

1. Einleitung: Das Alte Testament als deutsche Kolonie

„Vergleichende Wissenschaftler in Grenzgebieten
haben alle Religionen der Welt neu erfunden.“¹
David Chidester

Das Alte Testament als deutsche Kolonie ist ein bewusst provozierender Titel, der zum Nachdenken anregen will. Gibt es doch verschiedene Möglichkeiten, dieses Bild zu deuten: Ist damit gemeint, dass Deutschland sich einen Teil der Bibel als Kolonie einverleibte? Ist der Titel eher metaphorisch gemeint und handelt von der Bibelauslegung zu Zeiten des deutschen Kolonialismus? Wie kann eine Sammlung religiöser Texte überhaupt mit einem materiellen Gebilde wie einer Kolonie verglichen werden? Oder geht es gar nicht um konkrete Fakten, sondern um die Phantasmen des kolonialen Geistes? Und warum verwende ich das Reizwort des ‚Alten Testaments‘, ein Begriff, der zumindest international durch die Bezeichnung ‚Hebräische Bibel‘ zunehmend abgelöst wird?

In seinem epochemachenden Werk *Orientalism* (1978) scheint Edward Said Deutschland keinen besonderen Rang einzuräumen: Neben britischen und französischen Protagonisten, die im Fokus seiner Studie stehen, werden deutsche Literaten, Wissenschaftler und Forscher nur am Rande erwähnt.² Dies räumt Said auf der einen Seite freimütig ein und gibt doch andererseits erste Hinweise auf „maßgebliche Beiträge in der Orientalistik“ und die „Revolution in der Bibelforschung“, die von deutschen Wissenschaftlern vorangetrieben und mitgestaltet wurden und zugleich als Motor des Orientalismus

1 Soweit nicht anders angegeben, stammen alle Übersetzungen von mir. Das fremdsprachige Original wird in einer entsprechenden Fußnote angeführt. In diesem Fall: „frontier comparativists effectively reinvented all the religions of the world.“ Siehe DAVID CHIDESTER, *Savage Systems. Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa*. Charlottesville/London 1996, 19.

2 Im Hinblick auf historische Begebenheiten werde ich mich bemühen, möglichst wenig Anachronismen in die Debatte einzutragen und eng an den Diskursen meiner Quellen zu bleiben. Dies beinhaltet eine Orientierung an Begrifflichkeiten, die im 18. und 19. Jahrhundert gängig waren und heutigen berechtigten emanzipativen Namen und Konzepten zuwider laufen, wenn ich z.B. von ‚Feuerländern‘ statt ‚Mapuche‘ spreche. Auch im Hinblick auf männliche und weibliche Bezeichnungen habe ich mich für eine Darstellungsweise entschieden, die die patriarchalen Muster der Wissenschaften im Untersuchungszeitraum nicht verschleiert. Wo heutige Verhältnisse berührt werden, habe ich mich um eine geschlechtersensible Darstellungsweise bemüht. Auch der Begriff ‚Altes Testament‘ wird hier stets als dem historischen Untersuchungsgegenstand entlehnter Ausdruck, nicht als normative Setzung gebraucht.

fungierten.³ Was hat es mit dieser Revolution auf sich, und welche Zusammenhänge lassen sich zwischen methodischen Weiterentwicklungen im Bereich der Theologie und der Diskussion um den sogenannten Orientalismus herstellen?

Der Ursprung einer Fragestellung, die schließlich zu einer Forschungsarbeit führt oder das augenfällig Neue einer Situation, die mit gängigen Erklärungsmustern zu brechen scheint und deshalb eine Infragestellung des Gewohnten und Gelernten zur Folge hat, können selten im Nachhinein präzise benannt werden. Eine kurze persönliche Anekdote mag einen Hinweis auf den Kontext geben, der den Anstoß zu dieser Studie gegeben hat⁴. Ich antworte also auf das Bündel an Fragen erst einmal mit einer kleinen Geschichte:

Eine staubige und auch verstaubte Bibliothek in einem kleinen Bibel-Seminar irgendwo in Nordindien. Der Ventilator an der Decke summt, einige wenige Studierende beugen sich über die Bücher und ich schlendere durch die Bibliothek, einen Finger am Regal für den Bereich des Alten Testaments. Neben vielen englischen Büchern von vor allem nord-amerikanischen und britischen Autoren stehen dort auch nicht gerade wenige deutsche Bücher, bzw. Bücher von deutschsprachigen Autoren, sowohl auf Deutsch als auch auf Englisch. Die Rede von verstaubten Büchern ist hier mehr als eine Metapher, denn keines der Bücher ist neueren Datums. Es sind weniger die neuesten Veröffentlichungen als vielmehr die großen, klassischen Namen der alttestamentlichen Wissenschaft wie Julius Wellhausen, Gerhard Von Rad oder Martin Noth, aber auch Hermann Gunkel und Albrecht Alt, die hier auftauchen. Doch zeigen die abgegriffenen Ecken, dass die Bücher durchaus in Gebrauch sind. Im Gespräch mit den Studierenden erfahre ich später, dass das Erlernen der deutschen Sprache zwingend notwendig sei für die Erlangung eines Masters im Alten Testament.

