

## Die historische Glaubwürdigkeit der Evangelien

### Eine Auseinandersetzung mit Hugo Staudinger

Das starke Interesse, das die Bibel nach dem 2. Weltkrieg in der katholischen Kirche fand, hatte die verschiedensten Gründe. Einer dieser Gründe war die Rezeption der formgeschichtlichen Methode und die damit zusammenhängende Kette von Fragen nach der Historizität der biblischen Überlieferung. In der letzten Zeit ist das Interesse an der Bibel wieder zurückgegangen – darf man vermuten, daß dies unter anderem auch deshalb geschehen ist, weil man sich inzwischen an die historisch-kritische Methode gewöhnt hat? Jedenfalls haben die Theologiestudenten, die zur Zeit mit ihrem Studium beginnen, zumeist andere Fragen als die nach der Historizität biblischer Überlieferung: Sie stellen weit häufiger Fragen nach dem *Sinn* als Fragen nach der *Tatsächlichkeit*. Trotzdem sollte man sich nicht täuschen: Viele Gläubige sind mit den historisch-kritischen Fragen zur Bibel noch kaum konfrontiert worden, andere werden mit ihnen noch immer nicht fertig und vieles ist hier auch heute noch virulent.

Das zeigt in aller Deutlichkeit ein Buch von *Hugo Staudinger*, das 1974 bereits in 3. Auflage erschien und das den Titel trägt: »Die historische Glaubwürdigkeit der Evangelien«<sup>1</sup>. Die Grundintention des Buches ist, Vertrauen in die historische Zuverlässigkeit der Evangelien zu wecken. Das ist an sich ein sinnvolles Ziel. Auch daß der Verfasser, der Professor für politische Bildung und Didaktik der Geschichte an der Gesamthochschule Paderborn ist, gerade aus der Sicht des Historikers zu den Problemen der Bibelkritik etwas sagen möchte, ist sinnvoll. Es hat der Exegese noch nie geschadet, wenn Historiker oder Altphilologen das Gespräch mit der Bibelwissenschaft gesucht haben. Befremdend wirkt jedoch, daß *H. Staudinger* gleich zu Beginn seines Buches zwei Fronten aufbaut: auf der einen Seite eine bestimmte Gruppe von Theologen, auf der anderen Seite die Front der Historiker:

»Wer die wissenschaftliche Diskussion verfolgt, muß feststellen, daß nahezu alle Theologen behaupten, mit historisch-kritischen Methoden zu arbeiten. Allerdings bemerkt der Historiker vom Fach, daß viele, und zwar auch bekannte und anerkannte Theologen, in recht unbefan-

<sup>1</sup> *H. Staudinger*, Die historische Glaubwürdigkeit der Evangelien, Gladbeck/W.-Würzburg 31974.

gener Weise mit historischen Methoden umgehen und zu Ergebnissen kommen, die merkwürdig anmuten. Er wird also durch die Theologen herausgefordert. Zu vielem, was angeblich mit historischen Methoden in einer für den ersten Blick geistreichen Weise herausgearbeitet wird, kann er nur den Kopf schütteln. Es suchen also keineswegs die Historiker sich in fremde Angelegenheiten einzumischen, sondern eher umgekehrt. Die Historiker haben sich lange zurückgehalten und geschwiegen« (8).

Auf der einen Seite also »die« Historiker, die sich lange zurückgehalten haben, nun aber nicht mehr schweigen können; auf der anderen Seite »viele, und zwar auch bekannte und anerkannte Theologen«, die mit der historisch-kritischen Methode nicht sauber arbeiten. Mir erscheint diese Frontbildung deshalb so seltsam, weil sich *H. Staudinger* dann dort, wo er in seinem Buch eine konkrete Auseinandersetzung führt, fast ausschließlich mit der »Geschichte der synoptischen Tradition« von *Rudolf Bultmann* und mit den Auferstehungsthesen von *Willi Marxsen* beschäftigt. Was er in dieser Auseinandersetzung mit *Bultmann* und *Marxsen* an Einzelheiten kritisiert (vor allem in den Kapiteln 3, 5 und 6), geschieht weitgehend zu Recht. Nur: *Bultmanns* »Geschichte der synoptischen Tradition« erschien in 1. Auflage 1921 und es wird heute keinem Exegeten mehr einfallen, die literarkritischen und traditionsgeschichtlichen Thesen dieses Buches unbesehen zu übernehmen. Obwohl die »Geschichte der synoptischen Tradition« die historisch-kritische Exegese seinerzeit ein großes Stück vorangebracht hat und noch heute eine Fundgrube ausgezeichnete Beobachtungen darstellt, wurde von Anfang an eine wirklich kritische Auseinandersetzung mit diesem Buch geführt.

