

# Die Entstehung des Judentums

Zur Kontroverse zwischen E. Meyer und J. Wellhausen<sup>1</sup>

von

*Reinhard Gregor Kratz*

Rudolf Smend zum 65. Geburtstag

## I

»Wie die Ausbildung des vorexilischen Jahvismus, das Auftreten, die Ideen und die Wirkung der Propheten nur verständlich sind auf dem Hintergrund der grossen Weltbegebenheiten, die sich in Vorderasien abspielen, so ist die Entstehung des Judentums nur zu begreifen als Product des Perserreichs.« Mit diesem Satz beschließt der Althistoriker Eduard Meyer seine Untersuchung der aramäischen Dokumente im Buch Esra (Kap. 4–7), die von der nachexilischen Restauration Judas und Jerusalems handeln. Die Untersuchung ist der erste Teil der Schrift, die den Titel »Die Entstehung des Judentums« trägt und im Jahr 1896 erschienen ist<sup>2</sup>. Meyer lehrte zu dieser Zeit in Halle, bevor er 1902 nach Berlin berufen wurde. Die Schrift ist, wie er im Vorwort schreibt, aus Vorarbeiten zum dritten Band seiner Geschichte des Altertums hervorgegangen, der das Perserreich behandelt und fünf Jahre später, 1901, veröffentlicht wurde<sup>3</sup>.

Gleich nach Erscheinen der Schrift las man in den »Göttingischen gelehrten Anzeigen« von 1897 folgende Replik des Orientalisten und Alttestamentlers Julius Wellhausen: »... von der modernen Forschung [ist] keineswegs ignoriert, daß die Ausbildung des vorexilischen Jahvismus, das Auftreten, die Ideen und die Wirkung der Propheten nur verständlich sind auf dem Hintergrunde der großen Weltbegebenheiten, die sich in Vorderasien abspielen«. Ich habe mit allem Nachdruck betont, daß die Zerreibung der nationalen Individualitäten durch die Assyrer, wodurch die Entstehung des Weltreiches vorbereitet wurde, den Anlaß zu der wichtigsten Krisis der israelitischen Geschichte, zu der Entstehung der Prophetie, gegeben habe; Meyers Verwunderung, daß diese Bedeutung des As-

---

<sup>1</sup> Antrittsrede an der Georg-August-Universität Göttingen, gehalten am 22. 1. 1997.

<sup>2</sup> Die Entstehung des Judentums. Eine historische Untersuchung, (1896) 2. Nachdruckausgabe 1987 (im folgenden EdJ), Zitat 71.

<sup>3</sup> In der Ausgabe von H. E. STIER, Bd. IV<sup>2</sup> 1, 1939<sup>3</sup>.

syrrerreichs bisher völlig verkannt sei (Alte Geschichte I § 379)<sup>4</sup>, war schon 1884 arg verspätet. Endlich mußte auch nicht erst Meyer kommen, um uns darüber aufzuklären, daß ohne Cyrus die Restauration und ohne Artaxerxes die Reformation des Judentums nicht möglich gewesen wäre. Das wissen wir aus dem Alten Testament; die übrigen Quellen machen uns nicht klüger.« Und abschließend: »Was die Worte besagen sollen, daß ›die Entstehung des Judentums nur zu begreifen sei als Product des Perserreichs‹, weiß ich nicht. Ist das etwa des Rätsels Lösung?«<sup>5</sup>

Wellhausen hatte sich vorher schon verschiedentlich mit dem antiken Judentum befaßt, 1874 in seiner Schrift »Die Pharisäer und Sadducäer«, 1878 in seiner »Geschichte Israels I«, die seit der 2. Auflage von 1883 »Prolegomena zur Geschichte Israels« hieß, sowie in mehreren Vorstudien (1880; 1881; 1884) und in der letzten Fassung seiner »Israelitischen und jüdischen Geschichte«, die 1894, also zwei Jahre vor Meyers »Entstehung des Judentums«, erschien<sup>6</sup>. Seine letzte Äußerung zum Thema, die Meyer noch berücksichtigte<sup>7</sup>, war die Auseinandersetzung mit dem Holländer Willem Hendrik Koster<sup>8</sup>, der das herkömmliche, von Wellhausen wie von Meyer verteidigte Bild Israels in der Perserzeit radikal in Frage gestellt hatte. Wellhausens Angriff auf Meyers »Entstehung« ist heftig und wirkt selbst dann noch ziemlich aufgeregt, wenn man die damals gepflegte Art der Polemik in Rechnung stellt. Wollte Meyer lediglich seine These vom Einfluß des Perserreichs auf die Entstehung des Judentums mit der als bekannt vorausgesetzten These vom Einfluß des Assyrrerreichs auf das Entstehen der Prophetie vergleichen, so suggeriert Wellhausen, daß Meyer zu Unrecht beides als seine Erfindung ausbebe. Die zweifellos bewußte Verdrehung macht deutlich, daß Wellhausen sich persönlich übergangen fühlte. So beginnt er die Anzeige denn auch mit dem Satz: »Dies Buch ist wesentlich gegen mich gerichtet«<sup>9</sup>, und an Adolf von Harnack schrieb er: »Ich ... bin eben dabei, dem Eduard Meyer die Haare etwas gegen den Strich zu kämmen. Er macht sich gar zu wich-

<sup>4</sup> Die Angabe stimmt nur für die 1. Auflage von 1884. Ab der heute maßgeblichen 2. Auflage von 1909 ist die Disposition vollkommen verändert.

<sup>5</sup> GGA 159, 1897, 89–97, Zitate 96f.

<sup>6</sup> Zu den verschiedenen Fassungen vgl. die Angaben bei R. SMEND, Wellhausen und das Judentum (in: DERS., Epochen der Bibelkritik. Gesammelte Studien, Bd. 3 [BEvTh 109], 1991, 186–215), 189f.; DERS., Israelitische und jüdische Geschichte. Zur Entstehung von J. Wellhausens Buch (in: Geschichte - Tradition - Reflexion. FS M. Hengel, Bd. I, hg. v. P. SCHÄFER, 1996, 35–42).

<sup>7</sup> EdJ (s. Anm. 2), 2; anders in der Erwiderung auf Wellhausen aaO 250.

<sup>8</sup> Het Herstel van Israel in het Perzische Tijdvak, Leiden 1893, dt. 1895; dazu J. WELLHAUSEN, Die Rückkehr der Juden aus dem babylonischen Exil (NGWG.PH 1895, 166–186). Ausführlich antwortet Koster auf Wellhausen und Meyer in ThT 29, 1895, 549–575; 30, 1896, 489–504; 31, 1897, 518–554.

