Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet
(WiBiLex)

Wellhausen, Julius (1844-1918)

Meik Gerhards

erstellt: Mai 2018

Permanenter Link zum Artikel:
http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/34720/

DEUTSCHE BIBEL GESELLSCHAFT

Wellhausen, Julius

Meik Gerhards

Abb. 1 Julius Wellhausen.

Julius Wellhausen gilt als „Bahnbrecher in drei Disziplinen“ (Smend 2006): der Alttestamentlichen und der Neutestamentlichen Wissenschaft sowie der Arabistik. Der Artikel widmet sich Wellhausens Werk als Alttestamentler (vgl. dazu auch Kraus, 255-274; Graf Reventlow, 302-316; Smend 2013b, 436-453; kürzer: Perlitt 2. Aufl. 1967; Spieckermann; Smend 2006, 16-26; Kratz 2015a, 71-77; 2015b).

Seine bedeutendste Leistung auf diesem Gebiet liegt in der Erarbeitung eines neuen Bildes der Geschichte Israels, das ältere Ansätze der Forschung aufnehmend auf der Spätdatierung der Gesetzescorpora des Pentateuchs beruht. Das betrifft neben dem → Deuteronomium auch die bis dahin üblicherweise früh datierten priesterlichen Gesetze (→ Pentateuchforschung). Wellhausen zeigt auf, dass das kanonische Bild der Geschichte Israels von exilischen Bearbeitungen im Geist des Deuteronomiums geprägt ist (so im Hexateuch und in Richter bis 2Könige; → Deuteronomismus) oder in nachexilischen Neufassungen im Geist der → Priesterschrift vorliegt (→ Chronikbücher). Trägt man entsprechende Überarbeitungen ab, zeigt die ältere Geschichtsschreibung und Prophetie, dass Israel bis in spätvorexilische Zeit keine schriftliche Gesetzesgrundlage hatte und weder → Monotheismus noch Kultuszentralisation (→ Josia) kannte.

Wellhausens Rekonstruktion der Literargeschichte und der politisch-religiösen Geschichte Israels konnte eine Fülle von Spannungen in den Texten erklären und auflösen und wurde so zu einem bis heute prägenden Meilenstein der Forschung.

Der Artikel stellt auch die Frage nach dem theologischen Ansatz, der Wellhausens historische Arbeiten bestimmt. Die Frage hängt mit dem „ersten großen Problem einer Wellhausen- Biographie“ (Jepsen, 261) zusammen: den Gründen seines Wechsels von der Theologischen in die Philosophische Fakultät. Obwohl das

historische Interesse Wellhausens über den Wechsel hinaus von einem theologischen Interesse geleitet blieb, erlaubte sein theologischer bzw. religionsphilosophischer Ansatz es ihm nicht, zu einer theologischen Gesamtsicht des Alten Testaments zu gelangen, wie sie für die Alttestamentliche Forschung im Rahmen der Theologie als einer auf die kirchliche Praxis ausgerichteten Disziplin unerlässlich ist. Im Scheitern an der biblischen Theologie gewinnen die Gründe des Fakultätswechsels konkrete Gestalt.

1. Zur Biographie Wellhausens

1.1. Herkunft und Studienzeit

Julius Wellhausen wurde am 17. Mai 1844 in Hameln (Weser) als Sohn eines Pfarrers geboren. Nach Schulbesuchen in Hameln und Hannover absolvierte er sein eigenes Theologiestudium 1862 bis 1865 in Göttingen (vgl. Smend 1987, 308-310). Sein wichtigster akademischer Lehrer wurde H. Ewald, dessen „Geschichte Israels" ihn begeisterte (Lebenslauf, in: Briefe, 787) und vielleicht überhaupt beim Studium der Theologie hielt (Smend 2017a, 346). Die theologischen Probleme verstand er nach eigener Aussage nicht (Schwartz, 333). Aussagen wie diese dürfen allerdings nicht zu dem Schluss verleiten, Wellhausen sei theologisch und philosophisch uninteressiert gewesen. Darauf ist in 3.4. zurückzukommen.

1.2. Die Entdeckung der Spätdatierung des Gesetzes

Nach Studienabschluss und Tätigkeit als Hauslehrer setzte Wellhausen ab 1867 seine Studien in Göttingen fort. Die Spätdatierung der → Priesterschrift durch K.H. Graf, von der er im selben Jahr erfuhr, beschreibt er als Schlüsselerlebnis: Zuvor habe er die biblischen Erzählungen über die frühe und mittlere Königszeit und die Reden der Propheten des 8. Jh.s nicht ohne „schlechtes Gewissen" lesen können, weil er die Texte ohne Berücksichtigung des Gesetzes las, das zu dieser Zeit noch als „Grundlage und Voraussetzung der übrigen Literatur" galt. Die Texte schienen aber ohne Kenntnis des Gesetzes besser verständlich. Das Studium der Gesetze in Exodus bis Numeri habe das Problem verschärft: „Dunkel empfand ich einen allgemeinen Abstand zweier verschiedener Welten". Die Spätdatierung der Priesterschrift und damit – da das Deuteronomium ja schon seit Beginn des 19. Jh.s in die Josia-Zeit datiert wurde – der großen Gesetzescorpora überhaupt, bringt eine Wende: Weil die Tora später entstanden ist als die älteren Erzählungen und Prophetenbücher, ergab sich, „daß das hebräische Altertum" – nun ohne schlechtes Gewissen – „ohne das Buch der Thora verstanden werden könne". Damit war der „Genuß" der älteren Schriften gerettet. Wellhausen war sogleich für Grafs Hypothese gewonnen (die letzten Zitate in: Proleg., 3f.). Die Schilderung „hat Züge eines Bekehrungserlebnisses" (Spieckermann, 238) und dürfte bewusst als solches gestaltet sein. Mit der Erkenntnis, dass das

„hebräische Altertum“ vor der Josia-Zeit noch kein kodifiziertes und kanonisiertes Gesetz kannte (→ Pentateuchforschung), war das Thema gefunden, das Wellhausen in seinen alttestamentlichen Hauptwerken ausarbeiten wird.

1.3. In der Theologischen Fakultät: Göttingen und Greifswald

In Göttingen hatte Wellhausen von 1868 bis 1872 die Stelle eines Repetenten am Theologischen Stift inne. 1870 wurde er mit der Dissertation *De gentibus et familiis Judaeis quae 1. Chr. 2.4. enumerantur* zum Lizentiaten promoviert. 1872 erfolgte die Berufung auf den alttestamentlichen Lehrstuhl in Greifswald.

In den Greifswalder Jahren (bis 1882; dazu Jepsen; Smend 1997; 2012) widmete er sich der Ausarbeitung des in 1.2. beschriebenen Themas und legte in diesem Kontext grundlegende Arbeiten zur Quellenkritik des Pentateuchs und der alttestamentlichen Geschichtsbücher vor. Dazu gehören die seit 1889 zur „Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments“ zusammengefassten Einzelstudien zur Literargeschichte der Bücher Genesis bis 2Könige (1876-1878). 1878 erschien der erste einer auf zwei Bände angelegten „Geschichte Israels“. Der Band, der seit der 2. Auflage (1883) den Titel „Prolegomena zur Geschichte Israels“ trägt, arbeitet anhand der literarischen Kritik der Quellen die Unterscheidung zwischen dem alten, gesetzesfreien Israel und dem späteren, gesetzesfrommen Judentum scharf heraus. Die eigentliche historische Darstellung sollte in einem zweiten Band folgen, dessen Erscheinen vorerst ausblieb.

In die Greifswalder Zeit fällt die Eheschließung mit Marie geb. Limpricht (1856-1925). Die Ehe blieb kinderlos. Der fehlgeschlagene Versuch einer ärztlichen Behandlung der Kinderlosigkeit hatte für Marie Wellhausen lebenslange gesundheitliche Beeinträchtigungen zur Folge (Wilamowitz in: Calder III / Fowler, 79; vgl. auch Wilamowitz, 190; Smend 1997, 157).

> Auch entstand in den Greifswalder Jahren eine Freundschaft mit dem Klassischen Philologen U. von Wilamowitz-Moellendorff, aus der sich zugleich ein Kontakt mit dessen Schwiegervater T. Mommsen ergab (zur Freundschaft mit Wilamowitz vgl. Smend 2000; zum Austausch mit Mommsen Bammel). Schwer zu beantworten ist die Frage, inwiefern Wellhausens literarkritische und historische Arbeit am Alten Testament durch diesen Austausch beeinflusst wurde. Immerhin war Wilamowitz Vertreter der literarkritisch arbeitenden „Homer-Analyse“, und Mommsen legte mit seiner „Römischen Geschichte“ eine antike Nationalgeschichte vor wie Wellhausen mit seiner „Israelitischen und jüdischen Geschichte“ (vgl. Jepsen, 260f.; Smend 2000, 208).

1.4. Der Wechsel in die Philosophische Fakultät und seine Gründe

Wellhausen sah seinen Platz immer weniger in der Theologischen Fakultät und bat schließlich um die Versetzung in die Philosophische Fakultät, um dort das Fach Semitische Philologie zu vertreten.

Dem Fach war er verbunden: Bei H. Ewald hatte er „Übungen im Interpretieren orientalischer Schriftsteller“ besucht (HE, 121f.) und als Göttinger Privatdozent selbst arabistische Privatissima abgehalten (vgl. Smend 2017b, 423).

Der Fakultätswechsel war mit dem Übergang von einer ordentlichen auf eine außerordentliche Professur und damit mit finanziellen Einbußen verbunden (vgl. unten 1.5.). Wellhausen war jedoch für den Fall der Nichtversetzung auf eine andere Professorenstelle sogar entschlossen, überhaupt auf eine dienstliche Stellung zu verzichten und sich für das Fach Semitische Philologie neu zu habilitieren (Briefe, 98 [Nr. 121. An den preußischen Kultusminister, 5.4.1882]). Da sie mit der Bereitschaft zu solchen Opfern verbunden war, muss die Entscheidung zum Fakultätswechsel ernsthafte Gründe gehabt haben. Nach Äußerungen in den Briefen zu schließen lagen diese vor allem in Wellhausens innerer Distanz zur Kirche und in seinem Verständnis von Wissenschaft als einer nicht unmittelbar auf Praxis ausgerichteten Erkenntnissuche. Beides machte es ihm unmöglich, weiterhin angehende Pfarrer auszubilden (zum Folgenden vgl. auch Jepsen, 261-263; Smend 1997, 157-161; 2009).

> An den Orientalisten und Geheimrat im preußischen Kultusministerium J. Olshausen schreibt Wellhausen: „Es kommt mir wie eine Lüge vor, daß ich Diener der evangelischen Kirche bilden soll, der ich im Herzen nicht angehöre“ (Briefe, 55 [Nr. 65, 9.2.1879]). Die Gründe dieser inneren Distanz zur Kirche werden am Ende der „Israelitischen und jüdischen Geschichte“ deutlich: Er sieht die von Jesus gelehrte individuelle Frömmigkeit in der Institution Kirche veräußerlicht (IjG, 370f.).

> Für Wellhausens Wissenschaftsverständnis ist folgende briefliche Äußerung einschlägig: „Daß die Wissenschaft etwas für die Erneuerung der Kirche thun kann, glaube auch ich; aber ich hasse die directe Anwendung der s.g. Wissenschaft aufs Leben (...). Damit die Wissenschaft aufs Leben wirke, muß sie doch vor allen Dingen Wissenschaft sein und ihrem eigenen Begriffe entsprechen“ (Briefe, 32 [Nr. 32. An A. Dillmann, 18.12.1875]) (vgl. auch Smend 1989, 227-230; 2009, 281f.; 285f.).

> Vor diesem Hintergrund wurde Wellhausen die Vorlesungstätigkeit schon im ersten Greifswalder Semester (Winter 1872/73) zur „undankbaren Arbeit“. Die Studenten verlangten, „daß man ihnen im Colleg in den Mund wische, was sie hinterher praktisch verwerthen können. Ich kann ihnen wohl nachfühlen; die

theol. Wissenschaft (…) steht zu der pastoralen Praxis oft in sehr weitläufiger Beziehung, vielleicht in scheinbar feindlichem Gegensatz“ (Briefe, 17f. [Nr. 20. An P. de Lagarde, 18.01.1873]).

1882 schreibt Wellhausen an den preußischen Kultusminister: „Ich bin Theologe geworden, weil mich die wissenschaftliche Behandlung der Bibel interessirte; es ist mir erst allmählich aufgegangen, daß ein Professor der Theologie zugleich die praktische Aufgabe hat, die Studenten für den Dienst in der evangelischen Kirche vorzubereiten, und daß ich dieser praktischen Aufgabe nicht genüge, vielmehr, trotz aller Zurückhaltung meinerseits, meine Zuhörer für ihr Amt eher untüchtig mache. Seitdem liegt mir die theologische Professur schwer auf dem Gewissen“ (Briefe, 98 [Nr. 121. An den preußischen Kultusminister, 5.4.1882]).