Noch kritischer war die Auseinandersetzung mit *Marxsen*. Auch er hat sich um die Exegese große Verdienste erworben – und zwar durch die konsequente Anwendung der redaktionsgeschichtlichen Methode in seinem Buch »Der Evangelist Markus« (1956). Später jedoch stieß er mit seinen Thesen zur Auferstehung Jesu gerade auch innerhalb der wissenschaftlichen Exegese selbst auf starken Widerspruch. All das verschweigt *H. Staudinger*. Der nicht schon anderswoher orientierte Leser muß deshalb notwendig einen falschen Eindruck von der Methodik und den konkreten Ergebnissen der gegenwärtigen historisch-kritischen Exegese erhalten. Nicht nur, daß die neuere katholische Exegese (*O. Kuß, K. H. Schelkle, A. Vögtle, H. Schürmann, R. Schnackenburg, F. Mußner*) überhaupt nicht zu Wort kommt; auch die Tatsache, daß *Bultmann* und *Marxsen* trotz all ihrer Einseitigkeiten die Bibelwissenschaft durch eine Vielzahl grundlegender und unaufgebarerer Einsichten gefördert haben, wird verschwiegen.

Aber wie sieht nun der eigene Entwurf aus, den *H. Staudinger* als »Historiker vom Fach« vorlegt, um die Glaubwürdigkeit der Evangelien zu sichern. Es handelt sich im wesentlichen um ein Schema zur Abfassungszeit der neutestamentlichen Schriften (2. Kapitel). Dieses Schema sieht folgendermaßen aus:

1. *Das Johannesevangelium*: Es ist das jüngste der vier kanonischen Evangelien, schriftlich fixiert erst gegen Ende des 1. Jahrhunderts. Das ändert aber nichts daran, daß es »auf gute und alte Traditionen zurückgeht« (25) und daß es »in mancher Hinsicht vielleicht sogar das ursprünglichste Evangelium ist« (25).

2. *Lukasevangelium und Apostelgeschichte*: Hier reitet *H. Staudinger* eine Attacke gegen fast alle Neutestamentler: Das lukanische Doppelwerk ist viel früher anzusetzen als dies die Bibelwissenschaft tut, nämlich bereits vor dem Jüdischen Krieg (15–20). Es setzt keinerlei Kenntnis der Vorgänge der Jahre 66–70 voraus, auch nicht in Lk 21,20.24. Petrus und Paulus müssen bei der Abfassung der Apostelgeschichte noch gelebt haben, denn es ist »undenkbar, daß Lukas vom Tod des Petrus und insbesondere von dem des Paulus gewußt hat, ohne davon zu berichten« (19).

3. *Markusevangelium*: Aus der frühen Datierung des lukanischen Doppelwerks ergibt sich »als Konsequenz auch eine frühe Datierung des Markus, der dann bereits in den 50er Jahren abgefaßt sein muß« (20).

4. *Quellenbenutzung des Matthäus und des Lukas*: Die beiden Evangelisten haben außer dem Markusevangelium auch die aus Matthäus und Lukas rekonstruierbare Logienquelle benutzt. »Mit großer Wahrscheinlichkeit muß das erst kürzlich aufgefundene sogenannte »Thomas-Evangelium« als eine nur wenig veränderte Weiterentwicklung dieser Logien-Quelle ange-

sehen werden« (15). Entscheidend ist aber nun für *H. Staudinger*, in welcher Weise Matthäus und Lukas ihre Quellen verarbeitet haben: Ihre Abweichungen vom Markustext gehen nicht nur auf eigene Redaktionsarbeit, sondern auch auf ältere Quellen zurück, denen sie für die betreffenden Stellen den Vorzug gaben (25). Wie dieses »nicht nur ... sondern auch« genauer hin zu verstehen ist, wird später an der folgenden Bemerkung deutlich: »Es läßt sich nur an wenigen Stellen mit Sicherheit sagen, daß Lukas bzw. Matthäus in eigener Weiterentwicklung Veränderungen gegenüber dem Markus-Text vorgenommen haben. In den meisten Fällen kann die Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden, daß sie die Änderungen unter dem Einfluß von uns nicht mehr erhaltenen Varianten vorgenommen haben, deren Tradition und Alter wir schlechthin nicht kennen« (71). Hätte *H. Staudinger* mit dieser Annahme recht, so wäre – darüber muß man sich im klaren sein – der redaktionsgeschichtlichen Methode an den Evangelien der Boden nahezu entzogen.

