

Hat die Perikope von der Ehebrecherin (Joh 7,53–8,11) kanonische Autorität?

Ein interkonfessioneller Zugang

Armin D. Baum

Wahrscheinlich handelt es sich bei der Perikope von der Ehebrecherin (*Pericope Adulterae*) um einen nachträglichen Zusatz zum Johannesevangelium.¹

Eine Durchsicht des externen textkritischen Befundes ergibt, dass die Perikope von der Ehebrecherin seit Papias von Hierapolis (in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts) bezeugt ist, zunächst allerdings ohne ausdrücklichen Bezug zum vierten Evangelium. Sie fehlt in insgesamt etwa 280 Handschriften. In rund 1860 Manuskripten ist die Perikope als Teil des Johannesevangeliums bezeugt, jedoch erst ab der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts.

Die interne textkritische Evidenz ist ebenfalls aufschlussreich. Die Ehebrecherinnen-perikope weist einige unjohanneische Stilmerkmale auf. Dazu zählt vor allem die narrative Konjunktion *δέ*, die in der Perikope in einer für das vierte Evangelium ungewöhnlichen Häufung vorkommt (11 Mal). Die Wendung *εἶπεν δὲ ὁ Ἰησοῦς* (Joh 8,11) ist als Redeeinleitung im ganzen Johannesevangelium einmalig. Zudem werden die in Joh 8,3 genannten „Schriftgelehrten“, von denen bei den Synoptikern oft die Rede ist (57 Mal), im vierten Evangelium sonst nie erwähnt.

Gleichzeitig weist die Perikope von der Ehebrecherin mit der erklärenden Zwischenbemerkung in Joh 8,6 („dies aber sagten sie, um ihn zu versuchen“) ein auffälliges johanneisches Stilmerkmal auf.² In der Summe lassen es die interne und die externe textkritische Evidenz aber unwahrscheinlich erscheinen, dass die Perikope zum Zeitpunkt der Veröffentlichung zum Johannesevangelium gehörte.

Im Unterschied zu den im Anhangskapitel enthaltenen Erzählungen des Evangelisten (Joh 21,1–23), die nicht mehr von ihm selbst niedergeschrieben oder diktiert worden sein dürften, sondern von seinen Schülern bei der Veröffentlichung ergänzt

1 Am umfassendsten wurde die textkritische Evidenz von U. Becker, *Jesus und die Ehebrecherin. Untersuchungen zur Text- und Überlieferungsgeschichte von Joh. 7,53–8,11*. BNZW 28. Berlin 1963, dargestellt. Siehe seither weiterhin besonders B. Fischer, *Die lateinischen Evangelien bis zum 10. Jahrhundert*. VL 18. Freiburg 1991; M. A. Robinson, *Preliminary Observations Regarding the Pericope Adulterae Based upon Fresh Collation of Nearly All Continuous-Text Manuscripts and over One Hundred Lectionaries*, *Filologia Neotestamentaria* 13 (2000) 35–59; W. Wilker, *A Textual Commentary on the Greek Gospels*. Vol. 4b. *The Pericope de Adultera* (online published 6th edition 2009).

2 Siehe R. Morgenthaler, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*. Zürich ³1982, 60–62, und seither weiter vor allem A. F. Johnson, *A Stylistic Trait of the Fourth Gospel in the Pericope Adulterae?*, *JETS* 9 (1966) 91–96; J. P. Heil, *The Story of Jesus and the Adulteress (John 7,53–8,11) Reconsidered*, *Bib* 72 (1991) 182–189; E. Ruckstuhl/P. Dschulnigg, *Stilkritik und Verfasserfrage im Johannesevangelium. Die johanneischen Sprachmerkmale auf dem Hintergrund des Neuen Testaments und des zeitgenössischen hellenistischen Schrifttums*. NTOA 17. Freiburg 1991, 185–186, 223, 231, 236.

wurden,³ hat man die Ehebrecherinnenperikope mit einiger Sicherheit erst nach der Publikation des Evangeliums hinzugefügt. Die Erzählung von der Ehebrecherin (Joh 8,2–11) dürfte zwischen dem späten 2. und dem frühen 4. Jahrhundert von einem Interpolator zwischen Joh 7 und 8 eingefügt und durch einen von diesem formulierten Übergang (Joh 7,53–8,1) mit ihrem sekundären Kontext verknüpft worden sein. Während Teile der griechischsprachigen Kirche das Evangelium noch lange ohne die Perikope von der Ehebrecherin lasen, hat sich in der lateinischen Kirche seit dem 4. Jahrhundert ein um diese Perikope erweitertes Johannesevangelium durchgesetzt.⁴

Die Antwort auf die Frage nach der Kanonzugehörigkeit der Ehebrecherinnenperikope folgt nicht automatisch aus dem Urteil über ihre Herkunft. Einige Theologen folgern aus einem negativen Urteil über ihre literarische Authentizität unmittelbar, dass die Perikope keinen kanonischen Rang haben kann. Andere Theologen betrachten die Perikope hingegen auch dann als kanonisch, wenn sie kein authentischer Bestandteil des Johannesevangeliums sein sollte. Ob die Kanonfrage für die Perikope von der Ehebrecherin positiv oder negativ beantwortet wird, hängt wesentlich davon ab, anhand welcher Kriterien die Kanonzugehörigkeit einer Schrift entschieden wird. Es lassen sich drei klassische Kanonbegründungsmodelle unterscheiden, von denen vonseiten katholischer Theologen nur das erste vertreten wird, während protestantische Theologen sich vor allem dem zweiten und dritten Modell zuordnen lassen.

1. Die ekklesiologische Argumentation

a. Die ekklesiologische Kanonbegründung

Die ekklesiologische Kanonbegründung beruht auf der Überzeugung, die Kanonentscheidung der Kirche bzw. des kirchlichen Lehramts sei unfehlbar.⁵ Ein wichtiger Vorläufer dieses Modells war der Kirchenvater Augustin, der die Meinung vertrat, die Christenheit solle sich die Kanongrenzen von der Mehrheit der führenden Gemeinden vorgeben lassen.⁶ Die mehrheitliche Kanonentscheidung der Christenheit erkannte Augustin auch in den Fällen an, in denen er persönlich anderer Meinung über die kanonische Qualität einer Schrift war. 1525 konnte Johannes Eck unter Berufung auf Augustin und über diesen hinausgehend formulieren: „Die Schrift ist ohne

3 Vgl. dazu meinen Aufsatz *The Original Epilogue (Joh 20:30–31), the Secondary Appendix (21:1–23), and the Editorial Epilogues (21:24–25) of John’s Gospel. Observations Against the Background of Ancient Literary Conventions*, in: *Earliest Christianity. History, Literature, and Theology. Essays from the Tyndale Fellowship in Honour of Martin Hengel*. Hg. M. Bird und J. Maston. Tübingen 2011 [im Druck].