Eine von diesen Gründen abweichende, offenbar auf Wilamowitz zurückgehende Deutung begründet den Wechsel mit der Kritik orthodoxer Kreise („Pfaffen“, „Zionswächter“) an Wellhausens „Prolegomena“ (Wilamowitz in: Calder III / Fowler, 80; Wilamowitz, 190; vgl. auch Schwartz, 345; Kraus, 256; Perlitt 2. Aufl. 1967, 35f.). Diese Deutung scheitert aber an chronologischen Gründen: Die mittlerweile bekannt gewordenen Briefe zeigen, dass Wellhausen schon seit Beginn seiner Greifswalder Tätigkeit Schwierigkeiten in der Arbeit mit Pfarramtsstudenten hatte; gegenüber Olshausen äußert er schon am 9.2.1879 den Wunsch, in die Philosophische Fakultät versetzt zu werden – zu diesem Zeitpunkt ist aber noch kein halbes Jahr seit Erscheinen der „Prolegomena“ (Herbst 1878: damals noch: „Geschichte Israels. Erster Teil“) vergangen. So schnell kann ihn die Kritik nicht zermürbt haben.

Wellhausen wurde am 13.7.1882 zum außerordentliche Professor der Semitischen Sprachen nach Halle versetzt (Jepsen, 261). Im Vorwort der unmittelbar zuvor erschienenen Übersetzung des *Kitāb al-Maġāzī* („Buch der Feldzüge [Muhammads]“) von *al-Wāqidī* unter dem Titel „Muhammad in Medina“ heißt es, er habe „den Uebergang vom Alten Testament zu den Arabern (…) gemacht in der Absicht, den Wildling kennen zu lernen, auf den von Priestern und Propheten das Reis der Thora Jahve’s gepfropft ist. Denn ich zweifle nicht daran, dass von der ursprünglichen Ausstattung, mit der die Hebräer in die Geschichte getreten sind, sich durch die Vergleichung des arabischen Altertums am ehesten eine Vorstellung gewinnen lässt.“ (MM, 5). Wellhausen verstand danach den Wechsel zur Arabistik nicht als radikalen Bruch, sondern auch als Fortführung der historischen Arbeit am Alten Testament.

1.5. Professor für Semitische Philologie: Halle, Marburg, Göttingen

Als Semitist war Wellhausen von 1882 bis 1885 Extraordinarius in Halle. Durch den „Abstieg“ vom Ordinariat zum Extraordinariat geriet er zunächst in finanzielle Engpässe (vgl. Briefe, 157 [Nr. 205. An C. Limpricht, 20.10.1884]; Wilamowitz in: Calder III / Fowler, 80). Ab 1885 war er Ordinarius in Marburg, ab 1892 in Göttingen. Im Vordergrund der semitistischen Arbeit stehen Studien zur vor- und frühislamischen Geschichte und Religionsgeschichte Arabiens (vgl. Rudolph, 15-41). Weil er auf diesem Gebiet Neuland erschloss, ohne sich auf Vorgänger stützen zu können, werden die arabistischen Leistungen bisweilen höher eingeschätzt als die Beiträge zum Alten Testament (so C.H. Becker, 475).

Daneben setzte er Forschung und Lehre zum Alten Testament fort; 1894 schloss er mit der Vollendung der „Israelitischen und jüdischen Geschichte“ die Reihe seiner alttestamentlichen Hauptwerke ab.

Nach Abschluss der großen alttestamentlichen und arabistischen Werke wandte sich Wellhausen dem Neuen Testament, v.a. den Evangelien, zu (vgl. Kümmel, 358-362; 556 Anm. 332-334; Hengel). In den letzten Lebensjahren beschäftigte er sich, soweit es seine angeschlagene Gesundheit zuließ, mit Paulus (Boschwitz, 6; Smend 1987, 323).

1.6. Beendigung der Lehrtätigkeit und Lebensausklang

Wellhausen beendete seine akademische Lehrtätigkeit als ordentlicher Professor der Philosophischen Fakultät im Sommer 1913.

> Zu den Lehrveranstaltungen des letzten Semesters gehörte eine Vorlesung zum → Hiobbuch, das für ihn besondere Bedeutung hatte: Mit „Hiob“ hatte er im WS 1870/71 seine Vorlesungstätigkeit als Privatdozent der Theologischen Fakultät begonnen; insgesamt acht Mal hatte er das Buch zum Gegenstand von Lehrveranstaltungen gemacht (nach: Briefe, 808-814); in der „Israelitischen und jüdischen Geschichte“ bespricht er es als herausragendes Beispiel jüdischer Frömmigkeit (IjG, 205-208).

Krankheiten, ein Gehörleiden, das zur fast völligen Ertaubung führte, sowie eine sich verschlimmernde Arteriosklerose, ließen „seine letzten Jahre zu einem Martyrium“ werden (Schwartz, 326; vgl. auch Smend 1987, 323; 2006, 15f.). Wellhausen starb am 7. Januar 1918 in Göttingen.

> Beim Begräbnis auf dem Göttinger Stadtfriedhof (10.1.1918) amtierte der Alttestamentler A. Bertholet als Geistlicher. Er verlas in der Traueransprache als persönliches Bekenntnis Wellhausens einen Abschnitt aus der Schlusspassage der „Israelitischen und jüdischen Geschichte“, um Wellhausen als jemanden zu charakterisieren, der wie der „Große auf dem Boden der Kunst“ (J.S. Bach) sein Werk mit einem *Soli deo gloria* beschloss ([Trauerfeier,

3f.]). In 3.4. ist darauf zurückzukommen, dass Bertholet tatsächlich die Passage gewählt hat, die den theologischen Ansatz erkennen lässt, der Wellhausens Rekonstruktion der Geschichte Israels und des Judentums und auch seine weitere historischen Interessen bestimmt.

2. Wellhausens Hauptwerke zur Alttestamentlichen Wissenschaft

2.1. Überblick

Als Hauptwerke können der „Text der Bücher Samuelis“ (TS), die „Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments“ (Comp.), die „Prolegomena zur Geschichte Israels“ (Proleg.) sowie die „Israelitische und jüdische Geschichte“ (IjG) gelten.

Sie bilden eine konsequente Abfolge von der methodischen (TS) und quellenkritischen (Comp.) Grundlegung über die Herausarbeitung der überlieferungs- und religionsgeschichtlichen Implikationen (Proleg.) bis zur Rekonstruktion des historischen Ablaufs der Geschichte Israels und des Judentums von den Anfängen bis zum Jahr 70 n. Chr. (IjG). Ergänzend ist die „Israelitisch-jüdische Religion“ (IjR) zu erwähnen als kurzer, für einen breiteren Leserkreis bestimmter Abriss der in den Hauptwerken durchgeführten historischen Rekonstruktion.

Darüber hinaus hat Wellhausen Kommentare zu den kleinen Propheten („Die kleinen Propheten übersetzt, mit Noten“, in: „Skizzen und Vorarbeiten V“, Berlin 1892; später: „Die kleinen Propheten übersetzt und erklärt“, Berlin 3. Aufl. 1898; 4. Aufl. 1963) und den Psalmen („Bemerkungen zu den Psalmen“, in: „Skizzen und Vorarbeiten VI“, Berlin 1899, 161-187) vorgelegt, die sich jeweils der Scholienform bedienen, bei der Kommentierungen zu einzelnen Stellen locker aneinandergereiht werden.

Erwähnung verdient auch die Monographie „Die Pharisäer und die Sadducäer. Eine Untersuchung zur inneren jüdischen Geschichte“ (Greifswald 1. Aufl. 1874; Göttingen 3. Aufl. 1967), die aber stärker neutestamentliches Gebiet betrifft, das nicht Gegenstand des vorliegenden Artikels ist.

Kleinere Arbeiten, Aufsätze, Lexikonartikel und Rezensionen zu alttestamentlichen Themen verzeichnet die ausführliche Bibliographie (in: Briefe, 818-837).

2.2. „Der Text der Bücher Samuelis“

In der Monographie „Der Text der Bücher Samuelis“ (1871), die Wellhausen noch als Privatdozent schrieb, begründet er einen methodischen Neuansatz der Textkritik. Diese dürfe nicht „sporadisch“ verfahren, indem Emendationen vorgenommen werden, „ohne auf eine zusammenhängende Würdigung der Natur des überlieferten Textes einzugehen“ (TS, I). Bei dem Bemühen, die überlieferten Textfassungen im Ganzen zu würdigen, kommt Wellhausen zur Entdeckung redaktioneller Fortschreibungen (u.a. Entdeckung der königtumskritischen Schicht in 1Sam 7-12; TS IXf.; 67), die im hebräischen Text noch über die Entstehung der Septuaginta hinaus vorgenommen wurden (vgl. TS, IX; auch a.a.O., 104f. zu 1Sam 17).

Wellhausens Einsichten – 1. dass Textformen in ihrer Eigenbedeutung umfassend zu würdigen sind, 2. dass zwischen Text- und Literarkritik nicht streng zu trennen ist (vgl. TS, IX), aber doch zwischen redaktionellem Textwachstum und späteren kleinräumigeren Änderungen an bereits kanonischen Texten (vgl. TS, XI) – wurden nicht nur in der alttestamentlichen Forschung als Fortschritt begrüßt (vgl. Smend 2013b, 441 unter Berufung auf S.R. Driver), sondern auch in der Klassischen Philologie (Smend 2000, 199 zu Wilamowitz).

2.3. „Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments“

Die „Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments“ erschien in erster Auflage im Jahre 1889 (3. Aufl. 1899, unveränderter Nachdruck als 4. Aufl. 1963). Die Monographie vereinigt mehrere, in den Jahren 1876-1878 einzeln erschienene Studien. Sie gliedert sich dem Titel entsprechend in zwei Teile, von denen der erste den Hexateuch behandelt (ursprünglich in: JDTh XXI [1876], 392-450; 531-602; XXII [1877], 407-479), der zweite die historischen Bücher (ursprünglich 1878 in der 4., von Wellhausen bearbeiteten Auflage der „Einleitung in das Alte Testament“ von F. Bleeck, 181-267).

Im ersten Teil, der „Composition des Hexateuchs“ (Comp., 1-208), rekonstruiert Wellhausen die Literargeschichte der Bücher Genesis bis Josua und stellt das Erklärungsmodell vor, das später als „Neuere Urkundenhypothese“ oder „Reuss-Graf-Kuehnen-Wellhausen’sche Hypothese“ bezeichnet wird (→ Pentateuchforschung).

> Dabei wird der Erzählstoff des Hexateuchs grundlegend auf zwei Quellen verteilt:
>
> 1. das „jehovistische Geschichtsbuch“ (JE),

das aus → „Jahwist“ (J) und → „Elohist“ (E) zusammengesetzt ist, die jedoch schon vor ihrer Zusammenfügung eine längere Literargeschichte durchlaufen hatten (vgl. Comp., 7; 14; 16);

2. das „Vierbundesbuch“ (Q für *quatuor*), das die erzählenden Partien der → „Priesterschrift“ umfasst; dieses Werk „planvolle[*r*] Gliederung und strenge[*r*] Construktion“ (Comp., 135) wurde schon vor der Zusammenarbeitung mit JE um die priesterlichen Gesetzesmaterialien der Bücher Exodus bis Numeri ergänzt und damit zum „Kern“ des „Priestercodex“ (Comp., 134f.; 184).

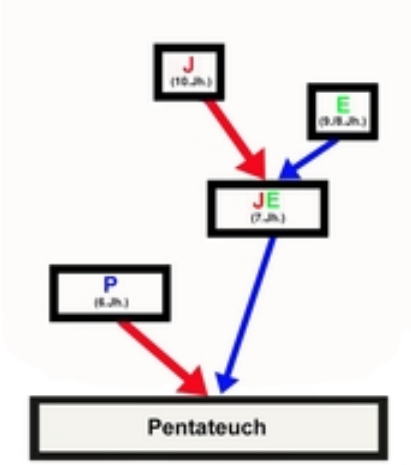

Abb. 2 Schematische Darstellung der Neueren Urkundenhypothese.