So zufällig diese kleine persönliche Episode zu sein scheint, so belegt sie doch ein Faktum, dass man sich auch anders hätte erschließen können und das auf den ersten Blick nicht selbst erklärend ist: Die deutsche alttestamentliche Wissenschaft genießt weltweit einen unerwartet guten Ruf. Nicht wenige Fachausdrücke haben sich aus dem Deutschen im Kanon der Wissenschaft durchgesetzt. So finden sich in englischsprachigen Aufsätzen nicht selten Fachtermini wie ‚Fortschreibung‘, ‚Formgeschichte‘, ‚Sitz im Leben‘ oder ‚Redaktionskritik‘. Es gibt wohl kaum eine Fachrichtung, in der das Deutsche als eine Wissenschaftssprache noch so präsent ist, wie die Alttestamentliche Wissenschaft. Die deutsche alttestamentliche Wissenschaft steht dabei jedoch nicht nur für eine bestimmte Sprache, sondern auch für eine Wissenschaftstradition und eine bestimmte Art und Weise an die Bibel heran zu gehen. Eine

3 Siehe EDWARD SAID, *Orientalismus*. Aus dem Englischen von Hans Günther Holl, Frankfurt a. M. 42014, 27.

4 Zugleich dient diese kleine Episode auch dazu, die persönliche Dimension dieser Arbeit darzustellen. Zu Beginn seiner Studie zum Orientalismus verweist Edward Said auf Antonio Gramsci und dessen Gefängnistagebücher und stellt heraus, dass es am Anfang jeglicher kritischer Aufarbeitung darum gehen müsse, ein persönliches Inventar zu erstellen. Siehe EDWARD SAID, *Orientalismus*, 36.

Anekdote des Marburger Alttestamentlers Erhard S. Gerstenberger untermauert das eindrücklich. In Bezug auf seinen Aufenthalt in den USA in den 1960er Jahren schreibt er:

„Schwierig war die geheime Erwartung amerikanischer Studierender und zum Teil der Kollegen (jedenfalls des liberalen Flügels), ein deutscher Exeget müsse die endgültigen Antworten in Sachen historisch-kritischer und formgeschichtlicher Forschung haben.“⁵

Zwar mag sich seit den 1960er Jahren einiges geändert haben, gerade auch in der alttestamentlichen Wissenschaft, doch zeigt der Blick in neuere Werke zu methodischen Fragen der alttestamentlichen Wissenschaft, dass es vielleicht eine Abschwächung dieser Sichtweise gegeben haben mag, die Assoziationen jedoch noch vorhanden zu sein scheinen. So schreibt Juha Pakkala in seinem Buch *God's Word Omitted* (2013) von „'hard core' German introduction to the methodology of *Literarkritik*“⁶ und man weiß nicht so recht, wie viel ironischer Seitenblick und wie viel echte Bewunderung dabei mitschwingt. Ein Befund, der auch noch dadurch gestärkt wird, dass fast alle Einleitungen in die Methodik der alttestamentlichen Wissenschaften, an denen sich Pakkala abarbeitet, von deutschen Wissenschaftlern geschrieben wurden.⁷ Diesen Ruf hat sich die deutsche alttestamentliche Wissenschaft jedoch nicht erst zu Zeiten Gerstenbergers erworben, sondern dieses Ansehen geht zurück auf einen unaufhaltsamen Siegeszug durch das 19. Jahrhundert.⁸ Während die Beiträge deutschsprachiger Bibelwissenschaftler zu Beginn des 18. Jahrhunderts noch keineswegs überragend waren, so ändert sich das spätestens mit den 1780er Jahren, und bis zum ausgehenden 19. Jahrhundert erwirbt sich die deutsche alttestamentliche Wissenschaft jene Reputation und Diskursmacht, von der sie heute noch zu zehren scheint.

