. St. Hieronymus (393): *De Viris Illustribus*, Kp. 15.

vermeintlich eher »unheiligen« Heiligen St. Kallixtus,<sup>386</sup> allerdings ist es nichts allzu ungewöhnliches, dass auch ein sich nicht sehr katholisch verhaltender Papst sich für das Erlassen autoritativer Dekrete etc. (quasi *ex cathedra*) dennoch bemüht, einen katholisch-orthodoxen Text zu verfassen, der ein NIHIL OBSTAT verdiene. Dass ein schlechter Papst (und ob Kallixtus denn tatsächlich so schlecht war, ist eine Ansichtssache) keinen guten katholischen Brief schreiben könne, ist nicht wirklich ein Argument.

- Einwenden ließe sich aber, dass die Epistel nicht zu sonstigen Amtshandlungen Kallixti als Papst passe, i.e. laxistisch anmutenden Positionen im Umgang mit undisziplinierter sexueller Imperfektionen, und Hippolytus kritisiert auch, dass ein Bischof – so Kallixtus – selbst nach einer Todsünde nicht abgesetzt werden müsse.<sup>387</sup> Dies mag evtl. nicht so recht zu den unter dem letzten Punkt zitierten Auszügen der Epistel passen (i.e. *Exkommunikation für Sex mit Exkommunizierten und mögliche Absetzung eigensinniger Bischöfe*), aber wenn die Epistel tatsächlich um 222 n.Chr., in Kallixti letztem Jahr, geschrieben worden wäre, so könnte sie u.U. einen gereiften Kallixtus darstellen, welcher quasi seine Fehler zu bereinigen versuchen könnte. (Darüber hinaus bietet sich für einen Vergleich auch an, dass z.B. auch der bekannte Laxist Papst Franziskus, immer wieder mal den Traditionalisten durchschimmern und doch auch »progressive« Häretiker absetzen und exkommunizieren lässt.<sup>388</sup> Situative papale Fluktuation existiert sehr wohl.)
- Man darf sich dennoch fragen, warum die Epistel erst ab dem 9. Jhdt. und davor noch nie rezipiert<sup>389</sup> worden war – das mag ein *argumentum ex silentio* sein, aber päpstliche Epistel werden in der katholischen Kirche als gute Argumentationsbasis erachtet. Allerdings hatte sich Kallixtus aufgrund seiner laxistischen Tendenzen bei vielen seiner Zeitgenossen (vor Allem Tertullian und Hippolytus) unbeliebt gemacht (seine Einstellung, gar *alle* Sünden vergeben zu lassen, mag man biblisch verteidigen können (vgl. Seite 30), doch nahm er z.B. auch Konvertiten von Sekten und Schismatikern auf, ohne dass diese Buße tun mussten<sup>390</sup>) und das erste Schisma innerhalb der katholischen Kirche ausgelöst – insgesamt also nicht

---

386vgl. Schaff P. (1885): *Ante-Nicene Fathers*, Bd. 8, pp. 606, 618.

387vgl. Hippolytus von Rom (ca. 217): *Philosophumena* (9:12).

388vgl. z.B. Dias E. (2013): »Pope Francis Excommunicates Priest Who Backed Women’s Ordination and Gays. Despite his reforming attitude, Francis still supports traditional doctrine«, auf *world.time.com*.

Auszug: *Father Greg Reynolds of Melbourne, Australia found out last week that Pope Francis had excommunicated him, and he was shocked. Granted, Reynolds holds less than traditional views in the Catholic Church—he supports women’s ordination and gay marriage—but Pope Francis has more than hinted lately that the Church needs to adopt a new tone towards those social issues. “I am very surprised that this order has come under his watch; it seems so inconsistent with everything else he has said and done.”*

389Mir ist aber nicht bekannt, ob die Epistel ab dem 9. Jhdt. je in einem Kirchendokument *autoritär zitiert* worden ist – wenn nicht, dann gäbe es keinen Grund zur Annahme, dass die Kirche dies bis dahin je für nötig befunden hätte.

390vgl. Hippolytus von Rom (ca. 217): *Philosophumena* (9:7).

die unumstrittenste Papst-Figur und somit auch nicht die beste Grundlage für ein Zitat als Autoritätsargument. Es wäre also auch denkbar, dass einfach niemand diese Epistel zitieren wollte, gerade *wenn* sie von Kallixtus stammte.

Insgesamt sind die Argumente gegen diese bestimmte Epistel nicht einwandfrei, und es bleibt offen, ob sie nicht doch zu jenen authentischen (aber verzerrten) Episteln gehören und außerhalb dieses Dokumente-Komplexes einfach unbekannt sein könnte. Das ist natürlich nicht ausreichend, die Epistel für bare Münze zu nehmen und naiv von ihrer Echtheit auszugehen – aber angenommen, sie sei doch authentisch, so wäre das Zitat von Jn 8:11 für die PA-Geschichte doch recht interessant:

