

Zur Wissenschaftsphilosophie der Geschichte

Mit besonderer Berücksichtigung der Historiographie des Alten
und Neuen Testaments

Paul Natterer

Neubearbeitung

2019

[¹2014]

[Auf der Grundlage von Paul Natterer: *Die Entstehung der Tora*, 2010, Abschnitt (8) Orientalistische Forderung eines Paradigmenwechsels (S. 22–34); sowie *Wissenschaftsphilosophische Evaluation und Bilanz zum Neuen Testament* 2018 [¹2015], 128 S.]

1 Postmoderne Hermeneutik

Im Horizont der von vielen zeitgenössischen Autoren der Profan- und v.a. Religionsgeschichte vertretenen postmodernen Hermeneutik verschwimmt der Unterschied von Fiktion, Imagination, Lüge einerseits und Faktum, Geschichte, Realität andererseits. Diese Hermeneutik knüpft an den europäischen Poststrukturalismus bzw. Dekonstruktivismus an oder auch an den amerikanischen *New Literary Criticism*. Sie richtet sich gegen den Objektivitätsanspruch der philologisch-historischen Methode: „Geschichtsschreibung ist ein subjektives Deutungs-geschehen und Teil einer kollektiven Identitätskonstruktion [...] Es gibt keine unveränderliche geschichtliche Wahrheit, und der Maßstab ist

nicht, ‚wie es eigentlich gewesen‘“ (Zenger, E. / Fabry H.-J. / Braulik, G. et al.: *Einführung in das Alte Testament. Mit einem Grundriss der Geschichte Israels von Christian Frevel*, Stuttgart ⁷2008, 588). Ebenso Philip R. Davies, ein bekannter englischer Bibelwissenschaftler: „All story is fiction, and that must include historiography.“ (Davies, Ph. R.: *In Search of Ancient Israel*, London / New York 1992, 13) Noch ein Beleg aus der amerikanischen *resp.* israelischen Bibelwissenschaft: „The historical saga contained in the Bible – from Abraham’s encounter with God and his journey to Canaan, to Moses’ deliverance of the children of Israel from bondage ... [is] a brilliant product of the human imagination.“ (Finkelstein, I. / Silberman, N. A.: *The Bible Unearthed*, New York 2001, 1)

Kenneth Kitchen, *der* Experte für Texte und Literaturen des Alten Orient, macht nicht wenigen dieser Autoren den Vorwurf, sie begingen „the cardinal academic sin of arbitrarily ‚bending‘ serious scholarship to modern political ends“. Dies sei eine „academic prostitution of the vilest kind“ und führe zu einem „fraudulent postmodernism“ (*On the Reliability of the Old Testament*, Grand Rapids / Cambridge 2006, 463). Ähnlich der bekannte Archäologe der Sinaihalbinsel James Hoffmeier: „Recent historians are rewriting history by using postmodern methods for reasons of political correctness. Windschuttle [*The Killing of History: How Literary Critics and Social Theorists Are Murdering Our Past*, Sydney ²1996] gives examples where postmodern historians selectively ignore or include data, thereby distorting evidence so as to obtain the desired end.“ ((Hoffmeier: *Ancient Israel in Sinai: The Evidence for the Authenticity of the Wilderness Tradition*, Oxford 2005, 18)

2 Methodologische Fehlschlüsse I

In wissenschaftstheoretischer Hinsicht sieht James Karl Hoffmeier hier mehrere handfeste methodologische Trugschlüsse am Werk. Hoffmeier ist einer der international angesehensten Ägyptologen und zählt zu den z. Zt. führenden archäologischen Feldforschern zum pharaonischen Ägypten des Deltagebiets und der Sinaihalbinsel:

Fallacy of presumptive proof: „In shifting the burden of proof to the ancient document and demanding that the maximalist historian ‘prove’ the historicity of a text’s claim, the minimalist historian commits a methodological fallacy. Histo-

rian David Hackett Fischer labels this practice the ‘fallacy of presumptive proof’, which ‘consists in advancing a proposition and shifting the burden of proof or disproof to others’ [*Historian’s Fallacies: Toward a Logic of Historical Thought*, New York 1970, 48].” (James Karl Hoffmeier: *Israel in Egypt. The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition*, Oxford, 1999, 10)

Baconian fallacy oder Nichtbeachtung des Hermeneutischen Zirkels: “Anyone who thinks that he or she is totally objective and free from presuppositions commits the Baconian fallacy, the idea that a historian has no prejudices and assumptions.” (Hoffmeier 1999, 14–15) [vgl. David Hackett Fischer: *Historian’s Fallacies: Toward a Logic of Historical Thought*, New York 1970, 4]¹

Built-in Naturalistic Bias: “Since Van Seters embraces the conclusions of earlier German historians, such as Ernst Troeltsch and Hugo Gressmann, who rejected the historical trustworthiness of a text when it reports divine intervention in human affairs ... there is a built-in bias against ancient writers for whom there was no church-state, religion-history separation or dichotomy between secular and sacred worlds.” (Hoffmeier 1999, 11) – “Divine involvement or intervention in military affairs is a regular feature of Near Eastern military writing. The Merneptah stela provides an excellent illustration. In line 14, the capture of the Libyan chieftain is described as ‘a great wonder (or miracle) happened’. Despite the claim of a miracle and the use of hyperbole in this inscription, no Egyptologist rejects the historicity of the Libyan war of Merneptah.” (Hoffmeier 1999, 42)

Methodological inconsistency: “Historical minimalists such as Ahlström and Lemche become maximalists [when confronted with non-hebrew material], accepting at face value an Egyptian document, despite the fact that it too is religious and ideological, replete with hyperbole and propaganda. Yet when similar literary devices and rhetoric are found in Joshua, the historical value of those narratives is summarily dismissed. The methodological inconsistency is self-evident.” (Hoffmeier 1999, 38)

Überschätzung innerer Argumente resp. subjektiver Interpretationen: “The current climate among scholars of the Bible and the archaeology of Syria and Palestine who are historical minimalists is one of discord. Edwin Yamauchi’s charac-

¹ Der Zusammenhang war der traditionellen vorchristlichen und christlichen Exegese stets bekannt, deren Sicht dieses Zitat zeigt: „Wenn man jeden einzelnen biblischen Text erklären will, darf man keinen von ihnen für sich allein betrachten. Der Vergleich mit anderen Texten und noch allgemeiner mit dem Gesamtinhalt des Glaubens, so wie die lebendige Tradition ihn bewahrt (und wie die Exegese im Judentum und in der Kirche dies stets getan hat), bedeutet also nichts anderes, als ihn in seinen Lebenszusammenhang hineinstellen und ihm in seiner richtigen Perspektive seinen Platz anweisen [...] Schon vom Standpunkt der historischen Kritik aus liegt hier ein Wertelement vor, auf das verzichten zu wollen unvernünftig wäre. Denn wie sollte man die Texte richtig deuten können, ohne deren Verwurzelung in einem Gedankenstrom zu berücksichtigen, dem sie entströmt sind und der sie beherrscht?“ (Robert, A. / Feuillet, A. (Hrsg.): *Einleitung in die heilige Schrift. Bd. I: Allgemeine Einleitungsfragen und Altes Testament*, [dt.:] Wien / Freiburg / Basel 1963, 194)

terization of this situation is insightful: ‘Though scholars are united in their lack of confidence in Scripture and supremely confident in their own theories, they are highly critical of each other’s views.’ [In: A. R. Millard / J. K. Hoffmeier / D. W. Baker (eds.): *Faith, tradition, and History*, Winona Lake 1994, 31]” (Hoffmeier 1999, 43)

3 Methodologische Fehlschlüsse II

Der Liverpooleser Ägyptologe und Archäologe Kenneth Kitchen ist für das pharaonische Ägypten der Perioden von 1180–650 v.C. weltweit die unbestrittene Nr. 1 und gilt als „the very architect of Egyptian chronology“ (*The Times* 13.10.2002). Er ist darüber hinaus ein führender Experte zur Archäologie und Geschichte Palästinas und des Nahen Ostens in der Bronzezeit (3000–1200 v. C.) und Eisenzeit I–III (1200–450 v. C.). Der Brennpunkt von Kitchens fast erdrückender Kompetenz liegt mithin auf den geographischen Räumen und geschichtlichen Epochen, welche Gegenstand der Bücher der Tora, Propheten und Schriften der hebräischen Bibel (Tanakh, Altes Testament [AT]) sind.