4 Vgl. zum Ganzen meinen Beitrag *Die Perikope von der Ehebrecherin (Joh 7,53–8,11). Ihr Weg ins Johannesevangelium*, in: *Sprache lieben – Gottes Wort verstehen. Beiträge zu biblischen Exegese*. FS Heinrich von Siebenthal. Hg. W. Hilbrands. Gießen 2011, 231–271, und die dort genannte Literatur.

5 Ausführlicher habe ich die ekklesiologische Kanonbegründung unter dem Titel *Wie begründen wir die Grenzen des neutestamentlichen Schriftenkanons?*, *JETH* 17 (2003) 83–118, hier 84–94, behandelt.

6 *De doctrina christiana* II 8,12.

die Kirchenautorität nicht gültig.⁴⁷ Von besonderer Bedeutung für das Kanonverständnis der römisch-katholischen Kirche sind die expliziten Aussagen, die das Konzil von Trient nach zweimonatiger Debatte am 8. April 1546 mit 24 Ja-Stimmen, 15 Nein-Stimmen und 16 Enthaltungen in einem Dekret über die Annahme der heiligen Bücher und der Überlieferung traf.⁸

b. Die Anwendung auf die Perikope von der Ehebrecherin

Wie der Wortlaut des Dekrets zeigt, verwarfen die Konzilsväter die Meinung, textkritisch unsichere Passagen wie Joh 7,53–8,11 oder Mk 16,9–20 seien apokryph:

„Wer aber diese Bücher nicht vollständig mit allen ihren Teilen, wie sie in der katholischen Kirche gelesen zu werden pflegen und in der alten lateinischen Vulgata-Ausgabe enthalten sind, als heilig und kanonisch anerkennt und die vorher erwähnte Überlieferung wissentlich und absichtlich verachtet: der sei mit dem Anathema belegt.“⁹

Bis heute formulieren römisch-katholische Exegeten ihre Haltung zur Kanonizität der Ehebrecherinnenperikope im Anschluss an diese Aussage des Trienter Kanondekrets und ihre Vorgeschichte. Teilweise fällt diese Begründung recht allgemein aus. Benedikt Schwank, der die Perikope nicht zum authentischen Johannesevangelium rechnet, formuliert: „Trotzdem ist sie ein Teil der kanonischen Schriften des Neuen Testaments, weil sie vom Lehramt der Kirche in den offiziellen Kanon ... aufgenommen worden ist.“¹⁰ In anderen Fällen beruft man sich spezifischer auf den Umfang der Vulgata und auf das zitierte Urteil von Trient.

Bekanntlich nahm Hieronymus die Perikope von der Ehebrecherin in den Text der Vulgata, seiner lateinischen Übersetzung der kanonischen Evangelien, auf und verhalf ihr dadurch in den lateinischen Bibelhandschriften zu einer weitestgehenden Durchsetzung.¹¹ Für Alfred Wikenhauser stehen sowohl die Inspiriertheit als auch die Kanonizität der Perikope außer Zweifel, „da sie zum Textbestand der Vulgata gehört.“¹² Auf derselben Linie betont Raymond E. Brown, für Katholiken sei Kanonizität eine Frage kirchlicher Anerkennung. Im Falle der Ehebrecherinnenperikope sei diese Frage mit deren Aufnahme durch Hieronymus in die Vulgata entschieden worden. Da die Perikope auch in den byzantinischen Mehrheitstext und die King James Bibel Eingang gefunden habe, werde sie faktisch auch von der Mehrheit der nichtkatholischen Christen als kanonisch anerkannt.¹³

Marie-Joseph Lagrange begründete die Inspiriertheit und Kanonizität der Ehebrecherinnenperikope unter Berufung auf die Kanonentscheidung von Trient. Ein Urteil über

7 Zitiert nach E. Mühlberg, *Scriptura non est autentica sine autoritate ecclesiae* (Johannes Eck), *ZThK* 97 (2000) 183–209, hier 184–187, 186–187.

8 Vgl. u. a. I. Lønning, *Kanon im Kanon. Zum dogmatischen Grundlagenproblem des neutestamentlichen Kanons*. FGLP 10. München 1972, 178–187 und die Darstellung des Diskussionsgangs bei A. Maichle, *Der Kanon der biblischen Bücher und das Konzil von Trient. Eine quellenmäßige Darstellung*. FThSt 33. Freiburg i. Br. 1929, 10–76.

9 DH, 1504.

10 B. Schwank, *Evangelium nach Johannes*. St. Ottilien 1996, 253.

11 Fischer, *Die lateinischen Evangelien bis zum 10. Jahrhundert*, 242.

12 A. Wikenhauser, *Das Evangelium nach Johannes*. RNT 4. Regensburg ³1961, 166.

13 R. E. Brown, *The Gospel According to John* (1966). AB 29. New Haven 1987, I, 336.

Herkunft und Verfasserschaft der Perikope sei durch diese jedoch nicht vorgegeben.¹⁴ Ganz entsprechend heißt es bei Rudolf Schnackenburg, aufgrund ihrer Zugehörigkeit zur Vulgata und der kirchlichen Haltung in Trient gelte die Perikope von der Ehebrecherin „als Bestandteil des Kanons, auch wenn damit über ihre literarische Herkunft nichts entschieden ist.“¹⁵ Schnackenburg weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass katholische Kommentatoren die Perikope in der Regel weder übergehen noch in einem Appendix behandeln, sondern sie an der Stelle auslegen, wo die meisten Handschriften sie haben.