- Die Kernaussage »(et *amplius*) *noli peccare*« taucht zwar auch in Jn 5:14 auf, jedoch ohne vorausgehenden »*vade*«-Imperativ – also zweifelsfrei ein Zitat von Jn 8:11.
- Der Spruch wird explizit als in der Frohbotschaft befindlich identifiziert.<sup>391</sup> Zwar wird nicht spezifiziert, in welchem Evangelium, da aber im Rest des Kapitels nur kanonische Bibeltexte<sup>392</sup> zitiert werden, wäre wohl auch dieses Zitat ein kanonischer Bibeltext.
- Wurde die Epistel tatsächlich 222 n.Chr. geschrieben, dann müsste der zitierte Text dem 160 n.Chr. geborenen und 217–222 (bzw. 218–223) n.Chr. als Papst regierenden Kallixtus auch schon vorher bekannt gewesen sein, zweifellos auch während seiner Amtszeit als Diakon ab 199 n.Chr., womit dies um 200 n.Chr. der früheste Beleg der PA-Schlussworte wäre.
- Interessanter Weise wird am Ende der Epistel (am Ende von Kapitel 6) auch ihr genaues Absende-Datum angegeben: der 8. Oktober. Dass die PA als liturgische Schriftlesung (erst später) genau auf diesen Tag fällt, ist gewiss nur ein interessanter Zufall.<sup>393</sup>
- Die Datierbarkeit von »*vade, et iam/amplius noli peccare*« (Jn 8:11b) um 200 im Westen würde dem *Didascalia*-Beleg von »*nec ego te condemno*« (Jn 8:11a) um 230 im Osten knapp vorausgehen und einen guten Hinweis auf die gleichzeitige (voneinander unabhängige) Existenz der PA um jene Zeit sowohl im Osten als auch im Westen liefern.

Glücklicher Weise liefert Cyprians *Didascalia*-Paraphrase (meines Erachtens) ausreichende obschon weniger eindeutige, weniger direkte Evidenz für die autoritative Bekanntheit von Jn 8:11b im Zeitraum 225–250 (was die Bekanntheit des Materials um 200 nahelegt), weshalb die PA-Forschung keineswegs auf die fragliche Authentizität dieser kallixtischen Epistel angewiesen ist.

---

391i.e. »*sententia evangelica*« bzw. »*sententiae evangelii*«, es gibt variable Lesarten.

392Zwar nicht Johannes aber Matthäus, den Römer-Brief, die Psalmen, Hesekiel und Jeremia.

393Dass ein Fälscher des 9. Jhdts. dieses Datum vielleicht genau *wegen* dem PA-Zitat gewählt hätte, wäre eine alternative doch gelinde hanebüchene Erklärung, zumal das kurze Zitat für die Epistel keine große Rolle spielt.

Auf Seite 73f. habe ich meinen PA-Chiasmus präsentiert und dabei in einer Fußnote auf andere Chiasmen verwiesen, welche mich zu meinem eigenen inspiriert haben. Auch für diese Chiasmen ist die PA sogar ein mehr oder weniger essentieller Bestandteil, und der Vollständigkeit sollen sie hier in leicht abgewandelter Form zitiert werden.<sup>394</sup>

- A** — Jesus geht zum Tempel hinauf. (7:14) (7:14–24)  
 † Diskurs über Moses, beginnt ab 7:19.  
 † Mordplan: με ζητεῖτε ἀποκτεῖναι (7:19)  
 † Dämonen: δαιμόνιον ἔχεις (7:20)  
 †
- B** — *Wir wissen woher er stammt!* (7:25–36)  
 † (7:30) καὶ οὐδεις ἐπέβαλεν ἐπ’ αὐτόν [...] ὅτι οὐπω ἐληλύθει ἡ ὥρα αὐτοῦ.  
 † (7:34,36) ζητήσατέ με (2x) [...] ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν. (2x)  
 †
- C** — Flüsse von Wasser. Das Wasser des Lebens. (7:37–39)  
 † (Zeugnis des Heiligen Geistes.)  
 †
- D** — *Er ist ein Prophet! Er ist der Messias!* (7:40–52)  
 † Streit über Gesetzes-Auslegung, Vorschlag des Verhörs  
 † Das Gesetz verurteile niemanden (ohne Verhör) ...  
 †
- X** — Jesus steigt auf den Ölberg und wieder herab. (8:1)  
 †
- D'** — ... und all die Leute kamen zu ihm ... (8:2–11)  
 † Pseudo-Verhör über Gesetzes-Auslegung  
 † *Hat dich niemand verurteilt? ... Auch ich verurteile dich nicht.*  
 †
- C'** — Das Licht der Welt. Das Licht des Lebens. (8:12)  
 † (Zeugnis des Vaters und des Sohnes beginnt.)  
 †
- B'** — *Ihr kennt weder mich noch meinen Vater.* (8:13–29)  
 † (8:20) καὶ οὐδεις ἐπίσεν<sup>395</sup> αὐτόν [...] ὅτι οὐπω ἐληλύθει ἡ ὥρα αὐτοῦ.  
 † (8:21,22) ζητήσατέ με (1x) [...] ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν. (2x)  
 †
- A'** — Diskurs über Abraham. (8:30–59)  
 † Mordplan: ζητεῖτέ με ἀποκτεῖναι (8:37,40)  
 † Dämonen: δαιμόνιον ἔχεις (8:48)  
 † Jesus flieht aus dem Tempel. (8:59)