Kenneth Kitchen bietet in wissenschaftstheoretischer Hinsicht eine ergänzende Kritik des literarischen Dekonstruktivismus oder der post-modernen Formen von *New Literary Criticism*, welche die Existenz objektiver Textbedeutungen leugnen und daher die Verwerfung *rezeptiver* Textinterpretation zugunsten einer ausschließlich *produktiven* Interpretation fordern (zu den Termen und ihrer Bedeutung siehe in Folge). Das diesbezügliche *opus magnum* ist K. Kitchen: *On the Reliability of the Old Testament*, Grand Rapids / Cambridge 2006. Kitchen beansprucht in dieser Frage aufgrund seiner 50-jährigen literarischen Kompetenz in Rezeption und Produktion von Texten aus fünf Jahrtausenden eine besondere Autorität, auch und ganz besonders wenn er die gegenwärtige Entwicklung von *New Literary Criticism* als „academic lunacy“ brandmarkt (a.a.O. 2006, 471). Kitchens Methodenkritik richtet sich auf folgende sechs Thesen, welche die kritisierte Position gut beschreiben (Übersetzung von mir, PN):

1. „Die Intention des Autors ist eine Illusion“. – Kitchen: „Unsinn“ („Bunkum“)
2. „Texte haben keine eigene intrinsische Bedeutung“ – „Der Text ist unabhängig von seinem Autor ein Interpretationsgegenstand“. – Kitchen: „Offenkundige Falschheit“ („plain falsehood“)

3. „Sprache ist grenzenlos unbeständig und Bedeutung verschiebt sich ständig“. – Kitchen: „Zeitgeistiger Humbug“ („trendy nonsense“)
4. „Man muss an Texte immer mit einem ablehnenden Misstrauen herangehen“. – Kitchen: „Das genaue Gegenteil ist der Fall“ („exact opposite“)
5. „Alle Texte sind unvollständig“. – Kitchen: „Direkter Quatsch“ („Utter poppycock“)
6. „Struktur ist wichtiger als Inhalt“. – Kitchen: „Völliger Müll“ („absolute trash“) (2006, 469–471)

Eine Einzeldiskussion der maßgeblichen religionsgeschichtlichen Autoren bietet ebenfalls Kitchen. Sein Hauptvorwurf an die Mehrheit der Bibelwissenschaftler dieser Gruppe ist der einer „immense ignorance“ (2006, 457). Sie seien aber nicht nur „crassly ignorant“, sondern begingen auch „the cardinal academic sin of arbitrarily ‚bending‘ serious scholarship to modern political ends“. Dies sei eine „academic prostitution of the vilest kind“ und führe zu einem „fraudulent postmodernism“ (siehe hierzu auch in Folge) (2006, 463).²

4 Methodologische Fehlschlüsse III

Eine prominente wissenschaftstheoretische Kritik erfuhr diese Methodologie und Philosophie durch ein theologisches Lehrschreiben Leo XIII. zum Status und zur Interpretation der kanonischen Schriften des alt- und neutestamentlichen Israel namens *Providentissimus Deus* v. 18.11.1893³. Die Kritik der sog. historisch-kritischen Methode darin ist eine dreifache:

1. *Überbewertung der inneren Kriterien*: „In historischen Fragen – und dahin gehören Ursprung und Erhaltung der Bücher – überwiegen die Zeugnisse der Geschichte alle anderen und müssen daher evidenterweise besonders nachdrücklich eingesehen und geprüft werden. Jene inneren Gründe aber haben in den meisten Fällen nicht so großes Gewicht, dass man sich für die Entscheidung einer Frage auf sie berufen könnte, als höchstens zur Bekräftigung des Beweises. Aus dem entgegengesetzten Verfahren ergeben sich unzweifelhaft große Nachteile [...] Gerade jene vielgepriesene höhere Kritik wird endlich dahin ausschlagen, dass jeder bei dem Geschäft der Auslegung seiner eigenen Neigung und vorge-

² Besonders kritisch fällt das Urteil über T. L. Thompson aus: *Early History of the Israelite People from the Written and Archaeological Sources*, Leiden 1992, und ders.: *The Bible in History*, London 1999: Thompson befeißige sich einer absurden Verleugnung und Verdrängung der Fakten (Kitchen 2006, 453), was zu „ausbündigem albernem Unsinn“ („rollicking, silly nonsense“) führe (456).

³ Denzinger / Schönmetzer: *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus Fidei et Morum*, Barcelona / Freiburg / Rom ³⁶1976, 3280–3294.

fassten Meinung folgt. Bei diesem Verfahren wird sich weder über die Schriften das gesuchte Licht verbreiten noch ein wissenschaftlicher Gewinn erwachsen. Wohl aber wird jenes sichere Merkmal des Irrtums zu Tage treten, welches im Meinungswirrwarr liegt und in der subjektiven Beliebigkeit und Desintegration der Wahrnehmung und tatsächlich bieten bereits die Väter dieser Methode selbst dieses Schauspiel!“ (Nr. 50).

2. *Parteilichkeit in der Behandlung biblischer und profaner Quellen*: „Manche verfahren dabei in betont feindseliger Gesinnung und ohne die nötige Unparteilichkeit. Sie setzen auf weltliche Schriften und geschichtliche Denkmäler alter Epochen ein solches Vertrauen, als ob bei ihnen nicht einmal der Verdacht eines Irrtums vorhanden sein könne; bei den Büchern der heiligen Schrift aber genügt ihnen ein bloß vermeintlicher und scheinbarer Irrtum, um ihnen ohne angemessene Prüfung jegliche Glaubwürdigkeit abzuspochen.“ (Nr. 56)

3. *Naturalistische bzw. rationalistische philosophische Vorurteilsstruktur*: „Motiviert durch die Axiome des philosophischen Rationalismus haben sie keine Vorbehalte, aus den heiligen Büchern prophetische Wahrsprüche, Wunder und alle übernatürlichen Faktoren zu eliminieren.“ (Übersetzung nach Schuster, I. / Holzammer, J. B.: *Handbuch zur Biblischen Geschichte*, Bd. I, Freiburg ⁸1925, 23–24)

Eine aktuelle Erneuerung genau dieser drei Kritikpunkte findet sich bei o.e. K. Kitchen: *On the Reliability of the Old Testament*, Grand Rapids / Cambridge 2006, v.a. 449–500. Kitchens Bilanz lautet: Die historisch-kritische Exegese der letzten 150–200 Jahre (Julius Wellhausen et al.) ist – methodologisch und inhaltlich – wissenschaftlich nahezu wertlos und in Vorurteilen des 19. Jh. verharrende Spekulation, welche mit dem inzwischen sehr umfassend vorliegenden Daten- und Faktenmaterial nicht zur Deckung gebracht werden kann. Ähnlich der ebenfalls o.e. J. K. Hoffmeier: *Israel in Egypt. The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition*, Oxford 1999, v.a. 3–24.

5 Kritik der hermeneutischen Vernunft: Reproduktive und produktive Interpretation

Der Logiker und Wissenschaftstheoretiker Thomas M. Seebohm (1934–2014) entwickelt hier zur Sprachphilosophie und Hermeneutik von objektiv vorliegenden Texten als Gegenstand der historisch-philologischen Wissenschaft wichtige Klärungen, die neuerdings ins Relief gehoben zu werden verdienen.

Eine globale wissenschaftstheoretische Einbettung linguistischer und kognitiver Leistungen unternahm Seebohm in dem *postum* erschienenen Werk *History as a Science and the System of the Sciences*, London / New York / Shanghai 2015. Es bestimmt die kognitive Konstitution der

geschichtlichen Lebenswelt als Grundwissenschaft und gemeinsame Ausgangsbasis der Natur- und Geisteswissenschaften. Seeböhm vereint in seiner Person sowohl die Neue Rhetorik resp. Philosophische Hermeneutik oder Argumentationstheorie wie auch die Neue Logik resp. Philosophische (nachklassische) Logik. Er erarbeitete mit als erster die methodische Zusammenschau und Vereinheitlichung von Rhetorik / Hermeneutik einerseits und formalisierter Logik und klassischer Wissenschaftstheorie andererseits, welche heute die Forschungslandschaft bestimmt. Deren programmatisches Manifest war M. Natanson / H. W. Johnstone, Jr. (eds.): *Philosophy, Rhetoric, and Argumentation*, Philadelphia 1965. Eine erste Reflexion der neuen Situation bot in Deutschland Th. M. Seeböhms *Philosophie der Logik*, Freiburg / München 1984 – auf der Basis der gemeinsamen Arbeit mit Henry W. Johnstone Jr. an der ursprünglichen Hochburg von New Rhetoric (Penn State University).

Schon zuvor war Seeböhm einer der ersten Rezipienten der Philosophischen Hermeneutik und Rhetorik H.-G. Gadamer. Dessen heute weltweit rezipierte philosophische Hermeneutik hat ebenfalls den Anspruch, eine fachübergreifende, universelle, nicht nur geisteswissenschaftliche Wissenschaftstheorie zu sein. Ein Hauptanliegen Seeböhms ist bzw. war, auch diese philosophische Hermeneutik methodisch aufzubereiten und zu strukturieren. Denn Gadamer's Grundlegungsschrift *Wahrheit und Methode* argumentiert rein prinzipiell und informell, so dass böse Zungen den Titel zu *Wahrheit ohne Methode* umformulierten. Seeböhm gab Gadamer's Wahrheit die Methode. Erstmals geschah dies in *Zur Kritik der hermeneutischen Vernunft* (Bonn 1972). Gadamer anerkannte das Unternehmen ausdrücklich als kongenial, als „eine ausgezeichnete Analyse dessen, was bei dem Verfahren der Interpretation Methode ist“ (*Wahrheit und Methode* II, Tübingen ²1993, 457).

Seeböhm verschmolz in der genannten Veröffentlichung Gadamer's Einsichten mit Husserl's Analysen zur Ganzes-Teile-Struktur und zum Zeitbewusstsein und arbeitete das gesamte Instrumentarium rhetorisch-hermeneutischer Regeln und Methoden ein, v.a. der großen Altmeister August Boeckh (1785—1867), Gustav Johann Droysen (1808—1884) und Wilhelm Dilthey (1833—1911). Eine noch weitaus umfassendere Analyse und Synthese von „scientific methodological hermeneutics“ ist sodann Seeböhm: *Hermeneutics, Method, and Methodology*, Berlin / Heidelberg / Dordrecht 2005. Es vermittelte das reiche und hochdiffe-

renzierte Erbe und Instrumentarium Boeckhs und Diltheys an die anglo-amerikanische Wissenschaftsgemeinde. Seebohm bringt auch Korrekturen an Gadammers Hermeneutik an, ist aber zu Recht der Meinung, dass eine subjektivistische und relativistische Lesart derselben unzutreffend ist. Siehe auch in Folge. Wer Gadammers Originaltexte liest, wird ebenso den Eindruck gewinnen, dass es ihm im Gegenteil um objektive, zeitunabhängige Geltung speziell auch klassischer Einsichten der Tradition und ihrer Autoritäten zu tun ist (vgl. besonders Vorwort und Schluss von *Wahrheit und Methode* I).