Einen etwas anderen Schwerpunkt setzt im Rahmen der katholischen Kanonbegründung Karl-Heinz Ohlig. Er hebt hervor, dass die Perikope von der Ehebrecherin nur dann als unkanonisch zu betrachten wäre, wenn sich nachweisen ließe, dass sie nicht mehr aus der urkirchlichen Zeit stammt.¹⁶ Da aber auch Ohlig die kirchliche Kanonrezeption für verpflichtend hält (134) und den Umfang des Schriftenkanons für unantastbar (14), kann das von ihm genannte sachliche Kanonkriterium faktisch unter keinen Umständen gegen die Perikope wirksam werden. Innerhalb des römisch-katholischen Modells der Kanonbegründung kann die Frage nach der Kanonizität der Ehebrecherinnenperikope nur positiv beantwortet werden. Die Einstufung der Perikope als kanonisch erfolgt unabhängig davon, ob sie als ursprünglicher Bestandteil des Johannesevangeliums betrachtet wird oder nicht.

c. Einwände gegen die ekklesiologische Argumentation

Ein erster Einwand gegen die römisch-katholische Argumentation zugunsten der Kanonizität der Ehebrecherinnenperikope lautet, dass diese sich ausschließlich auf die Praxis und Entscheidung der westlichen Kirche und des Hieronymus beruft, während die Position der griechischsprachigen Väter des 1. Jahrtausends ganz unberücksichtigt bleibt. Dies ist historisch schwer nachzuvollziehen, da man Kenntnisse über die Herkunft der Perikope am ehesten im Osten – speziell in Kleinasien – vermuten sollte, wo der vierte Evangelist sein Buch verfasste und seine Schüler ihr Wissen weitergaben.

Zweitens spricht aus protestantischer Sicht gegen das Argument, mit dem die Kanonizität der Ehebrecherinnenperikope von römisch-katholischen Exegeten begründet wird, dass allenfalls den Worten Jesu (vgl. z. B. Mt 24,35; Joh 5,24) und seiner Apostel (vgl. z. B. Gal 1,11–12) unfehlbare Autorität zuerkannt werden kann. Eine unhinterfragbare historische oder theologische Urteilsfähigkeit kann weder der Kirche als Ganzer noch einem Kirchenvater wie Hieronymus und seiner Bibelübersetzung und auch nicht einem kirchlichen Konzil wie etwa dem von Trient zugeschrieben werden. Eine geistgewirkte Unfehlbarkeit in theologischen Einzelentscheidungen ist keiner der genannten Instanzen verheißen.

2. Die pneumatologische Argumentation

a. Die pneumatologische Kanonbegründung

Die pneumatologische Begründung der Kanongrenzen wurde von Johannes Calvin entwickelt und u. a. von Karl Barth aufgegriffen.¹⁷ Calvin stellte in seiner *Institutio*

14 M.-J. Lagrange, *Evangile selon Saint Jean*. Paris 81948, 221–222.

15 R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*. Freiburg 41985, II, 224.

16 K.-H. Ohlig, *Die theologische Begründung des neutestamentlichen Kanons in der alten Kirche*. Düsseldorf 1972, 152.

17 Vgl. ausführlicher Baum, *Grenzen des Schriftenkanons*, 94–102.

der Kanonentscheidung der Kirche (IV 9,14) als die vorzuziehende Alternative die „innere Überführung durch den Heiligen Geist“ (I 8,6) gegenüber.¹⁸ Auch vernünftige Argumente seien bei der Begründung der Kanongrenzen von untergeordneter Bedeutung oder ganz entbehrlich. Denn „das Zeugnis des Heiligen Geistes ist besser als alle Beweise“ (I 7,4). Die Heilige Schrift „trägt ihre Beglaubigung in sich selbst“ (I 7,5). Calvin forderte seine Leser auf:

„Lies den Demosthenes oder den Cicero, lies Platon oder Aristoteles oder welche du auch aus der ganzen Schar lesen magst. Sie werden dich – das gestehe ich – wundersam anlocken, ergötzen, bewegen, hinreißen. Aber wenn du dann zur Heiligen Schrift kommst, so ergreift sie dich – ob du willst oder nicht – so lebendig, dringt so tief ins Herz, setzt sich so im Innersten fest, daß vor der Gewalt dieser Eindrücke die Kraft jener Redner und Philosophen fast verschwindet. Man kann eben spüren, wie ein göttlicher Hauch die Schrift durchweht, wodurch sie alle menschliche Kunst, alle menschlichen Gaben weit übertrifft“ (I 8,1).

b. Die Anwendung auf die Perikope von der Ehebrecherin

Angesichts dieses pneumatologischen Grundansatzes müsste man erwarten, dass *Calvin* auch in seinen Ausführungen zur Kanonizität der Ehebrecherinnenperikope auf Beweise und Vernunftgründe verzichtete, um stattdessen zu überprüfen, ob dieser Abschnitt eine ähnlich einzigartige Wirkung auf seine Leser ausübt wie die übrigen Teile der Heiligen Schrift. Dies war jedoch keineswegs der Fall. Für seine Entscheidung, die Perikope als Teil des neutestamentlichen Kanons auszulegen, berief Calvin sich nicht auf ein inneres Zeugnis des Heiligen Geistes, sondern bediente sich (text-)historischer und inhaltlicher Argumente.¹⁹

Eine streng pneumatologische Analyse der Perikope von der Ehebrecherin scheint auch sonst kaum ernsthaft versucht worden zu sein. Immerhin hat Garry M. *Burge* diesen Weg, über die Kanonizität der Perikope zu entscheiden, wenigstens fragend und als eine Möglichkeit neben anderen angedeutet:

„Die Erzählung erbaut die Kirche und wurde häufig zu einem Instrument, dessen der Heilige Geist sich bediente. Ist dies die Begründung für den protestantischen Kanon? Falls dies der Fall ist, sollte der Abschnitt fest im Neuen Testament verankert bleiben.“²⁰

Falls man die Kanonentscheidung aber anhand der textkritischen Evidenz treffe, fährt *Burge* fort, müsse die Ehebrecherinnenperikope als erbauliches Agraphon in die Anmerkungen der Bibel wandern.

18 Unterricht in der christlichen Religion = Institutio christiana religionis. Übers. von O. Weber. Neukirchen-Vluyn ³1984.

19 Johannes Calvins Auslegung des Johannes-Evangeliums. Übers. von M. Trebesius und H. Chr. Petersen. Johannes Calvins Auslegung der Heiligen Schrift 14. Neukirchen-Vluyn 1964, 208.

