

## Zur Quellenkritik der historischen Bücher.

Von Friedrich Schwally.

### I. Der Profet Natan.

Die Person des Profeten Natan ist aus drei größeren Abschnitten des alten Testaments bekannt, II Sam. VII, XII, I Kö. I. Eine Vergleichung dieser Pericopen ist nicht nur für die Geschichte der Profetie lehrreich, sondern auch für die Quellenkritik der historischen Bücher. Sie ist mir wenigstens ein neuer Beweis für die mir schon lange feststehende Thatsache geworden, daß die mechanische Quellenanalyse in vielen Fällen nicht zureicht.

Ich beginne mit einem Abschnitte, der von der maßgebenden Kritik dem Grundstocke der Geschichte Davids zugeschrieben wird, mit II Sam. XII. Vorher geht die Erzählung von Davids Verhältniß zu der Frau Uria's des Hetiters, die mit der Beseitigung des Unbequemen und der sieben Tage nach seinem Tode (— denn 7 Tage dauert die Trauer —) vollzogenen Heirat der Batseba endigt. „Aber die Sache, die David gethan, war böß in den Augen Jahve's.“ Nunmehr fährt c. XII fort: „Und Jahve sandte Natan zu David“ v. 1. Der Profet hält alsdann David eine große Strafpredigt, die mit dem reizenden Gleichnisse <sup>1)</sup> von dem Schäflein des armen Mannes anhebt. Die eindringlichen Worte des Gottgesandten ringen dem König das Geständniß seiner Schuld ab. Die königliche Reue sollte nicht unbelohnt bleiben. Der Profet verkündigt sofort: „du sollst nicht sterben, aber da du (immerhin)

---

<sup>1)</sup> Die hohe künstlerische Vollendung dieses Gleichnisses zeigt, daß schon eine lange Entwicklung dieser Literaturgattung vorausgegangen sein muß. Aber was ist davon erhalten? So einseitig ist unsere kanonische Sammlung ausgewählt.

Jahve <sup>1)</sup> verachtet hast, so soll (wenigstens) das Kind, das der unerlaubten Verbindung entsprossen ist, sterben.“ Hierauf kehrt Natan in sein Haus zurück. Das Kind wird wirklich totkrank. Der König wendet sich für sein Leben an Jahve. Er fastet, und liegt auf der Erde. Aber das Kind stirbt trotz alledem. Als der König die Trauerbotschaft erhielt, „stand er auf, wusch sich, salbte sich, zog seinen Mantel an, ging in den Tempel Jahves und betete an. Dann kehrte er in seinen Palast zurück und liefs sich Speise vorsetzen. Da sprachen seine Diener, was hast du gethan? so lange das Kind noch lebte, hast du gefastet und geweint, nun es tot ist, stehst du auf und geniefsest Speise? Da sprach er: als das Kind noch lebte, habe ich gefastet und geweint, denn ich dachte, vielleicht erbarmt sich Jahve meiner, daß das Kind leben bleibt. Da es aber jetzt tot ist, zu was soll ich noch fasten? Kann ich es noch zurückbringen? Ich gehe zu ihm, aber es kommt nicht mehr zu mir.“

Diese ganze Scene schlägt allem ins Gesicht, was wir nach dem Vorausgehenden zu erwarten berechtigt sind. Als reuigen Sünder hatte Natan den König verlassen. Wir sollten nun während der Krankheit und beim Tode des Kindes den König in der demütigsten Stimmung von der Welt finden. Aber das Gegenteil ist der Fall. Seine Kasteiungen haben nur den Zweck, das Erbarmen Jahves zu rühren. Nachdem er nichts mehr erhoffen kann, ergibt er sich mit Resignation in das Unvermeidliche. Dieser Stimmungswechsel ist allerdings auffallend, aber er ist doch begreiflich. Völlig unbegreiflich ist es dagegen, daß nirgends der vorhergehenden Begegnung mit dem Profeten auch nur mit einer Silbe gedacht ist. Keine Spur der Erinnerung daran, daß dem Könige der Tod des Kindes von

---

<sup>1)</sup> Geiger, Urschrift S. 267, ist gewiß im Rechte, wenn er אִיבִי für eingeschoben hält.

