

# Streit zwischen Schwestern?

Zum Verhältnis von Exegese und Religionsgeschichte<sup>1</sup>

von

SAMUEL VOLLENWEIDER

## *1. Theologie wider Religionswissenschaft*

Der Streit zwischen Theologie und Religionswissenschaft hat das gesamte 20. Jahrhundert begleitet<sup>2</sup>, er ist aber in den letzten Jahren zunehmend spürbar geworden, weil er Hand in Hand geht mit der Umplüfung der überkommenen Universitätsstrukturen. Auch dort, wo sich beide, Theologie und Religionswissenschaft, im Zeichen der Kulturwissenschaften eine neue Identität zulegen, erzeugt das von Wissenschaftspolitik und Umverteilung von Forschungsgeldern beherrschte Umfeld wiederum etliche Grabenkämpfe. Umso wichtiger sind Unternehmungen zu reflektierter Verhältnisbestimmung<sup>3</sup>. Vielfach lassen einen diese Versuche aber etwas ratlos zurück. Dies gilt zumal dann, wenn man die beiden Fachkomplexe ganz auseinanderdividiert, oder aber, wenn man auf Harmonie im Zeichen der Komplementarität setzt<sup>4</sup>. Auch

<sup>1</sup> Der Aufsatz geht zurück auf einen Vortrag, der am 1. Februar 2008 auf der ZThK-Tagung zum Thema »Biblische Hermeneutik« in München und am 20. Januar 2009 in Leipzig gehalten wurde.

<sup>2</sup> Vgl. G. EBELING, *Studium der Theologie. Eine enzyklopädische Orientierung* (UTB 446), 1977, 41: »Die religionswissenschaftliche Fragestellung als solche fügt sich der Theologie nicht einfach ein. Sie tritt mehr und mehr zu ihr in Konkurrenz.«

<sup>3</sup> Die Dringlichkeit signalisiert der Forschungsbericht von CH. BOCHINGER, *Theologie als Gegenstand der Religionswissenschaft – Religionswissenschaft als Gegenstand der Theologie* (VF 53, 2008, 7–16); vgl. bes. aaO 8: »Obwohl zum Verhältnis zwischen Theologie und Religionswissenschaft fortlaufend neue Literatur erscheint, ist dieses vorrangig durch gegenseitige Ausblendung charakterisiert.« Das gesamte Heft versucht, die Thematik unter der Fragestellung »Theologie als Gegenstand der Religionswissenschaft«, also aus religionswissenschaftlicher Sicht, zu bearbeiten.

<sup>4</sup> Vgl. zum Spektrum E. ARENS, *Zwischen Konkurrenz und Komplementarität. Zum Verhältnis von Theologie und Religionswissenschaft* (Orien. 70, 2006, 116–120), 118: »Das Verhältnis von Theologie und Religionswissenschaft bewegt sich offenbar zwischen feindlicher Konkurrenz, friedlicher Koexistenz und freundlicher Konvivenz.« BOCHINGER (s. Anm. 3), 9 empfiehlt anstelle des »fruchtbaren ›Dialogs‹« beider Wissenschaften eine Klärung der Differenzen: »dazu gehört auch ein Hinweis darauf, wo solche Differenzen überhaupt bestehen und wo sie vielleicht nur herbeigeredet werden«. Seine Position trifft sich weitgehend mit derjenigen von EBELING (s. Anm. 2), 53.

eine Beschreibung ihrer je verschiedenen Perspektiven auf ihr Thema fällt nicht leicht<sup>5</sup>. Auf Antrieb erscheint es zwar als einladend, die Differenz von »innen« und »außen« zur Charakterisierung ihrer je eigenen Blickrichtung geltend zu machen<sup>6</sup>: Christliche Theologie nähme danach ihren Ausgangspunkt beim christlichen Glaubenszeugnis, während sich die Religionswissenschaft grundsätzlich einer größtmöglichen Distanz zu ihren Phänomenen verschreibe. Die räumlich-perspektivische Metapher »innen/außen« verdeckt aber nur zu leicht den Sachverhalt, dass auch die Religionswissenschaft unausweichlich an eine bestimmte Beobachterposition gebunden ist<sup>7</sup>, während umgekehrt die Theologie geradezu davon lebt, in verschiedenen Formen die Distanz zu ihren Gegenständen zu suchen.

Jeder Versuch, die je verschiedene Perspektive von Theologie und Religionswissenschaft zu bestimmen, bewegt sich in einem Minenfeld. Um im Feld der Metaphern zu bleiben, drängen sich für die Beschreibung des spannungsvollen Verhältnisses beider Wissenschaften *genealogische* Figuren auf. Manche Probleme lassen sich als Folge eines Mutter-Tochter-Konflikts verständlich machen<sup>8</sup>. Zu weiten Teilen, aber längst nicht ausschließlich, hat sich die Religionswissenschaft im Lauf des 19. Jahrhunderts innerhalb theologischer Fakultäten herausdifferenziert und zunehmend emanzipiert<sup>9</sup>. Beziehungen zwischen Müttern und Töchtern zählen, wenigstens in modernen Gesellschaften, zu den kompliziertesten. Probeweise lässt sich freilich das Muster auch umkehren: Die Religionswissenschaft kann für sich reklamieren, eigentlich die ältere Wissenschaft zu sein; sie versammelt in ihrer Ahnengalerie antike Historiker, Geographen und Philosophen, die sich interessiert und in kritischer Distanz mit den religiösen Gebräuchen und Überzeugungen

---

<sup>5</sup> Aus theologischer Perspektive bietet TH. SUNDERMEIER, Was ist Religion? Religionswissenschaft im theologischen Kontext (TB 96), 1999 vier graphisch dargestellte Modelle der Verhältnisbestimmung an: kontaktloses Nebeneinander; sich überschneidende Kreise; konzentrische Kreise; schließlich zwei Ellipsen mit einem gemeinsamen Brennpunkt (vgl. aaO 223–225. 241f). Vgl. die Skizze der gegenseitigen Wahrnehmung bei K. HOCK, Einführung in die Religionswissenschaft (Einführung Theologie), 2006<sup>2</sup>, 162–170.

<sup>6</sup> Vgl. die differenzierten Verhältnisbestimmungen bei F. STOLZ, Grundzüge der Religionswissenschaft (UTB 1980), 35–44 und I. U. DALFERTH, Theologie im Kontext der Religionswissenschaft (ThLZ 126, 2001, 3–20), 8f.

<sup>7</sup> Vgl. A. FELDTKELLER, Theologie und Religion (ThLZ.F 6), 2002, 106–108.

<sup>8</sup> Vgl. F. STOLZ, Der Gott der Theologie und die Götter der Religionswissenschaft (in: DERS., Religion und Rekonstruktion: ausgewählte Aufsätze, hg. von D. PEZZOLI-OLGIATI, 2004, 287–304), 287.

<sup>9</sup> Vgl. die Hinweise bei DALFERTH (s. Anm. 6), 3f. – Die Entwicklung der Religionsphilosophie zur Religionsgeschichte wird untersucht bei H. KIPPENBERG, Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne, 1997, 14–43.

Griechenlands oder anderer Völker auseinandersetzen<sup>10</sup>. Christliche und auch schon jüdische Theologie ihrerseits ist umgekehrt nicht selten zu charakterisieren als Gegenentwurf zu einer kritischen paganen Außenbeschreibung. So reagieren die frühchristlichen Apologeten und zumal Origenes in »Contra Celsum« auf zeitgenössische Beobachtungen, die mit einer negativen Wertung einhergehen. Will man sich überhaupt auf familienpsychologische Genealogien einlassen, dann fährt man diplomatisch wohl am besten, wenn man von einem Streit zwischen *Schwestern* spricht – und man kann dann immer noch entscheiden, wer von ihnen die ältere sei.

Angesichts der Schwierigkeiten, die sich einer angemessenen Verhältnisbestimmung von Religionswissenschaft und Theologie entgegenstemmen, empfiehlt es sich, den Theorieanspruch zu reduzieren. Wir wollen uns im Folgenden auf die Frage nach dem Verhältnis von biblischer Exegese und Religionsgeschichte beschränken. Bei Theologie wie Religionswissenschaft haben wir es je mit einem komplexen Ensemble von Disziplinen zu tun, deren Verhältnis zueinander seinerseits klärungsbedürftig ist<sup>11</sup>. Exegese und Religionsgeschichte stellen demgegenüber überkommene Fachrichtungen mit einigermaßen bewährten methodischen Standards dar. Exegetinnen und Exegeten arbeiten heute ganz selbstverständlich mit religionsgeschichtlichen Fragestellungen wie Materialien, und umgekehrt ist die Rekonstruktion der frühjüdischen oder frühchristlichen Religion angewiesen auf einen sachgemäßen, eben exegetischen Umgang mit den hierfür relevanten Quellen, zu denen prominent die Texte der Bibel zählen. Wir begnügen uns also vorerst damit, über diejenigen Erfahrungen nachzudenken, die das tägliche Geschäft der Bibelwissenschaftler ausmachen.