**5. Die vorliterarische Überlieferung:** Die betreffenden Ausführungen *H. Staudingers* (20–23) tragen einen eigentümlichen Charakter. Auf der einen Seite wird immer wieder auf *Thorleif Boman* und dessen höchst fragwürdigen Versuch verwiesen, von einer sehr isolierten und umstrittenen Position der skandinavischen Volkskunde her die Exaktheit der mündlichen Jesusüberlieferung zu erweisen<sup>2</sup>: »*Boman* führt eine Reihe von Argumenten dafür an, »daß das Markus-Evangelium von Haus aus eine amtliche Darstellung der öffentlichen Tätigkeit Jesu gewesen ist, die die Urgemeinde und besonders die Urapostel für einen weiteren Gebrauch haben ausarbeiten lassen.« (22). Andererseits scheint sich *H. Staudinger* mit dieser Position doch nicht ganz identifizieren zu wollen. Die genaue Einschätzung der *Boman*-Zitate bleibt unklar. Jedenfalls soll erreicht werden, daß der Leser von der Überlieferungstreue auch der vorliterarischen Tradition überzeugt ist. Wirkliche Beweise für diese Überlieferungstreue scheint *H. Staudinger* jedoch nicht zu haben. So zitiert er entweder *Boman* oder er argumentiert mithilfe des Tomasevangeliums – zum Beispiel folgendermaßen: Die Tatsache, daß das Tomasevangelium nur Logien, aber keine Passions- und Auferstehungsgeschichte enthält, »läßt sich am einfachsten und überzeugendsten erklären, wenn man annimmt, daß diese Sammlung von Aussprüchen Jesu bereits vor dessen Leiden und Tod grundgelegt ist« (23). Soweit der Überblick über das entscheidende 2. Kapitel *H. Staudingers*, das den positiven Aufweis für die historische Glaubwürdigkeit der Evangelien erbringen soll. An allererster Stelle zu kritisieren ist die schematische und formale Art, mit der dieser Aufweis versucht wird. Man fühlt sich fast an die alte Formel der Apologetik erinnert: »Die Apostel konnten die Wahrheit sagen. Sie wollten die Wahrheit sagen. Also haben sie sie auch gesagt.« So wie in dieser Formel systematisch-psychologisch, auf jeden Fall aber allgemein und formalistisch argumentiert wurde, so argumentiert *H. Staudinger* in erster Linie mit einem Zeitschema. In dieser Weise läßt sich nun aber keine historische Glaubwürdigkeit der Evangelien deduzieren. Seitdem wir wissen, daß in den Evangelien bereits geformte Traditionen der verschiedensten Art und Herkunft verarbeitet und dabei noch einmal neu überformt wurden, ist die Frage nach der Historizität des Überlieferungsinhalts bei jeder einzelnen Perikope neu zu stellen. Erst in Anbetracht des Gesamtbildes, das sich dann ergibt, kann gesagt werden, in welchem Maß die Evangelien historisch glaubwürdig sind oder nicht.

Aber ganz abgesehen von dieser methodischen Engführung, die in vielem an die Zeit der Literaturkritik um die Jahrhundertwende erinnert, ist bei *H. Staudinger* auch die zeitliche Ansetzung und die literarische Beurteilung der einzelnen Evangelien äußerst fragwürdig. Hierzu nun einige Bemerkungen:

**Zu 1:** Die Abfassungszeit des Johannesevangeliums ist zwar richtig bestimmt, aber die Feststellung, daß es »auf gute und alte Traditionen zurückgeht« (25) ist in dieser Form für den Nicht-Fachmann zumindest irreführend. Denn wir haben es eben im 4. Evangelium mit einer sehr intensiven *Neuformung* und *Weiterinterpretation* der älteren Jesusüberlieferung zu tun. Es hätte gezeigt werden müssen, inwiefern diese Weiterinterpretation die Sache Jesu trotz einer ganz anderen Sprache und Begrifflichkeit noch immer und vielleicht sogar genauso gut wie die synoptischen Evangelien trifft.

