

Rescrierea Creștinătății Primare și Istoria Pericope Adulterae

Jennifer Wright Knust

Textele, chiar și cele sacre, nu sunt niciodată fixe. Aceasta înseamnă că nu sunt stabile și că interpretarea lor se schimbă odată cu schimbarea intereselor celor care le prezintă. Aceste principii sunt deja demonstrate prin luarea în considerare a istoriei complexe a *Pericope Adulterae* – o poveste despre Iisus, o femeie adulteră și un grup de interlocutori, găsită în Evanghelia după Ioan. Această poveste este absentă din multe manuscrise de la începuturile evangheliei și este incredibil de instabilă atunci când apare. Există câteva repovestiri din secolul doi sau trei, dar acestea nu menționează identitatea sau motivele interlocutorilor, nici nu specifică vina (sau inocența) femeii sau a oamenilor care au acuzat-o. Din contră, interpretările din secolul patru și cinci sugerează în mod regulat faptul că interlocutorii au încercat să îl testeze pe Iisus, prezentând femeia ca fiind vinovată, și susținând că "Evreii" erau condamnați pentru păcatele lor, scrieri care au fost păstrate în manuscrisele evangheliei. Pericope Adulterae a fost invocată pentru a produce hegemonia Creștinătății pe seama "Evreilor", reali sau imaginari, devenind o poveste despre păcatul Evreiesc și despre diferența Creștinătății. Această interpretare influențează apoi răspândirea poveștii, deși urme ale interpretărilor inițiale au dăinuit.

Eforturile de a fixa conținutul și înțelegerea "textului sacru" de către vechii Creștini și de către alții este totodată o încercare de a realiza scenarii sociale, așa cum Vincent Wimbush ne-a reamintit. "Textele sacre", observă acesta, "sunt tot atât de mult determinate de societate și de cultură, pe cât societatea și cultura sunt determinate

(printre alte lucruri, cu siguranță) de textele sacre.”¹ Astfel, crearea, definirea și interpretarea textelor sacre influențată în mod regulat fuga după autoritate și controlul adevărului. Din moment ce majoritatea circumstanțelor istorice se schimbă, textele sacre se schimbă de asemenea: noi metode interpretative sunt dezvoltate, având drept scop oferirea unui acces privilegiat la înțelegerea textului; noi metode de criticare a textului sunt inventate și care, cel puțin în teorie, permit identificarea unui text mai bun; sunt copiate și printate noi ediții care își propun să ofere un acces mai bun la conținutul unui text; sunt purtate adevărate lupte cu privire la cel mai bun text și asupra înțelegerii acestuia.

Nu toată lumea reușește să scape din aceste bătălii fără să fie rănit, așa cum recente aprecieri ale însușirii Creștinătății și reaşezării scripturilor Evreiești, cum ar fi ”despre Iisus Hristos”, au arătat.² Deja în cel de-al doilea secol Iustin Martirul a argumentat faptul că doar Creștinii sunt capabili să citească în mod corect Scriptura în timp ce Evreii, nereușind să o citească prin prisma lui Hristos, au abuzat și au înțeleș greșit propriile lor cărți biblice. Nereușind să citească corect, Evreii au pierdut orice șansă de a spune că odată au avut titlul de ”Israel”. Au fost înlocuiți de Creștini, acei ”adevărați Israel”, așa cum a fost prezis de profeți, din moment ce Creștinii, preferând Septuagint decât Iudaica, dar citindu-le pe amândouă corect, au știut că Iisus este Mesia și fiul lui

Versioni anterioare acestei lucrări au fost prezentate la Institutul Radcliffe (Ianuarie 2004) și la Societatea de Literatură Biblică (Noiembrie 2004). Sunt recunoscătoare audienței prezente la aceste prezentări, pentru comentariile și sugestiile acestora atât de revelatoare, cu precădere lui Bart Ehrman, Kim Haines-Eitzen și David Parker pentru sfaturile pe care le-au oferit cu atâta generozitate atât înainte cât și după prezentarea susținută la Societatea de Literatură Biblică. Sunt totodată recunoscătoare Boardului Editorial al J ECS, inclusiv celor trei cititori anonimi, pentru comentariile și criticile lor atât de ajutoare. Dintre mulții prieteni și colegi care au oferit un feedback incredibil pe durata întregului proiect, aș vrea să îi menționez și să le mulțumesc lui Roger Bagnall, Elizabet Castelli, Christopher Celenza, Consuela Deutschke, Fiona Griffiths, Caroline Johnson Hodge, Laura Nasrallah, și tuturor paleografilor cu care am muncit în timpul cercetării și studiilor efectuate de-a lungul unei veri la Academia Americană din Roma. (Mulțumesc Christine, Eileen, Lorenzo, Manu și Sonia!). Orice greșeală sau interpretare este, în mod evident, responsabilitatea mea. În final, aș vrea să mulțumesc Consiliului American de Learned Societies, Academiei Americane din Roma, Fundației Naționale pentru Umanitate, Institutului Radcliffe pentru că mi-au permis să îmi fac cercetările în baza cărora acest eseu a fost scris.

¹ Vincent L Wimbush, ”Introducere; Citind Întinericul, Citind Scripturile,” în *African Americans and the Bible: Sacred Texts and Social Textures*, ed Vincent L Wimbush fiind asistat de Rosamond C Rodman (New York: Continuum, 2000), 15

² Frances Young, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), esp 9 – 28; Judith Lieu, *Cristian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World* (Oxford: Oxford University Press, 2004), esp 27 - 61

Dumnezeu.³ A argumenta altceva însemna să se facă o invitație la o distrugere eternă, cel puțin așa a avertizat Iustin.⁴ Două sute de ani mai târziu, Ieronim a reușit să returneze în siguranță versiunea Iudaică a cărților biblice atunci când a finalizat traducerea sa Latină: învățând de la Iudei/Evrei, Ieronim a propus corectarea posibilelor interpretări greșite ale Creștinilor, având ca și ajutor expertiza Evreiască și chiar a presupus că, cunoștințele Evreiești au fost superioare și din acest motiv au fost folosite de către consumatorii Creștini.⁵ Fără de tăgadă, Ieronim, ca și Iustin, a continuat să presupună că doar Creștinii știau de fapt cum să citească Biblia cu adevărat: Evreii puteau fi experți cu privire la cărțile pe care le împărtășeau cu Creștinii, dar aceștia nu înțelegeau cu adevărat ceea ce citeau. Așa cum Judith Lieu a observat, "împărtășirea... poate să nu fie cooperantă", dar poate, de fapt, să ducă la un conflict și lupte din moment ce grupurile – Creștini și Evrei – au încercat să își definească identitatea peste și împotriva unui rival.⁶ Luptele asupra înțelegerii, semnificației și conținutului textului sacru, duc apoi înspre un conflict mai mare asupra statutului, controlului și definirii grupului.

TEXTUL SACRU CREȘTIN, "EVREII" ȘI PERICOPE ADULTERAE

Importanța textului sacru pentru definirea grupului, descris într-un mod atât de frumos de către Wimbush și alții, sugerează că instabilitatea textuală a diverselor pasaje biblice, incluzând "evreii", merită o atenție aparte. Așa cum Bart Ehrman, Kim Haines – Eitzen și David Parker au arătat, cărțile sacre pot fi și chiar au fost schimbate, și o varietate

³ Așa cum spune Michael Mach, "Acest sistem conform căruia toată Biblia Evreiască devine o carte Creștină aduce un preț mare: polemica împotriva Evreilor" (Michael March, "Dialogue cum Tryphone Iudaeo a lui Iustin Martirul și Dezvoltarea Anti-Iudaismului Creștin", în *Contra Iudaeos: Ancient and Medieval Polemics Between Christians and Jews*, ed Ora Limor și Guy G Stroumsa (Tubingen: JCB Mohr (Paul Siebeck), 1996), 46). Vezi de asemenea Tessa Rajak, "Talking at Trypho: Christian Apologetic as Anti-Judaism in Justin's Dialogue with Trypho the Jew," în *Apologetics in the Roman Empire: Pagans, Jews and Christians*, ed Mark Edwards, Martin Goodman, și Simon Price în asociere cu Christopher Rowland (Oxford: Oxford University Press, 1999), esp 71 – 75, și Judith Lieu, *Image and Reality: The Jews in the World of the Christians in the Second Century* (Edinburgh: T&T Clark, 1996), 113-48.

⁴ Mach, *Dialogue with Trypho*, 131-40

⁵ Vezi Andrew Jacobs, *The Remains of the Jews: The Holy Land and Christian Empire in Late Antiquity* (Stanford: Stanford University Press, 2004), 79 – 83; Stefan Rebenich, "Jerome: The "Vir Trilinguis" and the "Hebraica Veritas"" VC (1993): 50 - 77

⁶ Lieu, *Christian Identity*, esp 38 – 43, 53 – 61, 78 – 85.

de pasaje au fost editate astfel ca acestea să transmită ceea ce în mod particular Creștinii știau deja ce trebuiau să însemne.⁷ Astfel, cărțile Noului Testament rămâneau "texte vii", pregătite oricând pentru revizii editoriale și rescrieri interpretative. În anumite cazuri, aceste rescrieri pot să fie urmărite până la problemele teologice și de doctrină ale dezvoltării comunităților Creștine.⁸ Textele instabile pot să ducă la probleme legate de controverse și dezbateri. Eldon Epp explică, "cu cât este mai mare ambiguitatea în citiri variate ale unei singure unități de variație, cu atât mai clar putem să ne legăm de prolemele Bisericii Primare."⁹ Astfel, nu este nicio surpriză că încercările de a scoate în evidență diferențele Creștinătății folosindu-se "Evreii" au influențat transmiterea cărților Noului Testament.

Deja în 1966, Eldon Epp a demonstrat că textul Faptelor în Codex Bezae (D), un Nou Testament bilingv (Latin și Grec) de la începutul secolului V, "arată o atitudine și un sentiment anti-ludaic foarte puternic" scos în evidență prin încercarea de portretizare a Evreilor ca fiind mult mai ostili față de Iisus, mult mai culpabili pentru moartea sa, și mult mai antagonici față de apostoli.¹⁰ Mult mai recent, Kim Haines-Eitzen a argumentat faptul că omisiunea rugăciunii lui Iisus pe cruce în Luca 23.34a ("Tată iartă-i că nu știi ce faci") din unele manuscrise ale Evangheliei a apărut sub influența polemicilor Creștine populare cu privire la culpabilitatea Evreilor pentru crucificare.¹¹ După cum vom vedea, Pericope Adulterae, o poveste remarcabil de instabilă din Evanghelie, care îl implică pe Iisus, o femeie adulteră și un grup de scribi și Farisei se regăsește în Evanghelia după Ioan (7.56 –

⁷ Bart D Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament* (Oxford: Oxford University Press, 1993); Kim Haines-Eitzen, *Guardians of Letters: Literacy, Power, and the Transmitters of Early Christian Literature* (Oxford: Oxford University Press, 2000); D. C. Parker, *The Living Text of the Gospels* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

⁸ Această situație continuă până astăzi, așa cum demonstrează dezbaterile asupra edițiilor cum este Inclusive Language Lectionary (Consiliul Național al Bisericilor lui Hristos în America)

⁹ Eldon Jay Epp, "Text-Critical, Exegetical, and Socio-Cultural Factors Affecting the Junia/Junias Variation in Romans 16,7," in *New Testament Textual Criticism and Exegesis. Festschrift J. Delobel*, ed. A. Denaus (Leuven: Leuven University Press, 2002), 234.

¹⁰ Eldon Jay Epp, *The Theological Tendency of Codex Bezae Cantabrigiensis in Acts*, Society for New Testament Studies Monograph Series 3 (Cambridge: Cambridge University Press, 1966), 165–66.

¹¹ Haines-Eitzen, *Guardians of Letters*, 119-23. Rugăciunea lui Iisus lipsește din multe dovezi ale Evangheliei, totuși, cum aceasta notează, există o evidență internă din Faptele lui Luca care sugerează că versetul exista în cadrul narațiunii autorului. Mai mult, Irenaeus și Origen au crezut că versetul era adevărat și mulți martori de la început l-au păstrat. Ea concluzionează că versetul a fost șters de unele persoane în lumina convingerii lor că Evreii nu ar trebui să fie iertați pentru participarea lor la moartea lui Iisus. Vezi și Parker, *Living Text*, 162 și 173-74 (asupra instabilității generale a pasiunii narative a lui Luca).

8.11) și pare a fi trecut printr-o dezvoltare similară. Deși referințele inițiale au neglijat menționarea "Evreilor" atunci când se făcea aluzie la această poveste, lucrările antice care conțin exegeze au alocat o atenție crescută motivelor ilegitime și a conștiințelor vinovate ale acuzatorilor femeii, care în mod normal erau identificați simplu ca și "Evrei". O dezvoltare paralelă este găsită în lucrările antice și în manuscrisele evangheliei medievale primare.

Absent din codicele evangheliei primare și instabil atunci când apare, Pericope Adulterae a experimentat o transmitere istorică complexă particulară. Codex Bezae (ca 400) oferă cele mai vechi manuscrise martor.¹² Scribul Codex Vaticanus (B) – o foarte importantă copie Grecească a Bibliei din secolul patru – pare că a știut de faptul că povestea era prezentă în anumite copii ale lui Ioan, dar totuși nu a inclus-o; în schimb, el a indicat că unul sau mai multe exemplare conțineau pericope prin plasarea unei serii de puncte (sau "umlatus") la 7.52.¹³ Majoritatea scribilor care au copiat pasaje au inclus povestea după Ioan 7.52, alții au plasat-o în Evanghelia după Luca,¹⁴ alții l-au copiat pe Ioan 7.36 și alții au folosit un apendix la finalul lui Ioan.¹⁵ Această instabilitate textuală, combinată cu diferențe în vocabular și în sintaxă între pericope și restul Evangheliei după Ioan, au dus la concluzia majorității învățaților contemporani că povestea nu a fost a lui Ioan, cel puțin nu din punct de vedere al originii.

Deși este greu de crezut că povestea a fost prezentă în edițiile inițiale ale lui Ioan, cel puțin câțiva Creștini de la jumătatea înspre sfârșitul celui de-al doilea secol o cunoșteau deja, deși s-ar putea să nu fi găsit povestea în cărțile evangheliei. Așa cum am menționat în altă parte, Pericope Adulterae, sau unele versiuni ale sale, a fost considerată a fi "evanghelie" – în sensul de "o bună poveste despre Iisus" – până la finalul celui de-al

¹² Codex Bezae, vezi D. C. Parker, *Codex Bezae: An Early Christian Manuscript and Its Text* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 281.

¹³ Philip Payne și Paul Canart, "The Originality of Text Critical Symbols in Codex Vaticanus," *NT* 42 (2000): 105–13.

¹⁴ Povestea apare după Luca 21.38 în majoritatea manuscriselor aparținând Familiei 13. Pentru o discuție generală asupra acestei familii de manuscrise și a originilor lor, vezi Bernard Botte, "Ferrari (grupă de manuscrise)" în *Supplement au dictionnaire de la Bible*, ed Louis Pirot (Paris: Letouzey et Ane, 1938), 3:272 – 74. Pentru un text editat a Pericope Adulterae așa cum apare în această familie, vezi Jacob Geerlings, *Family 13- The Ferrari Group, Studii și Documente 20* (Salt Lake City: Universitatea Utah Press, 1961), 128 – 30.

¹⁵ Povestea a fost omisă de către Scribii din Sinaiticus și Alexandrinus, fără nicio indicație cum că s-ar fi știut de această omisiune. Unii scribi au omis-o, dar au lăsat un spațiu pentru inserarea ei (e.g. A). Este prezentă, dar marcată, în câteva manuscrise, inclusiv 892, E, în M, și P. A fost trecută ca și apendice în unele evanghelii (e.g. V). A fost inclusă fără marcaje în D, G, U, K și în altele. Apare după Ioan 7.36 într-un singur manuscris (225). Parker, *Living Text*, oferă un sumar folositor a locațiilor variate alese pentru pericope (96).

doilea secol, indiferent dacă a fost sau nu cunoscută dintr-o evanghelie scrisă.¹⁶ Până în perioada celui de-al patrulea secol, Pericope Adulterae apare ca și un text-dovadă normal printre Creștinii vorbitori de Latină. Povestea rămâne mai puțin cunoscută în tradițiile Creștinești Grecești, deși apare în comentariul lui Didymus cel Orb,¹⁷ este pictată pe câteva cutii de bijuterii Egiptene ale secolelor cinci și șase,¹⁸ și este discutată în scrieri uneori anonime din cronicile Grecești ale celui de-al șaselea secol.¹⁹ A fost în final încorporată în liturgia bisericii din Palestina și a fost citită în timpul zilei festive de Sf Pelagia.²⁰ Povestea continuă să fie rescrisă și regândită de-a lungul perioadei trecute de

¹⁶ Vezi "Jesus, an Adulteress, and the Development of Christian Scripture," in *A Tall Order: Writing the Social History of the Ancient World. Essays in Honor of William V. Harris*, ed. Jean-Jacques Aubert and Zsuzsanna Várhelyi, *Beiträge zur Altertumskunde 216* (München and Leipzig: K. G. Saur, 2005), 59–84.

¹⁷ *Commentary on Ecclesiastes 2236b–13a* (Text Grecesc cu traducere Germană editată de Johannes Kramer și Bärbel Krebber, *Didymos der Blinde. Kommentar zum Ecclesiastes. Vol. 4, Kommentar zum Ecclesiastes Kap.7 – 8,8* [Bonn: Rudolf Habelt Verlag, 1972]).

¹⁸ Vezi Gertrud Schiller, *Iconography of Christian Art*, trad. Janet Siligman (Greenwich, CT: New York Graphic Society, Ltd., 1971), 1:160–61; Wolfgang Fritz Volbach, *Elfenbeinarbeiten der Spätantike und des frühen Mittelalters*, 3rd ed. (Mainz am Rhein: Verlag Philipp von Zabern, 1976), 112, platurile 179 și 180; A. Darcel și A. Basilewsky, *Collection Basilewsky. Catalogue raisonné précédé d'un essai sur les arts industriels du Ier au XVIe siècle* (Paris: Vve A. Morel și Cie, 1874), vol. 1, 6; vol. 2, pag 27. Schiller și Volbach au identificat sculptura unei femei și a lui Iisus ca fiind *Pericope Adulterae*, Darcel și Basilewsky ca fiind femeia care sângera. Prezența stâlpilor templului pe fiecare parte a lui Iisus sugerează prima interpretare, plasarea mâinii drepte a femeii – ea atinge mantia lui Iisus – sugerează cea din urmă interpretare.

¹⁹ [Zacharias Rhetor], *Historia Ecclesiastica* 8.7, scrisă în Grecia în 569 AD de către un traducător anonim folosit de către Zacharia din Cronicile Mitylene ca și sursă (de aici venind și greșeala cu privire la atribuire), printe alte surse. Cartea 8 este contribuția proprie a autorului. Prezervată în Siriană. Vezi *Historia Ecclesiastica. Zachariae hetori Vulgo Adscripta*, editată cu traducere Latină de către E. W. Brooks, 2 vol., *CSCO Scriptorum Syri*, Seria 3, Volumul 6 (Leuven: I. B. Istaș, 1924); Traducerea engleză cu introducerea unor note critice de către F. J. Hamilton și E. W. Brooks, *The Syriac Chronicle known as that of Zachariah of Mitylene* (Londra: Methuen, 1899).

²⁰ Harald Riesenfeld își spune punctul de vedere în, "The Pericope *de adultera* in the Early Christian Tradition," in *The Gospel Tradition. Essays by Harald Riesenfeld* (Philadelphia: Editura Fortress, 1970), 109. Riesenfeld sugerează că o conexiune a liturgiilor între femeia adulteră și Pelagia ar fi putut avea loc în secolul V. Dovada apare totuși mult mai târziu. Povestea apare în doar una dintre cele trei tratate Siriene ale secolului XI, discutate de către Lewis și Gibson (Codex A din 1030 ce; Agnes Smith Lewis și Margaret Dunlop Gibson, *The Palestinian Syriac Lectionary of the Gospels. Re-edited from Two Sinai MSS. and from P. de Lagarde's Edition of the "Evangeliarum Hierosolymitanum"* [Ierusalim: Raritas, 1971]). Ziua de sărbătoare a Sf Pelagia (Octombrie 8) este menționată în trei manuscrise ale liturgiilor, care prezintă zile festive ale sfinților: codex 40 al mănăstirii Sfintei Cruci din Ierusalim (sec XX–XXI), codex 266 al mănăstirii Sfântului Ioan Teologul pe insula lui Patmos (sec IX – X), codex gr 1590 al Bibliotecii Naționale (sec VI), și codex E.5, 10 al Bibliotecii Bodleian 1329 (Juan Mateos, *Le Typicon de la grande église. Introduction, texte critique, traduction et notes* [Rome: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1962], 2 vols).

la realizarea ei, așa cum se evidențiază în numeroasele variații ale textelor asociate cu pasaje în care nici măcar nu apare.