<sup>9</sup> GGA 159 (s. Anm. 5), 89.

tig mit seinem gesunden Menschenverstand, mit seiner orientalist. Gelehrsamkeit, und mit seiner Kunst dick zu unterstreichen was andere Leute gesagt haben. Sonst ist er nicht übel, sehr fleißig und klar.«<sup>10</sup>

Der von Wellhausen angeschlagene Ton hat seine Wirkung nicht verfehlt. Meyer reagierte prompt und seinerseits unsäglich beleidigt. Da die Redaktion der »Göttingischen gelehrten Anzeigen« den Abdruck einer Gegendarstellung, in Meyers Diktion einer »Richtigstellung«, ablehnte, publizierte Meyer im Jahr 1897 die ausführliche Erwiderung: »Julius Wellhausen und meine Schrift Die Entstehung des Judenthums. Eine Erwiderung«<sup>11</sup>. Bevor er zur Sache kommt, benötigt er drei Druckseiten, um seinem Ärger Luft zu machen und sein ungewöhnliches Vorgehen zu rechtfertigen: »Aber in diesem Falle durfte ich nicht schweigen: der Gegner, der mich vor aller Welt aufs schwerste angegriffen hat, ist gegenwärtig vielleicht der hervorragendste Vertreter seiner Wissenschaft, ein bahnbrechender Forscher, auf dessen Pfaden wir alle wandeln: da musste auch die Abwehr öffentlich erfolgen.«<sup>12</sup> Auch Meyer äußert sich brieflich zu dem Vorgang und schreibt an seinen ägyptologischen Lehrer Georg Ebers: »... Außerdem habe ich in den Ferien eine Antwort auf einen scharfen sehr gehässigen Angriff Wellhausens auf meine Entstehung des Judenthums geschrieben, die ich Ihnen nächstens werde zuschicken können. Wie Wellhausen zu seiner Erbitterung gegen mich kommt, weiß ich nicht; ich bin mir nicht bewußt, ihm dazu Anlass gegeben zu haben. Ich fürchte, es ist die berüchtigte Göttinger Luft, die sich dabei in recht wenig erfreulicher Weise geltend macht.«<sup>13</sup> Ebers pflichtet in seiner Antwort Meyer bei, nennt die Rezension Wellhausens eine »von Abneigung und gewaltigem Hochmuth strotzende Invective« und findet noch deutlichere Worte über die Göttinger Luft: Sie habe »für die dortigen Olympier etwas Berausches. Die Selbstüberhebung und das Unfehlbarkeitsbewußtsein gedeihen dort üppiger als irgend wo anders in Deutschland.«

Die kuriose Episode verdiente kaum Erwähnung, ginge es in ihr nicht um eine zentrale Frage der alttestamentlichen Wissenschaft. Die Frage nach der Entstehung des Judentums kam auf, nachdem die literarische Kritik der biblischen Bücher, vor allem des Pentateuch, im Alten Testament das Judentum entdeckt hatte. Voraussetzung war die im 19. Jahrhundert gewonnene, von Wellhausen in seinen »Prolegomena« auf den Punkt gebrachte Einsicht, daß das Gesetz (die Priesterschrift) im Pentateuch jünger sei als die Propheten, mit anderen Worten:

<sup>10</sup> Brief vom 21. 12. 1896, zitiert nach CH. HOFFMANN, *Juden und Judentum im Werk deutscher Althistoriker des 19. und 20. Jahrhunderts* (SJMT 9), Leiden u.a. 1988, 160 Anm. 39; vgl. auch 160f Anm. 40.

<sup>11</sup> EdJ (s. Anm. 2), 247–272.

<sup>12</sup> AaO 249.

<sup>13</sup> Brief vom 25. 4. 1897; die Antwort von Ebers vom 16. 5. 1897, beide zitiert nach HOFFMANN (s. Anm. 10), 160 Anm. 39.

daß der Gott und das Gottesvolk der Bibel nicht den Anfangs-, sondern den Endpunkt einer langen religions- und literaturgeschichtlichen Entwicklung repräsentieren, in der aus der natürlich gewachsenen, national-religiösen Gemeinschaft des Volkes Israel mit seinem Gott Jhwh ein theologisches Ideal, das Ideal des auserwählten Gottesvolkes, geworden ist. Schon vorher hatte man einen Unterschied zwischen dem früheren Hebraismus und dem späteren Judentum gemacht, die genaue Schnittstelle blieb allerdings unklar<sup>14</sup>. Erst die literargeschichtliche Analyse hat die Vermutung zur Gewißheit werden lassen: Vorexilisches und nachexilisches, richtiger: staatlich verfaßtes und nachstaatliches Israel sind nicht dasselbe. Das Ende des Staates in Israel (720 v. Chr.) und in Juda (587 v. Chr.) ist der Anfang des Judentums. »Judentum und altes Israel in ihrem Gegensatz«<sup>15</sup>, das ist das beherrschende Thema der alttestamentlichen Wissenschaft im 19. Jahrhundert, das damals den Aufriß mancher Gesamtdarstellung der Geschichte Israels und der Biblischen Theologie bestimmte und die Frage nach der »Genesis des Judentums«<sup>16</sup> aufwarf.

Im Stil der Zeit hat man den Unterschied gerne auf griffige Formeln gebracht. So hielt man die ursprüngliche profane Nation des vorexilischen Israel gegen die abgeleitete religiöse Sekte des Judentums, die gewachsene Volksgemeinschaft gegen die erstarrte Glaubensgemeinschaft oder Kultgemeinde, die natürliche Ordnung des Staates gegen die künstliche Gesetzlichkeit des nachexilischen Judentums<sup>17</sup>. Etiketten dieser Art stoßen heute zunehmend und mit gewissem Recht auf Ablehnung<sup>18</sup>. Sie sind nicht nur in der Sache überzogen, z.T. einfach falsch, sondern dienen – zwar nicht nur, aber auch – der theologischen und politischen Selbstbestätigung derer, die sie den geschichtlichen Phänomenen mit sichtlicher Lust anhefteten. Sie implizieren Werte und Wertungen, die nicht ohne Grund in Verruf geraten sind und darum heute auch nicht mehr unbesehen repetiert werden sollten. Als abschreckendes Beispiel halte man sich nur die 1936 erschienene Schrift »Die Entstehung des Judentums« von Kurt Möhlenbrink

<sup>14</sup> Vgl. L. PERLITT, Hebraismus – Deuteronomismus – Judaismus (in: DERS., Deuteronomium-Studien [FAT 8], 1994, 247–260).

<sup>15</sup> Wellhausen in einem Brief an J. Olshausen vom 9. 2. 1879, zitiert nach SMEND, Wellhausen (s. Anm. 6), 189. Vgl. auch den Eingangssatz der »Geschichte Israels I« von 1878, hier in der nur leicht veränderten Fassung der »Prolegomena zur Geschichte Israels« (1905<sup>6</sup>, 1): »Das Problem des vorliegenden Buches ist die geschichtliche Stellung des mosaischen Gesetzes. Und zwar handelt es sich darum, ob dasselbe 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.« Auch das Judentum versteht sich als »Israel«, doch schafft diese Selbstdefinition das Problem nicht aus der Welt, sondern verschärft es noch.

<sup>16</sup> R. SMEND (sen.), Über die Genesis des Judentums (ZAW 2, 1882, 94–151).

<sup>17</sup> Vgl. L. PERLITT, Vatke und Wellhausen (BZAW 94), 1965, 206ff.

<sup>18</sup> Vgl. zuletzt E. BLUM, Volk oder Kultgemeinde? (KuI 10, 1995, 24–42).

vor Augen, der damals in Göttingen lehren durfte. Doch damit ist die Frage selbst keineswegs erledigt. Im Gegenteil: Nach der gerade zurückliegenden Phase der alttestamentlichen Forschung, in der man das ideale Israel, das Israel des Alten Testaments, ganz im Sinne der Überlieferung in die vorstaatlichen Anfänge der Geschichte Israels projizierte, ist heute wieder Ernüchterung eingetreten. Wir stehen vor der Situation, daß wir über die allerersten Anfänge Israels gar nichts, über die Geschichte Israels in der vorexilischen Königszeit aufgrund archäologischer Zeugnisse und historischer Analogien nur wenig und am meisten über die literarische Hinterlassenschaft im Alten Testament sagen können, eine Hinterlassenschaft, die aufs Ganze gesehen nicht das historische Israel, sondern das genealogisch und theologisch konstruierte Israel-Ideal des nachstaatlichen Judentums abbildet. Die – historische – Frage nach der Entstehung des alttestamentlichen Bildes von »Israel«, d.h. nichts anderes als die Frage nach der Entstehung des Alten Testaments, ist gleichbedeutend mit der Frage nach der Entstehung des Judentums, die darum in der heutigen Situation der alttestamentlichen Forschung aktueller denn je und auch für die Theologie sehr viel fruchtbarer ist als die Projektion des Alten Testaments in die Geschichte. Die Bedeutung, die der Glaube an das Weiterleben Israels im Judentum der nachstaatlichen Zeit für die Entstehung des Alten Testaments hatte, ist vergleichbar mit der Bedeutung des Osterglaubens für die Entstehung des Neuen Testaments und insofern zentral.