Das → Deuteronomium gilt als eigenständige literarische Größe, dessen Kern („Urdeuteronomium“) der Josianischen Reform (→ Josia) des Jahres 621 zugrunde lag (vgl. Comp., 186ff.), was für Wellhausen zum Fixpunkt der relativen und absoluten Chronologie wird: Er sieht durch eine Fülle von Beobachtungen belegt, dass das Deuteronomium jünger ist als JE, aber älter als der Priesterkodex (Comp., 197-203).

Was die Redaktionsgeschichte angeht, so zeigen deuteronomistische Bearbeitungsspuren, die im Bestand von JE (z.B. Gen 26,5) nachweisbar sind, nicht aber in Q (Comp., 205), dass zunächst JE mit dem Dtn verbunden wurde, und anschließend, in der Endredaktion des Hexateuchs, der Priesterkodex „mit JE + Dt(n)“ (Comp., 207).

Wellhausen betont, dass seine Quellenhypothese die tatsächlichen Sachverhalte nur vereinfacht wiedergibt und auf manche Teile des Hexateuchs überhaupt nicht angewendet werden kann. „Der literarische Process“ sei „in Wirksamkeit complicirter gewesen“: Da alle Quellen kleinere Ergänzungen enthalten und somit schon für sich genommen „mehrere vermehrte Auflagen“ erlebten, finde „die sogenannte Ergänzungshypothese (...) in untergeordneter Weise doch ihre Anwendung“ (Comp., 207). Auch am Ende des Hexateuchs kommt die Quellenhypothese an ihre Grenzen: In der zweiten Hälfte von Numeri und in Josua liege ein „Element“ vor, „das unentschieden zwischen JE und Q schwebt und sich nicht recht bestimmen“ lässt (Comp., 207f.).

Im zweiten Teil der Monographie, der „Composition der historischen Bücher“ (Comp., 208-301), zeigt Wellhausen, dass in den Geschichtsbüchern Richter bis 2Könige ältere Quellen verarbeitet sind, die „durchschnittlich nicht allzu weit von den Ereignissen“ entfernt entstanden, aber schließlich einer deuteronomistischen Bearbeitung unterworfen wurden, die zugleich die Geschichtsbücher mit dem Hexateuch verband (vgl. Comp., 300f.).

2.4. Die „Prolegomena zur Geschichte Israels“

1878 veröffentlicht Wellhausen den ersten Band einer Geschichte Israels, der sich auf die Quellenkritik einschließlich ihrer überlieferungs- und religionsgeschichtlichen Implikationen beschränkt. Die geschichtliche Darstellung sollte in einem zweiten Band folgen; sie erschien jedoch erst 1894 unter dem Titel „Israelitische und jüdische Geschichte“. Der erste Band trägt seit der 2. Auflage (1883) den Titel „Prolegomena zur Geschichte Israels“ (6. Aufl. 1905; Neudruck 1927; Nachdrucke 1981; 2001). Es handelt sich um eine Monographie über die Frage, ob das Gesetz „der Ausgangspunkt sei für die Geschichte des alten Israel oder für die Geschichte des Judentums, d.h. der Religionsgemeinde, welche das von Assyrern und Chaldäern vernichtete Volk überlebte“ (Proleg., 1).

Hierbei handelt es sich um eine Vorfrage der historischen Rekonstruktion, da das Bild des alten Israel von der Entscheidung darüber abhängt, ob die Vorschriften der Gesetzescorpora wie die der Alleinverehrung Jahwes an einem Zentralheiligtum schon für die Frühzeit Israels vorausgesetzt werden können, oder ob diese Gesetzescorpora erst dem nachexilischen Judentum angehören, so dass die Erzähltraditionen, die von Monotheismus und Kultuszentralisation offenbar nichts wissen, tatsächlich älter sind.

In drei Teilen – „A. Geschichte des Kultus“, „B. Geschichte der Tradition“, „C. Israel und das Judentum“ – arbeitet Wellhausen in mehreren Anläufen heraus, dass das alte, vorexilische Israel das Gesetz nicht kannte. Grundlegend wird so die Unterscheidung der beiden Epochen „Israel“ und „Judentum“, die mit deutlichen, stets wiederkehrenden Wertungen verbunden ist: Im alten Israel findet Wellhausen lebensnahe, von bedeutenden Persönlichkeiten bestimmte Geschichte und Religion; dagegen attestiert er dem Gesetz, insbesondere dem für das Judentum so zentralen Priesterkodex, Lebensferne und Erstarrung. Allerdings erkennt er an, dass das Gesetz gerade mit Hilfe dieser Erstarrung die religiösen Errungenschaften des alten Israel bewahren konnte.

In **Teil A. „Geschichte des Kultus“** hebt Wellhausen den vom Leben abgehobenen, konstruierten Kult, wie ihn das priesterliche Gesetz für die nachexilische Zeit vorschreibt, scharf von dem lebendigen natürlich

gewachsenen Kult ab, wie ihn die vorexilischen Quellen noch erkennen lassen. Das 1. Kapitel („Der Ort des Gottesdienstes“, Proleg., 17-52) zeigt, wie sich die Vorstellung eines einzigen legitimen Kultortes (Kultuszentralisation) nach 722 allmählich herausbildete. Von der Josianischen Reform 621 v. Chr. durchgesetzt war sie schließlich erfolgreich, nachdem die Bindungen an die überkommenen Heiligtümer durch das Exil gelöst wurden (Proleg., 27f.). In dieses Bild ordnen sich die Hexateuchquellen zwanglos ein. Die jehowistischen Erzählungen kennen keine Kultuszentralisation, das Altargesetz Ex 20,24-26 zu Beginn des Bundesbuches, dem „jehowistischen Hauptgesetz“, setzt in Ex 20,24b die Verehrung Jahwes an verschiedenen Orten voraus (vgl. Proleg., 28f.). Nach Dtn 12 gilt nur noch ein Kultort als legitim, worin sich die politische Situation der Josia-Zeit spiegelt (Proleg., 32f.). Im Priesterkodex spiegelt sich dann schon die Selbstverständlichkeit, die der Kultuszentralisation in exilisch-nachexilischer Zeit zukam: Hier wird sie nicht mehr wie in Dtn 12 gefordert, sondern „stillschweigend liegt sie (...) allenthalben zu grunde“ (Proleg., 35). Weil der Priesterkodex sich Israel nicht ohne zentrales Heiligtum vorstellen kann, projiziert er diese Vorstellung in die Zeit der Anfänge Israels und lässt so ein von den historischen Gegebenheiten stark abweichendes Bild der Geschichte entstehen. Der Traditionsabbruch des → Exils erlaubt es, die alte Zeit „nach Herzenslust“ zu idealisieren (Proleg., 38).

Die im Priesterkodex vorausgesetzte Kultuszentralisation verändert das Bild des Kultes vollständig, wie Wellhausen im 2. Kapitel („Die Opfer“; Proleg., 53-79) herausarbeitet: Die vorexilische „Opferpraxis“ war in konkrete Lebenssituationen integriert, „ein Mahl der Menschen, bezeichnend für das Fehlen des Gegensatzes von geistlichem Ernst und weltlicher Fröhlichkeit“ (Proleg., 74); der zentralisierte Kult des nachexilischen „Opfergesetzes“ kennt diese Lebensintegration schon durch die Entfernung des Kultortes vom Wohnort nicht mehr (vgl. Proleg., 75f.). Das Mahlopfer ist durch Opferarten ersetzt, „bei denen der gottesdienstliche Charakter (...) ohne natürliche Beimischung hervortrat, von denen Gott alles und der Mensch nichts hatte: Brand-, Sünd- und Schuldopfer“ (Proleg., 76). Als Zweck des Opfers tritt nun die Sühne in den Vordergrund, der „ganze Gottes- und Opferdienst“ gipfelt im Großen Versöhnungstag (Proleg., 78). Waren die vorexilischen Opfer „fröhlicher Natur, ein sich Freuen vor Jahve“, herrscht im Priesterkodex der „monotone Ernst des sogenannten mosaischen Kultes“; in der „Vergeistlichung des Gottesdienstes“ ist die mosaische Gemeinde „die Mutter der christlichen Kirche“ (Proleg., 79).

Teil B. „Die Geschichte der Tradition“ behandelt die Entwicklung der alttestamentlichen → Geschichtsschreibung. Die ältesten Stoffe, wie sie das

jehowistische Geschichtswerk, aber auch die Bücher Richter bis Könige in ihren nicht-deuteronomistisch überarbeiteten Partien bieten, sind Überlieferungen („Sagen"), die der beschriebenen Lebenswelt noch nahestehen. Erst durch die deuteronomistischen Überarbeitungen entsteht das Bild einer heiligen Geschichte, nach der Israel auf Grund seines ständigen Abfalls schließlich im Gericht Gottes untergeht (vgl. die Analyse der Bücher Richter bis 2Könige; Proleg., 223-293). Die → Chronik zeichnet schließlich ein im Sinne der Priesterschrift gereinigtes Bild, nach dem die Geschichte Israels von Anfang an durch das mosaische Gesetz bestimmt war (vgl. Proleg., 166-223). Wie Teil A wertend zwischen vor- und nachexilischem Kult unterscheidet, unterscheidet Teil B die lebendigen vorexilischen Traditionen von ihrer blutleeren, lebensfremden nachexilischen Bearbeitung bzw. Neufassung: So hat etwa die königtumskritische Bearbeitungsschicht in 1Sam 7-12 keinen Sinn mehr für die wirklichen Bedürfnisse des Volkes und ist nur an einer theokratisch begründeten Verurteilung der Institution eines menschlichen Königs interessiert (vgl. Proleg., 244-253); für die Entwicklung der Sage, wie sie sich im Vergleich zwischen JE und der priesterlichen Darstellung (Q bzw. Priesterkodex) darstellt, findet Wellhausen folgendes Bild: „In der alten Zeit ist sie dem grünen Baume zu vergleichen, der aus dem Boden wächst wie er will und kann, hinterher [*d.h. im Priesterkodex*] ist sie dürres Holz, das mit Zirkel und Winkelmaß regelrecht zubehauen wird" (Proleg., 359; dasselbe Bild schon Proleg., 79 auf den Kult bezogen). Wie die Umformung des alten Kultes durch das priesterliche Kultgesetz wurde auch „die theoretische Modelung und Aptirung der Sage, wie sie im Priesterkodex geübt wird", erst durch den Traditionsbruch des Exils möglich, nachdem die Sage „aus dem Herzen des Volks herausgerissen und in ihren Wurzeln abgestorben war" (Proleg., 360).

Teil C. „Israel und das Judentum" hat zusammenfassenden Charakter. Im 10. Kapitel („Mündliche und schriftlichen Thora"; Proleg., 391-409) und im 11. Kapitel („Theokratie als Idee und als Anstalt"; Proleg., 409-424) arbeitet Wellhausen noch einmal den Unterschied zwischen dem vorexilischen Israel und dem nachexilischen Judentum scharf heraus.

Im 10. Kap. geht es um die Entstehung der jüdischen Buchreligion, in der „Tora" nicht mehr die „lebendige Aktion des Lehrers" (Proleg., 392), eines Priesters oder Propheten, ist wie in der vorexilischen Zeit (Proleg., 397), sondern eine schriftlich fixierte Norm, wie sie zunächst in dem unter Josia zum Reichsgesetz erhobenen Deuteronomium vorlag und schließlich in der Promulgation des Pentateuchs durch Esra zum „definitive[n] Gesetz des Judentums" (Proleg., 407) wurde. Die Entstehung der Buchreligion bedeutet einerseits Erstarrung lebendiger Frömmigkeit; andererseits war sie eine

offenbar notwendige Voraussetzung dafür, dass Israel das Ende des Staates überhaupt überdauerte, wie das 11. Kapitel zeigen wird.

Das 11. Kap. steht unter der Frage, wie sich das nachexilische Selbstverständnis des Judentums als einer → Theokratie aus vorexilischen Vorstellungen heraus entwickelte. Zunächst war die Theokratie mit dem „bürgerlichen Staat" als Rechts- und Erinnerungsgemeinschaft identisch, die als „Wunder" oder „Hilfe Gottes" gelten kann (Proleg., 412). Unter prophetischem Einfluss entstand dann seit der Zeit der Assyrerbedrohung ein theokratisches Ideal („Muster der Theokratie", z.B. messianische Weissagungen → Jesajas; Proleg., 413f.) sowie die Vorstellung, dass das Verhältnis Gottes zu Israel ein sittlich bedingtes ist (vgl. Proleg., 416). Diese Vorstellung geht in die Bundestheologie des Deuteronomiums ein und wird während des Exils von den verbliebenen religiösen Autoritäten übernommen, die nun in Aufnahme von Traditionen des vorexilischen Jerusalemer Kultes das priesterliche Kultgesetz schaffen, um dem Volk unter der Vorherrschaft fremder Großmächte Fortbestand in der Identität als Kultgemeinde zu sichern (vgl. Proleg., 418f.). Anders als die vorexilischen Vorstellungen von Theokratie ist die im Priesterkodex beschriebenen „mosaische Theokratie" nur noch „das Residuum eines untergegangenen Staates", „selbst kein Staat, sondern ein unter ungünstigen Bedingungen durch eine ewig denkwürdige Energie geschaffenes, unpolitisches Kunstprodukt", von der Fremdherrschaft erzwungen und nur unter ihr möglich (Proleg., 421).

