

Die religionsgeschichtliche Methode.

Anmerkungen zu Karlheinz Müllers methodologischer Konzeption.

*Joachim Kügler, Bamberg*

Vorbemerkung: Es geht hier nicht um eine ausführliche Darlegung und Kritik des vorgestellten Entwurfs im Sinne einer Rezension, sondern lediglich um eine geraffte Skizze als Ausgangspunkt für weiterführende theoretische Überlegungen.

Angesichts des methodologischen Notstandes, in dem sich die religionsgeschichtliche Methode offenkundig befindet, ist es nur zu begrüßen, daß ein so intimer Kenner des Frühjudentums wie Karlheinz MÜLLER das Problem einer theoretischen Grundlegung dieser exegetischen Vorgehensweise anpackt.<sup>1</sup> Er geht dabei so vor, daß er zunächst die "forschungsgeschichtlich erinnernden Einstellungen" - vor allem der Religionsgeschichtlichen Schule (GUNKEL, EICHHORN u.a.) - darstellt (163-174), davon dann die religionsgeschichtliche Betrachtungsweise im Rahmen existentialer Interpretation à la BULTMANN abhebt (174-180), um dann über notwendige Korrekturen an der Religionsgeschichtlichen Schule deren Erbe in kritischer Sichtung für die zukünftige Arbeit zu aktivieren (180-183). Schließlich gelangt M. zur Skizzierung eines Neuansatzes religionsgeschichtlicher Arbeit und entfaltet in weiterer methodischer Absicherung die Einzelschritte des angestrebten Verfahrens (184-192). Die religionsgeschichtliche Methode wird dabei definiert als Befragung neutestamentlicher Texte "im Blick auf die Aufnahme oder Abstoßung frühjüdischer oder fremdreligiöser Stoffe und Vorstellungen." (184) Gefragt wird dabei "nach der originären Eigenart dieser Elemente sowie nach der spezifischen Weise ihrer neutestamentlichen Integration" und nach "ihrem Anteil an der religionsgeschichtlichen Entstehung und Entwicklung der neutestamentlichen Religion." (184)

Leitende Zielvorgabe der so definierten Fragestellung ist "eine Religionsge-

---

1 Es geht hier um: Karlheinz MÜLLER, Die religionsgeschichtliche Methode. Erwägungen zu ihrem Verständnis und zur Praxis ihrer Vollzüge an neutestamentlichen Texten, BZ NF 29 (1985) 161-192. Verweise hierauf werden nur mit Seitenzahl gegeben.



schichte des Urchristentums" (184), die sich durch ihr unaufgebbares Interesse am Detail, ihr Verzicht auf Parallelomanie, ihr Überschreiten bloßer Strukturanalogien und ihre vorrangige Orientierung auf das geschichtliche Verstehen urchristlicher Phänomene von einer vergleichenden Religionswissenschaft ebenso abgrenzt, wie von jeder Religionsphänomenologie.

Als konkrete Vorgehensweise so verstandener religionswissenschaftlicher Fragestellung schlägt M. vor:

1. Als Legitimation für den Einsatz der Methode ist der "Nachweis fremdartiger Stoffe im neutestamentlichen Traditionsbereich" (185) zu führen.

2. Der als fremdartig erkannte Stoff ist auf der Ebene neutestamentlicher Überlieferung auszugrenzen.

3. Nach der Herkunft des Fremdstoffes ist zu fragen, wobei am innerneutestamentlich beobachteten Detail festzuhalten ist, um nicht in völlig abstrakte Wesensbestimmungen abzugleiten, oder "zu chaotischen Synthesen" (186) zu gelangen.