Allgemein instruktiv ist Seebohms differenzierte Analyse des hermeneutischen Zirkels unter Verwendung der logischen Untersuchungen Husserls zur Ganzes-Teile-Struktur (*Zur Kritik der hermeneutischen Vernunft* 1972, 21–43), und die phänomenologische Analyse der Geschichtlichkeit unter Verwendung der Zeitanalyse Husserls (1972, 45–83). Seebohm diskutiert sodann den weiteren Horizont moderner phänomenologischer, existentialistischer sowie dekonstruktivistischer Hermeneutiken inkl. Hermeneutiken des Verdachts und des Unbewussten, welche sehr stark mit den Namen Husserl, Heidegger, Gadamer, Riquier, Derrida, Rorty sowie Nietzsche, Marx und Freud verbunden sind. Man beruft sich dabei speziell auf Hans-Georg Gadamer und dessen Hauptwerk *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 6. Aufl. Tübingen 1990 [1960], so besonders der einflussreiche, jüngst verstorbene amerikanische Philosoph und Literaturtheoretiker Richard Rorty. Unser Eindruck ist – wie erwähnt –, dass Gadamer nicht in diesem Sinn zu verstehen ist, was auch für Seebohm nicht eindeutig festliegt. Die postmoderne Hermeneutik kann sich aber nach der verbreiteten (von Gadamer jedoch bestrittenen) Ansicht sehr wohl auf den Lehrer Gadammers, Martin Heidegger, berufen. Hier eine Skizze der einschlägigen Diskussion:

(1) „Die aus der Phänomenologie von *Sein und Zeit* des frühen Heidegger und dem transzendentalen Sprachbegriff des späten Heidegger erwachsene fundamentalontologische Hermeneutik *alias* existentielle Analytik stellt sich gegen den Objektivitätsanspruch der philologisch-historischen Methode. Sie leugnet, dass es einen Text an sich gibt. Nicht eliminierbare Vorurteile bilden die philologischen Hypothesen, die Textinterpretation nur als neuen (nicht: objektiven oder: besseren) Wahrheitsentwurf durch Horizontverschmelzung zwischen dem Verfasserhorizont und dem Horizont des Rezipienten oder Interpreten im Medium der Sprache als universalem Horizont von Sinnverständnis zulassen. Interpretation ist dialogische Auseinandersetzung mit der Sache, nicht Interpretation der subjektiven Texte von Autoren.

(2) Eine oberflächliche Abwehr dieser These argumentiert damit, dass in der fundamentalontologischen Hermeneutik an die Stelle des alles verstehenden Historismus ein nichtverstehender Dezisionismus eingeführt wird. Daneben wird auf die Selbstwidersprüchlichkeit der Allge meinverbindlichkeit einfordernden relativistischen fundamentalontologischen Hermeneutik hingewiesen (Seebohm: *Zur Kritik der hermeneutischen Vernunft*, Bonn 1972, 7–20).

(3) Seebohm verteidigt dagegen ein tieferes partielles Recht speziell der kanonischen Darstellung Gadamers (1990 [1960]), da die drei wichtigsten hermeneutischen Regeln der philologisch-historischen Wissenschaftspraxis den hermeneutischen Zirkel enthalten (Seebohm a.a.O. 1972, 7–20).

(4) Dennoch ist bei methodologisch korrektem Umgang mit dem hermeneutischen Zirkel objektives Verstehen in Dialogen und von Texten möglich und in der philologischen und historischen Forschung trotz unterschiedlichster kultureller und ideologischer Voreinstellungen alltägliches Fakt. Diese *reproduktive* Interpretation ist konsequent von der *produktiven* Interpretation als sachlicher Aktualisierung zu unterscheiden. Sie ist die Voraussetzung von intersubjektiv geltenden, zeitübergreifenden Verstehenszusammenhängen von Sachverhalten (Seebohm a.a.O. 1972, 125–126, 159–163). Verstehen ist vorgängig zu und unabhängig von Einverständnis. Es geht dabei um ‚die Anerkennung des Anderen als Anderen in der Toleranz des Aufnehmens von Mitteilungen‘ (1972, 163). Wo dies nicht beachtet wird, wird ‚zu Gunsten einer Beschränkung auf den je eigenen absolut gesetzten Kontext ... das formale und regulative Ideal einer universalen Menschheitsgemeinschaft verworfen‘ (1972, 160). Produktive Interpretation ohne reproduktive Interpretation ist damit im Grunde das ‚Aufzwingen des je eigenen Sprachgebrauchs in Form mehr oder wenig sublimer Gehirnwäsche‘ (1972, 163).

(5) Die reproduktive Interpretation in der tatsächlichen philologisch-historischen Forschungspraxis umfasst die niedere und die höhere Hermeneutik. Die niedere Hermeneutik ihrerseits umfasst (a) die technische Interpretation (semantisches Verständnis: Lexikographie), (b) die formale Interpretation (syntaktisches Verständnis: Grammatik), (c) die kontextuelle Interpretation (Kontext) (1972, 131). Die höhere Hermeneutik umfasst (d) das literarisch-ästhetische und sachliche Ganze des Textes, (e) die Sprache als synchrone Totalität, (f) die Geschichte als diachrone Totalität (1972, 132). Der Gegenstand der höheren Hermeneutik ist nicht in einer totalisierenden Interpretation als dialektische Totalität der Bedeutung zu fassen, sondern als regulative Idee, wenn das Denken nicht in Aporien und Antinomien geraten soll (1972, 148, vgl. W. Stegmüller: *Das Problem der Induktion: Humes Herausforderung und moderne Antworten. Der sogenannte Zirkel des Verstehens*, Darmstadt 1991, 63–88).

(6) J. J. Kockelmanns (Introduction. In: Wiegand, O. u.a. (Hrsg.) *Phenomenology on Kant, German Idealism, Hermeneutics and Logic. Philosophical Essays in Honor of Thomas M. Seebohm*, Dordrecht 2000, 1–24) bietet einen konzentrierten Überblick über die in Rede stehende Analyse Seebohms und ihre späteren Aktualisierungen. Er bezieht dazu die spätere Auseinandersetzung Seebohms mit der Ausweitung der traditionellen Hermeneutik im Strukturalismus und der strukturalistischen Linguistik ein (2000, 18–19). Kockelmanns bilanziert ferner die Auseinandersetzung Seebohms mit der Ergänzung der traditionellen Hermeneutik durch die Hermeneutik des Unterbewussten bzw.

des Verdachts betreffs bewusster Oberflächenbedeutungen in der freudschen Psychoanalyse, in der marxistischen Ideologiekritik und in Nietzsches Psychologie des Ressentiment (2000, 14–15, vgl. Seebohm, Th. M.: *The Preconscious, the Unconsciousness and the Subconscious: A Phenomenological Explication*. In: *Man and World* 25 (1992), 505–520). Kockelmanns referiert weiterhin die seebohmsche kritische Evaluation der Neuen Hermeneutik Ricoeurs, welche die traditionelle Hermeneutik mit der Hermeneutik des Verdachts verbindet – als multiple Bedeutungsebenen (Prinzip der Polysemie). Diese Verbindung ist nicht neu, da auch die höhere Hermeneutik des Mittelalters mehrere unterschiedliche Bedeutungsebenen in den Texten der Hl. Schrift ins Relief hob und verband, welche nicht insgesamt auf den Literalsinn rückführbar sind (2000, 19). Vgl. auch R. Kerbs (*La raíz Kantiana de la articulación de la hermenéutica textual con los métodos de exégesis bíblica en Paul Ricoeur*. In: *Convivium* (Barcelona) 13 (2000), 166–198).