Ohne die in exilischer und nachexilischer Zeit geschaffene gesetzliche Grundlage, also ohne den erstarrten, lebensfernen Kult, wie ihn der Priesterkodex nach Wellhausens Darstellung in Teil A. vorschreibt, hätte Israel das Ende seiner Staatlichkeit, Exil und Fremdherrschaft wohl nicht überlebt. Vor allem die wichtigste religiöse Errungenschaft der vorexilischen Propheten, der ethisch bestimmte Monotheismus, wurde in dem aus theologischer Reflexion künstlich gebildeten Kult des priesterlichen Gesetzes konserviert: Der Monotheismus kommt in der Kultuszentralisation zur Geltung; die ethische Bestimmung der Frömmigkeit darin, dass es im Kult nicht mehr darum geht, Jahwe durch Gaben zu erfreuen, sondern um die „strikte Einhaltung von Riten" und damit vor allem „um Gehorsam gegen Gottes Vorschriften". Damit wird der „Schwerpunkt des Kultus" „in ein fremdes Gebiet, das der Moral, verlegt" (die letzten Zitate in: Proleg., 422f.). Bei aller Erstarrung und Lebensferne dient das priesterliche Gesetz damit „zur Aufbewahrung eines edleren Inhalts, der anders als in einer so harten, alle fremden Einflüsse schroff abhaltenden Schale nicht hätte gerettet werden können": „Der Kultus, nachdem die Natur darin ertötet worden", ist „zu einem Panzer des supranaturalen Monotheismus gemacht" (Proleg., 423).

2.5. Die „Israelitische und jüdische Geschichte“

Die „Israelitische und jüdische Geschichte“ (künftig: „IjG“) erschien nach Vorarbeiten, dem Artikel „Israel“ für die 9. Auflage der Encyclopaedia Britannica (EBrit) und zwei kürzeren deutschen Fassungen (GI; AGIJ), im Jahre 1894 (zu Entstehungsgeschichte und Vorarbeiten vgl. Smend 1996; 2004). Sie behandelt ausgehend von den literar- und religionsgeschichtlichen Einsichten der „Prolegomena“ die Geschichte Israels und des Judentums von den Anfängen bis 70 n. Chr. Die römische Zerstörung Jerusalems markiert für Wellhausen den Abschluss der jüdischen Geschichte, zu der die Niederschrift von → Talmud und → Targum sowie die Arbeit der Masoreten (→ Bibeltext) nur noch eine Art Nachleben bildet: „Mit dieser Arbeit, sich selbst im Buchstaben aufzuheben und dann nach dem Buchstaben zu konservieren, schließt das Judentum ab. Die ausgedehnte jüdische Literatur des späteren Mittelalters kann man nicht eigentlich als ein Gewächs aus der alten Wurzel betrachten.“ (IjG, 358).

Wellhausen stellt die israelitische und jüdische Geschichte unter eine religionsgeschichtliche Fragestellung: Es gehe darum, „eine Reihe von Übergängen“ zu beschreiben, „in denen der Weg vom Heidentum bis zum vernünftigen Gottesdienst, im Geist und in der Wahrheit, zurückgelegt wurde“ (IjG, 33). Als Konstante dieser Geschichte bestimmt er das Verhältnis Israels zu Jahwe: „Jahve der Gott Israels, Israel das Volk Jahves: das ist der Anfang und das bleibende Prinzip der folgenden politisch-religiösen Geschichte“ (IjG, 23). Dieses „bleibende Prinzip“ hat verschiedene Wandlungen erfahren. Der Höhepunkt wird da erreicht, wo die Religion Israels auf einen Monotheismus hinausläuft, der die aus dem Heidentum übernommene Volksbezogenheit („Ethnicität“) hinter sich lässt. Im universalen Monotheismus und in der persönlichen Frömmigkeit liegt eine Konvergenz mit der griechischen Philosophie: „Man verwirft das Leben in den Tag hinein, man fragt nach seinem Sinn und richtet es ein auf grund einer persönlichen Überzeugung. Der Monotheismus selber ist in gewissem Sinne Philosophie, das Ergebnis einer gewaltigen Abstraktion des Geistes von allem Sinnenfälligen“. Gerade an dieser Stelle besteht aber auch ein beachtlicher Unterschied zwischen griechischer Philosophie und jüdischer Religion: „Ein Wunder ist nur, daß den Juden ihr Gott kein Abstractum geworden, sondern die lebendigste Persönlichkeit geblieben ist“. Das wiederum bedingt einen Vorzug des Judentums: Die Juden „waren davon [= von ihrer Religion] ganz anders durchdrungen und überzeugt als die Griechen von ihrer Philosophie, die gegen den Götterglauben des Volkes gewöhnlich eine merkwürdige Toleranz bewies“ (die letzten Zitate in: IjG, 212f.). Heidentum und Aberglaube werden in der jüdischen Religion mit ihrem Glauben an den lebendigen Gott gründlicher überwunden als durch die griechische Philosophie.

Die universalistischen Tendenzen der israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte kommen im Christentum endgültig zum Durchbruch. Die IjG endet daher seit der

dritten Auflage (1897) mit dem Kapitel „Das Evangelium“ (IjG, 358-371). Auf diese Weise wird die Entstehung des Christentums „als das eigentliche Ziel der israelitisch-jüdischen Geschichte unmißverständlich akzentuiert“ (Smend 2006, 25). Hier ist der „vernünftige Gottesdienst, im Geist und in der Wahrheit“ erreicht, auf den die Geschichte Israels nach der Fragestellung, unter der Wellhausens Darstellung steht, hinauslaufen soll (IjG, 33 mit Anspielung auf Joh 4,24).

Die Nachzeichnung der entscheidenden Übergänge der israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte setzt bei dem frühen Stämmebund an, der Israel zunächst in den Wüsten südlich Palästinas gewesen ist.

Einheit von Gott und Volk im frühesten Israel

→ Mose, auf den nach Wellhausen ja nicht das im Pentateuch enthaltene Gesetz zurückgeht, erhob den Glauben an Jahwe zum „Fundament der Nation und ihrer Geschichte“, das auch nach der Ansiedlung in Kanaan unter den zahlenmäßig und kulturell überlegenen Vorbewohnern seine Funktion behielt (IjG, 28). „Jahwe der Gott Israels“ bedeutete zunächst, „daß der Gott die Einheit des Volkes war“ (IjG, 32), v.a. das verbindende Element im Krieg: „Das Kriegslager, die Wiege der Nation, war auch das älteste Heiligtum. Da war Israel und da war Jahve“ (IjG, 24). In der Frühzeit wurde Jahwe weder als übersinnlicher Gott bildlos verehrt, noch war er ein moralischer Gott (er „billigte Perfidie und Grausamkeit gegen die Feinde Israels“) noch der Schöpfer von Himmel und Erde (IjG, 30-32). Das Entwicklungspotential der Religion Israels ergab sich daraus, dass ihre Institutionen Raum ließen „für den schöpferischen Geist, der in der freien Tat und dem gesprochenen Wort ungewöhnlicher Individuen sich offenbarte“ (IjG, 33). Die wichtigsten dieser Individuen waren Propheten, die den weiteren Fortschritt der Religion Israels maßgeblich bestimmten.

Transzendierung und Moralisierung des Gottesbildes durch die Prophetie

Aus dem anfänglichen, aus Kanaan übernommenen Gruppenprophetentum (vgl. IjG, 51) gingen bedeutende Einzelgestalten hervor, deren „Prototyp“ für Wellhausen → Elia ist (IjG, 72). Indem Elia das Volk in die Entscheidung stellt, ob es Jahwe oder auch andere Götter verehren wolle, wird eine Transzendierung des Gottesbildes greifbar: Der Gott Israels war nicht mehr „mit seinem Volke und dessen jeweiligen Wünschen und Zielen“ zu identifizieren; „die Gottesidee begann (...), sich über die nationale Schranke zu

erheben“ (IjG, 73f.). Angesichts der Assyrerbedrohung wird dieser Ansatz zu einem „ethischen Monotheismus“ (IjG, 108) vertieft, zunächst bei → Amos (IjG, 106). Der Fundamentalsatz „Jahve der Gott Israels“ wird nun eingeschränkt: Jahwe ist nun „zu oberst (...) der Gott der Gerechtigkeit, Gott Israels nur insofern Israel seinen Ansprüchen genügt“. Als solcher garantiert er „die ausnahmslose Geltung der Gerechtigkeit als obersten Gesetzes für die ganze Welt“, dem sowohl Israel als auch Assur unterworfen sind (IjG, 108). Der Volks- und Kriegsgott des Stämmebundes ist zum Lenker der Weltgeschichte und Garanten der Durchsetzung von Gerechtigkeit in deren Verlauf geworden.

Deuteronomium und Josianische Reform als Erbe der Prophetie

In Jerusalem gewann die prophetische Bewegung mit → Jesaja politischen Einfluss, aus der „prophetischen Partei“ (IjG, 118; 125) gingen das → Deuteronomium und die Josianische Reform hervor: „Das Deuteronomium krönt die Arbeit der Propheten“, indem die ethischen Forderungen Jahwes kodifiziert werden (IjG, 129), die Kultuszentralisation setzt den „prophetischen Monotheismus“ in die Praxis um (IjG, 131f.). Obwohl die Kodifikation des Gotteswillens im Deuteronomium, der Übergang zur Buchreligion (vgl. IjG, 129), das Ende der Prophetie einläutete, geben zunächst noch bedeutende Prophetengestalten wesentliche Anstöße für die weitere Entwicklung.

Jeremia und Deuterojesaja: Individuelle Frömmigkeit und Schöpfungsglaube

→ Jeremia gelangt auf Grund der Ablehnung durch das Volk, das seine Gerichtsankündigung nicht hören will, zur „Gewißheit seiner persönlichen Gemeinschaft mit der Gottheit, das tiefste Wesen der Frömmigkeit wurde bei ihm entbunden“. So entsteht aus der Prophetie nicht nur das Gesetz, sondern „auch noch die individuelle Religiosität“ (IjG, 141).

→ Deuterojesaja vollendet den ethischen Monotheismus durch den Schöpfungsglauben: Er feiert als erster Jahwe „nicht bloß als den Lenker der Weltgeschichte, sondern auch als den Schöpfer der Natur, des Himmels und der Erde, als den Ersten und den Letzten, den Einzigen und Alleinigen“ (IjG, 151; → Schöpfung). Der alte „Fundamentalsatz“ (IjG, 101) „Jahwe der Gott Israels“ bleibt dabei aber in Kraft: Grund der Begeisterung über den Schöpfer ist „die Zuversicht: dieser Weltgott ist und bleibt unser Gott“ (IjG, 151). Daraus ergibt sich die Gewissheit der Befreiung aus dem Exil, zugleich aber ein neues

Selbstverständnis Israels: Als das Volk, das den einzigen wahren Gott kennt, muss Israel diese Wahrheit den anderen Völkern verkündigen. Vorausgesetzt ist dabei die Deutung der Figur des → Gottesknechtes („Gottesknechtslieder" in Jes 42,1-4; Jes 49,1-6; Jes 50,4-9; Jes 52,13-53,12) auf Israel (IjG, 152 m. Anm. 1).

Persönliche Frömmigkeit im Rahmen der nachexilischen Gesetzesreligion (Hi; Ps 73)

Wie in den „Prolegomena" breit dargelegt bewertet Wellhausen die in exilisch-nachexilischer Zeit entstehende jüdische Gesetzesfrömmigkeit sehr kritisch, hält sie aber zugleich für notwendig, um den weiteren Zerfall der „zerschmetterten und zersprengten Nation" aufzuhalten: Die wertvollsten Ideen der Propheten, v.a. der ethische Monotheismus, erhalten mit dem Kultgesetz eine „Verschalung" bzw. einen schützenden „Panzer" (die letzten Zitate in: IjG, 175). So findet Wellhausen im nachexilischen Judentum auch beeindruckende Zeugnisse persönlicher Frömmigkeit. Vor dem Hintergrund, dass sich der Einzelne für die Gerechtigkeit als „Lebensideal" (IjG, 200) entscheiden muss, wird das Problem des leidenden Gerechten relevant, von dem das Hiobbuch und der Ps 73 handeln, die sich dadurch auszeichnen, dass an der Gemeinschaft mit Gott festgehalten wird, obwohl sich Gottes Gerechtigkeit nicht mehr am Ergehen des Einzelnen ablesen lässt. Wie bei Jeremia wird in diesen Texten „die innere Erfahrung der Gemeinschaft Gottes zu einer Macht, durch welche sie allen Schrecken der äußeren Erfahrung trotzten" (IjG, 208).