4. Wenn dann die Entscheidung fällt für eine spezifische Herkunft des fremden Stoffes, so ist immer die Frage der historischen Vermittlung desselben im Auge zu behalten. M. stellt hier die Regel auf: "Das historische Zusammentreffen mit Religionen aus dem näheren religiösen, kulturellen und geographischen Umfeld der urchristlichen Gemeinden hat stets die höhere Wahrscheinlichkeit für sich." (187)

5. Die Traditionsgeschichte des Fremdstoffes in seinem Herkunftsbereich ist so vollständig wie möglich darzulegen. Dabei warnt M. vor der einfachen Postulierung von mündlichen Fremdtraditionen und fordert eine vorgängige Konzentration auf textliche belegte Traditionen.

6. Eine zeitliche Fixierung des Fremdstoffes ist vorzunehmen. Hier gilt es zu beachten, daß für die religionsgeschichtliche Methode in dem von M. definierten Sinne selbstverständlich zunächst nur jene Traditionen relevant sind, "die im Verhältnis zu ihrem neutestamentlichen Pendant entweder älter (=vorchristlich) oder wenigstens zeitgenössisch sind." (189)

7. Für den nächsten Schritt -"Die Bestimmung des sachlichen Verhältnisses des fremdartigen Stoffes in seinen beiden Überlieferungskreisen " (189)- sieht M. folgende Bezeichnung als Bewertungskategorien vor:

- Übernahme/Übertragung (Fremdstoff ohne Modifikation)



- Adaption (Angleichung des Fremdstoffes an neutestamentlichen Sachverhalt)
- Umbildung (Modifikation einer fremden Vorstellung)
- Abstoßung (Fremdvorstellung entwickelt sich im Dienst christlicher Verkündigung zu immanenter Kritik an der betreffenden Anschauung. Abstoßung setzt also Rezeption voraus.)

8. Die Behauptung von Abhängigkeit im Falle von Übernahme/Übertragung, ist angewiesen auf den Nachweis des historischen Weges, den der Fremdstoff aus Frühjudentum oder einer Fremdreligion in die neutestamentliche Tradition genommen hat.

9. Als letzter Schritt ist die Eigentümlichkeit der urchristlichen Rezeption des Fremdstoffes in Blick zu nehmen. Nicht in den Übereinstimmungen, sondern in der spezifischen Differenz soll das christliche Proprium faßbar werden.

Es wird wohl ziemlich schnell deutlich, daß es M. mit seinem Konzeptentwurf gelingen kann, die religionsgeschichtliche Methode aus einem zum Teil ideologisch verkrampften Kampf zwischen Verabsolutierung und Verketterung herauszunehmen bzw. herauszuhalten. Nur auf diesem Weg kann diese Methode ein erfolgreiches Instrument neutestamentlicher Exegese bleiben bzw. werden. Die unübersehbaren Vorzüge von M.s Konzept liegen vor allem in der ebenso umsichtigen wie kritischen Rezeption des Erbes der religionsgeschichtlichen Schule und in der Absetzung überzogener Abstrahierungen, die eine Religionsgeschichte im Banne existentialer Interpretation vollzogen hat, begründet. So besteht denn ein Mangel des Entwurfs auch kaum in dem, was dargelegt wird, sondern wenn, dann in dem, worüber nicht geredet wird. Die Frage, um die es mir geht, mag an zwei Zitaten verdeutlicht werden:

- Im Kontext einer Äußerung, die nochmals Kritik übt an Bultmanns generalisierender Reduktion des religionsgeschichtlichen Problems auf das Existenzverständnis spricht M. von

"sich mehrenden Untersuchungen, in denen neutestamentliche Texte richtig verstanden und interpretiert werden, auch wenn der zugehörige 'religionsgeschichtliche Hintergrund' ganz oder mehrheitlich falsch bestimmt ist." (186. Hervorhebungen von mir.)