<sup>394</sup>Es handelt sich hierbei um einen leicht abgewandelten *Ölberg-Chiasmus* wie er auf der PA-Website von »Nazaroo« zu finden ist (in C/C' um Jon Sweigarts Ideen erweitert). Ich fürchte, die Website gehört zu weiten Teilen nicht unbedingt zum universitär »zitierfähigen« Material (gleichwohl sie eine gute Inspirationsquelle für weitere Forschungen darstellt, dem gelegentlichen Hang zu Polemik und Verschwörungstheorien zum Trotz). In diesem Falle erachte ich es für gerechtfertigt, die Website direkt zu zitieren, zumal ich den Chiasmus sonst nirgends finde. vgl. <http://textualcriticism.scienceontheweb.net/INT-EV/CHIASM.html> (Fund: 7.5.2017) vgl. <http://textualcriticism.scienceontheweb.net/INT-EV/Mount-of-Olives.html> (Fund: 7.5.2017)

<sup>395</sup>Ἐπίσεν und ἐπέβαλεν sind unterschiedliche Wörter, haben aber ca. dieselbe Bedeutung, nämlich Jesus zu *fassen*.

Der soeben gezeigte Chiasmus mag vielleicht unnötig ausschweifend erscheinen, zumal für die hier bedeutsame PA-Analyse doch nur die Ebenen D/D' und X, evtl. auch C/C', von Bedeutung sein dürften. Allerdings finden sich gerade in den Ebenen A/A' und B/B' die deutlichsten chiasmischen Parallelen, zumal die chiasmisch gespiegelten Themen gerade dort z.T. sogar Wort für Wort wiederholt werden, womit insbesondere die äußersten zwei bis drei Ebenen am Besten belegen, dass hier tatsächlich ein Chiasmus vorliegen dürfte.

Für den aufgeführten Chiasmus ist die PA nur notwendig, wenn der Ölberg in den Mittelpunkt gestellt werden soll. Würde man die PA auslassen, dann würde der Chiasmus evtl. noch immer funktionieren, allerdings würde die unter den Pharisäern geführte Konversation in Jn 7:45–52 den chiasmischen Mittelpunkt darstellen. Allerdings wäre der ungebildeten Pharisäer private Hasstirade gegen Jesus eben keine sehr angemessene »Klimax«, und aus genau diesem Grunde würde jener Chiasmus ohne PA nicht in dem selben Maße funktionieren. (Dass ausgerechnet der Ölberg den wichtigen Mittelpunkt darstellen soll, ist nicht undenkbar, zumal der Ölberg auf vielschichtige Weise kontextuell bedeutsam ist – siehe Seite 72.)

Zwei weitere die PA miteinbeziehende Chiasmen von Jon Sweigart,<sup>396</sup> mit denen ich nicht komplett übereinstimme, die aber bei dieser Gelegenheit nicht unerwähnt bleiben sollen:

<b>A</b>	Das Licht der Welt vs. mosaisches Gesetz: Steinigt sie!	(8:1–11)
‡	<b>B</b> Das Licht der Welt überwindet die Dunkelheit.	(8:12–20)
‡	‡ <b>C</b> Das Licht der Welt als der Eine von Oben.	(8:21–23)
‡	‡ ‡ <b>D</b> Das Licht der Welt als »ICH BIN«. (das Opfer)	(8:24–29)
‡	‡ ‡ ‡ <b>X</b> Licht der Welt als Menschen befreiende Wahrheit.	(8:30–36)
‡	‡ ‡ <b>D'</b> Das Licht der Welt als der Sohn des Vaters.	(8:37–43)
‡	‡ <b>C'</b> Das Licht der Welt vs. den Einen von Unten.	(8:44–45)
‡	<b>B'</b> Das Licht der Welt überwindet den Tod.	(8:51–55)
<b>A'</b>	Das Licht der Welt vs. mosaisches Gesetz: Steinigt ihn!	(8:56–59)

Hierbei halte ich Ebene D/D' für fragwürdig, und der Mittelpunkt ist keine herausragende Klimax.

<b>A</b>	Zeugnis des Heiligen Geistes.	(7:37–39)
‡	<b>B</b> Der Sohn Davids etabliert das himmlische Reich.	(7:40–44)
‡	‡ <b>X</b> Davidssohn stürzt Mose Gesetz, vergibt Sündern. (Neuer Bund)	(7:45–8:11)
‡	<b>B'</b> Die Herrlichkeit des himmlischen Reiches für Seine Jünger.	(8:12)
<b>A'</b>	Zeugnis des Vaters und des Sohnes.	(8:13–20)

Hierbei halte ich Ebene A/A' für eine gute obschon offenkundige Beobachtung, aber Ebene B/B' ist eine eher weit hergeholte Umdeutung, und die angeführte Interpretation der PA ist fragwürdig (um nicht zu sagen geradezu markionistisch) – allerdings ist das für die chiasmische Struktur zweitrangig, da es hierbei strukturell eher um die Zentralisierung der PA im Chiasmus zu gehen scheint, und die genaue Interpretation der PA könnte ebenso gut eine andere sein.