20 G. M. Burge, A Specific Problem in the NT Text and Canon: The Woman Caught in Adultery (John 7:53–8:11), JETS 27/2 (1984) 141–148, hier 148; vgl. ders., John. NIV Application Commentary. Grand Rapids 2000, 244–245.

c. Einwände gegen die pneumatologische Argumentation

Der Haupteinwand gegen die pneumatologische Kanonbegründung lautet, dass das Neue Testament, obwohl es ohne jeden Zweifel ein inneres Zeugnis des Heiligen Geistes kennt (vgl. z. B. Apg 2,37; 16,14; Röm 8,16), diesem nur einen relativ begrenzten Wirkungsradius zuschreibt. Während dem *testimonium spiritus sancti internum* zweifelsohne die Funktion zugeschrieben wird, dem Glaubenden seine Gotteskindschaft zu versichern, gibt es keinerlei biblische Anhaltspunkte für die Annahme, der Heilige Geist bewirke unabhängig von der vorfindlichen Evidenz und vernünftigen Abwägen belastbare Erkenntnisse über die Zugehörigkeit von Büchern oder Einzelerzählungen zum biblischen Kanon.

3. Die historisch-theologische Argumentation

a. Die historisch-theologische Kanonbegründung

Die historisch-theologische Argumentation ist aufwendiger als die beiden bisher genannten. Sie wurde besonders markant von Martin Luther in seinem Septembertestament vertreten.²¹ Luther rechnete wie Calvin ausdrücklich mit dem Zeugnis des Heiligen Geistes, nahm es aber nicht als Kriterium zur Bestimmung der Kanongrenzen in Anspruch. Ebenso wenig berief er sich bei der Kanonbegründung auf ein unfehlbares Urteil des kirchlichen Lehramts. Dass er den Jakobus-, den Judas- und den Hebräerbrief sowie die Johannesoffenbarung ohne Nummerierung an das Ende des Neuen Testaments rückte, begründete er mit zwei historischen und zwei inhaltlichen Kriterien. Historisch waren für Luther die Fragen nach der Verfasserschaft einer Schrift und nach ihrer altkirchlichen Rezeption von Bedeutung. Inhaltlich ging es ihm darum, ob die betreffenden Schriften orthodox sind und ob sie „Christum treiben oder nicht“²².

In unterschiedlichen Variationen wird dieses Modell der Kanonabgrenzung und Kanonbegründung in jüngerer Zeit auch von Autoren wie Herman Ridderbos²³, R. Laird Harris²⁴ und John Wenham²⁵ vertreten. Sie bemühen sich, sich an den Kanonkriterien zu orientieren, die bereits in der Zeit der Entstehung des neutestamentlichen Kanons in den ersten Jahrhunderten der Kirchengeschichte ausschlaggebend waren.²⁶

Wendet man die beiden von Luther (im Anschluss an die frühe Kirche) auf die Schriften des Neuen Testaments angewandten Basiskriterien auf eine textkritisch

21 Vgl. ausführlicher Baum, Grenzen des Schriftenkanons, 105–117.

22 Siehe Luthers Vorreden zur Bibel. Hg. H. Bornkamm. Furche-Bücherei 238. Hamburg 1967, 175,23–24 (Hebr, Jak, Jud, Offb); 177,1–2 (Jak); 179,12–14 (Jud); 180,14 (Apk).

23 H. N. Ridderbos, Begründung des Glaubens. Heilsgeschichte und Heilige Schrift (niederl. 1955). Wuppertal 1963, 44.

24 R. L. Harris, Inspiration and Canonicity of the Bible. An Historical and Exegetical Study. Grand Rapids 1957, 284–294.

25 J. W. Wenham, Jesus und die Bibel. Autorität, Kanon und Text des Alten und Neuen Testaments (engl. 1972). Holzgerlingen 2000, 211–217.

26 Vgl. dazu die Übersicht bei F. F. Bruce, The Canon of Scripture. Downers Grove 1988, 255–269.

umstrittene Einzelerzählung wie die Perikope von der Ehebrecherin an, so ist sowohl nach deren Orthodoxie als auch nach deren Historizität zu fragen.

b. Die Orthodoxie der Perikope von der Ehebrecherin

Für unorthodox wird der Inhalt der Ehebrecherinnenperikope in der Zeit der frühen Kirchen von den (novatianischen) Verfechtern einer strengen Bestrafung von Ehebrechern gehalten worden sein, gegen die sich Pacian wandte.²⁷ In der gegenwärtigen Christenheit dürfte es praktisch keine Stimmen mehr geben, die die Perikope für ethisch bedenklich halten.

Als Vertreter einer Mehrheitsmeinung, welche die Perikope als theologisch völlig unbedenklich einstuft, kann man Calvin zitieren, der ihr in seinem Johanneskommentar attestierte, dass sie „nichts enthält, was apostolischem Geist widerspräche.“²⁸ Dieses Urteil lässt sich auch ohne ausführliche Exegese überprüfen, indem man die drei Kernaussagen Jesu in der Ehebrecherinnenperikope mit dem Zeugnis des übrigen Neuen Testaments vergleicht.

Ethisch völlig unanstößig ist der an die Ehebrecherin gerichtete Satz Jesu „*Geh hin und sündige nicht mehr*“ (Joh 8,11b). Bereits eine kleine Textauswahl kann dies zeigen. Joh 8,11b hat enge Parallelen in Joh 5,14 („Sündige nicht mehr, damit dir nicht Ärgeres widerfahre“) und in 1Joh 2,1. Mit der Mahnung, die Sünde radikal zu meiden, wird Jesus auch in der Bergpredigt zitiert (Mt 5,29 u. ö.). Ebenso ermahnt Paulus die Leser seiner Briefe, nicht zu sündigen (Röm 6,15; 1Kor 15,34; Eph 4,26) und ihre christliche Freiheit nicht als Freibrief zum Sündigen zu missbrauchen (Gal 5,13).

