Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 14 (1958)
Heft: 2

Artikel: De Wette und das Verhältnis zwischen historischer Bibelkritik und philosophischem System im 19. Jahrhundert
Autor: Smend, Rudolf
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878928

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.10.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

De Wette und das Verhältnis zwischen historischer Bibelkritik und philosophischem System im 19. Jahrhundert.

Bei der Beschäftigung mit W. M. L. de Wettes Arbeit am Alten und am Neuen Testament bin ich auf einen Tatbestand gestoßen, der nicht nur für de Wette, sondern auch über ihn hinaus wichtig ist. Ich versuche das Problem, um das es sich handelt, in einer verläufigen Skizze als ein Problem des ganzen 19. Jahrhunderts darzustellen.

1.

Nach Karl Barth [1] liegt *W. M. L. de Wettes* Aktualität besonders in seinem Verhältnis zu *J. F. Fries*. Dieses Verhältnis bestimmt natürlich vor allem die Dogmatik de Wettes. Es wirkt sich aber in eigentümlicher Weise auch in seiner exegetischen Arbeit aus.

Den aufmerksamen Betrachtern sind von jeher Widersprüche und Wandlungen in de Wettes theologischer Haltung aufgefallen. Im Gange seines *alttestamentlichen Lebenswerkes* liegen die Hauptzäsuren, sehe ich recht, etwa in den Jahren 1811 und 1818. Man kann also etwas grob drei Perioden unterscheiden: a) die Jenaer und Heidelberger, b) die Berliner und c) die Basler Periode.

a) Die bei weitem wichtigste unter diesen Perioden ist die erste, bis 1811. Aus ihr stammt alles, woran die mit dem Namen Wellhausens verbundene «de Wette-Renaissance» am Ende des vorigen Jahrhunderts angeknüpft hat und was sonst für die historische Arbeit am Alten Testament von Bedeutung geblieben ist: die Verwerfung der Glaubwürdigkeit der Chronik, die historische Kritik des Gesetzes und der mosaischen Geschichte, die «Klassifikation» der Psalmen. Es handelt sich dabei fast durchweg um die Art der Kritik, die im Sprachgebrauch der

---

[1] K. Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, 2. Aufl. (1952), S. 441.

Zeit die «negative» heißt. Sie untersucht die Quellen in ihrem uns vorliegenden Zusammenhange und destruiert diesen, wenn er der Prüfung nicht standhält. Dabei läßt sie es bewenden. Sie schreitet, nachdem sie ihr «falsch» oder «richtig», «echt» oder «unecht» gesprochen hat, nicht fort zur Synthese eines neuen historischen Zusammenhanges. Sie verzichtet auf alle Hypothesen. [2]

b) Nach 1811 hat de Wette die «negativ-kritische» Erforschung des Alten Testaments kaum noch betrieben. Der Grund dafür kann nicht sein, daß er sein Programm bis dahin ganz durchgeführt gehabt hätte. Es wäre noch viel zu tun gewesen. Vor allem wäre die «Kritik der Israelitischen Geschichte» über ihren ersten Teil, die «Kritik der Mosaischen Geschichte» (= Band 2 der «Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament», 1807) hinauszuführen gewesen. Außerdem hatte de Wette neben dem Kommentar zu den Psalmen solche zum Pentateuch, den Büchern Samuelis, Könige, Chronik, Hiob, Jeremia, Daniel und den zwölf Propheten geplant. Keiner davon ist erschienen. Die «Einleitung in das Alte Testament» von 1817 zeigt in des Verfassers eigener kritischer Arbeit keinen wesentlichen Fortschritt über den Stand von 1811 hinaus. Der Stillstand der negativen Kritik beim Jahre 1811 bedeutet aber keineswegs das Ende der Beschäftigung mit dem Alten Testament. Gewechselt haben nur das Ziel und die Methode, in gewisser Beziehung auch der Bereich der kritischen Arbeit. De Wette stellt nun die biblische Religion als ein Lehrsystem dar. Das ist nicht mehr «negative», sondern «positive» Kritik, nicht mehr Analyse, sondern Synthese. Deren Maßstab ist freilich kein historischer, sondern ein philosophischer, und zwar für das Alte Testament das Prinzip der «praktischen, vom Mythus befreiten Idee Eines Gottes, als eines heiligen Willens, symbolisirt in der Theokratie». Aus diesem Prinzip ergeben sich Aufbau und Charakter der Darstellung.