<sup>396</sup>vgl. idem.

APPENDIX E: ἀναμάρτητος IN DEUT 29:19

Auf Seite 100 habe ich fälschlicher Weise behauptet (und dies so auch in Druck gegeben, weshalb dieser Appendix nur in dieser revidierten Fassung auftaucht), dass ἀναμάρτητος in Johannes 8:7 ein *hapax legomenon* nicht nur für Johannes, sondern sogar für die gesamte Bibel sei. Dies stimmt nicht ganz, denn findet sich das Wort ἀναμάρτητον (im Akkusativ Singular) auch in der Spetuaginta-Übersetzung von Deuternomium 29:19 auf – und dies ist nicht unbedeutend!

*καὶ ἔσται ἐὰν ἀκούσῃ τὰ ῥήματα τῆς ἀρχῆς ταύτης καὶ ἐπιφημίσηται ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ λέγων ὅσα μοι γένοιτο ὅτι ἐν τῇ ἀποπλανήσει τῆς καρδίας μου πορεύσομαι ἵνα μὴ συναπολέσῃ ὁ ἁμαρτωλὸς τὸν ἀναμάρτητον*

Sinngemäß geht es um Juden, welche die Worte ihres Eides vor dem einen Gott vernachlässigen und sich dennoch rechtens und gesegnet wähnen, während sie doch nur tun wonach ihnen ihr Sinn und Irrsinn steht, und dass der Sünder bloß nicht den Unsündigen verführen und verderben solle (nämlich die übrigen und rechtschaffenen aber durch das schlechte Vorbild wohl zu selber Sünde verleiteten Leute Gottes, wie z.B. Knox in einer Fußnote erklärt). Es ist unverkennbar, dass der Sinngehalt dieses Verses eine deutliche Ähnlichkeit zu dem Vorwurf besitzt, den Jesus den Pharisäern gegenüber auch in Jn 8 entgegenbringt – die Pharisäer sind die sündigen Trunkenbolde, welche in ihrer fehlgeleiteten Selbstsicherheit das dürstende Volk Gottes mit sich hinabziehen.

Im hebräischen Original gebraucht dieser Vers eine Phrase in Bezug auf *bewässert* und *unbewässert/durstig*, welche auch schon (falsch) übersetzt wurde als ca. *dieser treibt das ganze Land in den Ruin, sowohl das tockene Land als auch das Meer* (i.e. wirklich das *ganze* Land), aber wohl eher insofern zu verstehen ist, dass der Betrunkene den Nicht-Betrunkenen ebenfalls in's Verderben (ver-)führe, also trunken mache – eine Wortspielerei, welche in der Septuaginta durch eine unmissverständliche Gegenüberstellung des sündigen ἁμαρτωλὸς und des unsündigen ἀναμάρτητον ersetzt wurde.

Dies ist die eine einzige Bibelpassage außerhalb von Johannes, in welcher das in Jn 8:7 von Jesus gegen die Pharisäer gebrauchte Wort ἀναμάρτητος ebenfalls vorkommt. Hierbei sollte betont werden, dass die Septuaginta zu Zeiten Jesu eine aktuelle und von den Juden durchaus geschätzte Übersetzung war – der Gebrauch des Wortes ἀναμάρτητος (sei es durch Jesus oder durch Johannes) hätte also bei den Rezipienten (i.e. die Jesus in jener Perikope umgebende Gruppe, später aber auch die Leser des Evangeliums) die Erinnerung an diese bestimmte Stelle des Deuteronomiums wachgerüttelt, also eine Stelle direkt aus dem in Jn 8:3–11 geprüften mosaischen Gesetz, auf welches sich Jesus mit seiner Aussage direkt bezieht.

Es gibt also zwei thematische Gründe für den Gebrauch von ἀναμάρτητος in Jn 8:7.

## 5. QUELLENVERZEICHNIS

Edward F. Hills (1984): *The King James Version Defended*, 4<sup>th</sup> edition. Des Moines: Christian Research Press. (Kapitel 6, pp. 150-159)

<http://www.bible-researcher.com/adult-hills.html> (Fund: 2.11.2016)

Reid G. (1908): »Canon of the New Testament«, in *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company.

<http://www.newadvent.org/cathen/03274a.htm> (Fund: 8.3.2017)

Orr J. (Hrsg.) (1939): »Apocryphal Gospels: I.4. Gospel According to the Hebrews«, in *International Standard Bible Encyclopedia*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

<http://www.internationalstandardbible.com/A/apocryphal-gospels.html> (Fund: 10.3.2017)

Hunter D.G. (2010): »Fourth-century Latin writers«, in *The Cambridge History of Early Christian Literature*. Young F., Ayres L. (Hrsg.), Louth A. (Hrsg.). p. 308.

*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Academia Litterarum Vindobonensis.