(7) *Last but not least* dokumentiert Kockelmanns die Auseinandersetzung Seebohms mit Derridas im Ausgang von Husserls Logik und Semiotik entwickelten Dekonstruktivismus, dessen Verträglichkeit mit der traditionellen Hermeneutik Seebohm betont (vgl. Seebohm, Th. M.: *Deconstruction in the Framework of Methodological Hermeneutics*. In: *Journal of the British Society of Phenomenology* 17 (1986), 275–288, und ders.: *Über die vierfache Abwesenheit im Jetzt. Warum ist Husserl da, wo ihn Derrida nicht vermutet?* In: H. M. Baumgartner (Hrsg.) *Das Rätsel der Zeit. Philosophische Analysen*, Freiburg 1993, 75–108). Andererseits kritisieren Seebohm/Kockelmanns die Beschränkung der Diskussion der husserlschen Phänomenologie bei Derrida und schon bei Sartre auf dessen ältere idealistische Publikationen. Dies wird Husserls (z.T. *posthum* publiziertem) Spätwerk nicht gerecht, sodass die ‚position, which Derrida has deconstructed, was already deconstructed by Husserl himself‘ (Kockelmanns 2000, 239). Darüber hinaus ist Seebohms sachliche Kritik an Derrida, dass die ‚Abwesenheit‘ der Dinge in den sprachlichen Symbolen und Zeichenakten in einer noch radikaleren temporalen Abwesenheit, in der Nichtigkeit der zeitlichen Vergangenheit und Zukunft, welcher Husserls Aufmerksamkeit galt, gründet (Seebohm a.a.O. 1993). Ferner wird von Seebohm die Behauptung Derridas und Ricoeurs, dass eine phänomenologische Forschung im Bereich des Vor- und Unterbewussten nicht möglich sei, unter Verweis auf entsprechende Arbeiten Husserls zurückgewiesen (Kockelmanns (2000, 21–24), Seebohm (a.a.O. 1992)). Dazu kommt die methodologische Kritik an Derridas oberflächlicher und unkorrekter Lektüre sowie systematischen Widersprüchen bis hin zu ‚tricks‘ (Kockelmanns 2000, 23).“ (Natterer, P.: *Systematischer Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft. Interdisziplinäre Bilanz der Kantforschung seit 1945*, Berlin / New York 2003, 461–463)

Zusammenfassung: Bei methodologisch korrektem Umgang mit dem hermeneutischen Zirkel ist objektives Verstehen in Dialogen und von Texten möglich und in der philologischen und historischen Forschung trotz unterschiedlichster kultureller und ideologischer Voreinstellungen auch alltägliches Fakt. Diese *reproduktive* Interpretation ist konsequent von der *produktiven* Interpretation als sachlicher Aktualisierung zu unterscheiden. Sie ist die Voraussetzung von intersubjektiv geltenden,

zeitübergreifenden Verstehenszusammenhängen von Sachverhalten (Seebohm, Th. M.: *Zur Kritik der hermeneutischen Vernunft*, Bonn 1972, 125–126, 159–163; vgl. ders.: *Hermeneutics, Method, and Methodology*, Dordrecht 2005 *passim*). Produktive Interpretation ohne reproduktive Interpretation ist damit im Grunde das ‚Aufzwingen des je eigenen Sprachgebrauchs in Form mehr oder wenig sublimer Gehirnwäsche‘ (Seebohm a.a.O. 1972, 163).⁴

6 Orientalistische Forderung eines methodologischen Paradigmenwechsels

Orientalisten wie Kitchen und Hoffmeier fordern daher bei der Behandlung der alt- und neutestamentlichen Geschichte einen Paradigmenwechsel. Was diese orientalistische Forderung eines Paradigmenwechsels in *methodologischer* Rücksicht beinhaltet, hat James K. Hoffmeier im Jahre 2005 so zusammengefasst:

- “1. Treating the Bible and all Near Eastern literature *critically*, but without condescension. Unfortunately, too many minimalist historians seem to have confused a critical reading with a skeptical reading: the more skeptical, the more objective. I reject this premise.
2. reading the Hebrew Bible *contextually*, that is, trying to understand and interpret the Bible through the lens of data provided by other ancient texts, archeological data, geography, and so on. This means being sensitive to ancient literary conventions, which should help prevent a literal reading when a metaphorical reading was intended, and vice versa, and not forcing modern literary conventions on ancient texts.
3. assuming that when a historical claim is made that it was intended to communicate some reality. I will assume the text to be innocent until proven guilty, rather than guilty until proven innocent. If a particular genre is encountered that is known for its use of hyperbole or nonchronological narration, these features will be taken into account before rendering a conclusion.” (Hoffmeier: *Ancient Israel in Sinai*, Oxford 2005, 22)

⁴ Im Seminar und persönlichen Gespräch hat Seebohm dies mit dem Hinweis exemplifiziert, dass er im Rahmen von Forschungen zur mittelalterlichen Philosophiegeschichte Russlands während des Kalten Krieges intensiv, v.a. an der Universität Helsinki, mit marxistischen Historikern aus der Sowjetunion zusammengearbeitet habe. Dabei habe in der historisch-philologischen Methode und in den Resultaten stets problemlose Übereinstimmung geherrscht – trotz maximal divergierender weltanschaulicher Voraussetzungen und Standpunkte.

Was die in Rede stehende orientalistische Forderung eines Paradigmenwechsels in *wissenschaftstheoretischer* Rücksicht bedeutet, hat derselbe Autor dahingehend zusammengefasst, dass sie die Einbeziehung eines phänomenologischen Ansatzes meine:

“The phenomenological approach is needed now more than ever because the two dominant paradigms being used today to study ancient Israel’s origins as a people and her religious traditions – the rationalistic and the postmodern – are at an impasse. The former seems biased against religious experience and the latter, as argued by scholars like Thompson and Davies, consider the Pentateuchal materials to be fictitious, ideological constructs of the Persian and Hellenistic periods [...] Let us sum up the main points of the phenomenology of religion [...]

1. It is *descriptive* in the sense of being *religionsgeschichtlich* in approach, but rejects the assumption that only what is rational is real.
2. It is a *comparative* discipline, employing comparative materials from other religious traditions (van der Leeuw and Eliade are exemplars of this aspect of the phenomenology of religion).
3. It employs *bracketing*, that is, it requires empathy toward what is investigated and suspends judgment on the phenomenon so as to avoid the bias that might come from one’s worldview or the limitations of one’s experience.
4. It is *empirical* in the sense of collecting and examining data without a priori judgments and assumptions.
5. It is *intentional*, in that it treats acts of ‘consciousness as consciousness of something.’ For [Rudolf] Otto this meant that there was an intended numinous object.
6. It is *historical* in that it must be investigated within the context of history (so Eliade) and work alongside historical research, and in many cases be able to clarify problems for the historian.” (Hoffmeier: *Ancient Israel in Sinai*, Oxford 2005, 32)

7 Zur Wissenschaftsphilosophie der neutestamentlichen Geschichtsschreibung I: Historiographische Grundkategorie Augenzeugenschaft (Autopsie)

Die im Blick auf das Neue Testament wissenschaftsphilosophisch wichtigsten und auch umfangreichsten Beiträge der Gegenwart sind einmal das vielgelobte opus magnum des Neutestamentlers von St. Andrews, Richard Bauckham: *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony*, Grand Rapids 2006. Es bietet eine methodologisch reflektierte Zusammenfassung der einschlägigen Forschung mit detaillierter Diskussion. Die Rezensionen der deutschen und britischen

Altmeister der NT-Forschung Martin Hengel, Tübingen („convincing historical method“ und Graham Stanton, Cambridge („shakes the foundations of a century of scholarly study of the Gospels“) treffen dessen Bedeutung. Auf der anderen Seite schlagen eigenwillige Thesen zur Identität der Verfasser von Matthäus- und Johannesevangelium negativ zu Buche. Auch eine Diskussion von Bauckhams Seitenblick auf die Zeitgeschichte, der das Beweisziel des Werkes eher kompromittiert, würde in vorliegendem Zusammenhang zu weit führen.⁵ Wir werden Bauckham für Abschnitt (7) als Referenztext heranziehen. Der zweite wissenschaftsphilosophisch besonders ergiebige Beitrag der Forschung der Gegenwart ist Dirk Frickenschmidt: *Evangelium als Biographie. Die vier Evangelien im Rahmen antiker Erzählkunst*, Stuttgart 1997. Wir werden dieses Werk für Abschnitt (8) als Referenztext heranziehen.

Nach wie vor ist hierzu ergänzend einer der innovativsten und meistdiskutierten Ansätze der letzten Jahrzehnte zu nennen, John A. T. Robinsons *Wann entstand das Neue Testament?*, Paderborn/Wuppertal 1986. Originalausgabe: *Redating the New Testament*, 4. Aufl. London 1981 [¹1976]. Historisch-philologische Forschungen führten den progressistischen Meinungsführer der anglikanischen Exegese zu einer spektakulären Neuevaluation der Historizität der neutestamentlichen Schriften. Ähnlich innovativ und stark wahrgenommen sind im deutschen Sprachraum die Robinson entsprechenden Analysen von Hans-Joachim Schulz: *Die apostolische Herkunft der Evangelien: zum Ursprung der Evangelienform in der urgemeindlichen Paschafeier*, 3. Aufl. Freiburg/Basel/Wien 1997.

Nun zunächst eine Vorstellung und Diskussion von Bauckhams 552 Seiten starkem Werk: *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony*. Bauckham erinnert zunächst daran, dass „for two centuries scholars have been in quest of the historical Jesus. The quest began with the beginnings of modern historical critical study of the New Testament. It has often seemed the most significant task that critical study of the New Testament could pursue.“ (Bauckham 2006, 1) Er schließt eine methodologische Diskussion dieses *quest* an:

⁵ In dieser speziellen Hinsicht sollte man parallel etwa Atzmons einschlägiges Buch heranziehen bzw. meine Diskussion desselben: [Thesen und Diskussion zu Gilad Atzmon: Der Wandernde - Wer?. Eine Studie jüdischer Identitätspolitik](#), Frankfurt a. M. 2012.

„All history — meaning all that historians write, all historiography — is an inextricable combination of fact and interpretation, the empirically observable and the intuited or constructed meaning. In the Gospels we have, of course, unambiguously such a combination, and it is this above all that motivates the quest for the Jesus one might find if one could leave aside all the meaning that inheres in each Gospel’s story of Jesus [...]

The historical Jesus of any of the scholars of the quest is no mere collection of facts, but a figure of significance. Why? If the enterprise is really about going back behind the Evangelists’ and the early church’s Interpretation of Jesus, where does a different interpretation come from? It comes not merely from deconstructing the Gospels but also from reconstructing a Jesus who, as a portrayal of who Jesus really was, can rival the Jesus of the Gospels. We should be under no illusions that, however minimal a Jesus results from the quest, such a historical Jesus is no less a construction than the Jesus of each of the Gospels. Historical work, by its very nature, is always putting two and two together and making five — or twelve or seventeen [...]