Die an seine Gegner gerichtete Warnung „*Wer von euch ohne Sünde ist, werfe den ersten Stein*“ (Joh 8,7) befindet sich ebenfalls im Einklang mit den Anforderungen, die Jesus an anderen Stellen des Neuen Testaments an diejenigen richtet, die ein Urteil über einen Mitmenschen fällen wollen. Eng verwandt ist ein ernstes Wort Jesu in der Bergpredigt: „Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet. Denn mit welchem Gericht ihr richtet, werdet ihr gerichtet werden, und mit welchem Maß ihr messt, wird euch zugemessen werden“ (Mt 7,1–2). Ganz im Sinne dieses Grundprinzips werden die Ankläger in der Ehebrecherinnenperikope aufgefordert, sich an ihre eigene Sündhaftigkeit zu erinnern, für die sie ebenfalls die Todesstrafe verdient haben. Denselben Zusammenhang zwischen der Sünde des Angeklagten und der Sündhaftigkeit des Klägers stellt Paulus in Röm 2,1–3 her: „Deshalb bist du nicht zu entschuldigen, o Mensch, jeder, der da richtet; denn worin du den anderen richtest, verdammt du dich selbst; denn du, der du richtest, tust dasselbe. Wir wissen aber, dass das Gericht Gottes der Wahrheit entsprechend über die ergeht, die so etwas tun. Denkst du aber dies, o Mensch, der du die richtest, die so etwas tun, und dasselbe verübst, dass du dem Gericht Gottes entfliehen wirst?“ Kürzer wiederholt der Apostel denselben Gedanken in Röm 14,10: „Du aber, was richtest du deinen Bruder?

27 Pacian, *Epistula ad Sympronianum* III 20; vgl. *Didascalia Apostolorum* VII 31; *Constitutiones Apostolorum* II 24,6.

28 Johannes Calvins Auslegung des Johannes-Evangeliums, 208.

Oder auch du, was verachtest du deinen Bruder? Denn wir werden alle vor den Richterstuhl Gottes gestellt werden.“ Gemessen am übrigen Neuen Testament, muss auch der Satz Jesu in Joh 8,7 als völlig orthodox gelten.

Der Satz der Ehebrecherinnenperikope, der am ehesten Anstoß erregen konnte, lautet „*Ich verurteile dich nicht*“ (8,11a). Er bringt zum Ausdruck, dass Jesus nicht für die vom mosaischen Gesetz geforderte Steinigung der Ehebrecherin plädiert, sondern ihr Vergebung zuspricht. Bereits im Johannesevangelium selbst finden sich zahlreiche Parallelen zu dieser gnädigen Haltung Jesu. In Joh 3,17 heißt es, Gott habe seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, „dass er die Welt richte, sondern dass die Welt durch ihn errettet werde.“ Joh 5,24 zufolge kommt der, der dem Wort Jesu glaubt, nicht ins Gericht. Und in Joh 8,15 sagt Jesus von sich: „Ich richte niemanden.“ Auch den synoptischen Evangelien zufolge handelt Jesus nach diesem Prinzip. Den Zöllnern und Sündern erweist er Barmherzigkeit (Mt 9,9–13). Den sündigen Steuerpächter Zachäus will er retten (Lk 19,1–10). Von den Sündern sagt er ganz allgemein, dass ihre Buße Freude im Himmel auslöst (Lk 15,10). Auch der sündigen Frau, die seine Füße salbt, spricht er Vergebung zu (Lk 7,36–50). Die paulinischen Briefe bewegen sich auf derselben Linie (vgl. Röm 8,1; 1Tim 1,15).

c. Die Historizität der Perikope von der Ehebrecherin

Nach altkirchlicher und reformatorischer Überzeugung musste ein orthodoxer Text auch historische Kriterien erfüllen, wenn er kanonisch sein wollte. Die Frage nach der Herkunft wurde an alle kanonischen Texte gerichtet. Texte mit einem historischen Anspruch wurden auch daraufhin überprüft, ob dieser zu Recht erhoben wurde. Im Falle der Ehebrecherinnenperikope wird die Frage nach ihrer Historizität kontroverser diskutiert als die nach der Orthodoxie ihres Inhalts.

Zwar ist die Zahl derjenigen, die bezweifeln, dass das in der Perikope berichtete Ereignis tatsächlich stattgefunden hat, überschaubar. Es hat sie aber zu allen Zeiten gegeben. Ein prominentes Beispiel ist Theodor *Beza*, der Mitarbeiter und Nachfolger Calvins in Genf. Er urteilte skeptischer über die Perikope als sein Vorgänger und schrieb um die Mitte des 16. Jahrhunderts in seinem Werk *Jesu Christi domini nostri novum testamentum*:

„Was freilich mich betrifft, verheimliche ich nicht, dass mir aus gutem Grund verdächtig erscheint, was jene Alten so einhellig entweder verworfen oder nicht gekannt haben. Ich weiß nicht, wie wahrscheinlich das ist, was die Perikope weiterhin erzählt, dass Jesus mit der Frau allein im Tempel zurückgelassen wurde; es passt nicht recht zu dem, was bald darauf, das heißt in Vers 12, gesagt wird, dass er die Schriftgelehrten von neuem ansprach; und dass er schrieb, Jesus habe mit dem Finger auf die Erde geschrieben, ist etwas Neues und erscheint ungewohnt, ich vermag nicht zu erschließen, auf welche Weise das angemessen genug erklärt werden kann. Außerdem weist die Perikope eine so große Vielfalt von Lesarten auf, dass ich die Glaubwürdigkeit dieser ganzen Erzählung bezweifeln möchte.“²⁹

29 Den hier übersetzten lateinischen Text zitiert Becker, *Jesus und die Ehebrecherin*, 1.

Im 20. Jahrhundert vertritt Hans von Campenhausen entgegen der Mehrheitsmeinung die Ansicht, die Perikope berichte keineswegs über ein historisches Ereignis im Leben Jesu, sondern sei in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts entstanden, um die Unvergebarkeit schwerer Todsünden wie Ehebruch und Mord zu bestreiten. Vorsichtig ausgelegt bleibe die Perikope zwar „theologisch durchaus unanstößig“. Aber sie „strotzt von Unwahrscheinlichkeiten. Sie läßt sich im Leben Jesu kaum unterbringen ...“³⁰ Dieter Lührmann stimmt von Campenhausen für die Fassung in Joh 7,53–8,11 ausdrücklich zu.³¹ Auch Hartwig Thyen lehnt die Historizität der Perikope in Anlehnung an von Campenhausen ab.³² Ebenso urteilt David C. Parker.³³

Dagegen ist eine Mehrheit von Kommentatoren und Textkritikern der Ansicht, die Perikope von der Ehebrecherin sei, obwohl sie kein ursprünglicher Bestandteil des Johannesevangeliums ist, wahrscheinlich als historisch anzusehen. Zwei Repräsentanten dieser Position sollen genügen. Nach Bruce M. Metzger trägt die Ehebrecherinnenperikope „viele Kennzeichen historischer Wahrhaftigkeit“³⁴. Ulrich Becker nennt ausführlicher drei Argumente, die für die historische Authentizität der Perikope sprechen: „1. Die Frage, um die es in diesem Streitgespräch vordergründig geht, ist im Judentum zur Zeit Jesu lebhaft erörtert: Es gibt da eine Debatte um die Gültigkeit der Gesetzesbestimmungen von Lev 20,10 und Dtn 22,22. 2. Jesus entscheidet in diesem Falle eindeutig gegen die Thora und ihre Vertreter – für die Ehebrecherin. 3. Er vergibt in eigener Vollmacht bedingungslos.“³⁵

