Israel - erst die Fakten, dann die Meinung



www.israelogie.de - Institut für Israelogie - Rathenaustrasse 5-7 - 35394 Gießen

ISRAELOGIE

Keil-Delitzsch Kommentar

einer der noch heute führenden Kommentare zum
Alten Testament aus dem 19.Jahrhundert

Hiob

DOWNLOAD Keil-Delitzsch VII

Institut für Israelogie

Autor:
Franz Delitzsch
Carl Friedrich Keil

BIBLISCHER COMMENTAR

ÜBER

DAS ALTE TESTAMENT.

HERAUSGEGEBEN

VON

Carl Friedr. Keil und **Franz Delitzsch.**

VIERTER THEIL: POETISCHE BÜCHER.

ZWEITER BAND:

DAS BUCH IOB.

ZWEITE DURCHAUS UMGEARBEITETE AUFLAGE.

LEIPZIG,
DÖRFFLING UND FRANKE.
1876.

BIBLISCHER COMMENTAR

ÜBER

DIE POETISCHEN BÜCHER

DES ALTEN TESTAMENTS

VON

FRANZ DELITZSCH
DR. UND PROF. DER THEOL.

ZWEITER BAND:

DAS BUCH IOB.

MIT BEITRÄGEN VON PROF. DR. FLEISCHER UND CONSUL DR. WETZSTEIN
NEBST EINER KARTE DER UMGEGEND DES IOBSKLOSTERS.

ZWEITE DURCHAUS. UMGEARBEITETE AUFLAGE.

LEIPZIG,
DÖRFFLING UND FRANKE.
1876.

VORWORT.

Seit dem ersten Erscheinen dieses Commentars sind zwölf Jahre verflossen. Er geht jetzt zum zweiten Male aus als ein der Form und zumal dem Inhalte nach durchaus neues Buch. Zwar der Rahmen der Anlage ist geblieben. Auch hat sich meine Ansicht über Idee und Endziel des Dichterwerks wol vertieft und geläutert, aber nicht wesentlich geändert und obschon darin mit keinem Ausleger so wie mit Godet übereinstimmend finde ich mich doch nach wie vor außer Stande, mit ihm in dem Abschnitt Elihu einen ursprünglichen Formtheil des Ganzen zu erkennen. Uebrigens aber bin ich seit dem ersten Erscheinen meines Commentars in steter Nacharbeit begriffen gewesen, und als eine zweite Auflage nothwendig ward habe ich mehrere Jahre auf gründliche allseitige Umarbeitung verwendet, indem ich die kritischen Besprechungen meiner Arbeit, namentlich die von Riehm und Ruetschi, in wiederholte Erwägung zog und die unterdeß zugewachsene umfängliche Literatur von Commentaren und Monographien, die ich S. 35—40 catalogisirt habe,[1] prü-

1) Während des Druckes erschienen G. Studers (in Bern) Abh. über die Integrität des B. Hiob in den Jahrbb. für protest. Theologie 1875 IV S. 688—723 und Samuel David Luzzatto's Erläuterungen über einen Theil der Propheten und Hagiographen, Lemberg 1876, herausgeg. von Jesaia Luzzatto, dem Sohne des Verstorbenen (worin S. 197—207 Bemerkungen zu Iob). Nachzutragen ist sonst noch außer Aug. Heiligstedts Präparation zum B. Hiob mit den nöthigen die Uebersetzung und das Verständnis des Textes erleichternden Anmerkungen, Halle 1871 die Monographie von Froude, *The Book of Job*, wieder abgedruckt in *Short Studies on great subjects* 1868 und der Comm. von Matthes, *Het boek Iob vertaald en verklaard*, 2. Th. 1866 (s. die Literaturangaben von T. J. Conant in der americanischen Ausgabe des Smith'schen *Dictionary of the Bible* Art. *Job* [1868] p. 1415).

fend und Probehaltiges mir aneignend zu bemeistern suchte. Obenan unter den exegetischen Arbeiten, die mir reichen Stoff des Nachdenkens boten, stand neben dem Commentar von Dillmann der von Hitzig. Trotz der Verschiedenheit unserer religiösen Standpunkte und trotz manchen herben Worts, das wir uns wechselseitig gesagt haben, verehrte ich in Hitzig stets den in hervorragendster Weise begabten Meister exegetischer Kunst, und es bestand zwischen uns eine mannigfach sich bethätigende Sympathie, welcher er noch am 6. Jan. 1875 kurz vor seinem Hingang in einem mit zitternder Hand unterzeichneten Briefe herzlichen Ausdruck gab.

Daß ich den Behauptungen und Entscheidungen solcher Vorgänger gegenüber die meinigen Schritt für Schritt zu revidiren hatte, ist meinem Commentare ohne Zweifel zugute gekommen; ich habe meine Ansicht nicht selten geändert[1] und, wo ich dabei beharrte, sie besser begründet. In der äußeren Anlage litt die erste Auflage an dem lästigen Fehler zu allgemein gehaltener Columnentitel; dieser ist beseitigt und damit das Nachschlagen erleichtert. Ein anderes Gebrechen war dies daß die Auslegung nach und nach immer ausführlicher und am nächsten Orte unerörtert Gebliebenes später nachgeholt wurde; diese Unverhältnismäßigkeit des Zuschnitts ist jetzt ausgeglichen. Dagegen bin ich dabei geblieben, die einzelnen Reden nicht in vollständiger Uebersetzung vorauszuschicken, sondern die Uebersetzung strophenweise auf die Auslegung zu vertheilen; der Genuß des Kunstwerks wird dadurch allerdings erschwert, aber um so größer schien mir der für prüfendes und lernendes Studium des Commentars aus dieser Einrichtung erwachsende Vortheil. Die strophische Gestaltung des B. Iob steht mir fest und Merx wird nicht der Letzte sein, der mir darin beistimmt, daß es die gleich- oder ebenmäßige Stichenzahl ist, woran Strophen zu erkennen und wonach sie zu bemessen sind.

1) Als Beispiele verbesserter Auslegung greife ich folgende Stellen heraus: 4, 6. 6, 14. 7, 4. 8, 7. 17. 9, 21 f. 10, 14. 11, 6. 12. 13, 14. 14, 18 f. 19, 25. 23, 13 (הוא באחד). 28, 18 (פנינים). 29, 4 (חורפי). 32, 16 (והתחלתי). 33, 13b. 34, 23. 36, 33.

Auch diese zweite Auflage nennt sich eine mit Beiträgen von Fleischer und Wetzstein ausgestattete. Die Beiträge Fleischers sind von ihm revidirt und es sind deren wenigstens zwei neue zu 32, 16 S. 467 hinzugekommen. Wetzstein hat von den seinigen mehrere als der Aufgabe der Auslegung zu fern liegend fallen gelassen, sie sind aber durch neue ersetzt und die stehen gebliebenen haben sämtlich eine gründliche Revision erfahren.[1] Und die Abhandlung über das Iobskloster, welche selbstverständlich kein Bestandtheil des Commentars, sondern nur eine Beigabe sein will, erscheint hier von Grund aus umgestaltet; des herübergenommenen früheren Textes ist nur wenig — auch die Karte ist nicht ohne einige die Treue des Bildes erhöhende Besserungen geblieben. Ueber manche historisch-kritische Fragen ist das Urtheil meines Freundes ein anderes als das meinige. Ein Austausch der Meinungen und ihrer Begründungen konnte nicht statt finden, und so bleibt das Divergente der Entscheidung der Leser anheimgegeben.

Auch in den Beziehungen auf Aegyptologisches hatte ich mich mancher Berichtigungen durch die Güte des Herrn Prof. Lauth in München zu erfreuen. Die Beziehungen auf Assyrisches wird man dadurch gerechtfertigt finden, daß die Assyriologie sich bereits die Stellung einer alttestamentlichen Hülfswissenschaft errungen hat und daß die alttestamentliche Theologie von daher nicht allein wichtige historische und sprachliche Aufschlüsse, sondern auch neue kritische Gesichtspunkte zu erwarten hat.

Der zu Grunde gelegte Text des B. Iob ist der in der von mir bevorworteten Ausgabe von Baer 1875 gegebene. Die dortige masoretische Zurechtstellung erstreckt sich nicht allein auf Vocale z. B. שָׁאנִי (nicht שָׁאנִי) 3, 18., sondern auch auf

1) Neu hinzugekommen sind Wetzsteins Bemerkungen zu 6, 17—20. 8, 17. 12, 5. 24, 2—11. 17, 6 (חפי). 21, 23 (שאון). 24, 6 (ילקשו). 28, 11 (מבכי). 33, 24 (פרעתו). 39, 5 (über פרא und ראם). Umgestaltet sind die Bemerkungen zu 15, 28. 22, 20 (קימנו). 24, 1 (עתים). 6 (יקצרו); überarbeitet zu 20, 7 (*gella*). 39, 20 (תוד). 40, 17 (יחפץ). 40, 21 (צאלים), vor allen andern zu 34, 36 (אבי); erweitert zu 27, 21 (קדים). 38, 31 (Pleiaden) und 39, 13 (über den Strauß).

Consonanten z. B. וּמִי (nicht מִי) 9, 12 und מֵאַחֲלֶךָ (ohne י des Plurals) 22, 23. Leider ist der Text noch nicht so fehlerlos wie er sein sollte. Mehrmals (8, 14. 18, 6. 22, 3. 38, 19. 40, 2) ist selbst das *Athnachta* abgesprungen oder nahezu geschwunden; 12, 1 ist עָם, 24, 4 אֶבְיוֹנִים, 32, 13 אֵל (mit *Tarcha*, nicht *Dechî*) herzustellen, kleinerer Irrungen, welche ohne exegetischen Belang, zu geschweigen.

Trotz alles Kraftaufwands bleibt alles Menschliche hinter dem Ziele seines Strebens zurück. Auch dieser Commentar wird dies mannigfach bestätigen. Indes habe ich wenigstens aus dem Verzeichnis der Druckfehler, welches mir mein junger Freund, Predigtamtscandidat Joh. Dittrich, der sachkundige Verf. der Register, einsandte, die tröstliche Gewißheit gewonnen, daß die von mir besorgte Correctur nicht erfolglos geblieben ist.

Der HErr aber gebe daß dieser erneute Auslegungsversuch dazu mitwirke, das Verständnis der großen Gottesgedanken des wundersamen Trostbuchs zu vermitteln und seine Räthsel zu lösen.

Leipzig, am 6. Sept. 1876.

Franz Delitzsch.

EINLEITUNG

IN DAS BUCH IOB.

Der seine Tugend bewährende, das über ihn gegebene Ehrenwort des Schöpfers rechtfertigende Hiob sitzet auf seinem Aschenhaufen als der Ruhm und Stolz Gottes. Wie er sein Unglück ertragen werde, darauf schauet Gott und mit ihm das ganze himmlische Heer. — Er sieget und sein Sieg ist Triumph über den Sternen. — Sei es Geschichte, sei es Dichtung: der so dichtete, war ein Seher Gottes.

Friedr. Heinr. Jacobi
(Werke 3, 427).

§ 1. Das Problem des Buches Iob.

Warum ergehen über den Gerechten Leiden auf Leiden? — das ist die Frage, deren Beantwortung sich das B. Iob zur Aufgabe macht. Auf den Schluß des Buches gesehen lautet die Antwort, daß Leiden für den Gerechten der Weg zu zwiefacher Herrlichkeit sind. Aber diese Antwort für sich allein kann nicht befriedigen, um so weniger als die zwiefache Herrlichkeit, zu welcher Iob schließlich gelangt, ebenso irdisch und diesseitig ist, wie die durch Leiden verlorne; auch lassen sich solche Verluste, wie die geliebter Kinder, nicht durch doppelt so viel andere Kinder recompensiren, wie die Verluste von Schafen und Kameelen, und überdies stirbt mancher Gerechte, seines früheren Glücksstandes verlustig, in äußerem Elend — es gibt manche fromme Dulder, denen der diesseitig glückliche Ausgang des B. Iob nicht zum Troste gereichen, welche er vielmehr angesichts des gewissen Todes eher in Gefahr der Verzweiflung bringen könnte. Auf diesen Schluß gesehen, ist das B. Iob eine ungenügende Theodicee,[1] wie überhaupt die im A. T. gelehrte Wahrheit, daß das Ende אחרית des Gerechten wie des Ungerechten die vermißte göttliche Gerechtigkeit ans Licht bringe, so lange keine wahre Beruhigung gewähren konnte, als diese אחרית sich mit dem Tode in die Nacht des Hades verlief und keine Perspektive ewigen Lebens hatte. Aber der Ausgang der Geschichte Iobs, äußerlich angesehen, ist ganz und gar nicht die eigentliche Antwort auf die große Frage des Buches. Die Hauptsache ist nicht, daß Iob durch die Verdoppelung irdischer Glücksgüter gesegnet wird, sondern daß sich Gott zu ihm als seinem Knechte bekennt, was Er thun kann, nachdem Iob bewährt hat, daß er Gott nicht um Gewinnes und Genusses, sondern um sein selbst willen liebe und nur durch den Gedanken, ein Gegenstand seines Zorns zu sein, in die äußerste Anfechtung gerathen sei. Darin liegt die große Wahrheit, daß es ein Leiden des Gerechten gibt, welches kein Verhängnis göttlichen Zorns ist, sondern eine Schickung der schließlich sich entwölkenden und um so intensiver sich bethätigenden Liebe. In der That, diese Wahrheit

1) Saadia nennt es treffend كتاب التعديل das Buch der Rechtfertigung Gottes wie das Buch Koheleth minder treffend كتاب الزهد das Buch der Asceso.

ist das Herz des B. Iob, welches trotz des im Epilogo liegenden Scheines des Gegentheils nichts weniger als eudämonistisch ist.

Es war Volksglaube und, wie man auch sagen kann, Erblehre, daß Krankheitsleiden, zumal der Aussatz, allewege eine Strafe Gottes sei. Die althebräischen Namen des Aussatzes נֶגַע und צָרַעַת deuten darauf hin. Und noch heutiges Tages sitzt das Vorurtheil, daß der Leprose ein von Gottes Zorn Getroffener sei, im arabischen Volksbewußtsein so fest wie vor Jahrtausenden. Auch die Thora faßt wie alle physische Unreinheit so den Aussatz als mit der Sünde zusammenhängend, ohne zwischen Gattungssünde und persönlicher Schuld zu unterscheiden. Der Verf. des B. Iob aber erhebt sich hoch über den Volksglauben seiner Zeit, indem er das diesem zum Dogma gewordene Vorurtheil, daß Krankheit immer Folge eigener Sünde, schlimme Krankheit immer Folge eigener arger Sünde sei, das Vorurtheil auch noch der Jünger Jesu Joh. 9, 2., geflissentlich als eine Wahnvorstellung bekämpft.[1] Was es lehrt ist auch schon der Geschichte Josephs zu entnehmen. Das Deuteronomium stellt die Leidenserlebnisse Israels 8, 16 unter den Gesichtspunkt erzieherischer Liebe. Aber die Loskettung des Leidens des Gerechten von der Strafgerechtigkeit, zu der sich das B. Iob aufschwingt, wird nirgends in der Thora ausdrücklich vollzogen. Das B. Iob verhält sich zu Dt. 8, 16 ähnlich wie Ezechiel in c. XVIII zu Dt. 24, 16. Was in der Thora nur zu annäherndem und vereinzeltem Ausdruck kommt, das kommt hier so wie nirgends anders in der alttest. Schrift zu siegreichem Durchbruch. Es gibt Leiden, welche außer aller Beziehung zur vergeltenden Gerechtigkeit stehen — diese Wahrheit geht im B. Iob vor unsern Augen wie gediegenes Gold aus einem gewaltigen Schmelzfeuer, aus einem schauer- und schwindelerregenden tragischen Kampfe hervor.

Wenn wir nun aber die beiden im B. Iob veranschaulichten Wahrheiten combiniren: 1) das Leiden des Gerechten ist Durchgang zu um so größerer Herrlichkeit, 2) das Leiden des Gerechten ist Schickung der göttlichen Liebe, die sich im Ausgang des Leidens ausspricht und bewährt, so ist auch diese Doppelantwort noch keine ausreichende Lösung der großen Frage des Buches. Denn immer erhebt sich das Bedenken: wozu bedarf es, um den Gerechten zur Herrlichkeit emporzuführen, solcher Leiden, welche, symptomatisch betrachtet, so ganz und gar den Charakter des Zorns an sich tragen und sich von Verhängnissen der vergeltenden Gerechtigkeit in nichts unterscheiden? Auf diese Gegenfrage gibt das Buch, so wie es uns vorliegt, zwei Antworten: 1) Die Leiden des Gerechten sind Züchtigungs- und Läuterungsmittel, welche zwar die Sünde des Gerechten zum Grunde, aber doch nicht Gottes Zorn, sondern Gottes auf seine Entschlackung und

1) So auch Dillmann: das Buch richte sich nicht gegen die mosaische Vergeltungslehre (Ansicht Hirzels), sondern gegen deren Misverstand und Misbrauch. Man kann diese Ueberspannung und Vereinseitigung derselben auch mit Hitzig, Gesch. des Volkes Israel S. 191 „Verknöcherung des Mosaismus" nennen.

Förderung gerichtete Liebe zum Beweggrunde haben. Das ist die Anschauung, welche Elihu im B. Iob vertritt. Der Verf. der einleitenden Reden des Spruchbuchs hat sie Spr. 3, 11 vgl. Hebr. c. 12 auf einen schönen kurzen Ausdruck gebracht. Mit Recht verweist Oehler, damit man ihre Verschiedenheit von der Anschauung der drei Freunde inne werde, auf die verschiedenen Strafrechtstheorien. Auf Besserung abzweckende Züchtigung ist eben keine eigentliche Strafe, da die Strafe ihrem wahren Begriffe nach nur der verletzten sittlichen Ordnung verschaffte Genugthuung ist. Inwieweit es den Reden Elihu's gelingt, jene Anschauung rein und besser als es im Anfange des Streites von den Freunden, bes. Eliphas, geschieht durchzuführen, kümmert uns hier nicht, jedenfalls liegt sie als das Charakteristische dieser Reden im Sinne des Dichters. 2) Die Leiden des Gerechten sind zuweilen nur Prüfungs- und Bewährungsmittel, welche, wie die Züchtigungen, in Gottes Liebe ihren Beweggrund, aber nicht in Wegschmelzung der dem Gerechten noch anhaftenden Sünde, sondern im Gegentheil in Herausstellung und Erprobung seiner Gerechtigkeit ihren Zweck haben. Das ist der Gesichtspunkt, unter den das B. Iob, abgesehen von den Reden Elihu's, Iobs Leiden stellt.

Das Leiden des Gerechten ist nicht verdiente Strafe, denn Gerechtigkeit die vor Gott gilt und provocirende Sünde schließen sich aus; es ist auch nicht immer erzieherische Züchtigung, wie sie nothwendig wird, wenn der Heiligungsernst des Gerechten zu erschlaffen droht — es gibt ein Leiden des Gerechten, welches außer allem Zusammenhang mit der Sünde steht, die auch er noch immerfort zu bekämpfen hat, eine lediglich auf seine Bewährung abzweckende Schickung der göttlichen Liebe. Das ist die Enträthselung des Leidens Iobs, welche durch die himmlische Scene in voraus dargereicht wird und durch den Schluß, vor allem durch die Erscheinung Gottes, besiegelt wird, denn, wie Schlottmann treffend bemerkt: Jahve gibt sich schon dadurch daß er überhaupt erscheint in seiner herablassenden Liebe zu erkennen. Und bekennt er sich nicht ausdrücklich zu Iob als seinem Knechte? Das Leidensverhängnis hat diesem auch zur Läuterung gedient, weil er es nicht zu tragen vermocht hat, ohne zu sündigen Gedanken und Worten sich hinreißen zu lassen. Aber der primäre Zweck des Leidensverhängnisses ist die Prüfung seiner Treue. Und dieser Zweck erscheint schließlich als erreicht. Weder innere noch äußere Anfechtung hat den Dulder von Gott loszureißen vermocht. Bewährt geht er aus dem Kampfe hervor, zu welchem satanische Verdächtigung den Anstoß gegeben und den menschliche Befangenheit aufs höchste gesteigert hat.

Aber der Aufschluß, den das B. Iob über das Leiden des Gerechten gibt, beschränkt sich nicht auf diese Enthüllung der göttlichen Liebesabsicht, welche auf die Bewährung und also Befestigung und mittelbar auf die Läuterung des Dulders gerichtet ist. Es wird zugleich auch eine außerhalb der Person des Gerechten gelegene höhere Nothwendigkeit dieses Prüfungsleidens erwiesen. Es soll dadurch offenbar

werden daß es eine Liebe zu Gott in der Welt gibt, welche ihn nicht wegen dinglicher Vortheile, sondern persönlich um sein selbst willen liebt und auch dadurch sich nicht von ihm losreißen läßt, daß sie seine Gerechtigkeit weder in dieser Welt überall sinnlich sieht noch an sich selbst immer sinnlich empfindet. Die Selbstbehauptung solcher Liebe im heißesten Kampfe fördert die Ehre Gottes des also geliebten, ein solches Dulden ist wie das Martyrium (Joh. 21, 19) Dulden für Gott, es ist ein Stück der Ueberwindung des Bösen durch das Gute, welche das Ziel der Weltgeschichte ist, und die Liebe Gottes, welche sich einem solchen Dulder eine Zeit lang verborgen und anscheinend verleugnet hat, feiert selber einen Sieg, indem sie sich nach bestandener Prüfung um so herrlicher erweist. Das B. Iob ist also eine Theodicee nicht nur aus dem Principe der Liebe, sondern zugleich des Weltgeschichtszweckes. Obwol es nicht so jenseitig schließt wie es beginnt, ist die Lösung des Problems, die es bietet, doch eine ewiggültige.

Hengstenberg, welcher über den Abschnitt Elihu urtheilt: „Die Echtheit der Reden Elihu's antasten, heißt in der That dem Buche die Augen ausstechen" hat schon deshalb für die Idee des Buches kein helles Auge; ohne Züchtigungs- und Prüfungsleiden zu unterscheiden hält er es für eine Anweisung, wie der Gerechte sich im Leiden zu verhalten habe, damit es seinen Zweck erreiche. Aber auch Ewald trifft Ziel und Zweck des Buches nicht, wenn er darin dargestellt findet, wie der rechte Dulder „durch die Gewißheit der Ewigkeit des Geistes und aller übrigen göttlichen Wahrheiten, durch Geduld und Stärke im echten Glauben und Vertrauen, so wie durch die unter dem Leiden neu geschärfte Erkenntnis seiner selbst, ohne Furcht und Verzagen das Uebel besiegen könne"; die Waffen des Sieges, die das Buch darreicht, sind vielmehr unbeirrtes Festhalten an Gottes Liebe und die Einsicht der durch das Leiden bezweckten Uebung in selbstloser Liebe zu Gott. Und auch der Ansicht v. Hofmanns, Klostermanns (Untersuchungen zur alttest. Theologie S. 16—18) und Volcks können wir nicht beistimmen, daß Ziel und Zweck des Buches in der Theophanie liege, indem es zeigen wolle, daß nur durch Offenbarung Gottes wie sie in Israel vorhanden ist aus dem Labyrinthe der Lebensräthsel hinauszugelangen sei; denn nicht dadurch daß Gott sich Iob offenbart, sondern dadurch daß er ihn nicht demütigt, ohne ihn zugleich seiner Liebe zu vergewissern, schließen sich Eingang und Ausgang des Buches zusammen.[1] Unter allen Auslegern ist es Godet, welcher die tiefsten Blicke in das Herz des Buches gethan hat. Das Problem des Leidens des Gerechten wird nicht bloß dadurch gelöst, daß dieses Leiden dem

1) Volck sagt zwar: *Nonne eum, qui in obscura rerum humanarum ratione ingemuerat nihil consolationis admittens, jam in Dei praesentia acquiescere vides?* Aber da die Gegenwart und Selbstbezeugung Gottes an sich dies nicht leistet, sagt er anderwärts dafür: *in ipsa ejus Dei, cui nomen יהוה est, gratiosa praesentia*, und p. 26 bringt er unwillkürlich die eigentliche Idee des Buches zum Ausdruck: *Deum conspicatus divinique amoris certus animo quieto et pacato est.*

Gesichtspunkte der Liebe Gottes und nicht seiner vergeltenden Gerechtigkeit unterstellt wird, sondern die Lösung, die es gibt, geht noch hinaus über das Verhältnis Gottes zu dem Einzelnen, indem das menschliche Einzelleben in den innersten Zusammenhang mit Weltgeschichte und Weltplan gebracht wird. Es ist ein Kampf des Bösen und Guten in der Welt, welcher nicht anders zum Siege des Guten ausschlagen kann, als so daß das Gute gegenüber dem Bösen sich bewährt, den Anprall des Bösen aushält und dieses an ihm scheitert, und als so daß das Gute, so weit es noch mit Bösem gemischt ist, in Feuer geschmolzen und mehr und mehr aus dem Bösen entbunden wird. Beides geschieht an Iob. Sein Leiden hat zunächst den Zweck, daß Iob sich dem Satan gegenüber bewähren und es gewinnt, indem Iob sich nicht ohne Versündigung bewährt, zugleich den Zweck, ihn zu reinigen und zu vollenden.

In dieser nicht bloß praktischen, sondern zugleich speculativen Lösung des Problems wurzelt Iobs typischer Charakter. Iobs Geschichte ist ein Stück aus der Geschichte jenes großen Kampfes Gottes selber mit dem Argen, welcher der Inhalt der Heilsgeschichte ist und mit dem Triumphe des göttlichen Liebeswillens endet. Und mit Recht sagt Gaupp,[1] Satan verliere im B. Iob einen Proceß, welcher nur ein Vorspiel des allergrößesten Processes sein sollte, da das Gericht über die Welt ergangen und der Fürst der Finsternis hinausgestoßen worden ist. Darum sah die Kirche von jeher in der Passion Iobs ein Vorbild der Passion Jesu Christi. Schon Jacobus stellt 5, 11 die Standhaftigkeit Iobs und den Ausgang, den des Herrn Leiden genommen hat, in Parallele,[2] und deutet mit ἠκούσατε auf gottesdienstliche Verlesung des Buches. Im 2. Jahrh. war es kirchlicher Brauch, es an Fasttagen und bes. in der Passionswoche kirchlich zu verlesen.[3] Denn die letzte Lösung des Problems, welche dieses wundersame Buch darreicht, ist die, daß das Leiden der Gerechten seinem tiefsten Grunde nach der Kampf des Weibessamens mit dem Schlangensamen ist, welcher in Kopfzertretung der Schlange endet, Vorbild oder Nachbild des Leidens Christi, des Heiligen Gottes, der unsere Sünde auf sich genommen und dem Anprall des Zornes und Zornengels in der Berufsbeständigkeit seiner sühnenden Liebe bis zur schließlichen Ueberwin-

1) Praktische Theologie II, 1 S. 488 ff.

2) Leontius von Byzanz im 7. Jahrh. bemerkt, daß Theodor von Mopsueste den Jacobus-Brief deshalb nicht anerkannt habe, weil Iob darin als Vorbild der Christen hingestellt wird.

3) s. Origenes' *Opp.* t. II p. 851: *In conventu ecclesiae in diebus sanctis legitur passio Iob, in diebus jejunii, in diebus abstinentiae, in diebus, in quibus tanquam compatiuntur ii qui jejunant et abstinent admirabili illi Iob, in diebus, in quibus in jejunio et abstinentia sanctam Domini nostri Jesu Christi passionem sectamur.* Iob heißt bei den Syrern *machbono demorjo* der Minner des Herrn (s. Hottinger, *Dissert. theol.* 1660. 4. p. 288) oder *zadîko* der Gerechte (Martin, *Tradition Karkaphienne* 1870 p. 71. DMZ XXV, 321), bei den Arabern *es-sadîk* der Wahrhaftige oder *es-sabûr* der Geduldige; das Kameel als geduldiges Thier heißt arab. *abu Ejjub*, s. DMZ VI (1852) S. 60. Vgl. Flügels Art. Hiob in Ersch und Gruber.

dung Stand gehalten hat. Der eigentliche Inhalt des B. Iob ist das Mysterium des Kreuzes, das Kreuz auf Golgotha ist die Räthsellösung alles Kreuzes und Iob ist eine Weissagung auf diese schließliche Räthsellösung.

§ 2. Der Chokma-Charakter des Buches.

Ehe wir aber auf diese letzte und höchste Antwort so weit eingehen, als es die Aufgabe der Einleitung zuläßt und fordert, um dem Leser den für das Verständnis des Buches einzunehmenden Standort anzuweisen, fragen wir, wie es kommt, daß das B. Iob eine solche sonst in der alttest. Schrift unerhörte universale und absolute Lösung des Problems darreicht. Der Grund davon liegt in der eigentümlichen israel. Geistesrichtung, aus welcher es hervorgegangen ist. Es bestand in Israel eine Geistesrichtung universalistischer, humanistischer, philosophischer Art, welche, ausgehend von der Furcht oder Religion Jahve's, den letzten Gründen der Dinge, den kosmischen Zusammenhängen des Irdischen, den gemeinmenschlichen Grundlagen des Israelitischen, den unsichtbaren Wurzeln des Sichtbaren, der allgemeinen wesentlichen Wahrheit des individuell und national Geschichtlichen zugewendet war. Das gemeinsame Merkmal der wenigen Schriftwerke dieser *Chokma* (חָכְמָה), welche uns erhalten sind, ist der von allem eigentümlich Israelitischen abgezogene oder es doch begrifflich verallgemeinernde, ideell vertiefende humanistische Standpunkt. In dem ganzen Spruchbuch kommt nicht einmal der Name des heilsgeschichtlichen Volkes ישׂראל vor, es behandelt die gemeinmenschlichen Lebensbeziehungen. In Koheleth kommt selbst der heilsgeschichtliche Name Gottes יהוה nicht vor, es behandelt die Nichtigkeit alles Irdischen und heißt mit größerem Rechte, als das B. Iob, das Hohelied der Skepsis.[1] In Schir ha-Schirim ist zwar die Grundirung des Gemäldes, aber nicht dieses selbst israelitisch, es stellt ein gemeinmenschliches Grundverhältnis dar: die Liebe des Mannes und Weibes, und dies mit nahe gelegtem wenn nicht allegorischem, doch mystischem Sinne, in ähnlichem weltlich und geistlich erotischem Zwielicht, wie bei den Indern *Gitagovinda* und auch der dritte Theil des von Graul übersetzten tamulischen *Kural*. So behandelt auch das B. Iob eine gemeinmenschliche Grundfrage und der Dichter hat seinen Helden geflissentlich nicht der israel. Geschichte, sondern der außerisrael. Sage entnommen. Eine außerisrael. Geschichte zu erzählen bleibt er sich von Anfang bis zu Ende bewußt, eine unter den Araberstämmen im Osten Palästina's ihm zu Ohren gekommene überlieferte Geschichte, denn die Namen der drei Freunde widerstehen symbolischer Deutung und sprechen auch den

1) Das B. Hiob, sagt H. Heine in seinen Vermischten Schriften 1854, 1, ist das Hohelied der Skepsis und es zischen und pfeifen darin die entsetzlichen Schlangen ihr ewiges: Warum? Wie der Mensch wenn er leidet sich ausweinen muß, so muß er sich auch auszweifeln — dieses Gift des Zweifels durfte nicht fehlen in der Bibel, dieser großen Haus-Apotheke der Menschheit.

Namen *Iob* von symbolischer Absichtlichkeit frei; überhaupt aber lagen romanhafte oder parabolische Geschichtsdichtungen mit rein fictiven Personen nicht in der Gewohnheit des Altertums.[1] Es gab eine Iobsage und der Verf. des B. Iob verhielt sich zu dieser ähnlich wie Goethe zur Faustsage. Freilich können wir das Dasein einer Iobsage[2] nicht so wie das einer Faustsage constatiren und nicht nachweisen wie viel oder wenig sie dem Dichter geboten. Genug daß der Gedanke der sich darin darstellte ihm wegen eigner ähnlicher Erlebnisse sympathisch war und daß der vorgefundene Sagenstoff sich für die Umbildung und Neubeseelung eignete, durch die er ihn zum Darstellungsmittel einer ihm aufgegangenen religiösen Wahrheit gemacht hat. Diese betrifft das allgemeine Verhältnis Gottes zum Menschen, nicht sein eigentümliches Verh. zu Israel, obwol dieses sich unter jenes subsumirt. Von der Voraussetzung ausgehend daß der Gott Israels der von Ur her und auch außerhalb Israels in That und Wort offenbare ist, hat er eine außerisraelitische Sage zum Gefäße dessen was sein Gemüt erfüllte erkoren und ihr ein Leben eingehaucht, wie es freilich nur von einem israelitischen Gläubigen ausgehen konnte. Nichtsdestoweniger ist und bleibt er sich bewußt, daß es eine außer- und vorisraelitische Geschichte ist, welche er erzählt, und auch an sich schon ist diese Hinausverlegung über die Schranke des eignen Volkstums von größter dogmatischer Bedeutung.

Die Thora vom Sinai und die Prophetie, die Geschichte und das Cultusleben Israels kommen nirgends zum Vorschein, selbst indirekte Beziehungen darauf sind ihm nirgends entschlüpft, er behauptet sich mit bewunderungswürdiger Treue, Consequenz und Lebendigkeit in der außerisrael. Situation. Ohne seinen eignen israel. Standpunkt in dem erzählenden Eingang und Schluß zu verleugnen, wo er Gott durchweg יהוה nennt, hält er den nichtisraelitischen seines Helden und der Umgebung desselben mit strenger Planmäßigkeit fest. Nur zweimal kommt im Munde Iobs יהוה vor 1, 21. 12, 9., der Verf. mag sich dazu berechtigt gehalten haben in der Voraussetzung, daß dieser Gottesname, wie die Namen *Morijja* und *Jochebed* zeigen, nicht schlechthin nachmosaisch und auch unter den hebräischen Völkern außer Israel nicht unbekannt gewesen sei.[3] Aber sonst nennen Iob und die Freunde Gott überall אֱלוֹהַּ — was poetischer und nichtisrael. Sprechern (vgl. Spr. 30, 5 mit Ps. 18, 31) noch anpassender als das neben אֵל 20, 29. 19, 22

1) Diese Behauptung Ewalds in Cap. 2 (Stoff der Dichtung) der Einleitung seines Comm. besteht auch nach Merx' Entgegnung zu Recht. Die Frage, ob sagenhafter Stoff oder nicht, ist übrigens ohne sonderlichen Belang. Ohne Fug und Recht hat Vilmar in den Pastoraltheol. Blättern 1866 mit Bezug auf Diedrichs (1858) parabolische Auffassung die Geschichtlichkeitsfrage zu einer Glaubensfrage aufgebauscht.

2) Ueber eine der Gesch. Iobs auffällig ähnliche indische *Hariścandra*-Sage s. Schlottmann in Cap. 1 der Einleitung seines Comm.

3) s. Wolf Graf v. Baudissins Abh. ‚Der Ursprung des Gottesnamens *Ἰάω*, ein Beitrag zur Gesch. des Tetragrammaton' in der Zeitschr. für hist. Theol. 1875, 3.

nur dreimal 20,29. 32,2. 38,7 vorkommende אלהים — oder sie nennen ihn שַׁדַּי, welches der eigentliche Gottesname der patriarchalischen Zeit ist, überall da in der Genesis auftretend, wo in den elohistischen Stücken Höhe- und Wendepunkte der Selbstbezeugung Gottes vorkommen (17,1. 35,11 vgl. Ex. 6,3) und wo die Patriarchen die empfangene Verheißung in besonders feierlichen Augenblicken auf ihre Kinder legen (28, 3. 48, 3. 49, 25 vgl. 43, 13). Selbst manche in der Thora stereotype Benennungen göttlicher Eigenschaften, wie חַנּוּן, אֶרֶךְ אַפַּיִם, רַחוּם, die man im B. Iob wol erwarten könnte, finden sich darin nicht, auch nicht das in den Psalmen von Jahve häufige טוֹב, überhaupt nicht die so zu sagen dogmatische Terminologie der israel. Religion,[1] wo neben auch dieses charakteristisch, daß nur die älteste Art des Heidentums, der Sterndienst 31, 26—28., erwähnt wird, ohne daß doch der Gottesname יהוה צבאות oder אלהים צבאות vorkommt, welcher Gott eben als Herrn der von den Heiden vergötterten himmlischen Naturgewalten bezeichnet. Auch diesen Namen, welcher der Stern der israel. Königszeit ist, hat der Verf. gemieden — er behauptet in den religiösen Vorstellungen und Bezeichnungen durchweg die altertümliche Situation und wird überh. nie, mag er von Tonwerkzeugen oder Opfern, von Schreibkunst, Geld oder sonst etwas reden, dessen uneingedenk, daß sein Thema ein vor- und außerisraelitisches ist; „in Bezug auf Costüm und Decoration der Patriarchenzeit leistet er fast mehr als sogar die griechischen Tragiker in Bezug auf Reproduction der Sachlage im heroischen Zeitalter, in welches sie ihre Helden zurückversetzen“ (Holtzmann).

Hengstenberg geht so weit zu behaupten, daß eine Persönlichkeit wie Iob unmöglich innerhalb der Heidenwelt existirt haben könne. Der Dichter aber setzt ohne Zweifel das Gegentheil voraus, und wenn nicht, so hätte er es bleiben lassen sollen, solche Kunst aufzubieten, um den Schein des Gegentheils zu erzeugen. Daß er es dennoch gethan, kann uns nicht irre machen. Denn einerseits gehört Iob der Patriarchenzeit und also der Zeit der auch den Seitenlinien nicht unbekannt gebliebenen Offenbarung Gottes im Patriarchenhause an, andrerseits bringt es der Standpunkt der Chokma mit sich, daß sie eine vorbereitende Selbstbezeugung Gottes auch in der außerisraelitischen Menschheit voraussetzt, gerade wie das Johannes-Evangelium, welches darauf ausgeht, in dem Christentum die absolute alles Sehnen der ganzen Menschheit befriedigende Religion nachzuweisen, *τέκνα τοῦ θεοῦ διεσκορπισμένα* auch außerhalb des Gottesvolkes anerkennt 11, 52., ohne deshalb die Menschwerdung des Logos und die Ermög-

1) Nur einmal kommt קָדוֹשׁ von Gott vor 6,10., nur zweimal חסד 10,12 und bei Elihu 37, 13., אָהַב mit seinen Derivv. gar nicht (überh. nur 19, 19); in den Reden der Drei lassen sich צדק (nur bei Elihu 34, 17), משפט und שַׁדַּי als Ausdruck der göttlichen *justitia recompensativa* vermissen; נִסָּה und בחן werden nirgends verwandt, um Iobs Leiden beim rechten Namen zu nennen; מַסָּה erscheint 9, 23 nur in der allgem. Bed. Misgeschick.

lichung der Wiedergeburt durch diese überflüssig zu finden. Diese Parallele des B. Iob mit dem Johannes-Evangelium ist berechtigt. Denn der große Aufschluß, den uns der johanneische Prolog über den Logos gibt, ist im B. Iob und in der Einleitung des Spruchbuchs, bes. c. 8., schon im Werden, ohne daß man des Mittelgliedes der alexandrinischen Religionsphilosophie bedarf, welches aber, nachdem es einmal da ist, auch nicht beseitigt und verkannt werden darf. Die alexandrinische Logoslehre ist wirklich die consequente, wenn auch nicht unentstellte Fortbildung dessen was im B. Iob und in Mischle von der חָכְמָה gelehrt wird. Beide Begriffe haben eine nicht bloß auf Israel, sondern auf die Menschheit bezogene Inhaltsfülle. Die חכמה hat zwar in Israel Wohnung gemacht, wie sie selbst in dem Buche *Σοφια Σειραχ* c. 24 bezeugt, aber es gibt auch einen aller Menschheit erreichbaren und beschiedenen Antheil an ihr. Das ist die Anschauung des Dichters des B. Iob. Er ist von der Ueberzeugung durchdrungen, daß auch außerhalb Israels Gemeinschaft möglich ist mit dem Einen lebendigen Gott, der sich in Israel offenbart hat; daß Er auch da sich fortwährend offenbart, ordentlicher Weise im Gewissen und außerordentlicher Weise in Träumen und Gesichten; daß auch da Sehnen und Ringen sich findet nach der Erlösung, von welcher Israel helle Worte der Verheißung hat. Sein wundersames Buch schwebt hoch über der alttest. Schranke, es ist der Melchisedek unter den alttest. Büchern. Ja die letzte und höchste Lösung des Problems, mit dem es ringt, hat einen noch über die Patriarchengeschichte hinausliegenden Fundort. Die Weisheit des B. Iob stammt ihrem innersten Wesen nach aus dem Paradiese. Denn auch diese Zukehr zu den jenseit der Entstehung der Volkstümer gelegenen Urgeschichten der Genesis und die forschende Beschäftigung mit der sonst im A. T. fast ignorirten Hieroglyphe im Eingange der Thora gehört zu den Eigentümlichkeiten der Chokma.

§ 3. Die Stellung im Kanon.

Als ein Werk der Chokma steht das B. Iob neben den drei andern dieser Klasse israelitischen Schrifttums angehörigen Werken unter den Hagiographen, welche hebräisch schlechtweg כתובים genannt werden. So heißt neben תורה und נביאים die dritte Abtheilung des Kanons, in welcher alle diejenigen Schriften untergebracht wurden, welche nicht entweder dem Fache prophetischer Geschichtschreibung oder prophetischer und zwar prophetenamtlicher Verkündigung angehören. Unter den Hagiographen finden sich auch Schriften theilweise prophetischen Charakters, wie Psalmen und Daniel, aber ihre Verf. waren keine eigentlichen נביאים. Klagelieder und Ruth sind dorthin verpflanzt damit die 5 sogen. מגלות oder Festrollen beisammen stehen: Schir ha-Schirim das Festbuch des 8. Passatags, Ruth das Festbuch des 2. Schabuothtags, Kinoth das Festbuch des 9. Ab, Koheleth das Festbuch des 8. Succothtags, Ester das Festbuch des Purims. Das B. Iob, welches weder in proph. Geschichtsstil noch in proph. Predigtstil geschrieben,

sondern ein Lehrgedicht ist, konnte nirgends anders als in dieser 3. Abtheilung des Kanons stehen. Die Stelle, die es einnimmt, ist aber übrigens eine sehr schwankende. Im alex. Kanon folgen auf die 4 Bb. der Könige Chronik, Esra, Nehemia, Tobit, Judith, Ester: die geschichtlichen Bb. stehen also von den ältesten bis zu den jüngsten beisammen; dann beginnt mit Iob, Psalmen, Sprüche eine neue Reihe, eröffnet von diesen 3 im engern Sinne poetischen Bb. Auch Melito von Sardes im 2. Jahrh. stellt die Chronik zu den Bb. der Könige, reiht aber daran sofort die nichtgeschichtlichen Hagiographen in folgender Ordnung: Ps. Spr. Ekkles. Hohesl. Iob; hier schließen sich an den davidischen Psalter die salomonischen Schriften und der anonyme Iob steht dahinter. In unsern Bibelausgaben beginnt die Abth. der Hagiographen mit Ps. Spr. Iob (die den Handschriften deutscher Klasse eigne Folge), im Talmud (*Bathra* 14[b]) mit Ruth Ps. Iob Spr., in der Masora und in den Handschriften spanischer Klasse mit Chronik Ps. Iob Spr. Alle diese Anordnungsweisen sind wolüberlegt. Die Masora schließt an die נביאים אחרונים das ihnen gleichartigste Buch, die Chronik; der Talmud stellt dem Psalter das B. Ruth wie einen geschichtlichen Prolog oder wie eine Verbindungsbrücke zwischen den proph. Geschichtsbüchern und den Hagiographen voraus[1]; die in unsern Ausgaben übliche macht die Psalmen zu dem die Abth. eröffnenden Buche, was mit Lc. 24, 44 und mit Philo stimmt, der auf die proph. Bb. zunächst ὕμνους folgen läßt. Nur bei LXX steht Iob an der Spitze der 3 sogen. poetischen Bb., viell. als das seinem patriarchalischen Inhalte nach in die älteste Zeit zurückweisende Werk. Ueberall sonst steht der Psalter unter den 3 Bb. voran. Man nennt diese drei gewöhnlich mit einer *vox memorialis* ספרי א"מת, aber diese Aufeinanderfolge: Iob Spr. Ps. findet sich nirgends; die Masora nennt sie nach ihrer eignen und der talmudischen Anordnung ספרי ת"אם.

§ 4. Das Accentuationssystem, die stichische Schreibung und der Strophenbau.

Die so chiffrirten 3 Bb. haben bekanntlich das gemeinsam, daß sie (mit Ausnahme von Iob 1—3, 2. 42, 7 ff.) nach einem besondern Accentuationssystem interpungirt sind, welches in meinem größeren Comm. zu den Psalmen Bd. 2. 1860 von Baer ausführlich und in unseren zwei Psalterausgaben (Lpz. bei Dörffling u. Franke 1861 und bei F. A. Brockhaus 1874) umrißlich dargestellt worden ist.[2] Auch dieses

1) Daß Iob hinter den Ps. steht, wird daraus erklärt, daß er Zeitgenosse der Königin von Saba gewesen, oder, angenommen daß Mose Verf. des Buchs sei (in welchem Falle es an der Spitze der Chethubim stehen sollte), daraus daß man es (nach dem Grundsatz לא מתחילין בפרענותא) seines schauerlichen Inhalts wegen nicht vorangestellt hat

2) Unter der von A. Firkowitsch hinterlassenen Handschriftensamlung in Tschufut-Kale finden sich zwei Handschriften mit Theilen des B. Iob, welche zeigen daß die babylonische Punctation für die drei poetischen Bb. keine besonderen Accentzeichen hatte, s. H. L. Strack in Luth. Zeitschr. 1875 S. 606.

Accentuationssystem erbaut sich, wie das prosaische, auf dem Grundgesetze der Dichotomie, es ist aber auf reichere Gliederung, nachdrücklichere Betonung und melodischeren Vortrag berechnet. Die Ueberlieferung hat leider nur den Notenwerth der sogen. prosaischen oder rednerischen, nicht (einige vereinzelte Ueberlieferungsreste ausgen.) den der metrischen oder poetischen Accente erhalten. Nichtsdestoweniger können wir an diesen Accenten immer noch ersehen, wie der synagogale Vortrag die zu masoretischen Versen zusammengefaßten Gedanken in zwei Hauptabschnitte und innerhalb derselben wieder in einzelne Unterabschnitte theilte und die einzelnen Wörter entweder verband oder trennte, indem der musikalische Rhythmus sich so weit möglich nach dem logischen richtete, so daß die Accentuation ebendeshalb eine Haupterkenntnisquelle der exegetischen Tradition ist und eine Fülle der werthvollsten Fingerzeige für den Ausleger enthält. Die Ueberlieferung fordert außerdem für die 3 Bb. liederartige kurzzeilige stichische Schreibung und פסוק *versus* hieß urspr. nicht der masoretische Vers, sondern die einzelne im Accentuationssystem durch einen großen Trenner bezeichnete Sinnzeile στίχος, wie z. B. Iob 3, 3:

Untergehe der Tag da ich geboren,
Und die Nacht so sprach: Empfangen ein Männlein

ein durch Athnach halbirter masor. Vers ist und also nach alter Vorschrift als zwei στίχοι zu schreiben ist.[1] Auch das ist wichtig. Um den Strophenbau hebr. Gedichte wiederzuerkennen, muß man auf die στίχοι achten, in welchen die dichterischen Gedanken wolbemessen einander folgen. Schon der Parallelismus, dieses Grundgesetz nicht bloß des poetischen, sondern auch schon des rhetorischen und also überh. des höheren althebräischen Stils, bildet nicht immer zweigliedrige, sondern häufig wie z. B. 3, 4. 5. 6. 9 auch dreigliedrige Gedankenevolutionen; die dichterische Formung bleibt aber dabei nicht stehen, sondern verbindet auch weiter, wie sich am unverkennbarsten an den alphabetischen Psalmen zeigt[2], solche Distichen und Tristichen zu größeren, einen geschlossenen Gedankenkreis bildenden Theilganzen, mit andern Worten: zu tetrastichischen, oktastichischen oder irgendwie mehrzeiligen Strophen, an sich Sinngruppen, die sich aber, sofern sie ebenmäßig wiederkehren und wechseln, als Strophen herausstellen.

1) Der Sinn dieser alten Vorschrift und das Geschick ihrer Ausführung sind den späteren Codices-Schreibern abhanden gekommen, indem sie nicht nach Sinnzeilen, sondern nur nach Raumzeilen absetzen, wie die στίχοι in Zählung der Zeilen z. B. griechischer Redner bloße Raumzeilen sind, wenigstens nach Ritschl's Ansicht (Die alex. Bibliotheken 1838 S. 92—136), welche aber von Vömel bestritten worden ist. Die alte soferische Vorschrift meint Sinnzeilen und so auch die griechische Unterscheidung von πέντε στιχηραὶ (στιχήρεις) βίβλοι d. i. Iob Ps. Spr. Hohel. Koh.

2) Daß von diesen auszugehen sei, vermuteten schon hie und da die Alten, wie z. B. Serpilius sagt: „Es möchte vielleicht noch dieses jemandem beifallen, ob nicht etwa auf einige Weise von der Davidischen Verß-Art und Poesie ein wenig könne geurtheilet werden aus dessen, so zu reden, Alphabetischen Psalmen."

Seit wir dies in unserem Comm. über den Psalter (Th. 2. 1860) mit Sommer in seinen Bibl. Abhandlungen (1846) behauptet und Merx in seinem Hiob (1871) es anerkannt und weiter begründet hat, ist es außer Zweifel gesetzt worden durch die von Schrader 1874 veröffentlichten Proben assyrischer Lyrik; diese doppelsprachigen Lieder (dem akkadischen Texte folgt interlinear der semitische) sind stichisch gegliedert und gruppiren sich in ebenmäßige Strophen, innerhalb welcher die Gedankenentfaltung nach dem Gesetze des Parallelismus vor sich geht, den Schrader deshalb für ein akkadisches Erbe der Nordsemiten hält.[1] Die Schreiber haben ganz so wie die der stichischen hebr. griech. und lat. Bibelhandschriften mehr auf Symmetrie der Raumzeilen als auf Auseinanderhaltung der Sinnzeilen ihr Absehn, aber daß der Dichter seinen Gedankenerguß in die kleineren und größeren Theile von Verszeilen und Verszeilengruppen (Strophen) gegliedert hat, springt in die Augen. So ist es auch im B. Iob. Man sehe z. B. 36, 22—25. 26—29. 30—33., da hebt der Dichter dreimal mit הֵן an und dreimal bilden die so anhebenden je vier Verse je acht zusammenhängende Zeilen. Oder c. 38 wo auf die Einleitung drei unverkennbare auf Erde, Meer und Morgenroth bezügliche Oktastiche folgen, und darauf sechs ebenso unverfehlbare Hexastiche, deren erstes von Licht und deren letztes von den Gestirnen handelt. Hier und anderwärts liegt die beabsichtigte Strophik zu Tage. Indes bleibe ich Merx gegenüber dabei, daß die Strophenreihen bunter sind als in den strophischen Psalmen, so wie ich auch seine Voraussetzung, daß der Strophenbau am Oktastich seine äußerste Grenze habe, für irrig halte. Das Bild des Straußes 39, 13—18 ist ein Zwölfzeiler, welchen in zwei Sechszeiler zu zerlegen reine Willkür ist, und das Bild des Rosses 39, 19—25 besteht sogar aus 15 Zeilen, zu denen Merx eine ausgefallene hinzudenkt, um zwei Oktastiche zu gewinnen. Ob man dieses Bild des Rosses eine Strophe nennen will oder nicht, ist gleichgültig; es ist aber eine zusammengehörige Sinngruppe. Ueberhaupt ist es nicht unsere Meinung, das Buch bestehe durchweg aus liederartig strophischen Reden; die Beobachtung der poetischen Form gilt uns deshalb auch nicht als kritisches Hülfsmittel in dem Grade, in welchem sie Merx als solches verwerthet hat. Daß weder das gleichmäßige noch das gemischte Strophenschema überall mit strenger ausnahmsloser Gebundenheit durchgeführt ist, hat in der künstlerischen Freiheit seinen Grund, welche der Dichter behaupten mußte, um nicht mit der Wahrheit zugleich die Schönheit des Dialogs zu zerstören. Aber unsre nach Sinngruppen absetzende Uebersetzung und die den einzelnen Reden übergeschriebenen Schemen der Stichenzahl ihrer Sinngruppen werden zeigen, daß die Anlage des Ganzen doch weit strophischer ist, als es der dramatische Charakter desselben nach klassischer und moderner Poetik zuläßt.[2] Es ist ähnlich

1) s. Jahrbb. für protest. Theologie 1875, 1 S. 121—123.

2) Man erwäge jedoch was Gottfr. Hermann in seiner *diss. de arte poesis Graecorum bucolicae* in Betreff der Strophentheilung bei Theokrit sagt: *Verendum est ne ipsi nobis somnia fingamus perdamusque operam, si artificiosas strophārum comparationes comminiscamur, de quibus ipsi poetae ne cogitaverint quidem. Viderique potest id eo probabilius esse, quod saepenumero dubitari potest, sic an aliter constituendae sint strophae. Nam poesis, qualis haec bucolicorum est, quae maximam partem ex brevibus dictis est composita, ipsa natura sua talis est ut in partes fere vel pares vel similes dividi possit. Nihilo tamen minus illam strophicam rationem non negligendam arbitror, ut quae apud poetas bucolicos in consuetudinem venisse videatur etc.*

1) Daher kommt es, daß es griechische Handschriften gibt, in welchen den einzelnen Theilen des Hohenliedes die Namen der redenden Personen (z. B. ἡ νύμφη, αἱ νεανίδες, ὁ νυμφίος) vorgesetzt sind (s. Repertorium für bibl. u. morgenl. Lit. VIII. 1781 S. 180); der Archimandrit Porphyrios, welcher in seinem Reisewerk 1856 den *Cod. Sinaiticus* vor Tischendorf beschrieben hat, obwol unzulänglich, beschreibt dort auch eine solche διαλογικῶς geschriebene Hdschr. des Hohenliedes.

2) Das B. Hiob und Dante's Göttliche Comödie, Studien u. Krit. 1856, 3.

3) s. die Geschichte der jüdischen Dramatik in meiner Ausgabe des *Migdal Oz* (Drama nach dem Muster Guarini's) von Mose Chajim Luzzatto, Leipz. 1837.

4) Werke (neue Ausg. in 30 Bdd.) 13,596. 26,513 f.

im Hohenlied, mit dessen melodramatischem Charakter es sich aber verhältnismäßig besser verträgt. In beiden Fällen erklärt es sich daraus, daß die hebräische Poesie ihrer Grundeigentümlichkeit nach lyrisch ist und daß auch das Drama sich von diesem lyrischen Grunde nicht bis zu völliger Selbständigkeit losgelöst hat. Das B. Iob ist auch übrigens kein zu fertiger Entwickelung gediehenes Drama. Prolog und Epilog sind historisch gehalten und die einzelnen Reden werden erzählend eingeführt. In letzterer Beziehung hält das Hohelied (mit Ausnahme von 2, 10[a]) die dramatische Unmittelbarkeit fester als das B. Iob.[1] Dennoch ist auch dieses nicht sowol ein Epos (Godet) oder eine Makâme (Merx), als ein Drama, aber das Drama liegt in Ansehung der Strophik noch in den Windeln des Schîr und in Ansehung der Erzählungsform in den Windeln der Epopöe. Auch kann es, sofern man wie G. Baur[2] Dramatisch und Scenisch als unzertrennliche Wechselbegriffe betrachtet, nicht als Drama gelten. Denn das Theater lernten die Juden erst von Griechen und Römern kennen.[3] Aber setzt denn das Drama, wie z. B. auch A. W. v. Schlegel in seinen Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur behauptet, überall die Bühne voraus? Goethe äußert öfter, daß „Drama und Theaterstück sich sondern lassen", und spricht dem Hohenliede „dramatische Anlage und Ausführung" zu.[4]

§ 5. Die dramatische Kunst der Anlage und Ausführung.

Demzufolge nehmen wir so wenig als Hupfeld Anstand, das B. Iob ein Drama zu nennen, und es ist charakteristisch für die israelitische Chokma, daß sie es gewesen ist, welche im Hohenliede und B. Iob, diesen ihren beiden Geisteserzeugnissen, die nationale Poesie mit dieser neuen Dichtungsform bereichert hat. Das B. Iob ist, wenn auch nicht allseits, doch wesentlich ein Drama, und zwar ein aus folgenden sieben Theilen bestehendes: 1) c. 1—3 die Anknüpfung;

2) c. 4—14 der erste Gang des Streites oder die anhebende Verwickelung; 3) c. 15—21 der zweite Gang des Streites oder die steigende Verwickelung; 4) c. 22—26 der dritte Gang des Streites oder die aufs äußerste gesteigene Verwickelung; 5) c. 27—31 der Uebergang von der Verwickelung zur Lösung in Iobs Schlußrede an die Freunde und seinen Monologen; 6) c. 38—42, 6 die Lösung im Bewußtsein; 7) 42, 7 ff. die Lösung in äußerer Wirklichkeit, wobei wir die Reden Elihu's c. 32—37 außer Betracht gelassen haben, weil es sehr fraglich ist, ob diese ein ursprünglicher Formtheil des Buches und nicht vielmehr die Einlage eines anderen Dichters sind. Rechnen wir sie mit, so ist das Drama achttheilig: die Reden Elihu's bringen den Uebergang von der Verwickelung (*δέσις*) zur Lösung (*λύσις*) zum Durchbruch und bilden den Uebergang zum Umschwung (*περιπέτεια*). Das B. Iob ist ein Sprechsaal, und man kann unbedenklich annehmen, daß ein zeitgenössischer oder späterer Dichter sich unter die sprechenden Personen gemischt habe. Ob es sich aber wirklich so verhalte, bleibe hier dahingestellt. Der Prolog ist erzählend, aber doch nicht undialogisch und insofern nicht ganz undramatisch. Er entspricht in der Form verhältnismäßig am meisten den euripideischen, welche auch eine Art epischer Einleitung zum Stücke sind, und leistet was Sophokles in seinen Prologen so meisterhaft versteht: er steigert gleich Eingangs die Theilnahme an der vorzuführenden Begebenheit und macht uns zu Mitwissern dessen was den handelnden Personen verborgen bleibt. Nachdem im Prologe der Räthselknoten geschürzt ist, verschlingt er sich in den drei Gängen des Streitgesprächs, welche der Andeutung 23, 1 zufolge sich auf drei Tage zu vertheilen scheinen, immer wirrer. In den Monologen Iobs beginnt er sich zu lockern und im sechsten Theil erfolgt wol vorbereitet und also nicht *ἀπὸ μηχανῆς* die Lösung, welche sich im Epilog oder Exodos vollendet: der so weit nöthig durch Buße gereinigte Knecht Gottes wird gegenüber den Freunden gerechtfertigt und der göttlicher Voraussage gemäß bewährte Sieger gekrönt. Es ist also eine sich fortbewegende Geschichte. Die Bem. Herders[1]: „hier steht Alles still in langen Sprüchen und Reden" ist nur halbwahr. Es ist von Anfang bis zu Ende ein Strom des erregtesten Werdens, mit äußerer Handlung freilich nur in der Anknüpfung und in der Lösung; von der Mitte des Buchs gilt was Schlegel von Goethe's Iphigenia sagt, daß da die Gesinnungen zu Handlungen gemacht und gleichsam vor Augen gebracht sind. Uebrigens ist, wie in Goethe's Tasso, der Mangel äußerer Handlung durch Reichtum und Bestimmtheit der Charakterzeichnung ersetzt. Der Satan, Iobs Weib, der Held selbst, die drei Freunde — überall mannigfaltige und präzise Zeichnung. Der Dichter zeigt auch nach anderen Seiten hin dramatische Kunst. Er hat das Streitgespräch meisterhaft darauf angelegt, das Herz des Lesers in demselben Grade allmählich den Freunden abwendig zu machen, als für Iob zu gewinnen. Er läßt die Freunde in ihren Reden bis zuletzt die herrlichsten Wahr-

1) Geist der Ebräischen Poesie 1805, 1 S. 137.

heiten aussprechen, welche aber in der Anwendung auf den vorliegenden Fall in Unwahrheit umschlagen. Und obgleich das Ganze der Darstellung Einer großen Idee dient, so ist diese doch von keiner der vorgeführten Personen vertreten, wird von keiner ausdrücklich ausgesprochen; jede Person ist gleichsam ein mitlautender Buchstabe zu dem Worte dieser Idee, sie ist durch das ganze Buch hindurch in Verwirklichung ihrer selbst begriffen, erst am Ende resultirt sie als Ergebnis des Ganzen. Iob selbst aber ist nicht weniger ein tragischer Held als der Oedipus der beiden sophokleischen Tragödien.[1] Was dort die durch das Orakel ausgesprochene unentrinnbare Schicksalsnothwendigkeit ist, das ist im B. Iob der von Jahve, über den hinaus es keine geschichtsgestaltende Macht gibt, in der Engelversamlung gefaßte Rathschluß. Wie ein peinigendes Räthsel kommt das Leidensverhängnis auf Iob herab. Anfangs bleibt er leichten Kampfes Sieger, bis zu dem an sich unbegreiflichen Leiden die Bußermahnungen der Freunde hinzukommen und es noch unbegreiflicher machen. Er wird dadurch in einen schweren Kampf verwickelt, worin er bald voll trotziger Selbstzuversicht sich himmelan hebt, bald in zagendem Unmut zu Boden sinkt. Der Gott aber, gegen den er kämpft, ist nur das Gespenst, welches die Anfechtung statt des wahren Gottes vor sein trübes Auge gestellt hat, und dieses Gespenst ist in nichts verschieden von dem unerbittlichen Schicksal der griechischen Tragödie. Wie in dieser der Held gegenüber der geheimen Macht, die ihn mit eisernem Arm zermalmt, seine innere Freiheit zu behaupten sucht, so behauptet Iob diesem Gotte gegenüber, der ihn wie einen Frevler dem Untergange geweiht hat, seine Unschuld. Aber mitten in diesem haarsträubenden Kampfe mit dem Gotte der Gegenwart, diesem Gebilde der Anfechtung, tastet Iobs Glaube nach dem Gotte der Zukunft, zu welchem er immer näher hingetrieben wird, je unbarmherziger die Feinde über ihn richten. Endlich erscheint Jahve wirklich, aber nicht auf Iobs ungestümes Fordern; er erscheint erst, nachdem Iob einen Anfang demütiger Selbstbescheidung gemacht hat, um durch entgegenkommende Herablassung diesen Anfang zu vollenden. Jahve erscheint und der Schicksalsgott zerrinnt. Der Dualismus, den die griechische Tragödie unaufgehoben läßt, kommt hier zur Versöhnung. Die menschliche Freiheit erliegt nicht, sondern es wird offenbar, daß nicht eine absolute Willkürmacht das Menschenleben mit seinen Freuden und Leiden gestalte, sondern die göttliche Weisheit, deren innerster Trieb die Liebe ist.

1) Schon Schultens sagt: *quidquid Tragoedia vetus unquam Sophocleo vel Aeschyleo molita est cothurno, infra magnitudinem, gravitatem, ardorem, animositatem horum affectuum infinitum quantum subsidet.* Aehnlich Ewald (Jahrb. 9, 27): Weder die Inder noch die Griechen und Römer haben ein so erhabenes und so rein vollendetes Gedicht aufzuweisen: am nächsten würde man es etwa mit einem Aeschyleischen oder Sophokleischen Trauerspiele vergleichen, wir können aber leicht finden, daß kein einziges unter diesen an seine reine Höhe und Vollendung mitten in der größten Einfachheit reicht.

§. 6. Die Entstehungszeit.

Daß dieses Meisterwerk religiöser Reflexion und planmäßig schaffender Kunst, dieses unerschöpflich originelle[1] und nach Luthers Ausdruck „reisige und prächtige“ Buch, in welchem alles furchtbar Erhabene was Naturwelt und Menschengeschichte bietet wie in einem Alpenhochthale ringsum aneinander gereiht ist, keiner andern Zeit angehört, als der salomonischen, könnten wir beinahe voraussetzen, wenn es nicht ohnehin von allen Seiten sich bestätigte. In den Talmuden (*Jer. Sota* V, 8. *b. Bathra* 15ᵃ) findet sich die Ansicht, daß Mose vor der Gesetzgebung Verf. des B. Iob sei; sie findet sich auch bei Methodius (nach *Phot.* Cod. 235), Jakob von Edessa (DMZ XXIV, 293), Ephrem — Barhebraeus nennt den phönizischen Astrologen Arûd als ihren Vertreter, das B. Iob steht ebendeshalb in der syr. Bibel zwischen Pentateuch und Josua. Unter Andern hat sich Ebrard (1858) zu dieser Ansicht bekannt. Aber wie unwahrscheinlich, ja schier unmöglich, daß das poetische Schrifttum Israels mit einem solchen Nonplusultra der Reflexionspoesie seinen Anfang genommen und dieses Kunstgedicht Mose den Gesetzgeber zum Verf. habe! „Dichter des B. Hiob ist Mose wahrlich nicht — sagt Herder[2] mit Recht — oder Solon hätte die Iliade und die Eumeniden des Aeschylus geschrieben.“ Die Meinung, daß das Buch mosaisch oder gar vormosaisch (Origenes *c. Cels.* VI, 43) sei, wäre wol nie Jemandem in den Sinn gekommen, wenn nicht die darin durchgeführte Enthaltung von Beziehungen auf Gesetz, Prophetie, Geschichte, Cultusleben Israels den Schein vorsinaitischer Abfassung erzeugt hätte. Aber einerseits war diese Abkehr eine Forderung des erwählten Sagenstoffs wie dessen Wahl eine Folge der Geistesrichtung, welcher das Buch angehört, andererseits verräth der Verf. seine Bekanntschaft mit der Thora doch deutlich genug, denn wie die Chokma überhaupt die in der Thora niedergelegte Gottesoffenbarung zur nothwendigen Voraussetzung hat und eben ihre allgemeinen und ewigen Ideen, ihr unvergängliches für alle Menschen gleich bedeutsames Wesen herauszustellen bemüht ist, so konnte ein Buch, wie das B. Iob, nur von einem israel. Verf., nur aus der durch die Thora[3] er-

1) Es wiederholt sich nur Ein Vers 5, 9 in 9, 10 und zwei Vershälften 22, 11. 28, 26 in 38, 34. 25., abgesehen näml. vom Abschnitt Elihu, in welchem sowol Nachklänge (34, 3 vgl. 12, 11) als Citate des älteren Buches vorkommen.

2) Geist der Ebr. Poesie 1805, 1 S. 130.

3) Zwar behauptet Reggio (*Kerem Chemed* VI, 53—60) zu Gunsten der mosaischen vorsinaitischen Abfassung: „Gott wird nur dargestellt als der Allmächtige, der Herrscher über das Weltall, nirgends ist die Rede von seiner Liebe, Barmherzigkeit, Langmut — Eigenschaften, welche erst die Thora offenbar machte“ und S. D. Luzzatto schließt hieraus sogar auf nichtisrael. Abkunft des Buches: „Der Gott Iobs ist nicht der Gott Israels der Gnädige, er ist der Allmächtige und Gerechte, aber nicht Gütige und Treue“; aber obgleich das Buch nicht ein einziges Mal die Worte Güte, Liebe, Langmut, Erbarmen von Gott ausspricht, so ist es doch ein heller Spiegel von dem allen, und gerade die Liebe Gottes macht es zum Lichtpunkt in dem dunklen Geheimnisse des Leidens der Gerechten.

möglichten geistlichen Erkenntnis und Erfahrung heraus geschrieben werden. Uebrigens zeigt sich der Verf. nicht allein in der Behandlungsweise der altpatriarchalischen Geschichte, sondern auch in deren Einkleidung von der Thora abhängig, denn der die Dialoge umschließende historische Theil ist in dem sichtlich nachgebildeten Stile der pentat. Urgeschichten geschrieben.

So nichtig sich aber die Annahme vorsalomonischer Abfassung ausweist, so unhaltbar sind auch alle die Gründe, womit man nachsalomonische Abfassung des Buchs zu beweisen gesucht hat. Ewald, mit welchem Renan Riehm Schrader Dillm. u. A. zusammentreffen, meint, daß es im Hintergrunde sehr verstörte unglückliche Zeiten zeige und deshalb und nach andern Kennzeichen zwischen Jesaia und Jeremia unter Manasse geschrieben sei; Hirzel, daß der Verf., der Aegypten so genau kennt, mit König Joahas nach Aegypten transportirt worden zu sein scheine; Stickel, daß das Buch die begonnene Invasion asiatischer Eroberer, aber noch nicht die Zerstörung Jerusalems voraussetze; Bleek, daß es der nachsalom. Zeit angehören müsse, weil es auf eine vorausgegangene umfassende mannigfaltige Schriftstellung zurückweise; Hitz., daß es von einem Bürger Ephraims nach der Vernichtung des Reiches in Aegypten verfaßt sei — Bunsen rieth auf Baruch, den Begleiter Jeremia's nach Aegypten, als Verf. und auch Holtzmann läßt es dort, aber schon um die Mitte der Königszeit entstanden sein. Auch Oehler setzt es in nachsalomonische und zwar vorhizkianische Zeit, weil im Psalm Hizkia's bereits Reminiscenzen daraus erklingen. „Die Schilderung — sagt er[1] — in der 2. Hälfte des 12. Cap. scheint mir einen Dichter zu verrathen, welcher gewaltige politische Erschütterungen, namentlich Völkerdeportationen, erlebt hat, was auf einen älteren Zeitgenossen Jesaia's wol passen würde. Die genaue Kenntnis Aegyptens läßt sich bei einem Manne dieser Zeit leicht erklären wie Jes. c. 19 zeigt.“ Wir verkennen nicht das Gewicht der bes. aus 12, 23 gezogenen Folgerung. Aber konnte nicht auch schon die salomonische Zeit auf mancherlei Beispiele verkommener und aus ihren Wohnsitzen verdrängter Völker zurückblicken? Hatten nicht die Aboriginer des Landes diesseit und jenseit des Jordans den Cananäern, hatten nicht diese dem Eindringen Israels weichen müssen? War die nichtsemitische Bevölkerung Babyloniens und Assyriens nicht von einer semitischen unterworfen worden? Ist nicht der Cuschäer Nimrod Gen. 10, 8 ein Beweis für eine uralte Völkerbewegung, die von Südarabien und den Nachbarländern aus sich nach Norden vollzogen hat, und bestätigen dies nicht die Berührungen des Himjarischen und Aethiopischen mit Nordsemitischem in Sprache und Cultus?[2] Man bedarf nicht der mit dem Zeitalter Jesaia's beginnenden Weltreichsperiode, um das zu begreifen was Iob dort in c. 12 über völkergeschichtliche Umwälzungen

1) Nach brieflicher Mittheilung (vgl. sein Programm über die 'alttest. Weisheit S. 19).

2) Vgl. Schrader, Die Abstammung der Chaldäer und die Ursitze der Semiten in DMZ XXVII, 397 ff.

sagt. Vollends willkürlich ist die Voraussetzung, daß ein Buch, welches einen so furchtbaren Leidenskampf in der Hölle der Anfechtnng darstellt, in einer nächtlichen nationalen Leidenszeit entstanden sein werde; es genügt anzunehmen, daß der Dichter selber Aehnliches an sich erfahren, und erfuhr er es in einer Zeit, wo ihn ringsum genußreiches Wolleben umgab, so mußte das seine Anfechtung nur noch steigern. Am ehesten noch ließe sich vermuten, daß das B. Iob aus der Zeit des babylonischen Exils stamme (Umbreit u. A.) und daß Iob, wenn auch nicht geradezu eine Personification Israels, doch מָשָׁל לְיִשְׂרָאֵל, ein Lehrbild für das Volk des Exils sei; denn diese altjüdische, von Clericus Bernstein (in Keil-Tschirners Analekten) Seinecke Hitz. vertretene[1] Ansicht hat häufige Berührungen des zweiten Theils des B. Jesaia für sich (vgl. 40, 14 mit Iob 21, 22; 40, 23 mit Iob 12, 24; 44, 25 mit Iob 12, 17. 20; 44, 24 mit Iob 9, 8; 50, 6 mit Iob 16, 10; 59, 4 mit Iob 15, 35. Ps. 7, 15), welche aber nur beweisen, daß allerdings die schwergeprüfte *ecclesia pressa* der Exulanten im Spiegel Iobs sich selbst wiedererkennen durfte, und es als weit wahrscheinlicher erscheinen lassen, daß das B. Iob älter als jene Leidenszeit Israels ist. Auch der Midrasch geht von dieser Ansicht aus, wenn er אֲנִי חֻבָּר Thren. 3, 1 durch אני איוב „ich bin ein Iob" (אנא הוא איוב) erklärt.

Die Literatur der Chokma hat mit Salomo begonnen. Erst unter Salomo, dessen sonderliche Gabe die Weltweisheit war, erst in seiner Zeit, welche den Charakter friedlicher aus den Glaubenskämpfen der davidischen hervorgegangener Beschaulichkeit trägt, waren die innern und äußern Vorbedingungen dazu vorhanden. Von Salomo selbst ist die Hauptmasse der Mischle und das Hohelied; eine jüngere Periode der Chokma, näml., wie in der Einleitung zum Spruchbuch (1873) nachgewiesen worden ist, wahrscheinlich die Zeit Josaphats, repräsentiren die das ältere Spruchbuch bevorwortenden Spruchdichtungen Spr. c. 1—9; die jüngste Periode ist innerhalb des Kanons durch das B. Koheleth vertreten, welches unter persischer Herrschaft und wahrscheinlich später als Artaxerxes II Mnemon und dessen Nachfolger Artaxerxes III Ochus geschrieben ist. Das B. Iob bekundet sich schon durch seine klassische, prächtige, großartige Form als ein Werk der ersten dieser drei Perioden. Oehler nimmt das in Abrede: „das Buch im Ganzen — sagt er — scheint mir eine Entwickelung der Chokma vorauszusetzen, für die ich in der davidisch-salomonischen Zeit nicht die ausreichenden Analogien finde, indem es doch etwas Anderes ist,

1) s. das dem *More Nebuchim* III, 22—24 entsprechende c. 90 des von mir 1841 herausgegebenen karaitischen Werkes *Ez chajim* von Ahron b. Elia aus Nikomedien. Seinecke (Der Grundged. des B. Hiob 1863 und Erklärung von Jes. c. 40—66. 1870) hält Iob geradezu wie den deuterojesaianischen עבד ה׳ für Personification des treuen aber leidenden Israel, wie der Ahasver der christlichen Sage eine Personification des heimatlosen Volkes ist. Hitzig findet in der Zeichnung Iobs Züge des Israel nach der Katastrophe des Zehnstämmereichs und Seinecke geht sogar so weit, das Land Uz als verblümte Bezeichnung Canaans und besonders des von den Edomitern in Beschlag genommenen judäischen Landes anzusehen.

wenn, wie in einzelnen Psalmen geschieht, Sätze die im B. Iob sich finden nur erst unvermittelt, ich möchte sagen: intuitiv ausgesprochen werden, hier aber nun als Resultat eines mächtigen Geisteskampfes, beziehungsweise einer tiefgehenden dialektischen Erörterung gewonnen werden." Aber dieser verschiedene Eindruck ist doch nur dadurch veranlaßt, daß die Theodicee, die in Psalmen wie 73 sich innerhalb des knappen Rahmens eines lyrischen Gedichts aus dem Gemüte des Angefochtenen losringt, hier aus dem lange andauernden Schmelzfeuer einer dramatisch vergegenwärtigten Geschichte hervorgeht. Bei dieser Einzigartigkeit des Buchs gibt es nichts Gleiches, welches als Zeitmesser für dasselbe dienen könnte. Wir sehen in dieser Unvergleichlichkeit, um deren willen der sel. Oehler bekannte, daß ihn, so oft er über dasselbe lese, jedesmal größer, ja feierlicher zu Mute sei, das schöpferische Gepräge jener Anfangszeit der Chokma, jener salomonischen Zeit der Gnosis und der Technik, der denkenden Vertiefung in die Offenbarungsreligion und der sinnigen Fortbildung der überlieferten Kunstformen, jener einzigartigen Zeit, in welcher die Literatur dem Gipfel wonniger Herrlichkeit entsprach, zu welchem damals das Königtum der Verheißung gelangt war. Salomo's Herz schloß nach 1 K. 5, 9 f. eine Fülle von Wissen in sich gleich dem Sande am Meeresufer, seine Weisheit war größer als die Weisheit der בְּנֵי קֶדֶם, von denen der sagenhafte Stoff des B. Iob entlehnt ist, größer als die Weisheit der מִצְרַיִם, mit deren Lande und dessen Naturwundern der Verf. des B. Iob genau bekannt ist. Die im B. Iob niedergelegte Fülle naturhistorischen und überhaupt welttümlichen Wissens ist der Ertrag des weiten Gesichtskreises, welchen Israel in der Zeit Salomo's gewann. Es war eine Zeit, in welcher die Kluft zwischen Israel und den Völkern mehr als je überbrückt war. Die ganze Bildung Israels folgte damals einem so zu sagen kosmopolitischen Zuge. Es war eine Zeit des Vorspiels der Entschränkung des Heils und des Sieges der Religion Israels und der Einigung aller Völker in dem Glauben an den Gott der Liebe.

§ 7. Die lehrinhaltlichen Kennzeichen.

Daß das B. Iob aus dieser und keiner andern Zeit stammt, bestätigt sich auch an seinem lehrinhaltlichen Verhältnis zu den übrigen kanonischen Schriften. Vergleicht man die Lehre von der Weisheit, ihrer Transscendenz, ihrer Vorweltlichkeit, ihrer Mitwirksamkeit bei der Weltschöpfung in Spr. c. 1—9., bes. c. 8, mit Iob c. 28., so zeigt sie sich dort weiter fortgeschritten und entwickelt; denn Merx' Versuch, Iob c. 28 zur Polemik gegen Spr. c. 1—9 zu stempeln, indem im B. Iob gelehrt werde, die Gottesfurcht sei die Weisheit selbst, im Spruchbuch aber, sie sei die Folge der Weisheit, beruht auf Täuschung: רֵאשִׁית Spr. 1, 7 bed. nicht Erstlingsertrag, wie da wo ein land- oder hauswirthschaftlicher Genitiv folgt, sondern wie Ps. 111, 10 zeigt Anfang, Grundlage, Princip. Vergleicht man weiter die Hindeu-

tung auf Gottes Gericht Iob 19, 29 mit dem Fingerzeige auf ein künftiges Alles entscheidendes und ausgleichendes allgemeines Gericht bei Koh. 12, 14., so springt in die Augen, daß was dort nur erst als persönliches Glaubenspostulat auftritt hier bereits ein fertiger Bestandtheil des allgemeinen religiösen Bewußtseins geworden ist. Und wie man auch jene Glanzstelle des B. Iob 19, 25—27 deuten möge, sei es von einem diesseitigen leiblichen oder von einem jenseitigen geistigen oder von einem jenseitigen verklärten Schauen Gottes — keinesfalls ist sie ein Wiederhall einer bereits vorhandenen Offenbarung über die Auferstehung der Todten, jener Offenbarungserkenntnis, welche wir durch Jes. 26, 19 vgl. 25, 8 und Ez. c. 37 vgl. Hos. 6, 2 hindurch bis zu Dan. 12, 2 anbrechen und aufgehen sehen. Die im B. Iob herrschenden Vorstellungen über das Jenseits sind ganz dieselben wie in den Psalmen der davidisch-salomonischen Zeit und in den salomonischen Sprüchen. Der Dichter gibt sich als ein Kind ebenderselben Zeit in welcher Heman seufzte Ps. 88, 11 f.: „Wirst du an Verstorbenen Wunder thun? oder werden Schatten auferstehen, dich preisen? wird im Grabe erzählt werden deine Gnade, deine Treue im Abgrund?“ Ueberhaupt findet sich in Ps. 88 und 89, deren Verf., die Ezrahiten Heman und Ethan, nicht mit den gleichnamigen Sangmeistern Davids zusammenfallen, sondern die 1 K. 5, 11 vgl. 1 Chr. 2, 6 als Zeitgenossen Salomo's genannten, auf Zerach, den Sohn Juda's, ihren Stammbaum zurückführenden Söhne Machols sind, die denkbar größte Fülle verwandtschaftlicher Beziehungen zum B. Iob, eingeschl. die Reden Elihu's. Die zwei Ps. berühren sich mit dem B. Iob sowol in Ausdrücken, mit denen sich gleiche bemerkenswerthe Vorstellungen verbinden, wie קדושים von den himmlischen Geistern, רפאים von den unterweltlichen Schatten, אבדון von der Unterwelt selbst, als auch in Ausdrücken, die sonst nirgends im A. T. vorkommen, wie אֵמִים und בַּעֲתִים, und die Wechselbeziehung zeigt sich sogar in Zusammenstimmung ganzer Verszeilen theils in Gedanken, theils im Ausdruck, vgl. Ps. 89, 38 mit Iob 16, 19; 89, 48 mit Iob 7, 7; 89, 49 mit Iob 14, 14; 88, 5 mit Iob 14, 10; 88, 9 mit Iob 30, 10; 89, 8 mit Iob 31, 34. In allen diesen Stellen findet aber nicht Gleichlaut statt, welcher den Eindruck der Entlehnung machte, wie Iob 29, 12 in Verh. zu dem salomonischen Ps. 72, 12 (vgl. 5, 25^{b} כעשב הארץ mit Ps. 72, 16), sondern eine Uebereinstimmung, welche, da sie unmöglich zufällig sein kann, sich am leichtesten erklären dürfte, wenn man annimmt, daß das B. Iob aus eben der Chokma-Genossenschaft hervorgegangen ist, welcher nach 1 K. 5, 11 jene beiden Ezrahiten, die Verf. von Ps. 88 und 89, angehörten. Man könnte weiter gehen und vermuten, daß eben jener Heman, welcher den nächtlichsten aller Psalmen, den in iobischem Leidenszustand geschriebenen Ps. 88 verfaßt hat, auch Verf. des B. Iob sei — wofür sich noch manche Wahrscheinlichkeitsgründe anführen ließen und wodurch sich bestätigen würde, daß der Dichter des B. Iob den geistigen Kampf, den er darstellt, innerlich selbst durchgekämpft hat und also ein Stück seiner eignen Seelengeschichte mittheilt — aber wir begnügen uns bei dem

Ergebnis, daß das B. Iob das Werk eines der Weisen ist, deren Sammelplatz der Hof Salomo's war. Schon Gregor v. Nazianz und Luther haben die Abkunft des Buches aus Salomo's Zeit erkannt. Unter den Neuern vertreten Rosenmüller, Hävernick, Vaihinger, Hahn, Schlottmann, Keil, v. Hofmann (der sich in Weissagung und Erf. noch für Abkunft aus der mosaischen Zeit aussprach) Zöckler und Godet diese Ansicht, welcher auch Hengstenberg sich zuneigt, er aber wegen der Stellung des Buches zwischen den Psalmen und den salomonischen Schriften.

§ 8. Die Nachklänge in den jüngeren heiligen Schriften.

Es läßt sich schon von vornherein annehmen, daß ein solches Buch, welches sich mit einer jedem denkenden und frommen Menschen anliegenden Lebensfrage beschäftigt; welches diese in so lebendiger, die Aufmerksamkeit spannender und das Mitgefühl betheiligender Dramatik behandelt; welches auch abgesehen vom Centrum seines Inhalts so vielseitig und in der Sprache so majestätisch schön und so unerschöpflich an Bildern ist, nicht ohne Einfluß auf die Literatur der Folgezeit geblieben sein wird. So findet's sich auch, und auch hier bestätigt sich seine Abkunft aus Salomo's Zeit. Denn in dieser selbst steht es nur zu Ps. 88. 89 in sicherem mannigfachem Wechselverhältnis. Aber die Nachklänge beginnen schon in den דברי חכמים, welche im Spruchbuch den salomonischen משלי als Anhänge beigegeben sind, vgl. die Lehre an einem selbsterlebten Beispiel Spr. 24, 30 ff. mit Iob 5, 3 ff. Und für den Verf. der einleitenden Spruchreden c. 1—9 ist nächst den Sprüchen Salomo's das B. Iob eine Hauptquelle gewesen, es finden sich hier (abgesehen von der weiter entwickelten Lehre von der Weisheit) ganze dem B. Iob gleichlautende Stellen, vgl. Spr. 3, 11 mit Iob 5, 17; 8, 25 mit Iob 15, 7 vgl. 38, 6; 3, 15 mit Iob 28, 18 und auch 8, 27 mit Iob 26, 10. Nächstdem finden wir bei den Propheten der mit Obadia und Joel beginnenden Blüthezeit der Weissagungsliteratur deutliche Spuren der Vertrautheit mit dem B. Iob. Amos beschreibt in Worten, die aus demselben entnommen sind, die Herrlichkeit Gottes des Schöpfers 4. 13. 5, 8 nach Iob 9, 8 vgl. 10, 22. 38, 31. Jesaia hat einen ganzen Vers des B. Iob seiner Weissagung gegen Aegypten wörtlich einverwoben 19, 5 = Iob 14, 11; ebendort weist 19, 13 f. auf Iob 12, 24 f. zurück, so wie 35, 3 auf Iob 4, 4. Daß das B. Iob in Jesaia's Zeit ein vielgelesenes Buch war, zeigt das dem historischen Abschnitt Jos. c. 36—39 einverleibte Schriftstück Hizkia's c. 38.; wir sehen hier wie heimisch dieser um die Nationalliteratur hochverdiente König nicht allein (was auch anderwärts bezeugt ist) in den Psalmen, sondern auch im B. Iob war (s. den Nachweis in Drechslers Jes. II, 220 f.). Das Danklied Hizkia's gewährt einen *terminus ad quem*, über den in Ansetzung der Entstehungszeit des B. Iob nicht hinausgegangen werden darf; denn daß Hizkia hier der Entlehnende ist, geht aus dem ganzen mehr reproduktiven als originellen Charakter dieses

Schriftstücks hervor. Dagegen unterlassen wir, den zweiten Theil des B. Jesaia, welcher selber fraglicher Herkunft ist, für Bestimmung der Abfassungszeit des B. Iob zu verwenden. Dieses Trostbuch für die Exulanten berührt sich mit dem B. Iob nicht allein in Wörtern, die es mit ihm ausschließlich gemeinsam hat, wie גֹּוֵעַ und צאצאים, nicht allein in überraschenden Gleichklängen, wie 53, 9 vgl. Iob 16, 17; 60, 6 vgl. Iob 22, 11., sondern auch in zahlreichen Stellen gleichen Gedankens und gleicher Form, vgl. 40, 23 mit Iob 12, 24., und bei dem Bilde des Knechtes Jahve's wird man häufig, wie in § 6 gezeigt worden, an das B. Iob erinnert. Bei Jeremia geht das kleine lyrische Stück 20, 14—18., in welchem er den Tag seiner Geburt verwünscht, auf Iob c. 3 zurück; die Form, in welcher der Unmut des Proph. zum Ausbruch kommt, ist durch das B. Iob bestimmt, in das er sich eingelebt hat. Daß derselbe Proph. in den Klagliedern an vielen Stellen und bes. im ersten Drittel von c. 3 dem B. Iob folgt, bedarf keiner Belege; Bekenntnisse, Klagen, Bilder aus dem Leidensgeschicke Iobs verwendet er zur Darstellung des Leidensgeschicks Israels. Gegen Ende der Königszeit war Iob in Israel schon eine männiglich bekannte Person, ein eingebürgerter Heiliger, denn Ezechiel klagt im J. 593/2 v. Chr. 14, 12—20., das Maß der Sünden Israels sei so voll, daß, wenn Noah, Daniel und Iob inmitten Israels wären, diese zwar sich selbst retten, aber den Arm der göttlichen Gerechtigkeit nicht aufzuhalten vermögen würden. Der Proph. nennt erst Noah, einen Gerechten der alten Welt, dann Daniel, einen Gerechten des gleichzeitigen Israel, zuletzt Iob, einen Gerechten außerhalb der Linie der Verheißung.[1] Er würde ihn aber nicht nennen können, wenn er nicht mittelst des von ihm erzählenden Buches eine unter dem Volke, an welches die proph. Predigt gerichtet ist, allbekannte Person gewesen wäre. Weiter herab sind die Beziehungen der alttest. Literatur zum B. Iob, z. B. Ps. 103, 16 zu 7, 10; Ps. 107, 42 zu 5, 16; Koh. 5, 14 zu 1, 21., ohne Belang für dessen Abfassungszeit.

Also auch Wechselbeziehungen des B. Iob zu dem vorliegenden althebräischen Schrifttum machen seine Entstehung in der salomonischen oder unmittelbar nachsalomonischen Zeit wahrscheinlich. Die Gegengründe Riehms haben uns nicht eines Anderen überzeugt. 1) Er findet zwischen der in den zwei salomonischen Spruchlesen vorliegenden „ältesten, einfachen, dabei aber an eine feste Regel streng gebundenen Form der didaktischen Poesie und zwischen einem so großartig angelegten Lehrgedicht, wie wir es im B. Iob vor uns haben, in welchem die Lyrik in den Dienst der Didaktik getreten und diese sich zu so kunstvoll ausgebildeter dramatischer Form entwickelt hat, einen so ungeheuren Abstand, daß die Entstehung in der salomonischen Zeit dadurch ganz unannehmbar wird." Aber ist denn der zweizeilige Lehr-

1) Auf Iobs Erwähnung durch Ezechiel bezieht sich Sir. 49, 9 nach der syrischen Uebersetzung, wonach τῶν ἐχθρῶν Uebersetzungsfehler für את־איוב wäre (s. DMZ XII, 542 vgl. jedoch Hitzig, Einl. zu Hiob S. XXXVIII).

spruch als der Keim zu betrachten, aus welchem allmählich eine umfänglichere Lehrpoesie größeren Maßstabs hervorgewachsen? Der Lehrspruch ist eine besondere Dichtungsgattung, welche das gleichzeitige Bestehen anderer nicht ausschließt, zumal da hierbei auch persönliche Neigung und Erfindungsgabe in Betracht kommen. Nun hat aber die althebräische Literatur nur zwei dramatische Dichtungen aufzuweisen, das Hohelied und Iob, welchen beiden dies gemeinsam ist, daß das Drama sich noch nicht völlig aus dem Rahmen der Erzählungsform losgelöst hat; Riehm selbst datirt das Hohelied wenigstens aus der unmittelbar nachsalomonischen Zeit, warum sollte nicht auch das B. Iob, welches einen tragischen Stoff, wie das Hohelied einen heiteren, in dramatischer Form behandelt und zwar mit unvergleichlicher Begabung, welche auf Rechnung nicht der Zeit, sondern des Dichters zu setzen ist, eben jener Zeit angehören können? Aber 2) auch das soll entscheidend entgegenstehen, daß in dem salomonischen Maschal noch überall z. B. Spr. 13, 21 f. der Vergeltungsglaube mit voller Unbefangenheit und ohne Beziehung auf Zweifel und Anstöße ausgesprochen wird. Aber das Problem, mit welchem sich das B. Iob beschäftigt, ist so alt als die Menschheit. Sollen wir Psalmen wie 17. 49. 73 deshalb in späte Zeit herabsetzen, weil der Gläubige sich darin gegen die Anfechtung durch das Glück der Gottlosen wappnet? Und ist die Lösung, welche das B. Iob darreicht, eine andere als die überall in den Psalmen erklingende, daß der Gerechte in seinem Leiden doch glücklicher ist als der Gottlose im Ueberflusse seines Glückes (Ps. 4, 8) und daß es sich zuletzt als eine preiswürdige Schickung der Liebe enthüllt (z. B. Ps. 13)? 3) Riehm stimmt uns darin bei daß nicht nur Jeremia, sondern auch der Verf. der einleitenden Spruchreden Spr. c. 1—9 das B. Iob gelesen haben, und findet es am wahrscheinlichsten, daß es „die Blüthe jener neuen Lebens- und Triebkraft sei, welche auf dem Gebiete der didaktischen Poesie infolge des zur Zeit Hizkia's erwachten Interesses für die nationalen Schätze der Spruchweisheit sich regte." Wir glauben aber unterdeß in der Einleitung des Comm. zu Mischle nachgewiesen zu haben, daß von der hizkianischen Spruchlese eine ältere zu unterscheiden ist und daß jene Spruchreden Spr. c. 1—9 die Bevorwortung dieses vorhizkianischen Spruchbuchs bildeten. Der Endpunkt, bis zu welchem mit dem B. Iob herabgegangen werden kann, ist also geraume Zeit vor Hizkia anzusetzen. Ebendasselbe folgt für uns aus dem Verhältnisse des Amos, Jesaia und des Königs Hizkia selber in seinem Dankpsalm zum B. Iob; Riehm dagegen findet die Abhängigkeit hier überall auf Seiten des Dichters des Iob, obwol er an Spr. 30, 2—5 vgl. Iob 42, 3. 38, 5 (vgl. 18) ein neues Beispiel beibringt, an dem sich zeigt, welche mächtige Einwirkung dieses Dichterwerk auf die nationale Literatur geübt hat. Wir lassen jene Parallelen wegen der Streitigkeit der Prioritätsfrage außer Betracht und auch von dem Wechselverhältnisse des B. Iob zu den beiden ezrahitischen Psalmen, welches Riehm unterschätzt, sehen wir ab, ziehen aber aus dem an Spr. c. 1—9 erweisbaren vorhizkianischen Ursprunge den Schluß,

daß das Buch, wenn geraume Zeit vor Hizkia entstanden, in Ansehung seiner Kunstform, seines Reichtums an ausländischen Naturbildern, seiner ägyptischen Beziehungen sich aus keiner Zeit befriedigender erklärt als aus der salomonischen oder unmittelbar nachsalomonischen.

§ 9. Die kritischen Hauptfragen.

Ob nun aber das ganze Buch, wie es vorliegt, als Werk Eines Dichters oder nur Eines Hauptdichters[1] aus der salomonischen Zeit stammt — diese Frage wird erst im Verlauf der Auslegung entschieden werden können. Die Zugehörigkeit einiger Bestandtheile des Ganzen zu dessen ursprünglicher Fassung unterliegt mehr oder weniger gewichtigen Zweifeln. Die bei weitem wichtigste kritische Frage betrifft die sechs Capp. der Reden Elihu's c. XXXII—XXXVII, auf welchen der schon von den Kirchenvätern empfundene, zuerst von Stuhlmann (1804) entschieden ausgesprochene und auch durch die Gegengründe Schlottmanns, Riehms, Deutsch's, Zöcklers, Godets nicht genügend beseitigte Verdacht ruht, daß sie nicht nur formell an die künstlerische Höhe des Werks nicht hinanreichen, sondern auch der Idee und dem Plane desselben zuwiderlaufen. Außerdem hat schon Kennicott die Rede Iobs 27, 11—28, 28 verdächtig gefunden, weil dort Iob in die bekämpfte Vergeltungslehre der Freunde verfalle; de Wette ist geneigter hier eine Inconsequenz des Dichters anzunehmen, als eine Interpolation — wir werden zu prüfen haben, ob diese Rede Iobs wirklich in die Knotenlösung störend eingreift oder als integrirender Uebergangstheil hineingehört. Die ganze Beschreibung des Behemoth und des Leviathan 40, 15—41, 26 wird von Ewald für eine jüngere Zuthat gehalten; de Wette erstreckt dieses Urtheil nur auf 41, 4—26., Eichhorn begnügte sich Anfangs mit einer umgeänderten Anordnung der Reden Jahve's, schrieb aber in der letzten Ausg. seiner Einl. jenes Stück von den zwei Thierungeheuern einem jüngeren Dichter zu — die Auslegung wird die Sprachgestalt der vermeintlichen Interpolation und ihr Verhältnis zu dem Zwecke der zweiten Rede Jahve's im Vergleich mit der ersten in Erwägung zu ziehen haben. Nur über Prolog und Epilog brauchen wir unser Urtheil nicht zu vertagen. Alle von Stuhlmann, Bernstein, Knobel (*Diss. de carminis Iobi argumento, fine ac dispositione* und Studien u. Krit. 1842, 2) u. A. gegen diese beiden Bestandtheile erhobenen Bedenken zerschlagen sich daran, daß der mittlere Theil des Buchs, sie hinweggedacht, ein Torso ohne Kopf und Fuß ist. Was der Prolog berichtet wird im mittleren Theil nicht ohne ausdrückliche Zurückweisungen darauf (z. B. 8, 4) vorausgesetzt, und der Engelversamlung dort entspricht der Reichtum des Buchs an angelologischen Bezügen. Dennoch ist der Satan im Prologe für

1) Vgl. Böttcher, Aehrenlese S. 68: „Was die Abfassungsweise betrifft, so denken wir uns Einen Hauptdichter, mit mehreren gleichzeitigen Genossen, sämtlich angeregt durch ein Gespräch über die damals [nämlich in der Regierungszeit Manasse's] häufigen Leiden der Unschuld."

Manche immer noch ein Anstoß, welcher sie, wenn nicht an der Authentie des Prologs, doch an der Abkunft des Buchs aus der salomonischen Zeit irre macht. Denn der Satan wird sicher erst Sach. c. 3 und 1 Chr. 21, 1., also in nachexilischen Schriften genannt; dagegen bezeichnet שָׂטָן Num. 22, 22 appellativisch einen der feindlich oder hinderlich in den Weg tritt und Ps. 109, 6 ist wenigstens fraglich, ob der böse Engelfürst gemeint sei, welcher nach Sach. 3, 1 gemeint zu sein scheint; in dem Gesichte Micha's aber 1 K. 22, 19—23, wo man השטן erwarten könnte, wird dafür הרוח gesagt. Es ist daher erst wieder von Roskoff in seiner Gesch. des Satans (vgl. Ausland 1870 Nr. 51) zu beweisen versucht worden, daß die Vorstellung vom Satan dem israel. Volke erst infolge der Berührung mit dem persischen Dualismus zugekommen sei, während die Ansicht Diestels, daß er die Copie des ägypt. Set-Typhon sei, zur Zeit noch vereinzelt steht und hingegen jetzt die Vorstellung eines von der Gottheit abgefallenen und gegen sie empörten Himmelswesens als altassyrische in unseren Gesichtskreis tritt. Bedenken wir aber daß das Erlösungswerk Jesu Christi diesem und seinen Aposteln nach einer Seite hin als Ueberwindung des Satans gilt, so stünde es schlimm um die heilsgeschichtliche Wahrheit des Christentums, wenn dieser Satan, gleichviel ob die Vorstellung eine spezifisch israelitische oder mehreren Völkern gemeinsame ist, ein wesenloses Fantasiegebilde wäre. Und keinesfalls läßt sich nach dieser Seite hin dem Prologe ein Beweis gegen die Abfassung des Buchs in der salomonischen Zeit entnehmen. Denn die Voraussetzung eines bösen Geistwesens, für welche hier der Name השטן geprägt ist, liegt schon der jehovistischen Geschichte des Sündenfalls unter. Gerade die Chokma der salomonischen Zeit aber befaßte sich vorzugsweise mit den vorisraelitischen Geschichten der Genesis, aus welchen ja auch der Grundged. des Hohenliedes und in Mischle z. B. das häufige Bild vom עץ חיים entnommen ist.

Abgesehen von diesen die Composition des Buches betreffenden kritischen Fragen unterliegt dasselbe wie jedes altertümliche Schriftwerk auch der Textkritik. Für den authentischen masoretischen Text verweise ich auf die von mir bevorwortete Ausgabe S. Baers (Leipzig, Tauchnitz 1875), zu welcher H. Strack sorgfältige Collationen alter Handschriften in Petersburg und Tschufutkale beigesteuert hat. Daß dieser Text nicht überall der ursprüngliche ist; daß der Text, welcher dem alexandrinischen Uebersetzer vorlag, vielfach wie der des Syrers theilweise, der des Targumisten und des Hieronymus an einigen Stellen davon abwich und daß der vom Dichter beabsichtigte Gedankenausdruck häufig mit Hülfe der alten Uebersetzungen oder auch reiner Conjectur erschlossen werden muß, darin sind wir mit Merx einverstanden; aber unser Vertrauen zur Treue des masoretischen Textes ist relativ größer und an vielen Stellen, wo er diesen aus den alten Uebersetzungen zu verbessern meint, glauben wir annehmen zu müssen, daß die Uebersetzer den Consonantentext, der ihnen vorlag, falsch wiedergegeben oder nach Gutdünken gemodelt haben.

§ 10. Die Auslegungsgeschichte.

Wir versuchen nun noch, ehe wir zur Auslegung schreiten, uns einen Ueberblick über die Auslegungsgeschichte des Buchs zu verschaffen. Die alexandrinische und die palästinisch-aramäische Uebers. des B. Iob sind beide älter als die punctatorisch-masoretische Feststellung des Textes. Der Uebers. in LXX war seiner schweren Aufgabe nicht gewachsen[1], der Targumist (4/5. Jahrh. n. Chr.) geht in den Geleisen der haggadischen Auslegungstradition und Auslegungsmanier.[2] Daß die griechischen Väter, deren 22 (einschl. Ephrem) in der 1637 von Patricius Junius herausgegebenen *Catena*[3] excerpirt sind, wenig leisten, befremdet nicht. Wenn es irgend ein alttest. Buch gibt, dessen allseitiges Verständnis erst jetzt nach Beschaffung der innern und äußern Bedingnisse im allmählichen Reifen begriffen ist, so ist es das B. Iob. Die griechischen Väter waren an die LXX gewiesen, ohne im Stande zu sein, diese Uebersetzung am Urtext zu prüfen; gerade die griechische Uebersetzung des B. Iob aber leidet doppelt und dreifach an allen den Gebrechen, womit überhaupt die LXX behaftet ist, weshalb Paulus Röm. 11, 35. 1 Cor. 3, 19 sie ignorirt; sie ließ in ihrer Urgestalt Hunderte von Stichen unübersetzt, entfernte Anstößiges durch willkürliche Quidproquo's und enthält Lese- und Uebersetzungsfehler in Menge.[4] Origenes wußte das wol (*ep. ad Afric.* § 3 *sq.*), aber er hatte nicht hebräische Sprachkenntnis genug, um in seiner Tetrapla und Hexapla eine verlässige Collation der LXX mit dem Urtexte darzubieten, und seine Bezeichnung der Zusätze durch Obêlen und des von ihm aus den andern griech. Uebersetzungen,[5] bes. Theodotions, Ergänzten durch Asterisken entfremdete den Septuaginta-Text seiner Urgestalt, ohne doch ein treues Abbild des Urtexts zu gewähren.[6] Da nun beim B. Iob das Verständnis des Ganzen durch das des Einzelsten bedingt ist, so war das volle Verständnis des Buches für die

1) s. Kautzsch, *De Veteris Test. locis a Paulo apostolo allegatis* (1869) p. 67—70. Ein Anklang an LXX findet sich Phil. 1, 19 vgl. Iob 13, 16: τοῦτό μοι ἀποβήσεται εἰς σωτηρίαν. Daß Philo sie kannte, zeigt das Citat in der Schrift *de nominum mutatione:* τίς γὰρ, ὡς ὁ Ἰώβ φησι, καθαρὸς ἀπὸ ῥύπου; Josephus citirt Iob nirgends.

2) s. über das Iob-Targum Wilh. Bacher in Grätz' Zeitschr. 1871 S. 208 ff. 283 f.

3) Sie enthält als Anfang den stichisch abgesetzten griech. Text des B. Iob aus dem *Cod. Alexandrinus.*

4) s. Bickell's Schrift *De indole ac ratione versionis Alexandrinae in interpretando l. Iobi* 1863. Was der alex. Uebersetzer aus Lektüre der klassischen Schriftsteller (Homer, Sophokles u. A.) hat, ist von Egli in Welcker-Ritschl's Rheinischem Museum XII S. 444—448 zusammengestellt worden.

5) s. über diese auch A. L. G. Krehls *Observationes ad Interpretes Graecos ac Lat. veteres libri Iobi*, Leipzig 1834.

6) Den Comm. zu Iob von Origenes hat Hilarius lateinisch bearbeitet, wir besitzen davon aber nur zwei kleine Fragmente bei Augustin, s. Reinkens' Hilarius (1864) S. 270.

griechischen Väter eine reine Unmöglichkeit. Man beschäftigte sich viel mit dem räthselhaften Buche, aber Typik und Allegorese konnten den Vätern, was ihnen an grammatisch-historischem Verständnis abging, nicht ersetzen. Die Itala, die nächste Tochterversion der LXX, war noch mangelhafter als diese; Hieronymus nennt das B. Iob in dieser Uebersetzung *decurtatus et laceratus corrosusque.* Er überarbeitete sie nach dem hexaplarischen Texte und hatte seiner eignen Angabe zufolge nicht weniger als ungef. 700—800 *versus* (στίχοι) zu ergänzen. Diese Uebers. des Hier. aus dem hexaplarischen Texte mit dessen Asterisken und Obelen ist von Martianay (*Opp. Hieronymi* t. I) herausgegeben worden und außer dem Cod., welchen dieser wiedergibt, in einem Cod. der Bodlejana erhalten. Seine eigne selbständige Uebersetzung, von der er sagt: *nullum de veteribus sequitur interpretem, sed ex ipso hebraico arabicoque sermone et interdum syro nunc verba, nunc sensus, nunc simul utrumque resonabit,* ragte weit über ihre Zeit hinaus, aber er selbst gesteht ihre Unvollkommenheit, indem er uns in seiner *praefatio in l. Iob* erzählt, wie sie zu Stande kam. Er erkaufte sich *non parvis numis* einen jüdischen Lehrer aus Lydda, dem damaligen Sitze einer jüdischen Akademie, bekennt aber, daß er, nachdem er mit diesem das B. Iob durchgegangen, nicht klüger war als zuvor: *cujus doctrina an aliquid profecerim nescio; hoc unum scio, non potuisse me interpretari nisi quod antea intellexeram.* Deshalb nennt er das Buch, als ob er es selbst anklagen wollte, *obliquus, figuratus, lubricus* und sagt, es sei damit wie mit einem Aale *(anguilla vel muraena),* der um so schneller entschlüpfe, je stärker man auf ihn drücke. Es gab nun drei lateinische Versionen des B. Iob: die Itala, die von Hieronymus verbesserte Itala und die selbständige Uebersetzung des Hieronymus, deren Abweichungen von einander, wie Augustinus klagt, nicht geringe Verwirrung hervorbrachten. Die Syrer waren mit ihrer Peschitto, die unmittelbar aus dem Grundtext[1] und nicht wie die spätere sogen. Syro-hexaplaris ausschließlich aus LXX gemacht ist, viel besser daran, aber auch Ephrems Scholien (p. 1—19 des t. II der drei syrischen *tomi* seiner Werke) und die von Bernstein 1858 neu herausgegebenen Scholien von Gregorius Barhebräeus enthalten wenig Ersprießliches.[2] Die Folgezeit leistete nichts Besseres. Wir treffen unter den Auslegern des B. Iob große Namen:

1) Viell. mit Benutzung des jüd. Targum, wenn auch nicht des uns vorliegenden, denn die talmudische Literatur kennt ein schon vor der Tempelzerstörung vorhanden gewesenes Targum des B. Iob *Schabbath* 115ª u. a. a. O. (vgl. Dérenbourg, *Essai sur l'Histoire et la Géographie de la Palestine* 1 [1867], 241—243); wahrsch. ist dies die Συριακὴ βίβλος, auf welche sich die Aggada von Iob-Jobab am Schlusse des Buchs in LXX zurückführt. Die LXX behauptete sich auch nach Entstehung der Peschitto immer noch im Orient in solchem Ansehn, daß der monophysitische Bischof Paulus von Tela 617 eine neue syrische Uebers. nach LXX und zwar nach dem hexaplarischen Texte veranstaltete, herausg. von Middeldorpf 1834—35, vgl. dessen *Curae hexaplares in Iobum* 1817.

2) Froriep, *Ephraemiana in l. Iobi* 1769. 4., macht über diese Scholien viel Worte ohne allen Inhalt.

Gregor den Großen (der den Text bald nach der Uebers. des Hieronymus bald nach der vorhieronymianischen unterlegt), Beda Venerabilis[1] (dessen Comm. irrtümlich als der zur Zeit noch unentdeckte des Hieronymus in Umlauf gesetzt worden ist), Thomas Aquinas, Albertus Magnus[2] u. A., aber das Verständnis rückte nicht vorwärts, weil die Mittel der Bewegung fehlten. Das Hauptwerk des Mittelalters war Gregor des Gr. *Expositio in beatum Iob seu Moralium ll.* XXXV, eine riesige Arbeit, welche kaum einen dogmatisch-ethischen Stoff unberührt läßt, denn Gregor erklärte so, *ut super historiae fundamentum moralitatis construeret aedificium et anagoges imposuerit culmen praestantissimum,*[3] aber die sprachlich-historische Grundlegung ist unzureichend, die *historia* kommt gegen die *allegoria* zu kurz, die Auslegung ergeht sich fast durchweg in exegetisch werthlosen, obwol dogmatisch und praktisch gewichtvollen Digressionen.

Erst gegen Ende des Mittelalters, als durch jüdische Convertiten die ersten Anfänge hebr. Sprachkenntnis in die Kirche einzuwandern begannen, bereitete sich eine neue Zeit vor. Denn was die jüdische Auslegung des B. Iob bis dahin vor der kirchlichen voraus hatte, verdankte sie ihrer Kenntnis des Hebräischen, obwol sie diese bei der damals noch nicht vorhandenen Erfassung der Aufgabe des Auslegers und insbes. des Schriftauslegers nicht gehörig zu verwerthen wußte. Saadia's (geb. 890) und Gecatilia's (um 1050) arabische Uebers. des B. Iob mit Erläuterungen[4] leisten weniger als sich bei der semitischen Sprachkunde beider erwarten läßt. Salomo Isaaki aus Troyes (Raschi, irrtümlich Jarchi genannt), dessen Comm. zum B. Iob, über dem ihn 1105 der Tod ereilte, von seinem Tochtersohne Samuel b. Meïr (Raschbam, gest. gegen 1160) zu Ende geführt worden ist,[5] enthält einige Ansätze zu grammatisch-historischer Auslegung, ist aber übrigens ganz und gar von jener mit der kirchlichen Allegorese vergleichbaren midrasischen Haggada abhängig, deren wüstes Material in den catenenartigen Sammelwerken aufgespeichert ist, deren eines zu sämtlichen alttest. Bb. den Namen Simeon ha-Darschan's (ילקוט שמעוני), das andere zu den drei poetischen Bb. den Namen Machir's b. Todros (ילקוט מכירי) trägt. Abenezra der Spanier, der seinen Comm. zum B. Iob 1175 in Rom schrieb, gefällt sich in neuen, kecken Einfällen und liebt es sich

1) Der einem gewissen Nectarius (Vecterius) gewidmete Comm. Beda's ist seiner Grundlage nach der des Philippus Presbyter, eines Schülers des Hieronymus, s. *Hieronymi Opp. ed. Vallarsi* III, 895 ss.

2) Seine *Postillae super Iob* sind noch ungedruckt.

3) Worte Notkers bei Dümmler, Formelbuch des Bischofs Salomo von Konstanz 1857 S. 67 f.

4) s. Ewald-Dukes' Beiträge zur Gesch. der ältesten Auslegung und Sprecherklärung des A. T. 2 Bdd. 1844. Ein vollständiges Verzeichnis der syrischen, arabischen und koptischen Uebers. des B. Iob gibt v. Baudissin in seiner Ausg. des *Arabs Tischendorfianus* im British Museum 1870.

5) Von wo an, darüber schwanken die Angaben, s. Geiger, Die französische Exegetenschule (1855) S. 22 und vgl. de Rossi, *Catalogus Cod.* 181. Zunz, Zur Geschichte und Literatur S. 71.

in einen geheimnisthuerischen Nimbus zu hüllen. David Kimchi, welcher die grammatisch-historische Bahn am besten einhält, hat das B. Iob gar nicht ausgelegt; die Commentare seines Vaters Joseph und seines Bruders Mose nebst den gleichfalls dem 13. Jahrh. angehörigen Comm. Jesaia's de Trani und Serachja's von Barcellona hat Isr. Schwarz 1868 zum ersten Male herausgegeben. Die bedeutendsten jüdischen Leistungen zum B. Iob sind ohne Zweifel die Commentare von Mose b. Nachman oder Nachmanides (Ramban), geb. in Gerona 1194, und Levi b. Gerson oder Gersonides (Ralbag), geb. in Bagnols 1288. Beide waren reichbegabte Denker, jener mehr nach platonischem, dieser nach aristotelischem Typus. Ihre Commentare (in die rabbinischen Bibelwerke aufgenommen), besonders der des letzteren, waren im Mittelalter weit verbreitet. Sie sind aber beide philosophisch tendentiös.[1] Was man in ihnen sachlich Zweckdienliches zu erwarten hat, läßt sich ungefähr nach dem compilatorischen Werke Lyra's bemessen. Nicolaus de Lyra, Verf. der *Postillae perpetuae in universa Biblia* (vollendet 1330), besaß eine für die damalige Zeit tüchtige Kenntnis des Urtextes, dessen Nothwendigkeit er anerkannte, und betrachtete den *sensus literalis* als Grundlage aller anderen *sensus*. Aber er war einerseits seinen jüdischen Vorgängern gegenüber unselbständig, andererseits eingeschnürt in die Bande der damaligen unfreien unevangelischen Kirchlichkeit.

Erst die Sprengung dieser Bande war der Tagesanbruch der Exegese. Luther, Brentius und andere der Reformatoren waren durch die Tiefe ihrer geistlichen Erfahrung, durch ihre Abneigung gegen die Willkür der Allegorese und durch ihre Freiheit von der sichtungsbedürftigen Tradition befähigt, dem B. Iob in das Herz zu blicken, und brachten auch genug hebräische Sprachkenntnis mit, um die Durchführung seiner Idee zu ahnen. Aber mehr nicht als zu ahnen. „Das B. Iob" — sagt Luther in seiner Vorrede — „handelt diese Frage: ob auch den Frommen Unglück von Gott widerfahre. Hier stehet Hiob feste und hält, daß Gott auch die Frommen ohne Ursache allein zu seinem Lobe peinigt, wie Christus Joh. am 9. Cap. von dem der blind geboren war auch zeuget." In diesen Worten ist die Idee des Buches ganz richtig angedeutet. Aber daß er nur ein annäherndes Verständnis des Einzelnen besitze, bekannte er offen. Er übersetzte den Iob mit Beihülfe Melanchthons und des Hebraisten Aurogallus, und sagt in seinem Sendbrief vom Dolmetschen, daß sie in vier Tagen zuweilen kaum drei Zeilen fertigen konnten. An Spalatin schrieb er während der Uebersetzungsarbeit in seiner naiven derben Weise, daß Iob seine Uebersetzung noch weniger zu leiden scheine, als den Trost seiner Freunde, und lieber im Miste sitzen bleiben wolle. Dieselbe Unzu-

1) Andere ältere rabbinische Commentare, wie von Menahem b. Chelbo, Joseph Kara, Parchon u. A., sind noch nicht bekannt geworden; auch der des mit Dante befreundeten römischen Dichters Immanuel ist noch ungedruckt; die rabbinischen Bibelwerke enthalten nur noch den geschickt angelegten Comm. von Abraham Farisol aus Avignon (um 1460).

länglichkeit fühlte Hier. Weller, ein Mann, der, was die dem Buche gleichartigen inneren Erfahrungen betrifft, vor Tausenden zu seinem Ausleger berufen war. Wer den Iob soll auslegen — sagt er — der muß in dem Spital krank gelegen sein, darin Iob gelegen ist, und zum Theil die hohe iobitische Erfahrung geschmeckt haben. Ein solcher Ausleger war er, vielgeprüft in der Schule der Anfechtung. Aber er kommt in seiner Auslegung nicht über das 12. Cap. hinaus und ist froh, durch die 12 Capitel wie durch festes und hartes Gestein endlich mit Gottes Gnade hindurchgelangt zu sein; die folgenden Capitel befiehlt er einem Andern. Das umfänglichste reformatorische Werk über Iob sind die Predigten *(conciones)* Calvins. Eine vom reformatorischen Geiste angehauchte Arbeit ist auch der übersetzte und kurz ausgelegte Iob von dem Spanier Luis de Leon, der von 1572—77 in dem Kerker der Inquisition zu Valladolid schmachtete.[1] Ueber solche Leistungen der Reformationszeit ist die vorrationalistische Exegese nur in dem Maße weiter geschritten, als die philologische Gelehrsamkeit sich erweiterte, besonders Mercier und Coccejus in der reformirten Kirche, Seb. Schmid in der lutherischen, Joannes de Pineda in der römischen, dessen Commentar (Madrid 1597), ein wahrhaft großartiges Sammelwerk, auch protestantischerseits benutzt und bewundert wurde, aber mit Eifersucht über die Unantastbarkeit der Vulgata wacht. Im Verständnis der Grundwahrheit des Buches sind die Commentare der deutschen Reformatoren bis heute unübertroffen.

Mit dem Commentare des Holländers Albert Schultens (2 Bde. 1737) beginnt eine neue Epoche der Auslegung; er zuerst begann den gesamten Semitismus an der Auslegung des Buches zu betheiligen, zunächst und vor allem das Arabische. Mit vollem Rechte,[2] denn das Arabische hat mehr Urtümliches, als irgend ein anderer semitischer Dialekt, aufbewart und schon Hieronymus hatte in seiner Vorrede zu Daniel richtig bemerkt: *Iob cum arabica lingua plurimam habet societatem* und in seiner Vorrede zu Iob selber (s. oben S. 29) bezeichnet er in überraschend zutreffender Weise den Urtext des Buches als ein arabisch und theilweise syrisch (aramäisch) gefärbtes Hebräisch.[3] Die Arabisten Reiske (*Conjecturae in Iobum* 1779) und Schnurrer (*Animadv. ad quaedam loca Iobi* 1781) traten später in Schultens' Fußtapfen. In dem Maße aber, als das Israelitische im Zusammenhange des Orientalischen betrachtet wurde, verlernte man leider die göttliche Eigentümlichkeit desselben zu würdigen. Indes hatte das B. Iob von der Moralisterei und Schriftverdrehung des Rationalismus weit weniger als andere biblische Bücher zu leiden; man

1) s. C. A. Wilkens, Fray Luis de Leon (1866) S. 321 f.

2) Obwol in maßloser Weise, zumal in den *Animadversiones philologicae in Iobum* (*Opp. minora* 1769), wo er die Uebersetzungsfehler der LXX aus dem Arabischen erklärlich zu machen sucht.

3) Vgl. Pseudo-Origenes *in Iobum* (Opp. ed. Delarue t. II p. 851): *Beati Iob scriptura primum quidem in Arabia Syriace scripta, ubi* (näml. im idumäischen Arabien) *et Iob habitabat.*

verflachte seine Idee, man faßte den Satan, hier mehr als anderswo in scheinbarem Rechte, als mythisches Gebilde, aber man hatte doch keine Wunder und Weissagungen wegzuräumen. Und weil man erst jetzt seit der apostolischen Zeit den Anfang machte, sich dem Buche als einem poetischen Meisterwerk hinzugeben, so erwuchs der Auslegung selbst aus den Uebersetzungen und Erklärungen eines Eckermann, Moldenhauer, Stuhlmann u. s. w. wesentlicher Nutzen. Was ein durch Hennig bekannt gewordener hochdeutscher Reimschmied des 14. Jahrh., was der florentinische Volksdichter Juliano Dati zu Anfang des 16. Jahrh. und in der zweiten Hälfte des vorigen G. Ceruti in ihren poetischen Reproductionen des B. Iob leisteten, ist hier unvergleichlich überflügelt. Was hätten die Kirchenväter geleistet, wenn ihnen eine solche Uebersetzung des B. Iob, wie z. B. von Böckel oder der frommen und der semitischen Sprachen wie auch des Persischen kundigen Jungfrau Elisabeth Smith († im 28. J. 1805[1]) oder dem lernbegierigen schweizerischen Laien (Noten zum hebräischen Texte des A. T. nebst einer Uebersetzung des B. Hiob, Basel 1841), zu Gebote gestanden hätte! Der Weg zur wahren und vollen Erkenntnis des Göttlichen der Schrift geht durch das Menschliche hindurch, darum bereitete der Rationalismus, besonders seit Herder dessen menschliche Anschauungsweise veredelte und vertiefte, einer neuen Periode kirchlicher Auslegung des B. Iob den Weg. Die Commentare von Samuel Lee (1837), Vaihinger (1842), Welte (1849), Hahn (1850) und besonders der religionsgeschichtlich reiche und psychologisch feine von Schlottmann (1851)[2] sind die Erstlingsfrüchte einer solchen neuen Periode, ermöglicht durch die vorausgegangenen Commentare Umbreits (1824. 32), Ewalds (1836. 51) und Hirzels (1839. Ausg. 2. von Olshausen 1852), von denen der erste[3] durch Begeisterung für die dichterische Hoheit des Buchs, der zweite durch lebendige Nachempfindung des Tragischen und der dritte durch gesunden Takt und gute Methode sich auszeichnet. Neben diesen selbständig fördernden Leistungen, denen die Comm. von Carey (1858 mit 80 Holzschnitten und einer Landkarte) und A. B. Davidson (Bd. I. 1862)[4] sich anreihen, ist der Comm. Heiligstedts (1847) nur eine meist an Ewald sich anschließende kurzgefaßte Clavis, und die neueren jüdischen Comm. von Blumenfeld (1826), Simcha (1833), Arnheim (1836), Löwenthal (1846), Malbim (1867) enthalten zwar Manches über den Standpunkt der früheren פרושים und באורים Hinausgehende, aber ohne an den gegenwärtigen Stand biblischer Wissenschaft innerhalb der Kirche hinanzureichen. Auch auf dem

1) s. Volksblatt für Stadt und Land 1859 Nr. 20.

2) s. die Recension der beiden letztern von Oehler in Reuters Repertorium, Febr. 1852 und Kosegartens Aufsatz über das B. Hiob in der Kieler Allgem. Monatsschrift 1853 S. 761—774.

3) s. darüber Ullmann-Riehms Blätter der Erinnerung an F. W. C. Umbreit (1862) S. 54—58.

4) Praktisch, aber auf wissenschaftlicher Grundlage, ist der Comm. von Albert Barnes (gest. in Philadelphia), welcher 1858 in 2 Theilen erschienen und in England wie Amerika verbreitet ist.

kürzeren Wege der Uebersetzung mit beigegebenen Erläuterungen ist das Verständnis des B. Iob mannigfach gefördert worden. Hervorzuheben sind hier die Uebersetzungen Kösters (1831), welcher zuerst auf den Strophenbau der hebräischen Poesie aufmerksam gemacht, aber auch, indem er den masoretischen Vers als den constitutiven Bestandtheil der Strophe faßte, einen bis heute unüberwundenen Irrtum in Aufnahme gebracht hat; Stickels (1842), welcher die Form des Meisterwerkes nicht ohne Geschmack künstlerisch nachzubilden sucht, obwol seine den Accenten folgende Zerstückelung der masoretischen Verse in Strophenzeilen, ähnlich der Hirzels und E. Meiers im Hohenliede, das andere Extrem zu der Irrung Kösters ist; Ebrards (1858), welcher wie schon Hosse in fünffüßigen Jamben übers.,[1] und Renans (1859), welcher sich in seinem stichischen Absetzen lediglich durch die masoretische Verstheilung bestimmen läßt.[2] Außerdem ist abgesehen von den Bibelwerken, unter denen das v. Gerlachs (Bd. 3 des A. T. 1849) rühmlichst auszuzeichnen ist, und solchen populär-praktischen Auslegungen wie Diedrich's (1858), von Vielen theils in allgemeinem poetischen Interesse, wie Spieß (1852), theils in biblisch-theologischem, wie Leop. Haupt (1847), Friedr. Hosse (1849), Hayd (1859), Berkholz (1859) und in Schweden Lindgren (Upsala 1831), versucht worden, die Lesung des Buches durch Uebersetzung mit kurzer Einführung und einzelnen Erläuterungen zu erleichtern und genußreicher zu machen. Ueber den reichen Zuwachs, welchen Untersuchung und Auslegung des B. Iob seit dem Erscheinen der Ausg. 1 unseres Comm. (1864) gewonnen haben, gibt das hier folgende Verzeichnis übersichtliche Auskunft.

1) s. Schneider, Die neuesten Studien über das B. Hiob, Deutsche Zeitschr. für christl. Wissensch. 1859 Nr. 27.

2) Seine Auslegung, meist an Ewald sich anschließend, hat eine Gegenschrift eines Abts Crelier hervorgerufen: *Le livre de Job vengé des interprétations fausses et impies de M. Ernest Renan* 1860.

VERZEICHNIS

der seit 1863/64 erschienenen Schriften über das Buch Iob nebst einigen früheren in Ausg. 1 nicht benutzten.

Magnus, Ed. Is., Philologisch-historischer Commentar zum Buche Hiob. Halle 1851.

Wie wir bei der ersten Ausarbeitung unseres Comm. auf die Benutzung dieses Comm:, welcher im Grunde kein Comm. ist, sondern die Exegese als Mittel zum Zwecke in die Untersuchung der Integrität, der Tendenz und der Anlage des Buches einschachtelt, verzichten zu müssen glaubten, so wissen wir auch jetzt beim besten Willen nichts damit anzufangen, obwol uns das ganze Volumen bis S. 640 wo es abbricht vorliegt. Die schematisirende Methode der alten Wolf'schen Schule erscheint hier bis zur Carricatur entartet; die Kritik ist maßlos, indem sie außer den Reden Elihu's nicht bloß Prolog und Epilog, den Preis der Weisheit c. 28, die Beschreibungen des Nilpferds und Krokodils hinauswirft, sondern auch 11 Bestandtheile der Reden der Freunde dem Iob und 11 der Reden Iobs den Freunden zuspricht, von 6 gleichlautenden Stellen je eine Parallelstelle für unecht und 11 Zeilen oder Stücke von Zeilen für Glossen erklärt, ja sogar eine Rede des Bildad und eine des Zophar als abhanden gekommen vermißt; auch verkennt der Verf. die Idee des Buches, indem er sie in der Ehrenrettung der göttlichen Vergeltungsgerechtigkeit findet, welche anzuerkennen sei, so wunderbar-räthselhaft auch ihre Schickungen scheinen mögen. Iob, sagt er, vertritt die Anschauung des antitheokratischen Theils des Volkes, die Drei die consequenzmacherische priesterlich-levitische Anschauung und Jahve die prophetische — denn die historische Tendenz des Buches bestehe in „einer Vervollkommnung des theokratischen Staatsgrundgesetzes", nämlich der Vergeltungslehre.

Bickell, Gust., *De indole ac ratione versionis Alexandrinae in interpretando libro Iobi.* Marburg 1863.

Diese treffliche Monographie erschien als die Ausg. 1 unseres Comm. im Drucke begriffen war. Ihr Hauptwerth besteht darin, daß sie mittelst innerer Kritik mit Zuziehung der Asterisken des griech. Textes bei Montfaucon und Holmes-Parsons und des von Grabe nur unzuverlässig benutzten Cod. Bodlejanus der Latino-Hexaplaris des Hieronymus, so wie der Syro-Hexaplaris und der Schriften der griechischen Väter vor Origenes, der lateinischen vor Hieronymus die Gestalt des ursprünglichen Septuagintatextes mit Ausscheidung der Ergänzungen aus Theodotion (Bickell zählt 373 diesem angehörige Stichen) und anderen Uebersetzern zu ermitteln sucht und auf Grund dieser Analyse die eigentümliche Uebersetzungsweise des alex. Uebersetzers charakterisirt, welcher, wie der Verf. annimmt, im 2. vorchristlichen Jahrh. aus einem in althebräischer Schrift geschriebenen Urtext übersetzte.

Seinecke, L. Chr. F. W. (jetzt Pastor in Hevensen bei Nordheim), Der Grundgedanke des Buches Hiob. Clausthal, Große 1863.

Vgl. dazu von demselben: Der Evangelist des A. T. Erklärung der Weissagung Jes. c. 40—66. Leipzig, Pernitzsch 1870. Iob ist dem Verf. Israel-Juda, die drei Heerhaufen der Chaldäer 1, 17 die drei Züge gegen Juda unter Jojakim, Jojachin und Zidkia, welche mit dem „Gefängnis Iobs" d. i. dem babyl. Exile endigten. Der Knecht Jahve's in Jes. c. 40—66 ist durchweg, wie Iob, das einheitlich personificirte Israel. Dieses ist auch der Beter in Ps. 51, welcher von Erbsünde so wenig rede als „die Offenbarung Johannis vom peloponnesischen Kriege".

Böttcher, Friedr. († 21. Juni 1863), Neue exegetisch-kritische Aehrenlese zum Alten Testamente. Dritte Abtheilung: Proverbia — Chronica. Nach des Verf. Tode herausgegeben von Ferd. Mühlau. Leipzig, Barth 1865.

Die Bemerkungen über Iob erstrecken sich von Nr. 1382 (S. 39)—Nr. 1529 (S. 75 f.).

Kamphausen, Adolf, Uebersetzung und Erklärung des Buches Hiob in Bunsens Bibelwerk. Fünfter Halbband, zweite Hälfte. Leipzig, Brockhaus 1865.

Riehm, Ed., Ueber das Buch Hiob, in Luth. Zeitschrift 1866 S. 287—317.

Anzeige der ersten Ausg. des vorliegenden Comm., aber so umfänglich, inhaltreich und gewichtig, daß sie den Schriften ersten Rangs über das B. Iob an Werth gleichkommt.

Stern, M. A., Die Sternbilder in Hiob 38, 31 und 32. Breslau, Skutsch 1866.

Sonderabdruck aus Jahrg. 3 (1864/65) der Geigerschen Jüd. Zeitschr. für Wissenschaft und Leben.

Leroux, Pierre, *Le véritable Livre de Iob retrouvé. Nouvelle édition précédée d'un avertissement et d'une table des mutilations qui ont rendu jusqu'ici ce livre impénétrable.* Genève, Joseph Leroux 1867. gr. 8. 128 S.