## 2. *Konsequente Religionsgeschichte*

Auch mit der genannten engeren Fokussierung bewegen wir uns weiterhin in einem enormen Spannungsfeld. Im Bereich des Neuen Testaments besteht seit gut hundert Jahren eine schwer überbrückbare Kluft zwischen dem Unternehmen einer neutestamentlichen Theologie und demjenigen einer urchrist-

---

<sup>10</sup> Mit Herodot, dem Vater der Geschichte und insofern auch der Religionsgeschichte (etwa Ägyptens), gelangen wir immerhin ins 5. Jahrhundert v. Chr. Vgl. die Hinweise bei H.-J. KLIMKEIT, Art. Religionswissenschaft, TRE 29, (61–67) 63f; K. RUDOLPH, Art. Religionswissenschaft I, RGG<sup>4</sup> VII, (400–403) 400f.

<sup>11</sup> Vgl. DALFERTH (s. Anm. 6), 7f. Dalferths Beschreibung der Theologie als praktischer Disziplin und soteriologisch ausgerichteter Wissenschaft lässt sich allerdings nicht problemlos auf die Exegese des Alten wie des Neuen Testaments übertragen.

lichen Religionsgeschichte<sup>12</sup>. Es kommt erschwerend dazu, dass auch die neutestamentliche Exegese zu weiten Teilen längst als Theologiegeschichte oder sogar als Religionsgeschichte operiert. Das Problem gibt sich als eine Altlast desjenigen Aufbruchs, der mit der »Religionsgeschichtlichen Schule« an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert verbunden ist, zu erkennen. Die sogenannte Religionsgeschichtliche Schule hat an mindestens drei Punkten der Exegese weitreichende Innovationen eröffnet<sup>13</sup>: erstens die Wendung weg von der lehrbegrifflich entworfenen Theologie zur Religion und speziell zum Kult, zweitens die Wendung vom Kanon zur urchristlichen Literatur und drittens die Wendung von der Wahrnehmung des alttestamentlich-biblischen Umfelds zu derjenigen des ›Spätjudentums‹, des hellenistischen Orients und generell der späten Antike<sup>14</sup>. Das Programm als solches nahm vornehmlich Stellung gegen die Schutzzonen, die kirchliche Theologie und Tradition für die biblischen Schriften beansprucht hatten, und setzte auf rückhaltlose historische Deskription.

Die konsequente Anerkennung des geschichtlichen Charakters des Urchristentums ist freilich nur die eine Seite. Wohl die meisten Anhänger der Religionsgeschichtlichen Schule haben ihr Unternehmen auch als eine der Neuzeit

---

<sup>12</sup> Das Programm »von der Theologie zur Religionsgeschichte« stammt von W. WREDE, Über Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie (1897; in: G. STRECKER [Hg.], Das Problem der Theologie des Neuen Testaments [WdF 367], 1975, 81–154). Zu jüngeren Entwicklungen vgl. das Referat bei R. VON BENDERMANN, »Theologie des Neuen Testaments« oder »Religionsgeschichte des Frühchristentums«? (VF 48, 2003, 3–28).

<sup>13</sup> Das Programm stellt beispielsweise H. GUNKEL, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments (FRLANT 1), 1903 klar heraus: Geschichtliches (10f); Mythisches (14f); Christentum als synkretistische Religion (95; vgl. 1) und zugleich (mit Pfeleiderer) als das Ziel aller Religionen.

<sup>14</sup> Der Begriff »Religionsgeschichtliche Schule« hat sich zwar eingebürgert, bezeichnet allerdings das Phänomen; zutreffender ist der Begriff ›Bewegung‹. Dazu vgl. G. LÜDEMANN / M. SCHRÖDER, Die Religionsgeschichtliche Schule in Göttingen. Eine Dokumentation, 1987, 7–12. 15ff. Reserve gegenüber dem Schulbegriff haben bereits die ersten Repräsentanten und Zeitzeugen bekundet; vgl. H. GRESSMANN, Albert Eichhorn und die Religionsgeschichtliche Schule, 1914, 25f; A. DEISSMANN, Der Lehrstuhl für Religionsgeschichte, 1914, 12 (»Man sollte statt von Schule lieber von der religionsgeschichtlichen Methode reden, die von ›Schülern‹ und Autodidakten, Angeregten und Selbständigen in Arbeitsstuben aller sonstigen theologischen Richtungen gehandhabt wird und nichts anderes ist, als eine bereits vom 18. Jahrhundert erkannte Konsequenz oder besser Vertiefung der historischen Methode überhaupt: vollste Hineinstellung des Christentums in seine Umwelt«) und E. Troeltsch (siehe dazu unten bei Anm. 16). – Keiner der Vertreter der Religionsgeschichtlichen Schule findet Eingang in: A. MICHAELS (Hg.), Klassiker der Religionswissenschaft, 1997.

angemessene Aktualisierung des Christentums verstanden<sup>15</sup> – die Zurückhaltung von William Wrede stellt hier eher die Ausnahme dar. Die Deskription geht einher mit einer normativen Ausrichtung. Das Christentum besetzt dabei explizit die Spitzenposition in der geschichtlichen Aufwärtsentwicklung der Religionen. Dies wird bei Ernst Troeltsch, dem »Systematiker und Dogmatiker« der Religionsgeschichtlichen Schule, differenziert diskutiert<sup>16</sup>, bei anderen Autoren aber, wie etwa bei Wilhelm Bousset in den sehr wirkmächtigen »Religionsgeschichtlichen Volksbüchern«, pathetisch vorgetragen: Es »ist aber der christliche Gottesglaube wiederum nur die klarste Ausprägung all dessen, was in der langen Geschichte der Religionen mühsam nach Gestaltung gerungen hat«<sup>17</sup>. Zwar distanzieren sich die Religionsgeschichtler von der dogmatisch normierten Theologie, aber sie setzen auf »Offenbarung«. So stellt Religionsgeschichte das heraus, was sich in Empfindung, Gefühl und Ahnung des Rätselhaften kundgibt. Die Gestalt Jesu als eines überragenden prophetischen Führers markiert den Gipfel des Gottesglaubens, während die dogmatische Christologie verworfen wird. Die Religionsgeschichtliche Schule hat mit dieser meist implizit vollzogenen Korrelation von deskriptiver Methode und normativem Anspruch ein äußerst breitenwirksames Programm betrieben. Mit seiner Bindung an den Historismus bzw. an den Fortschrittsglauben des späten 19. Jahrhunderts sowie an eine Form von romantisch inspiriertem Theismus hat es aber den weltanschaulichen Zusammenbruch im Gefolge des Ersten Weltkriegs nicht überlebt.

<sup>15</sup> Vgl. U. BERNER, Religionswissenschaft und Theologie. Das Programm der Religionsgeschichtlichen Schule (in: H. ZINSER [Hg.], Religionswissenschaft. Eine Einführung, 1988, 216–238), 218: »Die Auffassung, daß ›in aller wirklichen und lebendigen Religion göttliche Offenbarung sei‹ [zit. W. Bousset], gehört zu den Axiomen der Religionsgeschichtlichen Schule.«

<sup>16</sup> Vgl. E. TROELTSCH, Die Dogmatik der »religionsgeschichtlichen Schule« (1913; in: DERS., Gesammelte Schriften, Bd. 2, 1922<sup>2</sup>, 500–524), Zitat: aaO 500. Troeltsch favorisiert »jene Deutungen, die in der Religion die Offenbarung tiefster Wahrheit und in ihrer Entwicklung den Fortschritt zu geläuterter religiöser Erkenntnis sehen« (aaO 502). Dabei unterscheidet er eine »besondere auf die Geschichte des Christentums selbst gerichtete historische Forschung« von einer »religionsphilosophische[n] oder prinzipiell theologische[n] Interessenrichtung« (vgl. aaO 502–505. 513), die sich beide in der »Darlegung einer normativen christlich-religiösen Gesamtanschauung«, d. h. »einer religionsgeschichtlich orientierten Dogmatik«, treffen (aaO 505. 509). Troeltsch signalisiert wie andere (vgl. oben, Anm. 14) Reserve gegenüber dem Schulbegriff (vgl. aaO 502–505); man könne »gar nicht von einer religionsgeschichtlichen Schule, sondern nur von einer mehr oder minder radikal gehandhabten religionsgeschichtlichen Methode reden« (aaO 503).

<sup>17</sup> W. BOUSSET, Unser Gottesglaube (RV 5/6), 1908, 12; vgl. DERS., Das Wesen der Religion (Lebensfragen 28), 1920<sup>4</sup>, 173–176 und bes. 195: »im Christentum ist nicht nur ein höchster Punkt der Entwicklung gegeben, in ihm scheinen auch alle bisherigen Linien zusammenzulaufen«.