Natan geweissagt ist. Eine derartige Verknüpfung der That-sachen ist eine Ungereimtheit, die man keinem Schriftsteller zutrauen darf. Die absurde Composition unseres Textes ist nur daraus zu erklären, daß der ganze erbauliche Abschnitt 12, 1—15a in die alte Quelle, in der 12, 15b unmittelbar auf v. 11, 27 folgte, eingeschoben ist.

Von dem geistlichen Bilde, das uns hier von Natan entrollt wird, sticht der Profet Natan von 1 Kön. 1 gewaltig ab. In jener Pericope ist Natan nur der Mund der Gottheit, deren Offenbarungen er als solche an ihre eigentliche Adresse gelangen läßt und dies Alles, obwohl er an den in Betracht kommenden Stellen<sup>1)</sup> niemals der Profet, sondern schlicht mit seinem Namen genannt wird. In 1 Kön. 1 wird er zwar gefissentlich „der Profet“ (נָתָן הַנָּבִיא) v. 8. 10. 22. 23. 32. 34. 44. 45; nur v. 11. 24 bloß (נָתָן) genannt, aber sonst ist an dem Profeten nichts Profetisches zu entdecken. Nicht die Gottheit bestimmt ihn, in die Händel dieser Welt einzugreifen, sondern sein eigenes intriguanes Herz. Hat er früher an der Verbindung Davids mit Batseba Anstoß genommen, so steht er jetzt der Lieblingsfrau voll und ganz zu Willen, um deren Sohne Salomo, dessen Bruder er einst den Tod geweissagt, gegen den rechtmäßigen Erben Adonia zum Throne zu verhelfen. Diese Widersprüche sind so groß, daß sie allen Harmonisierungsversuchen spotten.

An welche Pericope wird man sich aber nun zu halten haben, um ein richtiges Bild von dem Profeten Natan zu gewinnen? 1 Kön. 1 hat vor 2 Sam. 12, 1 ff. den Vorzug, der älteren Quelle anzugehören. Die letzteren Verse haben sich ja als Interpolation erwiesen, und es ist kein Grund vorhanden, sie für älter zu halten als 2 Sam. 7, das von allen in Betracht kommenden Forschern ungefähr in die Zeit Josias versetzt wird. Indessen auch der Profet Natan

<sup>1)</sup> Dazu gehört 12, 25 nicht mehr.

von 1 Kön. 1 ist ein ganz anderer als die profetischen Gestalten, die uns sonst aus der Zeitgeschichte bekannt sind. Man lese 1 Sam. 10, 5. 6. 10—13 und 19, 20—24. Hier erscheinen die *nebîm* als Schaaren geistbesessener Männer, die sich durch Flöten-, Pauken- und Saitenspiel in heilige Raserei versetzen. Sie ziehen im Lande umher, und ihr Geist steckt an, wer ihnen in den Weg kommt. Und liegt einer nackt und in Verzuckungen tobend am Boden, dann ist wirklich der Geist Jahves über ihn gekommen. Das sind die Profeten des Zeitalters Sauls und Davids. Es ist nun freilich nicht unmöglich, daß dies nur *eine* Seite der profetischen Bewegung jener Zeiten ist, und daß eine oder die andere neben her ging, deren Repräsentanten weniger rasten und den Eingebungen des Augenblickes folgten, als verstandesmäÙig reflectirten. Jedoch tragen auch die um mehrere Menschenalter später lebenden Elia und Elisa noch ganz wilde, schroffe, ekstatische Züge, obwohl sie tief in die Händel dieser Welt verstrickt waren. Aber daß es zu den Zeiten Davids Profeten gegeben habe, die so rein weltlich gerichtet und so salonfähig gewesen seien, wie der Natan von 1 Kön. 1 ist, scheint mir ebenso bestritten werden zu dürfen, wie die Annahme, daß andere so geistlich und hochreligiös gestimmt gewesen seien, wie der Natan von 2 Sam. 12. 7. Also auch die älteste Quelle hat uns von dem Profeten Natan kein zutreffendes Bild gezeichnet. Da aber diese Quelle, insonderheit 1 Kön. 1, sonst ausgezeichnet unterrichtet ist, so wage ich die Vermutung auszusprechen, daß ihr Natan, der allerdings an dem königlichen Hofe eine bedeutende Rolle gespielt haben muß, *überhaupt kein Profet war*, daß somit alle הנביא bei seinen Namen secundär sind <sup>1)</sup>. Da die Profetie in der späteren Königs-