Vollendung der Religion Israels im Evangelium

Das Evangelium knüpft an die vorexilische Prophetie an und führt zugleich die im Judentum ausgebildete persönliche Frömmigkeit fort.

Jesus hat zunächst als Prophet angesichts der römischen Fremdherrschaft zur Buße aufgerufen. Seine Verkündigung entspricht darin der des Amos und des Jeremia angesichts der assyrischen oder babylonischen Bedrohung ihrer jeweiligen Zeit (IjG, 359). Zugleich bindet Jesus die Zugehörigkeit zum Reich Gottes nicht an die jüdische Abstammung, sondern einzig an individuelle Bedingungen. Darin kommt der universale Monotheismus zur Vollendung, dessen ethische Komponente vollendet wird, indem Jesus den von Schriftgelehrten und Pharisäern eingeforderten „toten Werken" die „Gesinnung" entgegenstellt, „ihrer Gesetzlichkeit den höchsten sittlichen

Idealismus“ (IjG, 360) bei gleichzeitiger Polemik gegen fromme Anmaßung und Selbstüberhebung (Lk 18,9-14) (IjG, 361). Gegen Ende seiner Wirksamkeit tritt Jesus als Messias auf, was ihm das Todesurteil einbrachte (IjG, 365). „Messias“ ist aber nicht mehr jüdisch verstanden als der verheißene Davidide, was mit dem Tod Jesu unvereinbar wäre (vgl. IjG, 365; 369), sondern moralisch. Die Jünger gelangten aber zu der Überzeugung, „daß ihr gekreuzigter Messias als himmlischer Messias bei Gott lebe, so außerordentlich war der Eindruck, den er auf sie gemacht hatte, so innig die Gemeinschaft, in der sie mit ihm standen“. Damit gewinnt das Kreuz seinen Sinn: „Sein Tod, anfänglich ein Anstoß, worüber sie strauchelten, gestaltete sich zum Beweise, daß kein Tod ihn töten konnte. (...). Der Glaube behielt Recht gegen alle Zweifel, die Gemeinschaft mit Gott war unauflöslich und verbürgte ein unvergängliches Leben“ (IjG, 368). So kommt in Tod und Auferstehung Jesu auch die „innere Erfahrung der Gemeinschaft Gottes“ zur Vollendung, die „allen äußeren Schrecken“ trotzt und von der nach Jeremia im Hiobbuch und in Ps 73 die Rede ist.

Im Anschluss an die Propheten, in der Predigt individueller Frömmigkeit und in der Abwehr pharisäischer Gesetzlichkeit befreit Jesus die Religion aus dem „Panzer“ des Gesetzes.

In den letzten zu seinen Lebzeiten erschienenen Auflagen merkt Wellhausen an, dass er nur noch teilweise mit dem Inhalt des „Evangelium“-Kapitels einverstanden sei (IjG, 358 Anm. 1). Dahinter dürften Erfahrungen aus seinen Studien zu den Evangelien (vgl. 1.5.) stehen: Der „geschichtliche Jesus“, mit dessen Auftreten als Lehrer („Sämann“) das „Evangelium“-Kapitel beginnt, ist nach Erkenntnissen der Arbeit an den Evangelien „mit dem Evangelium von Jesus Christus zu sehr verwachsen (...), um abgelöst werden zu können“ (Schwartz, 353; einschlägig dafür: EE, 147-153). Wellhausen gelangt damit zu Einsichten, die sich „in manchen Punkten mit Martin Kähler und der frühen dialektischen Theologie K. Barths und R. Bultmanns“ berühren (Hengel, VIf.). Im Blick auf die theologische Auswertung seiner Darstellung der israelitischen und jüdischen Geschichte ist es daher bedauerlich, dass er diese Einsichten nicht mehr in spätere Auflagen eingearbeitet hat.

3. Ansätze und Intentionen

3.1. Die Haltung zur Kultuszentralisation als Fixpunkt der Datierung

Die Rekonstruktion der Geschichte Israels und des Judentums setzt eine kritische Rekonstruktion der Literargeschichte des Hexateuchs und der Geschichtsbücher

voraus, bei der die Übermalungen aus der Zeit des Judentums, die das biblische Bild des alten Israel prägen, abgehoben werden.

Die literargeschichtliche Rekonstruktion geschieht bei Wellhausen in zwei Schritten: Auf „die innere Vergleichung der [*literarischen*] Schichten untereinander“ folgt „die historische Vergleichung“ der Schichten „mit den sicher überlieferten Tatsachen der israelitischen Geschichte“ (Proleg., 365). Wenn der inhaltliche Vergleich eine relative Chronologie ergibt und wenigstens eine der verglichenen Schichten mit historisch bekannten Ereignissen oder Umständen verbunden werden kann, folgt aus der Literaturgeschichte ansatzweise ein Bild der Geschichte. Als Fixpunkt des inhaltlichen Vergleichs wie der historischen Verankerung bietet sich die Kultuszentralisation an, die unter → Josia politisch durchgesetzt wurde. Auf Grund seiner Forderung der Kultuszentralisation kann das Deuteronomium in spätvorexilische Zeit datiert werden, was nach Wellhausen „in allen Kreisen, wo überhaupt auf Anerkennung wissenschaftlicher Resultate zu rechnen ist“, akzeptiert ist (Proleg., 9). Texte, die von der Zentralisationsforderung nichts wissen, müssen nach Wellhausen älter sein als das Deuteronomium; umgekehrt sind die priesterlichen Texte, die nach Wellhausen die Kultuszentralisation selbstverständlich voraussetzen, jünger: „Im Deuteromium wird die Einheit des Kultus gefordert, im Priesterkodex wird sie vorausgesetzt“ (Proleg., 35). Damit gehören die priesterlichen Texte frühestens in exilische Zeit.

3.2. „Israel“ und „Judentum“ – Freiheit und Gesetz

Der Titel „Israelitische und jüdische Geschichte“ zeigt, was sich schon in der durch die Spätdatierung der Priesterschrift gewonnenen Grundeinsicht, „daß das hebräische Altertum ohne das Buch der Thora verstanden werden könne“ (Proleg., 4), ankündigt: „Israel“ und „Judentum“ sind als zwei Epochen zu unterscheiden. Wellhausen kontrastiert sie insbesondere in den „Prolegomena“ scharf gegeneinander, so dass er kurz nach Erscheinen der ersten Auflage als Thema seiner geschichtlichen Studien „Judentum und altes Israel in ihrem Gegensatze“ angeben konnte (Briefe, 55 [Nr. 65. An J. Olshausen, 9.2.1879]) (zum Vorwurf des Antijudaismus siehe unten das Ende von 3.3.).

Der Übergang zwischen beiden Epochen fängt mit der Abfassung des Deuteronomiums und seiner Erhebung zum Reichsgesetz unter Josia an: „Das Volk des heiligen Wortes“ beginnt sich „in ein Volk der heiligen Schrift zu verwandeln“ (IjG, 129). Damit geht eine Einschränkung von Freiheit einher: „So tritt doch in der Geschichte des alten Israels nichts mehr hervor als die ungemeine Frische und Natürlichkeit ihrer Triebe. Die handelnden Personen treten durchweg mit so einem Muß ihrer Natur auf, die Männer Gottes nicht minder wie die Mörder und Ehebrecher; es sind Gestalten, die nur in freier Luft geraten“. Dagegen dominiert im Judentum der „mosaischen Verfassung“ (d.h. der Gesetzescorpora des Pentateuchs) die Institution: Es „ließ für die Individualität

keinen Spielraum: im alten Israel war das göttliche Recht nicht bei der Institution, sondern bei dem Creator spiritus, bei den Individuen“ (Proleg., 410).

3.3. Das priesterliche Kultgesetz als „Panzer des Monotheismus“

So kritisch Wellhausen das jüdische Gesetz sieht, darf nicht übersehen werden, dass er die Entstehung dieses Gesetzes in einem historischen Prozess verortet, bei dem es um das Überleben Israels nach dem Verlust der Staatlichkeit ging. Während des Exils, als die staatlichen Autoritäten entmachtet waren und kein neuer Staat gegründet werden konnte, griffen religiöse Autoritäten auf Elemente des Jerusalemer Kultes zurück, die identitätsstiftend wirken konnten, weil der Jerusalemer Kult spätestens seit Josia „mit dem Bewußtsein des jüdischen Volkes“ eng verwachsen war (Proleg., 418f.). „Durch eine ewig denkwürdige Energie“ (Proleg., 421) schufen die religiösen Vordenker Gesetze, die den Fortbestand des Volkes und des „geistigen Gehaltes der Religion“ sicherten (Proleg., 419). Der von ihnen konzipierte ethisch ausgerichtete monotheistische Kult wurde „zu einem Panzer des supranaturalen Monotheismus“ (Proleg., 423, vgl. auch IjG, 175). Dieser schützende „Panzer“ bzw. die „Verschalung“ (IjG, 175) erlaubte es, dass der Glaube an den einen lebendigen Gott überlebte, der dem Judentum eine kulturgeschichtliche Bedeutung verleiht, die der der griechischen Philosophie entspricht und diese teilweise noch übertrifft (vgl. IjG, 212f.; auch oben 2.5.). In der Verkündigung Jesu gibt dieser „Panzer“ die in ihm konservierte Religiosität wieder frei: Der universale ethische Monotheismus wird wieder lebendig und im Abstreifen aller partikular-jüdischen Elemente zur Vollendung geführt. Dafür steht das Schlusskapitel der IjG, wohl auch schon die Anspielung auf Gal 3,24 im Schlussabsatz der „Prolegomena“ (Proleg., 423).

> Auf den Vorwurf des Antijudaismus, der bisweilen gegen Wellhausen erhoben wird (vgl. Rendtorff 1980, 106-109; 1991, 73-75; Crüsemann, 54-56; differenzierter Kusche, 30-74; Krapf, 24-30; Kratz 2. Aufl. 2013, 9; 18f.; kritisch zu den Vorwürfen Smend 1991b), kann nicht ausführlich eingegangen werden. Es sei nur angemerkt, dass Wellhausen – unabhängig von einer möglichen, den Antisemitismus fördernden Wirkungsgeschichte (vgl. Crüsemann, 56) – kein einseitiges antijüdisches Stereotyp, sondern eine differenzierte Sicht des Judentums vertritt. Er erkennt hervorragende Zeugnisse persönlicher Frömmigkeit innerhalb des Judentums an. Vor allem ist auch die Bezeichnung des priesterlichen Kultgesetzes als „Panzer des Monotheismus“ keine negative Charakterisierung (so aber wohl Rendtorff 1991, 74; Crüsemann, 55), hat dieser „Panzer“ doch den ethischen Monotheismus vor dem Vergessen bewahrt und damit die weltgeschichtliche Sendung des Judentums überhaupt erst ermöglicht. Dass Wellhausen im Evangelium die Vollendung der israelitisch-jüdischen Geschichte sieht, entspricht einer Grundüberzeugung des Neuen Testaments, die aus christlich-theologischer Sicht wohl nicht in der Weise aufgegeben werden kann, wie

manche Vertreter des → christlich-jüdischen Dialogs wollen.

> Schließlich bleibt zu beachten, dass Wellhausen auch im Christentum und im Islam eine Tendenz zur Institutionalisierung und damit zur Erstarrung wahrnimmt: Was die israelitische Religion in der jüdischen Gesetzesfrömmigkeit erfuhr, erfuhr das Christentum in der Entstehung der Kirche (vgl. IjG, 370; auch Spieckermann, 243; U. Becker, 573). Bei Wellhausen kommt diese Übereinstimmung zum Ausdruck, indem er die mosaische Gemeinde mit ihrer „Vergeistlichung des Gottesdienstes" als „Mutter der christlichen Kirche" bezeichnet (Proleg., 79). Grundlage dieser Urteile ist ebenso wenig Antijudaismus wie Antiklerikalismus, sondern Wellhausens theologischer Ansatz bei der Transzendenzerfahrung des Individuums.