What is in question is whether the reconstruction of a Jesus other than the Jesus of the Gospels, the attempt, in other words, to do all over again what the Evangelists did, though with different methods, critical historical methods, can ever provide the kind of access to the reality of Jesus that Christian faith and theology have always trusted we have in comparison with the Gospels: By comparison with the Gospels, any Jesus reconstructed by the quest cannot fail to be reductionist from the perspective of Christian faith and theology.“ (2006, 3–4)

Die historiographische Grundkategorie ist im vorliegenden Zusammenhang Zeugnis *resp.* Augen- und Zeitgenossenschaft: „Testimony offers us, I wish to suggest, both a reputable historiographic category for reading the Gospels as history, and also a theological model for understanding the Gospels as the entirely appropriate means of access to the historical reality of Jesus. Theologically speaking, the category of testimony enables us to read the Gospels as precisely the kind of text we need in order to recognize the disclosure of God in the history of Jesus.“ (2006, 5) – „In general, I shall be arguing ... that the Gospel texts are much closer to the form in which the eyewitnesses told their stories or passed on their traditions than is commonly envisaged in current scholarship. This is what gives the Gospels their character as testimony.“ (2006, 6)

Dieser Ansatz sieht sich dabei dem Erbe und der Altlast der formgeschichtlichen Schule gegenüber: „Although the methods of form criticism are no longer at the center of the way most scholars approach the issue of the historical Jesus, it has bequeathed one enormously

influential legacy. This is the assumption that the traditions about Jesus, his acts and his words, passed through a long process of oral tradition in the early Christian communities and reached the writers of the Gospels only at a late stage of this process [...] The assumption remains firmly in place that, whatever the form in which the eyewitnesses of the history of Jesus first told their stories or repeated Jesus' teachings, a long process of anonymous transmission in the communities intervened between their testimony and the writing of the Gospels." (2006, 6) Dazu Bauckham im Anschluss an V. Taylor und M. Hengel:

"In an often-quoted comment, Vincent Taylor wrote that „[i]f the Form-Critics are right, the disciples must have been translated to heaven immediately after the Resurrection.“ [V. Taylor: *The Formation of the Gospel Tradition*, London 1935, 41]. He went on to point out that many eyewitness participants in the events of the Gospel narratives ‚did not go into permanent retreat; for at least a generation they moved among the young Palestinian communities, and through preaching and fellowship their recollections were at the disposal of those who sought information.‘ More recently Martin Hengel has insisted against the form-critical approach, that the „personal link of the Jesus tradition with particular tradents, or more precisely their memory and missionary preaching [...] is historically undeniable,‘ but was completely neglected by the form-critical notion that „the tradition ‚circulated‘ quite anonymously [...] in the communities, which are viewed as pure collectives.‘ [M. Hengel: *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ* (tr. J. Bowden), London 2000, 143]" (2006, 7)

Konkret heißt das: „Die Evangelien wurden geschrieben aus der lebendigen Erinnerung der von ihnen berichteten Ereignisse. Das Markusevangelium wurde präzise innerhalb der Lebensspanne vieler der Augenzeugen geschrieben [...] Die realen Verhältnisse sind so, dass die Periode zwischen dem ‚historischen‘ Jesus und den Evangelien nicht durch anonyme Gemeindeüberlieferung überbrückt wurde, sondern durch die fortlaufende Präsenz und das Zeugnis der Augenzeugen, die bis zu ihrem Tod die autoritativen Quellen ihrer Traditionen blieben [...] Die Überlieferungen der Evangelien zirkulierten in aller Regel nicht anonym, sondern im Namen der Augenzeugen, von denen sie ausgingen.“ (a.a.O. 2006, 7–8; Übersetzung von mir, PN)⁶

⁶ Orig.: „The Gospels were written within living memory of the events they recount. Mark's Gospel was written well within the lifetime of many of the eyewitnesses“ (2006, 7) – „If, as I shall argue in this book, the period between the ‚historical‘ Jesus and the Gospels was actually spanned, not by anonymous Community transmission but by the continuing presence and testimony of the eyewitnesses, who remained the authoritative sources of their traditions until their deaths, then the usual ways of thinking of oral tradition are not appropriate at all. Gospel

Bauckhams methodologische Analyse kann sich dabei auf die aktuellste Spezialuntersuchung von Samuel Byrskog stützen: *Story as History—History as Story. The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History*, Tübingen 2000; repr. Leiden 2002:

„Byrskog compares the practice of Greco-Roman historians with the fairly recent discipline of ‚oral history‘ and finds the role of eyewitness informants very similar in both. The ancient historians — such as Thucydides, Polybius, Josephus, and Tacitus — were convinced that true history could be written only while events were still within living memory, and they valued as their sources the oral reports of direct experience of the events by involved participants in them. Ideally, the historian himself should have been a participant in the events he narrates— as, for example, Xenophon, Thucydides, and Josephus were — but, since he could not have been at all the events he recounts or in all the places he describes, the historian had also to rely on eyewitnesses whose living voices he could hear and whom he could question himself: ‚Autopsy [eyewitness testimony] was the essential means to reach back into the past.“ (Byrskog 64) [...] „A very important point that Byrskog stresses is that, for Greek and Roman historians, the ideal eyewitness was not the dispassionate observer but one who, as a participant, had been closest to the events and whose direct experience enabled him to understand and interpret the significance of what he had seen. The historians ‚preferred the eyewitness who was socially involved, or even better, had been actively participating in the events.‘ (167) „Involvement was not an obstacle to a correct understanding of what they perceived as historical truth. It was rather the essential means to a correct understanding of what had really happened“ (Byrskog 154) (2006, 8–9) – „In the best practice, advocated, for example, by Polybius, the historian tells an interpretative story, but ‚only history in its factual pastness‘ was allowed ‚to be part of his interpretative story“ (Byrskog 264) (2006, 10)

„Having established the key role of eyewitness testimony in ancient historiography, Byrskog argues that a similar role must have been played in the formation of the Gospel traditions and the Gospels themselves by individuals who were qualified to be both eyewitnesses and informants about the history of Jesus.“ (2006, 10)

Im Fazit: „Byrskog has shown that testimony — the stories told by involved participants in the events — was not alien to ancient historiography but essential to it. Oral testimony was preferable to written sources, and witnesses who could contribute the insider perspective only available from those who had participated in the events were preferred to detached observers.“ (2006, 10)

Nun ist der früheste und wichtigste Geschichtsschreiber zur Rolle von autoritativen Augen- und Zeitzeugen im NT der Bischof von Hierapolis

traditions did not, for the most part, circulate anonymously but in the name of the eyewitnesses to whom they were due.“ (2006, 8)

in Kleinasien und theologische Autor Papias (50/60–140 n. C.), Schüler des Apostels Johannes, in dem 5-bändigen Werk *Auslegung der Herrenworte* (ca. 110), das in der 290–311 n. C. von Eusebius von Cäsarea verfassten *Kirchengeschichte* zitiert wird (vgl. Bauckham 2006, 14.18 und J. Kürzinger, *Papias von Hierapolis und die Evangelien des Neuen Testaments*, Regensburg 1983). Papias befragte in Vorbereitung seines Werkes systematisch die lebenden Augen- und Zeitzeugen und deren Schüler: „Mochte irgendwo jemand kommen, der Schüler der Alten gewesen war, so forschte ich ihn aus nach den Worten der Alten: was Andreas oder was Petrus gesagt habe oder was Philippus oder was Thomas oder Johannes oder Matthäus oder irgendeiner von den Jüngern des Herrn gesagt haben“ (Prolog, zit. Eusebius: *Kirchengeschichte*, 3, 39). Zu Papias als einem der wichtigsten und frühesten Zeugen für die Redaktion aller Evangelien hier zunächst dieser historiographische Hintergrund:

„We may therefore trust the most significant implication of what Papias says: that oral traditions of the words and deeds of Jesus were attached to specific named eyewitnesses. This speaks decisively against the old form-critical assumption that sight of the eyewitness origins of the Gospel traditions would, by the time the Gospels were written, have long been lost in the anonymity of collective transmission.“ (2006, 20)

Dabei hat das persönliche mündliche Zeugnis für Papias erstrangige Bedeutung: „For I did not think that information from books would profit me as much as information from a living and surviving voice“ (Eusebius, *Hist Eccl.* 3.39.3–4) [...] In order to understand Papias’s preference for the ‚living voice‘ over written sources we must first recognize that it was an ancient topos or commonplace. Loveday Alexander has pointed out the close parallel in the prologue to one of the works of the medical writer Galen, where he quotes a ‚saying current among most craftsmen‘ to the effect that ‚gathering information out of a book is not the same thing, nor even comparable to learning from the living voice.‘ The phrase ‚from the living voice‘ (*para zoes phones*) here is precisely that used by Papias, though Papias adds ‚and surviving‘ (*kai menouses*). Two other known sources refer to the assertion that ‚the living voice‘ (in these Latin texts: *viva vox*) is preferable to writing as a common saying (Quintilian, *Inst.* 2.2.8; Pliny, *Ep.* 2.3). So it seems certain that Papias is alluding to a proverb [...] Seneca applied it to philosophy, meaning that personal experience of a teacher made for much more effective teaching than writing: ‚you will gain more from the living voice (*viva vox*) and sharing someone’s daily life than from any treatise‘ (*Ep.* 6.5). In all such cases, what is preferable to writing is not a lengthy chain of oral tradition, but direct personal experience of a teacher. In discussion of rhetoric, the phrase was used by Quintilian (*Inst.* 2.2.8) and Pliny (*Ep.* 2.3) to express a preference for the communicative power of oral performance by an orator, which cannot be

adequately conveyed in written texts.“ L. A. Alexander: *The Living Voice: Scepticism towards the Written Word in Early Christian and in GraecoRoman Texts*, in D. J. A. Clines, S. E. Fowl, S. E. Porter, eds., *The Bible in Three Dimensions* (JSOTSup 87; Sheffield: Sheffield Academic, 1990) 224–225; L. A. Alexander, *The Preface to Lukes Gospel* (SNTSMS 78; Cambridge: Cambridge University Press, 1993) 83.“ (2006, 22)