<sup>1)</sup> Daß von späterer Hand Nathans Antheil in der Sache vergrößert worden ist, hat Stade in dieser Zeitschrift III, 186 f. gezeigt.

zeit so sehr im Mittelpunkt des öffentlichen Lebens stand, so durfte auch die Glanzzeit des israelitischen Staates nicht ohne ihren Profeten sein.

## II. 1 Kön. 7, 41—45 a.

v. 17 ff. schildern den Gufs der Tempelgeräte durch Hīrōm, der beiden Säulen Jākhīn und Bō'az für die Vorhalle des Tempelhauses (17—22), des bronzenen Meeres (23—26), der zehn Fahrstühle (27—35), der dazu gehörigen Gestelle und Kessel (—v. 38), der Töpfe, Schaufeln und SchaaLEN (v. 40). v. 40 Forts. gibt dann den Abschluß: „und Hīrām (Anfang 40 Hīrōm) kam zu Ende mit dem ganzen Werke, welches er für den König Salomo in das Haus Jahves fertigte“. Nun folgt v. 41—45 a eine dürre Aufzählung der eben erwähnten Gegenstände, die mit „den Töpfen, Schaufeln und SchaaLEN“ schließt. Dieses Register ist völlig überflüssig und kann dem Verfasser des Vorhergehenden unmöglich zugetraut werden. Es ist deshalb als spätere Interpolation zu betrachten. Dann schliesse v. 45 האלה<sup>1)</sup> כל הכלים an den Schluß von v. 40 an. Nun wird aber v. 46 mit der Beschreibung des Gusses fortgefahren. בככר היירן יצקם המלך בעבה אדמה בין סכיה ובין צרתן. Es ist deshalb wahrscheinlich, daß auch v. 40 b sekundär ist. Hierfür könnte noch geltend gemacht werden, daß מלאכה ein spät in Aufnahme gekommenes Wort für Werk ist, und daß 40 b nicht wie im Anfange des Verses חירום, sondern die jüngere Form חירם gebraucht ist.

## III. 1 Kön. 20, 13 ff.

Es ist schon von Anderen bemerkt worden, daß die pragmatische Erzählung durch die Profetie v. 13. 14

<sup>1)</sup> האלה. So ist für אהל zu lesen, wenn das Wort nicht mit LXX zu streichen ist. Vgl. Stade, *ZatW* III (1883), S. 166.