3.4. Die Transzendenzerfahrung des Individuums als theologischer Ausgangspunkt historischer Forschung

Dass Wellhausen, der als „Historiker ersten Ranges" (Kratz 2015b, 92) bezeichnet werden kann, „seine historische Forschung – trotz und auch nach dem Ausscheiden aus der theologischen Fakultät – als theologische Arbeit" verstanden hat (Perlitt 1965, 243), zeigt das persönliche Bekenntnis, mit dem die „Israelitische und jüdische Geschichte" schließt und das Bertholet in der Begräbnisansprache als Vermächtnis Wellhausens zitiert (vgl. 1.6.).

Unmittelbar vor dieser Passage stellt Wellhausen fest, die Wissenschaft sei nur in der Lage, Religion als kulturbildende Kraft zu beschreiben, weil sie nur „die Wirksamkeit unpersönlicher, epidemischer Mächte" (Staat, Gesellschaft, Wirtschaft, Kunst, Moralität) in den Blick nehmen kann. Diese objektiven Größen seien aber nicht um ihrer selbst willen interessant: „Alle Kultur ist unausstehlich, wenn sie das Individuum und sein Geheimnis nicht anerkennt". Um dies zu unterstreichen, wechselt er in dem Abschnitt, der in der Beerdigungsansprache zitiert wird, in die erste Person:

> „Ich bin nicht bloß ein Teil der Masse, ein Erzeugnis meiner Zeit und meiner Umgebung, wie die Wissenschaft in einem Tone verkündet, als ob Grund wäre, darüber zu triumphieren. In meinem Kern berühre ich mich mit der Ewigkeit. Freilich muß ich diesen Kern mir selber gewinnen und ausgestalten. Vor allem muß ich daran glauben; glauben daß ich nicht aufgehe in der Mühle in der ich umgetrieben und zermalmt werde; glauben daß Gott hinter dem Mechanismus der Welt steht, daß er auf meine Seele wirken, sie zu sich hinaufziehen und ihr zu ihrem eigenen Selbst verhelfen kann, daß er das Band einer unsichtbaren und ewigen Gemeinschaft der Geister ist. Man does not live by demonstration but by faith. Der Glaube an die Freiheit und der

Glaube an Gott ist das selbe, eins nicht ohne das andere. Beide sind nur dem Glauben vorhanden; aber der Glaube wird nicht erquält, sondern ist Gewißheit.“ (dieses wie die letzten Zitate in: IjG, 371).

Hierin zeigt sich die philosophisch-theologische Basis des „extremen Individualismus“, der Wellhausen bisweilen attestiert wird (Graf Reventlow, 314):

Es geht ihm um die individuelle Selbsterfahrung, die den Menschen über die allgemein zugängliche Erfahrungswelt hinaushebt, und die es ausschließt, ihn, wie die Wissenschaft will, als Produkt von Naturgesetzlichkeiten und gesellschaftlichen Bedingungen zu erklären. Gerade darin ist die unmittelbare Selbsterfahrung zugleich Transzendenzerfahrung – der Mensch berührt sich im Kern „mit der Ewigkeit“ –, die zur Grundlage des Gottesglaubens werden kann: Die Selbsterfahrung ist nur echt, wenn es einen tieferen Grund gibt als wissenschaftlich beschreibbare Gesetzmäßigkeiten, d.h.: wenn „Gott hinter dem Mechanismus der Welt steht“. Wer sich darauf einlässt, wird in der Welt eine tiefere Sinnfülle wahrnehmen. Dafür steht der englische Satz („Man does not live by demonstration but by faith“) gegen Ende der zitierten Passage, ein T. Carlyle (1795-1881) zugeschriebenes Zitat, nach dessen Kontext die Welt für den, der ohne Glauben allein aus dem Beweisbaren lebt, ihren Glanz bzw. ihren Sinn verliert.

Das Zitat stammt aus der Carlyle-Biographie von J.A. Froude. Der Kontext (vgl. IjG 1. Aufl., 321 Anm. 1, allerdings ohne Quellenangabe) referiert den Dank eines armen Webers an Carlyle: Durch den Satz, dass der Mensch aus Glauben und nicht aus dem Beweisbaren lebt, habe die Welt für ihn wieder Sinn gewonnen, nachdem sie ihm zuvor „ein verlassener Tempel“ („a deserted temple“) gewesen sei (Froude, 179). Offenbar setzt Wellhausen auf Grund der damaligen Prominenz Carlyles in Deutschland (vgl. Kahlert, 138) voraus, dass Zitat und Kontext bekannt waren (trotz Briefe, 95 [Nr. 117. An W.R. Smith, Okt 1881]).

Damit belegt die Schlusspassage der „Israelitischen und jüdischen Geschichte“ ein eminentes theologisches und religionsphilosophisches Interesse Wellhausens, dem es darum geht, die Individualität des Einzelnen gegenüber der Einebnung in allgemeine Zusammenhänge zu verteidigen, die angesichts des wissenschaftlichen Optimismus drohte. Diesem Interesse lassen sich auch Äußerungen aus Wellhausens Briefen zuordnen.

Dazu gehört die Kritik an Wilamowitz, der nach Wellhausen kein „philosophischer Kopf“ ist, wenn er im Unsterblichkeitsglauben „Hoffahrt des Individualismus“ sieht, in: Briefe, 157 [Nr. 205; 20.10.1884]; auch Aussagen zum Egoismus als legitimem Ziel und Motiv der Frömmigkeit in: Briefe, 89

[An W.R. Smith, viell. Spätsommer 1881]. Dass ihn philosophische Fragen im Horizont des damaligen wissenschaftlichen Denkens interessiert haben, zeigt ein Brief an Harnack, der zu einem Austausch über die philosophische Bedeutung des Kraftbegriffs und Leibniz' Monadenlehre zu gehören scheint (Briefe, 616 [Nr. 992, 13.2.1914]). Trotz anderslautenden Aussagen (vgl. etwa Briefe, 76 [Nr. 92. An W.R. Smith, 18.8.1880]) kann Wellhausen also nicht pauschal als unphilosophisch gelten. Systematisches Philosophieren zog ihn nicht an, aber doch ein Denken, das aus eigenen Erfahrungen zu persönlichen Bekenntnissen und Entscheidungen gelangt. Dafür stehen Bemerkungen zur Beschäftigung mit Epiktet (Briefe, 531f. [Nr. 833. An E. Schwartz, 27.9.1908]). Wellhausens philosophisches Interesse steht dem der Existenzphilosophie nahe, die damals jedoch ihre große Zeit noch vor sich hatte.

Wellhausen geht von verschiedenen „Stufen der Religion" aus, unter denen „die öffentliche Religion", die institutionalisierte Form der Volksreligion – im Christentum in Gestalt der Kirche –, ihren Sinn hat. Das Evangelium geht aber in ihr nicht auf: „Jesus hat die Kirche nicht gestiftet, der jüdischen Theokratie hat er das Urteil gesprochen. Das Evangelium ist nur das Salz der Erde; wo es mehr sein will [d.h. etwa: eine kulturbildende Kraft] ist es weniger. Es predigt den edelsten Individualismus, die Freiheit der Kinder Gottes" (IjG, 371).

Von dem in der Selbsterfahrung begründeten individualistischen Ansatz aus werden Stoffauswahl, Erklärungsmodelle und Wertungen innerhalb der „Israelitischen und jüdischen Geschichte" nachvollziehbar.

Da die Gotteserfahrung ihren Ort nicht in Institutionen, sondern im Individuum hat, sieht Wellhausen das Entwicklungspotential der israelitischen Religion darin, dass ihre Institutionen Raum ließen für den „schöpferischen Geist, „der in der freien Tat und dem gesprochenen Wort ungewöhnlicher Individuen sich offenbarte" (IjG, 33). Dass ihn Deuterojesaja mehr anzieht als die „phantastischen und kleinlichen Zukunftsbilder" Ezechiels, hängt auch damit zusammen, dass der Gott, den Deuterojesaja als Schöpfer und Weltenlenker, Ersten und Letzten preist und den Israel aller Welt verkündigen soll (IjG, 150-153), dem Gott entspricht, „der hinter dem Mechanismus der Welt steht", und der sich nach Wellhausen dem Menschen von seiner individuellen Selbsterfahrung aus erschließen kann (nach IjG, 371). Von Wellhausens individuellem Ansatz aus wird schließlich sowohl deutlich, dass ihn eine Frömmigkeit, die den Einzelnen in die ethische Entscheidung stellt, sowie im Leiden bewährte Gottbezogenheit (Jeremia; Hiob; Ps 73) ansprechen, während der vom persönlichen Leben und existentieller Erfahrung abgehobene, rein nach Vorschrift zu betreibende Kult der priesterlichen Gesetze kritisch gesehen wird.

Der theologische Charakter der „Israelitischen und jüdischen Geschichte“ liegt also nicht nur darin, dass religionsgeschichtliche Fragen im Vordergrund stehen (vgl. Eißfeldt, 70), sondern ergibt sich daraus, dass sich in der Religion Israels und des Judentums eine Entwicklung von bleibender Aktualität vollzogen hat: Kulminierend im Evangelium und seiner Predigt der „Freiheit der Kinder Gottes“ ist hier ein Gottesbild zur Wirkung gekommen, an das noch immer angeknüpft werden kann. Dass Wellhausen bei alledem als Profanhistoriker schreibt, entspricht ebenfalls seinem Ansatz, nach dem das Gottesverhältnis gerade nicht in den Bereich des wissenschaftlich Beschreibbaren gehört, sondern in den Bereich, in dem das Individuum innerweltliche Bedingtheiten transzendiert. Aussagen wie die, dass Jahwe es nicht an herausragenden Männern „fehlen ließ“, in deren Taten und Worten sich der schöpferische Geist „offenbarte“ (IjG, 33), sind zwar offen dafür, dass sich in Taten und Worten dieser bedeutenden Männer Offenbarung ereignet hat. Ebenso scheint Wellhausens Rede davon, dass Gott auf die Seele wirkt und sie zu sich hinaufzieht (IjG, 371), ein erfahrbares Handeln Gottes am Menschen vorauszusetzen. Eine wissenschaftliche Beschreibung dessen ist jedoch nicht möglich. Auf die Religionsgeschichte bezogen heißt das: „Der Historiker kann keine Heilsgeschichte schreiben. Heilsgeschichte: Das ist Profangeschichte mit den Augen des Glaubens.“ (Perlitt 1965, 232).

Auf Grund des theologischen Interesses trifft der Vorwurf E. Meyers – Wellhausen habe „in seiner Israelitischen und jüdischen Geschichte die allgemeinen Zusammenhänge“ der altorientalischen Geschichte „ungebührlich in den Hintergrund treten“ lassen, so dass er „mehrfach nicht zum vollen politischen Verständniss gelangt“ sei (Meyer, 25) – Wellhausen nur bedingt. Anders als dem positivistisch und religionskritisch eingestellten Meyer (vgl. dazu Kratz 2. Aufl. 2013, 19f.; 2015b, 100f.), ging es ihm nicht darum, einen Beitrag zur universalen Wissenschaft von der Geschichte zu liefern (vgl. Meyer, 20); Wellhausens Thema ist die Herausbildung des nach wie vor aktuellen Gottesbildes und der individuellen Frömmigkeit innerhalb der Religionsgeschichte Israels.

Vor diesem Hintergrund ist es auch zu erklären, dass sich Wellhausen nach dem Wechsel zur Semitistik der Arabistik und nicht der Altorientalistik zuwandte, obwohl dabei auch pragmatische Gesichtspunkte Bedeutung hatten (vgl. Briefe, 57 [Nr. 67. An J. Olshausen, 18.2.1879]).

Wellhausen war nicht nur seit Studienzeiten mit der Arabistik vertraut (vgl. oben 1.4.), sondern hatte sich auch als Kenner der Keilschriftforschung erwiesen (RMP 31). Allerdings klagt er über die altorientalischen Quellen: „Aus dem fürchterlichen Wust von Urkunden und Nachrichten läßt sich

überall doch nur ein nothdürftiges Mosaik zusammenflicken, denn die innere Lebendigkeit, die Seele, fehlt, weil gar nicht wie im A.T. geistige Stimmungen aus dem Volk heraus zum Ausdruck kommen“ (Briefe, 179 [Nr. 231. An A. Socin,7.6.1885]). Im Licht seiner alttestamentlichen Arbeiten ist diese Klage wohl so zu verstehen, dass er in den altorientalischen Quellen keine lebendige Frömmigkeit findet, die aus dem Volk heraus, aber angeleitet von herausragenden Einzelnen zum ethischen Monotheismus und zu individueller Frömmigkeit geführt hat. Demgegenüber lassen die arabischen Quellen das Bild einer religionsgeschichtlichen Entwicklung erkennen, die vom altarabischen Heidentum über die Entstehung des Hochgottes Allah bis zum Monotheismus führt, der unter christlichem und jüdischem Einfluss im Islam vollendet wird (vgl. RaH 3. Aufl., 208-242). Altarabische Dichter, die Sinnfragen thematisieren (AAP, 603f.), durchbrechen als herausragende Einzelgestalten die ursprünglichen Selbstverständlichkeiten und erinnern darin an Propheten und Weise des Alten Testaments. Von daher wird es verständlich, dass Wellhausen den Wechsel zur Arabistik als Fortführung der historischen Arbeit am Alten Testament verstand (vgl. oben 1.4.). In der Keilschriftforschung schien ihm dies nicht möglich zu sein.