Es ist interessant, dass sich Adolf von Harnack gegenüber dem Aufbruch der Religionsgeschichte reserviert verhalten hat<sup>18</sup>. Zwar steht er mit dem Programm der konsequenten historischen Methode ganz auf der Seite der Religionsgeschichtler. Er zieht aber in seiner legendären Rektoratsrede vom 3. August 1901 angesichts der universalen Evolution der Religionen gerade die entgegengesetzte Konsequenz: Das Christentum enthält so sehr alles in sich, dass man auf das Studium der übrigen Religionen verzichten kann. »Wer diese Religion nicht kennt, kennt keine, und wer sie sammt ihrer Geschichte kennt, kennt alle.«<sup>19</sup> Im Fall des Urchristentums und des Neuen Testaments haben wir es zu tun mit »eine[r] ungeheure[n] Reduction, die den Kern aller Religion enthüllt und in Kraft setzt«<sup>20</sup>. Die religionsgeschichtliche Kennzeichnung des Urchristentums als »synkretistische Religion« war Harnack sowohl aus theologischen wie aus methodischen Gründen ein Gräuel; als »Reductionsphänomen« sollte es gerade nicht in den Sumpf orientalischer oder volksreligiöser Erscheinungen eingetaucht werden. Harnack hat so auch die Errichtung religionswissenschaftlicher Lehrstühle innerhalb der theologischen Fakultäten abgelehnt, u. a. deshalb, weil er die Behandlung religiöser Themen besser im Bereich der Philologien aufgehoben sah<sup>21</sup>.

---

<sup>18</sup> Vgl. dazu A. VON SCHELIHA, Symmetrie und Asymmetrie der Wissenschaftskulturen. Theologie – Religionswissenschaft – Kulturwissenschaften um 1900. Adolf von Harnacks Position im wissenschaftstheoretischen Diskurs (in: K. NOWAK u. a. [Hg.], Adolf von Harnack. Christentum, Wissenschaft und Gesellschaft [VMPIG 204], 2003, 163–187), 166–171. Gegenüber dem Zugriff der Religionsgeschichtlichen Schule auf das Neue Testament blieb Harnack durchwegs ablehnend; vgl. CH. MARKSCHIES, Adolf von Harnack als Neutestamentler (in: K. NOWAK / O. G. OEXLE [Hg.], Adolf von Harnack. Theologe, Historiker, Wissenschaftspolitiker [VMPIG 161], 2001, 365–395), 392f. In seiner zeitgenössischen Beschreibung der Religionsgeschichtlichen Schule hat GRESSMANN (s. Anm. 14), 26 das treffende Bonmot über Wellhausen und Harnack geprägt: »Beide betrachten die Religionsgeschichtler zwar eher als ihre ungeratenen Söhne, aber sie können die Vaterschaft nicht ableugnen.« Gerade die »Vorlesungen über das Wesen des Christentums« zeigen, dass sich die Bedeutung der Religionsgeschichte »aus der fundamentalen Bedeutung, die Harnack der Geschichte überhaupt zuschreibt«, ergibt (H. WEDER, Theologie und Religionswissenschaft [ThLZ 125, 2000, 1233–1244], 1241).

<sup>19</sup> A. VON HARNACK, Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte, 1901<sup>3</sup>, 11 (abgedruckt auch in: DERS., Reden und Aufsätze, Bd. 2, 1906<sup>2</sup>, 159–187). Zum biographischen Hintergrund vgl. A. VON ZAHN-HARNACK, Adolf von Harnack, 1936, 294–299.

<sup>20</sup> HARNACK (s. Anm. 19), 13

<sup>21</sup> HARNACK (s. Anm. 19), 9f. So hat Harnack die 1914 erfolgende Übertragung des Ordinariats für Religionsphilosophie und Religionsgeschichte an die Philosophische Fakultät samt der Berufung des Theologen Ernst Troeltsch begrüßt; vgl. V. GERHARDT / R. MEHRING / J. RINDERT, Berliner Geist. Eine Geschichte der Berliner Universitätsphilosophie bis 1946, 1999, 217–221. Ein Plädoyer gegen die »Säkularisation eines Theologischen Lehrstuhls« bietet DEISSMANN (s. Anm. 14), 5, der die Stellung seines Fakultäts-

Für den religionsgeschichtlichen Aufbruch ist der geisteswissenschaftliche Kontext in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts von großer Tragweite: die Herausbildung der morgenländischen Philologien und die völkerkundliche Horizontenerweiterung. Hinzuweisen ist insbesondere auf die Wechselwirkungen mit der klassischen Philologie, vorbereitet von Hermann Usener und seinen Schülern (etwa Albrecht Dieterich), dann bei Gelehrten wie Richard Reitzenstein, Eduard Norden und Paul Wendland. Gerade der Zusammenhang mit den Philologien bestätigt das von uns eingeführte Gleichnis von den beiden *Schwestern*, nun aber hinunter auf die Ebene der Einzeldisziplinen projiziert. Religionsgeschichte und neuzeitliche Bibelexegese nehmen tatsächlich in derselben Konstellation ihren Ausgang: Beide setzen nicht nur das Entstehen kritischer Methoden voraus, wie sie sich in der Aufklärung herausbilden, sondern auch den Historismus des 19. Jahrhunderts. Erst hier verfestigen sich auch die disziplinären Grenzen zwischen exegetischen und systematischen Fächern. Ein bemerkenswerter Gelehrter wie Johann Jakob Wettstein zeigt in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, wie Exegese und Religionsgeschichte noch koexistieren: Sein »Novum Testamentum Graecum« stellt nicht nur viele Varianten der griechischen Handschriften zusammen – was zuvor seine Amtsenthebung als Basler Pfarrer zur Folge hatte! –, sondern auch eine bis heute nicht übertroffene Sammlung von Parallelstellen aus der antiken Literatur<sup>22</sup>.

### 3. Die neuere Exegese im Bann der Religionsgeschichte

Wer Kommentare des 19. mit solchen des 20. Jahrhunderts vergleicht, ist verblüfft von der enormen Verschiebung der Auslegungsinteressen. Die Erstgenannten zeichnen sich durch eine heute kaum mehr erschwingliche Sorgfalt in ihren sprachlichen Beobachtungen aus. Zu einer geschichtlichen Situierung der urchristlichen Texte im Kontext der Religionen des frühen römischen Kaiserreichs kommt es dagegen erst im 20. Jahrhundert, wie es die religionsgeschichtliche Bewegung nicht allein, aber doch besonders wirkungsvoll angestrebt hat. Durch die dominierende Stellung der Schule Rudolf Bultmanns in den Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg hat sich das Erbe der religionsgeschichtlichen Schule in der deutschsprachigen Exegese weithin durchgesetzt, wenn gleich in erheblichen Mutationen. Auch die Entwicklung neuerer Methoden wie

---

kollegen Harnack zum religionsgeschichtlichen Lehrstuhl, in welcher Fakultät auch immer, so charakterisiert: »Sie ist höflich, aber kühl« (aaO 7).

<sup>22</sup> J. J. Wettstein, *Novum Testamentum Graecum*, Amsterdam 1751/52 (Nachdr. Graz 1962). Zu diesem Gelehrten vgl. G. SEELIG *Religionsgeschichtliche Methode in Vergangenheit und Gegenwart* (ABG 7), 2001, besonders 110–121.

der Formgeschichte und der Traditionsgeschichte gehört in deren Ausstrahlungsbereich.

Seit den 1980er Jahren lässt sich beobachten, wie die Religionsgeschichte in mehreren Innovationsschüben der neutestamentlichen Wissenschaft erneut namhafte Impulse gibt, allerdings weitgehend im angloamerikanischen Raum und zumeist ohne Anlehnung an die seinerzeitige deutschsprachige Religionsgeschichte. Dies gilt erstens vom sogenannten »*Third quest*« in der Jesusforschung<sup>23</sup>. Indem das Verständnis des Judentums zur Zeit des Zweiten Tempels einer tiefgreifenden Revision unterzogen wird, verändert sich das Bild Jesu erheblich. Darüber hinaus greift der *Third quest* entschlossen über die kanonischen Texte hinaus und bezieht Thomasevangelium und Logienquelle in die Jesusforschung ein. Zweitens ist hinzuweisen auf die »*New perspective on Paul*«, die ihrerseits mit einer grundlegenden Transformation unseres Bildes vom Frühjudentum einhergeht<sup>24</sup>. Die Qumrantexte spielen hier eine markante Rolle. Drittens hat die Religionsgeschichte in einem weiten Sinn, nämlich als Wissenschaft von der Antike, dem trendigen »*rhetorical criticism*« Pate gestanden, werden doch neutestamentliche Texte gelesen im Blick auf ihre Verwendung rhetorischer Strategien, wie sie von den antiken Handbüchern inventarisiert werden. Es lässt sich viertens auch die Entdeckung der *Wirkungsgeschichte* einbeziehen, die im Fall der ältesten Rezeptionen wiederum in die Altertumswissenschaft, zumal die Patristik, ausgreift. Fünftens arbeitet die in Amerika sehr prominente *Kulturanthropologie* in breitem Ausmaß mit antikem Material; dasselbe gilt von den Wechselwirkungen mit einschlägigen Disziplinen wie der Soziologie und der Wirtschaftsgeschichte. Vorsorglich sei notiert, dass die Exegese selbstverständlich auch von Umbrüchen ganz anderer Art bestimmt war, etwa dem Einbezug literaturwissenschaftlicher Perspektiven wie der Rezeptionsästhetik und der Entdeckung des Lesers.

Im Ganzen stellt sich der Eindruck ein, die Exegese arbeite heute in weiten Teilen religionsgeschichtlich, sowohl was die Kontexte der urchristlichen Religion betrifft – Frühjudentum und hellenistisch-römische Welt – als auch in der Rekonstruktion des Urchristentums selbst. Die beiden Schwestern teilen sich dasselbe Handwerk. Wir fragen jetzt danach, was dies für die neutestamentliche *Theologie* bedeutet.