<sup>2</sup> *Th. Boman*, Die Jesus-Überlieferung im Lichte der neueren Volkskunde, Göttingen 1967.

Zu 2: Der zeitliche Frühansatz des lukanischen Doppelwerks beruht auf einer völligen Fehleinschätzung der literarischen Gattung der Apostelgeschichte. Diese müßte nur dann vom Tod des Petrus und des Paulus berichten, wenn sie von biographischen Interessen geleitet wäre. Aber gerade das ist nicht der Fall. Lukas will in seinem 2. Buch zeigen, daß die Sammlung des wahren Israel, die Jesus grundgelegt hatte, nach Ostern unter der Führung des Heiligen Geistes vollendet wurde – von Jerusalem bis nach Rom, in Auseinandersetzung mit dem ungläubigen Teil Israels und unter Einbeziehung der Heiden. Das ist sein eigentliches Thema. Bei der Durchführung dieses Themas haben zwar Petrus und später Paulus eine wichtige Funktion: an ihrem Auftreten und ihren Missionsreisen konkretisiert Lukas die Entfaltung der Kirche. Sein Interesse ist dabei jedoch nicht die Biographie, sondern die Ekklesiologie. Es geht ihm um den Ursprung der Kirche seiner Zeit oder genauer: um die Kontinuität der Kirche von ihren Anfängen bis zur Gegenwart. Denn Lukas schreibt in einer Situation, in der durch die fortgeschrittene Zeit und durch das Auftreten von Irrlehrern, die sich über die urkirchliche Tradition hinwegsetzen oder sie völlig uminterpretieren (vgl. Apg 20,29 f), eine Rückbesinnung auf den apostolischen Ursprung der Kirche und eine Vergewisserung ihrer geschichtlichen Kontinuität notwendig geworden ist. Das alles weist in das letzte Viertel des 1. Jahrhunderts und macht einen zeitlichen Frühansatz des lukanischen Doppelwerks unmöglich.

Diese kurze Ausführung wollte deutlich machen: Wer sich heute mit Einleitungsfragen der Evangelien beschäftigt, zum Beispiel mit der Frage nach ihrer Abfassungszeit, kommt gar nicht daran vorbei, sich auch auf *theologische* und *theologiegeschichtliche* Sachfragen einzulassen – und zwar sehr differenziert. Genau hier liegt das Defizit der Methode, mit der *H. Staudinger* an die Evangelien herangeht, und zugleich das Defizit seines ganzen Buches. Denn wo er sich wirklich einmal mit theologischen Positionen im Neuen Testament – zum Beispiel mit der Frage der Naherwartung (17) – beschäftigt, werden seine Ausführungen so dilettantisch, daß sie für eine historische Argumentation keine Basis mehr abgeben.

Zu 3: Ist eine Frühdatierung des lukanischen Doppelwerks nicht zu halten, so entfällt jeder Grund, die Abfassung des Markusevangeliums bereits für die Jahre zwischen 50 und 60 anzunehmen. Ein solcher Frühansatz ist auch deshalb nicht empfehlenswert, weil die Traditionen, die Markus verarbeitet, teilweise bereits eine komplizierte Traditionsgeschichte hinter sich haben.

Zu 4: Daß Mattäus und Lukas ihre Bearbeitung des Markus-Stoffs unter dem Einfluß von uns nicht mehr erhaltenen Traditionsvarianten vorgenommen haben können (71), ist als Möglichkeit nicht zu bestreiten. Zu bestreiten ist aber das Gesamtbild, das *H. Staudinger* mit dieser Bemerkung entstehen läßt. Er sagt dem Leser nämlich nicht, daß sich bei beiden Evangelisten in sehr vielen Fällen eine ganz unabhängige und eigenständige Redaktion nachweisen läßt – eigenständig deshalb, weil sie mit einer spezifisch mattäischen beziehungsweise lukanischen Theologie verknüpft ist, und weil sie auch *stilistisch* eindeutig als mattäisch beziehungsweise lukanisch zu erweisen ist.