c) Die dritte, etwa 1818 einsetzende Periode lebt vom Material der beiden vorangegangenen, unterscheidet sich aber auch

---

[2] Es ist nicht ohne Ironie, daß eines der wenigen Beispiele der Durchbrechung des Prinzips der negativen Kritik bei de Wette, nämlich die Verbindung des Deuteronomiums mit dem König Josia, seine bekannteste und wirksamste Tat gewesen ist.

von ihnen. Von der ersten weicht sie ab durch eine große Zurückhaltung in der Aufnahme und der Anwendung der Ergebnisse auch der negativen Kritik, von der zweiten durch eine stärker geschichtliche Auffassung des Charakters des «Hebraismus». De Wette bestimmt ihn nicht mehr wie bisher nur mit den philosophischen Kategorien von Idee, Mythus und Symbol, sondern er nimmt als wesentliches Moment die Offenbarungsgeschichte hinzu, wie das Alte Testament sie sieht.

Soweit der Tatbestand. Wie ist de Wettes doppelte Wendung zu deuten? Zu einem Teil gewiß damit, daß Radikalität als ein Vorrecht der Jugend gilt und es wohl auch ist. So hat de Wette in seinen jungen Jahren die Bastionen der traditionellen Auffassung von der israelitischen Geschichte niederzulegen begonnen, um dann am Ende seines Lebens geradezu als ein Konservativer dazustehen. Das ist psychologisch und biographisch verständlich und in der Geschichte der Theologie nicht ohne Parallelen. Es reicht aber zur Erklärung des Tatbestandes nicht aus, und zwar darum nicht, weil es nur das Verhältnis zwischen der ersten und den ihr entsprechenden Gebieten der dritten Periode erklärt, nicht aber das der zweiten zur ersten und zur dritten.

Die Lösung des Problems der zweiten Periode liegt in de Wettes Abhängigkeit von Fries. Der «Biblischen Dogmatik» von 1813 liegt Fries' «Neue Kritik der Vernunft» von 1807 zugrunde, die de Wette im Sommer 1811 studierte. Ohne sie hätte er, wie er selbst gesteht [3], über die biblische Dogmatik nicht lesen können. Sie leistete ihm den Dienst, das Charakteristische herausheben und das übrige neben- und unterordnen zu können, indem sie ihm die Erkenntnis des Prinzips der hebräischen Religion ermöglichte [4] und ihm das System von Idee, Mythus und Symbol lieferte. Vor 1811 sehen wir de Wette von dergleichen weit entfernt. [5] 1807 definierte er die hebräische Religion ohne Anleihen bei einem System oder die Absicht, ein solches zu schaffen, einfach als die Religion des Unglücks, das in Israels

---

[3] Vgl. E. L. Th. Henke, Jakob Friedrich Fries (1867), S. 350.

[4] Vgl. de Wette bei E. Staehelin, Dewettiana (1956), S. 70.

[5] Daß der endgültige Anschluß an Fries nicht unvorbereitet erfolgte — Henke (Anm. 3), S. 285 u. ö. —, fällt demgegenüber nicht entscheidend ins Gewicht.

Geschichte in Erscheinung tritt [6], und 1809 äußerte er sich über eine biblische Untersuchung, der eine kantische Religionsphilosophie zugrunde liegt, mit solcher Schärfe [7], daß man es nur schwer für möglich hält, er würde schon in wenigen Jahren ein gewiß geschmackvolleres, solideres und vorsichtigeres, aber grundsätzlich doch ähnliches Werk vorlegen. Der ungebrochene Einfluß der Friesschen Philosophie auf de Wette fällt in die Jahre 1811—1818. Die dritte Periode seiner Arbeit am Alten Testament beginnt in dem Augenblick, wo dieser Einfluß zurückgeht. 1818 widmet de Wette seine «Christliche Sittenlehre» Fries mit dem Bemerken, es handle sich dabei nicht um Fries' «philosophische Sittenlehre, in biblische Ausdrücke übersetzt», sondern um «ein unabhängiges theologisches Lehrgebäude». Er setzt sich ab gegen die «Unabhängigkeit des philosophischen Denkens», um seinerseits «im Dienste der Geschichte und Kirche» sprechen zu können. Er stellt «die Sache auf die Spitze» und fängt dort an, wo Fries aufhört. [8] Das geschichtliche und das kirchliche Element erhalten fortan auch in der «Biblischen Dogmatik» ihren Platz, nicht freilich die historische Kritik im eigentlichen Sinne.