Herausgebildet und entscheidend weiterentwickelt hat sich diese Disziplin also in jenem 19. Jahrhundert, das als Hochzeit des Imperialismus anzusehen ist und für die meisten Länder und Gesellschaften außerhalb Europas mit der Dominanz westlicher Kultur und Gesellschaftsformen, sowie ganz allgemein

5 ERHARD S. GERSTENBERGER, Erhard S. Gerstenberger, in: Sebastian Grätz u.a. (Hrsg.), *Alttestamentliche Wissenschaft in Selbstdarstellungen*, Göttingen 2007, 140–152, hier: 146.

6 JUHA PAKKALA, *God's Word Omitted. Omissions in the Transmission of the Hebrew Bible*, Göttingen 2013, 70.

7 Siehe EBD., 70 und generell in seinem Überblick zur bisherigen Forschungsgeschichte. Vergleiche dazu auch JUHA PAKKALA, *Textual Development within Paradigms and Paradigm Shifts*, in: *HeBAI* 3 (2014), 327–342.

8 Siehe JOHN W. ROGERSON, *Protestant Biblical Scholarship on the European Continent and in Great Britain and Ireland*, in: Magne Sæbø (Hg.), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation, Volume III. From Modernism to Postmodernism (The Nineteenth and Twentieth Centuries). Part 1, The Nineteenth Century - a Century of Modernism and Historicism*, Göttingen 2013, 203–222, hier: 205.

mit Beherrschung und Unterdrückung verbunden war.⁹ Trotz der sozio-ökonomischen, gesellschaftlichen und ideengeschichtlichen Auswirkungen des Kolonialismus im Bereich biblischer Wissenschaften steht eine Auseinandersetzung jedoch noch weitestgehend aus. R.S. Sugirtharajah, der als einer der wichtigsten Protagonisten einer sich entwickelnden postkolonialen Theologie gilt¹⁰, bringt diesen Sachverhalt wie folgt auf den Punkt:

„Bibelwissenschaftler*innen, oder für diesen Fall, Wissenschaftler*innen, die sich mit dem Feld theologischer Studien beschäftigen, müssen die Fragestellung der Verhältnisbestimmung zwischen dem europäischen Expansionismus und dem Aufkommen ihrer eigenen Disziplin erst noch bearbeiten.“¹¹

Dies liegt nun nicht alleine daran, dass sich Wissenschaftler*innen bisher in Deutschland eher schwer getan haben, die Folgen und Implikationen des Kolonialismus und sein Weiterwirken umfassend aufzuarbeiten¹², sondern an einer weiteren Besonderheit alttestamentlicher Wissenschaftsgeschichte: Arbeiten zur Wechselwirkung zwischen Paradigmenwechseln innerhalb der wissenschaftlichen Untersuchung des Alten Testaments und den sozialen, politischen und gesellschaftlichen Hintergründen sind bislang eher rar.¹³ Stattdessen überwiegen Ansätze, die vor allem eine geistesgeschichtliche Entwicklung aufzeigen und die Entstehung der kritischen Erforschung des Alten Testaments in Auseinandersetzung mit konservativen Kräften bzw. als eine Reaktion auf die Religionskritik der Zeit darstellen.¹⁴ Die Beobachtung, die Edward Said im Hinblick auf die amerikanische Literaturwissenschaft gemacht hat, scheint demnach übertragbar auf die deutsche biblische Wissenschaft:

9 Vergleiche dazu PANKAJ MISHRA, *Aus den Ruinen des Empires. Die Revolte gegen den Westen und der Wiederaufstieg Asiens*, Frankfurt a. M. 2013.

10 Siehe dazu den Forschungsüberblick bei RALPH BROADBENT, *Postcolonial Biblical Studies in Action: Origins and Trajectories*, in: R.S. Sugirtharajah (Hg.), *Exploring Postcolonial Biblical Criticism. History, Method, Practice*, Malden 2012, 57–93.

11 „Scholars of biblical studies, or, for that matter, scholars working in the field of theological studies have yet to adress the relation between European expansionism and the rise of their own discipline.“ Siehe R.S. SUGIRTHARAJAH, *Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation*, Oxford 2002, 26.

12 Siehe dazu die Einführung von MARIÁ DO MAR VARELA/ NIKITA DHAWAN, *Postkoloniale Theorien. Eine kritische Einführung*, Bielefeld 2015.

13 Eine positive Ausnahme bietet etwa HENNING GRAF REVENTLOW/ WILLIAM R. FARMER (Hg.), *Biblical Studies and the Shifting of Paradigms. 1850–1914*, Sheffield 1995. In diesem Band wird ausdrücklich nach den Verbindungslinien von Ideengeschichte und sozialer Geschichte gefragt.