- Der Artikel von M. endet mit der Bemerkung:

"durch das vorgeordnete Anliegen einer Erfassung der Eigentümlichkeit der urchristlichen Übernahme steht gleichzeitig die redaktionsgeschichtliche



Betrachtungsweise im Blickpunkt." (192)

Diese beiden Bemerkungen lassen Fragen aufkommen nach dem theoretischen Status der religionsgeschichtlichen Methode im Methodenensemble der neutestamentlichen Exegese. Wenn die Redaktionsgeschichte in den Blick gerät, wie verhält sich die religionsgeschichtliche Fragestellung dann zu ihr? Wenn es denn wirklich möglich sein sollte, neutestamentliche Texte richtig zu verstehen, ohne den religionsgeschichtlichen Hintergrund ebenfalls richtig zu verstehen, wie steht es dann um den Beitrag der religionsgeschichtlichen Methode zum Textverstehen? Ist sie nicht überflüssige Fleißarbeit und im Grunde ebenso mühsam wie unnützlich? Wer den Wert der religionsgeschichtlichen Fragestellung für die Exegese hoch einschätzt, ist durch diese Fragen herausgefordert, ihren theoretischen Standort zu bestimmen. Dies gilt umso mehr als M. selbst völlig zu Recht feststellt, daß die 'historisch-kritische Methode' "sich derzeit als ein rein additives Konglomerat aus einer Mehrzahl separater Verfahrensweisen - keineswegs als ein integriertes und auch systematisch bedachtes Methodenkonzept" (163 Anm.11) präsentiert.

Soll nun dieser Umstand nicht nur beklagt, sondern auch überwunden werden, so müssen die einzelnen Aspekte exegetischen Arbeitens in ihrem Verhältnis zu einander bestimmt werden. Dies soll im Folgenden -weniger als Kritik an M., denn als Weiterdenken seines Ansatzes - wenigstens fragmentarisch versucht werden. Dies geschieht unter der Prämisse, daß Exegese von ihrer zentralen Aufgabenstellung her Textinterpretation ist. Unter dieser Prämisse kann die Frage angegangen werden, welche Rolle das Einbringen von religionsgeschichtlichem Wissen in der Textinterpretation spielen kann. Diese Frage kann am besten mit Hilfe einer umfassenden Interpretationstheorie beantwortet werden. Eine solche bietet - auf strukturalistischer Basis - Manfred TITZMANN<sup>2</sup>.

Diese Theorie sieht in den für unsere Fragestellung relevanten Zügen aus wie folgt:

T. hält eine Textinterpretation (als Rekonstruktion der logischen Ordnung eines Textes) als rein textimmanenten Vorgang für nicht möglich:

"Jeder 'Text' präsupponiert pragmatisch die - oder doch eine minimale - Kenntnis seines primären Zeichensystems, d.h. eine Kompetenz des Rezipien-

---

2 Es geht hier um: Manfred TITZMANN, Strukturelle Textanalyse. Theorie und Praxis der Interpretation, München 1977, bes. 263-330. Verweise hierauf werden nur mit Seitenzahl gegeben.



ten bezüglich der syntaktischen, semantischen, pragmatischen Regeln des semiotischen Systems, mittels dessen der 'Text' 'formuliert' ist." (264)

Bei sprachlichen Texten -die Anführungszeichen im Zitat zeigen, daß es T. nicht nur um solche geht- bedeutet dies, daß schon auf der Ebene der natürlichen Sprache als primärem Zeichensystem textexternes Wissen zur Dechiffrierung der textkonstituierenden Zeichen herangezogen werden muß. Dies gilt umso mehr, als es die pragmatische Dimension sprachlicher Zeichen mit außertextlichen Kommunikationsfaktoren zu tun hat. Nun machen freilich Texte -in unterschiedlichem Umfang- Präsuppositionen über die primärsemiotische Ebene hinaus; Präsuppositionen, die bekannt sein müssen, wenn der Text hinreichend interpretiert werden soll. Zwar können Texte "auch ohne solche Kenntnis bis zu einem bestimmten, und gelegentlich sehr hohen, Grade interpretiert werden, doch bleiben bestimmte Daten uninterpretierbar und andere können nur partiell interpretiert werden." (384)