Das Verhältnis zwischen historischer Kritik und philosophischem System besteht nach dem Gesagten bei de Wette im wesentlichen darin, daß die bahnbrechende historische Kritik zu dem Zeitpunkt aufhört, wo die Abhängigkeit vom philosophischen System beginnt. Die Kritik ist nicht vom System abhängig. Man kann und muß sie verstehen, ohne die Hermeneutik der «Biblischen Dogmatik» zu Rate zu ziehen oder gar in dieser den Schlüssel zu ihr zu suchen. Es lohnt sich, das festzuhalten, angesichts des häufig unternommenen Versuchs, die Vertreter der historischen Bibelkritik vorschnell mit geistigen Zeitströmungen in Verbindung zu bringen und von diesen aus ihre Kritik zu erklären, die eine oder andere Philosophie oder Theologie (namentlich dann, wenn der biblische Kritiker sie selbst irgendwo vertritt) für die Kritik verantwortlich zu machen und diese dann nach Maßgabe der eigenen Stellung zu jenen Strömungen gutzuheißen oder zu verurteilen.

---

[6] De Wette in Studien, hrsg. von C. Daub und Fr. Creuzer, 3 (1807),

[7] De Wette in Jenaische Allg. Lit.-Zeit. 6, 1 (1809), Sp. 27 ff. [S. 241 ff.

[8] Vgl. Staehelin (Anm. 4), S. 84 f.

Man ist, sagt Wellhausen [9], «von alters her (‚Damnant omnes Sabellianos usw.') gewohnt, weniger die Leistung nach ihrem Wert als den Autor nach seiner Gesinnung einzuschätzen und ihm seinen numerierten Platz danach anzuweisen», namentlich dann, wenn man ihn als den Vertreter eines bestimmten philosophischen Systems kennt. «Die biblische Kritik», fährt Wellhausen fort, «hat sich indessen im allgemeinen nicht unter dem Einfluß philosophischer Ideen ausgebildet. J. Morinus, L. Cappellus, R. Simon lassen davon nichts merken. Spinoza und Hobbes haben auf diesem Gebiet keine Leistungen hervorgebracht, die sich mit Astrucs Conjectures (1753) oder mit de Wettes Beiträgen (1806) im entferntesten vergleichen könnten. Die Philosophie, wenigstens diejenige Art zu philosophieren, von der hier allein die Rede sein kann, geht nicht voraus, sondern kommt nach, indem sie zu sichten und zu systematisieren sucht, was sie nicht selber hervorgebracht hat.»

Wellhausen spricht dabei ausdrücklich nur von der systematischen Philosophie. Eine von allen philosophischen (und theologischen) Voraussetzungen freie Begegnung mit der Bibel ist nicht möglich; es gibt sie nicht. [10] Es gibt aber ein Bemühen um eine relative Voraussetzungslosigkeit, um eine Methode, die möglichst wenig von dem Gegenstande fremden Elementen und möglichst umfassend vom Gegenstande selbst bestimmt ist.

Von Voraussetzungslosigkeit kann auch bei dem de Wette der ersten Periode keine Rede sein. Er hat ein sehr entschlossenes hermeneutisches Programm, dessen geistesgeschichtliche Stellung und Absicht darin besteht, daß es den Rationalismus mit Herder und Herder mit dem Rationalismus überwinden will. Es bestreitet die Ausbeutung des Alten Testamentes durch die pragmatisierenden und rationalisierenden Historiker des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts als eine Geschmacklosigkeit und will zurück zur naiven Lektüre. Diese ist aber erst dann wieder möglich, wenn der Prozeß der Kritik

---

[9] J. Wellhausen in Beilage zur Allgemeinen Zeitung 1908, S. 353 f.