14 Siehe etwa die Untersuchung über den Deismus bei HENNING GRAF REVENTLOW, *Bibelautorität und Geist der Moderne. Die Bedeutung des Bibelverständnisses für die geistesgeschichtliche und politische Entwicklung in England von der Reformation bis zur Aufklärung*, Göttingen 1980; sowie die ideengeschichtliche Untersuchung CHRISTOPH BULTMANN, *Die biblische Urgeschichte in der Aufklärung: Johann Gottfried Herders Interpretation der Genesis als Antwort auf die Religionskritik*, Tübingen 1999.

„Wenn unsere Studenten in den ‚Geisteswissenschaften‘ unterrichtet werden, dann lernen sie fast immer, daß die Texte der großen Klassiker das Beste verkörpern, ausdrücken und darstellen, was es in unserer, das heißt: der einzigen Tradition gibt. Weiter lernen sie, daß ein solches Gebiet wie die Geisteswissenschaften und solche Untergebiete wie ‚Literatur‘ in einem politisch relativ neutralen Element existieren, daß sie gewürdigt und mit Ehrfurcht betrachtet werden müssen und daß sie die Grenzen dessen bestimmen, was kulturell akzeptabel, angemessen und gerechtfertigt ist.“¹⁵

Seit Saids *Orientalismus* hat sich eine eigene Wissenschaftstradition gebildet, die die Aussagen westlicher Wissenschaftler über „den Orient“ kritisch auf deren Machtposition in Diskursen und die physischen Auswirkungen ganzer Fachdiskurse hinterfragt. Diese Forschungsrichtung ist inzwischen so weit gediehen, dass die Schwachpunkte Saids ausführlich diskutiert wurden¹⁶ und zudem zum Bereich des deutschen Orientalismus, den Said ausgeklammert hatte, erste Forschungsergebnisse vorliegen.¹⁷ Im englischsprachigen Raum und insbesondere im Bereich der ‚German Studies‘, sind Arbeiten zum deutschen Orientalismus ein aktuelles und kontrovers diskutiertes Thema und werden häufiger bearbeitet als in Deutschland.¹⁸ Eine Übertragung auf den Bereich der Theologie und hierbei insbesondere auf die Alttestamentliche Wissenschaft steht jedoch erst am Anfang.¹⁹ Dabei gibt es enge personelle, methodische und strukturelle Parallelen, die zwischen dem Fachgebiet der Orientalistik und der Erforschung des Alten Testaments bestanden haben.²⁰

15 EDWARD SAID, Die Welt, der Text und der Kritiker. Aus dem Englischen von Brigitte Flickinger, Frankfurt a. M. 1997, 34.

16 Vergleiche dazu die Diskussion bei ANDREA POLASCHEGG, Der andere Orientalismus. Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert, Berlin/New York 2005, 4149; sowie den Überblicksartikel FELIX WIEDEMANN, Orientalismus, Version: 1.0, in: Docupedia-Zeitgeschichte, 19.4.2012, URL: <http://docupedia.de/zg/Orientalismus?oldid=106462> [08.01.2016].

17 Siehe dazu die Beiträge in dem Sammelband BURKHARD SCHNEPEL / GUNNAR BRANDS / HANNE SCHÖNIG (HG.), Orient – Orientalistik – Orientalismus. Geschichte und Aktualität einer Debatte, Bielefeld 2011. Umfassend auch die Verweise in der Sammelrezension von Felix Wiedemann. Siehe FELIX WIEDEMANN, Deutscher Orientalismus. Wissenschaft zwischen Romantik und Imperialismus, in: ZRGG 64 (4,2012), 400–406.

18 Siehe SUZANNE L. MARCHAND, German Orientalism in the Age of Empire. Religion, Race, and Scholarship, Cambridge 2009.

19 Es gibt eine Reihe von Untersuchungen zum deutschen Orientalismus. Neben dem oben genannten Buch von Suzanne L. Marchand, sei hier weiter genannt: ANDREA POLASCHEGG, Der andere Orientalismus; URS APP, The Birth of Orientalism, Philadelphia 2010; SABINE MANGOLD, Eine „weltbürgerliche Wissenschaft“. Die deutsche Orientalistik im 19. Jahrhundert, Stuttgart 2004. Eine ausführlichere Besprechung der genannten Literatur findet sich im zweiten Kapitel der vorliegenden Arbeit.

20 Der beste Beweis hierfür ist das Exempel Julius Wellhausens, der seine Professur für Altes Testament niederlegte, als er einsah, dass er sich nicht dazu berufen fühlte, Pfarrer heranzuziehen und zu einer gewichtigen Figur innerhalb der deutschen Orientalistik, als auch der Erforschung des Alten Testaments zählt.