Ambrosiaster (Bd. xxxii, pp. 359–360):

<http://archive.org/stream/corpuscriptoru13wiengoog#page/n417/mode/2up> (Fund: 11.3.2017)

Augustinus (Bd. xxxxi, p. 387):

<https://archive.org/stream/corpuscriptoru18wiengoog#page/n447/mode/2up> (Fund: 2.11.2016)

Tertullian (Bd. xx, pp. 220, 228):

<http://archive.org/stream/corpuscriptoru24wissgoog#page/n238/mode/2up> (Fund: 29.5.2017)

Cyprian (Bd. iii, p. 638):

<http://archive.org/stream/corpuscriptoru16wissgoog#page/n835/mode/2up> (Fund: 15.11.2016)

Migne J.P. (1800–1875): *Patrologiae Cursus Completus*, Series Latina.

Pacian (Bd. 13, Sp. 1077):

<https://archive.org/stream/patrologiaeacurs39unkngoog#page/n544/mode/2up> (Fund: 11.3.2017)

Hieronymus (Bd. 23, Sp. 579):

<https://archive.org/stream/patrologiaeacurs01goog#page/n296/mode/2up> (Fund: 2.11.2016)

Ambrosius, Epistel 26 (Bd. 16, Sp. 1042):

[http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0339-0397\\_Ambrosius\\_Epistolae\\_Prima\\_Classis\\_MLT.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0339-0397_Ambrosius_Epistolae_Prima_Classis_MLT.pdf)

(Fund: 20.3.2017)

Migne J.P. (1857–1866): *Patrologiae Cursus Completus*, Series Graeca.

Eusebius (Bd. 20, Sp. 296 ff.):

<https://books.google.at/books?id=kgwRAAAAYAAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>

(Fund: 18.3.2017)

Berger K., Nord C. (1999): *Das Neue Testament und Frühchristliche Schriften*. Frankfurt: Insel.

Holmes M.W. (Hrsg.), Lightfoot J. B., Harmer J. R. (2006): *The Apostolic Fathers in English*. (3. Aufl.) Grand Rapids: Baker Academic.

Connolly R.H. (1929): *Didascalia Apostolorum*, Oxford: Clarendon Press.

Funk F.X. (1905): *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*. Paderborn.

<https://archive.org/stream/didascaliaetcons00funk#page/n155/mode/2up/> (Fund: 14.3.2017)

Tischendorf, *N. T. Graece*, Bd. 1.

Wilson A.W. (2004–2005): »The Adulteress and Her Accusers. A Study in Intrinsic Probability«, in *A New Approach to NT textual criticism*.

<http://textualcriticism.scienceontheweb.net/INT-EV/Wilson.html> (Fund: 2.11.2016)

Thayer J.H. (1889): *A Greek-English Lexicon of the New Testament*. New York: American Book Co.

<https://archive.org/stream/greekenglishlexi00grimuoft#page/28/mode/2up> (Fund: 14.3.2017)

Bridges C.B. (2008): »The Canonical Status of the Pericope Adulterae (John 7:53–8:11)«, in *Stone-Campbell Journal*, Bd. 11, pp. 213–221.

Draper J. A. (1985): »The Jesus Tradition in the Didache«, in *Gospel Perspectives*, Bd. 5. Sheffield: JSOT. pp. 269-287.

Quasten J. (1983): *Patrology*, Bd. 2. Thomas More Reprint. pp. 147-148.

<http://www.earlychristianwritings.com/didascalia.html> (Fund: 12.3.2017)

Knust J.W. (2006): »Early Christian Re-Writing and the History of the Pericope Adulterae«, in *Journal of Early Christian Studies*, 14:4. pp. 485–536.

[https://www.academia.edu/687660/Early\\_Christian\\_Re-Writing\\_and\\_the\\_History\\_of\\_the\\_Pericope\\_Adulterae](https://www.academia.edu/687660/Early_Christian_Re-Writing_and_the_History_of_the_Pericope_Adulterae) (Fund: 15.3.2017)

Hort J.A., Westcott B.F. (1881): *The New Testament In The Original Greek*, Bd. 2.

<https://archive.org/stream/newtestamentinor82west#page/82/mode/2up/> (Fund: 24.3.2017)

Willker W. (2015): *A Textual Commentary on the Greek Gospels (Vol. 4b): The Pericope de Adultera: Jo 7:52 - 8:11 (Jesus and the Adulteress)*. Bremen, online published, 12th edition.

<http://www.willker.de/wie/TCG/TC-John-PA.pdf> (Fund: 17.3.2017)

Schaff P. (1888): *The Apology of Rufinus in Nicene & Post-Nicene Fathers*. New York: Christian Research Press.

Schaff P. (1886–1900): *Nicene and Post-Nicene Fathers 2.6: Jerome: Letters and Select Works*. Grand Rapids: WM. B. Eerdmans Publishing Company.

<https://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf206.pdf> (Fund: 18.3.2017)

Lorenz P. (2016): *Peter Lorenz's Blog*.

»Did Jerome suspend his criteria to include the pericope adulterae?«

<https://peterlorenz.me/2016/11/17/jerome-interpolator> (Fund: 17.3.2016)

»Did Ambrose use an Old Latin or Vulgate text in the pericope adulterae?«

<https://peterlorenz.me/2016/11/12/ambrose-pa-text/> (Fund: 18.3.2017)

»Why does Jerome not cite the Vulgate of the Pericope adulterae?«

<https://peterlorenz.me/2016/05/15/jerome-citing/> (Fund: 18.3.2017)

»A working theory of Bezae's text«

<https://peterlorenz.me/2016/11/14/outline-of-bezae-theory/> (Fund: 24.4.2017)

»Is Codex Bezae's text deceptively ancient?«

<https://peterlorenz.me/2016/05/17/is-codex-bezae-deceptively-ancient/> (Fund: 24.4.2017)

Keith C. (2009): *The Pericope Adulterae, the Gospel of John, and the Literacy of Jesus*. Leiden: Brill.