<sup>23</sup> Der »*Third quest*« wird übersichtlich dargestellt von G. THEISSEN / A. MERZ, *Der historische Jesus*, 2001<sup>3</sup>, 21–31. Moderne Jesusbücher basieren auf der kritischen Auseinandersetzung mit diesem Trend, vgl. z. B. J. SCHRÖTER, *Jesus von Nazaret. Jude aus Galiläa – Retter der Welt* (Biblische Gestalten 15), 2006, 23f. 33f. 103–125.

<sup>24</sup> Zur Debatte um die »*New perspective*« vgl. J. D. G. DUNN, *The New Perspective on Paul*. *Collected Essays* (WUNT 185), 2005; M. BACHMANN, *Lutherische und neue Paulusperspektive* (WUNT 182), 2005; CH. LANDMESSER, *Umstrittener Paulus. Die gegenwärtige Diskussion um die paulinische Theologie* (ZThK 105, 2008, 387–410).



#### 4. Neutestamentliche Theologie im Gegenüber zur Religionsgeschichte

Wir halten uns an das Paradeferd neutestamentlicher Theologie, an die Gattung des Lehrbuchs. Es fällt auf, dass in jüngerer Zeit gerade im deutschsprachigen Raum eine Vielzahl von vorzüglichen Lehrbüchern erschienen ist, die sich alle auf diese oder jene Weise als Theologie profilieren und sich damit auch explizit vom Unternehmen einer Religionsgeschichte des Urchristentums abgrenzen<sup>25</sup>. Sie arbeiten ganz selbstverständlich auch religionsgeschichtlich, orientieren sich aber am Kanon und stellen sich in ihrer Konzentration auf das Glaubenszeugnis dem Wahrheitsanspruch der neutestamentlichen Texte. Allerdings ist weithin ein schmerzliches hermeneutisches Defizit zu konstatieren: Das Interesse daran, die Botschaft der neutestamentlichen Texte in unseren heutigen spätmodernen Kontexten zu artikulieren<sup>26</sup>, genießt keine Priorität; Theologie besteht zu guten Teilen in Explorationen der *Theologiegeschichte*<sup>27</sup>. Umgekehrt

<sup>25</sup> Innerhalb der letzten gut zehn Jahre sind im deutschen Sprachraum u. a. erschienen: P. STUHLMACHER, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 1, 2005<sup>3</sup>; Bd. 2, 1999 (zum Verhältnis von Theologiegeschichte und Religionswissenschaft vgl. Bd. 1, 3); H. HÜBNER, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 3 Bde., 1990–1995; U. WILCKENS, *Theologie des Neuen Testaments*, 2002ff, auf drei Bde. angelegt (zu »rein historische[n] Darstellungen der Gegenwart« vgl. Bd. I: *Geschichte der urchristlichen Theologie*, Teilbd. 1: *Geschichte des Wirkens Jesu in Galiläa*, 2008<sup>3</sup>, 48–50); F. HAHN, *Theologie des Neuen Testaments*, 2 Bde., 2005<sup>2</sup> (zum Verhältnis zur Religionswissenschaft vgl. Bd. 1, 18); U. SCHNELLE, *Theologie des Neuen Testaments* (UTB 2917), 2007 (zum Verhältnis zur Religionswissenschaft vgl. aaO 34–37). Eine grundsätzliche Rückbeziehung der Theologie auf den Kanon erfolgt bei J. SCHRÖTER, *Die Bedeutung des Kanons für eine Theologie des Neuen Testaments* (in: DERS., *Von Jesus zum Neuen Testament* [WUNT 204], 2007, 355–377): *Neutestamentliche Theologie ist mit der Frage befasst, »worauf sich christliches Wirklichkeitsverständnis gründet und wie dieses in den Schriften des Neuen Testaments grundlegende Verständnis im Diskurs über die Interpretation der Wirklichkeit geltend gemacht werden kann«* (aaO V [Vorwort]).

<sup>26</sup> WEDER, *Theologie* (s. Anm. 18), 1235f identifiziert den Lebensnerv neutestamentlicher Theologie darin, den Sachanspruch der Texte wahrzunehmen: »Verstanden ist das Neue Testament erst, wenn die heutigen Leser auf seinen Sachanspruch reagiert haben.«

<sup>27</sup> Der Theologiegeschichte stellt HAHN, *Theologie* (s. Anm. 25) eine nach der inneren »Einheit fragende Theologie des Neuen Testaments« zur Seite, die in Bd. 2 thematisch entfaltet wird (vgl. Bd. 2, 23f). Verzichten möchte er hingegen auf die »systematisch-theologische Aufgabe in dem Sinn, dass die neutestamentliche Botschaft im Zusammenhang mit den Fragestellungen der Folgezeit und den Problemen der Gegenwart durchdacht wird«; auch die »Notwendigkeit der aktualisierenden Applikation« entfällt (F. HAHN, *Eine religionswissenschaftliche Alternative zur neutestamentlichen Theologie? Ein Gespräch mit Heikki Räisänen* [in: DERS., *Studien zum Neuen Testament*, Bd. 1 (WUNT 191), 2006, 151–162], 162). Der Unterschied zwischen Theologiegeschichte und Theologie wird bei Jürgen Becker dahingehend bestimmt, dass es Aufgabe der letzteren sei, »das dem Urchristentum zugrundeliegende Wirklichkeitsverständnis (also die Auffassung von Gott, Welt und Mensch) zu entfalten, insoweit es im Urchristentum explizit

hat Gerd Theißen vor kurzem eine eindrückliche Religionswissenschaft des Urchristentums vorgelegt<sup>28</sup>. Bei allen Vorzügen leidet das Unternehmen freilich darunter, dass es mit der adressatenbezogenen Gegenüberstellung von religionswissenschaftlicher »Außenperspektive« und neutestamentlich-theologischer »Binnenperspektive« arbeitet; Theologien seien an künftige Pfarrer gerichtet, während sich die Religionswissenschaft des Urchristentums an eine Leserschaft »unabhängig von ihrer religiösen oder nicht-religiösen Einstellung« richte. Solange Theologie aber als akademische Fachrichtung eine gesamtgesellschaftliche Verantwortung wahrnimmt, ist sie doch gerade auch auf diese Adressatenschaft verwiesen, was nicht zuletzt mit der Reichweite der von ihr kultivierten historischen Perspektiven zu tun hat.

Abseits der Lehrbücher drängt sich Eindruck auf, die heiße Auseinandersetzung zwischen theologischer Exegese und Religionsgeschichte habe weitgehend einer kalten Übernahme ersterer durch letztere, gleichsam einem *friendly takeover*, Platz gemacht, zumal im weiten Raum der internationalen Bibelwissenschaften. Dogmatiker, Ethiker und Praktologen versprechen sich von der Exegese je länger desto weniger Erkenntnisgewinn für ihr eigenes Geschäft. Angesichts des dramatischen Verlusts ihrer gesamtheologischen Verantwortung empfiehlt es sich, erneut auf die theologische Stimme von *Rudolf Bultmann* zu achten, der von der Religionsgeschichtlichen Schule herkommt und sich zugleich auf das Anliegen der theologischen Auslegung konzentriert hat. Bultmann verdankt der Religionsgeschichte die Wahrnehmung der *mythischen* Dimensionen der urchristlichen Theologie, die ihn vor die Notwendigkeit der Entmythologisierung, verstanden als Interpretation des Mythos, gestellt hat. Allerdings ist eine gewisse Einseitigkeit nicht zu verkennen: Der hermeneutische Aufwand kommt bei ihm vornehmlich den neutestamentlichen Texten zugute. Demgegenüber fungiert der supponierte gnostische Mythos bzw. der hellenistisch-synkretistische oder »spätjüdische« Hintergrund nicht selten als negative Folie für die Botschaft des Evangeliums oder des Apostels. Während die Exponenten des religiösen Kontexts in die Objektivierung und Substantia-

---

oder implizit kommuniziert wurde und insoweit es in Umrissen rekonstruiert werden kann« (J. BECKER, Theologiegeschichte des Urchristentums – Theologie des Neuen Testaments – Frühchristliche Religionsgeschichte [in: C. BREYTENBACH / J. FREY (Hg.), Aufgabe und Durchführung einer Theologie des Neuen Testaments (WUNT 205), 2007, 115–133] 121).

<sup>28</sup> G. THEIßEN, Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, 2008<sup>4</sup>, bes. 13f. Zur Beurteilung dieser »Theorie des Christentums für die Gebildeten unter seinen Verächtern« vgl. die Besprechungen von F. STOLZ, Das Urchristentum – die Außenansicht eines Insiders (EvTh 61, 2001, 476–480; Zitat: 476) und A. LINDEMANN, Zur »Religion« des Urchristentums (ThR 67, 2002, 238–261), 246–261: »Im Ergebnis drängt sich mir freilich der Eindruck auf, dass Th.s Buch über weite Strecken eine Art vorsichtiger »Apologie« zu sein scheint« (aaO 260).

lisierung des Mythos verstrickt sind, brechen die neutestamentlichen Texte, insbesondere Johannes und Paulus, zu einem geschichtlichen Existenzverständnis durch. Diese Kontrastierungsfunktion religionsgeschichtlicher Analyse hat sich besonders in der Bultmannschule durchgesetzt. Wir notieren aber am Rand, dass Bultmann streckenweise auch nichtchristliche Religionen, zumal die Gnosis, *in bonam partem* der existentialen Interpretation zuführt<sup>29</sup>.