Ein Unterfeld des Alten Testaments, das sich in den letzten Jahren als besonders produktiv für diese Fragestellung erwiesen hat, ist die Geschichte Israels. Dies zeigt ein Blick auf neuere Literatur, die sich mit der Erfindung von Geschichte beschäftigt und einen Bezug herstellt zwischen dem geografischen Gebiet Israels und Palästinas und der Erforschung der Geschichte Israels.²¹

1.1 Zur Textgattung des Meta-Kommentars

Die vorliegende Arbeit ordnet sich ihrem Charakter nach in eine Literaturgattung ein, die Roland Boer als „metacommentary“²² bezeichnet hat: Eine Geschichte und kritische Diskussion nicht der biblischen Texte, sondern ihrer Kommentare. In seinem Buch, aus dem diese Definition stammt, arbeitet er sich an einem der bedeutendsten Werke des 20. Jahrhunderts ab. Die Rede ist von Martin Noths *Deuteronomistischen Geschichtswerk (DtrG)* das in seinem Einfluss auf die Forschungsgeschichte zu den Büchern Deuteronomium bis 2. Könige schwerlich überschätzt werden kann²³ und von ihm systematisch in den *Überlieferungsgeschichtlichen Studien (1943)* und der *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch (1948)* entfaltet wird.²⁴ Roland Boer vergleicht nun die sozio-ökonomische und politische Situation, die Martin Noth bei der Abfassung des Buches erlebt hat mit der von Martin Noth für den Verfasser des

21 Siehe vor allem den Sammelband von MITRI RAHEB (Hg.), *The Invention of History. A Century of Interplay between Theology and Politics in Palestine*, Bethlehem 2011; einen Überblick über Literatur speziell zu dieser Frage gibt darin ULRIKE BECHMANN, *Old Testament Hermeneutical Shifts vis-à-vis Palestine in the Twentieth Century*, in: Mitri Raheb (Hg.), *The Invention of History. A Century of Interplay between Theology and Politics in Palestine*, Bethlehem 2011, 59-86; von der dort genannten Literatur seien nur besonders aufgeführt: MARKUS KIRCHHOFF, *Text zu Land. Palästina im wissenschaftlichen Diskurs 1865–1920*, Göttingen 2005; DIANA V. EDELMAN (Hg.), *The Fabric of History. Text, Artefact and Israel's Past*, Sheffield 1991; KEITH W. WHITE-LAM, *Between History and Literature. The Social Production of Israel's Tradition of Origin*, in: *Scandinavian Journal of the Old Testament* 5 (1991), 60–74; KEITH W. WHITE-LAM, *The Invention of Ancient Israel. The Silencing of Palestinian History*, London 1996.

22 ROLAND BOER, *Novel Histories. The Fiction of Biblical Criticism*, Sheffield 1997, 11.

23 Eine Einschätzung der Forschungspositionen Martin Noths und ein Rückblick auf seine überlieferungsgeschichtlichen Arbeiten zum Alten Testament findet sich bei CHRISTOPH LEVIN, *Nach siebzig Jahren. Martin Noths Überlieferungsgeschichtliche Studien*, in: *ZAW* 125 (1,2013), 72–92.

24 Im Folgenden werde ich mich jedoch auf die dritte Auflage beziehen. Siehe MARTIN NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*, Tübingen ³1967. Einen Überblick über Martin Noth und seine Bedeutung für die alttestamentliche Wissenschaft gibt RUDOLF SMEND, *Martin Noth*, in: Ders., *Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhunderten*, Göttingen 1989, 255–275.

DtrG angenommenen Situation und weist auf die zahlreichen Parallelen hin, die sich im Erfahren einer „Stunde Null“ und dem Zusammenbruch der bisher gültigen Werte manifestieren.²⁵ Für die Abfassung des Hauptteils dieser systematischen Studien bemüht Rudolf Smend ein einprägsames Bild:

„Im grimmig kalten Winter 1946/47, als in der winzigen Wohnung nur die Küche halbwegs warm war, brachte er dort den größten Teil der ‚Überlieferungsgeschichte des Pentateuch‘ an dem Tisch zu Papier, unter dem gleichzeitig die beiden jüngeren Kinder Kasperletheater spielten.“²⁶

Die Szene vor Augen sei hier das Bild des Deuteronomisten eingespielt, den Noth als einen Mann vorstellt

„in dem die geschichtlichen Katastrophen, die er miterlebt hatte, die Frage nach dem Sinn dieses Geschehens geweckt hatten und der nun an der Hand der ihm verfügbaren Überlieferungen zur Geschichte seines Volkes in einer umfassenden und geschlossenen Geschichtsdarstellung eine Antwort auf diese Fragen zu geben suchte.“²⁷