Verkürzte Ausgabe des größeren Werkes: *Iob, drame en cinq actes, prologue et épilogue. Par le prophète Isaie, retrouvé, retabli dans son integrité et traduit littéralement sur le texte Hébreu* 1866. Verf. des B. Iob ist Jesaia (in den Anfangsworten איש חירה seinen Namen andeutend) und die Sage daß Jesaia zersägt worden geht auf sein von c. 21 an übel durcheinander geworfenes Buch: das B. Iob — die Idee des Buches ist der Fortschritt der Menschheit zu ihrem Ideale (*Messie-Humanité*) mittelst Ueberwindung des Leviathans d. i. des jüdischen Priestertums: *les amis le tueront, et les justes le partageront.*

Malbim, M. L., מקראי קדש Hebr. Commentar zu Propheten und Hagiographen. Bd. X ספר איוב. Warschau 1867. 8.

Ruetschi, Exegetische Bemerkungen zu dem Buche Iob, mit bes. Rücksicht auf den Comm. von Delitzsch. In den Studien und Kritiken 1867 S. 124—150.

Siehe auch außer der Besprechung der 1. Ausg. des vorliegenden Comm. von E. Riehm die von H. Ewald in den Göttingischen Anzeigen 1864 St. 37. *De mortuis nil nisi bene.*

Das Buch Hiob und die Salomonischen Schriften. Biblisch-critische Studien. Wien, Hilberg 1867.

Separatabdruck aus den Illustrirten Monatsheften für die gesamten Interessen des Judentums, mit Reuß (s. unten) übereinstimmig, ohne ihm an Selbständigkeit der Auffassung und Schönheit der Darstellung gleichzukommen.

Schwarz, F. W. S. (Pred. in Rotterdam, jetzt an St. Simeon in Berlin), Das Buch Hiob. Ein Kreuz- und Trostbuch. Aus dem Holländischen des ten Kate unter Vergleichung des biblischen Textes deutsch bearbeitet. Bremen, Müller 1868. 8.

Die poetische Uebersetzung des B. Iob, die hier in trefflicher Verdeutschung vorliegt, hat den Amsterdamer Prediger J. J. L. ten Kate zum Verf. und erschien unter dem Titel: *Het boek Iob. In nederduitsche dichtform overgebracht.* Leyden, Sythoff 1865.

Schwarz, Isr., תקוח אנוש i. e. *liber Ijobi duobus tomis comprehensus. Tom. I continens:* a) *Textum masorethicum accuratius quam adhuc revisum atque correctum, cum nova versione metrica germanica;* b) מקור ישראל *i. e. omnes Ijobi explicationes et deductiones quae in utroque Talmude Midraschiisque libris et Soharo inveniuntur;* c) *commentarios — adhuc manuscr. solummodo extantes in bibliothecis Parisiorum Oxfordii Monachiique — a R.* ***Jesaia de Trani, R. Mose, R. Josepho Kimchi*** *et R.* ***Serachja ben Isaac*** *Barceloniensi. Berolini,* Gerschel 1868.

Dillmann, Aug., Hiob. Für die dritte Auflage nach L. Hirzel und J. Olshausen neu bearbeitet (Bestandtheil des Kurzgefaßten exeg. Handbuchs), Leipzig, S. Hirzel 1869.

Von dem Comm. Hirzels sind nur einzelne Stücke citationsweise in diesen durchaus neuen musterhaften Comm. übergegangen; der unserige ist darin durchweg mit verhältnismäßig wenigen Ausnahmen nur da genannt, wo ihm widersprochen wird. Um so weniger konnten wir das mit Nutzen von neuem zu Durchdenkende verfehlen.

Gräber, H. J. (Pfr. in Meiderich), Die religiöse Stellung und Bedeutung Hiobs im A. T., im Beweis des Glaubens 1869. Oct. S. 433—450.

Der Verf. sieht in Mose als zur Unthätigkeit verurtheiltem Flüchtling in Midian den Dichter des B. Iob, denn schon in Davids Psalmen finde sich eine viel gründlichere Sünden- und Selbsterkenntnis: Iobs Glaube leidet Schiffbruch weil er nicht tief genug in Erkenntnis der Sünde und Gnade gegründet ist, die Erscheinung Gottes bringt ihn wieder zurecht, aber die daraus hervorgehende entwickeltere Stufe der Gotteserkenntnis steht noch zurück hinter der durch das Gesetz vom Sinai ermöglichten Entwickelung.

Reuß, Ed., Das Buch Hiob. Vortrag gehalten in der Nicolaikirche u. s. w. Aufl. 2. Straßburg 1869.

„Die Geschichte Hiobs ist eine freie Schöpfung der dichterischen Phantasie, eine großartig angelegte Parabel; wie bei den Parabeln Jesu liegt ihre Wahrheit nicht in der bunten Einkleidung, sondern in der sittlich-religiösen Wahrheit, welche sie abspiegelt."

Schultz, Herm. (Prof. in Basel, jetzt Heidelberg), Zu den kirchlichen Fragen der Gegenwart. Sechs Reden. Frankfurt a. M., Heyder u. Zimmer 1869.

Die 3. Rede handelt über „das Buch Hiob in seiner Bedeutung für unsere Zeit", sie erschien zuerst in Gelzers Protest. Monatsblättern, August 1866. Eine Stelle des Schlußworts lautet: „Das aber wisse das Geschlecht unserer Tage, daß wo die Form des Glaubens sich nicht mehr einigen läßt mit Gewissen und Wahrheit, es der Wille des bösen Princips ist, daß mit der Form auch

der Inhalt, mit dem Dogma auch der Glaube verloren gehe. Gott freilich will diese Versuchung, den Glauben zu läutern und zu höheren Formen vorzubereiten, aber sein Wille ist, daß wo die Form zerbricht der Glaube nur fester, sicherer und reiner werde."

Volck, Guil. (Prof. in Dorpat), *De summa carminis Iobi sententia disput.* Dorpat 1869. 4.

Den Grundgedanken des B. Iob formulirt der Verf. wie folgt: *hominis vitae hujus ambagibus vexati animum ad veram pacem tranquillitatemque non posse pervenire, nisi ipse Deus se ei patefecerit.*

Baudissin, Wolf. Guil. Frid. Comes de, *Translationis antiquae Arabicae libri Iobi quae supersunt ex apographo Codicis Musei Britannici nunc primum ed. atque illustr.* Leipzig, Doerffling u. Franke 1870.

Hengstenberg, Das Buch Hiob erläutert. Theil 1. Berlin, Schlawitz 1870. Th. 2. Leipzig, Hinrichs 1875.

Hengstenberg († 28. Mai 1869) las im Sommer 1868 zum letzten Male über das B. Hiob, der vorliegende Comm. ist der Abdruck seines Collegienheftes, ohne Herausgeber, lediglich durch Correctoren-Hände gegangen und wol deshalb ohne Vorwort. Er gibt ein treues Bild der Hengstenbergischen Lehrweise und Kamphausen in seiner Anzeige desselben, Jenaer LZ 1875 Nr. 28, urtheilt über das Buch recht und billig: „Hengstenberg war obwol kein Exeget ersten Rangs doch als Gelehrter und Schriftforscher so bedeutend und selbständig, das es von Interesse ist und sein wird, seine Auffassung eines so schwierigen biblischen Buches im Einzelnen kennen zu lernen."

Merx, Adalb., Das Gedicht von Hiob. Hebräischer Text, kritisch bearbeitet und übersetzt, nebst sachlicher und kritischer Einleitung. Jena, Mauke 1871.

Angezeigt von E. S. im Liter. Centralblatt 1871 Nr. 50., von H. E. in den Göttingischen Gel. Anz. 1871 Stück 48, von Schultz in den Jahrbb. für Deutsche Theologie XVII (1872), 1. Vgl. übrigens auch Merx' Art. *Hiob* in Schenkels Bibel-Lexikon Bd. III (1871) S. 87—101.

Zöckler, Otto, Das Buch Iob. Theologisch-homiletisch bearbeitet (Theil X des Lange'schen Bibelwerks). Bielefold und Leipz., Velhagen u. Klasing 1872.

In das angloamerikanische Bibelwerk aufgenommen und da übersetzt von Prof. Evans am Lane-Seminar in Cincinnati, ergänzt durch eine *rhythmical version* mit Anmerkungen von Tayler Levis.

Cook, F. C., *Job. Commentary and critical notes.* Bestandtheil des von ihm herausgegebenen anglicanischen Bibelwerks (des sogen. *Speakers Commentary*). Vol. IV. London 1873.

Der Comm. wetteifert mit den besten deutschen Vorgängern und setzt sich sogar durchweg mit Merx' Verbesserungsversuchen auseinander. Von demselben Verf. ist der Artikel *Job* in Smith's *Dictionary of the Bible* Bd. I (1863) S. 1087—1100.

Deutsch, Imman., *De Elihui sermonum origine atque auctore* (Promotionsschrift), Breslau 1873.

Gildemeister, J., Bruchstücke eines rabbinischen Hiob-Commentars. Als Manuscript in einigen Exemplaren. Bonn 1874 (14 S.).

Green, William Henry, *The Argument of the book of Job unfolded.* New York, R. Carter 1874.

Der Verf., Prof. am theol. Seminar in Princeton (New Jersey), auch Verf. der seit 1861 öfter erschienenen und in Amerika weitverbreiteten trefflichen *Grammar of the Hebrew Language*, gibt hier mit Beseitigung des gelehrten Apparats einen Einblick in Anlage, Gang und Lehrgehalt des B. Iob; Cap. X handelt über die Stelle die es im alttest. Schriftganzen einnimmt.

Hitzig, Ferd. († 22. Jan. 1875), Das Buch Hiob übersetzt und ausgelegt. Leipzig und Heidelb., C. F. Winter 1874.

S. die Anzeige Steiners in der Jenaer LZ 1875 Nr. 10.

Godet, F., Ueber das Buch Hiob, in dessen Bibelstudien, deutsch bearbeitet von J. Kägi. Th. I: Zum Alten Testament. Hannover, C. Mayer 1875.

Das Original erschien unter dem Titel *Études bibliques* in Paris-Neuchatel 1873 und in 2. Aufl. 1874.

Hoelemann, H. G., Die Reden des Satan in der h. Schrift. Eine exegetisch-historische Analyse und ethische Zeitspiegelung. Neueste Bibelstudie. Leipzig, Hinrichs 1875.

Der Prolog des B. Iob wird hier von da an, wo der Satan eintritt, eingehend ausgelegt, worauf ein comparativer Theil folgt, welcher sein Auftreten in dieser himmlischen Scene mit seinem Auftreten im Paradiese und Jesu gegenüber, in der Wüste vergleicht, sodann ein pragmatischer und rhetorischer, worin das Methodische in der Handlungsweise des Satans und das Satanische in seiner Redeweise nach allen Seiten hin ausführlich beleuchtet werden.

Holtzmann, H., Das Buch Hiob und das religiöse Bewußtsein der Gegenwart, in der Deutschen Warte, redigirt von Bruno Meyer, Karlsruhe bei Braun, Bd. VIII (S. 129—151) 1875.

Der Verf. erkennt das Großartige und Einzigartige des B. Iob an, welches er als das Werk eines in Aegypten wohnhaft gewesenen israel. Dichters in der zweiten Hälfte der Königszeit und als dessen Aufgabe er die Lösung des Widerspruchs der erfahrungsmäßigen Erkenntnis mit der mosaischen Vergeltungslehre ansieht: es gilt ihm wie Nöldeke als „ein Lehrgedicht in dialogischer Form mit dramatischer Entwickelung", die Durchführung aber erscheint ihm als mit mancherlei Mängeln behaftet: keiner der drei Freunde vertritt eine eigentlich individuelle Rolle, vielmehr zeigen sich statt einer wirklichen Verschiedenheit von sich steigernden Standpunkten nur temperamentsmäßige Unterschiede der Färbung; ebendeshalb kommt die Verhandlung nicht vom Fleck, der Fortschritt ist im Grunde nur ein solcher des Affekts und die Entwickelung fällt nur in das sich läuternde Bewußtsein Iobs, Gott aber, der schließlich erscheint, spricht statt den Knoten wirklich zu lösen bloß seine Unlösbarkeit aus. Deshalb „legen wir das Buch trotz des heiteren Schlusses schweren Herzens bei Seite, mit dem Gefühle, daß der Dichter Geister wach gerufen, deren er nicht Meister zu werden vermochte." Wir lassen jene zwei ersten ästhetischen Bemängelungen gelten, diese letzte aber zeigt, daß Holtzmann die wahrhaft befriedigende Lösung des Problems, welche Theophanie und Epilog in Zusammenhalt mit dem Prologe darreichen (s. § 1 unserer Prolegg.), nicht durchschaut hat.

Zschokke, Herm. (Prof. der Theol. in Wien), Das Buch Iob übersetzt und erklärt. Wien, Braumüller 1875.

Ohne auf Originalität Anspruch zu machen sucht dieser Comm., urspr. für den Röhling'schen Gesamtcomm. zum A. T. bestimmt, unter dankbarer Benutzung aller neuen Commentare wissenschaftliches Verständnis des B. Iob in katholische Kreise zu tragen — neben dem Welte's (1849) der zweite neuere Comm. zu Iob aus der römischen Kirche.

Baer-Delitzsch, Neue kritische Textausgabe des B. Iob: ספר איוב. *Liber Iobi. Textum masoreticum collatis praestantissimis codicibus instauravit atque ex fontibus Masorae illustravit S. Baer. Praefatus est edendi operis adjutor Franciscus Delitzsch. Cum effigie Fragmenti Babylonico more interpuncti.* Leipzig, Bernh. Tauchnitz 1875. 1 M. 20 Pf., auf Chamois 1, 50.

Der vorliegende Comm. fußt auf diesem Baer'schen Texte und wo er textkritische Begründungen gibt, stehen diese und die der Textausgabe in wechselseitig sich ergänzendem Verhältnis. Vgl. übrigens das oben S. 27 über diese Ausgabe und den masoretischen Text Gesagte.

UEBERSETZUNG UND AUSLEGUNG DES BUCHES IOB.

Ἐπ' αὐτῶν τῶν λέξεων [τοῦ βιβλίου] γενόμενοι σαφηνίσωμεν τὴν ἔννοιαν, αὐτοῦ ποσὶ ἡγουμένου ἡμῖν πρὸς τὴν ἑρμηνείαν, τοῦ καὶ τὸν ἅγιον Ἰὼβ πρὸς τοὺς ἀγῶνας ἐνισχύσαντος.

Olympiodoros.

Erster Theil. Die Anknüpfung c. I—III.

Iobs Frömmigkeit bei grösstem Glücksstand I, 1—5.

Das Buch beginnt in Prosastil, wie Hier. sagt: *prosa incipit, versu labitur, pedestri sermone finitur,* nicht mit וַיְהִי, wie die historisch-prophetischen Bb., deren Verf. sich bewußt sind, ein Stück Geschichte aus dem Zus. der israelitischen Gesamtgeschichte heraus zu erzählen z.B. 1S. 1,1 וַיְהִי אִישׁ, sondern mit אִישׁ הָיָה (vgl. Est. 2,5),[1] schon dadurch sich kundgebend als eine nicht dem Zusammenhange der heiligen Geschichtschreibung angehörige außerisraelitische Geschichte v. 1: *Ein Mann ist gewesen im Lande ʿÛṣ, Namens Ijjôb und es war selbiger Mann redlich und rechtschaffen und Gott fürchtend und sich fernhaltend von Bösem.* Der Name עוץ (√עץ fest, stramm s.) kommt im A. T. dreimal als Personname vor: 1) des ersten unter den vier Söhnen Arams (neben חוּל, גֶּתֶר und מֶשׁ) Gen. 10, 23; 2) des erstgeborenen Sohnes Nahors, des nach Aramäa nachgewanderten Bruders Abrams (neben בּוּז und קְמוּאֵל, dem „Ahn Arams") Gen. 22, 21; 3) eines Enkels Seïrs des Horiters (neben אֶרֶן) Gen. 36, 28. Hienach scheint אֶרֶץ עוּץ entweder eine irgendwie in Bez. zu Aram stehende Landschaft zu sein, was durch Elihu חבוזי 32, 2 begünstigt wird, oder eine seïritisch-edomitische, was daran eine Stütze hat, daß Gen. 36, 11 אליפז und תימן als Sohn und Enkel Esau's neben einander vorkommen; תימן als Landesname wechselt Jer. 49, 20 mit אדום. Entscheidend scheint für ארץ עוץ als edomitisches Land Thren. 4, 21: „o Tochter Edom, seßhaft im Lande ʿUṣ" zu sprechen; indes wäre die Zubenennung zwecklos, wenn sie das alte Wohnland Edoms angäbe, dieses würde durch ארץ עוץ als ursprünglich seïritisch bezeichnet sein, aber auch Bezugnahme auf die verjährte und übrigens gottgeordnete Thatsache der Verdrängung der horitischen Ureinwohner durch die Edomiter (Dt. 2, 12 vgl. Gen. 27, 39) ist im dortigen Zus. unstatthaft. Edom wird dort wegen seines Verhaltens bei der Katastrophe Juda's mit dem Strafkelch bedroht, die Zubenennung wird an ihrem Theil diese Straf-

1) Aehnlich beginnen die Lokmanschen Fabeln, aber der echtarabische Stil kann mit keinem indeterminirten Nomen, welchem das Verbum folgt, beginnen. „Es war einmal . . " heißt كان فى سليف الزمان mit folg. فاعل (Subjekt).

drohung mit begründen, das Land ʿUṣ wird also nicht eigentlich edomitisches Land, sondern infolge der assyrischen und chaldäischen Deportationen von den Edomitern in Beschlag genommenes sein. Dies bestätigt sich durch Jer. 25, 20 f., wo die von Aegypten anhebende Taumelkelchsrunde erst „alle Könige des Landes ʿUṣ“ (in LXX ausgelassen) und dann „Edom“, zwischen beiden alle Könige Philistäa's trifft; ʿUṣ und Edom sind also nicht eins und, da Philistäa dazwischen steht, nicht einmal, wie es scheint, benachbart. Dem כל־מלכי zufolge ist ארץ עוץ ein hinter Edom an Umfang nicht zurückstehendes großes Landesgebiet, welches zur Zeit des Proph. in vieler Herren Händen, nach Thren. 4, 21 theilweise wenigstens auch Edoms, war. Jeremia weist uns also in unserem Suchen nach ארץ עוץ über Seïr-Edom hinaus[1] und wirft uns auf Gen. 22, 21 oder noch weiter auf Gen. 10, 23 zurück: die ʿUsiten, welche dem Lande den Namen gegeben (denn jedenfalls ist עוץ von Haus aus Stamm-, nicht Landesname) sind ein Volk aramäischen Stammes, was sich dadurch gewissermaßen bestätigt, daß unter den Drohweissagungen Jer. c. 46—51, deren losgerissenes Prooemium die Taumelkelchsrunde c. 25 ist, die Weissagung לדמשק 49, 23—27 sich mit der Taumelkelchsreichung an כל־מלכי ארץ העוץ zu decken scheint. Und ist ארץ (ה)עוץ einerseits in Dependenz von ארם דמשק stehendes, andererseits später einmal von Edom in Besitz genommenes Land, so wird es nordwärts von Idumäa in dem ostjordanischen Landstriche zu suchen sein, welchen Ostmanasse zum Erbe bekam. Hiermit stimmt Josephus *ant.* 1, 6, 4 wonach Οὐσος (= עוץ Gen. 10, 23) den Grund zur Bevölkerung der Trachonitis (in weiterem Sinne) und Damasks gelegt hat; die einheimische Ueberlieferung nennt in der Ahnenreihe von Damask wirklich einen *ʿAuṣ* (عوص) *ibn Iram.* Damit stimmt ferner eine bis auf Eusebius zurückzuverfolgende Ueberlieferung, wonach Iob aus Trachonitis oder näher dem Lande Sihons gebürtig war. Die Ansichten gingen zwar auch damals noch auseinander, indem Einige Gebalene, Andere das Land Sihons für Iobs Wohnland erklärten (Onomasticon unter Ἰδουμαία), aber schon damals zeigte man das Wohnhaus Iobs in Batanäa und zwar ἐκ παραδόσεως (ebend. unter *Καρναεὶμ Ἀσταρώθ*).[2] Dort auf altbatanäischem Boden in dem fruchtbarsten Theile der Hauran-Ebene, welcher die *Nukra* und gemeinhin *Betenîje* heißt, zeigt man auch jetzt noch die von Chrysostomus als Wallfahrtsort genannte Wohn- und Grabstätte *(maḳâm*

1) Auch der Schlußzusatz der LXX führt durch die Angabe ἐπὶ τοῖς ὁρίοις τῆς Ἰδουμαίας καὶ Ἀραβίας über Idumäa hinaus. An die Wüste läßt sich nicht denken, denn da ist Weide- aber nicht Ackerland. Die *Αἰσῖται* des Ptolemäus V, 19, 2 der nordarabischen (syrischen) Wüste sind schon deshalb ausgeschlossen, weil die ʿUsiten *Αὐσῖται* heißen müßten.

2) s. Abulfeda, *Historia anteislam.* p. 26 Z. 3 (vgl. 207 f.): „es gehörte Iob das ganze Bethenije, ein Theil des Gebietes von Damask, als Besitztum.“ Auch die arab. Uebers. des B. Iob in *Cod. Havniensis* No. 19. Fol. nennt das Wohnland Iobs البثنية, wofür البثنية zu lesen ist, und seine Wohnstadt اوسيطيدى (nach LXX ἐν χώρᾳ τῇ *Αὐσίτιδι*).

Êjûb); um weniges weiter südwärts findet sich die Ruine eines Iob-Klosters *(dêr Êjûb)*, mit einer Inschrift auf dem Architrav des Kirchenportals aus dem Jahre 567 n. Chr. Und so lebendig ist noch heute im Bewußtsein und Sprache der syrisch-arabischen Christen und Moslemen diese Ansicht von der Scene des B. Iob, daß Haurân und Land Iobs nahezu Wechselbegriffe sind. Solche Traditionen sind an sich unglaubwürdig, aber in diesem Falle trifft, wie Wetzstein in seinem Excurs über das Iobs-Kloster in Haurân gezeigt hat, Alles zusammen, um es überwiegend wahrscheinlich zu machen, daß der Dichter des B. Iob seinen Helden wirklich hier ostwärts von der Nordspitze des Genêsar-See's in der Nukra als reichen Grundbesitzer und zugleich als in der eine Stunde nordwärts gelegenen Stadt *Nawâ* (נוה der Talmude) hochangesehenen Rathsherrn gedacht hat (29, 7 ff.). Sein Name, arab. *Ejjûb* oder auch *Ejjûb,* ist schwerlich mit Bezug auf seine hier erzählte Geschichte geprägt. Er wäre es wenn er den Befeindeten, näml. vom Satan,[1] bedeutete. Aber dagegen spricht schon dies daß die Form קְשׂוֹר nie eig. passive Bed. hat, sondern entw. active, wie יְסוֹר Meisterer (als Nebenform von קָשָׁל), oder zuständliche, wie assyr. *aîûb* (= איוב) feindselig, יְלוֹד geboren, שְׁכוֹר trunken; der Befeindende (Angreifende) aber, wie Merx erkl., kann Iob nicht heißen, da er auch den Freunden gegenüber der Angegriffene und nur mittelbar der Angreifende ist. Näher liegt es dem Namen mit Ew. nach dem arab. أوّاب (v. أَبَ = hebr. שָׁב) den immer und immer wieder zu Gott Zurückkehrenden, den Gehorsamen, Frommen (s. Lane, *Lex.* I, 124) zu deuten. Verschieden sind יוֹב, Name eines Sohns Issachars Gen. 46, 13., der idumäische Königsname יוֹבָב Gen. 36, 33., welchen LXX, Aristeas, Jul. Africanus[2] und Isaak b. Suleiman gest. 940, den Aben-Ezra deshalb מְבַהֵל „Verwirrer“ nennt, mit Iob zusammenwerfen[3], und der mau-

1) Schon der Talmud (*Bathra* 16ᵃ) verwerthet den Anklang von אויב an איוב: „Iob klagt, daß Gott zwischen ihm (*Ijob*) und einem Feind (*ojeb*) nicht zu unterscheiden scheine, aber wie sollte Der den Menschen verkennen, welcher selbst Tropfen und Tropfen (טפה לטפה) nicht verwechselt!“

2) Der Zusatz der LXX am Ende des Buches macht Iob-Jobab nach Gen. 36, 33 zu einem Sohne des זרח und der בצרה, einem Nachkommen Abrahams im 5. Gliede (Abr., Isaak, Esau, Zerah, Iob-Jobab), dem zweiten der Gen. 36, 31 ff. aufgezählten Könige Edoms. Der Zusatz verräth sich durch *γέγραπται δὲ αὐτὸν πάλιν ἀναστήσεσθαι μεθ' ὧν ὁ κύριος ἀνίστησιν* als christlich und stammt nach Freudenthal, Alexander Polyhistor S. 136—141, aus Aristeas Schrift über die Juden, der seinerseits das B. Iob nach LXX vor sich hatte. Ueber Julius Afric. s. Routh, Reliquiae II, 154 s.: *Ἐκ τοῦ Ἡσαῦ ἄλλοι τε πολλοὶ καὶ Ραγουὴλ γεννᾶται, ἀφ' οὗ Ζάρεδ, ἐξ οὗ Ἰώβ, ὃς κατὰ συγχώρησιν θεοῦ ὑπὸ διαβόλου ἐπειράσθη καὶ ἐνίκησε τὸν πειράζοντα.* Ebenso Ephrem, indem er zugleich Mose für den Verf. des B. Iob erklärt, s. Gerson, Die Commentarien des Ephraem Syrus im Verh. zur jüd. Exegese 1868 S. 20. Nach Barhebraeus (*Scholia in l. Iobi ed. Bernstein* 1858) halten der Phönizier Arûd und der hebr. Priester Asaph Iob für Eine Person mit יובב, dem Sohne Joktans Gen. 10, 29.

3) s. Siegfried, Spinoza als Kritiker und Ausleger des A. T. (Programm der Landesschule Pforta) 1867. 4. S. 12 f.

ritanische Königsname *Juba*, griechisch Ἰόβας, welche auf √יב jubeln zurückgehen mögen. Die LXX schreibt Ἰώβ mit *lenis;* anderwärts gibt sie das א im Anlaut mit *asper* wieder z. B. Ἀβραάμ, Ἠλίας. Luther schreibt *Hiob,* viell. damit man nicht wenn er Iob schriebe Job mit consonantischem Jod (wie die Engländer) lese; aber auch sonst tritt *h* öfter vor Wörter mit vocalischem Anlaut, um diesen zu decken. Wir schreiben *Iob* mit vocalischem *i* statt des genaueren *Ijjob* oder nach arabischer Weise *Îjob*,[1] um uns nicht allzuweit von der seit Luther hergebrachten Schreib- und Sprechweise zu entfernen. Absichtlich stellt der Verf. vier Synonyme zus., um Iobs Frömmigkeit, deren Wirklichkeit und Lauterkeit die Grundvoraussetzung der folg. Geschichte ist, so stark als möglich zu bez.: תָּם (*Sota* V, 5 איש תם) mit ganzem Herzen Gott und das Gute meinend und es auch mit Menschen ganz gut meinend[2]; יָשָׁר in Denken und Handeln ohne Abweichung und Krümmung auf das *justum et aequum* gerichtet; יְרֵא אֱלֹהִים Gott fürchtend und, weil durch Gottesfurcht, welche der Weisheit wurzelhafter Anfang, sich bestimmen lassend, demzufolge (Spr. 16, 6) סָר מֵרָע sich fernhaltend vom Bösen, welches das Widergöttliche. Das erste Präd. erinnert an Gen. 25, 27., das vierte an die Spruchpsalmen 34, 15. 37, 27 und Spr. 14, 16: diese Mischung von Ausdrücken des Urgeschichtsbuchs und des Spruchbuchs ist charakteristisch. Erst jetzt nachdem die Geschichte in Perfekten grundlegend angehoben hat, setzt sie sich in Formen des historischen Modus in Bewegung v. 2 s.: *Und es wurden ihm geboren sieben Söhne und drei Töchter, und es bestand sein Besitztum in sieben Tausenden Kleinvieh und drei Tausenden Kameelen und fünf Hundert Joch Rindern und fünf Hundert Eselinnen und sehr vielem Gesinde, und so ward selbiger Mann groß vor allen Söhnen des Ostens.* Es ist ein fürstlich großer Hausstand. Der Kindersegen steht obenan als das höchste aller irdischen Glücksgüter (Ps. 127, 3). Der Söhne sind mehr als der Töchter, weil jene die Schutzwehr des Hauses sind (29, 5. Ps. 127, 4 f.) und in ihnen der Name und Stamm des Vaters sich fortpflanzt. Die Zahlen sind bedeutsam, denn die Zehn, die sich erst in 7+3, dann in 5+5 zerlegt, ist die Zahl des zur Vollendung Gediehenen (s. Genesis S. 558 f.). Die ersten drei Thiernamen begreifen beide Geschlechter, aber bei den Eseln bleiben die männlichen Thiere außer Rechnung und nur die um vieles werthvolleren weiblichen werden genannt.[3] Charakteristisch für den arabi-

1) s. Fleischers Beiträge zur arab. Sprachkunde in den Abhh. der sächs. Gesellsch. d. Wissenschaften 1863 S. 137 f.

2) Den ethischen Begriff von תָּם und תְּמִים erläutert trefflich das altarab. تام ganz und gar an jem. hingegeben sein, wov. تَيْم = عبد (z. B. in den heidnischen Eigennamen *Teim-allât*, *Teim-ʿuzza*), vorwiegend in erotischem Sinne: ganz und gar für jem. eingenommen s.; II تيّم jem. ganz für sich einnehmen, ihn gänzlich an sich ketten.

3) Iob hielt sich, wie noch jetzt alle reicheren Bauern, Eselinnen, obschon sie um das Dreifache theurer sind als die männlichen Thiere, weil sie sich durch

schen Nomadenfürsten ist es daß das den Viehzüchter kennzeichnende Kleinvieh voran steht und dann sofort die Kameele folgen; die Joche von Rindern (vgl. dagegen Gen. 12, 16) und Esel zeigen daß er mit der Viehzucht in zweiter Linie Ackerbau verband (1, 14. 31, 38—40). „Nawâ, mitten in der äußerst fruchtbaren batanäischen Ebene gelegen, treibt den Feldbau in einem Umfange wie keine andere Ortschaft in Syrien und Palästina; sein Scheich ist stolz darauf, daß ehedem Iobs 500 Gespanne dort gepflügt, und Nawâ nennt sich die Iobs-Stadt."[1] Dem doppelten אַלְפֵי entspricht das gleichfalls constructive מְאוֹת, dessen *Zere* nie verkürzt wird, obwol man im Sing. מְאַת von מֵאָה sagt. וַיִּרְבֵּהוּ רַבָּה lautet wie Gen. 26, 14. Die zwei וַיְהִי versetzen mitten in das Werden des umfangreichen Besitzes. *Ex iis,* sagt Leo Africanus mit Bezug auf Herden, *Arabes suas divitias ac possessiones aestimant.* Zuletzt war Iob unter den בני קדם ohne Gleichen. Söhne des Ostens (gleichbed. mit *Saraceni* = *śarḳîyîn*) heißen die arabisch-aramäischen Völkerstämme im Osten und Nordosten Palästina's; die Weisheit dieser Stämme in Sprüchen, Liedern und Sagen erwähnt 1 K. 5, 10 neben der Weisheit Aegyptens. Der Verf. hebt nun einen sehr charakteristischen Zug aus Iobs Leben heraus, um zu zeigen, daß Iob auch in solchem höchsten Glücke die bezeugte Frömmigkeit bewarte und bewährte v. 4 f.: *Und es gingen seine Söhne und hielten Gastmahl im Hause eines jeden an seinem Tage, und sandten und luden ihre drei Schwestern ein, mit ihnen zu essen und zu trinken. Da geschah, wenn die Runde gemacht hatten die Gastmahlstage, so sandte Ijjôb und weihete sie und machte früh sich auf mit Morgenanbruch und brachte Brandopfer nach der Zahl ihrer aller, denn Ijjôb sagte: vielleicht haben sich versündigt meine Kinder und verabschiedet Gott in ihrem Herzen — also that Ijjôb allezeit.* Die Nebenfacta gehen v. 4 in Perff. voraus; die Hauptsache folgt v. 5 in tonangebenden Modi der Folge, denen sich Perff. anschließen. Daß die Perff. v. 4 wie Ruth 4, 7 u. ö. ein Pflegen in der Vergangenheit ausdrücken, gibt der Zus.; übrigens ist die Tempusfolge wie 1 S. 1, 3 f.

ihre Füllen nutzbar machen, nicht der Milch halber, denn die Semiten sind keine Esel- und Pferdemelker. Uebrigens sind auch die Füllen nur ein Nebengewinn, auf den der arme Bauer, der sich nur einen männlichen Esel kaufen kann, verzichten muß. Was dieses Thier in der Landwirthschaft unentbehrlich macht, ist daß es das gewöhnliche und (da die Kameele bei den Bauern äußerst selten sind) meist ausschließliche Transportmittel ist. Wie wollte der Bauer z. B. seine Aussaat auf ein viell. 2 St. entferntes Feld bringen? Nicht auf dem Pfluge wie unsere Bauern, denn der Pflug wird in Syrien auf dem Rücken der Stiere transportirt. Wie wollte er das zu mahlende Getreide (*ṭachne*) zu der viell. 1 Tagereise entfernten Mühle bringen, wie Holz, Gras holen, wie in Gegenden wo gedüngt wird den Dünger aufs Feld bringen, wenn er nicht den Esel hätte? Die Kameele dagegen dienen zum Einernten (*raḳâd*) und zum Transport von Getreide (*ǧalle*), Häckerling (*tibn*), Brennmaterial (*ḥaṭab*) u. dgl. nach den großen Städten des Innern und den Hafenplätzen. Diejenigen Dorfgemeinden, welche keine Kameele für diese Zwecke haben, miethen sie von den Arabern (Nomaden). Wetzst.

1) Wetzstein zu Hohesl. S. 173.

שְׁלֹשֶׁת für שָׁלֹשׁ vor weiblichem Subst. hat nur an Gen. 7, 13 seines Gleichen; אַרְבַּעַת Ez. 7, 2 wird vom Keri beseitigt. בַּיִת ist Acc. des Orts und יוֹמוֹ auf gleicher Linie stehender Acc. der Zeit: im Hause eines Jeden, an seinem (dem auf ihn treffenden) Tage. Schon aus dieser Verbindung, welche auf Wechselseitigkeit und Reihenfolge lautet (vgl. zu Gen. 9, 5[b]), ist zu entnehmen, daß יוֹמוֹ nicht wie 3, 1 mit Hahn Schlottm. Zöckl. u. A. vom Geburtstage verstanden sein will; die Geburtstage konnten so fallen daß ein großer Theil des Jahres von diesem traulichen geschwisterlichen Verkehr ausgeschlossen blieb, und wären dann nicht auch die Geburtstage der Schwestern zu feiern gewesen? Auch von einem siebentägigen Herbst- und Frühlingsfest (Ew. Dillm.) ist keine Rede; denn die Cultushandlung folgt dem jedesmaligen Ende der Familienfeier, diese selbst erscheint nur als Bethätigung gegenseitiger Liebe. Es ist also eine wöchentliche Runde (Hier. Oehl. Hitz. Kamph. u. A.) gemeint, aber deshalb doch nicht ein fortgehendes Schwelgen in Saus und Braus, denn nicht jedes מִשְׁתֶּה ist nach Art von Jes. 5, 12. Die sieben Söhne Iobs ließen das Mittagsmahl je sieben Tage, also (vgl. Jes. 30, 26) allwöchentlich unter sich herumgehen und vergaßen dabei nicht der Schwestern in der Einsamkeit des mütterlichen Hauses, sondern zogen sie hinzu — es bestand unter ihnen, ununterbrochen gepflegt, liebliche Eintracht und Gemeinschaft; Iob aber stellte in der Frühe des je achten Tages einen feierlichen Familiengottesdienst an und brachte Opfer für seine zehn Kinder, damit sie Vergebung erlangten für etwaiges Gottvergessen, worein sie inmitten des fröhlichen Zechens und Schmausens gerathen sein könnten. Der Verf. hätte diese Opferfeier auf den Abend des je siebenten Tages verlegen können, aber er verlegt dahin nur die vorbereitende Weihe und vermeidet jede auch nur ferne israelitische Beziehung. Denn von vorisrael. Sabbatfeier lesen wir in der h. Schrift nichts, der von Gott dem Schöpfer geheiligte Sabbat ist erst durch die sinaitische Thora ein nach bestimmter Vorschrift zu feiernder Tag geworden. Hier fällt die Cultushandlung, vorausgesetzt daß die siebentägige Gastmahlsrunde mit dem ersten Wochentag begann (Hitz.), auf den Morgen dieses ersten Tages, an welchem sie von neuem anhob — ein bemerkenswerthes Präludium der neutest. Sonntagsfeier in der vorgesetzlichen Zeit, welche der Typus der nachgesetzlichen neutest. ist. Der vorgesetzlichen Zeit entspricht es auch, daß Iob als Hausvater der Cohen seines Hauses ist, ein Priesterrecht, welches die Hausväter Israels beim ersten Passah (פסח מצרים) ausübten und wovon sich ein schöner Rest auch in der Erinnerungspassahfeier (פסח הדורות) erhalten hat. Der Standpunkt der vorgesetzlichen Zeit ist ferner auch darin treu festgehalten, daß die עולה hier wie auch 42, 8 vorherrschend als Sühnopfer erscheint, während sie im mosaischen Gesetz zwar auch noch wie jedes blutige Opfer לכפר dient Lev. 1, 4., aber die Sühne als eig. Zweck an חטאת und אשם abgegeben hat. Von keiner dieser zwei Sühnopferarten ist hier die Rede; LXX verpfuscht das durch ihr Einschiebsel *καὶ μόσχον ἕνα περὶ τῆς ἁμαρτίας περὶ* (A *ὑπὲρ*) *τῶν ψυχῶν*

αὐτῶν. Das blutige Opfer führt noch seinen nachflutlichen allgemeinsten gattungsbegrifflichen Namen עוֹלָה. Dieser N. bez. das Opfer als ein solches, welches, vom Feuer verzehrt, in Flammen und Duft aufzusteigen bestimmt ist; הַעֲלָה bezieht sich nicht sowol auf das Hinaufbringen auf die erhöhete Opferstätte, als auf das Aufgehenlassen in Flamme und Duft, das Emporsteigenlassen zu dem Gotte der droben ist. קִדֵּשׁ ist die äußere Reinigung und innere Hinlenkung auf die anzustellende heilige Feier wie Ex. 19, 14. 1 S. 16, 5. Daß die Suff. sich zugleich auf die Töchter beziehen, bedarf kaum der Bemerkung. Es waren zehn Ganzopfer, welche Iob am jedesmaligen Anfangsmorgen des Wochencyklus, also *τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων* (Mt. 28, 1) darbrachte. „Vielleicht — sagte Iob — haben sich versündigt meine Kinder und Gott Valet gegeben in ihrem Herzen." Allerdings bed. בָּרַךְ anderwärts (1 K. 21, 10. Ps. 10, 3) vermöge einer sogen. *ἀντιφραστικὴ εὐφημία maledicere* (vgl. gegen Merx, welcher dies leugnet und קִלֵּל für בֵּרַךְ aufgenommen hat, Wetzstein zu den Psalmen 2, 391); diese Bed. paßt auch 2, 5., aber sie paßt durchaus nicht 2, 9., diese Stelle beweist für die Bed. *valedicere*, welche von der Sitte des Segens oder Segensgrußes bei der Abschiednahme (z. B. Gen. 47, 10) und Verabschiedung (2 S. 13, 25) ausgeht. Hoelem. vergleicht Cicero *de nat. Deor.* I, 44: *si maxime talis est Deus, ut nulla gratia, nulla hominum caritate teneatur, valeat* (dann *à Dieu*). Iob besorgt, daß seine Kinder etwa Gotte innerlich entfremdet geworden sein möchten (Spr. 30, 9). Es herrschte also in Iobs Hause ein Heiligungsernst, welcher weit entfernt war, sich mit äußerer Ehrbarkeit zu begnügen. Er reinigte sich und seine Kinder allwöchentlich von innerer Befleckung durch das Gnadenmittel des Opfers, welches so alt ist als die Sünde der Menschheit. Auf die Aoriste folgen, dadurch normirt, Perff.; auf כָּכָה aber folgt das Fut., weil in historischem Zus. (vgl. dag. Num. 8, 26), in der Imperfect.-Bed. *faciebat = facere solebat*. Iob that also alle Tage d. i. nicht: lebenslang (wie z. B. Dt. 5, 29 vgl. 4, 10), sondern immerfort, ohne es je zu unterlassen (wie z. B. 2 Chr. 7, 16). Er wartete als Hausvater treulich seines priesterlichen Berufes, der ihm, dem vor- und außerisraelitischen Knechte Gottes, auch zu opfern gestattete. Der Verf. hat uns nun mit der Hauptperson der vorzuführenden Geschichte bekannt gemacht und beginnt v. 6 diese Geschichte selber.

Beschluss Jahve's, Iob zu prüfen I, 6—12.

Wir werden von der Erde in den Himmel versetzt, wo alles irdische Geschehen seine unsichtbaren Wurzeln, seine letzten Gründe hat, in jene intelligible Welt, wo auch die diesseitige Antinomie zwischen Tugend und Glückseligkeit ihre Erklärung findet v. 4: *Und es geschah eines Tages, da kamen die Gottessöhne sich zu gestellen bei Jahve und es kam auch der Satan in ihrer Mitte.* Die Uebers.: „es geschah eines Tages" wird Ges. § 109 Anm. 1[c] verworfen: der Art. soll zurückweisend sein, aber diese RA in Erzählungsanfängen findet sich

auch da, wo an eine Zurückweisung nicht zu denken ist z. B. 2 K. 4, 18. Der Art. steht im Gegentheil deshalb, weil der Erz. den Tag gleich mit dem folgenden Ereignis zusammendenkt, welches ihn der Unbestimmtheit enthebt (richtig Hoelem.: eines gewissen Tages); unsere Denk- und Ausdrucksweise ist eine andere. Daraus daß der Verf. das Zeitmaß der Erde auf den Ort Gottes und der Geister überträgt, sieht man schon, daß er Himmlisches versinnlicht. Aber die Voraussetzungen, von denen er dabei ausgeht, sind offenbarungsgemäß. Denn 1) בְּנֵי הָאֱלֹהִים als Name der himmlischen Geister findet sich auch Gen. 6, 2 vgl. Ps. 29, 1. 89, 7. Dan. 3, 25; sie heißen so als die gottesbildlichen Wesen, welche, ehe die materielle Welt und der Mensch entstanden 38, 4—7., aus Gott hervorgegangen sind; die Bez. בְּנֵי besagt nicht bloß ihre Abhängigkeit (Hitz,), sondern auch ihr gleichsam verwandtschaftlich nächstes Verhältnis zu Gott. 2) Es ist ferner Lehre der Schrift, daß diese Geister die nächste Umgebung Gottes sind und daß er sich ihrer als nächster Werkzeuge seines kosmischen Waltens bedient. Schon Gen. 1, 26 liegt diese Vorstellung unter, wo Philo übereinstimmig mit dem palästinischen Midrasch und Targum erklärt: *διαλέγεται ὁ τῶν ὅλων πατὴρ ταῖς ἑαυτοῦ δυνάμεσιν*, und in Ps. 89, 6—8., diesem mit dem B. Iob verschwisterten Psalm, ist קְהַל und סוֹד der Heiligen eben die Vorsamlung der himmlischen Geister, von wo sie als *ἄγγελοι* Gottes in Natur- und Menschenwelt ausgehen. 3) Es ist ferner auch Lehre der Schrift, daß einer dieser Geister aus Gottes Liebe gewichen ist und die Wahrheit seines lichten Wesens verkehrt hat und in finster feuriger Selbstsucht zum Feinde Gottes und alles Göttlichen in der Creatur geworden ist; dieser Geist heißt in Bezug auf Gott und die Creatur הַשָּׂטָן (aram. סָטְנָא, סָטָנָא) vom V. שָׂטַן שטן (verw. שָׂטָה) abwegs gehen, in den Weg treten, feindlich entgegentreten, ein Name, der hier zuerst und außer hier nur noch Sach. c. 3 und 1 Chr. 21, 1 (als Eigenname ohne Artikel) vorkommt. Da die Chokma mit Vorliebe den jenseit der Volkstümer gelegenen Uranfängen zugekehrt war, so mußte sie die Existenz dieses widergöttlichen Geistes aus Gen. c. 2 f. wissen; das häufige Vorkommen des Lebensbaumes und Lebensweges in den salomonischen Sprüchen zeigt, wie angelegentlich sich die damalige Forschung mit der Paradiesesgeschichte beschäftigte, so daß es nicht befremden kann, wenn sie für jenen bösen Geist den N. הַשָּׂטָן geprägt hat. 4) Endlich stimmt es zu 1 K. 22, 19—22. Sach. c. 3 einerseits und zu Apok. c. 12 andrerseits, daß der Satan unter den guten Geistern erscheint (was wenn er Personification der Macht des Bösen wäre unbegreiflich sein würde), ähnlich wie Judas Ischarioth bis zur Katastrophe unter Jesu Jüngern; das Erlösungswerk, an welchem sich seine Gottesfeindschaft überbietet und durch welches sich seine Verdammnis vollendet, ist ja während des ganzen alttest. Geschichtsverlaufes noch unvollzogen. Herder Eichh. Lutz. Ew. Umbr. u. A. sehen in dieser verschiedenen Stellung des Satans zur Gottheit und den guten Geistern nichts als einen Wechsel von Vorstellungen unter fremdländischen Einflüssen; aber ist Christus wirklich der Ueberwinder des

Satans, wie er selbst es sagt, so muß auch das Geisterreich eine Geschichte haben, welche durch diese Ueberwindungsthat halbirt wird. Uebrigens stimmen beide Testamente darin zusammen, daß der Satan Gottes Widersacher ist und trotzdem Gott dienen muß, indem dieser auch das Böse seinen Heilszwecken und seinem Weltplan dienstbar macht. Das ist der Grundgedanke, welcher dem weiteren Fortgang der Scene unterliegt. Statt הִתְיַצֵּב עַל sagt man sonst auch לִפְנֵי Spr. 22, 29; der Gebrauch des עַל (1 K. 22, 19. Sach. 4, 14. 6, 5) geht davon aus, daß der welcher vor dem andern steht ihn gewissermaßen deckt und, weil im Vordergrunde stehend, ihn dem Anschein nach überragt. Es ist himmlischer Versamlungstag. Da stellen sich die Geister alle, Rechenschaft zu geben und Befehle zu empfangen gewärtig, und es entspinnt sich da bei Gottes Thron in „himmlischer Oeffentlichkeit" (Hoelem.) folgendes Gespräch v. 7: *Da sprach Jahve zum Satan: von wannen kommst du? Der Satan erwiderte Jahve und sprach: vom Umherstreifen auf Erden und Einherwandeln auf ihr.* Auf מֵאַיִן folgt wie Richt. 17, 9 und meistens das Fut. von dem im Vollzug begriffenen Kommen, das Perf. Gen. 16, 8. 42, 7 besagt das vollzogene. Coccejus macht die feine Bemerkung: *notatur Satanas velut Deo nescio h. e. non approbante res suas agere.* Die Frage gibt zu verstehen, daß sein Handeln ein selbstisches, eigenmächtiges, von Gott losgerissenes ist. In seiner Antwort bed. שׁוּט בָּ (√שׁט mit dem Grundbegriff längshin gehender und sich ausbreitender Bewegung) wie 2 S. 24, 2 ein nicht zweckloses, sondern visitatorisches, bald hierhin bald dorthin sich wendendes Umherstreifen und הִתְהַלֵּךְ ein beobachtendes Einherwandeln, wie auch Petrus vom Satan sagt: *περιπατεῖ* 1 P. 5, 8 f.[1] Er antwortet zunächst und allgemein, eine speziellere Frage erwartend, die Jahve nun auch an ihn richtet v. 8: *Da sprach Jahve zu dem Satan: Hast du gerichtet dein Herz auf meinen Knecht Ijjôb? Denn seines Gleichen ist nicht auf Erden, ein Mann redlich und rechtschaffen, Gott fürchtend und sich fernhaltend von Bösem.* Der Vers ist in den neuern Ausgg. (ausgen. die von Letteris) verkehrter Weise nach dem Muster von 2, 3ª durch *Segolta* halbirt, was zwiefach falsch ist, denn weder steht irgendwo *Segolta* ohne folgendes *Athnach*, noch *Sarka* nach vorausgehendem *Sakef* (s. Baers Ausgabe zu d. St.). Mit כִּי begründet Jahve, daß er so fragt. Hat der Satan auf Iob geachtet, so wird er auch wargenommen haben, daß es wirkliche lautere Frömmigkeit auf Erden gibt. שִׂים לֵב *animum advertere* (denn לֵב ist *animus*, נֶפֶשׁ *anima*) verbindet sich mit עַל des Gegenstandes, worauf die Aufmerksamkeit fällt und woran sie haftet, oder mit אֶל des Gegenstandes, wohin sie sich richtet 2, 3. Daß im Munde Jahve's sich die vier Prä-

1) Bei den Arabern heißt der Teufel الحارث *el-hârit* (eig. der Ackerbauende) d. i. der Geschäftige und auch der dem שָׂטָן entsprechende Name شَيْطَان stellt sich, obwol etymologisch unrichtig, zu شاط *f. u.* wov. شَوْط Umlauf, Schnelllauf.

dicate Iobs v. 1 (nur ohne das dort die beiden Paare verbindende ו) wiederholen, geschieht absichtlich; auch weiterhin ist die Erzählung, wie z. B. Gen. c. 1 und c. 34, mit kehrversartigen Wiederholungen durchflochten, um ihr architektonisches Ebenmaß zu geben und Inhalt und Eindruck des Gesagten zu steigern. Jahve prangt mit seinem Knechte, dem unvergleichlichen, gegen den Satan; dieser aber wird nicht verlegen, er weiß wie überall so auch hier was Gott bejaht zu verneinen v. 9—11: *Der Satan erwiderte Jahve und sprach: Fürchtet denn Ijjôb Gott umsonst? Hast du nicht umhegt ihn und sein Haus und alles was sein ringsum, seiner Hände Werk hast du gesegnet und sein Besitztum hat sich ausgebreitet im Lande? — jedoch streck' einmal aus deine Hand und berühre was alles sein: wahrlich in dein Angesicht wird er dir entsagen!* Der Satan ist nach Apok. 12, 10 der *κατήγωρ* (קטיגור), welcher die Knechte Gottes vor Gott verklagt Tag und Nacht; der *διάβολος* (vgl. Mr. 1, 13 mit Mt. 4, 1), welcher am Verlästern und Verleumden seine Freude hat (s. Hoelemann, Worte des Satans S. 69): dieses *κατηγορεῖν* und *διαβάλλειν* ist nicht etwa sein göttlicher Beruf, sondern sein selbsterwähltes widergöttliches Treiben. Es ist eine jenseitige Thatsache, welche der Dichter vorführt, aber ausgedrückt in diesseitigem Wort und Bild. So lange der Satan noch nicht schließlich überwunden und gerichtet ist, hat er Zugang zu Gott inmitten der Gottessöhne, mit denen er gleichen Ursprungs, aber nicht mehr gleichen Sinnes ist: er findet seine eigne Rechtfertigung darin, daß er aller Frömmigkeit die Wahrheit des Wesens und die Möglichkeit des Bestandes abspricht. Gott läßt das zu, denn da alles geschöpfliche Geschehen unter das Gesetz freier Entwickelung gestellt ist, so ist auch das Böse in der Geisterwelt frei, sich zu behaupten und zu entfalten. Das ist die Wahrheit in der Dichtung der himmlischen Scene, verkannt von Umbreit in seiner Schrift von der Sünde 1853, indem er da den Satan für ein Fantasiebild unseres Verf. nach Ps. 109, 6 erklärt. Die Spärlichkeit der satanologischen Aussagen des A. T. hat ihn beirrt. Früher meinte er, der Satan sei ein aus Persien stammendes Theologumen, wogegen Diestel in Stud. u. Krit. 1860, 2 eine um vieles größere Harmonie aller wesentlichen Merkmale zwischen dem Satan und dem ägypt. Typhon behauptet und den Schluß zieht: „dem Satan ist also die echtisr. Originalität, die hebr. Naturwüchsigkeit abzusprechen. Es ist ja auch für Israel keine bes. Ehre, ihn den seinigen nennen zu können. Er hat nie rechten Fuß im hebr. Bewußtsein gefaßt." Ein dem biblischen Satan noch entsprechenderes Urbild enthält, wenigstens der von Ge. Smith gegebenen vorläufigen Kunde nach, der altassyrische Schöpfungsbericht. Daß es eine Macht des Bösen in der Himmelswelt gebe, ist eben eine tief dem Bewußtsein der Völker eingegrabene Thatsache. Israels Ehre ist es, sie vermöge des Geistes der Geisterprüfung dem mythologischen Processe enthoben zu haben. Die Erkenntnis Israels, des Volkes der Heilsoffenbarung und Heilsgeschichte, stünde gegen babylonisch-assyrische, ägyptische, persische Erkenntnis zurück, wenn nicht auch sie den Giftstrom des Bösen bis zu dem jenseitigen

Ursprung seines ersten freien Anfangs verfolgte und wenn sie die Geschichte des menschlichen Sündenfalls, welche auf einen verlarvten übermenschlichen widergöttlichen Willen hindeutet, nur oberflächlich verstände. Diese Erkenntnis beginnt im A. T. allerdings nur allmählich zu tagen, aber im N. T. ist der Abgrund des Argen völlig aufgedeckt und der Satan hat dermaßen Fuß im Bewußtsein Jesu gefaßt, daß dieser sein ganzes Berufsleben als Kampf mit dem Satan ansieht. Vollends abzuweisen ist die Ansicht daß der Satan wie er hier im B. Iob dargestellt wird noch nicht der spätere böse Geist sei (Herder Eichhorn; Lutz Reuß Dillm. Merx u. A.). *Laudis amor,* sagt J. D. Ilgen (1789), *et nimia fidelitas eum instigant, ut de Iobi integritate dubitet.* Besser hat Goethe im Prologe des Faust das Wesen des Satans verstanden. Dieser ist keiner der „echten Göttersöhne", denn er verneint ja was Gott bejaht, erkennt in der Welt keine Liebe zu Gott an, die nicht in Selbstsucht wurzele, und ist darauf aus, diese Liebe als bloßen Schein zu zerstören. Ist aber alle Liebe Gottes bloßer Schein, so ist Gott unvermögend, Liebe die Ihn um seiner selbst willen liebt zu wirken, und die Widerrede des Satans geht also auch gegen Gottes eigne Ehre. So zeigt er sich hier als Feind eines einzelnen Gerechten, so Sach. c. 3 und 1 Chr. 21, 1 als Feind des Volkes Gottes, hier wie dort der Liebe und den Liebesabsichten Gottes gehässig entgegenwirkend. Er ist also nicht bloß ein *Pessimist* (Merx), sondern selber *pessimus.* Die rechte Liebe liebt Gott חִנָּם *adv.* von חֵן wie *gratis* von *gratia;* sie liebt ihn um sein selbst willen, sie ist ein Verhältnis von Person zu Person ohne dingliche Bedingnisse und Ansprüche. Und so diente Iob Gotte מאהבה aus dem reinen Beweggrunde der Liebe (*Sota* V, 5). Der Satan aber nimmt das in Abrede: Ist ohne Entgelt (Hoelem.: ohne Vortheil und Nutzen, hier zunächst objectiv und factisch) *reverens Iob Deum?* יָרֵא ist Particip als *tempus durans* wie 1 S. 14, 26 vgl. Ps. 99, 4. Mal. 2, 16. Der Gott den er fürchtet hat ihn ja bisher geschirmt vor allem Uebel; שָׂכַךְ v. שׂוּךְ = שָׂכַךְ umhegen, decken (vgl. assyr. *śiśiktuw* Decke, Synon. von *lubusuw*) mit בְּעַד (= בַּעֲדָן), welches Scheidung bed. und deshalb auch von Bergung und Deckung gesagt werden kann. Durch das hinzugefügte מִסָּבִיב (1 K. 5, 18) wird der Begriff des dreifachen בְּעַד noch verstärkt. מַעֲשֵׂה יָדָיו ist im Dt. und auch sonst (Hoelem. vergleicht Koh. 5, 5) beliebte Gesamtbez. menschlichen Vornehmens. פָּרַץ verw. mit פָּרַק (√ פר welcher die Vorstellung des Auseinanders inhaftet) bed. die Schranken durchbrechen, sich maßlos mehren und vergrößern Gen. 28, 14. 30, 30 u. ö. אוּלָם (viell. Accusativbildung von אוּל Vordertheil und also urspr. ‚vornan, vorab'), nur der ältesten und klassischen Sprachzeit eigen und bes. gern gebraucht in den vier ersten Bb. des Pent. und in unserm Buche, gewöhnlich וְאוּלָם, ist ein nachdrückliches ‚jedennoch', *verum enim vero.* Zu שְׁלַח־נָא bem. Dillm.: Schebâ mit Gegenton, aber dieses Gaja ist zu streichen, s. Baer, Metheg-Setzung § 39 Anm. אִם־לֹא ist entw. wie häufig abgekürzte Betheuerungsformel: es geschehe mir das und das, wenn er

nicht etc. = fürwahr er wird (LXX $\eta\tilde{\imath}$ $\mu\acute{\eta}\nu$), oder es ist (worauf Hoelem. besteht) halbe Frage: versuche nur einmal das und das, ob er nicht dich verleugnen wird = *annon* wie 17, 2. 22, 20; das Erstere entspricht noch besser dem Charakter des Satans: er schwört daß Gott sich irrt.[1] בֵּרַךְ bed. auch hier *valedicere*: er wird dir Lebewohl sagen und zwar עַל־פָּנֶיךָ frank und frei (21, 31), trotzig und schamlos (Jes. 65, 3) dir entgegentretend, es bed. eig. auf dein Angesicht drauf d. i. dirs ins Gesicht sagend, daß er nichts mehr von dir wissen wolle (vgl. 2, 5). Damit nun die Wahrheit seines Zeugnisses von Iobs Frömmigkeit und diese selbst sich bewähre, gibt Jahve dem Satan alles Besitztum Iobs preis v. 12: *Da sprach Jahve zu dem Satan: sieh alles was sein ist in deiner Hand, nur an ihn lege nicht deine Hand. Und hinaus ging der Satan aus der Nähe des Angesichts Jahve's.* Man beachte wol: die göttliche Zulassung erscheint zugleich als göttliches Geheiß, denn eine Zulassung, bei der sich Gott rein passiv verhielte, gibt es nicht, weshalb Gott in der Schrift auch *creator mali* (ausgen. nur die böse That als solche) genannt wird Jes. 45, 7. Ferner: die göttliche Veranstaltung hat (trotz Hengstenberg) nicht in der Iob noch anhaftenden Sünde ihren Grund. Zwar daß Iob schlechthin ohne Sünde sei, sagt das ihm ertheilte Lob nicht, aber daß er es nicht ist, thut dem Lobe auch keinen Eintrag, denn die allgem. Sündhaftigkeit ist die Voraussetzung nicht allein aller Ungerechtigkeit, sondern auch aller Gerechtigkeit der Adamskinder. Drittens: die Verstattung geht von Gottes Absicht aus, die Gerechtigkeit, welche Iob trotz der menschlichen Standhaftigkeit eigen ist, dem Satan gegenüber zu bewähren. Nach der Verstattung Jahve's entfernt sich der Satan sofort (Ausdruck wie Gen. 41, 46). Die Erlaubnis ist ihm willkommen, denn er hat Freude am Verderben. Und er hofft die Wette zu gewinnen. Denn nachdem er die unendliche Macht des Bösen an sich selbst erfahren, hat er allen Glauben an die Macht des Guten verloren und ist der vor allem sich selbst belügende Vater der Lüge.

Die vier Unglücksposten I, 13 ff.

Der Satan führt nun gegen Iob in weitester Fassung und äußerster Ausbeutung der göttlichen Verstattung Schlag auf Schlag. Der erste Schlag trifft Iobs Rinder und Esel und deren Hirten v. 13—15: *Und es geschah eines Tages, als seine Söhne und seine Töchter aßen und Wein tranken im Hause ihres erstgeborenen Bruders, da kam*

1) Auch das Arabische gebraucht إِلَّا (später auch لَا إِلَّا) nach Schwur- und Versicherungsformeln; die Grammatiker fassen es aber in seiner sonst üblichen excipirenden Bed.: nichts anderes als das und das; doch begreift sich dabei nicht das gewöhnlich folgende Perfektum, und daraus daß zuweilen das *fut. energ.* folgt (s. *Zamachśari* p. 100) scheint eher hervorzugehen, daß إِلَّا urspr. = אִם לֹא (أَن لَم) ist: — so er dir nicht ins Angesicht entsagen wird!

ein Bote zu Iob und sprach: Die Rinder pflügten eben und die Esel weideten an ihrer Seite: da fielen Sabäer ein und nahmen sie weg und die Knappen schlugen sie schwertstreichs nieder, und entronnen bin nur ich allein dirs zu melden. Auf den Hauptsatz וַיְהִי הַיּוֹם, worin der Art. von הַיּוֹם ebensowenig zurückweisend ist als v. 6, folgt zunächst ein Umstandssatz, der sich wie v. 18 durch Voranstellung des Subj. und participiales Praed. kennzeichnet, lat. *filiis ejus filiabusque comvivantibus.* Mit וּמַלְאָךְ בָּא beginnt der Nachsatz, in welchem überall da das Subj. vorausgestellt zu werden pflegt, wo Nachdruck darauf gelegt wird Gen. 22, 1. Lev. 7, 16. Jos. 3, 3., bes. da wo wie hier und v. 16—18 vgl. Gen. 7, 10 u. ö. simultan oder sofort Eintretendes als solches ausgedrückt werden soll (Ew. § 341[d]). Die vorausgehende Verumständung ist wichtig. Iob hatte mit seinen Kindern wieder einmal in der Frühe des Sonntags den feierlichen allwöchentlichen Gottesdienst gehalten und wußte sie nun wieder traulich beisammen im Hause ihres Bruders des erstgeborenen (der Brüder oder überh. der Geschwister), mit welchem die Reihe gegenseitiger Bewirthung wieder anhob, als die Unglücksposten sich zu jagen begannen, gerade an dem Tage also, wo er auf Grund der dargebrachten Opfer der Huld Jahve's recht gewiß war. Die Participialconstruction: die Rinder waren pflügend (וּבָקָר חֹרְשׁוֹת), wofür 1 Chr. 27, 29 wie hier in dem rückbezüglichen יְרֵיהֶם das Masora) beschreibt die Situation, welche von dem Unglücksereignis durchbrochen wurde. Das V. הָיוּ war hier erforderlich, weil der Satz Hauptsatz, nicht, wie v. 13, Umstandssatz ist. עַל־יְדֵי eig. zu Handen bed. mit Verwischung der Grundbed. wie Num. 34, 3. Richt. 11, 26 dicht bei; nach Jer. 6, 3. Num. 2, 17. Dt. 23, 13 zu erkl.: auf ihren Plätzen oder Hutungen (Böttch.) verbietet sich dadurch daß diese Bed. für יָד nur im Sing. erweislich ist. שְׁבָא ist als Fem. gebraucht, indem der Landesname wie Jes. 7, 2 als Volksname gedacht ist. Die Genesis kennt einen cuschitischen (10, 7), einen joktanidischen (10, 28) und einen abrahamidischen (25, 3) Volksstamm dieses Namens; hier können nur diese jüngsten von der Genesis auf Abraham und Ketura zurückgeführten Sabäer gemeint sein, die sich der Verf. als in Nordarabien wohnhaft gedacht haben mag; denn eine vom persischen Golf oder dem rothen Meere her kommende arabische oder cuschitische Karawane (6, 19) würde statt einen Ueberfall zum Zweck des Raubes auszuführen froh gewesen sein, keinen zu erleiden (vgl. Wetzstein zu Jes. S. 702). Luthers Uebers. *aus Reicharabia* (d. i. *Arabia felix*) ist also verfehlt. In וָאִמָּלְטָה steigert das paragogische *ah*, wenn es nicht bedeutungslos ist, die Lebendigkeit des Verbalbegriffes; s. über diese übliche, schon im Pent. viermal vorkommende Form der 1. Person des historischen Modus Ges. § 49, 2. Der Zwecksatz לְהַגִּיד לָךְ ist objektiv gemeint: damit ich — so wollte es das Geschick — dirs meldete. Die zweite Unglückspost v. 16: *Noch war dieser im Sprechen begriffen, da kam ein Anderer und sprach: Feuer Gottes ist vom Himmel gefallen und hat in Brand gesetzt Hürdenvieh und Knechte und sie verzehrt, und entronnen bin nur ich allein dirs zu melden.* Das בּ bei

בער ist nicht das partitive wie 21, 25 sondern das des Obj. an welchem das Verbrennen vorgeht, welches es in Beschlag nimmt wie 31, 12. Feuer Gottes, welches herabfällt, ist keine passende Bez. des *Samûm* (Umbr. Schlottm.), dieses Menschen und Thiere oft schnell tödtenden רוּחַ וְלַעֲפוֹת (Ps. 11, 6); der Verf. hat entweder an versengende und erschlagende Blitze gedacht (Rosenm. Hirz. Hahn Zöckl. Hitz.), wofür Dillm. auf Ps. 78, 48 verweist, oder an einen Feuerregen, wie bei Sodom und Gomorra und wie 1 K. 18, 38. 2 K. 1, 12. Die dritte Unglückspost v. 17: *Noch war dieser im Sprechen begriffen, da kam ein Anderer und sprach: Chaldäer stellten drei Heereshaufen auf und stürzten her über die Kameele und nahmen sie weg und die Knappen schlugen sie schwertstreichs nieder, und entronnen bin nur ich allein dirs zu melden.* Die Erwähnung der Chaldäer ist kein Anzeichen der Abfassung des Buches im 7. Jahrh. Die Genesis deutet 22, 22 auf nahoridische Chaldäer Mesopotamiens in der patriarchalischen Zeit und nennt auch schon die Vaterstadt Abrams *Ur* (keilschriftlich *Uru*, das heutige *Mugheir*) der Chaldäer; es ist jetzt ausgemacht, daß Babylonien schon im 2. Jahrtausend v. Chr. *mat Kaldi* Chaldäer-Land war,[1] so daß also der Dichter der patriarchalischen Situation seines Gedichts nicht untreu wird, indem er Chaldäer (LXX *ἱππεῖς*) einen Raubzug nach ʿUṣ unternehmen läßt. Daß es so ferne Völkerschaften (Sabäer und Chaldäer) sind, von denen die feindlichen Ueberfälle ausgehen, begreift sich leicht: mit den benachbarten stand der große Grundbesitzer in vertragsmäßigem Frieden. In mehrere רָאשִׁים Häupter, Summen, Haufen getheilt anzugreifen, in zwei Gen. 14, 15. drei Richt. 7, 16. 1 S. 11, 11. oder vier Richt. 9, 34., ist alte Kriegslist und פָּשַׁט (welches wie بسط ausbreiten, entfalten bed.) ist das eig. Wort (z. B. Richt. 9, 33) von den Ueberfällen bei solchen Razzien d. i. Raub- und Strafzügen. In לִפִי־חָרֶב nach Schwertes Schneide, *à l'épée*, vertritt לְ den sonst üblichen Acc. der Weise (Jes. 1, 20). Die vierte Unglückspost v. 18—19: *Während dieser im Sprechen begriffen war, da kam ein Anderer und sprach; deine Söhne und deine Töchter aßen eben und tranken Wein im Hause ihres erstgeborenen Bruders, und siehe ein großer Wind kam herüber von der Wüste und erfaßte die vier Ecken des Hauses, und es fiel auf die jungen Leute und sie starben, und entronnen bin nur ich allein dirs zu melden.* Statt עוֹד steht hier עַד, jenes bez. adverbiell die Stetigkeit in der Zeit, dieses conjunctionell die Stetigkeit im Raume, sie können also wechseln; עַד in der Bed. während ist hier mit dem *prt.* construirt wie Neh. 7, 3 vgl. die Construction mit dem Infin. Jon. 4, 2., mit dem Finitum 8, 21. 25, 5. Ps. 141, 10 und bei folg. Nominalsatze Hohesl. 1, 12. Neh. 7, 3. Ebenso gibt das Trg. 1 K. 1, 42 עוֹדֶנּוּ מְדַבֵּר durch עַד דְּהוּא מַמֵּלֵל, der Syr. Mt. 26, 47 ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος ܥܕ ܗܘ ܡܡܠܠ ܠܗ wieder; auch an u. St. hat das Trg. (עַד כְּדוֹן דִּין מְמַלֵּל) nicht anders gelesen als überlieferungsgemäß (trotz des anderwärts anerkannten defectiven עֹד) vocalisirt ist. Hitzigs Forderung daß es wenn עד Conjunction wäre וַיָּבֹא זֶה heißen müßte, ist unberechtigt; das Subj. kann im Nachsatze auch voraufgehen (s. zu 1, 14) und so geschieht es nach עַד auch 1 S. 14, 19 (*dum locutus est Saul, tumultus in castris* etc.). „Von jenseit der Wüste" ist s. v. a. von der Wüste herüber; denn עֵבֶר (z. B. Ex. 32, 15) bed. das Hüben und Drüben. Wüstenwind ist Ostwind Jer. 13, 24 vgl. 18, 17.; es ist der östliche Theil der großen Wüste gemeint, die sich zwischen Palästina, Syrien und Arabien von Aegypten her bis zum persischen Meerbusen hindehnt. רוּחַ hat das Attribut im Fem. bei sich, zugleich aber wie 1 K. 19, 11 als Gewaltiges hervorbringende Macht im Masc. Die ‚jungen Leute' waren oben die Knappen (Knaben), hier Iobs Kinder; das Masc. נְעָרִים schließt wie Ruth 2, 21 vgl. 8 die Töchter ein. An Einem Tage ist nun Iob alles dessen beraubt was ihm als Gabe Gottes galt, seiner Herden und mit diesen seiner Knechte, die er nicht bloß als dingliche Habe *(res mancipi)* betrachtet, sondern für die er auch ein fühlendes Herz hat (c. 31), zuletzt auch des Liebsten: seiner Kinder. Der Satan hat Naturmächte und Menschen aufgeboten, um Schlag auf Schlag allen Besitz Iobs zu vernichten; denn es gibt in der Naturwelt wie im Menschen einen Abgrund conträrer Mächte, die er zu entbinden weiß, weil er in diesem Abgrund sein eigentliches Heim und den Bereich seiner Herrschaft hat. Das Verhalten Iobs v. 20 f.: *Da stand Ijjôb auf und zerriß sein Gewand und schor sein Haupt und fiel zur Erde nieder und streckte sich hin und sprach: Nackt bin ich hervorgegangen aus meiner Mutter Leibe und nackt gehe ich wieder hin, Jahve gab und Jahve nahm, der Name Jahve's sei gebenedeit!* Die drei ersten Unglücksposten hat Iob sitzend und schweigend vernommen, bei der vierten aber vom Tode seiner Kinder vermag er den Schmerz nicht mehr niederzuhalten. Die tiefe Erregung gibt sich kund im Aufstehn (2 S. 13, 31. Jon. 3, 6), das zerrissene Herz im Zerreißen des Gewandes, der empfundene Verlust des Nächststehenden und Theuersten im Abschneiden des Haupthaars; aber er gebahrt sich nicht wie ein Verzweifelter, sondern, indem er sich demütigt unter die gewaltige Hand Gottes, fällt er zu Boden und streckt sich hin, nämlich anbetend vor Gott, so daß sein Antlitz die Erde berührt. מְעִיל ist das Obergewand, der Talar (2 S. 13, 18), welchen Vornehmere מֵעַל über der כְּתֹנֶת tragen (Hitz.), vgl. Mr. 14, 63 *διαρρήξας τοὺς χιτῶνας*, wo das Unterkleid und dieser Ueberwurf gemeint sind. וַיָּצַח ist defektive Schreibung wie Dt. 28, 57. Iob 32, 18. Num. 11, 11. Richt. 4, 19. Num. 15, 24.; anderer Art sind die nach Art der ל״ח gebildeten Formen der ל״א (Koheleth S. 207). בֶּטֶן √ בט concav s. entspricht genau dem griech. *κοιλία*. שָׁפְמָה kann zu der Nikodemusfrage Joh. 3, 4 veranlassen: *μὴ δύναται ἄνθρωπος εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ δεύτερον εἰσελθεῖν*; Koheleth 5, 14 hat dieses schwierige שמה weggelassen. Entweder deutet es auf Zurückversetzung in einen gleichen Zustand, nämlich des Unbewußtseins und der Abgeschiedenheit vom Licht und Treiben dieser Welt, wie der Zustand im Mutterleibe war (so Hupfeld in seiner *Commentatio in quosdam Iobei-*

1) s. Schrader, Die Keilinschriften u. das A. T. (1872) S. 45.

dos locos 1853), oder, indem der Begriff von בֶּטֶן אִמִּי sich erweitert, auf Zurückversetzung in den Mutterschooß der Erde (Rosenm. Ew. Hirz. Schlottm. Hitz. u. A.), so daß שָׁמָּה nicht sowol zurückweisend, als vielmehr auf die Erdhöhle als anderen Mutterschooß hinweisend gemeint ist (Böttch.), was wir vorziehen, denn wie der mütterliche Schooß dem Schooße der Erde verglichen werden kann Ps. 139, 15., weil er irdischen Stoffes ist und sich darin die Urbildung des Menschen aus Erde wiederholt, so der Schooß der Erde dem mütterlichen Sir. 40, 1 *ἀφ' ἡμέρας ἐξόδου ἐκ γαστρὸς μητρὸς ἕως ἡμέρας ἐπιταφῆς εἰς μητέρα πάντων.* Die Doxologie lautet wie Ps. 113, 2. מְבֹרָךְ ist das Widerspiel des יְהֻבָרַךְ v. 11. Der Verf. läßt Gott hier von Iob יהוה genannt werden wie auch einmal 12, 9 in dem dialogischen Theile. Der Name אֱלוֹהַּ bez. Gott als Object der Furcht, יְהוָה (יַהְוֶה) dagegen als Subject (Herrn) des Seins; אֱלֹהִים bez. ihn nach der Fülle seines furchtgebietenden Wesens, יהוה als den schlechthin Einen und als Person. Darf man annehmen, daß im Sinne des Dichters die Gottesnamen im Munde Iobs nicht unbedeutsam seien, so denkt sich Iob, indem er יהוה sagt, Gott nicht bloß als die absolute Ursache seines Geschickes, sondern als die sein Leben rathschlußmäßig gestaltende Person, welche immer preiswürdig ist, mag sie in ihrer providentiellen Weisheit geben oder nehmen. Iob wurde nicht an Gott irre, sondern pries ihn mitten im Schmerze auch da wo für menschliches Verstehen und Fühlen nur Anlaß zum Schmerze und nicht zum Lobpreise war; er machte die Verdächtigung des Satans, daß er Gott nur um seiner Gaben willen, nicht um sein selbst willen fürchte, zuschanden und blieb in vierfacher Versuchung Sieger. Es kommt durch das ganze Buch hindurch nicht dazu, daß er Gotte entsagt (בָּרַךְ אֱלֹהִים), aber bis jetzt verfällt er nicht einmal in unwürdiges Reden über sein Walten v. 22: *Bei alle dem versündigte sich Iob nicht und legte Gotte nichts Widersinniges bei.* Bei alle dem, nämlich wie richtig LXX: was ihn bis jetzt betroffen. תִּפְלָה bed. Widerlichkeit für Geschmack (6, 6) und Geruch (arab. *tafila* übel riechen) und von da aus Abgeschmacktheit d. i. Widersinnigkeit im Verh. zu Gottes Gesetz (Jer. 23, 13 vgl. Hos. 6, 10) und der sittlichen Weltordnung (24, 12). Man übers. aber nicht: er gab nicht von sich *non edidit* Abgeschmacktes gegen Gott (Rosenm. Röd. Zöckl. u. A.), wonach Hier.: *neque stultum quid contra Deum locutus est;* denn נָתַן hat nie die dergestalt ihm inhaftende Bed. ‚aussprechen'. Auch nicht: er reichte Gotte nichts Ungebührliches dar, näml. dessen er sich selbst schuldig gemacht hätte (Dillm.), denn das Obj. von נתן לְ fällt immer nicht auf die Seite des Gebenden, sondern des Empfangenden z. B. נתן מום לְ Sir. 11, 31 (vgl. נתן מום בְּ Sir. 18, 14. Lev. 24, 20., שׂים חחלה בְּ 4, 18) also: er legte Gotte nichts Ungebührliches bei (Hirz. Stick. Schlottm. Hitz.), gab ihm vielmehr die Ehre (Jer. 13, 16. Ps. 68, 35). Zöckl. findet es unstatthaft, daß hier schon auf Iobs spätere Verirrungen angespielt werde. Aber gerade darin zeigt sich die Kunst des Dichters, welcher Schritt um Schritt der folgenden tragischen Vermittelung näher rückt, und das Integrirende des Prologs, in welchem

sich nach und nach anspinnt was in der Mitte des Buchs sich mehr und mehr verknäuelt.

Iobs fünfte und sechste Versuchung und Selbstbewährung II, 1—10.

Der Satan hat seine Vollmacht nun erschöpft, aber erfolglos v. 1: *Da geschah es eines Tages, daß die Gottessöhne kamen sich zu gestellen bei Jahve und daß auch der Satan kam in ihrer Mitte sich zu gestellen bei Jahve.* Der Zwecksatz wiederholt sich hier beim Satan (vgl. dagegen 1, 6), denn er erscheint diesmal mit bestimmtester Absicht. Die Verhandlung Gottes mit dem Satan beginnt wie das erste Mal v. 2: *Da sprach Jahve zu dem Satan: von woher kommst du? Der Satan erwiderte Jahve und sprach: vom Umherstreifen auf Erden und Einherwandeln auf ihr.* Statt מֵאַיִן 1, 7 steht hier wie 2 S. 1, 3 das gleichbed. nur etwas bestimmter lautende אֵי מִזֶּה; solche kleine Variationen sind auch in Psalmen und Propheten bei kehrversartigen Wiederholungen gewöhnlich, ein Beispiel hatten wir schon c. 1 in dem Wechsel des עוֹד und עֵר. Nach des Satans allgemein gehaltener Antwort ergeht nun eine speciellere Frage v. 3: *Da sprach Jahve zu dem Satan: hast du gerichtet dein Herz nach meinem Knechte Ijjôb hin? Denn seines Gleichen ist nicht auf Erden, ein Mann rechtschaffen und redlich, Gott fürchtend und sich fernhaltend von Bösem; noch hält er fest an seiner Redlichkeit und doch hast du mich wider ihn gereizt, ihn zu verderben ohne Ursach!* Aus dem Vordersatze, daß Iob unter den bisherigen Leidensverhängnissen seine תֻּמָּה (außer dem B. Iob nur noch Spr. 11, 3) bewart und bewährt, zieht der Modus der Folge den Schluß, daß kein Grund zu dem Verderben vorhanden gewesen, welches über Iob zu verhängen der Satan Jahve angestiftet hat. Oder das innere Verh., in welches der Modus der Folge Iobs Bewährung und des Satans Anstiften setzt, ist wie Gen. 19, 9. 32, 31. Spr. 30, 25—27 das der paradoxen Folge und also des Gegensatzes, was wahrscheinlicher, da חִנָּם wie 1 S. 19, 5 zum Infinitivsatze gehört (Hitz.). חַסּוֹת bed. nicht verführen (Umbr.), was unstatthaft, sondern *instigare,* meistens zu Bösem wie z. B. 1 Chr. 21, 1, aber nicht immer z. B. Jos. 15, 18, hier indem der Ausdruck sich nach dem Standpunkte des Satans gestaltet, allerdings von dem Impulse, den er Gotte gegeben, Iob so durch den Ruin (vgl. *καταπίνειν* 1 P. 5, 8) seiner Habe und Kinder auf die Probe zu stellen. Der Satan verneint auch jetzt wieder was Gott bejaht v. 4 f.: *Der Satan erwiderte Jahve und sprach: Haut für Haut und alles, was der Mann hat, gibt er für sein Leben — jedoch streck' einmal aus deine Hand und rühre an sein Gebein und Fleisch: wahrlich in dein Angesicht wird er dir entsagen!* Die Worte עוֹר בְּעַד־עוֹר sind ein Interjectionalsatz, dessen Verständnis ganz so wie Richt. 15, 16 der folg. Verbalsatz darreicht. Olsh. bez. עור בעד עור auf Iob im Verhältnis zu Jahve: so lange du seine Haut unangetastet

lässest, wird er auch dich unangetastet lassen, was obgleich der Teufel redet doch allzu indecent wäre. Hupfeld versteht wie Ephrem Hier. Grot. u. A. unter der Haut, die für die andere hingegeben wird, die Haut des Viehes, der Knechte und Kinder, Zöckl. die einer schützenden und wärmenden Hülle gleiche Habe, welche Iob gern hingegeben, da er um diesen Preis mit eigner heiler Haut davon gekommen. Aber בְּעַד fällt nirgends (auch nicht Spr. 6, 26) mit *Beth pretii* zus. Sogar mit תַּחַת in dem Talio-Gesetze Ex. 21, 24 f. ist es nicht identisch, obwol diese Präpositionen unter Umständen (vgl. Jes. 32, 14) sich nahe berühren können. עור בעד עור bed. *cutis pro cute* und für *pro* liegt der Sinn von *ὑπέρ* am nächsten. Deshalb tragen wir Bedenken, mit Hirz. Ew. Kamph. Dillm. Zöckl. u. A. zu erkl.: Gleiches um Gleiches, was Ew. durch die unzutreffende Bem. begründet, daß eine Haut der andern gleiche wie ein todtes Stück dem andern. Ansprechender Hoelem.: Haut ist nur sich selbst gleichwerthig, ist also um nichts Anderes käuflich und verkäuflich. Diesem Verständnis widerspricht es nicht wenn wir mit Clarius und Schlottm. nach Trg. und jüd. Ausll. erkl.: man gibt Haut hin um Haut zu erhalten, man läßt sich wehe thun an einer krankhaften Stelle der Haut, um die ganze Haut zu retten, man hält z. B. den Arm hin, um den tödtlichen Streich vom Haupte abzulenken (Raschi), oder die Hand um die Augen zu schützen (AE). Anders Merx: „Ein Fell sitzt um (ein anderes) Fell herum; das eine (Güter und Kinder) ist Iob abgezogen, das andere (Gesundheit) muß noch getroffen werden" — eine Deutung, welche die Unwahrheit des Bildes als solchen gegen sich hat, da sich dieses nicht auf die den Alten unbekannte Unterscheidung von Lederhaut und Epidermis beziehen läßt. Der zweite Satz verhält sich klimaktisch zum ersten: Haut gibt der Mensch für Haut, und nun gar für das Leben, sein höchstes Gut, gibt er alles ohne Ausnahme, was mit Beibehaltung des Lebens hingegeben werden kann, willig hin. Dieser Erfahrungssatz, auf Iob angewendet, lautet: so hat Iob alles gern hingegeben und ist froh mit seinem Leben davon gekommen zu sein. An diese selbstverständliche Application schließt sich ואולם *verum enim vero* an. Das V. נְגַע, oben 1, 11 mit בְּ, ist hier mit אֶל verbunden und lautet so noch hämischer: lange nur einmal von fern hin nach seinem Gebein etc. Statt עַל-פָּנֶיךָ 1, 11 heißt es hier אֶל-פָּנֶיךָ in gleichem Sinne: geradezu, furcht- und rücksichtslos (vgl. 13, 15. Dt. 7, 10) wird er dir Valet sagen. Die neue Ermächtigung v. 6: *Da sprach Jahve zu dem Satan: Siehe er ist in deiner Hand, nur sein Leben nimm in Acht.* Das Leben hat Iob nicht verwirkt, aber insoweit wird es doch dem Satan preisgegeben, daß sich an äußerster Gefährdung und Verkümmerung desselben zeigen soll, ob Iob den Gott, der solches über ihn verhängt, angesichts des Todes verleugnen werde oder nicht. נֶפֶשׁ ist zwar nicht gleichbed. mit חַיִּים, es ist die das geistleibliche Leben des Menschen vermittelnde Seele; wir müssen aber ‚Leben' übersetzen, weil wir Seele nicht in diesem rein physischen Sinne von *ψυχή*, *anima* gebrauchen. Die Ausführung des Zugelassenen v. 7 f.: *Und hinausging der Satan aus der Nähe des*

Angesichts Jahve's und schlug Ijjôb mit bösartigen Beulen von seiner Fußsohle bis zu seinem Scheitel. Und er nahm sich einen Scherben sich damit zu schaben, indem er saß mitten in Asche. Statt מֵעַם 1, 12 steht hier gleichbedeutendes מֵאֵת und statt עַד liest das *Keri* וְעַד mit ו, dem Ausdruck der Stetigkeit, was in Fällen wie der vorliegende üblich Dt. 28, 35. 2 S. 14, 25. Jes. 1, 6. Unter allen Krankheiten wählt der Satan die grauenvollste, ekelhafteste, hoffnungloseste, welche nach Dt. 28, 35 vgl. 27 (Plin. XXVI, 5. Lucrez VI, 1112 s.) in Aegypten heimisch war. Eine Glosse hat *ἐλέφαντι* (vgl. *ἄγριος ἐλέφας* bei Orig. *c. Celsum* VI). Es ist nach den weiterhin im Buche erwähnten Symptomen jedenfalls der Aussatz (צָרַעַת, arab. بَرَص), wahrsch. dessen schlimmste Art: die Elephantiasis (so genannt weil die Glieder zu so gelenklosen dunkelfarbigen Klumpen, wie Elephantenbeine, anschwellen), wofür Barhebraeus *arjonutho* d. i. Leontiasis sagt, arab. داء الجذام *dâ' el-ǵudâm* (v. جذم *amputare*) d. i. die Gliederverstümmelungs- oder Gliederfraß-Krankheit (was aber gattungsbegrifflich Lepra, Krebs und die Frankenseuche oder Syphilis befaßt), lat. *lepra nodosa*, die furchtbarste Form der *lepra*, von der auch Vornehme zuweilen ergriffen werden; Artapan (C. Müller, *Fragm.* 3, 222) berichtet, daß unter allen Menschen zuerst ein ägypt. König an der Elephantiasis gestorben sei; Balduin, König von Jerusalem, litt daran in sehr gefährlicher Weise.[1] Die Krankheit beginnt mit Entstehung knolliger Beulen und gleicht endlich einem über den ganzen Körper verbreiteten Krebs, durch den der Körper so zerstört wird, daß einzelne Glieder sich gänzlich ablösen. Sie ist noch jetzt in den moslemischen Ländern die gefürchtetste Krankheit, welcher gegenüber alles menschliche Mitleid aufhört. In der Steppe wird selbst der größte Machthaber, wel-

1) s. über die Lepra die Berichte über das jerus. Aussätzigen-Asyl in der Missionszeitschr. Saat auf Hoffnung 1873 S. 78—84. 161—163 und den Art. Aussatz in Riehms HW des bibl. Altertums; über die Elephantiasis insbes. findet man die Literatur bei Heer, *De elephantiasi Graecorum et Arabum*, Bresl. 1842 und colorirte Abbildungen in dem großen auf Kosten der norwegischen Regierung erschienenen und von Cosson französisch übersetzten *Traité de la Spédalskhed ou Elephantiasis des Grecs par Danielssen et Boeck*, Paris 1848; auch bei Hecker, *Elephantiasis* oder *Lepra Arabica*, Lahr 1858 (mit fünf lithogr. Tafeln). Die Mittel — sagt Aretäus der Kappadocier (übers. von Mann 1858 S. 221) — müssen mächtiger sein als die Krankeiten, wenn diese durch jene gehoben werden sollen. Welches Heilmittel aber könnte es aufnehmen mit dem ungeheuern Uebel der Elephantiasis? Sie wirft sich ja nicht bloß auf einen Theil, auf ein einziges Eingeweide, oder auf das Innere des Körpers, oder auf seine Außenfläche, sondern sie setzt sich ebenso fest innen im ganzen Menschen, als sie auch äußerlich ihn in seinem ganzen Umfange einnimmt. Entsetzlich und scheußlich anzusehen, denn der Mensch hat die Gestalt eines Thieres bekommen. Alle fürchten sich, mit solchen Kranken zu leben und umzugehen, und scheuen sich vor ihnen nicht weniger, als vor der Pest, weil das Uebel leicht durch den Athem ansteckt. Wo wäre nun ein hinreichend kräftiges Heilmittel im ärztlichen Bereiche zur Heilung zu finden? Da muß man denn Alles zugleich in Anwendung bringen, Diät, Eisen und Feuer.

cher mit dieser Krankheit behaftet ist, mindestens eine halbe Stunde weit vom Zeltlager entfernt, wo ihm ein *charbûš* d. i. kleines schwarzes Haarzelt aufgestellt und eine alte Frau, die keine Angehörigen mehr hat, als Bedienung gegeben wird, bis er stirbt. Niemand besucht ihn, selbst seine nächsten Angehörigen nicht. Das Bild, das uns hier gegeben wird, ist ein etwas anderes, aber darin stimmt die volkstümliche biblische Vorstellung mit der noch heute herrschenden überein, daß der Aussätzige als מֻכֶּה אֱלֹהִים וּמְעֻנֶּה Jes. 53, 4 galt, wie er noch jetzt ein von Gott seinem Herrn Bekämpfter *(muḫâtal)* genannt wird. Für so furchtbar gilt der Aussatz, daß man sogar seinen Namen nicht auszusprechen wagt; man bedient sich umschreibender und meistens euphemistischer Ausdrücke.[1] Sich mit einem Scherben schabend will Iob nicht bloß kratzend das Jucken mildern, sondern auch den Eiter entfernen; das Sitzen mitten in Asche (Arabs der Waltonschen Polyglotte: *er-remâd,* vgl. Jon. 3, 6) ist nach LXX davon zu verstehen, daß er *ἐκάθητο ἐπὶ τῆς κοπρίας ἔξω τῆς πόλεως*[2] auf dem Misthaufen draußen vor der Ortschaft, dem אַשְׁפֹּת (Ps. 113, 7) oder, wie der von Baudissin herausgeg. Arabs übers., على مزبلة auf der *mezbele,* von der man sich eine andere Vorstellung als die eines Misthaufens unserer Bauernhöfe zu machen hat.[3] Zu den 4 Verlusten ist nun noch als

1) Man sagte z. B. الابرش der Scheckige (Fleckige) für الابرص, vgl. über andere Euphemismen Wetzstein in DMZ XXIII, 312.

2) Polychronius (bei Nicetas) bemerkt: *Καὶ τῆς μὲν πόλεως ὡς λελωβημένος ἔξω καθῆσο· οὐκ ἐῶνται γὰρ ἐν πόλεσιν ὁμοδίαιτοι εἶναι τοῖς ἄλλοις οἱ ἐλεφαντιῶντες.* So draußen sitzend pflegt er abgebildet zu werden, s. über das älteste Bild, welches dies darstellt, *Aringhii Roma Subterranea* (1651) p. 276; über die Fresken Giotto's im Campo santo von Pisa Schlottmann S. 120; über das Gemälde von Heilbutt die Zeitschrift Omnibus 1868 S. 504., vgl. Clemens Brockhaus, Prudentius (1872) S. 245 f.

3) Der Mist, der auf der *mezbele* hauranischer Ortschaften aufgehäuft wird, ist nicht mit Stroh vermischt, weil man in dem warmen und trockenen Lande keine Streu für das Vieh nöthig hat, und er rührt meist von Einhufern her, da Kleinvieh und Rinder viel auf den Weideplätzen übernachten. Er wird im trockenen Zustande in Körben auf jenen Platz vor dem Dorf gebracht und daselbst gewöhnlich alle Monate einmal verbrannt; man wählt dazu Tage, in denen der Wind günstig ist d. h. den Rauch nicht auf das Dorf wirft. Die Asche bleibt liegen. Dünger verlangt die fruchtbare vulkanische Erde nicht, denn er würde die Saat in Regenjahren auf Unkosten der Körner zu üppig machen und bei Regenmangel verbrennen. Ist eine Ortschaft Jahrhunderte lang bewohnt, so erlangt die *mezbele* eine sie weit überragende Höhe. Die Winterregen machen die Aschenschichten zu einer compakten Masse und verwandeln die *mezbele* nach und nach in einen festen Erdhügel, in dessen Innern man jene merkwürdigen Getreidegruben *biâr el-galle* anlegt, in denen der Weizen, völlig gesichert gegen Wärme und Mäusefraß, jahrelang aufgespeichert werden kann. Die *mezbele* dient den Bewohnern der Ortschaft als Warte, und an schwülen Abenden als Versamlungsort, weil auf der Höhe Luftzug ist. Dort treiben sich tagsüber die Kinder spielend herum; dort liegt der Verlassene, der von ekelhafter Krankheit befallen nicht in die Wohnungen der Menschen gelassen wird, am Tage die Vorübergehenden um Almosen anrufend und des Nacht sich in die von der Sonne erwärmte Asche bergend. Dort liegen die Dorfhunde, etwa ein gefallenes Aas benagend, das häufig dorthin geworfen wird. Manche hauranische Ortschaft hat ihren urspr. Namen und heißt *umm el-mezâbil* von der Größe und Menge dieser Hügel, die immer eine uralte und große Cultur der Dörfer anzeigen. Und manches spätere Dorf ist auf einer alten *mezbele* gebaut, weil es da stärkeren Luftzug, also eine gesundere Lage hat. Die arab. Bed. der זבל scheint sich zur hebr. ähnlich zu verhalten, wie die des altbeduinischen *seken* (שָׁכַן) Asche zum hebr. und arab. משכן Wohnung. Wetzst.

fünfte Versuchung eine vor Menschenaugen unheilbare Krankheit gekommen, eine natürliche, aber herbeigeführt vom Satan, zugelassen und also verhängt von Gott. Der Satan tritt nun nicht weiter unmittelbar auf: es fehlt ihm nicht an diesseitiger werkzeuglicher Vermittlung; sein erstes Werkzeug war das Weib Gen. c. 3 vgl. Sir. 25, 23., auch hier ist es Iobs Weib, welche ohne es zu wissen, das Vorhaben des Satans unterstützt v. 9: *Da sprach zu ihm sein Weib: immer noch hältst du fest an deiner Redlichkeit? Laß fahren Gott und stirb!* In der LXX findet sich die Rede des Weibes ungeschickt erweitert. Die wenigen Worte wie sie lauten sind charakteristisch genug. Sie sind nicht zu erkl.: rufe Gott noch zum letzten Male an und stirb dann (v. Gerl.) oder: rufe ihn an daß du sterbest (nach Ges. § 130, 2), sondern בָּרַךְ bed., wie Iobs Antwort zeigt, den Abschied geben. Es ist thöricht, meint sie, daß er an seiner Frömmigkeit festhält, die, wie am Tage liegt, ihm nichts genützt hat und nichts helfen wird; er soll Gotte entsagen, statt sich mit trüglichem Hoffen auf ihn hinzuhalten, und soll sich in das Unvermeidliche fügen. Sie räth ihm also dasjenige zu thun, was der Satan zu bewirken sich vermessen hat. Und doch nimmt Hgst. sie gegen allzuhartes Urtheil der Ausll. in Schutz. Ihre Verzweiflung, sagt er, geht aus herzlichster und innigster Liebe zu ihrem Manne hervor, und wenn sie selbst Gleiches zu leiden hätte, würde sie der Verzweiflung wahrsch. widerstanden haben. Aber die Liebe hofft ja Alles; die Liebe hält vor dem Geliebten, wenn sie auch verzweifelt, ihre Verzweiflung verborgen; die Liebe hat kein so gottloses Maul, daß sie sagte: verabschiede Gott, und kein so liebloses daß sie sagte: stirb. Nein, dieses Weib ist wirklich *diaboli adjutrix* (August.). Auch Hgst. selbst und Green können nicht umhin einräumen, daß sie sich ohne es zu wissen, auf Satans Seite stellt, und es ergibt sich wirklich aus diesem ihrem jetzigen Verhalten der berechtigte Rückschluß auf eine ihrem Manne ungleichartige Gemütsart. Geradezu unglücklich war die Ehe deshalb nicht nothwendigerweise, schon deshalb nicht, weil das Verhältnis des Weibes zum Manne in der alten Welt kein so enges und innerliches war wie in der christlichen. Auch Tobia liebte seine Anna und doch ist diese wie die Copie des Weibes Iobs.[1] Wie viel

1) Sie sagt dem erblindeten Tobia, als sie für den Unterhalt der Familie Lohnarbeiten übernehmen muß und dabei nicht offen gegen ihn zu Werke geht: *ποῦ εἰσὶν οἱ ἐλεημοσύναι σου καὶ αἱ δικαιοσύναι σου, ἰδοὺ γνωστὰ πάντα μετὰ σοῦ* d. h. (wie Sengelmann und Fritsche erklären) man sieht aus deinen Schicksalen, daß es mit all deiner Tugend nicht weit her sein kann. Noch ähnlicher dem Weibe Iobs erscheint sie in dem überarbeiteten Texte: *manifeste vana facta est spes tua et eleemosynae tuae modo apparuerunt* d. i. dein Wol-

Lebenserfahrung und Tieblick spricht sich übrigens darin aus, daß der Verf. gerade das Weib Iobs als höhnische Gegnerin seiner standhaften Frömmigkeit auftreten läßt! Seine Kinder hat Iob verloren, aber dieses Weib hat er behalten.[1] Sie wird 19, 17 noch einmal genannt, aber auch da nicht zu ihrem Vortheil. Welch hämisches Urtheil über Gott, welche Unbarmherzigkeit gegen ihren Mann liegt in ihren verzweifelten und sarkastischen Worten! Er weist sie gebührend zurück 10a: *Er aber sprach zu ihr: Wie der Ruchlosen eine reden würde, redest du! Wollen wir das Gute hinnehmen von Seiten Gottes und wollen nicht auch das Ueble hinnehmen?* Die Antwort Iobs ist streng und doch nicht schroff, denn das אחת vgl. 2 S. 13, 13 ist einigermaßen mildernd. ‚Thörinnen' ist für חַנְּבָלוֹת zu wenig; נָבָל ist der wahnwitzig Denkende und ruchlos Handelnde, der gemeine unedle Mensch Spr. 17, 7. Jes. 32, 5 f. Das Folgende ist eine zweigliedrige Frage ohne Fragwort. גַּם für הֲגַם steht das Ganze beherrschend voran, gehört aber eigentlich zum zweiten Gliede, zu welchem man über das basirende erste hinwegzueilen hat, eine häufige Erscheinung nach Fragpartikeln z. B. Num. 16, 22. Jes. 5, 4b, nach Causalpartikeln z. B. Jes. 12, 1. Spr. 1, 24; nach dem negativen אִם Dt. 8, 12 ff. u. ö. Hupfeld übers.: *bonum quidem hucusque a Deo accepimus, malum vero jam non item accipiemus?* Beide נְקַבֵּל sind Subjunctive, also genauer: *num bonum a Deo accipiamus* (periodisirt: *accipientes*) *malum non item accipiamus?* Daß גַּם in dieser Weise, obwol nicht zu dem unmittelbar folgenden Satzbestandtheil gehörig, an die Spitze gestellt wird, kommt auch sonst vor z. B. 1 S. 22, 7. Hos. 6, 11. Sach. 9, 11. Koh. 7, 22; die selbe syntaktische Erscheinung findet sich bei אַתְּ, אַהּ und רַק (s. zu Ps. 32, 6). Die Conj. גַּם אַתְּ (wie der Ruchlosen eine redest auch du) ist also ein Einfall ohne Werth. קִבֵּל ist wie חָמָה ein dem B. Iob mit Mischle (19, 20) gemeinsames Wort; außerdem findet es sich nur in den nachexil. Bb., es ist mehr aramäisch als hebräisch. Durch diese Antwort, die Iob seinem Weibe gibt, hat er nun auch die sechste Versuchung zurückgeschlagen. Denn wie 10b sagt: *Bei alle dem versündigte sich Ijjôb nicht mit seinen Lippen.* Der Targ. setzt hinzu: aber in seinen Gedanken hegte er schon sündige Worte. Es ist doch wol nicht unabsichtlich, daß בִּשְׂפָתָיו erst hier und nicht 1, 22 dabeisteht. Die Versuchung zum Murren mochte sich schon jetzt in ihm regen, aber er war ihrer Herr, es kam kein Murren zum Ausbruch.

thätigkeitssinn hat uns handgreiflich ins Elend gestürzt. Im Texte des Hieron. geht dieser Aeußerung des Weibes Tobia's eine Parallele zwischen Tobia und Iob (2, 12—16) voraus.

1) Der Ged. daß er sie nicht verlor, damit nicht beim glorreichen Ausgang seines Leidens dieser Pfahl im Fleisch sich verzweifache, ist nicht beabsichtigt, da ihm auch die Kinder nicht doppelt ersetzt werden; nichtsdestoweniger ist er wie von Kästner, so schon von Alters her zu pikanten Epigrammen verwerthet worden. Ein darauf bezügliches jüdisches Sprüchwort s. bei Tendlau, Sprüchw. u. Redensarten deutsch-jüd. Vorzeit (1860) S. 11.

Der stumme Besuch II, 11 ff.

Zu der sechsten Versuchung kommt eine siebente und erst jetzt bereitet sich der eigentliche Kampf vor, den der Held des Buchs zwar nicht ohne Versündigung, aber doch ohne Unterliegen besteht v. 11: *Da hörten die drei Freunde Ijjôbs all dieses Ueble, das über ihn gekommen war, und kamen ein jeder aus seinem Orte, Eliphas von Têman und Bildad von Schûach und Zophar von Naama, und trafen verabredetermaßen zusammen, hinzugehen um ihm Beileid zu bezeugen und ihn zu trösten.* Die drei Freunde Iobs sind die drei die er hatte und die der Dichter der Sage gemäß für diese Leidensgeschichte Iobs in Aussicht genommen hat: sie bilden Iob dem Einen gegenüber eine geschlossene Majorität. אֱלִיפַז ist nach Gen. c. 36 der Erstgeborene Esau's und תֵּימָן der Erstgeborene des Eliphas; jenes ist also ein altidumäischer Name und תֵּימָן heißt eine idumäische Landschaft, berühmt wegen der dort einheimischen Weisheit Jer. 49, 7. Bar. 3, 22 f. Aber auch in Ost-Hauran findet sich ein noch immer stattliches *Têmâ* und 3½ St. südlich davon ein an Elihu's Beinamen (vgl. Jer. 25, 23) erinnerndes *Bûzân.* שׁוּחִי (mit dem arab. Namen des Falken شوحة zusammenklingend) kennen wir sonst nur aus Gen. c. 25 als Sohn Abrahams und der Ketura, der im Ostlande sich niederließ: es heißt demnach so eine ostjordanische Landschaft; das transhauranische *Schakka* paßt lautlich nicht und ist ohne Zweifel mit *Σαχχαία* östlich von Batanäa bei Ptolem. 5, 15 einunddasselbe, vergleichbarer ist سيحان, Name zweier Dörfer, deren eines in der *Nukra* liegt, 1 St. nördlich von *Umm Weled,* das andere im südlichen *Gôlân.* נַעֲמָתִי ist ein in Syrien und Palästina häufiger Ortsname; es heißt so Jos. 15, 41 eine Stadt der judäischen Schefela (der Niederung am Mittelmeer), welche aber hier nicht gemeint sein kann. LXX macht die Drei zu Königen und gibt הנעמתי durch ὁ *Μιναῖος*, wofür *Arabs Tischend.* المَنَوِى wie Aristeas bei Euseb. *praep. ev.* 9, 25 ὁ *Μιναῖος*.[1] Die Bed. der drei Personnamen ist nicht befriedigend bestimmbar. אֱלִיפַז erkl. Michaelis *suppl.* p. 87 *cui Deus aurum est* (vgl. 22, 25), mit Vergleichung des Herodier-Namens *Φασάηλος*, dessen σα aber andere Herkunft als von פז fordert. בִּלְדַּד könnte *sine mammis* d. i. den ohne Muttermilch Aufgezogenen bed. צוֹפַר erinnert an den arab. Esaviten-Namen الاصفر *(flavus)*, den Sachau minder wahrsch. als Entstellung von צְפוֹ Gen. 36, 4 ansieht, und könnte *flavedo* (vgl. صِفْر assyr. *ṣipru* Kupfer) bed. Aber diese und ähnliche Einfälle zeigen nur daß die drei

1) Auf das östlich von Petra gelegene מָעוֹן *Maʿân* läßt sich der so lautende Beiname nicht bez. Strabo XVI, 4, 2 kennt eine am rothen Meere wohnende arabische Völkerschaft mit dem Namen *Μινναῖοι*, wofür auch gleichlautend *Μειναῖοι* und *Μηναῖοι* geschrieben wird.

Namen keinen auf die vorgeführte Gesch. bezüglichen Sinn haben. Die Drei haben erfahren all das Schlimme das über Iob gekommen. הַבָּאָה ist *Milel,* also 3 *pr.* und der Art. vertritt somit das relative Pron. wie Gen. 18, 21. 46, 27. Ruth 1, 22. 4, 3. Jos. 51, 10 u. ö. Ges. § 109 Anf. Das *Ni.* נוֹעַד ist nicht gleichbed. mit יָעַץ sich berathen, verabreden; es bed. sich wohin bestellen, an bestimmtem Orte zu bestimmter Zeit zus. kommen Jos. 11, 5. Nch. 6, 2 vgl. Am. 3, 3. Der Talmud sieht darin daß sie sich so schnelle Kunde über das Ergehen Iobs zu verschaffen wußten, ein Zeichen wahrer Freundschaft und bezieht darauf das Sprichwort: או חברא כחברי דאיוב או מיתותא Entweder einen Freund wie Iobs Freunde oder den Tod! Aber wenn man v. 11 nach 7, 3 beurtheilen darf, so hatte Iobs Krankheit, als sie ihn besuchten, sich schon Monate lang hingezogen. Sie hatten also volle Zeit, einen gemeinschaftlichen Besuch zu planen und sich über einen ihnen allen bequemen Punkt des Zusammentreffens zu einigen. נוּד לְ bed. jemandem condoliren, eig. zunicken indem man theilnehmend seiner Klage oder die Größe seines Leidens zustimmt. Ihre Ankunft v. 12: *Und sie erhoben ihre Augen von ferne und erkannten ihn nicht, da erhoben sie ihre Stimme und weinten und zerrissen jeder sein Gewand und warfen Staub auf ihre Häupter gen Himmel.* Sie sahen eine Gestalt, welche Iob zu sein schien, in der sie ihn aber nicht wieder zu erkennen vermochten. Da weinen sie, zerreißen ihre Oberkleider und werfen aufgegriffenen Staub 1 S. 4, 12 himmelwärts in die Höhe, daß er auf ihre Häupter zurückfalle. Der hohe Wurf ist die Aeußerung des tiefen Schmerzes und, wie v. Gerl. richtig bemerkt, seines himmelschreienden Anlasses (vgl. Apoc. 18, 19. Act. 22, 23). Ihr Schweigen v. 13: *Und saßen mit ihm am Boden sieben Tage und sieben Nächte ohne daß einer ein Wort zu ihm redete, denn sie sahen daß der Schmerz übergroß war.* Dafür daß Anstand und Sitte dieses einwöchige Schweigen erfordert hätten fehlen Belege; sieben Tage währt nach uralter Sitte *πένθος νεκροῦ* Sir. 22, 10. Es war wie Ez. 3, 15 der überwältigende Eindruck des gewaltig großen Schmerzes (כְּאֵב = كُوبَة beduinisch *kûbe* Leid, Wehe) und die Furcht, den Leidenden zu belästigen. Daß sie sieben Tage zu schweigen vermögen, ist orientalisch. „Ein tieferer Schlaf — sagt einmal Hamann — war die Ruhe unserer Urahnen und ihre Bewegung ein taumelnder Tanz. Sieben Tage im Stillschweigen des Nachsinnens saßen sie und thaten ihren Mund auf zu geflügelten Sprüchen." Das lange Schweigen beweist aber zugleich daß sie dem Zwecke ihres Kommens nicht gewachsen sind. Ihr Gefühl wird durch Reflexion, ihr Mitleid durch Entsetzen überwogen. Der Trost, den sie dem Freunde bringen wollten, erstirbt ihnen im Munde. Es ist schlimm daß sie Iob, der den Grund dieser wie es scheint endlosen Verstummung durchschaut, das erste Wort lassen; denn dieses erste Wort gegenüber den Freunden lautet ganz anders als sein letztes vor dem Besuche.

Iobs trostloser Schmerzensausbruch c. III.

Schema: 8. 10. 6. 8. 6. 8. 6.

Es beginnt nun Iobs erste längere Rede, durch welche er sich in den Kampf verwickelt, welcher seine siebente Versuchung (5, 19) ist v. 1 f.: *Nach diesem öffnete Ijjôb seinen Mund und verwünschte seinen Tag, es hob Ijjôb an und sprach.* V. 2 besteht nur aus 3 Ww., welche durch *Rebia* halbirt sind und das den Vers schließende וַיֹּאמַר ist hier wie überall im B. Iob, obwol *Milel,* doch וַיֹּאמֶר vocalisirt (Ges. § 68, 1), weil die gewöhnliche Form וַיֹּאמֶר, welcher immer sofort direkte Rede folgt, nicht wol geeignet ist, den Vers zu schließen. עָנָה bed. nicht nur ‚entgegnen' sondern überh. auf gegebenen Anlaß das Wort ergreifen.[1] Die nun folgende Ergießung Iobs, mit welcher v. 3 die poet. Accentuation beginnt, wird meist folgendermaßen zerlegt: v. 3—10. 11—19. 20—26. Schlottmann nennt das drei Strophen, Hahn drei Theile, Riehm drei Absätze, in deren erstem sich ungestüme Verwünschung des Lebens ausspreche, im zweiten elegischer Wunsch gleich nach der Geburt gestorben zu sein, im dritten vorwurfsvolles Fragen nach dem Zwecke so leidenvollen Lebens. Daß dieser Schmerzensausbruch sich in drei Wendungen zerlegt, ist richtig; aber daß mit v. 11 die zweite beginne, beruht auf der irrigen Voraussetzung, daß מֵרֶחֶם 11[a] ‚gleich nach der Geburt' bedeute. Die drei Wendungen sind vielmehr 3—12. 13—19. 20—26. Im Uebrigen hat Stickel die Formtheile der Rede richtig abgegrenzt, aber statt nach Stichen zählt er nach masoret. Vv. Das ist falsch, wie auch Ew. in seinem Aufsatz über Liedwenden im B. Iob nahezu einräumt (Jahrb. 3. S. 118 Anm. 3). Die Auslegung wird zeigen, wie ungesucht sich das oben angegebene Strophenschema[2] herausstellt. In der Uebers. folgen wir den Sinnzeilen des Originals und ihren Rythmen; der fünffüßige Jambus, in welchem Ebr. und früher schon Hosse (1849) übersetzt haben, verbirgt die eigentümliche Poesie des Buches mit ihrem bunten Formenreichtum in einer abendländischen Uniform, deren monotoner Eindruck im B. Iob noch dazu nicht, wie sonst, durch den Wechsel äußerer Action aufgewogen wird.

3 Untergehe der Tag, da ich ward geboren,
Und die Nacht, so sprach: empfangen ein Männlein!
4 Jener Tag werde zu Finsternis,
Nicht frage nach ihm Eloah droben,
Und nicht aufleuchte über ihm Lichtglanz.
5 Mögen ihn einlösen Finsternis und Todesschatten,
Es lagere über ihm Gewölk,
Mög' ihn schrecken was Tage verdüstert.

1) s. über den gleichen Gebrauch von *ἀποκρίνεσθαι* die *Quaestio* XXI der *Amphilochia* des Photius in *Ang. Maji Collectio* I, 229 ss. Ebenso türkisch *gawâb itmek* DMZ XII, 226.

2) Merx gewinnt ein anderes, indem er v. 3 und v. 26 wie Auf- und Abgesang in lyrischen Gedichten für sich stellt, an sich schon mislich und auch unthunlich, da v. 3 sich in v. 4 fortsetzt und v. 26 den v. 25 fortsetzt; Merx freilich rückt v. 23 von seiner Stelle und setzt ihn zwischen v. 25 und 26.

Die Verwünschung geht gegen Geburtstag und Empfängnisnacht als alljährlich wiederkehrende, nicht gegen die thatsächlichen ersten (Schlottm. Hitz.): die bereits der Vergangenheit verfallenen kann weder Gutes noch Böses mehr treffen; also nicht: da ich geboren werden sollte, sondern: da ich geboren ward, vgl. syntaktisch v. 11. 15, 7. Jes. 51, 2 (Böttch. Dillm. u. A.). Sein Geburtstag, wünscht Iob, soll zum *dies ater* werden, verschlungen von der Finsternis wie in Nichts. Ueber das aus יאבד verkürzte und mittelst Tonrückgang zu *Mil'el* gewordene יאבד s. Ges. § 68, 1. Die Poesie gebraucht אֲשֶׁר wie auch den Artikel immer nur mit bes. Absicht; die Beziehungssätze ohne Beziehungswort halten uns also sofort eine durchgreifende Eigenheit des poetischen Stils entgegen. Man übers.: die Nacht welche sprach, nicht: da man sprach; die Nacht allein war Zeugin jenes Entstehungsanfangs eines männlichen Kindes und erstattete Bericht dem Höheren, dem sie untergeben. Der Tag taucht aus der Finsternis auf, indem Eloah droben (wie 31, 2. 28), nicht: von droben (denn מִמַּעַל bed. nie *desuper*, auch nicht Jes. 45, 8), sondern: droben d. i. der über dem Wechsel hienieden thronende nach ihm fragt, sich sein annimmt (דָּרַשׁ); dessen, wünscht Iob, soll sein Geburtstag sich nicht erfreuen (Symm. *μὴ ἀντιποιήσαιτο αὐτῆς ne vindicet eam sibi*) und nicht soll Lichtglanz über ihn aufleuchten תופע (wofür LXX תפגע ἔλθοι εἰς αὐτήν). Die Verwandten dieses seines Geburtstags sind Finsternis und Todesschatten (s. über das aus צַלְמוּת zum Doppelwort gewordene צַלְמָוֶת zu Jes. 9, 1); diese sollen ihn einlösen, wie nach Verwandtschaftsrecht ein in fremde Hände gekommenes Familiengut wieder eingelöst wird. So ist גָּאַל gemeint (LXX ἐκλάβοι, Theod. *ἀγχιστευσάτω*), nicht = גָּעַל *inquinent* (Trg. Aq. Hier.). עֲנָנָה ist Massenwort wie נְהָרָה v. 4. שַׁעֲרַת 4, 15: Wolkenmasse, Lichtheile. Statt כְּמְרִירֵי, dessen כ der Punctation als Praep. zu gelten scheint (Trg. It. Aq. Hier.: wie Verbitterungen), hat man mit Ew. Olsh. u. A. כַּמְרִירֵי n. d. F. חַכְלִיל Dunkelheit, Dunkelröthe, סַגְרִיר Unwetter, עַבְטִיט Abgepfändetes, שַׁפְרִיר Prachtteppich zu lesen (vgl. jedoch das nicht minder anomale פִּרְחָח 30, 12). Das Wort bed. Verfinsterung v. כָּמַר (verw. גמר wov. aram. גּוּמַר Glühkohle) erglühen, weil je größer die Glut, desto tiefer die Schwärze, die sie zurücklässt. Hitz. schlägt כְּמְרִירֵי יום vor: gleich den Abtrünnigen vom Tag (24, 13) d. h. wie diese durch über sie kommende Nacht geschreckt werden. Aber מָרִיר ist unbelegbar und יום, wofür אור zu erwarten wäre, empfiehlt dieses Hapaxlegomenon nicht. Dagegen zeugt das syr. כמכ traurig s. für die Grundbed. ‚glühend, schwarz s.', welche freilich sonst nicht dialektisch zu belegen, aber auch für das *Ni.* Gen. 43, 30 die zumeist sich empfehlende ist. Also: alles was nur immer einen Tag in ausdörrende schwärzende Glut versetzt, soll schreckend jenen Tag überfallen.[1]

1) Nachgebildet sind die Verzweiflungsausbrüche Constanzens in Shakespeare's König Johann (3, 1 und 3, 4).

6 Jene Nacht — es packe sie Dunkelheit,
Sie vergnüge sich nicht unter des Jahres Tagen,
In der Monde Zahl komme sie nicht.
7 Sieh jene Nacht werde unfruchtbar,
Es trete kein Jubel in sie ein.
8 Verfluchen mögen sie Tageverwünscher,
Die gerüstet sind anzuhetzen Leviathan.
9 Verfinstern mögen sich ihres Frühdämmers Sterne,
Sie harre auf Licht und es werde keins,
Und labe sich nicht an der Morgenröthe Wimpern.

Das Dunkel soll jene Nacht so erfassen oder so ganz und gar hinnehmen, daß sie den Uebergang in Tageshelle nicht durchzusetzen vermöge. Sie soll zu keinem Tage werden, der unter den Tagen des Jahres als zu ihnen gehörig sich seines Lichts freuen könne, zu keinem, der bei der Zusammenrechnung der Monatstageziffer in Betracht komme. Bei 6[b] wird man an Gen. 49, 6 erinnert, wo יָחַד v. יָחַד *uniat se* steht, hier יֵחָדְ für יֵחָדְ v. חָדָה, welches nach dem arab. حدا (s. zu 38, 31) urspr. aufmunternd (singend) antreiben, fröhlich stimmen oder gestimmt s. bed. Jene Nacht soll starr werden, so daß kein Leben sich in ihr regt und aus ihr hervorgeht (גַּלְמוּד 15, 34. 30, 3. Jes. 49, 21., arab. Felsblock und wie ein Mischwort aus جلد hart s. und جمد starr, massiv s.); kein Jubel, sei es Hochzeitsjubel oder Jubel glücklicher Eltern, soll in ihr oder eig. in sie eintreten. Die ‚Tageverwünscher' sind Zauberer, welche Tage durch ihre Bannsprüche zu *dies infausti* zu machen verstehen; ein assyr. Syllabar (II R. 40, 40 s.) klassificirt die Verwünschung (*sipûtu* v. אשׁם, wov. *âsipu* = אָשַׁף, Synon. von *arratuv*) nach Monat, Tag und Stunde *(arḫu jumu u-sattu)*. Eine besondere Geschicklichkeit bestand dem Volksaberglauben nach, von dem die Bilderrede v. 8 entlehnt ist, darin, den Drachen, welcher der Feind der Sonne und des Mondes ist, wider beide anzuhetzen (עוֹרֵר dichterisch für לְעוֹרֵר), so daß, indem er sie verschlingt, Sonnen- und Mondfinsternisse entstehen. Dieser Drache heißt arabisch-persisch *tinnîn*, indisch *râhu*, hier לִוְיָתָן (das nunirte *liwja-ta* Windung), was LXX *τὸ μέγα κῆτος* übers.; die Chinesen sowol als die Eingebornen von Algier machen noch heutiges Tages bei einer Sonnen- und Mondfinsternis wildes Getöse mit Trommeln und kupfernen Becken, bis der Drache *(lung)* seine Beute fahren läßt.[1] Iob wünscht, daß dieses Ungeheuer die Sonne seines Geburtstages verschlingen möge. Wenn die Nacht, in der er empfangen oder (da der Moment der Empfängnis nicht weiter urgirt wird) geboren worden, zu Tage werden will, dann sollen die Sterne ihres Dämmers d. i. die wie Boten des Morgens durch die Morgendämmerung (denn es gibt, wie *Berachoth* 3[b] gelehrt wird,

1) s. über den Sonne und Mond verschlingenden Drachen *râhu* Pott in der Hallischen Lz. 1849 Nr. 199; über das Lärmmachen der Chinesen bei Sonnen- und Mondfinsternissen, welche sie *ji yuei schi* ‚Verspeisen von Sonne und Mond' nennen, Plath, Religion und Cultus der alten Chinesen in den philos.-philolog. Abh. der Münchner Akademie 1863 S. 798. Die Manáos und die Indianer vom Tupi-Stamme in Südamerika meinen, das Gestirn werde von einem Tiger gefressen.

חרי נשפר zweierlei Dämmerung, die des Abends und Morgens) schimmernden Sterne sich verfinstern. Sie soll Lichtes harren und es wird keins (וְאַיִן wie Ps. 69, 21), soll nie mit Wolgefallen sehen die Wimpern der Morgenröthe (41, 10). רָאָה בְ bed. sich an einem Anblicke weiden, laben; die Verkürzung des Jussivs in יֶרְא ist wie 42, 16 *Kerî* die des historischen Modus unterblieben. Wenn die ersten Morgenstrahlen am Osthimmel emporschießen, dann schlägt die Morgenröthe (welche das urspr. das Morgengrauen oder den Frühdämmer bezeichnende hebr. שַׁחַר mitbefaßt[1]) ihre Wimpern auf; sie sind nach Sophokles' *Antig.* 102 f.: *χρυσέας ἀμέρας βλέφαρον* des goldnen Tages und also der Sonne, des großen Auges, Augenlied.

10 **Denn nicht verschloß sie Mutterleibes Pforten,**
Daß sie Mühsal verbarg vor meinen Augen.
11 **Warum starb ich nicht im Mutterschooße schon,**
Kam aus Mutterleibe hervor und verhauchte?
12 **Weshalb haben Kniee mich bewillkommt,**
Und was Brüste, daß ich söge? —

Auch Stick. nimmt diese drei Vv. zus.: sie enthalten die dreifache Entfaltung des Grundes dafür, daß er seine Empfängnis- oder Geburtsnacht verwünscht. Sie hätte vielmehr die Thüren seines Leibes d. i. des Leibes, der ihn empfing *concepit,* verschließen d. i. diesen Leib empfängnisunfähig machen (vgl. 1 S. 1, 5. Gen. 16, 2) und so (וַיַּסְתֵּר = וַיִּסְתֹּר) das Mühsal das er jetzt erlebt seinen Augen, den ungewordenen, entziehen sollen. Die Negation aus 10^a in 10^b herüberzunehmen ist unnöthig (Hitz. Hgst. Kamph.). Denn warum d. i. zu welchem der Mühe werthen Zweck ist er denn empfangen und geboren? Die vier Fragen v. 11 f. bilden eine Klimax; er begleitet sein Leben von dem embryonischen Anfang (מֵרֶחֶם mit Hgst. zu erklären nach Jer. 20, 17 vgl. unten 10, 18., S. *ἐν κοιλίᾳ,* Hier. *in vulva,* wonach Merx מֵרֶחֶם corrigirt) bis zur Gebärung und von der Freude des Vaters, der den Neugeborenen auf die Kniee nahm (vgl. Gen. 30, 3. 50, 23 und arab. قَبِلَ von der Hebamme: das Neugeborene in Empfang nehmen), bis zur ersten Entwickelung des Säuglings und verwünscht dieses werdende Leben auf allen vier Stufen (Arnh. Schlottm.). Man beachte die *consecutio temp.*: das Fut. אָמוּת bekommt, weil von dem Ged. an den vergangenen Zeitpunkt der Empfängnis und Geburt getragen, die Bed. von *moriebar* (vgl. 2 S. 3, 33), so wie וָאֶגְוַע, durch das vorausgegangene Perf. normirt, die Bed. von *et exspirabam* (vgl. Jes. 57, 17. 12, 1), eig. (vgl. جَاعَ wov. *ǵûa'* Hunger) *elanguescebam.* Ebenso וְאִינַק, aber in subjunctivem Sinne: *ut sugerem* (vgl. 2 K. 8, 13).

13 **So läg' ich jetzt und rastete,**
Ich schlummerte, dann hätt' ich Ruhe.
14 **Mit Königen und Landesberathern,**
Welche Einöden für sich bauten,

1) Im Arab. dagegen bed. *saḥar* das Morgengrauen und *faǵr* das Morgenroth.

15 **Oder mit Fürsten; Gold besitzend,**
Die ihre Häuser füllten mit Silber.
16 **Oder wäre eingescharrter Fehlgeburt gleich daseinslos,**
Gleich Kindern, die nie das Licht erblickt.

Die ersten und die damit wechselnden zweiten Tempora haben hier den Werth von *imperfecta conjunctivi* nach Ges. § 126, 5; כִּי עַתָּה ist das nach hypothetischen Vordersätzen übliche und hat das Perf. bei sich, wenn der Vordersatz eine in der Vergangenheit nicht eingetretene Bedingung angibt Gen. 31, 42. 43, 10. Num. 22, 29. 33. 1 S. 13, 13 (wo לוּ für לֹא zu lesen) 14, 30., das Fut. wenn eine in der Gegenwart nicht vorhandene 6, 3. 8, 6 und 13, 19 (wo der hinzuzudenkende Bedingungssatz sich aus dem Vorhergegangenen entwickelt). In allen diesen Stellen ist die confirmative Bed. des כִּי in affirmative übergegangen (vgl. zu 6, 3). Ruinen חָרְבוֹת (Symm. *ἐρείπια*) sind unbewohnte öde Bauwerke, sonst solche die es geworden, hier solche die gleich von vornherein dazu bestimmt sind, verödet zu werden (Umbr. Schlottm. Zöckl. u. A.) oder, was wir vorziehen: öde zu bleiben, also Grabkammern, Todtenhäuser, wahrsch. da nur von Bauen, nicht wie Jes. 22, 16 Aushauen die Rede ist und das Buch auch sonst äg. Beziehungen enthält eine Anspielung auf die Pyramiden, welche arab. *hirâm* oder *ahrâm* (s. *Abdollatif ed. de Sacy* p. 293 s.) heißen.[1] Böttch. *de inferis* § 298 (der dort רחבות Straßenplätze zu lesen vorzieht) macht richtig auf den Unterschied zwischen בנה חרבות (Ruinen wieder aufbauen z. B. Mal. 1, 4) und בנה ח' לו (vgl. 1 K. 2, 36) aufmerksam. Mit אוֹ wird dann von dem Ruhen nach abgelaufenem Leben zu einem Nichtsein aufgestiegen, welches Ruhe (נָחַת Koh. 6, 5) im Grunde gar nicht heißen kann, weil ihm ein reflexes Dasein gar nicht vorausgegangen. Die Pyramidenbauer, die bei Lebzeiten Gold- und Silberreichen, die vor der Zeit (נֶפֶל LXX *ἔκτρωμα*, vgl. Koh. 6, 3 und zur Punctation Ps. 58, 9) und die todt Geborenen — sie alle sind diesem Leben mit seinen Leiden und Täuschungen entrückt, mag ihr Grab eine von der Nachwelt angestaunte Ruine oder ein aufgescharrtes und dem Boden wieder gleichgemachtes Erdloch sein.

17 **Dort haben Frevler eingestellt das Toben,**
Und dort ruhn die Abgemüdeten an Kraft.
18 **Gefesselten ists zusamt behaglich,**
Sie hören keines Frohnvogts Stimme.
19 **Klein und Groß — dort sind sie gleich,**
Und der Knecht ist frei von seinem Herrn.

Dort, nämlich im Grabe, eingeschlossen den Hades, genießen alle die hier vermißte Ruhe: die Beunruhigenden wie die Beunruhigten.

1) Ein altäg. Pyramidenname ist *'amr* (viell. verw. mit אמר wov. אֲמִירָה vgl. חמר wov. תֹּמֶר חֲמָרִי u. dgl.), aus welchem *hirâm* (*ahrâm*) als Name uralter und gleichsam greisenalteriger Bauwerke semitisirt ist, denn in חרם liegt der Wurzelbegriff der *decrepita senectus*. Das griech. *πυραμίς* scheint hienach das transponirte *âmr* mit dem Artikel zu sein. Anders Bunsen, Aeg. II, 361 und Lauth in der Abh. über die Pianchi-Stele: *par-am* Haus des Zeltes.

רְשָׁעִים sind die Gottlosen als die deren sittlicher Halt d. i. Halt in Gott gelockert, gelöst ist (s. Fleischer zu Ps. 1, 1). רֹגֶז Erregtheit d. i. Unruhe der Leidenschaft entspricht dem in רָשַׁע liegenden Grundbegriff der Entzügelung, der Decentralisation und Disharmonie, vgl. die Bilder Jes. 57, 20. Jer. 6, 7. Bei den Gefesselten, die von gestrengen Aufsehern zur Arbeit angehalten werden, scheint der Dichter, wie Hitz. bem., die Arbeiter in den Bergwerken Aegyptens im Sinne zu haben, von denen Diodor V, 38 sagt: *ἄνεσις ἢ παῦλα τῶν ἔργων οὐκ ἔστιν αὐτοῖς* und: *αἱρετώτερος αὐτοῖς ὁ θάνατός ἐστι τοῦ ζῆν* (vgl. Jos. *bell.* VI, 9, 2). Nun sind sie alle einer Ruhe theilhaft, welche Iob, wie שָׁאֲנָנָה besagt, als aller Sorge entledigtes Wolbefinden erscheint. Der Tod hebt alle Unterschiede auf. In שָׁם הוּא ist הוּא mehr als Ausdruck der Copula (Hirz. Hahn Schlottm.), es ist zu wenig wenn LXX Vulg. Luth. übers.: *ibi sunt.* Wie von Gott gesagt wird, daß er הוּא ist Jes. 41, 4. 43, 13. Ps. 102, 28 d. i. der sich immer Gleiche *ὁ αὐτός*, so bed. hier das absichtlich statt חַמָּה gebrauchte חוּא, daß Große und Kleine im Grabe einander gleich (aeth. *wĕĕtômû* ebendieselben) sind, der Unterschied ist untergegangen in der Gleichheit ihres nunmehrigen Geschicks. Und mit dem Unterschiede hat auch die Spannung der Gegensätze aufgehört: der Tod macht frei, Knecht und Herr sind beisammen, aber dieser hat keine Macht mehr über jenen. Der Tod macht Alle einander gleich.

20 Warum gibt er Mühseligen Licht
Und Leben denen die harmvoller Seele?
21 Die da harren auf den Tod und er kommt nicht,
Und nach ihm spähen mehr als nach Schätzen;
22 Die sich freuen bis zum Jubel,
Die entzückt sind, wenn sie das Grab erreichen?
23 Dem Manne, dessen Weg umhüllt ist
Und den Eloah rings umzäunt hat?