### 5. Der Anspruch neutestamentlicher Theologie

Im Folgenden wird der Versuch unternommen, theologische Exegese im Gegenüber zur religionsgeschichtlichen Perspektive zu beschreiben<sup>30</sup>. Grundsätzliche Feststellungen verbinden sich dabei mit praktischen Aspekten des exegetischen Handwerks.

1. Es ist zunächst die Ebene zu bestimmen, auf der eine sinnvolle Verhältnisbestimmung zwischen theologischer Exegese und religionsgeschichtlicher Analyse zu erfolgen hat<sup>31</sup>. Mit Vorteil ist davon abzusehen, die Diskussion mit einem im Ansatz positivistischen Verständnis religionswissenschaftlicher Arbeit zu führen, wie es in neuerer Zeit im Bereich der neutestamentlichen Forschung etwa bei Heikki Räisänen<sup>32</sup> oder, weit gröber, bei Gerd Lüdemann erkennbar

<sup>29</sup> Vgl. etwa Bultmanns dichte Beschreibung der Gnosis in: R. BULTMANN, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, (1949) 1976<sup>4</sup>, 181–192.

<sup>30</sup> *Mutatis mutandis* beziehen sich die nachstehenden Überlegungen auch auf die alttestamentliche Theologie. Vgl. dazu H. SPIECKERMANN, *Das neue Bild der Religionsgeschichte Israels – eine Herausforderung der Theologie?* (ZThK 105, 2008, 259–280), bes. 275: »Theologie kann sich in keiner ihrer Disziplinen des Wahrheitsanspruchs ihres Gegenstandes entheben, so unpopulär die Frage im heutigen wissenschaftlichen Diskurs auch sein mag.«

<sup>31</sup> Hilfreich ist die Zusammenstellung falscher Alternativen (mit jeweils wahren Kern), die vorgelegt wird von G. THEISSEN, *Theologie und Religionswissenschaft. Gegenseitige Inspiration und Irritation zweier komplementärer Wissenschaften* (NedThT 59, 2005, 124–141), 130–134.

<sup>32</sup> H. RÄISÄNEN, *Neutestamentliche Theologie? Eine religionswissenschaftliche Alternative* (SBS 186), 2000. Zwar hat Räisänen gegenüber einem naiven Objektivitätsideal »die Person des Forschers« mit im Blick (vgl. aaO 81–84). Sein »dialektisches Modell«, das die »Darstellung des frühchristlichen Denkens [...] als ein Ergebnis der Wechselwirkung von Tradition, Erfahrung und Interpretation beschreiben« will, ist aber als Gemeinplatz zu taxieren; insbesondere der Erfahrungsbegriff ist weitgehend ungeklärt (aaO 102f). Religionswissenschaft wird mit der Außenperspektive, Theologie mit der – distanzierungsunfähigen – Innenperspektive korreliert (vgl. aaO 66. 72f. 74–77). Die hermeneutische Position von Bultmann gerät zur Karikatur (»das geschichtliche Verstehen wird von der aktualisierenden Interpretation verschlungen« [aaO 24; vgl. 22–24. 92]); Gablers Unterscheidung von biblischer und dogmatischer Theologie wird kurzgeschlossen mit der Abfolge von Rekonstruktion und Aktualisierung (vgl. aaO 12. 31. 37).

wird<sup>33</sup>. Die Auseinandersetzung ist im Zeichen der späten Moderne auf einem Theorieniveau zu führen, das durch wenigstens drei Postulate bestimmt wird. Einzufordern sind erstens grundsätzliche Selbstreflexivität, d. h. die Reflexion auf die eigene Position und Perspektive, zweitens hermeneutisches Bewusstsein, d. h. die Anerkennung dessen, dass Rekonstruktion immer auch mit Interpretation einhergeht, und drittens Zulassung von Pluralität, d. h. grundsätzliche Anerkennung einer Mehrheit (nicht: Beliebigkeit) von Interpretationen. Ein so orientierter wissenschaftlicher Zugang zu den religiösen Phänomenen lässt sich als *kulturwissenschaftlich reformulierte Religionsgeschichte* umschreiben. Diese unterscheidet sich von der Religionsgeschichte älteren Typs durch ihre gesteigerte Differenzierungsfähigkeit, durch ihre Sensibilisierung gegenüber Theorieeinseitigkeiten und ihre Distanz zu reduktionistischen Operationen.

In der täglichen exegetischen Arbeit schließt die Wahl dieser Ebene ein paar Regeln ein, die sich zwar trivial ausnehmen, aber doch leicht gebrochen werden. Religionsvergleichende Analyse hat die nicht-christlichen Texte mit derselben Vorsicht und Umsicht zu behandeln, die sie den neutestamentlichen ganz selbstverständlich zukommen lässt. Interpretationsspielräume sind jeweils auch *in bonam partem* auszumessen<sup>34</sup>. Die Wahrnehmung von mediterran-antiken Texten hat sich immer ganz besonders auf deren Andersartigkeit und Fremdheit einzustellen.

2. Die so umschriebene Religionsgeschichte ist ihrerseits im Theorieensemble einer *kulturwissenschaftlich reformulierten Religionswissenschaft* zu verankern<sup>35</sup>. Bei aller begründeten Skepsis gegenüber dem *hype*, mit dem sich

---

In seiner Besprechung stellt LINDEMANN (s. Anm. 28), 246 mit Recht fest: »Erstaunlich dabei ist, dass die betonte, bisweilen auch recht polemische Abgrenzung vom ›kirchlich-theologischen‹ Vorgehen immer wieder in den Vordergrund tritt, während doch eher zu erwarten wäre, dass die eigene Position eingehender vorgestellt wird. Worin *inhaltlich*, d. h. im sachlichen Ergebnis die im Buchtitel angezeigte Alternative besteht, wird im Grunde nicht recht sichtbar.«

<sup>33</sup> G. LÜDEMANN, *Ketzer. Die andere Seite des frühen Christentums*, 1995; DERS., *Der große Betrug. Und was Jesus wirklich sagte und tat*, 1998; DERS., *Das Urchristentum. Eine kritische Bilanz seiner Erforschung*, 2002.

<sup>34</sup> Es ist RÄISÄNEN (s. Anm. 32), 82f zugute zu halten, dass er »fair play« für die Forschung am Urchristentum und seiner Umwelt fordert.

<sup>35</sup> Zur Re-Definition von Religionswissenschaft als kulturwissenschaftlicher Disziplin vgl. H. G. KIPPENBERG, Was sucht die Religionswissenschaft unter den Kulturwissenschaften? (in: H. APPELSMEYER / E. BILLMANN-MAHECHA [Hg.], *Kulturwissenschaft*, 2001, 240–275); B. GLADIGOW, *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft* (*Religionswissenschaft heute* 1), 2005; A. KOCH, *Die Religionswissenschaft als Theorienschmiede der Kulturwissenschaften* (in: DIES. [Hg.], *Watchtower Religionswissenschaft*, 2007, 33–52); M. VON BRÜCK, *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft* (in: aaO 73–93). Einen Kopfsprung mit überzogenem Theorienanspruch versuchen H. G. KIPPENBERG / K. VON STUCKRAD, *Einführung in die Religionswissenschaft*, 2003,

*cultural turns* verbinden, lassen sich doch einige attraktive Vorzüge benennen, die aus der Umstellung auf Kulturwissenschaften resultieren<sup>36</sup>: Dazu zählen die bereits genannte Reflexivität auf die eigene, kulturgeschichtlich vermittelte Position – also die Wahl von Meta-Ebenen –, das Postulat einer unhintergehbaren Pluralität von Interpretationen, die Zusammenführung von sonst separierten Perspektiven – mit der Folge, »Religion« einzuzeichnen in kulturelle Systeme – und schließlich die Sensibilisierung für Peripherien, etwa in der Redimensionierung literarischer Hochtexte zugunsten anderer Medien oder Phänomene wie Riten und »Alltagsreligion«.

In der Tat ist die Exegese weithin längst über eine auch nur halbwegs isolierte Religionsgeschichte hinausgeschritten. Im Bereich der mediterranen Antike ist Religion nicht als ausdifferenziertes Teilsystem gegenüber dem Ganzen der Kultur beschreibbar; sie lässt sich gar nicht abtrennen von Recht und Wissenschaft, von Politik und Philosophie. Deshalb wird ihr nur ein breiter altertumswissenschaftlicher Zugang gerecht, eben: eine Kulturwissenschaft der Antike<sup>37</sup>.