În acest comentariu critic al Noului Testament, Metzger discută șapte variante legate de Pericope Adulterae: expresia "aceștia i-au spus pentru a-l testa, și pentru a avea un motiv să îl acuze", care adeseori apare în versetul 6a; variante legate de pronumele (text în greacă) în versetul 7; un comentariu găsit în unele manuscrise specificând că Iisus scria pe pământ, de obicei la versetul 8 (Iisus a scris "păcatele fiecăruia dintre ei"); susținerea prezentată în unele manuscrise, cum că acuzatorii femeii au plecat după ce au fost "acuzăți de către conștiința lor", inserată la versetul 9; adăugiri variate urmând design-ul (text în greacă) indică faptul că toți acuzatorii plecaseră; elaborarea de la versetul 10a indică faptul că Iisus s-a uitat la femeie; și mai mult, "acei acuzatori ai tăi" găsiți în unele manuscrise la versetul 10b.²¹ Printre variantele mai lungi, doar afirmația "au spus acest lucru ca să îl testeze..." este în mod general considerată a fi prezentă în cele mai primitive forme ale povestirii.²² Metzger atribuie această lungă interpretare a explicațiilor, dorinței de a "satisface curiozitatea pioșilor".²³

Speculația pioasă este un diagnostic inadecvat al acestor variante. Adăugirile și explicațiile nu au rolul doar de a îmbunătăți povestea. Mai mult, acestea specifică motivele ilegite și conștiința vinovată a acuzatorilor femeii și aceștia fac acest lucru în moduri care fac obiectul multor comentarii paralele în exgeza patristică antică. Au adus Evreii femeia la Iisus ca să îl prindă pe acesta? Autorii patristici și scribii nu erau siguri, cel puțin nu la început. Faptul că Iisus scria pe pământ însemna că îi condamnă pe acuzatorii femeii? În final, răspunsuri au fost oferite la această întrebare. Erau acuzatorii în mod particular vinovați și păcătoși? Conform exegeților și scribilor veniți ulterior, aceștia erau

²¹ Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. A doua ed. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994), 189–90.

²² Von Soden, în faimoasa sa discuție despre Pericope a luat în mod similar niște decizii interpretative. Acesta a stabilit că (text în greacă) a fost prezent la 6a în m⁰, dar totuși, reconstrucția textului Urform a respins-o (text în greacă) și (text în greacă) în urma expansiunilor ulterioare (Hermann F. von Soden, *Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten Erreichbaren Textgestalt* [Berlin: Verlag von Alexander Duncker, 1902], 1:486–524; reconstrucția lui m⁰, 500). Reconstrucția lui Ulrich Becker "ein ideales Normalexemplar" a periscope a exclus comentariul "testării" la fel ca și excluderea majorității descrierilor comune a ceea ce Iisus scria și nota cu privire la faptul că acuzatorii erau acuzați de către chiar conștiința lor, *Jesus und die Ehebrecherin: Untersuchungen zur Text- und Überlieferungsgeschichte von Joh. 7 53–8 11* (Berlin: Verlag Alfred Töpelmann, 1963), 73. Studiul exhaustiv al lui Becker cu privire la cei care au fost martori la pericope adulterae nu are rival nici în zilele noastre.

²³ Metzger, *Textual Commentary*, 189

păcătoși și vinovați. De-a lungul antichității ulterioare, autorii și scribii munceau să regândească, să reinterpreteze și să rescrie Pericope Adulterae în așa fel încât povesta a căpătat o tot mai mare însemnătate anti-evreiască.

Bineînțeles, nu trebuie să se aștepte după exegeza patristică antică ulterioară sau șansa descoperii a câtorva manuscrise evanghelice pentru a identifica situații ale anti-ludaismului Creștin. Argumentele anti-Evreiești erau scoase în față de membrii mișcării lui Iisus din cele mai vechi perioade,²⁴ deși compromiterea, remarcile universale despre "Evrei" adeseori avea foarte puțin sau chiar de loc de-a face cu "Evreii".²⁵ Un autor Creștin poate să identifice un Creștin ca fiind "Evreu" dacă se potrivește argumentării sale;²⁶ pe de altă parte, un autor poate să inventeze un "Evreu" ficțional cu scopul de a oferi o identitate creației și de a se autodefini.²⁷ Aceasta a fost în mare parte situația literaturii eretice, care acuza anumiți Creștini că ar fi "prea Evrei" sau "prea Greci", o strategie retorică care poate să fie identificată în scrierile anti-eretice ale lui Irenaeus de Lyons (ca 130 – 202).²⁸ Până la cel de-al patrulea secol, o confuzie intenționată a categoriilor

²⁴ De exemplu, unii adepți ai lui Iisus au fost identificați ca fiind Evrei, încercând apoi să demonstreze că alți Evrei – aceia care nu sunt adepți ai lui Iisus – nu sunt de fapt Evrei. Aceasta pare a fi poziția autorului Evangheliei după Matei (pentru mai multe discuții vezi esp Amy-Jill Levine, "Anti-Judaism and the Gospel of Matthew," in *Anti-Judaism and the Gospels*, ed. William R. Farmer [Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1999], 9–36). Pavel oferă o altă alternativă, argumentând că adepții lui Iisus au fost adoptați în familia lui Avram, indiferent de moșternirea lor, în timp ce acesta era îngrijorat că "frații lui de sânge" (Rom 9.3) nu au reușit să înțeleagă adevărul așa cum l-a perceput el (pentru mai multe discuții asupra complexității etnice evocate în Pavel, vezi Denise Kimber Buell și Caroline Johnson Hodge, "The Politics of Interpretation: The Rhetoric of Race and Ethnicity in Paul," *JBL* 123 [2004]: 235–51).

²⁵ Despre "Evrei" ca și symbol al diferenței în interiorul comunității Creștine, vezi esp. Miriam S. Taylor, *Anti-Judaism and Early Christian Identity: A Critique of the Scholarly Consensus*, *Studia Post-Biblical* 46 (Leiden: Brill, 1995). Vezi de asemenea Lieu, *Christian Identity, and Image and Reality: The Jews in the World of the Christians in the Second Century* (Edinburgh: T & T Clark, 1996). Guy G. Stroumsa nu este în totalitate convins de Taylor; vezi "From Anti-Judaism to Antisemitism in Early Christianity?" in *Contra Iudaeos: Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews*, ed. Ora Limor și Guy G. Stroumsa (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1996), 1–26.

²⁶ E. Leigh Gibson susține că aceasta a fost strategia autorului lucrării *Martyrdom of Polycarp*. Mulțimea de "Evrei" din *Martyrdom* a folosit ca și o pavăză față de câțiva rivali dintre credincioșii lui Iisus, care astfel erau criticați pentru că nu au reușit să adopte "adevărata Creștinătate"; vezi "The Jews and Christians in the *Martyrdom of Polycarp*: Entangled or Parted Ways?" in *The Ways that Never Parted*, ed. Adam H. Becker și Annette Yoshiko Reed, *Texts and Studies in Ancient Judaism* 95 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 145–57.

²⁷ Scopul aparent al lui Iustin Martirul în *Dialogue with Trypho*; pentru discuții, vezi Mach, *Dialogue with Trypho*, 27–47 și Rajak, "Talking at Trypho," 59–80.

²⁸ După plasarea Evreilor în afara salvării pe motivul că nu au reușit să citească așa cum trebuie Scripturile (*Adv. Haer.* 4.23.1, 26.1, 33.1), Irenaeus mergem mai departe și își discreditează oponentii Creștini prin acuzarea lor de adoptare a practicilor și a procedurilor pseudo-Evreiești: chiar dacă existau blânzi demoni transformați în Creștini, aceștia în mod prostesc se comportau ca și "Evreii" (*Adv. Haer.* 1.21.3; 1.26.2; 1.27.2–4). Pentru discuții despre afirmațiile

”Evreu” și ”eretic” devenise o trăsătură retorică comună a scrierilor Creștine.²⁹ S-ar părea că, Creștinii, reușeau să producă în mod regulat ”Evreii” de care aveau nevoie.³⁰

Interpretarea lui Pericope Adulterae a participat la acest proces: povestea a primit o însemnătate tot mai mare anti-Evreiască într-un spectru de martori antici ulteriori și la începutul perioadei medievale. Această observație nu este oferită ca și dovadă a unei inevitabile sau de neschimbat Creștinătate anti-ludeică; Creștinismul anti-ludeic era situat atât specific, cât și istoric. Totuși, transmiterea istorică a Pericope Adulterae poate să arate înspre o neutralizare a retoricii anti-Evreiești cum este și adaosul de acuzații împotriva ”Evreilor” – care au fost oricum lansate – care pot să influențeze cărțile evanghelice și exegeza patristică independent de tradițiile interpretative comune. În același timp, interpretările anti-Evreiești ale acestei povestiri, introduse prima dată în secolul patru, au produs și au menținut diferența cu privire la faptul că ”Creștinii” au știut că nu pot să fie ”Evrei”, sugerând că limitele ar putea să fie mult mai înguste decât autorii creștini ar fi vrut să admită. Perioada în care aceste interpretări au apărut nu a fost o coincidență. Cum Andrew Jacobs sublinia, Creștinii post-Constantin au scos la iveală acuze împotriva Evreilor și plângeri despre Iudaismul Creștin eretic, pentru a elabora ”o nouă modă a identității Creștine” care să permită Creștinilor să își stabilească întâietatea pentru ei într-o nouă situație privilegiată: dominația retorică a ”Evreilor” în literatura Creștină în perioada celui de-al patrulea până în cel de-al șaselea secol, oferind astfel Creștinilor puterea imperială a unei ”vieți discursive”, ceea ce înseamnă nu doar că această putere a devenit reală, dar și că poate să fie contestată.³¹ Rescrierile antice târzii ale Pericope Adulterae pot fi plasate în acest context. Deși Pericope Adulterae nu a fost în mod necesar sau direct despre ipocrizia și culpabilitatea ”Evreilor”, a ajuns să fie recită și rescrisă în acest fel.

Creștinilor Primari cu privire la ”rasa” superioară sau ”etnicitate”, vezi esp. Denise Kimber Buell, ”Race and Universalism in Early Christianity,” *J ECS* 10 (2002): 429–68; eadem, ”Rethinking the Relevance of Race for Early Christian Self-Definition,” *HTR* 94 (2001): 449–76; Caroline Johnson Hodge, ”’If Sons, then Heirs’: A Study in Kinship and Ethnicity in Paul’s Letters” (PhD diss., Brown University, 2001).

²⁹ De exemplu, Athanasius a acuzat Creștinii Arian de adoptarea metodelor ”Evreiești” a exegezei scripturii și Melitia – un grup de ”schismatici” din Egiptul de Sus – de o afecțiune perversă și ”Evreiască” pentru separatism (David Brakke, ”Jewish Flesh and Christian Spirit in Athanasius of Alexandria,” *J ECS* 9 [2001]: 453–81, esp. 467–77). Vezi și Averil Cameron, ”Jews and Heretics—A Category Error?” in *The Ways that Never Parted*, 345–60 și Alain Le Boulluec, *La notion d’hérésie dans la littérature grecque IIe-IIIe siècles*, 2 vols. (Paris: Études augustiniennes, 985).

³⁰ O parafrazăre a lui Brakke, ”Jewish Flesh,” 478.

³¹ Jacobs, *Remains of the Jews*, *passim*, citate de la 12, 208–9.

Acest eseu funcționează în mod cronologic, introducând citate patristice ale pericope și apoi discutând modurile în care apare în diverse cărți evanghelice. Deși mulți învățați cred că unele versiuni ale Pericope Adulterae ar fi fost găsite în puține copii ale lui Ioan abia după cel de-al treilea secol, dacă vorbim franc, Codex Bezae oferă cel mai vechi exemplu. Urmând criticile recente pe textul Noului Testament, Bezae și celelalte manuscrise ale Evangheliei discutate aici sunt văzute ca și dovezi, și nu doar ca și tipare de text particulare, dar și ca produse particulare ale comunității Creștine în anumite perioade de timp. Astfel, aceste manuscrise oferă mai mult decât o posibilă fereastră în reconstrucția "textului primitiv". Acestea arată totodată grijile Creștinilor la momentul în care au fost copiate, acesta reprezentând astfel un moment important în istoria interpretării cărților pe care le conțin. Dată fiind natura dovezilor noastre, nu putem să determinăm cu certitudine când a fost introdus un anumit detaliu în Evanghelia după Ioan. Putem totuși să observăm când și unde apar primele interpretări ca și adnotări. Putem de asemenea să realizăm paralele cu alte interpretări, acelea găsite în scrierile patristice, în practicile liturgice și în arta Creștină. În acest proces, putem să detectăm interacțiunea puternică între textul sacru și scenariul social.

Sunt patru mari secțiuni în cadrul acestui eseu: următoarea secțiune prezintă cele mai vechi discuții despre poveste, observând că niciunul dintre acești interpreți nu au făcut mult pentru "Evrei", față de ostilitatea lor, sau față de culpabilitatea vis-a-vis de femeie sau de Iisus; urmează o discuție despre o mențiune găsită într-un comentariu al lui Didymus cel Orb, prima discuție post-Constantină a poveștii; apoi Pericope Adulterae așa cum îi apare prima dată lui Ioan este luată în considerare, de la cel mai vechi text al poveștii în Codex Bezae la comentarea autorilor din secolele patru și cinci, dintre care fiecare au scos în evidență vina și păcatul Evreilor; în final, este explorată interpretarea post-Constantină, acordând atenție impactului exegezei patristice anti-Evreiești cu privire la Pericope Adulterae.

NICI EU NU TE JUDEC: PERICOPE ADULTERAE ÎN SECOLUL II ȘI III

Conform lui Eusebiu, Papias, un episcop din Hierapolis din secolul II, știa despre o poveste care implica o femeie acuzată de păcate în fața lui Dumnezeu, o poveste pe care Eusebiu (și poate chiar Papias?) au găsit-o în Evanghelia după Iudei. Eusebiu scrie că

”(Papias) a scos în evidență o altă poveste cu privire la o femeie acuzată eronat de multe păcate în fața lui Dumnezeu, care se regăsește în Evanghelia după Iudei.”³² Nu este foarte clar dacă Papias (sau Eusebiu) au avut sau nu în minte o versiune a Pericope Adulterae. În primul rând, femeia era acuzată de ”păcate” nespecificate mai degrabă decât de un ”păcat” anume; în cel de-al doilea rând, aceasta a fost ”acuzată eronat” sau ”defăimată”, o interpretare care pare surprinzătoare dacă este pusă în lumina interpretărilor ulterioare ale povestirii, dintre care toate par să îi evidențieze vinovăția.³³ Chiar și așa, Rufinus a citit această propoziție ca și o referință la pericope; acesta a substituit ”muliere adultera” cu (text în greacă) atunci când a tradus *Historia Ecclesiastica* din Greacă în Latină la începutul secolului V. De asemenea, interpretarea de ”păcat” sau ”păcate” poate să fie găsită în câteva manuscrise ale evangheliei, oferind astfel susținere modului în care Papias a interpretat Pericope Adulterae.³⁴ Dacă aceasta este o referință la o versiune a povestirii cunoscută de Papias și posibil găsită în Evanghelia după Iudei, atunci se scoate în evidență femeia și acuzaele împotriva ei, despre care s-a înțeles că erau false, nu acuzatorii femeii.

O altă referință a celui de-al doilea secol la Pericope Adulterae poate să fie prezentă în *Protevangelium Iacobi*, o evanghelie apocaliptică, destinată în mare parte să apere virginitatea fecioarei Maria. Conform *Protevangelium*, Maria a fost dedicată serviciului divin încă de când era copil de către părinții săi pioși, fiind crescută ca și o virgină pură în templu. Sarcina sa miraculoasă a fost o surpriză nu doar pentru Iosif, dar

³² h.e. 3.39.17: (text în greacă) (SC 31:157)

³³ Didascalia Apostolorum, Ambrose, Jerome și Augustine au presupus că ea era vinovată

³⁴ După cum notează David Parker, o traducere Armeniană a secolului X a Evangheliei după Ioan conține de asemenea detalii cu privire la femeie, spundându-se că ea a fost ”împinsă la păcate” în loc de un singur ”păcat” sau ”adulter”, ceea ce oferă o anumită doză de suport textual la versiunea prezentată de Papias (*Living Text*, 99–100). Becker prezintă argumente convingătoare în favoarea imaginii că pericope adulterae a fost intenționată (*Jesus und die Ehebrecherin*, 105–16). Ehrman spune că Papias știa povestea din surse orale – acesta prefera sursele orale – și că Eusebiu a recunoscut-o ca fiind o poveste găsită în Evanghelia după Iudei (Bart D. Ehrman, ”Jesus and the Adulteress,” *NTS* 34 [1988]: 29–30). Alți autori au fost chiar mai puțini siguri de interpretare. Vezi William L. Petersen, ”(text în greacă. Ioan 8:11, *Protevangelium Iacobi*, și istoria *Pericope Adulterae*,” in *Sayings of Jesus: Canonical and Non-canonical. Essays in Honor of Tjitze Baarda* (Leiden: Brill, 1997,) 196–97 și Dieter Lührmann, ”Die Geschichte von einer Sünderin und andere Apokryphe Jesusüberlieferungen bei Didymos von Alexandrien,” *NT* 32 (1990): 305–7. Lührmann prezintă un argument destul de convingător, respective punctează faptul că Rufinus știa povestea și că a aplicat-o așa cum o interpretase el în traducerea pe care a făcut-o despre Eusebiu. Eusebiu, pe de altă parte nu știa povestea de la Ioan și astfel nu putea să verifice sursa lui Papias. De asemenea, există prea multe diferențe între referințele din versiunea lui Papias și versiunile găsite în copii ale lui Ioan, iar referințele sunt mult prea fragmentate pentru a determina cu certitudine dacă Papias a știut sau nu povestea din Evanghelia după Iudei sau dacă a întradevăr a știut povestea.

și pentru înalții preoți și funcționarii templului; aceștia au concluzionat în mod natural că ea și-a încălcat legământul și s-a implicat într-un act sexual premarital. Declarându-și vehement inocența, cuplul sfânt a fost supus unor grele încercări menite să se descopere adevărul, fiind puși să bea un amestec care ar fi scos la iveală greșeala acestora, dacă a existat, sau le-ar fi demonstrat inocența.³⁵ După ce au trecut testul, preoții au declarat, "Dacă Dumnezeu nu a scos la iveală păcatele voastre, nici noi nu vă judecăm/condamnăm" (PI 16.2). Această afirmație face o paralelă directă cu judecata făcută de Iisus în Pericope Adulterae: Ioan 8.11 citește (text în greacă); Protevangelium citește (text în greacă).³⁶ Circumstanțele pe care sfântul cuplu a fost nevoit să le suporte sunt foarte similare cu cele ale femeii: ambele situații erau acuze de conduită sexuală greșită aduse din partea Evreilor, ambele situații au fost aduse la cunoștință pentru a fi judecate de către o figură religioasă masculină și, în ambele cazuri, dovada unei conduite sexuale greșite părea a fi imposibil de negat – Maria era vizibil însărcinată și femeia adulteră a fost prinsă asupra faptului (compară Ioan 8.1 – 11 cu PI 15.1 – 16.2). Împreună aceste coincidențe au convins unii învățați că Protevangelium s-a referit în mod specific la Pericope Adulterae.³⁷ Dacă este așa, atunci autorul și audiența sa trebuie să fi cunoscut povestea atât de bine încât o simplă aluzie era suficientă pentru a readuce povestea în mintea ascultătorilor. Aceștia trebuie să fi privit povestea cu o anumită normă de afectivitate astfel că aluziile inter-textuale de acest fel pot să arunce o doză de autenticitate la propria poveste a autorului.

Bineînțeles, acuzele asupra inocenței Mariei au fost eronate. Puritatea și virginitatea ei sunt printre temele centrale ale Protevangelium. Astfel, dacă aceasta este o aluzie la Pericope Adulterae, se poate ca autorul să fi perceput femeia adulteră ca fiind de asemenea inocentă. De ce ar fi evocat Pericope Adulterae, comparând inocența de necontestat a Mariei cu femeia adulteră, dacă ar fi crezut că femeia era vinovată? Mai mult, așa cum am văzut, Papias înțelege de asemenea femeia – dacă, întradevăr, este aceeași femeie – ca fiind "eronat acuzată" sau "calomniată" mai degrabă decât vinovată de acele acuzații. Mai mult, așa cum Ulrich Becker și ceilalți au observat, povestea apocrifă

³⁵ Compară Num 5.11 - 31

³⁶ Așa cum spune Petersen, PI și Ioan 8.11 prezintă un punct de instabilitate textuală aici, față de unele manuscrise, pentru că ambii citesc (text în greacă) și alții (text în greacă).

³⁷ Vezi discuții în Petersen.

a Susanei poate să fi oferit un model pentru versiunile inițiale ale Pericope Adulterae.³⁸ În acea poveste, văduva Iudaică Susana a fost acuzată pe nedrept de adulter de către doi bătrâni desfrânați; ea ar fi fost omorâtă cu pietre dacă nu ar fi salvat-o intervenția lui Daniel, care, inspirat de Duhul Sfânt, a recunoscut inocența acesteia și a aranjat să fie achitată. În alte cuvinte, povestea Susanei, asemenea Pericope Adulterae, implică o femeie acuzată de adulter de către bătrânii care susțineau că au prins-o în timpul actului; ambele femei sunt apoi salvate de la o moarte cu pietre de către un profet Iudeu. Totuși, Protevangelium nu face nicio paralelă între scribul care inițial acuză cuplul sfânt de (text în greacă) și oamenii care acuză femeia adulteră, nici aluziile sale nu cheamă la înțelegere cu privire la vina sau ipocrizia lor. Întrădevăr, în Protevangelium, marele preot al templului reprezintă eroul omolog lui Iisus sau Daniel – acesta îi achită pe Iosif și Maria și îi trimite în drumul lor (PI 16).³⁹ Scribul care a depus plângerea inițială a dispărut pur și simplu.