[10] Vgl. K. Barth, Die kirchliche Dogmatik, I, 2 (4. Aufl. 1948), S. 816 f.; R. Bultmann, Ist voraussetzungslose Exegese möglich?: Theol. Zeitschr. 13 (1957), S. 409—417. Bultmann nennt als die beiden notwendigen Voraussetzungen der biblischen Exegese 1. die Methode historisch-kritischer Forschung und 2. den «Lebenszusammenhang des Exegeten mit der Sache, um die es in der Bibel geht, und damit ein Vorverständnis». Im ungefähren Anschluß daran läßt sich die Frage, um die es in unserem Zusammenhange geht, so formulieren: Hatte im 19. Jahrhundert die zweite Voraussetzung, soweit sie durch zeitgenössische philosophische Systeme bestimmt war, den Primat vor der ersten (das «Vorverständnis» wäre dann zu dem geworden, was Bultmann ein — unerlaubtes — «Vorurteil» nennt), oder hielten sich beide die Waage, oder kam die zweite Voraussetzung hinter der ersten?

ganz durchgeführt ist. Die Aufgabe der Kritik ist eine begrenzte und in der Begrenzung eine rein negative: sie zerstört alle Versuche, den Text unsachgemäß zu verstehen, nämlich als ein Geschichtsdokument. Sie zeigt, daß die alttestamentlichen Berichte (namentlich der Pentateuch) die Rekonstruktion des historischen Zusammenhanges gar nicht erlauben, in einem doppelten Sinne, nämlich 1. kritisch betrachtet: sie sind für den Historiker zu lückenhaft und irreführend, 2. hermeneutisch betrachtet: sie sind religiös und nicht historisch gemeint. Da man einen Text nur nach Maßgabe der Möglichkeiten, die er bietet, und nach seiner eigenen Intention verstehen wollen kann und darf und sich daher das Thema von ihm selber vorschreiben lassen muß [11], wird allein ein nicht «historisches», sondern rein religiös-theologisches Verstehen des alttestamentlichen Textes diesem gerecht.

Es begreift sich von da aus, daß de Wette in der historischen Kritik bei der Analyse geblieben und nicht zur Synthese fortgeschritten ist, also keine israelitische Geschichte geschrieben hat. [12]

Es wäre aber verwunderlich, wenn das ganze 19. Jahrhundert, die Zeit des Historismus und der mächtig emporkommenden Geschichtswissenschaft, diese Selbstbescheidung geübt hätte.

2.

Noch zu de Wettes Lebzeiten ist denn auch die große Synthese unternommen worden, in der seine negative Kritik aufgenommen und weitergeführt und ihre Ergebnisse durch «positive» Kritik in einen großen historisch-pragmatischen Zusammenhang gestellt sind. Das ist *Wilhelm Vatkes* Werk in seiner «Biblischen Theologie» (Bd. 1) von 1835 gewesen. Vatke zieht aus de Wettes Erkenntnis, daß die alte israelitische Geschichte das mosaische Gesetz nicht voraussetzt und sich ohne dasselbe leichter verstehen läßt als auf seiner Grundlage, die Konsequenz. Er verweist die Theokratie in der Form, wie sie in den

---

[11] Vgl. dazu Barth (Anm. 10), S. 810—815; G. v. Rad, Theologie des Alten Testaments, 1 (1957), S. 111—120.

[12] Vgl. dazu auch Barth, Die kirchliche Dogmatik, IV, 1 (1953), S. 563.

mittleren Büchern des Pentateuchs beschrieben ist, in eine viel spätere Zeit und stellt damit den Gang der Geschichte gegenüber dem traditionellen Bild auf den Kopf. Anders als de Wettes negative Kritik bedient sich Vatkes positive Kritik eines philosophischen Systems, nämlich des Hegelschen. Die alttestamentliche Religion ist in einem langen Entwicklungsprozeß entstanden und hat nacheinander die Stufen des unmittelbaren Selbstbewußtseins, der Entfaltung zur Objektivität und der Vermittlung des Selbstbewußtseins mit dem objektiven Bewußtsein erlebt. Dies ist das Gerüst, ohne das Vatke beim Bau des Hauses seiner Totalanschauung nicht auskam. Es gab ihm die Möglichkeit, die schon bereitliegenden Steine aufeinanderzusetzen und miteinander zu verbinden. [13]

Vatkes abstrakte Sprache hat zunächst verhindert, daß sein Buch zu breiter Wirkung kam. Die meisten Leser wurden schon durch die lange philosophische Einleitung abgeschreckt und übersahen die große exegetische, kritische und historische Leistung. [14] Diese war aber nicht an die Hegelsche Philosophie gebunden. [15] Das Gerüst ließ sich abreißen, und der Bau blieb stehen. Ja man konnte nach dem Abbruch des Gerüstes den Bau erst richtig sehen und würdigen.