Kehren wir darum zurück zum Streit zwischen Meyer und Wellhausen und sehen zu, ob sich dahinter mehr als nur »Wichtigtuerei« oder die »berüchtigte Göttinger Luft« verbirgt. Beide machen die Unterscheidung zwischen einem vorexilischen Israel und dem nachexilischen Judentum. Beide erheben den Anspruch auf eine von vorgegebenen Theorien unabhängige Untersuchung des Gegenstands<sup>19</sup> und können sich doch nicht einigen in der Frage der Entstehung des Judentums. Worum ging es?

## II

Vordergründig ging es in dem Streit um eine eher marginale Frage der Quellenkritik, nämlich um die Echtheit der im Buch Esra überlieferten aramäischen Dokumente in Esr 4–7. In diesen Kapiteln finden sich bekanntlich Briefe und Erlasse persischer Beamter und Könige, die den Wiederaufbau der Stadtmauer

<sup>19</sup> Vgl. F. PARENTE, Die Entstehung des Judentums: Persien, die Achämeniden und das Judentum in der Interpretation von Eduard Meyer (in: Eduard Meyer – Leben und Leistung eines Universalhistorikers [Mn.S 112], hg. v. W. M. CALDER III u. A. DEMANDT, Leiden u.a. 1990, 329–343), 335f; PERLITT, Vatke und Wellhausen (s. Anm. 17), 205.

und des von den Babyloniern zerstörten jüdischen Tempels in Jerusalem betreffend, darunter der berühmte Erlaß des Königs Kyros (II.), der den Bau im ersten Jahr seiner Herrschaft über Babylon, 539/8 v. Chr., angeordnet haben soll: »Protokoll: Im Jahr 1 des Königs Kyros gab der König Kyros Befehl das Haus Gottes in Jerusalem betreffend: Das Haus soll gebaut werden an dem Ort, wo Schlachtopfer dargebracht werden und seine Fundamente ›gelegt sind‹. Seine Höhe: 60 Ellen, seine Breite: 60 Ellen; drei Schichten aus Quadersteinen und eine Schicht Holz. Und die Kosten sollen vom Haus des Königs getragen werden. Auch sollen die goldenen und silbernen Geräte des Hauses Gottes, die Nebukadnezar aus dem Tempel von Jerusalem geholt und nach Babel gebracht hat, zurückgegeben werden, und es soll in den Tempel von Jerusalem an seinen Ort gelangen, und du sollst es in dem Haus Gottes deponieren.« (Esr 6,2–5; vgl. 1,1–4) Auf die amtliche Korrespondenz, die in den Bericht vom Wiederaufbau des Tempels und von seiner feierlichen Einweihung unter Dareios (I.) eingearbeitet ist (Esr 4 und 5–6), folgt der sogenannte Ferman des Artaxerxes (I., vielleicht auch des II.), wiederum ein amtliches Schreiben, das den Priester und Schriftgelehrten Esra zur Inspektion der Verhältnisse in Juda und Jerusalem, Heimführung von Exulanten, Überbringung von Spenden, Benutzung der Staatskasse und Einsetzung von Richtern legitimiert (Esr 7). Ohne Unterschied ist darin von »dem Gesetz deines Gottes« und »dem Gesetz des Königs« die Rede, das unter die Strafgewalt des persischen Königs gestellt wird (Esr 7,26). Das königliche Schreiben kommentiert die hebräische Rahmenerzählung mit einem indirekten Verweis auf eine Weissagung im Jesajabuch (Jes 60): »Gepriesen sei Jhwh, der Gott unserer Väter, der solches dem König ins Herz gegeben hat, zu verherrlichen das Haus Jhwhs, das in Jerusalem ist.« (Esr 7,27)

Wellhausen gab auf die schon vor ihm des öfteren bestrittene Echtheit dieser Dokumente nichts, Meyer trat um so eifriger für ihre Authentizität, im Falle von Esr 4–6 sogar für persische Ursprache ein. Die Bestreiter der Echtheit beriefen sich damals wie heute auf die jüdische, religiöse Färbung dieser Texte, zuweilen auch auf die historische Plausibilität, wonach ein derart detailliertes Eingehen höchster persischer Stellen auf jüdische Belange nicht vorstellbar sei. Meyer beruft sich dagegen auf wenig überzeugende sprachliche Argumente, auf den sehr viel gewichtigeren literarischen Befund, die Abhängigkeit der hebräischen wie der aramäischen Rahmenerzählung von der Korrespondenz, und vor allem auf die historische Analogie, für die sich in der Tat nach und nach immer mehr Belege fanden. Er selbst erlebte noch die Entdeckung der aramäischen Papyri einer jüdischen Militärkolonie auf der oberägyptischen Nilinsel Elephantine, die einen dem Briefwechsel in Esr 4–6 ganz vergleichbaren Vorgang aus der Zeit Dareios II. enthüllten. Auch in ihnen geht es um den Wiederaufbau eines Tempels, des zuvor von Ägyptern zerstörten jüdischen Tempels auf Elephantine, und um die Loyalität der dortigen Juden gegenüber den persischen Königen. Weitere Belege

für die Kooperation persischer Stellen mit den Selbstverwaltungsorganen unterworfenen Volksgruppen, übrigens meistens in deren eigener Sprache und Diktion, sind auch danach noch bekannt geworden<sup>20</sup>. Doch die archäologische Bestätigung beeindruckte die Gegner Meyers überhaupt nicht: 1912 erschien sein Buch »Der Papyrusfund von Elephantine«; die Rezension, diesmal von Wellhausens Göttinger Kollegen Rudolf Smend (sen.) verfaßt<sup>21</sup>, fällt abermals vernichtend aus, nennt die These vom Judentum als Schöpfung des Perserreichs eine »dilettantische Übertreibung« und spricht Meyer nun gänzlich die Fähigkeiten »für eine fruchtbare Mitarbeit an der alttestamentlichen Wissenschaft« ab. Auf Dauer hat sich Meyers Sicht der Dinge in der alttestamentlichen Wissenschaft durchgesetzt, was nicht heißt, daß sie richtig sein muß.

Sieht man näher zu, so ist ein unterschiedliches Quellenverständnis für die differierende Einschätzung verantwortlich. Meyer, ansonsten für eine nüchterne, tendenzkritische Quellenbehandlung bekannt<sup>22</sup>, erklärt die heilige Geschichte des Alten Testaments im Esrabuch, reduziert auf den literarischen Kern der Dokumente, zur Historie. Wellhausen, dem man die Befangenheit des Theologen unterstellt hat<sup>23</sup>, erkennt darin wie auch sonst die Geschichte der jüdischen Tradition. Merkwürdig, wie in der Frage der Quellen der Alttestamentler und (von seinem Herkommen) Theologe sehr viel nüchterner, historischer denkt als der Historiker. Beide sind sich allerdings näher, als sie es wahrhaben wollten: Meyer konzidiert durchaus den Einfluß der jüdischen Tradition auf die Formulierungen der Dokumente, Wellhausen konzidiert, daß sich die Historie in etwa so abgespielt habe, wie es die Dokumente als »dramatisierende Form der Erzählung«<sup>24</sup> darstellen. Und zweifellos ist es mit einem bloßen Entweder-Oder nicht getan. Denn die Dokumente sind keineswegs einheitlich. Ich nenne nur die rätselhafte Anrede im Kyros-Erlass in Esr 6,5, den unvermittelten Übergang zur Antwort des Dareios in Esr 6,6, die Fortsetzung der Antwort Esr 6,6–7, die – bis auf den in 5,14f genannten Namen des »Statthalters« Scheschbazzar – sämtliche für den Briefwechsel in Esr 5–6 konstitutiven Informationen enthält, durch regelrecht eingeführte Ausführungsbestimmungen in Esr 6,8–12 oder die Verschachtelung verschiedener, von der Rahmenerzählung teils aufgenommenen,

<sup>20</sup> Vgl. dazu P. FREI, Zentralgewalt und Lokalautonomie im Achämenidenreich (in: DERS. / K. KOCH., Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich [OBO 55], 1996<sup>2</sup>, 5–131).