JURNALUL STUDIILOR CREȘTINILOR PRIMARI

O referință clară la o versiune a Pericope Adulterae apare în Didascalia Apostolorum, un manual al bisericii din secolul III prezervat în Apostolic Constitution. Autorul manualului Didascalia reamintește conducătorilor bisericii că trebuie să primească înapoi în biserică pe păcătoșii care se căiesc, asemenea lui Iisus:

³⁸ Becker, *Jesus und die Ehebrecherin*, 51; J. Martin C. Scott, "On the Trail of a Good Story: John 7.53–8:11 in the Gospel Tradition," in *Ciphers in the Sand: Interpretations of the Woman Taken in Adultery (John 7.53–8.11)*, ed. Larry J. Kreitzer și Deborah W. Rooke (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 65–72; Frances Taylor Gench, *Back to the Well: Women's Encounters with Jesus in the Gospels* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2004), 147–48. Interesant, o conexiune între pericope adulterae și Susana a fost menținută în liturghia Romană, deși vina femeii adultere a fost asumată de către părinții bisericii Latine.

³⁹ Tim Horner a ridicat recent întrebarea foarte interesantă cu privire la Protevangelium și dacă aceasta trebuie sau nu să fie regândită: poate că la origini aceasta era o țesătură "Evreiesc-Creștinească". Deși inițial pare a fi de neconceput ca cineva care are cunoștințe despre Iudaism să sugereze, de exemplu, că Maria a fost crescută ca și virgină în templu, sub o atentă urmărire, Protevangelium arată unele cunoștințe specifice obiceiurilor Evreiești așa cum sunt prezentate în Mishnah și tratează în mod repetat principalele personaje Evreiești ca și eroi. Deși această discuție este în afara scopului acestui eseu, este interesant faptul că Protevangelium poate să îl facă pe preotul din templu (și pe moașele care au examinat-o pe Maria) ca adevărați eroi ai acestei povestiri. Vezi "Jewish Aspects of the Protevangelium of James", *J ECS* 12 (2004): 313 - 35

”Dar dacă nu îi primiți pe cei care se căiesc, pentru că sunteți fără milă, veți păcătui în fața lui Dumnezeu. Pentru că nu vă aplecați în fața Salvatorului nostru și a Dumnezeului nostru, pentru a face la fel cum și El a făcut cu ea care a păcătuit, pe care bătrânii au lăsat-o în fața Lui, lăsând judecata în mâinile Sale și apoi plecând. Dar El, căutătorul inimilor, a întrebat-o și a vorbit cu ea, ”Te-au condamnat bătrânii, fiica mea?” Ea i-a răspuns, ”Nu, Doamne”. Și El i-a spus ”Du-te, căci nici eu nu te voi condamna.””(2.24.6)⁴⁰

Acestei versiuni îi lipsesc detaliile narrative găsite în exegezele patristice ulterioare și prezervate în manuscrisele evangheliei: interlocutorii sunt identificați ca și ”bătrâni” mai degrabă decât ca și scribi, Farisei, preoți sau Evrei;⁴¹ acești bătrâni au adus-o pe femeie în fața lui Iisus pentru judecată și au plecat înainte ca judecata să fie finalizată; nu este nicio mențiune a lui Iisus scriind pe pământ sau a unei intenții de pedepsire; în final, păcatul femeii rămâne nespecificat.

Discrepanțele dintre referințele inițiale la pericope l-au dus pe Bart Ehrman să considere că acolo ar fi putut exista două povestiri diferite, ambele implicând femei păcătoase (sexual) care au fost în final combinate pentru a forma versiunea care se găsește în Ioan, versiunea regăsită în Evanghelia după Iudei și cealaltă cunoscută de Papias și de autorul lui Didascalie, posibil dintr-o sursă orală.⁴² Aceste specificații primare împărtășesc câteva trăsături: atenția îndreptată asupra femeii, care era acuzată mai degrabă de ”păcat” decât de adulter, iar cei care o acuzau aveau doar un mic rol în această poveste. În cazul lui Papias și Protevangelium, femeia poate fi percepută ca fiind inocentă la acuzele aduse împotriva ei; în contrast, Didascalie presupune că ea este vinovată. Didascalie arată că bătrânii au adus femeia în fața lui Iisus, probabil o analogie cu Susana, care a fost de asemenea acuzată de către bătrâni (Dan 13.34 – 41, LXX), atât

⁴⁰ Traducere în engleză din siriană de către Arthur Vööbus, *The Didascalie Apostolorum in Syriac*, CSCO, *Scriptores Syri* 177 (Leuven: Secrétariat du CSCO, 1979). Textul latin se citește: *praesbyteri ante eum, et in eo ponentes iudicium exierunt*; cel grecesc (text în greacă). Vezi Erik Tidner, *Didascalie Apostolorum, Canonum ecclesiastorum, Traditionis apostolicae versiones Latinae* (Berlin: Akademie-Verlag, 1963). Tidner plasează foarte clar textele în Greacă și în Latină în două coloane paralele.

⁴¹ Majoritatea manuscriselor îi identifică pe interlocutori ca fiind ”scribi și Farisei” (e.g. ff 2, M, K, Familia p, Familia 13). Unele manuscrise îi identifică pe aceștia ca fiind ”înalți preoți” (U, 892). D oferă soluția unică de a-i denumi pe aceștia ”scribi și farisei” în Versetul 3 și ”preoți” în versetul 4. Ca și Protevangelium, Didascalie pare a avea o relație complexă între Evrei și Iudaism. Așa cum Charlotte Elisheva Fonrobert a susținut, acest autor ”gândește Evreiește”, căutând să ofere o ”Mishnah alternativă” pentru adepții lui Iisus; vezi lucrarea ei ”*The Didascalie Apostolorum: A Mishnah for the Disciples of Jesus*,” *J ECS* 9 (2001): 483–509.

⁴² Ehrman, ”The Adulteress” 34 - 38

Protevangelium și Didascalia se referă în mod specific la ultimul rând al povestirii ("nici eu nu te voi condamna/judeca"), și niciuna dintre aceste referințe de început nu scot în evidență ipocrizia sau culpabilitatea acuzatorilor. Întrădevăr, atunci când aceștia sunt menționați, ei lasă judecata pe seama lui Iisus. Totuși, începând cu cel de-al patrulea secol, o nouă tradiție a interpretării începe să apară.

CONȘTIINȚELE ACUZATORILOR: PERICOPE ADULTERAE INTERPRETATĂ DE DIDYMUS CEL ORB

Didymus cel Orb (aprox 313 – 398), un învățător Alexandrian și un teolog, a scris o serie de comentarii biblice extensive de-a lungul celei de-a doua jumătăți a secolului IV. Menite să îi împingă pe studenți să accepte virtutea Creștină, comentariile sale asupra Genezei, Iov, Plasmilor, Ecleziasticilor și Zacharia reușesc să intersecteze comentarii biblice detaliate cu citate directe din cărțile evangheliei, scrisorile lui Pavel, și alte scrieri Creștine Primare.⁴³ Astfel, Didymus a continuat proiectul predecesorului său Origen (aprox 185 – 253), predând Septuaginta ca și o "clasică" din care pot să fie învățate lecții morale valoroase și astfel făcând convenabile scripturile Evreiești, de dragul unei noi *paideia* Creștine.⁴⁴ Didymus a citat Pericope Adulterae în contextul discuției sale cu Ecleziasticii 7.21-22, pe care acesta o prezintă în totalitate:

"Și nu puneți la inimă toate cuvintele care vor fi spuse, astfel că nu veți auzi atunci când sclavul vă blesteamă, în timp ce adeseori veți fi slabi, și veți avea răul în inimă în același timp, astfel că la rândul vostru veți blestema pe altcineva"⁴⁵

Didymus a aplicat acest paragraf din Ecleziastici la Creștinii contemporani proprietari de sclavi, rugându-i să își judece sclavii în primul rând prin acțiuni decât prin intenții; la final, el sugerează că doar ei sunt vinovați de cel puțin câteva dintre gândurile rele. Pericope Adulterae a fost introdus ca și o dovadă a acestui principiu:

⁴³ Vezi Richard A. Layton, *Didymus the Blind and His Circle in Late-Antique Alexandria* (Urbana: Editura University of Illinois, 2004).

⁴⁴ Vezi Young, *Biblical Exegesis*, esp. 21–27, 82–96; Layton, *Didymus the Blind*, esp. 8–12, 135–43, 151–58.

⁴⁵ 22.19–20 (ed. Kramer și Krebber, *Didymos der Blinde*, 4:86;) De notat că acesta este propriul text a lui Didymus despre Ecleziastici, mai degrabă decât un standard din LXX.

”Găsim astfel în anumite evanghelii (următoarea poveste): O femeie, se spune, a fost condamnată de către Evrei pentru un păcat și a fost dusă pentru a fi omorâtă cu pietre în locul în care acest obicei avea loc. Salvatorul, când a văzut-o și când și-a dat seama că oamenii erau pregătiți să arunce cu pietre în ea, a spus către cei care erau gata să arunce pietrele, ”Acela care nu a păcătuit, să ia o piatră și să o arunce în femeie.” Dacă cineva este conștient și sigur de faptul că nu a păcătuit, să ia o piatră și să arunce în ea. Dar nimeni nu a îndrăznit. Pentru că aceștia știau că pot fi de asemenea acuzați de anumite lucruri, aceștia nu au aruncat cu pietre în ea.”⁴⁶

Didymus spune că a găsit Pericope Adulterae ”în anumite evanghelii” (text în greacă). Înțelesul acestei fraze este subiectul mai multor dezbateri. A vrut să spună că a găsit povestea în anumite manuscrise ale evangheliei, concluzia editorilor lucrării *Commentary on Ecclesiastes*, sau poate că a vrut să spună că a găsit povestea ”în anumite Evanghelii apocrife” așa cum sugerează unul dintre comentatorii recent⁴⁷ Indiferent unde a găsit-o, prezentarea sa este cumva diferită de ceea ce s-a văzut până acum. Conform lui Didymus, femeia a fost acuzată de ”Evrei”, nu de către bătrâni, și acei Evrei erau ”vinovați pentru unele lucruri”. Astfel, aceștia nu au fost capabili să ducă la capăt moartea cu pietre, odată ce a intervenit Iisus. În această versiune, Iisus intervine neinvitat; nu i s-a cerut opinia, dar a fost martorul extern al scenei. Totuși, autoritatea sa a fost acceptată de către acuzatorii femeii, care nu ”au îndrăznit să o lovească” odată ce păcatul lor a fost scos în față. Greutatea momentului este apoi plasat pe conștiințele vinovate ale acuzatorilor, mai degrabă decât pe vindecarea sau iertarea femeii.⁴⁸

Concentrarea asupra păcatelor acuzatorilor i-a permis lui Didymus să demonstreze un punct important în interpretarea sa a Ecclziasticilor 7: Învățații Creștini ar trebui să conștientizeze că și ei, de asemenea, se fac vinovați de gânduri rele și astfel, trebuie să fie răbdători cu sclavii lor. Proprietarii de sclavi erau îmbiați să urmeze exemplul Evreilor care

⁴⁶ 223.7- 13 (ed Kramer și Kribber, *Didymos der Blinde*, 4:88) : (text în greacă). Traducerea în engleză având la bază ”The adulteress” Bart Ehrman, 25.

⁴⁷ Editorii lucrării *Commentary* concluzionează că Didymus trebuie să fi găsit povestea în unele, dar nu în toate copiile lui Ioan. Bart Ehrman nu este de acord, notând că Didymus, alături de prietenii săi Alexandrienii Clement și Origen, au acceptat ca fiind legitimă Evanghelia după Iudei, dar că sursa este falsă. Astfel, Didymus ar fi putut să se refere la faptul că a găsit povestea în diferite cărți care conțineau evanghelii, inclusiv Ioan și, probabil, în Evanghelia după Iudei (Ehrman, ”The Adulteress” 25-38). Dieter Lührmann a concluzionat că Didymus ar fi putut să găsească versiunea sa de pericope într-o evanghelie apocrifă, probabil în Evanghelia după Iudei (”Die Geschichte”, 289-316, la 290-311).

⁴⁸ Compară Ehrman, ”Iisus și Adulteress” 31: Comentariul cu privire la conștiințele lor ”crește sensibilitatea acuzatorilor asupra propriilor lor greșeli și astfel îi face pe aceștia să nu fie îndreptățiți să execute această judecată.”

și-au recunoscut viața păcătoasă, și a lui Iisus, care a arătat milă femeii. Totuși, Didymus a argumentat că este normal să se pedepsească acei sclavi care sunt neascultători, dar doar atunci când intențiile lor rele necesită o corecție.⁴⁹ Citindu-l pe Didymus, conștientizarea târzie a acuzatorilor femeii folosește ca și un exemplu cu grijă ales și menită să provoace conștientizare din partea proprietarilor Creștini de sclavi. Recunoașterea și conștientizarea unei răutăți interioare le-ar permite să evite o greșeală de care acuzatorii femeii abia au reușit să scape. Aceștia au judecat prea repede și s-au aplecat asupra unei probleme care nu îi interesa, dar Iisus a intervenit. Didymus speculează cu privire la conștiințele acuzatorilor femeii care arătau că toți erau păcătoși. Oricine este capabil să aibă rău în sufletele lor, inclusiv învățații Creștini. Totuși, prin concentrarea dispoziției interioare a acuzatorilor femeii, identificați aici în mod simplu ca și "Evrei", Didymus a scos la iveală ipocrizia Evreiească, nu cea Creștinească. Acești Evrei păcătoși asigură morala poveștii și o demonstrație a punctului de vedere a lui Didymus.

Didymus se referă la Evreii păcătoși și în alte ocazii. De exemplu, în comentariul său la Zacharia 5.5-8 (aprox 380), acesta a combinat afirmația făcută de Isaia despre Israel, ca fiind un "popor de păcătoși" (Is 1.4) cu afirmația lui Daniel cu privire la tentația bătrânilor la vederea Susanei (Dan 13.28, LXX), cu sugestia lui Pavel în Faptele că magicianul Elymas era "fiul diavolului" (Faptele 13.10) și afirmația lui Matei cum că scribii și Fariseii sunt criminali (Matei 23.30 – 32) pentru a explica profeția lui Zacharia cu privire la o femeie rea aflată într-un coș. Conform lui Didymus, profeția lui Zacharia a fost, în final, despre Iisus: acesta s-a expus în fața îndrăznelii acelor Evrei care ar fi vrut să îl crucifice pe Dumnezeu. Măsura lipsei lor de pietate a fost scoasă la iveală atunci când l-au condamnat la moarte pe Iisus, așa cum Zacharia a prevăzut că vor face, imitând acei Evrei care au omorât profeții de dinaintea lui.⁵⁰

Didymus a folosit termenul (text în greacă) (să fii conștient de ceva) și (text în greacă) (conștiință) în lucrarea sa *Commentary on Genesis* (ca 350), ceea ce este de asemenea revelator. În acest comentariu, Didymus susține că cei care sunt cu adevărați

⁴⁹ *Commentary on Ecclesiastes* 223.14–20 (ed. Kramer and Krebber, *Didymos der Blinde*, 4:88).

⁵⁰ *Commentary on Zechariah* 82.27–29(=1,366): (text în greacă) (SC 1:386). Compară 195.25–196.25 (=3,56–58. The "adevărații Evrei" sunt "Evreii spirituali" care îl adoră pe Iisus și pe Dumnezeuul Adevărat, nu acei Evrei din Ierusalim; SC 85:644–46); 234.19–23 (=3, 196. Acest paragraph prezintă influența "celui negru" și face referire la *Epistle of Barnabas* 4.10, 20.1; SC 85:714); 310.6–16 (=4,126–28. Cei treizeci de galbeni dați de Evrei lui Iuda arată decadența acestora. Se spune că aceștia l-au blasfemiât pe Dumnezeu atunci când a fost crucificat pentru întreaga omenire, lucru prezis de profeți; SC 85:864–65).

curați au o conștiință clară, motiv pentru care pot să pășească alături de Dumnezeu sau pot să stea în fața Domnului, dar cei care au comis păcat sunt siliți să se ascundă, așa cum Adam și Eva au făcut după ce au căzut, sau ca și Cain după ce l-a omorât pe Abel.⁵¹ Încercarea de a se ascunde de Dumnezeu este interpretată ca și dovadă că *logos* reprimă conștiința celor care au păcătuit grav, fie că se căiesc sau nu. Totuși, chiar și cei ipocriți poartă o vină în sufletele lor, indiferent de cât de lipsiți de căință sau de cât de recalcitranți sunt; în comparație, oamenii virtuoși, cu corpul și sufletul curat, oferă cu încredere rugăciuni pure Domnului.⁵² Afirmația că Evreii "sunt percepuți ca fiind ei înșiși vinovați de unele lucruri" nu indică în mod necesar că acuzatorii femeii s-au căit și ar căuta iertare. Mai degrabă, acest comentariu arată în mod simplu că "Evreii", ca și Adam, Eva și Cain, au sufletele condamnate de către *logos*. În final, aceștia nu vorbeau cu altcineva în acea vreme.

Comentariile lui Didymus erau menite pentru edificarea studenților (bărbați) Creștini din Alexandria. Astfel, comentariile erau grupate în documente trimise către Creștinii din Alexandria, și nu Evreilor. Fără îndoială, prin compunerea comentariilor despre cărți biblice cum este Ecclziastica, Didymus a dus mai departe un efort făcut de către autorii Creștini, pentru a potrivi scripturile Evreiești, transformând aceste scripturi în cărți Creștine care pot fi înțelese corect doar dacă se studiau în lumina lui Hristos. Interpretând o vorbă înțeleaptă din Ecclziastica prin intermediul unei povești despre Iisus, și presupunând că ambele oferă niște lecții de morală proprietarilor Creștini de sclavi, el a transformat Ecclziastica într-o carte Creștină. În același timp, comparând implicit răii proprietari Creștini de sclavi cu Evreii răi, Didymus a făcut de rușine câțiva Creștini prin asimilarea lor cu "Evreii". Astfel, Didymus, asemenea multora dintre contemporanii săi, a folosit termenul "Evreu" pentru a produce o diferență în ceea ce privește Creștinismul.⁵³

⁵¹ *Commentary on Genesis* 84.3–86.6; 87.1–9 (=3,6–8; SC 233:196–202).

⁵² *Commentary on Genesis* 125.11–27 (SC 233:293–95).

⁵³ Despre această strategie se discută în scrierile lui Athanasius din Alexandria, vezi Brakke, "Athanasius" O relație între Didymus și Athanasius există astfel: conform lui Rufinus, numirea lui Didymus ca și doctor scholae ecclesiasticae a fost aprobată de Athanasius (*Historia Ecclesiastica* 11.7), Didymus citează învățăturile lui Athanasius cu cel puțin o ocazie (*Commentary on Zechariah* 64.28-29) și, așa cum a menționat Richard Layton, Didymus, ca și Athanasius, a apărat Cristologia Nicenă prin opunerea împotriva multora dintre aceiași "eretici" numiți de către episcop în scrierile sale (Layton, *Didymus the Blind*, 15-18).

PERICOPE ADULTERAE ÎN EVANGHELIA DUPĂ IOAN

După cum s-a observat mai devreme, Codex Bezae este cel mai vechi manuscris care stă dovadă la Pericope Adulterae. În studiul său complex asupra acestui manuscris, David Parker concluzionează că a fost copiat în anul 400 din alte vechi exemplare bilingve Latino-Grecești, posibil în Beirut, Siria. El explică: Literale latine cu jumătate de majusculă folosite de scribi arăta scriptul așa cum a fost dezvoltat în est și folosit în scrierile legale. Mai mult, Beirut, care era un centru pentru învățarea limbii Latine și studierea Legii Romane, a rămas orașul vorbitorilor de Greacă, cu Greaca fiind prima limbă a studenților în cadrul școlii de drept. Astfel, Beirut este un candidat excelent ca și oraș pentru origini.⁵⁴ Bezae este cunoscut pentru textele sale libertine, cu precădere în Faptele, și pentru preferința lui pentru un stil autohton, atât în Latină, cât și în Greacă.⁵⁵ Deși este unic printre codicele inițiale ale Noului Testament, Bezae nu este în mod necesar atât de excepțional pe cât pare a fi: textul evangheliilor rămâne fluid până ulterior antichității⁵⁶ și textele pe care le conțin se bazează pe exemplare anterioare, pierdute nouă, care se presupune că au inclus și Pericope Adulterae.

Prin copierea Pericope Adulterae în Evanghelia după Ioan, scribul a prezervat ceea ce a fost o înțelegere acceptată în contextul său. Astfel, textul Bezan al Pericope Adulterae nu oferă doar primul manuscris existent martor al poveștii, dar și o privire în istoria interpretării sale.⁵⁷ În Siria anului 400, Pericope Adulterae era citită în următorul mod:

⁵⁴ Parker, *Codex Bezae*, 261–78. Allen Callahan nu este de accord, susținând că Egiptul pare a fi un loc mult mai logic; vezi "Again: The Origin of the Codex Bezae," in *Codex Bezae: Studies from the Lunel Colloquium. June 1994*, ed. D. C. Parker și C.-B. Amphoux (Leiden: Brill, 1996), 56–64. În timp ce discuția lui Callahan este interesantă și nu ar trebui să fie luată în considerare, sunt mult mai convins de analiza lui Parker. Vezi și răspunsul lui Parker, "The Palaeographical Debate," *Codex Bezae: Studies from the Lunel Colloquium*, 334–35. Au fost propuse și alte locuri de origine, inclusiv Lyon, acolo unde Bezae era cunoscut de la începutul Evului Mediu.

⁵⁵ Vezi Parker, *Codex Bezae*; J.-M. Marconot, "Les marques de l'oralité dans le Codex de Bèze" and J. M-Auwers, "Le texte latin des Évangiles dans le Codex de Bèze," *Codex Bezae: Studies from the Lunel Colloquium*, 65–73 and 183–216.