Zu 5: Gab es aber bei Mattäus und Lukas eigenständige Redaktion im beschriebenen Sinn, so ist auch schon für die früheren Traditionsstufen prinzipiell mit Redaktion und Komposition zu rechnen. Von hier aus ergibt sich dann das Bild einer lebendigen Überlieferung, die nicht starr war, sondern die ihre Geschichte hatte, die immer wieder neu aktualisiert wurde und in die ständig neue Erfahrungen der kirchlichen Gegenwart einfließen konnten. Das alles muß noch lange nicht heißen, diese Überlieferung sei ihrem Gegenstand untreu geworden oder habe ihn gar verfälscht. Aber Überlieferungstreue läßt sich dann nicht mehr mit so formalen Überlegungen deduzieren, wie es *H. Staudinger* versucht.

Wie schematisch und zum Teil leider auch uninformativ seine ganze Sicht der neutestamentlichen Überlieferungsgeschichte ist, zeigen seine Bemerkungen zum Tomasevangelium. Für ihn ist es eine wahrscheinlich »nur wenig veränderte Weiterentwicklung« der Logienquelle (22 f). Wer das 1946 aufgefundene, völlig gnostisch durchsetzte Tomasevangelium je gelesen hat, kann zu einer solchen Feststellung »nur den Kopf schütteln«. Einmal vorausgesetzt, dem Tomasevangelium hätte die von Mattäus und Lukas benutzte Logienquelle tatsächlich zugrunde gelegen – dann wäre sie in ihm fast bis zur Unkenntlichkeit aufgelöst und weiterentwickelt worden. In Wirklichkeit ist es jedoch so, daß dort, wo im Tomasevangelium synopti-

scher Überlieferungsstoff begegnet, kaum noch auszumachen ist, ob dieser Stoff nicht bereits aus einer Benützung der vier kanonischen Evangelien gewonnen ist. Die Entstehungsgeschichte des Tomasevangeliums ist viel komplizierter, als *H. Staudinger* annimmt. Und gleiches gilt für die gesamte Überlieferung des Evangelienstoffs.

Nun muß allerdings betont werden, daß dem Versuch, die historische Glaubwürdigkeit der Evangelien anhand eines Zeitschemas und mithilfe prinzipieller Überlegungen zu erweisen, bei *H. Staudinger* noch drei größere Kapitel folgen, in denen er sich einzelnen Problemkreisen zuwendet – nämlich der Jungfrauengeburt (Kapitel 4), den Wundern (Kapitel 5) und der Auferstehung Jesu (Kapitel 6). Hier wäre an sich Gelegenheit gewesen, am konkreten Beispiel die Möglichkeiten und die Grenzen der historisch-kritischen Arbeit an den Evangelien zu demonstrieren. Leider verstärkt sich beim Lesen dieser drei Kapitel der negative Eindruck, den man schon vorher gewonnen hat. Beschränken wir uns auf die Frage der Jungfrauengeburt.

Wohlthuenderweise rechnet *H. Staudinger* durchaus damit, daß die Texte Mt 1,18–25 und Lk 1,26–38 nicht einfach historische Berichte sind, sondern daß sie unter Aufnahme alttestamentlicher Elemente erzählen und deuten wollen. Er verwendet deshalb diese beiden Texte nicht unmittelbar als historischen Zugang zur Jungfrauengeburt, sondern konzentriert sich auf zwei mehr indirekte Argumente, die seiner Meinung nach die Jungfrauengeburt historisch nahelegen oder doch zumindest zu ihr hinführen:

Zunächst einmal könne der Historiker eindeutig feststellen, daß Jesus der Sohn Mariens, nicht aber der Sohn Josefs gewesen sei. Denn in Nazaret fragten die Einwohner: »Ist das nicht der Zimmermann, der Sohn der Maria?« (Mk 6,3). Nun sei es aber im Judentum *nur dann* üblich gewesen, die Mutter anstelle des Vaters zu nennen, wenn es sich um ein uneheliches Kind gehandelt habe. Die polemische und bewußt diffamierende Frage der Leute von Nazaret habe also den Sinn gehabt: »Ist das nicht das uneheliche Kind der Maria?« (46).