Schon bei diesem Zitat fällt auf, wie stark die Vorstellungen eines Historikers des 20. Jahrhunderts in die Vergangenheit zurück projiziert wurden. Roland Boer geht nun noch einen Schritt weiter als diesen Gemeinplatz der Forschung zu benennen.²⁸ Anhand Martin Noths Rede von einer „geschichtstheologischen Systematisierung“²⁹ und dem „Interesse von Dtr an der Darstellung ei-

25 Die deutschsprachige Forschung widmet sich dieser sozialen Verortung der These jedoch kaum. Beispielhaft seien hier die Beiträge in dem Sammelband von Udo Rüterswörden genannt. Rudolf Smend spielt noch mit dieser Spiegelung allerdings eher um seinen Aufsatz rhetorisch zu krönen als aus Erkenntnisinteresse: RUDOLF SMEND, Martin Noth (1902–1968). Person und Werk, in: Udo Rüterswörden (Hg.), Martin Noth – aus der Sicht der heutigen Forschung, Neukirchen-Vluyn 2004, 1–20, hier: 20. Christian Frevel ist die Tatsache gar nur einen lapidaren Satz wert: „Ausgearbeitet hat Martin Noth das Buch in Königsberg zwischen den Perioden, in denen er als Soldat der Wehrmacht eingezogen war“. Siehe CHRISTIAN FREVEL, Deuteronomistisches Geschichtswerk oder Geschichtswerke? Die These Martin Noths zwischen Tetrateuch, Hexateuch und Enneateuch, in: Udo Rüterswörden (Hg.), Martin Noth – aus der Sicht der heutigen Forschung, Neukirchen-Vluyn 2004, 60–95, hier: hier: 62f.

26 RUDOLF SMEND, Martin Noth (1902–1968), 5.

27 MARTIN NOTH, Überlieferungsgeschichtliche Studien, 110.

28 Siehe dazu etwa auch KURT L. NOLL, A Portrait of the Deuteronomistic Historian at Work?, in: Ders. / Brooks Schramm (Hg.), Raising Up a Faithful Exegete. Essays in Honor of Richard D. Nelson, Winona Lake 2010, 73–86, hier: 81. Noll beendet seine kritische Untersuchung des Bildes, des „ehrlichen Maklers“ den Martin Noth seinen Lesern als Modell des Dtr anempfiehlt mit dem Vergleich der hebräischen Schreiber mit den Gebrüder Grimm. Nur wer die Gebrüder Grimm richtig verstehe und die Art und Weise, wie sie Volkssagen sammelten und ordneten und herausgaben, komme dem Geheimnis der Textentstehung durch die hebräischen Schreiber näher. In meinem fünften Kapitel werde ich mich ausführlicher mit den Gebrüder Grimm, den hebräischen Schreibern und der Gattung des Märchens auseinandersetzen.

29 MARTIN NOTH, Überlieferungsgeschichtliche Studien, 33.

nes klaren und einsichtigen Geschichtsverlaufs³⁰ zeigt Boer auf, wie sich *Dtr* als Alter Ego Martin Noths als Lacansches Ich-Ideal³¹ verstehen lässt. Dabei wird der simple Gedanke, dass der Autor eines kritischen Kommentars sich im biblischen Autor ein anderes Ich erschafft, dahingehend präzisiert und verkompliziert, dass diese Beziehung als eine dialektische wahrgenommen wird. Das Ego des biblischen Autors markiert einen Punkt innerhalb der symbolischen Ebene, der keine Beziehung zum Realen aufweist und als Ausgangspunkt einer Betrachtung des Ichs des Autors dient. Roland Boer appliziert diesen Gedanken wie folgt auf Martin Noth und seinen Deuteronomistischen Geschichtsschreiber:

„Um dies auf Noth und den Deuteronomisten zu übertragen, ist der vorgestellte Autor des biblischen Textes nicht vorwiegend ein Spiegelbild Noths, sondern vielmehr ist der Deuteronomist der Punkt, von dem aus Noth seinen eigenen Platz im Deutschland zu Zeiten des 2. Weltkriegs imaginieren kann als Ausgangslage, die ein entschiedenes ethisches Urteilen erfordert.“³²

Die eingezogene zweite Ebene ist von entscheidender Bedeutung, um nicht bei Trivialitäten stehen zu bleiben. Dass sich in Werken der Vergangenheit aus heutiger Warte Spuren dieser geschichtlichen Realität aufdecken lassen ist keiner größeren Erwähnung wert.³³ Dass es Verknüpfungen zwischen der Ebene der symbolischen Repräsentation und einem kollektiven Phantasma zur Bearbeitung fragiler Identitäten gibt³⁴, weitet diese Einzelbeobachtung zu einem möglichen Ansatz der Forschungsgeschichte aus.³⁵

30 Ebd., 32.

31 Vergleiche hierzu die Einführung von Žižek auf dessen Lacan-Deutung sich wiederum Boer bezieht: SLAVOJ ŽIŽEK, Lacan. Eine Einführung, Frankfurt a. M. 2008, 107.