⁵⁶ Acest principiu este prezentat foarte bine de către Wisse: "Până în perioada modernă, *lectio faciliior* a fost *potior*, și nu *lectio difficilior* sau *lectio brevior*!" (Frekerik Wisse, "The Nature and Purpose of Redactional Changes in Early Christian Texts: The Canonical Gospels," in *Gospel Traditions in the Second Century: Origins, Recensions, Text, and Transmission*, ed. W. L Petersen [Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1989], 46 n. 27).

⁵⁷ Michael Holmes propune un punct de vedere similar: Scribul lui Bezae a prezentat o "atitudine de libertate" față de text și, astfel, Bezae oferă "o imagine în contextul literar și social al mișcării Creștine în cel de-al doilea secol"

”Iisus s-a dus înspre Muntele Măslinilor, iar dimineața a apărut din nou în templu unde toți oamenii au venit înspre el. Scribii și Fariseii au adus o femeie coborâtă în păcat și au pus-o în mijloc (mijlocul lor). Preoții au spus către el, pentru a-l testa, astfel ca ei să aibă un motiv să îl acuze, ”Învățătorule, această femeie a fost prinsă în plin act de comitere a adulterului. În legile lui Moise se comandă ca o astfel de femeie să fie omorâtă cu pietre, dar ce spui tu?” Și aplecându-se, Iisus a scris cu degetul pe pământ. Din moment ce ei au rămas, întrebându-se, el s-a uitat în sus la ei și le-a spus, ”Lăsați-l pe acela dintre voi care este fără de păcat să arunce prima piatră în ea.” S-a aplecat din nou și a scris cu degetul pe pământ. Fiecare dintre Evrei a plecat, începând de la cel mai în vârstă, astfel că toți au plecat și doar el a rămas. Și femeia era în fața lui. Iisus uitându-se în sus a spus către femeie, ”Nu este nimeni să te condamne?” Ea a răspuns, ”Nimeni, Doamne.” Și Iisus a spus, ”Nici eu nu te voi condamna. Du-te și de acum înainte să nu mai păcătuiești!”⁵⁸

Deși versiunea de pericope găsită în Bezae este mult mai completă decât orice altă versiune citată mai devreme, rămân urme ale versiunilor anterioare: femeia este o ”păcătoasă” (Papias, Didascalia și Commentary ale lui Didymus);⁵⁹ bărbații sunt descriși

(Holmes pune această ”libertate” în cel de-al doilea secol considerând că versiunile pe care le avem la dispoziție antedatează existența unor anumite manuscrise. Deși acest lucru poate să fie adevărat, eu adopt în acest text o abordare mai conservatoare, introducând dovada în ordinea cronologică a apariției surselor). Vezi ”Codex Bezae as a Recension of the Gospels,” in *Codex Bezae: Studies from the Lunel Colloquium*, 151–52. Abordarea mea este de asemenea bazată pe Leonard Boyle, *Integral Palaeography* (Turnhout: Brepols, 2001); Armando Petrucci, *Writers and Readers in Medieval Italy: Studies in the History of Written Culture*, ed. și trad Charles M. Radding (New Haven, CT: Yale University Press, 1995); Michael A. Singer, ”The *Glossa ordinaria* and the Transmission of Medieval Anti-Judaism,” in *A Distinct Voice: Medieval Studies in honor of Leonard E. Boyle, O.P.*, ed. Jacqueline Brown și William P. Stoneman (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1997), 591–605.

⁵⁸ Folio 133b, linia 24–135a, coloana 2, linia 3: (text în greacă) *iesus autem abiit in montem olivarum. mane autem iterum venit in templum et omnis populus veniebat ad eum adducunt autem scribae et pharisaei in peccato (muliere) mulierem conpraehensam et statuentes eam in medio dicunt illi temptantes eum sacerdotes ut haberent accusare eum magister haec mulier conpraehensa est palam in adulterio moyses autem in lege praecepit tales lapidare. tu autem nunc quid dicis iesus autem inclinatus. digito suo scribebat in terram cum autem inmanerent interrogantes erexit se et dixit illis quis est sine peccato vestrum prior super eam mittat lapidem et iterum inclinatus digito suo scribebat in terram. unusquisque autem iudaeorum exiebat incipientes a presbyteris uti omnes exire et remansit solus. et mulier in medio cum esset erigens autem se iesus dixit mulieri ubi sunt nemo te condemnavit ad illa dixit illi nemo domine ad ille dixit nec ego te condemno vade et ex hoc iam noli peccare.*

Ediția critică de Antonio Ammassari, *Bezae Codex Cantabrigiensis. Copia esatta del manoscritto onciale greco-latine dei quattro Vangeli e degli Atti degli Apostoli scritto all’inizio del V secolo e presentato da Theodore Beza all’Università di Cambridge nel 1581* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1996), 282–85.

⁵⁹ Lührmann de asemenea observă conexiuni între prezentarea poveștii de către Didymus și textul lui D (”Die Geschichte von einer Sünderin,” 293–94).

în mod variat, ca și scribi, Farisei, preoți și Evrei, rămânând totuși o conexiune cu oamenii bătrâni (oamenii descriși ca plecând "de la / început cu bătrânii, (text în greacă)/presbiterieni primari"; în final, povestea include rândul "nici eu nu te condamn", același verset prezentat în Protevangelium și în Didascalìa. Fără îndoială, noi elemente sunt de asemenea prezente: bărbații se apropie de Iisus pentru a-l prinde în capcană; Iisus este descris ca scriind pe pământ de două ori, de fiecare dată înainte și după ce sugerează că cel care nu are niciun păcat să arunce primul piatra; în final, femeii i se spune "să meargă și să nu mai păcătuiască", ceea ce înseamnă că ea era defapt vinovată.

Plasarea acestei povestiri în Evanghelia după Ioan poate să fi influențat unele dintre aceste detalii: capitolul precedent a menționat în mod repetat un presupus complot al "Evreilor" (text în greacă) de a-l ucide pe Iisus (7.1, 10-13, 19, 25, 30), că Iisus deja predica în Templu de câteva zile (7.10, 14, 37), pe Evrei, că preoții și Fariseii fuseseră deja prezentați ca fiind în căutarea unei controverse, și în final, că subiectul judecății – divine și umane – apăruse deja (7.24, "Nu judeca după aparențe, ci judecă după judecată dreaptă (NRSV)).⁶⁰ Mai mult, așa cum punctează George Aichele, acțiunea enigmatică de scriere pe pământ are un anumit sens în Ioan: Iisus este Cuvântul și se așteaptă de la el să scrie.⁶¹ Conținutul acestei scrieri rămâne necunoscut, dar acțiunea lui Iisus pare să aibă ceva cu judecata, cu precădere a omenilor aflați în această povestire.⁶² Așa cum o să vedem mai jos, tot în acest fel a fost interpretată acțiunea lui Iisus și de către autori patristici contemporani. Nu este sigur când au fost introduse în șirul narativ aceste detalii, nici nu putem să cunoaștem când a fost pusă această poveste pentru prima dată în Ioan. Cu siguranță această poveste, sau o versiune apropiată ei, a fost deja prezentă în unele copii ale lui Ioan cu mult înainte ca Bezae să fie copiată. Este interesant de observat totuși, faptul că aceleași detalii narative care apar pentru prima dată în Bezae, cel puțin în

⁶⁰ Vezi Gench, *Back to the Well*, 144: "Dacă Ioan 7:53–8:11 este citit cu referințe susținute la contextul literar larg și imediat, oricine poate să aibă impresia că liderii religioși Evrei (și întradevăr "Evreii" ca și întreg) sunt în mod constant portretizați ca și personae rele, răufăcători."

⁶¹ Deși, așa cum observă Aichele, nimic nu s-a scris cu adevărat aici, un detaliu care poate avea sens în lumea lui Ioan, unde sensurile sunt greșite în mod repetat (John 20.30–31; 21.24–25): George Aichele, "Reading Jesus Writing," *Biblical Interpretation* 12 (2004): 353–68.

⁶² Compară Ex 32.31–33; Ps 69.28; 139.16; Dan 5.5–9, 24–25; 12.1; Phil 4.3; Rev 3.5; 13.8; 17.8; 20.12–15; 21.27. Derek Krueger discută despre asocierea continuă a scrierii divine și a judecății; vezi *Writing and Holiness: The Practice of Authorship in the Early Christian East* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004). Lucrarea *Teaching of Addai* (aprox. 414), cu imaginea puternică a corpurilor reînviată, cu caznele lor scrise literar pe pielea lor pentru ca oricine să le poată citi, este cu adevărat interesantă (Kreuger, 150–56).

dovezile existente, reprezintă de asemenea concentrarea pe exegeza patristică ulterioară antichității.

Textul D sugerează că scribii, Fariseii, preoții sau Evreii au căutat să îl testeze pe Iisus prin abordarea acestuia; o sugestie similară este găsită în scrierile lui Ambrozie și Augustin. Didymus sugerează că Evreii au plecat conștienți de propriile lor păcate; Ambrozie, Ieronim și Augustin discută de asemenea despre conștiințele vinovate ale acuzatorilor femeii. Bezae descrie aplecarea lui Iisus și scrierea (sau "înscierea" în versiunea greacă: (text în greacă)); Ambrozie, Ieronim și Augustin speculează fiecare cu privire la conținutul scrierii. Deși fiecare vine cu o teorie diferită cu privire la ceea ce a scris Iisus, fiecare conectează acest act cu Evreii. În fiecare caz – testarea lui Iisus, scrierea pe pământ și conștiința acuzatorilor – expansiunea interpretativă specifică culpabilitatea și motivele ilicite ale Evreilor de-a lungul istoriei.

AMBROZIE, O FEMEIE ADULTERĂ ȘI "EVREII"

Ambrozie s-a referit la Pericope Adulterae cu mai multe ocazii: în scrisori personale, o discuție despre cel de-al cincizecilea Psalm, o predică despre Avram, o discuție despre Duhul Sfânt și un comentariu la Luca.⁶³ Cea mai mare prezentare a sa a fostă găsită în două scrisori personale, unde în ambele ia în considerare dacă este normal pentru Creștini să recomande sau să ducă la bun sfârșit pedeapsa cu moartea. În prima, acesta argumentează că judecătorii Creștini sunt cei care pot cu adevărat să judece pe cineva și să "poarte sabia" (adică să execute criminali), deși a arăta puțină milă este adeseori cea mai bună alegere;⁶⁴ în cea de-a doua, ia în considerare caracterul episcopilor care recomandă pedeapsa cu moartea, concluzionând că mila este preferată în schimbul judecății și îndreptarea în locul pedepsei, în timp ce se evită întrebarea centrală prin refuzul de a susține fie doar mila, fie doar condamnarea.⁶⁵ Pentru Ambrozie, Pericope Adulterae, o poveste care implica sancțiunea legală cu execuția unei femei adultere

⁶³ *ep.* 50 (*Ad Studium*), 68 (*Ad Irenaeum*), *Apol.* 1.10.51; *Abr.* 1.4.23; *Spir.* 3.15; *Luc.* 5.47.

⁶⁴ *Ep.* 50

⁶⁵ *ep.* 68. Pentru o discuție asupra acestor scrisori, vezi Thomas O'Loughlin, "A Woman's Plight and the Western Fathers," în *Ciphers in the Sand: Interpretations of the Woman Taken in Adultery (John 7.53–8.11)*, ed. Larry J. Kreitzer și Deborah W. Rooke (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 90–92.

reprezenta o sursă adevărată pentru modul în care Creștinii priveau pedeapsa capitală. Prin răspunerea povestirii într-un moment în care episcopii Creștini, așa cum era și el, puteau și chiar se implicau activ în afacerile imperiului, Ambrozie a privit povestea ca și o dovadă a culpabilității și condamnării "Evreilor". Întrădevăr, în ambele scrisori Ambrozie își îndreaptă această judecată doar înspre Evrei. Femeia a meritat milă – în final, aceasta a rămas cu Iisus – dar acești Evrei și-au câștigat pe drept a doua lor moarte: condamnarea eternă.

Prezentând întreaga poveste, Ambrozie analizează fiecare element narativ, sumarizând povestea cu propriile sale cuvinte. În ambele scrisori el scoate în evidență motivele ilegite ale Evreilor care au adus-o pe femeie în fața lui Iisus. Prima scrisoare spune: "Când Evreii au găsit o femeie adulteră, aceștia au adus-o în fața Salvatorului lor, încercând să îi întindă acestuia o cursă, astfel că dacă acesta ar fi eliberat-o pe femeie, ar fi putut părea că nu respectă legea"⁶⁶; în cea de-a doua scrisoare, Ambrozie adaugă:

"Evreii au gândit această strategie astfel ca, în cazul în care femeia ar fi fost eliberată contrar legii, cuvintele Domnului Iisus puteau fi considerate a fi de asemenea contrare legii, dar, dacă aceasta ar fi fost condamnată conform Legii, legitimitatea lui Hristos ar fi putut să devină nulă."⁶⁷

Ambrozie realizează apoi o conexiune a acestei teme a testării cu condamnarea pe drept a Evreilor câteva rânduri mai târziu. Speculând cu privire la ceea ce a scris Iisus pe pământ, Ambrozie spune: "Ce a scris cu excepția a ceea ce zice profeția, "pământ, pământ, află că acești oameni au fost abandonați"(Jeremia 22.29)?"⁶⁸ Abandonarea era meritată susține acesta, pentru că "ei l-au tentat pe Tatăl și l-au umplut pe Autorul Salvării cu insulte."⁶⁹ O interpretare similară este oferită și în cea de-a doua scrisoare:

⁶⁶ ep. 50.4: *Nam cum adulteram reperissent Iudaei, obtulerunt eam salvatori, captantes ut si absolveret eam, videretur legem solvere.* Trad. Mary Melchior Beyenka, *Saint Ambrose. Letters*, FC (New York: Fathers of the Church, 1954), 493; Textul în latină a fost editat de Gabriele Banterle, *Sant'Ambrogio. Discorsi e Lettere II/II. Lettere 36-69*, Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera 20 (Milan: Biblioteca Ambrosiana, 1988), 82.

⁶⁷ ep. 68.2: *Id enim Iudaeorum commentata est tergiuersatio, ut, si contra legem absoluveretur, contra legem prolata Domini Iesu sententia teneretur, si autem damnata esset ex lege, uacare Christi videretur gratia* (ed. Banterle, *Discorsi e Lettere*, 194; trans. Beyenka, *Letters*, 468).

⁶⁸ ep. 50.4: *Quid scribebat, nisi illud propheticum: Terra, terra, scribe hos uiros abdicatos* (ed. Banterle, *Discorsi e Lettere*, 82; trad. Beyenka, *Letters*, 493).

⁶⁹ ep. 50.5: *In terra autem scribuntur abdicati a patre proprio, qui patrem tentant, et contumelias irrogant auctori salutis* (ed. Banterle, *Discorsi e Lettere*, 82; trad. Beyenka, *Letters*, 493).

”El a scris pe pământ cu degetul cu care El a scris Legea. Păcătoșii erau scriși pe pământ, iar cei dreți în ceruri, așa cum a spus discipolilor: ”Bucurați-vă că numele voastre sunt scrise în ceruri” (Luca 10.20). Dar a scris și a doua oară, ceea ce ne spune că Evreii au fost condamnați de către ambele testamente.”⁷⁰

Aici Ambrozie se joacă cu noțiunea că Dumnezeu a scris legile cu degetul său (Exodus 31.18); Iisus scrie de asemenea cu degetul, iar scrierea sa are forța unei legi divine. În acest caz, legea divină îi pune pe Evreii departe de salvare. În final, explică acesta, Evreii au interpretat greșit propria lor Scriptură și astfel au fost nevoiți să fie lăsați pe dinafară, căutând ”frunzele copacului și nu fructele sale.”⁷¹

Blamarea din interpretarea lui Ambrozie trebuie să fie menționată. La un moment dat, el compară acțiunile Evreilor din Pericope Adulterae cu un om care permite unei picături de desfrâu să îl orbească din a vedea adevăratul său păcat (Matei 7.3), concluzionând: ”Sacrilegiul perfid prin care Evreii au refuzat să conștientizeze Autorul salvării lor indică mărimea crimelor lor.”⁷² În alte cuvinte, din perspectiva lui Ambrozie, acuzatorii femeii erau atât de orbiți de către dorința de a-l vedea pe Iisus sângerând, încât nu puteau să se gândească la altceva. În final au plecat, dar au rămas în continuare lipsiți de căință. Ambrozie explică: ”Când au auzit aceste cuvinte au plecat, unul câte unul, începând cu cel mai bătrân, și apoi s-au așezat gândindu-se la ei înșiși.”⁷³ Ambrozie merge mai departe și scoate la iveală ceea ce Didymus doar a insinuat: Evreii ar fi putut să aibă conștiința vinovată, dar ei nici nu căutau și nici nu au obținut iertarea divină.⁷⁴ Mai degrabă, aceștia rămân ”scriși pe pământ.” Contrar lor, femeii i s-a oferit oportunitatea de a se căi și așa a și făcut, concluzionează Ambrozie. Comentând asupra interpretării acestuia, Thomas O’Loughlin observă, ”Aceste lucruri spuse de Ambrozie pot să pară a fi foarte dure față de Evreii, da în contextul în care adulterul era predicat ca fiind unul dintre

⁷⁰ ep. 68.14: *Scribebat autem in terra digito, quo legem scripserat. Peccatores in terra scribuntur, iusti in caelo, sicut habes dictum ad discipulos: Guardete, quia nomina uestra scripta sunt in caelis. Secundo autem scripsit, ut gemino testament Iudaeos scias esse damnatos* (ed. Banterle, *Discorsi e Lettere*, 200; trad. Beyenka, *Letters*, 472).

⁷¹ ep. 68.15: *Sequebantur enim diuinarum lectionum quaedam uelut arborum folia, non fructum, qui uiuebant in umbra legis et solem iustiae uidere non poterant* (ed. Banterle, *Discorsi e Lettere*, 200; trad. Beyenka, *Letters*, 472).

⁷² ep. 68.13: *sacrilegium perfidiae, quo Iudaei negabant propriae salutis auctorem, sceleris magnitudinem personabat* (ed. Banterle, *Discorsi e Lettere*, 200; trad. Beyenka, *Letters*, 472).

⁷³ ep. 68.15: *Audientes autem hoc uerbum exierunt foras unus post unum, incipientes a senioribus, et sedebant cogitantes de se* (ed. Banterle, *Discorsi e Lettere*, 200; trad. Beyenka, *Letters*, 473).

⁷⁴ ep. 68.15: *Bene ait quod exierunt foras, qui nolebant esse cum Christo. Foris littera est, intus mysteria* (ed. Banterle, *Discorsi e Lettere*, 200; trad. Beyenka, *Letters*, 472).

cele mai mari păcate, reprezenta un punct de vedere remarcabil cu privire la seriozitatea păcatelor sexuale.”⁷⁵ Opus acestora, aş argumenta că aceste declarații sunt în perfectă coordonare cu alte poziții pe care Ambrozie le-a luat atunci când era vorba despre Evrei: acesta adeseori recomandă clemență și privilegii pentru Creștini, dar în același timp susține că Evreii trebuie să fie disprețuiți. Ambrozie s-ar putea să fi fost cu adevărat îngrijorat de adulter – interesul său în asceticismul sexual și moralitatea strictă din punct de vedere sexual pentru toți Creștinii este foarte bine documentat⁷⁶ - dar acesta și-a menținut convingerile cu privire la locul Evreilor în noul imperiu Creștin Roman. Mai mult, exegeza sa cu privire la *Pericope Adulterae* conține o atitudine de supercesionare, pe care o adoptă și în alte scrieri. Ambrozie prezintă cele două testamente ca fiind cărți Creștine, cu Vechiul Testament realizat de Hristos și înțeles cu adevărat doar în lumina acțiunilor sale pe acest pământ. Totuși, patrarhii Iudei învățau virtuțile Creștine, nu pe cele Evreiești: înțelegerea spuselor lor și a faptelor lor este benefică pentru tinerii bărbați Creștini, dar totuși Evreii nu au reușit să înțeleagă sau să se supună comenzilor lui Dumnezeu.⁷⁷ Având în vedere poziția sa privilegiată ca și Episcop de Milan, această retorică ar fi putut să aibă consecințe pentru Evreii actuali.

Căutând să ofere influență Creștinilor Niceni, Ambrozie recomandă politici discriminatorii îndreptate înspre Evrei. Într-un episod infam, acesta a reușit să facă lobby pe lângă Theodosius I pentru a renunța la eforturile de a reconstrui sinagoga de la Callinicum, pe care Creștinii, la instigarea episcopului lor, au ars-o din temelii.⁷⁸ Inițial, Theodosius a cerut episcopului din Callinicum să îl sprijine cu reconstrucția proiectului, realizându-l în armonie atât cu legile imperiale, cât și cu precedentele imperiale.⁷⁹

⁷⁵ O’Loughlin, “A Woman’s Plight,” 91.

⁷⁶ Vezi esp. Elizabeth A. Clark, *Reading Renunciation: Asceticism and Scripture in Early Christianity* (Princeton: Princeton University Press, 1999); și Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity* (New York: Columbia University Press, 1988), 349–60, 363–65.

⁷⁷ Vezi *De Abraham, De Iacob et uita beata, De Ioseph, De Isaac uel anima* cu discuții de Marcia L. Colish, *Ambrose’s Patriarchs: Ethics for the Common Man* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2005). Colish discută de frecvența interconectare a paragrafelor din Noul Testament cu paragrafe relevante din Geneză sau din alte cărți ale Vechiului Testament în tratatele patriarhului Ambrozie, deși ea nu prezintă vreo legătură între strategia exegetică a lui Ambrozie și alte remarci despre “Evrei”

⁷⁸ *ep. 40* (compară *Codex Theodosianus* 16.8.21). Vezi discuția de C. Lambert, “Théodose, Saint Ambroise et les Juifs a la fin du IV^e siècle,” in *Politique et Religion dans le judaïsme ancien et médiéval*, ed. D. Tollet (Paris: Desclée, 1989), esp. 81–83.