„Harry Gamble points out, ‚it is not oral tradition as such that Papias esteemed, but first-hand information. To the extent that he was able to get information directly, he did so and preferred to do so“ [H. Y. Gamble, *Books and Readers in the Early Church* (New Haven: Yale University Press, 1995) 30–31]. (2006, 23)

„Alexander does not mention historiography and the saying about the living voice itself does not seem to appear in the extant works of the historians. There is, however, an equivalent proverb, also cited by Galen, who says it is ‚better to be an eyewitness (*autoptes*) by the side of the master himself and not to be like those who navigate out of books.‘ Galen applies this proverb, like the saying about the living voice, to learning a craft directly from an instructor rather than from a book, but it was also cited by the historian Polybius (writing [three centuries before Galen] when he compared historiography to medical practice (12.15d.6). This is part of Polybius’s savage criticism of the work of the historian Timaeus, who relied entirely on written sources. It is notable that Polybius was also fond of the word *autoptes* (‘eye-witness’), which Alexander has shown was characteristic of medical literature, as in the quotation from Galen just given. Though this word is not common in the historians generally, Polybius uses it to refer to a concept that was central to the method of ancient historiography: reliance on direct personal experience of the subject matter, either by the historian himself or at least by his informant. Continuing his attack on Timaeus, Polybius writes that there are three modes of historical — as of other — inquiry, one by sight and two by hearing. Sight refers to the historian’s personal experience of the places or events of which he writes, which was so highly prized by ancient historians and which Polybius, like Thucydides and others, considered of first importance. One of the two forms of hearing is the reading of memoirs (*hypomnemata*) (in the ancient world written texts were ‚heard‘ even when a reader read them for him/herself): this was Timaeus’s exclusive method of historical research but was put by Polybius third in order of importance. More important for Polybius was the other form of hearing: the interrogation (*anakripsis*) of living witnesses (12.27.3) As Samuel Byrskog has reminded us ... ancient historians, considering that only the history of times within living memory could be adequately researched and recounted, valued above all the historian’s own direct participation in the events about which he wrote (what Byrskog calls autopsy), but also, as second best, the reminiscences of living witnesses who could be questioned in person by the historian (what Byrskog calls indirect autopsy).“ (2006, 24)

Nun die Anwendung dieser methodologischen Prinzipien antiker Geschichtsschreibung auf Papias: „Against a historiographic background,

what Papias thinks preferable to books is not oral tradition as such but access, while they are still alive, to those who were direct participants in the historical events — in this case ‚disciples of the Lord.‘ He is portraying his inquiries on the model of those made by historians, appealing to historiographic ‚best practice‘ (even if many historians actually made much more use of written sources than their theory professed)“ (2006, 24). — „Papias, who in spite of Eusebius’s prejudiced jibe at his stupidity was well-educated, may have read Polybius. This historian’s strict principles of historiography are, like those of Thucydides, something of an ideal for later historians at least to claim to practice.“ (2006, 25):

„That Papias claims to have conducted inquiries in the manner of a good historian may also be suggested by his use of the verb *anakrinein* for his inquiries about the words of the elders [...] This verb and its cognate noun *anakrasis* were most often used in judicial contexts to refer to the examination of magistrates and parties. But we have noticed that Polybius uses the noun for the historian’s interrogation of eyewitnesses (12.27.3). At another point in his criticism of Timaeus, Polybius calls *anakriseis* the most important part of history (12.4c.3). The way he continues indicates that again he is thinking of the interrogation of eyewitnesses (i.e., direct observers both of events and of places). [...] The verb *anakrinein* also occurs in the advice given by Lucian of Samosata in his book about writing history. The context is similar: As to the facts themselves, [the historian] should not assemble them at random, but only after much laborious and painstaking investigation (*peri ton auton anakrinanta*). He should for preference be an eyewitness (*paronta kai ephoronta*), but, if not, listen to those who tell the more impartial story ... (*Hist Conscr.* 47). This suggestion that Papias deliberately uses the terminology of historiographic practice can be further supported from the first sentence of the passage (from his Prologue that we are studying [...] ‚I shall not hesitate also to put into properly ordered form (*synkatataxai tais hermeneiais*) for you everything I learned carefully in the past from the elders and noted down (*emnemoneusa*) well, for the truth of which I vouch.‘ According to this interpretation, Papias is describing the stages of producing a historical work precisely as Lucian, in his book on how to write history, describes them (immediately after the passage just quoted from him): ‚When he has collected all or most of the facts let him first make them into a series of notes (*hypomnema*), a body of material as yet with no beauty or continuity. Then, after arranging them into order (*epitheis ten taxin*). Let him give it beauty and enhance it with the charms of expression, figure and rhythm (*Hist. Conscr.* 48). Papias’s use of the verb *mnemoneuein* refers, on this interpretation, not to remembering but to recording, that is, making the notes (*hypomnemata*) — the memoranda or aids to memory—which are often mentioned in references to the practice of historians in antiquity. The collection of notes constituted a rough draft that then needed to be artistically arranged to

make an acceptable literary work. This latter stage of the writing process is what, according to this interpretation, Papias meant by the words *synkatataxai* (or *syntaxai* ...) [...]

So we may see Papias's Prologue as claiming that he followed the best practice of historians: he made careful inquiries, collected the testimonies of eyewitnesses, set them down in a series of notes, and finally arranged his material artistically to form a work of literature. His preference for the testimony of eyewitnesses, obtained at second or third hand, is therefore that of the historian, for whom if direct autopsy was not available (i.e. the historian himself was not present at the events), indirect autopsy was more or less essential. What is most important for our purposes is that, when Papias speaks of 'a living and surviving voice,' he is not speaking metaphorically of the voice of oral tradition, as many scholars have supposed. He speaks quite literally of the voice of an informant — someone who has personal memories of the words and deeds of Jesus and who is still alive [...] It is worth noting that Jerome, who translated this section of Papias's prologue into Latin in his brief life of Papias, evidently understood the phrase 'living voice' in this way. He translates the whole sentence thus: 'For books to be read are not so profitable for me as the living voice that even until the present day resounds on the lips of their authors (viva vox et usque hodie in suis auctoribus personans) (*De vir. ill.* 18) [...]' The whole concluding sentence of the passage from Papias, including 'a living and surviving voice,' refers most properly to the immediately preceding words: 'what Aristion and John the Elder, the Lord's disciples, were saying.' The words of these surviving witnesses are the most valuable to Papias [...] Papias assumes that the value of oral traditions depends on their derivation from still living witnesses who are still themselves repeating their testimony.' (2006, 25–28)

Eine methodologische Parallele zu Papias' Prolog ist im Übrigen der Prolog zum Lukasevangelium: „This passage from Papias's Prologue can usefully be compared with the Prologue to Luke's Gospel [...] In his relationship to the eyewitnesses Luke is comparable with those Papias calls the 'elders' [...] That is, Luke received traditions directly from the eyewitnesses [...] It is particularly significant that Luke refers to the eyewitnesses, those whom Papias calls 'disciples of the Lord,' as 'those who from the beginning were eyewitnesses (*autoptai*) and ministers of the word.' These are certainly a single group of people, not two. They are disciples who accompanied Jesus throughout his ministry (cf. Acts 1:21) and who were prominent teachers in the early church. They certainly include the Twelve (cf. Acts 6:4) but also others, since Luke's Gospel and Acts make it particularly clear that Jesus had many disciples besides the Twelve (Luke 6:17; 8:1–3; 10:1–20; 19:37; 23:27; 24:9,33; Acts 1:15,21–23), and the possibility that Luke's informants included such disciples must be taken seriously. The fact that these informants —

whether the Twelve or other disciples — were not only eyewitnesses but also prominent teachers in the early Christian movement shows, in coherence with what we have learned from Papias, that they did not merely start the traditions going and then withdraw from view but remained for many years the known sources and guarantors of the deeds and words of Jesus. Like Papias, Luke will have inquired and learned what Peter or Cleopas or Joanna or James had said or was saying.“ (2006, 29–30)

Zur hier hereinspielenden Unterscheidung von mündlicher Geschichte (*oral history*) und mündlicher Überlieferung (*oral tradition*) das folgende Grundsätzliche: „Jan Vansina, in his authoritative study of oral tradition as historical source, distinguishes clearly and sharply between oral tradition and oral history. J. Vansina, *Oral Tradition as History* (Madison: University of Wisconsin Press, 1985) 29. The sources of oral historians are reminiscences, hearsay, or eyewitness accounts about events and situations which are contemporary, that is which occurred during the lifetime of the informants. This differs from oral tradition in that oral traditions are no longer contemporary. They have passed from mouth to mouth, for a period beyond the lifetime of the informants.“ (2006, 31; vgl. ebd. die interdisziplinäre Erörterung von Gedächtnisleistung und -täuschung in Kap. 13 ‚Eyewitness Memory‘, 319–357)