3. Es ist für die *theologische Exegese* ratsam, wenn sie genau den Punkt benennt, wo sie in ihrem Rekonstruktions- und Interpretationsgeschäft den von den Kulturwissenschaften gepflegten – im Prinzip unendlichen – Regress auf Metaebenen unterbricht und eine Position markiert, die durch das christliche Glaubenszeugnis vermittelt und damit an die kanonischen Texte gebunden ist. Ihr Positionsbezug, der die reflexive Endlosschleife aufhebt, gibt sich seinerseits ausdrücklich als perspektivisch, als partikular und als geschichtlich kontingent zu erkennen. Insofern ist diese Art von Unterbruch nicht als Ausstieg aus der Selbstreflexivität, sondern vielmehr als *Erdung* zu verstehen. Neutestamentliche Exegese tut gut daran, ihre Position klar zu markieren und es dem wissenschaftlichen – und allenfalls bildungspolitischen – Markt zu überlassen,

---

11–16: »Was wir brauchen, ist die Umleitung der kulturwissenschaftlichen Ströme in das Bett der Religionswissenschaft« (aaO 13). Vgl. ferner ARENS (s. Anm. 4), 119 zum »Modell kulturwissenschaftlich orientierter Konvergenz«.

<sup>36</sup> Vgl. dazu meine Überlegungen in: S. VOLLENWEIDER, Heilvolle Wende? Exegese im Zeichen der Kulturwissenschaften (in: P. LAMPE u.a. [Hg.], Neutestamentliche Exegese im Dialog, FS U. LUZ, 2008, 111–120). Eine gute Präsentation der kulturwissenschaftlichen Perspektiven bieten H. BÖHME / P. MATUSSEK / L. MÜLLER, Orientierung Kulturwissenschaft. Was sie kann, was sie will (rowohlt's enzyklopädie), 2002<sup>2</sup>, bes. 104–108.

<sup>37</sup> Während sich die amerikanische Exegese schon lange auf die Kulturanthropologie beruft, betritt man damit im deutschsprachigen Bereich Neuland. Vgl. CH. STRECKER, »Turn! Turn! Turn! To Everything there is a Season«. Die Herausforderung des *cultural turn* für die neutestamentliche Exegese (in: W. STEGEMANN [Hg.], Religion und Kultur [Theol. Akzente 4], 2003, 9–42); DERS., Die liminale Theologie des Paulus (FRLANT 185), 1999; K. NEUMANN, Das Fremde verstehen – Grundlagen einer kulturanthropologischen Exegese, 2 Bde., 2000.

ob die von ihr gewählte Perspektive die Wahrnehmung ihrer Phänomene bereichert oder aber verdunkelt. Beispielsweise hat sich der »Evangelisch-katholische Kommentar« bereits in den 1960er Jahren mit seinem ökumenischen Programm auf dieser Linie bewegt und deshalb konsequent die Wirkungsgeschichte mit einbezogen<sup>38</sup>.

Grundsätzlich braucht man beim Positionsbezug nicht allein an christliche oder gar konfessionelle Standpunkte zu denken. Beispielsweise wurde Walter F. Otto als Interpret der homerischen Epen zum Erneuerer der altgriechischen Religion<sup>39</sup>; Platonausleger üben das Kerngeschäft philosophischer Kunst aus<sup>40</sup>; Religionswissenschaftler outhen sich umgekehrt als ernsthafte Anhänger fernöstlicher Religionen<sup>41</sup>. Religionswissenschaftliche bzw. kulturwissenschaftliche Zugänge zur Religion sind gerade aufgrund ihrer Sensibilität in Bezug auf den Übergang von deskriptiver zu normativer Ebene in der Lage, verschiedene Varianten von Positionsbezügen zu identifizieren. Der religionswissenschaftlichen Diagnose liegt die Haltung einer vorsichtigen *ἐποχή* zugrunde, die sich allenfalls verbindet mit der Warnung vor dem befremdlichen Absturz hinab in den Kreis der *believers*. Am Rand ist mitzubedenken, dass die Religionswissenschaft ihrerseits spätestens dort zu einem Positionsbezug genötigt wird, wo sie etwa gesellschaftliche Beratungsfunktionen übernimmt. Politiker erwarten im Umgang mit religiösen Konflikten von ihr konkrete Hilfestellung für ihre Entscheidungen.

Für die theologische Exegese entsteht beim genannten Positionsbezug ein im Ansatz *antagonistisches* Verhältnis zur Religionswissenschaft. Versteht man den Antagonismus in anatomischem und physiologischem Sinn, spricht nichts grundsätzlich gegen die Möglichkeit, dass es sich um ein konstruktives Verhältnis handelt.

4. Theologische Exegese und Religionsgeschichte kultivieren je auf ihre Weise den Umgang mit der *Wahrnehmung des Fremden*. Es ist nicht so, wie manchmal suggeriert wird, dass der Religionswissenschaft die Anwaltschaft für das Fremde zustehe, während es die Theologie mit dem ihr Vertrauten zu

---

<sup>38</sup> Im EKK besteht seit seiner Begründung die Regel, dass ein evangelischer Kommentar von einem Katholiken gegengelesen wird und umgekehrt. Auslegungsdifferenzen, die sich aufgrund der verschiedenen konfessionellen Perspektiven ergeben, werden eingearbeitet und dokumentiert, gelegentlich sogar in Form einer eigenen Anmerkung, wie hinsichtlich des Amtsverständnisses bei R. SCHNACKENBURG, Der Brief an die Epheser (EKK 10), 2003<sup>2</sup>, 195f durch den evangelischen Partner, Eduard Schweizer.

<sup>39</sup> Vgl. W. F. OTTO, Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes, (1947) 2002<sup>2</sup>; DERS., Theophanie. Der Geist der altgriechischen Religion (rowohlt's deutsche enzyklopädie 1151), 1956.

<sup>40</sup> Vgl. z. B. G. RICHT, Platons Dialoge »Nomoi« und »Symposion«, 1990.

<sup>41</sup> Auf der Homepage des Münchener Religionswissenschaftlers M. von Brück heißt es: »Über seine wissenschaftliche Tätigkeit hinaus hat sich Michael von Brück zum Zen- und Yogalehrer ausbilden lassen« (<http://www.religionswissenschaft.uni-muenchen.de/personen/professoren/vbrueck>).

tun hätte<sup>42</sup>. Beide kultivieren je für sich ein differenziertes und komplexes Miteinander beider Wahrnehmungsweisen. Gewiss schafft die von der *Religionswissenschaft* betriebene Distanzierung Raum für das Wahrnehmen des Fremden und stellt die Differenz kultureller Konfigurationen deutlich heraus. Aber Wahrnehmung des Fremden gibt es nicht ohne simultanes Wiedererkennen von Vertrautem, also nur im Verbund mit Interpretation, und das heißt, im Gravitationsfeld des hermeneutischen Zirkels. Es kommt ein Weiteres hinzu: Gerade die Religionswissenschaft stößt unausweichlich auf anthropologische Tiefenstrukturen, die sich im Lauf der Jahrtausende dauernden Entstehungsgeschichte der Hominiden herausgebildet haben<sup>43</sup>. Sie hat es hier in besonderem Maß mit Phänomenen des Vertrauten zu tun, so befremdlich sich diese auch ausnehmen mögen. Umgekehrt besetzt das Herausstellen des Fremden, des Anderen, auch in der *Theologie* eine zentrale Rolle, nämlich in ihrem Reden von Gott. Die Dialektische Theologie hat mit Grund gerade bei diesem Punkt angesetzt. Zugleich aber hat das Wiedererkennen des Vertrauten in der Theologie seine eigene Tragweite; es reicht vom Identifizieren des alten Adam – gleichsam der theologischen Variante soziobiologischer Deskription – bis zum Wiedererkennen eigener lebensgeschichtlicher Erfahrungen in den biblischen Erzählungen.

Historisch-kritische Exegese kultiviert seit langem das Pathos, ihre Objekte vor der Vereinnahmung durch kirchliche, gesellschaftliche oder individuelle Interessen und Moden zu schützen. Zugleich aber hat sie es mit Texten zu tun, die sich tief in das kulturelle Gedächtnis der Menschheit eingeschrieben haben. Der Exegese ist deshalb aufgetragen, sich wirkungsgeschichtlich zu sensibilisieren und so ihren Beitrag zur Pflege des kollektiven Gedächtnisses zu leisten. Als Religionsgeschichte hat sie das Ineinander und Miteinander von Fremdsein und Vertrautsein zu bearbeiten. Als theologische Auslegung gibt sie jener eigentümlichen Bewegung Raum, die die Fremdheit der Texte steigert und diese zugleich überholt durch ein immer noch größeres Sich-Vertrautmachen. Sie ist mit der

---

<sup>42</sup> Vgl. STOLZ, Grundzüge (s. Anm. 6), 36. 44; DERS., Theologie und Religionswissenschaft – Das Eigene und das Fremde (in: DERS., Religion [s. Anm. 8], 271–286) 281ff. DALFERTH (s. Anm. 6), 19f beschreibt das wechselseitige Verhältnis von Theologie und Religionswissenschaft anhand der Kategorie des Fremden: »Sie bringen jeweils Anderes gegenüber den Beschreibungen der jeweiligen Disziplin so zur Geltung, dass das Andere *als Anderes*, das Fremde *als Fremdes* im Blick bleibt. Religionswissenschaftliche Beschreibungen fungieren im Horizont der Theologie so als eine *Phänomenologie des Fremden als Fremden*, und theologische Deutungen haben im Horizont der Religionswissenschaft die Funktion einer Erinnerung an *alternative Horizonte zum Verständnis des Lebens*.«

<sup>43</sup> Vgl. dazu besonders W. BURKERT, Kulte des Altertums. Biologische Grundlagen der Religion, 1998; DERS., Fitness oder Opium? Die Fragestellung der Soziobiologie im Bereich alter Religionen (in: F. STOLZ [Hg.], Homo naturaliter religiosus. Gehört Religion notwendig zum Mensch-Sein?, 1997, 13–38).