4. Würdigung

4.1. Zur Wirkung der „Prolegomena zur Geschichte Israels“

Mit ihrem Brückenschlag zwischen historischer, religionsgeschichtlicher und literarischer Analyse sind die „Prolegomena“ die bedeutendste alttestamentliche Arbeit Wellhausens, die hinsichtlich ihrer Wirkung mit D.F. Strauß’ „Leben Jesu“, A. Harnacks „Wesen des Christentums“ und K. Barths „Römerbrief“ verglichen werden kann (Smend 2006, 7; schon Schwartz, 344).

Die Wirkung der „Prolegomena“ beruht nicht auf der Originalität einzelner Thesen. Schon Graf hatte in der Spätdatierung der Priesterschrift (vgl. 1.2.) Vorgänger (vgl. Proleg., 4; auch Kraus, 242ff., v.a. 246-248; Graf Reventlow, 306; Smend 2006, 17-19). Dass Graf keine breite Wirkung entfalten konnte, erklärt Wellhausen damit, dass er seine Argumente nicht zu einer neuen „historischen Gesamtbetrachtung der Geschichte Israels“ ausbaute (Proleg., 366). Indem er selbst eine solche „Gesamtbetrachtung“ vorlegte, schuf Wellhausen eine wissenschaftlich fundierte Alternative zum biblischen Bild, das zunehmend „auch von den konservativen Exegeten an wichtigen Stellen aufgegeben war“ (Smend 1991a, 182). Die Wirkung des neuen Bildes entsprach der, die die Erkenntnis der Spätdatierung des Gesetzes auf Wellhausen gehabt hatte: „Eines schlecht sitzenden Gewandes entkleidet, zeigte sich das Volk Israel jetzt in seiner urwüchsigen Frische“ (Baumgartner, 303; vgl. auch Schwartz, 343; Eißfeldt, 64). Damit überzeugte Wellhausen „in kürzester Zeit fast die gesamte zeitgenössische

Forschung“, auch „anfängliche Gegner wie Herm. Schultz, E. Kautzsch und K. Marti“ gingen „bald mit fliegenden Fahnen“ zu ihm über (Baumgartner, 287; zu Marti vgl. Smend 2017c, 482).

Die „Prolegomena“ machten Wellhausen schon bald nach ihrer Veröffentlichung in Großbritannien bekannt (vgl. Smend 1991a, 168ff.). Dort und in Israel wurde 1978 an das hundertjährige Jubiläum des Erscheinens erinnert (Smend 1991a, 170 m. Anm. 11).

In der deutschen Geisteswissenschaft haben die „Prolegomena“ (und andere Werke Wellhausens) auf die radikale Christentumskritik im Spätwerk Nietzsches eingewirkt (vgl. Boschwitz, 82f.). Nietzsche nimmt Wellhausens Überlegungen zu der von Priestern geschaffenen erstarrten, lebensfremden Gesetzesreligion auf und deutet von daher Judentum und Christentum als degenerierte Religionen. Wellhausens Wertschätzung des ethischen Monotheismus und die damit verbundene Schätzung des Christentums als Erneuerung und Vollendung prophetisch-weisheitlicher Religiosität bleibt dabei allerdings unberücksichtigt bzw. wird in ihr Gegenteil verkehrt (vgl. Sommer 2009; Einzelnachweise in: Sommer 2013 [Register s.v. „Wellhausen“]).

4.2. Wellhausen und die Alttestamentliche Wissenschaft der Gegenwart

4.2.1. Datierungsfragen

Wellhausen hat endgültig die Erkenntnis durchgesetzt, dass sich wesentliche Charakteristika des biblischen Bildes der Geschichte Israels (Monotheismus, Kultuszentralisation, kodifiziertes Gesetz als verbindliche religiöse Grundlage) frühestens seit der spätvorexilischen Zeit herauszubilden begannen. Insofern baut die Alttestamentliche Wissenschaft – vor allem, aber nicht nur im deutschsprachigen Raum – bis heute auf dem von Wellhausen gelegten Grund weiter (Kratz 2015a, 85), auch wenn die in der „Composition“ dargelegte Neuere Urkundenhypothese weitgehend aufgegeben wurde.

Allerdings war sich schon Wellhausen bewusst, dass Geschichte immer „konstruirt“ werden muss, was schon die Datierung der biblischen Quellen betrifft (Proleg., 365). Ob aber die deuteronomische Forderung nach Kultuszentralisation und ihre Durchsetzung in der Josianischen Reform ein geeigneter Fixpunkt ist, von dem aus die literarischen Schichten des Pentateuchs als vor- bzw. nachdeuteronomisch einzuordnen sind (vgl. oben 3.1.), ist nicht mehr so sicher, wie Wellhausen dachte.

Dass die von Wellhausen „JE“ zugeordneten Texte (vgl. oben 2.3.)

vordeuteronomische Traditionen enthalten, findet wohl immer noch breite Zustimmung; dass diese Texte aber auch literarisch älter sind als das Deuteronomium, wird teilweise bestritten. Während das jehowistische Altargesetz Ex 20,24-26 für Wellhausen eindeutig vordeuteronomisch ist, woraus er eine vordeuteronomische Datierung von JE erschließt (Proleg., 28f.), sieht C. Levin in dem entscheidenden V. 24a eine dem Jahwisten nahestehende antideuteronomische Bearbeitung, woraus sich ergebe: „Das Jahwistische Geschichtswerk kann nicht vor dem Deuteronomium geschrieben sein" (Levin, 431f.).

Die nachdeuteronomische Einordnung der priesterlichen Texte wird bis heute weitgehend anerkannt, im deutschsprachigen Raum nahezu unangefochten. Auf internationaler Ebene zeigt sich ein differenzierteres Bild: Die Priesterschrift wird, v.a. von israelischen Forschern in Fortführung von Ansätzen von Y. (auch: J.) Kaufmann (1889-1963), vorexilisch datiert, womit sich ein Konzept der Religionsgeschichte Israels verbindet, das der biblischen Darstellung näher steht als Wellhausens Rekonstruktion. Diese Richtung findet mittlerweile auch im deutschsprachigen Raum Beachtung (vgl. Krapf; Elfrefaei; Jindo [u.a.]). Ob und inwiefern Wellhausens Konstruktion dadurch an Prägekraft verlieren kann, ist noch offen.

4.2.2. Israels Verwurzelung in seiner altorientalischen Umwelt

Seitdem form- und überlieferungsgeschichtlich begründete Rekonstruktionen zur Frühgeschichte Israels – v.a. die Hypothese eines vorstaatlichen sakralen Stämmebundes (→ „Amphiktyonie-Hypothese") – aufgegeben wurden, wirkt Wellhausens Bild der Frühgeschichte Israels wieder aktueller. Während die Amphiktyonie-Hypothese Israel von seinen Anfängen her als „Fremdling" in der Welt des Alten Orients erscheinen ließ (Noth, 10), hatte Wellhausen betont, dass die Religion Israels „von einem annähernd gleichen Anfange" ausgeht wie die seiner Nachbarn. Gerade der frühe Stämmebund unterscheide sich religiös kaum etwa von → Moab (IjG, 33). Nachdem die Rekonstruktionen von A. Alt und M. Noth zwischenzeitlich als Korrektur Wellhausens gegolten hatten (Kraus, 273), kann der Verzicht darauf und damit auf die Annahme einer bereits frühzeitig bestehenden Besonderheit Israels als „Rückkehr zu Wellhausen" bezeichnet werden (U. Becker, 562; vgl. auch Kratz 2. Aufl. 2013, 9).

4.3. Das Scheitern an der biblischen Theologie

In der frühen Greifswalder Zeit hat Wellhausen in einem Buchdeckel Arbeitstitel notiert, die zeigen, dass er sich zu dieser Zeit (wohl 1874) mit Fragen einer biblischen Theologie des Alten Testaments beschäftigte (vgl. Smend 2002, 76; 2012, 4f.). Einige Semester später hielt er eine Seminarübung über Vorstellungen

wie Gericht, Gerechtigkeit oder Sünde ab (Seminarbericht 1879/80 in: Jepsen, 257). Die angedachte Darstellung biblisch-theologischer Gehalte des Alten Testaments wurde aber nie vorgelegt. Zu Wellhausens distanziertem Verhältnis zu einer auf kirchliche Praxis bezogenen Theologie, das Ursache seines Fakultätswechsels war (vgl. 1.4.), gehörte offenbar auch, dass er nicht bereit war, sich den biblischen Texten in ihrer ganzen Fülle zu stellen. Wellhausens Ansatz bei der individuellen Selbst- und Gotteserfahrung (vgl. oben 3.4.) begründet ein Interesse an bedeutenden Einzelpersönlichkeiten sowie Dokumenten individueller Frömmigkeit, die sich im Alten Testament finden. Offenbar erwartet Wellhausen aber nicht, dass der Einzelne, dessen Sinnbedürfnis die äußeren Bedingtheiten der Welt nicht befriedigen können (vgl. IjG, 371; oben 3.4.), aus der „nachdeuteronomisch-jüdischen" Königtumskritik des ersten Samuelbuches (vgl. Proleg., 253) oder dem seiner Ansicht nach lebensfremden Sünden- und Sühneverständnis priesterschriftlicher Texte (vgl. Proleg., 78) Begründung und Förderung seines Gottesverhältnisses erfahren kann. Er stellt sich entsprechenden Texten nicht, sondern interpretiert sie „weitgehend im strikten Widerspruch zum Deutungswillen der gegebenen Ueberlieferung", wobei er mitunter mehr gegen das Alte Testament als gegen die Auffassungen von Fachkollegen polemisiert (Boschwitz, 28).

Für den eklektischen Umgang mit biblischen Texten steht auch das Motto, das Wellhausen Teil B. der „Prolegomena" voranstellt: Πλέον ἥμισυ παντός („Die Hälfte ist mehr als das Ganze"). Der aus Hesiod (Werke und Tage 40) entlehnte Satz besagt im Kontext der „Prolegomena", dass die eine Hälfte der alttestamentlichen Geschichtsüberlieferung, die vorexilische Tradition, mehr ist „als die von späten Redaktionen, Priesterschrift und Chronik bestimmte kanonische Gesamtgeschichte. Der ‚Hälfte' gehört seine Sympathie, und also den Patriarchen, Königen und Propheten, wie sie, weder durch den Zwang kultischer Institutionen noch durch das Schema theologischer Begrifflichkeit reglementiert, als lebendige Menschen nach dem Gebot ihrer Natur und der Umstände handeln." (Smend 2017a, 350). Nur wenige Monate nach der ersten Auflage der „Prolegomena" bekennt Wellhausen: „Das Alte Testament an sich ist mir – wenn ich von der Hälfte der Bücher absehe – nicht verhaßt" (Briefe, 55 [Nr. 65. An J. Olshausen, 9.2.1879]). Die andere Hälfte, von der er bei diesem Urteil absieht, wäre ihm danach offenbar doch verhasst.

Ein vergleichbarer eklektischer Umgang mit den Texten zeigt sich auch im Bereich des Neuen Testaments, wenn Wellhausen in der Rechtfertigungslehre des Paulus einen von der „schriftgelehrten Kunst der Rabbinen" beeinflussten „Rest" sieht, der „das innere Wesen seiner religiösen Überzeugung" nicht berühre (IjG, 369).

Wellhausen sah sich wohl auch deshalb nicht mehr in der Lage, „die Studenten für den Dienst in der evangelischen Kirche vorzubereiten“ (Briefe, 98; siehe 1.4.), weil ihm klar war, dass sich eine auf kirchliche Praxis ausgerichtete Theologie einen solchen selektiven Umgang mit den Texten nicht leisten kann. So zog er die Konsequenz und verließ, unter Inkaufnahme persönlicher Nachteile wie dem Verlust der Stellung eines Ordinarius, die Theologische Fakultät. Dieser aufrechte Schritt muss in einer Würdigung Wellhausens seine Anerkennung finden.