---

[13] Auch de Wette hatte ja in seiner zweiten Periode die Synthese mit Hilfe eines philosophischen Systems unternommen. Aber Fries war im Gegensatz zu Hegel weder daran interessiert noch in der Lage, einen *Geschichtsverlauf* in ein System zu fassen. — Über die Notwendigkeit weitergehender Voraussetzungen der positiven Kritik im Unterschiede zur negativen vgl. Fr. Boschwitz, Julius Wellhausen. Motive und Maßstäbe seiner Geschichtsschreibung, Diss. phil. Marburg (1938), S. 17 f.; zum Ganzen außerdem J. G. Droysen, Historik, hrsg. von R. Hübner, 2. Aufl. (1943), S. 99 ff.

[14] Von dieser ist noch bei H.-J. Kraus, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart (1956), S. 179 ff., mit keinem Wort die Rede. — Die antisemitischen Äußerungen Hegels, die Kraus, S. 177 f., zitiert und für sehr folgenreich hält, sind 1907 veröffentlicht worden. Man kann von Vatke kaum erwarten, daß er sich 1835 von ihnen hätte distanzieren müssen und ihretwegen Hegels System nicht hätte übernehmen dürfen.

[15] Vatke selbst riet dazu, wenn die Einleitung langweile, sie zu überschlagen und gleich die kritische Geschichte zu lesen, die «in dieser Weise die erste» sei. Vgl. H. Benecke, Wilhelm Vatke in seinem Leben und seinen Schriften (1883), S. 150.

3.

Die Befreiung des Vatkeschen Werkes vom Hegelianismus war das Verdienst von *Julius Wellhausen*. Es heißt oft, was Wellhausen von Vatke übernommen habe, sei die Geschichtsphilosophie gewesen.[16] Das ist ebenso unrichtig wie die Behauptung[17], Wellhausen habe von Vatke überhaupt den Anstoß zu weitergehender Kritik erhalten. Wellhausen, der schon früh mit dem Gesetz als Ausgangspunkt der israelitischen Geschichte nichts Rechtes anzufangen wußte und auch durch Ewald hier nur in einer «unbehaglichen Confusion» gelassen wurde, lernte 1867 K. H. Grafs Hypothese kennen, daß das Gesetz erst hinter den Propheten anzusetzen sei, und war nach seinen eigenen Worten für sie gewonnen, beinahe noch ohne ihre Begründung zu kennen.[18] In den nächsten Jahren bildete er sich eine eigene Anschauung von der Sache und hatte sie in den meisten Punkten fertig, als er 1874 Vatkes Buch kennenlernte, in dem er seine Ergebnisse regelmäßig bestätigt fand. Dadurch wurde ihm Vatke die «Hauptautorität» unter seinen Vorgängern.[19] In der Tat ist die Übereinstimmung im Ganzen und in den Einzelheiten oft erstaunlich, wenn man Vatkes «Biblische Theologie» und Wellhausens Hauptwerke vergleicht. Sie erstreckt sich aber nicht auf die Geschichtsphilosophie, die bei Wellhausen ganz andere Motive und Maßstäbe hat.[20] Wenn Wellhausen Vatke würdigt, von dem er «das Meiste und Beste gelernt zu haben»

[16] So zuletzt Kraus (Anm. 14), S. 179. 239 f. Vgl. vorher etwa M. Kegel, Los von Wellhausen! (1923), S. 10 ff., 21 ff. Dort findet sich der Satz (S. 10): «Hegel zeugte Vatke; Vatke zeugte Wellhausen ...»

[17] Vgl. A. Hilgenfeld bei M. Kegel, Wilhelm Vatke und die Graf-Wellhausensche Hypothese (1911), S. 7.

[18] J. Wellhausen, Geschichte Israels, 1 (1878), S. 3 f.

[19] Ich stütze mich hierbei auf handschriftliche Notizen Wellhausens in seinem Handexemplar seiner Bearbeitung der Bleekschen Einleitung in das Alte Testament (im Besitz von Herrn cand. theol. H.-U. Boesche in Göttingen).