⁷⁹ Despre legea imperială și Evrei, vezi esp. Amnon Linder, *The Jews in Roman Imperial Legislation* (Detroit: Wayne State University Press, 1987).

Ambrozie a fost disperat. A răspuns susținând că Theodosius încerca de fapt să forțeze un episcop Creștin să devină un trădător din moment ce un episcop nu poate să susțină în bună credință ridicarea unei alte *religio*.⁸⁰ Împăratul a riscat să fie privat de favorurile divine dacă ar fi pus presiune asupra politicii, a afirmat Ambrozie. În final, căderea predecesorului lui Theodosius, Maximus, a fost doar o pedeapsă ordonată de către divinitate pentru că a dovedit lipsă de credință atunci când a susținut reconstrucția unei sinagogi în Roma. Din perspectiva lui Ambrozie, violența Creștinilor împotriva sinagogilor și a Evreilor ar trebui să rămână nepedepsită.⁸¹ Sugestia cum că un judecător Creștin ar putea fie să ducă la final pedeapsa cu moartea, sau să aleagă să arate milă imitându-l pe Iisus, a fost de fapt un exercițiu teoretic inocent prin care a vrut să scoată în evidență pericolul adulterului. Ca și episcop de Milan, capitala imperială din Vest, Ambrozie s-a implicat activ în procedurile statului și în execuțiile sponsorizate de stat, atât ca și instigator, cât și ca mediator. Vina Evreilor este amplificată în Epistulae 50 și 68, deși nu reprezintă mesajul central al scrisorii sau al Pericope Adulterae, ceea ce reflectă și justifică politicile anti-Evreiești și procedurile pe care le-a recomandat în alte părți. În rescrierea paragrafului de către Ambrozie, Pericope Adulterae a devenit un text sacru capabil să ofere garanții ulterioare pentru politici și atitudini ulterioarea anti-Evreiești.

⁸⁰ Lester L. Field, Jr., *Liberty, Dominion, and the Two Swords: On the Origins of Western Political Theology (180–398)* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1998), 198.

⁸¹ Ambrozie a adus argumente similare împotriva susținerii imperiale cu privire la venerarea păgână. De exemplu, în 384, atunci când Symmachus l-a rugat pe Valentinian II să restaureze Altarul Victoriei în Roma, Ambrozie a răspuns de unul singur la această petiție: a restaura altarul ar însemna un afront adus împăratului, care ca și Creștin, nu trebuie să fie împins înspre a urma orice altă *religio* (Field, *Liberty, Dominion, and the Two Swords*, 194–96; Neil McLynn, *Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital* [Berkeley și Los Angeles: University of California Press, 1994], 151–52). Succesul implicării lui Ambrozie la curtea lui Theodosius este cât se poate de evident. Atunci când Împăratul Theodosius a ordonat o execuție în masă a celor implicați în asasinarea generalului Gothic Butheric, Ambrozie a răspuns retrăgându-se în afara orașului – Milan era capitala de Vest a Imperiului la acea vreme – și compunând o scrisoare către împărat prin care recomanda o ispășire publică. În final, chiar și Regele David s-a căit de păcatele sale, oferint izbăvire sub forma sacrificiului public. Theodosius, fiind foarte atent la poziția pe care o avea, a devenit umil și a acceptat recomandarea lui Ambrozie. (ep. 51.7–9; vezi discuția în McLynn, *Ambrose of Milan*, 291–360; John Curran, *Pagan City and Christian Capital: Rome in the Fourth Century*, Oxford Classical Monographs [Oxford: Clarendon Press, 2000], 209–17; Peter Brown, *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire* [Madison: University of Wisconsin Press, 1988], 108–13). Eforturile politice mari ale lui Ambrozie în numele Creștinilor Niceni sunt cât se poate de bine descrise de către Virginia Burrus, *The Making of a Heretic: Gender, Authority, and the Priscillianist Controversy* (Berkeley și Los Angeles: University of California Press, 1995), 84–89.

PELAGIANII SUNT FARISEI: PERICOPE ADULTERAE ȘI IERONIM

Nici Ieronim nu a oferit un comentariu direct la Pericope Adulterae, dar a prezentat în contextul unui argument mai mare, în acest caz împotriva Pelagianilor. Conform lui Ieronim, cuvântul Grecesc (text în greacă) – găsit în zicerea "lasă-l pe cel fără de păcat să arunce prima piatră" – trebuie să fie tradus ca și "fără de păcat", un fapt filologic prin care, Ieronim indică faptul că nimeni nu poate fi fără de păcat. Astfel, Pelagianii au o credință greșită. Acest argument nu a fost îndreptat per se nici înspre Evrei și nici înspre Pericope Adulterae. Fără îndoială, atunci când se referă la poveste, Ieronim oferă o serie de interpretări care, în mod cumulativ, cresc ostilitatea, ipocrizia, și rușinea atribuită acuzatorilor femeii. Încă o dată, motivele lor ilegitime și conștiințele vinovate erau scoase în evidență.

Ieronim a început discuția sa despre pericope prin observația cum că povestea este găsită "în multe copii atât Grecești, cât și Latine" ale evangheliei după Ioan (*in multis et Graecis et latinis codicibus*).⁸² Acesta sumarizează apoi povestea: o femeie adulteră a fost acuzată în fața lui Dumnezeu, "scribii și Fariseii continuau să o acuze și continuau să preseze în vederea câștigării cazului, pentru că ei doreau să o omoare cu pietre, conform legislației."⁸³ Ei nu au vrut doar să îl testeze pe Iisus, dar dorința lor pentru violență i-a împins să își susțină cazul cu mai multă ardoare. Refuzând să răspundă, Iisus "a început să scrie cu degetul pe pământ" păcatele, pentru a fi sigur de cei care făceau acuzația, și pentru toate ființele muritoare, conform cu ceea ce a fost scris de profet, "cei care vor pleca de la tine să fie scriși pe pământ" (Jer 17.13).⁸⁴ După ce s-a dezbătut faptul că afirmația lui Iisus "lasă-l pe cel care este fără de păcat să arunce prima piatră în ea" dezaprobă teologia Pelagiană, Ieronim continuă: acuzații au plecat "pentru că judecătorul

⁸² *Pelag.* 2.17 (CCL 80:75–78; trans. J. N. Hritz, *Jerome: Dogmatic and Polemical Works*, FC 53 [Washington DC: Catholic University of America, 1965], 321–22).

⁸³ *Pelag.* 2.17.18–19 (CCL 80:76): *Accusabant autem et uehementer urgebant Scribae et Phariseae, iuxta legem eam lapidare cupientes.*

⁸⁴ *Pelag.* 2.17.20–23 (CCL 80:76): *At Iesus inclinatus digito scribebat in terra: eorum uidelicet qui accusabant, et omnium peccata mortalium, secundum quod scriptum est in Propheta: Relinquentes autem te, super terram scribantur.*

cel foarte milostiv le-a oferit oportunitatea de a se retrage în rușinea lor”. Aplecându-și capetele din nou, oamenii au plecat unul câte unul ”pentru a-i evita privirea”.⁸⁵

În *Adversus Pelagianos*, Ieronim se concentrează pe Pelagieni, nu pe Evrei, fiind mai degrabă specific decât general în acuzația pe care o face: scribii și Fariseii sunt ”scriși pe pământ”, nu ”Evreii”. Acesta finalizează cea de-a doua carte – contextul prezentării sale a *Pericope Adulterae* – prin avertizarea că teologia Pelagiană este de fapt o formă de ”Mândrie Fariseică”, asimilând Pelagienii categoriei ”Fariseu”, mai degrabă decât categoriei ”Evreu”.⁸⁶ Fără îndoială, interpretarea sa augmentează portretul negativ al scribilor și al Fariseilor expus deja în versiunile lui Ioan, așa cum este găsit în *Bezae*. Sugestia sa cum că scribii și Fariseii doreau (cupientes) moartea femeii a fost în mod decisiv o evaluare negativă a caracterelor acestora, având în vedere înțelegerea antică a faptului că cei care se ocupă de justiție, cu precădere pedepsele capitale, trebuie să fie motivați de motiv, mai degrabă decât de dorință.⁸⁷ Sugestia lui ulterioară cu privire la scrierea lui Iisus – Iisus și-a folosit degetul pentru a înscrie o acuzație divină pe pământ – indică faptul că Iisus/Dumnezeu a concluzionat și sigilat condamnarea lor divină (și profetică). Prin juxtapunerea cunoașterii divine a lui Iisus și a milei sale cu slaba cunoaștere de sine și cruzimea oamenilor, îl ridică pe Iisus în timp ce își dezarmează oponenții. Iisus știa ceea ce aceștia gândeau, ceea ce au făcut și ceea ce vor face. Chiar și așa, acesta arată milă față de femeie și față de ei. Contrar acestora, scribii și Fariseii erau orbiți de dorința de a omorî cu pietre femeia, abandonându-și aceste dorințe doar după ce Iisus/Dumnezeu i-a condamnat pentru păcatele lor. Iisus le-a permis apoi să fugă, o oportunitate pe care acești oameni nu i-ar fi permis-o femeii adultere. Expansiunea interpretativă a lui Ieronim scoate în evidență cât de păcătoși sunt acuzatorii: aceștia își doreau moartea femeii, păcatele lor erau cunoscute de către Iisus, ei erau rușinați și erau condamnați.

Retorica lui Ieronim cu privire la Evrei, scribi și Farisei este complexă, atât aici cât și în orice altă parte. Întrădevăr, această interpretare a *Pericope Adulterae* nu se aplică

⁸⁵ *Pelag.* 2.17.29–33 (CCL 80:76): *Et quia accusatores omnes fugiunt (dederat enim uercundiae eorum clementissimus iudex spatium recedendi, rursum in terra scribens terramque despiciens), paulatim discedere et oculos illius declinare coeperunt.*

⁸⁶ *Pelag.* 2.25. Vezi discuția de Jean Benoît, *Saint Jérôme et l'hérésie*, Collection des Études Augustiniennes Série Antiquité 161 (Paris: Institut d'Études augustiniennes, 1999), 411–12.

⁸⁷ Astfel, Ambrozio susține că bunii judecători și Episcopi Creștini ar trebui să încerce să fie miloși oricând este posibil, imitându-l astfel pe Hristos. În această situație, vezi William V. Harris, *Restraining Rage: The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001).

Evreilor deloc; este îndreptată înspre ereticii Pelagieni. Totuși, Ieronim își face un obicei din reprezentarea oponentilor săi Creștini ca și "Iudaici" (Iudaizantes), sau, în acest caz, ca și "Farisei", o strategie care poate să se datoreze și poziției sale delicate.⁸⁸ Fiind faimos pentru decizia sa controversată de a introduce texte Iudaice în cărțile biblice când a compus traducerea sa Latină a Bibliei, acesta ar fi putut să aibă nevoie de o apărare puternică a propriului său statut ca și Creștin, neatins de influența Evreiască.⁸⁹ Așa cum spunea și Hillel Newman, Ieronim a avut grijă să se potretizeze ca și un critic al textelor Creștine, pe care le cunoștea foarte bine și deși un beneficiar al învățăturilor Iudeilor, acesta cu siguranță nu era un "Evreu".⁹⁰ Întrădevăr, era mult mai bun decât Evreii – și decât majoritatea Creștinilor – la citirea și traducerea cărților biblice, lucru scos de asemenea în evidență atunci când discută despre *Pericope Adulterae*.⁹¹ Conștientizând că a descoperit *Pericope Adulterae* "în multe manuscrise, atât Grecești cât și Latine" acesta semnaleză faptul că este un critic de text excelent – acesta a verificat sursele și le-a citit în ambele limbi în care acestea apăruseră.⁹² Acesta susține de asemenea că, spre deosebire de "Fariseii" Pelagieni, el înțelege cu adevărat versiunea Greacă a poveștii. Aceștia cu siguranță nu înțeleg ce înseamnă (text în greacă). Interpretarea sa a *Pericope Adulterae* este o reminiscență a argumentelor pe care le face în alte locuri: Fariseii sunt eretici (sau pseudo-Evrei), Ieronim este un învățat excelent și un critic de texte, și Fariseii (Evrei sau pseudo-Evrei) au fost "scriși pe pământ".

AUGUSTIN ȘI "PIATRA STERILĂ"

Mai tânărul contemporan al lui Ieronim și uneori rival, Augustin a fost un fan al *Pericope Adulterae*. Acesta a prezentat povestea în cel puțin zece ocazii, adeseori în

⁸⁸ Vezi Hillel I. Newman, "Jerome's Judaizers," *J ECS* 9 (2001): 421–51.

⁸⁹ Iacob, *Remains of the Jews*, 72–83; Rebenich, "Jerome: The 'Vir Trilinguis' and the 'Hebraica Veritas,'" 50–77.

⁹⁰ Newman, "Jerome's Judaizers," 444.

⁹¹ Vezi esp. *ep.* 112.22.3, discutat de Iacob, *Remains of the Jews*, 96.

⁹² Remarcile lui Ieronim sunt similare cu cele pe care le face cu privire la facilitatea cu "vir trilinguis", inclusiv Iudaica (Rebenich, "Jerome: The 'Vir Trilinguis' and the 'Hebraica Veritas,'" 53, 56, 62–65). Benoît punctează că Ieronim se întoarce în mod repetat la argumentele scripturii când combate Pelagianii: conform lui Ieronim, aceștia sunt sărmani exegeți care au greșit în citirea Scripturii în mod corect, și mai mult, nici nu au reușit să o înțeleagă. (*Saint Jérôme et l'hérésie*, 69–73, 382–84).

întreaga sa lungime, implicând această poveste ca și text doveditor în tratatul său *De adulterinis coniugiis*. Interesul primar al lui Augustin în poveste trebuie să aibă de-a face cu înțelegerea milei lui Dumnezeu și a umilinței voluntare a lui Iisus. În Epistola 153, acesta prezintă povestea pentru a sfătui episcopii să medieze pe cei vinovați, asemenea cum a făcut Iisus;⁹³ în *De adulterinis coniugiis* acesta susține că soții trebuie să fie destul de îngăduitori și să primească femeile adultere înapoi dacă acestea se căiesc, imitându-l astfel pe Iisus, o poziție pe care acesta o apără din nou în *Retractiones*;⁹⁴ în *Tractatus in evangelium Iohannis* acesta scoate în evidență blândețea lui Iisus și mila lui Dumnezeu față de femeie.⁹⁵ Fără îndoială, scrierile sale cu privire la Evrei în această poveste continuă să scoată în evidență ostilitatea lor, culpabilitatea, conștiințele vinovate și statutul lor de divină condamnare. Evreii nu doar au adus femeia în fața lui Iisus, ci l-au tentat pe acesta să încalce fie legea, fie milostivirea sa divină. Aceștia nu doar au părăsit scena; ei s-au retras doborâți de justiție și de conștiințele lor "ca și când ar fi fost loviți de o sulică de mărimea unei raze".⁹⁶ Iisus nu mângălea în pământ, o opțiune recomandată de unii interpreți moderni;⁹⁷ el a scris păcatele lor pe pământ, arătând că Evreii, spre deosebire de Creștini, erau "o piatră sterilă" care nu putea să suporte fructul divin.

Astfel, Augustin, în ciuda atitudinii sale originale și distinctive față de Evrei, a dus mai departe trendul interpretativ care fusese deja promovat de către învățătorul său Ambrozie.⁹⁸

⁹³ ep. 153, in *Sant'Agostino: Le Lettre*, ed. Cu traducere în italiană a lui Luigi Carrozzini (Rome: Città Nuova Editrice, 1971), 2:522–55.

⁹⁴ *Adult.* (CSEL 41:347–410); *Retract.* 1.18 (CSEL 36:93); vezi de asemenea *Serm. Dom.* 1.16,43 (CCL 35:48). Un punct similar este făcut în *Spec.* 28 (CSEL 12:196), o lucrare atribuită lui Augustine de Possidius (vezi Georges de Plinval, "Une oeuvre apocryphe de Saint Augustin: Le 'Speculum quis ignorat . . .' (CSEL, XII)," in *Augustinus Magister*. Congrès international Augustinien, Paris, 21–24 septembre 1954, *Communications*, vol. 1 (Paris: Études augustiniennes, 1954), 187–92.

⁹⁵ *Tract. Io.* 33 (CCL 36:306–11).

⁹⁶ *Tract. Io.* 33.5.33 (CCL 36:309): *tamquam trabali telo percussi*.

⁹⁷ Vezi, de exemplu, Raymond E. Brown, *The Gospel According to John, I–XII*, Anchor Bible 29 (New York: Doubleday, 1966), 334: "Acolo rămâne posibilitatea mult mai simplă ca Iisus să traseze simple linii pe pământ în timp ce se gândea, sau dorea să arate că este imperturbabil, sau încerca să își stăpânească sentimentul de dezgust pentru dorința violentă a acuzatorilor."

⁹⁸ Poziția mult mai tolerantă a lui Augustin cu privire la contemporanii săi Evrei, vezi Paula Fredriksen, "Excaecati Occulta Justitia Dei: Augustine on Jews and Judaism," *J ECS* 3 (1995): 299–324, și "Secundum Carnem: History and Israel in the Theology of St. Augustine," in *The Limits of Ancient Christianity: Essays on Late Antique Thought and Culture in Honor of R. A. Markus*, ed. William E. Klingshirn și Mark Vessey (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1999), 26–41.

Augustin tratează Pericope Adulterae în întreaga sa lungime în cel de-al treizecișitreilea tratat al lui Ioan, o discuție din Ioan 7.40 până la 8.11.⁹⁹ În comentarea versetului "ei îi spuneau acestea pentru a-l testa," Augustin sugerează că acuzatorii femeii erau "orbiți de gelozie și de invidie asupra ... adevărului și blândeții (lui Iisus)" astfel că au pus la cale o strategie în forma unei întrebări legale despre femeia adulteră.¹⁰⁰ Făcând astfel, aceștia au încercat să îl defăimeze pe Iisus în timp ce se comportau atât ca și inamici ai legii, cât și ca și trădători ai lui Moise, sau cel puțin așa sugerează Augustin. Mai mult, acești aproape imediat ucigași ai lui Iisus erau de asemenea vinovați de o ofensă capitală; din acest motiv ei ar fi meritat să fie omorâți cu pietre alături de femeie.¹⁰¹ Totuși, în loc să cadă în capcana lor, Iisus le-a răspuns cu o judecată perfectă, cu blândețe și cu mult adevăr, spunându-le, "Lăsați-l pe cel care este fără de păcat dintre voi să arunce primul o piatră în ea."¹⁰² Apoi scrie pe pământ, înscriind legea, pe care aceștia nu reușiseră să o înțeleagă pe deplin. Augustin nu arată conținutul textului aici; mai degrabă, el îl interpretează ca și un semn că Dumnezeu nu mai scrie pe "oameni puternici", ci pe "piatră":

"Ce altceva să semnifice pentru tine atunci când a scris pe pământ cu degetul? Pentru că Legea a fost scrisă cu degetul de către Dumnezeu; dar pentru că aceștia erau oameni puternici, a fost scrisă pe piatră (cf Ex 31.18). Acum Domnul a scris pe pământ, pentru că el a căutat un loc fertil."¹⁰³

Augustin concluzionează această discuție a acuzatorilor prin scoaterea în evidență a conștiințelor lor vinovate: aceștia erau "defăimători" dar Iisus i-a forțat să se examineze fiecare și "fiecare, privind în sinea lor, se găsește un păcătos."¹⁰⁴ Pentru aceștia, să plece

⁹⁹ Data acestei lucrări este un subiect de dezbatere, deși tratatul 33 este în mod normal datat ulterior primelor capitole, posibil chiar în perioada anilor 420. Pentru datarea lucrărilor lui Augustin, m-am bazat pe ajutorul dat de James J. O'Donnell, *Augustine. Confessions*, vol. 1: *Introduction and Text* (Oxford: Clarendon Press, 1992), lxx–lxxix.

¹⁰⁰ *Tract. Io. 33.3.2* (CCL 36:307). Traducere în engleză de John W. Rettig, *St. Augustine. Tractates on the Gospel of John 28–54*, FC 88 (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1993), 54.

¹⁰¹ *Tract. Io. 33.4.36–38* (CCL 36:308).

¹⁰² *Tract. Io. 33.5.7–8* (CCL 36:308): *Qui sine peccato est uestrum, inquit, prior in illum lapidem mittat.*

¹⁰³ *Tract. Io. 33.5.15–18* (CCL 36:308): *Quid uobis aliud significat, cum digito scribit in terra? Digito enim Dei lex scripta est, sed propter duros in lapide scripta est. Nunc iam Dominus in terra scribebat, quia fructum quaerebat.*

¹⁰⁴ *Tract. Io. 33.5.1–11; 31–34* (CCL 36:307–9).

era lucrul cel mai corect, concluzionează Augustin, din moment ce femeia păcătoasă nu ar trebui să fie pedepsită de către păcătoși.¹⁰⁵

Augustin a avut în vedere pericope și mai devreme, într-o scrisoare scrisă în 413 sau 414 către Macedonius, un administrator de biserică în Africa. În această scrisoare discută dacă ar trebui ca preoții sau episcopii ar trebui să intervină pentru cei condamnați de păcate serioase, concluzionând că mila este atât necesară, cât și corectă, în ciuda faptului nefericit că unii păcătoși pot doar să simuleze căința.¹⁰⁶ Judecătorii ar trebui de asemenea să arate compasiune; refuzând să fie "influențați de mânia lor personală" bunii judecători "se comportă ca și agenți ai legii" în timp ce trebuie să își aducă aminte că și ei, la rândul lor, au nevoie de mila lui Dumnezeu.¹⁰⁷ Augustin oferă Pericope Adulterae ca și o ilustrație a acestor principii. Interacțiunea lui Iisus cu Evreii și cu femeia demonstrează că acuzatorii nu ar trebui să fie influențați de dorința de răzbunare, că judecătorii ar trebui să plece urechea la "slăbiciunea comună umană" și că preoții mediatorii ar trebui să recunoască faptul că prin medierea pentru alții, propriile lor păcate ar putea să fie iertate.