<sup>21</sup> ThLZ 37, 1912, 484–488, Zitate 486 u. 488.

<sup>22</sup> Vgl. R. SCHLESIER, Religion als Gegenbild. Zu einigen geschichtstheoretischen Aspekten von Eduard Meyers Universaltheorie (in: Eduard Meyer [s. Anm. 19], 368–416), 386ff.

<sup>23</sup> PARENTE (s. Anm. 19), 331f.335f. Vgl. schon M. WEBER, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III, 1921, 2f Anm.

<sup>24</sup> GGA 159 (s. Anm. 5), 93.

teils übergangener Anweisungen an Esra und die Schatzmeister von Transeufratene in Esr 7,12–26. Zudem gibt es eine Reihe von Querbeziehungen, die den Verdacht der literarischen Abhängigkeit aufkommen lassen. Wie im Verhältnis von Rahmenerzählung und Dokumenten muß man auch in diesen selbst literarisch differenzieren und zwischen unerfindlichen Daten, teilweise vielleicht sogar dem Wortlaut authentischer Erlasse einerseits, literarischer Nachahmung und theologischer Interpretation andererseits unterscheiden. Meyer und Wellhausen haben den Unterschied bemerkt. Und dennoch läßt sich in diesem Fall der Historiker von der biblischen Tradition verführen<sup>25</sup>, während der Alttestamentler und Theologe den historischen Blick für das Wesen der theologischen Überlieferung wahr<sup>26</sup>. So, wie die Dokumente im Esrabuch vorliegen, gehen sie auf das Konto der Tradition, die sie bei allen entscheidenden Wendepunkten der jüdischen Geschichte in persischer Zeit zu Wort kommen läßt und damit die Loyalität gegenüber der Fremdmacht zu einem Wesenszug »Israels« macht.

Bleiben die von Meyer zu Recht ins Feld geführten, von Wellhausen zu Unrecht abgestrittenen, heute vielfach vermehrten historischen Analogien. Sie können nichts beweisen, rücken aber die Echtheit immerhin in den Bereich des Möglichen und bilden jedenfalls den notwendigen, auch in der Sache bestimmenden historischen Hintergrund und Anlaß für die Bildung der jüdischen Tradition. Ohne die besondere Art der persischen Reichsverwaltung, die die Belange der unterworfenen Völker in deren und im eigenen Interesse per Dekret von höchster Stelle regelte, gäbe es die aramäischen Dokumente im Esrabuch nicht, seien sie im historischen Sinne echt oder im Sinne der Tradition fingiert. Historische Reminiszenzen wie literarische Stilisierung bewegen sich im Rahmen des in der Perserzeit üblichen amtlichen Verkehrs. Die Dokumente sind so echt oder unecht wie der von babylonischen Priestern verfaßte Kyroszylinder, der dem Kyros nicht ohne historisches und religionspolitisches Recht die passenden Worte in den Mund legt. Und so wird auch im Esrabuch der Verlauf der Geschichte Israels aufgrund einiger historischer Informationen oder Quellen nach theologischen Gesichtspunkten (Esr 5,11ff) und aus der prophetischen Überlieferung (Esr 5,1f; 6,14; 1,1ff) rekonstruiert. Die Dokumente machen amtlich, was die in der hebräischen und aramäischen Rahmenerzählung z.T. namentlich zitierte israelitische Heilsprophetie als Willen Gottes verheißen hat (vgl. Jes 44,28; 45,1ff.12f; 60,1ff; Haggai und Sach 1–8).

An der Einschätzung der Quellen hängt die Frage, welchen Stellenwert man den äußeren Bedingungen, hier dem persischen Weltreich, für die Entstehung des Judentums beizumessen hat. Meyer beklagt die Ignoranz gegenüber den bestimmenden historischen Faktoren: »Zwar die Thatsache des Eingreifens der

<sup>25</sup> EdJ (s. Anm. 2), 5–7.

<sup>26</sup> GGA 159 (s. Anm. 5), 90ff; Rückkehr (s. Anm. 8), 175f.178.

Reichsgewalt kann man nicht abstreiten; aber im übrigen sucht man den ganzen Hergang möglichst als einen ausschliesslich jüdischen zu betrachten und den zwar nicht für die Entwicklung der Ideen aber für ihre Durchführung ausschlaggebenden Faktor so viel wie möglich zu eliminieren – in unbewusstem aber um so schärferem Gegensatz gegen unsere Quellen, die gerade auf die Beziehung zum Reich das Hauptgewicht legen.«<sup>27</sup> Für Wellhausen waren diese Dinge wichtig, aber nicht wichtig genug und schon gar nicht konstitutiv. Nach ihm hatte das nachexilische Judentum »die Fremdherrschaft zur notwendigen Ergänzung«, wie er in seinen »Prolegomena« sagt<sup>28</sup>, mehr aber auch nicht. Ähnlich urteilt er im Blick auf das Aufkommen der Propheten im 8. Jahrhundert, die zwar nicht ohne Veranlassung aufgetreten sein können und darum den Aufstieg des assyrischen Weltreiches und seine Expansion nach Westen gegen Israel und Juda notwendig voraussetzen, damit aber nicht vollständig verrechnet werden dürfen<sup>29</sup>. Die Differenz scheint vielleicht nur graduell, in Wahrheit ist sie fundamental. Wie bei der Bewertung der Quellen wünscht Meyer auch im Blick auf die Rolle der Fremdmacht klare Verhältnisse: Obwohl sich die Entstehung des Judentums schon länger anbahnt<sup>30</sup>, läßt sie sich doch mit dem Eingreifen der Perser in die Religionspolitik Judas und im besonderen mit der Entsendung Esras zur Einführung des Gesetzes auf den Tag genau, den 24. Tischri (Sept./Okt.) 445 v. Chr., datieren<sup>31</sup>. Wellhausen rechnet demgegenüber mit einem lang anhaltenden, schleichenden Prozeß, der bei den Propheten – »sie sind die Begründer der Religion des Gesetzes, nicht die Vorläufer des Evangeliums«<sup>32</sup> – beginnt und im nachexilischen Judentum und Pharisäismus seinen Abschluß findet. In diesem Prozeß liegen zeitgeschichtliche Veranlassung und historisch nicht Greifbares, Offenbares und Verborgenes stets ineinander. Das führt zwar zu einer gewissen Unschärfe auch in der Epocheneinteilung, dürfte aber den historischen Sachverhalt präziser erfassen als allzu genaue historiographische Präzision.