*H. Staudinger* hat dieses indirekte Argument für die Jungfrauengeburt unbesehen von *E. Stauffer*<sup>3</sup> übernommen. Prüft man es genauer, so erweist es sich als unbrauchbar. Zunächst einmal liegt in Mk 6,3 überhaupt keine exakte orientalische *Namensnennung* vor, das heißt, der Text belegt keineswegs, daß man Jesus *Jeschua ben Mirjam* nannte, und noch weniger steht fest, daß hier Jesus diffamierend als uneheliches Kind, als »Bastard« (*E. Stauffer*), bezeichnet werden soll. Was vorliegt, ist lediglich eine *Namensumschreibung*, welche die Funktion hat, Jesus als jemanden zu charakterisieren, den man doch genau kennt. Denn unmittelbar vorher wird sein Beruf genannt und unmittelbar danach werden die Namen von vier Brüdern aufgezählt. Eine Namensumschreibung mithilfe des Namens der Mutter mußte nun aber im Judentum nicht unbedingt bedeuten, daß das betreffende Kind unehelich war. Eine solche Umschreibung konnte auch gewählt werden, wenn die Mutter verwitwet und der Vater nicht mehr allgemein bekannt war<sup>4</sup>. Die Formulierung »Ist das nicht der Sohn der Maria?« führt also in der Frage der Jungfrauengeburt historisch keinen Schritt weiter, weder im negativen noch im positiven Sinn.

Das zweite Argument *H. Staudingers* ist religionsgeschichtlicher Art und läuft folgendermaßen: Der Bericht von der Zeugung Jesu kraft des Heiligen Geistes könne nicht »durch eine Übernahme hellenistisch-mythischen Gedankengutes« entstanden sein. Denn die Empfängnis erfolge »in der hellenistischen Vorstellungswelt durch eine materielle Vereinigung des Gottes mit der Frau, wobei der Gott die verschiedensten Gestalten annehmen kann« (48). Nun wäre mit diesem Argument natürlich noch nicht die historische Glaubwürdigkeit der Jungfrauengeburt erwiesen, sondern nur die strukturelle Andersartigkeit der Vorstellung selbst. Das weiß auch *H. Staudinger*. Aber nicht einmal sein Argument für die strukturelle Andersartigkeit der biblischen Vorstellung ist historisch sauber durchgeführt. Denn es gibt einen bekannten Text bei *Plutarch* (Numa 4), wo dieser die Auffassung, daß ein Gott einem sterblichen Menschen beiwohnen könne, als schwer zu glauben ablehnt, in diesem Zusammenhang dann aber eine ägyptische Auffassung referiert, derzufolge es »nicht unmöglich sei, daß der Geisthauch eines Gottes (pneuma theou) sich einer Frau nähere und in ihr Keime des Werdens zeuge«. Der Hin-

<sup>3</sup> Vgl. *E. Stauffer*, *Jesus. Gestalt und Geschichte*, Dalp-Taschenbücher 332, Bern 1957, 23 f.

<sup>4</sup> Vgl. *J. Blinzler*, *Die Brüder und Schwestern Jesu* (SBS 21), Stuttgart 1967, 71 f.

weis Plutarchs auf Ägypten ist sehr aufschlußreich, denn wir finden bei *Philo* (besonders in *De Cherubim*) ähnliche Vorstellungen bezeugt, die dieser sogar mit dem Alten Testament in Zusammenhang bringt. Es gibt also im hellenistischen Synkretismus eine viel differenziertere Auffassung, als *H. Staudinger* erkennen läßt, die sich die Zeugung eines Menschen aus Gott nicht durch eine körperliche Vereinigung, sondern durch göttliches Pneuma vermittelt vorstellen kann.

Damit keine Mißverständnisse entstehen: Es geht mir hier nicht um eine Ableitung der bei *Mattäus* und *Lukas* erzählten Geistzeugung Jesu aus dem genannten hellenistisch-synkretistischen Mythologumenon. Die komplexe und schwierige Frage nach der Jungfrauengeburt soll an dieser Stelle völlig offenbleiben. Es sollte lediglich gezeigt werden: Auch das zweite Argument *H. Staudingers* beweist nichts, weil es viel zu undifferenziert ist und wichtige zeitgenössische Texte einfach verschweigt.

**Fazit:** So einfach darf man es sich als Historiker nicht machen, wenn man Argumente für die historische Glaubwürdigkeit der Evangelien beibringen will, und vor allem, wenn man darüber hinaus auch noch die Absicht verfolgt, den Theologen ein wenig Nachhilfeunterricht in historischer Methode zu erteilen. Aufs ganze gesehen scheint mir das Buch *H. Staudingers* trotz seiner guten Absicht und manch richtiger Einsicht keine wirkliche Hilfe für den heutigen Bibelleser zu sein. Das ist schade, denn an sich wäre zur historischen Glaubwürdigkeit der Evangelien eine Menge zu sagen. Aber dazu müßte man andere Wege gehen. Gerhard Lohfink