störend unterbrochen wird. Der Anlaß zum Ausfall der belagerten Samarier ist ja in hinreichendem Maße gegeben, in den unverschämten Kapitulationsbedingungen des Syrers und in dem neuen Ansturm des Feindes. Deshalb ist die Frage v. 14: „wer soll den Kampf beginnen?“ nicht nur naiv, sondern absurd. Noch viel wunderlicher nimmt sich die Frage: „durch wen (scil. wird Gott die Syrer in meine Hand geben)?“ im Munde des männlichen Königs aus. Aber auch die folgenden Verse 15—20 scheinen durch jene Interpolation in ihrer ursprünglichen Fassung gelitten zu haben. Die Antwort, daß Jahve durch die Knappen der Land-(Stadt-)Vögte den Feind schlagen werde (v. 14), kann doch nur den Sinn haben, daß der Herr auch durch schwache Werkzeuge zu helfen vermöge. Dieser göttlichen Weisung kommt Ahab indessen nur sehr schüchtern nach, indem er hinter den 232 Köpfe zählenden *נערי שרי המדינות* einen stattlichen Heerbann von 7000 Mann ins Treffen führt, so daß jene Garde eine höchst zweifelhafte Rolle spielt. Also ist nicht nur die Profetie 13. 14, sondern sind auch die streitbaren Knappen 15a. 17a. 19 der ursprünglichen Erzählung fremd. Für diesen Befund spricht auch ein rein sprachliches Argument. Nämlich *medīnā* in der Wendung *נערי שרי המדינות* ist, mag es nun Stadt oder Provinz bedeuten, gar nicht hebräisch, sondern aramäisch, und als Verwaltungsterminus erst in der persischen Zeit zu belegen.

Hiermit hängen auch eine Reihe von tiefergreifenden Uebearbeitungen zusammen, deren Vorlage nicht mehr dem Wortlaute, sondern nur dem Sinne nach festgestellt werden kann. In v. 15 kann nur *ויפקד את העם שבעה אלפים* ursprünglich sein. *כל בני ישראל* fehlt LXX, *כל* ist erst durch den Einschub der Knappen nötig geworden. Die teilweise Wiederholung von v. 12 in v. 16 ist sicher nicht originale Komposition. Der ganze v. 19 steht in der Luft. Heer und Knappen sind ja schon längst ausgezogen. Es

ist auch kein Grund einzusehen, weshalb diese Thatsache hier noch einmal zu constatiren wäre. 17. 18 nehmen ein besonderes Interesse in Anspruch, nicht weil 17 a bis zum Athnach zu streichen ist, sondern weil in ihnen vielleicht die Wurzel der von uns aufgedeckten legendarischen Ausschmückung zu sehen ist. In der ursprünglichen Conception scheint in diesen Versen folgender Gedankengang zum Ausdruck gekommen zu sein. Die Samaritaner suchen durch einen Ausfall die Kette der Belagerer zu durchbrechen. Der syrische König im Kreise seiner trunkenen Curtisanen ruft höhrend: was will dieses Häuflein Leute? greift sie lebendig! Spätere getrauten sich nicht, diese Worte auf das ganze israelitische Heer zu beziehen und supponirten eine kleine Abteilung. Ob die Profetie v. 13. 14 von vornherein diese Pointe hatte, wage ich nicht zu entscheiden.

#### IV. 1 Kön. 20, 30.

Die Erzählung von dem Zusammensturz der Mauer von Apheq und den 27000 unter derselben Begrabenen ist natürlich eine Legende. Aber nicht nur das, sie widerspricht auch dem Zusammenhange in allen Stücken. Wenn die Mauern eingestürzt waren, warum drang Israel nicht kurzer Hand in die Stadt ein? Nach dem jetzigen Texte ist die Verhandlung vor den Thoren die reine Comödie. Die betreffenden Worte (v. 30 mittlerer Satz) sind, wenn man den ursprünglichen Wortlaut herstellen will, zu exkludiren. Außerdem ist v. 30 Schlufssatz **וַיִּבֶן** hinter **הָעִיר** zu setzen.

#### V. 1 Kön. 22, 19—25.

Bereits Stade (Geschichte des Volkes Israel, I, S. 531 Anm. 1) hat bemerkt, daß die Stelle (v. 19) durch ihren Inhalt zu einigen Bedenken Anlaß gibt, und daß sie, wie die in ihr gebrauchten hebräischen Worte, wenn es eine

Syntax gibt, beweisen, überarbeitet ist. Dieses Urteil hat sich mir bei genauerer Untersuchung durchaus bestätigt.