Ob das allerdings rechtfertigt, den Einfluß des persischen Reiches auf die Entstehung und Entwicklung des Judentums derart niedrig anzusetzen, wie Wellhausen es im Affekt gegen Meyer tut, ist mehr als fraglich. Wenigstens der Bau des Zweiten Tempels, an dem sich die Geister im nachexilischen Juda schieden und der – abgesehen von dem Verlust der Eigenstaatlichkeit – am ehesten als Stichdatum der Entstehung des Judentums in Frage kommt, war kaum ohne persische Genehmigung möglich, wann und von wem auch immer sie erteilt

<sup>27</sup> EdJ (s. Anm. 2), 4f; ähnlich aaO 221.

<sup>28</sup> Prolegomena (s. Anm. 15), 421; vgl. auch J. WELLHAUSEN, Skizzen und Vorarbeiten I, 1884, 101.

<sup>29</sup> Vgl. PERLITT, Vatke und Wellhausen (s. Anm. 17), 179f.

<sup>30</sup> Vgl. HOFFMANN (s. Anm. 10), 138ff.

<sup>31</sup> EdJ (s. Anm. 2), 242.

<sup>32</sup> Israelitische und jüdische Geschichte, 1914<sup>7</sup>, 110.

und ausgeführt wurde. Ansonsten mag sich das konkrete Leben in Jerusalem und anderswo mehr oder weniger unberührt von der Fremdherrschaft abgespielt haben. In seinem Selbstverständnis aber, von dem die literarische Überlieferung zeugt, lebt das Judentum in allen seinen grundlegenden Einrichtungen von den Gnadenakten der persischen Könige, die auf Geheiß des jüdischen Gottes die Nachfolge der davidischen Könige angetreten haben und wie die Assyrer und Babylonier im Schlechten, so jetzt im Guten den Willen Gottes erfüllen. Anders als in der prophetischen und deuteronomistischen Tradition hat die Existenz Israels nicht die Überwindung der Weltmacht, sondern ihren intakten Bestand zur notwendigen Voraussetzung. Je stabiler sie ist, desto ungestörter kann das Judentum seine Eigenheit pflegen. Judentum und Weltmacht werden einander zum Segen. Nur ist die Überlieferung, die solches propagiert, so sehr sie selbst ein historisches Phänomen ist, eben nicht in jedem Fall identisch mit der Historie.

### III

Um die Historie ging es auch den beiden Kontrahenten, Meyer und Wellhausen. Die Differenzen in der Quellenkritik und in der historischen Beurteilung der Fremdherrschaft haben tiefer liegende Gründe. Sie offenbaren auch und gerade in der Frage der Entstehung des Judentums grundsätzliche Gegensätze in der Geschichtsauffassung, die für das Verständnis des Alten Testaments nicht ohne Belang sind. Hans Liebeschütz<sup>33</sup> hat klargemacht, welches der Hauptpunkt ist. Während Wellhausen die Religionsgeschichte Israels und des Judentums wesentlich aus sich selber versteht, sieht Meyer sie im universalgeschichtlichen Zusammenhang als Teil der antiken Kultur, der wie alles andere von den politischen Gegebenheiten als treibender Kraft geistesgeschichtlicher Entwicklungen abhängt. Was ist damit gemeint?

Der Unterschied läßt sich zunächst als ein methodischer beschreiben. Zwar sind sich Wellhausen und Meyer in den Grundzügen einer gleichermaßen von Objektivität und Subjektivität bestimmten Geschichtsforschung weitgehend einig<sup>34</sup>, doch stoßen mit Wellhausens literarhistorischem und Meyers universalgeschichtlichem Ansatz zwei Richtungen aufeinander, die auch innerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft selbst einen heftigen Methodenstreit ausgelöst haben. Streitpunkt ist die »Exklusivität der Forschung«, die nach Meyer ein wirk-

---

<sup>33</sup> Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber (SWALBI 17), 1967, 276f.

<sup>34</sup> Vgl. PERLITT, Vatke und Wellhausen (s. Anm. 17), 190 Anm. 64; B. NÄF, Eduard Meyers Geschichtstheorie. Entwicklung und zeitgenössische Reaktionen (in: Eduard Meyer [s. Anm. 19], 285–310), 286; SCHLESIER (s. Anm. 22), 368ff.

lich historisches Verständnis verhindert. Wellhausen kontert: »Als Professor der alten Geschichte trägt er ex cathedra vor, πῶς δεῖ ἱστορίαν γράφειν<sup>35</sup>. Er tadelt die Exklusivität der modernen Forschung, die die israelitische und jüdische Geschichte nur von innen heraus zu verstehen suche. Dagegen ist zunächst zu sagen, daß diesem Streben die Fortschritte vor allem zu verdanken sind, welche jene Geschichte in neuerer Zeit gemacht hat und auf denen auch Meyer fußt.«<sup>36</sup> Gemeint sind die literarhistorischen Erkenntnisse auf dem Gebiet der Pentateuchkritik, von denen die Unterscheidung zwischen Israel und Judentum lebt. Auf Engstirnigkeit oder gar Eifersucht des Theologen gegenüber dem Historiker<sup>37</sup> beruht die »Exklusivität« kaum. Wellhausen behauptet sie auch gegen Fachgenossen der eigenen Zunft, namentlich gegen Hermann Gunkel und die mit seinem Namen verbundene religionsgeschichtliche Schule<sup>38</sup>. Hier wie in der Auseinandersetzung mit Meyer stellt sich ihm die historisch und theologisch relevante Frage, welchen Erkenntniswert die altorientalische Zeit- und Religionsgeschichte für das Verständnis der alttestamentlichen Überlieferung besitzt. Der Streit ist bis heute nicht wirklich ausgetragen. Faktisch hat sich die Zeit- und Religionsgeschichte an die Stelle der Literargeschichte gesetzt, statt sie zu ergänzen. Das ist darum schade, weil die Literargeschichte, d.h. die inneralttestamentliche Kritik, leicht den historischen Boden unter den Füßen verliert, die Zeit- und Religionsgeschichte hingegen allzu leicht die literarische Überlieferung kritiklos beim Wort nimmt.

Wichtiger als der Methodenstreit sind die Überzeugungen, die dabei mit im Spiel sind. Meyer läßt sie in seine Zusammenfassung der Quellenkritik einfließen: »Ich glaube mich nicht zu täuschen, wenn ich annehme, dass den Angriffen gegen die Aechtheit der Urkunden bewusst oder unbewusst eine historisch unrichtige Auffassung der Entwicklung des Judenthums zu Grunde liegt. Man möchte die Entstehung des Judenthums, wenn irgend möglich, als eine lediglich auf innerer Nothwendigkeit beruhende Entwicklung begreifen und die Tragweite der persischen Intervention möglichst gering anschlagen. Und doch zeigen die Quellen unzweideutig, dass die palästinische Gemeinde aus eigenem Antriebe niemals das unpraktische und allen irdischen Verhältnissen gegenüber völlig rücksichtslose Gesetz auf sich genommen haben würde, wenn sie nicht dazu gezwungen wäre; die babylonischen Juden aber hätten niemals die Macht gehabt,

<sup>35</sup> Der fast gleichlautende Titel der Schrift Lukians kennzeichnet treffend Meyers ausgeprägtes Interesse an »Theorie und Methodik der Geschichte« (Kleine Schriften 1, 1910, 1–78) in der Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Historismus. Vgl. dazu NÄF (s. Anm. 34).

<sup>36</sup> GGA 159 (s. Anm. 5), 96.

<sup>37</sup> Vgl. PARENTE (s. Anm. 19), 331f.