Über die Präsupposition von kulturellem Wissen ist der Text in den Kontext seiner Kultur (nicht der des Interpreten!) eingebettet; er setzt das kulturelle Wissen der Kultur, der er angehört, voraus (pragmatische Präsupposition). Das ist nun freilich nicht so zu verstehen, als sei jedes Wissen der Kultur des Textes für die Interpretation wichtig. Es gilt vielmehr, daß nur jene Teilmenge des kulturellen Wissens "als zusätzliche Prämisse der 'Text'-Analyse verwendet werden" kann, die "nachweisbar für den jeweiligen 'Text' oder seine jeweilige syntagmatische Stelle relevant ist." (272)

Um die Relevanz von Teilmengen kulturellen Wissens qualifizieren zu können, wird das Wissen logisch in einzelnen Propositionen zerlegt. Diese Einzelaussagen können dann mit Einzelaussagen des Textes verglichen werden. Als Kategorien der Relevanzqualität textexternen Wissens führt T. ein:

- faktisch relevant
- sekundär faktisch relevant
- potentiell relevant

Als faktisch relevant sind Propositionen dann zu bezeichnen, wenn durch sie Aussagen, die der Text direkt macht, oder die aus ihm ableitbar sind, bestätigt, modifiziert oder negiert. Diese Propositionen sind faktisch relevant, weil mit ihrer Hilfe weitere interpretatorische Schlußfolgerungen gezogen werden können, die der Text erzwingt. Macht also ein Text -so T.s Beispiel (292 f)- eine Aussage über die Existenz Gottes, dann sind all jene Aussagen der Kultur des Textes faktisch relevant, die diese Textaussage direkt oder



abgeändert teilen oder ablehnen.

Als potentiell relevante Propositionen können all jene kulturellen Propositionen qualifiziert werden, die -um bei dem Beispiel zu bleiben- überhaupt eine Aussage über Gott machen. Eine Aussage über die Existenz Gottes berührt nämlich notwendig alle Aussagen, die in der Kultur über Merkmale Gottes gemacht werden. Potentiell relevant sind also allgemein solche Aussagen der Kultur des Textes, die einem Term, der auch in einer (gegebenen oder abgeleiteten) Textaussage vorkommt, ein Prädikat zuordnet, das ihm der Text nicht zuordnet. Potentiell relevantes Wissen hat nun freilich "einen anderen Status als das faktisch relevante: interpretatorische Folgerungen, die auf potentiell relevantem Wissen als Zusatzprämisse basieren, sind *Folgerungen, die der 'Text' nicht 'erzwingt', sondern 'in Kauf nimmt'.*" (316. Hervorhebung dort.) Resultate, die auf dem Einbezug potentiell relevanter Aussagen beruhen, sind nicht zum objektiv erfaßbaren Textsinn zu rechnen, sondern gehören in den Bereich der objektiven Konnotationen. Potentiell relevantes Wissen erhält aber dann den gleichen Status wie faktisch relevantes, wenn es sekundär faktisch relevant wird. Das tritt dann ein, wenn es sich entweder um kennzeichnendes Wissen handelt, oder eine Funktionalisierung durch den Text stattfindet. T. führt (317) als Beispiel für kennzeichnendes Wissen die Umschreibung "der Verlierer der Völkerschlacht bei Leipzig" für "Napoleon an. Verwendet ein Text den ersten Ausdruck, so können, da es sich um kennzeichnende Aussagen handelt, Aussagen über Napoleon als sekundär faktisch relevant behandelt werden. Zum Phänomen der Funktionalisierung führt T. aus:

"Eine textuelle oder (potentiell relevante) kulturelle Proposition  $p_y$  einer beliebigen syntagmatischen Stelle  $s_y$  ist *funktionalisiert bezüglich einer textuellen Proposition  $p_x$  einer Stelle  $s_x$* , wenn sich  $p_x$  als logische Folgerung aus einer Menge von Propositionen, die der 'Text' tatsächlich impliziert bzw. als kulturelles Wissen voraussetzt, darstellen/auffassen/beschreiben läßt und wenn  $p_y$  zu dieser Menge der Prämissen von  $p_x$  gehört." (358) Da nun das Problem der Funktionalisierung textueller Propositionen hier nicht interessiert, läßt sich die Definition für unseren Problemkreis so übersetzen: Eine potentiell relevante kulturelle Aussage ist dann funktionalisiert und folglich sekundär faktisch relevant, wenn sie zu einer Menge von Aussagen gehört, die eine Textaussage logisch voraussetzt. Sekundär faktisch relevante Aussagen haben den gleichen interpretationstheoretischen Status wie faktisch relevante. Die mit ihrer Hilfe gezogenen Schlußfolgerungen



können also dem Bereich des nachweisbaren Textsinns zugerechnet werden. — Schon an T.s Beispielsatz über die Existenz Gottes wird klar geworden sein, daß sich diese Theorie über kulturelles Wissen leicht auf das Problem der theoretischen Begründung der religionsgeschichtlichen Methode übertragen läßt: Religiöse Äußerungen brauchen nur als Bestandteil des kulturellen Wissens verstanden werden. Das ist deshalb problemlos möglich, weil einerseits T. den Begriff des kulturellen Wissens ganz umfassend versteht, und andererseits die Religionsgeschichte nahezu ausschließlich mit sprachlichen Äußerungen über religiöse Dinge beschäftigt ist. Jede sprachliche Äußerung repräsentiert nun aber ein bestimmtes Wissen.

Ein echtes Problem für die Übertragung stellt dagegen die pauschale Rede vom kulturellen Wissen dar. Wir haben es ja bei den neutestamentlichen Texten überwiegend wenn nicht ausschließlich mit Schriften zu tun, die nicht für die Teilnahme an einem großkulturellen Kommunikationsprozeß gedacht sind. Vielmehr sind sie ausgerichtet auf die Kommunikation von gesellschaftlichen Kleingruppen, die über ein spezifisches Gruppenwissen verfügen. Jede Theorie, die das Problem des Gruppenwissens nicht berücksichtigte, wäre für die Frage nach der Begründung der religionsgeschichtlichen Methode in der Exegese inadäquat. Günstigerweise weist T.s Theorie dieses Defizit nicht auf. T. hält zwar das Heranziehen von Gruppenwissen bei nichtgruppenorientierten Texten im allgemeinen für illegitim (auf die Ausnahmen wird noch einzugehen sein), konzidiert aber zugleich, daß es Texte gibt, die sich eben nicht auf "die" Gesellschaft und ihr kulturelles Wissen ausrichten, sondern spezielles Gruppenwissen präsupponieren, weil sie auf eine spezifische Adressatengruppe als Trägerin dieses Wissens abzielen. Zunächst gilt auch für diese Art von Texten:

"Allgemeines kulturelles Wissen kann von der 'Text'-Analyse immer verwendet werden, sofern es die Bedingungen faktischer oder potentieller Relevanz für mindestens eine syntagmatische Stelle erfüllt." (324)

Diese Regel ist einleuchtend. Da nämlich eine Gruppe, so sehr sie sich auch absondern mag, immer auch bis zu einem bestimmten Grade Anteil an der sie umgebenden Kultur hat, ist deren Wissen in einem bestimmten Umfang eben auch ihr Wissen, selbst wenn sie es nicht für wahr hält. Was nun das der jeweiligen Gruppe eigene Wissen angeht, so ist es bei der Analyse eines Textes, der auf diese Gruppe als implizite Leser ausgerichtet ist, so zu behandeln, wie das allgemeine kulturelle Wissen bei nichtgruppenorientierten Texten. Es gel-



ten die gleichen Relevanzkriterien. D.h. nun aber, daß eine adäquate Rezeption eines gruppenorientierten Textes gegebenenfalls den Erwerb von gruppenspezifischem Wissen voraussetzt (vgl. 326). Für die religionsgeschichtliche Methode der Exegese sind damit die Probleme nicht gelöst. Es ist ja mit drei Bereichen kulturellen (hier: religiösen) Wissens zu rechnen:

1. Die religiöse Tradition der Gemeinde. Die Einbeziehung dieses Wissens ist unter der Beachtung der entsprechenden Kriterien unproblematisch, da wir es im NT mit gruppenorientierten Texten zu tun haben.
2. Das religiöse Wissen der verschiedenen Traditionsstränge des antiken Judentums, das seine mögliche Relevanz durch die historische Verflechtung von Judentum und frühem Christentum erhält.
3. Das religiöse Wissen der hellenistisch-römischen Kultur, das aufgrund der Einbettung der christlichen Gemeinden in den gesellschaftlichen Makrokontext keinesfalls ausgeschlossen werden kann.

Für die beiden letzten Bereiche müssen zusätzliche Regelungen aufgestellt werden. Im Falle des Judentum könnte aufgrund der historischen Nähe argumentiert werden, es müsse aufgrund seiner Bekanntheit bei den christlichen Gemeinden quasi als Gemeindegewissen behandelt werden. Das mag im Einzelfall zutreffen, als allgemeine Regel ist diese Aussage dennoch ungeeignet, weil die jeweilige Nähe zu einem bestimmten Traditionsbereich des durchaus heterogenen antiken Judentums nicht grundsätzlich zu entscheiden ist. Die Entscheidung muß vielmehr am Einzeltext fallen. Ähnlich ist die Problemlage bei der fremdreligiösen Tradition. Hier haben wir es ja nur zum Teil mit allgemeinem kulturellen Wissen zu tun, also mit Wissen, das nur eine vernachlässigbar kleine Anzahl von Menschen der damaligen Kultur nicht kennt. Zu einem großen Teil haben wir es mit religiösen Sondergruppen und ihren spezifischen Traditionen zu tun. Eine Entscheidung über die Relevanz der jeweiligen Aussagen muß auch hier am Text fallen. Folgende Regeln können hierfür aufgestellt werden, indem die Regeln, die T. für die Interpretation von nichtgruppenorientierten Texten übertragen werden:

"Sekundär faktisch relevantes Wissen kann auch dann in die 'Text'-Analyse einbezogen werden, wenn es gruppenspezifisch ist." (325)

Sekundär faktisch relevante Aussagen sind von daher problemlos einzubeziehen, weil es sich hier um kennzeichnendes oder funktionalisiertes Wissen handelt, das also vom Text her eindeutig als anwendbar gekennzeichnet ist.



Weiter gilt:

"Wissensmengen, die gruppenspezifisch sind, aber die Bedingung primär faktischer oder potentieller Relevanz für eine syntagmatische Stelle erfüllen, können in die 'Text'-Analyse einbezogen werden, wenn die 'Text'-Struktur sie selbst als anwendbar selektiert." (326)

Eine solche Anwendbarkeit liegt etwa bei der Verwendung von für die Fremdgruppe spezifischen Termen vor, oder auch bei der Verwendung realer Eigennamen.

Das Wissen, das Gruppen eigen ist, auf die der Text nicht ausgerichtet ist, muß, weil es sich eben nicht um allgemeines kulturelles Wissen handelt, zusätzliche Bedingungen erfüllen. Erfüllt es sie aber, so ist es zur Interpretation selbst dann heranzuziehen, wenn es sich um streng abge sonderte Gruppen handelt.