Augustin explică faptul că Iisus este un bun judecător. El nu respinge legea atunci când spune "Acela dintre voi care este fără de păcat, să arunce prima piatră în ea", dar mai degrabă, "prin imprimarea fricii în cei al căror verdict ar fi putut să aducă moartea asupra ei, El i-a invitat să se gândească să aibă milă."¹⁰⁸ Printre cei prezenți, doar Iisus putea să fie considerat fără de păcat și astfel el ar fi fost singurul potrivit să arunce prima piatră. Astfel, auzindu-i verdictul, "sălbăția (evreilor) a murit în timp ce conștiința acestora tremura" (*cecidiit saevitia, tremente conscientia*), părăsind apoi unul câte unul scena.¹⁰⁹ Augustin finalizează discuția prin afirmația că, Creștinii trebuie să fie capabili să fie mai buni decât acei Evrei:

¹⁰⁵ *Tract. Io. 33.5.33–34* (CCL 36:309): *Haec uox omnino iustitiae est; qua iustitia illi tamquam trabali telo percussi, sese inspicientes et reos inuenientes, unus post unum omnes recesserunt.*

¹⁰⁶ *ep. 153.3–4*, către Macedonius (ed. Carozzi, 2:530–35). Traducere în engleză de Wilfrid Parsons, *Writings of Saint Augustine*: vol. 11, *Letters*, vol. 3, FC (New York: Fathers of the Church, 1953), 281–303.

¹⁰⁷ *Ep. 153.3.8* (Carozzi, *Sant'Agostino: Le Lettre*, 2:530): *Proinde licet accusatoris alia persona sit, alia defensoris, alia intercessoris, alia iudicis, de quorum propriis officiis nimis longum est, et non necessarium hoc sermone disserere; sic tamen etiam ipsos criminum ultores, atque in hoc officio non ira propria concitatos, sed legum ministros, nec suarum, sed alienarum examinarum iniuriarum vindices, quales iudices esse debent, terruit censura divina, ut cogitarent sibi propter sua peccata Dei misericordiam necessariam, nec putarent ad culpam sui officii pertinere, si quid erga eos misericorditer agerent, quorum vitae necisque haberent/ legitmam potestatem.*

¹⁰⁸ *ep. 153.4.9* (ed. Carozzi, *Sant'Agostino: Le Lettre*, 2:530): *Ita nec Legem improbavit, quae huiusmodi reas iussit occidi; et illos terrendo ad misericordiam revocavit, quorum iudicio haec posset occidi.*

¹⁰⁹ *ep. 153.4.11.*

”Lasă pietatea Creștinilor să câștige în urma acestei probleme a păgânismului pe care Evreii au scos-o la iveală; lasă umilitatea adoratorilor să se ridice, așa cum a crescut și mândria persecutorilor; lasă submiterea de strigări credincioase să fie asemenea pretențiilor mincinoase a celor care au încercat să creeze tentații. Iartă-i bunule Doamne pe cei imorali; fii pe atât de perfect pe cât ești de milostiv, fii mai umil pe măsură ce te ridici mai sus datorită puterii tale.”¹¹⁰

În alte cuvinte, Creștinilor, inclusiv colegul lui Augustin, Macedonius, nu trebuie să le fie permis să devină asemenea Evreilor din Pericope Adulterae: profanatori, ispitori mincinoși și persecutori.¹¹¹ Mai degrabă, ar fi trebuit să asculte dojana lui Iisus și să se simtă umili arătând că sunt miloși chiar și față de cei mai groaznici păcătoși.

În *De consensu evangelistarum* (după 399), Augustin a experimentat o altă interpretare a Pericope Adulterae, de această dată oferind o serie de speculații cu privire la ceea ce Iisus a scris. El a prezentat trei opțiuni: Iisus a indicat că ”oamenii cu caracterele asemănătoare acestora ar trebui să fie scriși pe pământ, și nu în ceruri”; Iisus demonstra simbolic faptul că timpul a venit pentru ca legea să fie scrisă nu pe ”o piatră sterilă” (pe Evrei) ci ”pe un pământ care suportă fructul” (pe Creștini), o interpretare de asemenea găsită în tratatele lui Ioan, după cum am văzut.¹¹² Augustin a pus la dispoziție o opinie diferită dar relevantă cu privire la ceea ce Iisus a scris, în *Contra adversarium legis et prophetarum* (419 sau 420): Iisus a scris, în completările lui Jeremiah 17.13, ”Lasă-i pe cei care te-au abandonat să fie confuzi; pe măsură ce se retrag, lasă-i să fie scriși pe pământ.” El explică:

”Facem tot ceea ce putem pentru a înțelege că Iisus a vrut acești oameni, atunci când Evreii s-au retras, înfrânți și confuzi, unul după celălalt, când au auzit, ”Lăsați-l pe cel care

¹¹⁰ *ep. 153.4.11* (Carozzi, *Sant’Agostino: Le Lettre*, 2:534): *Cedat huic sententiae pietas Christianorum, cui cessit impietas Iudaeorum; cedat humilitas obsequentium, cui cessit superbia persequentium; cedat confessio fidelis, cui cessit simulation tentatoris. Malis parce, vir bone: quanto melior, tanto esto mitior; quanto fis celsior potestate, tanto humilior fiere pietate.*

¹¹¹ Compară *Psal. 50.8*: ”Este o lege corectă cea care spune că femeile adultere trebuie să fie executate, dar această lege dreaptă trebuie să fie interpretată de administratori inocenți...Cei care au adus-o erau rușinați, dar nu au cerut iertare... Aceasta e ceea ce Evreii care o aduseseră pe femeie au refuzat să facă. Aceștia și-au recunoscut rănilor când doctorul le-a arătat, dar nu au căutat însănătoșire la doctor” (trad. Maria Boulding, *The Works of Saint Augustine*, 3.16, *Expositions of the Psalms 33–50*, ed. John E. Rotelle [Hyde Park, NY: New City Press, 2000], 416).

¹¹² *Cons. 3.10.17* (CSEL 43:411–12): *quando digito scribebat in terra, tamquam illos tales in terra scribendos significaret et non in caelo, . . . aut quod se humilando, quod capitis inclinatione monstrabat, signa in terra faceret, aut quod iam tempus esset, ut in terra, quae fructum daret, non in lapide sterili, sicut antea lex eius conscriberetur.*

este fără de păcat să arunce prima piatră în ea (Ioan 8.7-9).” După care el a scris pe pământ cu degetul său, arătând numărul căruia aceștia aparțineau.”¹¹³

Abordarea lui Augustin asupra pericope adulterae, repetă astfel elaborările interpretative deja prezente în scrierile acelor care veniseră înaintea lui. Didymus cel orb a configurat rescrierea sa a Pericope Adulterae în jurul conștiințelor vinovate ale Evreilor care o acuzaseră pe femeie. Ambrozie a scos de asemenea în evidență rușinea interioară a Evreilor, descriindu-i pe aceștia ca și însetați de sânge și vicleni. Apoi a susținut că ei au fost scriși pentru a nu fi salvați, un fapt înscris de Iisus pe pământ. Ieronim a făcut de asemenea o conexiune a lui Jeremiah 17.13 cu scrierea lui Iisus. Toate aceste teme apar în scrierile lui Augustin: oamenii știau că sunt vinovați, au părăsit scena cu conștiința încărcată, ei erau vinovați de faptul că urmăreau să îl omoare pe Iisus și erau ”înscrisi pe pământ” (Jer 17.13). Incluziunea lui Augustin în deciziile interpretative ale predecesorilor săi a fost probabil un fapt intenționat. Înainte de cel de-al cincilea secol, autorii patristici citau foarte rar din colegii lor, preferând ”o dependență textuală nesemnaltă, plictisitoare” care, prin mijloacele asimilării tacite, ducea la apariția unei armonii doctrinare și interpretative.¹¹⁴ Articulația grijulie a lui Augustin a trei înțelesuri posibile ale scrierii lui Iisus pe pământ scoate în evidență foarte bine acest punct: Iisus s-ar putea să fi scris cu adevărat oamenii pe pământ (Ambrozie, Ieronim) sau ar fi putut să scrie conform Jeremiah 17.13 (Ieronim). Alternativ, el ar fi putut să-și arate umilința sau să demonstreze că Dumnezeu ar scrie acum pe un teren roditor (Creștinii) decât pe o piatră sterilă (Evreii). Cu alte cuvinte, Augustin se plasează pe o linie de interpretări patristice – el doar repeta și conștientiza o tradiție bine împământănită, deși totuși făcea acest lucru fără vreo atribuire – dar nu a ezitat să ofere propria lui perspectivă unică.

Pentru a regândi ce interpretaseră și alții, citirea lui Augustin a paragrafului reproduce atitudinile pe care le dezvoltase mai devreme față de Evrei și Iudei. La fel ca și

¹¹³ *Leg. 1.20.44 (CCL 49:77): Uniuersi qui delinquent te confundantur; recedentes super terram scribantur? Quos bene intelligetur significasse Iesus, quando Iudaei uicti atque confusi, cum audissent: Qui sine peccato est prior in illum lapidem iaciat, unus post alterum recesserunt. Tunc autem ille ostendens de quo numero essent digito scribebat in terra (compară Jerome Pelag. 2.17; trans. Roland J. Teske, *The Works of Saint Augustine*, 1.18, *Arianism and Other Heresies*, ed. John E. Rotelle [Hyde Park, NY: New City Press, 1995], 388).*

¹¹⁴ Mark Vessey, “The Forging of Orthodoxy in Latin Christian Literature: A Case Study,” *J ECS* 4 (1996): 495–513, at 501. Aplicând această observație la un studio a lui Augustin, Éric Rebillard concluzionează că Augustin rareori includea citate patristice explicite în scrierile sale, dar, atunci când făcea acest lucru, el căuta să le prezinte din perspectiva (reală sau imaginară) a colegilor ortodocși, în așa fel încât el rămânea separat de autoritatea predecesorilor săi, “A New Style of Argument in Christian Polemic: Augustine and the Use of Patristic Citations,” *J ECS* 8 (2000): 559–78.

în ceea ce s-a scris despre Romani, Augustin sugerează că păcătosul, fie el Creștin sau Evreu, ar trebui să "fugă către Doctor (Hristos)", ceva ce Evreii din Pericope Adulterae nu reușiseră să facă.¹¹⁵ În mod similar, acesta susține că păcătoșii Creștini trebuie să își asculte conștiințele asemenea cum au făcut Evreii, la sfatul lui Hristos, și care au lăsat apoi femeia în pace.¹¹⁶ În acest fel, Augustin prezintă păcatele Evreilor și păcatele Creștinilor ca fiind echivalente din punct de vedere moral.¹¹⁷ Acesta scoate în evidență și adevărul și validitatea legii Moisiice, observând că legea care spunea că femeia trebuie să fie omorâtă cu pietre este adevărată și corectă.¹¹⁸ În *De adulterinis coniugiis*, Augustin explică faptul că execuția pentru adulter era o cerință corectă dată de "vechea lege" pentru că niciun sacrificiu nu poate să șteargă o astfel de crimă monstruoasă. Mila este posibilă sub noul legământ, dar totuși, pentru că sângele lui Hristos curăță păcatele, iar cei pocăiți vor beneficia de mila lui Dumnezeu.¹¹⁹ Scoaterea în evidență a milei lui Dumnezeu față de păcătoșii de toate felurile, fie ei Evrei sau Creștini, este o trăsătură distinctivă a comentariilor lui Augustin asupra acestui paragraf, așa cum este și modul în care apără legea ludaică ca fiind bună până la apariția lui Hristos. Fără îndoială, prin repetarea și amplificarea elaborărilor interpretative ale predecesorilor săi, și prin susținerea faptului că Evreii erau "piatra sterilă" mai degrabă decât solul fertil, Augustin continuă să prezinte păcatul Evreiesc, ostilitatea și condamnarea, și o face în așa fel încât interpretările făcute de predecesorii săi să fie și mai solide. În acest moment, culpabilitatea acuzatorilor femeii era evidentă.

¹¹⁵ Leg. 1.20.44. Aici Augustine a denunțat un "eretic" anonim care, aparent, a scos la iveală ideea că Dumnezeu ar fi creat curcubeelul ca și o reamintire a sa de a nu mai aduce un potop pe pământ. Augustin apără acțiunile lui Dumnezeu prin punctarea faptului că și Dumnezeu scrie numele celor drepti în ceruri și a celor condamnați pe pământ, un principiu găsit și în cărțile evangheliei (citându-l pe Luca 10.20). Evreii erau de fapt centrul acestei discuții.

¹¹⁶ Ep 153.4.11

¹¹⁷ Vezi discuția în Fredriksen, "*Excaecati Occulta Justitia Dei*," 304–5.

¹¹⁸ *Serm. Dom.* 43; *Tract. Io.* 33.4.3, 5.2; *Adult.* 6.5. La început Augustin apără această poziție în alte moduri în *Faust*; vezi *Faust.* 12.3–4, cu discuția cu Fredriksen, "*Excaecati Occulta Justitia Dei*," 315. Vezi de asemenea Fredriksen, "*Secundum Carnem*," 29, 35–37.

¹¹⁹ Mai mult, David, prevăzând noua situație, a luat înapoi pe fiica lui Saul, deși ea era soția altuia cât timp a fost separată de David (*Adult* 6.5)

PERICOPE ADULTERAE DUPĂ AUGUSTIN

Până în secolul V, Pericope Adulterae a câștigat o mare încredere în mare parte din zona Vestică Latină.¹²⁰ Cassiodorus (aprox 485 – 580) menționează povestea în întreaga lungime în comentariul său la Psalmi 57.6, incluzând multe dintre explicațiile cu care suntem deja familiarizați: Evreii malițioși care îl chestionează pe Iisus, Iisus și-a lăsat capul în pământ în semn de dezamăgire în fața încăpățânării lor, și oamenii, în încercarea lor de a-l prinde pe Iisus, au căzut în propria lor capcană, în "groapă" care este de fapt, iadul.¹²¹ Începând cu secolul V, povestea a fost citită în Roma în cea de-a treia Sâmbătă de Lent la *titulus Gai* – mai târziu, biserica Sfânta Susana – ca și parte din liturghia stațională pe perioada Lenten.¹²² Este găsit în șase evangheliile Latine Vechi și a fost inclusă de Ieronim în ceea ce ar fi devenit Vulgata.¹²³ Codex Fuldensis, copiat în Capua între anii 541 și 546,

¹²⁰ Pentru o opinie diferită, vezi O'Loughlin, "A Woman's Plight" 100-103. El sugerează că, în afara scrierilor lui Augustin, Pericope Adulterae a fost rareori menționat sau folosit. Dacă cineva ar include dovada liturgică, arta istorică și textul critic, totuși, întreaga imagine se schimbă dramatic. Este adevărat că povestea nu a fost niciodată prea populară printre teologii așa cum a fost pentru Augustin, dar, așa cum o să vedem, povestea rămâne în mare parte o tradiție bisericească.

¹²¹ *Expositio Psalmorum* 56.7 (CCL 97:510–11). Pentru discuții, vezi O'Loughlin, 99–100.

¹²² Este dificil să se dateze momentul introducerii liturghiei staționale Romane sau introducerea citirilor asociate cu fiecare zi și cu mare precizie. Totuși, partea Lenten a practicii – care ar include și vizita la *titulus Gai* și citirea Pericope Adulterae – a cunoscut cea mai veche dezvoltare. Vezi discuțiile atente ale John F. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship: The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy*, *Orientalia Christiana Analecta* 228 (Rome: Pont. Institutum Studiorum Orientalium, 1987), 143–53. Frere sugerează că Pericope Adulterae și alte citiri evanghelice asociate cu staționalele Lenten trebuie să fi avut loc în anii 700, dacă nu chiar mai devreme. Cele mai vechi lecționare, dar nu în mod necesare primele manuscrise, care pot să fie deja situate târziu, nu includ Joile, adăugate de Popa Gregory II (715 – 731). De asemenea, cele mai vechi lecționare staționale prezintă Sâmbăta ca și "feria vii" mai degrabă decât "sabbato"; astfel, de exemplu, în lecționarele de tip initial, cea de-a treia Sâmbătă este scrisă astfel: "feria vii. ad. s. susannam. 86 lo. *perrexit Iesus in montem oliueti . . . vade et amplius iam noli peccare.*" Vezi W. H. Frere, *Studies in Early Roman Liturgy*. Vol. 2, *The Roman Lectionary*, Alcuin Club Collections 30 (London: Oxford University Press, 1934), iii–iv, 8, 81. La o concluzie similară ajunge și Theodor Klauser; see *Das Römische Capitulare Evangeliorum. Texte und Untersuchungen zu seiner Ältesten Geschichte*, vol. 1, *Typen*, *Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen* 28 (Münster: Aschendorff, 1972), xi–xxviii. Cu multă îndemnare, Klauser listează și grupează manuscrisele extante după dată și tip; Pericope Adulterae apare în fiecare caz în ziua alocată.

¹²³ Acestea sunt: *aur* (Codex Aureus Holmiensis; Stockholm, Kungl. Biblioteket A.135), *c* (Codex Colbertinus; Paris, Bibliothèque nationale lat. 254), *d* (the Latin side of Codex Bezae), *ff* 2 (Codex Corbeiensis; Paris, Bibliothèque nationale lat. 17225), *j* (*z*) (Codex Sarzanensis, fragments of Luke and John; Sarezzano bei Tortono [Prov.

include pericope într-o evanghelie armonioasă care urmează ordinului Diatesaron, dar care conține textul Vulgate.¹²⁴ Un scrib Latin al secolului XIII sau IX a fost atât de atent să includă povestea încât a copiat-o separat pe o bucată de pergament și apoi a atașat-o pe marginea unei evanghelii vechi, din care a fost uitată.¹²⁵ Narațiunea este de asemenea prezentă în arta medievală: apare ca și o copertă elaborată a unei cărți a evangheliei, de aur, a secolului IX, din Trier,¹²⁶ pe o copertă a unei cărți evanghelice de fildeș a celui de-al X-lea secol din Mailand sau Reichenau,¹²⁷ într-o Evanghelie Iluminată după Ioan din Codex Egberti, secolul X, și pe o pictură murală din secolul XI în biserica Saint Angelo din Formis.¹²⁸

Cărțile evangheliei Latine Vechi și Vulgate conțin povestea într-o manieră relativ asemănătoare: o femeie prinsă în *adulterio* (sau moechia sau peccato) este adusă în fața lui Iisus de către scribi și Farisei. Aceasta este pusă să stea în mijloc și gloata i se adresează lui Iisus. Textul Latin al Bezae specifică motivele acuzatorilor în acest fel: preoții

Alessandria], Chiesa s. n.), r1 (Codex Usserianus Primus; Dublin, Trinity College 55 [A.IV.15]). Nu a fost inclus în *b* (Codex Veronensis; Verona, Biblioteca Capitolare cod. VI), dar lipsește pagina de la secțiunea relevantă a lui Ioan. Buchanan speculează că aceasta ar fi putut să existe la început (E. S. Buchanan, *The Four Gospels from the Codex Veronensis b* [Old Latin Biblical Texts VI; Oxford: Clarendon Press, 1911], vii–ix). Scribul Usserianus Primus a importat *Pericope Adulterae* dintr-o carte a evangheliei vulgate, mai degrabă decât dintr-un exemplar Vechi Latin; fără nicio îndoială, acesta a fost cu mare grijă inclus în interior. Aceasta sugerează că pericope a fost cunoscut în Irlanda în perioada de sfârșit a Secolului VI, data la care manuscrisul a fost copiat (vezi T. K. Abbott, *Evangeliorum versio antehieronymiana ex codice Usseriano* [Dublin, 1884]). Pentru o descriere utilă a acestui manuscris, cu bibliografie, vezi Roger Gryson, *Altlateinische Handschriften Manuscripts Vieux Latins. Répertoire descriptif. Première partie: Mss 1–275*, *Vetus Latina*, Die Reste der Altlateinischen Bibel 1/2A (Freiburg: Herder, 1999).

¹²⁴ Ediție critică de Ernest Ranke, *Codex Fuldensis. Novum Testamentum Latine Interprete Hieronymo. Ex manuscripto Victoris Capuani* (Marburg and Lipsius: Sumtibus N. G. Elverti Bibliopolae Academici, 1868).

¹²⁵ Acesta este *I* (Codex Rehdigeranus al Evangheliilor; Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz Depot Breslau 5), ediție critică de Heinrich Joseph Vogels, *Codex Rehdigeranus* (Collectanea Biblica Latina 2; Rome: Pustet, 1913). Vogels include o imagine a paginii relevante.

¹²⁶ Codex Aureus Monacensis (München, SB: Clm 14000), discuții de O. K. Werchmeister, *Der Deckel des Codex Aureus von St. Emmeram. Ein Goldschmiedewerk des 9. Jahrhunderts* (Baden-Baden and Strasbourg: Heitz GMBH, 1963). Iisus este prezentat aplecat pentru a scrie cuvintele "oricine este fără de păcat" (*si quis sine peccato*).