[20] Vgl. dazu vor allem Boschwitz (Anm. 13), aber auch Kraus (Anm. 14), S. 248 (wo freilich zwischen Vatke und Wellhausen hinsichtlich der Einordnung des Neuen Testaments in die geschichtliche Entwicklung ein Unterschied konstruiert wird, der nicht besteht, wenn man neben Wellhausens Prolegomena, die wegen ihres Themas nicht in das Neue Testament ausmünden können, auch die Israelitische und jüdische Geschichte heranzieht).

bekennt [21], dann immer als den Kritiker, der auf den Spuren de Wettes gemeinsam mit Leopold George die später so genannte Grafsche Hypothese begründet hat. [22] Was in Vatkes Buch «von wissenschaftlicher Bedeutung ist, stammt», sagt Wellhausen [23], «nicht von Hegel». Wo er einmal etwas allgemeiner auf Vatkes Art der Geschichtsbetrachtung zu sprechen kommt, da rühmt er ihm nach, er habe, «Hegelianer oder nicht: das ist mir einerlei ... ein bewundernswerth treues und feines Gefühl für die Individualität der Sachen» besessen. [24]

4.

Die historische Kritik am Alten Testament im 19. Jahrhundert hat sich nach dem Ausgeführten, wenn man die Kritik des Gesetzes als ihren Kern betrachtet [25] und nur die wirklich epochemachenden Werke ins Auge faßt, in drei Stadien vollzogen: 1. die ohne systematische philosophische Voraussetzungen durch die Intention der Texte bestimmte destruierende Analyse (de Wette); 2. die historische Synthese unter Benutzung der Geschichtsphilosophie Hegels (Vatke); 3. die vom philosophischen System befreite historische Synthese (Wellhausen). Diese Bewegung ist sachgemäß und folgerichtig. Eine Bestätigung dafür liefert der Umstand, daß sie sich im gleichen Zeitraum auch in der *neutestamentlichen Wissenschaft* beobachten läßt.

---

[21] Wellhausen (Anm. 18), S. 14.

[22] Gerade das, was Wellhausen mit Reuß, Graf und Kuenen verbindet, nämlich die Erkenntnis der «historischen Posteriorität (so wird statt ‚Priorität' zu lesen sein) der gesetzlichen und priesterlichen Bestandteile (sc. des Pentateuchs)», Kraus (Anm. 14), S. 240, verbindet ihn auch und vor allem mit Vatke. — Vgl. noch Wellhausen in Festschrift zur Feier des hundertfünfzigjährigen Bestehens der Kön. Ges. d. Wiss. zu Göttingen (1901), S. 74 f.; Israelitisch-jüdische Religion, = Die Kultur der Gegenwart, hrsg. von P. Hinneberg, I, 4 (1905), S. 39; Einleitung in die drei ersten Evangelien, 2. Ausg. (1911), S. 167.

[23] Wellhausen in Beilage zur Allgemeinen Zeitung 1908, S. 354.

[24] Bei Benecke (Anm. 15), S. 627. Vgl. auch Wellhausens Brief an Vatke vom 23. Juli 1880: «Ich rede nur von dem, was ich verstehe, vom Alten Testament: da ist es gewiß, daß Ihre Wirksamkeit erst angeht», Benecke, S. 619.

[25] Weil die positive Kritik Heinrich Ewalds hier nicht weitergeführt hat, scheidet sie für unseren Zusammenhang aus.

Am Anfang steht auch hier die «negative» Kritik. Wieder muß *de Wette* genannt werden. Vor allem indem er (z. T. als erster, meist als erster mit umfassender und stichhaltiger Begründung) den Epheserbrief, die Pastoralbriefe und den Jakobusbrief für unecht erklärte, stellte er wichtiges Material für die spätere Synthese bereit, auf die er auch hier grundsätzlich verzichtete und die er, wo er sie begonnen sah, meist bekämpfte. Allein man kann seine negative Kritik des Neuen Testaments nicht entfernt mit den «Beiträgen zur Einleitung in das Alte Testament» von 1806/7 auf eine Stufe stellen. Sie entspricht eher der dritten als der ersten Periode seiner alttestamentlichen Arbeit, sie bringt keinen großen Wurf, sondern nur vorsichtige und zurückhaltende Versuche. Zudem hat sie wirklich Wichtiges nur auf dem Gebiete der Briefliteratur geleistet, nicht aber hinsichtlich des historischen Hauptproblems in der neutestamentlichen Wissenschaft des 19. Jahrhunderts, dem der Evangelien und des Lebens Jesu. Hier, nicht dort mußten die wichtigen Entscheidungen fallen, ebenso wie in der alttestamentlichen Kritik jener Zeit nicht an den Propheten, sondern am Gesetz.