Houghton H.A.G. (2008): *Augustine's Text of John. Patristic Citations and Latin Gospel Manuscripts*. Oxford: OUP.

Snapp J. Jr. (2016): *A Fresh Analysis of John 7:53-8:11: With a Tour of the External Evidence*. Self Published.

Grant R.M. (1954): »The Heresy of Tatian«, *JTS* 5, pp. 62–68.

McFall L. (1994): »Tatian's Diatessaron: Mischievous or Misleading?«, in *Westminster Theological Journal*, Bd. 56, pp. 87–114.

<https://lmf12.files.wordpress.com/2012/11/tatianarticle.pdf> (Fund: 22.3.2017)

Graf G. (1947): *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Bd. 2. Vatikan: Biblioteca Apostolica Vaticana. (Nachdruck 1960)

Kuchinsky Y. (2002): *The Magdalene Gospel: A Journey Behind the New Testament*. Toronto: Roots Publishing. Exzerpt verfügbar auf: <http://www.globalserve.net/~yuku/bbl/tatian.htm> (Fund: 23.3.2017)

Burgon J.W. (1896): *The Causes of the Corruption of the Traditional Text of the Holy Gospels*. London: George Bell and Sons.

<http://www.ccel.org/ccel/burgon/corruption.iii.xviii.html> (Fund: 23.3.2017)

Tregelles S.P. (1854): *An Account of the Printed Text of the Greek New Testament*. London: Bagster.

Brooke A.E. (1896): *The Commentary of Origen on S. John's Gospel*. Cambridge: University Press.  
<https://archive.org/stream/commentaryoforig02origuoft#page/22/mode/2up> (Fund: 23.3.2017)

Colwell E.C. (1952): *What Is The Best New Testament?* Chicago: The University of Chicago Press.

von Loewenich W. (1971): *Die Geschichte der Kirche, I, Altertum und Mittelalter*. (4. Aufl.) Hamburg: Siebenstern Verlag.

Metzger B. (1971): *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. Stuttgart.

Ehrman B.D. (2011): *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*. (Neuauf.) Oxford: University Press.

Harris J.R. (1891): »A Study of Codex Bezae«, in *Texts and Studies, Contributions to biblical and patristic Literature*, Bd. 2. Cambridge: University Press.

<https://archive.org/stream/codexbezae00harruoft#page/194/mode/2up> (Fund: 27.3.2017)

Edwards S.A. (1976): »P75 Under the Magnifying Glass«, *Novum Testamentum*, Bd. 18, fasc. 3.

Metzger B. (1991): *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*. 3. Aufl. New York: Oxford University Press.

Metzger B.M., Ehrman B.D. (2005): *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption and Restoration*. New York: Oxford University Press.

Schaff P. (1910): *History of the Christian Church*. Bd. 2. New York: Charles Scribner's Sons.

Lindberg C. (2005): *A Brief History of Christianity*. New York: John Wiley & Sons.

de Ste. Croix G.E.M., Whitby M. (Hrsg.), Streeter J. (Hrsg.) (2006): *Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy*. Oxford: University Press.

Éd. Massaux (1959): »Quelques variantes importantes de P. Bodmer III et leur accointance avec oa gnose«, in *NTS V*.

Barry W. (1907): »Arianism: Doctrine«, in *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company.

<http://www.newadvent.org/cathen/01707c.htm> (Fund: 30.3.2017)

Wallace D.B. (2004): »Why I Do Not Think the King James Bible Is the Best Translation Available Today«, auf *bible.org*.

<https://bible.org/article/why-i-do-not-think-king-james-bible-best-translation-available-today> (Fund: 30.3.2017)

Eckhoff H.M. (2011): *Old Russian Possessive Constructions: A Construction Grammar Approach*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter.

[https://books.google.at/books?id=nBq7PwnJXFUC&pg=PA188&redir\\_esc=y#v=onepage&q&f=false](https://books.google.at/books?id=nBq7PwnJXFUC&pg=PA188&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false) (Fund: 30.3.2017)

Curta F. (2006): *Southeastern Europe in the Middle Ages, 500-1250*. Cambridge: University Press.

Lunt H.G. (2001): *Old Church Slavonic Grammar*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter.

Lake K. (1903): »Texts from Mount Athos«, in *Studia Biblica; essays in Biblical archæology and criticism, and kindred subjects*. Bd. 5. London/New York: University of Oxford. pp. 88–185.

<https://archive.org/stream/studiabiblicaess05univ#page/170/mode/2up> (Fund: 30.3.2017)

Aland K., Aland B. (1995): *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*. Grand Rapids: William B. Eerdmans.

Orsini P., Clarysse W. (2012): »Early New Testament Manuscripts and Their Dates: A Critique of Theological Palaeography«, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, Bd. 88, Nr. 4. pp. 443–474.