32 „to put it in terms of Noth and the Deuteronomist, the proposed author of the biblical text is not merely an inverted image of Noth himself, but rather the Deuteronomist is the point from which Noth can see his own place in World War II Germany as an inverted existence, as something that requires stern ethical judgement.“ Siehe ROLAND BOER, *Novel histories*, 36.

33 Dass eine Ahnung dieser Verknüpfungen durchaus vorhanden ist, jedoch unter der Oberfläche des Gesagten bleibt, lässt sich an Otto Eissfeldts Bemerkung erkennen, der von Martin Noth als dem „eigentlichen Vater des deuteronomistischen Geschichtswerks“ spricht. Siehe OTTO EISSFELDT, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen 1964, 323. Eine sprachlich mehrdeutige Aussage, die von Christian Frevel jedoch gleich wieder in die Bahnen der „Orthodoxie“ gelenkt wird: Es sei in dem Sinne eines Entdeckers einer literarischen Größe zu verstehen. Vergleiche CHRISTIAN FREVEL, *Deuteronomistisches Geschichtswerk oder Geschichtswerke?*, 69.

34 Mit diesem Themenkomplex werde ich mich im vierten Kapitel meiner Arbeit ausführlicher beschäftigen. Für den Moment verweise ich auf die Untersuchung von Suzanne M. Zantop zu Kolonialphantasien. Siehe SUZANNE M. ZANTOP, *Kolonialphantasien im vorkolonialen Deutschland (1770–1870)*, Berlin 1999.

35 Den theoretischen Rahmen der Arbeit werde ich im dritten Kapitel genauer entfalten. Zu der hier angerissenen Rede von kollektiven Identitäten vergleiche MARKUS FAUSER, *Einführung in die Kulturwissenschaft*, Darmstadt 2008, 134ff.

Unter Zuhilfenahme des analytischen Rahmens, den Georg Lukács mit seiner Rede vom historischen Roman aufspannt, reflektiert Roland Boer grundsätzlich die Wechselwirkungen moderner und postmoderner Hermeneutik. Dies führt meines Erachtens einerseits zu weit, reicht aber andererseits nicht tief genug. Nicht um ein theoretisches Gespräch über die Weiten und Möglichkeiten postmoderner Bibellektüre soll es im Folgenden gehen, sondern es soll die Momentaufnahme, die Roland Boer an dem faszinierenden Beispiel Martin Noths, präsentiert, weiter in die Tiefe geführt werden. Ich möchte im Sinne eines Metakommentars zeigen, dass der Faden, den uns Boer an die Hand gibt, bis in das 18. Jahrhundert reicht und in vielfältiger Weise verstrickt ist. Denn am Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts finden sich zahlreiche Umbruchsituationen, die die alttestamentliche Wissenschaft in Deutschland, aber auch im weltweiten Kontext, bis heute prägen.

Der Begriff des Metakommentars wird auch in religionswissenschaftlichen Studien benutzt: Gavin Flood hatte in seiner einflußreichen Studie *Beyond Phenomenology* (1999) einen metatheoretischen Diskurs innerhalb der Religionswissenschaft eingefordert um den teilweise theoriefeindlichen Anwendungen des Fachs zu begegnen.³⁶ Er wehrt sich gegen jeden Versuch, ‚Religion(en)‘ außerhalb ihrer historischen, sozialen und kulturellen Kontexte verstehen zu wollen. Stattdessen müssten religiöse Texte gemeinsam mit politischen Dokumenten gelesen werden und die Frage von Komplizenschaft und Widerstand im Hinblick auf die Machtverhältnisse der Zeit beantwortet werden. Sein Fazit im Hinblick auf ‚Weltreligionen‘³⁷ liest sich wie eine Handlungsanweisung für einen postkolonialen Metakommentar. So fordert er:

„Innerhalb der Grenzen ihres eigenen Fachs muss Religionswissenschaft sowohl jene fraglichen Vorannahmen, als auch die Weise, wie ihre Kategorien sich entwickelt haben und ihr Wissen konstruiert worden ist, kritisch hinterfragen.“³⁸