Was für die alttestamentliche Wissenschaft de Wettes «Beiträge», ist daher für die neutestamentliche *David Friedrich Straußens* «Leben Jesu» von 1835. Die beiden Bücher ähneln sich in vielem. Von einem 26jährigen das eine, von einem 27jährigen das andere geschrieben, sind sie unbestritten die Meisterwerke ihrer Autoren, in deren überaus vielfältiger Produktion späterer Jahre nie mehr erreicht. Beide erregten großes Aufsehen und riefen scharfe Kritik hervor. [26] Nicht daß ihre Thesen eigentlich neu gewesen wären: sie lagen in der Luft und waren mannigfach vorbereitet. [27] Aber in der Schärfe, Radikalität und Ausschließlichkeit, in der de Wette und Strauß sie vertraten und anwandten, rüttelten sie das Bewußtsein wach. Beide hatten die gleichen Gegner und den gleichen Weg in der Auseinan-

---

[26] Straußens Werk noch viel mehr als das de Wettes, einmal darum, weil das Leben Jesu der wichtigere Gegenstand ist, zweitens weil de Wettes «Beiträge» ein Torso waren und blieben.

[27] Für Strauß vgl. F. C. Baur, Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien (1847), S. 46 ff.; Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts (1862), S. 379.

dersetzung mit ihnen. Sie führten die übernatürliche Erklärung der mosaischen und der evangelischen Geschichte in der Tradition und die natürliche im Rationalismus [28] ad absurdum, um an deren Stelle die mythische zu setzen. [29] Straußens (des Hegelianers!) Kritik von 1835 stimmt mit der des jungen de Wette auch darin überein, daß sie in ihrer Methode nicht vom philosophischen System abhängig, sondern nach «Kriterien von rein kritischer Rationalität» durchgeführt ist. [30] Sie ist im übrigen negativ wie diejenige de Wettes. Wo sie zur Synthese kommt, in der «Schlußabhandlung» über «die dogmatische Bedeutung des Lebens Jesu» [31], ist diese nicht historisch, sondern dogmatisch. Der Glaube muß — das ist der Anstoß zur Kritik — durch den Prozeß der historischen und den der dogmatischen Kritik hindurch, um wissender Glaube zu sein — wenn dieses Wissen auch bei dem Strauß von 1835 wie bei dem de Wette von 1806/7 am Ende der *historischen* Kritik das sokratische des Nichtwissens ist.

Dieses Bewußtsein des Nichtwissens ist für *Ferd. Christ. Baur* [32] die notwendige Vermittlung zwischen dem tatsächlichen Nichtwissen und dem positiven Wissen. An Strauß entwickelt sich «das Bewußtseyn der Nothwendigkeit eines Fortschritts». [33] Dieser Fortschritt ist Baurs Werk gewesen. Beim Wissen um das historische Nichtwissen konnte Strauß (wie de Wette) stehenbleiben, weil er kein Historiker, sondern ganz vom dog-

---

[28] Hier war H. E. G. Paulus für Strauß das, was für de Wette J. G. Eichhorn war.

[29] Die beiden bekämpften Erklärungsarten und die eigene dritte beschreiben de Wette in der Jenaischen Allg. Literatur-Zeitung 5, 1 (1808), Sp. 12, und Strauß im Leben Jesu, 1 (1835), S. IV f. VIII f. und passim. Die de Wette-Stelle bezieht sich ebenfalls auf die Evangelien. Sie ist besonders wichtig, weil sie zeigt, daß de Wette in der ersten Periode seiner alttestamentlichen Arbeit die Evangelien ebenso behandelt hätte wie den Pentateuch und daß Strauß 1835 tatsächlich das gleiche wollte wie seinerzeit der junge de Wette. Daß de Wette 1808 lieber von «historischer» als von «mythischer» Erklärung sprechen wollte, hat grundsätzlich keine Bedeutung.

[30] Vgl. den überzeugenden Nachweis bei Hartlich-Sachs, Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft (1952), S. 122 ff.