Daß יִתֵּן hier so impersonell gebraucht sei wie 37, 10 vgl. zu Spr. 10, 24. 13, 10., ist nicht anzunehmen; das Geben fordert einen Geber und dieser ist Gott welcher als das universale absolute und deshalb selbstverständliche Subjekt nicht genannt zu werden braucht um verstanden zu werden. Licht und Leben stehen hier in Parallele wie 33, 30 in genit. Verbindung. מָרֵי נֶפֶשׁ ist gangbare Bezeichnung solcher, deren Seele bitteres herbes Leid zu tragen hat. Die beschreibenden Partt. 21ᵃ. 22ᵃ werden in Aussagesätzen fortgesetzt, welche virtuelle Beziehungssätze sind; 21ᵇ läßt der consecutive Modus nicht schließen, daß die Leidenden als endlich Gestorbene gedacht seien, 22ᵇ folgen Indicative des zweiten Tempus, indem ihr Verlangen nach dem Grabe vergegenwärtigt wird. Schlottm. und Hahn übers.: die nach ihm grüben (statt: gruben) mehr als nach Schätzen; aber der consecutive Modus besagt Wirkliches, obwol nicht nothwendig solches worauf zurückgeblickt wird, und ‚graben' im eig. Sinne will חפר nicht bed., s. dagegen zu 11, 18. אֶלֵי־גִיל mit poet. אֶלֵי statt אֶל könnte bed.: unter Begleitung von Jubel d. i. Jubelruf und Jubelgeberde, aber steigerndes *usque ad exultationem* ist sowol hier als Hos. 9, 1 sachgemäßer. Mit v. 23 läuft

die Rede auf Iob selbst aus: er ist der Mann dessen Weg ein räthselvoller aussichtsloser Leidensweg ist und den Gott von allen Seiten eingepfercht hat. Das Bild ist wie 19, 8 vgl. Thren. 3, 5. Hos. 2, 8: סָכַךְ *sepire*, oben 1, 10 (vgl. Ex. 40, 21) schützend umhegen, hier gewaltsam einzwängen.

24 Denn meines Brotes Statt vertritt mein Aechzen,
Und so ergießt sich denn wie Wasser mein Geheul.
25 Denn Furchtbares fürcht' ich, gleich trifft es mich,
Und wovor ich schaudre, es kommt mich an.
26 Nicht feierte und nicht rastete und nicht erholt ich mich,
Da kommt das Toben.

Die alten Uebers. fassen לִפְנֵי zeitlich: vor meinem Brote (ehe es dazu kommt daß ich dieses genieße) kommt mein Seufzen, was sich auch comparativ (34, 19) wenden läßt: das Seufzen hat den Vorgang vor dem Essen. Nur Aq. etwas anders: *εἰς πρόσωπον ἄρτου μου στεναγμὸς ἐλεύσεται.* Aber man sagt נתן לִפְנֵי ungef. in gleichem Sinne wie wir: etwas unter den oder den Gesichtspunkt stellen 1 S. 1, 16 und von da aus wird לפני wie unzweifelhaft 4, 19 Ausdruck der Gleichstellung, und diese gleichstellende Bed. (Ew. Dillm. Zöckl. Hitz.) ist schon des Parallelgliedes halber der zeitlichen (Umbr. Hahn Schlottm. Kamph. Hgst.) und comparativen (Hirz. Merx) vorzuziehen. Auf das Fut. יָבֹא als Ausdruck des fort und fort Geschehenden folgt der consec. Modus וַיִּתְּכוּ (dem weiblichen Plur. des Subj. regelrecht im Masc. vorausgehend) als Ausdruck dessen was in dem unzertrennlichen Gefolge des Andern ist. Ebenso nicht in historischem Sinne (Hitz.), sondern nur den Folgezus. ausdrückend steht es 25ᵃ: Grauen grauet mir d. h. ich empfinde Grauen, sofort überkommts mich (das wovor mir grauet), אָחָה (mit Rückgang auf das urspr. י flektirt) wechselt poetisch und ebenso mit dem Acc. verbunden mit בוֹא z. B. Spr. 10, 24. Auch in 28ᵇ ist der Modus der Folge nicht historisch von dem Gemütszustande gemeint, in welchen die sich jagenden Unglücksschläge, zumal der Tod der Kinder, Iob versetzten; רֹגֶז wäre dafür kein geeignetes Wort, וַיִּרְגַּז 2 S. 19, 1 bez. nicht blos schmerzliche Erregtheit, sondern Zorn über die Nichtbeachtung des königlichen Befehles. Mit וַיָּבֹא (wie v. 25 mit Tonrückgang) wird gesagt, was ohne daß ihm Ruhe, Rast, Erholung vergönnt ist immer wieder eintritt. Nicht übel Hahn: doch kommt immer neuer Sturm, aber das „doch" (Ew. „dennoch") ist falsch, da das Verh. hier nicht wie Gen. 19, 9 ein adversatives ist. Die Praett. bis נָחְתִּי (mit pausalem *Kamez*) verumständen das folg. Hauptfactum: nur eine kleine Pause, die keine eigentliche Pause ist, da beginnt von neuem רֹגֶז d. i. der in ungestüme Erregung versetzende tobende Schmerz.

Es kommt viel darauf an, daß man den Seelenzustand, aus dem diese erste den Impuls zu den folg. Wechselreden gebende Rede Iobs hervorgeht, richtig und gerecht beurtheile. Zweierlei ist vor allem in Betracht zu ziehen: 1) daß Iob in seinen Verwünschungen und Klagen doch nicht dem vom Satan in Aussicht gestellten בָּרַךְ אֶת־הָאֱלֹהִים ver-

fällt: er kündigt dem so unbegreiflichen Gotte nicht die bisher bewiesene Treue auf; 2) daß aber im Sinne des D., wie sich aus 2, 10 schließen läßt, diese Rede dennoch als Anfang der Versündigung Iobs angesehen sein will. Wenn ein Mensch um seiner Leiden willen frühe gestorben oder gar nicht geboren zu sein wünscht, so hat er das Vertrauen verloren, daß Gott auch im schwersten Leiden sein Bestes will, und dieser Mangel an Vertrauen ist Sünde. Es ist jedoch ein großer Unterschied zwischen einem Menschen, der überhaupt kein Gottvertrauen hat und an welchem das Leiden dies nur in furchtbarer Weise offenbar macht, und einem Menschen, dessen Gottvertrauen durch schwere, nahezu die Tragkraft übersteigende Leiden nur momentan zurückgedrängt und gleichsam gelähmt wird, nicht sowol wegen der Größe des Leidens an sich, als vielmehr wegen der veränderten Gesinnung Gottes, die sich in dem Leiden zu bethätigen scheint. Der Leidende hält sich, wie die Psalmen und Klagelieder a. v. Stellen zeigen, für vergessen, verlassen, verstoßen von Gott, darum fällt er in Zagen und es spricht sich in diesem Zagen, obwol es, auf die Person gesehen, eine sündliche Schwäche ist, die tiefe Wahrheit aus, daß es besser ist, nie geboren oder vernichtet als von Gott verstoßen zu sein (vgl. Mt. 26, 24 *καλὸν ἦν αὐτῷ εἰ οὐκ ἐγεννήθη ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος*). In einem solchen Zustande geistlicher und, wie wir aus dem Prologe wissen, satanischer Anfechtung (Lc. 22, 31. Eph. 6, 16) befindet sich Iob; Gott hat ihm die Thatbeweise und damit das Gefühl seiner fortdauernden Liebe entzogen, um die Treue der Liebe seines Knechtes zu prüfen und die Unbedingtheit dieser Liebe zu bewähren, Iob aber weiß das nicht und sieht in den Leiden, welche Schlag auf Schlag über ihn ergangen sind und schließlich ihn zu einem Scheusal vor sich selbst und den Menschen gemacht haben, nur Verhängnisse des Zorns, ohne die Liebe zu ahnen, die sich ihm allerdings tief hinter dichter und schauriger Hülle verborgen hat. Er nennt sich einen Mann אשר דרכו נסתרה ähnlich wie Zion Jes. 40, 27 klagt: נסתרה דרכי מיהוה; einen Mann, den Eloah umhegt hat, wie Jeremia Thren. 3, 1—13 (gewissermaßen Commentar zu Iob 3, 23) auf den Trümmern Jerusalems klagt: „ich bin der Mann der Elend gesehen durch den Stecken seines Grimmes . . er hat mich umgittert ringsum ohne Ausweg und schwer gemacht meine Fesseln.“ In diesem Zustande völliger Entzogenheit alles Geschmackes göttlicher Güte bricht er in Verwünschungen aus. Er hat Reichtümer und Kinder verloren und hat Gott gepriesen, er hat selbst die unheilbare Krankheit mit Ergebung in Gottes Schickung zu tragen begonnen — jetzt aber wo nicht bloß das Leiden, sondern Gott selbst ihm als feindliche Macht erscheint (*nunc autem occultato patre,* wie Brentius es ausdrückt) vernehmen wir aus seinem Munde weder Worte des Lobpreises (das Höchste im Leiden) noch Worte der Ergebung (das Normale im Leiden), sondern Worte des Zagens. Ein neutest. Gläubiger freilich wird auch in der höchsten Anfechtung sich nicht zu solchen Verwünschungen und zumal solchen Zweifelsfragen wie למה יתן לעמל אור v. 21 fortreißen lassen. Um so leichter

aber konnte ein alttest. Gläubiger in solche Glaubensparoxysmen verfallen, weil damals noch keine ausdrückliche göttliche Offenbarung den Blick über die Schranke des Diesseits hinaustrug. Ueber das Jenseits gab es Wünsche des Gefühls, Schlüsse des Verstandes, Ahnungen des Geistes, aber kein klares Trostwort Gottes, um darauf zu fußen, keinen *θεῖος λόγος*, der um mit Plato (*Phaedo* p. 85 *D*) zu reden als rettendes Bret im Schiffbruch dieses Lebens hätte dienen können. Darum zieht sich auch durch alle Herrlichkeit und Freude des hellenischen Lebens von Anbeginn das *πανταχοῦ θρυλλούμενον* hindurch: das Beste sei, niemals geboren zu werden, das Zweitbeste danach so bald als möglich zu sterben.[1] Die Wahrheit, daß dieser Zeit Leiden nicht werth ist der Herrlichkeit die an uns soll offenbaret werden, war noch stumm. Die rechte Gemütsverfassung bei solcher Verhüllung des Jenseits war unbedingter wie mit verbundenen Augen sich der Führung Gottes anheimgebender Glaube. Aber wie nahe lag die Anfechtung, ein qualvolles Leben für einen göttlichen Zornbeweis zu halten und zweifelnd zu fragen, warum Gott solchen das Lebenslicht schenke. Man wußte ja nicht, daß das diesseitige Geschick des Menschen nur die Eine Hälfte seiner Geschichte bildet; man sah nur in der einen Wagschale Elend und Zorn und nicht in der andern die himmlische Liebesoffenbarung und Seligkeit, wodurch sie aufgewogen werden; man verlangte nach einer diesseitigen Lösung des Lebensräthsels, weil man von der Möglichkeit einer jenseitigen nichts wußte. So ist es zu erklären, daß nicht bloß Iob in diesem Dichterwerke, sondern auch Jeremia in seinem Weissagungsbuch 20, 14—18 den Tag seiner Geburt verflucht. Hitzig bemerkt hiezu, es lasse sich aus Inhalt und Form dieses Stückes auf eine gewisse momentane Zerrüttung des Geistes schließen, eine Folge des allgemeinen unbeschreiblichen Jammers der verhängnisvollen letzten Zeit Zidkia's, unter welchem auch des Propheten Geist erlag. Es ist wirklich eine Art von Delirium, in welchem Jeremia so redet, aber es ist keine physische Seelenstörung dabei: der Verstand des Proph. ist so wenig momentan zerrüttet, daß er vielmehr die Obmacht über dessen Glauben gewonnen hat und zu einer diesen zerrüttenden Macht geworden ist. Legt man an jenes lyrische Stück weder den Maßstab pedantischen Moralisirens noch krittelnder Poetik, so ist die tiefe Melancholie des ohnehin durch und durch elegischen Proph. aus folgendem Verstandesschluß hervorgegangen: Nachdem ich Jahrzehnte lang mit aller Treue und Aufopferung meinem proph. Berufe gelebt, sehe ich daß er sein Ziel gänzlich verfehlt hat; alle meine Hoffnungen sind vernichtet, alle meine Bußmahnungen und Gebete haben Juda von dem Stande des Abgrunds, in den es nun gestürzt ist, nicht zurückzuziehen, den Zorn Gottes, der sich nun ergossen, nicht abzuwenden vermocht — also wäre es mir besser, nicht geboren zu sein. Dieser Ged. liegt dem Proph. um so näher, als er mit jeder Faser seines Wesens Israelit ist und Wohl und

1) System der christlichen Apologetik (1869) S. 116 f.

Wehe seines Volkes mit seinem eigenen identificirt, gerade wie Mose, ehe Israel untergeht, lieber selbst aus dem Buche des Lebens getilgt, und Paulus, wenn er Israel damit retten könnte, als Anathema von Christo abgebrochen sein will. Was Wunder, daß jener Ged. sich in solchen Verwünschungen entlädt! Nicht geboren würde Jeremia auch nicht auf den Trümmern Jerusalems zu sitzen brauchen. Aber ein Fieberparoxysmus ist sein Gefühlsausbruch dennoch, denn wenn der Verstand ihn zu verzweifeln trieb, so mußte der Glaube ihn auch mitten im Untergang hoffen lehren, und in der That ist jenes kleine lyrische Stück in der Weissagungssamlung Jeremia's nur wie ein erratischer Felsblock, über welchen die glaubensfreudigere zukunftsgewissere Prophetie wie ein Strom klarer lebendiger Wasser hinfließt. Im B. Iob ist es anders, denn was dort bei Jeremia und in vielen Psalmen auf engen Raum zusammengedrängt ist: die Finsternis der Anfechtung und ihre Lichtung, das ist hier der Inhalt einer dramatisch vorgeführten langen und vorerst immer fester sich verknäuelnden Verwickelung, zu welcher dieser Gefühlsausbruch den Impuls gibt. Wie Jeremia, nicht geboren, nicht auf den Trümmern Jerusalems sitzen würde, so würde Iob, nicht geboren, sich nicht in dieser Hölle des Zorns befinden. Um die jenseitige Lösung aller diesseitigen Lebensräthsel wissen beide nicht, sie wissen nichts von dem jenseitigen Leben und der himmlischen Krone. Gerade dies gereicht ihrem Zagen ebensosehr zur Entschuldigung als ihrem sich dennoch durchringenden Glauben zu um so größerer Ehre. —

Der erste Redner unter den Freunden, welcher nun Iob ohne Verständnis für dessen hohe Anfechtung moralisirend entgegentritt, ist Eliphas, wahrsch. der älteste unter ihnen. Sie vertreten alle eine Grundansicht, aber jeder mit individueller Eigentümlichkeit: Eliphas mit dem selbstzuversichtlichen Pathos des Alters und der Miene eines Propheten, Bildad mit der Mäßigung und der Vorsicht, die dem Gedankenärmeren zusteht, Zophar mit aufbrausender, aber zu einem nachhaltigen Kampf weder geschickter noch aufgelegter Leidenschaftlichkeit. Die Kunst des Dichters zeigt sich auch darin, daß was die Freunde sagen, an sich betrachtet, wahr ist; das Falsche liegt nur in dem unzureichenden und unzutreffenden Verhältnis des Gesagten zu dem vorliegenden Falle.

Zweiter Theil. Die Verwickelung c. IV—XXVI.

Der erste Gang des Streites c. IV—XIV.

Die erste Rede des Eliphas c. IV—V.

Schema: 8. 12. 11. 11. | 11. 12. 10. 10. 10. 2. Gegen Sommer, welcher das Oktastich für die äußerste Grenze des Strophenumfangs hält, genügt es auf die syrische Strophik zu verweisen; die Hahn-Sieffertsche Chrestomathie enthält syrische Lieder von je 10, 12 und 13 Stichen. Daß aber, wie Ewald (Jahrb. 9, 37) mit Bezug auf die erste Rede Jahve's c. 38. 39 bem., die Wenden zu einer Länge von je 12 masoret. Versen erwachsen, also aus 24 und mehr *στίχοι* bestehen können, ist eine Unmöglichkeit. Anders als wir theilt Merx diese Rede des Eliphas, indem er v. 10. 11 hinauswirft und zu 5, 5 eine Zeile hinzudenkt.

[Da hob Eliphas der Themanite an uud sprach:]

2 Wirds dich, wenn man versucht ein Wort an dich, beschweren?
Und doch an sich halten mit Worten — wer vermöcht' es?
3 Sieh du hast zurechtgewiesen Viele
Und schlaffe Hände stärktest du;
4 Strauchelnde richteten auf deine Worte
Und einsinkende Kniee kräftigtest du.
5 Ja nun kommts an dich, da wird dirs beschwerlich;
Es rührt an dich, da geräthst du außer Fassung.

Hgst. sieht in תִּלְאֶה einen Relativsatz: „an dich der du müde bist", was zu der Frage nicht paßt und den Parall. gegen sich hat; wir haben eine Frage vor uns, deren Frageton auf den zweiten der parataktisch aneinandergefügten Sätze fällt: wirst du wenn man zu dir spricht es unerträglich finden. Aehnliche Beispiele sind bei הֲ 38, 34. Num. 16, 22. Jer. 8, 4.; bei הֲלֹא 4, 21.; bei מְדוּעַ Jes. 5, 4. 50, 2.; bei *ποσάκις* Mt. 18, 21 vgl. bei לֹא Dt. 22, 1. כִּי Jes. 12, 1 und auch die parataktische Satzverbindung 3, 11[b]. 2, 10. Die Behauptung Hitzigs, daß das unselbständige הֲ enklitisch sei und dies nie zu einem entfernteren Worte sein könne, beruht auf Verkennung der Natur der Parataxis. Allerdings läßt sich auch הֲנִסָּה nach dem Schema Spr. 23, 5 im Werthe von אִם נסה fassen: Wenn man .. so beschwert es dich, aber Eliphas spricht dann etwas aus, wozu er anjetzt noch kein Recht hatte. Fraglich ist ob נִסָּה aramaisirende Schreibung für נִשָּׂא (wie es die Masora, indem sie בתורי לישן bemerkt, in Unterscheidung von Dt. 4, 34 faßt) und zwar entw. futurisch: wirst du, wenn wir erheben d. i. aussprechen etc. (wie es von den Griechen, dem Syrer und Hier. übersetzt wird) oder wie früher Ew.[1] passivisch: wenn erhoben d. i. ausgesprochen wird, נְשָׂא דָבָר

1) In Ausg. 2 vgl. Jahrb. 9, 37 erklärt er anders: „Wagen wir ein Wort an dich so dir verdrießlich *quod aegre feras?*" Aber dann müßte נִסָּה vocalisirt oder vielmehr נִנְסָּה geschrieben sein. Auch Merx faßt תִּלְאֶה relativisch, aber da לאה nicht mit Acc. des Obj. verbunden wird, liegt das ferne.

wie נָשָׂא מָשָׁל 27, 1. Oder ob es 3 *pr. Pi.* in der Bed. versuchen *tentare* Koh. 7, 23 (Trg.), was die Schreibung näher legt und auch als bedeutsamer sich empfiehlt. נִסָּה mit folg. Fut. ist auch wenn man nicht periodisirend übers. hypothetisches Perfekt wie z. B. 23, 10. Die Punktation וְעִצֹּר ist wie 12, 15. 40, 23 vgl. וְעֶצְרִים Gen. 32, 16. Die aramäische Pluralform מִלִּין (von מִלָּה) ist im B. Iob häufiger als die hebräische מִלִּים. Die Futt. v. 3 f. erhalten durch das vorausgehende Pract. יִסַּרְתָּ mitvergangenheitlichen Stempel: er hat Viele zurechtgewiesen (Jes. 8, 11), kräftigte schlaffe Arme (Jes. 13, 7), Strauchelnde richteten auf seine Worte u. s. w. (Jes. 35, 3), vgl. Iobs Selbstzeugnis in c. 29. In כִּי עַתָּה v. 5 hat כִּי nicht zeitliche Bed.: jetzt wo; denn so als Vordersatz ist כי עתה nicht üblich, כי ist wie Gen. 26, 22. 29, 32 u. ö. und wie auch 3, 13 u. ö. das von seiner confirmativen Bed. aus affirmativ gebrauchte. Die Satzfügung ist auch hier parataktisch: Ja nun kommts an dich (näml. Misgeschick und Unvermögen dir selbst zu helfen) und infolge deß wirst du müde; nun trifft es dich u. s. w. (vgl. zum Ausdruck Richt. 20, 41).

6 Ist nicht deine Gottesfurcht deine Zuversicht?
Deine Hoffnung sie, die Rechtschaffenheit deiner Wege?
7 Gedenke doch: wer ist, ein Unschuldiger, umgekommen?!
Und wo sind Redliche hinweggetilgt worden?!
8 So oft ich sah die Unheil pflügten
Und Mühsal säeten — sie ernteten es.
9 Von dem Anhauch Eloahs kamen sie um
Und von dem Odem seines Zorns schwanden sie hin.
10 Des Löwen Gebrüll und des Schachals Stimme
Und der Löwenjungen Zähne sind ausgewurzelt.
11 Der Leu verkommt ob mangelnden Raubes
Und der Löwin Kinder stieben auseinander.

In v. 6 interpungirte ich früher: . . deine Zuversicht, deine Hoffnung? und die Rechtschaffenheit deiner Wege. Aber die zwei Präd. sind tautologisch und die zwei Parallelzeilen werden ebenmäßiger, wenn man mit allen neuern Ausll. (ausgen. Hupf. und Merx, welche der Schwierigkeit durch die Umstellung וחם דכריך תקותך abhelfen) das ו von וחם als nachdrücklich das Subj. hervorhebend faßt, wofür ein völlig gleichartiges Beispiel freilich nur in 2 S. 15, 34 vorliegt,[1] vgl. die Hervorhebung des Präd. 25, 5. Ps. 115, 7 (s. dort) Ew. § 348[a]. יִרְאָה gebraucht Eliphas auch 15, 4. 22, 4 kurzweg für Gottesfurcht; das Wort bed. Religiosität und objektiv Religion Ps. 19, 10. כִּסְלָה (v. כָּסַל massig, viell. urspr. aufgetrieben, erhoben s., assyr. *kiśalla* Altar) bed. sowol die Plumpheit (Gedunsenheit) der Dummheit als die Verwegenheit der Zuversicht. Das dem מִי beigefügte הוּא 7[a] wie 13, 19. 17, 3. macht die Frage lebhafter: wer der = wer da. נִכְחָד von Verneinung des Bestandes kehrt bei Eliphas 15, 28. 22, 20 wieder. In v. 8 ist כַּאֲשֶׁר

1) Im Arab. sagt man regelrecht زيد فحكيم Zeid, der ist weise, und die Grammatiker bemerken, daß زيد in diesem Falle einem hypothetischen Vordersatz gleich sei: wenn jemand fragt etc.

zeitlich gemeint: *quando*, aber da eine oft gemachte immer gleiche Erfahrung ausgesprochen wird, im Sinne von *quandocunque*, in welchem es Vergangenes fixirend Ex. 17, 11 mit dem Fut., hier auf Vergangenes zurückblickend mit dem Perf. verbunden wird: so oft ich gesehen hatte solche die Böses entwarfen und ausführten (vgl. Spr. 22, 8), bekam ich auch zu sehen, daß sie es ernteten. So wird יִקְצְרֻהוּ auch von Umbr. und Hitz. als Nachsatz gefaßt; gegen Dillm. welcher ו *apod.* vermißt verweist Hitz. auf 2 S. 20, 13 vgl. 12. Allerdings aber stellt die Accentuation כַּאֲשֶׁר רָאִיתִי für sich, so daß es „meiner Erfahrung gemäß" bed. Jedoch ist bei unserer Erkl. die Stilisirung poetischer und das Haupttonwort יקצרהו lautet nachdrücklicher. אָוֶן (√ אן keuchen), sonst Anstrengung wobei man keucht, ist hier in sittlicher Bez. Nichtswürdigkeit ohne jegliche Spur edleren Gehalts und Inhalts, und עָמָל (an *molestia* anklingend) Mühsal oder Beschwer womit man Andere widerrechtlich und ungebührlich belastet. Die welche dergleichen hegten und anstifteten ernteten es auch, indem Gleiches durch Gleiches (Heillosigkeit durch Unheil, Peinigung durch Pein) sich bestrafte. Daß die Gottlosen und nur sie zu Grunde gehen, wird v. 10 f. in Löwenbildern ausgemalt. Die hebr. Sprache ist ungemein reich an Löwennamen; der jetzt in Asien selten gewordene und im Nilthal nur als Streifling vorkommende Löwe war im Altertum ungleich zahlreicher und weiter verbreitet.[1] אַרְיֵה, assyr. *aria* (vgl. נִינֻוֵה und *Ninua*) ist der eigentümlich semitische Löwenname. Die Namen לָבִיא und לָיִשׁ (auch ägypt. *laboi*) klingen mit den indogermanischen Löwennamen (*λῑς*, *λέων* = *laivant*, *λέαινα* = *laivanja*) zus.[2] שָׁחַל (v. שָׁחַל שׁחל brüllen, arab. vom Esel, vgl. das sowol vom Löwen als vom Esel gebräuchliche lat. *rudere*), welches die Alten häufig vom Panther verstehen, ist viell. der mähnenlose Löwe, der sich noch jetzt am unteren Euphrat und Tigris findet. כְּפִיר ist der junge Löwe wie עֹפֶר das Junge des Hirsches und der Gazelle. Die Nifal-Form נִתָּשׁוּ ist nicht s. v. a. נִלְתָּשׁוּ (wie sie Kimchi *Michlol* 86[a] und der jüd. Grammatiker *Cod. Univ. Lips.* 102[a] f. 3[a] erklären), denn das V. לָחַץ נגף bed. beißen und denominatives לְחַץ (die Backzähne ausschlagen), wov. das *Ni.* das Passiv wäre, ist unerweislich; נָתַץ ist lautgesetzlich s. v. a. נָתַשׁ Ps. 58, 7 *evellere, elidere* und ist hier zeugmatisch auch auf die Stimme bezogen. Das participiale אֹבֵד (√ אבד abtrennen, wov. arab. *bâda, ba'ida* untergehen) ist stereotype Bezeichnung des aussichts- und hülflos Umherirrenden und Verkommenden Dt. 26, 5. Jes. 27, 13. Ps. 119, 176 u. ö. Das Perf. אָבַד, wie Hitz. corrigirt, würde ‚er kam um' bed. Der Parallelismus ist wie Ps. 92, 10; הִתְפָּרֵד wie dort: aus den Fugen gehen, zerstieben, von Auf-

1) s. Schmarda, Geographische Verbreitung der Thiere 1, 210: Der Löwe ist in Asien auf fast allen Punkten zurückgedrängt, aber auch in Africa sehr vermindert worden, denn in den römischen Amphitheatern wurden Hunderte von Löwen und Panthern zu den Thierkämpfen benutzt, während in der Gegenwart ein Aufbringen so großer Zahlen nicht mehr möglich wäre.

2) s. Paul, Die Benennung des Löwen bei den Indogermanen, Münden 1873.

lösung einer bisher compakten Masse. Nachdem nun Eliphas gezeigt, daß kein Unschuldiger zu Grunde geht, beruft er sich auf eine göttliche Offenbarung, um Iob den Weg zur Erkenntnis seiner Schuld zu bahnen.

12 Und zu mir gelangte ein Wort verstohlen,
Und es vernahm mein Ohr ein Geflister davon,
13 Im Gedankengewirr aus Nachtgesichten
Zur Zeit wo tiefer Schlaf auf Menschen fällt —
14 Schrecken kam mich an und Beben
Und erschreckte schier all meine Gebeine.
15 Und ein Wehen fuhr an meinem Antlitz vorüber,
Es starrte empor das Haar meines Leibes.
16 Es stand da und ich erkannte sein Aussehn nicht,
Ein Bild schwebte mir vor Augen,
Ein Säuseln und eine Stimme vernahm ich.

Das Fut. יִגָּנֵב wird wie Richt. 2, 1. 1 K. 21, 6. Ps. 80, 9 f. kraft des folg. historischen Modus zum Imperf.: *ad me furtim deferebatur*. Eliphas sagt nicht וַיִּגָּנֵב אֵלַי (obwol er ein einmaliges Geschehnis meint): hohen Selbstbewußtseins voll stellt er seine Person in den Vordergrund. Daß das Wort insgeheim an ihn gebracht ward und daß er nur wie ein Flistern (Symm. *ψιθυρισμόν*, Hier. *venas susurri* Theile eines Gemurmels) von diesem Worte vernommen, soll die überirdische Herkunft der feierlichen Eröffnung beweisen und die Wißbegier spannen. שֶׁמֶץ (שָׁמֶץ) bed. ein Wenig *pauxillulum*, wie es im Talmud gebraucht und hier von Trg. Syr. Saad.[1] übersetzt, von Abulwalid Kimchi u. A. erklärt wird, eig. als Nüance von שֵׁמַע (שָׁמַע) den indistincten Gehörseindruck.[2] Statt מִמֶּנִּי steht hier die dichterische Pausalform מִנִּי, aufgelöst aus מִנְנִי n. d. F. מֶנִּי 21, 16. Ps. 18, 23.; מִן ist partitiv: nur ein Geflister, Gelispel vernahm er, das Wort war zu hehr und heilig, um laut und unmittelbar sein Ohr zu treffen. Es geschah als er, wie die Nachtzeit es mit sich brachte, im Tiefschlaf lag, mitten in dem Durcheinander von Gedanken, wie es im Gefolge von Nachtgesichten d. i. Träumen (7, 14. 20, 8. 33, 15. Jes. 29, 7) sich einzustellen pflegt.[3] שְׂעִפִּים von שָׂעִיף das Verzweigte sind die zweigartig aus dem Herzen wie aus ihrer Wurzel hervorgehenden und sich verschlingenden Ge-

1) Saadia übers. قَبَسٌ. So heißt ein Stück Holz, womit man sich an einer Flamme Feuer ansteckt, und metaph. überh. eine Parcelle.

2) Ein stolzer arab. Spruch (s. Fleischers Ali S. 74) lautet: „Ein Bißchen (شَمَّة) Theorie ist besser als viele Praxis.“ Eli Smith übersetzte mir dieses شَمَّة mit *a single smell* (*n. unit.* v. شَمّ) — eine gleiche, nur von einem anderen der fünf Sinne entnommene Bez. eines verschwindend kleinen Theils. Im Arab. bed. شَمِصَ schnelles (zu unarticulirtem Gesumm werdendes) Reden. Bei Vergleichung dieses arab. Worts fiele die von שמע weg, denn شَمَصَ bed. fortstoßen, forttreiben. Dillm. vergleicht das äth. ⲥⲙⲟⲩ: *demṣ* Gedröhn, Getön.

3) Im Assyrischen heißt der Traum *suttu* = *sunatu* (d. i. שֵׁנָה) und der ideogrammatische akkadische Name lautet assyrisch *ṣibat musi* Nachterzeugnis.

danken; מִן ist das der Ursache: in dieses Gedankenweben, die Folge des Traumlebens, fiel eine höhere Offenbarung hinein, welche die Passivität des Schlafzustandes benutzte, um sich Eingang zu verschaffen; תַּרְדֵּמָה ist im Untersch. von שֵׁנָה Schlaf und תְּנוּמָה Schlummer der dem Tode und der Ekstasis verwandte Tiefschlaf, wo der Mensch aus dem Außenleben in den untersten Grund seines Innenlebens zurückgesunken ist. In v. 14 ist קָרָאנִי v. קָרָא = קָרָה begegnen (Ges. § 75, 22) s. v. a. קָרָנִי (Gen. 44, 29). Das Subj. von הִפְחִיד ist פַּחַד als der Hauptbegriff (Dillm.), dem יִרְעָדָה sich unterordnet wie Spr. 27, 9. 29, 15. Jes. 51, 3 (Hitz.). Eliphas war auf seinem Nachtlager ausgestreckt, da streifte (חָלַף wie Hab. 1, 11. Jes. 21, 1) über sein Gesicht רוּחַ ein Luftzug hin, nicht: ein Geist d. i. Geistwesen (Umbr. Ew. Hgst. Zöckl.), was das nackte רוח im biblischen Hebräisch nirgends bed., sondern ein Windhauch, welcher das elementarische Erscheinungsmittel Gottes und seines Geistes vgl. 1 K. 19, 12, wo Jahve in einem sanften Wehen erscheint, und Act 2, 2., wo die Herabkunft des h. Geistes sich in einem gewaltigen Brausen ankündigt; רוּחַ *πνεῦμα*, sanscr. *âtma*, bed. sowol den immateriellen Geist als die Luft, welche das verhältnismäßig Immateriellste unter dem Materiellen. Ist תְּסַמַּר transitiv gemeint (vgl. Sir. 27, 14 *ἀνορθώσει τρίχας*), so ist das חָלַף als Subj. gedacht; wir fassen es als Intensivum des *Kal* Ps. 119, 120: es sträubte sich sein Haar und zwar alle Haare seines Leibes.[1] Subj. von יַעֲמֹד ist die geisterhafte Erscheinung. Ihre Umrisse erkannte Eliphas nicht, nur eine תְּמוּנָה *imago quaedam* (das verhältnismäßig geistigste Wort für Gestalt Num. 12, 8. Ps. 17, 15 von Gottes *μορφή* oder *δόξα*) war seinen Augen gegenüber, und er vernahm als von ihr ausgehend דְּמָמָה וָקוֹל ein Geflüster und eine Stimme d. h. nicht blos den Laut eines leisen Wehens, was קוֹל דממה 1 K. 19, 12 bed., sondern in leisem flüsterndem Tone vernehmbare articulirte Rede. Hienach ist der Windhauch רוח nicht als Sturmwetter zu denken wie Merx nach Trg. 15[b] übers.: „Sturmwind machte mein Fleisch erschaudern.“

17 „Ist ein Sterblicher mehr denn Eloah gerecht
Oder über seinen Schöpfer rein ein Mann?
18 Sieh auf seine Diener traut er nicht,
Und seine Engel zeiht er der Verfehlung —
19 Um wie viel mehr die Lehmhäuserbewohner,
Die welche im Staube haben ihren Ursprung!
Es trifft sie Zermalmung, als wären sie Motten.
20 Von Morgen bis Abend — so werden sie zerschellet;
Ohne daß mans beachtet, gehn auf immer sie unter.
21 Ists nicht so: wird weggerissen ihr Zeltseil an ihnen,
So sterben sie, und nicht in Weisheit!“

Es fragt sich ob מִן wie 32, 2 das comparative ist: *prae Deo* wozu Mercier: *justior sit oportet qui immerito affligitur quam qui immerito affligit* oder ob das locale: *a Deo h. e. ita ut a Deo justificetur*. Aber

1) Darwin in seinem Werke über den Ausdruck der Gemütsbewegungen bei dem Menschen und den Thieren (deutsch von Carus 1872) flicht seiner Erörterung der Symptome der Furcht Iob 4, 13—17 als großartige naturgetreue Beschreibung ein.

in letzterem Sinne sagt man עִם, לִפְנֵי, בְּעֵינֵי; das מִן in נְקִיִּם מִן Num. 32, 22 ist anderer Art (ledig und quitt der Verpflichtungen gegen . .), also wie Hier.: *Dei comparatione,* so daß die Gerechtigkeit auf Seiten des Menschen und die Ungerechtigkeit dagegen auf Seiten Gottes zu liegen kommt (vgl. צַדִּיק מִן 1 S. 24, 18. Hab. 1, 13), so daß der Mensch die Schickungen Gottes als unverdiente und also von Ungerechtigkeit ausgehende ansehen könnte, und nicht vielmehr mit dem Bekenntnisse צַדִּיק הוּא יְהוָה 2 Chr. 12, 6. Dan. 9, 7 (was die nachbiblische Sprache צְדוּק הַדִּין nennt) sich zu beugen hätte. Selbst höhere Wesen als der Mensch sind Gotte gegenüber nicht fehllos und nie gegen ihn im Rechte. Unter den Dienern Gottes sind keine andern als die folgends genannten Engel gemeint. שִׂים mit בְּ bed. *imputare* 1 S. 22, 15.; mit dem V. in dieser Bed. verbunden lesen wir 24, 12 (vgl. 1, 22) תִּפְלָה *absurditatem,* was Hupf. auch hier wiederherstellen will, aber unnöthig. Allerdings läßt sich die Form תְּהִלָּה *stultitia* vom V. הָלַל nicht begreifen, nicht der dunkle Vocal und noch weniger das Fehlen des *Dagesch;* das seiner Herleitung nach ungewisse חֹרֶן (Olsh. § 213[c]) bietet keine brauchbare Analogie. Die Form führt auf ein V. ל״ה wie תְּרָמָה v. רָמָה, also הָלָא *Ni.* נֶהְלָה *remotus* Mi. 4, 7., wonach sie das Entferntsein, das Zurückbleiben hinter dem Vollkommenen, den Abstand bedeuten könnte, oder auch v. הָלָה (targ. הֲלָא *Pa.* חַלֵּי) = לָאָה Mattheit, Mangel an Kräftigkeit.

Noch näher aber liegt das von Schnurrer verglichene arab. وَهِلَ irren,

wov. ein secundäres V. תָּהַל gebildet werden konnte; das von Dillm. verglichene äth. *tahala, tahala* irren zeigt daß dies wirklich geschehen ist. Also: selbst seine Engel gelten ihm nicht als irrtumsfrei, dem Irrtum entnommen; selbst diesen hat er תְּהִלָּה Verfehlung vorzuwerfen. Es ist damit nicht behauptet, daß die guten Geister thatsächlich sündigen, als ob die Sünde eine naturnothwendige Folge der Creatürlichkeit und Endlichkeit wäre, sondern daß auch ihre Heiligkeit sich nie mit der absoluten Heiligkeit Gottes deckt. Daraus ist zu schließen daß dieses Deficit noch ein ungleich größeres bei dem geistleiblichen Menschen sein wird, welcher die Irdigkeit zur Basis seines Ursprungs hat, wobei vorausgesetzt ist, daß der Abstand zwischen Gott und der geschöpflichen Erde noch ein ungleich größerer ist als zwischen Gott und den geschöpflichen Geistern, indem die Materie die Bestimmung hat, zu dem Wesen des Geistes emporgebracht zu werden, den Geist aber auch in die Gefahr bringt, in sie herabzusinken. אַף v. 19 bed. wie אַף כִּי je nachdem ein negativer oder positiver Satz vorausgeht *quanto minus* oder *quanto magis;* hier, da 18[b] positiv ist: *quanto magis* wie 2 S. 16, 11. Die Menschen heißen Bewohner lehmerner Häuser, das Lehmhaus ist ihr *φθαρτὸν σῶμα* als *de limo terrae* genommen 33, 6. Weish. 9, 15 (vgl. *πηλοῦ πλάσματα* bei Aristoph. *av.* 686); es ist eine gebrechliche, zum Abbruch bestimmte grobelementische Behausung. Daß der Dichter nicht wirkliche Lehmhütten (Krehl Hitz. u. A.) meint, sondern Gen. 2, 7. 3, 19 im Sinne hat, zeigt der dem Part. nebengeordnete Relativsatz: die deren יְסוֹד d. i. Daseinsgrund in עָפָר ist.

Diese irdische Leiblichkeit der Menschen bringt es mit sich, daß sie leicht, daß sie in kurzer Frist, daß sie für immer vernichtet werden können. Man zermalmt sie = sie werden zermalmt (mit dem Subj. geheimer Mächte, vgl. 7, 3) לִפְנֵי־עָשׁ d. i. nicht: eher als die Motte zermalmt wird (Hahn) oder: eher als eine Motte zerstört (Oehler Fries Kamph.) oder gar: der Motte zum Zermalmen vorgesetzt (Schlottm.), sondern לִפְנֵי ist rubricirend und gleichsetzend wie 3, 24 vgl. 1 S. 1, 16: in der Weise der Motte (LXX *σητὸς τρόπον*) d. h. nicht: wie diese zermalmt (Hier. Hgst. Hitz.) — denn die Motte ist אוֹכֵל, aber nicht מְרַסֵּא — sondern: wie diese leicht zerquetscht wird. Nur von Morgen bis Abend währt es, so werden sie zerschlagen (הֻכַּת v. כָּתַת für הוּכַּת), sie sind also wie Eintagsfliegen. Sie gehen auf immer zu Grunde ohne daß jemand das Herz darauf richtet *animum advertit* (erg. לֵב 1, 8). Mit חֲלֹא 21[a] wird das Erfahrungswissen und Gewissen zur Bestätigung des Gesagten aufgerufen. Unpoetisch Hgst. nach Mercerus: *quidquid in se eximium habebant.* יֶתֶר bed. hier nicht Vorzug, sondern Strick. Die Seele oder das Leben wird hier einem Zeltseile verglichen, welches das Leibeszelt ausgespannt und stehend erhält wie Koh. 12, 6 das Rückenmark als Lebensfaden mit einem Silberstricke, der die von der Zeltdecke herabhangende Ampel festhält. Auch יִתֵּדָם ihr Zeltpflock (Olsh.) oder Gewebepflock (Hitz.) gibt ein angemessenes Bild, יִתְרָם entspricht der sonstigen Vergleichung der Seele und des durch sie vermittelten Lebens mit dem Faden oder Gewebe selber und des Todes mit dessen Durch- oder Losschneidung 6, 9. 27, 8. Jes. 38, 12. Der Leib ist als ein Haus 19[a], hier als ein Zelt gedacht, das Leibesleben als das für den Bestand des Zeltes entscheidende Seil, mit dessen Wegreißung es zusammenstürzt. בָּם verbinden wir lieber mit יִתְרָם, als mit נסע d. h. verstehen es nicht von der an ihnen vorgehenden Handlung (Hitz.), sondern von dem was an ihnen (בם) dem Zeltseile entspricht, nämlich die נֶפֶשׁ. Der Aufbau des Doppelsatzes v. 21 ist so parataktisch wie in v. 2; wir sagen dafür periodisirend: werden sie nicht, wenn weggerissen wird etc. Sie sterben dann hin in Unweisheit d. h. ohne sich der Bedingtheit ihres Daseins und ihrem Abstande von Gott gemäß verhalten zu haben, also, recht besehen, unvorbereitet und plötzlich vgl. 36, 12. Spr. 5, 23. Richtig Oehler: ohne daß sie durch Gottes Heimsuchungen weiser geworden wären. Nicht als ob es immer so geschähe, aber es ist das Gewöhnliche, daß das Leiden den Menschen nicht witzigt und daß er Gotte nicht wie er sollte die Ehre gibt. Die Geisterstimme, welche wie ihre Einführung eine elfzeilige Strophe bildet, ist hier zu Ende. Eliphas wendet sich nun mit Bezug darauf an Iob.

5, 1 Rufe doch — gibts einen dir Antwortenden?
Und an wen von den Heiligen willst du dich wenden?
2 Denn den Thoren bringt Ungeberde um,
Und den Einfältigen tödtet Ereifern.
3 Ich habe einen Narren gesehen Wurzel schlagen —
Da hatt' ich zu verwünschen seine Stätte plötzlich.

4 Fern blieben seine Kinder von Hülfe
Und mußten sich zertreten lassen im Thore ohne Retter,
5 Indem sein Geerntetes Hungrige aßen,
Und selbst aus Dornhecken nahmen sie es weg,
Und es schnappten Durstige nach ihrem Vermögen.

Der Grundgedanke des Orakels war, daß Gott der absolut Gerechte und über Menschen und Engel unendlich Erhabene ist. Daran anknüpfend sagt Eliphas zu Iob, daß ihm, wenn er sich nicht dem Allgerechten als der Ungerechte unterwerfe, kein Hülferuf, auch kein an die Engel gerichteter, helfen könne — ein Ged., der obwol er abgewiesen wird beweist, daß der Verf. des Buchs wie des Prologs von der Ueberzeugung durchdrungen ist, daß gute wie böse Geister in die Gesch. der Menschenwelt verflochten sind. Denn die ‚Heiligen' sind wie 15, 15. Ps. 89, 6. 8. Sach. 14, 5 die Engel. Das Suff. von עוֹנֶךָ kennzeichnet sich durch das assimilirte *Nun* als objektives (vgl. Dt. 8, 5. 23, 5 u. dgl.). כִּי 2ª begründet die in v. 1 bezielte Verneinung: Wenn Gott dir nicht hilft, so kann keine Creatur dir helfen, denn wer über sein Geschick grollt und sich ereifert, der zieht sich dadurch, indem er Gottes Zorn noch mehr reizt, das Aeußerste des Verderbens zu. Ein solcher keine Vernunft annehmender Meisterer Gottes heißt hier אֱוִיל (von der für bessere Eindrücke undurchdringlichen *παχύτης* benannt, s. zu Spr. 5, 23 und Hitz. zu u. St.); das לְ ist wie 2 S. 3, 30 vgl. Jer. 40, 2 aramaisirende Bezeichnung des Objects, zurückgehend auf die Bed.: *quod attinet ad, quoad* Ew. § 310ª. פֹּתֶה ist der Wurzelbed. nach ein Offenstehender, für äußere Eindrücke Empfänglicher (arab. *fatâ, fatî* Jüngling), bes. der leicht zu Verführende. Den Spruch v. 2 belegt Eliphas v. 3 ff. mit einem Beispiele. Er sah einen solchen Murrer in zunehmendem Glücksstand, da verfluchte er seine Wohnstätte plötzlich d. h. nicht: er sprach sofort prophetischen Fluch darüber aus, wozu wenn auch פִּתְאֹם dies bedeuten könnte (nicht *subito*, sondern *illico* vgl. Num. 12, 4), doch die folg. mitvergangenheitlichen Futt. nicht passen, sondern: da hatte ich, indem seine Unzufriedenheit sein Verderben herbeigeführt hatte, plötzlich seine Wohnstätte als eine vom Fluche getroffene zu bezeichnen und zu verabscheuen, das Fluchen נָקַב ist als Anerkennung der Fluchwürdigkeit und wie als Echo des göttlichen Fluches gemeint.[1] LXX Syr.: ורקב und faul (morsch) wurde . . ein von Merx aufgenommenes glückliches Quidproquo. Jener Fluch Gottes erwies sich auch an seinen Kindern und seinem Vermögen — wieder ein Stich in Iobs Herz wie 4, 10 f. שַׁעַר ist das Thor als Gerichtshof, die Redensart: im Thor erdrücken wie Spr. 22, 22, die Form *Hithpa.* mit assimilirtem reflexiven ת. Das Relativ אֲשֶׁר v. 5 könnte als Relativpron. wieder an das Hauptobj. anknüpfen (Dillm. Hitz.), aber da was folgt

1) Das Schrecklichste für den Semiten ist die Verwüstung seines Hauses, so daß alle Angehörige der Familie dem Tode oder dem Elend verfallen, ihre Wohnstätte verödet und ihre Trümmer das Sprichwort künftiger Geschlechter werden. Namentlich für den Beduinen, obwol dessen härene Hütte keine Spuren zurückläßt, ist der Gedanke an die Verwüstung seines Hauses, das Verlöschen seines gastlichen Herdes ein entsetzlicher. *Wetzst.*

Aussage über Vater und Kinder zugleich ist, so faßt man es füglicher wie auch 8, 14 als Relativconj. im Sinne von *quippe (cujus)*. In der Verbindung אֶל מְצֻנִּים ist אֶל s. v. a. עַד: Hungrige fallen über das was der Vater der nunmehrigen Waisen geerntet hat so gierig her, daß selbst kein Dorngehege sie zurückhält, צִנִּים wie Spr. 22, 5., die Doppelpräpos. אֶל־מִחוּץ findet sich auch sonst z. B. אֶל־מִחוּץ nach außen, hier bed. es ‚bis aus': sogar es aus den Dornen, die es abzupferchen und zu schützen bestimmt sind, hervorlangend. צְמִמִים ist Sing. n. d. F. צְמִימָה v. צָמַם *nectere* und bed. 18, 9 die Schlinge, hier aber nicht *judicii laqueus* (Böttch. Hgst.) oder *furis laqueus* (Hitz.), sondern, was ohnehin der Form gemäßer, den Schlingenmacher, den Ränkedreher. Die meisten Neuern (Rosenm. bis Dillm. u. Zöckl.) übers.: Durstige, wie alle alten Uebers., und Merx mag Recht haben, daß צמים = צְמִמִים = צְמֵאִים sein will, indem א zwischen zwei Vocalen sich zu *j* erweichte. Der Sinn ist dann daß Intriguanten oder besser daß Durstige = Habgierige (Trg. לְסַיְרִסִין *λῃσταί*) ihr Vermögen erschnappen (שָׁאַף wie Am. 2, 7). Eliphas begründet nun dies daß es jenem Narren in eigner Person und seinen Kindern so erging aus einer allgemeinen thatsächlichen Wahrheit.

6 Denn nicht hervorgeht aus dem Staube Unheil,
Und aus dem Erdboden entsprießt nicht Mühsal —
7 Nein der Mensch ist zu Mühsal geboren,
So wie der Flamme Funken in die Höhe fliegen.
8 Hingegen ich würde Gott angehen
Und der Gottheit anheimstellen meine Sache,
9 Dem der große Dinge thut, die unergründlich,
Wunderbare bis zur Unzahl,
10 Der Regen spendet über die Erde hin
Und Wasser quellen läßt über die Fluren,
11 Zu setzen Niedrige auf erhabnen Ort,
Und Tieftrauernde werden zu Glück emporgerückt.

Wie das Orakel oben, so sagt hier Eliphas, daß der Mensch zu einem Leben voll Mühsal ins Dasein getreten ist (יוּלַּד 3 *pr. Pu.* wie לָקַח Gen. 3, 23), so daß also seine חכמה darin besteht, sich in dieses Loos zu fügen; thut er das nicht, so ist er ein אֱוִיל und geht daran zu Grunde. Das Misgeschick ist nicht etwas rein Zufälliges Planloses Unvorbedachtes, wie hie und da zwischen dem Getreide aufgehendes Unkraut: es ist vielmehr in der göttlichen Weltordnung und mittelbar in des Menschen sündiger Natur begründet, wie es im Wesen der Feuerfunken begründet ist, in die Höhe zu fliegen. Die Alten verstehen unter בְּנֵי רֶשֶׁף die Raubvögel als blitzschnelle (vgl. die Benennung der vierfüßigen Raubthiere 28, 8. 41, 26), aber רֶשֶׁף bed. auch die Flamme oder Lohe Hohesl. 8, 6., Kinder der Flamme ist ein treffender Name der Funken und emporzufliegen kraft des Dampfes ist geglühten Kohlentheilchen in naturnothwendigerer Weise eigen als den Raubvögeln, weshalb Hrz. Ew. Hahn v. Gerl. Ebr. Dillm. Zöckl. Merx sich mit Recht für die Funken entscheiden. Mit Recht auch deshalb, weil zwischen Adlersflug und Leidensgeschick keinerlei verwandtschaftliche Bez. besteht, wol aber zwischen funkensprühendem Feuer und

dem Ofen des Elends, dem Schmelztigel der Prüfung, dem Feuer der Sünde und des Zorns (s. zu Jes. 1, 31. 9, 17). Schlottm. versteht unter den Flammenkindern Engel und Ew. (Götting. G. A. 1874 S. 982) ist geneigt, בני רשף nach dem Gottesnamen der phönizischen Inschriften für Apollo-Söhne wie Phaëthon zu halten — beides gegen den gnomischen Charakter von v. 7, welcher eine ethische Wahrheit durch Alltägliches versinnbildet. Das ו von וּבְנֵי ist das den Sprüchen und zwar den emblematischen eigene sogen. ו *adaequationis* z. B. Spr. 25, 25 (s. die Einl. zum Spruchbuch S. 9). Eliphas sagt v. 8, was er an Iobs Stelle thun würde. Man übers. mit Ges. § 127, 5: jedoch ich würde, und zwar mit betontem Ich: jedoch ich meinerseits; das Fut. ist hier wie Ps. 55, 13 nicht Indicativ, sondern Subjunctiv. דָּרַשׁ mit אֶל ist *constr. praegnans* wie Dt. 12, 5. Jes. 11, 10: fragend und überh. wißbegierig, heilsbegierig sich wohin wenden. דִּבְרָה ist nicht Rede wie אִמְרָה — bei dieser Bed. sagt Eliphas dem Iob Ueberflüssiges — sondern wie in עַל־דִּבְרַת (s. zu Ps. 110, 4. Koh. 3, 18) Sachverhalt, Angelegenheit, Sache *causa.* שִׂים אֶל ist nach Ps. 22, 9. Spr. 16, 3 zu verstehen. Mit אֶל, welches sich gern mit אֵל verbindet, wechselt das sinnverwandte אֱלֹהִים; jenes bez. Gott als absolute Macht, dieses als unendliche Majestät. Nicht ohne Absicht werden als Wunderwerke Gottes gerade die Befruchtung der Erde durch Regen und der Felder durch Quellwasser (vgl. Ps. 104, 10) hervorgehoben; חוּצוֹת sind die draußen vor der Stadt und den Gehöften liegenden Fluren, ebendas was arab. بَرّ (vgl. בַּר chald. draußen, außer) das „Freie", wie wir sagen (בר) rein, frei s., sei es von Wasser = Festland, oder von Menschen = Wüste[1]), franz. *la rase campagne* heißt (vgl. 18, 17). Der die Dürre in Fruchtbarkeit, kann auch wundersam Leid in Freude verwandeln. Seinem Walten in der Natur entspricht sein Walten in der Menschenwelt v. 11. Hier gibt לָשׂוּם diesem naturweltlichen Walten Gottes geschichtlichen Zweck, ethisches Ziel. שָׂגַב bed. hoch und steil, unnahbar s. Es ist hier mit dem Acc. des Zieles verbunden: solche welche *in squalore et luctu* schmuzigen Trauerkleidern am Boden sitzen (Jer. 14, 2) werden hoch zum Glücke d. i. kommen auf unnahbare Höhe des Glückes zu stehen. יֶשַׁע (auch *in p.* stets sein erstes Segol behauptend) ist seiner nächsten Bed. nach Weite, Geräumigkeit, Wolergehen.

12 **Der zunichte macht die Anschläge der Schlauen,**
So daß ihre Hände nichts Förderndes vermögen;
13 **Der da fängt Weise in ihrer Schlauheit**
Und der Plan Verschmitzter überstürzt sich.
14 **Bei Tage stoßen sie auf Finsternis,**
Und wie Nachts tappen sie am Mittag.
15 **Er rettet vom Schwerte, von ihrem Munde,**
Und aus der Hand des Starken den Dürftigen.
16 **Es entsteht dem Geringen Hoffnung,**
Und die Ruchlosigkeit muß ihren Mund verschließen.

1) Demnach bed. der Locativ בַּרָּא sowol draußen als an's Land.

Auch die Attribute v. 12 f. sind mit Seitenbeziehung gewählt: Gott dämpft allen Uebermut und nimmt sich derer an die sein bedürfen. Zu der defectiven Schreibung תעשֹׂנה vgl. das *Chethîb* תרצנה Spr. 23, 26 nebst Ex. 2, 16. תְּשִׁיָּה (seltener *plene* תּוּשִׁיָּה) kommt außer Iob und Spr. nur Mi. 6, 9. Jes. 28, 29 und auch da in gnomischem Zus. vor. Das Stammwort ist יָשַׁי (יָשָׁה) bestehen (vgl. كان und syr. קוֹם, pehlv. כום[1]), III. وَاسَى in Stand setzen, fördern (v. وَسَى = أَسَى[2]), wovon es, ohne daß der dunkle Vocal es zur Passivbildung stempelt (vgl. הוּגָה Böttch. § 461), Förderung d. i. Macht oder Gabe zu fördern und concret was fördert oder frommt, insbes. wahre Weisheit und wahres Glück bed. (s. Weiteres zu Spr. 2, 7). Hier ist gemeint, daß die Klügsten, wenn Gott in ihre feinwebigen Pläne eingreift, nichts zu vollführen vermögen, was wirklichen Bestand und Nutzen hätte. 13ª läßt sich gar nicht treffender übersetzen als Paulus 1 Cor. 3, 19 es thut.[3] Ueber נִמְהָרָה = בְּעָרְמָתָם s. zu Ps. 27, 5. Bei נִמְהָרָה ist an Gottes Eingreifen zu denken, welches die besonnene Ausführung verhindert; Hitz. gibt dem *Ni.*, welches er auch 1 S. 28, 20 vgl. Sir. 50, 17 herstellen will, die Bed. ‚zu Boden fallen', aber das sonst nur im Part. als Attribut gebräuchliche נִמְהָר deckt sich mit dem lat. *praeceps.* Er gießt über die Weltklugen aus was die Proph. den Geist des Tiefschlafs (תַּרְדֵּמָה) und des Schwindels (עִוְּרוֹן) nennen, so daß sie, in Ausführung ihrer Pläne begriffen, bei Tage auf Finsternis stoßen (פָּגַשׁ mit Acc. des Obj. wie das Kal z. B. Gen. 32, 18) und als ob es Nacht wäre am hellen Mittage tappen, durch Tasten das Sehen zu ersetzen suchend (Dt. 28, 29 vgl. Jes. 59, 9 f.). Dagegen hilft er dem Armen. In מֵחֶרֶב מִפִּיהֶם ist מפיהם das Permutativ von מחרב: von dem Schwerte, von ihrem (schwertgleichen) Munde, oder מפיהם ist attributives Complement des מחרב: von dem Schwerte das aus ihrem Munde geht (vgl. Ps. 64, 4. 57, 5 u. a. St.), dem Munde derer näml., die ihre geistige Ueberlegenheit zum Verderben Anderer misbrauchen. Böttch.: ohne Schwert d. i. Gewaltmittel (vgl. 11, 15. 21, 9), aber מן bei חרב hat die Präsumtion für sich, das wovon gerettet wird (vgl. v. 20) zu bezeichnen. Ludw. Cappellus corrigirt מֵחֶרֶב, was Ew. Olsh. Riehm billigen, aber חֶרֶב und dessen Passiva werden zwar wie von Städten, Ländern und Völkern, so einmal 2 K. 3, 23 von feindlichen Königen, nicht aber von einzelnen Menschen gesagt. Hitz. liest מִפְּאֵיהֶם = מִפְּאֵיהֶם ihrer „Mörder", aber dieses *Hi.*, nur einmal Dt. 32, 26 vorkommend, bed. Zerstreuer, keinesfalls Mörder und die angenommene Synkope ist durch kein gleichartiges Beispiel zu belegen. Auch ist für das Suff. Beziehung auf die eben geschilderten Ränkeschmiede vorauszusetzen. Wir fassen מפיהם permutativisch, da im anderen Falle מחרב פיהם (vgl. Jes. 11, 4) zu sagen näher lag. Zu

1) Spiegel, Grammatik der Huzwâresch-Sprache S. 103.

2) s. Wetzstein in DMZ XXII, 119. Lautlich fern liegt وشى wov. توشية Ausschmückung (Lagarde zu den Proverbien S. 57 f.).

3) s. darüber Kautzsch, *De locis Vet. Test. a Paulo ap. allegatis* p. 68—70.

15[b] vgl. Jer. 31, 11. Ebenso klingt 16[b] in Ps. 107, 42 nach, aber mit Darangabe des pathetischen עֹלָתָה (Ges. § 80 Anm. 2[f]), erweicht aus עַוְלָתָה Ps. 125, 3 vgl. 92, 16. Jes. 61, 8.

17 Siehe Heil dem Sterblichen, den Eloah zurechtweist!
So verschmähe denn die Zucht des Allmächtigen nicht!
18 Denn er verwundet und verbindet auch,
Er zerschellt und seine Hände heilen.
19 In sechs Drangsalen wird er dich erretten,
Und in sieben wird dich nichts Böses treffen.
20 In Hungersnoth erlöst er dich vom Tode,
Und im Kriege von des Schwertes Streichen.
21 Bei Zungengepeitsch wirst du geborgen,
Und fürchtest nicht Verheerung wenn sie daherkommt.

Die Rede des Eliphas lenkt nun paränetisch zum Schlusse. Da Gott den der sich selbst erhöht erniedrigt und da er erniedrigt um zu erhöhen, so ists ein Glück wenn er uns durch Leidensschickungen zurechtweist (הוֹכִיחַ), und seine Züchtigung מוּסָר ist nicht mit Ungestüm, sondern ergeben, ja freudig hinzunehmen — der selbe Gedanke wie Spr. 3, 11—13. Ps. 94, 12., an beiden Stellen von hier entlehnt, wogegen v. 18 hier wie Hos. 6, 1. Thren. 3, 31 ff. auf Dt. 32, 39 zurückgeht. Mit הוּא 18[a] wird die Einheit des Subjects der Gegensätze betont. Die Pausalform וַיְחַבֵּשׁ ist nach dem pausalen Uebergang von יַחְפֹּץ in יַחְפֹּץ zu beurtheilen (s. zu Gen. 43, 14); רָפָא 18[b] ist wie ein V. ל״ה flectirt, die Bed. ‚heilen' gewinnt es von dem Wurzelbegriff des Besänftigen oder Stillens (رفا, رفاء) aus. V. 19 ist nach Art der sogen. Zahlensprüche geformt Spr. 6, 16. 30, 15. 18 wie auch die Völkergerichtsrunde bei Amos c. 1—2: in sechs Nöthen, ja in noch mehr als sechs. רָע ist das etwa zu fürchtende Aeußerste. In v. 20 ist das Praet. Ausdruck der Gewißheit in der Weise eines prophetischen. Die Peitsche der Zunge (*μάστιξ γλώσσης* Sir. 26, 6), welche hier als in Thätigkeit befindlich vorgestellt ist, also: das Gepeitsch der Zungen erinnert an die ähnliche Verheißung Ps. 31, 21 wo dafür: Gezänk (ריב) der Zungen. Mit שׁוֹט assonirt שׁוֹד v. שָׁדַד wie Ben-Sira 40, 9 שֹׁד וָשׁוֹט zusammenstellt (Hitz.). Die Schreibung שׁוֹר (wie חוֹךְ Ps. 72, 14) wechselt v. 22 mit der correcteren שֹׁד. Zu כִּי יָבוֹא vgl. die ähnlich lautenden Stellen Spr. 3, 25. Jes. 28, 15. In מְשׁוֹד stufenpsalmartig einsetzend steigen die Verheißungen des Eliphas nun immer höher und lauten lieblicher und herrlicher.

22 Der Verheerung und der Theurung wirst du lachen,
Und von dem Wild des Landes hast du nicht zu fürchten.
23 Denn mit den Steinen des Feldes hast du ein Bündnis,
Und das Wild des Feldes ist dir befreundet.
24 Und du erfährst daß Friede dein Zelt ist,
Und findest deinen Hausstand musternd keine Lücke,
25 Du erfährst daß zahlreich wird dein Same
Und deine Sprossen gleich dem Kraut der Erde.
26 Du wirst in Vollkraft eingehn zur Gruft,
Wie Garben eingebracht werden zu seiner Zeit.

* *

27 Siehe dies, erforscht haben wir es, so ists;
Höre es und lasse dirs gesagt sein!

Das V. שְׂחַק hat 22[a] לְ des Verlachten bei sich wie 39, 7. 18. 22. 41, 21 u. ö. אַל־תִּירָא ist subjectiv gefärbte Verneinung: fürchte dich nur nicht = du hasts nicht nöthig. In v. 23 ist בְּרִיתְךָ kürzester Nominalsatz (vgl. 9, 27. Koh. 2, 21) für בְּרִית לְךָ. Die ganze Natur wird in Friedensverhältnis zu dir stehen: die Steine des Feldes, daß sie die Fruchtbarkeit deiner Felder nicht beeinträchtigen, das Wild des Feldes daß es deine Felder und Herden nicht schädigt. Die Nennung der אבני des Feldes befremdet, aber die LA אֲדֹנֵי (s. Raschi) d. i. mit den Feld-Herren (näml. menschen- oder affenartigen Thieren) nach Mischna *Kilajim* VIII, 5 bringt in den Text eine sonst im A. T. spurlose Fabelei.[1] Die Verheißung 23[a] verhält sich verneinend zu כָּמֹן und 23[b] verneinend zu שׁוֹר. Ebendieselbe Verheißung, welcher Hosea 2, 20 und Ez. 34, 25 nationale Bez. geben, erscheint hier persönlich bezogen. Man sieht daraus, wie tief die Chokma in die Gesch. des Paradieses und des Falles eingedrungen war. Indem der Mensch, der berufene Herrscher über die Erde, durch ein Thier verführt worden und an einem Baume zu Falle gekommen ist, hat sich sein Verhältnis zur Gesamtnatur und dieser zu ihm verkehrt: es ist ein Misverhältnis, welches in dem Maße wieder zum Wolverhältnis שָׁלוֹם wird, als das Misverhältnis des Menschen zu Gott wieder zum Wolverhältnis wird. In v. 24 ist שָׁלוֹם der auf Einen Begriff gebrachte Inbegriff des von v. 20 an Verheißenen: du wirst in Erfahrung bringen, daß dein Zelt Friede d. i. allseits befriedet ist; שלום ist Praedicatsnom., nicht adverb. Acc. (Dillm.).[2] In 24[b] ist zu periodisiren: und wenn du dein Hauswesen (נָוֶה nicht Trift, sondern Wohnung wie נָוֶה 8, 6)[3] musterst (פָּקַד פ/ק die Augen nach etwas öffnen, eindringlich, spähend, suchend danach sehen), so fehlest du nicht, gehest nicht irre d. h. du findest alles, ohne von falscher Voraussetzung auszugehen, an der Stelle wo du es suchest. Nachdrücklich wiederholt sich וְיָדַעְתָּ (wie Dt. 9, 3. 6 mit Ultima-Betonung zu sprechen): „darin daß man sich für glücklich hält gedeiht das Glück zur Vollendung" (Hitz.). Bei 25[b] (wo sich statt הָאָרֶץ auch die LA הַשַּׂדֶה findet) erinnert man sich des salom. Ps. 72, 16. Das Wort צֶאֱצָאִים hat im A. T. nur das B. Jesaia in den bestrittenen sowol als echten Bestandtheilen mit dem B. Iob gemein. Die Bed. des N. בֶּלַח ist mit Beiziehung von 30, 2 zu bestimmen. Die Bed. *senectus*, so nahe sie an u. St. liegt, liegt 30, 2 um so ferner; auch ist die Vergleichung von

1) s. Lewysohn, Zoologie des Talmuds S. 64—66.

2) Daß ein Nominalsatz aus Subj. und einem Zustandsacc. (حال) bestehe, ist wenigstens im Arab. nicht möglich; der Acc. ist immer von einem ausgedrückten oder gedachten Verbum regirt und das den Acc. regirende كان kann nur in wenigen Fällen weggelassen werden.

3) Mehrere Ausgg. haben נָוְךָ ohne Metheg (so daß das *Geresch* dieses vertritt), andere (wie die Mantuaner Norzi's) richtiger נָוֶךָ, denn das Gegenton-Metheg bleibt bei *Mugrasch* Ps. 18, 1. 31, 16. Spr. 22, 27.

كَهْل (das höhere Mannesalter bis zu den Funfzigen),[1] welchem Dillm. noch das äth. *lehḳa* (altern) beifügt, und تَكَلْ, كَلِحَ (eingeschrumpft, hochalterig s.) lautlich schwierig. Wir entnehmen die an beiden St. passende Bed. Vollkraft mit Fleischer[2] der nächstliegenden Vergleichung des arab. كلح; der Sinn ist klar: du wirst mit ungebrochener Kraft eingehen zur Gruft d. h. zwar wolbetagt, aber ohne die Schwächen und Beschwerden der *aetas decrepita* an dir selbst erfahren zu haben, wie ja auch die Garbe, eingebracht בְּעִתּוֹ (vgl. *ἰδίῳ καιρῷ* Gal. 6, 9) „zu ihrer Zeit" d. i. der Zeit der Ernte, auf dem Höhepunkte kernhafter Reife steht. עֲלוֹת heißt hier das Aufsteigen der Garben zur Tenne, wie anderwärts das Aufsteigen d. i. Hinaufgebrachtwerden der Opferthiere auf den Altar. גָּדִישׁ bed. hier wie sonst den Garbenhaufen كَدِيس (s. Wetzstein zu Jes. S. 709 Anm. 1), 21, 32 aber den Grabhügel جَدَث (v. גדשׁ massenhaft häufen ✓ جد flechten, verknoten, verdichten). LXX umschreibend (ohne wie Merx meint בלח für בכלח zu lesen): *ὥσπερ σῖτος ὥριμος κατὰ καιρὸν θεριζόμενος, ἢ ὥσπερ θιμωνία ἅλωνος καθ' ὥραν συγκομισθεῖσα.*

Nun schließt Eliphas seine Rede in dem epimythionartigen Distich v. 27 mit einem nachdrücklichen Notabene. Er spricht zugleich im Namen seiner Begleiter. In חֲקַרְנוּהָ wird das an die Spitze gestellte וְאֹת wiederaufgenommen und כֵּן־הִיא (mit anomaler Anwendung des אתי מרחיק *Michlol* 89[b]) ist dazu das Praed. *(sic id se habere)*. Es

1) Die *kuhulije* das reife Mannesalter ist Gegens. zu *ṭufulije* dem zarten Kindesalter; Juda Hadassi der Karäer gebraucht הַכְלִיחַ in der Bed. alt machen.

2) Aus der ✓ كل (s. über deren Grundbegriff meine Rec. von Bernsteins Ausg. der syr. Chrestomathie von Kirsch, Erg.-Bl. der ALZ 1843 Nr. 16 Ende und Nr. 17 Anf.) entwickeln andere Derivate, wie كَلأ, كلب, كلت, كلث, كلج, كلد, كلز u. s. w., im Allgem. die Bedd. zusammenbringen, zusammenfassen, zusammenhalten, einschließen u. dgl., كلح aber bes. die Bed. zusammenziehen, gewaltsam verzerren, näml. die Gesichtsmuskeln zum Grinsen und Zähnefletschen, oder auch zum sardonischen (grinsenden) Lächeln mit Auseinanderziehen der Lippen. Die allgem. Bed. des Zusammenziehens, شدّ, löst sich aber von jener speziellen Bez. auf die Gesichtsmuskeln und tritt hervor in der III. Form كالح sich streng und hart (gegen Andere) zeigen, ja auch noch sinnlicher: fest auf seinem Platze stehen bleiben, vom Monde, der wie unbeweglich in einer seiner 28 Mansionen verharrt. Ebendaher دَهْرٌ كَالِحٌ eine harte Zeit = زمان شديد, und كُلاَحٌ, كَلاَح (Letzteres als eine Art *n. propr.* unveränderlich auf *i* ausgehend und stets ohne Artikel) ein hartes Jahr d. h. ein Jahr des Miswachses und der Theuerung, des Mangels. Hienach wird wol für בָּלַח die Grundbed. Härte = straffe ungebrochene Kraft anzunehmen s. *Fl.*

sind wolerprobte Erfahrungssätze die er Iob entgegengestellt. Die Beherzigung thut diesem noth: *tu scito tibi.*

Alles was Eliphas sagt ist an sich untadelig. Er rügt Iobs Ungestüm, welches wirklich nicht zu billigen war. Er sagt daß nie der Schuldlose, wol aber der Frevler dem Untergange verfalle und spricht damit die Wahrheit aus, welche in Ps. 1 dem Psalter zum Motto gegeben ist und durch den Ausgang der Geschichte Iobs selbst bestätigt wird; wenn wir scheinbar im Widerspruche damit Jes. 57, 1 vgl. Ps. 12, 2 lesen: הַצַּדִּיק אָבַד, so ist nicht gemeint, daß den Gerechten das Gericht des Untergangs, sondern daß sein Zeitalter das Gericht seines Verlustes trifft. Und daß zwischen Schöpfer und Creatur, auch dem Engel, ein unendlicher Abstand sei und daß keine Creatur eine Gerechtigkeit besitze, die sie gegen Gott geltend machen kann, ist und bleibt ewig wahr. Nicht minder wahr ist, daß mit Gott grollen den Tod bringt und daß durch Trübsal hindurchzugehen dem sündigen Menschen unerläßlich ist. Auch der Rath: ich würde mich an Gott wenden etc. ist der rechte. Die schöne verheißungsreiche Schlußermahnung setzt der Rede die Krone auf. Es ist bemerkt worden, daß wenn man Eliphas 5, 17 ff. einen heilsamen geistlichen Zweck der Leiden aussagen lasse, jeglicher Zus. des Buches von vornherein zerstört sei. Aber in der That ist es nicht bloß eine äußerlich beglückende, sondern auch eine innerlich heiligende Wirkung, welche Eliphas der Trübsal zuspricht. Es fragt sich also, wie damit der Plan des Buches bestehe. Es ist kein Irrtum in der Rede des Eliphas zu entdecken, aber Repräsentant der vollen Wahrheit kann er auch nicht sein, Iob würde sich unter diese demütigen müssen und da er es nicht thut, so müßten wir uns auf Eliphas Seite stellen. —

Er ist nicht Repräsentant der vollen Wahrheit. Denn es gibt dreierlei Arten von Leiden, welche wol zu unterscheiden sind.[1] Der Gottlose, von Gott Abgefallene wird von Gott mit Leiden belegt, denn Sünde und Sündenstrafe, schon von der Sprache in אָשָׁם, חַטָּאת, עָוֹן zusammengefaßt, stehen in innerlich nothwendigem Folgenzusammenhang. Dieses Leiden des Gottlosen ist Strafverhängnis göttlicher Gerechtigkeit, es ist Züchtigung מוּסָר in Gesinnung des Zorns Ps. 6, 2. 38, 2. Jer. 10, 24 f., wenn auch noch nicht peremtorischen Zorns; es ist Strafleiden (נָקָם, נֶגַע, *τιμωρία*, *poena*). Dagegen fließen die Leiden der Gerechten aus der göttlichen Liebe, welcher auch alles was an diesem Leiden die Gestalt des Zorns hat nur zum Mittel ihrer selbst dienen muß. Denn obwol der Gerechte von der Sündigkeit des menschlichen Geschlechts nicht ausgenommen ist, so kann er doch, so lange sein innerstes Personleben auf Gott gerichtet ist und auch sein Außenleben von dem ernsten Streben nach Heiligung beherrscht wird, nie ein Gegenstand des göttlichen Zorns werden, er steht nach A. u.

1) Unsere alten Dogmatiker (s. z. B. Baier, *Compendium Theologiae positivae* II, 1 § 15) und Pastoraltheologen (z. B. Danhauer) halten sie wol auseinander, unter den ältesten Ausl. des B. Iob verhältnismäßig am besten Olympiodorus.

N. T. (nur daß der alttest. Begriff noch nicht die Thatsache der Wiedergeburt in sich schließt) zu Gott im Verhältnis des Kindes zu seinem Vater, alle Leiden sind also väterliche Züchtigungen Dt. 8, 5. Spr. 3, 12. Hebr. 12, 6. Apok. 3, 19 vgl. Tob. 12, 13 (Vulg.).

Aber mit diesem allgemeinem Unterschiede des Leidens des Gerechten von dem des Gottlosen kommt man im B. Iob noch nicht aus. Die Leiden der Gerechten sind selbst wieder mannigfaltiger Art. Gott schickt ihnen Leiden zu, um die auch ihnen noch anhaftende Sünde mehr und mehr wegzuschmelzen und sie aus der Gefahr fleischlicher Sicherheit aufzurütteln, um ihnen neben dem Bewußtsein der Gnade das Bewußtsein der Schuld und damit die Demut der Bußfertigkeit zu erhalten, um ihnen die Welt und ihre Lust zu vergällen, um sie von der Creatur abzuziehen und in Gebet und Hingabe an sich zu ketten. Dieses Leiden, welches die Sünde des Frommen zum Grunde, aber doch nicht den Zorn, sondern die auf die Bewährung und Förderung des Frommen gerichtete Liebe des Allheiligen zum Beweggrunde hat, ist das eigentliche Züchtigungsleiden, מוּסָר oder תּוֹכַחַת Spr. 3, 11., *παιδεία* Hebr. c. 12. Von diesem redet Paulus 1 Cor. 11, 32. Dieses Züchtigungsleiden kann einen so hohen Grad erreichen, daß es das Bewußtsein des Gnadenverhältnisses zu Gott gänzlich zurückdrängt und der Leidende, wie häufig in den Psalmen, sich für einen von Gott Verstoßenen hält, über den Gottes Zorn ergeht. Je tiefer die Sündenerkenntnis des Leidenden ist, desto zaghafter ist dann seine Schmerzensstimmung, und doch sind die Gedanken Gottes über ihn מחשבות שלום ולא לרעה Jer. 29, 11. Er züchtigt, aber nicht im Zorn, sondern בְּמִשְׁפָּט mit Maßen Jer. 10, 24.

Nahe verwandt mit diesem Leiden, aber doch nach Grund und Zweck verschieden ist eine andere Art des Leidens der Frommen. Gott verhängt Leiden über sie, damit ihre Treue gegen Gott und ihr Ernst in der Heiligung, besonders ihr Gottvertrauen und ihre Geduld sich bewähre; auch gestattet er dem Satan, der sie verklagt, sie anzufechten, sie zu sichten wie den Weizen, damit er zu Schanden werde und die göttliche Erwählung sich rechtfertige, damit offenbar werde, daß weder Tod noch Leben, weder Engel noch Herrschaften noch Gewalten sie von der Liebe Gottes scheiden und ihren trotz aller Zorngeberde an Gott bleibenden Glauben (אמונה) von ihm loszureißen vermögen. Als ein solches Leiden wird der Fromme sein Leiden erkennen, wenn es ihn mitten im Zustande der Gottinnigkeit, des Betens und Wachens, des Ringens nach Heiligung befällt. Die Schrift bedient sich von dieser Leidensart, dem Prüfungsleiden, der Ausdrücke נָסָה Dt. 8, 2. 16 und בָּחַן Spr. 17, 3., *πειρασμός* Jac. 1, 12. 1 P. 1, 6 f. 4, 19., vgl. Sir. 2, 1 ff. Ein solches Leiden ist nach einem häufigen Bilde für den Frommen was der Schmelzofen oder Schmelztiegel für edle Metalle. Reiche Belohnung wartet dessen, der in der Prüfung, Versuchung, Anfechtung bewährt erfunden wird und als lauteres, probehaltiges Gold daraus hervorgeht.

Eine dritte Art der Leiden der Gerechten ist das Zeugnisleiden:

Schmach, Verfolgung und vielleicht Märtyrertod, die sie um ihrer Treue gegen Gott und sein Wort willen erdulden. Während selig ist wer im Prüfungsleiden bewährt erfunden wird, ist der, welcher Zeugnisleiden erduldet, schon an sich selig Mt. 5, 11 f. u. a., denn alles andere Leiden trifft den Menschen um des Menschen willen und nur mittelbar um Gottes willen, dieses aber unmittelbar. Hier ist zwischen dem Leiden und der Sündigkeit des Leidenden auch nicht der entfernteste Folgenzusammenhang. Ein Gebet Israels mitten in solchem Zeugnisleiden ist Ps. 44. Der im N. T. eigens dafür geprägte Name ist *σταυρός*, Leiden um des Himmelreichs willen.

Ohne Verständnis dieser verschiedenen Arten menschlichen Leidens ist das B. Iob gar nicht zu verstehen. „Wer mit geistlichen Augen sieht" — sagt Brentius — „beurtheilt nicht nach dem Leiden die sittliche Beschaffenheit des Menschen, sondern nach dieser das Leiden." Eben dieses ungeistliche Urtheilen und die Unfähigkeit, die Leiden zu unterscheiden, ist der Fehler der Freunde. Eliphas ist zu Iob, überzeugt von der lauteren Frömmigkeit seines Freundes, mit der Ansicht gekommen, sein Leiden sei eine heilsame Züchtigung Gottes, die zuletzt zu seinem Besten ausschlagen werde. Der Hintergedanke, daß der Aussätzige, den er vor sich hat, ein verlorner Mann sei und ebendeshalb kraft der aus dem Vergeltungsglauben hervorgehenden Folgerung kein frommer und gerechter (Riehm), liegt ihm jetzt noch fern. Er hält ihn wirklich laut v. 6 für einen Frommen, der ebendeshalb laut v. 7 sich getrösten könne, daß das Leiden nicht auf seinen Untergange abzwecke. Aber als eine Züchtigung und also als verdient gilt es ihm. Von dieser Ansicht aus straft er Iob seines Murrens halber und heißt ihn sich unter die Zuchtruthe in Anerkennung der menschlichen Sündhaftigkeit und des göttlichen Wolmeinens zu beugen. So hebt das Streitgespräch an.

Vorerst noch schüchtern und in schonender Weise macht er Sünde Iobs zur Ursache seines Leidens. Aber eben diese causale Verknüpfung ist sein *πρῶτον ψεῦδος*. Iobs Leiden ist kein provocirtes Züchtigungsleiden. Jahve hat es ohne vorliegenden Anlaß der Züchtigung nach freier Entschließung über seinen Knecht verhängt, um ihn zu bewähren. Das ists was Eliphas außer Betracht läßt und was auch wir ohne den Prolog und Epilog nicht wissen würden. Freilich ist es wahr, was Riehm betont, daß, wie hinterdrein offenbar wird, Iobs Läuterung und also Züchtigung auch „mit in Gottes Absicht lag", aber der eigentliche Beweggrund und die letzte Absicht war das nicht, sondern die das Drama überschwebende und aus ihm resultirende Idee ist die, daß es Leiden des Gerechten gibt, welche seine Bewährung und in ihr einen über die Person des Dulders noch hinausgehenden Endzweck haben. Nicht allein aber daß Eliphas Iobs Leiden als verdient ansieht — auch übrigens ist seine Rede, obwol an sich schön und wahr, doch herzlos, von oben herab kritisirend und hinterhaltig: denn 1) sie enthält kein Wort des Mitleids mit dem Dulder ohne Gleichen, aber dafür moralisirende Zurechtweisungen, denen mans anmerkt, daß der Redner noch

Schlimmeres, als er zu sagen wagt, zurückhält. 2) Eliphas muß doch wissen, daß Iobs Krankheit nicht das erste und einzige Leiden ist, welches ihn betroffen, und daß er die vorigen Leiden mit heroischer Ergebung getragen hat, aber er ignorirt das und thut als ob die Trübsal erst jetzt an Iob herangetreten sei. 3) Statt den wahren Grund der Verzagtheit Iobs zu erkennen, behandelt er ihn wie einen Selbstgerechten und hält ihm gravitätisch ein Orakel vor, welches zwar nicht mit Chr. A. Crusius (1771) als ein auf Iobs Folterung berechnetes dämonisches anzusehen ist, aber doch nichts enthält was Iob nicht aufrichtig einräumte. So fein und tief hebt die tragische Verwickelung an. An der Schwierigkeit die es dem Ausleger macht, das Falsche an der Rede des Eliphas zu entdecken, zeigt sich die Kunst des Dichters. Die Idee des B. schwimmt nicht auf der Oberfläche. Sie ist überkleidet mit Fleisch und Blut. Sie ist versenkt in die Handlung und Geschichte selber.

Iobs Antwort auf Eliphas' erste Rede c. VI. VII.

Schema: 7. 6. 7. 6. 8. 6. 6. 8. 6. | 6. 6. 11. 10. 6. 8.

[Da ḥôb Ijjôb an und sprach:]

2 Wenn doch gewogen würde mein Mismut,
Und man in der Wage aufzöge mein Leiden dagegen:
3 Ja dann würde mans schwerer befinden als Sand der Meere,
Darum reden meine Worte irre.
4 Denn die Pfeile des Allmächtigen stecken in mir,
Deren Giftglut eintrinkt mein Geist,
Die Schrecken Eloah's liefern mir Schlacht.

Mismut כַּעַשׂ 5,2 ist das was Eliphas ihm vorgeworfen. Iob wünscht daß man in die eine Wagschale seinen Mismut und in die andere seine הַוַּת *Keri* הַוָּה legen und zusammen (יַחַד) wiegen möge. Das N. הַוָּה (so das *Chethîb* hier und 30,13) oder הַוָּה (6,30) v. הָוָה (הָיָה) = הָוַי[1] bed.

1) Das V. هوى bed. urspr. *χαίνειν* gähnen, klaffen *hiare* z. B. *hawat et-ṭa'nah* die Stichwunde klafft (Imperf. *tahwi*, Inf. *huwîj-un*), „wenn sie ihren Mund — der türk. Kamus setzt ausmalend hinzu: wie eine Tulpe — öffnet." Daher zunächst *hâwijah χαίνουσα*, *χαῖνον* d. h. *χάσμα hûwah* (هُوَّة), *uhwîjah*, *hûwâah*, *mahwât* Kluft, gähnende Tiefe, Schlund, Abgrund *βάραθρον vorago; hawîjah* und *hauhât* oder *hûhât* (Reduplicationsform) bes. eine sehr tiefe Grube oder ein solcher Brunnen. Aber jene nämlichen Wörter *hâwijah*, *hûwah*, *uhwîjah*, *mahwât* bed. auch wie das gewöhnliche هَوَاء das *χάσμα* zwischen Himmel und Erde d. h. den weiten und leeren Luftraum, dasselbe was *ǵauw*. Die weiteren Bedd. oder vielmehr Anwendungen und Beziehungen von *hawâ*: bewegte Luft, Luftzug, Wind, Wetter sind alle secundär und verhalten sich zu jener Urbed. wie *samâ* Regengewölk, Regen, durch den Regen erzeugtes Gras zu der Urbed. Höhe, Himmel, s. Mehren, Rhetorik der Araber S. 107 Z. 14 ff. Jenes *hawâ* bed. aber auch überh.: weiter, leerer Raum und durch Uebertragung des Begriffs „leer" auf Geist und Herz: verstand- und mutlos (z. B. Koran 14, 44: *wa-af'-idâtuhum hawâ-un*, wo Beiḍâwi *hawâ* zuerst geradezu durch *ḫalâ* Leere, leerer Raum erkl., d. h. wie er hinzusetzt: *châlijet 'an el-fahm*, wie man von einem Kopf- und Mutlosen sage: *ḳalbuhu hawâ*), vgl. die Reduplicationsstämme *hûhah* und *hauhât*. Daher auch *haww* Leere, Lücke d. h. Mauer- oder Dachlucke, Kappfenster (*kauwah*, *kûwah*), aber auch mit dem Genit. einer Person oder Sache: ihre Lücke d. h. der von ihr leergelassene Raum, die von ihr nicht eingenommene Seite z. B. *ḳa'ada fi hauwihi* er setzte sich neben ihn. Von der Bed. leer s. kommt dann 1) *hawat el-mar'ah* d. h. *vacua fuit mulier = orba liberis*, wie *χήρα vidua*, eig. Leere, franz. *vide*; 2) *hawâ er-raǵul* d. h. *vacuus, inanis factus est vir = exanimatus* (vgl. فرغ er wurde leer, euphemistisch s. v. a. er starb). — Aus dieser mannigfach verwendeten Grundbed. entwickelt sich nun das allgemein bekannte und gewöhnliche هَوَى los und frei, ohne gehalten zu werden oder sich selbst zu halten, dahinfahren, fliegen, schweben u. s. w., *libere ferri, labi*, im Allgem. nach jeder Richtung, wie der Wind oder was vom Winde hin- und hergetrieben wird, insbes. aber von oben nach unten, *lahi, delabi; cadere, deorsum ruere*. Dieses *cadere* führt dann zu dem allgemeinen *incidere, accidere, fieri, esse*, הָוָא, הָיָה, wie وَقَعَ vorfallen, eintreten, thatsächlich werden; وَاقِع thatsächlich, wirklich. Von hier erst geht das Wort, wie viele ähnliche, in die Lautbed. über (wie gewiß auch שָׁאָה, שָׁאָא): wie etwas Stürzendes dumpf tönen u. s. w., *δουπεῖν, rumorem, fragorem edere* (*fragor* v. *frangi*), daher *hawat udnuhu hawîjan* vom Ohrenbrausen. — Zuletzt schließt sich an das sinnlich-räumliche Dahinfahren, Dahinstürzen (durchaus nicht, wie bei Ges.-Dietrich, an *hiare* oder an das angebliche „hauchen, fauchen") das geistige هَوَى an (Perf. *hawija*, Imperf. *jahwâ* mit dem Acc.) *animo ad* oder *in aliquid ferri*, sowol pathologisch von Lust, Gelüst, Begierde, Leidenschaft, heftiger Liebe, als intellektuell von losen aus bloßem eigenwilligen Belieben hervorgegangenen Meinungen oder Behauptungen, Capricen des Verstandes *Pl.* (vgl. Ethé, Schlafgemach der Phantasie 1868. II S. 6 f.).

χάσμα klaffende Tiefe und Leere, dann das abgründliche Uebel. נָשָׂא wie סָלָא aufheben, von der Wage wie *pendĕre* sie herabhangen lassen (versch. von נָשָׂא = נָסָה, wov. die Wage als Werkzeug des Prüfens den Namen hat); *attollant* mit allgemeinstem unbestimmtem Subj. ist s. v. a. *attollatur*. Wenn man sich dazu verstände, ja dann würde sich zeigen (כִּי־עַתָּה wie 3, 13., mit affirmativer Bed. des כִּי wie Gen. 26, 22. 29, 32 und vgl. 1 S. 25, 34. 2 S. 2, 27), daß sein Leiden nicht nur nicht geringeren Gewichts als sein Mismut, sondern schwerer ist als Sand der Meere (יַמִּים poetisch mit חוֹל wechselnd Ps. 8, 9). Aehnlich in der Begriffsgruppirung, aber übrigens ungleichartig ist Spr. 27, 3; möglich aber daß dem Verf. des B. Iob dieser salom. Spruch im Sinne lag. יִכְבַּד geht neutrisch auf וְחַלְחֹלִי zurück. לָעוּ mit Ton auf *penult.* kann hier wo ein solcher rhythmischer Grund wie Ps. 37, 20. 137, 7 nicht statt hat nicht von לָעָה, sondern nur von לוּעַ oder לָעַע (s. zu Spr. 20, 25., wo יְלַע verkürzt aus יְלֻעַ) herkommen, aber nicht in der Bed. schlürfen, sondern in der des arab. لَغِيَ (لَغَا) *temere loqui*, aeth. ለዐለዐ *lâ'â l^e'a* lallen, stammeln — eine Bed. die mit Hitz. viell. auch für וְלָעוּ Ob. v. 16 (vom Deliriren der Säufer) anzunehmen ist. Seine Worte

sind wie eines Delirirenden. עִמָּדִי ist nach Ps. 38, 3., חֲמָתָם nach Ps. 7, 14 zu erklären. יַעַרְכוּנִי kurz für יערכו מלחמה עלי sie ordnen Krieg gegen mich, stellen sich gegen mich in Schlachtordnung. Böttch. ohne Brachylogie: sie bringen mich in Rüstung, setzen mich in nothgedrungen wehrhafte Stellung; aber das paßt sachlich nicht recht, und dagegen gehört accusativischer Ausdruck statt des umständlicheren präpositionalen zu den Emphasen der Poesie.[1] Die Schrecknisse Gottes schlagen alle Gegenwehr nieder. Der Zorn Gottes ist unwiderstehlich. Sein Leiden hat aber zum Stachel Gottes Pfeile, deren Zornglut, welche sie zu brennenden macht (Ps. 7, 14), sein Geist eintrinkt, nicht: seinen Geist aufsaugt (wogegen 21, 20 vgl. Jes. 51, 20., die חֵמָה ist überall das was getrunken wird); Gottes Zorn zwingt ihm nicht bloß leiblich sondern tiefinnerlichst die Empfindung seiner selbst ab; Gott ist sein Feind geworden, darum ist es ein unendliches Leiden, darum redet er so fassungslos.

5 **Krächzt ein Wildesel bei grüner Weide!**
Oder brüllt ein Rind bei seinem Mengfutter?
6 **Genießt man salzloses Fades?**
Oder ist Geschmack im Burzelkraut-Schleim?
7 **Was sich weigerte anzurühren meine Seele,**
Solches ist wie meine ekle Speise.

Der Sinn der beiden ersten Bilder ist: er würde ja nicht klagen wenn keine Ursache dazu da wäre; der Sinn der beiden andern: es ist ihm doch nicht zuzumuten, zu seinem Leiden fröhliche Miene zu machen, es sich wie leckere Speise munden zu lassen. Das mit נָהַק des פֶּרֶא Wildesels (s. zu 39, 5) parallele גָּעָה des Rindes ist das V. von welchem das Metheg auch *Ga'ja* (Intonation, Stimmerhebung) genannt wird. Der Wildesel ist nach 39, 8 ein Pflanzenfresser, und eine leckere Kost für das Rind ist בְּלִיל (Jes. 30, 24) Mengfutter aus verschiedenen Getreidearten *farrago*. ‚Ohne Salz' ist virtuelles Adj. zu חָפֵל: Fades, Schmackloses, das ohne Salz ist, läßt man sich doch nicht schmecken, und es ist doch kein Geschmack, daß man ihn sich munden lassen könnte, in רִיר חֲלָמוּת. Das Trg. übers. חלמות mit חֲלְמוֹנָא, dem talmud. Namen des Eidotters *Terumoth* X, 12. *Aboda zara* 40[a] (welche letztere Stelle Saadia vergleicht), aber das Eiweiß (חֲלְבוֹן oder לֶבֶן) ist kein Schleim רִיר und wird flüssig sowol als gekocht gern genossen. Richtig der Syr. ܡܘܟܟܐ was der Ar. durch حُبَّقَا wiedergibt. So heißt der Portulak, dessen Blume beim Verblühen gallertartig sich auflöst, so genannt, *because exuding mucilage* (مُلَغْبَة), *so that it is likened to the* احمق (lat. *bliteus* = *fatuus*) *whose slaver is flowing* (Lane). Dieser Schleim des Burzels (aus *porcilāca* = *portulāca*), der bekannten Gemüsepflanze, ist gemeint. Er ist geschmacklos und somit also keine Delicatesse. So ists mit seinen Leiden. Was er früher anzurühren innerlichst verabscheute, solche Dinge (der Schmutz des Aussatzes 7, 5) sind jetzt *instar fastidiosorum cibi mei*. Der objectlose Satz 7[a] ist wie יבחר בכם Jes. 41, 24 Attributivsatz, חֲמָה faßt seinen Inhalt zus. und stempelt ihn zum Subj. des folg. Prädicats: so abscheulicher Unflat ist jetzt wie seine unreine widrige Kost, indem er ihn bis in sein Innerstes hinein zu empfinden bekommt.[1] Eliphas mutet ihm zu, diese Kost wolschmeckend zu finden. דָּוֵי in כִּדְוֵי wird von Ges. Ew. Hahn Schlottm. Olsh. Dillm. als Constr. von דַּוַי Siechtum, Unflat gefaßt, aber besser faßt man es mit Hlgst. und Riehm als *plur.* von דָּוֶה siech, unrein (Fem. von Zeug welches unrein durch Siechtum dessen der es an sich hat Jes. 30, 22). Hitz. übers.: Was zu berühren meine Lust sich weigert, das habe ich als Brocken meiner Speise, aber ‚Brocken' bed. auch das herbeigezogene arab. كُدْيَة nicht, sondern einen Haufen von Speisen oder Getränken. Böttch. liest כִּדְוֵי und übers.: solches ist gemäß der Seuche meine Speise, aber wenn Iob von seiner „Krankendiät" redete, würde er die Krankheit durch hinzugefügtes Pronominalsuff. als die seinige bezeichnen.

8 **O daß doch in Erfüllung ginge meine Bitte**
Und mein Hoffen gewährte Eloah,
9 **Daß es Eloah gefiele mich zu zermalmen,**
Daß er seine Hand entbände und mich abschnitte:
10 **So wäre immer noch mein Trost —**
Ich würde aufhüpfen in schonungsloser Pein —
Daß ich nicht verleugnet habe des Heiligen Worte.

Sein Wunsch geht auf Beendigung seines Leidens durch den Tod. Für וְתִקְוָתִי שְׁאֵלָתִי ist hier wie Ps. 106, 15 vocalisirt Olsh. 154[ab]. Statt וְתִקְוָתִי 8[b] lesen Hupf. Merx u. A. וְתַאֲוָתִי, aber keine alte Uebers. begünstigt diese Conj., und den Tod, den er wünscht, hofft er ja auch, es ist ebendies das Paradoxe, daß nicht Leben, sondern Tod seine תקוה ist. „Mich abschnitte" ist s. v. a. meine Seele oder mein Leben, meinen Lebensfaden 27, 8. Jes. 38, 12. Auf das optative מִי יִתֵּן Ges. § 136, 1 folgen optative *futt.*, theilweise in Jussivform, wie יֹאבֶל *velit* (*Hi.* von יָאַל *velle*) und יַתֵּר *solvat* (*Hi.* von נָתַר). In der RA יַתֵּר יָדוֹ ist das Ausstrecken der Hand als Lösung der bislang ruhenden und wie gebundenen gedacht. Mit וְיִתַּר setzt sich nicht wie 21, 2 dasj. fort, was Iobs Begehren ist, sondern er sagt damit wie 13, 5 was wenn dieses sein Begehren sich erfüllt der Fall sein würde. Also nicht: und würde mir doch mein Trost zutheil = denn bald und schnell zu sterben ist nicht sein Trost, sondern sein Wunsch; er will vielmehr sagen daß mitten in der Todespein sein gutes Gewissen sein Trost sein würde, denn der Tod an sich ist ihm nicht schrecklich, sondern der durch Frevel ver-

1) Auch im Arab. ist يعركوني möglich: sie bekämpfen mich, eig. reiben sich an mir, denn مَعْرَكَة bed. dort den Kampfplatz, מַעֲרָכָה dagegen Schlachtordnung (was arab. *ṣaff*); viell. ist in עָרַךְ ordnen, aufstellen so wie in عرك reiben der Wurzelbegriff der des festen und dichten Nebeneinanders.

1) Das ὥσπερ ὀσμὴν λέοντος der LXX erklärt sich daraus daß im Syr. *ruaḥ arjo* ein Name des Aussatzes und *arjono* des Aussätzigen ist, s. Bickell p. 22.

wirkte. Wenn nun aber עֲחָמְתִּי (mit festem *Kamez* wie עֲנָחְתִּי Thren. 3, 59) = זֹאת נחמתי Ps. 119, 50 sein Subj. in dem folg. כִּי hat: es würde sein Trost sein, nicht des Heiligen Worte (vgl. 23, 11 f. und אִמְרֵי־אֵל im Munde Bileams, des nicht israel. Propheten, Num. 24, 4. 16) verleugnet zu haben: so ist der Satz וְאַסְלְדָה ein Zwischensatz. So parenthetisch steht der Cohortativ auch Ps. 40, 6. 51, 18: sein modaler Sinn ist der gleiche wie im Nachsatze optativer oder conditionaler Vordersätze Böttch., Lehrb. II S. 187. Also: mein Trost — aufhüpfen würde ich etc. — wäre daß ich etc. Dem V. סָלַד ist durch LXX *ἡλλόμην* in Beihalt des arab. صَلَدَ (hart s., hart auftreten, *pulsare tellus*, von dem mit den Vorderfüßen hart auftretenden galoppirenden Rosse) die Bed. *tripudiare* gesichert, wonach auch Targ. וְאֶבְעֵי (ich werde frohlocken) übers.[1] לֹא יַחְמֹל ist jedenfalls nähere Bestimmung zu בְּחִילָה, entw. indem man חִילָה wie לֵילָה als *Milel* spricht (Hitz.) attributive, oder indem man Gott zum Subj. macht (Ew. Hahn Schlottm. Dillm. u. A.), umstandssätzliche wie Jes. 30, 14. Hab. 1, 17: indem er schonungslos verfährt *(non parcente eo)*, was wir vorziehen, weil חמל ein überall (16, 13. 20, 13. 27, 22) mit persönlichem Subj. vorkommendes Thatwort ist.

11 **Was ist meine Kraft, daß ich harren sollte,**
Und was mein Ende, daß mich gedulden?
12 **Gleicht der Kraft von Steinen meine Kraft?**
Oder ist mein Fleisch ehern?
13 **Oder bin ich nicht hülflos ganz und gar,**
Und Bestand ist fortgestoßen von mir hinweg?

Sinn der Frage v. 11: ist meine Tragkraft nicht schon so erschöpft und ein schlimmer Ausgang mir so gewiß, daß sich selbst getröstendes und alles Klagen zurückdrängendes Hoffen und Warten mir ebenso unmöglich als vergeblich ist? תַּאֲרִיךְ נַפְשִׁי die Seele in die Länge ziehen heißt die Intensität des Affekts dehnen und vertheilen, langmütig s., sich gedulden. Auf die Frage v. 11 folgt das in der Doppelfrage übliche אִם: oder ist steinern meine Kraft etc. Eine dritte Doppelfrage v. 13 beginnt mit הַאִם. Schlottm. faßt die doppelte Fragpartikel nach Art der doppelten Negation als Verstärkung der einfachen und vergleicht Zusammensetzungen wie הֲכִי und הַאַף; man erwartet, sagt er, die Frage: Hab' ich denn noch irgend welche Hülfe zu hoffen? „Der Affekt des Redenden biegt aber die Frage gleichsam um, so daß sie nun lautet: Bleibt mir denn gar keine Hülfe übrig?" Aber diese Frage ist eine andere als die zu erwartende; v. 13 kann nach v. 11. 12 nur sagen wollen: Ist mein Zustand nicht hoffnungslos (und ebendeshalb mein Klagen berechtigt)? Riehm sucht diesem Ged. näher zu kommen, indem er אִם bedingend faßt: wie wenn es doch keinerlei Hülfe mehr bei mir gibt? Ebenso Hitz., die Aposiopese aus v. 11 ergänzend: soll

1) Die Synagogalpoesie (*Pijjut*) dagegen gebraucht סְלַד in der Bed. anflehn und סָלַד in der Bed. Litanei; das mischnisch-talmud. סָלַד bed. sich versengen, brennen und scheu, erschreckt sich zurückziehen.

ich da harren und mich gedulden? Aber daß אִם, zweimal als Frage vorausgegangen, das dritte Mal bedingend sei, ist unwahrsch. Ohne Zweifel haben Ew. (§ 356[a]) und Dillm. Recht, daß הַאִם hier dem Sinne nach s. v. a. הֲלֹא ist. Aber daß אִם vom verneinenden Schwure her den Sinn von לֹא haben könne, ist nicht anzunehmen; es wäre dann Bedingungspartikel, hat aber hier die Präsumtion für sich, gleich den beiden vorausgegangenen אִם Fragpartikel zu sein. Wir haben also ein verstärktes הֲ vor uns, welches wie aus 20, 4. 41, 1 ersichtlich zwar nicht die Bed. aber den Sinn von הֲלֹא haben kann, indem die Frage: bin ich hülflos? s. v. a. die Aussage: bin ich doch hülflos. So auch Num. 17, 28 (die einzige Stelle, in welcher הַאִם außer hier vorkommt): kommen wir ganz und gar um = kommen wir doch ganz und gar um = ist unser nicht gänzliches Umkommen gewärtig? Das Suff. von עֶזְרָתִי „meine Hülfe" d. i. mir werdende ist das objective wie das von חֶקְרוֹ 14, 5 „seine Schranken" d. i. ihm geltende. Es ist nichts an ihm was auf Hülfe die ihm werden könnte schließen ließe, und Bestand תּוּשִׁיָּה d. i. metonymisch die Aussicht auf *restitutio in integrum* ist fortgestoßen, fortgescheucht von ihm hinweg, ist für ihn verloren. Es gibt für ihn keinen آسِي (Arzt) = مُوَاسِي (Wiederhersteller).

14 **Trifft den Hingeschmolzenen von seinem Nächsten Unglimpf,**
So wird er die Furcht des Allmächtigen verlassen.
15 **Meine Brüder haben getrogen wie ein Gießbach,**
Wie das Bett von Gießbächen, die da hinschwinden.
16 **Schwarzgetrübt waren sie von Eis,**
In sie hinein barg sich der Schnee —
17 **Zur Zeit, wo Glut sie trifft, sind sie zernichtet;**
Wirds heiß, erlöscht hinweg von ihrer Stelle.

Ew. in Jahrb. III, 120 f. ergänzt zwischen 14[a] und 14[b] zwei Verszeilen. Es fehlt aber nichts, wenn man חָסָד mit Hitz. in der Bed. Schimpf faßt (vgl. حَسَدَ Neid mit der etwas anders gewendeten Bed. des Wurzelbegriffs heftiger Gefühlserregung, s. Psalmen S. 77 f. und zu Spr. 14, 34): Trifft den Leidenden von seinem Freund Beschimpfung, so wird er die Gottesfurcht aufgeben. Wollte man erkl.: Dem Hingeschmolzenen gebührt von seinem Freunde Milde, und dem der (auch wenn er) etc. (Kamph. Dillm. Zöckl.), so bekommt man einen schiefen Ged. (vgl. Jud. v. 22 f.), und erklärt man: sonst könnt' er etc. (Ausg. 1 nach Schnurrer), so hätte das וְ den Sinn von *alioqui*, aber Ruetschi hat Recht daß es diesen Sinn nur nach vorausgegangenen Verneinungssätzen gewinnt Gen. 31, 27. Ps. 51, 18. 55, 13. 143, 7., nur irrt er darin daß er den Beschimpfenden zum Subj. von יִטּוֹשׁ macht: Dem Hingeschmolzenen wird von seinem Freunde Schmach, und dieser verläßt (ebendamit weil Gottesfurcht und Menschenliebe unzertrennlich) die Furcht des Allmächtigen. Das Irreligiöse der Lieblosigkeit würde anders ausgedrückt sein, 14[b] gibt sich als Ausdruck der Gefahr, welcher die Lieblosigkeit den lieblos Behandelten aussetzt, so daß also das וְ von יִרְאַת den Werth eines *Vav apodosis* eines hypothetischen Vorder-

satzes hat: Gesetzt daß dem Hingeschmolzenen seitens seines Freundes Schimpf zu theil wird, so ist er in Gefahr, die Furcht des Allmächtigen aufzugeben. מָס faßt Hitz. in der üblichen Bed. Fröhner = Dulder, ein Begriffswechsel der nicht belegbar, die Kamezirung (vgl. חָם) stempelt es zum Adjectiv von מָסַס: der Hingeschmolzene d. i. der innerlich Aufgelöste, Verzagte. Ein solcher ist Iob und solche sittlich gefährliche Lieblosigkeit statt Liebe kommt ihm von seinen Brüdern d. i. den Freunden entgegen, die doch gerade jetzt nach Spr. 17, 17 sich als Brüder bewähren sollten. Vergeblich hat er sich erquickenden Trostes zu ihnen versehen. Ihr Trost ist keiner, er ist wie ein Trugbach (אַכְזָב Jer. 15, 18 opp. אֵיתָן), wie das sich inhaltsleer findende Bett (אָפִיק wasserhaltiges Rinnsal *a continendo*) von Bächen so dahinfahren d. i. ohne Nachschub dahinschwinden, nicht: welche überschwellen (Dillm. Zöckl.), was einen müßigen Zug in das Bild hineinbringt. Das Bild wird v. 15 skizzirt und dann ausgemalt. Subj. von יֵעָכְרוּ sind nicht die Freunde, sondern nach 11, 16 vgl. 30, 15 die נְחָלִים, hier Berg- oder Waldbäche, die im Frühling durch das schmelzende Eis und den von den Bergen herabthauenden Schnee eine große Wasserfülle gewinnen (vgl. χειμάῤῥους vom Winterwasser angeschwellter Gießbach). Von den schmelzenden Eisstücken trübt sich (קָדַר vom Wasser: trübe, dunkel s. infolge von Aufrührung oder Aufbrodeln, vgl. קְדֵר Kessel, קְדֵרָה Topf und zu כידור 15, 24) das Wasser solcher Wadi's und der zusammenfallende Schnee birgt sich (תִּתְעַלֵּם) in sie hinein (על von oben in etwas hinein wie 38, 6. 1 S. 31, 4. 2 K. 4, 4. Jes. 24, 22. Nah. 3, 12). Werden sie aber angeglüht (*Pu.* זֹרַב = נִצְרַב Ez. 21, 3 *aduri*), so werden sie zu nichts (נִצְמָתוּ *ad silentium redigi*), weil ihnen Quellen fehlen welche was die Glut verzehrt wieder ersetzen; sie erlöschen (יִדְעֲכוּ *exstingui*) בְּחַמּוֹ wenn es heiß wird. Das Suff. ist nicht mit Hirz. Hitz. auf ein verschwiegenes צִי zu bez., sondern mit Ew. Olsh. u. A. neutrisch zu fassen: wenn es heiß wird (vgl. בְּעִתּוֹ zu seiner Zeit d. h. wenn es Zeit ist z. B. 5, 26. Ps. 104, 27) d. i. zwischen März und Mai, wenn die heiße Jahreszeit an die Stelle der kalten tritt. Iob beklagt die erfahrene Täuschung nun weiter, indem er das Bild von den Gießbächen festhält.

18 Es krümmen sich die Pfade ihres Laufes,
Gehen auf in Oede und verschwinden.
19 Es blickten hin die Reisezüge Teimâs,
Die Karawanen Saba's hofften auf sie,
20 Wurden enttäuscht ob des Vertrauens.
Kamen bis hin und wurden schamroth.

Der Pfad heißt אֹרַח und die Karawane (ein persisches Wort) אֹרְחוֹת (Fem. v. אֹרַח), arab. سيّارة, wonach Jes. 21, 13 richtig אָרְחוֹת punktirt ist, wie auch hier 19ª punktirt sein sollte, obwol auch infinitivisches אָרְחָה Wanderung auf die Wandergesellschaft wie שָׁמְרָה vom Wachen auf die Wacht Ps. 141, 3 übertragen sein kann (vgl. übrigens

zu 13, 27). Keinesfalls ist 18ª mit Hirz. Ew. Schlottm. אָרְחוֹת zu schreiben, man kann auch ohne Correctur interpretiren: Es krümmen sich die Karawanen nach ihrem (der Gießbäche) Wege hin, steigen in die Wüste und kommen um (näml. weil die Wasser auf die sie rechneten vertrocknet sind). Im Wesentlichen so die meisten Neuern,[1] aber ist es wahrscheinlich daß der Dichter die Karawanen in v. 18 schon sterben läßt und in v. 19 f. plusquamperfektisch nachholt was dem Sterben vorausgegangen? Und 18ᵇ lautet auch gar nicht wie von Menschen; דַּרְכָּם von seinem Regens losgerissen würde יִלָּפְתוּ statt יִלָּפֵתוּ fordern, und kann תֹּהוּ so ohne weiteres (vgl. 12, 24. Ps. 107, 40. Dt. 32, 10) die Wüste bed.? Deshalb erklären wir wie auch Hitz., das Suff. auf die Bergströme beziehend: die Pfade ihres Weges winden sich, weil sie näml. nicht Wasser genug haben, um sich über die Hindernisse hinwegwälzen zu können, und an der Sonnenhitze verflüchtigen sich die verseichteten Wasser vollends. Das *Ni.* von לָפַת (√ لف winden wickeln, wov. z. B. مِلْف *milf* Tuch vom Dreinsichwickeln) bed. hier sich längs hinwinden und עָלָה בַּהֶבֶל in Nichts (vgl. Jes. 40, 23) aufgehen nach Analogie von עָלָה בָעָשָׁן in Rauch vergehen. So z. B. auch Mercier: *in auras abeunt, in nihilum rediguntur*. Was dann passirt, wird v. 19 f. wie eine Geschichte in Perfekten erzählt. תֵּימָא (genauer תֵּירָא) liegt zwischen *Tebûk* und *Wadi el-ḳora*, nordöstlich von jenem, 40 St. südlicher als *Dûmat el-ǵendel* und wird von arab. Geographen nicht zur arab. Halbinsel, sondern zur syr. Wüste gerechnet. שְׁבָא ist hier doch wol das cuschitische oder joktanidische, nicht wie 1, 15 das abrahamidische; jener in Jemen wenn nicht viell. im nordöstlichen Africa am rothen Meere seßhafte Volksstamm spedirte die Erzeugnisse der Nilländer in Karawanentransporten nach den Euphrat- und Tigrisreichen

1) So auch Wetzstein, welcher v. 17 erkl.: Zur Zeit wo sie (die Winterströme) am stärksten fließen — allerdings ist für זרב sonst nur im Aram. und Arab. die Bed. fließen nachweisbar — vertrocknen sie; beim Höhepunkte (wie حُمّ nach Kâmûs: das höchste Maß einer Sache, vom Mittag: der Höhepunkt seiner Hitze) desselben (ihres Flutens) vertrocknen sie von ihrer Stätte, und welcher zu v. 18—20 bem.: „Die Bezeichnung der Karawane als einer sabäischen und aus Têmâ kommenden will sie von den kleinen Localkarawanen am Rande der Wüste unterscheiden, die keinem Wassermangel ausgesetzt sind, und vergegenwärtigt dem Leser das Bild jener im Altertume wol ebenso, wie heutigentags die Mekkapilger-Karawane, allbekannten großen Handelszüge, welche periodisch von Jemen über Têmâ nach Babylon und von ʿAḳîr, dem Hafen von Gerrha (הַגְּרָר), über Têmâ nach Syrien durch die wasserlosen centralen Wüsten zogen. Im J. 1857 verirrte sich die Damask-Bagdader Karawane zwischen den Stationen Kaʿra und Ḳobêsa im nördlichen Theile der syr. Wüste und blieb nach längerem Hin- und Herziehen liegen. Wer ein starkes *Delûl* (Dromedar) hatte, suchte den Euphrat zu erreichen, der 4 Tagereisen von der Unglücksstätte entfernt war. Die sämtlichen Lastthiere (gegen 1200 Kameele) mit einem Theile der Reisenden kamen um und die Frachtgüter wurden von den Nomaden weggeschleppt; nur Weniges ist später gegen hohes Lösegeld zurückerstattet worden."

(Wetzstein zu Jes. S. 699). Erst hier treten die Karawanen in das Bild ein, und der Dichter nennt sie erst אֳרְחוֹת, dann הֲלִיכוֹת. Aus der Ferne schon haben sie nach dem Wadi hingeblickt, haben gehofft לָמוֹ (ethischer Dativ: sich des Erhofften getröstend); sie haben sich aber geschämt darob daß sie vertraut d. i. zuversichtlich darauf gerechnet haben (בָּטָח zur Einheit zusammenfassender Sing. wie z. B. Jes. 8, 26), sind gekommen bis hin (עָרְיָה neutrisch: bis zu dem Orte wie Jes. 5, 21 בָּהּ drin, näml. im Lande) und erröthoten oder eig., da חָפַר kein Farbwort ist, wurden schambedeckt (s. zu Ps. 34, 6). Die Illusion ist der Vergleichspunkt; das Verkommen der Karawanen würde über den Zweck des Bildes hinausfallen. Dem vom Eis- und Schneewasser geschwellten Wadi vergleicht Iob seine Freunde, den nach Wasser lechzenden Wanderzügen sich selber. Er dürstet nach Freundestrost, aber was seine Freunde Trostähnliches sagen ist nur wie die zersprengten sich schlängelnden Wasser, in denen ein eingefallener Bergbach versickert.

21 Denn dermalen seid ihr ein Nichts geworden,
Wurdet Unfalls ansichtig und erschraket.
22 Hab' ich denn etwa gesagt: Gebt mir her
Und von eurem Vermögen macht Geschenk für mich,
23 Und macht mich los aus Widersachers Hand
Und aus Tyrannen-Hand kauft mich frei?

Mit כִּי (hier wie 21[b] und anders als 3[a]) wird das Wahrheitgemäße des Gleichnisses begründet. עַתָּה geht auf Iobs gegenwärtige Lage, an welcher die Freundschaft der Drei statt sich zu bewähren gescheitert ist. In v. 21 schwankt die LA zwischen לוֹ und לֹא und dem *Kerî* לֹו. Dieses לוֹ gibt keinen nur einigermaßen passenden Sinn als diesen: ihr seid zu ihm d. h. so einem Bergbach geworden, denn חיתם ist nicht mit Stickel u. A. *estis,* sondern *facti estis* zu übers. Aber schon der Targ. übersetzt לא: ihr seid geworden als ob ihr nicht gewesen d. h. zu Nichts. Da nun לֹא chald. לָהּ, wie aus 1 K. 3, 21. Jes. 15, 6. Jer. 5, 12. Ez. 21, 32. 18. Spr. 19, 7 vgl. Dan. 4, 32 und לָאֵל 24, 25 ersichtlich, so substantivisch (ein Nicht = eine Null) gebraucht werden kann (vgl. dagegen Ew. § 296[d]) und der Ged.: ihr seid zu Nichts geworden, eure Freundschaft erweist sich gleich Null zu dem eben durchgeführten Bilde paßt, so entscheiden wir uns für das *Chethîb*; in dem Bilde entspricht am meisten das עָלָה בַּתּוֹהוּ, welches s. v. a. *εἰς οὐδὲν γίγνεσθαι* Act. 5, 36. LXX Syr. Hier. (vgl. Ges. § 137 Anm. 3) übers. לוֹ statt לוֹ: ihr seid es (solche trügliche Bäche) mir geworden, Ew. will lesen: כֵּן עתה חיתם לִי was Dillm. gutzuheißen geneigt ist; aber dieses כֵּן bezöge sich der Gedankenfolge nach auf die Karawanen, denen doch nicht die Freunde verglichen werden, sondern Iob selber. In 21[b] bilden תֶּחֱרָאוּ und וַתִּירָאוּ ein nahe liegendes und auch sowol (z. B. Sach. 9, 5) häufiges Wortspiel; die hie und da sich findende LA תִּירְאוּ ist ein Schreibfehler. Der Katastrophe ansichtig haben sie sich von Schrecken überwältigen und dadurch von Wahrheit und Liebe abdrängen lassen. Und doch war es keine schwere aufopfernde Leistung, welche Iob ihrerseits in Anspruch nahm — es handelte sich dem ihnen nicht bloß

oberflächlich bekannten Freunde gegenüber lediglich um Festhaltung des richtigen Urtheils und dem gemäßes wolwollendes Verhalten. הֲכִי „ists (der Fall) daß' wie z. B. Gen. 27, 36. 29, 15. הָבוּ hat zurückgezogenen Ton nach dem Gesetze des נסוג אחור, welchem auch וּ und וֹ als Auslaute einfacher Silben sich fügen. כֹּחַ wie Spr. 5, 10. Lev. 26, 20 was man mit Kraftanstrengung erworben, syn. חַיִל was jemandes Stärke nach außen ist. שְׁחָדוּנִי ist Imper. nach der Form des starken Verbums Ew. § 226[d]. Der Ausdruck v. 23 ist wie Jer. 15, 21.

24 Unterweiset mich, so will ich schweigen,
Und was ich gefehlt macht mir verständlich.
25 Wie eindringlich sind wahrheitsgemäße Reden,
Aber was rügt das Rügen von euch?!
26 Zu rügen Worte gedenkt ihr?
Gehören doch dem Winde eines Verzweifelten Worte.
27 Sogar die Waise würdet ihr verloosen
Und wie eine Waare verhandeln euren Freund.

Sie halten ihn für einen Sünder welcher leide was er verdient; er fordert sie auf. es ihm zu beweisen — ist ihnen dies möglich, so will er Gotte und Menschen gegenüber verstummen (13, 19). נִמְרְצוּ 25[a] gäbe in der Bed. von נִמְלְצוּ Ps. 119, 103 einen in den Zus. sich fügenden Ged.: wie süß sind etc. (Hirz. Ew. Schlottm. Dillm.), aber diese Bed. hat 16, 3 gegen sich. Hupf. übers. mit Vergleichung von מַר: *quantumvis acerba,* schon deshalb unannehmbar, weil מָה wol *quidquid,* aber nicht *quantumvis* bedeuten kann. Hahn vergleicht das arab. مرض und übers.: in welcher Beziehung sind schlecht rechte Worte; aber physische Krankheit und ethische Schlechtigkeit sind einander nicht so nahe liegende Begriffe. Hitz.: wie kränkend sind die trefflichen Worte, was eine Ironie sein soll: die Reden der Freunde prallen an ihm ab; aber נמרץ v. מרץ krank s. würde nicht ‚kränkend', sondern mit Krankheit behaftet bed. Verhältnismäßig am besten v. Gerl.: wie stark oder kräftig sind etc. In מָרַץ (√מר *stringere* streifen und straff anziehen, wov. מָרָה entgegenstreben *ἀντιτείνειν*; מָרַד rebelliren; مرس fest gedreht s.; مرن zäh, hart und zugleich elastisch s., vgl. zu 16, 3. 23, 2) liegt die Grundvorstellung des Drucks und Gegendrucks, so daß das *Hi.* also in den Stand des Widerstrebens versetzen und das *Ni.* eindrücklich, nachdrücklich, wirksam oder von Erfolg (1 K. 2, 8. Mi. 2, 10) bed.[1] Worte, welche den geraden Weg der Wahrheit einhalten, gehen zu Herzen, dagegen was rügt das Rügen von euch d. i. das von euch ausgehende, הוֹכַחַ *inf. absol.* als Subject wie Spr. 15, 12 als Obj. Dagegen ist חַלְחוֹכִיחַ 26[a] *inf. constr.* für הלחוכיח, eine Verkürzung die sonst nur in der Abbeugung vorkommt Ez. 21, 29. מַחְלְמִים Jer. 29, 8

1) Im Assyr. vereinigt *maraṣ* in sich die Bedd. üblen Befindens (*murṣu* = مَرَض Krankheit) und üblen Weges (z. B. *sadi marsûti* mühevolle d. i. steile Berge); der gemeinsame Grundbegriff ist die aufreibende Wirkung (vgl. targ. מָרַס zerreiben = מָרַח).

u. dgl. Mit ו 26b beginnt ein einräumender adversativer Umstandssatz: während doch eines Verzweifelten Worte dem Winde gehören, um von ihm weggetragen zu werden, nicht der Beurtheilung, welche sie festhält und zergliedert, ohne die Stimmung in Anschlag zu bringen, deren momentaner Ausdruck sie sind. Anders Hitz. welcher ולרוח zum fortgesetzten Obj. von תלחוכח macht: „und die hastige Sprache (besser: leidenschaftliche Erregtheit der Worte) des Verzweifelnden"; aber ל führt nie den Gegenstand der Rüge ein (vgl. 32, 12 mit Spr. 9, 7) und רוח אמרי in jenem Sinne ist gegen den Geist der Sprache, לרוח (mit ל der Zugehörigkeit) bed. wie Jer. 5, 13 eine Beute des Windes. Die Futt. v. 27 besagen, wie weit wenn die Umstände danach wären ihre Fühllosigkeit gehen würde; sie sind subjunctivisch wie 3, 13. 16. Zu תַּפִּילוּ ist wie 1 S. 14, 42 גּוֹרָל zu ergänzen. Das V. כָּרָה aber hat hier nicht die Bed. graben, so daß שַׁחַת eine Grube zu ergänzen wäre (Hlgst.), sondern die Bed. des Kaufens und Verkaufens (ebenso doppelseitig oder, wie die Araber sagen, doppelgesichtig wie بَاعَ vgl. זָבַן kaufen *Pa.* verkaufen) mit עַל des Gegenstandes des Kaufhandels, ganz so wie 40, 30.[1] Das י von רֵיעֲכֶם ist Lesemutter (אם הקריאה) wie in שָׁלִיו 21, 23.

28 **Und nun wollet doch scharf mich ansehn,**
Euch ins Angesicht werd' ich doch wahrlich nicht lügen.
29 **Versuchts doch abermals, nicht geschehe Unrecht;**
Ja versuchts noch einmal, um meine Gerechtigkeit handelt sichs.
30 **Ist denn auf meiner Zunge Unrecht?**
Oder sollte mein Gaumen Grundböses nicht merken?

Er bittet sie, ihn genau ins Auge zu fassen; פָּנָה בְ wie Koh. 2, 11: sich zukehren und betrachtend an etw. haften. אִם ist das des verneinenden Schwures: er wird sie doch wahrlich nicht frech anlügen, näml. in Betreff der Größe und der Unerklärlichkeit seines Leidens. Das auffordernde שׁוּבוּ gibt in dem Sinne: kehret um d. i. laßt ab mich so zu beurtheilen und zu behandeln (Hirz. Dillm. Zöckl.) einen passenden Ged.; man müßte dann עוד zu צִדְקִי־בָהּ ziehen und, noch weiter gehend, בִי statt בָהּ lesen: noch bin ich meiner Unschuld mir bewußt (Hitz.). Aber abgesehen von dem *Chethîb* שׁוּבִי (Hahn: meine Antwort, gegen den Sprachgebrauch, der in der Bed. antworten nur תשׁוּבה kennt) verhalten Text und Interpunction sich richtig. Die Aufforderung שׁוּבוּ geht auf Erneuerung ihres Versuchs ihm wirksamen Zuspruch zu thun, auf Erneuerung in wahrheitsgemäßerer tröstlicherer Weise. Wir erkl. 29b: ja kommt nochmals wieder d. h. nehmt einen neuen Anlauf, denn es handelt sich um Rechtfertigung oder Verdammung eines Menschen: „meine Gerechtigkeit ist darin" d. i. hängt daran, hängt davon ab (vgl. Jes. 38, 16b), nämlich von dieser Verhandlung und ihrer gewissenhaften, nicht kurzweg aburtheilenden Führung. Die Anadiplosis, deren

1) „Als ich nach den Städten der Küste kam — erzählt R. Akiba *Rosch ha schana* 26b — nannte man dort das Verkaufen, welches wir מכירה nennen, כירה", wonach dann Gen. 50, 5 wie vom Syrer verstanden wird, vgl. *Jesurun* p. 178. Friedr. Delitzsch, Indogermanisch-semitische Studien S. 57.

unserem steigernden ‚ja' entspricht, ist wie Ps. 24, 9. 27, 14 vgl. 1 S. 4, 9. Sach. 3, 2. Sie sollen's von neuem versuchen (so auch Schlottm. v. Gerl.), denn ihre dermaligen Anklagen sind עַוְלָה, seine Klagen dagegen sind wol berechtigt. Er gibt nicht zu daß der Ausbruch seines Schmerzgefühls c. 3 עַוְלָה sei; er hat die geistliche Prüfungsfähigkeit nicht so gar verloren, daß er sich nicht Einhalt thun würde wenn er in רִגְזוֹת geriethe. So heißt abgründliche Schlechtigkeit der Gesinnung und der Reden Ps. 52, 4., v. הָוָה = هَوَى gähnen, klaffen; haltlos dahin- und herabstürzen und dumpf wie Stürzendes dröhnen (vgl. zu 6, 2). Hitz. klammert v. 30 als unecht ein, aber ungesucht sich aufdrängende Verdachtsgründe fehlen; wir befinden nicht daß v. 30 hinter dem richtigen Ende v. 29 neu anhebe, vielmehr erscheint uns in Rückbeziehung auf den die Verwickelung veranlassenden Schmerzensausbruch c. 3 erst v. 30 als richtiges Ende. Jene seine Klagen sucht Iob in 7, 1 ff. von neuem zu rechtfertigen, indem er sich von den Freunden weg mehr und mehr Gotte zuwendet, ohne aber das Dunkel zu durchdringen, in das Gott, der Urheber seines Leidens, für ihn gehüllt ist.

7, 1 **Hat der Mensch nicht Felddienst auf Erden**
Und wie eines Fröhners Tage sind seine Tage —
2 **Gleich einem Knechte, der nach Schatten lechzt**
Und gleich einem Fröhner, der seines Arbeitslohns harrt?
3 **So mußt' ich für mich Täuschungs-Monde erben,**
Und Mühsals-Nächte sind mir zugezählt.

Das allgemeine Elend des Menschen auf Erden wird an dem besonderen einzelner Menschenklassen veranschaulicht, in welchem es wie zu typischer Erscheinung kommt. Es heißt צָבָא *militia* (v. صباء *prodire*, näml. *in aciem*), inwiefern Kriegsdienst vor andern Berufsarten mit Entbehrungen, Strapatzen und Gefahren verbunden ist (s. Grimms *Lex. N. T.* u. *κακοπαθεῖν*). Aber שָׂכִיר 1b (v. שכר arab. شَكَرَ, assyr. *sakara* lohnen, Entgelt geben, sich erkenntlich zeigen) ist nicht der Soldat d. i. um Sold dienende Krieger (Hitz.); Miethstruppen dingen heißt freilich שָׂכַר 2 S. 10, 6 (vgl. 1 M. 6, 29 *δυνάμεις μισθωταί*), jedoch שׂכיר, neutest. *μισθωτός*, heißt immer der um Lohn gedungene Handarbeiter. Eher ließe sich bei עֶבֶד an einen Landsknecht, einen Kriegsknecht des Landesherrn, denken; in Wirklichkeit aber hat hier צבא wie Jes. 40, 2. Dan. 10, 1 die Bed. der *misera conditio* ohne weitere Vermittelung der Metapher. Das *Kerî* עֲלֵי ist begründet, denn man sagt entw. עַל־הָאָרֶץ oder dichterisch עֲלֵי־אֶרֶץ 8, 9. Ob der Dichter v. 2 als Nachschlag zu v. 1 oder als Vordersatz zu v. 3 gedacht hat, ist fraglich. Da aber die Vergleichung v. 2 und das Verglichene v. 3 sich nicht decken — denn bei dem Knechte und Lohnarbeiter kommen Tage und Tagesstunden, nicht Monate und Nächte in Betracht — so hat die Verbindung des v. 2 mit dem fragenden v. 1 den Vorzug. Mit כֵּן 3a sagt Iob, daß sein Elend jene Bilder menschlichen Elends noch weit überbietet, indem die Tage des Harrens sich ihm zu Monden (Monaten) vergeblichen Harrens gedehnt haben und

die Mühsal, ohne ihm Rast zu gönnen, sich bis in die Nächte hineinerstreckt. שָׁוְא behauptet hier seine Grundbed. Nichtigkeit, Irrtum, Täuschung 15, 31.: Monate die einer nach dem andern die Hoffnung des Kranken täuschen. Nach Parallelismus und Acc. gehört וַיְלֵילוֹת עָמָל zusammen, und es ist nicht zu übers.: Nächte haben Mühsal mir zugetheilt. Wie הָנְחָלְתִּי läßt מִי den Urheber im Hintergrund: Subj. sind irgendwelche geheime Mächte (wie 4, 19[b]. Spr. 2, 22 vgl. 9, 11.; Dan. 4, 28. Lc. 12, 20). לִי ist beidemal *dat. incommodi.* Da Iob sein Leiden bereits nach Monaten mißt, so hat man sich die Freunde nicht als gleich im Anfange der Krankheit gekommen vorzustellen. Die Elephantiasis ist eine oft Jahre lang währende, langsam aber unaufhaltsam den Körper zerstörende Krankheit.