¹²⁷ Există acum la Free Museum, Liverpool. See Adolph Goldschmidt, *Die Elfenbeinskulpturen*, vol. 2, *Aus der Zeit der karolingischen und sächsischen Kaiser, VIII–XI* (Berlin: Bruno Cassirer, 1918), 19 și foaia v; J. O. Westwood, *A Descriptive Catalogue of the Fictile Ivories in the South Kensington Museum* (Londra: George E. Eyre și William Spottiswoode, 1876), 142 foaia xii.

¹²⁸ Vezi Schiller, *Iconography of Christian Art*, 160–61, foile 458 and 461. În iluminare, Iisus scrie "terra terram accusat."

(sacerdotes) caută să îl tenteze pe Iisus pentru a putea să îl acuze ulterior.¹²⁹ Vulgate și alte câteva evanghelii Latine Vechi oferă un comentariu similar după ce vorbiseră acuzatorii, sugerând că "ei", probabil scribii și Fariseii menționați anterior, au spus acestea ca să îl tenteze.¹³⁰ Iisus scrie apoi pe pământ, ridicându-și privirea doar pentru a spune "cel care este fără de păcat, să arunce primul piatra în ea", dar în fiecare caz această afirmație făcându-se ușor diferit.¹³¹ Iisus se apleacă din nou pentru a scrie și ei pleacă, începând cu cel mai vârstnic (*incipientes a presbyteris* sau *adicipientes a senioribus* sau *incipientes a senioribus*). Apoi Iisus vorbește cu femeia, întrebând dacă a rămas cineva să o judece. Când ea a răspuns că nu, Iisus îi spune să plece și să nu mai păcătuiască.

Povestea rămâne mult mai fluidă printre Creștinii vorbitori de Greacă, așa cum manuscrisele Evangheliei Grecești arată. Așa cum deja am notat, Bezae este martorul cel mai vechi al manuscrisului Grecesc; Codex Basiliensis (E, Secolul XVIII) oferă următorul cel mai vechi exemplu.¹³² Basiliensis și în mod virtual toate manuscrisele "textelor de tip Bizantin" includ pericope dar, așa cum vom vedea, chiar și acestea prezintă câteva ușoare variații.¹³³ Totuși, povestea este în mare parte absentă din exegezele Grecești până în secolul XII, ceea ce l-a făcut pe Bruce Metzger să declare că: "Niciun părinte Grec înainte

¹²⁹ Compară cartea evangheliei Armeniene Codex San Lazzaro (1230), unde înalții Preoți și Farisei aduc femeia în fața lui Iisus, cu două alte cărți Armeniene ale evangheliei care sugerează că înalții Preoți i-au pus întrebarea lui Iisus (Becker, *Jesus und die Ehebrecherin*, 180 – 81).

¹³⁰ *aur, c, ff 2, r1, j: haec dicebant temptantes eum ut haberent eum accusare*, with slight variations.

¹³¹ *Si quis vestrum sine peccato est, ipse prior super illam iniciat lapidem* (Vulgate); pentru o imagine mai amplă a acestor multe variații ale versetului și de asemenea și pentru ceilalți, vezi Adolf Jülcher, *Itala. Das Neue Testament in Altlateinischer Überlieferung*, vol. 4, *Johannes-Evangelium* (Berlin: de Gruyter, 1963), 84–87.

¹³² Codex Basiliensis (E, 8th cent., Basel, Universitäts Bibliothek Cod. AN III 12). Lührmann face o observație interesantă cu privire la Pericope Adulterae, și anume că textul Latin ar fi putut să-i influențeze pe Greci, și nu invers. Textul Latin rămâne relativ stabil, așa cum am văzut și a fost încorporat în canonul Latin mai târziu, prin plasarea acestuia în Vulgate ("Die Geschichte von einer Sünderin"). Pe de altă parte, pericope rămâne instabil în manuscrisele Grecești și este în mod frecvent realizat sub forma unui obelisc atunci când apare. Despre semnificația obeliscului, vezi L. D. Reynolds și N. G. Wilson, *Scribes and Scholars: A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*, 3rd ed. (Oxford: Clarendon Press, 1991), 9–14 (despre această practică așa cum este dezvoltată printe scribii păgâni din Alexandria) și 60–65 (despre obiceiurile textului critic ale scribilor și învățaților Bizantini ai secolului opt și nouă). Vezi de asemenea Vessey, "Forging Orthodoxy," 509–11 (despre modul în care Ieronim pune în aplicare practica muncilor lui Origen).

¹³³ Despre textul Bizantin așa cum apare în Epistolele Catolice, vezi Klaus Wachtel, *Der byzantinische Text der katholischen Briefe: eine Untersuchung zur Entstehung der Koine des Neuen Testaments* (Berlin: de Gruyter, 1995). Deși Wachtel nu se adresează Evangheliei după Ioan, discuția sa cu privire la textul Bizantin rămâne de ajutor scopurilor noastre. Acesta sugerează că, deși elementele textului Bizantin apar deja în secolul IV, aceasta a rămas o tradiție evolutivă. Vezi de asemenea Bruce M. Metzger și Bart D. Ehrman, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, 4th ed. (New York and Oxford: Oxford University Press), 279–80.

de Euthymius Zigabenus (sec XII) nu a comentat acest paragraf, și Euthymius declară că acele copii care sunt perfecte ale Evangheliei nu conțin paragraful.”¹³⁴ De fapt, Metzger nu a avut în totalitate dreptate. Povestea a fost prezentată de către un Părinte Grec în timpul celui de-al VI-lea secol, într-o lucrare care nu este foarte cunoscută și rămasă doar în Siriană, respectiv *Historia Ecclesiastica* care a fost atribuită în mod greșit lui Zacharia Rhetor. Această prezentare este atât de remarcabilă încât merită să fie reprodușă aici: ”Aceasta a fost introdusă în evanghelia episcopului sfântului Moro, în cel de-al 89-lea canon, un capitol care este legat doar de Evanghelia după Ioan, și care nu se găsește în alte manuscrise, o secțiune care arată așa: ”S-a întâmplat într-o zi, în timp ce Iisus predica, când aceștia au adus în fața Lui o femeie care a fost găsită făcând adulter, și i-au spus Lui despre ea. Și Iisus le-a spus (din moment ce era Dumnezeu, El le știa acestora pasiunile ascunse și faptele lor), ”Ce poruncește El în lege?” Și ei i-au răspuns, ”Femeia trebuie omorâtă cu pietre pentru că doi sau trei martori au văzut ce a făcut”. Dar El a răspuns și le-a spus lor, ”Conform legii, oricine este pur și liber de aceste plăceri păcătoase, și care poate să poarte mărturia cu încredere și autoritate, fiind fără nicio rușine față de acest păcat, lasă-l pe acela să fie care stă martor în fața ei, și lasă-l pe acela să arunce primul o piatră în ea, și apoi cei care urmează după el și astfel ea va fi omorâtă cu pietre.” Dar aceștia, pentru că făceau subiectul unei condamnări și purtători de rușine cu privire la propriile lor păcate, au plecat unul după altul din fața Sa, lăsând femeia. Și după ce aceștia au plecat, Iisus s-a uitat pe pământ și, scriind în pământ acolo, a spus către femeie, ”Cei care te-au adus aici și care au vrut să fie martori împotriva ta, înțelegând ce le-am spus, așa cum și tu ai auzit, te-au lăsat și au plecat. Astfel, și tu du-te în drumul tău, și nu mai face acest păcat încă o dată””¹³⁵

Episcopul Moro pare că a avut acces la o versiune foarte ciudată a pericope. În majoritatea manuscriselor evangheliei, Pericope Adulterae este plasat în interiorul canonului 86, nu 89. Problema de față în versiunea sa erau ”plăcerile nerușinate”, mai degrabă decât o încercare de a-l păcăli pe Iisus. Iisus scrie pe pământ doar după ce pleacă oamenii. Astfel, scrisul nu este privit ca și o acuză adusă acuzatorilor, ci ca și o pauză în narațiune. Cel mai grăitor este faptul că femeia este descrisă ca fiind însărcinată în urma adulterului și din acest motiv, era în mod evident vinovată. În final, acuzatorii femeii nu au indicii etnice. Sunt ei Evrei, scribi și Farisei, sau preoți? Autorul nu specifică. Acesta

¹³⁴ Metzger, *Textual Commentary*, 220.

¹³⁵ [Zachariah Rhetor], *Historia Ecclesiastica* 8.7; trad. Brooks. Petersen solicită o atenție deosebită asupra acestui citat, deși el nu discută despre el, ”(text în greacă),” 200, vezi de asemenea Becker, *Jesus und die Ehebrecherin*, 179.

notează de asemenea că povestea nu este găsită în altă copie a lui Ioan, pe care să o fi știut. Interesant este și faptul că Evreii sunt lăsați pe afară, ei nefiind nici măcar menționați.

Contrar acestora, cărțile evangheliei Grecești includ câteva detalii cu privire la păcatul și vina acuzatorilor femeii. De exemplu, scribii lui Codex Basiliensis (E, secolul VII) și ai Codex Cyprius (K, aprox 1000) includeau un detaliu prin care arătau conștiințele pline ale acestor oameni: "dar auzindu-l (pe Iisus) și fiind acuzați de (propriile lor) conștiințe, aceștia au plecat."¹³⁶ Codex U (secolul IX) sugerează că Iisus a scris "păcatele fiecăruia dintre ei"; Codex 264 (secolul XII) plasează acest comentariu mai devreme, respectiv prima dată când Iisus scrie.¹³⁷ În final, toate manuscrisele conținând povestea explicită includ un comentariu cu privire la motivele ilicite ale acuzatorilor – aceștia caută să îl tenteze pe Iisus pentru a reuși să plaseze o acuzație împotriva lui – dar ei fac acest lucru în mai multe feluri. E, K, P (secolul IX) și o majoritate a martorilor repetă acuzația de două ori, prima dată sugerând că acuzatorii au vorbit lui Iisus "testându-l" (text în greacă) înainte de a-i cere lui Iisus, și apoi încă o dată la final: (text în greacă).¹³⁸ Scribul lui D sugerează că preoții (text în greacă) l-au întrebat pe Iisus pentru a-l tenta ((text în greacă) mai degrabă decât simplu (text în greacă)). Scribul lui M (secolul IX), sau poate un corector ulterior, a anexat o versiune a comentariului la finalul pericope.¹³⁹ În alte cuvinte, manuscrisele evangheliei Grecești nu reușesc să stabilească precis acele puncte unde autorii vechi patristici nu au fost de acord. În același timp, aceste manuscrise includ elaborări inovative care specifică vina acuzatorilor femeii. Paralelele dintre aceste puncte

¹³⁶ E, K (ca. 1000; Paris, Bibliothèque nationale de France gr. 63): (text în greacă). Aș vrea să mulțumesc personalului de la Institutul de cercetări și istorie a textelor, secțiunea de limbă greacă, pentru modul în care m-au ajutat în găsirea microfilmelor acestor manuscrise, precum și a multor altor documente care au fost discutate. Vezi de asemenea aparatul critic Nestle-Aland *Novum Testamentum Graece*, a 27-a ediție revizuită (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1998). Aland și Aland sugerează că 579 (Paris, Bibliothèque nationale de France gr. 97), câțiva alți martori, și cel puțin cinci versiuni Boharice include această variantă (*Novum Testamentum Graece*, 274).

¹³⁷ U (secolul VIII sau IX., Venice, Biblioteca Nazionale Marciana I.8 [1397]) și 264 (secolul XII Paris, Bibliothèque nationale de France gr. 65): (text în greacă)

¹³⁸ Textul P a fost reconstruit de Jacob Geerlings prin comparație cu alte manuscrise ale acestei familii, "Familia P a lui Ioan" *Studies and Documents* 23 (Salt Lake City: University of Utah Press, 1963), esp. 97–100: "Appendix A: The Pericope Adulterae in Family P." Pentru alte exemple, vezi Reuben J. Swanson, ed., *New Testament Greek Manuscripts: Variant Readings Arranged in Horizontal Lines against Codex Vaticanus* (Sheffield: Sheffield Academic Press and Pasadena, CA: William Carey International University Press, 1995), 106.

¹³⁹ 139. M (Paris, Bibliothèque nationale de France gr. 48): (text în greacă). Becker sugerează că versetul a fost adăugat ulterior de către altcineva (*Jesus und die Ehebrecherin*, 56–57).

de instabilitate textuală și elaborările patristice ale antichității târzii sunt clare (vezi Tabelul 1).

Tabelul 1. Sumar al Martorilor și al Expansiunilor Interpretative*

Sursa	Femeia	Identitatea Interlocutorilor	Motivele interlocutorilor	Ce a scris Iisus	Conștiințele Acuzatorilor
Papias (Eusebiu h.e. 3.39.17) – dezbătută	Ea este în mod fals acuzată de multe păcate				
Protovangelium Iacobi - dezbătută	Inocentă?				
Didascalia apostolorum	A păcătuț	Bătrâni	Au lăsat ca judecata să fie făcută de Iisus		
Codex Vaticanus – scribul știe povestea dar nu o include					
Didymus cel Orb, Comentariu la Ecleziastici	A fost condamnată de Evrei pentru păcat	Evrei			Acuzatorii ”știau că erau pasibili de anumite lucruri”
Codex Bezae	Împinsă la păcat, dar prinsă în faptul comiterii adulterului	Scribi, Farisei, preoți, Evrei; Evreii au plecat ”începând cu cel mai bătrân”	Au încercat să îl prindă pe Iisus		

Ambrozie ep 50, 68, Apol. Dav. 1.10.51; Abr 1.4.23; Spir 3.15; Luc 5.47	O femeie adulteră	Evreii	Evreii au încercat să "îl prindă în cursă" (ep 50) și "au stabilit această strategie" (ep 68)	Iisus a scris "Pământ, pământ, scrie că acești oameni au fost abandonați" (Ier 22.29; ep 68). Iisus a scris numele lor pe pământ (ep 50). Aceștia erau scriși pe pământ "astfel ca tu să știi că Evreii erau condamnați de ambele Testamente" (ep 50)	Acuzatorii "știau dreptatea din afirmația Sa" (68)
Rufinus, traducere a Historia Ecclesiastica	O femeie adulteră	Evreii			
Ieronim – Pelag 2.17	O femeie adulteră	Scribi și Farisei	Aceștia doreau să o omoare cu pietre pe femeie	Iisus a scris păcatele acestora, arătând că "cei care se vor îndepărta de tine vor fi scriși pe pământ" (Ier 17.13)	S-au retras rușinați și au plecat "pentru a-i evita privirea"
Augustin – Psal 50; <i>Serm. Dom. 1; Faust.</i>	O femeie adulteră	Evreii	Femeia a fost adusă "în fața Sa de către cei care doreau să îl tenteze" (Cons	El arată că astfel de oameni ar trebui să fie scriși pe pământ (Cons	"Le-a indus gânduri miloase prin implementarea fricii în

22.25; ep. 153; Tract. Io. 33; Adult.; Leg.; Retract. 1.18.9; Spec. 28 (în ordine cronologică)			4.10.17; ep 153.4.9). El a fost "tentat de către inamicii Săi", care "au aruncat o mare greutate asupra lui" (Tract Io. 33.4)	4.10.17). El a arătat că a venit timpul pentru scris, nu pe piatră, ci pe pământul care poate să suporte fructele (Cons 4.10.17; Tract Io 33.5). El a scris o zicală a profeților (Ier 17.13; Leg 1.20.44)	ei" (ep. 153.4.9; Adult. 2.6) Acuzatorii au făcut o introspecție și au știut că sunt vinovați (Tract.Io. 33.5)
Cassiodorus Expositio Psalmorum 56.7	O femeie adulteră	Evreii	Îl chestionează pe Iisus într-un mod malițios. Ei erau condamnați.	Iisus a privit în jos când a văzut cât de nemiloși sunt.	
Codex Corbeiensis Evangelia veche Latină	O femeie adulteră	Scribi și Farisei. Au plecat "de la cel mai bătrân"	Căutau să îl testeze (tenteze) pe Iisus.		
Codex Fuldensis (copiat 541-546) Evangelia armonioasă vulgată	O femeie adulteră	Scribi și Farisei. Au plecat "de la cel mai bătrân"	Căutau să îl testeze (tenteze) pe Iisus.		
Liturghia Stațională Romană (sec V – VI?) Textul vulgat	O femeie adulteră, dar asociată în liturghie atât cu	Scribi și Farisei. Au plecat "de la cel mai bătrân"	Căutau să îl testeze (tenteze) pe Iisus.		

este citit în Sfânta Susana	Susana (LXX) cât și cu Sfânta Susana				
Ivory Pyxides (sec V sau VI) – dezbătut	Descrisă ca având mâna stângă la frunte și cu mâna dreaptă atingând mantia lui Iisus	Nu se spune			
(Zacharias Rhetor) – Cronica (569)	Însărcinată ca urmare a adulterului	Nu sunt identificați (se folosește doar "ei")	Căutau opinia lui Iisus.	Iisus a scris după ce ei au plecat.	
Codex Usanianus Primus (sec XI sau VII, Irlanda) Latina Veche	O femeie adulteră	Scribi și Farisei. Au plecat în ordinea seniorității	Căutau să îl testeze (tenteze) pe Iisus.		
Codex Aureus Holmiensis (sec VII) Latina Veche	O femeie adulteră	Scribi și Farisei. Au plecat în ordinea seniorității	Căutau să îl testeze (tenteze) pe Iisus.		
Codex Basiliensis (sec VIII) Evanghelia Bizantină; textul este marcat	O femeie adulteră	Scribi și Farisei.	Au vorbit "testându-l" și apoi din nou "au spus acestea pentru a putea avea o acuză împotriva lui"		"și împovărați de conștiința lor" ei au plecat: (text în greacă)
Codex U al Evangheliilor (sec VIII sau IX); textul	O femeie adulteră	Înalți Preoți	Căutau să îl testeze pe Iisus.	Iisus a scris "păcatele fiecăruia dintre ei": (text în greacă)	

este prezent și nu este marcat					
Codex Campianus (M) (sec VIII, IX sau X) Evanghelia Bizantină; textul este marcat	O femeie adulteră	Scribi și Farisei	Comentariul "au spus aceasta pentru a-l testa" este anexat la pericope.		
Codex Aureus Monacensis (sec IX) Evanghelia Vulgată cu o copertă aurită descriind scena	O femeie, probabil o femeie adulteră, este descrisă	Scribi și Farisei	Textul vulgat sugerează că aceștia încearcă să îl testeze pe Iisus	Iisus este descris scriind "pe oricine era fără de păcat"	
Codex A, Lectionarul Sirian (sec X)	Ea este o păcătoasă (text în greacă)	Scribi și Farisei	Căutau să îl testeze pe Iisus		
Codex Cyprius (K, aprox 1000)	O femeie adulteră	Scribi și Farisei	Au vorbit "testându-l" și apoi din nou "au spus acestea pentru a putea avea o acuză împotriva lui"		"și împovărați de conștiința lor" ei au plecat: (text în greacă)

*Notă: Manuscrisele Evangheliei incluse aici sunt menite să fie reprezentative, mai degrabă decât sunt complete. Adăugirile "Iisus a scris păcatele fiecăruia dintre ei" și acuzatorii "știa că sunt vinovați de anumite lucruri" sunt prezente în marea majoritate a textelor Bizantine, cu unele variații. Alte evanghelii în Latina Veche includ de asemenea povestea, și în moduri similare cu cele prezentate aici.

Instabilitatea Pericope Adulterae scoate în evidență un principiu introdus la începutul acestui eseu și face acest lucru într-un mod uimitor: textele instabile duc înspre grijile făcute de biserică. Autorii patristici nu se puteau decide cine arunca acuze împotriva femeii, cel puțin nu au putut să facă acest lucru la început. Erau acești oameni bătrâni, scribi și Farisei, preoți, sau Evrei? Martorii manuscrisului sunt în aceeași măsură nesiguri, așa cum putem să observăm în discuția noastră de mai sus despre Bezae.¹⁴⁰ Erau implicați bătrâni? Dacă da, cum? Încă o dată, martorii manuscrisului nu erau siguri. Textele interpretative și comentariul cu privire la conștiințele acuzatorilor, prezent deja în lucrarea lui Didymus cel Orb, sunt de asemenea prezente în manuscrisele Bizantine. O tradiție cu privire la motivele ostile ale acuzatorilor a fost dezvoltată printre autorii patristici: această tradiție apare în Bezae și de asemenea în manuscrise, atât cele Grecești cât și cele Latine. Instabilitatea motivului testării – apare în trei locații diferite și în mai multe versiuni – sugerează că povestea circulase la un moment dat fără această parte.¹⁴¹ Totuși, de-a lungul dezvoltării tradiției evangheliei, această caracteristică a narațiunii a fost expandată astfel că ceea ce ei spuneau era pentru a-l testa, pentru a-l tenta pe Iisus sau pentru a-i întinde o capcană. Această dezvoltare este în concordanță cu o subliniere ulterioară a testării printre autorii patristici, cu precădere Ambrozie și Augustin. În final, speculațiile cu privire la ceea ce Iisus a scris, prezente în scrierile lui Ambrozie, Ieronim și Augustin, își găsesc de asemenea locul în cărțile evangheliei Bizantine. Ca și Ambrozie, Ieronim și Augustin, această adăugire specifică faptul că oamenii sunt păcătoși, scriși pe pământ.¹⁴²

¹⁴⁰ Neînțelegeri similare se găsesc și în manuscrisele ulterioare, în care, în majoritatea lor acuzatorii sunt identificați ca și "scribi și Farisei" dar alții menționând preoți, înalți preoți sau Evrei. Așa cum am văzut, Bezae specifică faptul că oamenii au plecat "începând cu cei mai bătrâni", fiind poate o analogie cu povestea Susanei. Acest detaliu rămâne de asemenea instabil, cu mai multe soluții propuse.