Hinzu kommt der historische Befund, dass die Erzählung von der Ehebrecherin (Joh 8,2–11) bereits im ersten Drittel des 2. Jahrhunderts im Werk des Papias belegt ist.³⁶ Papias dürfte sie in Kleinasien von den Schülern der Apostel übernommen haben, welche die Erzählung von der Ehebrecherin als Überlieferung ihrer Lehrer weitergaben.³⁷ Die Erzählung stammte in diesem Fall noch aus dem 1. Jahrhundert n. Chr. Auch die Spuren des für das Johannesevangelium typischen Stils legen die Vermutung nahe, dass die Erzählung aus dem Kreis des Evangelisten und seiner Schüler stammte.³⁸ Es ist nicht unmöglich, dass sie zu den mündlichen Jesuserzäh-

30 H. Freiherr von Campenhausen, Zur Perikope von der Ehebrecherin (Joh 7,53–8,11), ZNW 68 (1977) 164–175, hier 175.

31 D. Lührmann, Die Geschichte von einer Sünderin und andere apokryphe Jesusüberlieferungen bei Didymos von Alexandrien, NT 32 (1990) 289–316, hier 301–304.

32 H. Thyen, Jesus und die Ehebrecherin (Joh 7,53–8,11), in: Religionsgeschichte des Neuen Testaments. FS K. Berger. Hg. A. von Dobbeler. Tübingen 2000, 433–446, hier 441–446.

33 D. C. Parker, The Living Text of the Gospels. Cambridge 1997, 95–102.

34 B. M. Metzger, A Textual Commentary on the Greek New Testament. Stuttgart 1994, 188; vgl. ders. und B. D. Ehrman, The Text of the New Testament. New York 2005, 320.

35 Becker, Jesus und die Ehebrecherin, 165–174, hier 174.

36 Papias bei Eusebius, Historia ecclesiastica III 39,17: „Er [d. h. Papias] führt auch eine weitere Geschichte an über eine Frau, die vor dem Herrn wegen ihrer vielen Sünden angeklagt wurde, die das Hebräerevangelium enthält“ (GCS NF 6/1, 292,8–10 Schwartz/Winkelmann).

37 Papias bei Eusebius, Historia ecclesiastica III 39,3–4; vgl. A. D. Baum, Papias als Kommentator evangelischer Aussprüche Jesu. Erwägungen zur Art seines Werkes, NT 38 (1996) 257–276, hier 258–269.

38 Vgl. Brown, The Gospel According to John, I, 335.

lungen des Evangelisten Johannes gehörte, die keinen Eingang in sein schriftliches Evangelium gefunden hatten (Joh 20,30; 21,25).

d. Die kanonkritischen Urteile

Ein kanonkritisches Urteil, das historisch-theologisch argumentiert, kann demnach unterschiedlich ausfallen. Wird die Ehebrecherinnenperikope als orthodox und historisch bewertet, steht einer kanonischen Anerkennung nichts im Wege. Wer dagegen die Orthodoxie oder die historische Authentizität der Perikope in Frage stellt, wird ihr keinen kanonischen Rang zuerkennen können.

Allerdings gibt es wenige Stimmen, die sich mit dem Argument, sie sei unhistorisch oder unorthodox, explizit gegen die Kanonizität der Perikope von der Ehebrecherin aussprechen. Man kann vermuten, dass *Beza* in diese Richtung tendierte, aber aus seinem oben zitierten Urteil lässt sich dies nicht mit Sicherheit ableiten.

Das Urteil von Andreas *Köstenberger* stellt insofern einen Sonderfall dar, als er der Perikope eine kanonische Anerkennung verweigern will, obwohl er weder ihre Orthodoxie noch ihre Historizität in Frage zu stellen scheint. Köstenberger schließt aus, dass die Ehebrecherinnenperikope inspiriert ist und als kanonisch anerkannt werden kann, und rät nachdrücklich davon ab, sie als Predigttext zu verwenden oder in Bibelübersetzungen aufzunehmen, und sei es auch nur in Klammern. Auch solle die Perikope nicht in einem Kommentar zum Johannesevangelium exegetisiert werden, sondern der Exeget habe sich am Vorbild des Origenes zu orientieren, der in seiner Auslegung des Evangeliums von Joh 7,52 kommentarlos zu Joh 8,12 überging. Zur Begründung schreibt Köstenberger:

„Der Bericht war mit größter Sicherheit kein Bestandteil des ursprünglichen Evangeliums und sollte daher nicht als Bestandteil des christlichen Kanons angesehen werden. Er ist auch nicht inspiriert. Im Prinzip unterscheidet sich die Perikope durch nichts von anderen möglicherweise authentischen Worten Jesu, die in den neutestamentlichen Apokryphen zu finden sein mögen.“³⁹

Mit einer solchen Argumentation scheint Köstenberger sich dagegen auszusprechen, einem mit einiger Wahrscheinlichkeit echten Jesuswort (bzw. einer wahrscheinlich authentischen Wiedergabe einer Begebenheit aus dem Leben Jesu) kanonische Geltung und somit maßgebliche Autorität für das Lehren und Handeln der Kirche zuzuerkennen. Wenn aber nicht die (wahrscheinlich) authentischen Worte und Taten Jesu als autoritativer Maßstab für christliches Denken und Handeln gelten können, was dann? Oder gibt es außerhalb der vier kanonischen Evangelien keine inspirierten Jesusworte? Hier bleiben m. E. Fragen offen.

Johannes *Calvin* machte keine explizite Angabe dazu, ob er die Perikope von der Ehebrecherin als Teil des Johannesevangeliums ansah, folgerte aber nach wenigen Sätzen über ihre Bezeugung in den Handschriften und ihren apostolischen Geist, es gebe „keinen Grund, warum wir es zurückweisen sollten, sie uns zunutze zu machen.“⁴⁰ Anschließend legte er die Perikope aus und entnahm ihr, wie jeder anderen

39 A. J. Köstenberger, *John*. BECNT. Grand Rapids 2004, 248–249.

40 Johannes Calvins Auslegung des Johannes-Evangeliums, 208.

Perikope des Johannesevangeliums, theologische Prinzipien. Calvin scheint die Ehebrecherinnenperikope somit implizit als kanonisch anerkannt zu haben.