<sup>38</sup> Vgl. W. KLATT, Hermann Gunkel (FRLANT 100), 1969, 48ff.70ff.; HOFFMANN (s. Anm. 10), 160f.

ihr das Gesetz zu octroyiren, wenn nicht die Reichsgewalt hinter ihnen gestanden hätte. Andererseits ist das Verhalten der Perser gegen die Juden nichts Aussergewöhnliches und Wunderbares, sondern die Konsequenz der Grundsätze, nach denen sie all die zahlreichen Nationalitäten regiert haben, die sie in ihrem Weltreich zusammenhalten mußten.«<sup>39</sup> An dem Zitat ist dreierlei bemerkenswert: Erstens die Bestreitung der »inneren Notwendigkeit« und – für die in Palästina Zurückgebliebenen – des »eigenen Antriebs« zur Entstehung des Judentums. Zweitens der auf die persische Veranlassung geschobene Zwangscharakter der von der machtlosen babylonischen Gola favorisierten jüdischen Gesetzesreligion. Drittens die Nivellierung eines nationalen, jüdischen Sonderwegs durch den Hinweis auf die übliche Praxis der persischen Politik. Wellhausen kehrt die Argumentation um: »In Judäa hat Artaxerxes, gegen den Willen der weltlichen und geistlichen Aristokratie, einer durchgreifenden Umgestaltung des Religionswesens seinen Arm geliehen; wo ist das sonst vorgekommen?«<sup>40</sup> So ist es gerade die von Meyer herausgestellte persische Intervention, die gegen die sonst übliche Praxis dem Judentum einen nationalen Sonderweg gewährte, zwar nicht aus innerer Notwendigkeit – ihr hätte auch der Wille der weltlichen und geistlichen Aristokratie folgen müssen –, auch nicht allein auf Veranlassung des persischen Königs – er hat nur den Arm geliehen –, sondern aus eigenem Antrieb der jüdischen Nation, die im babylonischen Exil zur religiösen Sekte geworden ist, wie Wellhausen sich an anderer Stelle ausdrückt<sup>41</sup>.

Was daran im einzelnen richtig oder falsch ist, braucht uns für den Moment nicht zu interessieren. Worauf es ankommt, sind die ideologischen Implikationen. Meyer tendiert zur Einebnung des Besonderen an der Entstehung und dem Wesen des späten Judentums, wofür umgekehrt Wellhausen gerade mit Emphase eintritt. An der Abneigung gegen die jüdische Gesetzesreligion kann das nicht liegen. Die Antipathie wird von beiden geteilt, genauso wie die anderen Grundannahmen, die Entgegensetzung von Israel als Nation und Judentum als Sekte (Kultgemeinde oder Kirche) und die Bevorzugung des Individualismus, der sich in oder neben der von den Propheten begründeten jüdischen Gesetzesreligion behauptet hat<sup>42</sup>. Wirksam ist vielmehr ein Gegensatz in der historiographischen Konzeption der beiden, über die schon viel geschrieben wurde<sup>43</sup>. Wellhausen und Meyer verstehen sich als Historiker, genauer als Profanhistoriker, für die die Profanität ihres Gegenstands zugleich ihr historiographisches Credo war, was

<sup>39</sup> EdJ (s. Anm. 2), 70.

<sup>40</sup> GGA 159 (s. Anm. 5), 97.

<sup>41</sup> Prolegomena (s. Anm. 15), 28; Rückkehr (s. Anm. 8), 185.

<sup>42</sup> Vgl. HOFFMANN (s. Anm. 10), 161ff.

<sup>43</sup> F. BOSCHWITZ, Julius Wellhausen. Motive und Maßstäbe seiner Geschichtsschreibung, 1968<sup>2</sup>; PERLITT, Vatke und Wellhausen (s. Anm. 17); LIEBESCHÜTZ (s. Anm. 33), 245ff.269ff; HOFFMANN (s. Anm. 10), 133ff; NÄF (s. Anm. 34).

sich natürlich gegenseitig bedingt<sup>44</sup>. Nur suchte und fand der eine das Profane im Nationalen, Individuellen und Besonderen, man kann auch sagen im Partikularen, der andere im Internationalen, Typischen und Allgemeinen, man kann auch sagen im Universalen<sup>45</sup>. Die jüdische Gesetzesreligion war für beide der Gegenpol zum eigenen historiographischen Credo. Wenn sie sich schon durchsetzen mußte, so geschah das nach Wellhausen unter den Zwängen der politischen Weltgeschichte, um bei allen universalistischen Tendenzen der nachstaatlichen jüdischen Religion wenigstens in »abgeleiteter« Form das Partikulare, das Eigene und Individuelle, zu bewahren<sup>46</sup>. Nach Meyer hingegen durfte sich das jüdische Gesetz nur mit Hilfe der persischen Staatsgewalt durchsetzen, um im Rahmen der Universalgeschichte ein partikulares Daseinsrecht zu haben<sup>47</sup>. Aufgrund der Hochachtung der nationalen Individualität und der Verachtung alles Übernationalen mußte Wellhausen den eigenen Antrieb zur Entstehung des Judentums hoch und die Rolle des persischen Weltreichs tief veranschlagen<sup>48</sup>. Bei Meyer, für den Nation und Staat universale Phänomene waren, verhält es sich genau umgekehrt. In dem, was sie am nachexilischen Judentum schlecht oder gut finden, sind sich beide einig. Doch in welche Schublade ihres historiographischen Denkens das eine oder andere gehört, daran entzündet sich der Streit. Die methodische Differenz folgt ebenso daraus wie die Differenz in der Beurteilung der Quellen und der historisch bestimmenden Faktoren.

Natürlich haben die historiographischen Implikationen des Streits ihre geistes- und zeitgeschichtlichen Wurzeln, die hier nicht auszubreiten sind<sup>49</sup>. Etwas

<sup>44</sup> Vgl. PERLITT, Vatke und Wellhausen (s. Anm. 17), 216ff.221f.232; SCHLESIER (s. Anm. 22), 369ff.

<sup>45</sup> Vgl. SMEND, Wellhausen (s. Anm. 6), 214 Anm. 161, mit Verweis auf R. SMEND, Universalismus und Partikularismus in der Alttestamentlichen Theologie des 19. Jahrhunderts (in: DERS., Epochen der Bibelkritik [s. Anm. 6], 117–127); PERLITT, aaO 213ff.221f.223ff. Auch Meyer favorisiert allerdings das Individuelle und Einzelne, nur bewegt sich bei ihm auch das im Rahmen des Universalen und Allgemeinen. Vgl. dazu K. CHRIST, Von Gibbon zu Rostovtzeff, 1972, 295–297; zur diesbezüglichen Kritik von Max Weber J. DEININGER (in: Eduard Meyer [s. Anm. 19], 132–158), 145–153; NÄF (s. Anm. 34), 296ff.

<sup>46</sup> Vgl. SMEND, Wellhausen, aaO 195ff; SMEND, Universalismus, aaO 124f.

<sup>47</sup> Vgl. SCHLESIER (s. Anm. 22), 416.