Angaben zu Autor / Autorin finden Sie hier

Empfohlene Zitierweise

Gerhards, Meik, Art. Wellhausen, Julius, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2018

Literaturverzeichnis

1. Lexikonartikel

- Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl., Tübingen 1957-1965.
- Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Hamm 1975ff (im Internet).
- Theologische Realenzyklopädie, Berlin / New York 1977-2004.
- Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Tübingen 1998-2007.

2. Werke Wellhausens

Im Folgenden sind nur die Ausgaben von Wellhausens Werken aufgeführt, die innerhalb des Artikels abgekürzt zitiert werden. Eine ausführliche Bibliographie findet sich in: Briefe, 818-837.

- AAP: Die alte arabische Poesie, Cosmopolis 1 (1896), 592-604.
- AGIJ: Abriss der Geschichte Israels und Juda's, Skizzen und Vorarbeiten I, Berlin 1884.
- Briefe: Briefe, hg. v. R. Smend in Zusammenarbeit mit P. Porzig und R. Müller, Tübingen 2013.
- Comp.: Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments, Berlin 4. Aufl. 1963.
- EBrit: Art. „Israel", in: EBrit 9. Aufl., Bd. 13, London 1881, 396-432.
- EE: Einleitung in die drei ersten Evangelien, Berlin 2. Aufl. 1911 [ND in: J. Wellhausen, Evangelienkommentare. Mit einer Einleitung von M. Hengel, Berlin u.a. 1987].
- GI: Geschichte Israels (Privatdruck 1880), in: Grundrisse, 13-64.
- Grundrisse: J. Wellhausen, Grundrisse zum Alten Testament, hg. v. R. Smend (ThB 27), München 1965.
- HE: Heinrich Ewald, in: Grundrisse, 120-138.
- IjG: Israelitische und jüdische Geschichte. Mit einem Nachwort von R. Smend, Berlin 10. Aufl. 2004.
- IjG 1. Aufl.: Israelitische und jüdische Geschichte, Berlin 1. Aufl. 1894.
- IjR: Israelitisch-jüdische Religion, in: Grundrisse, 65-109.
- MM: Muhammad in Medina. Das ist Vakidi's Kitab alMaghazi in verkürzter deutscher Wiedergabe herausgegeben von J. Wellhausen, Berlin 1882.
- Proleg.: Prolegomena zur Geschichte Israels, Berlin 2001 [unveränderter, mit einem Stellenregister versehener Nachdruck der 6. Auflage Berlin und Leipzig 1927].
- RaH 3. Aufl.: Reste arabischen Heidentums gesammelt und erläutert, Berlin 3. Aufl. 1961 [unveränderter Nachdruck der 2. Auflage Berlin 1897 (Neudruck 1927)].
- RMP 31: Ueber den bisherigen Gang und den gegenwärtigen Stand der

Keilschriftforschung, RMP 31 (1876), 153-175.
- TS: Der Text der Bücher Samuelis, Göttingen 1871.

3. Weitere Literatur

- Bammel, E., 1969, Judentum, Christentum und Heidentum. Julius Wellhausens Briefe an Theodor Mommsen 1881-1902, ZKG 80, 221-254.
- Baumgartner, W., 1930, Wellhausen und der heutige Stand der alttestamentlichen Wissenschaft, ThR N.F. 2, 287-307.
- Becker, C.H., 1932, Julius Wellhausen, in: Ders., Islamstudien. Vom Werden und Wesen der islamischen Welt, Leipzig, 474-480.
- Becker, U., 2012, Altisrael, Judentum und Pharisäismus bei Julius Wellhausen, in: R. Barth u.a. (Hgg.), Christentum und Judentum. Akten des Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft in Halle, März 2009, Berlin u.a., 561-573.
- Boschwitz, F., 2. Aufl. 1968, Julius Wellhausen. Motive und Maßstäbe seiner Geschichtsbetrachtung, Darmstadt.
- Calder, W.M. III / Fowler, R.L., 1986, The Preserved Letters of U. v. Wilamowitz-Moellendorff to E. Schwartz. Edited with Introduction and Commentary (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, Jg. 1986 / Heft 1), München.
- Crüsemann, F., 2011, Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen. Die neue Sicht der christlichen Bibel, Gütersloh.
- Eißfeldt, O., 1962, Julius Wellhausen [1920], in: Ders., Kleine Schriften I, Tübingen, 56-71.
- Elrefaei, A., 2016, Wellhausen and Kaufmann. Ancient Israel and its Religious History in the Works of J. Wellhausen and Y. Kaufmann (BZAW 490), Berlin u.a.
- Froude, J.A., 1884, Thomas Carlyle. A History of his Life in London 1834-1881, 1. Bd., London.
- Graf Reventlow, H., 2001, Epochen der Bibelauslegung IV: Von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert, München.
- Hengel, M., 1987, Einleitung, in: J. Wellhausen, Evangelienkommentare, Berlin u.a., V-XII.
- Jepsen, A., 1978, Wellhausen in Greifswald. Ein Beitrag zur Biographie Julius Wellhausens, in: ders., Der Herr ist Gott. Aufsätze zur Wissenschaft vom Alten Testament, Berlin, 254-270.
- Jindo,J.Y. / Sommer, B.D. / Staubli, T. (Hgg.), 2017, Yehezkel Kaufmann and the Reinvention of Jewish Biblical Scholarship (OBO 283), Freiburg (Schweiz) / Göttingen.
- Kahlert, H., 1984, Der Held und seine Gemeinde. Untersuchungen zum Verhältnis von Stifterpersönlichkeit und Verehrergemeinschaft in der Theologie des freien Protestantismus (EHS.T 238), Frankfurt (M.) u.a.
- Krapf, T.M., 1991, Die Priesterschrift und die vorexilische Zeit (OBO 119), Freiburg (Schweiz) / Göttingen.
- Kratz, R.G., 2. Aufl. 2013, Die Entstehung des Judentums. Zur Kontroverse zwischen E. Meyer und J. Wellhausen, in: Ders., Das Judentum im Zeitalter des Zweiten Tempels (FAT 42), Tübingen, 6-22.
- Kratz, R.G., 2015a, Julius Wellhausen (1844-1918), in: Ders., Mythos und Geschichte. Kleine Schriften III (FAT 102), 67-86.
- Kratz, R.G., 2015b, Augen und Brille. Wellhausens Methode der Höheren Kritik, in: Ders., Mythos und Geschichte. Kleine Schriften III (FAT 102), 87-103.
- Kraus, H.-J., 3. Aufl. 1982, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn.

- Kümmel, W.G., 2. Aufl. 1970, Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme, München.
- Kusche, U., 1991, Die unterlegene Religion. Das Judentum im Urteil deutscher Alttestamentler (SKI 12), Berlin.
- Levin, C., 1993, Der Jahwist (FRLANT 157), Göttingen.
- Meyer, E., 1897, Julius Wellhausen und meine Schrift „Die Entstehung des Judenthums", Halle.
- Noth, M., 10. Aufl. 1986, Geschichte Israels, Göttingen.
- Perlitt, L., 1965, Vatke und Wellhausen. Geschichtsphilosophische Voraussetzungen und historiographische Motive für die Darstellung der Religion und Geschichte Israels durch Wilhelm Vatke und Julius Wellhausen (BZAW 94), Berlin.
- Perlitt, L., 2. Aufl. 1967, Julius Wellhausen, in: H.J. Schultz (Hg.), Tendenzen der Theologie im 20. Jh. Eine Geschichte in Porträts, Stuttgart u.a., 33-37.
- Rendtorff, R., 1980, Die jüdische Bibel und ihre antijüdische Auslegung, in: Ders. / E. Stegemann (Hgg.), Auschwitz – Krise der christlichen Theologie. Eine Vortragsreihe, München, 99-116.
- Rendtorff, R., 1991, Das Bild des nachexilischen Israel in der deutschen alttestamentlichen Wissenschaft von Wellhausen bis von Rad, in: Ders., Kanon und Theologie. Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn, 72-80.
- Rudolph, K., 1983, Wellhausen als Arabist (Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse, Bd. 123, Heft 5), Berlin.
- Schwartz, E., 1938, Julius Wellhausen [1918], in: Ders., Vergangene Gegenwärtigkeiten. Gesammelte Schriften I, Berlin, 326-361.
- Smend, R., 1987, Wellhausen in Göttingen, in: B. Moeller (Hg.), Theologie in Göttingen. Eine Vorlesungsreihe, Göttingen, 306-324.
- Smend, R., 1989, Wellhausen und die Kirche, in: K. Aland / S. Meurer (Hgg.), Wissenschaft und Kirche (FS E. Lohse), Bielefeld, 225-231.
- Smend, R., 1991a, Julius Wellhausen und seine Prolegomena zur Geschichte Israels, in: Ders., Epochen der Bibelkritik, Tübingen, 168-185.
- Smend, R., 1991b, Wellhausen und das Judentum, in: Ders., Epochen der Bibelkritik, Tübingen, 186-215.
- Smend, R., 1996, Israelitische und jüdische Geschichte. Zur Entstehung von Julius Wellhausens Buch, in: H. Cancik u.a. (Hgg.), Geschichte – Tradition – Reflexion (FS M. Hengel), 1. Bd., Tübingen, 35-42.
- Smend, R., 1997, Wellhausen in Greifswald, in: ders., Bibel, Theologie, Universität, Göttingen, 134-165.
- Smend, R., 2000, Der Alttestamentler Julius Wellhausen und Wilamowitz, in: W.M. Calder III u.a. (Hgg.), Wilamowitz in Greifswald (Spudasmata 81), Hildesheim u.a., 197-215.
- Smend, R., 2002, Theologie im Alten Testament, in: Ders., Die Mitte des Alten Testaments. Exegetische Aufsätze, Tübingen, 75-88.
- Smend, R., 2004, Nachwort zur Neuausgabe, in: Wellhausen, IjG, 373-388.
- Smend, R., 2006, Julius Wellhausen. Ein Bahnbrecher in drei Disziplinen, München.
- Smend, R., 2009, Ein Fakultätswechsel. Julius Wellhausen und die Theologie, in: Ders., Zwischen Mose und Karl Barth. Akademische Vorträge, Tübingen, 274-300.
- Smend, R., 2012, Der Greifswalder Julius Wellhausen und die Biblische Theologie, in: H. Assel / S. Beyerle / C. Böttrich (Hgg.), Beyond Biblical Theologies, Tübingen, 3-18.
- Smend, R., 2013a, Vorwort, in: J. Wellhausen, Briefe, Tübingen, I-X.

- Smend, R., 2013b, The Work of Abraham Kuenen and Julius Wellhausen, in: M. Sæbø (Hg.), Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation. Vol. III / 1, 424-453.
- Smend, R., 2017a, Julius Wellhausen (1844-1918), in: Ders., Kritiker und Exegeten. Porträtskizzen zu vier Jahrhunderten alttestamentlicher Wissenschaft, Göttingen, 343-356.
- Smend, R., 2017b, Rudolf Smend (1851-1913), in: Ders., Kritiker und Exegeten, 421-453.
- Smend, R., 2017c, Karl Marti (1855-1925), in: Ders., Kritiker und Exegeten, 482-487.
- Sommer, A.U., 2009, Art. „Wellhausen, Julius“, in: C. Niemeyer (Hg.), Nietzsche-Lexikon, Darmstadt, 388f.
- Sommer, A.U., 2013, Kommentar zu Nietzsches „Der Antichrist, Ecce homo, Dionysos-Dithyramben, Nietzsche contra Wagner“, Historischer und kritischer Kommentar zu F. Nietzsches Werken 6 / 2, Berlin u.a.
- Spieckermann, H., 1993: Exegetischer Individualismus. Julius Wellhausen, in: F.W. Graf (Hg.), Profile des neuzeitlichen Protestantismus 2 / 2, Gütersloh, 231-250.
- [Trauerfeier]: Julius Wellhausen. Trauerfeier auf dem Friedhofe zu Göttingen am 10. Jan. 1918.
- Wilamowitz-Moellendorff, U.v., o.J. (1929), Erinnerungen 1848-1914. Zweite ergänzte Auflage, Leipzig.

Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1 Julius Wellhausen.
- Abb. 2 Schematische Darstellung der Neueren Urkundenhypothese.

Impressum

Herausgeber:

Alttestamentlicher Teil
Prof. Dr. Michaela Bauks
Prof. Dr. Klaus Koenen

Neutestamentlicher Teil
Prof. Dr. Stefan Alkier

„WiBiLex“ ist ein Projekt der Deutschen Bibelgesellschaft

Deutsche Bibelgesellschaft
Balinger Straße 31 A
70567 Stuttgart
Deutschland

www.bibelwissenschaft.de