Metzger B.M. (1977): *The Early Versions of the New Testament*. Oxford: Clarendon Press.

Birdsall J.N.(2001): *Collected Papers in Greek And Georgian Textual Criticism*. Birmingham: University of Birmingham Press.

Fee G.D. (1969): »Codex Sinaiticus in the Gospel of John«, in *NTS* 15. pp. 22–44.

*A Transcription of Codex Bezae (Greek side)*

<http://epapers.bham.ac.uk/2167/1/Bezae-Greek.xml> (Fund: 6.4.2017)

Maurice A. Robinson and William G. Pierpont (2005): *The New Testament in the Original Greek: Byzantine Textform, 2005*. Chilton Book Publishing.

<http://biblehub.com/bz05/john/8.htm> (Fund: 6.4.2017)

Haines-Eitzen K. (2000): *Guardians of Letters: Literacy, Power and the Transmitters of Early Christian Literature*. Oxford: University Press.

Danker F.W. (1972): *Jesus and the New Age according to St. Luke: A Commentary on the Third Gospel*. St. Louis: Clayton Publishing. p. 237.

Leaney A.R.C. (1966): *Black's New Testament Commentaries: The Gospel According to St. Luke*. London: Adam and Charles Black. p. 284.

Caird G.B. (1963): *Westminster Pelican Commentaries: Saint Luke*. Philadelphia: Westminster. p. 251.

Aland B. (Hrsg.) et al. (2012): *Novum Testamentum Graece*, 28. revidierte Auflage. Stuttgart:

Deutsche Bibelgesellschaft.

<http://www.nestle-aland.com/en/read-na28-online/text/bibeltext/lesen/stelle/53/80001/89999/> (Fund: 11.4.2017)

Punch J.D., Wasserman T., Knust J., Keith C., Robinson M.A., Hurtado L., Black D.A. (Hrsg.), Cerone J.N. (Hrsg.) (2016): *The Pericope of the Adulteress in Contemporary Research*. London / New York: Bloomsbury T&T Clark.

Payne P.B., Canart P. (2000): »The Originality of Text-Critical Symbols in Codex Vaticanus«, in *Novum Testamentum* 42:2. pp. 105–113.

Payne P.B., Canart P. (2009): »Distigmai Matching the Original Ink of Codex Vaticanus: Do They Mark the Location of Textual Variants?«, in *Le manuscrit B de la Bible (Vaticanus graecus 1209): Introduction au fac-similé, Actes du Colloque de Genève (11 juin 2001), Contributions supplémentaires*. (Hrsg. Andrist P.) Lausanne: Éditions du Zèbre. pp. 199–226.

Fenlon J.F. (1908): »Codex Bezae«, in *The Catholic Encyclopedia*, Bd. 4. New York: Robert Appleton Company.

<http://www.newadvent.org/cathen/04083a.htm> (Fund: 24.4.2017)

Wallace D.B. (2008): »My Favorite Passage that's Not in the Bible«, auf *bible.org*.

<https://bible.org/article/my-favorite-passage-thats-not-bible> (Fund: 24.4.2017)

Akin J. (2010): *The Fathers Know Best*. San Diego: Catholic Answers Press.

Ehrman B.D. (1988): »Jesus and the Adulteress«, in *NTS* 34. p. 24–44.

Lührmann D. (1990): »Die Geschichte von der Sünderin und andere apokryphe Jesusüberlieferungen bei Didymos von Alexandrien«, in *NovT* 32. pp. 289–316.

Hahn S., Mitch C. (2010): *The Ignatius Catholic Study Bible: New Testament*. San Francisco: Ignatius Press.

Schaff P. (1885): *Ante-Nicene Fathers, Bd. 6: Fathers of the Third Century*.

<http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf06.ix.vi.v.html> (Fund: 26.4.2017)

Gurry P. (2017): »On the Origin of the Pericope Adulterae in the Syriac NT«, auf *Evangelical Textual Criticism*. (Zusätzliche Information von Tommy Wasserman.)

<http://evangelicaltextualcriticism.blogspot.co.at/2017/03/on-origin-of-pericope-adulterae-in.html> (Fund: 28.4.2017)

McDonald L.M., Sanders J.A. (2002): *The Canon Debate*. Peabody: Hendrickson.

Saltet L. (1909): »False Decretals«, in *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company.

<http://www.newadvent.org/cathen/05773a.htm> (Fund: 29.4.2017)

Schaff P. (1885): *Ante-Nicene Fathers*, Bd. 8.

<http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf08.viii.iv.ii.vii.html> (Fund: 29.4.2017)

Kirsch J.P. (1912): »Pope St. Victor I.«, in *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company.

<http://www.newadvent.org/cathen/15408a.htm> (Fund: 30.4.2017)

1. Klemens 57:1-2

<http://www.earlychristianwritings.com/1clement.html> (Fund: 1.5.2017)

Evans C. (2005): *The Bible Knowledge Commentary: John's Gospel, Hebrews-Revelation*. Colorado Springs: David C. Cook.

Johnson L.T. (1999): *The Writings of the New Testament: An Interpretation*. London: SCM Press.