Mündliche Geschichte ist – so Bauckham – der im Zusammenhang des NT geforderte Begriff bzw. Modell, wie das weitere Beispiel Polykarps und Irenäus von Lyons belegt: „The model of traditions passing from one named individual to another — as distinct from the purely communal transmission imagined by most Gospels scholars — is in fact the model with which later-second-century Christian writers worked. As it happens, our best evidence comes from the same area, the province of Asia, as that in which Papias lived and worked. Toward the end of the second century Irenaeus, who spent his eady life in that area, fondly (but also purposefully) recalled Papias’s contemporary, Polycarp, bishop of Smyrna (who died, at the age of eighty-six, around the middle of the second century), and his transmission of Gospel traditions: ‚For I distinctly recall [...] the discourses he would address to the multitude, how he would tell of his conversations with John [...] and with the others who had seen the Lord, how he would relate their words from memory; and what the things were which he had heard from them concerning the Lord, his mighty works and his teaching, Polycarp, as

having received them from the eyewitnesses (*autopton*) of the life of the Logos, would declare in accordance with the scriptures (Irenaeus, Letter to Florinus, apud Eusebius, *Hist. Eccl.* 5.20.5–6).“ (2006, 34–35)

Bischof Irenäus von Lyon (115/135–202 n. C.), gebürtig aus Smyrna in Kleinasien und Schüler des Polykarp von Smyrna (69–155 n. C.) erörtert die Rolle der autoritativen mündlichen Überlieferung auch und zwar ausführlich in dem Werk *Gegen die Häresien*. Schulz (a.a.O. 1997, 50–51) fasst sie wie folgt zusammen: „In der Dichte der kleinasiatischen Kirchen johanneischer Tradition seiner Heimat, und stärker noch in der führenden Rolle der von Petrus und Paulus gegründeten Kirche der Stadt Rom, bündeln sich gleichsam die Stränge apostolischer Überlieferung und können sich andere Kirchen apostolischer oder späterer Gründung durch die Übereinstimmung mit diesen des eigenen unverfälschten Besitzes des apostolischen Erbes versichern. Diese Orientierungsfunktion für andere Kirchen kommt Rom so sehr zu, daß Irenäus sich die Aufzählung der Vielzahl von Sukzessionen ‚der Bischöfe, die von den Aposteln eingesetzt sind, und ihrer Nachfolger bis heute‘ ersparen kann, da er in der von Petrus und Paulus gegründeten Kirche Roms diejenige sieht, mit der ‚wegen der höheren Ursprünglichkeit‘ (bzw. wegen ihres Vorranges: ‚*principalitas*‘) ‚eine jede andere Kirche in Übereinstimmung stehen muß‘, insofern sich in ihr ‚die apostolische Überlieferung als eine von Gläubigen aus aller Welt bewahrte‘ erweist.“

Konkret: „Nachdem die heiligen Apostel [Petrus und Paulus] die Kirche [von Rom] errichtet und aufgebaut hatten, übertrugen sie dem Linus die Verwaltung des Bischofsamtes. Diesen Linus erwähnt Paulus in seinem Brief an Timotheus (2 Tim. 4,21). Auf ihn folgte Anacletus. Nach diesem erhielt das Bischofsamt an dritter Stelle seit den Aposteln Klemens, der die Apostel selbst noch sah und mit ihnen verkehrte. Er vernahm also noch mit eigenen Ohren ihre Predigt und hatte ihre Überlieferung vor Augen. Aber nicht er allein; denn es lebten damals noch viele, die von Aposteln unterrichtet waren.“ Der aus der kaiserlichen Familie Domitians stammende Klemens war 88–97 n. C. Bischof von Rom und gewann führende Mitglieder des römischen Adels und Kaiserhauses für das Christentum.

Das Prinzip der apostolischen Sukzession steht, so Irenäus, auch und besonders hinter den kanonischen Schriften des christlichen Israel: „In der Nachfolge der Bischöfe, denen die Apostel die ganze Kirche allorts übertragen haben, [...] ist die heilige Schrift in unverfälschter Über-

lieferung bewahrt, nichts ist hinzugefügt, nichts wurde gestrichen. Hier wird sie ohne Fälschung verlesen und richtig, echt, sorgfältig, gefahrlos und gottesfürchtig erklärt“ (Adv. haer. 4,33).

Bauckhams Kapitel 11 'Transmitting the Jesus Traditions' (a.a.O. 2006, 264–289) und Kapitel 12 'Anonymous Tradition or Eyewitness Testimony?' (2006, 290–318) erörtern ausführlich diese Lehrsukzession und beschreiben sie **als** formelle = offizielle, institutionalisierte Tradition:

„We have unequivocal evidence, in Paul's letters, that the early Christian movement did practice the formal transmission of tradition. By 'formal' here I mean that there were specific practices employed to ensure that tradition was faithfully handed on from a qualified traditioner to others. The evidence is found in Paul's use of the technical terms for handing on a tradition (*paradidōmi*, 1 Cor 11:2, 23, corresponding to Hebrew *māsar*) and receiving a tradition (*paralambanō*, 1 Cor 15:1, 3; Gal 1:9; Col 2:6; 1 Thess 2:13; 4:1; 2 Thess 3:6; corresponding to Hebrew *quibbēl*). These Greek words were used for formal transmission of tradition in the hellenistic schools and so would have been familiar in this sense to Paul's Gentile readers. They also appeared in Jewish Greek usage (Josephus, *Ant.* 13.297; *C. Ap.* 1.60; Mark 7:4, 13; Acts 6:14) corresponding to what we find in Hebrew in later rabbinic literature (e.g., *m.'Avot* 1.1). Paul also speaks of faithfully remaining or observing a tradition (*katechō*, 1 Cor 11:2; 15:2; *krateō*, 2 Thess 2:15; which is used of Jewish tradition in Mark 7:3, 4, 8, corresponding to the Hebrew *'āhaz*) and uses, of course, the term 'tradition' itself (*paradosis*, 1 Cor 11:2; 2 Thess 2:15; 3:6, used of Jewish tradition in Matt 15:2; Mark 7:5; Gal 1:14; Josephus, *Ant.* 13.297).“ (2006, 264–265)

Bauckham macht auch immer wieder klar, dass formelle Tradition in der Antike stets und immer Lernen, Auswendiglernen, Gedächtniseinprägung fixierter mündlicher oder schriftlicher Texte namentlich bekannter Lehrer zu namentlich bekannten Schülern bedeutet: „Memorization was universal in education in the ancient world [...] A formal transmission of Jesus' teaching by authorized tradents, his disciples, began already during Jesus' ministry [...] Memorization was a mechanism of control that preserved the Jesus traditions [...] The idea of transmission of tradition from a teacher through individual named disciples was commonplace“ (2006, 280, 285, 287, 296).

Das Fazit von Bauckhams Lektüre der Evangelien anhand der methodologischen Grundsätze antiker Geschichtsschreibung ist wie folgt:

„The list of the Twelve, carefully preserved and presented in all three Synoptic Gospels, functions as naming the official body of eyewitnesses who had

formulated and promulgated the main corpus of Gospel traditions from which much of the content of these Gospels derives [...] We have shown that three of the Gospels — those of Mark, Luke, and John — make use of the historiographic principle that the most authoritative eyewitness is one who was present at the events narrated from their beginning to their end and can therefore vouch for the overall shape of the story as well as for specific key events. This principle highlighted the special significance of the Twelve but also of others who were disciples of Jesus for much of the period of his ministry. Accordingly, these three Gospels use the literary device we have called the *inclusio* of eyewitness testimony. This is a convention also deployed in two later Greek biographies, by Lucian and Porphyry, which may lend further weight to the identification of the *inclusio* of eyewitness testimony in three of the Gospels. Though later than the Gospels, these two works may well attest a literary convention that belonged to the tradition of Greco-Roman biographies [...]

Mark's use of the device singles out Peter as the most comprehensive eyewitness source of his Gospel. Luke and John both acknowledge the importance of Peter's testimony by using the device with respect to Peter. In Luke's case, this is his acknowledgement of his use of Mark's Gospel — taken by Luke to embody principally Peter's testimony — as providing the overall structure of his own narrative as well as much specific content. Luke's preface claims firsthand access to people who were eyewitnesses ‚from the beginning.‘ These can include Peter because Luke takes Mark's Gospel to be substantially Peter's testimony. Probably the women disciples of Jesus were also an important eyewitness source for Luke, indicated by an *inclusio* of the women that is rather less inclusive than the Petrine *inclusio*, but nevertheless very comprehensive (from the Galilean ministry to the empty tomb). John's use of the Petrine *inclusio* is rather more subtle. By creating an *inclusio* of the Beloved Disciple's witness that trumps Peter's by inclosing more, but only a very little more, of John's narrative, John acknowledges the special importance of Peter's testimony, embodied in Mark's Gospel, for his readers' knowledge of Jesus, but also stakes his own Gospel's claim for the, in some respects superior role of the Beloved Disciple's witness, embodied in John's Gospel.