Einwohnung des – bleibend – Fremden befasst und verspricht sich davon einen Lebensgewinn<sup>44</sup>.

Das Spiel der Wahrnehmung von Fremdem und Vertrautem lässt sich beispielsweise am Umgang des Paulus mit der *Glossolie* in *1Kor 14,1–25* beobachten<sup>45</sup>. Die religionsgeschichtliche Analyse hilft, die Felder zu umreißen, in die die Phänomene der Zungenrede einzuzeichnen sind: das Reden der Götter, das Sprechen der Engel, die Magie mit ihren *voces mysticae*, die Einwohnung göttlicher Mächte bei Orakelpriesterinnen. Die Religionswissenschaft steuert empirische Befunde neuzeitlicher glossolaler Bewegungen bei, allenfalls auch psychiatrische Dossiers. Schließlich greift sie nicht nur auf kinderpsychologisches Material zurück, sondern auch auf die Phylogenese, also auf stammesgeschichtliche Stufen der archaischen Sprachentstehung. Das Ineinander von Verfremdung und Analogisierung – als einer Form, Vertrautes wieder zu finden – ist offenkundig. Die Exegese arbeitet ihrerseits heraus, wie Paulus bei aller Hochschätzung der Glossolie vernünftiges Denken und verständliches Reden privilegiert – das kommt neuzeitlicher aufgeklärter Kultur entgegen<sup>46</sup>. Die theologische Auslegung schließlich wird alles Gewicht legen auf das Band, das Paulus zwischen Vernunft und Liebe spannt, und sie kann das zum Anlass nehmen, kritisch zur neuzeitlichen Rationalität Stellung zu beziehen und sich damit zur Anwältin des Fremden zu machen. Sie wird sich angesichts der paulinischen Hochschätzung der Prophetie sogar darauf einlassen, nachzudenken über vollmächtiges Reden, das verständlich ist und doch die Grenzen der Vernunft sondiert.

5. Theologische Exegese nimmt ihren Ausgangspunkt bei dem eigentümlichen Anspruch, den die im Kanon zusammengeführten biblischen Texte erheben. Wer sich auf diese Texte einlässt, wird in den Prozess einer *Metamorphose* hineingezogen<sup>47</sup>. Sie werden unter der Hand vom Objekt zum Subjekt, das an

<sup>44</sup> Vgl. die Erwägungen »Der fremde Gast« bei H. WEDER, *Neutestamentliche Hermeneutik (ZGB)*, 1989<sup>2</sup>, 428–435.

<sup>45</sup> Zur Deutung der urchristlichen Glossolie vgl. besonders G. THEISSEN, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie (FRLANT 131)*, 1993<sup>2</sup>, 269–340; H.-J. KLAUCK, *Von Cassandra bis zur Gnosis. Im Umfeld der frühchristlichen Glossolie* (in: DERS., *Religion und Gesellschaft im frühen Christentum [WUNT 152]*, 2003, 119–144); DERS., *Mit Engelszungen? Vom Charisma der verständlichen Rede in 1 Kor 14* (in: aaO 145–167).

<sup>46</sup> Vgl. dazu WEDER, *Hermeneutik (s. Anm. 44)* 30–42; DERS., *Die Gabe der ἐπιμνηστικα (1Kor 12 und 14)* (in: DERS., *Einblicke ins Evangelium*, 1992, 31–44); ferner S. VOLLENWEIDER, *Viele Welten und ein Geist. Überlegungen zum theologischen Umgang mit dem neuzeitlichen Pluralismus im Blick auf den 1. Korintherbrief* (in: DERS., *Horizonte neutestamentlicher Christologie [WUNT 144]*, 2002, 193–213).

<sup>47</sup> EBELING (s. Anm. 2), 17 beschreibt die Sachlage pointiert: »Das Neue Testament transzendiert sich als Buch in ein Geschehen hinein, dessen verschiedene Dimensionen



seinen Hörern und Lesern zu arbeiten beginnt. Die Botschaft der Texte bringt die Hörer und Leser in die Kehre und spielt ihnen eine neue Identität zu. Dieser Prozess führt durch *Krisis* zur *Ktisis*, er stößt ins Nichts und lässt daraus neue Schöpfung werden. Mit seiner Passage durch Tod und Auferstehung bringt er eine christomorphe Dynamik zum Zug; er lässt sich mit dem Wirken des heiligen Geistes assoziieren.

Nun handelt es sich keineswegs um ein Proprium der biblischen Texte, dass sie vom Objekt ästhetischer Betrachtung oder gelehrter Analyse zum Subjekt zu mutieren vermögen. Wo immer sich Leser und Hörer mit ganzer Existenz ihren Texten hingeben, rücken diese selber ins Zentrum und nehmen ihre Rezipienten in Beschlag. Dies gilt nicht nur von religiösen Schriften, sondern ein gutes Stück weit auch von Werken der erzählenden Literatur und der Dichtung. Mehr noch: Die Subjektwerdung von Texten nimmt sich als solche überaus ambivalent aus; man denke nur an die Manuale, die zum Handgepäck heutiger Selbstmordattentäter zählen. Das für unsere Denkfigur Pate stehende antike Modell der *göttlichen Einwohnung*, das die Dezentrierung des Subjekts prägnant beschreibt, zeigt deutlich, wie nahe sich Inspiration und Besessenheit stehen<sup>48</sup>. Es kommt also alles auf das Sachanliegen der betreffenden Texte an, die in die bestimmende Subjektrolle einrücken. Es lohnt sich, in diesem Zusammenhang auf den Apostel Paulus zu hören. In seiner Auseinandersetzung mit der urchristlichen Zungenrede, einer pointierten Form von pneumatischer Inspiration, formuliert er drei Kriterien, die das dem Evangelium entsprechende Geisteswirken normieren: *Glaube, Hoffnung und Liebe* (1Kor 13,13). Der Umschlag vom »Buchstaben« zum »Geist«, oder anders gewendet: vom antiken Bibeltext zum heute ergehenden Wort, bemisst sich vor allem an der Liebe als der einzigartigen Fähigkeit, sich an den Ort des Anderen versetzen zu lassen. Erst die spezifische Form der Dezentrierung des Subjekts, die die Liebe auszeichnet, schafft Raum für das lebensfreundliche Gotteswort. So stellt für Paulus der im Zeichen des Evangeliums gestiftete Bund zwischen Liebe und Vernunft sicher, dass das Geisteswirken dem gemeinschaftlichen Leben zugute kommt (1Kor 13–14; vgl. 8,1–3; Röm 12,1f).

Theologische Exegese assistiert diesem Prozess, im besten Fall mag sie ihn auszulösen, im Regelfall wird sie ihn eher kognitiv vorbereiten, begleiten und vor allem kritisch überprüfen. Sie ist also nicht Predigt und schon gar nicht Prophetie. Sie kommt vielmehr an jenem Punkt zum Zug, wo die Interpretation, die in religionsgeschichtlicher bzw. kulturgeschichtlicher Perspektive einen Text in seiner Zeit zum Reden bringt, umschlägt zur Interpretation, die der Text am Hörer und Leser vollzieht. Dabei stellen sich gewichtige hermeneutische Fra-

---

einen einzigen Wirklichkeitszusammenhang bilden. Es ist textgewordenes Wortgeschehen, das darauf zielt, dass aus dem Text wieder lebendiges Wort hervorgeht.« Für CH. LEVIN, *Das Alte Testament auf dem Weg zu seiner Theologie* (ZThK 105, 2008, 125–145), 129 ist der »Ausgangspunkt der Erwägungen zur theologischen Bedeutung der Schrift« nicht »die Exegese, sondern nur die Erfahrung des Wortes [...]: dass es die Kraft hat, die Welt *sub specie Evangelii* zu erschließen«.

<sup>48</sup> Vgl. dazu die in Anm. 45 aufgelisteten Studien zur Glossolie und S. VOLLENWEIDER, *Der Geist Gottes als Selbst der Glaubenden* (in: DERS., *Horizonte* [s. Anm. 46], 163–192), 169–172.

gen: Wie lässt sich der Umschlag von historischer, aber durchaus selbstreflexiv geführter Interpretation in gegenwartsbezogene theologische Auslegung angemessen beschreiben? Gibt es einen Weg, der über die unfruchtbare Alternative hinausführt, sie beide weitgehend zu identifizieren – so die von Gadamer herkommende theologische Hermeneutik – oder aber voneinander zu separieren, etwa in das Nacheinander von *explicatio* und *applicatio*<sup>49</sup>? Lässt sich schließlich die Mitarbeit des Lesers an der Sinnwelt des Textes so nachzeichnen, dass sie sich nicht in – tendenziell beliebiger – Konstruktion erschöpft, sondern vielmehr als Phänomen schöpferischer Resonanz auf die Texte als Repräsentanten des Externen identifizierbar ist? Für Antworten auf diese Fragen ist die Exegese auf elementare Hilfestellung durch die Systematische Theologie und ihre hermeneutische Kompetenz angewiesen.