4 Wenn ich mich lege, sprech' ich: Wann werd' ich aufstehn?
Der Abend dehnt sich und ich werde Umherwerfens satt bis zur Dämmrung.
5 Es umkleidet mein Fleisch Gewürm und Erdkruste,
Meine Haut vernarbt, um wieder zu eitern.
6 Meine Tage sind schneller als ein Webschiff,
Und schwinden so ohne alle Hoffnung.

Man kann mit Raschi Merc. Rosenm. Ges. Zöckl. wie wir in Ausg. 1 מְתַּי als Constr. von מָתָה v. נָתַר ansehn: und wann Entweichen des Abends? Die Nacht würde dann nach ihrem Anfangspunkte bez., um den langen Zwischenraum der Schlaf- und Ruhelosigkeit des Kranken bemerklich zu machen. Aber die zwei Glieder der Frage sollten dann umgekehrt stehen und statt עָרֵב wäre doch לַיְלָה angemessener. Wir fassen deshalb מְתַּי jetzt lieber mit den meisten Neuern in der Bed. ‚dehnen' wie مدّ und zwar als Intransitiv oder vielmehr innerliches Transitiv: Dehnung machen d. i. sich dehnen wie פְּתִחַ Eröffnung machen = sich eröffnen; מְתַּי für מְתַּד wie nach Böttchers Beobachtung (§ 378. 1021*γ*) gern vor anlautenden Gutturalen. נָשַׁף als *term. ad quem* kann nicht die tiefe Nacht sein (Ruetschi Hitz.), es heißt so der Dämmer wo es zu winden beginnt, hier der Morgendämmer wie 1 S. 30, 17 u. ö. der Abenddämmer. Die Tempusfolge ist wie 21, 6; מרד und נדדים klingen zusammen. Zu 5[a] hat man zu bedenken, daß das semitische لبس לבשׁ nicht blos äußerliche Umhüllung, sondern auch innerliche Vermischung, unentwindbare Verbindung bed. רִמָּה (v. רָמַם = רָמַם festrammen, zerrammeln, morsch machen, morsch, faul s.) bed. Morschheit und dann Morsches, Auseinandergefallenes, in winzige Stückchen Aufgelöstes, insbes. kleines Gewimmel, wibbelndes Gewürm (Fl.[1]), an u. St. (wonach die Begriffsverbindung eine mehr causale zu sein scheint) in faulenden brandigen Geschwüren (anscheinend durch *generatio aequivoca*) entstehendes Gewürm; die LXX übers. es 17, 14. 21, 26. 25, 6 mit *σαπρία*, Jes. 14, 11 mit *σῆψις*, Ex. 16, 24 mit *σκώληξ*

1) Vgl. Wetzstein, Nordarabien S. 44: „*rumma* (*rimma*) ist der abgerissene Trumm eines Strickes, ein morscher Knochen und bes. eine verwitterte Ruine."

und an u. St. (vgl. die apokryphische Erweiterung von 2, 9), die Grundbed. und die abgeleitete Bed. verbindend, mit *σαπρία σκωλήκων.* גִּישׁ bed. talmudisch die feuchte Erdscholle, den zusammengebackenen Klumpen (*Chethîb* גִּישׁ, womit Hitz. جَيْش *exercitus* als eig. *globus militum* vergleicht); גּוּשׁ עָפָר (גִּישׁ) nennt er den erdfarbigen und rissigen Schorf womit sein Fleisch überzogen ist. Die *praett.* gehen auf Vergangenes und immer noch Gegenwärtiges, die *futt. consec.* auf das in und mit dem Andern Gegebene. Die Haut רָגַע *contrahit* (s. zu 26, 12) d. h. nicht: sie schrumpft zusammen, was dem Krankheitsbilde der *lepra nodosa* ungemäß ist, sondern sie ballt sich zusammen, indem sie, eine glatte Fläche zu bilden aufhörend, sich in Knoten zusammenzieht[1]; die Folge ist daß sie wieder in Eiterung übergeht. יְמָאֵס ist metaplastische Bildung für יִמַּס wie Ps. 58, 8. Seine Tage eilen dahin, die Folge ist daß sie schlechthin hoffnungslos zu Ende gehen. אָרַג bed. das Weben und demgemäß יְתַד דָּאֹרֵג Richt. 16, 14 den Pflock am Webebaum (s. Keil), so wie der Webebaum selbst מְנוֹר אֹרְגִים 1 S. 17, 7 heißt. Die alten Uebers. (abgesehen von LXX, welche *λαλιᾶς* übers. und also nach Ps. 90, 9 חֶגֶה gelesen hat[2]) bleiben bei dieser nächsten Bed. und übers.: schneller als ein Gewebe (A. S. Theod. Trg. Syr.), näml. als dieses fertig wird (Hier. *velocius quam a texente tela succiditur*), wonach auch Raschi, Serachja u. A. erkl. Ohne Zweifel ist מן wie in der Parallele 9, 25 das der Vergleichung; mit Merx zu übers.: Meine Tage entrollen rasch der Spindel ist schon deshalb unthunlich, weil das Bild vom Weben, nicht vom Spinnen entnommen ist. Die Vergleichung aber fordert für ארג einen concreteren Begriff als *textura* und Kimchi wird das Rechte getroffen haben, indem er ארג von dem Werkzeug versteht, mittelst dessen der Einschlag (ערב) durch den Aufzug (שתי) eingeschossen wird, also die Weberspule, auf welche der Schußfaden gewunden wird, oder das Weberschiffchen *(navette)*, inmitten dessen die Weberspule mit dem sich abrollenden Schußfaden leicht über die Kettenfäden hinweggleitet. Hienach erkl. außer Merx alle neueren christlichen wie auch jüdischen Ausll.: seine Tage eilen dahin so schnell als das Weberschiffchen an dem Aufzug oder der Kette des Gewebes hin- und wieder fährt.[3] Es folgt hierauf Gebet zu Gott um Milderung seiner Schmerzen, da es kein zweites Leben nach dem gegenwärtigen gibt und also auch die Möglichkeit einer Ausgleichung mit dem Tode aufhört.

1) Vgl. Saat auf Hoffnung, Jahrg. 5 S. 110 (über den Aussatz).

2) Hienach Syro-Hexapl.: ܡܡܠܠܐ, aber mit ܪܗܛܐ am Rande, denn der LXX-Text bot die Doppelübers. *λαλιᾶς δρομέως*, s. Baudissin zum *Arabs Tischend.* p. 32 s.

3) Eine Berichterstatterin aus Jerusalem schreibt: „Der Webstuhl hier ist sehr einfach: einige Pfähle werden in die Erde geschlagen, um die Kette zu befestigen, und nichts weiter als einige Querhölzer und ein Ziegenhorn — das ist Alles was sie nöthig haben."

7 Gedenke daß ein Hauch mein Leben,
Daß nicht noch einmal Glück mein Auge sehn wird.
8 Nicht mehr erblickt mich ein Aug' ansichtig meiner;
Sehn deine Augen auf mich, bin ich nicht mehr.
9 Geschwunden ist die Wolke und dahin gegangen:
So steigt wer in Scheôl hinabfährt nicht herauf.
10 Nicht mehr zurückkommt er zu seinem Hause
Und nicht erkennt ihn fürder seine Stätte.
11 So will ich denn auch nicht wehren meinem Munde,
Will reden in der Bedrängnis meines Geistes,
Will klagen in meiner Seele bitt'rem Weh.

Nur diesseits sieht man Gutes d. i. erlebt man Wolthuendes und Erfreuliches. Mit dem Tode hat das ein Ende. שׁוּב mit לְ *infin.* ist Synon. von הוֹסִיף 20,9. Kein Auge (עַיִן *femin.*) welches jetzt mich sieht (eig. Auge meines Sehers, wie Gen. 16, 13 vgl. Iob 20, 7. Ps. 31, 12 für רֹאָנִי Jes. 29, 15 oder רֹאָנִי Jes. 47, 10., nach andrer LA רֹאִי: kein Sehens-Auge d. i. kein sehkräftiges, von רָאָה das Sehen) sieht mich wieder; selbst wenn deine Augen sich auf mich richten wollten, um mir zu helfen, so ist mein Leben dahin, so daß ich nicht mehr Gegenstand der Hülfe werden kann. Lth.: *Deine Augen sehen mich an, darüber vergehe ich,* aber das bringt in den Gedankengang eine rückläufige Bewegung — v. 8 beschreibt das spurlose Verschwundensein von der Oberwelt. Denn aus der Scheôl gibts keine Rückkehr, die Wohnstätte des dahinab Gefahrenen bekommt ihn nie wieder zu sehen (vgl. die Lehnstelle Ps. 103, 16), so will er wenigstens seinen Gedanken und Gefühlen freien Lauf lassen (vgl. zum Ausdruck Ps. 77, 4. Jes. 38, 15), das גַּם v. 11 ist גם *talionis;* Michaelis citirt Ez. 16, 43. Mal. 2, 9. Ps. 52, 7. Ueber שׁוּר hat Gesenius' HW das Richtige: es bed. hingehen, viell., wenn سار *fut. i* und *fut. o* verwandt sind, urspr. sich erheben, und dann: hingehend besehen; *sêr* (v. سار gehen, ziehen, reisen) bed. geradezu das Schauspiel, und beschauen heißt türkisch *sêr itmek,* vgl. auch مَرْسَح Lustbarkeit (bes. einer Hochzeitnacht) = سرح v. مسرح *aubulare, spectatum ire* und تماشى spazieren gehen, dann beschauen, so daß türkisch *tamaschdschi* den Schauspieler bed. Ueber שְׁאוֹל s. zu Jes. 5, 14. Es bed. die Senkung, Tiefe, Unterwelt im Erdinnern Num. 16, 30. 33., wohin man יָרַד hinabfährt Gen. 37, 35. Das jüngere Sprachbewußtsein mag, wie aus Jes. 5, 14. Hab. 2, 5. Spr. 30, 15 f. hervorzugehen scheint, dabei (wie Hgst. u. A.) an שָׁאַל fordern gedacht haben. Es ist der Ort schattenhafter Fortdauer, wohin alles Oberirdische gefordert wird. In dem B. Iob lernen wir genauer als irgendwo sonst die altisraelitischen Vorstellungen darüber kennen. צַר רוּחִי verhält sich zu צָרַת נֶפֶשׁ Gen. 42, 21 wie Entmutigung zu Schmerzempfindung. אָשִׂיחָה wird von Hitz. viell. richtig mit سحّ ergießen verglichen (Ps. 102, 1 vgl. oben 3, 24): Ich will meine Klagen ergießen (ausschütten) — das übliche Wort vom *soliloquium* der tiefbekümmerten Seele.

12 Bin ich ein Meer oder ein Seeungeheuer,
Daß du wider mich aufstellst Wache?
13 Denn dacht' ich? Trösten wird mich mein Bett,
Meinen Jammer mir tragen helfen mein Lager,
14 Da ängstigtest du mich mit Träumen
Und aus Nachtgesichten schrecktest du mich auf,
15 So daß meine Seele Erstickung vorzog,
Lieber den Tod als dieses Gerippe.
16 Ich bins überdrüssig — nicht ewig werd' ich ja leben:
So laß ab von mir, denn Hauch sind meine Tage.

Die Vergleichung mit dem Meere könnte nach Stellen wie 38, 10 f. Jer. 5, 22 u. a. sagen wollen: Gleiche ich diesem gewaltigen übermütigen gefährlichen Elemente, welches fort und fort die Weltordnung bedroht und nur dadurch daß der Allmächtige es in den gesetzten Grenzen zurückhält unschädlich gemacht wird (Riehm Dillm.), aber dem Meere setzt Gott חֹק und גְּבוּל — die Wache (מִשְׁמָר) am Meer, welche nur bezwecken kann, die nöthigen Vorkehrungen bei dessen Austreten aus den Ufern zu vermitteln, führt auf ein spezielleres Bild und ein solches bietet Aegypten, mit welchem der Verf. wolbekannt ist und das er auch hier, wie der dem יָם zur Seite gestellte תַּנִּין zeigt, im Sinne hat. So wird er also bei יָם an den Nil denken wie bei תנין an das Krokodil; der Nil heißt auch Jes. 19, 5 יָם, er hieß nach Diodor I, 19 ägyptisch *ὠκεάνης* = griech. *ὠκεανός* und wird noch jetzt *bahr* (Meer) genannt. Die Bilder des Buches, sagt v. Gerlach richtig, sind meist ägyptisch. Dagegen findet Hahn das Bild vom Nil unpassend, weil man ihn nicht der Gefährlichkeit, sondern der Nützlichkeit halber bewachte (was, wie z. B. bei Herodot II, 99 zu lesen, nicht wahr ist), und Schlottm. findet es sogar kleinlich. Es ist aber treffend. Wie man Wachen stellt (s. über das Beamtenpersonal der Nilbeaufsichtigung Jos. *c. Ap.* II, 5 *extr.*), um wenn der Nil austritt die Wehre zu öffnen und ihn in Kanäle zu zwängen, und wie man Aufpasser stellt, um das Krokodil, wenn sich eines hier oder dort sich regt, sofort mit vereinten Kräften angreifen zu können: so, meint Iob, wird ihm jede freie Bewegung sofort im Entstehen unmöglich gemacht und sobald er sich heiteren Mutes regen will, bekommt er die Geschosse neuer Leiden zu fühlen. Hitz. versteht unter תנין das Monstrum des Meeres selber, aber es markirt den Uebergang von Bild zu Bild. In v. 13 bed. נָשָׂא mit partitivem בְּ (21, 25. 39, 17) an etw. tragend d. i. sich am Tragen einer Sache betheiligen wie Num. 11, 17 vgl. בְּ נָתַן an etw. bauen Neh. 4, 4. Wenn er von seinem Lager Erleichterung hofft, so wird diese Hoffnung alsbald zunichte, indem er sich vor schrecklichen Traumbildern aus dem Schlafe ins Wachen flüchtet; während des Schlafes, sagt Avicenna (bei Stickel S. 170) von dem Elephantiasiskranken, erscheinen die häufigen schwarzgallichten Träume. Da wünscht er sich den Tod; er wünscht daß das Asthma sich zur Erstickung steigern möge — das gewöhnliche Ende des Elephantiasiskranken, מַחֲנָק ist Absolutivus wie z. B. מִרְמָס Jes. 10, 6; jedoch hat Schlottm. Kimchi und die alten Ausgg. für sich, indem er מחנק vocalisirt. Iob will lieber den Tod als diese seine Knochen d. h. als diesen seinen nur noch aus dem

Knochengerüst bestehenden, zum Skelet abgemagerten Leib. Das vorausgehende וּרוּחִי legt für das מ comparative Fassung nahe (nicht: Tod aus diesen meinen Gebeinen heraus d. i. mich ihrer entledigenden oder wie Stickel: aus ihnen sich entwickelnden). Ganz entsprechend wäre: *ἢ τὸν σκελετόν μου*. Reiske vermutet מַעֲצַבוֹתַי als meine Qualen; Merx hat dies aufgenommen, aber gegen die Verss. Manche Ausll. verstehen v. 15 von Selbstmordgedanken wie sie LXX in 30, 24 hineinliest. Aber מוּת מֵעֲצָמוֹתָי kann nicht Tod von eigener Hand (Merx Umbr. Schlottm.) bed., auch nicht: Tod von meinen Halsketten (Hitz.), schon deshalb weder dies noch jenes, weil statt מִן dann בּ des Werkzeugs erfordert würde. Er verschmäht — sagt er v. 16 weiter — näml. wie das Folg. zeigt: sein Leben 9, 21., welchem er den Tod vorzieht. Er wird ja ohnehin nicht ewig leben — möchte denn Gott, der ihn jetzt so peinigende, von ihm ablassen (10, 20), da ja seine und überh. des Menschen Tage ein Hauch (חֶבֶל = רוּחַ v. 7) sind.

17 **Was ist der Sterbliche, daß du so groß ihn hältst**
Und daß du auf ihn richtest dein Herz,
18 **Und ihn heimsuchest allmorgentlich,**
Allaugenblicklich ihn prüfest?
19 **Wie lange blickst du nicht weg von mir,**
Lässest nicht los mich bis zum Speichelverschlucken?

Die Fragen v. 17 f. sind gewissermaßen eine Parodie von Ps. 8, 5 vgl. 144, 3. Thren. 3, 23. Dort wird gesagt, daß Gott den winzigen Menschen göttlich und königlich hoch unter den Creaturen gestellt hat und durch immer neue Gnadenerweisungen auszeichnet; hier daß er statt ihn zu ignoriren zu viel aus ihm macht, indem er ihn, den nichtigen, alltäglich immer von neuem heimsucht (פקד √ פקח die Augen aufsperren um nach etw. zu sehen) und ihn an den Prüfstein (s. über בחן zu Jes. 28, 16) immer neuer nicht pausirender Leiden hält. לְרָגָעִים mit ל der zeitlichen Richtung ist s. v. a. לָרֶגַע רֶגַע. Das fragende כַּמָּה v. 19 ist statt des *praet.* mit dem *fut.* construirt: wie lange währt es schon daß du deinen Zornblick nicht von mir wegwendest, wie das üblichere עַד־מָתַי *quousque* zuweilen statt des *fut.* mit dem *praet.* construirt wird z. B. Ps. 80, 5. Der von Hitz. bestrittene Uebergang des כַּמָּה von *quantum* in *quamdiu* ist durch Ps. 35, 17 gesichert und daß ‚Betrag (כּ) von was (מה)' sich auch zeitlich verwenden läßt, ist selbstklar. „Bis ich schlinge meinen Speichel" ist sprichwörtlicher Ausdruck für: „daß ich wenigstens so viel Zeit bekomme mich etwas zu erholen." Ebenso arab. أبلع ريقي (s. Fleischer in den Sitzungsberichten der Sächs. Ges. d. W. 1868 S. 258 und Ahlwardt, Bemerkungen über die Aechtheit der alten arabischen Gedichte 1872 S. 167 f.), vgl. Knobel zu כְּבַלְּעִי Num. 4, 20. Das *i* von בִּלְעִי (vgl. Gen. 19, 33) ist aus *a* verdünnt, und zwar absichtlich, denn בַּלְעִי ist *inf. Pi.*

20 **Hab ich gesündigt — was könnt' ich thun dir?!**
Beobachter der Menschen,
Warum nimmst du mich zum Angriffspunkt dir,
Und ich bin dir zur Last geworden?

21 **Und was vergibst du nicht meinen Frevel**
Und thust hinweg meine Verschuldung?
Denn nun werd' ich in den Staub mich legen
Und spähst du nach mir, bin ich nicht mehr.

„Ich habe gesündigt" ist hypothetisches Perf.: gesetzt daß ich gesündigt habe. Nach Ew. und Olsh. ist מה אפעל־לך dazu die nähere Bestimmung: gesündigt in dem was ich dir thue, in meinem Benehmen gegen dich — aber das wäre ein überflüssiger Zusatz. Es ist eine nachsatzartige Frage: was könnte ich dir thun d. i. schaden, oder auch: was thue ich dir damit an oder auch, da das Fut. durch das Prät. normirt sein kann: was that ich dir damit an? Es liegt der Ged. unter, daß menschliche Sünde der Seligkeit und Herrlichkeit Gottes doch nichts abbrechen kann (35, 6). Die anredende Benennung נֹצֵר הָאָדָם zieht man gegen die Acc. füglicher zur folg. Frage. Mit einem Anflug sündlicher Bitterkeit nennt Iob Gott den strengen steten Beobachter der Menschen (נצר feindlich cerniren, s. zu Jes. 1, 8. Hitz. zu Jer. 4, 16) — *per convicium fere*, wie Ges. bemerkt, indes doch ohne Verletzung des *decorum* (Renan: *o espion de l'homme*), da die an sich Gottes würdige Benennung Jes. 27, 3 hier nur mit einem üblen Beischmack gebraucht ist. מִמֶּנִּי ist nicht die Zielscheibe des Schützen, welche vielmehr מַטָּרָה 16, 12. Thr. 3, 12 heißt, sondern der Gegenstand auf den man feindlich losrennt (פָּגַע בּ). Warum (לָמָּה) nur hier mit undagessirtem מ und doch zurückgezogenem Tone Olsh. § 223[e] S. 435), fragt Iob, hast du mich dir zum Ziele feindlichen Anlaufes gesetzt und warum bin ich dir zur Last geworden? Aber in unserm Texte heißt es: so daß ich mir selbst zur Last geworden. Dieser Ged. fügt sich nicht recht dem vorausgehenden. Nach jüd. Ueberlieferung ist עָלַי, was wir gegenwärtig lesen, nur ein תקון סופרים *correctio scribarum*[1] für עָלֶיךָ, was man als zu anthropopathisch (2 S. 15, 33) tilgte: warum bin ich dir zur Last geworden, so daß du dich meiner zu entledigen suchst? Wirklich hat LXX *εἰμὶ δὲ ἐπὶ σοὶ φορτίον*, was wir wie Merx als das vom Dichter Beabsichtigte ansehn. Ueber וּמָה vor anderen Anlauten als ה und ע s. zu Spr. 31, 2. Die Sünde vergeben heißt 21[a] נָשָׂא im Sinne von *ἀφαιρεῖν* und חָמַל בְּעֵין (2 S. 24, 10) im Sinne von *παριέναι*. Der Staub 21[b] ist עַפְרִי־טוּחַ Ps. 22, 16. שָׁחַר heißt angelegentlich suchen, denn es ist ein Denom. v. שַׁחַר, wie das arab. سَحَرَ mit frühestem Morgen sich aufmachen zeigt. Späht Gott nach ihm, so wird er ein nicht auffindbares Nichts sein.

Hier schließt die erste Antwort Iobs; sie besteht aus zwei Hälften, welche die Capiteleintheilung richtig geschieden hat. Die erste Hälfte ist an die Freunde gerichtet, nirgends an Eliphas besonders, weil Iob die Ansprache des Eliphas zugleich als Meinungs- und Gesinnungsausdruck der schweigenden beiden Andern nimmt. Sie wendet

1) s. den Comm. zu Habakuk S. 206—208 vgl. Geiger, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel S. 308 ff. Die Masora *Ochla we-Ochla* nennt עלי eins der ר"ח תקונים שתקן עזרא.

sich gegen den mitleidlosen und rügenden Ton, welchen nach langem Schweigen die Freunde gleich auf seine erste Schmerzensäußerung angestimmt haben. Er rechtfertigt gegen sie seine Klage (c. 3) als den natürlichen und gerechten Ausbruch seines maßlosen Leidens, wünscht sich schleunigen Tod als das Entzückendste, womit Gott seine Frömmigkeit lohnen könne, klagt über die Täuschung seiner Freunde, von denen er liebreichen Zuspruch erwartet hatte und von denen er sich nun verlassen sieht, und ermahnt sie inständig, die Gerechtigkeit seiner Klage anzuerkennen c. 6. Aber können sie das? Ja sie dürften es und sollten es. Denn Iob meint kein Gegenstand göttlicher Gnade mehr zu sein; sein äußeres Leiden ist gesteigert durch eine innere Anfechtung, welche noch schlimmer ist als die Hölle. Denn die Verdammten müssen Gott die Ehre geben, weil sie ihr Leiden als gerechte Strafe erkennen; Iob aber sieht in seinem Leiden Gottes Zorn und hat dabei doch das Bewußtsein seiner Unschuld. Der Glaube, welcher mitten im Verschmachten des Leibes und der Seele Gott dennoch als den Gütigen erkennt und fühlt und „mein Gott" nennen kann, wie Asaph in Ps. 73., dieser Glaube ist bei Iob fast erdrückt von dem Gedanken, daß Gott sein Feind, seine Schmerzen Gottes Zornpfeile seien. Die Voraussetzung ist falsch, aber von dieser Voraussetzung aus sind Iobs Klagen, c. 3 relativ gerecht, hinzugenommen was er selbst sagt, daß es irre unbedachte Worte eines Verzagenden sind. Eliphas hätte, um wahrhaft seelsorgerisch zu verfahren, sich nicht mit seiner Rüge auf diese Klagen werfen, sondern ihre falsche Voraussetzung bekämpfen müssen. Erst hätte er zu Iob sagen müssen: „deine Klagen über dein Leiden sind gerecht, denn dein Leiden ist unvergleichlich groß"; sodann: „deine Verwünschung deiner Geburt und deine Klagen über Gott, der dir das Leben gegeben, könnten gerecht scheinen, wenn es wahr wäre, daß Gott dich verstoßen hat; aber das ist nicht wahr, auch im Leiden meint er es gut mit dir: je größer Leiden, desto größere Herrlichkeit." So hätte Eliphas Iobs Verzweifeln dadurch stillen sollen, daß er die falsche Voraussetzung desselben vernichtete; er fängt es aber umgekehrt an, und deshalb findet was er zuletzt so wahr als schön über den herrlichen Ausgang standhaft ausgeduldeten Züchtigungsleidens sagt bei Iob keinen Eingang. Er hat den glimmenden Docht nicht angefacht, sondern seine Rede ist ein kalter und heftiger Hauch, der ihn gänzlich auszulöschen geeignet ist.

Nachdem Iob die Gerechtigkeit seiner Klagen gegen die Fühllosigkeit der Freunde in Schutz genommen, gibt er sich aufs neue der Klage hin. Von der Mühseligkeit menschlichen Lebens überhaupt ausgehend, schildert er die Größe seines Leidens, welche so gar keine Anerkennung von Seiten der Freunde gefunden hat: es ist eine ruhelose Todesmarter ohne Hoffnung (7, 1—5). Dann wendet er sich zu Gott: o gedenke doch, daß es kein zweites Leben nach dem Tode gibt und daß ich bald auf immer dahin bin: eben darum will ich als noch Lebender mein Weh ohne Rückhalt ergießen (7, 7—11). Bis hieher (von 6, 1 an) findet sich in Iobs Rede nichts an Blasphemie oder Verzweiflung Streifendes. Wenn er 6, 8—12 sich baldigen Tod wünscht, da er nun es doch einmal, obwol schuldlos, wie ein Verbrecher sterben soll: so ist darin nicht mit Ewald bis zum Rasen steigende Verzweiflung zu sehen, die sich 6, 10 sogar bis zu wahnsinniger Freude steigere. Denn Iobs Krankheit war ja wirklich vor Menschenaugen so hoffnungslos als er sie schildert; in unheilbarer Krankheit aber sich Beschleunigung des Todes von Gott erflehen und sich des Gedankens naher Auflösung freuen ist nicht Verzweiflung; übrigens ist das B. Iob ein orientalisches Buch, so daß etwas von der Intensität und Gewalt der Empfindung auf Rechnung des orientalischen Naturells kommt, und ein poetisches Buch, so daß in dem potenzirten Ausdruck, in welchen die das Wirkliche idealisirende Poesie Schmerz und Freude kleidet, nicht gleich Rasen und Wahnsinn gelesen werden darf. Der Wunsch baldigen Lebensendes 6, 8—12 mildert sich sogar 7, 7—11 zu der Bitte um Leidensmilderung, die sich daraus begründet, daß der Tod auf immer dem Leben ein Ende mache. Im Talmud (*Bathra* 16[a]) wird hiezu bemerkt, daß Iob die Auferstehung der Todten leugne (מכאן שכפר איוב בתחיית המתים), aber Iob weiß davon nichts: er weiß nur, daß es nach dem Tode, dem Ende des diesseitigen Lebens, kein zweites diesseitiges Leben gibt, nur ein Sein in Scheôl, welches ein Scheinsein = Nichtsein ist, in welchem aller Lobpreis Gottes verstummt, weil Er sich da nicht mehr wie diesseits an den Lebendigen offenbart Ps. 6, 6. 30, 10. 88, 11—13. 115, 17. Aus dieser chaotischen Vorstellung vom Jenseits des Grabes, gegen welche auch die Psalmisten noch anringen, hatte sich zur Zeit Iobs und des Verf. des B. Iob noch nicht die Lehre von der Auferstehung der Todten losgewunden, welche überhaupt erst durch die Auferstehung des in das Grab gelegten Lebensfürsten besiegelt worden ist. *Mortis seu inferni* — bem. Brentius — *ea conditio est, ut natura suâ quoscunque comprehenderit tantisper teneat nec dimittat, dum Christus, filius Dei, morte ad infernum descenderit, h. e. perierit; per hunc enim devicta morte et inferno liberantur quotquot fide renovati sunt.* Diese große Wendung im Geschicke der Todten war zu Iobs Zeit noch unvollzogen und die in der Nähe der Zukunft des Hadesüberwinders tagende bessere Hoffnung war noch nicht vorhanden. Denn wenn es für Iob nach dem Tode oder, was dasselbe, der Hinabfahrt in die Scheôl nur ein Nichtsein gibt, so zeigt sich daß er einestheils sich ein Leben nach dem Tode nur als Rückkehr in das diesseitige denken kann (eine solche Rückkehr findet aber wirklich nicht statt), anderntheils daß ihm über ein jenseitiges Leben, welches ein überschwenglicher Ersatz einer Rückkehr ins diesseitige ist, keine göttliche Offenbarung etwas sagte. Und da er vom Jenseits nichts weiß, so kann man also auch nicht sagen daß er es leugne. Wir werden später sehen, wie er, je mehr seine Freunde ihn foltern, desto mehr zu dem Wunsche eines jenseitigen Lebens gedrängt wird, aber es fehlt das Offenbarungswort, welches allein den Wunsch in Hoffnung verwandeln könnte. Desto herzzerreißender und tragischer ist sein Wunsch, von seinem unerträglichen

Leiden durch den Tod befreit zu werden, desto rührender und berechtigter seine Bitte, Gott möge doch bedenken, daß er nun bald nicht mehr ein Gegenstand seines Erbarmens werde sein können. Ebendieselbe Bitte findet sich öfter in den Ps. z. B. Ps. 89, 48 vgl. 103, 14—16.; sie enthält nichts, was der alttest. Gottesfurcht zuwiderliefe. Bis hieher läßt sich von Rasen und Wahnsinn gar nicht reden, von Verzweiflung nur insofern als Iob die Hoffnung auf seine Wiederherstellung aufgegeben (נואש), nicht aber von eigentlicher Verzweiflung, in welcher der Mensch das Band des Vertrauens, das ihn mit Gott verknüpft, ungeduldig und gewaltsam zerreißt.

Nun folgen aber die beiden letzten Strophen, in denen Iob allerdings zu sündlichen Reden fortgerissen wird 7, 12—16: Bin ich ein Meer- oder ein Seeungeheuer etc. und 7, 17—21: Was ist der Mensch daß du so groß ihn hältst etc. Das Sündliche liegt aber nicht in den starken Ausdrücken, in denen Iob Gottes Feindschaft gegen sich beschreibt; man vergleiche z. B. Thren. 3, 9. 10: „Er hat versperrt meine Wege mit Quadern, meine Pfade in einander geschlungen. Ein lauernder Bär ist er mir, ein Löwe im Dickicht." Auch das ist nicht Iobs eigentliche Sünde, daß er meint, Gott habe sich in einen Feind gegen ihn verwandelt — es ist das die Anschauung seines durch Anfechtung getrübten Auges, wie häufig in den Psalmen. Seine Sünde besteht auch nicht in dem fragenden Wie lange? und Warum? Die Psalmen würden in diesem Falle von Sünde starren. Aber das ist seine Sünde, daß er in diesen Zweifelfragen hangen bleibt und nicht ohne einen Anflug von Bitterkeit nahezu Gott der Unbarmherzigkeit und Ungerechtigkeit zeihet. In diese Sünde zweiflerischer Verbitterung drängen ihn die Freunde immer tiefer hinein, je entschiedener sie sein Leiden aus seiner eigenen Ungerechtigkeit ableiten. Jeremia im 3. Cap. der Klagelieder fügt nach ähnlichen Klagen hinzu: „Da erwidre ich dies meinem Herzen und fasse darob wieder Hoffnung: Die Gnaden Jahve's — sie haben kein Ende, kein Aufhören sein Erbarmen" etc. Ebenso schließen viele trübe beginnende Psalmen; der Glaube zerreißt endlich die Zweifelwolken. In Iob aber glimmt dieser sein vordem heroischer Glaube nur noch unter der Asche, die Freunde, statt ihn anzufachen, verschütten ihn noch tiefer, bis der verschüttete endlich von Jahve selbst, der im Sturmwind erscheint, aus seiner Gebundenheit befreit wird.

Die erste Rede Bildads c. VIII.

Schema: 6. 7. 6. 10. 8. 6.[1]

[Da hob Bildad der Schuchite an und sprach:]

2 Bis wann wirst du derlei sprechen,
Und ungestümer Wind sind deines Mundes Reden?
3 Wird Gott verkehren was recht ist
Oder der Allmächtige verkehren was gerecht ist?
4 Wenn deine Kinder gesündigt gegen ihn,
So gab er sie hin in ihres Frevels Hand.

Bildad, dessen Name viell. בִּלְדַּד zu theilen ist und den Sohn des Streites לָדָה bed. oder auch בלידד den ohne Brust (Mutter- oder Ammenmilch) Aufgezogenen, beginnt streng und selbstgewiß mit einem *quousque tandem,* עַד־אָנָה nur hier statt des üblichen עַד־אָן nicht dieses, sondern dieserlei, solcherlei wie 12, 3. 16, 2. רוּחַ בַּבִּירִי ist poetisch s. v. a. prosaisch רוּחַ גְּדוֹלָה 1, 19; רוּחַ ist sowol in der Bed. Wind als Geist *gen. comm.,* obwol öfter *fem.* als *masc.* Für die Bed. Wind sprechen Parallelen wie 15, 2; „Hochmut" würde eher durch רוּחַ גָּבְהָה (גַּבְהוּת) ausgedrückt sein. Bildad meint, daß Iobs Reden an Nichtigkeit dem Winde und an Ungestüm einem heftigen Winde gleichen: die stürmische Weise des Vortrags ändert nichts an der Unhaltbarkeit des Inhalts. Es ist die Gerechtigkeit Gottes des Absoluten, die allüberall anzuerkennende, welche Bildad darin angegriffen sieht; der Parallelismus v. 3 ist absichtlich nahezu tautologisch, er gibt der

1) Wir geben hier ein Beispiel unserer und der Ewald'schen Strophen- oder Liedwenden-Zählung. „In der Rede Bildads c. 8 — sagt Ew., Jahrb. 9, 35 — kann der erste Theil bis Z. 10 gehen und in 3 Wenden zu je 3 Zeilen sich zerlegen." Das trifft zu, aber daß die 3 Wenden aus je 3 Zeilen d. i. nach Ewald 3 (masoretischen) Versen bestehen, ist zufällig: es sind 3 Wenden, deren 1. aus 6 Zeilen = Stichen, die 2. aus 7, die 3. wieder aus 6 besteht. „Ebenso — fährt Ew. fort — zerfällt dann der zweite Theil Z. 11—19 leicht in dergleichen 3 Wenden", näml. v. 11—13. 14—16. 17—19. Aber Liedwenden müssen sich vorerst als Sinngruppen erweisen, sie sind ihrem Begriffe nach Sinngruppen bemessenen Umfangs als Glieder eines symmetrischen Ganzen. Wird man aber v. 14—16 als eine Sinngruppe zusammenfassen dürfen? In seinem Iob vom J. 1854 macht Ew. nach v. 16 ein Semikolon; v. 16—19 gehören als Durchführung eines und desselben Bildes zusammen. Das Unzerreißbare zusammenfassend, ergeben sich uns im zweiten Theile der Rede 3 Sinngruppen. In der ersten v. 11—15 wird der Gottlose dem Schilfe verglichen und das Haus seines Glückes, indem die durch das Schilf verbildlichte Vergänglichkeit begründet wird (אֲשֶׁר v. 14), mit einem Spinngewebe. In der zweiten v. 16—19 folgt das Bild von dem Gartengewächs, welches v. 19 (יִצְמָחוּ) noch nachklingt. In der dritten v. 20—22 ist das Pflanzenbild aufgegeben, sie ist ganz und gar Epimythion. Von diesen 3 Sinngruppen besteht die 1. aus 10, die 2. aus 8, die 3. aus 6 Zeilen = Stichen. Das Schema, woran wir auch gegen Merx festhalten, ist also 6. 7. 6. 10. 8. 6. Diese Sinngruppen Strophen zu nennen berechtigt uns nur die Herrschaft des Hexastichs. Mit einem solchen beginnt, mittelt und schließt die Rede.

Antithese doppelte Schneide: מִשְׁפָּט ist das Recht als Norm und צֶדֶק Gerechtigkeit die dem Richtenden ziemt oder auch die ihm an dem zu Richtenden entgegentritt (vgl. 37, 23). Die Behauptung, daß Iobs Kinder um ihrer Sünden willen so jähen Todes gestorben seien, versteckt Bildad hinter hypothetische Wendung. Gott hat sie nicht willkürlich weggerafft, sondern hat sie der mit innerer Nothwendigkeit tödtenden Hand ihres Frevels überlassen — eine unleugbare Beziehung auf 1, 19 des Prologs.

5 Wenn du aber Gotte dich suchend zukehrst
Und zum Allmächtigen flehest,
6 Wenn lauter und rechtschaffen du bist:
Ja dann wird er erwachen dir zugut
Und wiederherstellen deiner Gerechtigkeit Wohnung,
7 So daß dein Anfang als winzig erscheinen,
Dein Ausgang aber übergroß wird.

Für Iob (אַתָּה im Gegens. zu seinen Kindern) ist noch Hoffnung, wenn er demütig zu Gott sich wendend zeigt, daß er, obwol nicht unverdient so leidend, doch seiner Grundgesinnung nach lauter und rechtschaffen ist, was sich eben an dieser Selbstdemütigung unter Gottes gerechte Hand erproben muß. So ist 6ᵃ gemeint, nicht wie Mercier u. A. erklären: *si in posterum puritati et justitiae studueris.* שַׁחַר אֶל־אֵל angelegentlich suchend sich zu Gott wenden, *constr. praegnans* wie דָּרַשׁ אֶל־אֵל 5, 8. Mit כִּי עַתָּה beginnt wie 6, 3. 13, 19 der Nachsatz. Das *Hi.* הֵעִיר bed. im vorliegenden Sprachgebrauch *ἐγείρειν* z. B. Dt. 32, 11 und *ἐγείρεσθαι* z. B. Ps. 35, 23., nicht *γρηγορεῖν* (sanscr. *ǵâgar* √*gar* = עִר); aber auch wenn es dies bedeuten könnte (Ausg. 1: Obacht haben auf dich, Hitz.: über dich wachen) ist doch hier mit Ruetschi Dillm. u. A. das inchoative ‚aufwachen' vorzuziehen, weil es Ausdruck desjenigen ist, was unter den angegebenen Bedingungen eintreten wird; der Modus der Folge וְשִׁלַּם gibt dann diesem יעיר seinen Inhalt: die Folge dieses momentan eintretenden Umschwungs wird eine herrliche *restitutio in integrum* sein. Zugegeben auch daß das *Pi.* שִׁלֵּם ‚befrieden' (Hitz. nach Hier.: *pacatum reddet* bedeuten kann, wofür das *Pu.* מְשֻׁלָּם Jes. 42, 19 (befriedet, befreundet) sich anführen läßt: ist doch im Hebr. wie Aram. und Arab. die Bed. *integrum facere* und insbes. *redintegrare* die herrschende, und diese paßt hier noch besser als jene denominative. „Die Wohnung deiner Gerechtigkeit" ist Iobs von Sünde gereinigter gerechter Hausstand. Diesen wird Gott wiederherstellen, aber nicht allein das: er wird was Iob war und hatte noch über vollständige Deckung des erlittenen Verlustes hinaus überschwenglich vermehren. Auffällig ist hier das männliche Präd. nach אַחֲרִית. Die Conj. Olshausens יִשְׂגֶּה beseitigt das Auffällige in leichter und gefälliger Weise. Daß das Sprachbewußtsein das Genus von אחרית vergessen habe (Ew. § 174ᵍ), ist kaum glaublich; viell. ist nach Spr. 23, 32. 29, 21 zu construiren: dein Ausgang aber wird das sein, daß es, dieses מִצְעָר, übergroß wird. Daß ראשית sich nicht auf den neuen Anfang (Umbr.), sondern auf den früheren jetzt zerstörten Glücksstand bezieht, zeigt 42, 12. Richtig Hitz.: Es wird deine frühere Zeit eine Kleinigkeit sein — näml. rückwärts angesehen von der zukünftigen aus, welche sie in Schatten stellen wird.

8 Denn befrage nur frühere Geschlechter
Und achte auf die Forschung ihrer Väter —
9 Denn von gestern sind wir, erfahrungslos,
Weil ein Schatten unsere Tage auf Erden —
10 Werden nicht jene dich weisen, dirs sagen
Und aus ihrem Herzen hervorholen Worte?

Die Aufforderung erinnert an Dt. 32, 7. 4, 32. Zu כּוֹנֵן (vgl. nachbibl. כִּוֵּן *intendere,* כַּוָּנָה *intentio*) ist לִבְּךָ zu ergänzen; die Conj. Olshausens וּבוֹנֵן ist unnöthig. רִישׁוֹן ist syrische Schreibung, vgl. 15, 7 wo diese und die gewöhnliche Schreibung verquickt sind. Die „Forschung ihrer Väter" d. i. welche die Väter früherer Geschlechter (Sir. 8, 9) auf sie vererbt haben ist die Gesamtheit ihrer Forschungsergebnisse, die tiefe Erfahrungsweisheit der Altvordern. Unser Einzelleben, das obendrein um vieles kürzere, welches dem unbeständigen (1 Chr. 29, 15) fliehenden Schatten (Hohesl. 2, 17) gleicht, reicht nicht aus, über Gottes Führungen ein gründliches Urtheil zu fällen; wir müssen Geschichte und Ueberlieferung zu Hülfe nehmen. Wir sind תְּמוֹל (wie assyr. *timâli* verkürzt aus אֶתְמוֹל) gestern = gestrige (LXX Hier. *χθιζοί hesterni*) = von gestern; mit Olsh. מִתְּמוֹל zu lesen ist unnöthig, das Subst. vertritt zugleich das nicht vorhandene Adj. Daß v. 9 im Gegensatz zu der mehrhundertjährigen Lebensdauer der Erzväter (vgl. 42, 16) gesagt sei, ist möglich, aber nicht nöthig. In v. 10 ist לֵב nicht Gegensatz des Mundes, sondern es hat die prägnante Bed. eines herzigen d. i. einsichtigen Herzens, wie man sagt אִישׁ לֵבָב ein Mann von Herz d. i. Verstand 34, 10. 34. Aus dem Herzen geschöpfte Worte sind aus Einsicht stammende. יֹצִיאוּ *promunt* erinnert an Mt. 13, 52. Es folgen nun zwar nicht in unmittelbarer Form angeführte Sprüche der Ahnen, aber es ist Weisheit der Alten, welche Bildad zu reproduciren sucht.

11 Wächst empor Papyrus ohne Sumpf?
Schießt Riedgras hoch auf sonder Wasser?
12 Noch ists im Grünen, wo mans nicht abpflückt —
Da vor allem Gras wird es verdorren.
13 So das Ergehen aller Gottvergessnen,
Und des Ruchlosen Hoffnung geht zu Grunde,
14 Dieweil abgeschnitten wird sein Trotzen,
Und ein Spinnenhaus ist sein Vertrauen:
15 Er stützt sich auf sein Haus und es steht nicht,
Er hält sich fest dran und es hält nicht aus.

Papyrusstaude und Riedgras bedürfen sumpfigen nassen Bodens. In v. 12 ist vorausgesetzt, daß das Wasser, von dem sie aufschossen, nicht nachhält. Solchem nicht nachhaltig feuchten Boden vergleicht Bildad den trüglichen Boden, auf welchem der Glücksstand des Gottlosen steht, ebenso schnell aufschießend als verwelkend, gleichwie die Papyrusstaude, wenn sie kein stehendes Wasser hat, obwol das größte der Gräser, mitten im schönsten Grün vor allem Gras verdorren muß, ehe sie zur Reife gelangt. גָּאָה hat hier seine Wurzelbed., an die auch

das doppelsinnige גְּאוֹן חֵיַרְקוֹן erinnert (s. Hitz. zu Sach. 11, 3); יִשְׁגֶּא ist Fut. v. שָׂגָא wie syr. בֶּשְׁגָּא von סְגִי. Mit בְּלֹא wechselt בְּלִי = בְּבְלִי 35, 16. גֹּמֶא, welches außer hier nur in ägyptischen Zusammenhängen Ex. 2, 3. Jes. 18, 2 und Jes. 35, 7 neben dem allgem. קָנֶה als spec. Schilfname vorkommt (talm. גמי z. B. *Kelim* 10, 4 „Ball und Knäuel aus zusammengewundenen גמי"), ist die eig. Papyrusstaude (*Cypērus papȳrus L.*); ihr Name leitet sich im Hebr. passend von גָּמָא schlürfen (vgl. Lucan 4, 136 *bibulâ papyro*) ab, ist aber zugleich äg., indem koptisch *kam, cham* das Schilf und *ǵôm, ǵōme* das Buch (wie *liber* vom Bast) bed.[1] Das nur im B. Iob und in der Geschichte Josephs vorkommende אָחוּ bed., wie Hier. (*Opp. ed. Vallarsi* 4, 291) von Aegyptern hörte, in deren Sprache *omne quod in palude virens nascitur;* das Wort ist von LXX in der Form ἄχι (ἄχει) in die Uebers. herübergenommen und wie aus Jes. 19, 7 (ערות LXX καὶ τὸ ἄχι τὸ χλωρόν) und Sir. 40, 16 (ἄχει ἐπὶ παντὸς ὕδατος καὶ χείλους ποταμοῦ πρὸ παντὸς χόρτου ἐκτιλήσεται) ersichtlich, im alex. Griechisch wirklich eingebürgert worden; der Kopte übers. *pi-akhi,* und auch *ake, oke* bed. im Koptischen *calamus, juncus.*[2] לֹא יִקְטֹף ist beschreibender Nebensatz: in einem Zustand, wo sie noch nicht gepflückt zu werden pflegt. אָרְחוֹת 13ª sind die Wege, welche Jemandes Handeln (Spr. 9, 15) oder Erleiden (Spr. 1, 19) einschlägt und einhält. LXX hat näher gelegenes אחריות gelesen, was Merx aufgenommen. בָּטַח ist hier fleischliches Selbstvertrauen wie Ps. 49, 14. Mit אֲשֶׁר *quippe qui* oder *quoniam* (5, 5) wird dieses Ende des Gottvergessenen und des חָנֵף d. i. des heimlichen Bösewichts weiter gezeichnet. חָנֵף bed. nach dem Arab. حنيف den seitwärts Gehenden und ist dort ein ἐναντιόσημον (sowol von dem welcher dem Guten und Wahren als welcher dem Bösen und Falschen sich zuneigt), im Hebr. ist es Name dessen der Schleichwege einschlägt, des Heuchlers und überh. des Ruchlosen, dessen Leben Verstellung und Entstellung (Deformität) ist. LXX, welche das Wort 34, 30. 36, 13 ὑποκριτής übers., gibt es hier mit ἀσεβοῦς. Eines solchen Trotzen יָקוֹט, v. קוֹט *med. o* oder v. קָטַט (Schreibung wie z. B. Dan. 11, 12) in neutrischer Bed.: *succiditur* (ein Verbalstamm gleicher Wurzel mit קָטַל niederhauen, קָטֹן *praecisum, minutum, parvum esse,* wov. das in starrer Vocallosigkeit verbliebene Nomen קָט Abschnitt, Nonplusultra d. i. *id ultra quod non progrediendum* herkommt). Rödiger im Supplement-Heft zum *Thes.*

1) Jedoch ist der gewöhnliche altäg. Name des Papyrus *'tufi*, kopt. ⲁⲟⲟⲩϥ (*ǵoûf*).

2) Die Ueberlieferung des Hier., daß אחו urspr. *viride* bed., bestätigt sich durch den Gebrauch des entsprechenden Verbums in der Bed. grünen. So im *Papyr. Anastas.* No. 3 (bei Brugsch, Aeg. Geographie S. 20 No. 115): *naif hesbu ʿachhch em sim* seine Aecker grünen von Kraut und in einer Stelle bei Young, *Hieroglyphics* 2, 69: *achechut uoi ās em senem't* ergrünt ist das herrliche Feld von Senem. Der zweite Radical ist in *achech* reduplicirt, wie in *uot-uet*, welches ebenfalls *viriditas* bed. Auch das Subst. findet sich, dargestellt durch drei Rohrblätter auf Einer Basis; die Grundform ist *ah*, der Plur. lautet *ahu* oder *akhu* vgl. Salvolini, *Campagne de Rhamsès le Grand* p. 117. Brugsch a. a. O. S. 25.

vergleicht قاض *med. Je* rissig, brüchig werden, Hitz. besser قاض *med. Vav* einreißen, abbrechen, was den mit *succiditur* wesentlich zusammenfallenden Begriff *abscinditur* gibt. Man erwarteto freilich eher ein Bild entsprechend dem Spinnengewebe, weshalb Hahn nach Reiske übers.: dessen Hoffnung ist ein Kürbis — geschmacklos und überdies heißt der Kürbis oder vielmehr die Gurke hebräisch קִשּׁוּא. Saadia[1] übers.: dessen Vertrauen der Sonnenfaden[2] ist — ein passendes Bild, aber ohne sprachliche Stütze. Man hat also anzunehmen, daß durch יָקוֹט das folg. Bild erst veranlaßt wird: so leicht wie ein Spinnengewebe ohne Widerstand zu leisten bei der leichtesten Berührung oder einem Windstoß durchschnitten wird, so wird durchschnitten das worauf er trotzt und vertraut. Der Name des Spinnengewebes בֵּית עַכָּבִישׁ[3] führt auf die Bezeichnung des Glücksstandes des Gottlosen mit בַּיִת v. 15: Sein Haus, das Spinnenhaus, hält ihm nicht Stand. Ueber מִבְטַחוֹ mit virtueller Verdoppelung s. Olsh. S. 377. Es folgt ein anderes Bild: der Ruchlose in seinem Glücke gleicht einem Gartengewächs, einem Zierbaum, welcher eine Zeitlang üppig wächst, mit dem es aber plötzlich aus ist.

16 Von Safte strotzt er bei Sonnenschein
Und über seinen Hag dehnt sein Gesproß sich aus.
17 Ueber Steinhaufen verflechten sich seine Wurzeln,
Schichten von Steinen bohrt er durch.
18 Wenn Er ihn verschlingt von seiner Stätte,
So verleugnet sie ihn: nie hab' ich dich gesehn.
19 Sieh so endet sein wonniglicher Gang,
Und aus dem Staube blühen Andere auf.

Subj. ist v. 16. 17 der einer Schlingpflanze verglichene Gottlose. לְפָנֵי־שֶׁמֶשׁ ist nicht nach 2 S. 12, 11 f. zu verstehen: vor den Augen aller Welt (Hitz.), sondern dem Pflanzenbilde gemäß: unter der Obhut

1) s. Ewald-Dukes' Beiträge zur Gesch. der ältesten Auslegung 1, 89.

2) Auf ein arabisches Wort kann sich Saadia's Deutung nicht wol stützen, denn die Araber nennen den Altweibersommer den Lügen-Faden (*el-chait el-bâṭil*) oder ‚Sonnen-Schleim od. Speichel' (*luʿâb es-schems*) oder ‚Teufels Rotz' (*muchâṭ es-scheiṭan* DMZ V, 98 Z. 29) oder (ein Wort, welches Ewald, Jahrb. 9, 38 aus einem nicht vorhandenen خَيْبُت = יָקוֹט und einem unarabischen عور Spreu herleitet) خَيْتَعُور v. خَتْعَر hin- und herschweifen, unstät hin- und herfahren, zerfahren, vergehen, verschwinden. Von dieser Grundbed. aus ist *chaitaʿûr*, wie viele ähnliche altarabische Wörter mit angestammter sinnlich-phantastischer Bedeutungsfülle, zum Ausdrück für eine Menge der verschiedensten Dinge geworden, die aber alle auf jenes unstete Hin- und Herfahren und haltungslose Zerfahren zurückgehen, unter Anderem auch, wie der türkische Kamus sagt, „jenes Dings, welches an äußerst heißen Tagen in der Gestalt von Spinneweben den Schein erzeugt, als kämen einzelne Fäden aus der Atmosphäre herab, was von der Dicke der Luft herrührt" etc.; die von Ew. mit aufgeführte Form خيثعور ist in unseren Wörterbüchern zu streichen. *Fl.*

3) Die Spinne heißt עכבישׁ für ענכבישׁ arab. ʿ*ancabût* (wofür man in Saida auf altphönizischem Boden ʿ*accabût* sagt, wie *atta* für *anta*), v. עָבַשׁ (verw. עָבַט) *contrahere* (*se*), s. Fleischer zu Jes. 59, 5.

(Gen. 17, 18) der Sonne, welche ihm Licht und Wärme spendet, גַּנָּה 16b ist der Garten als umfriedigter; das Stammwort ist גָּנַן decken, umhegen (s. zu Gen. 2, 8). Wie das Steinhaus 17b gemeint ist, läßt sich dem parallelen בַּל entnehmen. Wir faßten früher חָזָה in seiner üblichsten Bed. schauen, wie v. Gerlach: das saftige Gewächs schlingt sich an Gemäuer hinan und sieht stolz von da auf das Steingebäu hinab. Da jedoch nichts dabei steht, wodurch das Schauen als ein so stolzes An- oder Hinabschauen bezeichnet würde, und da dem V. חָזָה, welches doch nicht mit Umgehung des Bildes von dem Gartenbaume unmittelbar auf den Gottlosen bezogen werden kann, die Wurzelbed. spalten (vgl. Jes. S. 30) vollkommen gesichert ist und hier ein ebenso schönes als naturwahres Bild gibt, so liegt es nahe zu übers.: *inter saxa diffindit* er spaltet durch d. i. drängt sich selbst unaufhaltsam durch zwischen Steinen, בֵּית wie Spr. 8, 2. Ez. 41, 9., sicherer Ez. 1, 27 vgl. Num. 18, 7 als accusativisch gedachte Praeposition: innerhalb, Synon. von בֵּין, בֵּינַת (welches sich im Syr. zu ܒܝܢ verkürzt). So Böttcher, Proben S. 210; Stickel, Jen. LZ 1842 S. 818; Ew. Mühlau Dillm. Noch näher aber liegt es, בית אבנים als unmittelbares Obj. zu יחזה zu fassen, so daß ‚Steinhaus' s. v. a. ‚Steinschicht' (Hitz.); denn auch die Präpos. würde von dieser Vergleichung der übereinanderliegenden Steine mit einem Hause ausgehn. Also: einen Aufbau von Steinen durchspaltet er d. h. er drängt sich vermöge wachstümlicher Kraft hindurch.[1] Der Wegschlingende v. 18 ist Gott. Der bisher Glückliche wird dann der Stätte, wo er üppig wucherte, so fremd, als ob sie ihn nie gesehen; sie sagt gleichsam verleugnend: *οὐκ οἶδα τὸν ἄνθρωπον* (Mt. 26, 72). Mit v. 19 lenkt die Schilderung recapitulirend zum Schlusse: Sieh das (הוא zurückweisend wie z. B. 31, 28) ist seines Weges (Lebensganges) Wonne d. h. so geartet, so vergänglich ist sie, so endet sie. LXX hat משוש nicht verstanden und hilft sich mit wolfeilem *καταστροφὴ ἀσεβοῦς τοιαύτη*. Aus dem Boden, über den er hinrankt, wachsen dann Andere empor, deren Geschick, wenn sie keinen bessern Vertrauensgrnnd haben als er, dasselbe ist. אַחֵר ist als collectiver Sing. mit Plur. des Präd. verbunden wie Ps. 11, 7. Spr. 28, 1. Jes. 16, 4b. Die resultatische Zusammenfassung hebt schließlich noch einmal an, um in Anwendung auf Iob auszulaufen.

20 Sieh Gott verschmähet nicht den Frommen
Und der Uebelthäter Hand erfaßt er nicht.

1) So auch *Wetzst.*: „Der Baum schlingt seine Wurzeln nicht bloß in die Blöcke, welche an der Erdoberfläche liegen (und an die Steine erinnern, welche man an den Stamm der Oelbäume zu legen pflegt) — er treibt sie auch in das tiefer liegende massivere Gestein. בית ist die Stätte wo etwas heimisch ist (39, 6) und im Arab. mit *ma'din* (مَعْدِن) die Stätte an welcher etwas von Natur haftet) häufig synonym; חזה aber hat hier die in der Sprache der trachonitischen (basanitischen) Israeliten erhalten gebliebene Wurzelbed. *secare*, *findendo discernere* (nicht *transfodere*, eine Bed., welche حَزَّ worauf man sich beruft weder in der alten noch in der neueren Sprache hat)."

21 Während er füllen wird mit Lachen deinen Mund
Und deine Lippen mit Jauchzen:
22 Werden deine Hasser in Scham sich kleiden,
Und das Zelt der Gottlosen wird zunichte.

„Bei der Hand fassen", nämlich hilfreich als die Seinen wie Jes. 41, 13. 42, 6. Statt עַד v. 21 ließe sich leicht mit Ew. Böttch. Stick. Dillm. עֹד lesen: noch (wie z. B. Ps. 42, 6) wird er füllen; Schlottm. findet dies unnöthig, Hitz. nöthig, und es ist wahr, daß man eher Unterordnung des v. 22 als des 21 mit עַד erwarten sollte. Aber mit gleichem Rechte konnte der Sprecher, die Gedankenfolge von v. 20 beibehaltend, den Satz v. 21, in welchem 20a zur Ausführung kommt, in Vordersatzform kleiden und nichtsdestoweniger den Hauptton darauf legen. Ueber die Construction des עַד (lat. *dum*) s. zu 1, 18. Die Schreibung יְמַלֵּא ist wie יָצָחִי 1, 21. נָסַח Ps. 4, 7. רָפָה 60, 4. Dieser Schluß der Rede klingt ganz psalmisch, vgl. zu v. 21 Ps. 126, 2; zu v. 22 Ps. 35, 26. 71, 13. 109, 29. 132, 18. Bildad bietet alles auf, um Iob zu gewinnen. Er nennt die Gottlosen שֹׂנְאֶיךָ, um zu zeigen, daß er von Iob das Beste zu denken und zu erwarten sich anstrengt. Während Iob aus dem Leidensverhängnis glorreich hervorgeht, werden seine Feinde, welche im Hinblick auf sein Unglück schadenfroh auf ihr eigenes Glück pochten, tiefbeschämt zu Grunde gehen.

Wir haben gesehen, daß Iob in seiner zweiten Rede den Schein der Ungerechtigkeit und Unbarmherzigkeit auf Gott brachte. Daß die Freunde dies nicht ohne Mahnung hingehen lassen, darin handeln sie als Freunde. Bildad vertheidigt Gottes Gerechtigkeit gegen Iobs unziemliche Reden. Sein Satz, daß Gott das Recht nicht beugt, ist ein so wahrer Satz, daß Behauptung des Gegentheils Gotteslästerung wäre. Und Bildad scheint von diesem Satze auch den rechten Gebrauch zu machen, wenn er Iob einen herrlichen Ausgang seines Leidens verheißt als Thatbeweis dessen, daß Gott an ihm insonderheit nicht ungerecht handele, denn einen solchen Ausgang nimmt ja wirklich das Leiden Iobs und dieser Ausgang ist die thatsächliche Zerstörung des falschen Scheins, daß Gott ungerecht oder unbarmherzig gegen ihn verfahre. Noch vorsichtiger, dem vorliegenden Fall angemessener, drückt sich Bildad v. 20 aus. Und in den treffendsten Bildern schildert er die Vergänglichkeit des Glücks der Gottvergessenen und malt auf diesen dunkeln Hintergrund mit lachenden Farben die Zukunft, die Iobs wartet. Was ist an dieser Rede Bildads zu tadeln und warum macht sie auf Iob nicht den beabsichtigten ermutigenden Eindruck?

Es ist wahr daß nichts was Gott dem Menschen zuschickt von Ungerechtigkeit ausgeht, aber es ist nicht wahr, daß alles was er dem Menschen zuschickt von seiner Gerechtigkeit ausgehe. So wie Gott über den verstockten Sünder kein Leiden verhängt weil er gnädig ist, um ihn zu bessern, so verhängt Gott über den wahren Frommen kein Leiden weil er gerecht ist, um ihn zu strafen. Das was wir Eigenschaften Gottes nennen, sind nur einzelne Seiten seines einheitlichen heiligen Wesens, einzelne Bethätigungsweisen seines Wirkens *ad extra*,

von denen keine wenn sie activ ist in Widerspruch zur andern tritt, welche aber nicht alle an demselben Objecte zu gleicher Zeit sich bethätigen. Man kann nicht sagen, daß in der Hölle sich Gottes Liebe bethätige, nicht daß im Himmel sein Zorn, nicht daß am leidenden Frommen seine Gerechtigkeit und am leidenden Gottlosen seine Gnade. Darin besteht Bildads Fehler, daß er meint, sein Gemeinplatz reiche aus, um alle Lebensräthsel zu erklären. Wie ungerecht er wird, indem er den Anwalt der göttlichen Gerechtigkeit macht, sieht man an seinem Urtheil über Iobs Kinder. Hätte er also Iob selbst als Leiche getroffen, so würde er ihn für einen Sünder halten müssen, den Gott in seinem Zorn dahingerafft. Er hat auch keine Freudigkeit, Iob ohne weiteres Hülfe und Segen zu verheißen: er bedingt die Bedingung durch die Bedingung אם זך וישר אתה. Man sieht daraus: sein Glaube an Iobs Rechtschaffenheit ist erschüttert; denn wie könnte der Allgerechte Iob so schweres Leiden zuschicken, wenn Iob es nicht verdient hätte!

Die Eine Aeußerung 8, 4 genügt, um erkennen zu lassen, daß Bildads Ansprache, so schön sie ist, doch auf falschem Grunde ruht und wirkungslos bleiben muß. Einen verwundenderen Pfeil hätte er in Iobs ohnedem zerrissenes Herz nicht drücken können. Denn ist es möglich daß einem Menschen etwas Herzdurchbohrenderes gesagt werden kann, als daß sein Vater, seine Mutter, seine Kinder den Straftod der Sünder gestorben seien! Man darf so etwas nicht sagen selbst wenn es handgreifliche Thatsache zu sein scheint, am wenigsten einem ohnehin schon bis zum Tode betrübten schwergeprüften Vater. Und Bildad stützt sich nicht auf Thatsachen, er räsonnirt nur *a priori*. Er weiß nicht daß Iobs Kinder gottlos gewesen sind, sein richtendes Urtheil hat keinen andern Grund als den Syllogismus: Wer jähen schrecklichen Todes stirbt, muß ein großer Sünder sein; Gott hat Iobs Kinder solchen Todes sterben lassen, also etc. Er eifert um Gott, aber mit Unverstand. Er ist taub gegen die Wahrheit der Erfahrung, um nur nicht irre zu werden an der Wahrheit seiner Prämisse. Er mag nichts anerkennen, was zu dieser eine Antinomie bildet. Es ist dies derselbe Rationalismus des Aber- oder Ueberglaubens, welcher die falsche Lehre vom *decretum absolutum* dictirt hat. Mit dem selben eisigen und eisernen Rigorismus, mit welchem Calvin allen Widersprüchen der Schrift und der Erfahrung zum Trotz das göttliche Walten und irdische Geschehen aus dem Einen Princip absoluter göttlicher Willkür folgert, leitet Bildad Alles aus dem Princip der göttlichen Gerechtigkeit ab, und zwar der göttlichen Gerechtigkeit in gesetzlichem Sinne.

Denn es gibt auch einen andern Begriff der Gerechtigkeit als diesen gesetzlichen. Gerechtigkeit צדקה oder צדק ist im Allgem. Gottes durch seine Heiligkeit normirtes Handeln. Nun besteht aber nicht allein ein heiliger Wille Gottes an die Menschen, welcher lautet: ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, sondern auch ein in Gottes heiliger Liebe wurzelnder Rathschluß der Erlösung der unheiligen Menschen. Demgemäß ist Gerechtigkeit entweder die Uebereinstimmung des Handelns Gottes mit dem fordernden gesetzlichen Willen seiner Heiligkeit, abgesehen von der Erlösung, oder die Uebereinstimmung des Handelns Gottes mit dem gnädigen evangelischen Willen seiner Liebe, also entweder gesetzlich vergeltendes oder heilsordnungsmäßiges Handeln. Wenn man, wie Bildad, im ersteren Sinne sagt: Gott handelt nirgends ungerecht und diesen Satz mit starrer Consequenz als allgemeingültigen durchführt, so wird das Geheimnis göttlicher Führungen dadurch nicht gelüftet, sondern zerstört. Auch Iobs Leiden hört so auf, ein Geheimnis zu sein: Iob leidet was er verdient, und wenn sich das nicht nachweisen läßt, so ist es selbst im Widerspruch mit aller Erfahrung vorauszusetzen. Bei dieser Auffassung seines Leidens kann sich Iob nicht zufrieden geben trotz der herrlichen Verheißungen, womit sie verbrämt ist. Sein Gewissen gibt ihm Zeugnis, daß er so unvergleichlich schweres Leiden nicht verdient hat, und in der That nehmen wir an, was wir annehmen müssen, daß Iob in der Gnade Gottes stand, als dieses Leiden über ihn erging, so ist der Gedanke gänzlich abzuweisen, daß Gott mit ihm nach seinen Werken, etwa nach seinen unerkannten Sünden, handle. Gott straft die Seinen nicht, und wenn er sie züchtigt ist es kein Act seiner vergeltenden Gerechtigkeit, sondern seiner erziehenden Liebe. Dieses Motiv der Liebe ist nun freilich dem Züchtigungsleiden mit dem Prüfungsleiden gemeinsam und der Gläubige, der für diese Liebe ein helles Auge behält, wird auch das schwerste Leiden, ohne irre zu werden, als Züchtigungsleiden ansehen können, weil er weiß, daß die ihm anhaftende Sünde immer noch groß ist und die Arznei, wenn sie heilen soll, bitter sein muß. Wenn also Bildad Iobs Leiden als Züchtigung göttlicher Liebe darstellte, welche ihn erniedrige, um ihn desto höher zu erheben, so würde Iob sich demütigen müssen, obgleich Bildad nicht das Rechte träfe. Aber Bildad macht zu der Hand Gottes, unter die sich Iob demütigen soll, geradezu statt seiner Liebe seine Gerechtigkeit, welcher seine Kinder bereits erlegen seien — dadurch wird der Trost des Freundes für Iob zur Folter und seine Anfechtung immer größer, denn sein Gewissen sagt ihm nichts von Sünden, um deren willen er statt eines gnädigen Gottes nun einen zornigen haben sollte.

Aber freilich im N. T. wäre die Dichtung eines solchen Drama's nicht möglich. Der Blick auf das Leiden Christi und auf die jenseitige Krone übt eine Gewalt der Beruhigung auf das Gemüt aus, welche einen solchen Ausbruch des Unmuts, wie bei Iob, auch in der höchsten Anfechtung unmöglich macht. „Ob das Fleisch wol murret und schreiet, wie Christus selbst auch schrie und schwach war — sagt Luther in einem seiner Trostbriefe — so soll doch der Geist bereit und willig sein und mit unaussprechlichem Seufzen rufen: Abba, lieber Vater, das ist: scharf ist deine Ruthe, aber Vater bleibst du, das weiß ich fürwahr." Und weil in demselben Maße wie das Bewußtsein der Gnade auch das Bewußtsein der Sünde vertieft ist, so wird der Christ, auch wenn er die göttliche Liebe mitten im Kreuz nicht festzuhalten vermag,

doch kein Leiden für so arg halten, daß er nicht um seiner Sünden willen Aergeres verdient hätte.

Hengstenberg bemerkt in seinem Psalmen-Commentar, daß die eigne Gerechtigkeit, auf welche Psalmen wie Ps. 17. 18, 21 ff. 44, 18—23 die Bitte um Erhörung gründen, zwar als eine auf Glaubensgerechtigkeit ruhende Lebensgerechtigkeit und auch diese wieder nur als Gerechtigkeit des Strebens zu denken sei, daß aber doch die starke Betonung derselben nicht recht zu unserem Bewußtsein passe. Wir erwarten, daß jedesmal, wie es zuweilen auf ergreifende Weise geschieht z. B. Ps. 143, 2., auch die andere Seite: die dem Gerechten immer noch anklebende menschliche Schwachheit hervorgehoben und für diese die göttliche Vergebung angefleht werde, statt daß die Bitte um Rettung auf den Widerspruch des Leidens mit der Gotte bewußten Lebensgerechtigkeit des Leidenden gegründet wird. Als Ausdruck unserer christlichen Stimmung werden wir uns solche Psalmen und Psalmstellen nicht so ganz aneignen können, wir werden es kaum vermögen sie ohne Stocken vorzulesen, wenn wir dies versuchen. Woher kommt das? Hengstenberg gibt hierauf die Antwort: „Dem A. T. fehlte das wirksamste Mittel zur Bewirkung der Erkenntnis der Sünde: das Anschauen des Leidens Christi. Das N. T. besitzt zudem eine kräftigere Wirkung des Geistes, der so wie er in die Tiefen der Gottheit eindringt auch die Tiefen der Sünde beleuchtet. In den christlichen Liedern ist daher die Erkenntnis des Verderbens wie eine mehr von äußern Veranlassungen unabhängige, so auch eine mehr entfaltete, feinere, der Grund wird tiefer erkannt und auch die einzelnen Ausflüsse. Es war gut, daß unter dem A. B. die Saiten der Sündenerkenntnis nicht zu scharf angespannt wurden, da der volle Trost noch nicht vorhanden war. Der Abgrund schloß sich wieder zu, wenn das Leiden vorübergegangen." So verhält es sich wirklich. Und diese menschheitsgeschichtliche Heilsentwickelung wiederholt sich in dem Einzelleben jedes Gläubigen. Wie der Einzelne, je weiter er im Leben aus Gott zunimmt, um so gründlicher das natürliche Verderben des Menschen erkennt und einen immer schärferen Blick auch für die feinsten Fäden seines Gewebes erlangt, so ist im N. T. mit der Enthüllung des wesentlichen Heils auch eine ungleich tiefere Einsicht in die Sünde gegeben. Erst da wo die unendlichen Tiefen und Fernen des Lichtreichs entschleiert sind, fällt die Hülle von dem Abgrunde des Reiches der Finsternis. Wäre in der vorchristlichen Zeit dieses offenbar gewesen ohne jenes, so wäre das A. T. nicht bloß, was es bei dem damals noch peinigenden Bewußtsein der Sünde und des Todes wirklich war, eine zuchtmeisterliche Vorschule des N. T., eine Schule der Erlösungssehnsucht gewesen — es wäre eine Hölle der Verzweiflung geworden.

Antwort Iobs auf Bildads erste Rede c. IX—X.

Schema: 6. 6. 6. 10. 10. 9. 8. 10 | 9 (c. 9, 34 — 10, 2). 11. 10. 12. 11.

[Da hob Ijjôb an und sprach:]

2 Ja wol ich weiß daß es also:
Wie könnte Recht haben ein Sterblicher bei Gott!
3 Wenns Gott beliebt mit ihm zu streiten,
Er könnte Ihm nicht antworten Eins auf Tausend.
4 Dem Weisen von Herzen und Starken an Kraft —
Wer hätte dem getrotzt und blieb unversehrt?

Nicht auf das Wort des Eliphas 4, 17., welches ähnlich, aber doch nicht gleich lautet, bezieht sich Iob v. 2 zurück, sondern אָמְנָם יָדַעְתִּי כִּי־כֵן ist Zustimmung zu dem was so eben Bildad gesagt hat; das ו von וּמַה־ ist ו *explicativum*. Der Grundged. der Rede Bildads war der, daß Gott das Recht nicht verdrehe. Ja wol (אָמְנָם *scilicet, nimirum* wie 12, 2) — sagt Iob, indem er diese Maxime Bildads ironisch bestätigt — es ist so: was Gott thut, ist immer Recht, weil Gott es thut; wie könnte der Mensch Gotte gegenüber sein Recht durchsetzen! Wenn Gott sich in Rechtsstreit mit dem Menschen einlassen wollte, so könnte er (der Mensch) auf die tausend Fragen, die er (Gott) ihm vorlegen würde, nicht Eines antworten d. h. nicht Eine befriedigende Antwort geben — verblüfft stünde der Mensch vor ihm und entwaffnet von wegen des unendlichen Abstands des schwachen Geschöpfs von seinem Schöpfer. Subj. zu יַחְפֹּץ ist nicht der Mensch (Dillm. u. A.); der Fragende ist Gott, der keiner Antwort Fähige der Mensch; denn daß dieser Gotte gegenüber immer im Unrecht sein müsse, soll erhärtet werden. עָנָה mit Acc. der Person und Sache bed. einem etwas antworten, einem einen Bescheid geben z. B. 1 S. 20, 10. Die Attribute 4ª gehen nicht auf den Menschen (Olsh.), sondern auf Gott wie 36, 5. Jes. 31, 2. 40, 26; jenes ist schon der Wortstellung halber nicht möglich (vgl. dagegen z. B. Dt. 5, 26), אֵלָיו geht auf Gott dem diese Attribute zukommen. Gott ist weise von Herzen (לֵב = *νοῦς*), um Fragen auf Fragen zu stellen, und stark von Kraft, um jede Geltendmachung eignen Rechtes auf Seiten des Menschen zu Boden zu schlagen; ihm trotzen (הִקְשָׁה verhärten, näml. עֹרֶף den Nacken) gereicht also allemal zur Niederlage der Trotzbietenden. Hier. übers. *quis restitit ei,* besser wäre *restiterit,* vgl. 1 S. 26, 9. Gen. 21, 7. Ps. 11, 3 und unten zu 12, 9.

5 Der Berge hinwegrückt ohne daß sie es merken,
Daß er sie umgestürzt in seinem Zorn;
6 Der aufbeben macht die Erde von ihrer Stelle
Und ihre Säulen schüttern zusammen;
7 Der der Sonne gebietet und sie strahlt nicht auf,
Und legt die Sterne unter Siegel.

Man könnte וְלֹא יֵדָעוּ 5ª auch übers.: ohne daß man es merkt, aber näher liegen als Subj. die Berge. אֲשֶׁר nach ידע ist objectives *quod* wie Ez. 20, 26. Koh. 8, 12. Oder ist 5ᵇ Fortsetzung des attributiven Partícips: er der sie umstürzt in seinem Zorn? Der üblichen

Syntax nahe wäre dann וְתִפְּקֵם zu erwarten. Auch das Perf. ist ersterer Erkl. günstiger. Ehe die Bergkolosse ein Geschehen gewaren ist das Geschehnis fertig, wie חֲפָקָם besagt; die Zerstörungsmacht seines Zornes ist plötzlich und unwiderstehlich wirkende Allmacht. Er macht die Erde erbeben von ihrer Stelle (vgl. Jes. 13, 13), die sie im Weltenraum einnimmt (26, 7),[1] und indem sie von ihm in solches Beben versetzt wird, schüttern ihre Säulen (Ps. 75, 4) d. h. die mit ihren Wurzeln (28, 9) das Erdgebäude (38, 4—7) tragenden Berge, die Grundfesten, an denen das sichtbare Erdrelief seinen Halt hat (Ps. 104, 5). Es sind nicht die höchsten Berge gemeint, welche vielmehr die Säulen, gleichsam die Atlante, des Himmels heißen 26, 11. Ebenso allmächtig schaltet sein Wille mit Sonne und Sternen. Die Sonne heißt hier חֶרֶס wie Richt. 14, 18 חַרְסָה mit tonlosem *ah* und wie Jes. 19, 18 עִיר הַהֶרֶס Anspielung auf עִיר הַחֶרֶס *Ἡλιούπολις* ist, wahrsch. von gleicher Wurzel wie חָרוּץ (assyr. *ḫuraṣu*), einer der poetischen Namen des Goldes. Er gebeut der Sonne daß sie, obwol aufgehend, doch nicht strahle, und die Sterne legt er unter Siegel d. i. verbirgt sie tief hinter Wolken, so daß die Nacht nicht erhellt wird. Das V. חָתַם geht von der Wurzelbed. fest machen *(fermer)* aus, welche sich in حَتَمَ und خَتَمَ zu den Bedd. *confirmare (decernere)* und *obsignare* besondert hat. Hier.: *stellas claudit quasi sub signaculo.* Schultens erinnert an die noachische Flut, Warburton an die äg. Finsternis und den Stillstand der Sonne auf Josua's Glaubensmachtwort — einzelne gesch. Belege für die hier ausgesagte allgemeine göttliche Erfahrungsthatsache.

8 Der ausspannt die Himmel alleine
Und daherschreitet auf des Meeres Höhen,
9 Der Erschaffer des Bärengestirns, Orions und der Pleiaden
Und der Kammern des Südens;
10 Der Großes schafft, nicht zu ergründen,
Und Wunderbares, nicht zu zählen.

Ew. Hrz. Hitz. u. A. verstehen נֹטֶה v. 8 nach Ps. 18, 10: der den Wolkenhimmel niedersenkt. Jedoch Parallelen wie Jes. 40, 22. Ps. 104, 2 und bes. Jes. 44, 24 zeigen, daß 8[a] von der Erschaffung des Himmelsfirmaments und נטה also im Sinne von *expandere* verstanden sein will, woran sich naturgemäß die Erwähnung der mittelst der רקיע geschiedenen Gewässer anschließt. Ob aber יָם hier das Meer der überfirmamentischen oder der irdischen Wasser sei, ist fraglich. Die als Regen niederfallenden Wasser haben nach der Anschauung des Altertums in den Fernen des unendlichen Himmelsraums ihre Heimat; dort ist der Ocean der himmlischen Gewässer, ägypt. *Nun-pa,* den der Sonnengott *Ra* alltäglich durchschifft. Hienach scheinen „des Meeres Höhen" hier wie viell. auch „des Meeres Wurzeln" 36, 30 den Himmelsocean zu bed. (Hahn Schlottm. Hitz. u. A.). Aber unzweifelhaft bezeugt findet sich (abgesehen von Apok. 4, 6. 15, 2. 22, 1) diese Vorstellung von einer himmlischen *θάλασσα* nirgends. Und warum sollte בָּמְתֵי *(bāmŏthê)* wie von Wolkenhöhen Jes. 14, 14 nicht auch von den himmelan (Ps. 107, 26) sich thürmenden Wogen des irdischen Meeres gebraucht sein können? Ueber diese schreitet Gott hin, wie ein Mensch über ebenen Boden (LXX *περιπατῶν ἐπὶ θαλάσσης ὡς ἐπ' ἐδάφους*), ja sie thürmen oder legen sich unter seinen Fußtritten gemäß dem Willen seiner Allmacht (vgl. Hab. 3, 15). Weiter bez. Iob Gott als Schöpfer der Gestirne, indem er drei Gestirne der nördlichen Hemisphäre heraushebt. Es sind die Gestirne, nach denen auch der griechisch-römische Bauernkalender, theilweise wenigstens (z. B. *Vergiliarum exortus* und *occasus*), die landwirthschaftlichen Zeiten bestimmte. עָשׁ ist das Siebengestirn *(septentrio* oder *septentriones)* in der Nähe des Polarsterns, verkürzt aus נָעְשׁ arab. نَعْش Todtenbahre. Der große und der kleine Bär bilden näml. ein Viereck, in welchem die Araber eine Todtenbahre sehen; die drei andern Sterne *benâth naʿsch* (vgl. 38, 32) erscheinen als das Leichengefolge. כְּסִיל ist der an den Himmel gefesselte Orion, in welchem die alten Völker einen gewaltigen Riesen und zugleich einen übermütigen und thörichten Gesellen[1] sahen (K. O. Müller, Kleine deutsche Schriften 2, 125), nach Saad. Abulwalîd u. A. minder wahrscheinlich der Canopus im Sternbild der Argo, welcher in Aeg. aufsteigt, wenn der Nil aus seinen Ufern tritt (s. zu 38, 31). כִּימָה sind die gleichfalls an der nördlichen Hemisphäre und zwar in der Nähe der Ekliptik befindlichen Pleiaden, ein aus 7 großen und andern kleineren Sternen bestehender Sternhaufe im Zodiakalsternbild des Stiers, welcher im Arab. schlechtweg *en-neǵm* das Gestirn, genauer aber ثُرَيَّا genannt wird, was (v. ثَرْوٌ Feuchtigkeit, Fülle, Reichlichkeit) ebenso wie כימה (vgl. كُومَةٌ *cumulus*) die dichte Gruppe bez. (s. 38, 31) — das von den *septentriones* zu unterscheidende Siebengestirn, dessen Aufgang und Untergang Anfang und Ausgang der Schiffahrt (*πλειάς* Schiffahrtsgestirn[2]) bez.[3] Von der

1) Der Spanier Didacus de Stunica in seinem Comm. (1584) findet hierin eine Bestätigung des copernicanischen Systems, s. Rosenmüllers *Scholia in Iobum* p. XVII s.

1) Aehnlich ist das arab. جَاهِل welches die Bed. Unwissender, Tollkühner und Jähzorniger vereinigt, s. Fleischer, Ali's hundert Sprüche S. 115 f.

2) Viell. bed. aber auch *πλειάς* v. *πλέος, πλεῖος* den gedrängten Sternhaufen, bei Manilius *glomerabile sidus*, s. Ideler, Sternnamen S. 144 und Kuhns Zeitschr. VI, 282—85.

3) Anders als bisher gew., ausgen. כסיל, erkl. M. A. Stern in Geigers Zeitschr. 1865 S. 258 ff. die im B. Iob genannten Sternbilder: כימה Sirius, כסיל Orion, מזרות Hyaden, עיש (עש) Pleiaden, חדרי תימן die Sternbilder im tiefen Süden jenseit des Sirius. Nöldeke in dem Art. Orion und Schrader in dem Art. Sterne in Schenkels BL sprechen diesen dort begründeten Deutungen einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit zu. Aus LXX und Syr. ist nichts zu schließen: beide übers. עש וכסיל וכימה in beliebiger Umstellung. Daß *Πλειάδα* Uebers. von כימה sein soll, sieht man aus LXX Syr. zu 38, 31. Und *Ἕσπερον* entspricht dem עש wie 38, 32 dem עִיש; der Syr. hat beidemal ܝܘܚܐ (*Berachoth* 58[b]).

nördlichen Hemisphäre wendet sich die Schilderung zur südlichen. Die „Gemächer des Südens“ חַדְרֵי תֵימָן (vgl. خِدْر *velamen, adytum*) sind vermöge einer *metonymia continentis pro contento* die dort gleichsam einquartirten Gestirne. Richtig Mercier nach dem Vorgange des Trg.: *sidera quae sunt in altero hemisphaerio versus alterum polum antarcticum.*[1] Statt des genaueren תֵּירָן ist hier defectiv תֵּימָן geschrieben. In v. 10 sagt Iob was 5, 9 Eliphas. In Anerkennung der absoluten Macht Gottes stimmt er mit den Freunden überein und schildert sie absichtlich von Seiten ihrer schauererregenden Majestät. Denn während jene die Pflicht der Demütigung für den Leidenden daraus herleiten, beweist er damit den trostlosen Satz, daß menschliches Recht Gott dem Absoluten gegenüber sich nie behaupten könne.

11 Sieh er zieht über mir hin und ich sehe nicht,
Und schwebt vorbei und ich bemerk' ihn nicht.
12 Sieh er reißt fort und wer will ihn zurückhalten,
Wer sagen zu ihm: was machest du?
13 Eloah thut seinem Zorn nicht Einhalt,
Unter ihm krümmen sich Rahabs Helfer —
14 Geschweige daß ich ihm Rede stehn könnte,
Wählen dürfte meine Worte ihm gegenüber,
15 Ich der, hätt' ich auch Recht, nicht antworten könnte —
Zu meinem richterlichen Gegner müßt' ich flehn.

Wie in der Naturwelt, so wirkt Gott auch in der Menschenwelt mit furchtbarer Allgewalt unsichtbar, unwiderstehlich (11, 10), keiner Creatur verantwortlich (Jes. 45, 9. Dan. 4, 32). Das nur hier vorkommende V. חָתַף bed. fortraffen (arab. خَتْف Tod) und wird von Kimchi mit Recht für stammverwandt mit חָטַף (خطف) erklärt; יַחְתֹּף klingt mit יַחֲלֹף zus. wie z. B. 7, 11 בְּמַר mit בְּצַר. Weiter heißt es von Gott: er wendet oder hemmt seinen Zorn nicht ohne ihn ganz vollführt zu haben — ein Satz, der so allgemein gefaßt unwahr ist, wie aus Ps. 78, 38 ersichtlich. Unter den Helfern des רַהַב im Allgem. solche zu verstehen, welche prahlerischem Uebermute, titanischer Erhebung wider Gott Vorschub leisten, ist nicht thunlich, da v. 14 mit ‚geschweige ich‘ fortgefahren wird, was voraussetzt, daß עֻזְרֵי רַהַב auf ein bekanntes außerordentliches Beispiel einer riesenkräftigen, weithin um sich gegriffenen und doch zu Boden geworfenen frevlen Unternehmung hinweist, wenn auch שָׁחְחוּ, indem die lautredende Thatsache als Ausdruck einer allgem. Wahrheit verwandt wird, sich präsentisch wiedergeben läßt. Anderwärts ist רהב emblematische Bezeichnung Aegyptens Ps. 87, 4. 89, 11. Jes. 51, 9 vgl. 30, 7., aber der Untergang Pharao's und seines Heeres im Schilfmeer läßt sich schon deshalb nicht ver-

1) Der von Baudissin herausgegebene *Arabs Tischendorfianus* nennt neben den Pleiaden: den *Aldabaran*, den *Alġabaha* (Löwenstirn oder *Regulus*) und den *Suheil* (*Canopus*), dem er قلب اليمان „Herz des Südens“ (d. i. leuchtendstes Gestirn des Südhimmels) als Apposition beigibt.

stehen, weil bestimmte Beziehungen auf Thatsachen der israel. Geschichte wider den Charakter des Buches sind. Aber wie kommt denn Aegypten zu dem N. רהב? Aus Ps. 89, 11. Jes. 51, 9 ist ersichtlich, daß רהב eig. ein Seeungetüm bezeichnet, welches wie anderwärts תַּנִּין und לִוְיָתָן zum Emblem Aegyptens geworden ist.[1] Auf diese Bed. des Worts führt auch 26, 12., wo LXX κῆτος übers., wie hier ὑπ᾽ αὐτοῦ ἐκάμφθησαν κήτη τὰ ὑπ᾽ οὐρανόν, worin wie in der Uebers. des Hier. *et sub quo curvantur qui portant orbem* sich das Bewußtsein eines bestimmten mythologischen Sinnes dieses עזרי רהב ausspricht, viell. einer an solche Sternbildernamen wie *Κῆτος* und *Πρίστις* sich knüpfenden Sage (Ew. Hitz. Schlottm.). Die Poesie des B. Iob verschmäht auch sonst mythologische Elemente nicht; man erinnert sich bei עזרי רהב an das indische Mythologumen von *Indras'* Siege über den finstern Dämon *Vritras*, welcher das Ergießen des Regens verhindern will, und über dessen Helfershelfer, oder (so Hitz.) an *Vishnu*, welcher den Drachen *(rahu)* entzweihieb und die Dämonen besiegte, und an den Himmelskrieg mit dem Drachen *Tihâmat* in den assyrischen Schöpfungslegenden. Mit jenen sagenhaften titanischen Mächten vergleicht Iob v. 14 sich selbst, den Ohnmächtigen. אַף כִּי (eig. sogar daß) oder auch blos אַף 4, 19 bed. hier in absteigender Klimax *quanto minus:* um wie viel weniger kann ich, der Ohnmächtige, ihm Rede stehen, wie ihm gegenüber die Geistesgegenwart behaupten, die mir verstattete, nach den zur Begründung meines Rechts geeignetsten Worten zu suchen! אֲשֶׁר v. 15 ist Relativconj. wie 5, 5 oder Relativpron., aber auch dieses im Sinne von *quippe qui;* das Begründende im Relativsatz ist dies, daß auch das Bewußtsein, das Recht auf seiner Seite zu haben, ihn nicht zur *ἄνοιξις τοῦ στόματος* (Eph. 6, 19) kommen lassen würde. מְשֻׁפָּטִי ist Participp des Tendenz- oder Zielstamms (فعل غَلَبَةٌ der arab. Grammatik); שָׁפַט bed. richten, שׁוֹפֵט (Grundform *śâfaṭa*) richterlich bekämpfen, s. zu Ps. 109, 10 vgl. Ew. § 125ᵃ. Iob nennt so Gott welchen er gegen sich hat als Verkläger und Richter in Einer Person. Diesem gegenüber bliebe ihm nichts übrig als ihn um Gnade für Recht anzuflehen (אֶתְחַנַּן mit ל des persönlichen Obj. wie 19, 16 u. ö.).

16 Wenn auf mein Rufen er wirklich erwiderte,
Nicht glauben kann ichs, daß er mich anhören würde;
17 Vielmehr würd' er in Sturmesbrausen mich zermalmen
Und nur noch mehren meine Wunden ohne Ursach;
18 Würde mir nicht zulassen Athem zu schöpfen,
Sondern mich sättigen mit Bitterkeiten.
19 Wenn es auf Kraft des Starken ankommt —: „Siehe hier!“
Und wenn auf Recht —: „Wer will mich fordern?“
20 Wenn ich Recht hätte — mein Mund müßte mich verdammen;
Wär' ich unschuldig, Er würde mich überschulden.

1) Zurückführung auf ein äg. Grundwort will nicht gelingen: *rāab* bed. Wahnsinn, Tollheit, Raserei und *ro, ru, ra* ist ein häufiger Giftschlangen-Name; lautlich gleicht *rahabu* Glut, Flamme, Flammenathem z. B. im Todtenbuch: du schleuderst *rahabu* auf den welcher seine Hand an den Osiris d. i. den Verstorbenen legen will.

Die Erwiderung Gottes des gerufenen d. i. vorgeladenen wird in 16a (Perf. und Modus der Folge) als wirklich erfolgte gesetzt, also kann 16b nicht sagen wollen: ich könnte es nicht glauben, daß er mir erwidere, sondern: ich kann, sein Erscheinen vorausgesetzt, nicht glauben (vgl. 15, 22), daß er meine Stimme, näml. Selbstvertheidigung anhören würde; seine unendliche Erhabenheit würde solche Herablassung nicht zulassen. Das Obj. des קָרָאתִי ergibt sich aus וַיַּעֲנֵנִי; der Erwidernde ist eben der Herbeigerufene (קרא wie z. B. Num. 12, 5). אשר 17a bed. *quippe qui* oder *quoniam,* was wie 15a auf eins hinauskommt. שְׂעָרָה in der Bed. Haar gibt hier keinen Sinn; Hitz. versucht zwar einen solchen: der mich an den Haaren reißt, aber das herbeigezogene arab. نسف bed. *evellere* (wzvw. mit נסע) und widerstrebt der Verbindung mit ב des Obj. שׂערה ist nur andere Schreibung für סערה 38, 1. 40, 6. Aber was bed. יְשׁוֹפְפֵנִי? Es sind nur 3 Stellen, wo das V. שׁוף vorkommt: Iob 9, 17. Gen. 3, 15. Ps. 139, 11. In Ps. 139, 11 ist die Bed. *conterere* unpassend, aber auch die Bed. *inhiare* paßt nur nothdürftig, der Ged. fordert dort die für u. St. nicht in Betracht kommende Bed. *obvelare.* In Gen. 3, 15 sind zwar die Bedd. *inhiare* und *conterere* beide passend, aber die Bed. *inhiare,* die ohnehin für das mittelvocalige שׁוּף weder biblisch noch außerbiblisch nachweisbar ist, hat die Construction mit Acc. der Person und des Gliedes gegen sich und raubt jenem Gottesspruche seinen verheißenden Charakter; die Bed. *conterere* dagegen ist im Targumischen gemeinüblich und auch durch die Ueberss. überwiegend bezeugt. Für sie entscheiden wir uns auch an u. St. mit den alten Uebers. (LXX ἐκτρίψῃ, Trg. מְרַסְּקִנִּי *comminuens*); keinesfalls ist ‚anschnauben' (Umbr. Hirz. Ew.) zu übers., denn das ist eine unzulässige Umbiegung jenes *inhiare,* welches in feindl. Sinne ‚erhaschen' (Schlottm. Dillm.), eig. schnappen, packen wollen bed. Also: er würde in Sturmwetter mich zermalmen und viel machen bed. (*multiplicaret*) etc., würde mich nicht lassen Athem holen *(respirare),* sondern (פִּי) mich sättigen (יַשְׂבִּיעֵנִי mit *Pathach* wie תְּדַבְּקֵנִי Gen. 19, 19 und wie hier nach hellem Vocal יַבְהִילֵנִי Jes. 56, 3. Böttch. § 881b ε) mit Bitterkeiten (בַּמְּרוֹרִים mit *Dag. dirimens,* welches den Wortlaut pathetischer macht.). Der Sinn von v. 19 ist daß Gott dadurch, daß er der Kraftanstrengung des Geschöpfs seine Uebermacht entgegensetzt, Geltendmachung des Rechts im Keime erstickt. כֹּחַ אַפִּיק ist nicht ‚gewaltige Kraft' (Hitz.), was durch אֹמֶץ כח ausgedrückt sein würde, sondern ‚Kraft des Starken' d. i. an Stärke Ueberlegenen. Dafür daß nicht יועירנו (Hitz. nach LXX Syr.) zu lesen ist, zeugt חִזְּקוּ wofür חִזְּקוּהוּ geschrieben sein würde, wenn nicht Selbstrede Gottes beabsichtigt wäre. חִנֵּנִי (für חִנֵּנִי wie אֵתֵּת 15, 23 für אֵיתוֹ) siehe da bin ich, bereit zum Kampfe, ist Wort Gottes wie das (bei Jer. 49, 19. 50, 44., wo *en-ni* statt *ĕ ni*) nachklingende *quis citare possit me.* Das Geschöpf muß immer Unrecht haben, auch berechtigte Selbstrechtfertigung muß Gotte gegenüber zur Selbstverdammung werden, indem Recht und Rechtsbewußtsein dem Zwange der Uebermacht erliegen. אֶצְדָּק hat Kamez bei *Dechi* (*Michlol* 19b). פִּי mit logisch betontem Suff. wie 15, 6: mein eigner Mund.[1] In וַיַּעְקְשֵׁנִי ist das hiphil. î mit Rückgang auf die Grundform verflüchtigt wie z. B. 1 S. 17, 25. Ges. § 53 Anm. 4. Subj. ist Gott, nicht ‚mein Mund' (Schlottm.): gesetzt daß ich schuldlos, Er würde mich als עִקֵּשׁ sittlich Verkehrten hinstellen. Der Modus der Folge וַיַּעְקְשֵׁנִי verknüpft hier wie z. B. Gen. 19, 9 innerlich sich Widersprechendes und dennoch äußerlich einander Folgendes.

21 Unschuldig bin ich — nicht kümmert mich meine Seele,
Ich verachte mein Leben.
22 Eins ists — darum sage ich:
Unschuldige und Frevler vertilgt er.
23 Wenn die Geißel tödtet jählings,
So spottet er des Misgeschicks der Schuldlosen.
24 Die Erde ist gegeben in Frevler-Hand,
Das Antlitz ihrer Richter verhüllt er —
Solls nicht so sein, wer anders thut es?

Mit Recht faßt man v. 21 als gleichartig mit 13, 13—15 vgl. 7, 11: unschuldig bin ich, kühn bekenn' ichs, wenn ichs auch mit meinem Leben entgelten muß oder allgemeiner: sein Leben nicht achtend unterläßt er nicht, dergleichen, so ihn das Leben kosten kann, frei herauszusagen (Schnurr. Hirz. Ew. Schlottm. Kamph. Dillm. Zöckl. Hitz.), vgl. לא ידע sich nicht kümmern Gen. 39, 6. In Ausg. 1 wurde erklärt: ich kenne meine Seele d. i. mich selbst nicht — er ist unschuldig, aber der Widerspruch, in welchem sein Geschick mit seiner Unschuld steht, straft sein Selbstbewußtsein Lügen, macht ihn sich selber zum Räthsel, macht ihn irre an sich selber, und so sich selber unbekannt und fremd geworden, hat er Widerwillen an diesem widerspruchsvollen Leben, dem er nichts weniger als lange Dauer wünschen möchte (s. 7, 16). Im Allgem. sind das Gedanken und Empfindungen, wie sie Iob nicht fremd sind, aber sie sind zu elegisch, um zu der hier trotzig sich erhebenden Selbstbehauptung zu passen. So wird also auch das folg. אַחַת הִיא zu erklären sein: gleichgültig ists ob ich lebe oder nicht (wie z. B. Dillm.), nicht wie wir früher nach Koh. 9, 2 (מקרה אחד לצדיק ולרשע) und Targ. חדא מבילא הוא (Ein Maß der Vergeltung gibts) erklären zu müssen meinten: eins ists ob der Mensch unschuldig ist oder nicht. Bei jener Auffassung schließt sich nun auch עַל־כֵּן leichter und straffer an: Es ist ihm eins ob er leben bleibt oder sein Bestehen auf seiner Unschuld mit seinem Leben büßen muß, darum sagt er es frank und frei heraus, daß Gott ohne Unterschied über Schuldlose wie Schuldige Vertilgung verhängt. Er will es nicht verhehlen, daß die Geschicke der Menschen in Widerspruch mit göttlicher Gerechtigkeit stehen. In v. 23 f. malt er das Behauptete in grellen Farben aus. שׁוֹט Geißel heißt ein über ein Land ergehendes Strafgericht Jes. 28, 15. Dieses rafft auch die Schuldlosen mit hin und Iob schließt daraus, daß Gott seine Freude habe an der מַסָּה Leidensprüfung πειρασμός oder viell.: dem Zerfließen (v. נָמַס wie 6, 14) der Schuldlosen d. i. ihrer Auflösung in

1) Olshausens Conj. פרו ist hier gegen den beabsichtigten Ged. und auch Jes. 34, 16 (s. dort) nicht nöthig.

Weh und Zagen, ihrer Aufreibung und Verzweiflung (Umbr. u. A.). Nicht mit Unrecht bem. Hieronymus, daß Iob im ganzen Buche *nihil asperius* sage als hier v. 23. Ein anderes Beispiel für die trostlose Behauptung ist dies, daß die Erde, diese nicht als Einheit, sondern als Ländercomplex und also collectiv gemeint (vgl. zu Ps. 2, 10), in Frevler-Hand gegeben ist: der Monarch ist ein רשע und ihrer Richter Angesicht verhüllt er (Gott), so daß sie Recht und Unrecht nicht unterscheiden und nicht für jenes gegen dieses entscheiden (vgl. Jes. 29, 10). Gott selbst ist die letzte Ursache von dem allen: wenn nicht d. i. wenn es sich nicht so verhält, wer wäre es denn der es verursacht? אֲפוֹא (hier mit א, nicht wie sonst viermal im Buche אִפּוֹ) steht hier beim Bedingungssatze statt beim Fragesatze, denn אפו מי darf man nicht (Ew. § 105[d]) zusammenlesen, אפו steht nie vorn, sondern lehnt sich immer hinten an. Hier belebt es die Frage nicht unmittelbar wie 17, 15. Gen. 27, 33, sondern nur mittelbar, indem es wie 24, 25. Gen. 43, 11 die Prämisse und wie Gen. 27, 37 die Aufforderung belebt, welche die Frage einleiten, also: wenn es durchaus nicht so sein soll (vgl. das homerische εἰ δ' ἄγε). מִי־הוּא *quisnam* ist aus dem Vorausgeg. nach Jes. 41, 4 zu ergänzen. Niemand anders als Gott thut es, er ist die letzte Ursache dieses widerspruchsvollen Jammers, den uns die Menschengeschichte entgegenhält und den Iob jetzt an sich selbst erlebt.

25 **Und meine Tage waren flinker als Läufer,**
Entflohen keines Glücks ansichtig,
26 **Schossen vorüber gleichwie Binsenschiffe,**
Wie ein Adler, der herabstößt auf Fraß.
27 **Ist mein Gedanke: vergessen will ich meines Jammerns,**
Will mein Gesicht entrunzeln und heiter blicken:
28 **So schaudre ich vor allen meinen Qualen,**
Ich fühle daß du mich nicht quitt sprichst.

So wie die vorige Str. geschildert ergeht es Schuldlosen insgemein und in Menge, und so (dies der Zus.) ergeht es auch ihm: sein enteiltes Leben geht unter Qualen wie eines Missethäters, den Gott hinrichtet, zu Ende. Ueber seinen jetzigen Leiden hat er sein früheres Glück ganz vergessen; es ist ihm kein Glück, weil er es nur genossen, um es zu desto größerem Schmerz wieder zu verlieren. Die Tage des Glückes liegen hinter ihm, schnell entflohen ohne טובה d. i. ohne dauerndes Glück. Sie sind schneller gewesen מִנִּי רָץ. Im Hinblick auf 7, 6 möchte man dies für ein vom Webstuhl entlehntes Bild halten, da wirklich im Koptischen die auf die Spule gewickelten Fäden des Eintrags *(fila subteminis)* die ‚Läufer' heißen (s. Ges. *thes.*), aber schon Rosenm. hat bem., daß Iob, um die Flüchtigkeit seines Lebens zu bez., das Schnellste auf dem Festland (die Läufer oder Eilboten) und im Wasser (die schnellsegelnden Schiffe) und in der Luft (den herabstoßenden Adler) zusammenstellt. בָּרַח fliehen eig. in querer Richtung enteilen hat hier gleiche Verwendung wie wenn im Arab. *el-bârihata* gestern = vergangenen Tages bed. עם 26[a] ist hier s. v. a. in Vergleich mit *aeque ac.* Was für Schiffe aber אניות אֵבֶה seien, sagt uns keine sichere Ueberlieferung. Hier. übers. nach Targ.: *naves poma portantes,*

wobei man an die nach Edrîsi auf dem todten Meere üblichen kleinen Schiffchen denken kann, in denen Getreide und verschiedene Arten von Früchten von Zoar nach Jericho und nach andern Gegenden des Jordans ausgeführt wurden (Stickel S. 267); aber wenn אבה mit אֵב zusammenhinge, so wäre אֵבָה n. d. F. אֵשָׁה (v. אֵשׁ) zu erwarten. Andere leiten das Wort von אָבָה *avere* ab; Schiffe des Wollens d. i. segelfertig auslaufende (Gecatilia in Ges. *thes. suppl.* p. 62) oder dem Reiseziel zustrebende (Kimchi) oder dem Hafen zusteuernde (Zamora, vgl. Anm. zu 29, 16) und also eilende (Symm. σπευδούσαις), aber abgesehen von dem begrifflich Unpassenden und Unzureichenden dieser Bezeichnung wäre אֵבֶה n. d. F. נֵדֶה, קֵצֶה zu accentuiren gewesen. Noch unmöglicher ist bei der vorliegenden Punktation die Erkl.: Feindschafts-Schiffe (Syr.[1]) d. i. Raub-Schiffe von Piraten oder Freibeutern *(freebooters,* Flibustiern = *flyboots,* franz. *capres*), was sachlich passen würde, aber אֵבָה (אִרְבָּה) lauten müßte, wozu sich das äg. *uba* gegen und gegnerisch *(contrarius)* vergleichen ließe. Nach Abulwalid (Parchon, Raschi) ist אבה Name eines dem Schauplatze des B. Iob nahen großen Flusses; dabei ließe sich an den abessin. Nilnamen *abâi* denken; אֵבָה verhielte sich dazu ähnlich wie לְבָנָה zu لُبْنَى *lubnâ* u. dgl. Aber befriedigender ist die von Hiller in seinem *Hierophyticon* stammende Vergleichung des arab. أَبَاء Schilf (wovon أُبَّاءَة Schilfrohr das *n. unitatis*): Schiffe aus Schilfrohr wie כְּלֵי גֹמֶא Jes. 18, 2 Papyrusfahrzeuge *βαρίδες παπύρινα*ι; auf solchen Schiffchen mit ägypt. Takelwerk fuhr man bis Taprobane, sie waren zum Zusammenklappen *plicatiles,* so daß man sie bei den Katarrakten vorbei tragen konnte, Heliodor bez. sie als *ὀξυδρομώτατα.* Das dritte Bild ist der Adler, welcher herabstößt auf seine Beute; טוּשׁ (mit *Sin*) ist durch das aram. טוס gesichert, womit das Targ. Hab. 1, 8 חש übers., Grätz' Conj. ישוט beseitigt das hier charakteristische Wort, so wie Olshausens Aenderung des אִם אָמְרִי in אם אמרתי den gewähltern Ausdruck: „wenn mein Sagen (Denken)" ist s. v. a. so oft mir der Gedanke kommt (Hitz.) — eine Eigentümlichkeit des in der Plastik des Nominalsatzes sich gefallenden höheren Stils: das Nomen mit dem sein Subj. ausdrückenden Suff. kann einen Satz bilden, s. zu Koh. 2, 21. So hier: עזב פנים 27[b] bed. das verzogene Gesicht entfalten, womit Merx passend طلق الوجه *dimissus (opp. contractus) h. e. serenus vultu* vergleicht (vgl. auch בָּשַׁר eig. das Gesicht glätten *diducere,* dann = engl. *to glad*), und בָּלַג hat, wie بلج I. IV. zeigt, die Grundbed. weit machen, weit öffnen z. B. die Thüren weit aufreißen, dann auf das Gesicht übertragen: offen *(ouvert),* frei, heiter s., *Hi.* hier wie 10, 20 *vultum hilarem induere.* Wenn Iob seine Schmerzensmiene aufgeben und heiter blicken will, so stellt ihm die

1) Auch Luther versteht wol Raubschiffe, wenn er *wie die starcken Schiff* übersetzt.

Gewißheit, nicht von Gott begnadigt, also nicht von seinen Leiden befreit zu werden, alle seine Qualen trotz aller Gewalt, die er sich anthut, immer aufs neue vor die Seele. Daß die Anrede תנקני an Gott geht, nicht an Bildad, bedarf kaum der Bemerkung. Es ist wichtig daß Iob nicht über Gott redet, ohne zugleich betend zu Gott aufzublicken. Von Gott sich abgestoßen fühlend bleibt er doch an Gott. Auch in der folg. Str. fährt er fort, über Gott zu klagen, ohne ihm zu entsagen.

29 Ich soll Frevler sein —:
Wozu da nutzlos mich abmühn?
30 Wenn ich mich badete in Schnee
Und rein wüsche in Laugensalz meine Hände:
31 Alsdann in die Grube würdest du mich tauchen,
Und verabscheuen würden mich meine Kleider. —
32 Denn er ist kein Mann wie ich, daß ich ihm erwiderte,
Daß wir hingingen zusammen vor Gericht.
33 Nicht gibts zwischen uns einen Schiedsmann,
Der da lege seine Hand auf uns beide.

Der Satz 29ª mit subjectiv gewendetem Jussiv wie 17, 2. 1 S. 14, 43. 20, 5. 28, 1 und mit stark betontem Ich besagt, daß Er im Verh. zu Gott von vornherein und unabänderlich Frevler d. i. Schuldiger (Ps. 109, 7) sein soll (רָשָׁע Frevler sein d. h. entweder als solcher handeln 10, 15 oder als solcher erscheinen, als solcher gelten, wie hier und 10, 7; *Hi.* v. 20 verurtheilen): warum also sollte er da nutzlos (חֶבֶל *acc. adv.* hauchartig, windig, nichtig) sich abmühn, indem er nach Hülfe ruft und diesen Hülferuf auf seine Unschuld gründet? 30ª lautet das *Chethîb* בְּמֹ, das *Kerî* בְּמֵי wie umgekehrt Jes. 25, 10; *mo* selbst erscheint in der Bed. Wasser (ägypt. *muau*) in den Eigennamen מוֹאָב und מֹשֶׁה (nach Jablonski *ex aqua servatus*), in במו aber ist es Ausdruck eines unbestimmten, durch das Folg. näher bestimmten Etwas: in Irgendetwas, näml. Schnee. Das *Chethîb* ist dem *Kerî* במֵי vorzuziehen; denn der Schnee ist weiß und rein, das Schneewasser aber trüb 6, 16 (Hitz.). Parallel ist בְּבוֹר, nach Jes. 1, 25 s. v. a. בְּבֹרִית mit Potasche oder Lauge; Ruetschi fordert „in Reinigkeit", aber das wäre ein nichtssagender, dem במו שלג ungleichartiger Zusatz, zu dessen Gunsten sich nicht die RA „seine Hände in Unschuld waschen" Ps. 73, 13 anführen läßt. Keine Reinigung — dies der Sinn — selbst wenn er Schnee und pflanzliches Laugensalz dazu verwendete d. i. auch die gründlichste Reinigung seiner selbst kann ihm nicht helfen, denn Gott würde es doch dahin bringen, daß seine thatsächliche Unschuld in die greulichste Unreinheit umschlüge. Ew. Röd. u. A. übers.: zum Ekel machen würden mich meine Kleider. Aber das paßt nicht zum Bilde und ist auch sprachlich mislich, denn das *Pi.* חִזֵּב bed. 19, 19. 30, 10 und anderwärts verabscheuen, nicht: Abscheu verursachen, und überh. ist die causative Bed. fraglich, denn מְחָתָּב Jes. 49, 7 bed. Verabscheuung wie מְכֻסֶּה 23, 18 Bedeckung, und Ez. 16, 25 liegt zwar die Bed. ‚zum Greuel machen' nahe, aber תעב kann auch in der nächsten Bed. *abominari* höchster Ausdruck der durch Prostitution bethätigten Mis-

achtung der gottverliehenen Schönheit sein. Man übers.: verabscheuen würden mich meine Kleider, was aber nicht sagen will: es müßte mir vor mir selbst ekeln (Hirz.), vielmehr denkt sich Iob als solchen der nackt allen Schmutz weggebadet, ihn den Nackten und Reinen würde Gott — sagt er — dermaßen in die Grube tunken, daß seine Kleider vor ihm Abscheu empfinden d. h. davor zurückschaudern würden, von einem solchen Scheusal angezogen und besudelt zu werden (Schlottm. Oehler Dillm. Hgst. u. A.). Denn Gott ist nicht seines Gleichen, auf gleicher Linie mit ihm stehend: er der Absolute ist Kläger und Richter in Einer Person, es ist zwischen ihnen kein מוֹכִיחַ d. i. Recht und Unrecht Ermittelnder, also: Schiedsrichter, welcher oder: daß er lege etc.; יָשֶׁת ist Subjunctiv und gleichen Sinnes mit לָשִׁית (Böttcher § 964, 7). Richtig Mercier: *impositio manus est potestatis signum,* der Sinn also: *qui utrumque nostrum velut manu imposita coerceat.* Mit לֹא־אִישׁ läuft das nahezu gleichklingende לֹא יֵשׁ (s. Wellhausen, Text der Bb. Sam. S. V) parallel, nicht אֵין, weil was nicht vorhanden mehr hervorgehoben werden soll, als daß es nicht vorhanden. Merx liest nach LXX Syr. לָא יֵשׁ, was sprachlich zulässig 16, 4., aber der Wunsch v. 34 setzt nicht den Wunsch fort, daß ein מוכיח da sein möchte, sondern geht von der Voraussetzung aus, daß ein solcher nicht da ist.

34 Möcht' er von mir wegthun seinen Stecken
Und sein Schrecken mich nicht betäuben:
35 So wollt' ich reden und ihn nicht fürchten,
Denn nicht also steh' ich bei mir selbst. —
10, 1 Voll Ekels ist meine Seele an meinem Leben,
So will ich frei lassen in mir mein Jammern,
Will reden in Bitternis meiner Seele,
2 Sprechen zu Eloah: Verdamme mich nicht,
Laß mich wissen, warum du mich befehdest!

Wenn Gott nur einmal die Strafruthe, womit er auf ihn losschlägt, hinwegthun wollte, daß er sich zur Selbstvertheidigung sammeln könnte, und wenn er ihm nicht dadurch das freie Wort im Munde erstickte, daß er ihm mit niederschmetternder Majestät (אֵימָה = אֵמָה 13, 21) entgegenträte: so wollt' er sich furchtlos aussprechen (Construction wie z. B. 10, 20 *Cheth.*); denn „nicht also bin ich bei mir" (vgl. 10, 13 und das *συν* in *συνειδησις*) d. h. ich bin mir nicht einer solchen sittlichen Beschaffenheit bewußt, daß ich vor ihm verstummen müßte. Indes gibt es auch trotz Dillmanns Widerspruch ein mit einem Gestus verwerfender Misachtung gesprochenes כֵּן = nichts Num. 13, 33., כמו־כן Jes. 51, 6 = wie nichts,[1] לא־כן = nicht so gering, so nichtig 2 S. 23, 5., wonach viell. auch hier zu erkl.: ich bin bei mir d. i. nach dem Zeugnisse meines Gewissens nicht so d. i. nicht so sittlich werth-

1) Man hat an beiden St. (welchen Böttcher Ps. 127, 2 „so = ohne weiteres" zugesellt) כֵּן für den Sing. zu כִּנִּים Mücken gehalten, aber dieser Sing. כֵּן ist ein ebensolcher Irrtum wie בַּיִץ als Sing. zu בֵּיצִים. Die betreffenden Sing. lauten כִּנָּה, בֵּיצָה.

und rechtlos. Sein Selbstbewußtsein läßt ihn wünschen, daß ihm die Möglichkeit der Selbstverantwortung vergönnt sei, und da er nun einmal des Lebens überdrüssig ist und auf Lebensverlängerung verzichtet hat, so will er wenigstens seinen Klagen freien Lauf lassen und den Urheber seines Leidens bitten, daß er ihn nicht wider sein eignes Gewissenszeugnis den Tod eines Schuldbeladnen sterben lasse. נְקֵטָה ist s. v. a. נָקְטָה (vom *Ni.* נָקַט) Ez. 6, 9 nach der in Vv. ע״ע üblichen Verkürzung Gen. 11, 6. 7. Jes. 19, 3. Richt. 5, 5. Ez. 41, 7. Ges. § 67 Anm. 11.; das aram. נְקַט hat damit so wenig zu schaffen, als גָּמַל mit נִגְמְלֵיהֶם Gen. 17, 11., was vielmehr s. v. a. נִגְמַלֵּיהֶם, wie נִפַּץ 1 S. 13, 11., נִמְצָה Gen. 9, 19., נִמְצוּ Jes. 33, 3 gleichfalls Nifalformen sind, welche *per metaplasmum* v. פָּצַץ = פּוּץ gebildet. Seine Seele hat Ekel *(fastidio affecta est)* an seinem Leben, so will er frei lassen[1] in sich sein Klagen (vgl. 7, 11); עָלַי bed. nicht *de me,* sondern wie 30, 16 *in me,* es gehört zu dem Ich im Ausdruck der Selbstbestimmung: ich in mir, indem das Ich das Subjekt *ὑποκείμενον* seines Wesensbestandes ist (Psychol. S. 151 f.). Von dem Inneren aus soll die Klage in ungehemmtem Strom sich ergießen, nicht aber bloß dumpfe Klage über den Schmerz, sondern flehentlich zu Gott gerichtete Klage über des Schmerzes eigentlichen Schmerz: diese strafrichterliche Befehdung, die er erfährt (ריב *seq. acc.* wie Jes. 27, 8), ohne doch zu wissen, wodurch er sie verschuldet.

3 **Ists dir gut, daß du bedrückest,**
Daß du verstößest das Kunstwerk deiner Hände,
Während du zu der Frevler Rathschlag leuchtest?
4 **Hast du Augen von Fleische,**
Oder siehest du wie Sterbliche sehen?
5 **Sind wie Sterblicher Tage deine Tage,**
Oder deine Jahre wie eines Mannes Tage,
6 **Daß du suchest nach meiner Verschuldung**
Und nach meiner Sünde forschest? —
7 **Obschon du weißt, daß ich kein Frevler bin,**
Und daß Niemand ist der deiner Hand entrisse.

Es sind drei Fragen, in denen Iob alle Möglichkeiten, seine Leiden von Gott aus zu erklären, zu erschöpfen sucht; diese Erklärungsmöglichkeiten zerschlagen sich aber in sich selbst, weil sie von Vorstellungen ausgehen, welche Gottes unwürdig sind und seinem Wesen widersprechen. Erstens: ob es ihm wolgefällig (Dt. 23, 17) oder auch objektiv: ob es gut für ihn (13, 9. Num. 14, 3 u. ö.) ist, wenn er bedrückt, wenn er verschmäht d. i. gewaltsam niederhält oder gehässig von sich stößt (מָאַס wie Ps. 89, 39. Jes. 54, 6) das Werk seiner Hände, während er dagegen auf der Frevler Anschlag (21, 16) Licht von oben fallen läßt d. i. ihn begünstigt (9, 24)? Der Mensch heißt יְגִיעַ der göttlichen Hände, gleichsam deren Elaborat, weil er bei seiner Ursetzung Gen. 2, 7., deren Fortsetzung das Werden im Mutterleibe ist

1) Das V. עָזַב bed. lassen, loslassen, freilassen (vgl. عزب) — eine Bed., die in علب die Wendung: belassen, im *status quo* festhalten (vgl. *situs* v. *sinere*), ab- oder zurückhalten bekommt.

(Ps. 139, 15), in bevorzugender Weise durch eigenpersönliche und so zu sagen künstlerische Bethätigung Gottes ins Dasein getreten. Dieses יגיע כפיך schließt die Verneinung des Gefragten in sich: eine solche Selbstbefriedigung liebloser Laune widerspricht der Hingabe und dem Aufwande der Liebe, denen der Mensch sein Dasein verdankt. Zweitens: ob Gott Fleischesaugen habe d. i. sinnliche, die sich durch die sinnliche Aeußerlichkeit ohne Einblick in das Innere bestimmen lassen, oder ob er sehe wie Sterbliche sehen d. h. *κατὰ τὴν σάρκα* urtheile (Joh. 8, 15)? Richtig Mercier: *num ex facie judicas, ut affectibus ducaris more hominum.* Auch diese Frage verneint sich selbst, es liegt ihr der Ged. zu Grunde, daß Gott das Herz ansieht 1 S. 16, 7. Drittens: ob sein Leben der Kürze eines Menschenlebens gleiche, so daß er nicht warten könne, bis des Menschen Sünde von selbst offenbar werde, sondern solches qualvolle Leidensverhör mit ihm anstelle, um ihm so bald als möglich das Eingeständnis derselben abzufoltern und ihn בְּחַטָּאוֹ (Num. 27, 3) sterben zu lassen? Auch diese Annahme ist, wie v. 7 besagt, ein Selbstwiderspruch. Eine solche Handlungsweise läßt sich bei einem sterblichen Machthaber denken, welcher wegen seiner Kurzsicht das nur erst Gemutmaßte inquisitorisch zu ermitteln sucht und aus Besorgnis, die süße Rache nicht zu erleben, dieses hochnothpeinliche Verfahren möglichst beschleunigt, damit ihm sein Opfer ja nicht entgehe. Gott aber würde so handeln obwol ihm absolutes Wissen (11, 11) und absolute Macht zukommt. עַל trotzdem, ungeachtet (von der Bed. überdem *insuper* ausgehend) wie 16, 17 (Jes. 53, 9) 34, 6. Gott weiß ja doch, daß er (Iob) kein Frevler ist (Fut.: *non talis qui impie agat* 9, 29) und, wie dem auch sein möge, daß seiner Hand sich nichts entwinden kann (Jes. 43, 13). Die folg. Str. hält das in יגיע כפיך angeklungene Moment der Liebe fest, in deren Erwägung Iob was er jetzt erlebt ganz unbegreiflich findet.

8 **Deine Hände haben mich geformt und ausgewirkt**
Allzumal ringsum, und doch verschlingst du mich!
9 **Gedenke doch, daß wie Thon du ausgewirkt mich,**
Und in Staub willst du mich wieder wandeln!
10 **Hast du nicht wie Milch mich hingegossen**
Und ließest wie Käse mich gerinnen?
11 **Mit Haut und Fleisch bekleidetest du mich**
Und mit Knochen und Sehnen durchflochtst du mich;
12 **Leben und Gnade hast du mir erwiesen,**
Und deine Obhut schirmte meinen Odem.

Die Entwickelung des Embryo galt der israel. Chokma als eins der größten Geheimnisse Koh. 11, 5. 2 Macc. 7, 22 f.; zwei poetische Stellen reden ausführlich von diesem geheimnisvollen Werden: diese Strophe des B. Iob und v. 13—16 des Davidps. 139 (Psychol. S. 210). Daß diese Schriftzeugnisse „alle neueren *Systemata generationis* in sich schließen und noch übertreffen", ist eine Behauptung Scheuchzers, Hoffmanns, Oetingers, welche der Schrift einen ihr fremdartigen Lehrzweck unterschiebt: es ist ihr überall nicht um Analyse des Natürlichen, sondern um Zurückführung desselben auf seine letzten Gründe

zu thun, in der Entstehung jedes Menschen wiederholt sich nach ihrer Anschauung die Schöpfungsweise Adams, und die Fortsetzung naturgesetzlichen Werdens ist ihr nicht minder selbsteigene Wirkung Gottes wie die schöpferische Setzung des Anfangs selbst, der in diesem Werden sich nach urgesetzlichen Impulsen fortschwingt. Deine Hände, sagt Iob, haben mich geformt (עָצַב schneiden, schnitzen, gestalten, verw. חָצַב, חָצַב, ohne den Nebenbegriff der Mühsal, den das Wort von der Uebertragung des Einschneidens auf das Innere des Menschen selbst gewinnt) und ausgewirkt; wir übers. nicht: gemacht, denn עָשָׂה verhält sich zu ברא und יצר wie *perficere* zu *creare* und *fingere* Gen. 2, 3. Jes. 43, 7. יַחַד bez. sich auf die Gesamtzahl der Glieder, סָבִיב auf die Gesamtform des Leibes. Jedoch mag die LA der LXX Syr. אַחַר הִפְסוֹב (Merx תָּשׁוּב) ‚hernach wendetest du dich' besser der Absicht des Dichters entsprechen; die Zeile wird dadurch selbständiger und ותבלעלי seiner Vereinzelung enthoben (vgl. 9b). Die Auswirkung כְּחֹמֶר besagt dreierlei: die Irdigkeit der Substanz, die Entstehung des Menschen ohne sein Mitwissen und Mitwirken, und die Gestaltung des formlosen Anfangs durch göttliche Allmacht und Weisheit: im Mutterschooße wiederholt sich die Urentstehung des Menschen *de limo terrae* 33, 6. Ps. 139, 15. Die folg. Bilder v. 10 malen die unscheinbare, aber um so geheimnisvollere und um so mehr Gottes Allmacht verherrlichende Entstehungsweise. Das Sperma im Moment der Empfängnis vergleicht sich der Milch, welche hingegossen wird; חִתַּכְתָּנִי (wov. מַתֶּכֶת der nachbiblische Name des Metalls) bed. Starres oder auch stehendes Flüssiges in Fluß bringen. Der aus dem ergossenen Sperma sich bildende Embryo vergleicht sich der גְּבִינָה, was in allen sem. Dialekten den Käse (Quark) bed. Ew. Hahn unpassend: wie Molken; Molken gerinnt ja nicht, man läßt sie, wenn man Käse macht, von der geronnenen Milch ablaufen. Schlottm.: wie Sahne; aber Sahne ist nicht *lac coagulatum,* was גבינה (v. גבן zusammenfahren, gerinnen, wov. arab. *ǵubn* als Benennung des Käses und der Feigheit); also entw. ‚Quark' (d. i. weicher Käse von frisch geronnener Milch) oder ‚Käse', dies noch passender als jenes: der Embryo ist wie geronnene und in Form geschlagene Milch. Uebrigens beachte man die *consecutio temporum.* Ew. übers.: Lässest du mich nicht wie Milch hinfließen etc. Aber Iob blickt ja auf seinen Lebensanfang zurück; die dem tonangebenden עצבוני ויעשוני (vgl. Ps. 119, 73) untergeordneten vier Sätze v. 10. 11 sind nicht minder rückblickend gemeint; die Futt. sind also Ausdruck des Werdens in der Vergangenheit, wie denn v. 12 in Perff. zurückgelenkt wird: die Entwickelung des Embryo zum geburtsreifen Kinde malt v. 11, wozu Grotius bem.: *hic ordo est in genitura: primum pellicula fit, deinde in ea caro, duriora paulatim accedunt,* und die Beweise göttlicher Güte nicht bloß in Mutterleibe, sondern vom Lebensanfange an und weiterhin meint v. 12. גִּיד Sehne geht auf גוד حَاد spannen, spannkräftig s. zurück. Die stabreimartige Verbindung חַיִּים וָחֶסֶד (vgl. נִין וָנֶכֶד, נָע וָנָד, שֵׁם וּשְׁאָר u. dgl.) ist zeugmatisch: er hat ihm das Leben gegeben und ihn unter fortgehenden Gnadenbeweisen am Leben erhalten,

seine Obhut hat den Geist רוּחַ geschirmt, durch den das Leibesgebilde ein lebendiges Wesen, eine selbstbewußte Person ist. In diese lobpreisenden Rückblicke fließen schmerzliche Reflexionen ein, in denen Iob den Contrast des bisherigen und des nunmehrigen Erzeigens Gottes ausspricht, nämlich 8b וַתְּבַלְּעֵנִי nach dem masor. Texte: und doch verschlingst (vgl. zu 9, 20b) du mich — wofür Hitz. mit Unrecht וּתְבַלְּעֵנִי lesen will, indem er das in dem Modus der Folge sich ausdrückende Moment des Paradoxen verkennt — d. h. du ziehst mich in das Verderben herab, entziehst mich dieser sichtbaren Welt, cassirst mein Dasein, und v. 9 (wo nur sachlich, nicht syntaktisch klar ist, daß תְּשִׁיבֵנִי nicht rückwärts Liegendes, sondern im Werden Begriffenes ausdrückt): zu Staub willst du mich wieder machen d. i. in das Chaos zurückstürzen, aus dem der Mensch entstanden. In diesem Tone geht es in der folg. Str. weiter. So wundergnädig ist er ins Dasein getreten und am Leben erhalten geblieben, um nun so schrecklich zu enden!

13 Und solches bargest du in deinem Herzen,
Ich erfahre daß dieses dir im Sinn lag:
14 Wenn ich sündigte, so wolltest du mich verwart halten,
Und meiner Schuld mich nicht ledig lassen.
15 Wenn ich frevelte, wehe mir!
Und wär' ich gerecht, sollt' ich mein Haupt nicht heben,
Satt von Schande und ansichtig meines Elends.
16 Und richtete es sich auf, wie ein Leue wolltest du mich jagen
Und immer wieder wundermächtig an mir handeln,
17 Wolltest immer frische Zeugen mir entgegenstellen
Und überbieten deinen Unmut gegen mich,
Immer neue Truppen und ein Kriegsheer sollt' ich hegen.

Jene vom Mutterschooße an erfahrene Offenbarung göttlicher Güte hat, wenn Iob sein nunmehriges Leidensgeschick damit vergleicht, einem verborgenen Willen ganz entgegengesetzter Art zur Verhüllung gedient, näml. dem nun zu Tage liegenden Willen, dieses so gnadenreich begründete und geschirmte Menschenleben hinterdrein zum Gegenstande gestrengster strafrichterlicher Heimsuchung zu machen. Sowol אֶפֶס als זֹאת weisen vorwärts; זֹאת עִמָּךְ von dem gefaßten Gedanken, der gehegten Absicht und Gesinnung wie 23, 14. 27, 11. 1 K. 11, 11. Durch den die Strophe beherrschenden Hauptsatz: ‚dies war es was du zu thun vorhattest' bekommt alles Folgende den Stempel der Zukunft und subjunctive Färbung. So 14a: wenn ich gesündigt, so wolltest du mich in Gewarsam halten, eig. *custodies me,* was hier s. v. a. als *custoditurus eras me;* שׁמר mit dem Acc. der Person nach Ps. 130, 3., wo der Acc. der Sünde folgt, zu verstehen (Hirz. Stick. Ausg. 1) hat nichts für sich; וְשָׁמַרְתָּנִי bed. entw. *rigide observaturus eras me* (Schlottm.) oder nach 7, 12. 13, 27 *custoditurus* = *custodia servaturus* (Dillm.), was beides den wesentlich gleichen Ged. ergibt: du wolltest mich bewachen, damit ich der Strafe in ihrer ganzen Strenge und vollen Dauer ja nicht entgehe. Schwachheitssünden (vgl. zu Ps. 25, 7) sollten ihm nicht ungestraft hingehen und wenn er gefrevelt (רָשַׁע *opp.* חטא von Bosheitssünden, synon. פשׁע), wehe ihm (vgl. *οὐαὶ μοι* 1 Cor. 9, 16). Diesem Satzschema gemäß ist וצדקתי *praet. hypotheticum;* der

Nachsatz folgt auch hier ohne ו *apodosis:* hätt' ich recht gehandelt, sollt' ich mein Haupt nicht erheben, satt von Schande und ansichtig meines Elends. Die Adj. sind nicht Appositionen zu רְאֵה (Böttch.), sondern bezeichnen den Zustand, in den er, statt fröhlich sein Haupt erheben zu können (nach dem ethischen Grundsatze Gen. 4, 7), versetzt sein sollte: רְאֵה v. רָאָה wie שְׂבַע v. שָׂבַע ist nach Geiger s. v. a. רְוֵה, aber da man sogar רְאֵה מָוֶת den Tod sehen d. i. ihn zu erleiden bekommen sagt, bedarf es keines stärkeren Worts; es mit Pisc. Hirz. Böttch. Ew. Dillm. in רֹאֵה zu verwandeln ist unnöthig, da רָאֵה sich als zuständliches Adj. zu יָפֶה, נָכֶה, קָשֶׁה stellt; Hitz. hält es für Infin. n. d. F. חֵרֵה Ez. 21, 15: gesättigt von Schmach und dem Schauen meines Elends; aber jene Infinitivform mit aramäischem Auslaut (מָחֲוֵה) ist kritisch verdächtig. Und Imper. (Rosenm. de W.) ist es vollends nicht, denn obwol solche mit ו an nicht conforme Sätze angeschlossene Imperative vorkommen Ps. 77, 2. 2 S. 21, 3., so würde doch hier ein solcher Stoßseufzer Zus. und Stimmung der Str. stören. Auch וְנִגְאֵה ist wie וצדקתי hypothet. Vordersatz, aber im zweiten Tempus, weil voluntativ gemeint Ew. § 357b: und strebte es (das Haupt) dennoch empor (גאה von stolzer oder froher selbstbewußter Emporrichtung), so (ohne das sonst z. B. 22, 28 stehende ו *apod.*) wolltest du wie ein שַׁחַל (s. 4, 10) Jagd auf mich machen — mit dem Löwen vergleicht Iob (wie Hosea 5, 14. 13, 7) Gott, mit der Beute, die dieser Löwe verfolgt, sich selbst —, wolltest dich immer wieder (תָּשֹׁב Voluntativform, mit folg. Finitum, zu dem es den Adverbialbegriff hergibt Ges. § 142, 3b) in ausgesuchter absonderlicher Weise an mir bethätigen (תִּתְפַּלָּא Nebenform von תִּתְפַּלֵּא mit dem nicht bloß in Pausa eintretenden â, vgl. Num. 19, 12. Lev. 21, 1), näml. wunderbar mächtig und erfinderisch in immer neuen Peinigungen (23, 14), durch die ich diese Erhebung büßen müßte. Die Zeugen עֵדִים, deren immer neue Gott gegen ihn aufstellt, sind seine Leiden (s. 16, 8), welche, während er sich seiner Unschuld bewußt ist, ihn für einen Sünder erklären. Wie oben תָּשֹׁב, ist auch תָּרֵב Voluntativform: du wolltest mehren, steigern deinen Unmut mit mir, עִם *contra* wie auch sonst bei Wörtern des Streitens und Kriegens 13, 19. 23, 6. 31, 13 oder wo der Zus. auf ein feindliches Verhältnis führt Ps. 55, 19. 94, 16. Die letzte Zeile ist ein Nominalsatz für sich; חֲלִיפוֹת וְצָבָא wird meistens mit collectiver Fassung des צבא als Hendiadyoin angesehen (Mercier: *impetor variis et sibi succedentibus malorum agminibus*), warum dann nicht חליפות צבא ohne ו? Iob meint mit חליפות die neu zurückenden Truppen und mit צבא den Stamm des Heeres, der durch sie verstärkt wird; jenes steht voraus, weil sich der in תחדש und חרב ausgesprochene Ged. bildlich (vgl. 19, 12) fortsetzt; der Groll Gottes äußert sich gegen ihn in immer neuen Qualen, welche zu dem Einen Hauptübel hinzukommen. Alle Verszeilen von v. 14 gehen auf *i* aus, ein Flexionsreim, der auch v. 18 noch sich fortsetzt. Der Eindruck der Bezogenheit des göttlichen Zornwillens auf dieses Eine Ich wird dadurch gewaltig verstärkt.