Thus, contrary to first impressions, with which most Gospel scholars have been content, the Gospels do have their own literary ways of indicating their eyewitness sources. If it be asked why these are not more obvious and explicit in our eyes, we should note that most ancient readers or hearers of these works, unlike scholars of the twentieth and twenty-first centuries, would have expected them to have eyewitness sources, and that those readers have been alert to the indications the Gospels actually provide.“ (2006, 146–147)

8 Zur Wissenschaftstheorie der neutestamentlichen Geschichtsschreibung II: Evangelien als antike Biographien

Die ausführlichste und maßgebliche Untersuchung hierzu ist wie schon erwähnt Dirk Frickenschmidt: *Evangelium als Biographie. Die vier Evangelien im Rahmen antiker Erzählkunst*, Stuttgart 1997. Frickenschmidts 550 S. starkes Buch ist auch ein Grundlagenwerk der klassischen Philologie, insofern es in Kapiteln 3 bis 6 eine vollständige Bestandsaufnahme der der biographischen Literaturfamilie angehörenden Schriften der Antike bietet. In Kap. 7 sodann „zum ersten Mal in der Forschung – aus der empirischen Vielfalt erhaltener Formen eine umfassende Hypothese zur Entstehung antiker Biographien entwickelt, bei der alle Spielarten der Literaturfamilie von der kurzen Basis-Biographie über die (um angehängte Ergänzungen) erweiterte Grundform bis hin zur ausführlich erzählenden langen Biographie berücksichtigt werden ... berücksichtigt werden“ (1997, 504). Und in Kap. 8 „ebenfalls erstmals in der Forschung eine grundlegende und einigermaßen ausführliche deskriptive Topologie antiker Biographien erarbeitet, bei der weitverbreitete und wiederkehrende biographische Erzählkonventionen quer durch verschiedene Zeiten und verschiedene Arten antiker Biographien zusammengestellt und ausgewertet wurden“ (ebd. 505).

Gegen kreative Missverständnisse und subjektive Konstrukte stellt Frickenschmidt „die Frage, ob es sinnvoll ist, den Normalfall des Buchschreibens in römisch-hellenistischer Zeit anzunehmen oder ihn durch ein extrem hypothetisches und für antike Biographien sonst nicht belegtes Modell kollektiver Volks- bzw. Gemeinde-Autorenschaft mit anschließender Sammler- und Redaktorentätigkeit zu ersetzen. Der umgekehrte Vorgang, daß antike Autoren auf älteres Material (einschließlich mündlicher Überlieferungen) zurückgriffen, ist dagegen mehr als reichhaltig belegt [...] Die von der älteren Formgeschichte so stark mit Entwicklungs-Hypothesen belastete Verarbeitung vorausgehender Traditionen vom Auswerten einer oder weniger Hauptquellen (wie Mk und [Logienquelle] Q bei Mt und Lk) bis zum Sammeln einzelner (mündlicher oder schriftlicher) Informationen – ist bei genauerem Hinsehen jedenfalls nichts weiter als das übliche Verfahren für einen antiken Historiographen, Enkomiasten oder Biographen.“ (Frickenschmidt 1997, 23, 25)

Neben angloamerikanischen Autoren waren in Deutschland Pioniere dieser neuen Sicht der Tübinger Neutestamentler Martin Hengel (*Die Evangelienüberschriften*, Heidelberg 1984) und der Heidelberger Kollege Klaus Berger (*Die Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heidelberg 1984): „Zum ersten Mal wurde programmatisch und flächendeckend nachgewiesen, inwieweit das gesamte Neue Testament [neben alttestamentlich-jüdischen Traditionen] an den hellenistisch geprägten Sprachkonventionen seiner Zeit intensiv partizipiert hat. Bergers Nachweis einer Vielfalt hellenistischer Formen im Neuen Testament reichte dabei in einem weitgespannten Bogen von Kleingattungen wie der Chrie bis zu Großgattungen wie der Historiographie. Auch die antike Biographie gehörte zu den von ihm untersuchten Gattungen.“ (Frickenschmidt 1997, 60)

Die Rolle dieser Formen ist umso bedeutender als „ein biographischer Vergleich der Evangelien mit rabbinischer Literatur aussichtslos ist. Er scheitert an einer einfachen Tatsache: ‚Die Literatur des rabbinischen Judentums bietet keine systematischen oder kohärenten Biographien seiner bedeutenden Weisen.‘ [...] Der Evangelienvergleich muß sich deshalb auf ältere jüdische Schriften mit biographischem Charakter, wie alttestamentliche biographische Passagen [und] biographische Abschnitte in Geschichtswerken [...] beschränken.“ (Frickenschmidt 1997, 6)

Wissenschaftstheoretisch ist hier auch Folgendes relevant: „Berger hat zu Recht darauf hingewiesen, daß es sich bei der älteren Formgeschichte eigentlich eher um Überlieferungs- oder Traditionsgeschichte gehandelt hat [...] Berger hat seine Terminologie und Methodik der neueren Formgeschichte glasklar in einem Satz zusammengefaßt: ‚An die Stelle des unklaren Sammelbegriffs «Formgeschichte» tritt eine Trennung von Formgeschichte (die Formen, ihre Funktionen und ihre Geschichte als Gattungen), Überlieferungsgeschichte (die Stoffe in ihrer Tradierung im frühen Christentum und davor) und Kompositionskritik (die Gruppierung der Stoffe in den Evangelien und Briefen)‘.“ (Frickenschmidt 1997, 87)

Diesselbe Kritik konkreter und m.a.W.: „Die Summe ... der älteren Formgeschichte war letztlich nichts anderes als das Postulat einer religionssoziologischen Gesamtgestalt des Urchristentums, die in den Köpfen der älteren Formgeschichtler vielleicht schon feststand, bevor ihr dann mündliche und schriftliche Formen zugeordnet wurden. Heute

kann aber aus vielen Gründen bezweifelt werden, daß dieses Bild der Urgemeinde, eine seltsame Mischung aus – zugespitzt formuliert – religionsgeschichtlichem Neandertal und protestantischer Gottesdienst- und Gesangbuchgemeinde, der geschichtlichen Realität so nahe kommt, wie man damals mehr oder weniger selbstverständlich annahm.“ (Frickenschmidt 1997, 87–88)

Zu Frickenschmidts Prämissen gehört die von Bauckham später monographisch ausgearbeitete Einsicht: „Hinweise auf die [...] dichterische Option eines rein fiktional-idealtypischen Realitätsbezuges unter Verzicht auf Fakten- oder Überlieferungsgebundenheit finden sich [...] nicht in den Evangelien. Wie auch immer man diese Tatsache bewertet, sie macht deutlich, daß diese Schriften aus der Sicht der Verfasser ganz sicher nicht reine Glaubenszeugnisse oder poetische Symbolwelten unter weitgehendem Verzicht auf konkreten Realitätsbezug sein sollten. Statt dessen bewegen sie sich definitiv im Raum der Geschichte“ (Frickenschmidt 1997, 105).

Diesselbe Einsicht bei dem – von Frickenschmidt herangezogenen – M. Hengel [Probleme des Markusevangeliums. In: Stuhlmacher, P. (Hg.) *Das Evangelium und die Evangelien*, Tübingen 1983, 221–266]: „Die Hörer des Markusevangeliums und der nachfolgenden Evangelien habe diese nie anders als im Sinne von einzigartigen ‚Biographien‘ verstanden, die den Weg und die Lehre des einzigartigen Messias und Gottessohnes Jesus von Nazareth bezeugen. Daß die Evangelien eine literarische ‚Gattung‘ von ganz neuer und besonderer Art seien, hat in der Antike niemand gedacht. Nicht die literarische ‚Gattung‘, sondern die darin dargestellte Person und ihr Heilswerk waren einzigartig“ (Hengel 1983, 224).

Frickenschmidts Forschungen konzentrierten sich insbesondere auch auf das Folgende: „In Kap. 8 der Arbeit wurde – ... erstmals in der Forschung – eine grundlegende und einigermaßen ausführliche deskriptive Topologie antiker Biographien erarbeitet, bei der weitverbreitete und wiederkehrende biographische Erzählkonventionen quer durch verschiedene Zeiten und verschiedene Arten antiker Biographien zusammengestellt und ausgewertet wurden [...] Zu den wichtigsten Ergebnissen in diesem Kapitel gehören u.a. die Erfassung folgender Phänomene in antiken Biographien: die Wichtigkeit der Dreigliedrigkeit als grundlegende Erzählstruktur im Aufbau verschieden umfangreicher Biographien; die aus Äußerungen in Proömien und Epilogen erschließbare

doppelte biographische Funktion, einerseits das Wesentliche und Exemplarische an maßgebenden Menschen zu erfassen, andererseits eine sehr weitgehende Präsenz dieser maßgebenden Menschen im Leben der Leser bzw. Hörer der Biographie zu ermöglichen [...], die Bedeutung des ersten großen öffentlichen Auftretens für den Übergang vom Anfangsteil zum Mittelteil der Biographie; die häufige Verknüpfung chronologischer und thematischer Gliederungs-Aspekte im Mittelteil (samt der Möglichkeit der erzählerischen Freiheit chronologischer Dislozierung) [...]; das erzählerische Mittel der Zeitdehnung bei der Schilderung der letzten Tage und Stunden.“ (Frickenschmidt 1997, 505–506)

Abschließendes Fazit: „Es ging hier darum, eine erstmalig gewonnene solide Basis antiker biographischer Topoi mit einem ersten wirklich im einzelnen durchgeführten Evangelien-Vergleich zu verbinden und dabei zu zeigen, daß alle vier kanonischen Evangelien nicht nur stellenweise, sondern von Anfang bis Ende viele wichtige Kennzeichen antiker Biographien aufweisen. Die vorgelegten Ergebnisse sind m. E. breit und sicher genug angelegt, von nun an von den vier kanonischen Evangelien als *vier antiken Jesus-Biographien im Vollsinn des Wortes* sprechen zu können.“ (Frickenschmidt 1997, 508)