<sup>48</sup> Vgl. das Zitat aus einem Brief an F. Justi vom 5. 3. 1893 bei PERLITT, Vatke und Wellhausen (s. Anm. 17), 221 Anm. 33 (zit. nach BOSCHWITZ [s. Anm. 43], 57 Anm. 8), genauer bei SMEND, Wellhausen (s. Anm. 6), 191, das den Kampf der Juden gegen die Römer kommentiert: »Schärfer sind nationale Individualität und kosmopolit[isches] Weltreich nie an einander gerathen.«

<sup>49</sup> S. die Hinweise oben Anm. 43. Weiteres in: Eduard Meyer (s. Anm. 19); zu Wellhausen und Nietzsche W.-D. HARTWICH, Die Erfindung des Judentums (Trumah 5, 1996, 179–200), bes. 190ff.

plakativ gesagt: Die jüdische Nation des Gesetzes ohne Staat paßte nicht in das Weltbild der Zeit. Das führte zu einem ambivalenten Verhältnis zum Judentum, das Wellhausen »abgestoßen und immer wieder angezogen« hat<sup>50</sup> und in dem für Meyer »die höchsten und die abstoßendsten Gedanken, das Großartige und das Gemeine unmittelbar nebeneinander liegen, untrennbar verbunden, das eine immer die Kehrseite des anderen«<sup>51</sup>. Die Ambivalenz hat neben den historiographischen auch theologische Implikationen. Es liegt nahe, dabei an den im 19. Jahrhundert grassierenden Antisemitismus zu denken. Doch so einfach liegen die Dinge nicht. Wellhausen bewegt sich sowohl in persönlichen wie in öffentlichen Äußerungen ganz im Rahmen der damals wie heute üblichen Gemeinheiten der Alltagssprache, deren katastrophale Folgen damals noch niemand kannte, heute viele wieder vergessen zu haben scheinen, geht aber nicht weiter<sup>52</sup>. Anders Meyer. Er hat sich in seinen historischen Urteilen und mit der Zeit auch persönlich zunehmend dem organisierten Antisemitismus genähert, wenn auch nicht ausdrücklich angeschlossen, allerdings nicht aus rassistischen, sondern, was ihn aber auch nicht ehrenwerter macht, aus politischen und vor allem aus allgemein religionskritischen Gründen<sup>53</sup>. Der Antisemitismus allein ist es also nicht. In dem ambivalenten Verhältnis zum werdenden Judentum der Antike wie auch in Nähe oder Ferne zum Antisemitismus wirkt sich bei beiden vielmehr ihre persönliche Haltung gegenüber der Religion im allgemeinen aus.

Bei Wellhausen ist es wieder das »Besondere« des Judentums und der jüdischen Überlieferung, das zu erkennen nicht nur Sache des Historikers, sondern eben auch »Aufgabe des Theologen und Exegeten« ist, wie er gegen die »nivellierenden« Tendenzen der religionsgeschichtlichen Forschung sagt<sup>54</sup>. Dieses Besondere, das sich gerade im universal- und religionsgeschichtlichen Vergleich zeigt<sup>55</sup>, ist etwas, das nur in äußerlichen Institutionen wie dem vorexilischen Staat oder dem nachexilischen Kult überleben kann, darin aber nicht vollkommen aufgeht. Im Zweifelsfall wird sogar dem Pharisäismus, nach Wellhausen die höchste Form der von ihm verabscheuten Gesetzlichkeit, der Vorzug vor dem hasmonäischen Staat und, was im Judentum des 19. Jahrhunderts höchst um-

<sup>50</sup> So in einem Brief an F. Justi vom 2. 3. 1894, zit. bei SMEND, Wellhausen (s. Anm. 6), 190f.

<sup>51</sup> Geschichte des Altertums III<sup>1</sup>, 217 = IV<sup>2</sup> 1, 205; vgl. HOFFMANN (s. Anm. 10), 147 mit den zeitgenössischen Parallelen in Anm. 20; SCHLESIER (s. Anm. 22), 376.

<sup>52</sup> Dazu ausführlich SMEND, Wellhausen (s. Anm. 6); auch U. KUSCHE, Die unterlegene Religion (SKI 12), 1991, 30–74.

<sup>53</sup> Dazu HOFFMANN (s. Anm. 10), 153–159 und 165ff.169ff.173ff.

<sup>54</sup> Nachweise bei PERLITT, Vatke und Wellhausen (s. Anm. 17), 223f; zum Theologen aaO 229ff.

<sup>55</sup> Vgl. Israelitisch-Jüdische Religion (1905; in: J. WELLHAUSEN, Grundrisse zum Alten Testament, hg. v. R. SMEND [ThB 27], 1965, 65–109), 65f.

stritten war, der Orthodoxie der Vorzug vor Emanzipation und Assimilation eingeräumt<sup>56</sup>. Das »Besondere«, Unverrechenbare, das Wellhausen als »Theologe und Exeget«, vielleicht auch als »Mensch und Christ«<sup>57</sup>, zwischen den Zeilen der Profangeschichte las, ist identisch mit dem »eigenen Antrieb« der historischen Entwicklung, in unserem Fall mit dem Antrieb zur Entstehung des Judentums, das der Historiker »von innen heraus zu verstehen« forderte. Demgegenüber ist Meyers universalgeschichtliche Betrachtungsweise mit antireligiösen und antitheologischen Motiven gepaart<sup>58</sup>. Nach dem, was man damals unter dem humanistischen Ideal der griechischen Antike verstand, suchte er das Heil in der Emanzipation des Individuums von der Religion, an deren Stelle setzte er den – in der Entwicklung der Menschheitsgeschichte vor aller Religion angesiedelten – Staat. Die auch von Wellhausen geteilte Vorliebe für Staat und Individuum ist hier ins Grundsätzliche, ja beinahe schon Metaphysische gesteigert. Der aufklärerische, antireligiöse Affekt macht die Universalgeschichte selbst zur Religion und nimmt ihr die geschichtliche Individualität. Darum ist die Religion nur partikular, die Profangeschichte hingegen, die auf die Abschaffung der Religion zielt, universal. Und darum ist auch die Entstehung des Judentums nach Meyer ein universalgeschichtliches Phänomen, damit nicht die Religion über die Profangeschichte triumphiere. Beide können übereinstimmend sagen, daß das Evangelium oder Christentum auf dem Judentum basiert<sup>59</sup>. Für Wellhausen liegt darin die vielleicht bedauerliche, aber jedenfalls respektable kultur-, ja »weltgeschichtliche Bedeutung« des Judentums, für Meyer eine religiöse Bedrohung für den Gang der antiken und gegenwärtigen Weltgeschichte.

#### IV

Was kann man für die zentrale Frage nach der Entstehung des Judentums im Alten Testament aus dieser Kontroverse lernen? Zwei Vertreter der alttestamentlichen Wissenschaft, nicht die aller unbedeutendsten, haben Eduard Meyer, der

<sup>56</sup> Belege bei SMEND, Wellhausen (s. Anm. 6), 198.202.

<sup>57</sup> Belege bei PERLITT, Vatke und Wellhausen (s. Anm. 17), 241f.

<sup>58</sup> HOFFMANN (s. Anm. 10), 158.165.188; SCHLESIER (s. Anm. 22). Positiv steht dem der vielzitierte Satz der autobiographischen Skizze aus dem Jahr 1923 gegenüber (in: H. MAROHL, Eduard Meyer – Bibliographie, 1941, 8): »Daneben empfand ich aber stark den Trieb, auf Grund der Geschichte zu einer umfassenden und einheitlichen Weltanschauung zu gelangen und daher die Geschichte möglichst universell gerade auch nach der Seite des geistigen Lebens hin zu erfassen.« Vgl. auch V. EHRENBERG, Eduard Meyer (HZ 143, 1931, 501–511), 508f.