18 Warum doch hast du aus Mutterleibe mich hervorgeholt? —
Ich sollte verscheiden, daß kein Auge mich erblickte,
19 Hätte als ob ich nicht gewesen werden sollen,
Von Mutterleibe zum Grab geleitet. —
20 Sind nicht wenig meine Tage? So lass' er ab
Und richte sich weg von mir, daß ich ein wenig mich erheitre,
21 Ehe ich hingehe, ohne zurückzukehren,
In das Finsternis- und Todesschatten-Land,
22 Das Land des Tiefdunkels gleich Mitternacht,
Des Todesschattens und des Durcheinanders,
Und wo es hell wird gleich Mitternacht.

Auf dem Fragsatz 18a mit וְלָמָּה ‚warum doch' (wie 1 S. 28, 16. 2 S. 14, 13) folgen Futt. als Ausdruck des Geschehensollenden, aber nicht als indicativischer Ausdruck (wie z. B. 31, 22), sondern subjunctiv gemeint von dem was geschehen sein würde und geschehen sein sollte, wenn Gott ihn nicht hätte geboren werden lassen um zu leben: ich hätte verscheiden sollen, eig. ich sollte verscheiden (wie *debebam* = *debuissem*), mit Zurückversetzung in die Zeit des Geborenwerdens, vgl. 3, 13., wo das Praet. mehr objektiv das was dann geschehen wäre ausdrückt. In solchen Subjunctiven geht es v. 19 weiter: ich hätte werden sollen (näml. sofort nach der Geburt) gleich als ob ich nicht gewesen (vgl. den kürzeren elliptischen Ausdruck Ob. v. 16), hätte von Mutterleibe weg (wie Jes. 20, 17: als eben ans Licht Getretener) zum Grabe gebracht, geleitet werden sollen (חוּבַל wie 21, 32). Zweierlei wünscht er: entweder nicht geboren oder unmittelbar nach der Geburt gestorben zu sein wie der Chor im Oedipus Koloneus singt: „Nie geboren zu sein, wo ist Höherer Wunsch? Und der andere dir der du lebest er ist: zu gehn Wieder von wannen du kamst in Eile."[1] Diese Verwünschung seines Daseins geht v. 20 in den Wunsch über, daß Gott es wenigstens etwas entlasten möge, ehe es von der Nacht des Hades verschlungen wird. Man darf weder mit Targ. übers.: sind nicht wenig meine Tage, dahinschwindend? noch mit Oetinger nach Hier.: wird nicht mein Bißchen Tage aufhören? Die Acc. begünstigen beides nicht. Olsh. findet es zwar auffällig daß bei יָמַי nicht ein schwächerer Pausalaccent stehe, aber ein solcher steht ja indirekt wirklich, denn *Munach* ist hier s. v. a. *Dechî,* aus dem es transformirt ist. Demgemäß übers. Seb. Schmid richtig: *nonne parum dies mei? ideo cessa.* Das *Kerî* substituirt dem Wunsche diese Gebetsanrede: so laß doch ab, so wende dich doch ab von mir (*imper.* mit ו der Folge Ew. § 235a), aber viell. ist gegen den in festgehaltener Anrede an Gott verlaufenden Redeschluß 7, 7 ff. hier der Umschlag der Anrede in die herbere Form des die Anrede fallen lassenden Wunsches beabsichtigt. Zu וָשֶׁת (Voluntativ für יָשֶׁת 9, 33) läßt sich לבו, עיניו, פניו, ידו (7, 17) ergänzen (nicht aber mit Hirz. was vom Sprachgebrauch zu weit abliegt: שבטו nach 9, 34 oder gar mit Böttch. מחנהו *copias suas*), indes kann שִׁית auch an sich schon wie שׂוּם (תָּשֵׂם) 4, 20 ‚sich richten = aufmerken' bed., שית מן also die Aufmerksamkeit abwenden, wie שעה מן 7, 19. Ps. 39, 14 (wo wie hier

1) Vgl. Apologetik (1869) S. 116.

ואבליגה folgt). Ueber חבליג mit der Wurzelvorstellung weiter Oeffnung, gänzlicher Erschließung, Entfaltung, Entwölkung s. 9, 27. Er wünscht wenigstens zeitweilige Erleichterung vor der ihm so nahe bevorstehenden Hinabfahrt in den Hades. Dieses Land ohne Rückkehr (assyr. *irṣit la târat* oder *tairat*) nennt er Land der Finsternis und des Todesschattens; das zuerst Ps. 23, 4 in der alttest. Literatur vorkommende צַלְמָוֶת, aus צַלְמוּת (v. צָלַם = טָלַם tiefdunkel s.) umgebildet, ist das eig. Wort für das Dunkel des Todtenreichs, weshalb es sich weiterhin wiederholt. Er nennt es ferner Land der Umnachtung (עֲפָתָה oder עֵיפָתָה v. עוּף *caligare* pathetisch wie עוֹלָתָה 5, 16 für עִימָה bei Amos 4, 13., der auch חבליג 5, 9 mit dieser Rede Iobs gemein hat) gleich Mitternachtsdunkel. אֹפֶל ist die absolute Sonnenlosigkeit 3, 6. 28, 3. Ps. 91, 6 vgl. Ex. 10, 22., wo die ägypt. Finsternis חֹשֶׁךְ אפלה genannt wird; Böttch. vergleicht richtig אבל und נפל: *mersa ad imum h. e. profunda nox.* Iob nennt es drittens Land des Todesschattens und der Ordnungslosigkeit (סְדָרִים von dem im nachbibl. Hebräisch allgewöhnlichen, im A. T. nur hier vorkommenden סֵדֶר) d. h. wo alles in chaotischer Weise von Todesschatten überlagert ist, ohne daß etwas in festen Umrissen, in unterscheidbarer Schiedlichkeit hervortritt. Der Modus der Folge וַתִּפַּע setzt die attributive Beschreibung fort und verhält sich syntaktisch wie 3, 21. 23. Jes. 57, 3. 49, 7. Da חיפיע (v. יפע = ופע aufsteigen, aufstrahlen, s. zu Ps. 95, 4), wie auch חאיר, sonst nicht neutrisch vorkommt, so wird es אוֹר zum Subj. haben: und welches hell wird, dem Sinne nach freilich s. v. a. wo es hell wird. Auch hier ist אפל das äußerste Dunkel, *ipsum medullitium umbrae mortis ejusque intensissimum,* wie Oet. es ausdrückt. Das was man dort Licht nennt, d. i. das sich einigermaßen lichtende Dunkel, ist wie Mitternacht auf der Oberwelt, *not light, but darkness visible,* wie Milton von der Hölle sagt.

Erst in dieser Rede c. 9. 10. geht Iob auf den Grundsatz ein, von welchem aus die Freunde ihn angegriffen haben. Sie ist zunächst gegen Bildad gerichtet, zugleich aber gegen Eliphas, denn diese zwei sind übereinstimmig. Jedoch werden die Freunde nirgends angeredet. Die Anrede richtet sich überall an Gott. Ew. bemerkt, diese Rede habe die Art eines lauten Selbstgesprächs. Man darf noch weiter gehn und sagen, daß sie großentheils Gebet ist.

Der Grundsatz der Freunde lautet: Gott beugt das Recht nicht d. i. er handelt gerecht in allem was er thut. Der Folgesatz daraus ist, daß kein Mensch, kein Leidender sich selbst rechtfertigen darf. Diese beiden Sätze gibt Iob zu, aber sein Zugeständnis ist ein bloßer Sarkasmus auf das was sie aussagen. Er gibt zu, daß alles was Gott thut als recht gelten müsse, aber nicht weil es in sich recht ist, sondern weil es die That des absoluten Gottes ist, gegen welchen kein Widerspruch des Geschöpfes auch bei dem klarsten Bewußtsein der Unschuld aufkommen kann. Iob reißt Gott und das Gute auseinander und postulirt wie die Freunde für die Gerechtigkeit des göttlichen Waltens

sinnliches Sehen und Empfinden, und kennt wie die Freunde kein anderes Princip göttlichen Waltens als die sich so häufig vermissen lassende gerechte Vergeltung. Der Gott der Freunde ist der Gott der absoluten Gerechtigkeit und zwar der sinnlich wahrnehmbaren, der Gott Iobs der Gott der absoluten Macht; jener mißt je nach Verdienst Glück oder Unglück zu, dieser vertheilt es mit einer Freiheit, welche sittlicher Nothwendigkeit entleert und also die pure Willkür ist.

Wie kommt Iob zu dieser trostlosen Ansicht? Die Freunde drängen ihn durch ihr Extrem in ein anderes. Eliphas behauptet indem er sich auf seine Lebenserfahrung und Bildad indem er sich auf die Weisheit des Altertums beruft, daß die Gottlosen, wenn auch eine Zeit lang glücklich, doch ein Ende mit Schrecken nehmen; mit Bezug auf Iob, daß sein Leiden eine wolgemeinte, aber nicht unverdiente Züchtigung Gottes sei. Gegen die eine Behauptung sträubt sich Iobs Lebenserfahrung, gegen die andere empört sich sein Bewußtsein. Und in der That Iobs Beobachtung ist so richtig als die der Freunde. Die Geschichte kennt ebensoviel Beispiele von Strafgerichten, welche plötzlich die Gottlosen auf der Höhe ihres Glücks getroffen haben, als allgemeiner Strafgerichte, denen mit den Schuldigen, die sie verwirkt hatten, auch Schuldlose in Menge erlegen sind. Was aber sein eignes Schicksal betrifft, so sträubt sich Iob mit Recht dagegen, es als eine Schickung göttlicher Gerechtigkeit anzuerkennen.

Wenn sein Leiden nicht so schwer und sein Glaube nicht so gewaltig erschüttert wäre, so würde er, so wie er einerseits die vielen Spuren gerechten göttlichen Waltens in der Menschenwelt nicht leugnen kann (er leugnet sie auch hier nicht), andererseits über die ebenso zahlreichen Widersprüche menschlicher Schicksale mit der göttlichen Gerechtigkeit dadurch hinwegkommen, daß er sich mit der Unausforschlichkeit der göttlichen Wege beruhigte, eine Beruhigung, die ihm freilich nicht wie uns durch den Blick in das Jenseits erleichtert wird. Sein eigen Geschick aber hätte ihm immerhin unerklärlich bleiben können, ohne daß er deshalb jenen bis zu dem stummen Besuche bewährten Asaphglauben zu verlieren brauchte, der, wie Luther sagt, durch Zorn und Ungnade zu Gott bricht als durch eitel Dornen, ja durch eitel Spieße und Schwerter.

Diesen Asaphglauben zu lehren und zu stärken ist das B. Iob geschrieben. Seinem Weibe gegenüber hat Iob ihn bewährt, ohne durch den Hohn des Unglaubens wankend zu werden. Als aber die Freunde kommen und er von diesen sich verkannt sieht, da entstellt sich ihm das Bild des gnädigen Gottes, er fühlt nur den göttlichen Zorn und fragt: Warum gibt Gott den Leidenden das Lebenslicht? — ein Zustand, der nicht befremden kann, denn, wie Luther sagt, „ist keiner so heilig jemals gewest, der nicht mit diesem *quare quare* warum warum geschiehts wäre geplaget worden.“ Als nun die Drei, ihr unheimliches Schweigen brechend, ihn jenes *quare* halber rügen und in den Sätzen: Der Mensch hat keine Gerechtigkeit, die er vor Gott geltend machen könnte, und: Gott beugt das Recht nicht den Schlüssel zum

Geheimnisse darzureichen meinen, da steigert sich seine Anfechtung, weil ihm weder für sein eignes noch der Menschen Schicksale Gottes Gerechtigkeit ein genügender Erklärungsgrund ist. Er vermag die göttliche Gerechtigkeit, aus welcher die Freunde alle menschlichen Begegnisse erklären zu können meinen, nur als das Recht des Ueberlegenen anzusehen, und dieser trostlose Satz, welcher den Gottesbegriff zu entsittlichen und ebendamit zu zerstören droht, treibt ihn zu den unwürdigen Aeußerungen, daß er trotz des Bewußtseins seiner Unschuld immer vor Gott als schuldig erscheinen werde, weil er vor dessen schreckender Majestät verstummen müsse, daß er aber, wenn Gott nur einmal ihm so gegenüberträte, daß er furchtlos reden könnte, sich wol zu vertheidigen wissen werde (c. 9). Nach diesen Aeußerungen eines Gemüts, dem alles Gefühl göttlicher Liebe entzogen ist, thut er die rührende Bitte: verdamme mich nicht, laß mich wissen, warum du mich befehdest! (10, 1—7). Blickt er zurück, so muß er rühmen was Gott als sein Schöpfer und Hüter bis hieher an ihm gethan (10, 8—12); blickt er aber auf seinen gegenwärtigen Zustand, so sieht er daß Gott von Anfang im Sinne gehabt hat, seinen Zorn an ihm auszulassen, ihm seine Schwachheitssünden zu gedenken und ihn seiner Gerechtigkeit nicht froh werden zu lassen (10, 13—17). Er muß also Gott als Feind ansehen und dieser Gedanke überwältigt den Gedanken an die göttliche Güte. Hat er aber Gott zum Feinde, so kann er mit Recht fragen: warum doch bin ich ins Leben getreten? Und indem er sich wie ein Wurm unter dem Drucke der göttlichen Allgewalt windet, fleht er, daß Gott doch ablassen möge von ihm, ehe er, ohne zurückzukehren, in das Land der Finsternis dahingehe (10, 18—22).

Der Glaubensgrund Iobs bleibt auch in der höchsten Anfechtung und bricht überall durch; man versteht das ganze Buch nicht, wenn man nicht in den Reden Iobs überall diese *fidei scintilla* (Brentius) durchschimmern sieht, mit deren Erlöschen Satans Vorhaben an ihm erreicht wäre. Zur Feindschaft Iobs gegen Gott, dem בֶּרֶךְ אֱלֹהִים, kommt es bei Iob trotz der vermeinten Feindschaft Gottes gegen ihn nirgends. Er kehrt Gott nicht den Rücken, sondern ist ihm zugewendet in Gebet. Er ist noch voll Anbetung Gottes, voll Ehrfurcht vor seiner Macht und Majestät, hellen Auges für Gottes große wunderbare Thaten in Natur und Menschenwelt, für die Schöpfermacht und die Güte der Vorsehung, die er selbst erfahren. Aber das Räthsel, welches die Freunde erst recht räthselhaft gemacht haben, hat ihm das Liebesantlitz Gottes mit einer schwarzen Wolke umzogen, und da er Gott nur als den Allmächtigen und Zornigen sich gegenüber hat, so geräth sein Gemüt wechselsweise in zwei gleich tragische Zustände. Bald erhebt er sich im Bewußtsein seines guten Rechts, um vor der Majestät Gottes, vor dem er mit seinem guten Recht erliegen muß, wieder zurückzusinken; bald geht sein zuversichtliches Selbstgefühl in der Uebermacht des Schmerzes unter und er legt sich auf flehentliches Bitten. Es ist wahr daß Iob, weil er seine Leiden als göttliches Verdammungsurtheil ansieht, so ungerecht gegen Gott wird, als er Gott

ungerecht gegen sich selbst wähnt; aber da dieser Zustand der Anfechtung ein zurückgezogenes Vorhandensein des Glaubens nicht ausschließt und das tiefe Geheimnis des Gebets ebendarin besteht, daß die menschliche Persönlichkeit sich angesichts der göttlichen geltend machen kann (Baumgarten, Theol. Comm. zum Pent. I, 209), so braucht nur die schwarze Wolke hinweggethan zu werden und Iob steht dem Gotte der Liebe wieder als der Heilige Gottes gegenüber.

Die erste Rede Zophars c. XI.

Schema: 11. 6. 6. 6. 11.

[Da hob Zophar der Naamathite an und sprach:]

2 Soll Schwall von Worten bleiben ohne Antwort,
Und soll etwa ein Mundheld Recht behalten?
3 Deine Mährchen sollen wol die Leute sprachlos machen,
So daß du höhnest ohne daß dich wer beschämt
4 Und sagest: Lauter ist meine Lehre,
Und rein stand ich da in Deinen Augen?!
5 Jedoch o daß Eloah reden möchte
Und öffnen seine Lippen gegen dich:
6 Er würde dir kund thun Verborgenheiten der Weisheit,
Daß sie das Zwiefältige an Bestand,
Und erkenne daß dich vergessen macht Eloah deiner Schuld.

Nach einer längeren Pause ergreift Zophar der Na'amatit oder nach dem merkwürdigen Quidproquo der LXX: der Minäer und also Araber (s. Sprenger, Alte Geographie Arabiens § 361), der dritte und heftigste der Freunde, das Wort. Gleich der Anfang seiner Rede ist leidenschaftlich. Er nennt Iobs Rede רֹב דְּבָרִים einen Wortschwall (Spr. 10, 19. Koh. 5, 2) und fragt, ob der unbeantwortet bleiben solle; לֹא יֵעָנֶה *responsum non feret* v. עָנָה nicht in der Bed. gedemütigt werden, sondern beantwortet w. (vom Beter: erhört w. = Antwort empfangen). Er nennt Iob אִישׁ שְׂפָתַיִם einen Schwätzer (versch. von איש דברים ein Beredter Ex. 4, 10 und nach דְּבַר שְׂפָתַיִם Spr. 14, 23 u. ö. zu verstehen), der nicht Recht behalten, dem man nicht das letzte Wort lassen dürfe. Auf die Fragen v. 2 folgt eine nur an dem Fragaccent erkennbare: deine בַּדִּים grund- und bodenlosen Reden (Pluralet. v. בַּד = בּוּא Sonderliches, Neues ausdenken und beginnen) sollen die Leute (מְתִים wie andere archaistische Wörter z. B. תֵּבֵל immer artikellos) doch nicht zum Schweigen bringen, so daß du höhnen darfst, ohne daß dich jemand beschämt d. i. *ad absurdum* führt? וְתַלְעֵג nach Hirz.: Gott, besser Rosenm.: *nos et Deum*, er spottet des Bußrufs der Freunde und des in dem Leidensverhängnis selbst liegenden Bußrufs Gottes. Die Modi der Folge v. 3. 4 sagen wozu das Schweigen des Widerspruchs Iob Anlaß werden würde. Zophar meint daß man Iob abfertigen müsse, weil er sonst so und so denken und sagen würde: er würde seine Doctrin für tadellos und sich für einen solchen halten, den Gott selbst rein befunden und doch unverdienter Weise so gestraft

habe (10, 7). Das Chokmawort לֶקַח (außer Mischle nur noch Dt. 32, 2. Jes. 29, 24) bed. Aneignung, dann was zur Aneignung d. i. zum Lernen sich darbietet: die Lehre (wie שְׁמוּעָה das Hören *ἀκοή* und dann die Predigt); man sieht aus dem וְךָ לִקְחִי, welches Zophar Iob in den Mund legt, daß der Streit mehr und mehr die Wendung eines bewußten Principienstreites nimmt. Mit וְאוּלָם geht Zophar zu dem Wunsche über, daß doch Gott selber Iob in die Schule nehmen möchte: das wäre seine gründlichste Widerlegung. Auf מִי יִתֵּן folgt erst der *inf.*, dann wie 23, 3 u. ö. das *fut.* Mit וְיַגֶּד beginnt der Nachsatz; die Jussivform der 3 *p.* entspricht im Nachsatz des Wunschsatzes der Cohortativform der 1 *p.* wie 23, 4. Ps. 55, 7. Jer. 9, 1 u. ö.: so würde (vgl. 22, 28) er dir kund thun. כִּפְלַיִם (nur noch Jes. 40, 2) bed. was noch einmal so groß ist, dann überh. was das Andere weit überbietet. Merx schreibt כְּפָלְאִים = כִּפְלָאִים ‚gleich Wundern', aber keiner der Alten hat so gelesen. Das weggelassene Subj. des Satzes mit כִּי (*quod*, nicht wie Hitz. unnöthig: *immo*) ist חִכְמוֹת, näml. die göttliche Weisheit: daß sie das Doppelte an (לְ hinsichtlich wie z. B. 1 K. 10, 23) Realität (s. über תּוּשִׁיָּה zu 5, 12), näml. in Vergleich mit Iobs und überh. menschlicher Schein- und Afterweisheit. Statt fortzufahren: und du würdest dann erkennen sagt Zophar, indem er die Nothwendigkeit der thatsächlichen Folge in Pflichtnothwendigkeit umsetzt, gebieterisch וְדַע (ein ähnlicher *imper. consec.* oder, wie ihn Ew. § 347[a] nennt, *imper. futuri* wie Gen. 20, 7. 2 S. 21, 3): du müßtest dann erkennen, daß Gott dir Vergessenheit schafft von deiner Schuld d. h. hinweg von ihr, so daß sie deinem Bewußtsein sich entzieht.[1] Ich erklärte früher wie die Meisten so daß Gott der Vergessende, aber Hitz. hat Recht, daß in לְ הַשֶּׁה vgl. הַשֶּׁה mit Acc. 39, 17 das לְ ebenso das Obj. einführt wie in לְ חַשְׁרָא Jes. 36, 14 vgl. חַשְׁרָא mit Acc. ebend. 37, 10. Iob also ist es den Gott vergessen macht *cui oblivionem affert.* Statt des zweiten Objektsacc. 39, 17 dient מֵעֲוֹנֶךָ, dessen מִן nicht partitiv, sondern wie Ps. 102, 5 zu fassen sein wird; denn es handelt sich nicht um Schuld im Allgem., sondern um die Iob unbekannte Schuld (10, 2), durch die er so furchtbare Ahndung verwirkt habe. Diese Schuld, meint Zophar, ist volle Wirklichkeit, wie er wol erkennen würde, wenn Gott ihm nicht diesen Abgrund verschleierte.

7 Kannst du den Urgrund Eloahs erreichen
Oder zur Wesenheit des Allmächtigen hinanreichen?
8 Himmelshöhen ist sie — was willst du thun?
Tiefer als die Unterwelt — was kannst du wissen?
9 Länger als die Erde ist ihr Maß,
Und breiter ist sie denn das Meer.

Die meisten Neuern übers. חֵקֶר Forschung = Erkenntnis und תַּכְלִית Vollkommenheit, was dieses Wort bedeuten kann, aber im vorliegenden biblischen Hebräisch nirgends bed.; חֵקֶר bed. in aktivem Sinne Erforschung, dann aber auch in objektivem das Forschungsobjekt: den ‚verborgenen Grund' (Ew.), die Tiefe (hier und 38, 16 vom

1) Ueber die Accentuation s. Psalmen II (1874), 366.

tiefen innersten Sinn), und תַּכְלִית wird von Erreichung des Aeußersten und dann dem Aeußersten *πέρας* selbst gesagt (26, 10. 28, 3. Ps. 139, 22). Der synon. Parallelismus von v. 7 ist wie 8, 3. Die femininisch lautenden Aussagen v. 8. 9 gehen auf die תכלית Gottes d. i. seine Wesenheit, welche sich zu seiner Erscheinung als letzte Basis verhält. Die Absolutheit dieser wird, wie Eph. 3, 18 die Absolutheit der Liebe, welche den Rathschluß der Erlösung gefaßt hat, nach vier Dimensionen beschrieben. Der Subjectsbegriff הִיא ist hinzuzudenken. Sie ist „Himmelshöhen" (Subst. als Präd. wie 22, 12), was willst oder kannst du thun, um zu der himmelhohen emporzuklimmen? In 9[a] ist nach der Masora מִדָּהּ mit *He mappic.* zu lesen, was verkürzt aus מִדָּהָּ, wie 5, 13 ערמם aus ערמתם, Sach. 4, 2 גלה aus גלתה und dergleichen synkopirte Formen mehr (s. zu Ps. 27, 5); auch bei der LA מִדָּה wäre *ah* für die erweichte Suffixform zu halten wie 31, 22. Ew. § 21[f]. Die Wesenheit Gottes ist ihrer Höhe nach schlechthin transscendent, ihrer Tiefe nach unergründlich für darein sich versenkende Forschung, ihrer Länge nach unbegrenzt, ihrer Breite nach unbegreiflich, weit hinausragend über menschliche Begriffe.

10 Wenn er vorüberfährt und verhaftet
Und zu Gericht ruft, wer will ihn zurückhalten?
11 Denn er kennt die Leute der Gewissenlosigkeit
Und sieht Heillosigkeit, ohne drauf zu merken.
12 Auch ein Hohlkopf kann Verstand gewinnen
Und ein Wildeselfüllen zum Menschen geboren werden.

In יַחֲלֹף ist Gott als solcher gedacht, der sich in selbstgegenwärtigem Walten in Natur- und Menschenwelt (windhauchartig Jes. 21, 1) hin und wieder bewegt. Trifft er da einen Schuldigen und legt er diesen in Verschluß (סָגַר Jes. 24, 22., näml. Untersuchungshaft Num. 15, 34) und hält dann Gerichtsversamlung über ihn, wer will ihn dann *(Waw apod.)* zurückwenden d. i. hemmend eingreifen? Gericht halten heißt הקהיל mit Bezug darauf, daß das alte Gerichtsverfahren öffentlich war und die Urtheilsvollstreckung zum Theil dem Volke oblag 1 K. 21, 9. Ez. 16, 40. 23, 46 vgl. Spr. 5, 14. Zophar sieht sich wol selbst mit den zwei Andern als einen solchen קָהָל an: sie können ihn nicht wider Gott rechtfertigen; denn sein Ankläger ist der Allesdurchschauende: er kennt durch und durch מְתֵי שָׁוְא Leute von heuchlerisch maskirter sittlicher Wüste und Leere (s. über den Begriff zu Ps. 26, 4) und sieht (durchschaut) אָוֶן heillose Sinnes- und Handlungsweise. Er weiß und sieht diese verdammliche Selbstverderbung und braucht gar nicht erst darauf zu reflektiren: *non opus habet,* wie schon Abenezra richtig erklärt, *ut diu consideret* (vgl. den gleichen Ged. 34, 23). Die fragende Fassung: und er sollte nicht darauf merken (וְלֹא = וֲהֲלֹא wie Ex. 8, 22. 2 S. 19, 44. Ez. 16, 43., viell. auch Mal. 2, 15) ist möglich, aber (vgl. zu 14, 16) überall wo es möglich zu vermeidender Nothbehelf. Unzulässig ist auch, irgendwen anders als Gott zum Subj. des וְלֹא יִתְבּוֹנָן zu machen (z. B. Ew.: ohne daß er, der אָוֶן, es merkt; Ruetschi: Frevel den man nicht gewahrt; Schlottm.: Frevel und den der unverständig),

es verbietet sich dadurch daß der Subjectswechsel durch nichts angezeigt und auch für Gewinnung eines zusammenhangsgemäßen Gedankens keine Nothwendigkeit ist. Wie wir erkl. auch Hirz. Dillm. Zöckl. Syntax, Sprachgebrauch und Zus. helfen auch zum richtigen Verständnis des schweren v. 12. Gesenius im HW übers.: doch der Mensch ist hohlköpfig, ohne Verstand — aber das ist gegen den Fingerzeig der Accentuation, wonach אישׁ נבוב der zusammengehörige Subjectsbegriff ist; besser Olsh.: ein hohler Mensch dagegen ist ohne Herz — aber dazu paßt nicht recht das Fut., und ein privatives *Ni.* (s. zu Koh. 12, 6) ist geradezu unmöglich. Eigentümlich Stickel: gegenüber Gott braust der unwissende Mensch auf — aber das ist gegen die augenscheinliche Wechselbez. von נבוב und יִלָּבֵב, welche nicht auf den Gegensatz eines Hohlkopfs und eines Trotzkopfs (Böttch.) führt, vielmehr bed. jenes ‚hohl' und dieses ‚Herz oder Mark gewinnen' (Heidenh. יקנה לב), so daß לב den hohlen Raum ausfüllt. Dieser Wechselbez. genügt einigermaßen Hirz.: der Mann wie ein Hohlkopf hat er Verstand — aber diese Erkl. (wie die von Ges. gegen die Acc.) gibt ein geschraubtes Witzwort. Hupf. bem. *nil dicto facilius et simplicius* und modificirt Hirzels Erkl. folgendermaßen: aber der Mann wird beherzt ein hohler d. i. bekommt in seinem Entstehen ein hohles einsichtsloses Herz, und der Mensch wird als Eselsfüllen geboren d. i. so dumm und widerspenstig wie dieses. Auch da wird נבוב gegen die Acc. als Prädicatsbegriff gefaßt, die Wechselbez. von נבוב und ילבב kommt nicht zu ihrem Rechte und die ganze Aussage wird wider den Eindruck des futurischen Ausdrucks auf die schlimme Mitgift des Menschen bei seiner Entstehung bezogen. Besser Oehler: aber ein hohler Mann wird so wenig gewitzigt, als je der Wildesel als Mensch geboren, zum Menschen umgeboren wird. Das ו von וְעַיִר wäre dann ebenso wie 5, 7. 12, 11 vgl. Spr. 25, 25 das vergleichungsweise nebeneinander stellende, wie in der emblematischen Spruchform (s. Herzogs RE 14, 696): das Eine wird nicht eher und wird so wenig geschehen als das Andere. Aber an dieser Erkl. festzuhalten verbietet mir die Erwägung 1. daß statt des ersten ו eine Adversativpartikel zu erwarten wäre und 2. daß der ohne Zweifel auf Iob gemünzte Ausspruch ein verzweifelndes Urtheil über diesen fällt, mit welchem sich der unmittelbar folgende Uebergang zur Ermahnung nicht reimt. Der Fortgang mit ואישׁ begreift sich besser wenn man mit Ew. Hlgst. Schlottm. Dillm. Zöckl. in v. 12 die heilsame Folge des in v. 10 f. beschriebenen richterlichen Waltens Gottes (vgl. Jes. 26, 9) beschrieben findet: der Hohle wird dadurch einsichtig, der Rohe menschlich. Aber besser tritt die unleugbare Abzielung der Worte auf Iob hervor und noch mehr werden sie zu einem die folg. Paränese vermittelnden Winke für diesen, wenn man mit Hitz. die Futt. nicht als Ausdruck des sicher oder gewöhnlich sondern des möglichen Geschehens (Potentialis) und ו im Sinne von *etiam* wie z. B. 2 Chr. 27, 5 (vgl. zu Koh. 5, 6) faßt; dann sagt v. 12 gerade das Gegentheil dessen was er als emblematischer Spruch besagen würde: man darf an keinem Menschen verzweifeln, auch einem

Dummkopf kann, wenn er Gottes Walten beherzigt, noch ein Licht aufgehen[1] und in Anwendung dieses Satzes hält es Zophar nicht für unnütz, Iob noch weiter zuzusprechen. Das *Ni.* נוֹלַד, welches nach Spr. 17, 17 auch ‚sittlich, geistig, geschichtlich als etwas ans Licht treten' bedeuten kann, streift hier wie Ps. 87, 5 f. an den Begriff *regenerari.* Unbändigkeit ist des Wildesels Natur, zumal des Wildeselfüllens (עַיִר v. عار *fut. i* in der Bed. *vagari, huc illuc discurrere* von dem jungen unsteten wild sich tummelnden Thiere, im Arab. auch für sich allein vom Wildesel, vgl. zu der appositionellen Verbindung Ew. § 287[b]). Der immerhin in אישׁ נבוב liegende Seitenhieb auf Iob entspricht der Individualität Zophars: er ist der leidenschaftlichste der drei Freunde.

13 Wirst du zurechtgestellt haben dein Herz
Und ausbreiten zu Ihm deine Hände —
14 Sofern Unheil in deiner Hand, thue es fernweg
Und laß nicht wohnen in deinen Zelten Unrecht —
15 Ja dann kannst du dein Antlitz erheben sonder Makel
Und wirst standfest sein ohne zu fürchten.

Mit אִם־אַתָּה wird die Nutzanwendung auf Iob gezogen. Die RA הֵכִין לֵב bed. weder das Herz aufrichten (Ew.) noch es festigen (Hirz.) oder beschwichtigen (Hitz.), sondern es richten (Sir. 2, 17 ἑτοιμάζειν) d. i. ihm die rechte Richtung geben Ps. 78, 8., näml. die Richtung auf Gott 1 S. 7, 3. 2 Chr. 20, 33.; sie hat selbständigen Sinn, so daß man weder אֶל־אֵל zu ergänzen noch וּפָרַשְׂתָּ für לִפְרוֹשׂ (vgl. 2 Chr. 30, 19) zu nehmen braucht. Die Hände zum Gebet ausbreiten heißt פָּרַשׂ כַּפַּיִם (פָּרַשׂ), minder oft mit ידים statt כפים *(palmas* d. i. *manus supinas).* Auf den conditionalen Vordersatz folgt zunächst v. 14 ein gleichfalls conditionaler Zwischensatz, welcher die unerläßliche Bedingung der Gebetserhörung einschaltet; man könnte den Nachsatz auch schon mit תַּרְחִיקֵהוּ beginnen: wenn du dein Herz schickest und zu Ihm deine Hände ausbreitest, so thue, sofern Unheil in deiner Hand ist, dieses fernweg, aber der Vordersatz läßt als Nachsatz eine Verheißung erwarten, תרחיקהו aber drückt nur eine Vorbedingung erhörlichen Gebets aus. Ebendeshalb ist es auch unzulässig, 13[b] zum Nachsatz von 13[a] zu machen (Hitz.); 13[b] besagt nur die äußere Zukehr zu Gott wie 13[a] die innerliche. Der Nachsatz beginnt mit כִּי־אָז ja dann, wie 8, 6. 13, 19 vgl. 6, 3 mit כִּי עַתָּה ja nun, die begründende Bed. des כי ist beidemal in die bestätigende (vgl. 1 S. 14, 44. Ps. 118, 10—12. 128, 2 und zu Gen. 26, 22) übergegangen: fürwahr dann wirst du dein Antlitz erheben können (ohne ferner so bitter klagen zu müssen wie 10, 15 f.) sonder Makel d. h. nicht: sonder Körpergebrechen, sondern ohne Makel

1) Aehnlich Wetzst., welcher נבוב = נְבוּב von נבב = نبّ bellen (das Zeltlagerwort für نبح נבח der syr. Städte und Dörfer) herleitend erkl.: Auch ein hündisch kläffender d. i. schamlos eifernder Mensch kann noch Vernunft annehmen und ein junger Wildesel d. h. das wildeste und roheste Geschöpf als Mensch wiedergeboren werden d. i. menschliche Gesittung annehmen.

strafwürdiger Schuld *sceleris et poenae* (Rosenm.), מִן (Trg. הִלָּא) ‚fern von' wie 21, 9. 2 S. 1, 22. Spr. 20, 3. Makelfrei wird er dann aufblicken können und festgegründet sein, ein solcher, der keinen Unfall weiter zu fürchten hat. מָצָק (so ohne *Dag.* nach überlieferter Schreibung) ist s. v. a. מוּצָק 37, 18 und bed. wie 1 K. 7, 10 gegossen *ex aere fusus*, ist aber, so ohne Vermittelung des Bildes von der Person gesagt, auf צוּק (wov. מָצוּק Säule) = יָצַק, יָצַג Jos. 7, 23. 2 S. 15, 24 (Hitz.) zurückzuführen: festhingestellt, festgegründet, unerschütterlich. Merx hat nach LXX Trg. מָזֻק (v. זקק) ‚geläutert' aufgenommen, aber dieser Begriff ist ja schon in 15ᵃ enthalten.

16 **Denn du wirst der Mühsal vergessen,**
Wirst wie Wassers das vorüberfloß gedenken.
17 **Und heller als der Mittag wird erstehn das Leben;**
Mag es finster sein, es wird wie Morgen werden.
18 **Und du fassest Vertrauen, denn nun ist Hoffnung,**
Und wirst spähen, getrost dich niederlegen.
19 **Und lagerst ohne daß wer dich aufschreckt,**
Und es streicheln deine Wange Viele.
20 **Aber die Augen der Frevler verschmachten**
Und alle Zuflucht schwindet ihnen hin,
Und ihre Hoffnung ist Seelenverhauchen.

Mit כִּי־אַתָּה setzt sich die Paränese so persönlich andringend fort wie sie 13ᵃ begonnen; כִּי־עַתָּה ist nach vorausgegangenem כִּי־אָז vom Dichter nicht beabsichtigt. Die überstandene Mühsal wird dann in der Erinnerung spurlos vorübergeflossenem Wasser gleichen (עבר wie Jes. 29, 5. Ps. 144, 4); כִּי אַתָּה in כִּי עַתָּה zu verwandeln (Hirz.) ist unnöthig, אתה verstärkt wie v. 13 den applicativen Charakter dieses Redeschlusses. Das Leben (חֶלֶד v. חָלַד חלל sich eingraben, verharren: Lebenszeit Ps. 39, 6 oder Zeitwelt, Welt Ps. 49, 2)[1], an dessen Ende du schon zu sein glaubtest und welches für dich in grausige Finsternis auslief, wird dir erstehen (יקום mit *Munach* auf *ult.* wie 31, 14., denn die Endungen *ûm* und *ôm* lassen keinen Tonrückgang zu) heller als der Mittag (מִן prägnant wie z. B. Mi. 7, 4) und mag es noch so finster sein, es wird wie Morgen werden. So ist חְשֵׁכָה zu fassen. Es ist nicht Subst. (Syr. Trg.), denn als solches müßte es חֲשׁוּכָה (n. d. F. חֲשֻׁכָּה, חֲקוּמָה, חֲקוּפָה) mit Ultima-Betonung lauten (wie Hitz. zu lesen vorzieht), vielmehr eins der wenigen Beispiele des paragogisch verstärkten Intentionalis der 3 *pers.* wie Ps. 20, 4. Jes. 5, 19 und auch Dt. 33, 16[2]; die paragogische Futurform ist mit oder ohne אִם (s. zu Ps. 73, 16) im hypothetischen Vordersatze beliebt Ges. § 128, 1.

1) Die Wurzelbed. ist nicht: schleichen = unvermerkt vergehen (Hupf. zu Ps. 17, 14), sondern sich einwühlen, verstecken und also feststecken (*to stick*, was Cheyne zu Jes. 38, 11 vergleicht), weshalb חֵלֶד talm. auch den in das Eisen sich einfressenden und daran festsitzenden Rost bed., nicht den Moder (Böttcher *infer.* § 275 s.).

2) In andern Fällen, wie חָרְנָה Spr. 1, 20. 8, 3 und וַתַּעְגֻבָה Ez. 23, 20., ist das *ah* nicht das cohortative, sondern entweder bedeutungslose Paragoge oder (so daß das Fut. doppelte Geschlechtsbezeichnung hat) Femininendung.

Also: mag es dunkel werden (wonach richtig mit *Mugrasch* accentuirt ist), v. עוּף sich umhüllen, dunkeln (wonach עֲפָתָה 10, 22), nicht: magst du dunkel werden (Schlottm. und Kimchi *Michlol* 21ᵃ) oder gar: mögst du dich aufschwingen (Hgst. gegen den Sprachgenius, welcher ‚fliegen' nicht von Menschen sagt); die *femm.* sind neutrisch gemeint, wie תַּמְטִיר es regnet Am. 4, 7., חָשְׁכָה es wird finster Mi. 3, 6. Auf das *fut.* folgen in v. 18 *perff. consecutiva:* und du wirst Vertrauen fassen, denn es ist Grund der Hoffnung für dich da — ein auch sonst (Spr. 19, 18. Jer. 31, 16 f.) vorkommendes Wort der Ermutigung. Auch וְחָפַרְתָּ ist *perf. consec.* und mit Recht als solches accentuirt. Wäre zu erkl.: *et si erubueris pudore tranquille cubabis* (Ges. Hirz.), so müßte וחפרת den Ton auf *penult.* haben, denn es wäre *perf. hypotheticum.* Aber so sehr der anscheinende Gegensatz von וחפרת und לבטח (vgl. 6, 20) diese Erkl. zu empfehlen scheint, so ist sie doch deshalb unzulässig, weil sie eine Trübung in die Verheißung bringt: gesetzt auch daß du in dieser oder jener Aussicht dich getäuscht finden solltest. Faßt man dagegen חפר *fodere* in der metaphorischen Bed. *scrutari* (Ew. Dillm. Hitz.), in welcher es unserem Dichter geläufig ist 3, 21. 39, 29, so fällt jene Trübung weg und die Accentuation bleibt in ihrem Rechte: und du wirst spähen (d. i. dein Hauswesen durchsuchen, was 5, 24 וּפָקַדְתָּ heißt), wirst getrost dich niederlegen (deshalb näml. weil du Alles in gutem, keine Besorgnis erregendem Stande findest). Diese in Gott ruhende Sicherheit vor aller Gefährdung der Person und des Eigentums wird 19ᵃ durch das Bild vom friedlichen Lagern einer Herde ausgedrückt, welches sich an Lev. 26, 6 anlehnt und bei den Propheten sich öfter (Jes. 17, 2. Zeph. 3, 13) wörtlich so wiederholt. Die Verheißungen Zophars gipfeln in weithin ehrfurchtgebietender und vertrauenerweckender Hoheit: *et mulcebunt faciem tuam multi;* חִלָּה פְּנֵי (v. חָלָה = חלה reiben, streichen) sich in demütigem Flehen an jemand anschmiegen, gewöhnlich an Gott, seltener wie hier und Ps. 45, 13. Spr. 19, 6 an hochgestellte Menschen. Welches dagegen der Frevler Endgeschick ist, sagt v. 20. Ueberall redet hier Zophar in den gewähltesten Ausdrücken psalmisch-prophetischen Stils: כָּלָה sonst häufig von den sehnsüchtig schmachtenden, hier und 17, 5 von den in ungestillter Sehnsucht verschmachtenden Augen; מְנוּסָם (aram. מְנוֹסָן) poetisch für מְקוֹם (vgl. den Nachklang Jer. 25, 35); מַפַּח נֶפֶשׁ nach der RA נָפַח נַפְשׁוֹ er haucht seine Seele aus 31, 39. Jer. 15, 9. LXX nach Cod. Alex. flickt an v. 20 noch eine Zeile an: *παρ' αὐτῷ γὰρ σοφία καὶ δύναμις.* Sie ist aus 12, 13 hieher verschlagen. Merx hat sie aufgenommen, aber sie ist eine den drastischen Schluß der Rede abstumpfende *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος.* Der Cod. Alex. ist bekannt als Einflicker. Also schließt Zophar damit, daß die einzige Hoffnung, in die sich der Frevler getäuschte Hoffnungen allesamt auflösen, Aushauchen der Seele ist. Eine andere Befreiung aus verzweiflungsvoller Lage gibts für sie nicht.

Daß Zophar im Sinne des Dichters der jüngste der Drei ist, läßt

sich daraus schließen, daß er ihn, obwol den leidenschaftlichsten von allen, zuletzt das Wort nehmen läßt. Zophar zeigt sich noch in höherem Grade als die andern beiden völlig unfähig, Iob zurechtzuhelfen. Sein Standpunkt ist der der beiden Andern, er sieht wie diese Gottes vergeltende Gerechtigkeit als das Princip an, wovon alles göttliche Walten in der Menschenwelt ausgeht und worauf es zurückzuführen ist, und zwar voraussetzungsweise selbst da, wo der Sachverhalt uns undurchdringlich dunkel ist. Bei dieser dogmatischen Beschränktheit läßt sich leicht erklären, warum die Reden der Freunde gegen die Iobs verhältnismäßig so kurz sind. Jener Eine *locus communis* ist das einzige Thema, das sie in immer neuen Variationen wiederholen, während Iob an seinem Herzen, welches durch unmittelbare Erlebnisse in die äußerste Erregung versetzt ist, einen unerschöpflichen Gedankenquell hat. Ehe die gegenwärtigen Leidensschickungen über Iob kamen, genoß er des Friedens der Gottseligkeit und alle seine Gedanken und Gefühle standen unter der Zucht des erfahrungsgewissen Bewußtseins, daß Gott sich bekenne zu denen die ihn fürchten; jetzt aber ist der bisher von der Gnade niedergehaltene Naturgrund in ihm entfesselt, die Mächte des Zweifels, des Mistrauens, der Ungeduld und des Verzagens sind daraus emporgestiegen, sein inneres Leben ist in anarchische Kämpfe gerathen, sein zeither befriedetes und wolgeordnetes Gemüt ist in ein wildes chaotisches Durcheinander aufgelöst und ebendeshalb sind seine Reden gegen die der Freunde wie tosende Katarrakte gegen umuferte stagnirende Wasser. Aber in jenem Chaos liegen doch die Elemente einer neuen Schöpfung; die schroffe Stabilität, mit welcher die Freunde an ihrem Einen Lehrsatz festhalten, gibt dazu nur den Anstoß — geboren wird die neue Wahrheit, des Räthsels Lösung aus dem inneren Kampfe Iobs, aus dem er, obwol nicht ohne Wunden, doch als Sieger hervorgehen soll.

Wenn also Zophar in den Reden Iobs, welche der unwillkürliche Ausdruck schwerer Anfechtung sind, einen Schwall von Worten sieht, so zeigt er daß er auf der stolzen Höhe seines beschränkten Dogma's jenen Zustand des Gemütslebens gar nicht versteht, und wenn er Iob vorrückt daß wer viel zu schwatzen wisse deshalb noch nicht Recht habe, so ist das zwar ein an sich wahrer Satz, aber seine Anwendung auf Iob geht von der lieblosesten ungeistlichsten Verkennung des leidenden Freundes aus, er sieht in dem schwer Angefochtenen, der nach Trost ringt und den falschen Trost zurückweist, weil dieser den Knoten zerhaut statt ihn zu lösen, einen rechthaberischen Disputanten. Er ist in seinem Wahne, den Schlüssel zum Geheimnis zu besitzen, so verblendet, daß er Iob indirekt den gehässigen Vorwurf eines sich nicht witzigen lassenden אישׁ נבוב macht. Als ob da Hohlheit wäre wo ein Herz ist, welches wie Metall im Feuer des Schmelztiegels siedet! Und als ob das Dogma der Freunde, welches den einzigen Inhalt ihrer Hohlheit bildet, ein angefochtenes Herz mit Klarheit und Frieden auszufüllen vermöchte!

Ist denn das Dogma der Freunde so lautere Lehre (לקח יד) als

nach Zophars Aussage Iob für sich in Anspruch nimmt? Auf Zophars Seite wird behauptet, Gott handle überall nach Gerechtigkeit, und Iob behauptet, Gott handle nicht überall nach Gerechtigkeit. Der Satz der Freunde ist in der Ausschließlichkeit, mit der sie ihn geltend machen, falsch; die Folgerung, die sich ihnen daraus aufzwingt, zeugt von der Falschheit der Prämisse: sie müssen Iob verurtheilen und also ungerecht werden, um Gottes Gerechtigkeit zu retten. Iobs Satz dagegen ist wahr, aber er steht so halt- und zusammenhangslos da, daß er alle Augenblicke umstürzen und sich in eine Lüge umwandeln kann. Denn daß Gott nicht überall als der Gerechte handele, ist Wahrheit, aber daß er zuweilen als Ungerechter handele ist Gotteslästerung. Zwischen jener Wahrheit und dieser Gotteslästerung hängt Iob in der Schwebe. Denn daß Gott an ihm nicht nach seiner Strafgerechtigkeit handle, dafür zeugt ihm das unerschütterliche Bewußtsein seiner Unschuld; soll er also annehmen, daß Gott als Ungerechter an ihm handele? Vor dieser blasphemen Kehrseite seines Satzes flüchtet sich Iob in die absolute göttliche Macht, die auch das was nach klarstem menschlichen Bewußtsein Ungerechtigkeit ist zu Gerechtigkeit macht. Das ist der schwache Faden, an dem Iobs Frömmigkeit hängt. Wäre dieser zerschnitten, so wäre es mit ihm aus. Die Freunde thun das Ihrige um ihn zu zerschneiden. Zophars Rede ist wie ein Schwerthieb darauf.

Brentius bemerkt hier: *videntur et Sophar et reliqui amici Hiob prorsus ignorare quid sit aut efficiat Evangelion et fides in promissionem Dei; sic argumentantur contra Hiobum, quasi nullus unquam possit coram Deo fide justificari.* Der Ausdruck ist zu neutestamentlich, aber es ist wahr, daß die Freunde gar nichts von dem Stande eines wahren Gerechten wissen, über den das Gesetz mit seinem Fluche oder die göttliche Strafgerechtigkeit mit ihrer Vergeltung keine Gewalt hat. Die Auffassung des Leidens, welche dieser Erkenntnis entspricht, ist ihnen fremd und ist eben das an Iob sich entwickelnde Resultat des Drama's, die Idee welche unter den tragischen Wehen desselben geboren wird. Wenn Zophar wünscht, daß Gott dem Iob Einsicht in seine unendliche Weisheit geben wolle, so ist es zwar wahr, daß Iob dessen dringend bedarf, aber es ist stolzer Selbstbetrug daß Zophar sich dessen nicht gleich bedürftig hält. Denn diese Weisheit, die Iobs Leiden beschlossen hat, ist auch ihm zugedeckt. Und doch behandelt er das Leiden des Freundes nicht als göttliches Geheimnis.

Die Antwort Iobs auf Zophars erste Rede c. XII—XIV.

Schema: 5. 8. 8. 6. 6. 10. 8 | 4. 8. 10. 10. 6. 6. 6. 7 | 6. 7. 7. 7. 10. 7. 6.

[Da hob Ijjôb an und sprach:]

12, 2 Wahrlich ja ihr seid das Volk,
Und mit euch stirbt die Weisheit aus!
3 Auch ich habe ein Herz wie ihr;
Ich falle nicht gegen euch ab,
Und wem wär dergleichen unbewußt?

Das mit כִּי אָמְנָם wahrlich ja (versch. von כִּי אָמְנָם denn wahrlich 36, 4., ähnlich wie הֲנַח כִּי siehe traun Ps. 128, 4) bekräftigte Zugeständnis ist ironisch gemeint: ihr seid nicht bloß einzelne Leute, sondern das Volk = Menschenvolk (עָם wie Jes. 40, 7. 42, 5), so daß aller menschliche Verstand in euch beschlossen und sonst gar keiner zu finden ist und wenn ihr einmal sterbt als ausgestorben zu gelten hat. Richtig LXX A *μὴ ὑμεῖς ἐστὲ ἄνθρωποι μόνοι;* Er hat auch ein Herz wie sie, ist also nicht hohl נבוב 11, 12. Herz ist wie 34, 10 vgl. נלבב 11, 12 s. v. a. *νοῦς, διάνοια*, Ewalds Uebers.: „auch ich hab' Kopf eben wie ihr" ist abendländisch, modern und unbiblisch (s. den Abschn. über Herz und Haupt in Bibl. Psychol. IV § 12). In נָפַל מִן hier und 13, 2 ist מִן nicht das comparative (Ew.), nicht das der Ursache von welcher die Wirkung ausgeht (Hitz.: mich bringt ihr nicht zu Falle), sondern das locale: hinweg von jem. fallen ist s. v. a. fallen während er stehen bleibt (vgl. נפל לִפְנֵי Est. 6, 13). Wem, fragt Iob, wohnte nicht ein Wissen um dergleichen Dinge bei, wie die welche sie ihm, indem sie sich zu Vertheidigern Gottes aufwerfen, entgegengehalten haben! חָרָה אַחֲרִי ist s. v. a. יָרְעָתִי *σύνοιδα* Jes. 59, 12.

4 Ein Spott dem eignen Freunde muß ich sein,
Ich der zu Eloah rief und den er erhörte;
Ein Spott — der Gerechte, Fromme.
5 Dem Misgeschick Verachtung nach des Glücklichen Dünken,
Sie steht bereit für die so wankenden Füßes.
6 Ruhig bleiben Zelte der Verwüster
Und wohlig ists Trotzbietenden Gotte,
Dem der Eloah nimmt in seine Faust.

Die Synallage לְרֵעֵהוּ für לְרֵעִי ist bei weitem nicht so hart wie viele andere z. B. Ps. 49, 20. Jes. 2, 8; im Grunde ist es gar keine Synallage: ein solcher der Gelächter seinem Freunde muß ich sein, übrigens scheint רֵעֵהוּ (der Freund Jemandes) ebenso wie כָּלּוֹ, חֻצָיו u. dgl. mit Rücktritt des Fürworts für die Vorstellung gebraucht worden zu sein (s. Böttcher, Neue Aehrenlese No. 1351). אֶהְיֶה ist, so zu sagen, Jussiv der 1. Pers. wie ארשׁע 9, 29. „Ein Rufender zu Eloah und er erhörte ihn" ist Apposition des Subjectsbegriffs; desgleichen צדיק תמים, ein zusammengehöriges Eigenschaftspaar (vgl. Spr. 11, 5), welches sonst nur noch dem Noah Gen. 6, 9[1] zugesprochen wird. Das folg. לַפִּיד fassen die meisten Alten (Trg. Hier. Lth.) in der Bed. Fackel. Danach erklärt z. B. Levi b. Gerson: „Nach der Ansicht des Glücklichen und fleischlich Sichern ist der, welcher zu Wankungen des Fußes bereit d. i. nahe daran ist zu fallen, wie eine Feuerfackel, welche sich und Anderes wenn es ihr nahe kommt verdirbt, und deshalb hält man sich ferne von ihm, aber noch mehr als das: er ist ein Gegenstand der Verachtung in ihren Augen." An und für sich würde Iob nicht unpassend von sich sagen, er sei, wie Lth. übers., ein verachtet Lichtlein (vgl. das

1) Auch dort wollen die Eigenschaftswörter צדיק תמים zusammengenommen sein, da *Tebîr* ein kleinerer Trenner als das nachfolgende *Tifcha* (vgl. die Accentfolge Gen. 15, 12[b]).

ähnliche Bild Jes. 14, 19 wie ein mit Widerwillen weggeworfener Zweig) nach der Meinung der Glücklichen; auch würde sich 5[b] passend anschließen, wenn לְמוֹעֲדֵי sich von einem Subst. מוֹעַד *vacillatio* herleiten ließe, aber weder der Sprachgebrauch noch die *scriptio plena* noch die Vocalisation (statt מֶעֱדֵי רגל) sind dem günstig; מועדי רגל bed. *vacillantes pede* solche deren Wolstand erschüttert ist und die sich in Gefahr nahen gänzlichen Sturzes befinden. Man fasse also wie AE und seit Ew. alle neueren Ausll. (ausg. Hitz.) לפיד als zusammengesetzt aus ל und פִּיד, einem gerade dem B. Iob (30, 24. 31, 29) mit Mischle (24, 22) gemeinsamen Worte, welches von den jüd. Lexikographen seiner Bildung und Bed. nach mit כִּיד (21, 20) und אִיד verglichen wird und urspr., indem غاد die stärkere Potenz von يَاد (אבד) ist, Verlorengehen, Hingang, Untergang (syr. *f'jodo* Entkommen, arab. *feid, fêd* oder auch *fîd* Sterben) bedeutet; Ges. leitet es von dem Verbum פיד ab, aber das Arabische kennt *fâda* nicht allein mit dem Fut. *jafîdu*, wovon das Verbalabstractum *el-feid (fêd)*, sondern auch mit dem Fut. *iafûdu*, wovon *el-fîd = el-môt*, indem *fîd* aus *fiwd* wie unten 22, 20 קִים aus קָוִם erweicht ist.[1] Wir erkl. also: dem Unglück (gebührt) Verachtung nach den Gedanken oder: nach der Einbildung, dem Wähnen des Glücklichen; die Vocalisation schwankt zwischen לְעַשְׁתּוֹת und dem bezeugteren לַעֲשְׁתּוֹת, wozu Parchon der Form nach עַבְרוֹת und מַרְדוּת vergleicht; das ת ist, wie das ד in letzterem, dagessirt, die Punktation ist hierin nicht consequent. Nun schließt sich 5[b] unanstößig an: bereit (auf בוז bezüglich) d. i. sicher bevorstehend solchen die wankenden Füßes, נָכוֹן *ἕτοιμος* wie Ex. 34, 2. Ew. und Dillm. übers. wie schon Schultens: Schlag (ertheilt man) denen deren Fuß wankt (damit sie vollends fallen); aber abgesehen davon daß נָכוֹן oder נְכוֹן (נְכִיוֹן, syr. ܢܟܝܘܢ) in dieser Bed. unerhört sind, wäre statt Schlag ein Wort welches Stoß bed. zu erwarten. Während so das Unglück Tieferschütterter Verachtung zu gewärtigen hat, bleiben in Wolergehen Zelte d. i. Wohnung, Leute und Besitztum solchen welche Andere gewaltthätig, räuberisch, eroberungssüchtig gefährden; יִשְׁלָיוּ für יִשְׁלוּ ist die nicht bloß in Pausa (Ps. 36, 8 vgl. Dt. 32, 37) und bei größeren Distinctiven (Num. 24, 6. Ps. 122, 6), sondern auch außer solchen Tonstellen (Ps. 36, 9. 57, 2. 73, 2) übliche vollere Form. Ueber אֹהָלִים statt אָהֳלִים s. Ges. § 93, 6, 3. Auf den Verbalsatz 6[a] folgt 6[b] ein Nominalsatz; בָּטוּחוֹת (versch. von Ps. 51, 8) ist abstraktes *pluralet.* von בָּטוּחַ vollkommen sicher, also: sorgloseste Sicherheit ist solchen welche Gott provociren (LXX *παροργίζουσι*),[2] worauf individualisirend fortgefahren wird: dem der Eloah bringt d. i. führt in seiner Hand, welcher also in Lemechs Weise bei der eisernen Schutz- und Trutzwaffe keines ande-

1) Der Himjarit *Neŝwân* in seinem Lexikon *Shems el-ôlûm* (Handschrift der kgl. Bibl. in Berlin, Sectio Wetzst. No. 149 Bd. 2 fol. 119) kennt sogar nur *fâda med. o* in der Bed. sterben. *Wetzst.*

2) Luther faßt בטחות als Adverbialbestimmung zu מרגיזי: *und toben wider Gott thürstiglich* (s. Vilmar, Pastoraltheolog. Blätter 1861 S. 119—112) nach Vulg. *et audacter provocant Deum.*

ren Gottes zu bedürfen meint. Seb. Schmid: *qui Deum in manu fert h. e. qui manum aut potentiam suam pro Deo habet et licitum sibi putat quodlibet,* vgl. Hab. 1, 11: „diese seine Kraft wird ihm zum Gotte“ (d. h. er vergöttert seine eigne Kraft, er setzt diese an die Stelle Gottes) und Virgils (*Aen.* X, 773): *dextra mihi Deus.* Anders ist הביא Ps. 74, 5 gebraucht, wo es ‚einhauen‘ bed.; hier bed. es *afferre* im Sinne von *ferre* (*φορεῖν*), nicht ‚mit sich herumführen‘, wie Hgst. zu viel in das Wort einlegend.

7 Aber so frage doch nur das Vieh — es möge dichs lehren,
Und die Vögel des Himmels — sie mögen dirs kund thun,
8 Oder rede zur Erde — sie möge dichs lehren
Und erzählen werden dirs die Fische des Meeres:
9 Wer erkennte nicht an diesen allen,
Daß die Hand Jahve's dies gemacht hat,
10 In dessen Hand die Seelen alles Lebendigen
Und der Odem aller Menschenleiber?!

Man verschiebt den Sinn der ganzen Strophe, wenn man זאת v. 9 mit Ew. auf das Verhängen von tiefen Leiden und Schmerzen, mit Hitz. auf das Glück der Frevler bez. Gott als Weltregierer wird von Iob in den folg. Strophen gepriesen, hier handelt es sich um Ihn als Weltschöpfer und Welterhalter. Den Zweck dieses hymnischen Bekenntnisses spricht Iob v. 2 f. 13, 1 f. selbst aus: er will den Freunden zeigen, daß die Allerhabenheit Gottes, unter welche er nach ihrer Forderung sich bußfertig beugen soll, ihm nicht minder wie ihnen wolbekannt ist, und zu diesem Thema geht er mit ואולם über, indem diese seine dritte Antwort in folgender Gedankenbewegung anhebt: Die Erkenntnis, mit der ihr euch brüstet, besitze ich auch; zwar bin ich euch, die ihr das Leiden des Frommen so wenig als das Glück der Gottlosen zu würdigen versteht, ein Gegenstand höhnischer Verachtung, jedoch was ihr wißt weiß ich auch — es ist die Predigt aller Creaturen. Bildad hatte sich für die Gerechtigkeit der göttlichen Weltregierung auf die Sprüche der Altvordern berufen, welche im Verh. zu uns die Erfahrung einer langen Vergangenheit für sich haben; Iob beruft sich hier für die Absolutheit des göttlichen Waltens auf alle Klassen der Geschöpfe; diese Strophe ist formell das Seitenstück zu 8, 8—10 in der Rede Bildads und gewissermaßen auch zu 11, 7—9 in der Rede Zophars: die menschliches Wissen und Vermögen unendlich überragende Allwirksamkeit Gottes ist dem Zeugnis aller Wesen unserer Umgebung zu entnehmen, sie alle verkündigen die Allmacht und Weisheit ihres Schöpfers. Auf den Plur. בְּהֵמוֹת zurück bezüglich folgt der Sing. des Prädicats, wofür Gen. 49, 22 das bei den alten Ausll. beliebteste Beispiel ist, vgl. 14, 19 wo der Sing. vorausgeht. Auf das Sammelwort עוֹף dagegen folgt mit Festhaltung des Sammelbegriffs der Sing. (Ausdruck wie 1 S. 25, 8), dem individualisirenden Plur. דְּגֵי aber geht auch das Präd. in Plur. voraus. Nach der Regel Ges. § 128, 2 folgt dem Imper. das Fut. in Jussivform. Mitten in dieser Aufzählung der Creaturen scheint שִׂיחַ substantivisch die Pflanzen zu bed., zumal da

شيح noch jetzt in der Umgebung des alten Wohnsitzes Iobs Name der allbekanntesten Steppenpflanze ist, in deren Schatten sich selbst in heißer Jahreszeit eine dürftige Vegetation erhält (s. zu 30, 4 ff.). Aber 1) ist שִׂיחַ als Subst. *gen. masc.* Gen. 2, 5.; 2) müßte es statt לָאָרֶץ, um die auf der Erde befindliche oder in der Erde haftende Pflanze zu bez., על־האָרץ oder בארץ heißen; 3) würde die Stellung, welche den Pflanzen zwischen Vögeln und Fischen gegeben wird, befremden. Man fasse also שִׂיחַ als Imper.: sprich zur Erde (LXX Trg. Hier. und die Meisten), nach der aram. Construction סַח לוֹ *narravit ei,* welche auch Spr. 6, 22 dem hebr. תשׂיחך = תשׂיח לך *fabulabitur* oder *confabulabitur tibi* zu Grunde liegt, nicht, was unnöthig künstlich: sinne d. i. blicke sinnend zur Erde (Ew.), obwol שׂוּחַ (שִׂיחַ) allerdings, wie הָגָה, die Bedd. stiller oder lauter nachdenklicher Beschäftigung mit einem Gegenstand in sich vereinigt. Die Aufforderung geht nicht auf die Erde als solche, sondern auf das am Boden sich regende Leben, bes. die kleineren Thiere, welche der Schöpfungsbericht in den Sammelnamen רֶמֶשׂ syn. שֶׁרֶץ (Kriechthiere) zusammenfaßt. Hitz. corrigirt deshalb שׂרץ הארץ, aber das ist unnöthig: der Blick wird erst vorwärts, dann aufwärts, dann niederwärts und immer tiefer niederwärts gelenkt, mit אוֹ wird ihm eine andere Richtung gegeben und daß die Erde in diesem Zus. mit Bezug auf die da wimmelnden Wesen gemeint ist, versteht sich von selbst. Alle diese Geschöpfe, obwol vernunft- und sprachlos, reden doch eine für jeden vernünftigen Menschen vernehmliche Sprache. Irrig Ew. Hgst. Hitz. Renan: *qui ne sait parmi tous ces êtres.* Auch nicht: um dieses alles (Umbr. Hahn), denn es handelt sich nur um Eines, die absolute Causalität Gottes. Das Wissen um diese reichen die vier genannten Klassen von Geschöpfen dar: sie sind Erkenntnismittel, בְּ bei יָדַע wie Gen. 15, 8. 43, 33 u. ö., anders als 35, 15. Alle die genannten Geschöpfe übermitteln, vermitteln uns die Erkenntnis, daß die Hand Jahve's gemacht hat זאת die Gesamtheit dessen was uns umgibt, *τὸ βλεπόμενον* Hebr. 11, 3. Ebenso wird im Indischen *idam* und Jes. 66, 2. Jer. 14, 22 כָּל־אֵלֶּה von dem uns rings umgebenden Kosmos gebraucht. In Gottes Hand d. i. in seiner Macht, weil sein Gemächt, sind die Seelen alles Lebendigen und der Geist (der unmittelbar aus Gott hervorgegangene) aller Menschenleiber; er ist „Gott der Geister alles Fleisches“ Num. 16, 22. 27, 16., alles niedere und höhere Leben urständet und hat Bestand in Ihm. אִישׁ ist das Individuum und in diesem Zus., in welchem נֶפֶשׁ und רוּחַ (= נְשָׁמָה) gewiß nicht unabsichtlich gerade so vertheilt sind, der einzelne Mensch. Die gesamte Creatur ist eine Erkenntnisschule und der Mensch ist der Erkennende. Die Erkenntnis drängt sich auf: *quis non cognoverit.* Diesen subjunctiven Sinn hat das Perf. auch sonst in Fragsätzen z. B. Ps. 11, 3., s. zu Gen. 21, 7. Jes. S. 398. Daß dem Dichter hier einmal der Gottesname יהוה unterläuft, erklärt sich daraus daß die RA יד ה׳ עשׂתה זאת eine sprichwörtlich übliche war, vgl. Jes. 41, 20. 66, 2. Nun kommt Iob auf die Sprüche der Väter zu sprechen, auf die ihm von Bildad entgegengehaltene Autorität der Ueberlieferung.

11 Soll nicht das Ohr die Sprüche prüfen,
So wie der Gaumen sich Speise kostet?
12 Unter den Greisen ist Weisheit
Und langes Leben gibt Verständnis.
13 Bei Ihm ist Weisheit und Stärke,
Sein ist Rath und Verständnis.

Die Sprüche (מִלִּין 8, 10 vgl. 5, 27) der Alten — meint v. 11 — sind nicht ungeprüft hinzunehmen; das ו von וְחֵךְ ist das der Gleichstellung wie 5, 7: das Ohr — welches hier als geistiges *αἰσθητήριον* (Hebr. 5, 14) gemeint ist — hat die Aufgabe, prüfend die probehaltigen Sprüche herauszufinden, wie der Gaumen kostend die schmackhaften und zuträglichen Speisen, was andeutungsweise der ethische Dativ לוֹ besagt. Allerdings — setzt Iob v. 12 hinzu — ist Weisheit von Greisen zu erwarten und Lebenslänge ist Verständnis d. h. es ist in und mit ihr gegeben. Man kann in dieser Weise אֹרֶךְ יָמִים als Subj. fassen (Ew. Olsh.) oder auch mit den alten Uebers. und Ausll. ב herübernehmen: *ἐν δὲ πολλῷ βίῳ ἐπιστήμη* (LXX). Aber — in diesem Gegens. steht zu v. 12 der noch zu dieser Str. gehörige v. 13 — der höchste Inhaber der Weisheit wie der Macht ist Gott. Das mit Nachdruck vorausgestellte עִמּוֹ und לוֹ führt, ohne daß sich mit Ew. Dillm. eine Gegensatzpartikel vermissen läßt, einen Gegensatz ein, und daß der Eine, welcher den vielen erfahrungsreichen Menschen entgegengesetzt wird, Gott ist, bedarf keines Ausdrucks. Die Ueberlieferung hat obwol keine die Prüfung ausschließende unbedingte doch eine gewisse Autorität: bei den Alten findet sich Weisheit, Gott aber besitzt Weisheit, gepaart mit Macht, allseitigst und maßlos, wie die superlativische Synonymen-Häufung besagt: חָכְמָה welche die Dinge in dem Grunde ihres Wesens und in der Wirklichkeit ihres Daseins erkennt, עֵצָה welche nie um die besten Wege zur Erreichung ihrer Ziele verlegen ist, תְּבוּנָה welche Wahres und Falsches, Heilsames und Verderbliches gründlich zu durchschauen und zu unterscheiden weiß (vgl. 1 K. 3, 9), und dazu גְּבוּרָה welche die Pläne, Rathschlüsse, Entscheidungen dieser Allweisheit unbehindert und unhintertreiblich durchzusetzen vermag. Im Folg. schildert nun Iob nach Selbstbeobachtung und Ueberlieferung (13, 1), wie Gott in der Menschen- und Naturwelt sich als den unergründlich Weisen und unwiderstehlich Mächtigen bethätigt.

14 Sieh er reißt nieder, und nicht wird wiederaufgebaut,
Er kerkert jemand ein, und man kann nicht aufthun.
15 Sieh er bändigt die Wasser, und sie vertrocknen,
Und er läßt sie los, und sie kehren das Land um.
16 Bei ihm ist Macht und gründlich Wissen,
Sein sind Irrende und Irreführer.

Gott ist allmächtig und Alles ihm gegenüber ohnmächtig. Reißt er nieder, so wird das Niedergerissene nicht wieder aufgebaut und der Versuch könnte nicht ohne Auflehnung gegen Gott gemacht werden (15, 28); schließt er über jemanden (näml. den Kerker, wie etwa eine Cisterne oben mit einem Steine Thren. 3, 53 vgl. Jer. 38, 6., עַל mit Bezug auf die Tiefe des Verließes statt des sonst üblichen בְּעַד), so

kann es (das oberhalb Verschlossene) nicht wieder geöffnet oder auch: so kann er (der Eingeschlossene) nicht losgelassen werden (Hitz. nach Jes. 14, 17), aber das Passiv נִפְתָּח eignet sich besser für sachliches als persönliches Obj. (vgl. Jes. 45, 1). Desgleichen verfügt er nach Willkür, wenn er ein Land strafen will, über die Elemente, indem er Dürre oder Ueberschwemmung herbeiführt; יַעְצֹר (nicht יַעֲצֹר wie die Schreibung יַעְצֹר bemerklich macht) bed. der √ צר einengen, einschnüren gemäß *coercet* mit ב des Beherrschten; וַיִּבְשׁוּ (wofür Abulwalid nach Ben-Naftali's Weise וַיִּבָּשׁוּ) ist defektive Schreibung nach Ges. § 69, 3, 3.; die Form וַיְרַחֲבוּ bildet mit dem ebenso vocalisirten *fut. cons.* 1S. 25, 12 ein von der Masora bemerktes Paar (זוג) und hat den Ton auf *antepen.* nach dem zu Jes. 40, 18 und 50, 8 erörterten Tonrückgangsgesetze. Unter der Gotte zugesprochenen תּוּשִׁיָּה ist hier (vgl. 5, 12) im Gegens. zu allem Scheinbaren das wahrhaft Seiende, das Reelle, das Objektive, das auf objektiver wesenhafter Basis (יָשַׁר verw. mit אָשַׁשׁ, wov. אֲשִׁישׁ arab. *asîs, asâs* u. s. w. Fundament, Grundfeste) ruhende Wissen zu verstehen, so daß also 16ᵃ und 13ᵃ sich dem Sinne nach decken, denn auch חָכְמָה bed. urspr. Dichtheit, Solidität, Gediegenheit (s. zu Ps. 1, 1). Die Strophe schließt ähnlich wie die vorige. Auf eine Zeile mit עִמּוֹ folgt eine mit לוֹ, welche besagt, daß Gott in der Allmacht seines Weltregiments und in der Weisheit seines Weltplans auch die Mächte des Verderbens und das Böse in allen Gestalten seinem Wirken dienstbar macht.

17 Er führt Rathsherren hinweg schmuckberaubt
Und macht Richter zu Narren.
18 Regiment von Königen löst er auf
Und umschlingt mit einem Gurte ihre Lenden.
19 Er führt Priester hinweg schmuckberaubt,
Und bringt Längstbestehende zum Sturze.
20 Er entzieht die Sprache Redefesten
Und benimmt Aeltesten das Urtheil.
21 Er gießt Verachtung über Standesherren,
Und der Thatkräftigen Schärpe macht er locker.

Zu מוֹלִיךְ v. 17. 19 tritt שׁוֹלָל als accusativisches Verhältniswort (vgl. 33, 3. Jes. 20, 4); die Alten schwanken in der Auffassung dieses Wortes, keinesfalls bed. es gefesselt (Trg. 17ᵃ) von dem in שַׁלְשֶׁלֶת Kette, einem nachbiblischen Worte (alttest. שַׁרְשֶׁרֶת), reduplicirten שלל (שרר), aber auch nicht: erbeutet, gefangen (LXX *αἰχμαλώτους*, Trg. 19ᵃ בְּבוּזָא als Beute) = מְשׁוֹלָל, sondern es ist zuständliches Adj. in der nächstliegenden Verbalbed. *exutus,* aber nicht *mente* (sinnenberaubt), sondern *vestibus,* nicht bloß barfuß (Hitz. Ew. Oehler Dillm. u. A. mit LXX Mi. 1, 8 *ἀνυπόδετος*), was יָחֵף bed., sondern gewaltsam entkleidet, entkleidet insbes. der Insignien ihrer Herrschaft (Hofm. in Weiss. u. Erfüll. I, 104). Er führt sie halbnackt in die Gefangenschaft, und Richter stellt er als Narren hin (יְהוֹלֵל, s. Psychol. S. 292), indem er zugleich mit ihrer Macht auch das Prestige ihres bisherigen Ansehens vernichtet. Wie Nachklänge dieser Aussagen von Gottes paradoxem

Walten in der Menschengeschichte sind Jes. 40, 23. 44, 25 und einen thatsächlichen Beleg bietet Jesaia's Orakel über Aegypten 19, 11—15. In v. 18 liegt es nur zu nahe zu übers.: die Fessel (Trg.: Kette) von Königen löst er (nach Ps. 116, 16 פִּתַּחְתָּ לְמוֹסֵרָי du hast gelöst meine Bande), aber das Verh. der beiden Halbverse kann dann nicht dieses sein: er entfesselt und fesselt Könige (Hirz. Ew. Hlgst. Schlottm.), denn der Modus der Folge וַיְּאַסֹּר fordert einen nicht bloß so äußerlichen, sondern einen in innerlichem Zus. stehenden Gegensatz: Bande, in welche Könige geschlagen haben, löst er und schlägt sie selber in Bande (Raschi) — eine Auffassung, welche sich empföhle, wenn nur für מוֹסֵר als Constr. von מוֹסֵו die Bem. ausreichte, daß „das *o* sich zu *u* senkt“ (Ew. § 213c). In der That bed. nicht einmal מוֹסֵר *vinculum* (oder wie Hitz. mit Hier. übers.: *balteus* Wehrgehänge), sondern der Sprachgebrauch kennt nur מוֹסְרִים und מוֹסְרוֹת *vincula*, so daß auch die von Hirz. Dillm. beliebte Umvocalisirung מוּסַר ein Wagnis ist; wir bleiben bei מוּסַר als Constr. von מוּסָר Zucht, Strafgewalt, Regiment (vgl. Dt. 11, 2 wo מוּסַר Gottes von sittlichen Motiven und Zwecken ausgehendes Führen und Regieren bed.); das Wort ist laut- wurzel- und sinnverwandt mit מוֹסְרִים (vgl. Ps. 105, 22), wodurch dem Dichter Verbindung mit פִּתַּח (einem ihm sehr geläufigen Worte 30, 11. 39, 5. 41, 6) nahegelegt ward (Lth.: *Er löset auff der Könige Zwang*, Engl. *he looseth the authority of kings*), vgl. die ähnliche Dilogie Act. 2, 24 *λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ θανάτου*. Auch 18b ist dilogisch, denn statt וַיֶּאְסֹר sollte es nach 2 K. 1, 8 וַיֶּאְזֹר heißen; אָזַר ist hier was bei den Frauen Jes. 3, 24 נִקְפָּה, ein Anzeichen der Degradation und Gefangenschaft. Unter den כֹּהֲנִים v. 19 nach 2 S. 8, 18 hohe Civilbeamte, etwa Geheimräthe, zu verstehen ist unnöthig; es sind solche geistliche Fürsten wie Melchisedek und Jethro gemeint — כֹּהֵן ist von Haus aus sinnverwandt mit מוֹשֵׁל (s. Fleischer zu Jes. S. 691). אֵיתָנִים (Nomen in Elativform[1] v. יָתַן), welches von Wassern unversiegbar *perennis* bed., bez. Völker (Jer. 5, 15) und Personen als seit lange bestehend und anscheinend unerschütterlich feststehend. Ueber סִלֵּף *pervertere* s. zu Spr. 11, 3. Von איתנים führte Ideenassociation (vgl. Jer. 15, 18. Jes. 33, 16) auf die יְאֻמָנִים d. i. Bewährten (nicht wie Hitz.: solche von unversiegbarem Redefluß), welche zu rechter Zeit Rechtes reden und rathen können, also Red- und Redefertige; Kimchi's Herleitung von נָאַם im Sinne von *diserti* ist ein unnützer Einfall. טַעַם ist Geschmack, Urtheil, Takt, welcher im Leben das Rechte zu treffen weiß 1 S. 25, 33.; רֵקָה ist wie Hos. 4, 11 gemeint, und die Thatsache die gleiche wie z. B. Jes. 19, 13. Die Aussage 21a nebst 24b wiederholt sich Ps. 107, 40; das Trifolium Ps. 105—107, bes. Ps. 107, ist voll von Anklängen an Jes. II und das B. Iob. אֲפִיקִים sind hier nicht Ströme (Hitz.), eig. wasserhaltige Rinnsale, sondern Starke (Trg. Syr. Raschi), v. אָפַק zu-

1) Auch im Arab. ist diese Form z. B. أَصْغَر ‚klein‘ an sich Positiv, der aber nach syntaktischen Gesetzen den Sinn eines Comparativs oder Superlativs annehmen kann.

sammenhalten, an sich halten, die Kraft concentriren, schwerlich s.v.a. أُفْبِق überragend *praestans*, dessen Bed. von einer andern Vorstellung ausgeht. מְזִיחַ (nur hier statt מֵזַח, nicht v. מָזַח, was es nicht gibt, sondern v. זָחַח, nach Fürst s.v.a. זָקַק schnüren, binden) ist der Gürtel, womit die Kleider zu rührigem Handeln, bes. zu schlagfertigem Kampfe (Jes. 5, 27), festgemacht und aufgeschürzt werden. Ihn schlaff machen oder lockern ist s. v. a. der Fähigkeit straffen thatkräftigen Handelns berauben. Das Schlottern ist eben das Gegentheil der den אפיקים eignenden Intensität und Energie. Also: alles äußere und innere Vermögen ist bedingt durch Gott; er gibt oder nimmt es je nach seinem allesbedingenden Willen.

22 Er legt bloß Tiefes aus Finsternis
Und führt hervor ans Licht Todesdunkel,
23 Gibt Gedeihen Nationen und richtet sie dann hin,
Weiten Flächenraum Nationen und verschleppt sie dann;
24 Entzieht den Verstand den Volkshäuptern des Landes
Und macht sie irren in unwegsamer Oede:
25 Sie ertasten Finsternis und nicht Licht,
Er macht sie irregehn wie Trunkne.

Nichts ist so fein gesponnen, was Gott nicht ans Licht der Sonnen brächte: er zieht geheime verbrecherische Plane, stumme Sünden und in tiefes Dunkel gehüllte Frevelthaten vor das richterliche Forum der Weltgeschichte. עֲמֻקוֹת ist Plur. von עָמוּק wie עֲצוּמִים עֲרוּמִים von עָצוּם עָרוּם, nicht von עָמֹק.[1] Das folg. משגיא übers. LXX *πλανῶν*, wie es auch in mehreren Midraschstellen, aber nur von wenigen jüd. Ausll. (Jachja, Alschech) durch מטעה erklärt wird; Hitz. liest demgemäß מַשְׁגִּיא und als Gegens. dazu in 23b וַיְנַחֵם, aber irren heißt nicht שָׁגָא (denn שְׁגִיאָה ist s. v. a. שְׁגֵיָה), sondern שָׁגָה (16b), wogegen in שָׁגָא = שָׁגָה, chald. שְׁגָא das א nicht befremdet. Merx schreibt מַשְׁגֶּה und beläßt das Uebrige, aber die Antithese: „Der Völkern Platz schafft und sie leitet“ gibt einen in diesen Zus. von v. 14 an ungehörigen Ged. Schon Midrasch Ester glossirt משגיא durch מגדיל und Hirz. erkl. es richtig von Wachstum in die Höhe (Hier. nicht recht passend nach Trg.: *multiplicat*), שִׁטַּח dagegen von Wachstum in die Breite. Falsch faßt das Trg. שטח in dem Sinne von *expandere rete*, ebenso falsch erklärt AE.: er zerstreut Nationen und bringt sie zu heimatlicher Ruhe. Das V. שטח ist hier ebenso mit לְ verbunden wie הִפְתָּח Gen. 9, 27.; beide bed. jemandem weiten und breiten Raum verschaffen, hier des Bodens wo sie wohnen und herrschen; das schlimme Gegentheil ist חִוָּחָה, welches, sonst wie נֹחַל guten Sinns, hier wie 2 K. 18, 11 (vgl. dagegen Ps. 67, 5) als Synon. von חִגְלָה *(abducere*, näml. in *servitutem)* in der

1) Kimchi im Wörterbuch vertritt die Schreibung עֲמֻקוֹת, führt aber Abulwalid als Gewährsmann für die gedehnte Schreibung an, welche nach der Masora zu Lev. 13, 3. 25 die überlieferte ist; die zwei Ausnahmen, wo die Form mit gedehntem Inlaut vorkommt, sind Spr. 23, 27 und u. St.

Bed. von dannen führen gebraucht ist.[1] Der Parallelismus ist durchaus synonymisch; das wiederholte גּוֹיִם bekundet die darauf gehende Absicht des Dichters. גּוֹי ist die durch Abkunft, Sprache, Wohnland, Herkommen zusammengehaltene Masse, עַם (עָם) das durch Einheit des Regiment verbundene Volk, dessen *membra praecipua* ebendeshalb רָאשֵׁי הָעָם heißen; הארץ ist in dieser Verbindung das Land, obwol es anderwärts wie Jes. 24, 4 vgl. 42, 5 עם הארץ auch das Erdenvolk d. i. die Menschheit bed. kann — die Gesamtheit der Regierten, die *plebs* im Untersch. von den *optimates* (wie mischnisch vom gemeinen Haufen im Untersch. von den Gelehrten). Bei dem tragischen Bilde, wie Gott den Glücksstern dieser Häupter nach dem Sprichwort *quem Deus perdere vult prius dementat* in bethörter verblendeter Selbstverderbung untergehen läßt, verweilt Iob länger. Bei Jesaia klingt diese Schilderung vielfach nach, bes. in dem Orakel über Aegypten c. 19, z. B. בַּשִּׁכּוֹר 19, 14. Die Verbindung בתהו לא דרך ist nicht genitivisch, sondern לא דרך ist entw. adverbieller Zusatz des Verbums, wie לא חקר 34, 24. לא בנים 1 Chr. 2, 30. 32., oder virtuelles Adj.: in unwegsamer Oede, wie לא איש 38, 26. לא עבות 2 S. 23, 4; die Punctation בְּתֹהוּ, nicht בַּתֹּהוּ, entscheidet für Letzteres. חֹשֶׁךְ ist wie 15, 14 Obj.: sie tasten Finsternis und nicht Licht, indem was sich ihnen zu fühlen gibt nichts anderes als lichtlose Finsternis ist. Iob schlägt hier den Ton des Eliphas an, vgl. 5, 13 f. Absichtlich überbietet er die Freunde in hymnischem Bekenntnis der absoluten Erhabenheit Gottes.

13, 1 Sieh das Alles hat gesehn mein Auge,
Hat gehört mein Ohr und wol vermerkt.
2 So viel ihr wißt, weiß auch ich,
Ich falle gegen euch nicht ab.

Was er im Eingang 12, 3 gesagt hat, daß er im Wissen um Gott und göttliche Dinge gegen die Freunde nicht abfalle d. i. hinter ihnen nicht zurückstehe, das hat er so eben thatsächlich bewährt und er kann also was er von sich gesagt hat nun als bewiesen wiederholen. Das nackte כֹּל hat auch sonst den Werth von חִכֹּל *omnes* Gen. 16, 12. Jes. 30, 5. Jer. 44, 12 und *omnia* 42, 2. Ps. 8, 7. Jes. 44, 24 und ist hier von allem dem gemeint was in Natur- und Menschenwelt Gottes absolute Erhabenheit bekundet, also da hievon so eben die Rede war zugleich zurückbezüglich in dem Sinne von *haec omnia.* לָהּ 1[b] ist nicht *dat. objecti* wie wahrsch. 14, 21., sondern wie 12, 11 der die Handlung auf das Subj. zurückwerfende sogen. *dat. ethicus;* בִּין von der mit der Perception sich verbindenden denkenden Apperception: sein Ohr hat es innerlich vermerkt. Auch er hat ein Wissen um Gottes preiswürdig erhabnes Walten, ein theils durch Selbsterleben theils durch Ueberlieferung vermitteltes. Gleich *(instar)* ihrem Wissen weiß auch er d. i. er hat ein Wissen (יָדַע als in sich geschlossener Begriff wie

1) Im Arab. bed. *naḥaituhu* ich beseitigte ihn indem ich auf die Seite (*naḥw* oder *nâḥije*) ging, und das hifilische *anḥaituhu* ich beseitigte ihn indem ich ihn auf die Seite brachte.

z. B. Ps. 82, 5), welches mit dem ihrigen sich messen kann. Aber er will mit ihnen nicht mehr streiten.

3 Aber ich möchte zum Allmächtigen reden,
Und Gotte Beweis zu führen verlangt mich.
4 Und aber ihr seid Lügen-Anstreicher,
Stümper-Aerzte seid ihr alle.
5 O daß ihr doch lieber ganz schwieget,
So gälte das euch für Weisheit.
6 Höret doch meine Zurechtweisung,
Und meiner Lippen Entgegnungen horchet!

Aber (אוּלָם) er will mit den Freunden nicht mehr streiten: je mehr sie ihn abstoßen, desto sehnlicher wünscht er vor Gott seine Sache ausfechten zu können — vor Gott, als dessen Sachwalter sie sich gebaren, sie aber (ואולם אתם *καὶ ὑμεῖς δέ*) weder Gotte zu Ehren noch Iob zum Frommen. Zwar hat er c. 9 gesagt, daß vor Gott Niemand Recht behält, aber das Vertrauen zu Gott wächst in dem Grade, als sein Mistrauen gegen die Freunde zunimmt, zugleich die Hoffnung, daß ihm Gott die 9, 34 vgl. 13, 20 f. ausbedungene Sänftigung seiner Majestät gewähren werde. Der *infin. absol.* הוֹכֵחַ, welcher 6, 25 Subj. war, vertritt hier die Stelle des Obj. wie z. B. Jes. 5, 5. 58, 6.: zu erweisen d. i. mein Recht darzuthun Gotte (אֶל־אֵל wie v. 15 אֶל־פָּנָיו) begehr' ich. Das V. טָפַל bed. anstreichen, anschmieren[1] (wovon z. B. talm. טָפֵל, טְפָלָה der Anwurf, wie bei Verschmierung der Risse eines Ofens), verw. חָפַל (wov. חָפָל Tünche und viell. auch in der Bed. Fades 6, 6 = Klebriges, Schmieriges, Schleimiges), wov. טָפֵל שֶׁקֶר Ps. 119, 69., targ. טְפַל שִׁקְרָא Erlogenes anschmieren, anheften, andichten und erdichten. Mit טָפַר nähen, flicken hat dieses Verbum nichts zu schaffen und die Erklärungen *assutores* (Hirz. u. A.) oder *concinnatores* (Olsh. Dillm. u. A.) setzen an die Stelle der in der RA liegenden Metapher eine ihr fremde. Falsch auch Hupf. *sarcinatores falsi = inanes, inutiles;* auch die Bed. belasten ist dem Verbum fremd, das Reflexiv bed. sich mit einer Sache befassen (etwa wie *se immiscere in aliquid*), nicht: sich mit etw. belasten, und שֶׁקֶר ist nicht Gen. des Attributs, sondern des Objekts. טֹפְלֵי־שֶׁקֶר nennt Iob die Freunde als solche welche Personen und Sachen nicht als das gelten lassen was sie sind, sondern ihnen Lügen anschmieren, einen falschen Anstrich geben, so daß sie sich selber unähnlich und unkenntlich werden. Anderer Art ist der Genitiv אֱלִיל, welcher wie אֱמֶל 16, 2 attributiver Art ist. Und so wenig טפלי Anflicker bed., ebensowenig, wie Dillm. behauptet, רְפָאִי Flicker *ῥάπται* oder *ἡπηταί* (Xen. *cyrop.* I, 6, 16); die √רפ bed. lind s., lindern und gleicht dann in Entwickelung ihrer Bedd. dem griech. *ἀκέομαι* (s. zu Spr. 12, 18): unvermögend die Wunden Iobs mit

1) Das Arabische hat ein sinnverwandtes طفّل schmarotzen, تطفّل sich (parasitisch) andrängen, welches aber als Denom. eines bei allen Schmäußen unvermeidlichen Hauptschmarotzers, eines Mannes, welcher *Ṭufeil* (Kindchen) hieß, angesehen wird.

Arznei des Trostes zu heilen, sind sie *medici nihili,*[1] nichtige Aerzte. Ihnen gilt das „auch ein Narr wenn er schweigt kann als weise gelten" Spr. 17, 28., das *si tacuisses, sapiens mansisses* oder, wie ein von Heidenh. hier angeführtes gleich sinniges rabb. Sprichwort sagt: חלאות בחשוגה חשוגת „das Abmühn im Begreifen ist Begreifen" d. h. das schweigsame Stillstehn vor einem Problem ist schon halbe Lösung. Im Nachsatze des Wunschsatzes wie 21, 2 einer Aufforderung steht der Jussiv וְתֶחֱי es würde sein Ew. § 347a. So fordert er sie denn auf, seine תּוֹכַחַת (תּוֹכָחָה) und seine רִבּוֹת anzuhören. Hirz. hat ganz Recht, daß weder jenes Vertheidigung (Rechtfertigung) noch dieses Beweise (Gegenbeweise) bed.; תוכחת ist ἔλεγχος *correptio* (LXX Vulg.) und hier nicht sowol Widerlegung und Entgegnung, als Zurechtweisung im sittlichen Sinne, wonach auch רבות Bestreitungen (vgl. Dt. 17, 8 רִיבֹת) d. i. Auszankungen von Vorwürfen, Verweisen gemeint ist. LXX hat in 8a ἔλεγχον τοῦ στόματός μου = תּוֹכַחַת פִּי, was Merx als durch den Parallelismus erfordert aufgenommen hat. Noch paralleler wäre תּוֹכְחוֹת (s. jedoch das über die Verss. zu 22, 9 Bemerkte).

7 Wollt ihr Gott zu Gunsten reden Unrecht
Und ihm zu Gunsten reden Täuschung?
8 Wollt ihr für ihn parteiisch sein,
Oder Gottes Sachwalter spielen?
9 Ists gut daß er euch erforsche,
Oder könnt ihr, wie man Menschen narrt, narren ihn?
10 Bloß, ja bloßstellen wird er euch,
Wenn ihr im Geheimen parteiisch seid.
11 Wird nicht seine Hoheit euch bestürzen
Und sein Schrecken euch überfallen?

Ihre Anwaltschaft Gottes — dies der Sinn dieser Str. — ist gegen Iob eine Ungerechtigkeit und Gotte ein schlechter Dienst, welcher der entlarvenden Strafe Gottes nicht entgehn kann. Sie ergreifen, ohne nach der Wahrheit zu fragen, die Partei dessen, auf dessen Seite die Macht ist, oder auch, den Absoluten nicht anders als den Gerechten zu denken vermögend, machen sie die Advocaten Gottes (רִיב לָאֵל wie רִיב לַבַּעַל Richt. 6, 31), auch das auf Kosten der Wahrheit, wie ihnen in Formen des *fut. energicum* zu hören und zu bedenken gegeben wird; das 10b beigefügte בַּסֵּתֶר will sagen, daß ihre Parteilichkeit es mit sich bringt, ihr besseres Wissen hinter eiferndem rücksichtslosem Tone zu verbergen. Sie wissen, daß Iob kein böswilliger Sünder ist, dennoch lügen sie sich es vor und führen wider besser Wissen und Gewissen gegen ihn die Sache Gottes. Eine solche Entstellung der Wahrheit *in majorem Dei gloriam* ist Gotte ein Greuel. Die Frage תָּטוֹב ist nach 10, 3 zu verstehen: Ists euch gut (vgl. Num. 14, 3) daß er euch auf den Grund gehe (תָּחְקֹר wie Spr. 28, 11). Die Frage mit

1) Im Talmud. heißt die Halsarterie deren Durchschneidung den Tod herbeiführt אֶלֶל (später עצב عصب), wonach *Chullin* 121a erklärt wird: Halsarterien-Heiler d. h. solche welche Unheilbares heilen wollen, also Charlatans — ein sonderbarer Einfall, welcher durch die defektive Schreibung אֶלֶל veranlaßt ist. Die LXX übers. *larai xaxῶν.*

correlatem אִם 9b gibt ihnen zu bedenken daß es ihnen nicht gut sein wird, weil ihre Apologie dann als Blasphemie offenbar werden wird (42, 7): oder läßt Gott sein spotten wie man Sterblicher spottet? Das lautet ähnlich wie Gal. 6, 7. תֶּחֱל ist *inf. constr.* n. d. F. תָּסֵב und תְּתַחְפֵּשׂוּ ist gleichfalls auf חָלַל zurückzuführendes *fut. Hi.* mit nicht synkopirtem Präformativ für תָּחֲלוּ Ges. § 53 Anm. 7., nicht *Pi.* von חָתַל (wie 1 K. 18, 27), denn aufgelöste Verdoppelung (Olsh. im Lehrb. S. 577) bei Nichtgutturalen ist im *Pi.* ohne sichern Beleg. Gott mag solche ihm und nicht zugleich der Wahrheit die Ehre gebende λατρεία (Joh. 16, 2) nicht, mag nicht solchen dogmatistischen ζῆλος θεοῦ ἀλλ' οὐ κατ' ἐπίγνωσιν (Röm. 10, 2), solche insgeheim parteische d. i. mit der Sprache nicht herausgehende, den Thatbestand heuchlerisch versteckende Apologetik, welcher der Zweck die Mittel heiligt: sie muß sich vor sich selber schämen und erschrecken, wenn er, der zu seiner Rechtfertigung keiner Vertuschung des wahren Sachverhalts bedarf, in seiner שְׂאֵת d. i. nicht: im Lodern seines Zorns (nach Richt. 20, 38. Jes. 30, 27), sondern wie 31, 23: in seiner Erhabenheit (Ralbag richtig: חזקשאותו ורוממותו) offenbar wird und durch die Unmittelbarkeit seines Eindrucks alle Unwahrheit offenbar macht. Es ist der denkbar kühnste Gedanke, daß man da wo man sich etwas vorlügen müßte selbst die Person Gottes nicht ansehn darf. Und doch auch ein selbstverständlicher! Denn Gott und die Wahrheit können doch nie collidiren.

12 Eure Merkworte sind Aschensprüche,
Zu Lehmschanzen werden eure Schanzen!
13 Schweigt, laßt mich, so will Ich reden,
Ergehe über mich was da mag!
14 Warum sollt' ich forttragen mein Fleisch mit meinen Zähnen
Und meine Seele nehmen in meine Hände?
15 Sieh wird er mich tödten — ich harre seiner:
Nur will ich meine Wege ihm ins Angesicht darthun.
16 Schon das gereichte mir zur Hülfe,
Daß nicht darf vor ihm ein Ruchloser erscheinen.

Die Sentenzen, mit denen sie ihm ermahnend und warnend entgegentreten, heißen זִכְרֹנִים nicht als solche welche an Erfahrungen und Lehren der Altvordern erinnern (Hirz.), sondern als Denksprüche mit dem Grundton זכר־נא 4, 7 (Hahn), wie ספר זכרון Mal. 3, 16 das Gedenkbuch und ספר זכרנות Est. 6, 1 das Memorabilien- oder Memorandenbuch; diese ihre angelernten *loci communes* sind Aschen-Sprüche d. i. in Anwendung auf den vorliegenden Fall nichtssagende, der Asche gleich (welche nach أَفَرَ so von der springenden schnellen leichten Bewegung heißt) zerstiebende und verfliegende (אֶפֶר = Nichtiges Jes. 44, 20). Während 12a sagt was ihre Reden mit dem gravitätischen Notabene sind, sagt 12b wozu ihre גֵּבִים werden; denn לְ bez. immer eine κλῆσις = γένεσις und ist nie Exponent des Prädicats im einfachen nackten Satze,[1] auch steht es nie für כְּ als Einführung eines Ver-

1) Die jüd. Ausll. vergleichen zu לגבי 1 Chr. 3, 2, aber dort ist das ל von לאבשלום ein Schreibfehler, vgl. 2 S. 3, 3. Hitz. verweist dafür daß ל wie das

gleichs.[1] גֵּב (√גב wov. גָּבַהּ hoch s., גָּבָא erheben, גַּבַּב auflesen, sammeln) bed. Wölbung und von da aus auch Ueberwölbung, Deckung, Bollwerk, Schutzwehr; גַּבִּים heißen ihre Beweisführungen oder Beweistümer (עֲצֻמוֹת Jes. 41, 21 vgl. *ὀχυρώματα* 2 Cor. 10, 4), diese ihre aufgeworfenen Schanzen werden zu Lehmschanzen, werden als solche sich erweisen, indem sie bald durchbrochen zusammenstürzen. So schweiget denn מִמֶּנִּי, ruft er ihnen zu, schweigt von mir hinweg (*opp.* אֶל הַחֲרִישׁ Jes. 41, 1) d. i. von mir abstehend, mich in Ruhe lassend (vgl. سكت مُعْرِضًا عن = سكت عن *silere avertentem se ab aliquo*), damit Ich rede (der in *apod. imper.* übliche Cohortativ) — er und zwar er allein will seine Sache, welche sie so lieblos wider besser Wissen und Gewissen preisgeben, verfechten (näml. Gotte gegenüber), mag dabei ergehen (עבר ähnl. wie Dt. 24, 5) über ihn מָה was immer ergehen kann (מה שיעבר) oder einfacher: was es auch sei *quidquid est,* wie 2 S. 18, 22 וידי מה mag geschehen was immer geschehen kann oder einfacher: was es auch sei, wie דְּבַר מָה *quodcunque* Num. 23, 3; in gleichem Sinne kommt auch מִי so nachgestellt vor Ew. § 104[d]. Warum sollte er forttragen sein Fleisch in seinen Zähnen d. i. auf Erhaltung seines Lebens bedacht sein wie ein Raubthier auf Erhaltung seiner Beute, indem es diese zwischen den Zähnen hält *(mordicus tenet)* und fortträgt (Jes. 5, 29) — eine sonst nicht vorkommende sprichwörtliche RA; ähnlich, aber ohne das Thierbild ist Jer. 21, 9. 38, 2 (dein Leben soll dir werden לְשָׁלָל zur Spolie). Das Nächstliegende ist nun doch, daß in der mit ו angeschlossenen 2. Vershälfte 14[b] die mit עַל־מָה (s. zu Jes. 1, 5) begonnene Frage sich fortsetzt: und warum sollt' ich meine Seele in meine Hände nehmen d. i. sie wie ein kostbares Besitztum ängstlich waren (Eichh. Umbr. Vaih.)? Aber die RA שָׂם נַפְשׁוֹ בְּכַפּוֹ bed. sonst überall (Richt. 12, 3. 1 S. 19, 5. 28, 21 vgl. Ps. 119, 109) s. v. a. sein Leben aufs Spiel setzen, eig. wol: es der Hand überlassen und davon, ob man sich durchschlagen könne, abhängig machen, wonach mit Ew. Dillm. Zöckl. zu erklären sein wird: und warum sollt' ich einen verzweifelten Rettungsversuch machen? So erklärend braucht man 14[b] nicht dem Regimen des על־מה zu entziehen und entw.: auch mein Leben sogar (וְנַפְשִׁי = גַּם נפשי) setz' ich aufs Spiel (Hirz.) oder: ich setze vielmehr (וי = כי nach vorausgeg. Verneinung) mein Leben aufs Spiel (Hahn, Ausg. 1) zu übers. Es ist eine synonyme Doppelfrage: warum sollt' ich mein Leben gierig sichern und warum mich durchzuschlagen suchen? In anderem Zus. würden die Worte bed.: warum sollt' ich mein Leben preisgeben; hier aber ist die RA auf ihre positive Seite gewendet: warum sollte ich es mittelst äußerster Kraftanstrengung zu

Subj. vom Präd. (s. zu Koh. 9, 4) so auch das Präd. vom Subj. unterscheide, auf לְצוּר Hos. 9, 13., aber eben nur nach seiner Uebers. Reiske conjekturirt רגבי (Lehm-Schollen), eine der besseren unter seinen vielen unnöthig arabisirenden Conjekturen.

1) In der hier von Schultens angeführten Stelle Ibn-Kissaï's: sie hatten Nägel لمخالب „gleich den Nägeln" wilder Thiere ist كمخالب zu lesen.

retten suchen? So schließt sich nun in unmittelbarstem Gedankenzus. v. 15 an — nebst 6, 21 eine der funfzehn Stellen, in denen אל das *Chethîb* und לוֹ (*Sota* V, 5) das *Kerî* ist.[1] Schon bei LXX, welche übrigens אִיחַל mit חָחַל *ἄρχεσθαι* verwechselt, schwankt die Auffassung, indem *B ἐάν με χειρώσηται, A* ἐὰν μή με χειρ. übers. Die Mischna bespricht die Stelle mit Bezug auf die Frage, ob Iob Gotte aus Liebe oder aus Furcht gedient habe, und beruft sich für Ersteres auf 27, 5., da hier, wo sich „ich hoff' auf ihn" oder „ich hoffe nicht" erklären lasse, die Sache schwankend sei (תלבר ניקוד). Die Gemara *ib.* 31[a] bemerkt hiezu, daß die Schreibung לא für den Sinn nicht entscheide, indem auch Jes. 63, 9 לא geschrieben sei und wie לו zwar nicht verstanden werden müsse, aber verstanden werden könne.[2] Unter den alten Ueberss. entscheiden sich für לו Trg. Syr. Hier.: *etiamsi occiderit me, in ipso sperabo;* dieser Vulgata-Uebers. folgen die franz. engl. ital. u. a. Der Ausspruch, so gefaßt, hat eine ehrwürdige Geschichte. Die Kurfürstin Louise Henriette von Oranien († 1667), die Dichterin des unsterblichen Liedes „Jesus meine Zuversicht", wählte sich die Worte: „Ob mich der Herr gleich tödten wird, so will ich doch auf ihn hoffen" zu ihrem Leichentext, und an dem Ausspruche Iobs in dieser Glaubens- und Trostgestalt haben sich viele Sterbende erbaut,[3] unter diesen Vielen auch z. B. eine Jüdin, denn die letzte Bewegung, welche die abgezehrten Finger Grace Aguilar's machten, war um die Worte *Though he slay me, yet will I trust in him* zu buchstabiren.[4] Die Worte, so gefaßt, sind in der That recht iobisch und gewissermaßen die letzte Losung Iobs. Aber in dem vorliegenden Zus. haben sie, so verstanden, keine Stelle. Nach dem *Chethîb* wäre zu erkl.: sieh er wird mich tödten, ich brauche nicht erst zu warten (Dillm.) oder besser: ich hoffe nicht d. i. versehe mich keines besseren Ausgangs (Umbr. Zöckl.), denn daß יָחַל so prägnant gesagt werden kann, zeigt 6, 11. Verfehlt Lth.: *Sihe er wird mich doch erwürgen, vnd ich kans nicht erwarten,* was abgesehen von der psychologischen Unwahrheit לא איחל nicht bedeuten kann. Auch „ich werde nicht zögern, sondern sofort bereit sein" (Hitz.) ist gegen Wortsinn und Sprachgebrauch. Das syntaktisch und zusammenhangsgemäß Gefälligste ist allerdings, daß חן יקטלני ein möglicherweise Eintretendes und לא איחל Iobs Verhalten dazu ausdrückt, חֵן mit folg. Fut. wie 40, 23. Jes. 54, 15. 2 Chr. 7, 13 (vgl. talm. חָא, targ. אֲרֵי, welche beide von der hindeutenden Bed. aus bedingende gewinnen). Ist aber חן יקטלני s. v. a. gesetzt daß er mich tödten wird (will), so lautet der Nachsatz dem Vordersatze entsprechender nach dem *Kerî*: so werd' ich seiner, des mich Tödtenden, harren (יָחַל mit ל des Obj. wie 29, 21. 30, 26), ich werde mich seines Todesstoßes gewärtig halten, nur will ich meine Wege ihm ins Angesicht darthun.

1) s. die gedruckte große Masora zu Lev. 11, 21.

2) s. Geiger, Lesestücke aus der Mischnah (1845) S. 37 f.

3) s. Göschel, Die Kurfürstinnen zu Brandenburg aus dem Hause Hohenzollern (1857) S. 28—32.

4) Marie Henriquez Morales, bearbeitet von Piza (1860) S. XII.

Er fürchtet das Aeußerste, ist aber auch auf das Aeußerste gefaßt. Hirz. Hgst. Vaih. u. A. meinen, er sehe nach dem Glauben, daß kein Mensch Gott schauen könne ohne zu sterben, sein Herbeiwünschen der Erscheinung Gottes als Todesgang an. Aber יִקְטְלֵנִי führt auf eine andere Vorstellung. Er fürchtet sein Wagnis, mit Gott zu rechten, mit dem Leben büßen zu müssen, aber wie לֹא אֶרְחָל besagt: er ergibt sich auch in das Schlimmste, er harret dessen dem er sich was er ihm auch thun möge unterstellt, jedoch (אַךְ zum ganzen Satze gehörig wie z. B. Ps. 49, 16 und restringirend oder, wie öfter אָכֵן, adversativ, was hier auf eins hinauskommt) das innere Zeugnis seiner Unschuld kann und will er nicht unterdrücken, er will Ihm frei ins Angesicht Rechenschaft ablegen von den Wegen, die er gewandelt (seinem wirklichen schuldlosen Wandel) — physisch kann er erliegen, aber nicht moralisch. Schon das, fügt er v. 16 hinzu, wird ihm zum Siege gereichen, daß ein Heuchler und überh. ein Ruchloser (s. zu 8, 13), den als solchen sein eignes Inneres verurtheilt, sich nicht mit so freudiger Zuversicht vor Gott zur Verantwortung drängen würde. זֹאת bez. sich nicht nach Jes. 12, 2 auf Gott (Schlottm. Böttch.), sondern ist Neutrum wie 15, 9. 31, 28 vgl. 11. 41, 3. Ex. 34, 10. Richtig LXX *καὶ τοῦτό μοι ἀποβήσεται εἰς σωτηρίαν*. Jedoch hat יְשׁוּעָה hier (vgl. 30, 15) nicht die sonst in Prophetie und Psalmodie übliche tiefere Bed. Es bed. hier Hülfe im Streit (wie z. B. 1 S. 14, 45 vgl. 2 S. 23, 10 u. ö.), näml. im Rechtsstreit. Schon das, meint er, spricht zu seinen Gunsten und hilft ihm zum Siege,[1] sichert seiner Selbstverantwortung einen rechtfertigenden Ausgang, daß er so dringlich vor Gott sich zu verantworten wünscht.

17 Höret, o höret mein Bekenntnis,
Und mein Aussage dring' in eure Ohren.
18 Siehe doch, ich habe den Rechtsstreit zugerüstet,
Ich weiß, daß ich Recht behalten werde,
19 Wer denn könnte mit mir streiten?
Ja dann wollt' ich schweigen und verscheiden.

Lebhaft die Erfüllung des Wunsches, seine Sache vor Gott selbst führen zu können, sich vergegenwärtigend, lädt er die Freunde ein, aufmerksam (*inf. intens.* wie 21, 2. 37, 2) zuzuhören und Ohrenzeugen seiner Selbstvertheidigung zu sein; מִלָּה (im Arab. geradezu Confession = Religion) nennt er das Bekenntnis, das er da ablegen, und אֲחָוָה die Aussage, die er da deponiren wird, näml. die Erhärtung seiner Unschuld. אחוה, mischnisch die Brüderlichkeit, ist hier eine infinitivische Hifilbildung v. חָוָה (חָוָא) n. d. F. אַזְכָּרָה, ebenso aus *aḥvajat* (vgl. אַחֲוָיָה Dan. 5, 12) mittelst Elision und Apokope entstanden wie z. B. שָׁנָה Jahr aus *śanajat;* jedoch ist kaum zu entscheiden, ob das א solcher Gebilde Präformativ oder bloße Prosthese sei. Das auffordernde שִׁמְעוּ zu 17[b] herübernehmend (höret doch . . mit eignen Ohren, wie z. B. Jer. 26, 11) bekäme man eine hier unpassende Emphase; 17[b] ist

1) Auch im Assyr. hat das Wort diese Bed. Istar heißt *bîlit tîsî* Herrin des Sieges, wie *bîlit taḫazi* Herrin der Schlacht.

ein selbständiger Nominalsatz wie 15, 11. Jes. 5, 9., welcher den Verbalbegriff יִהְיֶה oder יָבֹא (Ps. 18, 7) in sich selbst trägt. Sie sollen hören, denn er seinerseits hat die Rechtssache so daß sofort die Verhandlung beginnen kann gerüstet d. i. vorbereitet (עָרַךְ מִשְׁפָּט *causam instruere* wie 23, 4 vgl. 33, 5) und weiß, daß er, er und kein Anderer, Recht behalten wird. In dem Selbstgefühl dieser Ueberlegenheit ruft er aus: wer in aller Welt mit ihm streiten d. h. seiner Selbstverantwortung wirkliche Gegengründe entgegenstellen könnte? Ja dann, wenn dies Unmögliche geschähe, wollte er verstummen und willig sterben als ein nicht bloß äußerlich, sondern innerlich Ueberwältigter. Das auf מִי הוּא folgende יָרִיב עִמָּדִי (vgl. 4, 7) läßt sich als Relativsatz fassen: *qui litigare possit mecum* (vgl. Jes. 50, 9 mit Röm. 8, 34 *τίς ὁ κατακρίνων*), aber da man im Sinne von *quis tandem (ecquisnam)* auch מִי הוּא זֶה sagt, so erscheint das ursprüngliche Verh. (Ew. § 325[a]) verwischt und הוּא dient wie זֶה nur zur Schärfung und Belebung des מִי. Ueber כִּי עַתָּה (dem Sinne nach nicht versch. von כִּי אָז) s. zu 3, 13. 8, 6. In v. 19 ist als möglich gesetzt was Iob nach der Aussage seines Gewissens für schlechthin unmöglich halten muß. Darum hält er den Wunsch, mit Gott in Rechtsstreit treten zu können, fest und versenkt sich darein immer tiefer.

20 Nur zweierlei thue nicht an mir,
Dann werd' ich vor deinem Antlitz mich nicht verbergen:
21 Deine Hand thue von mir hinweg,
Und deine Furchtbarkeit bestürze mich nicht —
22 So rufe dann und ich werde entgegnen,
Oder ich werde reden und antworte drauf!

Zwei Dinge nur, wie er schon 9, 34 f., gesagt hat, bedingt er sich bittend aus: 1. daß Gott eine Pause seiner Qualen eintreten lasse; 2. daß er ihn durch seine Majestät nicht außer Fassung bringe. Die strafende Hand Gottes heißt zwar sonst überall יָד, aber trotz dieses Sprachgebrauchs läßt sich כַּף hier nicht anders verstehen, als von der Hand (9, 34: der Ruthe), die schwer auf Iob liegt. Der peinigende Druck (33, 7 אֲכָפִי) dieser Hand würde ihn nicht zu der Gotte gegenüber erforderlichen Samlung und Ordnung der Gedanken kommen lassen und Gottes אֵמָה (אִרְאָה) würde ihn vollends niederdonnern und verwirren. Aber wenn Gott auf dieses Beides eingeht: seine Hand eine Zeit lang zu entfernen (הִרְחִיק mit pausalem Uebergang des *ē* in *a* wie 19, 10. Gen. 17, 14. Richt. 6, 19 u. ö.) und die grausige Seite seiner Herrlichkeit nicht hervorzukehren, dann ist er bereit, mag Gott es vorziehen den Rechtsstreit zu eröffnen oder ihm das erste Wort zu verstatten. Richtig Mercerus: *optionem ei dat ut aut actoris aut rei personam deligat, sua fretus innocentia, sed interim sui oblitus et immodicus.* Er fühlt sich Gotte gegenüber als armen Wurm, aber sein Unschuldbewußtsein macht ihn zum Titanen. Die neuern Ausll. beginnen mit v. 23 einen neuen Abschnitt. Aber zwischen dieser und der vorigen Strophe ist nur eine Pause (Hitz.). Iob wartet eine Zeit lang daß Gott das Wort ergreife, und da dies nicht geschieht beginnt er selber.

23 Wie viel sind meiner Missethaten und Sünden?
Meinen Frevel und meine Sünde laß mich wissen! — —
24 Warum verbirgst du dein Antlitz
Und achtest mich für deinen Feind?
25 Willst du ein verwehtes Blatt hinwegschrecken,
Und den dürren Halm da jagen.

In der Nebeneinanderstellung von עָוֹן und חַטָּאת, פֶּשַׁע und חַטָּאת bed. letzteres, welches die Sünde als Verfehlung und Verirrung bez., die Schwachheitssünde, עון dagegen (eig. Verdrehung oder Krümmung) die Missethat und פֶּשַׁע (eig. Losbruch oder Abbruch, arab. فسق) den Gotte sich geflissentlich entfremdenden und aus der Gnade stürzenden Frevel, beide zus. also die Boshoitssttnden.[1] Die kühne herausfordernde Selbstzuversicht, welche aus der Frage nach dem Betrage (כַּמָּה der Betrag von was = wie viel) seiner Verhandlungen und der Aufforderung v. 23 spricht, schlägt v. 24 in wehmütige Verwunderung darüber um, daß Gott ihm nicht erscheine und dagegen fortfahre, ihn unverhört wie einen Feind zu verfolgen. Ob er der Allmächtige denn seine Lust daran habe, ein bereits verwehtes Blatt vollends fortzuschrecken (עָרַץ als Transitiv: schrecken, hier wie Ps. 10, 18 schreckend verscheuchen)? Ob es ihm Befriedigung gewähre, eine dürre Stoppel zu verfolgen; mit אֶת (vor nicht determinirtem Nomen nach Ges. § 117, 2) zeigt er auf sich selbst hin: er, der an sich Ohnmächtige und von Krankheit und Schmerzen schon völlig Entkräftete, ist eine dürre Stoppel, dennoch ist Gott hinter ihm her, als gälte es, sich eines gefährlichen Feindes mit Aufbietung aller Kräfte bis auf die letzte Spur zu entledigen.

26 Denn du urtelst mir Ueberbittres zu
Und machst mich erben die Verschuldungen meiner Jugend.
27 Und legst in den Block meine Füße
Und bewachest all meine Pfade,
Um meine Fußwurzeln furchest du dir einen Kreis —
28 Um einen der doch wie von Wurmfraß zerfällt,
Wie ein Kleid, das zerfressen die Motte.

Er ist sich bewußt, oft wie Ps. 25, 7 gebetet zu haben, und doch kann er, da er sich keine zornwürdigen Sünden seines reiferen Alters vorzuwerfen hat, sein Leiden nur als die Erbschaft d. i. ungebüßt übererbte Hinterlassenschaft seiner Jugendsünden ansehen (הוֹרִישׁ Causativ v. יָרַשׁ oder יָרֵשׁ וָרַשׁ in Besitz s. oder kommen). Er weiß es nicht mit der Gerechtigkeit Gottes zu reimen, daß er Sünden, deren Vergebung bald nach ihrer Begehung von ihm erfleht ist, wieder anrechnet und ihm so herbe Strafen (מְרֹרוֹת *amara* bittere Widerfahrnisse vgl. Dt. 32, 32 ‚bittere' Trauben) um ihretwillen diktirt oder dekretirt (פָּתַב mit עַל eine Leistung verschreiben 2 K. 22, 13. Ps. 40, 8). Und das wäre auch nicht mit ihr zu reimen, wenn sichs so verhielte. So lange der Mensch in Gottes Gnade bleibt, sind seine einmal vergebenen

1) Vgl. die Begriffsentwickelung der Synonyme der Sünde bei v. Hofmann, Schriftbeweis 1, 483 ff. zu Anfang des vierten Lehrstücks.

Sünden kein Gegenstand göttlicher Strafe mehr. Aber Iob kann sich sein Leben nur als nachträgliches Strafleiden erklären. Wie ein Gefangener erscheint er sich, dessen Füße in die Löcher eines סַד gezwängt sind; סַד (v. סָדַד verw. سدّ שׁדד verrammen, verstopfen) heißt der Block, Stock oder Holzklotz, worin die Füße eines Verbrechers gespannt sind und den er wenn er sich bewegt mit sich fortschleppen muß, sonst מַהְפֶּכֶת (vom gewaltsamen Eindrehen oder Einzwängen), chald. סַדְנָא, syr. *sado* womit Act. 16, 24 *ξύλον* = *ποδοκάκη* übers. wird. Das dazu gehörige und 33, 11 beibehaltene V. חָשַׂם hat Jussivform mit Indicativbed., wie auch sonst nach dichterischer Licenz das im Inlaut verkürzte (z. B. 27, 22. 40, 19) oder apokopirte Fut. (18, 12. 23, 9. 11) indicativisch gebraucht wird. Wie ein Verbrecher erscheint er sich, dessen Schritte streng bewacht werden (שָׁמַר wie 10, 14 vgl. נצר 7, 20), damit er nicht den unverdienten Genuß freier Bewegung habe und dem Todesstreich, für den er aufbewart wird, sich nicht durch die Flucht entziehe. Statt אָרְחֹתַי, der Schreibart Ben-Aschers, schreibt Ben-Naftali אֹרְחֹתַי mit *Cholem* im Anlaut, vgl. zu diesem Schwanken 6, 19. Daß sowol תִּשְׁמֹר als das folg. תְּחַתֵּקָה nicht als 3 *p. fem.* vom Blocke gemeint (Ralbag), sondern Anrede Gottes sind, bedarf kaum der Bemerkung. Die Wurzeln der Füße sind deren unterste Basen, also die Fußsohlen. Aber was bed. תחתקה? Hier. Syr. und auch Parchon erkl.: du heftest deine Aufmerksamkeit auf .., aber nach bloßer Mutmaßung; Ew. mit Zuziehung des arab. تحقّق على: du versicherst dich der .., gegen den erweislichen Wortgebrauch; AE. Ges. Hahn Schlottm.: du machst Gesetz oder Schranke, gegen das *Hithpa.* Das V. חָקַק ist das übliche Wort von vertiefter und etwa mit Farben eingeriebener oder mit Metall ausgefüllter (s. 19, 23 vgl. Ez. 23, 14) Bildhauerarbeit (Intaglio); es bed. einhacken, einschneiden, eingraben. Dieser Bed. wird Stickel einigermaßen gerecht wenn er erklärt: du ritzest, drückst (blutrünstig), aber auch da kommt das *Hithpa.* nicht zu seinem Rechte. Besser Raschi *tu t'affiches,* wonach Mercerus: *velut affixus vestigiis pedum meorum adhaeres, ne quâ elabi possim aut effugere.* Aber es ist engerer Anschluß an den vorliegenden Wortgebrauch möglich. Diesem gemäß erklärt Hirz.: du gräbst dich ein (legst dich selbst kreislinicht um meine Füße). Aber der Sinn von תחתקה ist nicht nothwendig *se insculpere,* es kann auch, wie התפשט *sibi exuere,* התפתח *sibi solvere,* התחנן *sibi propitium facere,* הִתְפַּלֵּל *sibi intercedere* (s. den Art. Gebet bei Riehm) den Sinn von *sibi insculpere* haben (vgl. اِحْتَطَّ für sich abgrenzen), näml. von der Bed. ‚sich selbst zum Einschneidenden machen, geflissentlich einschneiden' ausgehend. So ergibt sich die annehmbarere Vorstellung: du machst dir Einschnitte, Kerben (oder auch: Linien) um meine Fußsohlen, so daß sie nicht weiterhin als bis zu den von dir bezeichneten engen Grenzen sich bewegen und fußen können. Mit וְהוּא v. 28 beginnt ein Umstandssatz:

während doch der, den du wie einen schweren Verbrecher so einzwängst u. s. w. Er meint sich selbst Ges. § 137 Anm. 3.; wie in der späteren Volkssprache הרוא גברא ‚der Mann da' geradezu s. v. a. ‚ich'. כְּרָקָב *instar putredinis* ist hier nicht s. v. a. *sicut putredo* (Hier.), sondern *sicut putredine*; in jenem Sinne ist Hos. 5, 12 כָּרִקָּב punctirt. Zu 28[b] vgl. Jes. 50, 9. 51, 6. Der Trotz Iobs ist, da Gott den er citirt nicht erscheint, in Verzagtheit umgeschlagen. Der klagende Ton, in welchen der anklagende übergegangen, setzt sich in c. 14 fort.

14, 1 **Der Mensch, vom Weibe geboren,**
Ist kurz von Tagen und von Unruh satt.
2 Wie eine Blume sproßt er hervor und welkt dahin,
Flieht wie ein Schatten und hat nicht Bestand.
3 Dazu hältst du über solchem offen dein Auge,
Und mich ziehest du vor dein Gericht.

Selbst wenn er dem Zwange nachgibt, den sein Leiden ihm anthut, sich als bestraften Sünder anzusehen, kann er sich bei dieser gewaltsamen Selbstüberredung über das Verfahren Gottes nicht beruhigen. Wie kann Gott über den Menschen, dessen Leben so kurz und sorgenvoll ist und unmöglich sündenrein sein kann, ein so strenges Gericht üben? Zweierlei prädicirt 1[b] vom Menschen, denn ילוד אשה (LXX *γεννητὸς γυναικός* wie Mt. 11, 11 vgl. *γέννημα γυν.* Sir. 10, 18) gehört zum Subjektsbegriff und verhält sich zu den Prädicaten begründend. Das Weib ist schwach, sie wird Mutter mit Schmerzen, ist als Wöchnerin unrein, deshalb sind Ohnmacht, Schmerz, Unreinheit gleich von Geburt aus die Mitgabe des Menschen (15, 14. 25, 4). Er ist kurzlebig und innerhalb dieses Spannenlebens wird er reichlich, überreichlich gesättigt (10, 15) mit Unruhe des Gemüts (3, 17. Jes. 14, 3) und des Leibes (3, 26). Fraglich ist ob v. 2 וַיִּמָּל als *fut. Ni.* ‚abgeschnitten w.' (Trg. Hier. welcher *conteritur* übers.) oder als *fut. Kal* welken (LXX Syr.) bed. In der Bed. ‚oben, vorn abschneiden, abkuppen' ist das V. מָלַל (מוּל, נָמַל) von der *περιτομή* technisch geworden; aber nicht minder gesichert ist die von dem Wurzelbegriff des Zerreibens und des Mürbewerdens ausgehende Bed. des Welkens (verw. אָמַל, קָמַל, viell. auch בָּלָה, אָבַל, נָבַל), welche wir jetzt (gegen Ausg. 1) hier vorziehen, nicht deshalb weil früher Tod und nicht gerade gewaltsamer in Aussicht genommen wird (Hitz.), sondern deshalb, weil sie besser zur Blume paßt (vgl. נָבֵל צִיץ Jes. 40, 7) und dem Parallelismus Ps. 37, 2 (s. dort) entspricht, vgl. übrigens zu 18, 16. 24, 24. Wie eine Blume, welche aufgegangen bald welk wird, ist der Mensch: אַף *accedit quod, insuper.* Diese Part., verwandt mit *ἐπί*, fügt steigernd hinzu *cumulat.* Obendrein hält Gott עַל־זֶה *super hoc s. tali* über dies elende Menschenkind, welches eine vergängliche Blume und nicht ein „wanderndes Licht, sondern ein fliehender Schatten" (Gregor d. Gr.), sein Auge offen (die von der Masora bezeugte LA ist עֵינֶךָ), um seine Sünden zu belauern und zu ahnden, und zieht Iob ins Gericht vor sich, sein Gericht, welches jede Verantwortung zu Boden schlägt. Anderwärts ist בַּמִּשְׁפָּט vocalisirt 9, 32. 22, 4., hier wie Ps. 143, 2 בְּמִשְׁפָּט, weil der Begriff durch עִמָּךְ determinirt wird.

4 Könnte nur ein Reiner von Unreinen kommen!
Nicht ein Einziger — —
5 Sind denn festbegrenzt seine Tage,
Die Zahl seiner Monden dir bewußt,
Hast du ihm Schranken gesetzt, unüberschreitbar:
6 So schaue weg von ihm und er habe Ruhe,
Daß er froh werden könne wie ein Lohnarbeiter seines Tages.

Möchte doch völlige Sündlosigkeit dem Menschen möglich sein, aber weil (neutest. ausgedrückt) was vom Fleische geboren wird Fleisch ist, gibt es nicht einen einzigen Reinen. טָהוֹר heißt das Reine als das trübungslos Lichte (denn die von den Arabern für طَهَّرَ angenommene Bed. *removere* ist nur vermutet und vielmehr طهر זהר zu vergleichen), und טָמֵא das Unreine als das Dunkle und Trübe (√ טם טמם verschließen, verstopfen, verdunkeln, s. Wünsche zu Hos. 6, 10). מִן entspricht dem *ἀπό* Mt. 7, 16 und *ἐκ* Joh. 3, 6 (Umbr. Dillm. u. A.). Die LXX hat es misverstanden, indem sie übers.: *τίς γὰρ καθαρὸς ἔσται ἀπὸ ῥύπου* — die einzige Stelle des B. Iob, welche Philo in seinen vorliegenden Werken citirt. Hitz. dringt auf partitive Fassung des מִן, weil die Idee der Erbsünde dem B. Iob und überh. dem alten Hebraismus fremd sei. Aber auch bei partitiver Fassung geht der Wunsch von der Voraussetzung aus, daß seine Erfüllung sich durch die unveräußerliche Sündigkeit menschlicher Natur verbietet. Das optative מִי־יִתֵּן erscheint hier seinem nächsten Sinne *quis det s. afferat* nach mit Objektsacc. verbunden wie 31, 31. Dt. 28, 67. Ps. 14, 7. Ew. (§ 358[b]) nimmt לֹא 4[b] für einerlei mit לוּ, aber wenn auch 1 S. 20, 14. 2 S. 13, 26. 2 K. 5, 17 לֹא s. v. a. optatives לוּ wäre, so ist doch hier לא אחר als Nachklang von אין גם־אחר Ps. 14, 3 Iobs Selbstbeantwortung seines unerfüllbaren Wunsches: nicht ein Einziger, näml. ist vorhanden. Er erkennt wie die Freunde eine angestammte Sündhaftigkeit an, aber ein Erklärungsgrund für eine so unbarmherzige Strafheimsuchung, wie ihn die seinige zu sein dünkt, ist ihm diese Sündhaftigkeit nicht, vielmehr scheint ihm der Mensch, da absolute Reinheit ihm unmöglich ist, gerade ein Gegenstand göttlicher Nachsicht, göttlichen Erbarmens sein zu müssen. Wenn, wie es wirklich der Fall ist, des Menschen Tage חֲרוּצִים abgeschnitten (d. i. *ἀποτόμως* beschlossen sind (versch. von חָרוּצִים mit festem Kamez: Scharfe d. i. Rasche, Energische, Fleißige), wenn seiner Monate Zahl bei Gott d. i. Gotte bewußt weil von ihm vorbestimmt ist, wenn er ihm bestimmte Schranken (*Kerî* חֻקָּיו, *Chethîb* חֻקָּיו wie Jer. 5, 22 vgl. den Plur. Jer. 32, 11) gezogen und er über diese nicht hinaus kann: so möge doch Gott von ihm wegblicken d. i. den gestrengen zornigen Blick von ihm abwenden (שִׁעֲה מִן wie 7, 19. שׁוּת מִן 10, 20), daß er Ruhe habe (וְיֶחְדָּל *cesset* näml. von Lebensverbitterungen, wie 1 S. 2, 5 vom Hungerleiden), bis dahin daß oder dermaßen daß er froh werde wie ein Tagelöhner seines Tages, des mühseligen zwar, aber doch nicht obendrein durch allerlei andere Mühsal außer der welche der schwere Beruf mit sich bringt überbürdeten. So Hahn Dillm. u. A.