### 6. Bruchlinien – Theologie als kulturwissenschaftlicher Störenfried

Auf dem Weg, den die Theologie ein gutes Stück zusammen mit den Kulturwissenschaften geht, zeichnen sich wenigstens zwei Stationen ab, wo sie sich zu schwerwiegenden, aber hoffentlich produktiven *Einreden* genötigt sieht.

1. Die Theologie tut gut daran, ihr eigenes *kulturkritisches* Erbe in den zeitgenössischen Diskursen geltend zu machen. Die biblische Überlieferung ist maßgeblich bestimmt von tiefster Distanz zu den Selbstverständlichkeiten und Vorgegebenheiten ihrer Zeit. Die Distanznahme zur vorfindlichen kulturellen Konfiguration bricht in der alttestamentlichen Schriftprophetie auf und kulminiert in der neutestamentlichen Eschatologie, wo der »Gestalt dieser Welt« (Röm 12,2) die neue Christuswirklichkeit entgegensteht. Das »Wort vom Kreuz« arbeitet die Differenz zwischen »dieser Weltzeit« und der »neuen Schöpfung« in kaum überbietbarer Schärfe heraus (1Kor 1,18–2,5). Diese eigentümliche Form von Kulturkritik wird ihrerseits selbstverständlich wieder zum interessanten Objekt kulturwissenschaftlicher Analyse; sie lässt sich dann etwa mit anderen kulturdistanzierten Phänomenen in der antik-mediterranen Gesellschaft zusammenstellen, etwa der kynischen Bewegung. Es kommt hinzu,

---

<sup>49</sup> Die Überlegungen von K. NEUMANN, Die Geburt der Interpretation. Die hermeneutische Revolution des Historismus als Beginn der Postmoderne (Forum Systematik 16), 2002, 144–156 bewegen sich im Dreieck von Objektivismus, »neuer Hermeneutik« und postmodernem Ansatz des »offenen Texts«. Er plädiert für eine kulturanthropologisch bestimmte Hermeneutik, eine »Hermeneutik des Fremden«, die von der Begegnung der Kulturen bestimmt ist (149f). Der Preis für diesen Ansatz ist nicht nur die scharfe Trennung zwischen *explicatio* und *applicatio*, sondern auch das Risiko, dass beides, kulturanthropologische Analyse und engagierte Auslegung, zum Projektionsfeld unserer gerade aktuellen Moden und Trends verkommt.

dass sich Kulturwissenschaften gerade durch ihre historische Thematisierung kultureller Differenzen kulturkritisch verhalten<sup>50</sup>. Wenn die Theologie ihre eigene kulturkritische Tradition aktualisiert, bringt sie freilich einen ganz anderen Anspruch ins Spiel und unterbricht den unendlichen Prozess kulturwissenschaftlicher Selbstreflexivität. An diesem Punkt ist die Theologie meines Erachtens widerständig gegenüber einer Transformation in eine Form von Kulturwissenschaft, so sehr sie ihren unverzichtbaren Part in deren Diskursen zu spielen hat.

2. Es ist unübersehbar, dass die Kulturwissenschaften in hohem Maß ein *konstruktivistisches* Wirklichkeitsverständnis pflegen. Programmatisch geben sie Repräsentationsmodellen, wonach Theorie Realität abzubilden habe, und essentialistischen Konzeptionen, die mit »Wahrheit« und externer »Wirklichkeit« operieren, den Abschied. Der konstruktivistische Ansatz ist in der späten Moderne von der Wissenssoziologie über den Dekonstruktivismus bis zur Hirnforschung fast durchwegs dominierend<sup>51</sup>. Wir sind Konstrukt unserer Konstrukte. Von Seiten der Theologie her müsste dieser Ansatz meines Erachtens kritisch bedacht werden<sup>52</sup>. Nicht von ungefähr hat die Figur des *Externen* in ihrem überkommenen Selbstverständnis eine kaum überschätzbare Tragweite. Anstatt sich auf einen Flirt mit dem Konstruktivismus einzulassen, könnte die Theologie an die gute alte Option erinnern, menschliche Produktivität als kreative Rezeptivität im Horizont der gegenwarterschaffenden Wirkksamkeit Gottes zu entwerfen. Zu denken ist etwa an eine Übertragung der paulinischen Rechtfertigungslehre in das Feld der Erkenntnistheorie.

---

<sup>50</sup> Vgl. BÖHME / MATUSSEK / MÜLLER (s. Anm. 36), 104; R. KONERSMANN, *Kulturkritik*, 2008, bes. 23: »Kulturkritik [...] ist ein Modus der Diversifikation [...] auf der Ebene der Zeichen«.

<sup>51</sup> Innerhalb der neutestamentlichen Exegese wird eine radikale konstruktivistische Wirklichkeitstheorie sehr prononciert vertreten von P. LAMPE, *Die Wirklichkeit als Bild. Das Neue Testament als ein Grunddokument abendländischer Kultur im Lichte konstruktivistischer Epistemologie und Wissenssoziologie*, 2006. Konsequenterweise muss die Theologie auf dieser Linie darauf verzichten, die Realität Gottes zu affirmieren (vgl. aaO 91–93).

<sup>52</sup> Vgl. dazu die Erwägungen von M. MOXTER, *Wie stark ist der »schwache« Realismus?* (in: J. SCHRÖTER / A. EDDERBÜTTEL [Hg.], *Konstruktion von Wirklichkeit* [TBT 127], 2004, 119–133), der aaO 133 das »Fazit« zieht: »Wie die Wirklichkeit immer schon interpretiert ist, so ist sie auch in unseren Interpretationsprozessen nicht unwirksam. Deshalb kann sich die Wirklichkeit, welche die neutestamentlichen Texte zu deuten versuchen, zwar nicht unabhängig von den Deutungen, wohl aber in ihnen zeigen: als Prozess anhaltender Umdeutung, als Kontinuität der Neuinterpretation bzw. als Korrektur von Kommunikation durch Kommunikation.«

### 7. Bilanz

1. Exegese und Religionsgeschichte sind historisch miteinander verbunden und methodisch aufeinander angewiesen. Jede systematische Verhältnisbestimmung von Theologie und Religionswissenschaft ist daraufhin zu befragen, ob sie auch die Besonderheiten der Bibelwissenschaften hinreichend zur Geltung bringt, d.h. ob sie die konstitutive Rolle wahrnimmt, die die religionsgeschichtliche Fragestellung für die Exegese hat.

2. Wo die Exegese ihre spezifisch theologischen Fragestellungen zum Zug bringt, mutiert die Koordination von Exegese und Religionsgeschichte zu einem antagonistischen Verhältnis, das entweder in Konflikte ausmündet oder aber synergetisch das Verstehen bereichert. Als klärungsbedürftig erweist sich besonders die Differenz zwischen ihrer eigenen gegenwartsbezogenen Interpretation und der historisch ausgerichteten Interpretation im Horizont einer hermeneutisch reflektierten antiken Kulturwissenschaft.

3. Die Exegese ist für ihre Selbstreflexion elementar angewiesen auf die hermeneutische Kompetenz der Systematischen Theologie, die ihre Fragestellungen und Problembestimmungen in aktuellen kulturwissenschaftlichen Diskursen zum Zug bringt. Umgekehrt ist die neutestamentliche Exegese gut beraten, in ihrem eigenen Interpretationsgeschäft der Systematischen Theologie weit entgegen zu kommen; das geeignete Genre ist derzeit weniger das Lehrbuch als der Essay oder die Einzelauslegung.

Wir schließen mit einem Zitat von Rudolf Bultmann aus seinem Buch »Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen«. Bultmann hat in seiner Zeit konzis formuliert, wo theologische Exegese und Religionsgeschichte einander berühren, ohne miteinander identisch zu sein:

»Die Behauptung der Wahrheit des Christentums ist, wie die irgend einer Religion oder Weltanschauung, immer Sache persönlicher Entscheidung, und die Verantwortung für diese kann der Historiker niemandem abnehmen; er hat auch nicht – wie man gerne sagt – die historischen Phänomene, die er beschreibt, hindendrein noch zu »werten«. Wohl aber kann er die Entscheidungsfrage als solche klären. Denn seine Aufgabe ist es, die Phänomene der vergangenen Geschichte aus den Möglichkeiten menschlichen Existenzverständnisses zu interpretieren und damit diese zum Bewußtsein zu bringen als die Möglichkeiten auch gegenwärtigen Existenzverständnisses. Er soll, indem er vergangene Geschichte lebendig werden läßt, zum Bewußtsein bringen: *tua res agitur*, Es geht um dich selber.«<sup>53</sup>

---

<sup>53</sup> BULTMANN (s. Anm. 29), 8.

*Summary*

This article deals with the complex relationship between New Testament exegesis, namely theological exegesis, and “Religionsgeschichte” (history of religions, religious studies). Although historical and theological perspectives differ in various respects, both are in need of a hermeneutical access in order to attain a deeper understanding of early Christianity and its texts.