Eine solche Infragestellung der Methoden und der Art der Wissensproduktion steht meines Erachtens für den skizzierten Bereich der Erforschung des Alten Testaments und seiner Paradigmenwechsel im langen 19. Jahrhundert erst am

36 Siehe GAVIN FLOOD, *Beyond Phenomenology. Rethinking the Study of Religion*, New York 1999, 3.

37 Zur kritischen Diskussion um die Kategorie der Weltreligion siehe TOMOKO MASUZAWA, *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*, Chicago 2005; CHRISTOPH AUFFARTH, ‚Weltreligion‘ als ein Leitbegriff der Religionswissenschaft im Imperialismus, in: Ulrich van der Heyden/ Ulrich Stoecker (Hg.), *Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen. Europäische Missionsgesellschaften in politischen Spannungsfeldern in Afrika und Asien zwischen 1800 und 1945*, Wiesbaden 2005, 17–36.

38 „Within the borders of its own field, religious studies needs to examine these kinds of questionable assumptions and to look at the ways in which its categories have been formed and its knowledges constructed.“ Siehe GAVIN FLOOD, *Beyond Phenomenology*, 3.

Anfang. Das Desiderat, die akademische Religionswissenschaft als eine solche Art von Metatheorie zu gestalten und die Herausbildung von Bedeutung zu untersuchen, ist zumindest mehr als einmal bekräftigt worden.³⁹ Dies mag als erste Ausführung zum Begriff des Metakommentars genügen. Ich werde mich ausführlicher mit der theoretischen Fundierung der Arbeit im dritten Kapitel beschäftigen.

1.2 *Postkoloniale Rezepte: Ein Vorgeschmack*

Aus den vorgestellten Überlegungen zur Textgattung des Metakommentars lässt sich bereits eine Aufforderung an die Religionswissenschaft ableiten. Diese sei hier noch einmal expliziert: Eine postkoloniale Religionswissenschaft steht vor der Aufgabe, die Geschichte ihrer Deutungsmacht offen zu legen und damit das ihr zugrunde liegende Herrschafts- und Wahrheitssystem aufzuarbeiten.⁴⁰ Dabei kann mit dem Ethnologen Paul Rabinow aus der Krise der Repräsentation - und im Anschluss an seine Lektüre Foucaults und Rortys - gefordert werden, einen Schwerpunkt der Kritik auf jene Bereiche zu legen, die unhinterfragt als universell angesehen werden, und zu zeigen, wie sie soziale Praxis mit einem Wahrheitsanspruch verbinden:

„Wir bedürfen keiner [...] neuen Theorie der Erkenntnis der Anderen. Wir sollten auf unsere historische Praxis achten, nämlich die Praxis, unsere kulturellen Praktiken auf die anderen zu projizieren; bestenfalls gilt es zu zeigen, wie, wann, und mit welchen kulturellen und institutionellen Mitteln andere Menschen es unternommen haben, Epistemologie für sich in Anspruch zu nehmen. Wir müssen den Westen anthropologisieren: deutlich machen, wie exotisch seine Konstitution der Wirklichkeit gewesen ist; Nachdruck auf die Bereiche legen, deren Universalität am meisten als selbstverständlich erachtet wurde (dazu gehören Epistemologie und Ökonomie); sie soweit wie möglich als historische Besonderheit erscheinen lassen; darlegen, wie ihre Wahrheitsansprüche mit sozialen Praktiken verknüpft und dadurch zu wirksamen Kräften in der sozialen Welt geworden sind.“⁴¹

39 Siehe hierzu auch KOCKU VON STUCKRAD, Discursive Study of Religion: From States of the Mind to Communication and Action, in: *Method & Theory in the Study of Religion* 15 (2003), 255–271, hier: 262. Siehe auch für den Bereich der Bibelwissenschaft BERNHARD M. LEVINSON, Der kreative Kanon. Innerbiblische Schriftauslegung und religionsgeschichtlicher Wandel im alten Israel, Tübingen 2012, 13.

40 Siehe ANDREAS NEHRING, Postkoloniale Religionswissenschaft: Geschichte – Diskurse – Alteritäten, in: Julia Reuter / Alexandra Karentzos (Hg.), *Schlüsselwerke der Postcolonial Studies*, Wiesbaden 2012, 327–341, hier: 334.

41 PAUL RABINOW, Repräsentationen sind soziale Tatsachen. Moderne und Postmoderne in der Anthropologie, in: Eberhard Berg/ Martin Fuchs (Hg.), *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*, Frankfurt a. M. 1993, 158–199, hier: 168.