Hitz. dagegen nimmt die Bed. *adeo ut* für עַד in Abrede und davon ausgehend daß in Wahrheit der Lohnarbeiter seines Tages erst froh werde am Ende desselben, erkl. er: bis er froh wird wie ein Tagelöhner seines Tages, froh näml. dessen daß er ihn hinter sich hat, wie auch Hier. עד als Bez. des Endtermins faßt: *donec optata veniat ut mercenarii dies ejus* (יומו wie 15, 32. 1 S. 26, 10), besser Ges.: *donec die peracto gaudeat vespera et quiete* (יומו vom Arbeitstage wie 7, 1. Dt. 24, 15). Aber 1. wie ירחל hier nicht Feiern von Arbeit bed., so ist hier überh. von Feierabend und auch wie 7, 2 von Aussicht darauf (Umbr. Ew. Hrz. Schlottm.) keine Rede; 2. ein Tagelöhner kann uud wird wirklich seines Tages froh werden, wenn er gesund und innerlich wie äußerlich von nichts Anderem neben der Arbeit niedergedrückt wird; 3. daß עַד als Conjunction wie *dum* während (s. zu 1, 18) so auch nicht nur zeitliches *donec* sondern auch gradmessendes *adeo ut* bedeuten kann, ist durch Gegeneinanderhaltung von Stellen wie 25, 5. 1 S. 2, 5. 20, 41 vgl. zu Jes. 47, 7 ausreichend gesichert, so wie es auch an sich schon (vgl. Jos. 17, 14) als möglich gelten muß. Wir geben deshalb auch unsere frühere Erkl. auf: „bis er abtrage *(persolvat)* d. i. zu Ende bringe wie ein Tagelöhner seinen Tag“ (רָצָה wie Lev. 26, 34. 2 Chr. 36, 21), denn obwol Riehm dem V. רצה diese Bed. der Befriedigung des Gläubigers durch Abtragung der Schuld mit Unrecht abspricht, so hat doch Zöckl. Recht, daß dabei die Vergleichung כשׂכיר unvermittelt und sogar störend ist — wir lassen deshalb dem רצה *sq. acc.* (wie z. B. Ps. 102, 15) seine allgemein anerkannte Bed. Das Leben der Menschen selbst, dieses Spannenleben (Ps. 39, 6), wird nach 7, 1 f. einem Tagelöhnertage verglichen, der, ohnehin mühselig, nicht noch mit außergewöhnlichen Leiden überbürdet sein sollte.

7 Denn für den Baum gibts Hoffnung:
Wird er umgehauen, er verjüngt sich noch
Und sein Schößling bleibt nicht aus.
8 Wenn in der Erde altert seine Wurzel
Und im Staube abstirbt sein Stumpf:
9 Vom Duft des Wassers treibt er Blüthen
Und gewinnt Zweige wie ein Pflanzreis.

Wie der Baum fällt, so bleibt er liegen, sagt ein trostloses Sprichwort. Aber — sagt Iob — das Geschick des Baumes ist bei weitem nicht so hoffnungslos wie das des Menschen. Denn 1. wird der Baum umgehauen, so treibt er (der in der Erde zurückgebliebene Stumpf) neue Sprossen (s. zu וְעוֹד des Nachsatzes Spr. 19, 19 und über תַּחֲלִיף Ps. 90, 6) und es bleiben nicht junge Zweige aus (יוֹנֵקֶת der zarte, saftige, noch wie an der Mutterbrust liegende Ausschößling *μόσχος*) — eine natürliche Thatsache, welche bei Jesaia c. 6 zum Emblem eines Grundgesetzes der Geschichte Israels wird: Terebinthe und Eiche versinnbilden dort Israel, der Wurzelstock (מצבת) ist der das Gericht überwährende Rest, und dieser Rest wird zum Samen, aus dem ein neues heiliges Israel aufsproßt, nachdem das alte hinweggetilgt ist. Carey hat wol nicht Unrecht, daß Iob vorzugsweise an die Palme (Dattelpalme) denke, von welcher Shaw sagt: *when the old trunk dies,*

there is never wanting one or other of these offsprings to succeed it.[1] Sodann 2. wenn des Baumes Wurzel in der Erde altert (יַזְקִין inchoatives Hifil: *senescere* Ew. § 122[c]) und im Staube abstirbt sein Stock (גֶּזַע wie Jes. 40, 24 von dem nackten Baumstock, s. Hofmann Weiss. u. Erfüll. I, 240), so kann er doch seine vor Altersschwäche versiegte Lebenskraft zurückgewinnen: er treibt, neubelebt durch Wassers Duft (רֵיחַ immer vom Geruch, den etwas aushaucht, nicht, ausg. nur etwa Hohesl. 1, 3., vom Geruchssinn), wieder Blätter- und Blüthenknospen und bringt wieder Zweige (קָצִיר eig. Abschnittling, Gerte) hervor כְּמוֹ נָטַע wie eine Pflanze, ein Pflänzling oder Setzling, also wie frisch gepflanzt LXX *ὥσπερ νεόφυτον*. Auch hier liegt es nahe an die Palme zu denken, welche vorzugsweise *φίλυδρον φυτόν* ist[2] und eine wundersame Lebensfülle in sich trägt, die sie zum Bilde unversiegbarer Jugendkraft macht; Palme und Phönix haben nicht ohne Grund Einen Namen: der durch Wassers Duft wie aus dem Tode erstehende Baum, den Iob schildert, gleicht dem aus der eignen Asche wiedererstehenden Wundervogel (s. zu 29, 18).

10 Aber der Mann stirbt, da liegt er hingestreckt;
Der Mensch verscheidet, und wo ist er?
11 Es verrinnen Wasser aus dem See,
Und ein Strom versiegt und trocknet aus:
12 So legt der Mensch sich hin und ersteht nicht wieder;
Bis die Himmel vergehn, erwachen sie nicht
Und werden nicht aufgerüttelt aus ihrem Schlafe.

Wie viel ungünstiger ist das Endgeschick des Mannes! Er stirbt und so liegt er dahingestreckt (חָלַשׁ hier Intrans. des sonst, Jes. 14, 12

1) Das Abhauen der Bäume, um einen neuen und erhöhten Nutzen aus ihnen zu ziehen, ist im Ostjordanlande (aber bei dessen Verödung jetzt fast auf die Umgebungen von Damaskus beschränkt) ein wichtiger Theil der Gärtnerei. Die Operation heißt *gemm* (גמם) und geschieht nur mit der Axt, weil durch das Absägen der Stumpf in Fäulnis übergehen würde. Wenn die Rebe nach 60—80 Jahren ihre Fruchtbarkeit verliert und anfängt zu faulen, so wird sie im zweiten *kânûn* (Januar) knapp über der Erde abgehauen. Das erste Jahr trägt sie wenig oder nicht, treibt aber neue Ranken und Wurzeln. Die folgenden Jahre trägt sie reichlich, denn der Weinstock hat sich verjüngt. Der Feigenbaum (*tîne*) und die Granate (*rammâne*) werden, wenn alt und faul, gleichfalls an der Erde abgehauen. Ihre Triebe sind sehr zahlreich, und von der Granate können im nächsten Winter oft zehn als Setzlinge genommen werden. Die am Stamm gelassenen tragen im 4ten Jahre. Der Wallnußbaum (*gôze*) trägt nach 100 Jahren nicht mehr reichlich; er wird hohl und faul. Dann wird er 3—5 Ellen über der Erde abgehauen. Die neuen Triebe schießen bei guter Bewässerung des Baumes in einem Jahre mit ungemeiner Ueppigkeit auf und tragen schon im zweiten. Der neue Trieb heißt *darbâne*. Bei manchen Bäumen, wie bei der Citrone (*lîmûne*), Esche (*dardâre*) und Maulbeere (*tûte*), wird er schon im ersten Jahre oft zwei Klaftern lang, wenn der Baum die von Iob ריח מים genannte *conditio sine qua non* — reiche Bewässerung hat. *Wetzst.*

2) Als die englische Armee 1801 in Aegypten landete, gab Sir Sidney Smith den Truppen die sichere Weisung, daß überall da wo Dattelbäume wachsen Wasser sein muß, und dies bewährte sich indem man gewöhnlich innerhalb des Bereiches nachgrub, *that (within which) the roots of the tree could obtain moisture from the fluid.* So Rob. Wilson, *History of the Expedition to Egypt* p. 18.

und außerbiblisch, als Trans. gebrauchten Verbums), womit sich weniger die Vorstellung der Streckung, die der Tod als *ταυηλεγής* bewirkt und die sich in מוּת auszudrücken scheint, als die Vorstellung der hülflosen ohnmächtigen Niederwerfung verbindet.[1] Der Modus der Folge וַיִּגְוַע führt die trostlosen Consequenzen des Todes weiter: der einmal Zusammengesunkene ist spurlos dahin. Merx liest statt וְאַיּוֹ nach LXX וְאֵינֶנּוּ, eine Aenderung welche den Ged. nicht ändert und nur seinen Ausdruck deutet. In v. 11. 12 wird dieses spur- und hoffnungslose Dahinschwinden durch das Bild verronnener oder versiegter und nie in ihr Bett zurückkehrender Wasser veranschaulicht. Statt אָזְלוּ sagt Jesaia in dem auch sonst mit Lehnstellen aus dem B. Iob durchwobenen Orakel über Aegypten 19, 5 נִשְׁתּוּ; jenes bed. verrinnen (wurzelverw. נָזַל), dieses versiegen (transpon. נָחַשׁ Jer. 18, 14). Ganz und gar überein lauten 11[b] und Jes. 19, 5[b]. Auf וְיֶחֱרַב, welches das Eintrocknen bed., folgt dort wie hier וְיִבַּשׁ, welches die der Eintrocknung folgende gänzliche Abtrocknung besagt (s. zu Gen. 8, 13 f.). Mit וְ, ähnlich dem 5, 7. 11, 12 besprochenen der emblematischen Spruchform, wird das Abgebildete eingeführt: so gibt es für den Menschen kein Erstehen (קוּם), kein Wiedererwachen (הָקִיץ), kein *ἐγείρεσθαι* (נָעוֹר), und zwar auf ewig nicht, denn was עַד בְּלִתִּי הֱיוֹת שָׁמַיִם bis zum Nichtmehrsein der Himmel (vgl. Ps. 72, 7 עַד־בְּלִי יָרֵחַ bis zum Nichtsein des Mondes) nicht geschieht, das geschieht niemals, weil Gott die Himmel und die Gestirne mit ihren Gesetzen ins Dasein gerufen לְעַד לְעוֹלָם Ps. 148, 6., sie hören nimmer auf Jer. 31, 35 f., der Himmel Tage sind ewig Ps. 89, 30., was mit Aussagen wie Ps. 102, 27 nicht in Widerspruch steht, denn die Weltgeschichte schließt nach der Lehre der Schrift mit einer Weltverwandlung, nicht aber Weltvernichtung. Was v. 10—12[b] von dem Menschen als solchem gesagt hat, sagt 12[c] mit Uebergang in den Plural von allen Einzelnen der Gattung: ihr Todesschlaf ist שְׁנַת עוֹלָם Jer. 51, 39. 57. Was die Scheôl von der Oberwelt abgefordert, sieht diese nie wieder. O wäre es anders! Wie sollte ihn die bessere Zukunft für die traurige Gegenwart und die dunkle Grabesnacht trösten!

13 **O daß du mich doch in Scheôl versteckte̊st,**
Verbärgest bis dein Zorn sich wende;
Mir ein Ziel setztest und dann mein gedächtest!
14 **Wenn der Mann stirbt, wird er wieder leben?**
Alle Tage meines Frohndiensts wollt' ich harren,
Bis herbeikäme meine Wandelung.
15 **Du würdest rufen und ich würde antworten,**
Nach dem Werke deiner Hände würdest du dich sehnen —
16 **Denn dermalen zählest du meine Schritte,**
Hältst nicht an dich ob meiner Sünde.

Weil מִי יִתֵּן einen auf die Zukunft bezüglichen Wunsch einleitet, folgen wie 6, 8 Futt., vgl. dagegen 23, 3 *utinam noverim*. Iob wünscht, daß der Hades, in welchen ihn Gottes Zorn jetzt auf ewig hinabstößt,

1) Anders Kimchi, *Michlol* 50[a], der in 10[a] ein Hysteronproteron sieht (er stirbt, nachdem er kraftlos geworden).

nur sein zeitweiliger Bergungsort sein möge, bis Gottes Zorn sich wende (anklingend an Stellen wie Ps. 31, 21. 27, 5. Jes. 26, 20); daß Gott ihm, dem dort befindlichen, ein חֹק d. i. einen *terminus ad quem* (vgl. v. 5) setze und wenn dieser bestimmte Zielpunkt gekommen sich sein in Gnaden wieder erinnere. Es ist ein Wunsch den Iob sich ausmalt. Die Wirklichkeit ist freilich eine andere: „wenn (*ἐὰν*) stirbt ein Mann, wird er wieder leben?“ Die Antwort, welche Iobs noch keines Besseren belehrtes Bewußtsein darauf geben muß, ist Nein, es gibt kein Leben nach dem Tode. Nichtsdestoweniger ist es Bedürfnis des Herzens, ein solches zu wünschen; es ist ein schöner Traum, eine liebliche Möglichkeit, welche, wenn sie Wirklichkeit wäre, ihn für alles Leiden der Gegenwart trösten würde: „alle Tage meines Frohndiensts würde ich harren, bis meine Wandelung käme.“ צָבָא nennt er das der unentrinnbaren Naturnothwendigkeit (5, 7) mannigfaltiger Leiden unterworfene feld- oder frohndienstartige Erdenleben (7, 1) mit Einschluß der Nacht des Hades, worin es dieser seiner Nachtseite nach schattenartig sich fortsetzt, und חֲלִיפָה bed. hier weder Untergang noch Hingang im Sinne des Todes, wie jüd. Ausll. nach Jes. 2, 18. Hohesl. 2, 11 erklären, sondern (mit Bez. auf צבאי vgl. 10, 17) die Nachrückung (arab. خَلَفٌ Nachfolge, Nachfolger), Ablösung, Wechselung (syn. חֲמוּרָה Tauschung), hier vom Zustandswechsel, wie Ps. 55, 20 vom Gesinnungswechsel, Aq. Theod. *τὸ ἄλλαγμά μου*, LXX frei: *ἕως πάλιν γένωμαι* (vgl. *παλιγγενεσία*). O daß eine solche Wandelung ihm bevorstünde! Welch ein seliger Vorgang wäre es, wenn sie sich vollzöge! Da würde Gott in die Tiefe der Scheôl hineinrufen und er, der auf Erlösung hin in Verwarsam Gethane, würde aus der Tiefe herauf erwidern; Gott würde, nachdem sein Zorn sich gelegt (שׁוּב wie Gen. 27, 45), sich nach dem Werke seiner Hände (vgl. 10, 3) zurücksehnen (כָּסַף ganz so wie Gen. 31, 30 und im Beduinischen خسف DMZ XXII, 158) — die Natur des Liebesverhältnisses zwischen dem Schöpfer und seinem Geschöpfe würde sich wieder geltend machen, es würde sich zeigen, daß der Zorn nur ein verschwindend Moment (Jes. 54, 8) und die Liebe sein wahres wesentliches Bedürfnis ist. „Die Innigkeit des Verhältnisses zwischen dem Geschöpf und seinem Schöpfer — bem. Schlottm. treffend — muß von Iob in der Vergangenheit schon tief empfunden sein, wenn er sie in dieser Hoffnungsphantasie der Zukunft in solcher Weise auszusprechen vermag.“ In v. 16 wird das Beseligende dieser Aussicht, deren er sich getrösten zu dürfen wünscht, aus dem Contraste der Gegenwart begründet; כִּי עַתָּה ist hier wie 6, 21 gebraucht, כִּי nicht wie sonst, wo כִּי עַתָּה den Nachsatz eröffnet (3, 13. 8, 6), bestätigend (ja nun = ja dann), sondern begründend (denn dermalen): nicht die Schilderung dessen was dann geschehen würde (Umbr. Böttch. Merx Hitz.) setzt sich hier fort, sondern Schilderung dessen was jetzt geschieht, der Ueberstrenge und Unbeugsamkeit Gottes, setzt sich jenem entgegen. Jetzt zählt Gott seine Schritte (13, 27), ihn wie einen Verbrecher belauernd, hält nicht an sich ob seiner Sünde. Die meisten Neuern (Ew. Hlgst. Hahn Schlottm.) übers.:

du achtest nicht auf (שָׁמַר עַל wie 1 S. 26, 16. Spr. 6, 22) meine Sünde, ob sie näml. so hart zu strafen sei oder nicht, aber die Hauptsache wäre dann unausgedrückt. Raschi: du wartest nicht ob meiner Sünde, näml. sie zu strafen, sondern strafest sie sofort, was Ruetschi mit Verweisung auf Ps. 59, 10 gutheißt. AE: du achtest nicht außer auf meine Sünde, mit Ergänzung von רַק nach Koh. 2, 24 (wo aber משיאכל zu lesen, indem מ nach אדם ebenso wie 33, 17 ausgefallen). Hirz. Röd. fassen den Satz fragend: und hältst du nicht Wache über meine Sünde? Aber diese Umsetzung von Aussagesätzen in Fragsätze, wodurch Ja aus Nein wird, ist fast immer ein Gewaltstreich und gibt hier dem Ged. eine zwecklose Wendung (vgl. dagegen 31, 4). LXX übers.: *καὶ οὐ μὴ παρέλθῃ σε οὐδὲν τῶν ἁμαρτιῶν μου*, wonach Ew. und mit ihm Dillm. לֹא תַעֲבֹר עַל־חַטּאתִי zu lesen vorschlagen. Der Ged.: „du gehst nicht vorüber an meiner Sünde", d. h. du übersiehst sie nicht ist zusammenhangsgemäß; nur begreift sich nicht wie תִּצְבֹּר zu תִּשְׁמֹר verderben konnte. Eine einfachere Hülfe wäre die Streichung des לֹא: du wartest (lauerst) auf meine Sünde (שָׁמַר mit עַל = אֶל Ps. 59, 10. ל 130, 6). So wie der Text lautet scheint mir (was Zöckl. billigt) trotz Ruetschi's Widerspruch לֹא תִשְׁמֹר auch jetzt noch eine Umbiegung der RA שָׁמַר אַף zu sein, welche Zorn bewaren, um ihm bei gegebener Gelegenheit freien Lauf zu lassen, bed. Am. 1, 11. Diese RA ist hier so gewendet, daß der Sinn entsteht: du behältst deinen Zorn nicht in dir, sondern schüttest ihn sofort aus (Mercerus: *non reservas nec differs peccati mei punitionem).* שְׁמֹר (Jer. 3, 5., syn. נְטֹר) ist hier Gegens. des sofortigen נָקַם: du drohst nicht erst lange, sondern strafst mich Schritt auf Schritt.

17 **Versiegelt im Seckel ist meine Uebertretung**
Und hast noch hinzuersonnen zu meiner Verschuldung.
18 **Und doch ein Berg stürzt ein, verwittert,**
Und ein Fels rückt von seiner Stätte.
19 **Steine höhlet aus das Wasser,**
Fortschwemmen seine Ergüsse den Erdstaub;
Aber des Sterblichen Hoffnung — machst du zunichte.

Der Sinn von v. 17 ist nicht, daß das ihn schuldig sprechende Urtheil in dem schon versiegelten Beutel des Richters steckt, so daß es nur noch der Uebergabe zur Vollstreckung bedarf (Hirz. Ew. Renan), denn wenn auch פָּשַׁע (obwol nicht geradezu die Sündenstrafe, was es auch Dan. 9, 24 nicht bed.) doch den Frevel als constatirten und also metonymisch das Strafurtheil bezeichnen kann, so ist doch das Bild nicht von Aufbewarung wichtiger Documente, sondern von Aufbewarung gesammelter Kostbarkeiten in versiegeltem Beutel entnommen; man hat nach Hos. 13, 12. Dt. 32, 34. Röm. 2, 5 vgl. Jer. 17, 1 zu erklären. Was nach Gottes Urtheil Iob von jeher (13, 26) gefrevelt hat, das hat Gott wie in einem Geldbeutel angesammelt und darin wol verwart, um es ihm nun heimzuzahlen. Nicht allein aber das, er hat noch hinzuersonnen zu seiner Missethat. Ew. übers.: zugenähet hast du meine Strafe, aber טָפַל bed. nicht zunähen, sondern (s. zu 13. 4) überstreichen (Hitz.: übertünchen, indem er v. 16. 17 mit „ja dann" auf

die Zukunft bez. und dadurch וְתִטְפֹּל zu lesen genöthigt ist), anstreichen, anschmieren, anfügen (טָפֵל rabb. Accidens, Nebensache, *opp.* עִקָּר), wonach LXX *ἐπισημήνω* (hinzubemerkt) und Mose ha-Cohen ibn Gecatilia (Chiquitilla) aus Cordova im 11. Jahrh. حفصت (hinzugesammelt). Fraglich ist nun der Sinn der folg. Bilder. Bei אבנים שחקו מים erinnert man sich des sprichwörtlichen *gutta cavat lapidem* (vgl. Tibull: *Longa dies molli saxa peredit aqua).* Dem Eindruck, den dieses eine Naturbild macht, entsprechen auch die andern. Der Vergleichspunkt ist nicht die Zerstörungsmacht der Elemente, deren nur eins, das Wasser, genannt wird, sondern der Wechsel, den in der Naturwelt auch das scheinbar unabänderlich Starrste und Dauerhafteste eingeht. Das ו 19[b] ist also nicht wie 5, 7. 11, 12. 12, 11 *Waw adaequationis.* תִּקְוַת Hoffnung ist Ausschauen und Aussicht auf Veränderung der gegenwärtigen Lage. In der Naturwelt erlebt auch das was sich immer gleich bleiben zu müssen scheint eine endliche obwol allmähliche doch unausbleibliche Wandelung, aber des Sterblichen Hoffen etc. Der Zus. ergibt sich bei dieser Erklärung zwanglos. אוּלָם bed. ganz so wie 1, 11. 11, 5. 12, 7 *verum enim vero, attamen.* Mit schonungsloser Strenge und noch über das Schuldmaß hinaus läßt mich Gott — sagt Iob — meine Sünden büßen, ohne eine Veränderung seines Sinnes eintreten zu lassen. Und doch rückt auch das Festeste und Beharrlichste in der Natur von seiner Stelle und es wird einmal damit anders, nur des Sterblichen Hoffen sieht vergeblich einer endlichen Wandelung der trostlosen Gegenwart entgegen. In 18[a] ist נוֹפֵל nicht Adj.: ein einfallender oder eingefallener (Ralbag) Berg, denn die Möglichkeit des Einsturzes selbst ist was betont wird; also ist נופל entw. Ergänzung des Präd.: ein Berg indem er einstürzt (vgl. וְרֹעֲבִים 24, 10), oder es ist das Präd. selbst welches in יִבּוֹל statt וְיִמּוֹל sich fortsetzt (Hitz.); wir ziehen, obwol sich nicht so übersetzen ließ, das Erstere vor: ein Berg einstürzend (indem er einstürzt) יִבּוֹל d. h. zerfällt endlich wie eine Pflanze welche welkend sich entblättert Jes. 34, 4. Das Seitenstück 18[b] ist wie 18, 4 nach 9, 5 zu erkl. und also nicht zu übers.: ein Fels verwittert (Schlottm. nach LXX *παλαιωθήσεται*, s. zu 21, 7), sondern: rückt fort (nicht wie Hier. *transfertur,* was יֵעָתֵק heißen würde) von seiner Stelle, er bewegt sich, nachdem er einmal aus dem Gleichgewicht gerathen, so lange weiter und weiter bis er endlich, aus der Höhe in die Tiefe stürzend, seinen Ort verändert. In dem Bilde 19[a] ist אֲבָנִים, wie die Betonung mit *Legarmeh* anzeigt, vorausgestelltes Obj.; שָׁחַק bed. ganz so wie سحق *atterere, conterere.* In dem Seitenstück dazu ist mit ספח in der Bed. ‚ohne Aussaat Nachgewachsenes' nichts anzufangen, obwol das Trg. hiernach übers.: es (das Wasser) spült hinweg seinen, nämlich des Erdenstaubes (nach gleicher *syntaxis ornata* wie z. B. Jes. 17, 6), Nachwuchs (סְחָתָא), welchem Symm. (*τὰ παραλελειμμένα*) folgt — aber warum gerade den Nachwuchs, der übrigens nicht dem עפר, sondern der אדמה entsprießt? Wesentlich richtig schon Hier.: *et alluvione paullatim terra consumitur.* Zwar ist es fraglich, ob ספח im Hebr.

anderwärts *effundere* (s. Hab. 2, 15) bed., aber nicht nur geht סָפַח reichlich s. auf die Grundbed. reichlichen Ergusses zurück (s. 20, 22) — es liegt hier in dem so stark arabisirenden Buche näher als irgendwo auf ein ספח = سفح (Nebenform zu שפך سفك) zurückzugehen, obwol man das Wort auch (was schon Ralbag zur Wahl stellt) nach סָטָר סֹחֵף Spr. 28, 3 und سكبيغة Regensturm als transponirt aus סחיפיה ansehen könnte, v. סחף arab. abraufen, wegraffen, targ. fortstoßen (= רחף), syr. assyr. talm. umstürzen, *subvertere*. Das Suff. geht auf מַיִם welches sonst Masc. (vgl. Jes. 64, 1), hier aber als dinglicher Plur. nicht allein nach Ges. § 146, 3 mit weiblichem Präd. verbunden, sondern auch selbst als Fem. behandelt ist. Meistens ist ספיחיה mit *Mercha* bezeichnet, richtiger wäre nach unserer Auffassung *Dechî*, was sich auch hier und da in Codd. findet. Also: selbst das Standfesteste, das scheinbar immer Gleiche erfährt endlich eine Umänderung, aber (וְ *advers.*) des Sterblichen Hoffnung hast du gar zu nichte gemacht (תאבדת mit *Pathach* in Pausa). Das Perf. ist prägnant: einmal für immer, unerbittlich — der trostlose *status quo* bleibt unverrückt, undurchbrochen, unaufheblich der gleiche.

20 Du bewältigst ihn für immer, da fährt er hin;
Entstellend sein Antlitz, so stößest du ihn von dannen.
21 Mögen in Ehren sein seine Kinder — er weiß es nicht,
Oder in Kümmerlichkeit — er achtet nicht auf sie.
22 Nur an ihm selber leidet sein Fleisch Wehe,
Und in ihm selber empfindet seine Seele Trauer.

Die Alten meinen תְּחַקְּפֶהוּ durch תתקפ ממנו (du erweisest dich stärker als er) erklären zu müssen (nach Ges. § 121, 4), aber חָקַף ist auch Trans. in der Bed. gewaltsam angreifen und bewältigen 15, 24 und s. zu Koh. 4, 12., wie talm. תָּקַף (statt אִתְקַף), arab. ثَقِفَ *comprehendere*. Gemeint sind nicht die vielen Leiden, die ihm Gott im Lebensverlaufe anthut; לָנֶצַח bed. hier nicht: fort und fort, unaufhörlich, wie die Meisten erklären, sondern wie 4, 20. 20, 7 und überall im Buche: für immer. Gott versetzt ihm den Todesstoß, der seinem Leben für immer ein Ende macht, da geht (fährt) er dahin (הָלַךְ mit diesem oder dem metaplastischen Fut. 19, 10 im Sinne von هلك *perire*); sein Angesicht entstellend d. i. im Todeskampfe und im Tode bei beginnender Verwesung verzerrend und sich selber unähnlich machend, so stößt er ihn aus diesem Leben (Gen. 3, 23) und von sich selbst (Ps. 88, 6) hinweg; das Part. setzt sich hier wie Spr. 20, 26. Nah. 1, 4 vgl. Ps. 118, 27 im Modus der Folge fort. Hinabgefahren in die Unterwelt weiß er dann nichts mehr vom Geschick der Seinigen, denn wie Koheleth 9, 6 sagt: die Todten haben und nehmen schlechthin keinen Antheil an dem was unter der Sonne geschieht. An seine eignen Kinder, die ja vor ihm verstorben, denkt Iob bei v. 21 nicht, auch nicht an seine Enkel (Ew.), er redet vom Menschen im Allgem. Das V. צָעַר (*V* צרר) bed. *comprimere* und von da aus *parvum* = *compressum esse* oder auch *constringi s. angi doloribus*, wenn nicht diese Begriffswendung durch *exiguum, invalidum fieri* vermittelt ist. Im Arabischen und Syrischen hat צער als Transitiv die herrschende Bed. *parvi facere, ludibrio habere*, im Targumischen (ausgen. das Trg. der Sprüche) dagegen die Bed. *dolore afficere*. Auch hier scheinen כָּבֵד und צָעַר nicht im Sinne von Viel und Wenig einander entgegen zu stehen, sondern wie Jer. 30, 19 in dem weiteren Sinne ansehnlicher und kümmerlicher Lage, so daß צער zwar noch nicht gleichen Sinn wie im nachbiblischen Hebräisch hat, aber doch an diesen anstreift, *opp.* כָּבֵד in Ehren sein, zu Ehren kommen wie Jes. 66, 5. בִּין ist mit לְ des Obj. (auf etwas achten) verbunden wie Ps. 73, 17; denn לָמוֹ hier und 22, 17 mit Hitz. als ethischen Dativ wie לָהּ 13, 1 zu fassen empfiehlt sich nicht, da das Wort nicht die der pathetischen Form entsprechende Bedeutsamkeit hat (vgl. dagegen zu 22, 2). Weder weiß er um das Ergehen seiner Hinterbliebenen noch kümmert er sich darum: „eitel Schmerz und Trauer ist der Todten Dasein und lediglich seines eignen Fleisches Schmerz, seiner eignen Seele Trauer beschäftigt ihn. Er hat also weder Raum für Freude noch berührt ihn Anderer, sei es auch seiner Nächsten, erfreuendes oder betrübendes Geschick." So v. Hofm. (Schriftb. 1, 495), indem er עָלָיו beidemal „an ihm" übers., so daß es die Suff. wie ein beigefügtes ἴδιος verstärkt. Ebenso Ew. Hitz. und so auch Psychol. S. 444. Offenbar werden des Verstorbenen Unbekümmertheit um Andere und sein lediglich auf ihn selbst beschränktes Schmerzensdasein einander entgegengesetzt, und da 22ª unmöglich sagen will: über ihn selbst nur fühlt Schmerz sein Fleisch (Schlottm. Hirz. u. A.) — denn das entseelte Fleisch läßt sich zwar in zeugmatischer Weise als Schmerz empfindendes, nicht aber als seinen Schmerz auf ein Anderes beziehendes und also selbstbewußtes vorstellen — so ist עָלָיו weder 22ª noch 22ᵇ ‚über ihn', sondern beidemal ‚an (in) ihm' zu übers.; אַךְ gehört nach dem zu 2, 10 besprochenen Hyperbaton (vgl. 13, 15. Jes. 34, 15) zu עליו und dieses (s. darüber Psychol. S. 152) ist nicht sowol Complement des Subj. als vielmehr wie 30, 16. Ps. 42, 6 des Prädicats. Ebenso auch in der entsprechendsten Parallele Hohesl. 5, 4 wenn dort עָלָיו (nicht עָלָיו) gelesen wird. In 22ª deutet sich die Vorstellung an (welche deutlich Jes. 66, 24 und bes. Judith 16, 17 ausgedrückt ist: *δοῦναι πῦρ καὶ σκώληκας εἰς σάρκας αὐτῶν καὶ κλαύσονται ἐν αἰσθήσει ἕως αἰῶνος*), daß der Verwesungsproceß des Leibes von schmerzlichen Empfindungen begleitet sei und also schmerzliche Reflexe in das ohnehin traurige Schattenleben der abgeschiedenen Seele werfe. Der Wurmfraß — sagt die Gemara *Berachoth* 18ᵇ — schmerzt den Todten gleich Nadelstichen. Und die Araber nennen den Verwesungsproceß bis zu seiner Vollendung die ‚Pein des Grabes' (عذاب القبر).

Die hier zu Ende gehende Rede Iobs zerfällt in drei Theile c. 12. 13. 14. In der leidenschaftlichen Rede Zophars, der Iob wie einen hohlen dünkelhaften Schwätzer behandelt, hat die Vergeltungslehre sich mit solchem Uebermut und solcher Anmaßung geltend gemacht,

daß Iob sich ihrer mit aller Macht erwehren muß. Der 1. Theil der Rede (c. 12) schlägt diesen Uebermut und diese Anmaßung siegreich zu Boden. Iob hält den Freunden entgegen, daß die Weisheit, als deren alleinige Inhaber sie sich geberden, gar nichts Absonderliches und die Verachtung, mit der sie ihn behandeln, das gewöhnliche Geschick der leidenden Unschuld ist, während die im Glück befindliche Gottlosigkeit durch Nichts beunruhigt wird. Um ihnen aber zu zeigen daß was sie von der Erhabenheit Gottes sagen, unter die er sich demütigen solle, ihm nicht imponiren und helfen könne, verweist er sie an die Creaturen, welche alle von dieser Erhabenheit, von Gottes Schöpfermacht und der schlechthinigen Abhängigkeit alles Lebendigen von ihm Zeugnis ablegen, und beweist, daß auch ihm der Sinn für die Wahrheit in den Sprüchen der Altväter nicht abgehe, durch eine alles was die Drei gesagt hatten übertreffende Schilderung der absoluten Erhabenheit Gottes, wie sie in Naturwelt und Menschengeschichte sich bethätigt. Diese Schilderung ist aber durchaus ein Nachtgemälde von Katastrophen, entsprechend dem nächtlichen Gemütszustande, in welchem Iob sich befindet, und der Katastrophe, die er selbst erlitten. Wie die Freunde ihn durch ihre Schilderungen Gottes nicht zu trösten vermochten, so ist auch seine eigne Schilderung völlig trostlos. Denn die Weisheit Gottes, von der er redet, ist nicht die weltordnende Weisheit, zu der man Vertrauen fassen kann und in der man die Bürgschaft hat, alle Lebensräthsel eher oder später gelöst zu sehen, sondern diese Weisheit ist etwas rein Negatives, die abstracte Erhabenheit über alle geschöpfliche Weisheit, welche daraus folgt, daß er die Weisheit der Weisen zuschanden macht. Hegel hat die alttestamentliche Religion die Religion der Erhabenheit genannt. Aus dem Buche Iob läßt sich das Recht dieser Benennung auf sein rechtes Maß zurückführen. Denn der Tendenz des Buchs gemäß ist weder die Gottesidee der Freunde noch die Iobs die wahre und reine. Die Freunde denken sich Gott als den Absoluten, der in der Menschengeschichte auf Erden durchaus nach dem Motive gerechter Vergeltung und Iob denkt ihn sich als den Absoluten, der nach der Willkür seiner Machtvollkommenheit handelt. Jenes ist im Sinn des Buches dogmatische Einseitigkeit, und dieses die trübe Vorstellung eines Angefochtenen. Der Gott des A. T. ist also weder ein Herrscher bloß nach Gerechtigkeit noch auch ein Herrscher nach „erhabner Laune."

Nachdem Iob seine Ueberlegenheit über die Freunde in Erkenntnis der Erhabenheit Gottes bewiesen hat, spricht er ihnen das Urtheil, welches ihn bestimmt, sich von ihnen abzuwenden. Die Predigt, die sie ihm halten, ist zwecklos weil zweckwidrig, und während sie ihm nichts nützt, schadet sie ihnen, weil ihre Ehrenrettung Gottes sie selber strafwürdig in Gottes Augen macht. Sie ist zwecklos, denn in der absoluten Erhabenheit Gottes liegt kein Moment des Trostes für irgend welchen Leidenden und in der absoluten Gerechtigkeit Gottes kein Moment des Trostes für einen Leidenden, welcher sich bewußt ist, unschuldig zu leiden. Indem sie sich darauf steifen, daß Iobs Leiden

ein Verhängnis göttlicher Gerechtigkeit sei, retten sie zwar anscheinend Gottes Ehre, aber diese Ehrenrettung schlägt in das Gegentheil um, sobald sich ausweist, daß ein Grund zu gerechter Bestrafung in Iob nicht vorhanden ist. Davon gibt aber Iob sein unerschütterliches Selbstbewußtsein Zeugnis, ihre Anwaltschaft Gottes ist also gegen Iob eine Ungerechtigkeit und für Gott ein schlechter Dienst, welcher der entlarvenden Strafe Gottes nicht entgehen kann. Man beachte wol daß Iob 13, 6—12 den Freunden feierlich droht, Gott werde sie dafür strafen, daß sie seine Person ansehen d. h. seine Partei auf Kosten der Wahrheit ergreifen. Man sieht daraus, wie rein Iobs Gottesidee ist, soweit sie nicht von dem persönlichen Misverhältnis zu Gott, in welches ihn die Anfechtung wegen seines Leidens versetzt hat, afficirt ist. Während er oben c. 9 ein objektives Recht nicht anerkannte, vielmehr der Ansicht daß Gott gegen ihn ungerecht handele durch die verzweifelte Behauptung auswich, daß was Gott thue in jedem Falle Recht sei, weil Gott es thue, erkennt er hier eine objektive Wahrheit an: Gott ist der Gott der Wahrheit und will deshalb nicht mittelst Entstellung der Wahrheit vertheidigt oder geehrt werden. Solcher frommen Lüge machen sich eben jetzt die Freunde schuldig, indem sie wider besser Wissen Iob als Ungerechten ansehen und sich die Widersprüche der täglichen Erfahrung mit ihrem Glaubenssatze von der Vergeltung auf Erden verhehlen. Darum will Iob nichts mehr mit ihnen zu thun haben, und zu wem wendet er sich nun hin? Von Menschen abgestoßen, fühlt er sich um so stärker hingezogen zu Gott. Er will Gotte seine Sache vortragen. Zwar hält er Gott für seinen Feind, aber er denkt wie David 2 S. 24, 14. Mit Gott will er rechten und ihm seine Unschuld darthun, er will es wenn er auch sein Wagnis mit dem Leben büßen müßte, denn er weiß daß er moralisch in diesem Streite nicht erliegen wird. Nur Zweierlei bedingt er sich aus: daß Gott einen zeitweiligen Nachlaß seiner Qualen eintreten lasse und daß er ihn durch seine Majestät nicht außer Fassung bringe. Dieses Rechten Iobs mit Gott ist ebenso grauen- als jammererregend.[1] Grauenerregend, weil seine Persönlichkeit in titanenhafter Weise sich wider Gott auflehnt, und jammererregend, weil der Gott, wider den er ankämpft, der verkannte Gott ist, das Gespenst, welches die Anfechtung ihm statt des wahren Gottes vor sein trübes Auge gestellt hat. Dieses Gespenst ist zwar noch der persönliche Gott, aber sonst in nichts verschieden von dem unerbittlich waltenden Schicksal der griechischen Tragödie. Wie in dieser der Held des Drama's der geheimnisvollen Macht gegenüber, die ihn mit eisernem Arme zermalmt, seine persönliche Freiheit zu behaupten sucht, so macht Iob selbst auf die Gefahr plötzlichen Untergangs das unerschütterliche Bewußtsein seiner Unschuld geltend gegenüber einem Gotte, der ihn wie einen Frevler langsamem, aber gewissem Untergange geweiht hat. Es ist ebenderselbe Kampf der Freiheit

1) Dieses c. 13 des B. Iob eignet sich also schlecht zur Verlesung um Bitte Todkranker, wie im Mittelalter üblich war.

gegen die Nothwendigkeit, wie in der griechischen Tragödie. Man hat gesagt, daß nicht die maßlose orientalische Phantasie, weil nur die wirklich ästhetisch-geformte, dem wahrhaft erhabenen Thema, die Macht des menschlichen Geistes und die Behauptung seiner Würde im Kampf mit feindlichen Gewalten in Kunst und Poesie darzustellen, gewachsen sei.[1] Aber das Buch Iob bewegt sich hierin nicht bloß auf der Höhe der griechischen Tragödie, sondern hoch über derselben. Denn einestheils führt es uns jenen Kampf in seinem ganzen haarsträubenden Todesernste vor, anderntheils aber läßt es uns doch nicht in dem trostlosen Wahne, daß eine absolute Willkürmacht das menschliche Geschick gestalte. Der tragische Kampf mit der göttlichen Nothwendigkeit ist nur die Mitte, nicht Anfang und Ende des Buchs — es endet nicht damit, daß das Schicksal den Helden vernichtet, sondern das Ende, in das es ausläuft, ist die Vernichtung der Schicksalsidee selber.

Auch in dieser Rede (vgl. 13, 23. 26. 14, 16 f.) weiß Iob so wenig wie die Freunde Leiden und Sündenstrafe auseinander zu denken. Vermöge seines Vorurtheils sieht er sich durch sein Leiden als argen Sünder hingestellt und seine Freunde ziehen aus der falschen Prämisse wirklich den Schluß, daß er das sei. Aber er behauptet das Gewissenszeugnis seiner Unschuld und weil dieses jener Prämisse widerspricht, so erscheint ihm Gott selbst als ungerecht und unbarmherzig, und gegen diesen Gott, den ihm die Anfechtung zu dem Zerrbilde eines absoluten Willkürherrschers entstellt hat, ringt er an und setzt dem Zwange des faktischen Verdammungsurtheils, welches er in seinem Leiden über sich ausgesprochen sieht, die Wahrheit und Freiheit seines sittlichen Selbstbewußtseins entgegen. In solchem Ankämpfen wider Gott sehen wir Iob im zweiten Theile der Rede (c. 13) begriffen: gerüstet zum Beweise seiner Unschuld fordert er Gott zum Rechtsstreite heraus, aber da Gott nicht erscheint, schlägt der Trotz in Verzagtheit um und der titanische Ton geht in jenen elegischen über, der sich im 3. Theile der Rede (c. 14) fortsetzt. Während er erst den Freunden und dann Gott gegenüber in dem erhabenen Bewußtsein eines צדיק חמים himmelan das Haupt erhoben hat, beginnt er wie zurückgeschleudert zu klagen und gibt dem Zwange nach, den sein Leiden ihm anthut, sich für einen Sünder zu halten. Aber auch bei dieser gewaltsamen Selbstüberredung kann er sich über das Verfahren Gottes nicht beruhigen. Denn wie kann Gott über den Menschen, dessen Leben so kurz und sorgenvoll ist und der, weil einem sündigen Geschlecht angehörig, unmöglich sündenrein sein kann, ein so strenges Gericht üben, ohne ihm inmitten seiner Leiden auch nur die zeitweilige Ruhe eines Tagelöhners zu gönnen — über den Menschen, dem er ein prädestinirtes Lebensziel gesteckt hat und der, einmal gestorben, auf ewig nicht in das Leben zurückkehrt? Die alten Ausll. können sich in diese absolute Leugnung eines neuen Lebens nach dem Tode gar nicht

1) s. Arnold Ruge, Die Academie I S. 29.

finden. Brentius macht zu *donec coelum transierit* die schlaue Bemerkung: *ergo resurget* und auch Mercerus kann sich nicht einreden, daß der *electus et sanctus Dei vir* nicht bloß ein zweites irdisches Leben, sondern auch das unvergängliche Leben nach dem Tode geleugnet haben sollte. Und doch ist es so: Iob meint zwar nicht, daß der Mensch sterbend vernichtet wird, aber er weiß von keinem andern Leben nach dem Tode als dem Schattenleben in Scheôl welches kein Leben ist. Seine Klagen stimmen zusammen mit den Klagen bei Moschos 3, 106 ss.:

Αἰ αἰ, ταὶ μαλάχαι μὲν ἐπὰν κατὰ κᾶπον ὄλωνται,
Ἢ τὰ χλωρὰ σέλινα, τό τ' εὐθαλὲς οὖλον ἄνηθον,
Ὕστερον αὖ ζώοντι καὶ εἰς ἔτος ἄλλο φύοντι·
Ἄμμες δ' οἱ μεγάλοι καὶ καρτεροὶ ἢ σοφοὶ ἄνδρες,
Ὁππότε πρῶτα θάνωμες, ἀνάκοοι ἐν χθονὶ κοίλᾳ
Εὕδομες εὐ μάλα μακρὸν ἀτέρμονα νήγρετον ὕπνον.

Weh, o wehe! Die Malven, nachdem sie im Garten verdorret,
Oder der Eppiche Grün und die krause hochstenglige Dille
Leben hernachmals wieder und sprossen im künftigen Jahre;
Doch wir Männer, die großen und tapferen oder die weisen,
Wenn wir einmal gestorben: gehörlos im Innern der Erde
Schlafen wir gar sehr lange endlos unerwecklichen Schlummer.

Oder mit denen des Jagur Veda: „Während der Baum, wenn er gefällt ist, wieder sproßt, frischer als zuvor, aus der Wurzel: aus welcher Wurzel sproßt der sterbliche Mensch, wenn er gefällt ist durch die Hand des Todes?“ Diese Klagen tönen durch die alte Völkerwelt von einem Ende bis zum andern, und auch Iob ist über das Jenseits keines Besseren belehrt. Das irdische Leben mündet für ihn in die Finsternis der Scheôl und über die Scheôl hinaus hat der Mensch für ihn keine weitere Geschichte.

Man fragt sich hier: sollte der Dichter nichts von Auferstehung und Gericht nach dem Tode gewußt haben? Sehen wir auf die Psalmen der davidisch-salomonischen Zeit, so müssen wir es verneinen. Da aber, wie die griechischen Mysterien ἡδυστέρας ἐλπίδας nährten und pflegten, so auch die israelitische Chokma Aussichten in das Jenseits, welche über die Heilserkenntnisstufe der Gegenwart hinausgriffen, mittelst aufwärts und vorwärts strebender Forschung anticipirte (Psychol. S. 410): so läßt sich vermuten und mittelbar aus dem B. Iob sogar schließen, daß der Dichter desselben eine Erkenntnis vom Jenseits hatte, welche über die finstere Hadesvorstellung hinausging. Denn nur dadurch wurde es ihm möglich, so meisterhaft an Iob zu schildern, wie die Hoffnung eines jenseitigen Lebens, da wo sie noch kein ausdrückliches Wort der Verheißung für sich hat, sich zunächst als ein klares Wünschen und Sehnen aus dem menschlichen Herzen losringt. Man kann nicht sagen daß Iob 14, 13—17 die Hoffnung eines Lebens nach dem Tode ausspricht. Aber einestheils zeigt uns der Dichter an dieser rührenden Aeußerung Iobs, wie ganz anders er sein Leiden ertragen würde, wenn er wüßte, daß es wirklich eine Erlösung aus dem Hades gibt, anderntheils zeigt er uns in dem Wunsche Iobs, daß

es so sein möchte, den Keimansatz der Hoffnung; denn was ein frommes Gemüt wünscht, das hat eine innere Energie, welche von der subjektiven Wirklichkeit auf die objektive hindrängt. Die Hoffnung des ewigen Lebens, sagt irgend einer der Alten, ist eine Blume, welche am Rande der Hölle gewachsen ist. Der Dichter des Buches Iob bestätigt uns das. Mitten in der Hölle des Gefühls göttlichen Zorns, in welche Iob versunken ist, keimt ihm diese Blume.

Kaum aber hat sich Iob einige Augenblicke geweidet an der Vorstellung dessen was er gern hoffen möchte, so übermannt ihn wieder der Gedanke an die Wirklichkeit dessen was er zu fürchten hat. Er erscheint sich wie ein Missethäter, der zur Todesvollstreckung aufgespart wird. Während in der Natur selbst das scheinbar Unveränderlichste sich ändert, hat ihm Gott unabänderlich alle Hoffnung abgeschnitten. Er drängt ihn gewaltsam aus diesem Leben in Grab und Unterwelt hinweg. Der Wunsch eines Lebens nach dem Tode ist hier wieder von der Vorstellung der Scheôl mit ihrer unentrinnbaren und ewigen Finsternis verschlungen, aber verschlungen um bald wieder über den Wogen der Anfechtung zum Vorschein zu kommen, bis das Glaubenspostulat eines jenseitigen Lebens sich in c. 19 als gewisse Zuversicht über Tod und Grab erhebt.

Der zweite Gang des Streites c. XV—XXI.

Die zweite Rede des Eliphas c. XV.

Schema: 10. 8. 6. 6. 6. 10. 14. 10.

[Da hob Eliphas der Themanite an und sprach:]

2 Erwidert wol ein Weiser windig Wissen,
Und blähet er mit Oststurm sein Innres,
3 Streitend mit Rede, die nicht frommet,
Und Worten, womit er nicht nützet?
4 Dazu zernichtest du Gottesfurcht
Und schmälerst die Andacht vor Gott;
5 Denn deine Schuld unterweiset deinen Mund
Und du wählst die Sprache Verschmitzter.
6 Es verurtheilt dich dein Mund und nicht ich,
Und deine Lippen zeugen wider dich.

Der zweite Gang des Streites wird wieder von Eliphas eröffnet, dem ansehnlichsten, gewichtvollsten und wol auch ältesten der Freunde. Die umständlichen und animosen Antworten Iobs erscheinen ihm als hohle Phrasen und leidenschaftliche Tiraden, welche schlecht zu dem Lob eines Weisen passen, das er in Aussagen wie 12, 3. 13, 2 sich selbst gibt. חָעָלָה mit ה der Frage wie חֲחָכָם 13, 25. רוּחַ Wind ist das Gegentheil des Soliden und Sichern, und das wie Hos. 12, 2 parallele קָדִים (= רוּחַ כַּבִּיר 8, 2) bed. Gehaltloses, welches obendrein mit Heftigkeit auftritt. Misverständlich wäre es im Deutschen, wenn wir בֶּטֶן ‚Bauch' übersetzten; es ist nicht als Gegens. zu לֵב gemeint (Ew.), sondern wie v. 35. 32, 18 heißt hier so das Innere als Sitz des Seelenlebens und die fühlende, denkende und wollende, Geistiges aufnehmende und verarbeitende Innerlichkeit selbst (Psychol. S. 266), wie auch im Arab. *baṭn* (syn. *ǵauf*) die Mitte, das Innere und *el-bâṭin* (opp. *ez-ẓâhir*) das Inwendige, Tiefinnerliche bed. Den folg. *inf abs.* תּוֹכֵחַ übers. Hirz. Renan als Finitum: *se défend-il par des vaines paroles*, aber statt des Finitums wird der *inf. abs.* in historischen (15, 35), nicht aber in fragenden Sätzen gebraucht. Ew. faßt ihn als Subjektsbegriff: „Zücht'gen mit Worten — dient nicht, und Reden — damit nützt man nicht", aber obschon דָּבָר und מִלִּים ohne nähere Bestimmung so wie in *λογομαχεῖν* (2 Tim. 2, 14) und *λογομαχία* (1 Tim. 6, 4) gebraucht sein könnten, so steht hier doch die Formung von 3ᵇ entgegen. Der *inf. abs.* schließt sich im Sinne von *redarguendo (disputando)*, wie sonst auch der Inf. mit ל gebraucht wird Richt. 9, 56. 2 S. 19, 6 f. 2 K. 19, 11 (Hitz.), an die Vv. der Frage v. 2 an und das attributive לֹא יִסְכֹּן ist auf die Rede als Subj. zu bez.: *sermone qui non prodest*, dagegen לֹא יוֹעִיל בָּם auf den Redner: *verbis quibus nil utilitatis affert*, vgl. 35, 3. Nicht daß Iob redet, tadelt Eliphas, sondern daß er sich in so nutz- und zwecklosen Expectorationen verantwortet. Aber noch mehr als das: seine Reden sind nicht allein unstichhaltig und unzutreffend, אַף *accedit quod* (so steigernd wie 14, 3),

sie sind noch dazu irreligiös, indem sie näml. durch Verdächtigung der Gerechtigkeit Gottes der Religion ihre Grundvoraussetzung entziehen und die Gotte schuldige anbetende Ehrfurcht schmälern. Ueber יִרְאָה s. zu 4, 6.; שִׂיחָה לִפְנֵי־אֵל ist nach Ps. 102, 1. 142, 3 (vgl. 64, 2. 104, 34) zu verstehen: angesichts Gottes und also gebetsweise gepflogene Betrachtung (vgl. Ps. 19, 15), hier von der rechten Art und Weise dieser, der dazu erforderlichen ehrerbietigen Denk- und Sprechweise, der damit verbundenen Stimmung, welcher Iob Abbruch thut (פָּרַע wie 37, 7 abziehen *detrahere*). Seine Reden sind großentheils gebetsweise an Gott gerichtet, aber ungestüm und vorwurfsvoll, also unehrerbietig in Form und Inhalt. Das folg. כִּי v. 5 ist nicht affirmativ: fürwahr (Hirz.), sondern begründend oder erklärend: dieses mit אַתָּה so scharf und bestimmt über ihn ausgesprochene Urtheil drängt sich unabweisbar auf, denn seine Schuld unterweiset seinen Mund (אִלֵּף nur im B. Iob von dem einmal Spr. 22, 25 vorkommenden אָלַף lernen, eig. sich an etw. gewöhnen, damit vertraut werden √לף sich an etw. anfügen, anschließen, damit verbinden) d. h. es ist ein schuldbeladenes Herz, welches ihm Worte wie sie aus seinem Munde kommen inspirirt. Ich erklärte früher: deine Schuld thut dar dein Mund, aber עֲוֹנְךָ ist mit Hier. Lth. Schlottm. Dillm. Hitz., unter den jüd. Ausll. Raschi, Jesaia von Trani, Serachja u. A. als Subj. anzusehen, wonach es auch gestellt; denn אִלֵּף bed. nicht lehren im Sinne des Darthuns oder Anzeigens, sondern der Belehrung und des Unterrichts (35, 11), und der Ged. *culpam tuam indicat os tuum* folgt ja, zwiefach ausgedrückt, in v. 6. Die Personification des עָוֹן ist wie Ps. 36, 2 die des פֶּשַׁע. Schuld, welche sich nicht als solche ans Licht ziehen und strafen lassen mag, macht ihn so leidenschaftlich und dabei so unwahr: er wählt die Sprache Verschmitzter, indem er näml. vor Gott seine Unschuld erhärten zu können heuchelt und, mit Recht angegriffen, die Offensive (wie 13, 4 ss.) gegen diejenigen ergreift, die ihn zur Selbstdemütigung ermahnen. So wird er durch seine frevlen Reden sein eigner Richter (יִרְשִׁיעֲךָ) und Verkläger (יַעֲנוּ בָךְ nach dem *fem.* שִׂפְתֶיךָ wie Spr. 5, 2. 26, 23). Der Knoten des Streites wird dadurch immer verwickelter, daß Iob die Freunde mehr und mehr in ihrer falschen Ansicht bestärkt durch seine allerdings theilweise (wie 9, 22) sündlichen Reden.

7 **Wardst du als Erster zum Menschen geboren**
Und bist du vor den Hügeln gekreißet?
8 **Hörtest du im Rathe Eloahs zu**
Und rissest an dich Weisheit?
9 **Was weißest du, daß wir nicht wüßten,**
Verstehest du, das wir nicht inne hätten?
10 **Sowol Grau- als Silberhaarige gibts unter uns,**
Aelter als dein Vater an Tagen.

Die Frage 7[a] setzt voraus, daß der erstgeschaffene Mensch, weil unmittelbar aus Gottes Hand hervorgegangen, den unmittelbarsten tiefsten Einblick in die Geheimnisse der mit ihm entstandenen Welt hatte. Schlottm. erinnert an eine ironische sprichwörtliche Redeweise der Inder: „Ja ja, er ist der erste Mensch, kein Wunder, daß er so

weise ist“ (Robert *orient. illustr.* p. 276). Man übers. nicht: wardst du als erster Mensch geboren, was ebensowenig statthaft als die Uebers. von אחת מעט Hagg. 2, 6 mit „ein Wenig“ (s. Köhler zu d. St.), vielmehr ist ראישון (wie Jos. 21, 10 und im Samarit. = רִישׁוֹן 8, 8 mit beibehaltenem א des Wortstamms) wie 2 S. 29, 21 Apposition des Subjekts und אָדָם ist nach Ges. § 139, 2 zu beurtheilendes Prädicat. Auch die Uebers. Raschi's: wardst du eher als Adam geboren ist unmöglich, denn diese griechische Ausdrucksweise *πρῶτός μου* (Joh. 1, 15. 30. 15, 18 vgl. *Odyss.* 11, 482 s.: *σεῖο μαχάρτατος*) ist nicht hebräisch. In der parallelen Frage 7[b] finden Umbr. Schlottm. u. Renan (nach Ew.) eine Anspielung auf Spr. 8, 24 s.: bist du die demiurgische Weisheit selber? Aber die einleitenden Spruchdichtungen Spr. c. 1—9 sind jünger als das B. Iob und wahrscheinlich aus der Zeit Josaphats; der Sachverhalt ist also vielmehr der, daß der Verf. von Spr. 8, 24 s. Worte des B. Iob auf die Vorweltlichkeit der Chokma übertragen hat. Vor den Hügeln gekreißet, d. i. gleichsam unter Geburtswehen hervorgebracht (חוללת *Pul.* von חול, חיל), wäre Iob ein höheres Geistwesen, denn die Engel sind nach der Schrift eher als der Mensch und auch eher (s. 38, 4 f.) als diese sichtbare Körperwelt geschaffen. Irrig übers. Hirz. Ew. Schlottm. u. A. die *futt.* der Fragen v. 8 präsentisch: die sämtlichen Verba v. 7. 8 stehen unter der Einwirkung des durch ראישון angeschlagenen retrospectiven Tons, vgl. 10, 10 f., wo das vorausgegangene זכר־נא diesen Ton angeschlagen hat, und auch 3, 3., wo der historische Sinn von אִוָּלַד auch nicht auf syntaktischer, sondern auf logischer Nothwendigkeit beruht. Also: hörtest du im Geheimrath (סוֹד wie Jer. 23, 18 vgl. Ps. 89, 8 und den Eigennamen Neh. 3, 6) Eloahs zu (nach bestbezeugter Schreibung תַּקְבְּסוֹד wie v. 11 תַּקְמְצוּ und 22, 13 תַּקְבְּעוּ vgl. Gen. 34, 31. 27, 38 mit ב *raph.* und nach der Regel ohne *Gaja*[1]) und brachtest da an dich (גרע hier *attrahere,* wie arab. *sorbere* einschlürfen) Weisheit, wobei man sich an Prometheus' gestohlenes himmlisches Feuer erinnert. Nein, Iob kann sich keiner absonderlichen Weisheit rühmen. Was er weiß, sagt Eliphas, wissen sie auch und wol noch mehr als er. ולא־עִמָּנוּ הוּא besagt nach 10, 13 (s. dort) in Zusammenhalt mit 9, 35 vgl. Ps. 50, 11: dessen (הוּא neutrisch wie 13, 16) wir nicht gleicherweise bewußt und mächtig wären. Sie stehen ihm ebenbürtig gegenüber, und wenn er sich auf die Belehrungen seines Vaters und überhaupt der Altvordern berufen will, so soll er wissen, daß sie unter sich Männer sowol hohen (שָׂב = זָקֵן) als höchsten Alters (יָשִׁישׁ = יָשִׁישׁ 2 Chr. 36, 17)[2] haben, welche älter noch als Iobs Vater zur Zeit seines Todes tiefere Einsicht als dieser und zumal sein Sohn

1) Das mit Pathach vocalisirte fragende *He* hat in der Regel zur Rechten des Pathach stehendes *Gaja*, dieses fällt aber unter Anderem da hinweg, wo die dem *He* unmittelbar folgende Sylbe den Wortton, wie in den beiden obigen Beispielen (vgl. auch חַאֵל 8, 3. חַלְאֵל 13, 7), oder das in *antepenultima* stehende gewöhnliche *Gaja* (*Metheg*) hat (Baer, Metheg-Setzung § 23).

2) Vgl. assyr. *šî-bu-ta u la-bi-ru-ta* (hohes und höchstes Alter) in der Inschrift Tigl. Pil. VII, 54.

haben können. Viele Ausll. meinen, daß Eliphas „in bescheiden verhüllter Sprache“ (Ew.) auf sich selbst hinweise. Aber die Hinweisung wäre handgreiflich genug und wozu auch die zu Eliphas' Charakter so wenig passende bescheidene Verhüllung? Uebrigens lautet 10^a nicht wie von Einem und in 10^b würde sich Eliphas älter machen, als er dem Anschein nach ist, denn daß Iob im Vergleich mit ihm ein junger Mann sei, deutet sich nirgends an. Deshalb erklären wir mit Umbr. בְּנֵי ‚in unseren Stämmen‘, wenn auch nicht mit Hitz. ‚unter uns Leuten von Theman‘, mit diesem aber jetzt darin übereinstimmend, daß auf das correlate doppelte גַּם nicht die zu 2,10 besprochene Inversion Anwendung findet, also nicht: *etiam inter nos*, sondern: *tum cani tum grandaevi sunt inter nos.* Bei dieser Bez. des בנ auf die Völkerschaften lautet v. 10 wie dem Wortlaute (*kebir* arab. in der Bed. *grandaevus* üblich) so dem Inhalte nach arabisch: اكبر من ابيك أَيَّامًا Eliphas beruft sich auf die Quelle glaubwürdiger Ueberlieferung, da sie in ihren Stämmen und Gauen Greise vom Grauhaar bis zum Silberhaar haben und da ja nach Iobs Zugeständnis 12, 12 בישישים חכמה ist.

11 **Sind dir zu gering göttliche Tröstungen**
Und ein Wort so linde mit dir?
12 **Was reißt dich hin dein Herz**
Und was wimpern deine Augen,
13 **Daß du kehrst gegen Gott dein Schnauben**
Und hervorstößest aus deinem Munde Reden?!

Mit den „Gottes-Tröstungen“ meint Eliphas die der Würde und dem Willen Gottes gemäßen Verheißungen, durch welche er und die andern Freunde ihn aufzurichten gesucht haben, freilich in Voraussetzung demütiger Beugung unter die gerechte Hand Gottes; mit dem „Wort in Sanftheit zu ihm (geredet)“ den linden Ton, den sie dabei eingehalten, während er ihnen leidenschaftlich begegnet. לָאַט, ohne Vorton לְאַט (z. B. Jes. 8, 6 von dem sanft hinrieselnden Siloah), von אַט (flektirt אַטִּי) mit dem adverbialbegrifflichen ל (wie לְבֶטַח), bed. in Leisetritt, Sanftheit; das Wort hat nichts mit לוּט, לָאַט verhüllen zu schaffen und ist nicht 3 *pr.* (wofür es von Raschi nach Chajug angesehen wird): das er sanft gesprochen mit dir oder das sanft ergangen an dich, wobei, wie in Fürsts HW, die Begriffe *secrete* (Richt. 4, 21., Trg. בְּרִז insgeheim) und *leniter* auf Eine Wurzel zurückgeführt werden. Sind diese gottgemäßen Trostworte und diese so linde Ansprache geringer als du (מְצַט מִמֶּךָּ *opp.* 1 K. 19, 7) d. i. unter deiner Würde und unwerth, von dir beachtet zu werden? Was nimmt dich hin (לקח *auferre, abripere,* wie z. B. Hos. 4, 11) dein Herz (hier vom gekränkten Selbstgefühl) und was zwinken (blinzen) deine Augen, daß du gegen Gott kehrst (תָּשִׁיב nicht *revertere,* sondern *vertere* wie häufig) deinen Unmut und hervorbringst aus deinem Munde (*opp.* 8, 10) מִלִּין Worte, solche näml. in denen dieses Schnauben zum Ausbruch und Ausdruck kommt? Das ἅπ. γεγρ. רָזַם ist transponirt aus זָמַר winken d. i. durch Mienenspiel und Geberden zu erkennen geben (z. B. *Gittin* 71^a רמז von

der Geberdensprache des Taubstummen mit den Augen wie קפץ mit dem Munde), vgl. רמז Blicke von oben herunter oder nach oben hin werfen, غمز mit den Augen zwinkern und hinsichtlich der Lautversetzung עָצַם Jes. 33, 15 neben غَمَّضَ. Hienach ist nicht sowol an Rollen der Augen, als an Vibriren der Wimpern oder Brauen zu denken. רוּחַ v. 13 ist so wie Richt. 8, 3. Jes. 25, 4 vgl. 13, 11 und häufig von leidenschaftlicher Affektuosität (Erregtheit) gebraucht, welche so benannt wird, weil sie in *πνέειν* (Act. 9, 1) sich äußert und im *πνεῦμα* ihren Entstehungsort hat (Koh. 7, 9). Iob sollte diesen Zorngeist *θυμός* (Psychol. S. 198) beherrschen, aber er läßt ihn ausbrechen und macht Gott selbst zum Gegenstande, an dem er ihn in Empörung athmenden Reden ausläßt. Wie viel besser für ihn wäre es doch, wenn er den Grund seines Leidens, das ihn so außer Fassung bringt, in sich selbst suchte (Thren. 3, 39)!

14 **Was ist der Sterbliche, daß er rein sei,**
Und daß gerecht sei der Weibgeborne!
15 **Sieh auf seine Heiligen baut er nicht**
Und die Himmel sind nicht rein in seinen Augen:
16 **Geschweige der Abscheuliche und Grundverderbte,**
Der Mann, der Unrecht säuft wie Wasser!

Der Ausruf v. 14 ist gleich der Aussage: der sterbliche und Fleisch vom Fleische geborne Mensch (14, 4) kann nicht vollkommen sündlos sein. Selbst קְדֹשִׁים und שָׁמַיִם sind es nicht. Jenes sind wie 5, 1 nach 4, 18 die Engel als Lichtwesen, dieses ist nicht ein anderer Ausdruck für die אַנְגְּלֵי מְרוֹמָא (Trg.), die „Engel der Höhe“ selber, sondern das wenn Wolken es nicht verhüllen (26, 13) an Reinheit und Durchsichtigkeit sapphir- und krystallartige Firmament (Ex. 24, 10. Ez. 1, 32) mit den Gestirnen (25, 2), welche die Schrift allerdings mit den himmlischen Geistern zusammendenkt (38, 7). Selbst Engel und Himmel sind endliche und also nicht über die Möglichkeit der Sünde und Befleckung schlechthin erhabene Wesen. Eliphas wiederholt hier was er schon 4, 18 f. gesagt hat, aber indem er Iob die menschliche Unreinigkeit geflissentlich noch „greulicher vormalt“ (Oetinger). Dort war nur אַף Exponent der absteigenden Klimax, hier אַף כִּי *quanto minus.* In v. 14 weist Eliphas auf die übererbte Schwäche und Sündigkeit menschlicher Natur hin, hier v. 16 auf die Selbstverderbung des Menschen durch wahlfreies Handeln. Die Benennungen des *actualiter* wie *originaliter* Verderbten mit נִתְעָב und נֶאֱלָח sind die denkbar stärksten; jenes bez. den zum Abscheu (Greuel) Gewordenen oder den Verabscheuten = Abscheulichen (Ges. § 134, 1), dieses den durch und durch Verdorbenen (arab. الح in der medialen VIII. Conjug.: sauer werden, wobei man sich an *ζύμη*, rabb. שְׂאוֹר שִׁבְעָסָה als Bild des Bösen und insbes. der bösen Lust erinnert). Es heißt von ihm weiter (was Elihu sich 34, 7 aneignet), daß er Unrecht säuft wie Wasser. Das Bild ist wie Spr. 26, 6 vgl. zu Ps. 73, 10 und will sagen, daß er

nach Sünde lüstert und daß sie ihm wie zu einem Naturbedürfnis geworden und seiner Natur so homogen ist wie Wasser dem Durstigen. Diese Corruption des Menschen leugnet auch Iob nicht 14, 4., aber die Folgerungen, welche die Freunde daraus ziehen in Bezug auf ihn, kann er nicht anerkennen. Der weitere Verfolg der Rede des Eliphas zeigt, wie unmöglich sie ihm diese Anerkennung machen.

17 Ich will dich berichten, höre auf mich!
Und Selbstgeschautes, das will ich erzählen,
18 Dinge, davon Weise melden
Ohne Hehl von ihren Vätern her —
19 Ihnen allein war überlassen das Land
Und nicht eingedrungen war ein Fremder in ihre Mitte —:

Wie in seiner ersten Rede beginnt Eliphas den Lehrsatz, den er Iob entgegenstellt, nicht ohne feierliche Einleitung; dort war es ein aus Offenbarung stammender, hier ein auf eigne Erfahrung und ehrwürdige Ueberlieferung gestützter, denn חזותי ist hier nicht von ekstatischem Schauen (Schlottm.) gemeint, der Dichter gebraucht חזה auch von sinnlichem Innewerden 8, 17 und von sinnlich vermitteltem Wahrnehmen und Erkennen, nicht bloß höherem wie 19, 26 f., sondern jeglicher Art (23, 9. 24, 1. 27, 12 vgl. 36, 25. 34, 32) im weitesten Sinne. זֶה ist neutrisch gebraucht wie Gen. 6, 15. Ex. 13, 8. 30, 13. Lev. 11, 4. Ps. 56, 10. Spr. 24, 12 und häufig (vgl. das neutrische הוּא v. 9. 13, 16 u. ö.), und זחזותי ist Relativsatz: *quod conspexi* wie 19, 19 *quos amo* und Ps. 74, 2 *in quo habitas,* vgl. Ps. 104, 8. 26. Spr. 23, 22., wo durchweg die Punktation von Erkenntnis des syntaktischen Sachverhalts ausgeht. Das ו von ואספרה ist das *Waw apodosis,* welches nach Relativsätzen (z. B. Num. 23, 3) oder auch Participien (z. B. Spr. 23, 24) gemeinüblich ist: *et narrabo* = *ea narrabo.* In v. 18 ordnet sich ולא כחדו dem יגידו wie Jes. 3, 9 adverbialbegrifflich unter, wie das Trg. der Antwerpener Polygotte trefflich übers.: „was Weise verkündigen, ohne zu verleugnen (ולא מכדבין), aus Ueberlieferung ihrer Väter", wogegen alle andern alten Uebers. nebst Lth.: *Was die weisen gesagt haben, und jren Vetern nicht verholen gewesen ist* den rechten Sinn verfehlen. Die Väter, auf welche die folgende Lehre der Weisen vom Geschick der Frevler zurückgeht, lebten, wie Eliphas v. 19 sagt, noch unvermischt mit fremden Eindringlingen auf heimischem Boden, ihre Anschauungsweise und Ansichten haben also für sich das günstige Vorurtheil der Selbständigkeit, Selbsterfahrung und einer durch fremdländische Einflüsse ungestörten gesunden Entwickelung, ihre Lehren können als rein und echt gelten. Eliphas sagt damit indirekt, daß die Gegenwart von solchen Einflüssen nicht frei ist, und Ewald Hirz. Merx Dillm. u. A. meinen deshalb daß hier das Zeitbewußtsein des israelitischen Dichters durchschimmere und eine Lage der Dinge sich kundgebe, wie sie nach Samariens Fall unter der Regierung Manasse's eingetreten war. Aber die Art und Weise, wie Eliphas die alte Ueberlieferung empfiehlt, ist echt arabisch. Unvermischtheit des Stammes galt von jeher unter den בני קדם als der höchste Adel desselben und

deshalb datirt Eliphas seine Lehre in eine Zeit zurück, wo diese Unvermischtheit seines Stammes noch in größter Reinheit bestand. Schlottmann zieht es vor, bei v. 19 an die „edleren Urgeschlechter der Menschheit" zu denken (ohne jedoch sich auf 8, 8 zu berufen), aber הָאָרֶץ bed. hier doch wol nicht die Erde, sondern das Land wie 30, 8. 22, 8 und anderwärts, und 19b lautet national: noch lebten sie abgeschlossen, kein זָר ging unter ihnen aus und ein (עבר mit בתוך hin- und wieder gehen, nicht: eindringen wie Jo. 4, 17. Nah. 2, 1), wonach man sich Eliphas' Zeit nicht gerade als eine Zeit der Fremdherrschaft, sondern als eine Zeit eingetretener Vermischung der Wüstenstämme durch Wanderung, Verkehr und Fehde zu denken hat. Nun folgt die Lehre der Weisen, welche aus einer von fremdartiger Denkweise noch unbehelligten venerablen Vorzeit stammt und von Eliphas durch eigne Erfahrung erprobt ist.

20 So lange der Gottlose lebt, empfindet er Pein,
Und gezählte Jahre sind vorbehalten dem Wüthrig,
21 Es hallen Schrecknisse in seine Ohren,
Im Frieden überkommen ihn Zerstörer.
22 Er glaubt nicht an Loskommen aus Finsternis,
Und ausersehn ist er fürs Schwert.
23 Umherschweift er nach Brot: „ach wo?"
Weiß, daß dicht bei ihm steht ein finstrer Tag.
24 Es bestürzen ihn Angst und Beklemmnis,
Bewältigen ihn wie ein König fertig zur Schlachtenrunde,

Alle Tage des Gottlosen hindurch, da empfindet er (der Gottlose) Pein; מִתְחוֹלֵל er windet sich d. i. leidet bei allem äußeren Glücke an innerer Angst und Qual (vgl. התחוללו Ps. 37, 7 im Sinne des Harrens mit Hebr. 10, 27); das Subj. עָשָׁע steht nach dem Schema Gen. 9, 6 bei der Nebenbestimmung. Schlottm. Dillm. u. A. übers. weiter: und die Zahl der Jahre hindurch, welche aufgespart sind dem Wütherig. Aber 1. ist diese mit ו angehängte parallele Zeitbestimmung schleppend; 2. läßt der Wechsel von עָרִיץ mit רשע eine neue Aussage erwarten, wonach von LXX übers. wird: ἔτη δὲ ἀριθμητὰ δεδομένα δυνάστῃ. Das Prädicat steht dann wie 32, 7 vgl. 29, 10. 1 S. 2, 4 (Ges. § 148) *per attractionem* im Plur. statt im Sing. und gerade bei מִסְפָּר mit folg. *gen. plur.* kommt diese Attraktion auch 21, 21. 38, 21 in Anwendung. Der Sinn ist aber nicht, daß dem Tyrannen im Geheimen bestimmt sind zählige d. i. wenige Jahre, was trotz Hitzigs Widerrede שנות מספר in umgekehrter Wortstellung heißen müßte 16, 22. Num. 9, 20., sondern: eine (bestimmte festbegrenzte) Zahl von Jahren ist dem Tyrannen aufbehalten (צפן wie 24, 1. 21, 19 vgl. טמן 20, 26., Mercerus: *occulto decreto definiti*), nach deren Ablauf seine Strafexecution eintritt. Passend wäre auch der von Trg. Syr. Hier. ausgedrückte Ged.: und der Jahre Zahl (die er ungestraft zu verleben hat) ist verborgen dem Tyrannen, aber wenn dies des Dichters Meinung wäre, so würde er wol שָׁנָיו und müßte er מִסְגָּר עָרִיץ geschrieben haben. Wird nun in v. 21—24 mit weiterer Ausführung des הוא מתחולל die Gewissensangst des Frevlers geschildert oder, darüber hinausgehend, wie die Schreck-

bilder, von denen er in seinem Gewissen gepeinigt wird, sich verwirklichen und wie er dem Untergange, der sich ihm gespenstisch angekündigt, endlich rettungslos erliegt? In Erwägung, daß die wirkliche Katastrophe von Eliphas weiterhin wolvermittelt und ausführlich geschildert wird, erscheint es als wahrscheinlicher, daß auch das objektiv Lautende in v. 21—24 von den auf das böse Gewissen des Frevlers bezüglichen Aussagen beherrscht wird und danach zu verstehen ist. Lärm von Schrecknissen (überrumpelnden Gefahren) gellt ihm in den Ohren, mitten im Wolbefinden überkommt ihn (בוא *seq. acc.* wie 20, 22. Spr. 28, 22 vgl. Jes. 28, 15) der Verwüster — er erlebt das innerlich schon invoraus ehe es eintrifft. Hitz. übers.: „Schrecken hallt ihm in die Ohren, im Frieden komme der Verderber über ihn.“ Das 2. Tempus wird so als subjectiver Modus, als Aussage des Vorgestellten, des ins Auge Gefaßten und also *or. obliqua* gebraucht Ps. 50, 22. 61, 8. Hos. 10, 9. Neh. 13, 19., aber hier nöthigt nichts, יבואנו nicht ebenso wie das folg. לא־יאמין als Aussage des objectiven Hergangs zu fassen. Aus der Finsternis, von der er sich bedroht fühlt, zurückzukehren glaubt er nicht (לֹא יַאֲמִין wie 9, 16: für unmöglich halten) d. i. niedergehalten von seinem Schuldbewußtsein kann er sich angesichts der Finsternis, die ihn bedroht, zur Hoffnung der Wiedererrettung daraus nicht erheben, und er ist auch wirklich, wie ihm sein Bewußtsein sagt, צָפוּי erspäht, ersehen, bestimmt fürs Schwert, näml. das göttliche (19, 29. Jes. 31, 8) oder gottverhängte. Die *Chethîb*-Form וְצָפוּי (welcher das masoretisch bezeugte *Keri* וְצָפִוי substituirt) hat wie עָשׂוּ 41, 25 den dritten Stammbuchstaben abgeworfen. Hier. übers. *circumspectans undique gladium* (ähnlich Hitz.), aber die Passiva der Vv. der fünf Sinne sind immer auch wirkliche Passiva. Mitten im Ueberfluß quält ihn der Gedanke der Verarmung: er schweift umher nach Brot, ängstlich ausschauend und fragend: wo? (so abrupt wie חנה 9, 19) d. i. wo ist welches zu finden, woher soll ichs nehmen? LXX in wunderlichem Misverstand: *κατατέτακται δὲ εἰς σῖτα γυψίν* (לחם אֵיָה Geier-Speise). So an den Bettelstab heruntergekommen sieht er sich im Spiegel der Zukunft: er weiß daß in Bereitschaft stehend (נכון wie 18, 12) ist ihm zur Hand d. i. dicht bei ihm (בְּיָדוֹ wie Sach. 4, 12., sonst in diesem Sinne לְיַד Ps. 140, 6. 1 S. 19, 3 und עַל־יְדֵי 1, 14) ein Finsternis-Tag. Dem Bisherigen gemäß werden wir nun auch צַר וּמָצוֹק v. 24 nicht von Noth und Bedrängnis, sondern subjectiv von Angst und Beklemmung verstehen: diese überfallen ihn plötzlich und unwiderstehlich; sie packen oder vergewaltigen ihn (תִּתְקְפֵהוּ auf צר ומצוק als einheitliches Subj. bezüglich, vgl. תִּשְׁטֹם 14, 19) wie ein König עָתִיד לַכִּידוֹר. Fantastisch LXX *ὥσπερ στρατηγὸς πρωτοστάτης πίπτων* wie ein in vorderster Schlachtreihe fallender Heerführer; Trg. *sicut regem qui paratus est ad scabellum* (dem Sieger als Fußbank zu dienen). Ein anderes Targum lautet: *sicut rex qui paratus est circumdare sé legionibus*, wobei vorausgesetzt ist, daß כִּידוֹר (v. כָּדַר umkreisen, rund s., wov. כַּדּוּר Ball, assyr. *kudur* Krone) das Rundlager, das in der Runde gelagerte Heer bed., Synon. von מַעֲגָל, wonach Luzzatto zu Jes. 29, 3 erkl.: wie ein König der sich mit seinem Heere anschickt, eine Stadt von allen Seiten einzuschließen. Aber כידור kann nicht ohne weiteres s. v. a. מָצוֹר bed. Eher läßt sich mit Saad. Parchon Kimchi annehmen, daß כידור wie ital. *torniamento* sowol den Umkreis als das Turnier oder die Kampfesrunde d. i. den rundum sich bewegenden Kampf, gleichsam den Waffentanz und hier das Letztere bedeute (Hier. *qui praeparatur ad proelium*). Ebendahin gelangt man, wenn man das Stammwort wie das arab. كدر in der Bed. *turbidum esse* (vgl. קָדַר 6, 16) faßt, welches auf Misgeschicke als trübe Lebenserfahrungen übertragen wird und also wol auch auf die Unruhe des Kampfes *tumultus bellici conturbatio* (Rosenm.) übertragen werden kann, oder wenn man von einer anderen Wendung des Wurzelbegriffs, näml. gedrungen, derb, dick s. ausgeht, welche für כידור die Bed. dicken Gewühls ergibt.[1] Da somit auf zwei Wegen sich eine passende Bed. des Worts herausstellt, so ist die ohnehin unhebräische Conj. עתיד לַכִּידוֹן *paratus ad hastam* = *peritus hastae* überflüssig.

25 Weil er ausgestreckt wider Gott seine Hand
Und wider den Allmächtigen sich überhob;
26 Anrannte wider ihn gesteiften Halses,
Mit den dichten Buckeln seiner Schilde;

1) Das V. كدر gehört zu der vielverzweigten Wurzel كد schlagen, stoßen, *quatere*, *percutere*, *tundere*, *trudere*. Es ist I. zunächst Transitivum *kadara* (Fut. *jakduru*, Inf. *kadr*) — durch dessen Nichtaufnahme aus den Originalwörterbüchern unsere Lexikographen der ganzen etymol. Entwickelung ihren Grund und Boden entzogen haben — in der Bed. schütten, stürzen, gießen z. B. *kadara-l-mâa* er hat das Wasser (aus)geschüttet, (aus)gegossen, (herab)gestürzt; daher in der medialen VII. Form *inkadara* intrans. stürzen, herabstürzen, zunächst vom Wasser und anderem Flüssigen, wie vom Regen der vom Himmel herabgießt, herabstürzt, von einer Cascade u. dgl.; dann uneigentlich von einem Raubvogel, der aus der Luft auf seine Beute herabstürzt, herabschießt, herabstößt (z. B. in dem Dichterverse bei Beiḍâwi zu *Sur.* 81, 2: „Der Falke ersah Trappen in der Ebene *f'ankadara* da stürzte er herab“); von einer feindlichen Schaar die sich auf ihre Gegnerin stürzt; von einem Menschen, Pferde u. s. w., der oder das in schnellem Rennen dahinstürzt, *effuse currit*, *effuso cursu ruit*, von den Sternen, die am jüngsten Tage vom Himmel herabstürzen (*Sur.* 81, 2). Daher nun auch II. das intrans. *kadara* (Fut. *jakdiru*) mit der Nebenform *kadira* (Fut. *jakdaru*) und *kadura* (Fut. *jakduru*), eig. geschüttelt und gerüttelt s., zunächst ebenfalls von flüssigen Dingen, d. h. durch heftige Bewegung, Schütteln, Rütteln, Stoßen, Rühren u. dgl. mit dem Bodensatz (der *kudâre* oder *kudâde*) gemischt und gemengt, getrübt, verunreinigt s.; dann überh. *turbidum*, *non limpidum esse* (*opp.* صفا), mit gleichem Bedeutungsübergang wie in *turbare* (vgl. *dcturbare*) und trüben (vgl. traben oder trappen, treiben, treffen). Eine andere Wendung nimmt die Grundbed. des Stammes III. in den abgeleiteten Nennwörtern *kudur*, *kudurr*, *kundur*, *kundûr* gedrungen, derb, dick, welches letzte Wort für uns Deutsche den Uebergang von *kadir*, *kadr*, *kadîr* trübe, schlammig, hefig u. dgl. bildet, inwiefern wir auch von dickem Bier u. dgl. sprechen, *cerevisia spissa*, *de la bière épaisse*. Hier scheint mir der Anknüpfungspunkt für כידור Schlachtgedränge *κλόνος ἀνδρῶν* gegeben: dickes Gewühl und Getümmel, wo Mann an Mann ist, wie ja auch גלחם, מלחמה nicht sich wechselseitig fressen, Menschenfresserei, sondern sich fest und dicht aneinander drängen, dichtes Gedränge bed. *Fl.*

27 Weil er bedeckt hatte sein Gesicht mit seinem Fette
Und ansetzte Schmeer an den Lenden,
28 Und bewohnte vertilgte Städte,
Häuser die nicht bewohnt werden sollten,
Die bestimmt waren zu Trümmerhaufen:
29 Wird er nicht reich und es verbleibt nicht sein Vermögen,
Und nicht neigt sich zur Erde Solcher Erworbenschaft.
30 Er entkommt nicht der Finsternis,
Seine Schossen dörret Feuerglut,
Und er verkommt im Zornhauch seines Mundes.

Diese Str. ist Ein syntaktisches Ganzes: v. 25—28 Vordersatz mit doppeltem Anfang (כִּי־נָטָה und כִּי־כִסָּה), v. 29—30 Nachsatz; Merx verkennt das indem er v. 25 zur vorigen Str. schlägt und Eliphas Zustimmung zu der Lehre der Altvordern mit v. 26 (יָרוּץ) beginnen läßt. Zwei Hauptsünden werden als Ursache des schließlichen Geschicks, welches den Frevler trifft, angeführt: 1. seine übermütige Widersetzlichkeit gegen Gott, und 2. sein Wolleben auf den Trümmern fremden Glücks. Die erste dieser Hauptsünden wird in v. 25—27 abgeschildert. Zu 25a vgl. 1 K. 11, 27; das *Hithpa.* הִתְגַּבֵּר 25b bed. sich heroisch geberden, den Helden spielen, wie הִתְעַשֵּׁר sich reich stellen, den Reichen spielen Spr. 13, 7. Und בְּצַוָּאר will sagen, daß bei seinem Anlaufen wider Gott (רוּץ אֶל wie Dan. 8, 6 vgl. עַל 16, 14) der Hals sich besonders bemerklich machte; es ist s. v. a. *erecto collo* (Hier.) und dem Sinne nach s. v. a. *ὕβρει* (LXX), auch Ps. 75, 6 steht בְּצַוָּאר (mit *Munach,* welches dort Stellvertreter eines Trenners) absolut im Sinne von steifhalsig oder starrköpfig (vgl. פָּנִים 9, 27 wie in unserem ‚ein Gesicht machen'). Der stolze Trotz, mit dem er Gott herausfordernd angreift und sich dagegen für alle Widerfahrnisse von Seiten Gottes, die ihn zur Besinnung bringen könnten, unnahbar und unempfindlich macht, wird durch den Zusatz: mit der Dicke (עָבְיִ Nebenform zu עָבִי) der Buckel seiner Schilde verbildlicht; גַּב ist der Rücken (ظهر) oder Buckel *(umbo)* des Schildes, die Mehrheit der Schilde deutet auf die Mannigfaltigkeit der Selbstverhärtungsmittel. Diese für alle Regungen der Unruhe und des Schmerzes, dergleichen der edlere Mensch von wegen eigner Sündhaftigkeit und fremden Elends so reichlich empfindet, unzugängliche fleischliche Sicherheit malt v. 27 ähnlich wie Ps. 73, 4—7: er hat bedeckt sein Gesicht mit seinem Fett, so daß es, wie entmenscht und entseelt, durch das Fett, für dessen Ansamlung er sorgt, zu einem grobmaterialischen Fleischklumpen ward, und machte Schmeer d. i. setzte Fett an, lagerte es ab über den Lendenmuskeln (כֶּסֶל für כְּסָלָיו √ כס rund und dann feist s., woher כְּסִיל vgl. كسل träge infolge großer Körperfülle); עֲשָׂה ist wie 14, 9 und in der RA *corpus facere* (bei Justin) im Sinne des Producirens von innen heraus gebraucht, פִּימָה (= פְּאִימָה Olsh. § 171a) erinnert an *πιμ-ελή* (wie es Aq. Symm. hier übers.) *o-pim-us* und an sanskr. *piv* fett s. (vgl. *πιαρός*). Die jüd. Ausll. erklären es nach dem misverstandenen פִּים 1 S. 13, 21 von den Runzeln oder Falten, welche das wampige Fleisch bildet, als ob das *ah* paragogisch wäre. Die zweite Hauptsünde des רשע be-

schreibt v. 28. Unter den annullirten Städten (נכחד wie 4, 7. 22, 20 bei Eliphas), die er bewohnt, sind nicht solche gemeint, die er selbst zerstört hat; 28c weist deutlich auf göttliches Strafverhängnis hin, denn הִתְפַּתְּרוּ bed. nicht: die sie, die Frevler, sich zu Trümmern machten (Hahn), was weder wegen des Numerus-Wechsels wahrsch. ist, noch zu der Bed. des Verbums stimmt, welches ‚für künftig zu etwas bestimmen' bed.; das *Hithpa.* vertritt wie häufig (z. B. 1 S. 3, 14) die Stelle des Passivs. Mit Recht verweist Hitz. auf das Gesetz Dt. 13, 13—19 (vgl. Jos. 6, 26. 1 K. 16, 34), welches den Wiederaufbau solcher Städte, die mit dem Banne belegt sind, verbietet. Ohne Furcht vor Gottes Strafgerichten und ohne Respekt vor Gottes offenbar gewordenem strafrichterlichen Willen macht sich der gottlose Machthaber sorglos und gemächlich in solchen Orten heimisch, an welchen die Erinnerung gerechter göttlicher Vergeltung haftet und welche zu steten Denkmälern göttlichen Strafvollzugs bestimmt sind.[1] Hienach gestaltet sich auch die Ausdrucksweise des Attributivsatzes לֹא־יָשְׁבוּ לָמוֹ. Hirz. bez. לָמוֹ auf בָּתִּים zurück: darin man nicht sitzt, aber לָ יָשַׁב bed. nicht wo sitzen, sondern sich wohin setzen; Schlottm. Dillm. bez. לָמוֹ auf ein unbestimmtes persönliches Subj.: darin sie nicht wohnen sich d. i. darin Niemand wohnte, aber das in diesem Falle als *acc. localis* zu ergänzende אֲשֶׁר durfte nicht fehlen. Eher ließe sich mit Hahn erkl.: welche nicht bewohnen die denen sie gehören, aber לָמוֹ für sich allein kann nicht Ausdruck dieses Subjectsbegriffs (die Eigentümer) sein. Also wird יִשְׁבוּ auf die Häuser gehen, לָמוֹ ist der nicht bloß bei Personen, sondern auch bei Dingen gebräuchliche *dat. ethicus;* gemeint ist aber nicht: welche unbewohnt sind, was nicht futurisch, vielmehr mit אין בהם יושב oder wie Ez. 26, 19 ausgedrückt sein würde, sondern: welche nicht wohnen d. i. bewohnt werden sollten ihnen (יָשַׁב sitzen = Insassen haben wie Jes. 13, 20. Jer. 50, 13. 39 u. ö.) oder, wie wir das ausdrücken würden, welche eigentlich unbewohnt bleiben sollten (Fut. wie 10, 15. Ew. § 136e, lat. *non habitandus*). Nun beginnt v. 29 der

1) Solche der Volkssage nach durch göttliches Strafgericht untergegangene oder umgestürzte (*maḳlûbât, muḳêlibât, munḳalibât*) Ortschaften sind am Rande der Wüste nicht selten. Auch 3 Stunden südlich von Damask liegt eine solche *muḳêliba.* Es sind Orte in denen, wie man sich erzählt, die Gebote des *dîn el-bedu* „der Nomadenreligion", auch *dîn Ibrâhîm* „Abrahams Religion" genannt, frevelhaft übertreten worden sind. In erster Reihe ist hier Sodoms durch das verletzte Gastrecht (Gen. 19, 5 vgl. Iob 31, 32) bewirkter Untergang zu erwähnen, denn diese Legende gehört dem *dîn Ibrâhîm* wol ursprünglicher an als dem Mosaismus. Ferner ist an *Higr,* das Ἔγρα des Ptolemaeus und *Medâin Sâliḥ* der Muselmänner, die alte Felsenstadt der Themudäer zu erinnern, welche wegen Widerspenstigkeit gegen Gottes Gebote verödete. An der Quelle des *Rakḳad* (des größten golanischen Flusses) steht eine Menge emporgerichteter sonderbar durchlöcherter Jaspisformationen, welche der Brautzug (*el-fârida*) heißen. Dieser Brautzug wurde in Stein verwandelt, weil eine Frau, die ihm angehörte, ihr Kind, das sich beschmutzt hatte, mit einem Brodkuchen (*kurṣ*) reinigte. Daneben liegt ihr Dorf *Ufûna,* welches trotz wiederholter Versuche nicht mehr zu bewohnen ist. Es steht verlassen als ein ewiges Zeugnis daß Undank (*kufrân en-niʿ ma*) gegen Gott nicht unbestraft bleibt. Eine andere hierher gehörige Sage s. zu 31, 32.

Nachsatz: (weil er so gehandelt), wird er nicht reich (mit persönl. Subj. wie Hos. 12, 9) und nicht bestehen wird sein Vermögen (קוּם sowol zu Stande kommen Jes. 7, 7 als Bestand haben 1 S. 13, 14 und Stand halten 41, 18), und nicht wird sich neigen zur Erde מִנְלָם. Die Erklärung älterer Ausll.: *non extendet se in terra* ist unmöglich, da dies יִנְטֶה בָאָרֶץ heißen müßte; dagegen ist das Kal in der intrans. Bed. abbiegen, sich beugen oder neigen (Ges. § 53, 2) gemeinüblich. Aber was bed. das dazu gehörige Subj. מנלם? Außer Betracht bleiben die Erklärungen: מִן לָם *ex iis* (Trg.) oder מִן לָם *quod iis* was ihnen gehört (Saad.) oder מִפֶּם ihr Wort (Syr. und Gecatilia), und solche Quidproquo, wie *σκιάν* (צלם oder אלם) der LXX (wonach Merx: er wirft nicht Schatten auf das Land) und *radicem* des Hier. Jedenfalls ist von mitentscheidender Bed. für die Aufhellung des Worts das bei Jesaia 33, 1 vorkommende בְּחַנְלָתֶךָ (für בְּחַנּוֹתֶךָ mit *Dag. dirimens* wie 17, 2). Schon die ältesten jüd. Lexikographen fassen dieses חִנְלָה (parall. חֹתֶם) als Synon. von כְּלָה in der Bed. zu Ende bringen, wogegen Ges. Hitz. Kn. u. A. כְּכַלֹּתֶךָ für die urspr. LA halten, weil sich für נלה aus dem arab. نال nicht jene Bed. *perficere* ergebe und weil die Wurzelbuchstaben נל incompatibel seien (Olsh. § 9, 4). Allerdings kommt diese Lautverbindung sonst in dem Thema keiner semitischen Wurzel vor, aber das arab. *nâla*, dessen naturlanges *a* in der Flexion zu einem kurzen Umlaut werden kann, schützt doch die Möglichkeit eines נלה, und die dem arab. *nâla*, Fut. *janîlu*, eigne Bed. *consequi* ist Jes. 33, 1 passend: wenn du vollauf erreicht hast (*Hi.* als Intensivum des transit. Kal, wie חִזְעִיק, חִקְנָה) zu rauben. Ist aber das V. נָלָה gesichert, so bedarf es auch an u. St. keiner Conjektur, zumal da die nächstliegende Verbesserung מִכְלָם (Hupf. מִכְלָה) einen Satz ergibt *(non figet in terra caulam)*, der nicht matter und lahmer sein könnte, wogegen der durch Luzzatto's (zu Jes. 33, 1) und Olshausens sinnigere Conj. מִנְּלָם (nicht senkt sich zur Erde, von der Fülle der Feldfrucht niedergedrückt, ihre Sichel) gewonnene Ged. an dem anderen Extrem, an Schwülstigkeit leidet.[1] Schon Juda b. Kureisch erkl. מנלם durch منالهم ihr Dargereichtes (von *nâla janûlu*) oder Erreichtes *(nâla janîlu)* d. i. ihr Besitztum[2] (nicht: ihre Voll-

1) Böttch. (Neue Aehrenlese zu Jes. 33, 1) erklärt מִנְלָם als umgelautet aus מִמְלָם (von מְמָלֵא Fülle), aber dieser Lautwechsel ist unnachweisbar und an sich schon sehr unwahrscheinlich. Auch Hitzigs מִלְלָם (ihr Halm) ist unannehmbar, weil מְלִילָה nur in Verbindung mit der Handlung des Pflückens und Schneidens für שִׁבֹּלֶת (24, 24) gesagt wird; Dillmanns Vorschlag לֹא יִשָּׂה לארץ שִׁבְלָם deshalb weil der Dichter שִׁבָּלָיו oder שִׁבְלָתוֹ gesagt haben würde.

2) Freytag hat die Infinitive *naîl* und *manâl* irrig unter نال *med. Vav* statt unter نال *med. Je* gestellt, wo er nur *naîl* wiederholt, und gibt dem *manâl* irrig die Bed. *donum* mit Berufung auf eine Belegstelle aus *Fâkihat alchulafâ*, wo *ʿaziz al-manâl* (ein von schwer zugänglichen, durch Natur oder Kunst festen uneinnehmbaren Plätzen entnommenes Bild) „einen dem schwer beizukommen (d. i. dessen Machtstellung gesichert) war" bed. Der wahre Sachverhalt ist dieser. نال *med. Vav* bed. urspr. langen, reichen, Jemandem

kommenheit, wie von anderen jüd. Ausll. nach נלה = כלה erklärt wird). Indem der Dichter sagt: „nicht neigt sich zur Erde ihr Besitzstand" spricht er diesem die Aehnlichkeit ab mit einem Getreidefelde, welches vor Schwere der Körner sich erdwärts neigt, oder mit einem Baume, der mit reichem Obstsegen beladen seine Zweige niedersenkt. So auch Hirz. Ew. Stick. מִנְלָם v. מִנְלָה ist Synon. des nachbibl. מָמוֹן (מָמוֹן); das Suff. geht nach gleichem Numerus-Wechsel wie v. 35. 20, 23 und häufig auf die רשׁעים. Auch in v. 30 ist in die auf die Person des Gottlosen gehende Aussage ein Pflanzenbild eingeflochten: sein saftsaugendes zartes Gezweig dörrt, ohne daß es Frucht bringt, Flamme aus, und er selbst entgeht der Finsternis nicht, vergeht vielmehr durch den Hauch seines Mundes d. i. des Mundes Gottes (4, 9., nicht seines eignen nach v. 13. Jes. 33, 11 wie Hitz. übers.: er entflieht in seines Mundes Sturm, was sich durch das Fragezeichen widerlegt, das jeder Leser hiezu machen wird). Das wiederholte יָסוּר bed. 30[a]: er entweicht wie Spr. 13, 14., 30[b]: er muß weichen.

31 **Er baue nicht auf Unheil — er verführt sich,**
Denn Unheil wird sein Eintausch.
32 **Noch ist sein Tag nicht, da erfüllt sichs**
Und sein Palmzweig kommt nicht zu vollem Grün.
33 **Er übt Unbill wie ein Weinstock am eignen Herling**
Und wirft ab wie ein Oelbaum seine Blüte.
34 **Des Ruchlosen Hausgenossenschaft wird todtenstarr,**
Und Feuer hat gefressen die Zelte der Bestechung.
35 **Sie gehen schwanger mit Mühsal und gebären Unfall,**
Und ihr Inneres arbeitet an Selbstbetrug.

Mit אַל wird nicht bloß affektuöse Aussage von Künftigem eingeleitet (Lth.: *Er wird nicht bestehen*, was durch das *Ni.* יֵאָמֵן ausgedrückt sein müßte), es steht abmahnend: möge er nur nicht trauen auf Unheil (hier *Munach* statt *Dechî* nach bekannter Transformations-Regel) — er geräth, sofern er es thut, in Irrsal oder bringt sich in Irrsal (יִתְעֶה 3 *pr.*, nicht *part.*, und *Ni.* wie Jes. 19, 14., wo es hin und wieder gestoßen werden oder sich hülflos herumwälzen bed.), ein Ged., wie man ihn nach jener Abmahnung erwartet (Olsh. vermutet יִתְעַב der Abscheuliche): dieses Vertrauen auf Unheil ist Selbstverführung, denn Unheil wird sein Eintausch. Das Verbum תִּהְיֶה bestimmt sich hier wie z. B. auch Gen. 31, 8. Spr. 14, 35 nach dem Präd. תְּמוּרָתוֹ, und dieses bed. Eintausch, näml. des Gegenwerths. Das Wortspiel ist ähnlich wie

etwas mit ausgestrecktem Arm oder ausgestreckter Hand hinlangen, darreichen, verabreichen; das correlate نال *med. Je*: erlangen, erreichen d. h. zunächst: mit ausgestrecktem Arm oder ausgestreckter Hand berühren und fassen können, und dann: wirklich fassen und nehmen, überh. *adipisci, consequi, assequi, impetrare*, mit den gewöhnl. Infinitiven *naîl* und *manâl*. [Vgl. jedoch das hauranischem Sprachgebrauch folgende تنفول „sie erlangt" in der Anm. zu 30, 24.] Also bed. *manâl* (von نال *med. Je*) urspr. als Abstr. Erlangung, Erreichung, mag dann aber auch, wie *naîl* und die Infinitive überh., in die concrete Bed.: was man erlangt, erreicht, oder erlangt, erreicht hat übergehen, wiewol ich gerade hiefür kein Beispiel habe. *Fl.*

Hos. 8, 11 לַחֲטֹא, wogegen Hos. 12, 12 אָוֶן und שָׁוְא in gleichem Sinne wie hier שו (שוא) und שוא wechseln; denn in 31ª ist שָׁוְא (= שָׁוְא v. שׁוא, *Chethîb* שָׁו wie שׂוא Schlechtigkeit von dem *v. cavum hamzatum* שָׁאָה = שָׁוָא) Wüste und Leere der Gesinnung, in 31ᵇ recompensativ gewendet: Wüste und Leere des Geschicks. Das folg. חֲמָלֵא geht auf den Eintausch oder auch neutrisch auf das eingetauschte Unheil zurück: er oder es erfüllt sich d. i. entweder: geht in Erfüllung (Passiv von מָלֵא 1 K. 8, 15) oder: wird vollständig d. h. das Maß der Selbststrafe seiner Unsittlichkeit wird voll, ehe sein naturgemäßer Tag d. i. Todestag gekommen (vgl. zum Ausdruck 22, 16. Koh. 7, 17); die Uebers.: da ists aus mit ihm (Ges. Schlottm u. A.) ist gegen den Sprachgebrauch, LXX übers. *ἡ τομὴ αὐτοῦ πρὸ ὥρας φθαρήσεται*, wonach Merx: גְּזוּ בלא־יומו יָמֵל, an sich gefällig, aber der Pflanzenbilder werden dadurch mehr als genug. In 32ᵇ ist zu beachten, daß רִעֲנָנָה *Milel* und also 3 *pr.*, nicht wie Hohesl. 1, 16 *Milra* und also *adj.* ist, eine Steigerungsform v. רָעַן עש *laxum, tenerum, lentum esse* im Sinne von *lenti salices*. כַּפָּה ist nicht das Gezweig überh. (Raschi: *branchage*), sondern der von seiner abwärts gehenden Biegung und von der Wölbung seiner fiederartig getheilten Blätter benannte Palmzweig (vgl. Trg. Est. 1, 5., wo כִּפִּין mit Laub überwölbte Sitze und Gänge bed.). „Sein Palmzweig gelangt nicht zu frischem vollem Grün“ (Symm. gut: *οὐκ εὐθαλήσει*) will sagen, daß sein Glücksstand nicht zur vollen Entfaltung, nicht zu gedeihlicher Verzweigung gelangt. In 33ª wird seine Familie als בִּסֵּר (= בֹּסֶר, Trg. בּוּסְרָא, semitisches Grundwort zu *βότρυς*) noch unreife Traube eines Weinstocks und als נִצָּה Blüthe einer Olive dargestellt.[1] In 33ᵇ hat es keine Schwierigkeit, den Gottlosen selbst

1) Um das Treffliche der Vergleichung zu fühlen, muß man wissen, daß der syrische Oelbaum das erste, dritte, fünfte Jahr reichliche Früchte trägt, aber das zweite, vierte, sechste ausruht. Zwar blüht er in diesen Jahren auch, aber fast sämtliche Blüten fallen, ohne Beeren anzusetzen, ab. Die Olivenerndte ist daher in solchen Jahren eine sehr dürftige. [Vgl. Franz Schnedermann, Symbolik des Oelbaums und Oeles, in Luth. Zeitschr. 1874 S. 12.] — Den Weinstock anlangend, so wird in Syrien alljährlich eine enorme Masse Trauben im unreifen Zustande verbraucht. So wie die Beere nur die Größe einer Erbse erlangt hat, werden in den Haushaltungen fast alle Arten von Speisen mit der Säure derselben zubereitet. Das Volk liebt das Saure ungemein, eine Neigung, die wol durch das heiße Klima bedingt wird. In den Monaten Juni, Juli und August kommen tagtäglich über 600 Esels- und Pferdelasten unreifer Trauben allein auf den Markt von Damask, und in jener Zeit bedient sich Niemand des Essigs, woher es wol kommt, daß das Wort בסרא im Syrischen die Säure (den Essig) *κατ' ἐξοχήν* bedeutet. Im Arabischen heißen die unreifen Trauben ausschließlich *ḥoṣrum* (حصرم) oder mit dialektischer Verschiedenheit *ḥiṣrim*. *Wetzst.* Wie حصرم (aus حصر) fest an- und zusammenziehen bed., so בסר بسر straff, streng (*adstrictum*), hart, dann auch barsch, unwirsch (*truculentum*) s., so daß also בֹּסֶר, בֶּסֶר, בִּסְרָא, כַּסְיָא die harte fest zusammen-

zum Subj. zu machen: er wirft ab dem Oelbaum gleich seine Blüthe, aber in 33ª ist dies schwieriger; denn erklärt man: „er schüttelt ab (Trg. יַחֵר *excutiet*) dem Weinstock gleich seine Träublein“, so ist dies (abgesehen von dem weit hergeholten Sinne des יַחֲמֹס) ein unwahres Naturbild, da die Trauben je unreifer um so fester sitzen. Andererseits aber eignet sich auch nicht ein unbestimmtes ‚man‘ zum Subj. und Gott zum Subj. zu machen verbietet der Zus.; auch leidet der Ausdruck: er (Gott) schädigt dem Weinstock (d. i. gleichwie einem solchem Thren. 2, 6) seinen Herling . . an dem Uebelstand, daß כַּגַּפֶּן und בְּזֵרֹו passiven Sinn statt des zu erwartenden activen bekommen. So wird also der Gottlose selbst auch Subj. zu 33ª und nach Spr. 8, 36 zu erklären sein: er thut Unrecht wie ein Weinstock seinem Herling (Ew. Hupf. Dillm. Zöckl. Hitz.), indem er ihn näml. nicht zur Reife kommen und im Zustande der Unreife verkümmern läßt. Er ist wie ein Weinstock, der seinen Träubchen, die sich aus der Blüte entwickeln, die Reife vorenthält, wie ein Oelbaum, der die Blüten, ehe sie zu Beeren werden, abwirft. Dieses selbstverderberische Verhalten gegen seine Nachkommen spricht v. 34 bildlos aus: des Ruchlosen (s. über חָנֵף zu 13, 16) Gemeinde (d. i. wie in der Sachparall. 16, 7 vgl. Sir. 16, 4 *φυλή*: sein Familienkreis) ist (wie vom Standpunkt des vollzogenen Gerichts gesagt wird) גַּלְמוּד harte leblose Steinmasse (in dem substant. Sinne des arab. *ǵalmûd*) d. i. starrer Tod (LXX *θάνατος*, Aq. Symm. Theod. *ἄκαρπος*), und Feuer hat gefressen die Bestechungs-Zelte (LXX *οἴκους δωροδεκτῶν*); שֹׁחַד ist *κατ' ἐξ.* ungerechter Mammon Dt. 27, 25. Jes. 1, 23. Der epiphonematische Schluß v. 35 bringt das Geschilderte nochmals auf den kürzesten Ausdruck. Die Bildrede 35ª ist wie Ps. 7, 15. Jes. 59, 4 (vgl. Einl. § 8); in letzterer Stelle finden sich auch gleiche lebhaft beschreibende Infinitive Ges. § 132, 4ᵇ. Sie brüten Beschwer oder Mühsal Anderer und was herauskommt ist Unheil für sie selber. Was also ihr בִּטְנָן d. i. ihr Inneres mit den darin durcheinander gehenden Gefühlen, Gedanken und Bestrebungen (Olympiodor: *κοιλίαν ὅλον τὸ ἐντὸς χωρίον φησὶ καὶ αὐτὴν τὴν ψυχήν*, nicht wie Dillm.: ihren schwangeren Mutterleib) herrichtet oder bewerkstelligt (יָכִין ähnlich wie 27, 17. 38, 41), das woran es arbeitet ist מִרְמָה *ἀπάτη*, womit sie Andere und vor Allem sich selber belügen.

Mit der Rede des Eliphas, des ältesten und des tonangebenden unter den Freunden, tritt der Streit in ein zweites Stadium. Iob hat in seiner letzten Rede sich von den Freunden abgewendet und sie zu schweigen aufgefordert; er wendete sich an Gott und es zeigte sich darin ein gewisses Vertrauen, aber zugleich in der herausfordernden Weise ein unehrerbietiges Trotzen. Gott läßt sich nicht in den Rechtsstreit ein, den Iob kühn herbeiwünscht, und die Folge davon ist, daß

hängende, unreife Weintraube und im Arab. (بُسْر) eine ebensolche Dattel bez., ein in sich herbes Ding, welches durch seine Herbigkeit adstringirend auf den Geschmack, contrahirend auf das Gesicht (vgl. „ein saures Gesicht machen“) wirkt, vgl. zu Spr. 10, 26 und *Fl.* zu Levy's Chald. Wörterbuch 1, 420.

jenes aufflackernde Vertrauen wieder erlöscht und der Trotz in Zagen und Klagen sich verwandelt. Statt die Stimme Gottes zu vernehmen muß sich nun Iob wieder die der Freunde gefallen lassen, denn diese glauben die Fortführung des Streites ebensoschr sich selber als Iob schuldig zu sein. Für überwunden können sie sich nicht halten, denn ihr Dogma ist so unauflöslich mit ihrem Gottesbegriff verwachsen und deshalb über menschlichen Widerspruch so erhaben, daß nur eine göttliche Thatsache es wird durchbrechen können. Und um bei solcher dogmatischen Befangenheit Iob wie einen Häretiker sich selbst zu überlassen sind sie ihm zu nahe befreundet; sie halten ihn für einen Verblendeten und haben wirklich die gute Absicht, den Freund zu bekehren.

Die Rede des Eliphas zeigt aber, daß sie nur immer unfähiger werden, auf Iob heilsam einzuwirken. Denn einestheils drehen sie sich auch in diesem zweiten Stadium des Streites überall nur in dem Zirkel ihres alten Syllogismus, anderntheils sind sie, statt an der unbedingten Geltung der Prämisse irre zu werden, in derselben bestärkt worden. Denn während die *conclusio* anfangs sich ihnen nur aus der über jeden Beweis erhabenen Prämisse aufnöthigte, so daß sie um dieser willen Sünden Iobs supponirten, die ihnen nicht anderswoher bekannt waren: hat ihnen nun, wie sie meinen, Iob selbst den Beweis geliefert, daß er ein Sünder sei, der so schwere Leiden verdient hat. Denn wer so bedachtlos und leidenschaftlich, so ärgernisgebend und Gottes unwürdig reden kann, wie Iob gethan hat, der ist, wie sie meinen, sein eigner Verkläger und Richter. Daß Iobs Gemüt durch Anfechtung das Gleichgewicht verloren hat und daß in demselben Natur und Gnade in einen wilden anarchischen Kampf gerathen sind, das bleibt ihnen fremd. In jenen Reden sehen sie den offenbar gewordenen wahren Seelenzustand Iobs. Was vor dem Leiden den Grund seines Innern ausmachte, das liegt für sie jetzt in den Reden des Leidenden zu Tage. Iob ist ein Gottloser und wenn er so hoch und heilig seine Unschuld betheuert und Gottes Entscheidung herausfordert, so ist diese Zuversichtlichkeit nur eine erheuchelte, durch die er wider besseres Wissen und Gewissen seine Ankläger irre machen und ihren Bußermahnungen sich entziehen will. Es ist לשון ערומים, ein bloßes Stratagem, wie das eines Schuldigen, welcher die Anklage dadurch niederzuschlagen denkt, daß er die kecke Miene des Anklägers annimmt. Ist es schon bitter, daß Eliphas das Zeugnis, welches Iob sein Gewissen gibt, für Selbstbetrug hält, so geht er nun noch weiter und erklärt es für eine feine Lüge und leugnet nicht bloß die objective, sondern auch die subjective Wahrheit desselben. So wird der Riß zwischen Iob und den Freunden immer größer, der Knäuel des Streits immer verworrener, und der Dichter läßt die Lösung des Räthsels reifen, indem es immer räthselhafter, immer verwickelter wird. Das letzte Wort der Rede des Eliphas ist מרמה: Iob soll wissen daß das was sein Inneres erfüllt eine große Lüge ist.

Aber was Iob von sich dem Gerechten aussagt ist nicht מרמה. Er

weiß sich טמא מטמא 14, 4., aber er weiß sich auch als צדיק חמים 12, 4. Er ist sich jener Gerechtigkeit des Strebens bewußt, welche auf dem Grunde eines dem Gotte des Heils zugewandten, also gläubigen Gemüts ruht und die Gott gelten lassen will. Die Freunde kennen diese vor Gott gültige Gerechtigkeit gar nicht. *Fateor quidem* — sagt Calvin in den *Institutiones* III, 12 — *in libro Iob mentionem fieri justitiae, quae excelsior est observatione legis; et hanc distinctionem tenere operae pretium est, quia etiamsi quis legi satisfaceret, ne sic quidem staret ad examen illius justitiae, quae sensus omnes exsuperat.* Mercier bemerkt treffend: *Eliphas perstringit hominis naturam, quae tamen per fidem pura redditur.* Eliphas sieht am Menschen nur das Leben der Natur und nicht das Leben der Gnade, welches weil es Gottes Werk ist den Menschen unverwerflich vor Gott macht. Er sieht an Iob nur die rauhe Schaale und nicht den Kern; nur die harte Muschel und nicht die Perle. Wir aber wissen aus dem Prologe, daß Jahve sich zu Iob als seinem Knechte bekannte, als er das Leiden über ihn verhängte, und dieser Leidende, den die Freunde für einen Gottgeschlagenen halten, ist und bleibt, wie uns dieses echt evangelische Buch zeigen wird, der Knecht Gottes.

Die Antwort Iobs auf Eliphas' zweite Rede c. XVI—XVII.

Schema: 10. 10. 5. 8. 6. 10 | 5. 6. 8. 7. 8.

[Da hob Ijjôb an und sprach:]

2 Gehört hab' ich derlei nun überreichlich,
Lästige Tröster seid ihr alle!
3 Sind nun zu Ende die windigen Worte,
Oder was stachelt dich daß du entgegnest?
4 Auch ich wollte wol gleich euch reden,
Wär' nur eure Seele anstatt der meinen.
Ich wollte stilisiren wider euch mit Worten
Und schütteln über euch mit meinem Kopfe,
5 Euch ermutigen mit meinem Munde
Und meiner Lippen Beileid sollte lindern.

Die Rede des Eliphas, wie der andern Beiden, will Tröstung sein, ist aber im Grunde Anklage, sie verwundet statt zu lindern. Reden dieser Art, sagt Iob, hat er nun רַבּוֹת viel d. i. (in prägnantem Sinne) reichlich viel gehört, obwol רבות auch elliptisch (Ps. 106, 43 vgl. Neh. 9, 28) vielmal (Hier. *frequenter*) bedeuten könnte; indes liegt *multa* (wie 23, 14) näher und paßt besser. Wie כְּאֵלֶּה gemeint ist zeigt 2^b: sie allzusammen sind מְנַחֲמֵי עָמָל *consolatores onerosi* (Hier.), solche welche statt Erleichterung nur עמל *molestiam* verursachen (vgl. 13, 4). In 3^a gibt ihnen Iob den Vorwurf des Windigen d. i. Zweck- und Gehaltlosen, den sie gegen ihn 15, 2 f. erhoben, zurück: haben ein Ende windige Worte oder wenn nicht (או wie z. B. Mal. 1, 17), was stachelt dich zu widersprechen? Das Trg. faßt מרץ im Sinne von מלץ: was macht dirs süß . . LXX übers. undurchsichtig *παρενοχλήσει*, Hirz.

Ew. Schlottm. Dillm. Hitz.: kränken, aber das arab. مَرِضَ (aram. מְרַע) krank s. bed. in der IV. Form ‚krank machen', nicht ‚kränken'. Das V. מָרַץ (vgl. zu 6, 25) bed. auf einen Körper drücken welcher Gegendruck leistet (verw. مرز ,مرص) und ihn dadurch mürben oder erweichen *macerare* (vgl. مرض und dazu *morbus* und *μαλαχία*); das *Hi.* also Eindruck der Gegendruck hervorruft ausüben, aufbringen, *lacessere:* was reizt dich auf, daß (כִּי wie 6, 11) du immer und immer wieder das Wort ergreifst? Der Gesamtged. des Folgenden ist nicht der, daß er, wenn sie an seiner Statt wären, es auch so machen könnte wie sie, daß er es aber nicht so machen würde (so z. B. Blumenfeld: mit Trostgründen würde ich euch überhäufen, mitleidig mein Haupt über euch schütteln . .) — diese Auffassung scheitert schon an dem Hauptschütteln, welches nie Gestus reinen Mitleids, sondern immer der Schadenfreude Sir. 12, 18 oder des Hohns über des Anderen Fall Jes. 37, 22 und Unglück ist Ps. 22, 8. Jer. 18, 16. Mt. 27, 39, weshalb Merc. die Entgegensetzung erst v. 5 eintreten läßt, wo sie aber durch nichts indicirt ist: *minime id facerem, quin potius vos confirmarem ore meo* — vielmehr: daß er alsdann so schlechte Trostkunst wol auch auszuüben wüßte; er vergegenwärtigt ihnen diesen Rollentausch, damit sie daran die Häßlichkeit ihres Verfahrens wie im Spiegel erkennen. Der negative Vordersatz *si essem* (mit לוּ nach Ges. § 155, 2[f]) ist von Cohortativen umschlossen, welche (da die fragende Fassung unstatthaft ist) nicht bloß *loquerer,* sondern *loqui possem* oder vielmehr *loqui vellem* (vgl. z. B. Ps. 51, 18 *dare vellem*) bed. Indem er sagt: אַחְבִּירָה (wofür Lagarde unnöthig und minder bedeutsam אַרְחִיבָה) gibt er ihnen zu verstehen, daß ihre Reden mehr Kunst als Natur, mehr Declamationen als Herzensergüsse sind; statt מִלִּים heißt es בְּמִלִּים indem das Obj. der Handlung als Mittel derselben gedacht ist, wie unmittelbar darauf בְּמוֹ רֹאשִׁי *capite meo* (für *caput meum* Ps. 22, 8) und בְּפִיהֶם v. 10 für פִּיהֶם, vgl. Ex. 7, 20. Jer. 12, 8. 18, 16. Thren. 1, 17; der nachbiblische Sprachgebrauch verwendet חִבֵּר in mannigfachster Weise zur Bezeichnung sprachlicher und schriftstellerischer Composition (DMZ XXV, 440). In v. 5 liegt der Hauptton auf „mit meinem Munde" ohne daß das Herz dabei ist, parall. „meiner Lippen Beileid" (נִיר ἅπ. λεγ., an Jes. 57, 19 נִיב שְׂפָתַיִם Gesproß oder Frucht der Lippen erinnernd) d. i. nur auf den Lippen sitzendes und nicht aus dem Herzen kommendes. Hitz.: das Geplapper meiner Lippen, aber von den Lippen wird נוּד (nachbibl. נִדַּד) nicht gebraucht. In אאמצכם (*Pi.* nicht *Hi.*) ist das Zere in *Chirek* statt Segol verkürzt wie Jes. 25, 1 vgl. zu Jes. 1, 15. 52, 12. Bei יַחְשֹׂךְ ist nach v. 6 כאבכם als Obj. gemeint. Er könnte auch solches oberflächliches Condoliren ohne Mitleid, das sich in des Leidenden Lage und Stimmung versetzt, das leisten lassen wollen was es nicht zu leisten vermag. Und doch wie dringend bedürfte er rechter wirksamer Tröstung! Sich selbst zu trösten vermag er nicht, wie die folg. Str. sagt: weder durch Reden noch durch Schweigen wird sein Schmerz beschwichtigt.

6 Mag ich reden, nicht wird gehemmt mein Schmerz,
Und unterlass' ichs, werd' ich um nichts enthoben.
7 Ja dermalen hat Er mich ausgemüdet,
Verödet hast du meine Hausgenossenschaft,
8 Und schrumpftest mich zusammen — zum Zeugen wards,
Und es trat auf wider mich meine Abgezehrtheit,
Ins Angesicht mich verklagend.
9 Sein Zorn zerfleischte und befehdete mich,
Er hat geknirscht über mir mit seinen Zähnen,
Als mein Feind wetzt er gegen mich seine Augen.

In dem hypothetischen Vordersatze 6[a] steht אִם (vgl. כִּי *ὅταν* Ps. 71, 23) mit dem Cohortativ, in 6[b] der bloße Cohortativ wie 11, 17. Ps. 73, 16. 139, 8.; dem Reden steht das Unterlassen (des Redens) entgegen (חדל wie z. B. Sach. 11, 12) — mag er jenes oder dieses versuchen, sein Schmerz bleibt ungelindert der gleiche. Das fragende: was geht von mir hinweg? ist s. v. a. was (= nichts) des Schmerzes verläßt mich. Subj. der v. 7 folgenden Aussage ist nicht der Schmerz — AE meint sogar, daß dieser 7[b] angeredet werde — noch weniger Eliphas, den Einige, zumal wegen der folg. grellen Ausdrücke, verstehen zu müssen meinen (s. dagegen z. B. Thren. 3, 9 f.), sondern Gott, dessen Zorn Iob als Ursache seines Leidens ansieht und als das Unerträglichste desselben empfindet. אַךְ 7[a] hat affirmative oder auch, was auf eins hinaus kommt, restrictive Bed.: ja wie es jetzt um ihn steht hat Gott seine Kraft erschöpft oder: nichts als äußerste Erschöpfung ist sein dermaliger Zustand. Er ist dem Schmerze gegenüber schlechthin widerstandsunfähig, und auch dafür ist gesorgt, daß ihm von seiner Umgebung her kein tröstend Bild und Wort entgegentritt: du hast verödet all meine Genossenschaft (Carey: *all my clan*), עֵדָה von der Hausgenossenschaft wie 15, 34. Hier: *in nihilum redacti sunt omnes artus mei* (כל אברי, wie z. B. von Ralbag erklärt wird), als ob der menschliche Organismus עֵדָה heißen könnte. Hahn: du hast vernichtet all mein Zeugnis, was עֵדָתִי heißen müßte. Er will sagen, daß er, verlassen von all den Seinen, ganz allein steht und nichts Tröstliches sieht und hört, denn seine Frau rechnet er nicht. Er ist also ganz und gar auf sich beschränkt, Gott hat ihn eingeschrumpft und diese Leidensgestalt, auf die ihn Gott reducirt hat, ist zum Zeugen oder Zeugnis geworden d. i. für ihn selbst und für Andere, voran die drei Freunde, eine faktische Anklage, welche ihn als Sünder hinstellt, obwol sein Selbstbewußtsein ihm das Gegentheil bezeugt. Das nur noch 22, 16 vorkommende V. קָמַט (aram. קָמַט) hat wie قمط (in Gecatilia's Uebers.) und قبط[1] die Grundbed. fester Bindung und Packung (LXX ἐπελά-

1) Im Arab. wird قمط z. B. von Einschnürung des Kindes in die Windeln gebraucht; das Quadriliterum قرمط (auch قمطر) bed. cõmpreß machen z. B. die Schrift (gedrängt schreiben) oder das Schreiten (in kleinen Schritten, säumig einhergehn). Gar nichts hat קטם قطم *abscindere, praemordere* mit קמט zu schaffen, mit welchem Kimchi und Reiske es vermengen; die √קם hat den allgem. Begriff der Verbindung, קט dagegen den der Trennung.

βου, Symm. *κατέδησας*, targ. für לָבַד, חָמַךְ, verw. קָמַץ *constringere*, von der sich die Bedd. *comprehendere* und *corrugare* abgezweigt haben; die Bed. runzeln (runzelig machen), zusammenschrumpfen ist ist die gewöhnlichste, und daß der Dichter diese, nicht jene (Dillm. u. A.), hier im Sinne hat, zeigt der folg. Hinweis auf die eingetretene Abmagerung und die weiterhin folgenden Züge aus dem Bilde des Elephantiasis-Kranken. Die Conj. Ewalds, welcher חָיְתָה in חַיָּה 6, 2. 30, 13 = חַוָּה als Subj. zu ותקמטני verwandelt (es packt als Zeuge mich der Unfall), entzieht dem in לְעֵד liegenden Ged., den der selbständige Folgesatz לעד חָיְתָה in den Vordergrund stellt, seine hervortretende Stellung. In 8^{bc} setzt dieser Ged. sich fort: כַּחַשׁ bed. hier nach Ps. 109, 24 die Abmagerung; die Verbalgruppe כחשׁ, כחר, كحل, كحط, كحظ u. s. w. hat die Grundbed. des Entziehens und der Abnahme, mager wird wem das Fett entgeht, leugnen ist s. v. a. Anerkennung oder Zugeständnis zurück- oder vorenthalten; ähnlich ist die Metapher: lügendes = versiegendes Wasser. Sein abgefallenes abgezehrtes Aussehen trat, indem ihn Gott so zusammenschrumpfte, wider ihn auf, indem es ihm ins Angesicht aussagte (Satzverhältnis wie Jes. 30, 31 und Ausdruck wie Hos. 5, 5) d. i. ihn nicht bloß hinter seinem Rücken, sondern keck und direkt wie einen ausgemachten Verbrecher verklagte. Gott hat sich ihm in einen grimmigen Feind verwandelt. Raschi versteht unter צָרַי den Satan. Aber die Mitwirkung des Satans tritt nirgends in Iobs Bewußtsein, überall ist es Gottes Zorn, als dessen Ausfluß er sein Leiden betrachtet. Gottes Zorn war es der ihn löwenartig zerfleischte (vgl. 10, 16. Hos. 5, 14. 6, 1) und befeindete (nicht: וַיְשַׂטְמֵנִי schmiß mich nieder, denn vgl. 30, 21), Gott hat geknirscht (חרק ∕ חר knarren, knattern, knirschen) wider ihn mit seinen Zähnen, Gott zückte oder wetzte (A. S. Th. *ὤξυνεν*, לָטַשׁ wie Ps. 7, 13) ihm d. i. ihn zu durchbohren seine Augen oder Blicke gleich Schwertern. Man beachte die mit Perfekten und Imperfekten wechselnden historischen Modi. Er schildert die Katastrophe, die ihn zu einer solchen Jammergestalt mit dem Verbrecher-Stempel gemacht hat. Sein gegenwärtiges Leiden ist nur die Fortsetzung des Zornverhängnisses, das über ihn ergangen.

10 Man hat aufgerissen wider mich das Maul,
Mit Schmähung schlagen sie meine Backen,
Allesamt wider mich verstärken sie sich.
11 Es gab preis mich Gott an Buben,
Und in Frevler-Hände stürzte er mich.

Er meint nicht die Freunde, sondern die Menschen in seiner Umgebung, welche ihn um sein Glück beneideten und sich nun seines Unglücks freuen; solche, denen seine Rechtlichkeit zur Last war und die sich nun des gestrengen Herrn, des allzugerechten tadelsüchtigen Frommen entledigt sehen. In Perfekten schildert er sein Leiden der Umänderung nach, die es hervorgebracht hat, seit es über ihn hereingebrochen. Das V. פָּצַר ist statt mit Objektsacc. (29, 23) mit werkzeuglichem בְּ verbunden wie das synonyme חִפְּרוּר Ps. 22, 8 (vgl. oben zu

v. 4). Die Backen oder auf die Backen schlagen ist an sich schon Beschimpfung Thren. 3, 30; das hinzugefügte בְּחֶרְפָּה wird also auf die Schimpfreden gehen, welche sich mit der thätlichen Mishandlung verbinden. Das nur hier vorkommende *Hithpa.* הִתְמַלְּאוּ bed. nicht bloß im Allgem. sich zu einem מָלֵא Jes. 31, 4 ansammeln, sondern (nach dem arab. تمالأ على wider jem. conspiriren) sich vervollständigen, sich (zu gleichem feindlichen Zwecke) verstärken; richtig Reiske: *sibi invicem mutuam et auxiliatricem operam contra me simul omnes ferunt.*[1] Die Bed. von עָוִיל ist aus 21, 11 ersichtlich; es bed. v. עול nähren, eig. unterhalten, das unterhaltene Kind des Hauses, wie das doppelgeschlechtige arab. *ʿajjil,* Plur. *ʿijâl,*[2] und es ist unnöthig, zwei Formen עָוִיל und עֲוִיל in zwei Bedd. *puer* und *pravus* anzunehmen, da die Sprache und insbes. das B. Iob für letztere Bed. עָוֶל geprägt hat: es bed. an allen drei Stellen (hier und 19, 18. 21, 11) den Knaben und (ohne den von Hitz. angenommenen Mittelbegriff der Unselbständigkeit und Besitzlosigkeit) den Jungen (vgl. 30, 1), den Buben (s. Chajug bei Ewald-Dukes 3, 85), nicht v. עָוַל *pravum esse* den Bösewicht (Dillm. u. A.), vgl. *Bereschith rabba* c. 36 wo R. Levi sagt: בערביא צוחין לינוקא עוילה in Arabien nennt man das Kind עוילה.[3] Ueber Her-

1) Die schon der 1. Form מָלֵא zukommende Bed. ‚helfen' geht von dem מָלֵא Vollaufhaben, Bemitteltsein aus; eig. bemitteln, d. h. Jemandem die Mittel (*opes, copias*) zu etwas liefern und ihn dadurch in den Stand setzen, es auszuführen. Vgl. das lat. *ops, opem ferre, opitulari, opes, opulentus* (عَلِيَ). *Fl.* Dagegen übers. *Wetzst.* lieber: Allesamt an mir fressen sie sich voll, הִתְמַלְּאוּ als Reflex. von מָלֵא 38, 39., Syn. von נִשְׂבַּע, wie in dem Schattenspiele „die Liebenden von Amasia" Ferhât nach dem Tode der Geliebten ausruft: wir sind getrennt! Morgen (d. h. bald) wird uns der Allgütige im Paradiese vereinigen und wir werden uns sättigen der eine an dem andern (ونتملّأ من بعضنا البعض). Man erwartete aber ממני statt עלי; nur etwa auf den Wechsel von התענג על 22, 26. 27, 10 mit התענג מן Jes. 66, 11 ließe sich verweisen.