Nach Theodor Zahn „enthält die Perikope nichts, was sie ethisch anstößig oder historisch unwahrscheinlich machen könnte.“⁴¹ Da Zahn nachdrücklich dafür plädiert hat, die Kanonizität von Texten im Sinne Luthers anhand theologischer und historischer Kriterien zu bestimmen,⁴² dürfte sich aus seinem zitierten Satz ergeben, dass auch er die Perikope von der Ehebrecherin als kanonisch anerkannte.

F. F. Bruce urteilt in seinem Kanonbuch zunächst über den unauthentischen längeren Markusschluss, dessen Aussagen über das Aufheben giftiger Schlangen und das Trinken tödlicher Getränke (Mk 16,18) offenbarten seinen sekundären Charakter. Seine kanonkritische Schlussfolgerung lautet: „Das Recht dieser zwölf Verse, als kanonisch anerkannt zu werden, ist zweifelhaft.“ Anschließend kommt Bruce auf die Ehebrecherinnenperikope zu sprechen, mit der er keine inhaltlichen Probleme zu haben scheint und die er für historisch hält. Hier lautet sein Urteil: „Als echte Erinnerung an Jesu Wirken ist die Perikope es wert, als kanonisch behandelt zu werden.“⁴³

Den längeren Markusschluss beurteilte Bruce M. Metzger anders als Bruce. Er sei zwar kein ursprünglicher Teil des zweiten Evangeliums, aber bereits Justin und Tatian bekannt gewesen. Es sei daher gut begründet, ihn zum kanonischen Markusevangelium zu rechnen. (Allerdings bezog Metzger dieses Urteil ausdrücklich nicht auf den mittleren Markusschluss, der aufgrund seines ganz und gar unmarkinischen Stils den Eindruck erwecke, nach der apostolischen Zeit entstanden zu sein.⁴⁴) Auf diesem Hintergrund dürfte Metzgers im Textual Commentary geäußerte Ansicht, die Perikope von der Ehebrecherin mache einen historisch glaubwürdigen Eindruck, darauf hindeuten, dass er geneigt war, ihr kanonische Geltung zuzuschreiben. Dass Metzger über die Kanonizität des längeren Markusschlusses anders urteilte als Bruce, scheint daher zu rühren, dass er primär einen historischen Maßstab anlegte, während Bruce stärker mit historischen und inhaltlichen Kriterien arbeitete.

Gerhard Maier weist in seinem für eine breite Leserschaft bestimmten Kommentar darauf hin, dass die Ehebrecherinnenperikope in vielen Handschriften fehlt. Es sei aber gesichert, dass die Perikope „uralte Jesusüberlieferung“ biete, auch wenn diese mit dem Johannesevangelium erst nachträglich verbunden worden sei. „Wir gehen hier von der Zuverlässigkeit dieses Berichts aus. Möglicherweise stammt er aus der Johannesschule in Kleinasien, deren bekannteste Namen Papias und Aristion sind.“⁴⁵ Im Anschluss daran wird die Perikope wie jeder andere Abschnitt des Johannesevangeliums kommentiert und in einem „Vorschlag zur Bibelarbeit über Johannes 7,53–8,11“ als biblische Grundlage der kirchlichen Verkündigung behandelt (363–364).

41 Th. Zahn, Das Evangelium des Johannes (^{5/6}1921). Wuppertal 1983, 724.

42 Vgl. ders., Die bleibende Bedeutung des neutestamentlichen Kanons für die Kirche. Leipzig 1898.

43 Bruce, The Canon of Scripture, 288–289.

44 B. M. Metzger, The Canon of the New Testament. Oxford 1987, 269–271.

45 G. Maier, Johannes-Evangelium (1984). Edition C 6. Neuhausen-Stuttgart 2007, I, 355. Zur kleinasiatischen Johannesschule hat sich Maier ausführlich in seiner Arbeit Die Johannesoffenbarung und die Kirche (WUNT 25. Tübingen 1981) geäußert.

e. Einwände gegen die historisch-theologische Argumentation

Ein Haupteinwand gegen die historisch-theologische Kanonbegründung und damit auch gegen die historisch-theologische Überprüfung der Kanonizität der Ehebrecherinnenperikope lautet, mit der dadurch zugelassenen Offenheit in der Kanonfrage verliere die Kirche die normative Basis für ihre theologischen Urteile.⁴⁶

Dagegen ist daran zu erinnern, dass die Kirche in den ersten Jahrhunderten ihrer Geschichte in verschiedenen Regionen und Gemeinden Schriftensammlungen mit unterschiedlichem Umfang als kanonisch betrachtet hat. So galt der *Hebräerbrief* zwar seit frühester Zeit in Alexandrien als heilige Schrift, besaß aber im Westteil der Kirche bis etwa zur Mitte des 4. Jahrhunderts keinen kanonischen Rang. Andererseits rechneten Männer wie Clemens von Alexandrien und Origenes den *Barnabasbrief* zu den heiligen Schriften. Auch der *Hirte des Hermas* genoss in Teilen der Kirche bis ins 3. und 4. Jahrhundert kanonisches Ansehen. Trotzdem war die Kirche in den ersten Jahrhunderten in der Lage, auf der Basis ihres an den Rändern offenen bzw. divergierenden Kanons solide Urteile zu weitreichenden theologischen Fragen wie der Trinitätslehre und der Christologie abzugeben. Angesichts dessen dürfte es auch der modernen Christenheit möglich sein, mit einer gewissen Unsicherheit über die Kanonizität eines Textes wie der Ehebrecherinnenperikope zu leben. Da die Perikope inhaltlich nichts aussagt, was nicht auch in sicher kanonischen Abschnitten des Neuen Testaments enthalten ist, wäre die Christenheit ohne diese Erzählung nicht bedeutend ärmer als eine Kirche, die auf der Kanonizität der Perikope insistiert.