Nun sind üblicherweise nur die beiden letzten Bereiche des religiösen Wissens (Judentum und Fremdreigionen) der religionsgeschichtlichen Fragestellung zugewiesen worden, während sich um den Bereich der innerchristlichen Tradition die Literarkritik bzw. Traditionskritik zu kümmern hatten. Diese Aufteilung mag aus forschungspraktischen Gründen berechtigt sein, aus der einer allgemeinen Interpretationstheorie haben die drei Vorgehensweisen den gleichen Status. Ihr Gewicht resultiert jeweils aus der Aufgabe, das für eine adäquate Textanalyse notwendige, weil vom Text pragmatisch präsupponierte Wissen bereit zu stellen. Wie wichtig dann welcher Bereich religiösen Wissens jeweils ist, ist nicht theoretisch verrechenbar, sondern hängt ganz allein davon ab, was der Text selbst als relevant setzt und was nicht. Religiöse Aussagen können legitim für die Textanalyse verwendet werden, gleichgültig, ob sie aus dem christlichen, jüdischen oder heidnischen Bereich stammen. Entscheidend ist allein die Frage, ob sie sich nach den skizzierten Kriterien als relevant erweisen lassen.

Das bedeutet, daß die religionsgeschichtliche Methode sich zwar von ihrem Materialobjekt her von Traditions- und Literarkritik unterscheidet, nicht aber in ihrem interpretationstheoretischen Status. Es geht jeweils um das Erfassen des interpretationsrelevanten textexternen Wissens.

Es ist nun freilich die Frage zu stellen, inwiefern behauptet werden kann, es sei eine richtige Textinterpretation bei falscher Bestimmung des religionsgeschichtlichen Hintergrunds möglich. Diese Behauptung wäre richtig, wenn damit gemeint wäre, daß keine am Text verifizierte Beobachtung durch eine außertextliche Information widerlegt werden kann (vgl. 385). Eine In-



terpretation, die sich allein auf das Erfassen textinterner Daten beschränkte, wäre freilich bei Texten, die außertextliches Wissen voraussetzen, kaum als hinreichend adäquat zu bezeichnen. Womit wir wieder beim Problem der Relevanz sind. Wenn es keine Aussagen aus dem jüdischen und fremdreligiösen Bereich gibt, die als relevant bezeichnet werden können, so ist eine richtige Interpretation ohne religionsgeschichtliche Methode natürlich möglich. Sofern dies einmal der Fall sein sollte, kann es freilich eigentlich gar keine falsche Bestimmung des religionsgeschichtlichen Hintergrunds geben, weil ein solcher dann nämlich nicht existiert. Sobald aber außertextliches religiöses Wissen vom Text präsupponiert ist, ist die Erforschung dieses Wissens unverzichtbar, und es kann dann, wenn es sich um Aussagen jüdischer oder fremdreligiöser Provenienz handelt, eine "richtige" Textinterpretation ohne die religionsgeschichtliche Methode gar nicht geben. Der theoretische Status dieser Methode ist also kein geringer; ihr Beitrag zu einem umfassenden Textverstehen ein unverzichtbarer.

P.S.

Diese knappen Bemerkungen können selbstverständlich keine wirklich umfassende theoretische Grundlegung der religionsgeschichtlichen Methode sein. Sie sind nur als kleiner Beitrag zu einer notwendigen Diskussion gedacht und wollen einen Hinweis geben, in welcher Richtung das angestrebte Ziel einer literaturwissenschaftlichen Theorie biblischer Exegese zu suchen sei. Der Status der religionsgeschichtlichen Methode ließe sich übrigens auch mit dem von Wolfgang Iser (*Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, München 1984, bes. 87-143) ausgearbeiteten Konzept beschreiben, und zwar als Repertoire-Erforschung. Da Iser aber vorrangig die Problematik literarischer Texte vor Augen hat, habe ich TITZMANNs allgemeine Theorie der Textanalyse vorgezogen. Das Ergebnis ändert sich dabei nicht prinzipiell, gilt aber für alle Texte.