2) Neswân sagt: عِيال vom Sing. عَيِّل sind die Familienglieder, welche ein Hausvater zu ernähren (يَعُولُ) und deren Unterhalt er zu bestreiten hat; das Wort kommt von عول *med. Vav* ernähren, und seine urspr. Form ist عَيْوِل [richtiger wol = عَوِل welche Form bei mittelvocaligen Stämmen häufig die Passiva vertritt]. Von eben diesem عال *nutrire* bed. عَيِّلَة, welches in Damask nur عَيْلَة *ʿêla* geschrieben und gesprochen wird (vgl. עֵדָה v. עֵר = עָוַר), die Familie eines Mannes, inwiefern ihm ihr Unterhalt obliegt. *Wetzst.* (vgl. zu Ps. 8, 3).

3) Im Assyrischen bed. *avilu* (als Synon. von *nisu*) Mensch, Mann, viell. eig. den Sohn; es ist Ein Wort mit אֱוִיל im Namen Evilmerodachs, s. Friedrich Delitzsch, Assyrische Studien S. 89 f.

leitung und Bed. des יְרַשֵּׁנִי läßt uns das arabische ورّط nicht in Zweifel; dieses bed. hinabstürzen ins Verderben (*warṭa*, Absturz, Verderben, Gefahr) und ebenso hier das *fut. Kal* יֶרֶשׁ für יִירְשֵׁנִי *praecipitem me dabat* (LXX ἔῤῥιψε, Symm. *ἐνέβαλε*), wie das *praet. Kal* Num. 22, 32: *praeceps = exitiosa est via.* Das präformative י hat in corrokten Texten Metheg, so daß man nicht mit Ralbag ein mit יָרַט gleichbed. יָרָה anzunehmen braucht.

12 **Harmlos war ich, da zertrümmerte er mich,**
Und erfaßte meinen Nacken und zerschmetterte mich,
Und stellte mich hin sich zum Zielpunkt.
13 **Es umringten mich seine Schützen,**
Er spaltete meine Nieren ohne Schonen,
Schüttete zur Erde meine Galle.
14 **Er durchbrach mich Bresch' auf Bresche,**
Lief auf mich los wie ein Kriegsheld.

Er befand sich glücklich und zufrieden (vgl. Dan. 4, 1), als Gott mit Einem Male gegen ihn zu wüten begann; die Steigerungsform פַּרְפַּר (arab. *farfara*) bed. ganz und gar zerbrechen, zermalmen, zerkrümeln (*Hithpo.* brüchig werden Jes. 24, 19), פְּצָצֵנִי (v. פָּצַץ, arab. فضّ, verw. נָפַץ) in Stücke schmeißen (*Po.* vom Hammer Jer. 23, 29), zerschmettern: beim Nacken fassend hob ihn Gott in die Höhe, um ihn mit aller Gewalt zu Boden zu schmettern. מַטָּרָה (v. נָטַר *τηρεῖν*, wie *σκοπός* v. *σκέπτεσθαι*) ist wie in der Lehnstelle Thren. 3, 12 die Zielscheibe mit dem Zielpunkt (sinnverw. מִפְגָּע 7, 20 Angriffsgegenstand und Angriffspunkt): Gott hat ihn sich zur Schießscheibe aufgerichtet, um gleichsam zu erproben was er und was seine Geschosse vermögen. רַב (Pl. רַבִּים Jer. 50, 29) n. d. F. שַׁוּר, צַר v. רִב (רָבַב) Gen. 49, 23, viell. auch רַב (רָבַב) Ps. 18, 15., verw. רָבָה, רָמָה, ist der Schütz; Gottes „Schützen" *(jaculatores)* sind die mannigfachen Trübsale und Anfechtungen, die Gott wider ihn entboten (vgl. 10, 17. 19, 12). LXX Trg. Hier. übers. רביו wie Ausg. 1: ‚seine Geschosse', aber die Form spricht eher für persönliche Bed. und die jüd. Ausll., welche מורי חחצים erkl., verweisen mit Recht auf Jer. 50, 29. Von allen Seiten, wohin er sich wenden mag, schossen diese Schützen Gottes ihre Geschosse (vgl. חִצָּיו 6, 4) auf ihn los, schonungslos seine Nieren spaltend, so daß seine Galle (מְרֹרָה = מְרֵרָה 20, 25., مرارة) d. i. Gallenblase sich nach außen entleerte (vgl. Thren. 2, 11. Psychol. S. 268). Das Ausgesagte will aber nicht sinnlich verstanden sein[1]: die göttlichen Geschosse, von allen Seiten auf ihn abgeschossen, drangen in sein Inneres und verwundeten die edelsten leiblichen Organe seiner Seele. In v. 14 folgt ein anderes Bild. Er war wie eine Mauer, die nach und nach von

1) Entleerung der Galle erfolgt, wenn diese unmittelbar oder wenn ihre Gänge zerreißen. Ueber das „Sprengen der Galle" oder „der Gallenblase" bei den Arabern, als Wirkung heftiger und schmerzlicher Gemütsbewegungen, s. DMZ XVI, 586.

Gottes Wurfgeschossen oder Sturmbalken ganz durchlöchert ward und wider die Er heldenartig Sturm lief; פֶּרֶץ ist das eig. Wort von solchen Sturmlücken und überh. Mauerbrüchen, hier nach dem sogen. *schema etymologicum* Obj. seines eignen Verbums. Das zweite פרץ (פָּרַץ) hat aus unbekanntem Grunde *Zade minusculum.* Mit 14[b] vgl. 15, 26[a]: was Eliphas dort vom Gottlosen sagt wendet Iob auf Gott selber. כְּגִבּוֹר in der Gleiche oder in der Weise eines Recken; in beiderlei Sinn wird כְּגִבּוֹר punktirt, nirgends (des Misklangs halber) כַּגִּבּוֹר (s. Hitz. zu d. St. und 38, 3). Welche Veränderung infolge dieses wider ihn losgebrochenen unbegreiflichen Zornmuts Gottes in seinem eignen Verhalten vorging, sagt Iob in der folg. Strophe.

15 **Sacktuch heftete ich auf meine Hautkruste**
Und entwürdigte mit Staube mein Horn.
16 **Mein Gesicht ist überroth von Weinen**
Und auf meinen Wimpern liegt Todesschatten,
18 **Obwol kein Unrecht in meinen Händen**
Und mein Gebet ungeheuchelt.

Grobhärenes Zeug ist die Selbstbekleidung Tieftrauernder. Daß Iob davon nicht sagt, daß er es auf den bloßen Leib (2 K. 6, 30) angezogen oder umgeschlungen, sondern daß er es aufgenäht oder aufgeheftet, hat in der den gewöhnlichen Kleiderschnitt nicht zulassenden monströsen Verunstaltung des Körpers durch die Elephantiasis seinen Grund; auch sagt er ebendeshalb nicht עוֹרִי, sondern גִּלְדִּי, was entw. den Grind- Schorf- oder Schuppenüberzug bed. (vgl. talm. גֶּלֶד und חִגְלִיד von dem Grinde vernarbender Wunden, aber auch z. B. von einem trocken gewordenen Dengel am Kleide) oder doch die Haut verächtlich als schon fast erstorbene bez., denn die gesunde Haut heißt עוֹר, גֶּלֶד dagegen *βύρσα* (LXX) Fell (bes. das abgezogene), talm. z. B. das Sohlenleder. Wir verstehen mit Raschi u. A. die Kruste, womit die furchtbare Lepra seine Haut überzogen (s. zu 7, 5. 30, 18. 19. 30). In 15[b] wird עִלַּלְתִּי von Rosenm. Hirz. Ges. Hitz. Dillm. u. A. (wie schon von Saad. Gecat., welche „ich grub ein" übers.) auf עָלַל (غلّ) eingehen, eindringen zurückgeführt: „ich steckte in Staub mein Horn"; aber diese Bed. des *Pil.* עִלֵּל ist unerweislich, es bed. vielmehr (gemäß der mit עַל Bed. des עלל على zusammenhängenden Grundbed. von über etw. kommen, darauf einwirken) afficiren *affecter* und überh. insbes. Schimpf oder Schmerz anthun (z. B. Thren. 3, 51 mein Auge verursacht Schmerzempfindung meiner Seele), gew. mit לְ, hier mit dem Acc.: ich habe mishandelt d. i. geschändet oder besudelt mit dem Staube mein Horn. Das ist nicht s. v. a. mein Haupt (Syr.), sondern קַרְנִי nennt er Alles was bisher seine Macht und Zierde war (LXX Trg.), dieses Alles hat er indem er sein Haupt mit Staub und Asche bedeckte zugleich mitgeschändet d. i. als zuschanden geworden dargestellt. In 16[a] ist nach dem *Chethîb* die Construction wie 2 S. 10, 9 vgl. 1 S. 4, 15., nach dem *Kerî* (vgl. Dt. 21, 7. Ps. 73, 2) wie Thren. 1, 20. 2, 11 (wo Gleiches von מֵעַי *viscera mea* gesagt wird); חֲמַרְמַר ist passive Steigerungsform nicht in der Bed.: sie

sind ganz und gar entzündet (LXX *συγκέκαυται*, Hier. *intumuit*, von jenem חֲמַר, حمر, welches in Gährung bringen bed.), sondern sie sind über und über geröthet (v. חָמַר, حمر), geröthet näml. vom Weinen — die Augen des Elephantiasiskranken thränen ununterbrochen und das Gesicht wird „salzig röthend"; dieses Thränen, sagt Iob, hat seine Augen so geschwächt und umflort, daß wie Todesschatten (s. zu 10, 21 s.) auf den Wimpern lagert, sie sind also trübe bis zu völliger Umnachtung. So überaus jämmerlich ist sein Zustand und Ausschn, obwol er kein entlarvter Heuchler ist, welcher in Sack und Asche Buße zu thun und trostlose Bußthränen zu vergießen hätte. Hitz. erklärt עַל wie 10,7 vgl. 1 Chr. 12,17 präpositionell: bei Nicht-Frevel in meinen Händen, aber 17ᵃ und 17ᵇ sind Nominalsätze und עַל ist also so wie Jes. 53, 9 Conjunction (= עַל־אֲשֶׁר). Seine Hände sind rein von schnöder Unbill, frei von Gewaltthat und gewaltsam Erpreßtem; sein Gebet ist lauter, *pura*, wie Merc. bem., *ex puritate cordis et fidei*. Aus dem Gefühle des schroffen Contrastes dieser seiner Frömmigkeit und seiner Brandmarkung durch so abscheuerregendes Leiden, aus dieser hier im Bewußtsein des Duldens aufs Aeußerste gestiegenen Spannung der Gegensätze entspringen die Hochgedanken der folg. Strophe.

18 Erde, bedecke nicht mein Blut,
Und keine Ruhstatt finde mein Geschrei!! —
19 Schon jetzt siehe im Himmel ist mein Zeuge
Und mein Mitwisser in den Höhen!
20 Ob auch meine Freunde meine Spötter —
Zu Eloah thränt mein Auge,
21 Daß er entscheide für den Mann gegenüber Eloah
Und zwischen dem Menschensohn und seinem Freunde.
22 Denn die zähligen Jahre kommen zu Ende,
Und einen Pfad ohne Rückkehr werd' ich dahingehn.

Unschuldig vergossenes Blut darf die Erde, ohne sich gewissermaßen der Mitschuld theilhaft zu machen, nicht aufsaugen und so bedecken Gen. 4, 11. Jes. 26, 21; unversiegt, unverwaschen, unbedeckt wie eine Blutlache auf Felsengrund Ez. 24,7 f. schreit es um Rache — Blutvergießen aber nennt die Schrift jeden auch nicht in Hinschlachtung bestehenden Tod des Menschen, den ein Anderer ihm durch Fahrlässigkeit (Act. 20,26) oder Vergewaltigung (Ps. 30,10) verursacht. Von dieser Vorstellungsweise aus fordert Iob in dem erhabenen Bewußtsein seiner Unschuld die Erde auf, sein Blut als das eines schuldlos Getödteten nicht einzusaugen, sondern bloß liegen zu lassen, damit bezeugend, daß es erst gerochen werden müsse, ehe sie es aufnehmen könne, und seinem Geschrei d. i. dem von seinem Blute als seiner vergossenen Seele ausgehenden Geschrei (וְצַעֲקָתִי wie Gen. 4, 10) wünscht er, daß es, ohne einen Standort d. i. Ort des Stillstands (Symm. *στάσις*) zu finden, ungehemmt und unverstummt gen Himmel empordringen möge. Also an demselben Gotte droben, der ihm einerseits wie ein ihn blutdürstig verfolgender Feind erscheint, hofft Iob andrerseits einen Zeugen seiner Unschuld zu finden: er wird sich zu

seinem Blute, wie zu dem Abels, als dem Blute eines Unschuldigen bekennen. Es ist eine innerlich nothwendige Glaubensforderung, welche hier zwei für den Verstand unvereinbare Gegensätze in schwindelnder Kühnheit zusammenhält. Der Glaube, welcher die Machtworte v. 18 über den Tod hinaus ruft, erheitert sich v. 19 zur gewissen Zuversicht, welche jenes Bekenntnis Gottes zu ihm als Unschuldigem aus der Zukunft in die Gegenwart hereinzieht. Der Ged. an das Unverdiente des ihn dem Tode überliefernden Zornverhängnisses ist hier in den Hintergrund gedrängt und im Vordergrunde steht nur der Ged. an die Erhabenheit des himmlischen Gottes über menschliche Kurzsicht und der Ged. daß doch niemand anders als er die letzte Zuflucht des Bedrängten ist: auch jetzt (= schon jetzt, näml. diesseit meines Todes[1]) siehe im Himmel ist mein Zeuge und mein Bekenner (שָׂהֲדִי, nicht wie bei v. d. Hooght שָׂחֲדִי, mit קמץ רחב *Michlol* 153ᵇ vgl. Norzi, von שָׂהֵד = סָהֵד, was aramäisch s. v. a. hebr. עֵד LXX *ὁ συνίστωρ μου*) in den Höhen d. h. der welcher um meine Unschuld weiß und von ihr Zeugnis ablegen wird. Zu wem sollte er fliehen vor dem Hohne der Freunde, welche seine Berufung auf das Zeugnis seines Gewissens für das Strategem eines Ruchlosen halten! מְלִיצַי v. לוּץ Ps. 119, 51 (vgl. über den Wurzelbegriff zu Spr. 1, 7) meine Spötter d. i. mich Verspottende (was er mit andern Worten auch v. 4. 12, 4 ihnen schuld gibt); das Wort ist Präd. welches wo kein Anlaß zur Inversion gegeben ist im hebr. Nominalsatze dem Subj. vorausgeht. Der kurze Satz 20ᵃ ist logisch gleich einem disjunctiven mit כִּי oder גַּם־כִּי Ew. § 362ᵇ: mögen seine Freunde seiner spotten — zu Eloah, der doch zuletzt der Freunde bester, thränt sein Auge (דַּלְפָּה *stillat* vgl. דַּלּוּ vom Hinschmachten Jes. 38, 14), daß er entscheide (וְיוֹכַח Voluntativ in finaler Bed. wie 9, 33) für den Mann (לְ hier wie Jes. 11, 4. 2, 4 vom Clienten) gegen (עִם wie 9, 2. 14. Ps. 55, 19. 94, 16 vom Gegner) Eloah, und für den Menschensohn im Verhältnis zu seinem Freunde. Das וּלְבֶן־ s. v. a. וְלִבְנֵי־ sei, ist an sich (vgl. 15, 13ᵇ. Jes. 48, 9ᵃ. 14ᵇ) nicht unstatthaft, aber sollte der Dichter ויוכח mit doppeltem ל verbunden haben? Man schreibe mit Ew. Dillm. Hitz. וּבֶן = וּבֵין; die Construction ist wie z. B. Ez. 34,22. אָדָם sagt das B. Iob öfter (vgl. 14, 10) als בֶּן־אָדָם (nur 25, 6); רֵעֵהוּ aber ist nicht defectiv s. v. a. רֵעֵיהוּ, der Sing. ist passender, indem der Fall Iobs gegenüber seinen Freunden verallgemeinert wird. Olsh. hält wie früher Ew. וּבֶן für Objectsacc.: daß er den Menschensohn richte im Verh. zu seinem Freunde; aber הוֹכִיחַ mit dem Acc. bed. überall zurechtweisen *ἐλέγχειν*. Iob appellirt von Gott an Gott, er hofft, daß Wahrheit und Liebe zuletzt gegen den Zorn entscheiden werden: הוֹכִיחַ hat wie 9, 33 schiedsrichterliche Bed. In v. 22 begründet er dies, daß der himmlische Zeuge ihn nicht in seinen eignen und Anderer Augen den Sündertod sterben lassen werde, aus der Kürze der ihm noch vergönnten Lebens-

1) Vgl. 1 K. 14, 14., wo wahrsch. zu erklären ist: erwecken wird sich Jahve einen König über Israel, welcher das Haus Jerobeams ausrotten wird selbigen Tages, doch was? schon jetzt (גַּם עַתָּה), näml. hat er ihn erweckt (= doch nein, schon jetzt).

frist und aus der Aussichtslosigkeit des einmal Gestorbenen. שְׁנוֹת מִסְפָּר sind zählige = wenige Jahre (LXX ἔτη ἀριθμητά), vgl. die umgekehrte Wortverbindung 15, 20. Ueber die Flexion *jeethâju* s. zu 12, 6; die Femininform תֵּאָתֶינָה ist wie so viele andere wahrsch. nie in Gebrauch gewesen, das Präd. folgt in der Form des *genus potius* wie Ps. 102, 28. Man erkl. 22ª meistens: nur wenige Jahre werd' ich noch leben. Aber daß sich Iob (obwol allerdings der Verlauf der Elephantiasis Jahre lang währen kann) hier noch einige, obwol wenige, Lebensjahre in Aussicht stellen soll (Hirz. Dillm. Zöckl. u. A.), will nicht recht zu dem tragischen Bilde passen; denn noch einige Jahre zu leben haben und doch über die Kürze des Lebens zu jammern ist eines Mannes nicht würdig. Hitz., dies anerkennend, möchte שָׁעוֹת (Stunden) für שָׁנוֹת lesen, aber das ist ein mischnisches, noch nicht biblisch-hebräisches Wort. Das Rechte hat schon Schult. indem er die arab. RA اتى عليه حول, ein Jahr ist über ihn gekommen d. i. ihm vorübergegangen' vergleicht. Das Kommen ist als Kommen des Ablaufes gedacht, und die zähligen Jahre sind nicht die noch rückständigen, sondern überhaupt die ihm beschiedene nur kurze Lebensfrist (Hahn). Wesentlich richtig Hier.: *Ecce enim breves anni transeunt.* Damit stimmt auch daß 22ᵇ nicht nachsatzartige Wortstellung hat (da werd' ich gehen ..), sondern die eines selbständigen nebengeordneten Satzes: und einen Pfad, da (von wo) ich nicht wieder komme (Attributivsatz), werd' ich dahingehn (אֶחֱלֵךְ wie 14, 20 absichtlich für אֵלֵךְ). Es folgen nun in der folg. Str. stoßseufzerartig kurze Sätze: Iob singt sich hier, wie Oettinger bem., sein Sterbelied.

17, 1 Mein Geist ist verstört,
Meine Tage sind verlöscht,
Gräberstätte ist mir bereit.
2 Wahrlich Verhöhnung umgibt mich
Und auf ihrem Hadern soll weilen mein Auge.

Mit Unrecht halten Hirz. Hlgst. u. A. die Capiteltheilung hier für falsch. Bei allem Zus. ist 16, 22 doch ein Schlußged. wie 10, 20 ff. 7, 21., und wie sich 16, 22 zu der 16, 19—21 ausgesprochenen Bitte begründend verhält, so 17, 1—2 zu der 17, 3 ausgesprochenen. Das *Pu.* חָבַל (hier und Jes. 10, 27) bed. verderbt, zerrüttet, verstört s.; חֲבָלָה ist Pausalform bei *Dechi.* רוּחִי könnte den Athem meinen, der die nicht mehr ferne Erstickung und Verwesung ankündigend kurz (7, 17) und übelriechend (19, 17) geworden ist (Ausg. 1), aber die Klage über dieses Krankheitssymptom stünde doch wol nicht so vereinzelt, für die Bed. Geist (Ew. Dillm. Hitz.) entscheidet daß خَبِلَ von Geistesstörung das eigentliche Wort ist. Auch schließt sich so die Klage יָמַי נִזְעָכוּ innerlich vermittelter an (vgl. 18, 5); זָעַךְ ist Nebenform zu דָּעַךְ wie שָׁזַף zu שָׁדַף. Der Plur. קְבָרִים (vgl. קִבְרוֹת 21, 32) ist so gebraucht wie wenn der Todte arab. *ṣâḥib el-ḳubûr* Gräber-Genosse heißt. Er ist schon ein Sterbender, von dem bis zur Gräberstätte nur noch ein Schritt ist, und doch verheißen ihm die Freunde, wenn er

nur Buße thun wolle, langes Leben! Das ist Verhöhnung, wie er 2ª betheuert, die bei ihm ist (עִמָּדִי wie 29, 6. 20 vgl. 25, 2) d. i. die er bei sich hegen und dulden muß. Von dem *Hi.* הֵחֵל (dessen nicht synkopirtes Fut. wir 13, 9 lasen) wird ein secundäres V. חָחַל gebildet, dessen *Pi.* 1 K. 18, 27 von Elia's Verspottung der Baalspfaffen vorkommt, und von diesem das *pluralet.* חִתְחֲלִים (oder nach a. LA חַתְחֲלִים mit derselben Verdoppelung des ל wie in מְחַתְחֲלוֹת Jes. 30, 10 vgl. ebend. 33, 7 אראלם), welches *ludificatio* bed. und die Begriffe der Täuschung und des Spottes vereinigt. אִם־לֹא ist das des positiven Schwures. Ewald faßt es wünschend: wenn nur nicht (Hlgst.: *dummodo ne*), aber diese wünschende Bed. (Ew. § 329ᵇ) ist unerweislich. Dagegen könnte es fragend gemeint sein (wie 30, 25): *annon illusiones mecum* (Rosenm.), aber dieses dem zweiten Glied einer disjunctiven Frage entsprechende אם־לא hat im Vorigen keinen Anschluß. Wir ziehen deshalb die betheuernde Bed. vor und erklären wie 1, 11. 2, 5. 22, 20. 31, 36. Wahrlich nur falsche und deshalb ihm wie Hohn klingende Vorspiegelungen sind es, was er fort und fort zu hören bekommt, näml. seitens der Freunde. Auf diese bez. sich das Suff. in 2ᵇ. הַמְרוֹת (mit *Dag. dirimens* wie in כנפתך Jes. 33, 1 vgl. *Michlol* 4ª), sonst gew. (ausg. wol nur Jos. 1, 18) von Rebellion gegen Gott, bez. hier das widersprecherische hadersüchtige Gebaren der Freunde (s. zu 23, 2), nicht den Disput an sich, sondern das sich in die Brust werfende gegnerische Auftreten, denn nur dazu paßt תָּלַן עֵינִי. An תָּלִין = חָלִין *γογγύζειν* ist nicht zu denken; לִין, dissimilirt aus לִיל, bed. über Nacht weilen und überh. verweilen. Der intentionelle Modus תָּלֶן (hier nicht Pausalform wie Richt. 19, 20 vgl. 2 S. 17, 16) = תָּלֵן ist sinngemäß: auf ihrem Widerstreiten soll (oder: muß, s. 9, 29. 15) weilen mein Auge, es soll nichts Tröstliches erblicken, sondern festgehalten sein von diesem den leiblichen Schmerz und das innere Weh nur noch steigernden trostlosen Anblick. Von diesen zu Widersachern gewordenen Tröstern hinweg wendet sich Iob flehend an Gott.

3 O setze ein, sei Bürge für mich bei dir selber!
Wer sollte sonst in meine Hand einschlagen?
4 Denn Jener Herz hast du der Einsicht verschlossen,
Darum wirst du ihnen nicht die Obmacht geben.
5 Als Beute bietet einer Freunde aus
Und seiner eignen Kinder Augen werden verschmachten.

Es ist unnöthig mit Reiske und Olsh. עֵרְבֵנִי zu lesen *(pone quaeso arrhabonem meum = pro me),* damit שִׂימָה nicht objektslos sei; שׂימה hat in sich geschlossene Bed. und daß weder לבך (Ralbag) noch ידך (Carey) zu ergänzen ist, zeigt das folg. עָרְבֵנִי, wonach שׂים hier wie وضع (واضع) und klassisch *τιθέναι* und *ponere* für sich allein schon das Einsetzen eines Unterpfandes bed., vgl. auch سام *f. u.* bieten, eig. einen Preis hinlegen: der Käufer *jasûm* legt hin d. i. thut ein Angebot und *musâwame* ist wechselseitiges Poniren. Von den Freunden als gerechterweise bestrafter Verbrecher behandelt, nimmt er seine

Zuflucht zu dem Gott, der ihm wider Verschulden den Verbrecherstempel scheußlicher Krankheit aufgedrückt, und bittet ihn, daß er die Thatsächlichkeit seiner Unschuld irgendwie durch Einlegung eines Unterpfandes (ὑποθήκη) bestätigen möge. Das Bittwort עָרְבֵנִי kommt auch im Psalm Hiskia's Jes. 38, 14 und Ps. 119, 122 vor; עָרַב *seq. acc.* bed. jemanden Bürgschaft leistend und überh. mittlerisch vertreten (vgl. auch zu Hebr. 7, 22, wo ἔγγυος Synon. von μεσίτης). Hier aber tritt das bedeutsame עִמָּךְ hinzu: verbürge mich d. i. leiste Bürgschaft für mich bei dir selber; עִם wie לִפְנֵי Spr. 17, 18 (s. dort). Der schon 16, 21ª ausgesprochene Ged. kommt hier zu verstärktem Ausdruck: Gott ist als zwei Personen gedacht, als Richter einerseits, der Iob wie einen Strafwürdigen behandelt, und andererseits als Bürge, welcher vor dem Richter für die Unschuld des Leidenden sich verpfändet und gleichsam Caution stellt. In der Frage 3ᵇ ist die Vorstellung wieder etwas anders gewendet: Iob erscheint hier als der welchem Bürgschaft geleistet wird. יִתְקַע ist nur hier vorkommendes Medium von תָּקַע כַּף sich einschlagen = mittelst Handschlags gutsagen, und לְיָדִי ist nach Spr. 6, 1 vgl. 11, 21 von der Hand dessen gemeint, welcher den Handschlag des Gewährleistenden empfängt: wer sonst (מִי הוּא wie 4, 7), wenn nicht Gott selbst, sollte meiner Hand sich einschlagen d. i. mir Bürgschaft leisten, näml. meiner Unschuld d. h. für sie einstehen und ihre Anerkennung durchsetzen? Es ist Niemand als Gott allein, der für ihn als Garant seiner Unschuld vor ihm selber und Anderen intercediren kann. Diese verneinende Antwort: Niemand als du allein wird v. 4 begründet. Das Herz der Freunde hat Gott vor Einsicht verborgen d. h. einen Vorhang, eine Scheidewand zwischen ihrem Herzen und dem rechten Verständnis des Thatbestandes befestigt, er hat sie mit Blindheit geschlagen, darum wird er (da sie an einem von ihm selbst verhängten und also ihm wolbewußten Mangel an Verständnis leiden) sie nicht obenauf kommen d. i. siegen und triumphiren lassen. „Die Erhöhung der Freunde — bem. Hirzel richtig — bestände darin, daß Gott ihre Behauptung von Iobs Schuld öffentlich rechtfertigte.“ Löwenthal übers.: darum wirst du nicht verherrlicht, aber es ist ja nicht תְּרֹמֵם = תְּרוֹמֵם vocalisirt, sondern תְּרֹמֵם, sei es daß אֹתָם zu ergänzen ist oder daß es, was wahrscheinlicher, mittelst Verschmelzung der zwei zusammentreffenden gleichen Laute s. v. a. תְּרוֹמֵם ist (s. zu 31, 15). Ew. hält es für ein Subst. „Erhebung“, aber תְּקוֹמֵם Ps. 139, 21 bed. nicht Empörung, sondern Empörer und ist obendrein kritisch verdächtig. Hitz. gibt dem תְּרֹמֵם 5ª zum Subj.: laß nicht die Oberhand gewinnen den der u. s. w., aber abgesehen davon daß für eine so unfertige Verszeile wie 4ᵇ wäre kein gleichartiges Beispiel zu erbringen ist, mangelt für diesen Zusammenschluß von 5ª und 4ᵇ der nöthigende Grund. Iob begründet die 4ᵇ ausgesprochene Zuversicht in v. 5 durch den allgem. Erfahrungssatz, daß wer seine Freunde wie Beute zum Vertheilen ausbietet (vgl. 6, 27) an seinen Kindern auf's empfindlichste dafür gestraft werden wird: er wird der göttlichen Vergeltung, welche ihn für sein Unrecht an seinen eignen Kindern heimsucht, nicht entgehen. חלק bed.

Beute-Antheil wie z. B. Num. 31, 36 (Hier. *praedam*) oder auch mit Verbalkraft: Plünderung (v. חָלַק 2 Chr. 28, 21 vgl. לַשָּׁלָל 2 K. 3, 23), oder es bed. im Gegens. zu cavirendem Einstehen für den Freund mit Allem was man ist und hat (Stick. Schlottm.): Theilung (der Habe) = Auspfändung als Folge der Preisgebung an den Gläubiger, wozu das wie 26, 4. 31, 37 u. ö. mit persönlichem Objektsacc. verbundene V. הַגִּיד paßt, welches dann wie Jer. 20, 10 gerichtliches Denunciiren bed. würde, nicht bloß wie Jes. 3, 9 öffentliches Proclamiren. Der Sinn ist jedenfalls: man gibt Freunde (statt sie intercessorisch zu decken) verloren und gibt sie preis, יַגִּיד mit allgemeinstem Subj. wie 4, 2. 15, 3. 27, 23. Anders nur Kamph. welcher in v. 5 den sprichwörtlich ausgedrückten Sinn findet: Diejenigen, denen für sich selbst zu sorgen dringend noth thäte, fordern Freunde zur Theilung auf d. h. bieten mir aus dem Schatz ihrer Weisheit Belehrung an — aber dann ließe sich wenigstens יִקְרָא (man ladet ein) statt יגיד erwarten. In 5ᵇ ist die optative Fassung: mögen hinschmachten (Vaih.), zu welcher die Alten durch Parallelen wie Ps. 109, 9 f. verleitet worden sind, abzuweisen; sie ist gegen Iobs Charakter 31, 30. Mercerus: *nequaquam hoc per imprecationem, sed ut consequentis justissimae poenae denunciationem ab Iobo dictum putamus.* Auch als Umstandssatz: ob auch seiner Kinder Augen verschmachten (Ew. Hlgst. Stick. Hahn Schlottm. Dillm. Zöckl.) ist 5ᵇ nicht zu fassen: es heißt ja nicht רֵעֵהוּ, sondern רֵעִים, und ehe man eine hier so misverständliche *synallage num.* annimmt, muß man doch ohne sie auszukommen suchen. Dazu kommt, daß bei der beabsichtigten Application des allgem. Satzes Iob auf seine eignen Kinder anspielen müßte, und wirklich macht ihn Ew. zum Vater unmündiger Kinder, welche aber, auf den Prolog gesehen, nur erfunden sind. Da es בניו und nicht בניהם heißt, so bez. wir das Suff. auf das Subj. von יגיד. Das וְ von וְעֵינֵי verknüpft was unzertrennlich (als Grund und Folge) beisammen ist. Und יגיד, nicht הגיד heißt es, weil das Perf. die vergangene Thatsache besagen würde, während das Fut. uns mitten in das treulose Verhalten hineinversetzt. Gott kann, sagt Iob, diesen seinen drei Freunden unmöglich die Oberhand lassen; wer die Liebe so treulos verleugnet, wird dafür an seinem Geliebtesten bestraft. Dieses Gesetz der Vergeltung wird sich an Eliphas und den Andern erfüllen, wenn sie in ihrer Lieblosigkeit verharren. Aber auch diese Lieblosigkeit, die er erfährt, ist Gottes Schickung. Auf Ihn als letzte Ursache auch alles dessen, was ihm von menschlicher Seite begegnet, kommt er in der folg. Str. zurück, nicht ohne Ahnung des Zieles, auf das es dabei abgesehen ist.

6 Und er hat mich hingestellt der Welt zum Sprichwort
Und Anspeiung in's Angesicht muß ich sein.
7 Da erlosch vor Gram mein Auge,
Und meine Glieder wurden gleich dem Schatten alle.
8 Es entsetzen sich Rechtschaffene darob
Und der Schuldlose wird über den Ruchlosen aufgebracht.
9 Doch es hält fest der Gerechte an seinem Wege
Und wer reiner Hände erstarkt noch mehr.

Subj. von 6a ist ohne Frage Gott. Auf das Perf. 6a folgt nicht וְאָחֹר, sondern wie jenes von der Gegenwart gemeintes אֶחְתֶּה (vgl. 12, 4). Ob man מְשֹׁל als Inf. mit folg. Nom. des Subj. (Ges. § 133, 2) oder, was vorliegendem Sprachgebrauch nach unwahrscheinlicher, als Subst. (LXX θρύλλημα, *A. S. Th.* παραβολήν) n. d. F. שְׂחוֹק 12, 4 faßt, kommt auf eins hinaus; mit Hitz. מָשָׁל zu lesen (Ps. 69, 12) ist keinesfalls nöthig: מָשָׁל ist das übliche Wort von Verspottung durch anzügliche Gleichnisreden z. B. Jo. 2, 17 (wenn anders לִמְשָׁל־בָּם גּוֹיִם gleichen Sinnes ist), עַמִּים bed. sowol Völker und Volksstämme als Volksgenossen oder Leute d. i. Glieder des und des Volkes oder des Menschenvolkes (12, 2); die Uebers. gibt es absichtlich durch einen indifferenten Ausdruck, denn was Iob sagt kann ebensowol von den Völkerschaften in weitem Umkreis (vgl. zu 2, 11 g. E.) als von den Leuten der nächsten Umgebung gemeint sein; die Freunde repräsentiren ja selber verschiedene Volksstämme, und ein verkommenes zigeunerartiges Troglodytenvolk, dessen Gespött Iob geworden, wird weiterhin c. 24. 30 eigens geschildert. Bei תֹּפֶת 6b (von Hier. *exemplum* übers. und also mit מופת verwechselt) denken ältere Ausll., indem sie ‚Höllenbrand' erklären, an תפת als Namen der Molochopferstätte im Bᵉnê-Hinnom-Thale (wov. גֵּהִנֹּם *γέεννα*), aber das dabei stehende לְפָנִים, welches weder irgendwo *palam* bed. noch hier (wo אחרית, obwol in der Bed. ἐγενόμην, folgt) *a multo tempore* bed. kann, beweist, daß תפת hier von תּוּף (aram. auch חוּב, wov. viell. der Eigenname ὁ Θέβουθις ‚der Auswurf' Eus. *h. e.* IV, 22, 5) speien (wie נֹפֶת Seim v. נוּף) abgeleitet sein will; dieses V. läßt sich zwar außer zwei Talmudstellen (*Nidda* 42a vgl. *Schabbath* 99b und *Kethuboth* 61b) im Hebr. und Aram. (wo רקק das gewöhnliche Wort) nicht belegen, aber es ist durch das Aethiop. und Koptische gesichert und, wie die Reihe πτύειν, ψύειν, *spuere*, speien u. s. w. beweist, schallnachahmender Entstehung; wurzelverw. ist das arab. تفل mit der Bedeutungsnüance *exspuere salivam tenuiorem*. Das interjectionelle *tuff, tuffi, tuffan* (Nebenwort zu *uff*) wird von den Nationallexikographen nirgends mit der Vorstellung des Speiens in Verbindung gebracht[1]; doch genügen die angeführten dialektischen Belege. Also ist

1) Das Verbum תוּף (תפף, תפה), wov. תֹּפֶת, bed. dem Arabischen zufolge einen Makel, Schandfleck haben und تافة und توفة ist der Makel, der Schimpf. Wenig verschieden ist das ZW. تَفَّ, denn *tuff* ist der Schmutz der Fingernägel und تُفَّة eine schmachbehaftete, wahrscheinlich vielmehr eine widerwärtige ekelhafte Weibsperson. Man schreibt dieses Wort auch ohne Verdoppelung תֻּפָה. Ferner bed. dieses Wort ein fett- oder fleischfressendes Thier von der Größe eines jungen Hundes und vom Aussehen der Ratte, also wol eine gefräßige ekelhafte Rattenart. In dem Sprichworte (*Meidani ed. Freytag* II p. 183) التفة تستغنى عن الرفة „die *taffa* braucht keine *raffa*" (Serviette) wird dieser Thiername auf einen ekelhaft essenden Menschen übertragen. Ueber die *raffa* s. Burckhardt, Bed. S. 32. Hienach könnte Iob sagen wollen: „ich wurde den Gesichtern der Leute ein Gegenstand des Ekels." Das arab. *Pi.*

לפנים (Anspeiung des Gesichts) s. v. a. בפנים Num. 12, 14. Dt. 25, 9 (speien ins Gesicht); תפת לפנים ist ein ähnlicher Ausdruck für Gegenstand des Abscheus wie מסחר פנים ממנו Jes. 53, 3. Infolge dieser tiefen Herabwürdigung zum Gegenstande des Hohns und der Verspeiung ist Glanz und Sehkraft seines Auges (Gesichtssinnes) מִכַּעַשׁ vor Gram (im B. Iob immer mit שׂ, nicht ס geschrieben) erloschen (vgl. Ps. 6, 8. 31, 10), und seine Gebilde, näml. Leibesgebilde = Glieder (Hier. *membra*, Trg. unrichtig: Gesichtszüge) wurden gleich dem Schatten alle, so fleisch- und kraftlos wie der Schatten, welcher nur ein Schemen ohne Substanz ist. Sein Leiden, seine Jammergestalt (זאת) ist der Art, daß Redliche sich darüber entsetzen (שָׁמַם wüste, starr werden), und Schuldlose gerathen in Aufregung (hier vor Aerger nach Ps. 37, 1 wie 31, 29 vor Freude) über Ruchlose (denen es nichtsdestoweniger wol geht). Merx stellt die Eigenschaftswörter um und übers.: „Und über den Reinen triumphirt der Freche." Viell. schrieb der Dichter wirklich so, obwol kein altes Zeugnis dafür vorhanden; der Abschreiber kann, dem Zuge des Parallelismus folgend, נקי statt חנף vorausgestellt haben. Der Gegensatz v. 9 schließt sich dann besser an: aber der Gerechte hält fest (ohne sich durch diesen, wenn auch unlösbar räthselhaften, Widerspruch des Verhaltens und Ergehens irre machen zu lassen) seinen Weg (den Weg des Guten, den er einmal eingeschlagen), und der Hände-Reine (וּטְהַר־ wie Spr. 22, 11., wo es aber Constr. v. טֹהַר ist, nach anderer Schreibung וְטָהָר־, vgl. Jes. 54, 9 wo die Schreibung וְמִגְּעָר־ *umigg°or* wolbezeugt ist) nimmt zu (יוֹסִיף von innerlicher Mehrung wie Koh. 1, 18) an Stärke (אֹמֶץ nur hier im B. Iob) d. h. weit entfernt, sich durch das Leiden von Gott ab auf die Seite der Ruchlosen ziehen zu lassen, erstarkt er dadurch nur noch mehr in der durch gerechten Wandel und lauteres Handeln sich bethätigenden Gesinnung, indem das Leiden, zumal in Verbindung mit solchen Erfahrungen, wie Iob sie jetzt seitens der drei Freunde macht, ihn Gotte zutreibt und seine Gemeinschaft mit Ihm enger und fester schließt. Diese Worte Iobs sind wie ein Lichtstrahl, welcher das tragische Dunkel des Buches durchzuckt und das Ziel seiner verschlungenen Wege erkennen läßt. Die Erkenntnis, welche in Ps. 73 auf lyrischem Wege zum Durchbruch kommt, ist hier auf kurzen gnomischen Ausdruck gebracht. Dem Vor-

تَفَّفَ bedeutet weiter nichts als *tuff* „pfui" sagen, ist also eine secundäre Bildung. Das von Umbreit citirte Sprichwort ist unrichtig verstanden. In Damask heißt es *ʿainî fîh wa-fûh ʿalêh* mein Auge hängt mit Verlangen an dieser Sache, aber (da ich sie nicht haben kann, sage ich:) „pfui über sie!" Sinn: die Trauben sind mir zu sauer. Statt des obsoleten *tuff*, und statt *uff* (أُفّ), was mehr Ausruf der Verwunderung ist, sagt man jetzt *fûh* (فُوه). In meinem Verzeichnisse absonderlicher damasc. Familiennamen findet sich auch التَّفْتَاف *teftâf* „der Belferer". Dieses Wort ist wie man mir versichert nur schallnachahmend; das ZW. תַּפְתַּף bedeutet in Einem fort *tef* sagen, also häßlich und widerwärtig sprechen. *Wetzst.*

wurf 15, 4 ist durch dieses Bekenntnis die Spitze abgebrochen und der Versicherung des Satans 2, 5 eine Erfahrungsthatsache entgegengestellt, welche, wenn sie auch an Iob sich bewährt, die Hoffnung des bösen Geistes vollständig beschämt und vereitelt.

10 Aber ihr alle, immer wieder kommt heran nur! —
Einen Weisen werd' ich unter euch nicht finden.
11 Meine Tage sind vorüber,
Durchschnitten meine Pläne,
Die Erbstücke meines Herzens. —
12 Nacht für Tag erklären sie:
Licht sei nahe, wo Finsternis hereinbricht.

Der wahrhaft Gerechte, wenn er auch mitten im Leiden den Untergang vor sich sehen sollte, läßt doch von Gott nicht. Aber (jedoch) ihr — ruft er den Freunden zu, welche ihm, sofern er sich nur als bestrafter Sünder demütigen wolle, ein noch langes glückliches Leben verheißen — wiederholt nur immer eure bußpredigerischen Anläufe! Einen Weisen, der die Wirklichkeit meines Zustandes zu durchschauen wüßte, werde ich unter euch nicht finden. Er meint, daß sie sich über den vor Augen liegenden Thatbestand täuschen, denn in Wirklichkeit geht er dem Tode entgegen, ohne sich darüber zu täuschen und täuschen zu lassen. Der Zuruf ist ähnlich wie 6, 29. Statt וְאוּלָם, wie sonst überall (gew. da wo die Rede zum Schlusse lenkt) heißt es hier וְאֻלָּם (wie auch das Subst. אוּלָם Ez. 40, 40 אֻלָּם geschrieben wird), um mit כֻּלָּם zusammenzuklingen, welches hier statt des unserer Formung vocativischer Sätze entsprechenderen כֻּלְּכֶם steht, ganz ebenso wie in den Rede-Eingängen der beiden Micha 1 K. 22, 28. Mi. 1, 2 vgl. 1 S. 6, 4. Ew. § 327[a].[1] In תָּשׁוּבוּ וּבֹאוּ sind Jussiv und Imper. (denn das in Codd. und Ausg. vorkommende *Chethîb* וּבֹאוּ ist sinnlos) verbunden, der erstere veranlaßt durch die dem Imper. ungünstige Wortstellung (vgl. Ew. § 229); das erste Verbum gibt den Adverbialbegriff für das zweite. Was v. 11 folgt, ist Begründung dessen, daß es keinen Weisen unter ihnen gibt, welcher in rechter Würdigung der Größe und Unverdientheit seiner Leiden ihm wirksamen Trost zu geben wüßte. Sein Leben ist ja abgelaufen und der liebsten Pläne und Hoffnungen, die er für die Zukunft in seinem Herzen hegte und pflegte, hat er sich längst und gründlich begeben. Der nur hier vorkommende Plur. von dem auch *sensu malo* vorkommenden זִמָּה bed. Entwürfe, wie מזמות 21, 27. 42, 2., v. זמם *constringere,* was auf Verknüpfung oder Concentration der Gedanken übertragen wird. Glücklich in der Gegenwart malte sich Iob noch schöner die Zukunft aus. Diese auf die Gestaltung der Zukunft bezüglichen Pläne sind nun zerrissen (נתק Gegens. der sinnlichen Grundbed. von זמם). Er nennt sie im Untersch. von momentanen Einfällen Erbstücke מוֹרָשֵׁי seines Herzens, welches wachend und träumend darin lebte und webte. So nach Ob. v. 17 erklärt auch Gecatilia (bei AE), während er nach Ewald, Beiträge S. 98 die Stränge d. i. Arterien-Stämme des Herzens versteht (denn so ist

1) Vgl. meine Anekdota (1841) S. 380.

ذباط zu erklären) und also wie Ew. selbst und schon Farisol מוֹרָשׁ mit מוֹתָר (יֶתֶר) combinirt. Aehnlich LXX: *τὰ ἄρθρα τῆς καρδίας*; wahrsch. ist statt *ἄρθρα* mit Middeldorpf nach der Syro-Hexaplaris *ἄκρα* zu lesen, was auf einer Verwechselung von מורשי mit ראשי beruht. Eher ließe sich מורשי von ארשׁ ورش herleiten und „Bestrebungen" (Dillm.) übers., aber *peculia cordis mei* leistet das selbe in sinnvollerer Weise. Während er nun so ein schon fast Gestorbener ist und seine auf die Zukunft gerichteten Lebenspläne ihm zerrissen sind, machen die Freunde Nacht zum Tage (שׂים wie Jes. 5, 20), Licht ist (nämlich nach ihrem Dafürhalten) näher als das Gesicht der Finsternis d. i. als die ihm in Wirklichkeit zugekehrte und aus der nächsten Zukunft heraus wie anglotzende Finsternis. So comparativ wie Hirz. Dillm. erklärt schon Nolde, aber 12[b] zu ישׁוּבוּ ziehend und פני (was bei dieser compar. Fassung unmöglich) für bedeutungslos haltend: *lucem magis propinquam quam tenebras.* Gehört מִפְּנֵי als Präpos. wie 23, 17. 37, 19 zus., so ist der Sinn: Licht ist, wie sie meinen, nahe vor Finsternis d. i. während Finsternis hereinbricht *(ingruentibus tenebris),* wonach wir übers. haben. Versteht man 12[b] vom Standpunkte Iob's und nicht der Freunde aus, so ist קרוב מן nach قريب من *prope abest ab* zu erklären, wie schon LXX übers.: *φῶς ἐγγὺς ἀπὸ προσώπου σκότους,* was Olympiodor durch *οὐ μακρὰν σκότους* erklärt; aber wozu dann פני? Die subjective Auffassung, bei welcher 12[b] unter dem logischen Regimen des ישׁוּבוּ steht, bleibt die natürlichste. Daß er die Finsternis vor sich hat, während die Freunde ihm Nähe des Lichts vorspiegeln, nämlich unter der Bedingung der Buße, ist der in der folg. Str. sich entfaltende Gedanke.

13 Wenn ich hoffe, ist's auf Scheôl, mein Haus;
In der Finsternis bett' ich mein Lager.
14 Zum Moder ruf' ich: mein Vater bist du! —
Meine Mutter und meine Schwester! zum Gewürm.
15 Wo denn also ist meine Hoffnung?
Und meine Hoffnung, wer erschaut sie?
16 Zu den Riegeln der Unterwelt fährt sie hinab,
Wenn allzumal im Staube Ruhe.

Alle neuern Ausll. übers.: Wenn ich hoffe (warte) auf Scheôl als mein Haus etc., indem sie v. 13. 14 als viergliederigen hypothetischen Vordersatz zu v. 15 betrachten. Aber ו *apod.* vor einem Fragwort ist mislich, und es werden so unter dem Regimen des אם als Voraussetzungen schwer gewichtige und in der Form neue Gedanken ausgesprochen, für welche sich selbständige Sätze besser eignen. Auch wird der Uebergang von der vorigen Str. zu dieser leichter, wenn man v. 13. 14 als selbständige Sätze faßt, aus denen v. 15 mit ו der Gedankenfolge (Ew. § 348) eine Schlußfolgerung gezogen wird. Demgemäß gilt uns in v. 13 אם־אקוה als Vordersatz (durch *Dechî* bezeichnet ganz so wie Ps. 139, 8[a]) und שְׁאוֹל בֵּיתִי als Nachsatz; das ו *apod.* fehlt wie z. B. 9, 27 f. und die Satzbildung ist ähnlich wie 9, 19. Wenn ich hoffe — sagt Iob — „Scheôl mein Haus" = so ist dies daß Scheôl

mein Haus sein wird Inhalt meiner Hoffnung. In der Finsternis hat er (näml. in seinem das nahe und unentrinnbar Bevorstehende anticipirenden Bewußtsein) seine Lagerstätte (poët. *strata* wie Ps. 132, 3) aufgeschlagen (רִפַּד verw. רָפַק, רפק, רפע mit der Wurzelbed. *sublevare* von unten aufrichten). Dem Moder und dem Gewürm ruft er bereits Vater! und Mutter! Schwester! entgegen; es ist das schon, wie es scheint, in dem iobischen Psalm 88, 19 („Meine Vertrauten sind — finstre Räume") sich andeutende kühne Bild, welches hier (vgl. 30, 29) ausgeführt ist und, anders gewendet, viell. Spr. 7, 4 nachklingt. Da der Anrede אמי und אחותי das weibliche רִמָּה zum Obj. gegeben ist, welches durch seinen (im Unterschiede von תּוֹלַעַת) immer collektiven Sinn zu der Doppelanrede paßt: so hat der Dichter doch wol auch der Anrede אבי sachgemäß ein männliches Obj. gegeben (LXX *θάνατον*); שַׁחַת wird also mit Ramban Rosenm. Schlottm. Böttcher (Lehrb. S. 409) nicht von שׁוּחַ (wie נַחַת 16[b] von נוּח) sondern von שָׁחַת abzuleiten sein und wie es A. Theod. Hier. an u. St. übers. *διαφθορά (putredo)* bed. (vgl. נַחַת wahrsch. v. נָחַת Jes. 30, 30. שֶׁבֶת v. יָשַׁב 2 S. 23, 7). So bereits jetzt dem Moder und dem Gewürm wie durch die engsten Verwandtschaftsverhältnisse angehörig sich wissend fragt er: *itaque ubi tandem spes mea?* Die Accentuation schlägt hier אֶפוֹ (s. zu 9, 24) wie Jes. 19, 12 zum folg. Wort, statt es zu אֵיֵּה zu ziehen; Luzzatto (zu Jes. 19, 12) hält das beidemal für einen auf Rechnung der Codd. kommenden Fehler und wirklich ist die Accentuation Richt. 9, 38 (איה *Kadma,* אפוא *Mercha*) nicht nach dieser Schablone und auch an unsrer Stelle findet sich z. B. in der Ausgabe von Brescia[1] eine andere Accentsetzung. Eine andere Hoffnung — meint Iob — hat er nicht als die baldigen Todes; kein menschliches Auge ist vermögend, für ihn eine andere Hoffnung zu erschauen d. i. ausfindig zu machen (so z. B. Hahn) als eben diese. Etwas anders Hirz. u. A.: und meine Hoffnung, näml. die meiner Wiedergenesung, wer wird sie als in Erfüllung gehend schauen? Jedenfalls ist תקותי beidemal s. v. a. eine Hoffnung die er hegen dürfte und der Sinn ist, daß neben der einen Hoffnung, die er hat und die nur *per antiphrasin* Hoffnung ist, eine andere Hoffnung keinen Raum hat; es gibt keine solche (15[a]) und Niemand vermag eine solche für ihn zu ersehen (15[b]). Wie שׁוּר (eig. *spectatum ire,* vgl. arab. *sêr* Schauspiel) zu verstehen ist, sieht man aus 7, 8, 20, 9 vgl. 24, 15. Das nicht zu Ersehende ist eben spurlos verschwunden. Subj. von 16[a] ist nun nicht etwa die Hoffnung auf Genesung, welche ihm die Freunde machen (so z. B. Ew.), sondern seine einzige wirkliche Hoffnung: diese fährt, menschlichen Blicken sich entziehend, hinab in die Unterwelt, denn es ist die Hoffnung des Todes und also der Tod der Hoffnung. Merx'

1) Diese accentuirt ואיה *Munach*, אפו *Munach*, wofür Luzz., da das Athnach-Wort תקותי aus drei vollen Silben besteht, ואיה *Munach*, אפו *Dechî* fordert. Aber nicht vor jedem Athnach bei dritter Silbe muß ein Dechî stehen; das zweite jener beiden Munach ist eben aus Dechî transformirt und mit diesem völlig gleichen Werthes, s. Baer *Thorath Emeth* S. 43 § 7 vgl. S. 71 Anm.

Conj. בַּדַּי ‚meine Glieder' ist keine Besserung. בַּדִּים bed. Querhölzer, Querstangen, Querbalken, welche einer Thür je nach ihrer Größe als Verschluß dienen; ganz ebenso vereinigt *vectis* die Bedd. Tragstange und Riegel, in welcher Bed. בַּד das Synon. von בְּרִיחַ ist, vgl. Höllenfahrt der Istar I, 11: „Auf ihrer (der Unterwelt) Thür und deren Riegel ist Staub gelagert."[1] Zu תִּרְדֶּנָּה statt תִּרֹד vgl. Richt. 5, 26. Ob. v. 13 und Jes. 28, 3 (ob auch Ex. 1, 10. Jes. 27, 11., ist unsicher); diese Form, der arabischen تَسْأَلَنَّ oder تَسْأَلَنْ (2 *p. m.* und 3 *p. fem.*) entsprechend, ist der Rest eines hebräischen *fut. emphaticum.* Es ist Sing., nicht Plur. (Böttch. Hitz.), denn von zwei Hoffnungen ist v. 15 auch nicht die Rede, wenn, wie es nach den alten Uebers. scheint, an zweiter Stelle urspr. ותאותי (Hitz. im Psalmencomm. 2, 329) oder וְיַחַלְתִּי (Hitz. zu u. St.) oder (aber dies schwerlich) ושׂוברי (Merx) stand. Dem Todtenreiche verfällt seine Hoffnung, wenn יַחַד im Staube Ruhe. Was will dieses יַחַד sagen? Etwa: wenn ganz und gar im Staube Ruhe? Aber diese Bed. *integer, totus quantus* hat יחד sonst immer in Verbindung mit einem darauf bezogenen Subjekts- oder Objektsbegriff z. B. 10, 8. Ps. 33, 15. Oder: wenn zugleich im Staube Ruhe (Ausg. 1 wie Hirz. Ew. Dillm. u A.) d. h. wenn zugleich damit, daß ich mit meiner Hoffnung in den Scheôl fahre, im Staube Ruhe meines Leibes ist? Zwar läßt sich יַחַד in diesem zeitlichen Sinne mit Ps. 141, 10 belegen, aber es ist doch unwahrscheinlich daß es hier nicht gleichen Sinnes wie 21, 26 vgl. 3, 18. 40, 13 sein sollte, wo wie hier von Grabesruhe die Rede ist. Deshalb wird Hahn Recht haben, daß in יַחַד Hoffender und Hoffnung zusammengefaßt sind. Die Hinabfahrt seiner Hoffnung zu des Hades Riegeln ist zugleich seine eigne. Wenn seine Todeshoffnung zur Todeswirklichkeit geworden, dann werden Hoffender und Hoffnung in Todesstaub gebettet sein.

Wie an der zweiten Rede des Eliphas, so zeigt sich auch an dieser Antwort Iobs, daß der Streit in seinem zweiten Stadium eine neue Wendung nimmt, die ihn der Reife zur Entscheidung näher bringt. Aus der Rede des Eliphas hat Iob ersehen, daß alle Betheuerungen seiner Unschuld die Freunde nicht zu überzeugen vermögen und daß er, je entschiedener er seine Unschuld auch Gotte gegenüber behauptet, sie nur um so mehr in dem Urtheil befestigt, daß er die Strafe seiner Gottlosigkeit leide, welche wie ein zeither verborgener Schade jetzt zum Ausbruche komme. Iob sieht sich so außer Stande, die Freunde zu überzeugen, denn was er auch immer sagen mag, er befestigt sie dadurch in dem falschen Urtheil, welches sie erst aus ihrer falschen Prämisse, nun aber aus seinem eigenen Reden und Verhalten folgern. Er gilt ihnen als Bestrafter Gottes, welchem sie als Prediger der Buße entgegentreten, nun aber so, daß nicht mehr lichte Verheißungen, welche die schöne Zukunft des Buß-

1) So auch Hos. 11, 6 wo nach Thren. 2, 9 zu übers.: Es kreiset das Schwert in seinen (Ephraims) Städten und zernichtet seine (Ephraims) Riegel (d. i. Riegel seiner Thore) und frißt um sich — von wegen ihrer Rathschläge.

fertigen ausmalen, den Schwerpunkt ihrer Bußpredigt bilden, sondern furchtbare Schilderungen des Vertilgungsgerichts, welches den unbüßfertigen Sünder trifft. Dieses seelsorgerische Verfahren ist nur roh und äußerlich nach dem Schema der Heilsordnung zugeschnitten, es ist ohne Einsicht in die Seelenführung und den Seelenzustand, um den es hier sich handelt. Kann man sich wundern, daß Iob ihre Rede nicht minder als דברי רוח ansehen muß, wie sie die seinen? Sie vermissen in Iobs Reden ihr allerdings compaktes Dogma, in welchem sie den Stein der Weisen zu besitzen glauben, mittelst dessen sich alles irdische Leiden in irdisches Glück verwandeln läßt; Iob aber kann in ihren Reden nichts finden, was ihn an Wissensnöthiges in seinem jetzigen Zustande erinnerte oder darüber belehrte. Er muß sie als מנחמי עמל ansehen, welche ihm die Bürde der Leiden statt sie ihm zu erleichtern nur noch schwerer machen. Denn ihr Trost ruht auf einem ungerechten Urtheil über ihn, gegen welches sich sein sittliches Bewußtsein empört, und auf einem einseitigen Begriff von Gott, dem seine Erfahrung widerspricht. In ihren Reden ist Kunst der Form, aber nicht Mitgefühl des Herzens. Statt sich mit Iob in das Geheimnisvolle der Führung Gottes zu versenken, der einem Gerechten so Schweres zu dulden gebe, schütteln sie den Kopf und denken: Was muß doch Iob für ein großer Sünder sein, daß Gott ihn mit so schwerer Strafe heimsucht! Es ist dasselbe Kopfschütteln, über welches David klagt Ps. 22,8 und 109, 25 und welches der einzigartige Gerechte von Seiten derer erfuhr, die an seinem Kreuze vorübergingen Mt. 27, 39. Mr. 15, 29. Diese Parallelen zu ziehen veranlaßt uns schon das auffällige Zusammentreffen dieser Passionsbilder in Zügen und Ausdrücken: die Uebereinstimmung von Iob 16, 8 mit Ps. 109, 24., vgl. 109, 23 mit Iob 17, 7., setzt es außer Zweifel, daß zwischen Iob 16, 4 und Ps. 109, 25 eine nicht bloß zufällige Wechselbeziehung stattfindet.

Bei so ungerechtem und lieblosem Verhalten der Freunde tritt Iob sein Leiden in doppelter Größe vor die Seele. Die Bilder des plötzlichen Wechsels, den die göttliche Leidensschickung über ihn gebracht hat, sind so furchtbar, denn er sieht hinter seinem Leiden als Urheber einen feindlichen grimmigen Gott; sie erscheinen ihm als dessen Wutausbruch, seine durchbohrenden Blicke, seine spaltenden Pfeile, seine zertrümmernden Wurfgeschosse. Seine Leiden sind ein faktisches Zeugnis wider ihn, den Leidenden, nicht bloß an sich, sondern auch in den Augen seiner Umgebung. Zu den Leiden, die er unmittelbar an Leib und Seele zu dulden hat, kommt gleichsam als ihre andere gleich schmerzliche Hälfte noch die Verkennung und Verhöhnung hinzu, die er von außen zu dulden hat. Er erfährt nicht allein wider das Zeugnis der Gerechtigkeit, das ihm sein Bewußtsein gibt, Gottes Zorn, sondern auch die Schmach der Ungerechten, die nun höhnisch über ihn triumphiren. Darob kleidet er sich in Trauer und liegt mit seiner frühern Hoheit im Staube, sein Gesicht ist glühend roth von Weinen und seine Augen fast erblindet, obwol kein Unrecht in seinen Händen und sein Gebet ungeheuchelt. Wer denkt hier nicht an den Knecht

Jahve's, von dem Jesaia 53, 9 (in gleichen Worten wie von sich selber Iob 16, 16) sagt, daß er unter Gottlosen begraben sei על־לא חמס עשה ולא מרמה בפיו? Alles was Iob hier von der Schmach sagt, die er zu dulden hat indem man ihn als einen von Gott Gestraften und Gemarterten ansieht, stimmt genau mit der Schilderung des Leidens des Knechtes Jahve's in den Psalmen und Jes. II. Iob sagt: sie reißen wider mich auf ihr Maul und Ps. 22, 8 (vgl. 35, 21) heißt es: alle die mich sehen spotten mein, sperren die Lippen auf, schütteln den Kopf. Iob sagt: schmählich schlagen sie meine Backen und der Knecht Gottes Jes. 50, 6 muß bekennen: meinen Rücken reichte ich den Schlagenden und meine Backen Raufenden, mein Gesicht verbarg ich nicht vor Schmach und Speichel. Wie Iob, so ist der Knecht Jahve's in den Psalmen und Jes. II in die Hände Ungerechter überliefert und unter die Uebelthäter gerechnet, obwol er Gottes Knecht ist und sich als solchen weiß. Aber die Hoffnung, die er Jes. 50, 8 f. in den Worten ausspricht: nahe ist der mich rechtfertigt, wer will mich verdammen, durchbricht auch bei Iob die Nacht der Anfechtung, womit ihn sein unmittelbares und mittelbares Leiden umzogen hat.

Gerade da wo Iob sich dieses doppelten Leidens in seiner ganzen Schwere bewußt wird, wo er sich gleich sehr von Menschen abgestoßen als von Gott verstoßen fühlt, muß diese Hoffnung zum Durchbruch kommen. Denn für einen Menschen, der Gott zum Feinde zu haben meint und keinen wahren Freund unter den Menschen findet, gibt es nur eine doppelte Möglichkeit: entweder er sinkt in den Abgrund der Verzweiflung oder er ringt sich, wenn noch Glaube vorhanden ist, durch die Verlassenheit von Gott und Creatur hindurch zu dem Liebesgrunde des Herzens Gottes empor, welches trotz des feindlichen Bezeigens den Gerechten nicht im Stiche lassen kann. Wohin soll sich Iob wenden, wenn Gott ihm als Feind erscheint und wenn er dennoch Gott nicht entsagen will? Er kann sich nur von dem feindlichen Gott an den anders gesinnten Gott wenden, und das heißt so viel als von dem Gott der Vorstellung zu dem Gotte der Wirklichkeit, den durch alle Zornesäußerungen und alles Zorngefühl hindurch der Glaube erfaßt und bindet.[1] Da beides aber Ein Gott ist, der nur anders scheint als er ist, so ist jener kühne Griff des Glaubens die Vertauschung des Scheingottes der Anfechtung mit dem wahren. Der Glaube, der seinem Wesen nach wurzelhaftes Erkennen ist, erfaßt das Sein hinter der Erscheinung, das Herz hinter der Geberde, das sich selber Gleiche hinter dem Wechsel und trotzt tausend Widersprüchen mit dem heiligen Dennoch: Gott verleugnet dennoch sich selber nicht.

Iob fordert die Erde auf, sein Blut nicht zu bedecken, unaufhörlich ohne Hemmung soll das Geschrei seines Blutes emporschallen.

---

1) Vgl. Juda ha-Levi's אברח ממך אליך (أعوذ لك منك) bei Kämpf, Nichtandalusische Poesien andalusischer Dichter (1858) 2, 206 und das Wort Augustins (eines der schönsten, wie Ernest Naville sagt, welches je aus Menschenmunde kam): „Fliehst du vor Gott? So flüchte zu ihm!“

Was er 16, 18 sagt, ist nicht sowol wünschend als auffordernd und eher gebietend zu fassen, denn selbst für den Fall, daß er den Leiden erliegen und also in den Augen der Menschen den Tod eines Sünders sterben sollte, läßt ihn sein klares Unschuldbewußtsein auf eine öffentliche Erklärung, daß er schuldlos gestorben sei, nicht verzichten. Aber zu wem soll denn das Blut des Gestorbenen emporschreien? Zu wem anders als zu Gott, und doch ist es eben Gott, der ihn getödtet hat. Wir sehen hier deutlich, wie die Gottesidee Iobs sich dadurch lichtet, daß ein Scheidungsproceß in ihr vorgeht. Der Gott, der Iob als einen Schuldigen dem Tode preisgibt, und der Gott, der ihn (und wenn es erst nach dem Tode wäre) nicht ungerechtfertigt lassen kann, treten auseinander und scheiden sich wie Finsternis und Licht aus dem Chaos der Anfechtung aus. Da aber der Gedanke einer Rechtfertigung nach dem Tode für Iob nur das durch sein sittliches Bewußtsein geforderte Aeußerste ist, so muß er eine noch diesseitige Rechtfertigung glauben, und diesen Glauben spricht er 16, 19 in den Worten aus: „schon jetzt siehe ist im Himmel mein Zeuge und mein Bekenner in den Höhen.“ Zu diesem Gotte thränt sein Auge, daß er entscheide zwischen Gott und ihm, zwischen seinen Freunden und ihm. Diese Entscheidung sehnt er herbei, denn er ist ja nun bald dahingegangen ohne Rückkehr. So wird Iob hier Prophet des Ausgangs seiner eignen Leidensgeschichte und über seinem Verhältnisse zu Eloah und den Freunden, von denen jener ihn dem Tode eines Schuldigen preisgibt und diese ihm das Urtheil eines Schuldigen sprechen, schwebt die nun durch die Finsternis hindurchgebrochene Gestalt des Gottes der Zukunft, von dem Iob gläubig erwartet und erfleht, was der Gott der Gegenwart ihm entzieht.

Was Iob 16, 20. 21 auf Grund jenes zuversichtlichen „Sieh im Himmel ist mein Zeuge“ als Ziel seiner Sehnsucht ausgesprochen hatte, daß Gott ihn wie vor sich selber, so vor den Freunden und der Welt rechtfertigen möge, das drängt sich, indem er sein doppeltes Leiden überdenkt, ein Kranker zum Tode und ein Verkannter bis zum Hohne zu sein, in der flehentlichen Bitte zusammen: setze doch (ein Pfand) ein, verbürge mich bei dir selber, denn wer sollte sonst in meine Hand einschlagen d. i. mir Gewähr meiner Ehrenrettung leisten? Die Freunde sind weit entfernt, ihm dafür Gewähr zu leisten, da sie im Gegentheil ihm einreden wollen daß er sich, wenn er sein Gewissen reden lasse, als Ungerechter ansehen müsse und daß er von Gott als solcher angesehen werde; sie haben keine Einsicht in das Leiden des Gerechten, sie schalten schonungslos mit ihm wie mit einer Beute oder einer dem Gläubiger verfallenen Habe; darum kann er keine Gerechtigkeit zu finden hoffen, wenn Gott sich nicht bei sich selber für ihn verbürgt — ein Gedanke so seltsam und kühn, daß man sich nicht wundern darf, daß den alten Auslegern dabei einfiel: Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit sich selber 2 Cor. 5, 19. Der Gott der heiligen Liebe hat die Welt mit sich, dem Gotte des gerechten Zorns, versöhnt, wie hier Iob bittet, daß der Gott der Wahrheit sich für ihn bei dem Gotte der absoluten Machtvollkommenheit verbürgen möge.

Wenn Iob dann über sein Verkanntwerden klagend und auch das auf Gott zurückführend sagt: er hat mich gestellt לְמָשָׁל עַמִּים, so wird man bei diesem überschwenglichen Ausdrucke an gleichlautende Klagen im Munde der wahren Gemeinde Israel Ps. 44, 15 und des großen Leidenden Ps. 69, 12 erinnert. Lesen wir weiter, daß nach Iobs Aussage die Frommen über sein Leiden sich entsetzen, so drängt sich uns die Parallele Jes. 52, 14 auf, wo es vom Knecht Jahve's heißt: „wie sich entsetzten über dich Viele.“ Und wenn Iob mit Bezug auf sich sagt, daß das Leiden des Gerechten endlich dazu dienen müsse, daß der reiner Hände Kraft gewinne, wer denkt da nicht daran daß der herrliche Ausgang des Leidens des Knechtes Gottes, den uns der alttest. Evangelist vorführt, jenes Knechtes Gottes, der erst selbst eine Beute der Tyrannei und der Verhöhnung nun unter Mächtigen Beute austheilt, zur Erneuerung, Kräftigung und Erhebung Israels ausschlägt? Alle diese Parallelen beweisen freilich nicht, daß das B. Iob ein allegorisches Gedicht ist, aber sie zeigen daß der Dichter durch die dem Leidensbilde Iobs aufgeprägte Beziehung zu den Passionspsalmen die Person Iobs selbst, sei es bewußt oder unbewußt, zu einer typischen gestempelt hat; daß er durch Aufnahme mancher nationalen Züge, wahrscheinlich nicht ohne Absicht, die Auffassung Iobs als Maschal Israels nahe gelegt hat und daß Jesaia selbst dieses typische Verhältnis bestätigt, indem er in das Bild des עבד יהוה, welcher das wahre Israel in Person ist, iobische Züge aufnimmt. Das B. Iob hat sich als ein Trostspiegel bewährt für die gottgetreue Gemeinde, welche wie in Ps. 44 zu klagen hat, und als ein Warnungsspiegel für ihre Verächter und Verfolger, welche weder mit der Jammergestalt der Gemeinde wahres Mitleid noch in die Führungen Gottes wahre Einsicht haben. Zugleich aber erscheint Iob in dem Lichte, welches die neutest. Erfüllungsgeschichte durch die Passionsweissagungen der Psalmen, Jesaia's und auch Sacharja's darauf zurückwirft, als ein Vorbild Desjenigen, welcher gleicherweise leidet, damit Satan sein Recht bekomme, woran er zuschanden wird; welcher auch ein Leiden zu tragen hat, das an sich Wesen und Gestalt des Zornes, aber in Gottes Liebe seinen Beweggrund und Endzweck hat — wer könnte in den bei Jes. c. 53 reumütig Beichtenden das unwillkürliche Conterfei der drei Freunde verkennen, welche den Knecht Jahve's für einen Gottgeschlagenen hielten, denen aber doch zuletzt sein Opfer und seine Fürbitte zugute gekommen ist? —

Es ist befremdend daß die Rede Iobs, nachdem er sich zu der Aussicht auf dereinstige und sogar noch diesseitige Rechtfertigung erhoben hat, schließlich wieder in gänzliche Hoffnungslosigkeit abstürzt. Aber gerade in dieser Hoffnungslosigkeit zeigt sich Iobs Glaube in seiner rechten Größe. Er geht dem Tode entgegen und erliegt dem Tode allem Anschein nach als ein Sünder, während er doch sich als Gerechten weiß. Ist es nun da nicht Glaube und Treue gegen Gott, daß er ohne um Genesung zu flehen sich an dem Einen genügen läßt, daß Gott sich zu ihm bekenne? Die Verheißungen der Freunde hätten

auf anderem Grunde ruhen müssen, wenn er die Freudigkeit haben sollte, sie sich zuzueignen. Er fühlt sich unabänderlich dem Tode preisgegeben und wie aus der Tiefe des Hades, in den er hinabsinkt, streckt er nach Gott seine Hände aus, nicht daß er ihn dem Leben erhalte, sondern daß er ihn vor der Welt für den Seinen erkläre. Soll er auch sterben, nur den Tod eines Verdammten will er nicht sterben. Und sollte es ihm dabei um die Rettung seiner Ehre zu thun sein? Nein, zuletzt um Gottes Ehre, der den der in aller Treue ihm zugekehrt ist unmöglich wie einen Frevler verderben kann.

Die zweite Rede Bildads c. XVIII.

Schema: 4. 9. 8. 8. 8. 4.

[Da hob Bildad der Schuchite an und sprach:]

2 **Wie lange wollt ihr Jagd machen auf Worte?!**
Nehmt Verstand an und hernach wollen wir reden.
3 **Warum werden wir Thieren gleichgeachtet,**
Sind vernagelt in euren Augen?

Die Reden Iobs sind lang und allerdings für die Drei eine Geduldsprobe, die lästigste für Bildad, an dem nun die Reihe ist, weil gerade dieser sich durchweg der Kürze befleißigt. Darum ist es der Vorwurf endloser Salbaderei, mit dem er hier wie 8, 2 anhebt, nachdem er endlich zu Worte gelangt ist, wobei aber nicht zu vergessen, daß auch Iob 16, 3 in anzüglicher Weise zum Schlusse ruft, er freilich ungleich berechtigter als seine Gegner zu der Bitte, ihn nicht durch lange Reden zu ermüden. Die Frage 2ª gibt, wenn man קִנְצֵי von קֵץ herleitet, nur allenfalls einen Sinn wenn man mit Ralbag erklärt: wie lange macht ihr Redeschluß auf Redeschluß, um doch, wenn ihr zu Ende gekommen zu sein scheint, immer wieder von neuem anzufangen? Statt dessen erwartet man צַר־אַתָּה לֹא: wie lange macht ihr kein Ende dem Gerede, weshalb LXX (*μέχρι τίνος οὐ παύσῃ*;) die Negation einflickt. Die Accentuation freilich nimmt עַד־אָנָה (mit *Legarmeh*) für sich: „Wie lange noch? Macht ein Ende den Worten!“ Aber warum dann ohne forderndes שִׂימוּ? Und was soll überh. bei dieser Fassung der Plur.? Die Form קִנְצֵי = קִצֵּי wäre nicht zu beanstanden, denn wenn auch קִנְצִים im A. T. sonst nicht vorkommt, so genügt es doch daß es gut aramäisch ist (קִצִּין) und daß ein andrer hebr. Plural, wie קִצֵּי, קִצִּין, קְצָווֹת, hier nicht anwendbar war. Aber überhaupt paßte hier, außer etwa bei jener überfeinen Erklärung Ralbags, der Plural nicht. Da nun das B. Iob voll von Arabismen ist und im Arab. قَنَصَ (als Synon. von صاد) jagen, erjagen, قَنَّاص ein Jagdmacher auf etwas und قَنْصٌ (مَقْنَصٌ) Jagdnetz bed., da ferner שִׂים קִנְצִים ‚Jagdnetze aufstellen‘ (vgl. שִׂים אֹרֵב Jer. 9, 7) eine unverwerfliche RA ist, so übers. wir mit Castell, Schultens J. D. Mich. Ew. Dillm. Hitz. u. A.:

wie lange (hier nun nicht anders als 8, 2. 19, 2) wollt ihr legen Jagdnetze (Verbindungsform des Plur. von קֵנֶץ wie 24, 5. *Michlol* 12ª) Worten, was doch wol nicht s. v. a. Jagd machen auf Worte Anderer, wortklauberisch, sylbenstecherisch sie bemäkelnd, sondern Jagd machen auf eigne Worte, sich nicht sagen lassend, nichts auf sich sitzen lassend, immer und immer das letzte Wort behalten wollend.[1] Der Angeredete ist Iob, denn mit den zwei Andern ist Bildad solidarisch einig. Sonderbar aber, daß er Iob mit „Ihr“ anredet. Man sagt, daß er sich Iob als Partei denke; Hirz. verweist auf 17, 8 f., Ew. bem. in gleichem Sinne, daß der Streit sich immer mehr ins große Allgemeine zieht, und Schlottm. vermutet, daß Bildad Einzelne der Zuhörer ins Auge fasse, auf deren Gesichtern er eine gewisse Hinneigung zu Iob warzunehmen glaubte. In der That nimmt Bildad den Iob als Typus einer ganzen Menschenklasse, und zudem ist diese Anrede im Plur. die Erwiderung des Spottes Iobs 12, 2 durch einen ähnlichen. Wie Iob den Freunden zugerufen, daß sie sich geberden, als ob sie die Menschheit wären und alle Weisheit in ihnen sich concentrirte: so hat es Bildad übel vermerkt, daß Iob sich mit der Gesamtheit der wahrhaft Redlichen und Gerechten und Reinen zusammenfaßt, und er redet ihn im Plur. an, weil er, der Eine, sich zu einer solchen Gesamtheit aufgebläht hat. Diese Rechthaberei — meint er — welche mit einem solchen Schweife hinter sich auftritt, kann zu nichts führen: mögt ihr verstehen (הָבִינוּ wie z. B. 42, 3., nicht causativ wie 6, 24) d. i. zu Verstande kommen, und hernach wollen wir reden d. i. erst dann wird es möglich sein, den Weg der Verständigung zu betreten. Das ist jetzt nicht möglich, wo dieser sich wie ihrer Viele geberdende Eine sie, die ihm gegenüber übereinstimmigen Drei, in Aussprüchen wie 17, 4. 10 als ganz und gar einsichtslos und männiglich unweise behandelt. Im Hinblick auf Ps. 49, 13. 21 könnte man versucht sein, נִטְמִינוּ (mit *î* mittelst *ê* entstanden aus *aj*) als umgelautet aus נִרְמִינוּ anzusehen: geschweigt, zunichte gemacht *profligati,* aber die Annahme dieses Lautwechsels wäre willkürlich. Andererseits gibt auch ‚warum gelten wir als unrein‘ (Ew. Hgst. Dillm. mit Hier. *sorduimus*) v. טָמֵא = טָמֵא Lev. 11, 43 keinen treffenden Ged.; die Klage hätte nur in 17, 9 und also keinen rechten Anhalt. Dagegen gewinnt man, wenn man ein V. טָמַם in der Bed. *opplere, obturare* annimmt, welche dieser Lautverbindung im ganzen Semitismus eigen ist (vgl. اطم אֲטַם *obstruere,* aram. טַמֵּם, טַמְטֵם, arab. طمّ, z. B. talm.: die Uebertretung stopft מטמטמת des Menschen Herz) und wonach dieses טמה schon von den jüdischen Ausll. erklärt (Raschi: נחשבני טמומים) und glossirt wird (Parchon: נסתמת דיעתי), einen sowol den vorausgegangenen Vorwürfen Iobs als dem Parallelismus entsprechenden Sinn. Richtig mit Hirz. Schlottm. u. A. Luzzatto

1) Im karäischen Hebräisch ist קִנְצִים als Synon. von מוֹפְתִים (Beweistümer) und רְאָיוֹת (Gründe) üblich, s. Pinskers *Likute Kadmoniot* S. קסו u. ö. Gottlobers *Sefer Bikkoreth* (Kritische Gesch. des Karaismus) S. 217.

(*Gramm.* § 623): *siamo ottusi (riputati insensati).* Mit dem fragenden Warum wendet sich Bildad an Iobs Gewissen. Diese Invectiven gehen von leidenschaftlicher Selbstverblendung gegen die Wahrheit aus, die er von sich abwehren, aber doch nicht ändern kann.

4 O du der sich selbst zerfleischt in seinem Zorn,
Soll deinethalben verödet werden die Erde
Und wegrücken ein Fels von seiner Stelle?
5 Dennoch wird der Frevler Licht verlöschen,
Und den Schein verliert sein lodernd Feuer.
6 Das Licht verfinstert sich in seinem Zelte,
Und seine Lampe über ihm verlöscht.
7 Eingeengt werden seine kräft'gen Schritte,
Und niederwirft ihn sein eigner Rath.

Meinst du — dies der Sinn dieser Str. — daß du durch dein leidenschaftliches Gebaren, durch welches du gegen dich selbst wütest, irgend eine Umkehrung der festen göttlichen Weltordnung erzwingen könnest? Es ist einmal ein göttliches Gesetz, daß Leiden die Strafe der Sünde sind; du kannst dies so wenig ändern, als auf dein Machtwort oder dir zu Gunsten die zur Wohnung der Menschen bestimmte Erde (Jes. 45, 18) entvölkert werden oder ein Fels von seiner Stelle wegrücken wird (vgl. 14, 18). Was Iob 16, 9 von Gottes Zorn gesagt hat, daß er ihn zerfleische, das gibt hier Bildad ihm selber Schuld: er selbst zerfleischt sich in seinem Zorn über das unabänderliche Geschick, unter das er bußfertig sich beugen sollte. Die Anrede 4^a ist wie *apud Arabes ubique fere* (Schult.) objektiv gestellt (nicht: o du der du), vgl. בָּלָם 17, 10. Die LXX übersetzt 4^b: wie? wird wenn du stirbst (*ἐὰν οὖ ἀποθάνῃς*) die Niederwelt bewohnerlos? wonach Rosenm. erklärt; *tuâ causâ h. e. te cadente.* Aber das müßte תֵּכָּמוֹהָ heißen. Die Erde als *οἰκουμένη* ist nur ein Beispiel der Einrichtungen göttlicher Allmacht und Weisheit, deren Bestand über menschliches Wollen erhaben ist und am wenigsten menschlichem Eigensinne weicht, wie 4^c der Fels Beispiel und zugleich Emblem des von Gott Gesetzten und Unverrückbaren. Das Gottgesetzte aber, um das es sich hier handelt, ist das Gesetz sichtbarer diesseitiger Vergeltung. Mag Iob noch so sehr toben, dieses Gesetz ist und bleibt die den Frevler unentrinnbar überwaltende Macht. גַּם v. 5 ist hier s. v. a. gleichwol *ὅμως* wie z. B. Ps. 129, 2 (Ew. § 354^a). Des Frevlers Licht erlischt und die trauliche gastliche Helle und Wärme, welche die Lohe seines Feuers in seiner Wohnung verbreitete,[1] hat ein Ende; שְׁבִיב (nur hier) von dem gemeinsemitischen שָׁבַב = שׁבּ anzünden, brennen, wov. auch شباب Jugend, eig. *ardor juvenilis.* Mit Einem Male, wie das Perf. חָשַׁךְ besagt, verwandelt sich das Licht in seinem Zelte in Finsternis und seine Lampe über ihm d. i. die Hangelampe an der Decke seines Zeltes (29, 3 vgl. 21, 17) erlischt. Der Araber sagt wenn Misgeschick über ihn hereingebrochen: das Geschick hat meine Lampe *(sirâǵi)*

1) s. über das ‚Feuer der Gastbewirthung' Jüdisch-arabische Poesien aus vormuhammedischer Zeit (1874) S. 26.

ausgelöscht; dieses Bild vom Untergange des Glückes ist hier vierfach gewendet. Ebenso arabisch als biblisch ist das Bild von Einengung der Schritte; צַעֲדֵי אוֹנוֹ die Schritte seiner Kraft (אוֹן Synon. von כֹּחַ 40, 16) werden enge (vgl. Spr. 4, 12., arab. *taḳâṣarat*), indem der weite Raum, den er mit selbstzuversichtlichem Kraftgefühl durchmaß, sich immer enger zusammenzieht, und der ohne Gott gefaßte selbstische Plan, dessen Gelingen er für unfehlbar hielt, wirft ihn ab wie das Pferd seinen Reiter (s. Hitz. zu Ps. 6, 11). LXX liest ותכשילהו ‚bringt ihn zu Falle', aber kräftiger und origineller ist ותשלכהו, Theod. *καταῤῥάξει.*

8 Denn getrieben ins Netz wird er durch seine Füße,
Und über Fallgitter wandelt er hin.
9 Fest hält seine Ferse die Schlinge,
Es knebeln ihn Fallstricke,
10 Versteckt in der Erde liegt sein Garn
Und seine Falle auf dem Pfade.
11 Ringsum bestürzen ihn Schrecknisse
Und verscheuchen ihn auf allen Tritten.

Das *Pu.* שֻׁפָּח bed. nicht bloß hineingerathen, sondern hineingetrieben werden, wie das *Pi.* 30, 12 forttreiben, vgl. Richt. 5, 15: „Und wie Issachar, Barak hinter ihm her ins Thal (die Wahlstatt unterhalb des Tabor) hinabgetrieben (näml. von Kampflust)"; בְּרַגְלָיו, welches dort nach Richt. 4, 10. 8, 5 „ihm auf den Füßen = dicht hinter ihm drein" bed., ist hier von der Mittelursache gemeint: durch seine eignen Füße wird er ins Netz spedirt d. i. wider Willen und doch mit eignen Füßen rennt er ins Verderben. Ebendies besagt 8^b; der Weg, auf dem er gemächlich dahinwandelt (was hier das *Hithpa.* bed.) ist שְׂבָכָה Flechtwerk, hier Fallgitter (vgl. שְׁבַכָּה Netz, שִׁבֳּכָה Fenster d. i. transparentartig durchbrochene Holztafel) und wird also plötzlich einbrechen und ihn zu Falle bringen. Diese Thatsache der Selbstüberlieferung an das Verderben wird als Hergang v. 9 vergegenwärtigt: es erfaßt Ferse Schlinge (dichterisch kurz für: seine Ferse die Schlinge), es erfassen (dichterisch für יַחֲזִיק) עָלָיו ihn (aber mit dem Nebenbegriffe der Ueberwältigung) Fangstricke. Das bed. hier צַמִּים, es ist kein Plur., sondern Sing. von צָמַם (ضمّ) verknüpfen und vereinigt in sich die Bedd. des Schlingenlegers 5, 5 und der Schlinge; die Form (wie אַדִּיר, אַבִּיר) ist ersterer Bed. angemessener, schließt aber letztere, wie חַזָּק und לַפִּיד zeigen, nicht aus. In v. 10 wird mit Fortsetzung des Jägerbildes gesagt, daß jener Lebensausgang v. 9 lange vorher vorbereitet ist: das Glück des Frevlers hat von Anfang an die Strebung zum Sturze. Statt חָבְלוֹ ist חִבְלוֹ vocalisirt, wie es arab. in gleicher Bed. *ḥabluhu* (v. *ḥabl* Strick, Garn, Netz) heißen würde; die Punctation unterscheidet חֲבָלִים *ὠδῖνες* und חֲבָלִים Est. 1, 6 Seile. Je näher ihm nun der Untergang rückt, desto mehr bemächtigt sich seiner das Vorgefühl, indem ihn, wie v. 11 hinzufügt, ringsum בַּלָּהוֹת Schreckgedanken und Schreckenserscheinungen außer Fassung bringen (s. zu Ps. 2, 5) und ihn verjagen, auf dem Fuße ihm folgend. לְרַגְלָיו dicht hinterdrein wie Gen. 30, 30.

1 S. 25, 42. Jes. 41, 2. Hab. 3, 5. Die bezeugteste Vocalisation ist וַתְּפִיצֵהוּ. Außer Hab. 3, 14., wo der Proph. sich mit seinem Volke zusammenfaßt, hat הֵפִיץ *diffundere, dissipare* (s. 37, 11. 40, 11) sonst nie ein Individuum zum Obj. Es würde wol auch nicht gebraucht sein, wenn nicht in der Vorstellung, daß Schreckensgespenster ihn auf Schritt und Tritt verfolgen und bald hierhin bald dorthin treiben, seine Person sich gleichsam vervielfältigte.

12 Es zeigt sich heißhungrig sein Unheil,
Und Unglück steht bereit zu seinem Falle.
13 Es frißt die Glieder seiner Haut —
Es frißt seine Glieder des Todes Erstgeborner.
14 Weggerissen wird aus seinem Zelte das worauf er traute,
Und zuschreiten muß er zum Könige der Schrecken.
15 Es wohnen in seinem Zelte ihm fremde Wesen,
Gestreut wird auf seinen Wohnplatz Schwefel.

Mit יֶחִי (wie 20, 23 vgl. 24, 14 nach Art der schon v. 9 indicativisch gebrauchten Voluntativformen) beginnt die Beschreibung des wirklichen gänzlichen Untergangs des Frevlers. Von Stufe zu Stufe begleitet sie ihn bis zur spurlosen und nur noch an Kennzeichen des vollzogenen Fluchgerichts ersichtlichen Vernichtung. Trg. Raschi (vgl. diesen auch zu Spr. 11, 7) u. A. erkl. אוֹנוֹ nach Gen. 49, 3; auch Hier. übers. *robur ejus* und unter den Neuern Ew. Stick. Schlottm. Dillm.: da wird denn hungrig seine Kraft d. h. es tritt ein Zustand ein, wo der Hunger fortwährend an seiner Kraft zehrt. Aber daß seine Kraft oder Stärke (אוֹן wie v. 7) hungrig wird, ist ein schiefer Tropus, welchem zu entgehen sich Reiske's Conj. באבי empfehlen würde: *famelicus in media potentia sua* (wie eine Targumvariante lautet: *famelicus in planctu suo*); denn die von Merx: zur Hungersnoth (רָעָב) wird sein Reichtum (אוֹן Vermögen *opes*) ist ohne Anhalt und der Wortstellung zuwider. Dadurch aber daß אוֹנוֹ hier nicht wie 40, 16 כחו, sondern איד zum Parallelwort hat, werden wir von אוֹן hinweg auf אָוֶן verwiesen, wonach der Syr. ܒܐܒܗ (= hebr. בְּאֵבוֹ) übers. Wie אוֹן Kraft und Vermögen bed., so bed. אָוֶן (√ אן hauchen und keuchen) auch Heillosigkeit und Unheil (letzteres entw. als Heillosigkeit = Glückslosigkeit oder als *anhelitus* Abmattung, Mühsal, arab. *ain*), und der Ged., daß sein (d. i. das dem Frevler bestimmte) Unglück sich hungrig zeigt, ihn zu verschlingen (Hirz. Hahn Riehm Zöckl. Hitz.), entspricht der Parallelzeile: „und Misgeschick steht bereit zu seinem Hinfall", und der Gesch. Iobs, auf welche Bildad anspielt: die Unglücksfälle jagten sich, als ob das Unglück unersättlich wäre. נָכוֹן ist gleichen Sinnes wie 15, 23. אֵיד bed. eig. Beschwer, Bürde, dann Leidenslast und überh. Unglück (√ אר, arab. *âda* z. B. *Sur.* 2, 256 *la jaûduhu* nicht fällt es ihm schwer, und *adda*, vgl. zu Ps. 31, 12) und לְצַלְעוֹ nicht: ihm zur Seite (Ges. Ew. Schlottm. Hahn Dillm.), sondern nach Ps. 35, 15. 38, 18: ihm zum Falle (LXX frei, aber richtig: ἐξαίσιον); denn statt ‚zur Seite (arab. *ila ǵanbi*)' sagt man im Hebr. so wenig als im Deutschen ‚zur Rippe' (vgl. בְּיָדוֹ 15, 23). Wie das Unglück sich seiner bemächtigt, verbildlicht v. 13. Die Glieder, welche 15, 7 als Formtheile des Leibes יְצִירִים hießen, heißen hier wie 41, 4 בַּדִּים als die Theile, aus denen der Leib besteht und in die er sich zerlegt; בַּד heißt der Theil als Abgespaltenes, anschauungsweise sich Abhebendes und wird von dieser Grundbed. aus auf Leib und Pflanze angewendet (vgl. Hohesl. 4, 13). עוֹר (gleichbed. mit arab. بَشَر) ist die Fleischdecke des animalischen Körpers. Diese frißt und zwar, wie die Epanaphora besagt, allmählich, aber sicher und gänzlich בְּכוֹר מָוֶת. „Erstgeborne der Armen" heißen Jes. 14, 30 solche die nicht bloß zu dem Geschlechte der Armen gehören (בְּנֵי), sondern Proletarier in höchster Potenz und ersten Ranges sind. So sind hier die Krankheiten als Kinder des Todes gedacht, wie im Arab. tödtliche Fieber *benât el-menîje* Schicksals- oder Todes-Töchter genannt werden, und diejenige Krankheit, welche Bildad als die alle anderen an Schrecklichkeit und Gefährlichkeit überragende im Sinne hat, nennt er den „Erstgebornen des Todes", als in welcher die ganze Zerstörungskraft des Todes enthalten ist, wie im Erstgebornen die volle Kraft seines Erzeugers. Das Trg. verstcht das Bild ähnlich, indem es מַלְאָךְ מוֹתָא (Engel des Todes) übers.; ein andres Trg. hat dafür שְׁרוּרֵי מוֹתָא Todes-Erstling, was im Sinne des *primogenita* (= *praematura*) *mors* des Hier. gemeint ist. Während nun Todeskrankheit in furchtbarster Gestalt am Leben des Frevlers zehrt, wird weggerissen aus seinem Zelte מִבְטַחוֹ (mit virtueller Dagessirung wie 8, 14. 31, 24), was als Sammelwort Alles worauf er vertraute bed.; so erklären auch Rosenm. Ew. Umbr., während Hirz. Hlgst. Schlottm. Hahn Riehm (zu Ps. 52, 7) Dillm. Hitz. מבטחו als Appos. zu אהלו ansehen, aber warum hätte der Dichter dann nicht מאהל מבטחו (mit *gen. appos.*) geschrieben? מבטחו als Subj. befaßt alles, was den Gottlosen als Hausvater glücklich machte und ohne Bangen zuversichtlich in die Zukunft blicken ließ. Dieses wird aus seinem Hausstande hinweggerissen *(evellitur)*, so daß er, der Dahinsterbende, allein übrig bleibt. So wird also 14^b besagen, wie er zuletzt auch selbst hinwegstirbt. Mehrere neuere Ausll., namentlich Stickel, fassen nach dem Vorgange des Hier. *(et calcet super eum quasi rex interitus)* und des Syr. *(praecipitem eum reddent terrores regis)* בַּלָּהוֹת als Subj., was syntaktisch (s. 27, 20. 30, 15) möglich ist: und zuschreiten läßt ihn sich (Ges.: *fugant eum*) wie einem Heerfürsten das Verderben. Aber da תְּצְעִידֵהוּ schreiten machen bed.[1] und da kein אֵלָיו (zu sich) dabeisteht, so ist לְמֶלֶךְ Bez. des Zieles, zumal da לְ nie geradezu *instar* bed.; es bez. nur das wozu etwas wird (13, 12) oder wozu man es in der Behandlungsweise macht (39, 16). Mit Recht ist מלך בלהות durch *Munach* verbunden. „König der Schrecken" heißt der Tod selbst im Unterschiede von der furchtbaren Todeskrankheit, die sein Erstgeborner

1) Nicht: hinabtreiben, denn mit צעד verbindet sich im Gegentheil die Vorstellung des Aufwärtsgehens, wie z. B. صعد von dem zu Berg und حدر von dem zu Thal gehenden Schiffe üblich ist.

hieß. Der Tod wird auch sonst personificirt, wie Jes. 28, 15 und bes. Ps. 49, 15., wo er als רֹעֶה Herrscher in der Unterwelt erscheint, wie in der indischen Mythologie der Name des unterirdischen Königs *Jamas* den Zwinger oder Bändiger bed. Einen König der Unterwelt, wie *Jamas*, Pluton und der assyr. *Irkalla*, kennt die biblische Anschauung nicht: die Strafmacht des Todes ist auf Engel vertheilt, deren einer, der Engel des Abgrunds, Apok. 9, 11 *Abaddon* (אבדון) heißt, und der oberste Inhaber dieser Strafmacht, ὁ τὸ κράτος ἔχων τοῦ θανάτου, ist nach Hebr. 2, 14 der Engelfürst, welcher nach dem Prologe unseres Buches auch über Iob tödtliche Krankheit gebracht hat. Es wäre also dem Geiste des Buches nicht entgegen, wenn wir unter dem Schreckenskönige den Satan verstünden. Aber da der Prolog entschleiert was hienieden inmitten der tragischen Wehen unerkannt bleibt, so ist der Schreckenskönig der Tod selbst. Das „es" in תצרירהו geht auf eine geheime Macht, wie auch sonst das Fem. als Neutrum die „dunkle Kraft" (Ew. § 295[a]) natürlicher und übernatürlicher Vorgänge zu bez. pflegt (vgl. das Masc. 4, 16. Jes. 14, 9). Nachdem der Frevler lange von vorläufigen בלחות gequält und von des Todes Erstgebornem bis zur Todesreife heruntergebracht ist, fällt er dem Könige der בלחות selbst anheim; langsam und feierlich, aber sicher und unhintertreiblich, wie תצרר besagt, mit welchem sich die Vorstellung des Ganges eines Verbrechers zur Richtstätte verbindet, wird er von unsichtbarem Arm diesem Könige zugeführt. In v. 15 steigt die Schilderung noch eine Stufe tiefer zu dem Geschicke der nun ganz leer gewordenen Wohnung des Frevlers hinab. Da 15[b] sagt, daß auf des Frevlers Wohnung (vom Himmel hernieder Gen. 19, 24. Ps. 11, 6) Schwefel gestreut wird, näml. um sie als eine fortan nicht zu bebauende und nicht zu bewohnende Stätte eines vollzogenen Fluchgerichts zu bezeichnen (s. Dt. 29, 22 f. und oben zu 15, 28), so kann 15[a] nicht besagen wollen, daß in seinem Zelte eine ihm fremde menschliche Bewohnerschaft sich wohnlich einrichtet. Aber deshalb werden wir doch nicht בלחות zum Subj. von תִּשְׁכֹּון machen. Der Satz hat sein eignes Subj.: es wohnt in seinem Zelte nicht ihm Zugehöriges (Ew. § 294[b]); מִבְּלִי ist verstärktes בְּלִי 2 S. 1, 21 vgl. Ex. 14, 11: schlechthin nicht ihm Angehöriges = Wildfremdes. Das מ partitiv zu nehmen (Hirz. Hitz.) ist unnöthig, obwol מ eine von בלי sich ablösende bes. Bed. wie Dt. 28, 55 (dieweil nicht) haben kann. נָוֵהוּ, von dem Anderes als von אהלו ausgesagt wird, ist die Länderei (nomadisch verstanden: der Anger, wie Hitz. übers.), welche das Zelt (Hirtenzelt) umgibt. Das neutrische Fem. תשכון führt auf eine solche Einwohnerschaft, wie sie in den Ruinenbildern Jes. 13, 20 ff. 27, 10 f. 34, 11 ff. Zef. 2, 9 beschrieben wird. Wesen und Dinge, die dem dahingestorbenen reichen Manne fremd sind, wie Nesseln und Schakale, wohnen in seinem zu ewiger Unfruchtbarkeit bestimmten Wohnbezirke; keine Hinterlassenschaft an Kindern oder Besitztum pflanzt seinen Namen fort. Was in seinem Zelt wohnt, dient nur der Fortpflanzung der Erinnerung an den Fluch, der ihn betroffen (vgl. zu 5, 3).

16 Unterhalb verdorren seine Wurzeln,
Und oberhalb welkt sein Gezweig dahin.
17 Sein Andenken ist verschwunden aus dem Lande,
Und keinen Namen hat er in der Steppe weit und breit.
18 Man stößt ihn aus Licht in Finsternis,
Und aus der Welt scheucht man ihn hinweg.
19 Nicht Nachkommen hat er und Nachwuchs unter seinem Volke,
Noch ist ein Entronnener in seinen Weilern.

Der Frevler ist v. 16 als Gewächs vorgestellt, wie wir dergleichen Pflanzenbilder schon 8, 16 f. 15, 30. 32 f. lasen, seine gänzliche Ausrottung als Absterben der Wurzel und des Gezweiges, wie Am. 2, 9. Hos. 9, 16. Jes. 5, 24. 37, 31 und „nicht sei ihm Wurzel unten und Zweige oben" in der Sarkophag-Inschrift Eschmunazars. Wiederum begegnet uns hier das streitige יִבַּשׁ, welches vom Trg. (יִתְמוֹלֵל) und Hier. *(atteratur)* als *Ni.* übersetzt wird; aber auch hier ist so wenig als 14, 2 Grund vorhanden, äußere Gewalt an die Stelle des Naturprocesses der φθορά zu setzen; wie lassen es also bei dem *fut. Kal* bewenden, יָבַל bed. wie μαραίνειν, *marcescere*, sanscr. *mlâ*, welken, eig. zerrieben (vgl. מְלִילָה, מְלָחִים, ملّ *frigĕre*, rösten) und also mürbe werden, so daß also das *atteratur* des Hier. dem Wurzelbegriff näher kommt als das ἐκπίπτειν der LXX und des Syrers. Nicht allein aber des Frevlers Familie wird mit Stumpf und Stiel ausgerottet, auch sein Andenken. Mit חוּץ, einem sehr relativen Begriffe, wird sowol die Straße draußen vorm Hause 31, 32 als die Flur außerhalb des Wohnbezirks 5, 10 bez.; חוצות Spr. 8, 26 sind (τόποι) ἀοίκητοι, wie dort LXX übers. (s. Hitz.). So ist wol auch hier (vgl. 30, 8) ארץ das seßhaft bewohnte Land — Iob selbst ist großer Grundbesitzer innerhalb eines städtischen Kreises 29, 7 — und חוץ die darüber hinaus gelegene, von den Wanderstämmen durchzogene Steppe. In diesem Sinne übers. der Syr. *ʿal apai barîto* über die Fläche der Wüste (DMZ XXV, 673 Anm.), wonach Arabs *el-berrîje* (der übliche Name der Steppe im Gegens. zu *el-arḍ el-ʿâmira* dem Culturland). Was v. 17 eigentlich gesagt hat, wiederholt v. 18 bildlich, so wie was v. 16 bildlich gesagt hat in v. 19 bildlos wiederholt wird. Das Subj. der Verba v. 18 bleibt im Hintergrunde wie 4, 19. Ps. 63, 11. Lc. 12, 20: man stößt ihn (דָּחַק / דָּף stoßen) aus Licht (des Lebens, des Glückes und des Ruhmes) in Finsternis (des Unglücks, des Todes und der Vergessenheit), so daß der *illustris* nicht bloß *ignobilis*, sondern ganz und gar *ignotus* wird, und man jagt ihn hinaus (יְנַדְּפוּהוּ vom *Hi.* חֵנֵד des V. נדד, wofür es auch ינדחוהו v. נָדַח ‚man bannt ihn' heißen könnte) aus der Oikumene (denn das ist die Bed. von תֵּבֵל, die Erde als bebaute und bewohnte). Es verbleibt ihm in seinem Volke kein Sproß und Schoß — so stabreimartig alliteriren נִין und נֶכֶד — und kein Entronnener (wie Dt. 2, 34 u. ö., arab. *shârid* ein Fliehender, *sharûd* ein Flüchtiger) ist in seinen Weilern (מָגוּר wie nur noch Ps. 55, 16). So ohne Nachkommen und Gedächtnis hinzusterben ist noch jetzt unter den zu *Dîn Ibrâhîm* (der Religion Abrahams) sich bekennenden Araber-Stämmen der unseligste Gedanke,

denn der Schwerpunkt der Fortdauer über das Grab hinaus wird von ihnen in die diesseitige Unsterblichkeit des in seinen Kindern und seinen Werken fortlebenden Gerechten verlegt, und wo anders sollte er zur Zeit Iobs liegen, da noch keine Offenbarung den Vorhang vom Jenseits hinweggezogen hatte? — Es folgt nun der epiphonematische Schluß der Rede:

20 **Ob seines Tages entsetzen sich westlich Wohnende,**
Und östlich Wohnende erfaßt Schauder.
21 **Ja so ergeht es Wohnungen Ungerechter,**
Und so der Stätte deß der Gott nicht kannte.

Daß der Strafverhängnistag eines Menschen „sein Tag" genannt wird, ist ebenso arabisch wie biblisch. Wer aber sind die אַחֲרֹנִים, welche darob sich entsetzen, und die קַדְמוֹנִים, welche darob Schauder (שָׁעַר wie außerdem zweimal in diesem Sinne bei Ez.) erfaßt oder, wie es eig. heißt, welche Schauder erfassen d. i. von selbst, ohne anders zu können, in diesen Affekt eingehen (wie 21, 6. Jes. 13, 8 vgl. dagegen Ex. 15, 14 f.)? Hirz. Schlottm. Hahn u. A. verstehen unter אחרנים die Nachwelt und unter קדמנים die Vorfahren jener, also Iobs Zeitgenossen. Aber der Rückgang von der Nachwelt auf die Mitwelt bleibt befremdend, auch heißt קדמוני wer oder was im Verhältnis zu dem Sprechenden der Vorzeit angehört (z. B. 1 S. 24, 14vgl. Koh. 4, 16). Da nun קדמוני auch in der Bed. östlich gebräuchlich ist (z. B. ים הקדמוני das Ostmeer = Salzmeer) und אחרון in der Bed. westlich (z. B. ים האחרון das Westmeer = Mittelmeer, assyr. *mat aḫarri* das Westland = Palästina), so ist es sowol der Wortfolge als dem Sprachgebrauch angemessener, mit Schult. Umbr. Ew. Dillm. Hitz. das Erstere von den Westländischen und das Andere von den Morgenländischen zu verstehen. In dem summirenden v. 21 sind die zurückweisenden Fürwörter gleich prägnant wie 8, 19. 20, 29 vgl. 26, 14: so sind (ist) sie, näml. ihrem Geschicke nach d. h. so ergeht es ihnen, und אַךְ behauptet hier seine urspr. affirmative Bed. (wie in dem Schlußvers von Ps. 58), welche freilich im hebr. Sprachbewußtsein mit der restrictiven ineinander fließt. Zu dem relativischen לֹא־יָדַע אֵל [1] ohne אֲשֶׁר vgl. z. B. 29, 16 und zu dieser Bezeichnung der Ungerechten 1 S. 2, 12. Der letzte Vers ist wie ein Fingerzeig der v. 20 Genannten auf das Strafexempel der fluchbetroffenen „umgestürzten" Wohnstätte.

Diese zweite Rede Bildads beginnt wie die erste (8, 2) mit dem Vorwurf endlosen Wortemachens, aber sie endet nicht wie die erste (8, 22). Die erste schloß mit den Worten: „Deine Hasser werden ankleiden Schaam und das Zelt der Frevler ist dahin"; die zweite ist nur

1) Die Accentfolge זֹה מְקוֹם לֹא־יְדַע אֵל ist falsch, denn nach *Mugrasch* kann Silluk nur Einen Diener haben (Accentuationssystem XVIII § 1), weshalb Jablonski לא־ידע־אל in Ein Wort zusammenfaßt. Aber Ven. 1517. 24. Steph. 1546 haben מקום richtig mit *Mehuppach Legarmeh*, worauf dann aber nicht *Mercha*, sondern *Illuj* zu folgen hat: זֹה מְקוֹם לֹא־יְדַע אֵל. Der Accent von ידע steht auf Penultima nach bekanntem rhythmischem Gesetze.

Ausführung der zweiten Hälfte dieses Schlußworts, ohne daß irgend wo der Ton der Verheißung, welcher dort noch die Drohung umschließt, wieder angeschlagen wird.

Es zeigt sich auch an dieser Rede, daß die Freunde nichts von evangelischem, sondern nur von gesetzlichem Leiden und ebenso nur von gesetzlicher, nichts von evangelischer Gerechtigkeit wissen. Die Gerechtigkeit, deren sich Iob rühmt, ist ja doch nicht die Gerechtigkeit einzelner gesetzlicher Werke, sondern eines nach Gottes Willen gerichteten, aus Glauben oder (wie das A. T. gewöhnlich sagt) aus Vertrauen auf Gottes Gnade hervorgehenden Verhaltens. Brentius aber hat ganz Recht wenn er bemerkt, daß die Sentenz des Gesetzes eine Abänderung erleide um der Frommen willen, die das Wort der Verheißung haben. Bildad weiß nichts davon, daß der Mensch durch den Glauben dem Bereiche der nach dem Gesetz der Werke vergeltenden Gerechtigkeit Gottes entnommen ist und daß vor der Macht des Glaubens allerdings auch Felsen von ihrer Stelle rücken.

Der Redner ergeht sich dann in einer weitläufigen Schilderung des gänzlichen Untergangs, in welchen der Frevler versinkt. Die Schilderung ist schauerlich grell, aber schön und, an sich betrachtet, auch wahr — ein Meisterstück der die Wahrheit dramatisch vertheilenden Kunst des Dichters. Unwahr wird die Rede nur durch die Verwendung der vorgetragenen Wahrheit, und auch diese Unwahrheit ist in ihr zur feinsten Darstellung gebracht. Denn in der Absicht, Iob zu schrecken, flicht Bildad seiner Schilderung verblümte Beziehungen auf Iobs Leidensgeschick ein. Der Erstgeborne des Todes, der den Frevler dem Tode selbst, dem Könige der Schrecken, überliefert, indem er die Glieder des Frevlers frißt, ist die den Körper langsam zerstörende arabische Lepra. Der Schwefel deutet auf das Feuer Gottes, welches, vom Himmel herabgefallen, einen Theil der Herden und Knechte Iobs getödtet hat; das Welken des Gezweigs auf den Tod der Kinder Iobs, die er selbst wie eine verdorrende, bald auch abgestorbene Wurzel überlebt hat. Iob ist der Frevler der mit Habe, Kindern, Namen und allem was er besaß, ein Strafexempel für alle Welt, zu Grunde geht.

Aber in Wirklichkeit ist Iob nicht ein Straf- sondern ein Trostexempel für die Nachwelt und was diese zu erzählen hat ist nicht Iobs Untergang, sondern seine wunderbare Errettung Ps. 22, 31 f. Er ist kein עָוֶל, sondern ein Gerechter; kein לֹא יָדַע־אֵל, sondern er kennt Gott besser als die Freunde, obwol er mit ihm rechtet und diese ihn vertheidigen. Es geht ihm wie dem Gerechten, welcher Ps. 69, 21 klagt: „Schmähung hat mein Herz gebrochen und ich siechte hin, ich hoffte auf Beileid, doch vergebens, auf Tröster und fand keine" und Ps. 38, 12 (vgl. 31, 12. 55, 13—15. 69, 9. 88, 9. 19): „meine Lieben und meine Freunde weichen zurück vor meiner Plage und meine Verwandten stehen von ferne." Nicht ohne tiefe Absicht läßt der Dichter Iob von Bildad im Plural angeredet werden. Iob repräsentirt nach 17, 8 f. die Gemeinde, deren Herrlichkeit unter einer Jammergestalt verborgen ist. Man erinnert sich dabei daß auch im 2. Theil Jes. von dem עבד יהוה

bald in der Einzahl bald in der Mehrzahl die Rede ist, indem dieser Begriff in wundersamer Systole und Diastole bald den Einen Knecht Jahve's, bald die Gemeinde der Knechte Jahve's bezeichnet, die an jenem Einen ihr Haupt hat. *Beatus Iob* — sagt Gregor — *venturi cum suo corpore typum redemtoris insinuat.*

Die Antwort Iobs auf Bildads zweite Rede c. XIX.

Schema: 10. 10. 10. 10. 10. 10.

[Da hob Ijjôb an und sprach:]

2 Wie lange werdet ihr betrüben meine Seele,
Und werdet zermalmen mich mit Worten?
3 Schon zehnmal ists daß ihr mich schmähet;
Schamlos setzt ihr mich in Staunen.
4 Und hätt' ich auch wirklich mich verfehlet,
So haftet an mir doch mein Verfehlen.
5 Wollt ihr wirklich gegen mich großthun
Und mich überweisen meiner Schande:
6 So wißt denn, daß Eloah mich gebeugt hat
Und mit seinem Netze mich rings umkreist hält.

Dieser Streit ist für Iob eine Seelenmarter; schon an sich äußerlich wie innerlich unsägliche Qualen erduldend und noch dazu von den Drei mit vereinten Kräften auf die Folter gespannt, beginnt er seine Antwort mit berechtigterem צַר־אָנָה als Bildad 18, 2. תְּחוֹרְרוּן ist *fut. energicum* von חוֹנָה (יג / יָגָה ج stoßen, drücken, gedrückt s.). In וְתִרְכְּאוּנַנִי (mit ruhendem א) ist das Suff. *ni* an das *ûn* der paragogischen, mit Emphase gebrauchten 3. und 2 *p. fut.* nicht wie sonst mittelst *Schebâ mobile* Spr. 1, 28., sondern mittelst des Bindevocals *a* angehängt, welcher ausnahmsweise auch beim Fut. vorkommt z. B. Gen. 19, 19; das נ des Afformativs hat euphonisches *Dag.* In v. 3 begründet Iob sein Wie lange. Zehnmal ist nicht rechnerisch zu nehmen (Saad.), sondern es ist runde Zahl; Zehn (עשר vom Wurzelbegriff des Bindens, Sammelns) ist von wegen der menschlichen Fingerzahl die Zahl des menschlich Möglichen und von wegen ihrer Stellung am Ende der Zahlenreihe (im dekadischen System) die Zahl des Vollendeten. Sie haben schon im Beleidigen (תַּכְלִים v. כלם كلم treffen, verwunden) das Mögliche erschöpft, das Aeußerste geleistet. Renan gemäß dem hebr. Ausdruck: *Voilà la dixième fois que vous m'insultez.* Das *Pasek* nach זֶה (wie z. B. Gen. 27, 36) ist zu tilgen. Das ἅπ. γεγρ. תַּהְפְּרוּ wird vom Trg. mit תְּכַבְּרוּן (von Personansehn = Parteilichkeit), vom Syr. mit כְּרָא (schmerzen, von *crêvecoeur*), von Saadia und Reiske mit עכר عكر combinirt; indes vergleicht schon dieser das arab. سكر *stupere* (welches er irrtümlich als nur lautlich verschieden von قهر vergewaltigen, unterdrücken ansieht), und Abulwalîd erklärt geradezu تقهرون منى ihr

staunt mich an, indem er zugleich (wie Hitz.) als möglich hinstellt, daß חכר = كهر unwirsch, beleidigend behandeln sei (was nur eine lautliche Nuance von قهر ist[1] und also auf Saadia's Erklärung zurückführt). David Kimchi erklärt nach Abulwalîd תחמרו לי, bemerkt aber zugleich daß sein Vater Jos. Kimchi nach dem arab. חכר, welches auch „Unverschämtheit" bed., חעיזו פניכם לי erkläre. Da mit سكر sich die Vorstellung finstren wilden Anblickens verbindet, so meint er dieses Verbum, nicht das von Ew. (welcher „ihr seid fühllos gegen mich" übers.) verglichene und bes. von Kornwucher übliche حكر unbillig behandeln (LXX ἐπίχειρεῖσθέ μοι, Hier. *opprimentes*), welches als Intrans. störrisch auf etwas bestehen, rechthaberisch s. bed. Diese Bed. paßt an u. St. und Ges. im *thes.* gibt deshalb zu bedenken, ob nicht תַּחְכְּרוּ zu lesen sei. Aber auch سكر gibt keinen wie Dillm. und Merx meinen lahmen, zu schwachen Sinn, nur darf man תַּהְכְּרוּ nicht als *fut. Kal* (wofür nur die LA יַהְלְמוּן Ps. 74, 6 ein gleichartiges Beispiel) ansehen, sondern als *fut. Hi.* für תַּחְכִּירוּ (vgl. 9, 20) nach Ges. § 53 Anm. 4. 5., wonach schon Schultens: *quod me ad stuporem redigitis.* Die Verbindung der zwei Verba 3[b] ist wie 10, 16 nach dem Schema 1 S. 2, 3 zu beurtheilen: schamlos (durch die schamlose Zuversichtlichkeit eurer Anklagen) erregt ihr mir Verwunderung. Die Bez. des Obj. durch לִ, welche im Arab. beim Inf. und Part. zur Regel geworden ist und im Aram. noch weiter um sich gegriffen hat, ist wie z. B. Jes. 53, 11. Ps. 116, 16. 129, 2 und wie 2 Chr. 32, 17 לְ חֵרֵף, wonach Olsh. an u. St. חחרפו־לי lesen möchte. In v. 4 handelt es sich vor allem um die Satzgliederung. Olshausens Auffassung beider Vershälften als selbständiger Sätze: „ja allerdings habe ich gefehlt, bin mir beständig meines Fehlens bewußt" legt Iob ein Bekenntnis in den Mund, welches hier weder schon reif noch statthaft ist. Mit Recht fassen Hirz. Hahn Schlottm. 4[a] als hypothetischen Vordersatz (vgl. 7, 20. 11, 18): und hab' ich auch wirklich mich verfehlt (אַף־אָמְנָם wie 34, 12 ja wirklich, Gen. 18, 13 sollt' ich auch wirklich), so verbleibt bei mir meine Verfehlung d. h. so werde ich allein sie zu büßen haben, ohne daß ihr deshalb Gott in sein Amt zu greifen und mich lieblos zu behandeln ein Recht habt. Anders Dillm.: „so ist sie (die Verfehlung) lediglich mir bewußt, ohne daß ihr thatsächlich darum wissen könnt." Aber die Möglichkeit daß sie es wüßten besteht ja (6, 24), indes prätendiren sie dieses Wissen gar nicht, sondern fordern ihn zu in sich gehender Selbstprüfung auf. Neben שׁגה und שׁגג (wov. das gesetzlich terminologische שְׁגָגָה) setzt hier מְשׁוּגָה ein gleichbed. שׁוּג voraus. Daß er Frevelsünden nicht begangen hat, sagt Iob sein Bewußtsein, aber den Fall daß er Schwachheitssünden begangen habe, setzt er als möglich. Ein ebenso wie v. 4 zusammengesetzter Satz ist v. 5—6. Hirz. Ew. Hahn Dillm. Hitz. fas-

1) In *Suw.* 93, 9 (vergewaltige nicht die Waise) findet sich neben تقهر auch die LA تكهر.

sen v. 6 als zweigliederige Frage: „oder wollt ihr wirklich wider mich großthun und mir andemonstriren meine Schande?“ Schlottm. dagegen faßt אִם bedingend und beginnt mit 5[b] den Nachsatz: wenn ihr wirklich stolz auf mich herabblicken wollt, so liegt es euch wenigstens ob, die Schmach, die ihr mir anhängt, mir stichhaltig nachzuweisen.“ Aber bei beiden Auffassungen, am meisten bei letzterer, steht v. 6 abrupt. Schon אַפּוֹ läßt in v. 5 den Bedingungsvordersatz (vgl. 9, 24. 24, 25) des nachdrücklichen *γνοῖτε οὖν* (*δή*) erkennen: wenn ihr wirklich wider mich großthut (s. Ps. 55, 13 f. vgl. 35, 26. 38, 17) und beweist über mich d. i. in einer (wie ihr meint) mich schlagenden Weise (vgl. 13, 15 אֶל־עָנְיִי) meine Schande d. i. die Sünde die mich schändet d. h. (wie die *futt.* besagen) wenn ihr wirklich darauf besteht und dies zu thun fortfahret, so wisset denn (wie 2 K. 10, 10) daß Gott mich gebeugt (עִוַּתְנִי kurz für עִוַּת מִשְׁפָּטִי mein Recht gebeugt 8, 3. 34, 12 wie Thren. 3, 36) und mich mit seinem Netze (מְצוּדוֹ flectirtes מָצוֹד v. צוּד spähen, jagen) rings umstellt hat (Ausdruck wie bei Heman Ps. 88, 18), so daß ich freilich rechtlos und unfrei der Strafe Stand halten muß. Mit andern Worten: ist sein Leiden wirklich nicht anders denn als Sündenstrafe zu begreifen, wie sie ihm lieblos und sittenrichterlich einreden wollen, so drängt ihn dies zu der Consequenz hin, die er ihnen hier als eine von ihnen provocirte ins Gesicht schleudert.

7 Sieh ich rufe Gewaltthat und finde nicht Erhörung,
Ich schrei' um Hülf', und nirgends Recht.
8 Meinen Pfad hat er umzäunt, unüberschreitbar,
Und auf meinem Steige Finsternis lagerte er.
9 Meine Ehre hat er mir ausgezogen
Und weggethan die Krone meines Hauptes.
10 Er riß mich nieder ringsum, da verging ich,
Und hob aus wie einen Baum meine Hoffnung.
11 Er ließ lodern wider mich seinen Zorn
Und erachtete mich gleich seinen Widersachern.

Er ruft laut חָמָס (dies das accusativisch oder auch interjektionell gedachte Gerufene, s. zu Hab. 1, 2) d. h. daß ihm Gewalt für Recht angethan werde, findet aber weder bei Gott noch bei Menschen ein zustimmiges und hülfwilliges Echo; er schreit um Hülfe (was שָׁוַע, im Sprachbewußtsein sich mit ישע ,שׁוע vermischend, zu bedeuten pflegt), ohne daß ihm Recht, näml. das Recht unparteiischer Untersuchung und Urtheilsprechung erreichbar ist. Er ist wie ein auf einen engen Raum confinirter Gefangener (vgl. 3, 23. 13, 27) und findet nirgends einen Ausweg, da Finsternis auf ihm, so weit er sich noch bewegen kann, gelagert ist. Man erinnert sich dabei an Thren. 3, 7—9., wie überhaupt diese Rede Iobs in mannigfachem Wechselverhältnis nicht nur zu Ps. 88, sondern auch zu den jerem. Klageliedern steht. Auch die „Krone meines Hauptes“ hat dort an Thren. 5, 16 ihre Parallele; es ist das gemeint, was Iobs höchster Schmuck und kostbarstes Kleinod war. Nach 29, 14 waren צדק und משפט sein Talar und Turban. Dieses Ehrenkleid hat Gott ihm ausgezogen, diesen über Königskronen erhabenen Schmuck ihm weggenommen, indem näml. sein Leiden ihn als Verbrecher hinstellt und dem Schimpf seiner Umgebung preisgibt. Nieder riß ihn Gott ringsum *(destruxit)* wie ein Haus, welches von allen Seiten abgebrochen wird, und hob aus gleich einem Baume seine Hoffnung; תִּסַּע bed. an sich nicht ausrotten (ausroden), sondern nur ausheben (4, 21 vom Zeltseil und mit ihm dem Zeltpflock), von der Pflanze: sie dem Boden entheben, in welchem sie aufgewachsen ist, sei es um sie anderswohin zu versetzen wie Ps. 80, 9 oder wie hier um sie zu beseitigen. Seiner Hoffnung wurde der Grund und Boden entzogen, so daß ihr Grün wie das eines entwurzelten Brumes hinwelkte. Die Folge war daß er dahinging (vgl. 14, 20): er ist schon jetzt ein Hingegangener, sein Dasein ist nur noch ein Schatten des Lebens. Gott hat seinen Zorn wider ihn geflissentlich entbrennen gemacht (*fut. Hi. apoc.* וַיִּחַר) und ihn in Verhältnis zu sich geachtet gleich seinen Widersachern, also wie deren einen. Vielleicht aber ist der Ausdruck gegen 13, 24 hier absichtlich gesteigert: er, der Eine, gilt Gotte gleich einem Heere von Gegnern, er behandelt ihn als ob alle Gottesfeindschaft sich in ihm concentrirt hätte. Jedenfalls ist כְּצָרָיו virtueller Acc.; die *vv. cordis* werden mit zwei Acc. verbunden, statt deren zweiten das Hebr. gern לְ (z. B. Gen. 38, 15) gebraucht.

12 Allzusammen kamen seine Kriegsscharen
Und warfen auf wider mich ihre Straße,
Und schlugen Lager auf rings um mein Gezelt.
13 Meine Brüder hat er mir ferngestellt,
Und meine Vertrauten sind mir ganz entfremdet.
14 Meine Verwandten bleiben aus,
Und meine Gefreunde haben mein vergessen.
15 Meine Hausgenossen und meine Mägde,
Für einen Fremden achten sie mich,
Ein Stockfremder bin ich worden in ihren Augen.

Zwischen den Strophenanfängen v. 7 und 21 liegen 30 *στίχοι*, welche bei der auch übrigens (zufällig mit der Hervorhebung der Zehnzahl 3[a] zusammentreffenden) dekastichischen Anlage dieser Rede in drei Dekastiche zerlegt sein wollen.[1] Während Iob v. 12 in Anschluß an v. 11 den Anlauf des Zornes schildert, den er als ob er Gottes Feind wäre zu bestehn hat, kommt er in v. 13 ff. auf die v. 9 beklagte Entwürdigung zurück. In v. 12 vergleicht er sich einer (etwa wegen Empörung) belagerten Stadt. Gottes גְּדוּדִים (Synom. von צבא 10, 17 vgl. 16, 13., v. גָּדַד einschneiden, eindringen Gen. 49, 19) sind die wider ihn zu vereintem Angriff (יַחַד) entsendeten Scharen äußerer und innerer Leiden. Die Aufschüttung einer Straße (סלל דֶּרֶךְ wie 30, 12 im Sinne von שפך סֹלְלָה), näml. mittelst Zuschüttung der Wallgräben, geschieht zu dem Zwecke, die belagerte Stadt wirksamer mit Mauerbrechern (16, 14) und Wurfgeschossen angreifen und dann erstürmen zu können. Eine Folge dieses Belagerungszustandes, in den ihn Gottes Zorn versetzt hat, ist dies, daß man ihn wie einen Gottgeschlagenen flieht und

1) Riehm hat Recht daß es nur dieser formelle Grund ist, welcher mich bestimmt, v. 12 von v. 11 zu trennen, aber ein Grund ist auch dieser formelle.

verachtet: weder Liebe und Treue noch Gehorsam und Anhänglichkeit begegnet ihm von irgend einer Seite. Was er 17, 6 gesagt, daß er zum Sprichwort und Scheusal geworden, das legt er hier auseinander. אַחַי im weiteren Sinne von Verwandten zu verstehen ist kein Grund vorhanden, es sind Brüder gemeint wie Ps. 69, 9, wenn nicht, da er die leiblichen Brüder 17b בני בטני nennt, ebenso wie 6, 15 die drei Freunde (Hitz.). Die Verwandten nennt er קְרוֹבַי wie Ps. 38, 12. יְדְעַי sind (gemäß dem biblischen Gebrauch dieses Wortes im Sinne von *nosse cum affectu et effectu*) die ihn intim Kennenden (mit objectivem Suff. wie Ps. 87, 4) und מְיֻדָּעַי wie Ps. 88, 9. 19 u. ö. die ihm intim Bekannten, beides also Herzens- oder Busenfreunde. גָּרֵי בֵיתִי (Hier. *inquilini domus meae*) sind im Unterschied von den durch Geburt zu dem engeren und weiteren Kreis der Familie Gehörigen solche Personen, welche in diesen Kreis als Hausgenossen, als In- oder Hintersassen aufgenommen sind (vgl. Ex. 3, 22 und das arab. جَار Genosse, Schutzverwandter, Nachbar), hier insbes. das Hausgesinde. Die Steigerung אַךְ־זָרוּ 13b bewirkt Anklang an אִבְּדוּ, welches den schlechthin Mitgefühllosen bed. חָדְלוּ 14a ist wie 14, 7 gemeint. Das Präd. מַתְחַשְּׁבוּנִי (Form wie Jer. 2, 19 und sogar ohne Suff. Ez. 37, 7) paßt sich dem nächstgelegenen Subjectsbegriff an. Diese Leute, die ihm die Aufnahme in sein Haus verdanken, betrachten ihn wie einen der nicht hineingehört (זָר), er erscheint ihnen als ein auswärtiger Eindringling (נָכְרִי).

16 **Meinem Knechte ruf' ich und er antwortet nicht,**
Mit meinem Munde muß ich ihn anflehn.
17 **Mein Odem ist widrig meinem Weibe,**
Und mein Stank den Kindern gleichen Mutterleibes.
18 **Selbst Buben thun verächtlich gegen mich;**
Will ich aufstehn, bereden sie mich.
19 **Es haben Abscheu vor mir meine Vertrauten,**
Und die ich liebte haben sich wider mich gekehrt.
20 **An meiner Haut und meinem Fleische klebt mein Gebein,**
Und entkommen bin ich nur mit meiner Zahnhaut.