4. Einige Schlussfolgerungen

(1) Unabhängig von der Frage, ob der Ursprung der Erzählung von der Ehebrecherin tatsächlich im Kreis des Evangelisten zu suchen ist, lassen sich gegen ihre *Historizität* keine gewichtigen Einwände vorbringen. Es ist durchaus plausibel, dass das in der Perikope von der Ehebrecherin beschriebene Ereignis tatsächlich stattgefunden hat und somit nicht weniger authentisch ist als die im authentischen Johanneusevangelium beschriebenen Taten Jesu.

(2) Auch *die Orthodoxie* der Ehebrecherinnenperikope ist, gemessen an den Worten des johanneischen Jesus, den Jesusworten der Synoptiker und dem Inhalt der neutestamentlichen Briefe, nicht zu beanstanden. Alle in der Perikope getroffenen Einzelaussagen Jesu sind durch enge Parallelen im restlichen Neuen Testament gedeckt.

(3) Will man die Kanonizität der Ehebrecherinnenperikope anhand derselben historischen und inhaltlichen Kriterien bemessen, anhand derer sich der Schriftenkanon in altkirchlicher Zeit herausgebildet hat, ist gegen *den kanonischen Status* der Perikope nichts einzuwenden. Wenn das in der Perikope beschriebene Verhalten Jesu sich mit ausreichender Wahrscheinlichkeit auf ihn selbst zurückführen lässt, gibt es keinen Grund, dieser Erzählung eine für Glauben und Handeln der Christenheit maßgeb-

46 So A. Ziegenaus, Die Kanonbildung als Grundlage theologischer Schriftinterpretation, in: *Veritati Catholicae*. FS L. Scheffczyk. Hg. A. Ziegenaus u. a. Aschaffenburg 1985, 203–225, hier 211.

liche Rolle abzusprechen. Daher kommt die Erzählung von der Ehebrecherin auch als Predigttext und als Belegstelle für dogmatische Aussagen in Frage. Eine solche Einschätzung braucht und sollte sich allerdings nicht auf eine inspirierte und verbindliche Entscheidung der Kirche oder des kirchlichen Lehramts berufen, denen eine den Aposteln Jesu vergleichbare Autorität nicht zuerkannt werden kann. Die protestantische Argumentation führt auf einem anderen Weg zum selben Ergebnis wie die katholische Berufung auf das Lehramt.

(4) Wenn die Perikope von der Ehebrecherin als kanonisch anerkannt und ins Neue Testament aufgenommen wird, sollte sie mit einer Anmerkung versehen werden, die auf ihre textkritischen und kanonkritischen Besonderheiten verweist. Zudem wäre es sinnvoll, zwischen der alten Erzählung (Joh 8,2–11) und der späteren Übergangsformulierung in Joh 7,53–8,1 zu differenzieren. Ihren Platz sollte die Perikope nicht innerhalb des Johannesevangeliums erhalten, zu dem sie aller Wahrscheinlichkeit nach nicht gehört. Vorzuziehen ist eine Einordnung *am Ende des Johannesevangeliums*, mit dem die Ehebrecherinnenperikope immerhin durch gemeinsame historische Wurzeln verbunden sein dürfte. Auch dem, der keine historische Nähe der Perikope zum Johannesevangelium zu sehen vermag, wird das Ende des Johannesevangeliums als der angemessenste Platz erscheinen, da es sich dabei zugleich um das Ende des Vierevangelienkanons handelt und die Perikope von der Ehebrecherin innerhalb der Struktur des Schriftenkanons nicht zum „Apostolos“, sondern zum „Euangelion“ gehören muss.

(5) Wer Bedenken hat, die Ehebrecherinnenperikope als kanonisch anzuerkennen, kann sie aus dem Neuen Testament entfernen, ohne einen gravierenden Verlust befürchten zu müssen. Zwar kann man sich auf den Standpunkt stellen, die Perikope sei „für die Ethik . . . wichtiger als der Brief des Judas“⁴⁷. Dabei sollte man jedoch nicht aus dem Auge verlieren, dass die Erzählung von der Ehebrecherin nichts enthält, was nicht auch in anderen Teilen des Schriftenkanons enthalten ist. Der besondere *Mehrwert der Ehebrecherinnenperikope* besteht nicht darin, dass sie einzigartige theologische oder ethische Aussagen enthielte, sondern dass sie die Vergebung Jesu für den im mosaischen Gesetz mit der Todesstrafe belegten Ehebruch ausführlicher, anschaulicher und pointierter präsentiert als irgendein anderer Abschnitt des Neuen Testaments.

Summary

The pericope adulterae (John 7:53–8:11) probably did not form a part of the original Gospel of John. Nevertheless, from a historical perspective, the events reported in the pericope are no less authentic than the rest of the deeds of Jesus described in the Fourth Gospel. Moreover, against the background of the Johannine speeches of Jesus, the words of Jesus in the Synoptics, and the content of the New Testament letters, the words of Jesus quoted in the pericope adulterae are fully orthodox. Hence, if the canonicity of the pericope adulterae is assessed according to the criteria that the ancient church applied to its scriptural canon, there is no reason to deny the pericope its canonical status. It

47 Zahn, Die Bedeutung des neutestamentlichen Kanons, 11.

may therefore both form the scriptural basis for sermons and serve as a biblical proof text for dogmatic statements.

Yet if the pericope adulterae is accepted into the New Testament, a footnote should be added, explaining its text-critical and canonical peculiarity. In such a note, it would be expedient to distinguish between the canonical status of the more ancient narrative in John 8:2–11 and the later narrative framework in John 7:53–8:1. Since, on the one hand, the pericope was probably not part of the original Fourth Gospel, it should not be placed at the end of chapter 7. On the other hand, since the pericope appears to come from the same historical roots as the Fourth Gospel its most appropriate place is at the end of that book (and therefore also at the end of the four gospel canon). Those who doubt the historical authenticity of the pericope adulterae and/or the orthodoxy of its content will not ascribe canonical authority to it. Such an assessment does not, however, have any severe theological consequences since the pericope does not contain extraordinary theological or ethical propositions that are without parallel in the rest of the Bible. Its particular value lies in the fact that it presents the forgiveness offered by Jesus for those whom the law of Moses condemns to death in a more elaborate, more colourful and more pointed way than any other New Testament passage.

Armin D. Baum

Jg. 1965; Professor und Abteilungsleiter für Neues Testament an der Freien Theologischen Hochschule (FTH) Gießen und Professor für Neues Testament im Ph.D.-Programm an der Evangelische Theologische Faculteit (ETF) Leuven. www.armin-baum.de.