Brodie T. (1993): *The Gospel According to John: A Literary and Theological Commentary*. New York: Oxford University Press.

Talbert C. (1992): *Reading John: A Literary and Theological Commentary on the Fourth Gospel and the Johannine Epistles*. New York: Crossroad.

Michaels J.R. (1989): *John*. Peabody: Hendrickson. (Nachdruck 1995)

Köstenberger A.J. (2013): *Encountering John: The Gospel in Historical, Literary, and Theological Perspective*. (2. Aufl.) Grand Rapids: Baker. pp. 90f., 245.

Burge G.M. (2013): *Interpreting the Gospel of John: A Practical Guide*. (2. Aufl.) Grand Rapids: Baker. p. 65.

Wilson A.W. (2005): »The Adulteress and Her Accusers. A Study in Intrinsic Probability«, in *A New Approach to NT textual criticism*.

<http://textualcriticism.scienceontheweb.net/INT-EV/Wilson.html> (4.5.2017)

Comfort P. (1989): »The Pericope of the Adulteress«, in *Bibletranslator* 40, pp. 145-47.

Gregory C.R. (1909): *Textkritik des Neuen Testaments*, I (Leipzig 1900, p. 337), III (Leipzig 1909, pp. 1216f.).

Colwell E.C. (1933): »The Contents of the Gospel Lectionary«, in *Prolegomena to the Study of the Lectionary Text of the Gospels*. (Hrsgg. Colwell E.C., Riddle D.W.) *Studies in the Lectionary Text of the Greek New Testament*, Bd. 1. Chicago: University Press.

Buck H.M. (1958): »The Johannine Lessons in the Greek Gospel Lectionary«, in *Studies in the Lectionary Text of the Greek New Testament*, Bd. 2, Nr. 4. Chicago: University Press.

Metzger B.M. (1972): »Greek Lectionaries and a Critical Edition of the Greek New Testament«, in *Die Alten Übersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lektionare: Der gegenwärtige Stand ihrer Erforschung und ihre Bedeutung für die Griechische Textgeschichte*. (Hrsg. Aland K.) *Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung*, Bd. 5. Berlin: Walter de Gruyter.

Vincent M.R. (1886): *Word Studies in the New Testament*. (aka. »Vincent's Word Studies«) New York: Charles Scribner and Sons.

<http://www.sacred-texts.com/bib/cmt/vws/act007.htm> (Fund: 8.5.2017)

Ross L.K. (1994): *Celebrate! The Complete Jewish Holiday Handbook*. Jason Aronson Inc.

<http://www.myjewishlearning.com/article/sukkot-observances-through-the-second-temple-period/2/> (Fund: 4.2.2017)

Wallace D.B. (1996): *Greek Grammar Beyond the Basics*. Grand Rapids: Zondervan.

— (1987, 2011): *HELPS Word-studies*. Asheville: Helps Ministries, Inc.

<http://biblehub.com/greek/3767.htm> (Fund: 12.5.2017)

Wallace D.B. (1993): »Reconsidering ›The Story of Jesus and the Adulteress Reconsidered««, in *New Testament Studies* 39:2, pp. 290–296.

Heil J.P. (1994): »A Rejoinder to ›Reconsidering ›The Story of Jesus and the Adulteress Reconsidered««, *Eglise et Théologie* 25:3, pp. 361–6.

Noegel S.B. (2004): »The 'Other' Demonstrative Pronouns: Pejorative Colloquialisms in Biblical Hebrew«, in *Jewish Bible Quarterly* 33:1, pp. 23–30. University of Washington.

[http://faculty.washington.edu/snoegel/PDFs/articles/Noegel\\_41\\_-\\_JBQ\\_2004.pdf](http://faculty.washington.edu/snoegel/PDFs/articles/Noegel_41_-_JBQ_2004.pdf) (Fund: 14.5.2017)

Kraus T.J., Nicklas T. (Hrsg.) (2004): *Neutestamentliche Apokryphen. Bd. 1: Das Petrus-evangelium und die Petrusapokalypse. Die griechischen Fragmente mit deutscher und englischer Übersetzung.* Berlin/New York: De Gruyter.

<http://textualcriticism.scienceontheweb.net/FATHERS/GospelofPeter.html> (Fund: 15.12.2015)

Johnson A.F. (1964): »A Re-examination of the Pericope Adulterae, John 7:53–8:11«, Th.D., Dallas Theological Seminary.

Rius-Camps J. (2007): »The Pericope Adulterae Reconsidered«, in *New Testament Studies* 53.

Powell C.E., Baima J. (2004): »Εἰ μή Clauses in the NT: Interpretation and Translation«, auf *bible.org*.

<https://bible.org/article/ει-μη-clauses-nt-interpretation-and-translation> (Fund: 23.5.2017)

Timmis N.G. (1994): »Variation in Style in the Johannine Literature«, in *Journal for the Study of the New Testament* 53.

Grant F.C. (1961): *Translating the Bible.* Greenwich: Seabury.

— (2017): *The William Davidson Talmud.*

<http://www.sefaria.org/Sukkah.48b.2?lang=bi&with=all&lang2=en> (30.5.2017)