¹⁴¹ Prezentat deja de Becker în 1963. După cum acesta scoate în evidență, comentariul despre testare întrerupe continuitatea narațiunii și nu își găsește un loc fix în manuscrise (*Jesus und die Ehebrecherin*, 56–57). O majoritate a învățaților au respins sugestia lui Becker și astfel include această situație în textele lor editate. Totuși, instabilitatea acestui verset ar trebui să vină cu o pauză. Dacă Pericope Adulterae ar fi înțeleasă ca și o interpolare, în parte datorită instabilității formei sale, absenței ei din multe manuscrise inițiale, datorită varietății de locuri unde aceasta poate să apară, atunci același criteriu ar trebui să se aplice acestui verset. Afirmatia – care este o exegeză editorială – conține câteva variații textuale, apare cel puțin în două, dacă nu chiar trei locuri, și poate să lipsească în întregime din M, dacă ar fi fost cu adevărat adăugată ulterior de către altcineva.

¹⁴² Tommy Wasserman a examinat recent prezența acestei variante într-un set de manuscrise medievale cunoscute ca și "Patmos Family". Aceste manuscrise împărtășesc o interpretare comună a versetului 8 al Pericope Adulterae: include varianta "păcatele tuturor", omițând (text în greacă). Wasserman a completat o analiză cantitativă a paragrafelor legate de testare, scoase din Matei, Marcu, Luca și Ioan, ajungând la concluzia că relația dintre această

Învățații Noului Testament, deși erau conștienți de instabilitatea poveștii, nu au observat impactul anti-Evreiesc al exegezei. În schimb, comentariul despre testarea lui Iisus este adeseori înțeles ca și un element original al povestirii; oferă astfel un alt exemplu prin care scribii și Fariseii au încercat să îl prindă în capcană pe Iisus.¹⁴³ Nota despre conștiințele acuzatorilor este privită ca și o exegeză explicatorie.¹⁴⁴ Detaliul "Iisus a scris păcatele fiecăruia dintre ei" este respins, făcându-se o adăugire pioasă ulterioară sau puțină teologie populară.¹⁴⁵ Așa cum un studiu prezintă, nota cu privire la ceea ce a scris Iisus este "doar o explicație" care nu adaugă nimic la narațiune.¹⁴⁶ Totuși, toate cele trei variante textuale reușesc să realizeze ceva: motivul testării scoate în evidență motivele ilegite ale interlocutorilor. Fără ele, cineva ar putea să dezvolte o interpretare ca și cea găsită în *Didascalia Apostolorum*, unde oamenii doar aduc femeia în fața lui Iisus și pleacă înainte ca judecata să se fi finalizat. Comentariul cu privire la conștiințele lor mârșave arată ulterior că acești oameni erau niște păcătoși. În final, specificația cu privire la ceea ce a scris Iisus îi pune pe interlocutori sub o condamnare specială. Fără această exegeză, înțelegerea acțiunii enigmatice a lui Iisus rămâne obscură, deschisă la o varietate de posibile interpretări. În final, acuzatorii au plecat pur și simplu. Este posibil ca și ei, asemenea femeii, voiau să scape de condamnare.¹⁴⁷ Adăugându-se "el a scris păcatul tuturor pe pământ", o astfel de interpretare este greu de realizat. Astfel, aceste amendări nu satisfac doar curiozitatea pioșilor, ci ele controlează sensul întregii povestiri, confirmând divina cunoaștere a lui Iisus și descriind interlocutorii cât se poate de clar:

familie de manuscrise este de altfel destul de complicată. Astfel, expansiunea împărtășită a versetelor 6 – 9 din *Pericope Adulterae*, decât să ofere un exemplu arhetipic comun, este de fapt atribuibilă impactului "teologiei populare". În alte cuvinte, imaginea că Iisus "a scris păcatele fiecăruia" era atât de populară că putea să existe în manuscrisele care nu aparțineau de aceeași tradiție împărtășită. Wasserman concluzionează: „istoria citirilor nu este sinonimă cu istoria manuscriselor, cu toate că aceste două categorii se suprapun cu siguranță.” Tommy Wasserman, "The Patmos Family of New Testament MSS and Its Allies in the *Pericope of the Adulteress and Beyond*," *TC: A Journal of Biblical Textual Criticism* 7 (2002), online: <http://purl.org/TC/vol07/Wasserman2002/Wasserman2002.html>, paragraph 48.

¹⁴³ Compară Matei 12.14, 38; 15.1; 19.3; 22.15; Marcu 3.6; 8.11; 12.13; Luca 6.7; 11.53; Ioan 7.32; 11.57.

¹⁴⁴ Metzger, *Textual Commentary*, 190.

¹⁴⁵ Metzger, *Textual Commentary*, 190; Wasserman, "The Patmos Family of New Testament MSS," paragraful 41.

¹⁴⁶ Maurice A. Robinson și William G. Pierpont, *The New Testament in the Original Greek According to the Byzantine/Majority Textform* (Roswell, GA: Original Word Publishers, 1991), 495 (disponibil cu corecturi în Maurice A. Robinson, "Preliminary Observations regarding the *Pericope Adulterae* based upon Fresh Collations of Nearly All Continuous-Text Manuscripts and All Lectionary Manuscripts Containing the Passage," *Filologia neotestamentaria* 1 [2000]: 54–55).

¹⁴⁷ O posibilitate menționată de Gail O'Day, "John 7:53–8:11: A Study in Misreading," *JBL* 111 (1992): 640.

aceștia sunt păcătoși cu conștiințe vinovate și cu intenții ostile cu privire atât la femeie, cât și la Iisus.

ANTI-IUDAISM, TEXTUL SACRU ȘI SCENARIUL

Așa cum am văzut, sensul presupus al Pericope Adulterae a fost la fel de fluid ca și textul său. Mai multe sensuri au fost atribuite acestei povestiri din momentul în care a apărut și până astăzi. Femeia putea fi văzută ca și inocentă (Papias, Protevangelium Iacobi, poate și Didymus cel Orb), sau vinovată de un păcat (Didascalia Apostolorum, Didymus cel Orb, textul D), păcătoasă (Papias), sau adulteră (majoritatea martorilor). Într-o răsturnare de situație particulară, unică, pseudo-Zacharia s-a gândit că era însărcinată ca urmare a adulterului. Interlocutorii erau identificați ca și bătrâni (Didascalia), Evrei (Didymus, Ambrozie, Augustin, textul D și versetul 9), scribi și Farisei (Ieronim, majoritatea textelor martore, inclusiv textul D și versetul 3) și preoți (câteva manuscrise martore, inclusiv textul D și versetul 4). Intențiilor lor erau de asemenea interpretate în mai multe moduri: aceștia căutau opinia lui Iisus (Didascalia), voiau să îl testeze și să îl tenteze pe el (majoritatea manuscriselor martore, Ambrozie, Augustin, Cassiodorus), erau dornici să vadă moartea femeii (Ambrozie, Ieronim, Augustin) și nu doreau doar moartea ei, ci și pe a lui Iisus (Ambrozie, Ieronim, Augustin și Cassiodorus). Vina lor a fost de asemenea un subiect de dezbatere creativă: aceștia aveau conștiințe vinovate (Didymus, Ambrozie, Ieronim, Augustin, cărțile Evangheliei Bizantine), ei erau păcătoși (Didymus, Ambrozie, Ieronim, Augustin, cărțile Evangheliei Bizantine), și erau condamnați (Ambrozie, Ieronim, Augustin, Cassiodorus). Conținutul scrierii lui Iisus, odată ce această caracteristică a fost adăugată narațiunii, a oferit o bază puternică pentru speculații. Augustin a oferit șase posibilități diferite, repetând ideile predecesorilor săi, în timp ce le adăuga pe ale sale. Pericope Adulterae, conținea mai multe înțeleșuri, uneori conflictuale. Totuși, începând cu secolul IV, textele interpretative și exegezele editoriale deveniseră frecvente, acestea prezentând păcatele Evreilor, și controlând totodată "adevăratul înțeleș" al povestirii. Această poveste a devenit o altă dovadă a ostilității Evreiești, a culpabilității și a condamnării.

Lupta pentru favorurile imperiale către Creștinism a fost începută sub Constantin și apoi s-a consolidat sub împărații Theodosieni, fiind construită pe un discurs Creștin care

a fost gândit de Evrei.¹⁴⁸ Așa cum observă Seth Schwartz, ostilitatea față de Evrei și Iudaism și exprimată în scrierea imperială Creștină "a atins un vârf fără precedent" care a "reflectat o creștere constantă în legislația imperială, precum și o creștere a numărului de acte locale de violență și persecuție."¹⁴⁹ Am observat deja participarea lui Ambrozie în aceste două afirmații și în dezvoltarea politicii imperiale anti-Evrei, inclusiv eforturile sale de a stopa reconstrucția unei sinagogi în Callinicum. Posibil că nu este un accident apariția ulterioară a primelor interpretări anti-Evreiești din Pericope Adulterae. Fără nicio îndoială, comentariul anti-Evreiesc din partea autorilor Creștini pe care i-am studiat era specific și contextual, realizat pentru a duce la îndeplinire o anumită dorință. Remarca diferită a lui Didymus despre conștiințele rele ale Evreilor în această poveste a participat la marele său efort de a crea o paideia Creștină având la bază Septuagint. Sugestia lui Ambrozie cu privire la implicarea Creștinătății în cazurile capitale, a făcut posibilă, în mare parte datorită înțelegerii exegezei Pericope Adulterae, continuarea eforturilor sale politice în numele Creștinilor Niceni. Ambrozie scoate în evidență mila lui Dumnezeu și dreptatea și legea divină, atât cea a lui Moise, cât și cea Creștină, ceea ce a dus la realizarea exegezei sale. Totuși, a repetat o serie de remarci anti-Evreiești, satisfăcându-și astfel interesul său în promovarea unei impresii de consens ortodox. Deși fiecare dintre acești autori a avut motivele lui când au prezentat Pericope Adulterae în felul în care au făcut-o, efectul cumulativ al argumentelor lor a fost să scoată în evidență ostilitatea și culpabilitatea Evreilor. Această tradiție interpretativă a avut un impact larg, astfel că ulterior, Creștinii au citit Pericope Adulterae ca și parte a păcatului Evreiesc, editând cărțile evangheliei în această direcție. Ceea ce a început ca ceva particular, o situație specifică de expansiune interpretativă anti-Evreiască a devenit apoi generală și o tradiție.¹⁵⁰

¹⁴⁸ Jacobs, *Remains of the Jews*, 25. Vezi de asemenea Seth Schwartz, *Imperialism and Jewish Society 200 BCE to 640 CE* (Princeton: Princeton University Press, 2001), 179–202; Averil Cameron, *The Mediterranean World in Late Antiquity, AD 395–600* (London: Routledge, 1993), 57–80.

¹⁴⁹ Schwartz, *Imperialism and Jewish Society*, 181.

¹⁵⁰ O relație literară direct între exegezele patristice și cele ale scribilor ar fi dificil de demonstrat. Nu putem să știm când o anumită interpretare a intrat în tradiția evanghelică, ci doar dacă aceasta se afla acolo atunci când un anume manuscris a fost copiat. Astfel, este posibil ca elaborările interpretative cu privire la Evrei să fi fost deja plasate în unele manuscrise evanghelice înainte ca Ieronim să fi sugerat că Iisus a scris păcatele tuturor pe pământ. O tradiție bine definită și răspândită a anti-Iudaismului ar fi fost de ajuns să convingă scribii și fețele bisericesti că această poveste este de fapt o muștrare la adresa Evreilor. Totuși, interacțiunea dintre exegezele patristice și dezvoltarea tradiției evangheliei Bizantine este posibil să fi avut loc. Așa cum arată Sansterre, se pot găsi cărți Grecești în Roma, până în secolul VII- VIII, iar utilizarea bilingvă Greacă și Latină nu era necunoscută celor din oraș. Astfel, este foarte probabil ca vorbitorii Creștini de Greacă și călugării să fi auzit versiuni diferite de interpretări oferite de autori

Fără îndoială, au rămas urme ale interpretărilor primare. O asociere cu povestea lui Susana și bătrânii a fost menținută mult timp după ce comentatorii patristici începuseră să presupună vina femeii adultere. Citind Pericope Adulterae de Sfânta Susana în fiecare sezon Lenten, bisericii Romane i se reamintea de iertarea femeii adultere chiar și dacă aceștia își aduceau aminte de faptul că Susana a fost salvată de Danie și de (legendarul) martir Roman, Susana – nepoata Popei Caius – despre care se presupunea că a fost executată sub comanda lui Diocletian pentru refuzul ei de a se mărita și de a-și recunoaște Creștinitatea.¹⁵¹ Apoi a fost curioasă și persistenta instabilitate textuală în acel punct al povestirii în care acuzatorii pleacă. Toate manuscrisele, în Greacă și Latină, arată că aceștia au plecat "începând cu cei bătrâni" sau "de la cel mai bătrân" sau alte variații ale acestor cuvinte. Poate să fie această instabilitate legată de tradițiile mai vechi care îi identificau pe acești oameni ca fiind "bătrâni", posibil prin analogie cu bătrânii și Susana? Este posibil ca Susana să persiste în continuare aici. Sunt persoane care se mai întrebă

patristici Latini ai secolului IV-V (Jean-Marie Sansterre, *Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne: milieu du VIe s–fin du IXe s*, Mémoires de la Classe des lettres 2.66 [Bruxelles: Palais des académies, 1933], 65–76, 174–206). De asemenea, compilații de exegeze patristice ortodoxe și comentarii erau disponibile începând cu cel de-al V-lea secol. Florilegia realizată pentru Consiliile bisericești include lucrări ale părinților Latini, traduse în Greacă pentru a ajuta participanții Greci din cadrul Consiliului (vezi Alexander Alexakis, *Codex Parisinus Graecus 1115 and Its Archetype* [Washington, DC: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1996], 1–42). Cu alte cuvinte, existau interacțiuni frecvente și consistente între Creștinii vorbitori de limba Greacă și cei vorbitori de limba Latină în această perioadă. Astfel, relația dintre exegezele patristice Latine și tradițiile evanghelice Bizantine nu pot fi excluse. Indiferent de modul în care această interpretare comună a fost obținută, este clar că până la finalul antichității, sensul poveștii a devenit mult mai bine fixat, mai ales când venea vorba de Evrei.

¹⁵¹ Această legendă a fost compusă la sfârșitul sec V sau începutului sec VI și *titului Gai* a fost redenumit în onoarea ei. Despre Sfânta Susana, vezi Hippolyte Delehay, *Les origines du culte des martyrs*, 2nd rev. ed. (Brussels: Société des Bollandistes, 1933), 275–76; Charles Pietri, *Roma Christiana: Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311–440)* (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome 224; Paris: École Française de Rome, 1976), vol. 1, 498–514. Pentru o asociere între *titulus Gai* și Sfânta Susana, vezi Pio Frachi de' Cavalieri, *Note Agiografiche*, Fascicolo 7, Studi e Testi 49 (Rome: Tipografia Poliglotta Vaticana, 1928), 185–202. Susana din versiunea Septuagintă a lui Daniel rămâne cea mai populară în Roma și în majoritatea bisericilor Vestice. Există imagini vechi cu Susana și bătrânii în catacombele lui Priscilla, este menționată de către Novatian, Athanasius, Cyril, Ambrozie, Cyprian, Eusebiu și mulți alții, și a fost incrustată într-un pocal de cristal pentru împărații Carolingieni. Vezi *Temple de iconografia paleocristiana*, Sussidi allo studio delle antichità cristiana 13 (Città del Vaticano: Pontificio Istituto di archeologia cristiana, 2000), s.v. "Susanna"; Betsy Halpern-Amaru, "The Journey of Susanna among the Church Fathers," in *The Judgment of Susanna: Authority and Witness*, ed. Ellen Spolsky, SBL Early Judaism and Its Literature 11 (Atlanta: Scholars Press, 1996), 21–34; L. V. Rutgers, *Subterranean Rome: In Search of the Roots of Christianity in the Catacombs of the Eternal City* (Leuven: Peeters, 2000), 98; Valerie I. J. Flint, "Susanna and the Lothar Crystal: A Liturgical Perspective," *Early Medieval Europe* 4 (1995): 61–86.

dacă vechiul comentariu cu privire la femeia adulteră însărcinată, găsit în Cronica lui pseudo-Zachara Rhetor, poate să arate infleunța continuă a unei interpretări asemănătoare cu cea din Protevangelium Iacobi. Așa cum s-a spus mai sus, în acea poveste, Maria a fost descoperită însărcinată, posibil ca urmare a (text în greacă), și a fost absolvită ca urmare a testului apei amare. Poate că Maria și femeia adulteră au fost confundate ulterior, motiv pentru care acum și femeia adulteră devenise însărcinată.

Dacă așa stau lucrurile, așa cum am susținut la începutul acestui eseu, respectiv faptul că realizarea, diseminarea și interpretarea textului sacru este de asemenea un act de scenariu social, atunci putem să ne punem întrebarea: Ce tip de scenariu este acesta? Expansiunile interpretative și rescrierile scribilor nu sunt inocente, ci implicate într-un efort mult mai mare de corectură socială și scripturală și, în cazul Pericope Adulterae, acest scenariu a apărut pentru a arăta păcatul Evreiesc și vinovăția femeii. Aceste turnuri interpretative pot să pară evidente sau chiar inevitabile în lumina interesului antichității târzii, atât în "femeia păcătoasă" cât și în obținerea hegemoniei Creștine, în mare parte, prin afirmațiile despre Evrei.¹⁵² Totuși, nicio singură interpretare nu este garantată și nici nu a reușit doar una singură să se mențină exactă de-a lungul timpului. Întrădeavăr, interpreții moderni continuă să regândească și să rescrie povestea în modurile care le sunt necesare pentru proiectele sau interesele lor, fie ele texte critice care insistă pe faptul că povestea trebuie să fie exclusă pentru că nu este parte din Evanghelia originală după Ioan, sau fie criticile feministe care susțin că povestea demonstrează faptul că Iisus a refuzat să

¹⁵² Despre semnificația privirii femeii ca și un păcătos demn de milă, vezi O'Day, "John 7:53–8:11: A Study in Misreading," 631–36. Sfinții prostituate deveniseră populari în antichitatea târzie și sunt tratați într-o manieră similară modului în care Augustin o tratează pe femeia adulteră: ca și pe cei mai mizerabili păcătoși, a căror transformare în oameni buni demonstrează puterea și mila extraordinară a lui Dumnezeu. John Chrysostom face exact aceeași observație atunci când discută despre o anumită prostituată fără nume din slujba lui Matei: "Nu lăsați pe niciunul dintre cei care trăiesc în viciu să cadă pradă desnădejdiei; nu lăsați niciun om care trăiește în virtute să doarmă liniștit. Nu lăsa ca cel din urmă să fie încrezător, pentru că adeseori prostituata îl va ocoli; nici pe celălalt să cadă pradă desnădejdiei, pentru că este posibil să își revină primul" (*Hom. in Matt 77.4* [PG 62:636]). Acest tip de interpretare a făcut o impresie particulară în liturghia Bizantină, astfel că Pericope Adulterae a fost citită în Sărbătoarea de Sfânta Pelagia (așa cum s-a scris mai sus, data în care s-a făcut această asociere nu este clară). Cu privire la Sfânta Pelagia, vezi Pierre Petitmengin, *Pélagie la Pénitente: Métamorphoses d'une légende* (Paris: Études augustiniennes, 1981). Maria, nepoata lui Avram, și Maria Egiptului oferă și mai multe exemple. Maria, nepoata lui Avram este descrisă în *Life of Abraham*, CSCO 322–23, *Scriptores Syri*, 140–41; the *Life of St. Mary of Egypt* poate să fie găsită în PG 87(3): 3693–726 și PL 73:671–90. Pentru traducerea în Engleză, vezi Benedicta Ward, *Harlots of the Desert* (Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1987) și Sebastian Brock și Susan Ashbrook Harvey, *Holy Women of the Syrian Orient* (Berkeley și Los Angeles: University of California Press, 1987).

vadă pe cineva ca și pe un obiect.¹⁵³ Defalcând Pericope Adulterae pe categorii, criticii de text fac mult mai mult decât să marginalizeze povestea, ei demonstrează propria lor expertiză profesională și cunoștințe științifice. Criticile feminine, care susțin că povestea este cu adevărat despre insistența divină asupra întregii umanități a femeii, nu doar că descoperă "adevăratul sens" al pericope, îngropat sub secole de androcentrism, ci și găsesc o dovadă scripturală pentru înțelegerea lor a feminității Creștine. În alte cuvinte, intersectarea textelor sociale și sacre continuă repede și Pericope Adulterae, cu instabilitatea sa și cu iluzoria narativă goală, oferă în mod particular un teren fertil pentru acest tip de lucrări culturale.

Jeniifer Wright Knust este Profesor Asistent la Universitatea din Boston, Școala de Teologie, Boston, Massachusetts.

¹⁵³ Vezi, de exemplu, Bruce Metzger, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1964), v (titlul acestei cărți este revelator). Interpretările feminine ale acestei povești le includ pe cele ale lui O'Day, Gench, Scott, și Luise Schottroff, *Lydia's Impatient Sisters: A Feminist Social History of Early Christianity*, trad. Barbara și Martin Rumscheidt (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1995), 180–85. Sunt empatică cu aceste interpretări, dar susțin că acestea aduc un înțeles posibil al povestirii din punct de vedere istoric, mai degrabă decât să releve adevărul conținutului și implicațiilor sale.