Das hebr. Wort *ruah* Geist ist feminin, gleichwohl ist es hier mit männlichen Verbalformen verbunden<sup>1)</sup>. Dies ist nach der gewöhnlichen Meinung deshalb geschehen, weil der Geist hier als Person aufgefaßt sei. Man darf mit mehr Wahrscheinlichkeit vermuten, daß ursprünglich *מט* oder ein wirklicher Engelname, Michael oder dergl. dagestanden hat. Die ganze Scene erinnert lebhaft an Hiob 1. Sie setzt einen ausgebildeten Engelglauben voraus. Die alte Zeit kennt den Engel Jahves, aber da ist er immer mit der Erscheinung Gottes selbst identisch. Engel im Plurale begegnen uns bei Ezechiel, sie sind Werkzeuge Gottes auf Erden. Hier dagegen begegnet uns das Heer des Himmels, noch im Deuteronomium ein mit dem Jahveglauben unverträgliches Cultobject, in Functionen, die in mancher Beziehung an die der *שרפים* des alten Glaubens erinnern. Das ist eine Ausgestaltung des Engelglaubens, welche sich erst vom Exile an vollzogen hat. Auch unsere Stelle zeigt wieder, daß hinsichtlich aller derjenigen Stellen des Alten Testaments, die in der Geschichte der Theologie eine gewisse Rolle spielen, die Meinungen der Ueberlieferung mit Mißtrauen zu betrachten sind. Sind die eben vorgebrachten Bedenken begründet, so ist v. 18 mit v. 24 zu verbinden, nur daß in dem letzteren *רוח* vor *יהוה* zu streichen sein wird.

Ob der Rest der Erzählung *dann* einheitlich ist, bleibt freilich fraglich. Denn es scheinen Gründe vorhanden zu sein, welche die ganze Episode mit *Çidqia ben Kena'ana* (v. 10—13. 24 f.) von anderer Hand herzuleiten raten.

<sup>1)</sup> Es lassen sich noch eine Anzahl Stellen aufweisen, in denen *רוח* als *masc.* construiert wird. Doch scheint mir auch in diesen der Text zu Bedenken Veranlassung zu geben.

Nach 22, 7 haben *alle* anwesenden Profeten ihr Votum abgegeben. Der abwesende Micha ben Jimla wird auf ausdrücklichen Wunsch Josaphat's von Juda herbeicitirt. — Während dies geschieht, tritt nach unserem Texte der Profet Çidqia ben Qena'na auf den Plan (v. 10—13).

Gegen die Ursprünglichkeit dieses Zusammenhanges lassen sich mehrere Bedenken geltend machen. Die Einleitung v. 10 ist nicht sowohl eine specielle Einführung jener Episode, als vielmehr eine allgemeine zur vorhergehenden Scene (v. 5 ff.), die natürlich viel zu spät kommt. Nach dem Zusammenhang muß Çidqia einer von den 400 Profeten (v. 6) gewesen sein. Also hat er auch schon seinen Spruch gesagt und tritt hier zum zweiten Male auf. Man sollte erwarten, daß dies im Text gesagt wäre. Noch viel mehr springt der Umstand in die Augen, daß es v. 12 heißt: „und alle Profeten profezeiten so“, als ob der Verfasser gar nichts von v. 6. 7 wisse. Deshalb ist v. 12 nicht eine Fortsetzung, sondern eine Parallele zu v. 6. 7.

Aber ist die ursprüngliche Zugehörigkeit von v. 10—13 zum ursprünglichen Zusammenhang nicht doch durch v. 24 f. gesichert, wo Çidqia zum zweiten Male erscheint? Keineswegs, denn diese Verse stehn in engster Verbindung mit v. 18 ff., man müßte denn annehmen, daß bei der Redaction ungemein tiefgreifende Umformungen stattgefunden haben.

v. 10—13 werden in der That der Quelle v. 5 ff. fremd sein, aber sie brauchen deshab noch nicht späterer Herkunft sein. In den aḥbāru'l 'Arab freilich sind derartige Inconcinnitäten, wie sie hier zu beobachten sind, nichts Seltenes, aber die genuine hebräische Prosa ist im Großen und Ganzen viel schlichter und straffer componirt.