<sup>59</sup> Vgl. für Wellhausen die einschlägigen Zitate bei SMEND, Wellhausen (s. Anm. 6), 191; für Meyer bei SCHLESIER (s. Anm. 22), 372 Anm. 14.

eine öffentlich, der andere brieflich, für das Verdienst gedankt, daß er mit seinem Buch »Die Entstehung des Judenthums« als Historiker »die Fehler der ... *Theologen* aufgedeckt und verbessert« habe<sup>60</sup> und »daß Sie uns Theologen immer wieder zwingen, die Dinge mit dem nüchternen Blick des Profanhistorikers zu betrachten«<sup>61</sup>. Wenn man sich die historiographischen und theologischen Motive klarmacht, wie wir das eben in aller Kürze getan haben, wird man nicht ohne Vorbehalt in diesen Dank einstimmen können. Der Sachverhalt ist komplizierter. Was die zeitgeschichtlichen Rahmenbedingungen und die äußere Veranlassung der Entstehung des Judentums angeht, hat Meyer zweifellos das Richtige getroffen. Ohne die persische Reichsidee und spezielle Art der Reichsverwaltung sind die Dokumente im Esrabuch nicht zu verstehen. Nur darf das nicht dazu verleiten, was hier wie in anderen Fällen allzu oft geschah, die historischen Rahmenbedingungen mit dem Gang der Geschichte Israels zu identifizieren, auch wenn die Quellen selbst es nahelegen. Daß der von Meyer entdeckte politische Sachverhalt für ihn eine höhere, die Profangeschichte ins Antireligiöse transzendierende Bedeutung hatte, muß uns nicht weiter kümmern. Wellhausen hat demgegenüber in der Quellenkritik und im Aufspüren des Besonderen an der Entstehung des Judentums das Richtigere gesehen. Daß das Volk bzw. der theologisch und genealogisch besetzte Begriff »Israel« im Judentum überlebt hat, ist, gemessen an dem Schicksal der benachbarten Völker, von denen wir auch nur aus dem Alten Testament und ansonsten durch den Zufall der Archäologie etwas wissen, zweifellos etwas ganz Ungewöhnliches und Einmaliges, das nur in der literarischen Überlieferung, d.h. durch die Geschichte der Tradition, möglich war und historisch nur annähernd zu begreifen ist<sup>62</sup>. Auch die Dokumente im Esrabuch tragen das Ihre dazu bei. Hier hat der Theologe das feinere Gespür für das Wesen der Quellen und für die individuellen, partikularen Vorgänge der Profangeschichte. Nur darf das nicht dazu führen, die Wirkungen der allgemeinen historischen Rahmenbedingungen auf die Bildung der Tradition zu unterschätzen. Daß auch Wellhausen damit höhere, historiographische und theologische Absichten verfolgt, kann einem ebenfalls gleichgültig sein. In der heutigen Situation der alttestamentlichen Forschung kann weder auf das eine noch auf das andere verzichtet werden. Das vorexilische Israel, genauer: die beiden Staaten Israel und Juda sind praktisch nur durch vergleichende zeit- und religionsge-

<sup>60</sup> W. STAERK (ZWT 40, 1897, 151–154), 151.

<sup>61</sup> H. Gressmann (Brief vom 2. 11. 1912), zitiert nach HOFFMANN (s. Anm. 10), 187f Anm. 157.

<sup>62</sup> Vgl. Israelitische und jüdische Geschichte (s. Anm. 32), 33: »Warum die israelitische Geschichte von einem annähernd gleichen Anfange aus zu einem ganz anderen Endergebnis geführt hat als etwa die moabitische, läßt sich schließlich nicht erklären. Wol aber läßt sich eine Reihe von Übergängen beschreiben, in denen der Weg vom Heidentum bis zum vernünftigen Gottesdienst, im Geist und in der Wahrheit, zurückgelegt wurde.«

schichtliche Forschung, wenn man so will mit der Meyerschen Universalgeschichte, zu rekonstruieren. Die Geschichte der Tradition im Alten Testament sagt dazu wenig Verlässliches. Wellhausens »Exklusivität« hingegen kommt bei der Geschichte der literarischen Tradition selbst zum Zuge, die das Israel des Alten Testaments hervorgebracht hat und aus der sich das nachstaatliche Judentum speist. Auch dabei spielen die zeit- und religionsgeschichtlichen Bedingungen eine wichtige Rolle. Denn auch die Fiktion hat eine zeitgeschichtliche Veranlassung.

Wie man sieht, kann man in der Frage der Entstehung des Judentums von beiden, Wellhausen und Meyer, lernen, wenn man nur über die historiographischen und theologischen Differenzen hinwegsieht, über die sie in Streit gerieten. Vielleicht ist ohnehin weniger von Belang, in welche Schubladen die positiven und negativen Seiten des Judentums gezwängt und wie sie theologisch bewertet werden, als daß überhaupt zwischen positiven und negativen Seiten, einem ursprünglichen Wesen und der Degeneration, im nachexilischen Judentum selbst unterschieden wird. Läßt man die Wertung und künstliche Trennung beiseite, verliert die von Wellhausen und Meyer in gleicher Weise empfundene Ambivalenz an Bedeutung und entfällt die Notwendigkeit, die verschiedenen Seiten des Judentums in historiographische oder theologische Raster bringen zu müssen. Nüchtern betrachtet schließen sich »eigener Antrieb« und Fremdveranlassung, Partikulares und Universales, Besonderes und Allgemeines bei der Entstehung des Judentums nicht aus, ganz gleich, welchem von beiden man am meisten Sympathie entgegenbringt. Das nachexilische Judentum sieht sich nach Lage der Quellen aus eigenem Antrieb vom persischen Weltreich begründet und garantiert. Dies ist der entscheidende Sachverhalt, den es historisch und theologisch zu erklären gilt. Der »Prozeß, ... als dessen Produkt dieses rätselhafte Judentum doch einigermaßen begreiflich wird«<sup>63</sup>, ist darum so beispiellos, weil sich das Judentum in der eigenen Tradition, d.h. in seinem Selbstverständnis, als »Product des Perserreichs« hinstellt. Das Wesen Israels und die Grundlagen des nachexilischen Judentums, Tempel und Gesetz, fielen für das Judentum zusammen, weil nach der persischen Reichsidee, die es verinnerlichte und theologisch transzendierte, das Individuelle der beherrschten Völker und das Universale des Weltreichs eine Symbiose eingingen. Dadurch ist das Wesen Israels in persischer Zeit, vermutlich seit dem Wiederaufbau des Zweiten Tempels, ein anderes geworden, anders als die – von Königtum und Volk getragene – nationale und anders als die – von Propheten und Deuteronomisten erdachte – theologische Selbstbehauptung unter assyrischer und babylonischer Fremdherrschaft, anders auch als die exklusive Selbstbehauptung gegen die Tendenzen zur Akkulturation

<sup>63</sup> Th. Mommsen an U. v. Wilamowitz-Moellendorf nach der Lektüre der »Prolegomena«, zit. bei SMEND, Wellhausen (s. Anm. 6), 203.

in hellenistisch-römischer Zeit<sup>64</sup>. Inmitten der Völker von Israel und Juda, deren Geschichte sich wie die anderer Völker im selben Raum mehr und mehr verliert und über die Welt verteilt, entsteht in der Überlieferung des Alten Testaments in assyrisch-babylonischer Zeit das prophetische Israel des Glaubens, in persischer Zeit das Judentum, das dank des am Zweiten Tempel ausgebildeten, in Kult, persönlicher Frömmigkeit und individueller Lebensführung wirksamen Gesetzes bis heute überlebt hat, und schließlich das Christentum, das bis heute nicht zuletzt davon lebt.

#### *Summary*

The origins of Judaism are a question of a critical examination of the sources. Referring to the Aramaic documents in the Book of Ezra, E. Meyer shows confidence in the historical analogy and defends their authenticity while J. Wellhausen insists on the special qualities and the literary character of the Jewish tradition. In fact the tradition presupposes the historical analogy.

---

<sup>64</sup> Vgl. jüngst R. HANHART, Zum status confessionis Israels in hellenistischer Zeit (ZThK 92, 1995, 315–328); DERS., Zur Vorgeschichte von Israels status confessionis in hellenistischer Zeit (in: Geschichte – Tradition – Reflexion [s. Anm. 6], 181–196).