[31] Strauß, Leben Jesu, 2 (1836), S. 686 ff.

[32] Baur, Kritische Untersuchungen (Anm. 27), S. 51.

[33] Ebenda, S. 71.

matischen (bzw. antidogmatischen) Interesse geleitet war.[34] Baur dagegen geht es um die Geschichte. Er stellt, um über die Negativität der Straußschen Kritik hinwegzukommen, der dort geübten Kritik der Geschichte die der Schriften[35] gegenüber, um von dieser aus die Kritik der Geschichte, die bei Strauß auf einem toten Punkt angekommen ist, weiterführen zu können. Es gilt, den eigentümlichen Charakter, die Individualität, die «Tendenz» einer jeden Schrift zu ermitteln und diese in den Zusammenhang der Zeitverhältnisse hineinzustellen, wobei sich das Verhältnis der Evangelien, darüber hinaus aber auch das aller übrigen Schriften des Neuen Testaments[36], als ein «natürlich entstandenes, aus einem innern Entwicklungsprincip hervorgegangenes» herausstellt.[37] Die Nähe des von Baur postulierten Entwicklungsprinzips — der Gegensatz zwischen Judaismus und Paulinismus und seine Vermittlung — zu Hegels Geschichtsphilosophie ist bekannt. Hier gilt ebenso wie bei Vatke die Warnung davor, von aprioristischer Geschichtskonstruktion und Mißachtung der Individualität zu sprechen.[38] Hegelianer ist Baur weniger gewesen als Vatke.[39] Gleichwohl ist deutlich, daß Hegel ihm wie jenem das Verstehen des durch kritische Forschung Ermittelten im Zusammenhange und damit die positiv-kritische Darstellung in der Form, wie sie nun vorliegt, ermöglicht hat.

Die Nachfolger korrigierten Einseitigkeiten in Baurs Konstruktion; in den Hauptzügen wurde sie auch von solchen übernommen, die nicht von Hegel bestimmt waren, und bewies darin ihre vom System unabhängige Geltung bis heute.

---

[34] Vgl. Ausgewählte Briefe von David Friedrich Strauß, hrsg. von Ed. Zeller (1895), S. 183.

[35] In dieser Frage war Strauß «skeptischer Eklektiker»: A. Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 6. Aufl. (1951), S. 90, ganz ebenso wie der junge de Wette hinsichtlich der literarischen Kritik des Pentateuchs.

[36] Baur hat seine kritischen Untersuchungen über das Urchristentum ja nicht mit den Evangelien, sondern lange vor Straußens Werk mit dem paulinischen Schrifttum begonnen.

[37] Vgl. vor allem Baur, Krit. Untersuchungen (Anm. 27), S. 71 ff.

[38] Barth, Die protestantische Theologie (Anm. 1), S. 456; E. Hirsch, Geschichte der neuern evangelischen Theologie, 5 (1954), S. 521.

[39] Vgl. Baur in Tübinger Zeitschr. für Theol. (1836), S. 225 Anm.

Die Analogie zum Gange der alttestamentlichen Kritik wird deutlich geworden sein. Sie ist, was die historisch-kritische Arbeit als solche betrifft, in einem Punkte ungenau: beim Alten Testament konnte die positive Kritik der Schriften, d. h. ihre Einordnung in den Gang der Geschichte auf Grund ihrer je besonderen Individualität, einigermaßen sicher erst nach der Durchführung einer Quellenscheidung erfolgen, wie sie beim Neuen Testament in diesem Umfange darum nie nötig war, weil wir vier getrennte Evangelien besitzen, nicht aber eine Harmonie aus ihnen, die unserem Pentateuch entspräche. Vatke konnte daher eine historische Kritik eigentlich nur für das Pentateuchganze liefern. Wellhausens Bestimmung des historischen Charakters der Quellenschriften — sachlich der Arbeit Baurs entsprechend — war erst auf dem Boden der sog. neueren Urkundenhypothese, also erst in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts möglich. So hat die entscheidende Phase der historischen Kritik in der alttestamentlichen Wissenschaft früher begonnen und später aufgehört als in der neutestamentlichen. [40]

Göttingen. *Rudolf Smend.*

---

[40] Als retardierender Faktor muß dabei auch die große Autorität Heinrich Ewalds in Rechnung gestellt werden. Vgl. R. Smend, Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte, 2. Aufl. (1899), S. 4.