Sein Knecht, der ihm sonst alles an den Augen absah und seines Winkes gewärtig war, eilt jetzt auf seinen Ruf nicht allein nicht herbei, sondern antwortet gar nicht; es ist im Unterschied von גרי ביתי v. 15 derjenige der heimbürtigen Sklaven (s. zu Gen. 14, 14) gemeint, welcher Iob so nahe stand wie Eliezer dem Abraham. Wenn er, sein jetzt so hülfsbedürftiger Herr, nach einer Dienstleistung verlangt, so muß er (Fut. als Modus des Müssens wie 9, 15b. 29a. 15, 30b. 17, 2) zu ihm flehen mit seinem Munde; אֶתְחַנֵּן sich zum מְחַנֵּן Begütigenden machen (s. über dieses *Hithpa.* zu 13, 27 אֶתְחַתָּקָה und Jes. 1, 15 אֶתְחַפֵּלָּל), also *supplicare;* בְּמוֹ־פִי hier (wie Ps. 89, 2. 109, 30) Ausdruck des Lauten und Geflissentlichen (nicht wie 16, 5 Gegens. zu dem von Herzen Gehenden). In 17a bed. רוּחִי weder mein Unmut (Hirz.) noch mein Geist = ich (Umbr. Hahn mit Syr.), denn רוח im Sinne zornigen Unmuts (wie 15, 13) paßt nicht zum Präd. und נוּחַי in der Bed. *ipse* sagt man zwar im Arabischen, wo روح (unter Einfluß des philosophischen Sprachgebrauchs) die animalische Seele bed. (Psychol. S. 154), nicht aber im Hebr., wo in diesem Sinne נפשׁ stereotyp ist. Bedenkt man daß die Elephantiasis, obwol ihr eigentliches pathognomisches Symptom in riesenmäßiger Hypertrophie des Zellengewebes einzelner bestimmter Körpertheile besteht, doch leicht, wenn die Bronchien in Mitleidenschaft gezogen werden oder wenn (was noch näher liegt) Blutsepsis mit scorbutischer Geschwürbildung im Munde hinzutritt, schweren (7, 17) und stinkenden Athem in ihrem Gefolge hat, wie sich mit ihr auch stinkende Hautausdünstung und der Ausfluß einer stinkenden Jauche aus den abfaulenden Gliedern verbindet (s. das Zeugnis arabischer Aerzte bei Stickel S. 169 f.), so kann es nicht zweifelhaft sein, daß Hier., indem er *halitum meum exhorruit uxor mea* übers., das Richtige getroffen hat. זָרָה ist 3 *pr.* v. זור fremd, zuwider, widerwärtig s. — es von einem bes. V. זיר abzuleiten ist unnöthig, obwol im Arab. die im hebr. זור vereinigten Begriffe *deflectere* und *abhorrere* (sich abkehren vor Ekel oder Schauder) auf زار *med. Vav* und ذار *med. Je* vertheilt sind; in der Steppe, auch im Ostjordanlande, ist زَرِيّ *zerī* (v. زرأ) das allgewöhnliche Wort für schlecht, häßlich, schimpflich, welches ohne Zweifel von gleicher Wurzel זר ס ז ר ausgeht.[1] In v. 17 ist vor allem die Bed. von חַנּוֹתִי fraglich. חַנּוֹת ist Ps. 77, 10., wie שַׁמּוֹת Ez. 36, 3., ein nach Art der Vv. ל״ה gebildeter Infinitiv von חָנָן geneigt, gnädig s. (√ חנן wov. auch حنا beugen, sich beugen, bes. sich über jem. wegbeugen, den man schützen will, sich liebreich über oder zu jem. hinbeugen, wie auch *genade* = Geneigtheit). Ges. und Olsh. ziehen es zwar vor, diese Formen als Plurale von Substantiven (חַנָּה, שַׁמָּה) zu betrachten, aber die betreffenden Stellen fordern, syntaktisch und logisch angesehen, Infinitive. Was die Accentuation anlangt, nach welcher וחנותי mit *Mugrasch* der Endsylbe betont ist, so entscheidet diese nicht nothwendig dafür, daß es Infin. sei, da sich in der 1 *praet.* סַבּוֹתִי, welche regelrecht den Ton auf *penultima* hat, auch zuweilen (abgesehen vom *perf. consec.*) die *ultima* betont findet, wie auch סבוּ, קוּמָה, קוּמִי beiderlei Betonung zulassen.[2]

1) s. Wetzstein in DMZ XXII, 118 f.

2) Die Ultima-Betonung der Form סַבּוֹתִי mit ו des consecutiven Modus Ex. 33, 19. 22. 2 K. 19, 34. Jes. 65, 7. Ez. 20, 38. Mal. 2, 2. Ps. 89, 24 ist regelrecht. Außerdem hat regelmäßig Penultima den Ton z. B. Jos. 5, 9. 1 S. 12, 3. 22, 22. Jer. 4, 28. Ps. 35, 14. 38, 7. Iob 40, 4. Koh. 2, 20. Ausnahmen aber finden sich Dt. 32, 41 (שׁנותי), Jes. 44, 16 (חמותי), Ps. 17, 3 (זמתי), 92, 11 (בלתי), 116, 6 (רלותי). Vielleicht soll die Ultima-Betonung in diesen Ausnahmsfällen die mit der Endsylbe תי leicht zusammenschmelzende undeutliche Aussprache des folgenden Anlauts ו, ב oder auch ר verhüten; jedenfalls liegt der Grund im Vortrag oder im Rhythmus (s. zu Ps. 116, 6 und vgl. den Rückgang des Tones in dem *infin.* חלותי Ps. 77, 11). Im Hinblick auf jene noch nicht aufgehellten Ausnahmsfälle wird חנותי an u. St. je nach inneren Gründen entweder als *infin.* oder als 1 *praet.* angesehen werden dürfen. Die Ultima-Betonung läßt das Wort dem nächsten Eindrucke nach als *infin.* erscheinen, wogegen in Beihalt des auf

Ist וחנותי Infin., so ist der Satz ein Nominal- oder ein durch das Finitum זָרָה zu ergänzender Verbalsatz; ist es 1 *praet.*, so haben wir einen Verbalsatz. Welche von diesen formell und syntaktisch möglichen Auffassungen die richtige sei, wird sich sachlich und nach dem Zus. entscheiden müssen. Die Uebers.: „ich flehe (stöhne) zu den Söhnen meines Leibes“ gibt keinen zusammenhangsgemäßen Ged., wie er sich bei infinitivischer Fassung: und mein Flehen (ist widerwärtig) etc. ergeben würde, aber die Bed. flehen gewinnt חָנַן im *Hithpa.* auf dem oben angegebenen Wege; diese von Hofm. (Schriftbew. 2, 2, 612) dem *Kal* zugesprochene Bed. („mich jammert der Söhne meines Leibes“) ist wenigstens den Derivaten חֵן und תְּחִנָּה nicht zu entnehmen, eher ließe sie sich aus נַחֲנוּחָ Jer. 22, 23 folgern, wenn dieses ein *Ni.* wie נֶחָם, נֶאֱנַח v. חָנַן und nicht vielmehr aus נֶאֱנַחְתָּ = נֶאֱנַחְתָּ mittelst Lautversetzung entstanden wäre (s. Hitz.); aber man könnte an u. St. das von Lauten und Regungen der Sehnsucht und des Mitgefühls übliche חנן (wovon חֲנִינִים, die für schallnachahmende Vv. übliche Infinitivform, von dem schrillen pfeifenden Ruf der Kamelin nach ihren Jungen) oder auch das in der Bed. flennen oder greinen vorkommende خنّ *fut. i* vergleichen und übers.: mein Flehen, Stöhnen, Flennen ist widrig oder: ergeht etc. Da aber die X. Form des arab. خنّ *(istachanna)* Stank verbreiten bed. (insbes. von dem stinkenden Bodensatze eines eingetrockneten Brunnens) und außerdem die Wurzelbed. *foetere* für חן (vgl. צָחֵן) durch das syr. *chanîno* verbürgt ist, so läßt sich auch übers.: „und mein Stinken ist widrig“ oder: „ich stinke den Kindern meines Leibes“ (Rosenm. Ew. Hahn Schlottm.), und diese Uebers. ist nicht allein in einem an Fremddialectischem so reichen Buche unbedenklich,[1] sondern ergibt auch einen gleichartig an 17[a] sich anschließenden Ged. Weiter steht nun aber zur Frage, wer mit לִבְנֵי בִטְנִי gemeint ist. Etwa seine Kinder? Aber diese sind ja laut des Prologes umgekommen. Sollen wir mit Eichhorn Olsh. Riehm Reuß annehmen, daß der Dichter hier und 31, 8 im Feuer der Rede vergesse was er im Prolog berichtet hat? Solche Selbstvergessenheit, an sich unwahrscheinlich, wird dadurch, daß er die Freunde öfter auf den

penult. und also als 3 *praet.* betonten זרה auch וחנותי als *praet.* gelten zu sollen scheint. Die Accentuation also läßt im Ungewissen.

1) Wetzstein zieht es vor (da *istachanna*, vom Uebelriechen eines Brunnens gebräuchlich, viell. Denom. von خنّ ist und eig. hühnerhausartig riechen bed.) das V. حنّن = عفّن „verdorben s., Modergeruch haben“ zu vergleichen: *zêt moḫannin* (= *mo'affin*) heißt verdorbenes ranziges Oel (syrisch *meschcho chanîno*), und die damascenischen Wallnußverkäufer rufen ihre Waare doppelsinnig mit den Worten aus: *el-moḫannin maugûd* „der Erbarmer lebt“ d. h. er wird mir Käufer schicken und „verdorbene (Nüsse) gibt es (darunter)“ d. h. ich garantire nicht die Güte meiner Waare.

Untergang der Kinder Iobs anspielen läßt wie 8, 4. 15, 30. 18, 16., geradezu undenkbar. Oder sind mit Rosenm. Ew. Gleiß u. A. Söhne von Nebenfrauen (LXX *υἱοὺς παλλακίδων μου*) zu verstehen? Aber dem Prologe zufolge haben wir uns Iob als in Einehe stehend zu denken, was sich auch hier durch לְאִשְׁתִּי bestätigt (vgl. 31, 10 mit ebend. 1); man erwartete die Nebenfrauen selbst, wenn solche in der Vorstellung des Dichters vorhanden wären, genannt zu finden. Schröring sucht den Dichter mit sich selbst in Einklang zu bringen, indem er erkl.: „Meine Seele [ein Quidproquo, dessen sich auch Hahn schuldig macht] ist fremd meinem Weibe, zu den Söhnen meines Leibes dringt nicht einmal mein Flehen, kann ihr Ohr nicht erreichen, da sie schon längst in Scheôl sind.“ Aber er findet das selber sehr gewagt, und in der That ist es unwahrsch., daß in dem Abschnitte v. 13—19., wo Iob über die Zurücksetzung klagt, die er jetzt in seiner Umgebung erfahre, בני בטני die einzigen Todten unter den Lebendigen seien. Ist also viell. an Enkel zu denken (Hirz. Ew. Hlgst. Hahn Dillm.[1])? Aber wären Kinder zu verstehen, so würde gerade בִּטְנִי (Mi. 6, 7. Spr. 31, 2) unmittelbare fordern; wir beharren deshalb dabei daß (wie auch Umbr. Schlottm. Kamph. in Stud. u. Krit. 1871 S. 349; Merx Hitz. Holtzmann erkl.) leibliche Geschwister Iobs gemeint sind, welche mit ihm gemeinsamen Mutterleib zum Ausgangsorte haben (בטני wie 3, 10). Eine Tautologie nach אַחַי 13[a] ist das nicht, denn 1. ist בני eine Benennung weiteren Sinnes, welche auch Einschluß von Schwestern zuläßt; 2. ist das von den Geschwistern hier Gesagte nicht ebendasselbe was dort; 3. lautet die Benennung gerade so, um zu sagen, daß selbst die Naturmacht gleichen Ursprungs sich ohnmächtig erweist, den Ekel vor seiner Krankheit zu überwinden — בני אִמִּי aber ist absichtlich vermieden weil dies auch (Lev. 18, 9) Stiefgeschwister bedeuten könnte. Nach dem arab. *baṭn* (Nachkommenschaft Einer Ahnfrau) בני בטני von Blutsverwandten zu verstehen verbietet das parall. אשתי; aber in v. 18 erweitert sich der Gesichtskreis: hier ist es gestattet, bei עֲוִילִים an Enkelkinder zu denken, besser aber, da Prolog und Epilog solcher nicht gedenken, versteht man Kinder von Familien- oder Stammgenossen; עָוִיל, eig. *nutritus* (s. 16, 11), heißt der Knabe, insbes. (mit Anklang an מְעֻוָּל und עִוֶּל) der freche übermütige mutwillige Bube (Junge). Selbst solche lassen ihn ihre Verachtung fühlen und wenn er sich mühsam und unter Schmerzen, welche seine Geberde verziehen, zu erheben sucht (אָקוּמָה LXX *ὅταν ἀναστῶ*, hypothetischer Cohortativ wie 11, 17. 16, 6), machen sie ihn zum Stichblatt höhnischer Reden (הִבֵּר בְּ wie Ps. 50, 20 und häufig). מְיֻחָי סוֹדִי v. 19 nennt er Männer denen er sein Geheimstes vertraute; סוֹד (s. zu Ps. 25, 14) bed. entw. mit noch flüssigem Verbalbegriff geheime Besprechung (arab. *sûwada*

1) Ob Symm. *υἱοὺς παίδων μου* Kindeskinder oder Sklavenkinder (ילידי בית) meint, fragt sich. Kosegarten vergleicht das arab. بطن Geschlecht, Unterabtheilung eines Stammes; aber auch auf diesem Wege ist der Begriff von Kindern die Iob mit Sklavinnen gezeugt nicht zu gewinnen.

sich dicht andrängen, insbes. insgeheim mit jem. sprechen) oder das Festgemachte d. i. Undurchdringliche, also das Geheimnis (v. *sâda* dicht, fest, gedrungen s. oder machen, wurzelverw. יָסַד). Solche die er sein Geheimstes wissen ließ (vgl. Ps. 55, 13—15) haben jetzt Abscheu vor ihm und die, so (זִי als Indeclinabile wie אֲשֶׁר) er liebgewonnen und denen er Liebe bewiesen — er sagt dies im Hinblick auf die Drei — haben sich gegen ihn gewendet. Sie erzeigten ihm Liebe und Ehre, als er noch in der Fülle des Glücks und Wolseins ihnen gegenüberstand, aber mit ihm in seiner jetzigen Jammergestalt haben sie nicht einmal Mitleid. An seiner Haut und an seinem Fleische klebt (דָּבְקָה *Aq.* ἐκολλήθη, LXX falsch ἐσάπησαν d. i. רקבה) sein Gebein d. i. man fühlt und sieht durch die Haut und das noch wenige Fleisch hindurch die Knochen, er ist fast zum Skelett (s. 7, 15) abgemagert, was kein Widerspruch mit dem nächsten charakteristischen Symptom der *lepra nodosa* ist (Riehm); denn bei Hypertrophie einzelner Gebilde kann die Abmagerung des übrigen Körpers einen außerordentlich hohen Grad erreichen. Ja er kann von sich sagen, daß er nur mit der Haut seiner Zähne entwischt sei *(se soit échappé)*. Unter der „Haut seiner Zähne" versteht man gewöhnlich das Zahnfleisch. Aber in v. 17 klagt Iob über seinen übelriechenden Athem, welcher an sich schon und zumal bei einem Aussätzigen auf ungesundes und also nicht heiles Zahnfleisch schließen läßt. Die gangbare Uebers.: „mit meinem Zahnfleisch" ist sonach auch sachlich mislich. Deshalb faßt Stick. (welchem Hahn folgt) עוֹר als Inf. von ערר und übers.: „ich bin davon gekommen mit dem Bloßsein meiner Zähne" d. h. mit nicht mehr bedeckten, unbedeckt hervorstehenden Zähnen. Diese Erklärung befriedigt pathologisch, aber sie hat gegen sich 1. die von dem nächstliegenden Wortverstande abgehende Uebers. des עוֹר (vgl. 10, 11); 2. dies daß man neben וְאַחְמַלְטָה die Nennung eines heil gebliebenen Körpertheils erwartet. Gibt es denn nicht wirklich eine Zahnhaut im eig. Sinne? Das Zahnfleisch ist keine Haut, aber die Zähne im Kiefer sind mit einer Haut umgeben, von welcher nicht wie Dillm. meint nur Mediciner wissen. Nehmen wir an, was nahe genug liegt, daß der widrige Athem v. 17 von Geschwüren im Munde herrührt, so ergibt sich folgendes Krankheitsbild Iobs: sein Fleisch ist einestheils hypertrophisch geschwollen, anderntheils furchtbar abgemagert, das Zahnfleisch insbesondere ist zerstört und von den Zähnen hinweggeschwunden, nur das Periost um die Zähne herum ist ihm noch geblieben und seiner gelockerten und hervorstehenden Zähne einzige übriggebliebene Umkleidung. So läßt sich עוֹר שִׁנַּי in seiner nächsten Wortbed. fassen, wie auch jüd. Ausll. עוֹר שִׁנַּי von dem bis auf die Haut geschwundenen Zahnfleisch verstehen; indes war 20^{b} viell. eine sprichwörtliche RA des Sinnes: „ich bin mit Mühe und Noth dem Aeußersten entronnen." Dies vorausgesetzt liegt für עוֹר שִׁנַּי die Bed. Zahnfleisch näher als Zahnhaut (Periost). Hupf. liest nach 13, 14 עוֹר בְּשִׁנַּי: *vitam solam et nudam vix reportavi*, aber der Ausdruck dort ist andersartig und der Ged. hier unpassend, da sich Iob als Sterbender ansieht. Ueber das

aoristische וְאַחְמַלְטָה s. zu 1, 15.; Stickel hat zu u. St. einen eingehenden Excurs über dieses *ah*, welchem er auch in dieser Anfügung an das histor. Tempus den Sinn der Strebung nach einem Ziele zuspricht; jedenfalls belebt es den Begriff der Handlung. Also: mit zerstörtem und zwar so gänzlich zerstörtem Fleische, daß auch von heiler Haut ihm nichts als nur ein winziger Rest geblieben ist, abgemagert zum Gerippe und für Augen und Geruch zum Scheusal entstellt — so haben die Freunde den obendrein von finstrer Anfechtung, die sie nur noch steigern, gepeinigten Dulder vor sich, der sie nun um Erbarmen anfleht und, weil er von Menschen kein Erbarmen zu gewärtigen hat, zu einer über das Grab hinüber reichenden Hoffnung durchdringt.

21 Erbarmt euch mein, erbarmt euch mein, ihr meine Freunde,
Denn die Hand Eloahs hat mich angerührt.
22 Warum verfolgt ihr mich gleich Gott
Und werdet meines Fleisches nimmer satt?
23 O daß doch aufgeschrieben würden meine Worte,
Daß sie doch in ein Buch verzeichnet würden!
24 Mit Eisengriffel, ausgefüllt mit Blei,
Auf ewig in den Fels gehauen!
25 Und ich, ich weiß: mein Erlöser lebt,
Und als Letzter wird er auf dem Staube sich erheben.

Es ist ein bisher nicht vernommener Ton, den Iob v. 21 anstimmt. Seine natürliche Kraft wird immer gebrochener und seine Stimmung immer weicher. Es ist das Gefühl der Wehmut, welches die vorausgegangene Leidensschilderung beherrscht und nun auch die Anrede an die Freunde zur flehenden und, wo möglich, ihr Herz rührenden Bitte stempelt. Sie sind ja seine Freunde, wie das sie nachdrücklich als solche bezeichnende אַתֶּם רֵעָי besagt; sie sind von Mitgefühl getrieben zu ihm gekommen und halten ihm wenigstens Stand, während alle anderen Menschen ihn fliehen. So sollen sie denn Gnade für Recht über ihn ergehen lassen; es ist ja genug, daß die Hand Eloahs ihn getroffen (wobei man sich erinnert, daß die Lepra נֶגַע heißt und vorzugsweise als *plagą divina* gilt, weshalb auch der leidende Messias im Talmud nach Jes. 53, 4. 8 den bedeutsamen Namen חִוְרָא דְּבֵי רַבִּי „der Leprose aus Rabbi's Hause" d. i. davidischer Abkunft führt), sie sollen das göttliche Verhängnis ihm nicht durch ihre Lieblosigkeit noch erschweren. Warum verfolgt ihr mich — fragt er sie v. 22 — gleichwie Gott (כָּמוֹ־אֵל, nach Saad. u. Ralbag = כְּמוֹ־אֵלֶּה d. i. dermaßen, was sehr matt wäre), womit er nicht bloß meint, daß sie zu Gottes Verfolgung die ihrige noch hinzufügen, sondern daß sie sich an Gottes Stelle setzen, indem sie sich richterliche göttliche Machtbefugnis anmaßen, daß sie sich übermenschlich (s. Jes. 31, 3) und also unmenschlich gegen ihn verhalten, indem sie, die doch seines Gleichen sind, aus einer angemaßten falschen Höhe auf ihn herabsehn. Der anderen Frage-Hälfte: warum werdet ihr meines Fleisches (*de ma chair* mit מִן wie 31, 31) nicht satt, sondern fresset immer darauf los? liegt eine gemeinübliche semitische Bildrede zu Grunde, womit sich unser ‚mit dem Zahne der Verleumdung

benagen' vergleichen läßt. Im Aram. ist אֲכַל קַרְצוֹהִי דִי die Stücke des und des essen s. v. a. ihn verleumden; *ochelkarṣo* heißt syrisch der *διάβολος*. Im Arab. sagt man für ‚verleumden' geradezu أكل لحم jemandes Fleisch fressen (anders als אכל בשׂר Ps. 27, 2),[1] indem der böse Leumund als eine wilde Bestie gedacht ist, welche ihre Lust daran findet, den Nächsten zu zerfleischen, wie es die Freunde thun, indem sie ihm Sünden schuldgeben, deren er sich nicht bewußt ist und die er nie begangen. Gegenüber diesen lieb- und grundlosen Anschuldigungen wünscht er v. 23 f., daß das Selbstzeugnis seiner Unschuld, dem sie kein Gehör schenken, für die Nachwelt in ein Buch verzeichnet oder, weil ein Buch leicht der Vergänglichkeit erliegt, mit Eisen-Griffel und Hinzunahme von Blei, um die eingegrabenen Buchstaben damit auszufüllen und sowol augenfälliger als dauerhafter zu machen, in einen Felsen eingehauen werden möchte (וְיֻחָצְבוּן, nach orient. LA וַיֻּחְצְבוּן). Ebenso wird nach Raschi's Vorgang von Ew. Schlottm Dillm. Zöckl. u. A. v. 24 als dritter Wunschsatz angesehen und וְנִקֻּרַת auf Ausfüllung mit Blei bezogen. Dagegen verstehen Andere mit Hier. und Lth. eine Tafel mit Blei. Hgst. verweist dafür auf die Bleitafeln mit den eingegrabenen *Ἔργα* Hesiods bei Pausanias IX, 31, 4 und die *publica monumenta plumbeis voluminibus confici coepta* bei Plin. *h. n.* XIII, 21; Hitz. außerdem auf *nomen plumbeis tabulis insculptum* bei Tacitus *ann.* II, 69 und *μολύβδιναι χάρται* in Aegypten bei Josephus *c. Ap.* I, 34 (mit denen umwickelt dort nach der Erzählung des Lysimachus die Aussätzigen ersäuft werden). Dagegen gibt es zwar altertümliche Reste sogenannter eingelegter Arbeit (z. B. assyrische Schmuckstücke von Bronze mit eingelegtem Gold), aber ein Beleg dafür, daß man in Stein Sculpirtes mit Blei ausfüllte, ist nicht zu erbringen. Trotzdem glauben wir daran festhalten zu müssen, daß ועפרת als Ausfüllungsmittel gemeint ist, denn 1. der Schreibstoff würde nicht in so unterordnender Weise mit ו angeknüpft sein, und 2. versteht man es vom Schreibstoff, so muß בעט ברזל ועפרת zu ויחקו des vorhergehenden Verses geschlagen werden, was Auflösung des Paral-

1) s. Sur. 49, 12. Schultens' *Erpen.* p. 592 s. und desselben *Prov. Meidanii* p. 7 (wo „sein eigen Fleisch essen" s. v. a. selber, ohne dies Andern zu erlauben, seine Stammverwandten durchhecheln); vgl. die RA اكل الاعراض *aklu-l-aʿrâḍi* in der Bed. *arrodere existimationem hominum* bei Makkari I, 541, 13 und die RA mit ڤَكَلَ bei Freytag *s. h. v.* Fleischer in den Ergänzungsblättern zur A. L. Z. 1838 S. 160 erkl. die syr. RA ܐܟܠ ܥܓܒ durch *comedit obtrectationes s. calumnias alicujus*, aber obige Stelle des B. Iob spricht dafür daß קרצי die „Fleischstücke" des verleumderisch Zerfleischten bed., vgl. Samachschari's *Mufaṣṣal* p. ٣٠ Z. 4. 5 von den Verächtern der rein arabischen Sprache: „sie zerfetzen ihr Fell und kauen ihr Fleisch"; auch عرط jemandem die Ehre abschneiden bed. eig. ihn anfressen, sich die Zähne an ihm ausbeißen.

lelismus und Zerhackung der Stichen zur Folge hat, wie z. B. Hitzigs Uebers. zeigt: „O daß doch meine Worte aufgeschrieben würden! O daß sie es in ein Buch, und eingegraben Mit Eisengriffel und Blei, Auf ewig in den Fels gehauen würden." Was Hgst. dafür geltend macht, daß חצב nicht zu dem Griffel passe, erledigt sich dadurch daß עֵט als Schreibwerkzeug wie חֶרֶט die Begriffe des Grabstichels und Meißels vereinigt (Jer. 17, 1). Bei der bewunderungswürdigen Treue, mit welcher sich der Dichter in die vorisraelitische patriarchalische Zeit seines Helden zurückversetzt, ist es von nicht geringem Belang, daß er ihm die Bekanntschaft nicht nur mit Denkmalschrift, sondern auch mit Buch- und Urkundenschrift (vgl. 31, 35) zuschreibt. Das auch sonst auf מִי־יִתֵּן *quis dabit* = *utinam* folg. Fut. (6, 8. 13, 5. 14, 13., einmal Prät. 23, 3 *noverim*) hat hier dem lat. *ut* entsprechendes ו (wie Dt. 5, 26 das Prät.); die Wortstellung ist elegant, בַּעֵט בְּעֵט steht *per hyperbaton* nachdrücklich voraus. בָּרְזֶל und חָקַק wechseln auch Jes. 30, 8 und anderwärts. Die Hofalform יְחֻקּוּ ist auf ihre erste Sylbe gesehen, in Beihalt von יִתֵּן Spr. 21, 10. Jes. 26, 10 vgl. מִיתֵן Dan. 4, 24. יוּסָּב Jes. 28, 27., wol nicht defektiv für יוּחָקוּ (vgl. חוּחַל Gen. 4, 26) geschrieben, sondern mit Verdoppelung des inlautenden ersten Stammbuchstaben (hier *Dag. forte implicitum*) nach chaldäischer Weise gebildet; das Hebräische aber folgt theils darin dem Vorgang des Chaldäischen daß es sich wie dieses mit Verdoppelung des ersten Stammbuchstaben anstatt der des zweiten begnügt vgl. חַתַּקְתָּ = חַתָּקְתָּ Dan. 2, 34 mit חַמְּכוּ 24, 24; theils läßt es auch dem zweiten Stammbuchstaben die ihm zukommende Verdoppelung wie יְכֻהוּ 4, 20., so daß also יְחָקוּ entweder für pausales יְחָקּוּ (Ges. § 67 Anm. 8) oder für pausales entdagessirtes יְחָקוּ gehalten werden kann. סֵפֶר v. ספר schaben, glätten (s. zu Gen. 3, 15. Ps. 87, 6) ist seiner nächsten Bed. nach ein Buch von Thierhaut, wie arab. *sufre* die statt Tisches auf den Boden hingebreitete lederne Tisch-Matte. Der Art. von בַּסֵּפֶר ist wie in בַּצּוּר der gattungsbegriffliche. Ebenso Ex. 17, 14 wo auch schon ein einzelnes Blatt סֵפֶר heißt. Hier aber ist kein Grund vorhanden, סֵפֶר von einem Blatte oder einer Platte, wie dergleichen von Silber und Alabaster zu Denkmälern dienten, zu verstehen, da, wie wir sehen werden, das Aufzuschreibende nicht ausschließlich in v. 25—27 enthalten ist. Statt לָעַד mit LXX nach 16, 8 לָעַד zu lesen ist hier so unnöthig als Jes. 30, 8. יְחֻצְּבוּן behält in Pausa sein *Schebâ* wie יְקֻצָּצוּן 24, 24. Iob wünscht, daß seine Selbstaussage gegenüber seinen Verklägern monumental fixirt, daß sie verewigt[1] werden möge, damit die Nachwelt sie vor Augen habe und hoffentlich gerechter als die Mitwelt darüber urtheile. Er wünscht dies und ist dessen gewiß, daß was der Wunsch bezweckt nicht unerfüllt bleiben wird. Sein Unschuldszeugnis wird nicht auf die Nachwelt kommen, ohne von ihr durch Gott den Lebendigen gerechtfertigt zu werden. So schließt sich וַאֲנִי יָדַעְתִּי an. Auf ידעתי folgt wie

1) Hier. übers. *vel celte* (was ein altnordischer Meißel-Name) *sculpantur in silice*, läßt also לָעַד außer Betracht.

30, 23. Ps. 9, 21. Am. 5, 12. Jes. 48, 8 *oratio directa.* Das einsilbige Tonwort חַי (um deswillen גֹּאֲלִי zurückgegangenen Accent hat) ist 3 *praet.:* ich weiß: mein Erlöser lebt. גֹּאֵל ist in Beihalt von 16, 18 wie Num. 35, 12 s. v. a. גֹּאֵל חָמִם: der welcher sein vergossenes Blut einlösen, zurückfordern, rächen und dessen Ehre als eines unschuldig vergossenen ahnden wird; überh. aber bed. גאל dem Niedergestrittenen und widerrechtlich Erlegenen Genugthuung verschaffen Spr. 23, 11. Thren. 3, 58. Ps. 119, 154. Dieser sein Ehrenretter lebt, näml. Eloah 26^b der Ewiglebendige Dan. 12, 7., nicht Christus (wie Hier.: *necdum mortuus erat Dominus et athleta ecclesiae redemtorem suum videbat ab inferis resurgentem*), obwol das Glaubenswort Iobs sich für den neutest. Glauben in Beziehung auf den gottmenschlichen Erlöser umsetzt. Sein himmlischer Goël lebt, und während es vorkommen kann, daß ein Gemordeter oder um sein Eigentum Gekommener (Lev. 25, 26) Niemanden hat, der als Goël für ihn einträte, weil Alle die dazu berechtigt und verpflichtet wären hinweggestorben sind: wird dieser Goël, dessen Iob sich getröstet, als Letzter (vgl. 2 S. 19, 21 ראשון als Erster), d. h. als Alles Ueberdauernder sich erheben und also das letztentscheidende Wort sprechen. Man hat dem אַחֲרוֹן die Bedd. Nachmann im Sinne von *vindex* (Hirz. Ew.) oder Hintermann im Sinne von Secundant (Hahn) gegeben — das Wort bed. nichts dergleichen, es bed. *posterus* und *postremus,* hier Letzteres im Sinne von Jes. 44, 6. 48, 12 vgl. 41, 4. Meint nun עַל־עָפָר, daß er vom Himmel herabgestiegen auf dem Erdenstaube sich erheben wird? Im Hinblick auf 41, 25 vgl. 39, 14 ist dies wirklich als nächster Sinn der Worte anzusehen und also das klassische على عَبْرَآء ‚auf Erden' (gleichfalls ohne Art.) zu vergleichen. Aber im Hinblick auf den leiblichen Zerstörungsproceß, von welchem Iob vorher und weiterhin als einen ihn dem Tode überliefernden redet, ist der עפר, auf welchem Gott als Allesüberdauernder und Letztentscheidender sich erhebt, doch eben der in welchen Iob dann gebettet sein wird, so daß dieser Ausdruck für „hienieden" absichtlich gewählt erscheint und zugleich Parallelen wie 17, 16. 20, 11. 21, 26. Ps. 30, 10 sich vergleichen. Indes ist עפר nicht direkt s. v. a. تُرَاب Grabesstaub, sondern Iob meint daß auf dem Erdenstaube, in welchem er nun bald zu liegen kommen wird, Er, sein Ehrenretter, sich erheben wird (קום wie Dt. 19, 15. Ps. 27, 12. 35, 11 vom Auftreten des Zeugen und wie z. B. Ps. 12, 6 vgl. 94, 16. Jes. 33, 10 vom Aufstehen und Einschreiten des Retters und Beistands) — er setzt also ohne Schwanken (Godet) unzweideutig das Aeußerste, daß er ungerechtfertigt hinsterbe, und postulirt für diesen Fall Rechtfertigung seiner selbst, des Gestorbenen. Vom Himmel herniedergekommen auf Erden auftretend wird er, auch wenn Iob nicht mehr auf Erden ist, auf dessen in Denkmalschrift fixirtes Selbstzeugnis sein göttlich Siegel drücken. Ein etwas anderes Gedankenverhältnis ergibt sich, wenn man וְאַנִי nicht fortsetzend (Ex. 3, 19), sondern entgegensetzend (vgl. Ps. 30, 7. 31, 23. Jes. 49, 4) faßt: „doch ich weiß" etc. Der Sinn wäre dann, daß sein Unschuldszeugnis gar nicht in Felsen gehauen zu werden braucht, vielmehr wird Gott der immer Lebendige es bewahrheiten. So z. B. W. H. Green: *I have asked a record on the rock, and all the while I know that my Redeemer liveth.* Aber der Wunsch monumentaler Fixirung des Zeugnisses seiner Unschuld zielt ja eben auf dereinstige Rechtfertigung dieses Zeugnisses, die er von Gott erhofft, vor der Nachwelt ab; וְאַנִי setzt also fort, indem es den Wunsch motivirt. Oder beginnt mit וְאַנִי das Aufzuzeichnende selber (Hahn Schlottm.)? Der hochtönende Introitus v. 23 f. wäre der inhaltschweren Inschrift, die er einleitet, würdig. Aber 1. ist es unwahrsch., daß die Inschrift mit ואני, also mit ‚und' beginne — eine Mislichkeit, welche durch die Uebers.: „Ich einmal weiß" und die Bem., daß das Aufzuschreibende in den Redefluß aufgenommen sei (Hitz.), nicht gehoben, sondern nur bemäntelt wird; Ps. 2, 6. Jes. 3, 14 sind anderer Art, da dort die mit ו beginnende göttliche Rede einen verschwiegenen Satz fortsetzt; erträglicher wäre כי אני, aber auch mit כי beginnt weder Hab. 2, 3 noch Jer. 30, 3 das Aufzuschreibende selbst. 2. ist der ganzen bisherigen Verhandlung und der Grundstimmung Iobs gemäß anzunehmen, daß der Inhalt der Inschrift der Ausdruck des unerschütterlichen Bewußtseins seiner Unschuld sein werde, nicht die Hoffnung seiner Rechtfertigung, welche nur hie und da das Dunkel der Anfechtung durchblitzt, von diesem Dunkel aber immer wieder verschlungen wird, so daß der Ged. an denkmalartige Festhaltung dieser Hoffnung in Iob gar nicht entstehen kann; sie bildet überall nur, so zu sagen, die goldenen Einschlagsfäden des tragischen Aufzuges, welcher an sich selbst in der Spannung der zwei Gegensätze: des Unschuldsbewußtseins Iobs und des dogmatischen Postulats der Freunde besteht, und ihre Intensität steigert sich stufengängig mit der Intensität ebendieser Spannung. So auch hier, wo das Bekenntnis seiner Unschuld als ein solches, welches die schriftliche Fixirung für die Nachwelt nicht scheut, sondern sogar herbeiwünscht, und daneben zugleich die Zuversicht, daß ihm, dem von Menschen Verkannten, die Rechtfertigung von Seiten Gottes, wenn sie auch noch so lange ausbleibt, so daß er darüber hinstirbt, doch nicht entgehen könne, beide gleicherweise zum stärksten Ausdruck gelangen. Demnach verstehen wir unter מִלָּי nicht unmittelbar Folgendes, sondern die nun schon oft von ihm wiederholten und unwankelbar sich gleichbleibenden Worte von seiner Unschuld, und wir sind berechtigt, mit v. 25 eine Strophe zu schließen und mit v. 26 eine neue zu beginnen, welche den in v. 25 ausgesprochenen Hauptgrund gläubiger Hoffnung entfaltet.

26 Und nach meiner Haut, also zerfetzt,
Und ledig meines Fleisches werd' ich schaun Eloah,
27 Welchen ich schaun werde mir zugut,
Und meine Augen werden sehen und kein Andrer —
Es schmachten die Nieren mir in meinem Schoße.
28 Denkt ihr: „Wie woll'n wir ihn verfolgen?"
Daß der Sache Wurzel in mir sich finde —

29 So fürchtet euch vorm Schwerte,
Denn Grimm trifft die Schwertes-Verbrechen,
Damit ihr's nur wisset, daß ein Gericht!

Haben wir v. 23—25 richtig verstanden, so können wir nun hier nicht die Hoffnung leiblicher Wiedergenesung ausgesprochen finden. Bei dieser Auffassung, welche schon Chrysostomus zur Wahl stellt, obgleich er der Beziehung auf die Auferstehung den Vorzug gibt, wird מִבְּשָׂרִי entw. übers.: los von meinem Fleische = zu einem Knochengerippe geworden (Umbr. Hirz. Stickel in *comm. in Iobi loc. de Goële* 1832 und in der Uebers., Gleiß Hlgst. Renan), aber dieses מבשרי kann, wenn man das מן privativ faßt, nicht wol etwas Anderes als fleischlos = körperlos bed.; oder: aus meinem Fleische, dem wiedergesundeten näml. (Eichhorn in dem einflußreich gewordenen Aufsatz seiner Allg. Bibl. d. bibl. Lit. I, 3. 1787., v. Cölln BCr. Knapp v. Hofm. in Schriftbew. 2, 2, 503. Volck u. A.), aber hiedurch bringt man in das Verh. von 26ᵇ zu 26ᵃ einen durch nichts angezeigten Gegens.; oder auch: nach meinem Fleische d. i. nachdem dessen Zerstörungsproceß vollendet sein wird (Hitz.), was zu der jenseitigen Auffassung noch besser paßt als zu der diesseitigen. Aber ist letztere, wie man auch מבשרי erklären möge, nicht schon an sich wider Geist und Anlage des Buches? Ebendies ist ja der geistliche Charakter Iobs, daß er den gewissen Tod vor Augen hat und nichts von dem ihm wie Hohn klingenden Troste der Wiedergenesung hören will (17, 10—16), daß er aber dennoch an Gott nicht verzweifelt, sondern sich durch das Bewußtsein seiner Unschuld und die Lieblosigkeit der Freunde mehr und mehr von dem Gotte des Zorns und der Willkür zu dem Gotte der Liebe, seinem künftigen Erlöser, treiben läßt und daß dann, wo am Ende der Leidensgeschichte durch den scheinbaren Zorn die thatsächliche Liebesbeweisung Gottes hindurchbricht, auch das was Iob nicht zu hoffen wagte: diesseitige Wiederbeglückung über Bitten und Verstehen sich verwirklicht. Dagegen ist auch die Erklärungsweise älterer Uebers. und Ausll., welche am Ende der vorigen oder am Anfang dieser Str. die Auferstehungshoffnung ausgesprochen finden, unannehmbar. Die LXX übers. indem sie יקים statt יקום liest und יקים עורי נקפו זאת zusammennimmt: *ἀναστήσει δέ* (*B* nur *ἀναστῆσαι*) *μου τὸ σῶμα* (*B* Syro-Hexapl. *τὸ δέρμα μου*, Ar. Tischend. جرعى *σπέρμα μου*) *τὸ ἀνantλοῦν μοι* (*B om*) *ταῦτα*, aber wie läßt sich sagen: jemandes Haut auferwecken (Itala: *super terram resurget cutis mea*, nach Ambros.: *suscitabit corpus meum*), und woher kommt dem V. נקף die Bed. *exhaurire* oder *exantlare?* Auch ist es fraglich, ob das *ἀναστήσει* (*αι*), wie es Clemens Rom. und Origenes verstehen, von Todtenerweckung oder nur, wie es Chrysostomus verstehen will und wahrsch. Johannes Damasc. verstanden hat, von Wiedergenesung gemeint ist.[1] Ebenso zweideutig bleibt der Sinn in den beiden syr. Uebersetzungen. Hier. aber übersetzt keck: *Scio*

1) Von Wiedergesundmachung versteht es auch Stickel, vgl. dagegen Umbreit in Stud. u. Krit. 1840, 1 und Ewald in d. Theol. Jahrbb. 1843, 4.

enim quod redemptor meus vivit et in novissimo die de terra surrecturus sum, als ob es אקום hieße, nicht יקום, und מעפר, nicht על-עפר geschrieben stände! Das Targ. übers.: „ich weiß daß mein Erlöser lebt und hernachmals wird seine Erlösung über dem Staube (in den ich aufgelöst sein werde) erstehen (in Wirklichkeit treten), und nachdem meine Haut verschwollen ist (אִתְּפַח), wird dies geschehn und aus meinem Fleische werde ich wiederum Gott schauen.“ Fraglich ist hier der Sinn des אִתְּפַח (אִתַּפַּח), jedenfalls aber ist der dem נקפו gegebene Sinn grund- und haltlos.[1] Auch Luther durchhaut den Knoten, indem er übers.: *(Aber ich weis das mein Erlöser lebet,) vnd er wird mich hernach aus der Erden auffwecken*, als ob der Text מעפר יקימני lautete. Ebensowenig läßt sich 26ᵃ mit Hier. übers.: *et rursum circumdabor pelle mea* (wonach Luth. *Vnd werde darnach mit dieser meiner Haut vmbgeben werden*), denn נִקְּפוּ kann als *Ni.* nicht *circumdabor* bed. und ergibt als *Pi.* nicht den Sinn *cutis mea circumdabit (scil. me)*, da נקפו nicht Präd. zu dem Sing. עורי sein kann. Ueberh. läßt sich נקפו nicht als *Ni.*, sondern nur als *Pi.* begreifen; das Activ aber von נקף (verw. נגף aeth. *nagáfa* und andererseits נקב) bed. nicht umgeben, sondern herunterschlagen, z. B. Oliven vom Baume (נָקַף Jes. 17, 6), oder niederschlagen, z. B. die Bäume selbst, so daß sie gefällt am Boden liegen Jes. 10, 34., vgl. نقف die Hirnschale einschlagen und das weiche Gehirn verletzen, dann: mit Gewalt auf den Kopf (überh. auf den oberen Theil) schlagen oder auch: einen Schlag mit Lanze oder Stock versetzen. Demnach kann 26ᵃ semitischem Sprachgebrauch nach nur von völliger Zerstörung der durch die Lepra rissig und brüchig gewordenen Haut gemeint sein, wovon ja auch oben die Rede war (v. 20 vgl. 7, 5. 30, 19). Frei von solcher Gewaltsamkeit ist die Uebers.: und nachdem diese meine Haut zerstört ist d. i. nachdem ich diesen meinen Leib abgelegt haben werde, werde ich aus meinem Fleische heraus (näml. dem wiederhergestellten verklärten) Gott schauen. So wird מבשרי von Rosenm. Kosegarten (*diss. in Iob.* XIX. 1815) Umbreit (Stud. u. Krit. 1840, 1) Welte Carey u. A. verstanden. Aber auch diese Deutung ist unhaltbar. Denn 1. muß bei derselben 26ᵃ als Vordersatz gefaßt werden, eine als Conj. gebrauchte Präpos. aber wie אַחַר oder עַד hat nach Hirzels richtiger Bem. immer das Verbum unmittelbar nach sich wie 42, 7. Lev. 14, 43., wogegen 1 Sam. 20, 41., die einzige Ausnahme, kritisch verdächtig ist; 2. ist es nicht wahrsch., daß der Dichter bei עורי an den durch Krankheit dem Tode verfallenden Körper und bei בשרי umgekehrt an den wiedererstandenen verklärten gedacht haben sollte; 3. noch unwahrscheinlicher ist es, daß בשר hier so gebraucht sein sollte, wie in dem vorzugsweise auf diese Stelle gestützten kirchlichen Terminus *resurrectio carnis*, wonach Hier.: *et in carne mea videbo Deum meum*, vgl. Augustin *civ.* XXII, 29: *Illud etiam quod ait Iob sicut in exemplaribus quae ex Hebraeo sunt inventur: Et in*

1) Die rabb. Ausll. ignoriren dieses Targum und bieten hier überh. (Saadia und Gecatilia eingeschlossen) mehr Verwirrung als Aufschluß.

carne mea videbo Deum meum, resurrectionem carnis sine dubio prophetavit — בשׂר σάρξ ist überh. und bes. im A.T. ein mit den Merkmalen der Hinfälligkeit und Sündigkeit beinahe unauflöslich verwachsener Begriff und 4. ist die Auferstehungshoffnung als formulirter Glaubenssatz in Israel überh. jünger als die salomonische Zeit. Dadurch wird man zu der Annahme gedrängt daß Iob hier die Hoffnung eines jenseitigen geistigen Schauens Gottes und also eines jenseitigen Lebens bekenne und so die ihn sonst beherrschende volksmäßige Vorstellung vom Hades durchbreche. So, von einem jenseitigen geistigen Schauen Gottes, werden die Worte Iobs nach dem Vorgange Ewalds verstanden von Umbr. (der erst anders auslegte) Vaih. v. Gerl. Hupf. Schlottm. Hoelemann (Sächs. Kirchen- u. Schulbl. 1853 Nr. 48. 50. 62) Oehler (Grundzüge der alttest. Weisheit 1854) König (Die Unsterblichkeitsidee im B. Iob 1855) Himpel (Tübinger Quartalschr. 1870) Dillm. Zöckl., W. H. Green, auch den jüd. Ausll. Arnheim und Löwenthal. Wir setzen nun vorerst die Erklärung des Einzelnen fort.

אַחַר ist Präpos. und ähnlich gebraucht wie das arab. بَعْدَ zuweilen gebraucht wird: nach meiner Haut d. i. nach Verlust derselben (vgl. 21, 21 אחריו nachdem er gestorben). Anders Hoelem. Volck: *pone cutem meam h. e. cute mea circumdatus,* wogegen Hitz. richtig bem., daß das wenigstens בְּעַד heißen müßte. נִקְפוּ ist relativisch zu verstehen: welche sie zerfetzt d. i. die man zerfetzt hat (Activ mit unbenanntem Subj. statt des Passivs 4, 19. 6, 2. 7, 3. 18, 18. 20, 8) und זאת, welches nach Trg. Koseg. Stickel *de Goële,* Ges. *thes.* nachsätzlich s. v. a. *hoc erit* sein soll (schon deshalb unannehmbar, weil dies וזאת אחר וגו׳ وذلك بعد أن *idque postquam* heißen müßte und zudem die Wortstellung אחר נקפו עורי erfordern würde), gew. aber mit עורי (was jedoch *masc.* und wobei wenigstens עורי זאת beisammen stehen müßte Gen. 24, 8. Richt. 6, 14. Ps. 12, 8) zusammengenommen als Fingerzeig auf seinen morschen Körper gefaßt wird, scheint besser adverbial genommen zu werden: in dieser Weise, diesermaßen (Arnh. Stick. in der Uebers., v. Gerl. Hahn Volck); es ist Acc. der Weise wie 33, 12 der Beziehung. Das מן von מִבְּשָׂרִי ist das negative: los, ledig von meinem Fleische (eig. hinweg, fern von Num. 15, 24. Spr. 20, 3), dem schon jetzt so zusammengefallenen, daß man die Knochen hindurchsieht (19, 20) — eine ziemlich häufige Gebrauchsweise dieser Präpos. (s. 11, 15. 21, 9. Gen. 27, 39. 2 S. 1, 22. Jer. 48, 45), wogegen „nach meinem Fleische“ (Hitz.) sich nicht übersetzen läßt, da מן in dieser zeitlichen Bed. sich nur mit Wörtern der Zeit (Hos. 6, 2) und des zeitweise sich Ereignenden (2 S. 23, 4) verbinden läßt, so daß also z. B. auch מֵעִמָּל Jes. 53, 11., zeitlich gefaßt, nicht gleichartig ist. Sonach übers. wir: „und nach meiner Haut, die sie zerschlagen also, und ledig meines Fleisches werd' ich schaun Eloah.“ Daß Iob hier selbst über den Tod hinaus die Hoffnung festhält, Gott dereinst als Zeugen seiner Unschuld zu schauen, kommt nach 14, 13—15. 16, 18—21 nicht unerwartet, und es ist dem innern Fortschritt des Drama's ganz angemessen, daß

der in ersterer Stelle ausgesprochene Ged. einer Erlösung aus dem Hades und das in letzterer ausgesprochene Postulat einer Ehrenrettung seines Blutes, welche ihm schon jetzt durch den Zeugen im Himmel verbürgt ist, sich hier zu der zuversichtlichen Gewißheit zusammenfassen, daß sein Blut und sein Staub von Gott dem Erlöser nicht für unschuldig erklärt werden wird, ohne daß er, dieses seines verwesenden Leibes entledigt, bewußter Weise dabei ist. Als was er Gott zu schauen bekommen wird, sagt er v. 27: welchen Ich schauen werde mir d. h. ich, der Verstorbene, als für mich seiend (לִי wie Gen. 31, 42. Ps. 56, 10. 118, 6), und meine Augen sehen ihn und nicht ein Fremder. So *(neque alius)* übers. LXX Trg. Hier. und die Meisten, wogegen Ges. *thes.* Umbr. Vaih. Stick. Hahn v. Hofm. Volck Hitz: meine Augen sehen ihn und zwar nicht als Feind; aber ein Prädicatsacc. welchen ולא־זר fortsetzte ist nicht vorausgegangen, und wenn auch לי = *mihi faventem* sich zu einem solchen stempeln ließe, so steht weiter entgegen, daß זָר zum Synonym von צָר nur in nationalem Zus. wird, hier ist es wie Spr. 27, 2 als Gegens. des Ich der Nicht-Ich d. i. Andere (vgl. Lev. 22, 10 זר vom Nicht-Priester): kein Anderer als Iob, womit er seine Gegner meint, wird Gott sehen für sich auftretend, seine Partei ergreifend. רָאִיתִי ist von seinem י gelöstes Perf. der Folge, die Auseinandernahme dient der Voranstellung des עֵינַי, als dessen Gegensatz sich ולא־זר auch durch die Wortstellung ausweist. Nach diesem Anblick Gottes schmachten ihm die Nieren in seinem Schoße. Falsch Hahn mit Bez. auf 16, 13: „mögen auch vergehen meine Nieren mir im Busen“, was syntaktisch unmöglich, denn Ps. 73, 26 hat כלה den Sinn *licet defecerit* als hypothetischer Vordersatz. Vollends verkehrt der Syr.: meine Nieren *(kûljot)* schwinden gänzlich hin ob meines Geschickes (בְּחֻקִּי). Ganz so wie hier würde man arabisch sagen können: *kulâja* (oder dualisch *kulatâja*) *tadûbu* meine Nieren schmelzen, denn auch im Arab. gelten wie überh. im Semitischen die Nieren als Sitz der zartesten und tiefsten Affekte (Psychol. S. 268 f.), bes. der Liebe, des Verlangens, der Sehnsucht, wie hier wo כָּלָה wie Ps. 84, 3. 119, 123 u. ö. vom Hinschwinden in sehnsüchtigem Heilsverlangen gemeint ist. Es erübrigt nun noch die Frage, wie es zu einem geistigen jenseitigen Schauen Gottes stimme, daß Iob mit seinen Augen Gott zu sehen hofft. Hat er, hat der Dichter sich jenes Schauen wirklich als ein solches vorgestellt, wie es einem Geistwesen zukommt? Wir dogmatisiren nicht indem wir es verneinen. Auch die Hadesvorstellung denkt sich ja die Dahingeschiedenen obwol leiblos doch nicht ohne ein Schemen ihres früheren Leibes. Dieses zwischenzuständliche Scheindasein mit seiner Schattenleiblichkeit wird hier von Iob in seinem Glaubenspostulate zur Lebenswirklichkeit gesteigert, und so befindet sich also sein Glaube auf geradem Wege zur Auferstehungshoffnung; wir interpretiren diese nicht wie Hoelemann (Bibelstudien I 1859: Der Silberblick in Hiob) in den Text hinein, aber wir sehen sie darin keimen und sich ans Licht ringen. Unter den drei Perlen, welche im B. Iob über den Wogen der Anfechtung zum Vorschein kommen, näml. 14,

13—15. 16, 18—21. 19, 25—27., gibt es keine köstlichere als diese dritte. Wie im zweiten Theile Jesaia's das Cap. 53 äußerlich und innerlich der Mittel- und Höhepunkt der 3×9 Weissagungsreden ist, so hat der Dichter des B. Iob die Mitte seines Werkes mit diesem Bekenntnis seines Helden geschmückt, worin dieser über seinem eignen Grabe die Fahne des Sieges aufpflanzt.

Nun wendet sich Iob v. 28 an die Freunde. Der für ihn als Anwalt auftritt, wird sich ihnen als Richter zu fühlen geben, wenn sie den leidenden Knecht Gottes zu verfolgen fortfahren (vgl. 13, 10—12). Man übers. nicht: denn dann werdet ihr sagen oder: fürwahr dann werdet ihr sagen. Dies würde כִּי אָז תֹּאמְרוּ heißen und allerdings dafür sprechen, daß die Gegner ebendieselbe Theophanie erleben werden, daß sie also eine irdische sein wird. Oehler (in *Veteris Test. sententia de rebus post mortem futuris* 1846) macht diese Instanz gegen die Auslegung des Bekenntnisses Iobs von einem jenseitigen Schauen geltend, sie hat aber keinen Halt im Texte, wie er selbst sich nicht verhehlt hat. Denn v. 28 ist, wie C. W. G. Köstlin (in *De immortalitatis spe, quae in l. Iobi apparere dicitur* 1846) richtig entgegnet, der Vordersatz zu v. 29 (vgl. 21, 28 f.): wenn ihr sagt: was d. h. unter welchem Rechtstitel wollen wir ihn verfolgen (רדף כִּי hinter jem. drein kommen, ihm auf der Ferse folgen, ihn verfolgen, mit ל wie mit אַל Richt. 7, 25) und (so daß) die Wurzel der Sache (um die es sich handelt) erfunden wird in mir (בִּי, nicht בּוֹ, indem die *or. directa* wie 22, 17 in *or. obliqua* übergeht Ew. § 338[a]), mit andern Worten: wenn ihr fortfahrt, die Ursache meiner Leiden in meiner Schuld zu suchen, so fürchtet euch (d. i. *vobis*, wozu Hitz. Jos. 9, 24. Spr. 31, 21 vergleicht, also: prägnanter Dat. der Rückbez. auf das Subj.) vorm Schwerte (wie 15, 22 vgl. Jes. 31, 8., ohne Artikel, damit sich mit der Unbestimmtheit die Vorstellung des Unbegrenzten, Unendlichen, Grauenvollen verbinde — die zu Ps. 2, 12 besprochene Indetermination *ad amplificandum*) — es ist das Racheschwert des himmlischen Goël gemeint. Räthselhaft ist der folg. Begründungssatz. Hitz. glaubt das Räthsel zu lösen, indem er עֹורֶרֶת (= פְּעוֹרֶרֶת) für עוֹטֶה schreibt: „ja vor Zornglut die da schwingt das Schwert", aber dieses ‚ja' für כִּי ist eine abgenutzte exegetische Selbsttäuschung und עוּר sagt man von Lanze und Geißel, aber nicht vom Schwerte. Dillm. vermutet חֲמָה für חֵמָה: denn derlei sind Schwertesvergehungen, ein sich weit mehr empfehlende Correctur als die von Merx vorgenommene Umstilisirung. Aber heischt der überlieferte Text eine Abänderung? Mit Umbr. Schlottm. u. A. von der Wut der Freunde gegen Iob zu verstehen ist unzulässig: der Ausdruck ist zu stark, um auf die Freunde bezogen zu werden. חמה ist jedenfalls die göttliche 42, 7 vgl. Dt. 9, 19. Entw. hat man zu erklären: Glut, näml. Zornglut Gottes, sind die Büßungen welche das Schwert auferlegt (Hirz. Ew. u. A.), aber abgesehen davon daß עָוֹן nicht geradezu Sündenstrafe bed. ist das ein geschraubter Ged. — oder, was wir mit Rosenm. u. A. vorziehen: Glut, näml. Zornglut Gottes, sind Schwertes-Verschuldungen

d. h. Zornglut tragen sie als ihren Lohn in sich, Zornglut trifft sie. Schwertes-Verschuldungen sind nicht solche die mit dem Schwerte begangen werden — denn um solche handelt sichs hier nicht und mit Arnh. Hahn חרב vom Schwert feindlich höhnender Rede zu verstehen ist willkürlich und künstlich — sondern solche die das Schwert verwirkt haben, *facinora capitalia;* das Schwert repräsentirt öfter im Buche die göttliche Strafe 15, 22. 27, 14. Iob denkt dabei an Verleumdung und Blasphemie. Das sind schon vor menschlichem Tribunal schwere Verbrechen (vgl. 31, 11. 28), er aber verweist die Freunde warnend auf ein höheres Schwert und auf eine höhere Strafmacht, denen sie nicht entgehen werden: „damit ihrs wisset שַׁדִּין", wofür das *Kerî* שַׁדּוֹן. Eine alte Variante (bei Pinsker) ist יְדִעוּן (statt תֵּדָעוּן). Wie sie erklärt sein will, zeigt LXX θυμὸς γὰρ ἐπ' ἀνόμους (*A*—οις) ἐπελεύσεται, καὶ τότε γνώσονται. Nach *B* lautet die Uebers. weiter ποῦ ἔστιν αὐτῶν ἡ ὕλη (שׁוֹרִין? vgl. 29, 5 wo שׁרי mit ὑλώδης übers. ist), nach *A* ὅτι οὐδαμοῦ αὐτῶν ἡ ἰσχύς ἐστιν (שׁדד v. שׁדין). Ew. in Ausg. 1, dem Hahn folgt, hält wie schon Eichhorn שֵׁדִין für eine Nebenform von שַׁדַּי, Hlgst. Dillm. lesen wie später Ew. geradezu שַׁדַּי: damit ihr zur Erkenntnis des Allmächtigen kommt. Eher ließe sich mit Raschi erklären: damit ihr nur wisset die Strafgerichtsgewalten d. i. die mannigfache Zerstörungsmacht, über die der Strafrichter verfügt. Denn Ewalds Conj. in Ausg. 2 אִי שָׁהָכֶם (wo eure Gewaltthätigkeit) führt zu weit vom überlieferten Texte ab, benennt das Vergehen der Freunde mit einem unpassenden Namen und übrigens ist flectirtes שׁוּ ohne Beispiel. Dagegen könnte die Rede gar nicht passender schließen, als so daß Iob den Freunden zu Gemüte führt, daß es ein Gericht gibt, wonach von Aq. ὅτι κρίσις, Symm. Theod. ὅτι ἔστι κρίσις übers. wird. שׁ ist = אשׁר, einmal im B. Iob wie einmal auch im Pentat. Gen. 6, 3 und im Liede Debora's Richt. 5, 7. דִּין oder דִּן (Gen. 6, 3) sind Infinitivformen, welche als Substantiv (wie z. B. בּוּז) das Richten, das Gericht bed. Weshalb das *Kerî* das gewöhnlichere דִּין mit dem sonst nicht in der Bed. *judicium* vorkommende דּוֹן vertauscht, ist freilich nicht abzusehen und zeigt nur daß in der synagogalen Anagnose die LA שׁדון die überlieferte war. Die Bed. *judicium* hat sonst überall דִּין z. B. bei Elihu 36, 17 und auch öfter im Spruchbuch z. B. 20, 8. 31, 8. Das schließlich entscheidende Gericht heißt aramäisch דִּינָא רַבָּא, des jüngste Tag hebräisch und arabisch יוֹם הַדִּין und der da Gericht hält aram. (s. das Trg.) מָרֵי דִינָא (arab. *mâlik jôm ed-din*). Dem שׁדין „daß ein Gericht" diesen dogmatisch bestimmten Sinn zu geben ist zwar geschichtlich unstatthaft, aber den Schluß der Rede Iobs nach dem Schlusse des dem selben Literaturkreise angehörigen Buches Koheleth zu verstehen steht nichts entgegen.

Diese Rede Iobs c. 19 unterscheidet sich merklich von der vorigen c. 16. 17.: sie richtet sich nicht mehr klagend an Gott selbst, sondern nur noch an die Freunde, und auch an diese ohne Gereiztheit in ruhigerer Weise und bittendem warnendem Tone. Auch jetzt noch kann er sein Leiden nicht anders denn als ein Entbrennen göttlichen

Zornes und als feindseliges Begegnen ansehen (19, 11). Aber je entschiedener ihm ebendies die Freunde sagen und die Wurzel der Erscheinung als in seiner Verschuldung gelegen bezeichnen, je liebloser sie sich, wie zuletzt Bildad, in furchtbaren Darstellungen des Geschicks des Gottlosen mit unverkennbarer Beziehung auf ihn überbieten: desto deutlicher zeigt es sich, daß diese Verkennung dazu dienen muß, ihm zu dem rechten Verhältnisse zu Gott zu verhelfen. Denn indem der erwartete menschliche Trost in immer schneidendere Anklage umschlägt, bleibt ihm in aller Welt kein anderer Trost als der göttliche übrig, und wenn die Freunde Recht haben sollen, die ihn ohne Aufhören überführen wollen, daß er, weil er so Arges leide, ein arger Sünder sein müsse, so ergibt sich daraus für ihn bei seinem Unschuldbewußtsein der Schluß, daß das göttliche Verhängnis ein ungerechtes sei (19, 5 f.). Vor diesem Schluß muß er aber zurückbeben, und dies hat eine zwiefache Folge. Der zermalmende Seelenschmerz, den ihm die Freunde anthun, indem sie ihm eine Ansicht von seinem Leiden aufzwingen, die ebensosehr seinem Selbstbewußtsein als seiner Gottesidee widerspricht und ihn deshalb in die äußerste Gewissensnoth versetzen muß, treibt ihn zu der wehmütigen Bitte חנוני חנוני אתם רעי (19, 21); sie sollen ihn, den Gottes Hand berührt hat, nicht auch noch verfolgen, als wären sie eine zweite göttliche Macht über ihm, die nach Willkür mit ihm schalten könne; sie sollen doch aufhören, die unersättliche Gier ihres Leumundes an ihm zu befriedigen. Er behandelt die Freunde in der rechten Weise, so daß sie, wenn ihr Herz nicht von ihrem Dogma umkrustet wäre, umgestimmt werden müßten. Das ist in seinem Verhalten ein unverkennbarer Fortschritt zu geistlicherem Wesen. Aber nicht bloß auf sein Verhältnis zu den Freunden selbst hat deren starre Consequenz heilsamen Einfluß, sondern auch auf sein Verhältnis zu Gott. An dem zornigen Gott, den zugleich als ungerechten zu denken sie ihn nöthigen, kann er an sich schon nicht haften. Er kann es um so weniger, als er desto sehnlicher nach Rechtfertigung verlangen muß, je zuversichtlicher er verklagt wird. Wenn er nun wünscht, daß das Zeugnis, welches er von seiner Unschuld ablegt und das die Zeitgenossen nicht gelten lassen, mittelst Eisengriffels und Bleigusses in einen Felsen gehauen würde, so ist das Denkmal mit dem steinernen Worte doch ein todter Zeuge und bauen kann er auf Menschen, da er sich gegenwärtig von ihnen so schmählich verkannt und getäuscht sieht, auch für die Zukunft nicht. Das drängt seine Sehnsucht nach Rechtfertigung von dem todten Ding zu einer lebendigen Person und weist sie von den Menschen hienieden zu Gott hinauf. Er hat Einen, der sein miskanntes Recht und sein dergestalt urkundlich gemachtes Selbstzeugnis feierlich bewahrheiten wird, einen גֹּאֵל, der nicht erst in späteren Geschlechtern ins Dasein treten wird, sondern lebt, der es nicht erst werden wird, sondern ist. Es kann schon bei den Worten גאלי חי kein Zweifel sein, daß er den selben meint, von dem er 16, 19 sagt: „schon jetzt siehe im Himmel ist mein Zeuge und mein Bekenner in den Höhen.“ Dem גם עתה dort entspricht hier

das חי und daraus, daß der Ort jenes Zeugen die Himmelshöhen sind, erklärt sich die Art und Weise, wie Iob 19, 25b den zuversichtlichen Glauben an die Verwirklichung dessen ausspricht was er 16, 20 f. erst noch sehnlich erfleht: Der, dessen Wort, wenn lange schon der Streit menschlicher Stimmen verhallt ist, in die Ewigkeiten hinein gilt, wird auf dem Erdenstaube, welchem Iobs bald verfallen sein wird, als letztentscheidender Zeuge erstehen. Und der nach menschlichem Urtheile den Tod eines Ungerechten Gestorbene wird Eloah schauen zu seinem Gunsten, seine Augen werden sehen und kein Fremder, denn ganz und gar ihm zugut, damit er sich an seinem Anblicke labe, wird Er sich zu sehen geben. Das ist das Zukunftbild, nach dessen Verwirklichung sich Iob sehnt. Es ist nicht eine vorübergehende Gefühlsregung, ein nur momentaner Glaubensanflug, den er hier ausspricht — der verborgene Glaube, der während des ganzen Streits auf dem Grunde seiner Seele ruht und über den die Zweifelswogen hinweggehen, kommt hier zum Vorschein. Er weiß daß wenn auch sein äußerer Mensch verweset Gott sich doch nicht unbekannt zu seinem innern lassen könne. Aber geht die Glaubenszuversicht Iobs wirklich auf das Jenseits? Man hat degegen bemerkt, daß wenn die mit solcher Zuversichtlichkeit ausgesprochene Hoffnung eine jenseitige wäre, Iobs Zagen kleinlich und verwerflich sein würde; daß diese Hoffnung auch in Widerspruch stehe mit seiner eignen Aussage 14, 14 und daß die Lösung am Schlusse des Drama's durch eine Theophanie vermittelt wird, die zu Gunsten des noch Lebenden erfolgt, nicht, wie man bei jener jenseitigen Aufwartung erwarten müßte, durch eine über Iobs Grabe sich enthüllende himmlische Scene. Aber ein solcher Schluß war in einem alttestamentlichen Buche unmöglich. Das A. T. kennt noch nicht einen mit seligen Menschenseelen in weißen Kleidern (der *stola prima*) bevölkerten Himmel; nur hie und da wird ein Seher gen Himmel entrückt, aber wie Jesaia c. 6 nur bis zur Schwelle und um von der Stätte Gottes und der Himmelswesen bald in das Diesseits zurückversetzt zu werden. Und auch Iob weiß nicht in dogmatischer Weise von einem die Frommen für die Leiden dieser Zeit entschädigenden Schauen Gottes nach dem Tode. Die Hoffnung, die er ausspricht, wird unter dem Andrange der gottverhängten Leiden, die ihn als Verbrecher erscheinen lassen, und der menschlichen Anklagen, die ihn zum Verbrecher machen, erst empfangen und geboren. Es ist ihm unmöglich anzunehmen, daß Gott so feindlich wie jetzt von ihm abgewandt bleibe, ohne sich je wieder zu ihm zu bekennen. Die Wahrheit muß endlich den falschen Schein durchbrechen und der Zorn wieder der Liebe weichen. Daß es nach seinem Tode geschehen werde, ist nur das Aeußerste, welches sein Glaube setzt. Stellen wir uns auf den Standpunkt des Dichters, so läßt er allerdings hier eine Erkenntnis zu Worte kommen, zu welcher, wie auch das Spruchbuch zeigt, die salomonische Chokma auf dem Wege gläubigen Denkens sich zu erheben begann. Stellen wir uns aber auf den Standpunkt des Helden des Drama's, so gibt erst diese durch die Macht der Anfechtung hindurch-

blitzende Hoffnung auf jenseitige Rechtfertigung dem Charakterbilde seines von Gott nicht lassenden Glaubens, weit entfernt, es zum Zerrbilde zu machen,[1] die letzte Vollendung.

Daß der Schluß des Drama's sich dieser jenseitigen Hoffnung gemäß gestalte, ist, wie wir schon bemerkten, deshalb nicht möglich, weil der Dichter jene Hoffnung, welche Iob als Glaubenspostulat ausspricht, auch selber nur erst wie die Psalmisten (s. zu Ps. 17, 15. 49, 15 f. 73, 26) als Glaubenspostulat und noch nicht als Dogma besaß; es war aber auch gar nicht nöthig, da ja nicht dies die Idee des Drama's ist, daß es ein die Räthsel des Diesseits ausgleichendes Leben nach dem Tode gibt, sondern daß es ein Leiden der Gerechten gibt, welches die Larve des Zornes hat und doch, wie schließlich offenbar wird, Schickung der Liebe ist: Iob stirbt nicht auf dem Aschenhaufen am Aussatz, und es ist nicht bloß eine Forderung der sogen. poetischen Gerechtigkeit[2], welcher der Verf. genügt, indem er der schaurig verwickelten Geschichte einen heiteren versöhnenden Abschluß gibt, dieser Abschluß ist Sieg und Siegel der eigentlichen Idee des Buches.

Daß die hehre Hoffnung nun nicht weiter zum Ausdruck kommt, darf uns nicht befremden. Iob schwebt zwar hier in der Mitte des Buches, über seine Gegner triumphirend, auf der Höhe gläubigen Siegesbewußtseins, aber noch ist er nicht in der Gemütsverfassung, in welcher er, sei es diesseits oder jenseits, sich zugut Gott zu schauen bekommen kann. Noch muß er weiter Demut lernen im Verhältnis zu Gott und Sanftmut im Verhältnis zu den Freunden. Darum läßt der Dichter, unerschöpflich reich an Gedanken und Gedankenvariationen, den Streit sich immer noch mehr verwickeln und das Feuer, in welchem Iob bewährt, aber auch entschlackt werden soll, noch länger brennen.

Die zweite Rede Zophars c. XX.

Schema: 8. 12. 10. 10. 10. 7. 2.

[Da hob Zophar der Naamathite an und sprach:]

2 **Darob reichen meine Gedanken mir Antwort,**
Und zwar um innerer Erregtheit willen.
3 **Zurechtweisung mir zum Schimpfe muß ich hören,**
Doch der Geist gibt aus meiner Einsicht mir Bescheid.
4 **Weißt du wol dies was ewig her ist,**
Seit dem Dasein von Menschen auf Erden:
5 **Daß der Frevler Jubeln nicht weit her ist**
Und des Ruchlosen Freude nur augenblicklich?

Man pflegt v. 2 als Selbsteinleitung der folgenden Entgegnung zu fassen, meistens so daß בַּעֲבוּר s. v. a. בעבור זאת, wie schon Tremell. Piscator u. A., theilweise (aber mit Unrecht) unter Hinweisung auf das

1) Wenn Iob sagen könnte wie Tobia 2, 17 f. Vulg.: *filii sanctorum sumus et vitam illam exspectamus, quam Deus daturus est his qui fidem suam nunquam mutant ab eo*, so wäre sein Gebaren allerdings widrig, aber was er 19, 25—27 ausspricht, ist noch weit entfernt von jener Glaubenserkenntnis Tobia's.

2) Vgl. Reuss' Vortrag über das B. Hiob S. 33 f.

Mugrasch. Ew. bem.: „בעבור steht deshalb ohne Ergänzung, weil diese aus dem כן in לָכֵן deutlich ist.“ Aber obschon diese Ellipse nicht unzulässig ist (לכן = לכן אשר 34, 25. כעל Jes. 59, 18), so ergibt doch 2b dabei keinen angemessen ausgedrückten Ged. Uebersetzt man: „und daher kommt mein inneres Stürmen“ (Ew. u. A.), so steht entgegen, daß diese von Schultens für חוּשִׁי vorgeschlagene Bed. *perturbatio animi* weder hebräischem noch arabischem Sprachgebrauch gemäß ist, denn حاش *med. Vav* bed. gar nicht ‚unruhig s., stürmen‘, sondern ‚hetzend zusammentreiben‘, vom Wilde bei der Treibjagd — die Wurzel חש, auf die es zurückgeht, gibt als Hauptbegriff das Umringen (Lane: *to came around* etc.) und ist eine andere als die von חוּשׁ eilen, von welchem aus sich eher der dem Stürmen wenigstens verwandte Begriff des vorwärts Drängens (Saad. AE) gewinnen ließe (vgl. das von Fluchteile gebräuchliche حاش *med. Je*). Dazu kommt daß בעבור, wenn es auch elliptisch ‚daher‘ bedeuten könnte doch hier in Anbetracht des folg. Inf. (vgl. Ex. 9, 16. 20, 20. 1 S. 1, 6. 2 S. 10, 3) ‚wegen‘ bedeuten muß. Dadurch verbietet sich die Vorwärtsbeziehung des לכן und בעבור auf v. 3 bei Ew. u. A.: „Darum fühlt er eine Erwiderung von seinen Gedanken sich zugerufen und daher kommt sein inneres gewaltiges Treiben das ihm keine Ruhe läßt: weil er eine schmähende tief kränkende Züchtigung seiner selbst von Iob hört.“ Mit anderen Worten: infolge des Schimpfes, den ihm Iob anthut, zumal mit seiner Gerichtsdrohung, geräth Zophars Inneres in Aufregung und gibt ihm die Antwort, die er nun ausspricht. Dieser vorwärts weisende Sinn des לכן ließe sich zwar allenfalls auch wenn man בעבור präpositionell faßt festhalten (darum . . . und zwar um meines inneren Stürmens willen), aber die Ged. bewegen sich dann im Zirkel statt vorwärts und auch an sich ist es doch naturgemäßer, daß der Anfang der Rede Zophars mit לָכֵן (vgl. z. B. 42, 3. 1 S. 28, 2) an das letzte Wort Iobs anknüpft. So v. 2 rückwärts beziehend combiniren wir חוּשִׁי nicht mit حاش, sondern mit حسّ empfinden; in dieser Bed. ist חש in allen semit. Dialekten üblich, ohne sie ist auch Koh. 2, 25 nicht auszukommen (s. dort); die Grundbed. ist die empfindlichen Afficirtwerdens.[1] Mit לכן zieht Zophar aus Iobs Verhalten, bes. der Wendung, die seine letzte Rede genommen hat, eine Folgerung, welche, wie שְׂעִרְפֵּי יְשִׁרְבּוּנִי besagt, sich ihm mit innerer Nothwendigkeit aufdrängt, und zwar wie er mit ו *explic.* hinzufügt: von wegen des Erregtseins in ihm d. i. der inneren Erregung, in welche ihn besonders Iobs mit Gottes Gericht drohende Warnung versetzt hat. Ueber שׂעיפי von den sich spaltenden und gleichsam verzweigenden Gedanken s. zu 4, 13 u. Psychol. S. 181.; הֵשִׁיב bed. wie überall antworten, Antwort geben oder darreichen, nicht causativ: zu antworten treiben; חוּשִׁי ist *n.*

1) Das Verbum bed. eig. streichen *stringere* (s. zu Ps. 4, 4), auch von vernichtendem Ueberhinstreichen (z. B. des Windes über die Felder), dann die Sinne afficiren und (subjectiv gewendet) empfinden.

actionis im Sinn von רְגִישָׁתִי (Trg.) oder הרגשתי (Ralbag), was gleichfalls Erregung und Empfindung bed.; die Verbindung חושר בי ist wie 4, 21. 6, 13. Worin die Folgerung besteht, ist selbstklar und geht aus v. 4. 5 hervor. In v. 3 kommt zunächst der in לכן gemeinte Folgerungsgrund zur Aussage: Züchtigung meiner Beschimpfung d. i. die mir zur Beschimpfung gereicht (vgl. Jes. 53, 5 Züchtigung die uns zum Frieden gereicht) muß ich hören (vgl. zu dieser modalen Bed. des Fut. z. B. 9, 29. 17, 2), und in 3[b] wiederholt Zophar, nur etwas anders gewendet, was er v. 2 gesagt hat: der Geist, dieses innere Licht (s. 32, 8. Psychol. S. 154 f.), erwidert ihm aus der Einsicht heraus, die seiner Person eigen ist (39, 26) d. h. er gibt ihm aus dem Fond dieser Einsicht heraus Bescheid, was von Iob mit seinen beleidigenden Ausfällen zu halten ist, näml. (dies der Inhalt des תְּשׁוּרַי der Gedanken und עַנּוֹת des Geistes) daß in diesem Gebaren Iobs nur seine Gottlosigkeit offenbar wird. Das ists was er ihm v. 4. 5 warnend entgegenhält: weißt du wol (was nach 41, 1. 1 K. 21, 19 sarkastisch s. v. a.: du wirst doch wol wissen oder verwundert: wie, du weißt nicht?!) dieses von Ur her d. h. als von Ur her seiend (מִיָּ֣ע virtueller Prädicatsacc.), als seiend d. i. gültig und zum Vollzuge kommend seit der Besetzung der Erde mit Menschen (שׂוּם Inf. wie Jes. 10, 6 *Cheth.* 2 S. 14, 7 *Kerî*: seit dem Setzen, näml. seitens des Schöpfers, vgl. die Musterstelle Dt. 4, 32), daß das Frohlocken der Frevler מְקֹרוֹב aus der Nähe d. i. weder vorwärts noch rückwärts (vgl. Dt. 32, 17 und dagegen Jer. 23, 23) weithin reichend und die Freude des Ruchlosen עֲדֵי־רֶגַע nur einen Augenblick und nicht weiter dauernd? Hitz. erklärt שׂוּם für das passive Particip: „seit der Mensch gepflanzt ist auf Erden", bleibt aber den Beweis für die syntaktische Möglichkeit schuldig.

6 **Ob steigt zum Himmel sein Aufstreben**
Und er sein Haupt die Wolken berühren läßt —:
7 **Gleich seinem Dunge geht er ewig verloren;**
Die ihn sehen, sprechen: Wo ist er?
8 **Wie ein Traum verfliegt er und man findet ihn nicht,**
Und wird weggescheucht wie ein Nachtgesicht.
9 **Das Auge hat ihn erblickt und nimmer wieder,**
Und nicht mehr gewart ihn seine Stätte.
10 **Seine Kinder müssen begütigen Geringe,**
Und seine Hände herausgeben sein Vermögen.
11 **Seine Knochen waren voll Jugendkraft,**
Nun ist sie mit ihm auf Staub gebettet.

Wenn hoch hinauf bis gen Himmel des Frevlers Erhebung steigt (Jes. 14, 13) und er sein Haupt an das Gewölk rühren d. i. das Gewölk berühren macht, so geht er doch gleich seinem eignen Kothe auf immer zu Grunde. Man erinnert sich dabei an das was Obadia v. 4 von Edom und Jesaia 14, 13—15 vom Könige Babels sagt. שׂוּא ist s. v. a. נָשָׂא, wie שׂוֹא Ps. 89, 10 = נָשׂוֹא, vgl. כִּילַי = כִּירַי *fraudulentus, machinator* Jes. 32, 5. שִׂרְבָה = וְיָשֹׂרְבָה 2 S. 19, 33. הִגְרִיעַ ist so causativ (wenigstens liegt dies am nächsten) zu verstehen wie Jes. 25, 12 u. ö. Ew. Hirz. Hlgst. verstehen כגללו 7[a] mit LXX und Schult. nach dem arab. جلال:

secundum majestatem suam (Reiske: בגללו *in magnificentia sua*), aber das Hebr. kennt גלל nicht in dieser Bed. ‚massig, imponirend, majestätisch s.', und Schult. selbst hat jene in den *Animadv.* empfohlene Deutung im Comm. zurückgenommen und die Richtigkeit der Uebers. *sicut stercus suum* (Trg. כְּרַעְיֵהּ, Hier. *sicut sterquilinium*) bestätigt, wofür auch die ähnliche Bildrede 1 K. 14, 10 spricht: wie jemand den Mist (חֹגֶלֶל), wahrsch. Rindermist als Feuerung,[1] verbrennt (nicht:

1) Im Arabischen ist *gella* (גֵּלָּה) das übliche vorzügliche Brennmaterial (daher als Synon. von *ḥaṭab* gebraucht) aus Rindermist, und zwar nicht von Pflugochsen (*baḳar ámmâle*), weil diese solideres Stallfutter bekommen, welches keinen Stoff für die *gella* liefert, sondern von frei weidenden Rindern (*baḳar baṭṭâle*), welche fast durchgängig milchende Kühe sind. Die ausgetrockneten Fladen, welche die grüne Farbe des Pflanzenstoffs haben, werden im Frühling auf den Weideplätzen von Weibern und Kindern gesammelt [vgl. den kahiriner Verkäufer-Ausruf جلّ الصّيفى Sommer-Mistfladen! Seetzen 4, 435]. Die gesammelten Vorräthe bringt man in Körben auf den Form- oder Preßort (*maṭba'a* מַטְבָּעָה), wo sie gebröckelt, dann mit Wasser in eine dicke Masse verwandelt und, mit Häckerling gemischt, von den Weibern mit der Hand zu runden Kuchen geformt werden, die gegen drei Finger dick und eine Spanne groß sind. Sie gleichen den Lohkuchen der Rothgerber, nur daß sie nicht viereckig sind. Inwiefern dieses Fabrikat die Gestalt einer Scheibe hat, heißt es *kurṣ* (was auch einen Laib Brot bed.) und inwiefern es mit dem Druck der Hände in eine bestimmte Form gebracht wird, heißt es *ṭabbû'* (טַבּוּעַ), in der Collektivform *ṭebâbi'*, womit צְפוּדֵי (צְפִיעַ) Ez. 4, 15 gleichbed., denn *ṣaf'* צפע (verw. *ṣafḥ* צפח) bed. mit der flachen Hand auf etwas schlagen. Auf der *maṭba'a* bleibt die *gella* erst ausgebreitet, später aufgeschichtet den ganzen Sommer hindurch liegen. Erst einen Monat vor Beginn der Regenzeit werden Kuppeln (*kubeb*) gebildet d. h. man führt aus den gleich Ziegelsteinen geschickt übereinander gestellten Kuchen [vgl. كِرْس fest aufeinander liegender und eine ziegelähnliche Form habender Viehmist] einen kreisrunden Bau auf, der bis zehn oder zwölf Ellen hoch wird, sich allmählich verengt und mit einer gewölbten Kuppel endigt, von welcher der Bau seinen Namen *kubbe* (קֻבָּה) hat. Unten mag er acht bis zehn Schritte Durchmesser haben, ist immer hohl und wird durch eine thürartige Oeffnung von unten gefüllt. Die Außenseite der *kubbe* wird mit einer sehr gesättigten Auflösung von Rindermist übertüncht und dieser Ueberzug, einmal an der Sonne getrocknet, schützt den Bau, der also zugleich Speicher und Vorrat ist, vollkommen gegen die Winterregen. Kommt dieses Brennmaterial in Gebrauch, so leert man durch die Thüre zuerst das Innere und später (bis dahin sind die Regengüsse vorüber) trägt man mittelst einer Leiter den Bau von oben ab. Im Sommer ist die *kubbe* verschwunden. Manche größere Wirthschaft hat deren drei bis vier. Sind die ummauerten Höfe geräumig, wie meistens der Fall ist, so stehen sie innerhalb derselben; wo nicht, außerhalb. Die der Wüste naheliegenden und den Ueberfällen der Araber ausgesetzten Gemeinden stellen sie dicht um die Dörfer herum, was diesen ein eigentümliches Ansehn gibt. Bei Ueberfällen werden die Herden hinter dieselben getrieben und die Bauern erscheinen in den Zwischenräumen mit ihren Schießgewehren. Seetzen rechnet die *gella* zu den sieben Dingen, welche für das Land *Ḥaurân* (*Basan*) charakteristisch sind, und nennt sie mit einem dittmarschen Namen „Dide". Arabisch nennt er sie (Bd. 1, 47) *Tabba es Sibbl*, was طَبُّوع

wegfegt) bis er ganz hinweg ist. גֻּלְלוֹ (oder גֻּלְלוֹ mit gefärbtem *Schᵉbâ*) läßt sich von גָּלַל herleiten, aber die Analogie von צִלְלוֹ spricht für die Grundform גַּל Ew. § 255ᵇ. Das Wort ist nicht unedel, wie Ez. 4, 12 vgl. Zef. 1, 17 zeigt, und das Bild, obwol abstoßend, doch sehr bezeichnend; wie man sich die Erfüllung zu denken hat, läßt sich aus 2 K. 9, 37 ersehen, wonach Isebel „wie Dung auf Feldes Fläche werden soll, so daß man nicht sagen kann: das ist Isebel." Ebenso wird hier fortgefahren 7ᵇ: die ihn sahen (Partic. von Vergangenem) sagen: wo ist er (14, 10). Wie ein Traum verfliegt er, so daß man ihn nicht findet (Activ mit unbenanntem Subj. statt des Passivs wie 19, 26ᵃ) und wird fortgescheucht (יְדֻד d.h. יֻדַּד infolge zwingender Vergewaltigung) wie ein Nachtgesicht (חִזְיוֹן überall im B. Iob statt des gleichbed. חָזוֹן Jes. 29, 7), dessen der Erwachte sich als einer Aeffung seiner Fantasie entschlägt (vgl. Ps. 73, 20. Jes. 29, 7 f.). Augen erblickten ihn (שָׁזָף wie 28, 7 von dem brennpunktartig, vgl. Hohesl. 1, 6., fixirenden Blicke, verw. שָׁדַף *adurere*) und thuns nicht wieder, und nicht wird seiner ansichtig (שׁוּר, bes. häufig im B. Iob, eig. umhergehen, verw. תּוּר, dann sich umsehn) fernerhin seine Stätte (מְקוֹמוֹ hier nicht Masc. wie 7, 10 sondern Fem. wie Gen. 18, 24. 2 S. 17, 12 *Cheth.*). Die Futt. bez. hier überall was dem Frevler begegnen wird. Schon deshalb ist Ewalds Uebers.: „seine Fäuste (חָפְנָיו statt בָּנָיו) schlugen Schwache nieder" unannehmbar. Auch empfiehlt es sich nicht יְרֻצּוּ von einem רָצָה = רָצַץ (zu Boden stoßen) herzuleiten oder geradezu in יָרֻצּוּ (Schnurrer) oder nach 19ᵃ יְרֻצְצוּ (Olsh.) zu verwandeln: *filios ejus vexabunt egeni* (LXX n. d. LA θλάσειαν und Trg. n. d. LA יְרַהֲטוּן); denn בניו hat seiner Stellung nach als Subj. zu gelten und eher ließe sich mit Hitz. nach 5, 4 יֵרֵצוּ lesen: *filii ejus atterentur egeni* d. i. *egestate* (Syr. Hier.). Aber einen gefälligen Sinn gibt das zwar nur hier vorkommende, aber unbedenkliche רָצָה zufrieden stellen, günstig stimmen, beschwichtigen, wie das Trg. n. d. LA יְרַעֲיוּן (Peschito-Wort für ἀποκαταλλάσσειν, von Bar-Bahlul durch ارضى ألّف *placavit conciliavit* glossirt) und Ges. Vaih. Schlottm. u. A. nach AE Ralbag Merc.: *filii ejus placabunt tenues, quos scilicet eorum pater diripuerat, vel eo inopiae adigentur, ut pauperibus sese adjungere et ab illis inire gratiam cogantur.*[1] Das

الرِّبْل sein soll. Eigentümlicher Weise wird das Wort *gella* nur collectivisch gebraucht ohne einen Plural zu bilden. Meine Reisegefährten aus Damaskus (wo man keine *gella*, also auch das Wort nicht hat) nahmen es immer so als *n. unitatis* und bildeten den Plural *gellât* und das Collektiv *gilel*, wurden aber allemal ausgelacht und verbessert: sprecht أَقْرَاص جلّة oder طبابيع جلّة! — Dieser Mittheilung habe ich übrigens hinzuzufügen, daß ich nicht zu entscheiden wage, ob das hebr. גֻּלְגֹּל auch wirklich der *gella* entspricht und hier so zu nehmen ist. *Wetzst.*

1) Es besteht ein gewisser Zus. zwischen رضّ רצץ *impingere* und רָצָה *gratum habere*, eig. an etwas haften oder hangen, vgl. رضع saugen = an der Mutterbrust haften (wov. مُرْضِعَة Anlegerin = Amme). Außer allem Zus. aber stehen רָעָה (weiden) und רָצָה, obwol sie aramäisch beide רְעָא lauten und die von *pascere* abgeleitete Bed. *observare, curare, cogitare* mit *placere aliqua re* als Synonym zusammentrifft.

Vergeltungsverhältnis zu 19ᵃ besteht auch bei dieser Auffassung. Die Kinder des gefühllosen Bedrückers der Armen werden, wenn der Gefürchtete dahingestorben, Verarmte aussöhnen müssen und seine Hände werden mittelst der Hände seiner Kinder sein ‚Vermögen' zurückgeben müssen (Ps. 69, 5), näml. an die welche seine Habsucht an den Bettelstab gebracht hatte. אוֹן wie arab. *aun* und הוֹן arab. *haun* eig. *levitas aisance* Wollebigkeit, Wolhabenheit oder, da אוֹן (hierin versch. von הוֹן) auch Kraftanstrengung, Kraft bed., in gleicher Bedeutungsfolge wie חַיִל und wie *facultas (facultates)* von *facilis*, viell. von dem Wurzelbegriff des mit Kraftanstrengung verbundenen Schnaufens (sanscr. *an-imi* ich athme). Carey meint, daß die Schilderung zurückgreife: auch er selbst schon bei Lebzeiten, was aber, da hier überall von dem Todten die Rede ist, sich nicht empfiehlt. Wie v. 9 so wechseln nun auch v. 11 Perf. u. Fut., jenes von Vergangenem, dieses von Künftigem. Hier. übers. mit Verquickung zweier wurzelverschiedener Bedd.: *ossa ejus implebuntur* (vielmehr *impleta erant*) *vitiis adolescentiae ejus;* auch Hitz. versteht wie Hgst. geheime Sünden (Ps. 90, 8), wozu aber weder מְלֵאָה noch die Gebeine (vgl. Ps. 38, 8) passen. Das *pluralet.* עֲלוּמִים 33, 25 bed. *adolescentia* (arab. غُلُومَة) und demgemäß ist nach LXX Trg. Syr. zu übers.: seine Knochen waren voll Jugendkraft. In 11ᵇ ließe sich תִּשְׁכַּב wie 14, 19 auf das rein pluralische עֲצָמוֹתָיו bez., aber das Präd. hiezu würde dann 11ᵃ pluralisch, 11ᵇ singularisch lauten, weshalb sich die an sich schon weit passendere Bez. auf עֲלוּמָיו empfiehlt (Hirz. Schlottm. Dillm.): seine Jugendkraft, auf die er trotzte (wie 17, 16 des Menschen Hoffnung) liegt mit ihm auf Staub (des Grabes).

12 **Wenn süß schmeckte in seinem Munde Böses,**
Er es verhehlte unter seiner Zunge,
13 **Er es schonend pflegte und nicht losließ**
Und es zurückhielt drin in seinem Gaumen:
14 **So ist sein Brot in seinen Därmen nun verwandelt,**
Natterngalle ist in seinem Innern.
15 **Reichtum hat er verschlungen und speit ihn aus,**
Aus seinem Bauche treibt heraus ihn Gott.
16 **Natterngift sog er ein,**
So tödtet ihn denn Otternzunge.

Der Frevler ist v. 12. 13 als Feinschmecker gedacht, welcher das Böse wie eine Leckerei, wobei man mit der Zunge schnalzt (מחק = مطق syn. לכך), im Munde festhält und recht aus dem Grunde zu genießen sucht. Das *Hi.* הֶמְתִּיק hat hier die Bed. *dulcescere* (Ew. § 122ᶜ) und חִבְחֵד (der Sichtbarkeit entziehen) bed. sonst vernichten, hier ver-

hehlen (wie das *Pi.* 6, 10. 15, 18). חָמַל schonen hat das bei den Vv. des Deckens übliche עַל bei sich. Mit v. 14 beginnt der Nachsatz des hypoth. Vordersatzes; das pausale Perf. נֶהְפַּךְ besagt das Plötzliche der Wandlung; das folg. מְרוֹרַת ist nicht s. v. a. לְמְרוֹרוֹת (Lth.: *Seine Speise inwendig im Leibe wird sich verwandeln in Ottergallen*), sondern 14b spricht in einem Nominalsatz (wie Spr. 20, 17 in einem Verbalsatz) das Resultat der Wandlung aus. Bitteres und Giftiges sind im Altertum Synonyme; deshalb begegnen sich in מְרֹרָה die Bedd. Gift und Galle (v. 25) und ראשׁ bed. sowol die an ihrer Bitterkeit kenntliche Giftpflanze als das dem Pflanzengift ähnliche Schlangengift (v. 16. Dt. 32, 33). חַיִל v. 15 ist Vermögen wie 5, 5 und בָּלַע wie dort שָׁאַף Ausdruck habsüchtiger Gier; וַיְקִאֶנּוּ besagt die unausbleibliche Folge: er muß das verschlungene Vermögen wieder erbrechen, aus seinem Bauche treibt es Gott heraus, näml. gewaltsam und also unter kolikartigen Schmerzen. Das *Hi.* הוֹרִישׁ ist ein *ἐναντιόσημον*, indem es sowol in Besitz setzen, erben machen (13, 26) als des Besitzes entsetzen, austreiben bed. Die LXX, die Nennung Gottes hier indecent findend, übers. darum אל mit *ἄγγελος* (Theod. *δυνάστης*). In 16a hält יִינָק die vergangene Handlung als vor sich gegangene für die Vorstellung fest, und das *ἀσυνδέτως* folg. Fut. besagt die innerlich nothwendige unmittelbare Folge. Zu 16a vergleicht sich Ps. 140, 4., zu 16b Spr. 23, 32. Der das Natterngift schnöder Lust wolgefällig einsog, dem wird das worin er sündigte auch zur Strafe: er verfällt giftigem Schlangenbiß, denn die Sündenstrafe ist die Selbststrafe der Sünde, die aus dem Keime des Todes entwickelte Frucht des Todes.

17 Nicht darf er sich weiden an Bächen,
Stromgleichen, thalflußgleichen von Honig und Sahne.
18 Wiederhergebend Errungenes, darf er's nicht schlucken;
Dem an sich gebrachten Reichtum gemäß sich vergnügen darf er nicht.
19 Denn er zerschlug, ließ liegen Geringe,
Riß das Haus an sich und — wird es nicht ausbaun.
20 Denn er kannte keine Ruhe in seinem Wanste,
So wird er mit seinem Liebsten sich nicht retten.
21 Nichts entkam seinem Fressen,
Darum wird nicht dauern sein Wolstand.

Wie Dichter von der *aurea aetas* der paradiesischen Urzeit singen: *Flumina jam lactis, jam flumina nectaris ibant* (Ovid, *metam.* 1, 112) und wie das Land der Verheißung ארץ זבת חלב ודבש genannt wird, so wird die strotzende Glücksfülle, zu welcher der Frevler es durch Ungerechtigkeit gebracht hat, verglichen mit Bächen (פַּלְגוֹת v. פָּלַג[1] Theilungen eines Stammes = Gaue Richt. 5, 15 f. oder

1) „Jedes fließende Wasser, bes. der Bach einer Quelle, und jeder Kanal, den man aus einer Quelle auf der Oberfläche der Erde hinleitet, ist ein *Feleg;* nur große Ströme (wie den Nil und Euphrat) kann man nicht *Feleg* nennen, desgleichen nicht einen Winterstrom (*Sêl*)." So nach *Jâḳût* Wetzstein, Nordarabien S. 146.

einer Quelle = Bäche), mit Strömen, Flüssen (genit. Unterordnung statt appositioneller Beiordnung wie Gen. 14, 10 vgl. 2 S. 20, 19. 2 K. 10, 6. Jes. 19, 11 u. dgl., was wahrscheinlicher als daß Beiordnung stattfinde, indem „die Rede in der Schwebe bleibt" Ew. § 289c) von Honig und Sahne (vgl. Sahne und Oel 29, 6), נַחֲלֵי נֹפֶת tritt an die Stelle von פַּלְגוֹת als erklärendes Permutativ: die פַּלְגוֹת bestehen in Strömen, Flüssen von Honig und Sahne. Mit אַל־יֶרֶא (*seq.* ב sehend an etwas haften = sich daran weiden) wird ihm die Aussicht auf Genuß dieser Glücksfülle und zwar, indem sich das sittliche Urtheil und Gefühl an der Aussage der Thatsache betheiligt (אַל wie 5, 22. Ps. 41, 3. Spr. 3, 3. 25), die Berechtigung zu dieser Aussicht abgesprochen. Dieser Ged., daß dem auf höchste Höhe gebrachten Glücksstand nicht der bezweckte und vorgespiegelte Genuß folgen wird, kommt v. 18 zu wiederholtem zwiefachem Ausdruck. Man übers. 18a nicht: er gibt den Erwerb wieder heraus ohne ihn zu schlucken, was יָשִׁיב heißen müßte; das ו von וְלֹא ist nicht verumständend, die Verumständung liegt ja in dem Partic., welches vordersatzartig vorausgestellt ist, als ob es hieße: weil oder indem er das Erworbene (יָגִיעַ nur hier für יְגִיעַ 10, 3 u. ö.) wieder herausgibt, so hat er kein Genieß davon, er wird oder darf es nicht hinunterschlucken. Aehnlich ist die Satzbildung 18b. Da in 18a nicht משׁיב, sondern ולא יבלע Träger des Hauptged. ist, so verbietet sichs, כְּחַיִל חֲמוֹרָתוֹ zu מְשִׁיב zu ziehen: (wieder herausgibt ers) wie Vermögen seines Austausches d. i. wiederzuerstattendes fremdes Gut (Schlottm. Hahn). Vollends unmöglich ist die nach dem Targ. von Schult. Oet. Umbr. Hirz. Renan u. A. beliebte Erkl.: wie sein Besitz, so sein Tausch, was s. v. a. Wiedererstattung, Herausgabe sein soll; statt כְּחַיִל müßte dann כְּחֵילוֹ gesagt sein. Das Satzverhältnis ist wie 18a dies, daß כחיל חמורתו vordersatzartige nähere Bestimmung zu ולא יעלס ist, von dem es sich, um nachdrücklich hervorzutreten, mittelst des ו *apod.* (Schult. vergleicht Jer. 6, 19. 1 K. 15, 13) abhebt. Für חַיִל ist gleiche Bed. wie 15a vorauszusetzen, nicht: Vermögen = Macht oder Menge, sondern Vermögen = Reichtum. Also: nach Maßgabe des Vermögens seines Eintausches (חמורת von מור syr. geradezu *emere,* verw. מחר, מהר und viell. auch מכר, hier vom Eintausch, Kauf, Erwerb selbst wie 15, 31., vgl. 28, 17 vom Eintauschmittel) d. h. des von ihm ertauschten, erhandelten, erschwindelten Vermögens, da darf er nicht froh werden d. h. es entgeht ihm das Frohlocken, welches sich in Verhältnis zu dem Vermögen erwarten ließe, das er zusammengebracht hat. Die folg. drei v. 19. 20. 21 haben das Gemeinsame, daß sie die vorausgegangene Strafverkündigung begründend auch selber in von neuem begründete Strafverkündigung auslaufen. So richtig Ew. Merx Dillm., wogegen Hupf. Riehm 19b übers.: Er riß ein Haus an sich und baute es nicht, Hitz. (vgl. Liter. Centralbl. 1853 Nr. 24), indem er gleichfalls ולא יבנהו mit גזל auf gleicher Zeitlinie stellt: anstatt es zu bauen. Aber so verstanden würde 19b sagen daß er Häuser raubte und sich keine baute (oder, was dasselbe, statt sich selber welche zu bauen), was den Geschilderten selbst zu einem von Haus aus armen Schlucker machen

würde. Um das zu vermeiden hätte der Dichter sicher וְלֹא בָנָהוּ *(et non aedificavit eam,* wie auch Hier. übers., im Sinne von *quam non aedificaverat)* geschrieben. Naturgemäßer faßt man das Perf. als Voraussetzung und das Fut. als Folge wie z. B. Ps. 103, 16 (vgl. Ew. § 357[b]). בָּנָה bed. hier, wie öfter, nicht: erbauen, sondern: umbauen, fortbauen, bauend in Stand erhalten (vgl. 2 Chr. 11, 5. 6. Ps. 89, 3. 5). Mit כִּי 20[a] wird nun das ולא ירבה begründet, indem kettenförmig die Strafe aus der Sünde und aus der Sünde die Strafe hergeleitet wird: denn er hat nicht gekannt in seinem Bauche d. h. seiner alles verschlingenden Gier שַׁלְוֹ (neutrisches Adj. = שַׁלְוָה Ps. 30, 7 oder שַׁלְוָה Spr. 17, 1) Zufriedenheit, Ruhe und Genüge (vgl. Jes. 59, 8 לא ידע שלום). Riehm wendet mit Hupf.[1] gegen diese Uebers. ein, daß שַׁלְוֹ eine im Gefühl des Wolseins und der Sicherheit begründete Ruhe bezeichne, nicht aber das Aufhören eines leidenschaftlichen Verlangens. Aber vom Aufhören der Gier verstehen wir ja auch das Wort nicht, sondern wie auch سَلْوَى gebraucht wird von der *tranquillitas animi,* welche bei der Unruhe seiner Sucht eine unbekannte Sache für ihn bleibt. Daß aber שַׁלְוֹ neutrisch gebraucht sein kann (wie *τὸ ασφαλές* Sicherheit, *τὸ εὐτυχές* Glück), zeigt eine Menge so substantivirter Adjective (z. B. בְּתָמִים ובאמת Jos. 24, 15. באמת וְיָשָׁר Ps. 111, 8) und Participien (z. B. רֹאֵה *visio,* בָּלָה Vertilgung). Die Straffolge 20[b] läßt sich übers.: er wird sich nicht retten können (מִלֵּט wie פָּלַט 23, 7 als Intens. des Kal: entkommen, oder auch = מְלַט נַפְשׁוֹ Am. 2, 15) mit (ב wie 19, 20) seinem Liebsten (so z. B. Ew.) oder: sein Liebstes würde er nicht retten können, eig. nicht Rettung bewirken mit seinem Liebsten, das Obj. wie 16, 4. 10 als Mittel der Handlung gedacht (so z. B. Schlottm.). Die erstere Erkl. ist natürlicher und schlichter. חֲמוּד Heißbegehrtes (Ps. 39, 12 von Gesundheitsfülle und Anmut des Menschen, Jes. 44, 9 von den Abgöttern als Lieblingen ihrer Verehrer) heißt das Liebste und Theuerste, woran der Sünder mit ganzer Seele hing, nicht, wie Böttch. meint, die Seele selbst. In 21[a] setzt sich die Beschreibung der Genußsucht des Frevlers fort: es gab kein Entronnenes von seinem Essen (Flexionsform von אֶכֶל, nicht אֹכֶל) d. i. seiner Eßgier, er verzehrte gefräßig Alles ohne Schonung bis auf den letzten Rest, darum wird טוּבוֹ sein Wolstand, seine Güterfülle nicht vorhalten oder anhalten (יָחִיל wie Ps. 10, 5 gedrungen, kräftig, dauerhaft s., wov. חַיִל חֹיל חֵיל).

Hupf. übers.: *nihil ei superstes ad vescendum, itaque non durant ejus bona,* aber שרד bed. *qui (quod) aufugit.* Riehm beanstandet die Uebers.: Nichts entrann und fordert: Keiner — aber שרד שרה kann

1) Dieser erkl.: *non fruitur securus ventre suo h. e. cibo quo venter potitus erat et deliciis quas non salvas retinebit* (oder auch 20[b] als Satz für sich: *cum deliciis suis non evadet*), aber ohne Beweis dafür daß בְּ יָרֵעַ *frui* und בטן metonymisch die Mast oder Kost bed. könne. Riehm: Er kannte (d. h. es gab für ihn) keinen Sicheren (?) in seiner Gier, in seinem Begehren (einem angeblichen חֲמוּד n. d. F. גְּמוּל) ließ er nicht entrinnen.

wie von Menschen 18, 10 so auch von Thieren gesagt werden, man verstehe אין שריד nach Am. 6, 4., denn Menschen hat er doch nicht gefressen.

22 Im Ueberflusse seines Bedarfes wirds ihm enge,
Alle Hände Nothleidender überkommen ihn.
23 Es wird geschehen: um vollzumachen seinen Bauch,
Läßt Er in ihn fahren seine Zornglut
Und läßt auf ihn regnen in sein Fleisch hinein.
24 Muß er fliehen vor eisernem Harnisch,
So durchbohrt ihn eherner Bogen.
25 Er zerrt, da kommt's hervor aus dem Leibe
Und der Stahl aus seiner Galle —
Er fährt dahin, befallen von Todesschrecken.

Der in 21[b] angeschlagene Ton der Vorhersagung setzt sich fort. Der nach Art der Vv. ל"ה (Ew. 238[e]) gebildete *inf. constr.* מְלֹאוֹת (statt מְלֹאוֹת ist mit otiirendem ו wie קְרֹאוֹת Richt. 8, 1 (vgl. dagegen die *scriptio defectiva* Lev. 8, 33. 12, 4) geschrieben, und שְׂפָקוֹ (mit *Sin,* wie Norzi nach Codd. Kimchi Farisol feststellt, nicht *Samech*) geht auf שְׂפָק (סְפָק) *sufficientia* v. סָפַק סְפַק (s. Bernsteins *Lex. syr.* zu Kirschs Chrestomathie سفك u. s. w. ergießen, ausschütten, dann reichlich, vollauf, genügend s. (s. שָׂפַק 1 K. 20, 10) zurück: wenn vollauf vorhanden ist sein Genüge, nicht von שָׂפַק = סָפַק, סָפְקָה *complosio,* wonach Schultens erkl.: wenn zum Höhepunkt gelangt ist sein selbstfrohes Händegeklatsch (Elisabeth Smith: *while clapping the hands in the fullnes of joy),* wozu מלאות nicht paßt und was wenigstens שְׂפָק כַּפָּיו heißen müßte. Also: in der Fülle seines Bedarfs wirds ihm enge (יֵצֶר mit Penultima-Betonung für יֵצַר), womit die wirkliche Bedrängnis gemeint ist, in welche sein gipfelndes Glück umschlägt, wie 22[b] zeigt: alle Hände Nothleidender (3, 20) überkommen ihn, um das der Armut angethane Unrecht an ihm zu rächen. Es sind nicht bloß solche zu verstehen, die unmittelbar er selbst elend gemacht hat, die Aussage lautet allgemein: der reiche unbarmherzige Mann wird eine wehrlose Beute der Proletarier. Mit Hitz. das Fut. 22[b] als Inhalt der Vorstellung und also *oratio obliqua* zu fassen (wie Ps. 50, 21 u. ö., vgl. zu 15, 21[b]) liegt kein nöthigender Grund vor. Das v. 23 eröffnende יְהִי (welches auch sonst z. B. 18, 12 indicativisch vorkommt) dient hier, wie וַיְהִי 2 S. 5, 24 (Ew. § 333[b]), dem folgenden וְיַשְׁלַח zur Einleitung; Hitz. macht den Frevler zum Subj., aber Gen. 31, 40 genügt nicht, um dies als stilistisch möglich zu erweisen — יְהִי ׳ וְיַשְׁלַח entspricht rückwärts blickendem וַיְהִי ׳ וַיַּשְׁלַח 2 K. 17, 25. Um seinen Bauch, den unersättlichen, zu füllen wird Gott wider ihn seine Zornglut entsenden und wird regnen über ihn (näml. Feuerregen) in sein Fleisch oder seine Fleischmasse hinein (arab. *fi laḥmihi* oder pluralisch *luḥûmihi*). So glauben wir בְּלֻחוֹמוֹ verstehen zu müssen im Hinblick auf Zef. 1, 17., wo viell. nicht ohne Bez. auf diese Rede Zophars das zur Erläuterung von v. 7 dienende בַּגְּלָלִים mit dem dieses בלחומו erläuternden וּלְחָמָם zusammentrifft und der rechte Sinn auch von LXX nicht verfehlt wird:

καὶ τὰς σάρκας αὐτῶν ὡς βόλβιτα.[1] Zwar gewinnt man auch wenn man לְחוּם in der Bed. Speise faßt einen passenden Ged.: er wird auf ihn regnen mit seiner Speise d. i. wie Gott sie dem Frevler zu essen gibt (Dillm. Zöckl.), oder: mit der ihm gebührenden (בְּ des Mittels der Handlung statt des Objektsacc.), oder: er wird (seine Zornglut) auf ihn herabregnen als seine Speise (Bridel: *pour son aliment,* Renan: *en guise de pain*), aber in dem stark arabisirenden Buche liegt es von vornherein nahe, für לחום die durch Zef. 1, 17 auch als hebräisch erwiesene Bed. des arab. لَحْمٌ anzunehmen, wonach das Trg. בְּשַׁלְהֲבוּתָא übers. und AE Ralbag u. A. בבשרו glossiren; der so sich ergebende Ged. hat an Thren. 1,13 eine bestätigende Parallele, vgl. auch Jac. 5, 3 und Koran, *Sur.* 2, 169: „Die welche verhehlen was Gott niedergesandt von der Schrift und dafür erkaufen einen geringen Lohn, die essen in ihren Bauch nur das Feuer hinein." Daß עָלֵימוֹ pathetisch für עָלָיו gebraucht werden kann, erhellt aus 22,2 vgl. 27, 23 und zu Ps. 11, 7; die sittlich unwillige und strafdrohende Rede greift absichtlich nach seltnen feierlichen Wörtern und dunklen Tönen. Also: auf ihn herab in sein Fleisch hinein, das in mitgefühlloser Unersättlichkeit wolgenährte, läßt Gott regnen, näml. Feuerregen, welcher es verzehrt. Das ist der Hintergrund des Strafgeschickes, welches, wie auch immer menschlich vermittelt, die Strafmacht göttlichen Zornfeuers zum Principe hat. Wie es sich geschichtlich vermittelt, schildert beispielsweise v. 24—25. Der Frevler flieht vor feindlicher Uebermacht, wird im Rücken vom Geschosse getroffen und bekommt, indem er, ein Gefallener, sich dessen zu entledigen sucht, die Schrecken unausbleiblich nahen Todes zu fühlen. Die beiden Futt. v. 24 (vgl. Jes. 24, 18) verhalten sich wie Ps. 91, 7[a] vgl. Am. 9, 2—4. Hos. 8, 12: flieht er vor Eisen-Rüstung d. i. der im Handgemenge todbringenden Waffe, so erliegt er der fernhin verderblichen: durchbohren wird ihn (*fut. Kal* von חָלַף خلف immer weiter dringen, nachdringen, hier wie Richt. 5, 26) Bogen von Ehernem (נְחוּשָׁה = נְחֹשֶׁת, obwol es auch wie נָחוּשׁ 6,12 Attribut sein könnte, da *eth* wie قَوْسٌ zeigt Femininendung ist). Schon die Flucht des Entmutigten ist eine Strafe, welche dadurch sich vollendet, daß er fliehend von dem Pfeile getroffen wird, welchen der eherne Bogen mit gewaltiger Schnellkraft ihm nachsendet. In v. 25 liest das Trg. מִגַּוֵּהּ mit *He mappic.* und übers.: er (der Feind oder Gott) zückt *(stringit)* und herausgehts (das Schwert) aus seiner Scheide, schon deshalb verwerflich weil גַּו nicht *vagina* bed. kann. Kimchi und die meisten jüd. Ausll. glossiren מִגַּוֵּהּ durch מִגּוּפוֹ, auch LXX übers. es σῶμα. Nach גַּו (Rücken) von der Rückseite des Körpers verstanden (Dillm. Hitz. A.) hat es dies gegen sich, daß der Frevler, im Rücken getroffen, den Pfeil nicht wol

1) Man übers. dort: und hingeschüttet wird ihr Blut wie Staub d. i. unnützer Bauschutt (arab. *el-ǵabra* אלעברה) und ihr Fleisch gleich dem Unrat. Die Flexionsform לְחָמָם führt auf לְחֹם n. d. F. לְאֹם.

selber herausziehen könnte[1]; ‚Körper' paßt besser und ist als Nebenform von גְּוִיָּה möglich. Das V. שְׁלָפָה aber ist wie Richt. 3,22 gebraucht: der Getroffene zieht das Geschoß heraus, da kommt es aus dem Körper, in den es tief eingedrungen, hervor und der Blitz d. i. die metallene Pfeilspitze (wie לַהַב Richt. 3, 22 die Klinge im Untersch. vom Schafte) aus seiner Galle (מְרָרָה = מְרֹרָה 16,13), indem, wie Syr. frei übers., seine Gallenblase zersprengt ist.[2] Ob nun wol יֶהֱלַךְ als Parallelwort von וַיֵּצֵא mit ממררתו oder ob es mit dem Folg. zu verbinden ist? Die Accentuation schwankt. Gewöhnlich ist וברך *Dechî,* ממררתו *Mercha* oder correkter *Mercha-Zinnorith,* יהלך *Mugrasch* interpungirt (wonach Ew. Umbr. Vaih. Welte Hahn Schlottm. Olsh. Dillm. Zöckl. abtheilen); es findet sich aber auch ממררתו *Athnach.* Wenngleich diese Accentuationsweise nur schwach bezeugt ist, so halten wir sie doch für die richtiger theilende, denn schwerlich sollte עָלָיו אֵמִים im Sinne des Dichters eine Verszeile bilden. Wenn nun aber יהלך עליו אמים zusammenzunehmen ist, so fragt sichs, ob zu erkl.: er fährt dahin, indem Schrecknisse ihn überkommen (Schult. Rosenm. Hirz. v. Gerl. Carey Hitz.) oder: es gehen oder kommen über ihn Schrecknisse (LXX Trg. Syr. Hier. Ramban Merx). Die Accente *Mugrasch Mercha Silluk* fordern erstere Erkl.; die letztere ist zwar syntaktisch möglich (vgl. z. B. Dt. 32, 35[b] und unten 27, 20[a]), aber mich dennoch jetzt gegen sie zu entscheiden bestimmt mich das emphatische יֶהֱלָךְ, welches meist den Schlußfall des Verses bildet und sich besser zum selbständigen Schlußfolgewort eignet. Wir fassen es also lieber wie 14, 20. 16, 22 vgl. 23, 8: er (der Frevler) fährt dahin, indem Schrecknisse (näml. des Todes Ps. 55, 5) über ihn kommen.

26 Eitel Finsternis ist aufbewart seinem Verwarten,
Wegfrißt ihn ein Feuer, das man nicht anbläst,
Weidet ab den Rest in seinem Zelte.
27 Es enthüllen die Himmel seine Schuld
Und die Erde lehnt sich auf wider ihn.
28 Fortwandern muß das Eingescheuerte seines Hauses —
Zerrinnend Wasser an Gottes Zorntag.

* *

29 Das ist das Loos des frevlen Menschen von Elohim
Und das Erb' ihm zuerkannt von Gott.

Wie Ps. 17, 14 Gottes Vorrat an irdischen Gütern für die Menschenkinder צָפוּן (צָפִין) genannt wird, so heißen hier die vom Menschen selbst zurückgelegten Vorräte צְפוּנָיו. Diesen nicht als aus Gottes Hand

1) So singt der Krieger *Cana'an Têjâr* (gest. um 1815), als er seine Gattin verloren hatte: „Mein Schmerz um sie ist der Schmerz dessen, dem das Roß in der Einöde zusammenbrach. | Der Weg ist wild und keine Hülfe von den vorausgeeilten Gefährten. || Mein Stöhnen gleicht dem Stöhnen dessen, der zwischen den Schultern tödtlich getroffen | fliehen will und die in ihm haftende Lanze nach sich schleift. *Wetzst.*

2) Abulwalîd versteht unter מרורה nach dem arab. *marâre* geradezu die rothe Galle d. i. die Gallenblase. Wenn diese durchstochen wird, entleert sich ihr Inhalt in den Unterleib und der Mensch ist des Todes.

hingenommenen, sondern rücksichtslos habgierig zusammengebrachten Vorräten des Gottlosen ist auf Gottes Seite eitel Finsternis bestimmt, welche dieselben schließlich cassiren wird; es könnte statt טָמוּן auch in wesentlich gleichem Sinne צָפוּן (15, 20. 21, 19. 24, 1) heißen (√צפ wov. צְפִיחִת *diducendo obducere*) und statt לִטְמוּנָיו auch לִצְפוּנָיו (Dt. 33, 19), aber das mit dem dunkeltönigen emphatischen Stummlaut ט beginnende טָמוּן (√טם, wov. auch טָמֵא) paßt wie 40, 13 zeigt besser zur Finsternis.[1] כָּל־חֹשֶׁךְ bed. eitel Finsternis wie Ps. 39, 6 כל־הבל eitel Nichtigkeit, Ps. 45, 14 כל־כבודה eitel Pracht und viell. Jes. 4, 5 כל־כבוד eitel Herrlichkeit, und der wortspielartig ausgedrückte Ged. ist, daß dem *θησαυρίζειν* des Gottlosen ein *θησαυρίζειν* Gottes des Richters entspricht (Röm. 2, 5. Jac. 5, 3): jener summt Schätze an und dieser eitel Finsternis, welchem sie zu bestimmtem Termine anheimfallen sollen. תְּאַכְּלֵהוּ wird von Ges. für *Pi.* statt תַּאֲכִלֵהוּ gehalten, aber eine solche Auflösung der dem *Pi.* charakteristischen geschärften Sylbe ist unerweislich; von Olsh. § 250[b] für *Pu.* statt תְּאֻכְּלֵהוּ, aber אָכַל bed. gegessen werden, nicht (so daß es mit Objektsacc. verbunden werden könnte) zu fressen bekommen; von Ew. Hupf. Dillm. Hitz. für *Kal* statt תֹּאכְלֵהוּ, was lautlich und sachlich möglich (s. zu Ps. 94, 20), aber richtiger hält man es für *Po.*, denn solche *Poël* von starken Stämmen, wie שֹׁפֵט (s. zu 9, 15), kommen vor, und daß das *Cholem* derselben in *Kamez chatuf* verkürzt werden kann, zeigt וְדֹרְשׁוֹ Ps. 109, 10 (s. dort).[2] Das *Po.* ist in u. St. das Intensivum des *Kal:* auffressen wird ihn ein Feuer, welches nicht angeblasen ist. Bei dieser Uebers. ist נָפַח s. v. a. נָפָחַת, indem dem üblichen Genus von אֵשׁ in dem nächststehenden Verbum Rechnung getragen, dasselbe aber in den ferner stehenden נפח und יֵרַע außer Betracht gelassen ist, wofür sich nicht wenige Beispiele wie 1 K. 19, 11. Jes. 33, 9 vgl. Ges. § 147 Anm. 1 aufzeigen lassen. Zwar ließe sich der Beziehungssatz לא נפח auch mit Erg. von בָּהּ erklären: in das man nicht hineingeblasen oder das (erg. אשר als Acc.) man nicht angeblasen (Symm. Theod. *ἄνευ φυσήματος*); beide Auffassungen sind syntaktisch (vgl. Ez. 22, 20. 21) möglich, aber da יֵרַע mit אֵשׁ als Subj. folgt, so kann man unbedenklich die *synallage gen.* schon mit נפח beginnen lassen. Es ist ein Feuer gemeint, welches hervorzubringen und zu unterhalten es keiner menschlichen Bemühung bedarf (vgl. zu לֹא בְיָד 34, 20): Feuer des Zorns wie es die Sünde aus sich entbindet 28, 12. Solches Feuer weidet ab Entkommenes (שָׂרִיד wie v. 21. 18, 19), d. i. was nur immer anderen Verhängnissen entkommen ist, in seinem Zelte; יֵרַע *(Milel)* ist *fut. apoc. Kal,* der von Olsh. des Genuswechsels wegen vorgeschlagenen Schreibung יֵרָע *(fut. apoc. Ni.)* bedarf es nicht, und die von Hitz. bevorzugte LA יֵרַע („schlimm fährt der Entronnene in seinem Zelt") gibt einen Ged., den Dillm. mit Recht lahm befindet. Nicht ohne Bez. auf 16, 18. 19., wo Iob auf Erd und Himmel als Zeugen provocirt hat, fährt Zophar v. 27 fort: „es enthüllen die Himmel seine Schuld und die Erde erhebt sich wider ihn", Himmel und Erde bezeugen, daß er ein Scheusal ist, nicht werth von der Erde getragen und vom Licht des Himmels beschienen zu werden; sie bezeugen es, indem ihre Kräfte von unten und oben ineinandergreifen, ihn hinwegzutilgen. מִחְקוֹמָמָה, mittelst *Mercha-Zinnorith* eng mit לוֹ (welches ל *raphatum* hat) verbunden, ist Pausalform des fem. Part. מִתְקוֹמָמָה, vgl. zu dieser Einwirkung der Pausa auf das vorletzte Wort חָמְסִיו בּוֹ Dt. 32, 37.[1] In 28[a] ist יָגֶל (fortwandern muß) in Beihalt von Spr. 27, 25. Hos. 10, 5 keiner Correctur bedürftig (Stick. יְגֹל: fortwälzt die Flut sein Haus, Dillm. יִגֹּל: offenbar muß werden der Ertrag seines Hauses, näml. als Weggeströmtes . .). נְגָרוֹת bed. nicht *corrasae (opes), Ni.* von גָּרַר (Ges. Olsh. u. A.): man vermißt dabei die Bez. des Begriffs auf den Frevler, und בְּיוֹם אַפּוֹ hat keinen naturgemäßen Anschluß. Die Bed. *diffluentia* v. נָגַר sich hinziehen, hinfließen (vgl. 2 S. 14, 14 Lth.), paßt ungleich besser. Der Schluß der Schilderung ist ähnlich wie Jes. 17, 11. Aehnlich wie dort und in gleichem Bilde wie Sir. 40, 13 heißt hier Alles was der Frevler aufgespeichert „Zerrinnendes an Gottes Zorntag." Die Rede schließt nun so summirend wie 18, 21 Bildads: „Dies ist der Antheil oder Anfall d. i. das zugetheilte

1) Die Lautgruppe צפ drückt die Vorstellung des breit Schlagens aus (wie רקע des dünn und dicht Schlagens), wov. صفح auf etw. Flaches schlagen (woher *el-muṣâfaḥa* die Begrüßung durch Handschlag), صفع mit der flachen Hand auf etw. schlagen, צְפִיחַת (mit seinen Dialektformen) *patina*, verw. äth. *safaḥa* ausbreiten, טָפַח טָפַח u. s. w. Die Vorstellung des breit Schlagens geht dann in die des sich Zusammennehmens, des an sich Haltens, des Lauerns und Spähens über, wov. beduinisch ضفن *fut. i* sich still verhalten, bewegungslos in Gedanken versunken s., *Conj* II jemanden nachdenklich, unschlüssig machen; צפן wechselt deshalb mit צפה in der Bed. *speculari, insidiari* (vgl. Ps. 10, 8. 56, 7. Spr. 1, 11. 18 mit Ps. 37, 32), welche primärer ist als die Bed. *designare* ersehen (vgl. 15, 22 mit 15, 20. 21, 19). Die Lautgruppe טם (דם) ist sinnverwandt; auch sie bed. urspr. platt drücken und so überziehen (wov. אֲדָמָה Erdüberzug, vgl. צִפּוּי Metallüberzug), dann in sich drücken (vgl. arab. *iṭmaʾanna* ruhig s.) und von da aus wie צפן verwaren, aufbewaren (vgl. das von der √צם fest zusammenfassen ausgehende ضَمِنَ in sich schließen). Von jener Grundvorstellung aus entwickeln sich auch die Begriffe des Finstern und Unreinen (טָמֵא *opp.* טָהוֹר), des Schweigens und der Stille (דֹּם, דָּמַם).

2) Eine solche Verkürzung stellen auch תְּרֻצָּחוּ Ps. 62, 4 und מְלֻשָּׁנִי Ps. 101, 5 dar, diese Formen sind nicht aufgelöste *Pi.* (Ges. Brth. Olsh. § 248[a]), sondern verkürzte *Po.* mit *ŏ* statt *ô*. Auch תְּחֻתָּחוּ 13, 9 ist kein aufgelöstes *Pi.*, sondern nicht synkopirtes *Hi.* Und 1 Chr. 23, 6. 24, 3 schwanken die HSS zwischen וַיְחַלְּקֵם oder וַיַּחְלְקֵם mit oder ohne Metheg beim Kamez; an eine Poëlform ist auch hier nicht zu denken, denn die Schreibung וַיַּחלקם mit Schebâ ist ohne Bezeugung.

1) Diese Accentuationsweise, die sich in Codd. findet und von Grammatikern bezeugt wird (s. Norzi), ist beispiellos (warum nicht מחקומֵמה?), aber doch einigermaßen begreiflicher, als die unserer Ausgg., welche das *Mercha* bei der Endsylbe haben. Hitz. hält das Kamez für Vorton, aber selbst חנמצאים Ezr. 8, 25 neben חנמצאים (Böttcher, Lehrb. S. 299) ist dafür kein gleichartiges Beispiel.

oder zufallende Geschick des frevlen Menschen (אָדָם רָשָׁע wie 27, 13 vgl. Spr. 6, 12) seitens Elohims und dies das Erbe seines Decrets d. i. sein decretmäßiges Erbe seitens Gottes. Das mit objektivem Suff. verbundene אִמְרָה (אֹמֶר), auch sonst von Gottes Allmachtswort oder Machgeheiß (s. zu Hab. 3, 9 und vgl. das Verbum 1 K. 11, 18[b]), bed. hier Gottes richterliche Verfügung oder Anordnung, in diesem Sinne ebenso arabisch als hebräisch, denn auch *amr* (Plur. *awâmir*) bed. den Befehl und die Verordnung. Die Conj. אִישׁ מְרִי אמרו für (Reifmann) ist überflüssig.

Die Rede Zophars c. 20 ist sein Ultimatum, denn im dritten Gange des Streites ergreift er nicht wieder das Wort. Wir sahen schon an seiner ersten Rede c. 11, daß er der leidenschaftlichste unter den Freunden ist. Seine Leidenschaftlichkeit leistet hier das Aeußerste, trotzdem daß Iob in seiner vorigen Rede die wahrhaft geistliche Sprache flehentlicher Bitte und ernster Warnung gegen die Freunde geführt hat. Die Freunde thäten besser, wenn sie schwiegen, und noch besser, wenn sie ihre Beschuldigungen, die sein Innerstes abstößt, zurückzögen. Aber Zophar mag die Schande der empfangenen Zurechtweisung nicht auf sich haften lassen; man hat an ihm ein Beispiel, daß der Mensch nirgends beredter ist, als wenn er seine gekränkte Ehre zu vertheidigen hat, daß er aber auch nirgends mehr Gefahr läuft, die maßlosen Gebilde natürlicher Aufwallung für höhere Eingebungen oder doch für schlagende Abfertigungen aus der Fülle besserer Einsicht heraus zu halten. Es ist mit Recht bemerkt worden, daß uns der Dichter in Zophar einen jener Feuerköpfe schildert, welche vorgeben, für die in Gefahr schwebende Religion zu kämpfen, während sie für ihre beleidigte Ichheit eifern. Statt durch die Gerichtsdrohung Iobs sich warnen zu lassen, sucht er dessen Versuch zu schrecken durch einen gleichen zurückzuschlagen. Neues hat er gegen Iob nichts vorzubringen; der Dichter hat es meisterhaft verstanden, das Herz seiner Leser von den Freunden in demselben Grade nach und nach abzuwenden, als für Iob zu gewinnen. Denn jene gehen ganz und gar in ihrem Einen Dogma auf und während in Iob eine unendliche Menge von Gedanken und Gefühlen durcheinander wogt, ist ihr Herz gegen jede neue Erkenntnis und Gefühlsregung wie hermetisch verschlossen. Das Neue in der Rede Zophars, wie überhaupt der Freunde, in diesem zweiten Gange des Streites ist nur das, daß sie Iob nun nicht mehr durch Verheißungen zur Buße zu locken, sondern nur durch Schreckbilder zur Besinnung zu bringen oder vielmehr seine vermeintlich wahnsinnigen Angriffe auf sie selber zu lähmen suchen. Es ist nicht möglich, den Satz, daß der selbstsüchtige, unbarmherzige Reiche aus seinem Glücke durch die Strafe Gottes weggerissen wird, furchtbar malerischer zu erläutern, als Zophar das thut, und diese furchtbare Schilderung ist nicht übertrieben, sondern wahr und treffend, aber Iob gegenüber ist sie die äußerste sich selbst überbietende Lieblosigkeit; auf ihn angewandt wird die entsetzliche Wahrheit zur entsetzlichen Lüge. Die Methode Zophars ist seelenmörderisch, sie ist geeignet

das aus dem Gefühle des Todes keimende Leben zu tödten statt es zu stärken. Aber so lange Iob an seiner Unschuld nicht irre wird, muß gerade die Lieblosigkeit der Freunde ihm der Faden werden, an dem er sich durch das Labyrinth seiner Leiden zu dem Gotte zurechtfindet, der ihn liebt, obwol er zu zürnen scheint.

Die Antwort Iobs auf Zophars zweite Rede c. XXI.

Schema: 10. 10. 10. 11. 10. 10. 5. 2.

[Da hob Ijjôb an und sprach:]

2 Hört, o höret meine Rede,
Und es gelte dies als eure Tröstungen.
3 Ertraget mich, so werd' ich sprechen,
Und nach meinem Sprechen magst du höhnen.
4 Ists so mit mir daß an Menschen meine Klag' ergeht,
Oder warum sollt' ich nicht ungeduldig werden?
5 Wendet euch zu mir und entsetzt euch
Und legt die Hand auf den Mund.
6 Ja denk' ich dran, so werd' ich verdutzt
Und mein Fleisch ergreift Entsetzen —:

Die Freunde, weit entfernt das Räthsel des Leidens Iobs und überh. der Vertheilung von Glück und Unglück lösen zu können, erkennen das Räthsel nicht einmal als solches an: sie zerhauen den Knoten, indem sie Iob durch immer schnödere Insinuationen zu einem bestraften Sünder machen. Darum bittet er sie, seine Aussprache (מִלָּה) ohne Unterbrechung anzuhören (שִׁמְעוּ mit *inf. intens.* wie 13, 17), so (ו *apodosis imper.* vgl. 13, 5) soll dieses schweigsame Zuhören ihre Tröstungen vertreten d. i. ihm so tröstlich sein, wie es ihre bisherigen vermeintlichen Tröstungen für ihn nicht sein konnten. Sie sollen ihn ertragen d. i. ohne Unterbrechung gewähren lassen (שָׂאוֹנִי mit Vorton wie Jon. 1, 12 vgl. תָּחְתּוֹ 1 K. 20, 33), so will er reden (אנכי Gegens. des ‚ihr' in שׂאוני ohne weiteren Nachdruck) und nachdem er sich ausgesprochen mögen sie höhnen. Es heißt aber nicht תַּלְעִיגוּ (wie Olsh. corrigirt), sondern תַּלְעִיג (in concessivem Sinne der Voluntativform תַּלְעֵג), indem sich Iob hier an Zophar insonderheit richtet, dessen ganze letzte Rede auf ihn den Eindruck eines bitteren Sarkasmus (*σαρκασμός* von *σαρκάζειν* im Sinne von 19, 22[b]) machen mußte und ihm die frischeste tiefe Wunde geschlagen hat. In v. 4 wird שִׂיחִי nicht anders als 7, 13. 9, 27. 10, 1. 23, 2 zu verstehen sein. Hupf. erkl.: *nonne hominis est querela mea,* so daß לְ Bez. des Urhebers und הֲ s. v. a. הֲלֹא, was immer und hier in der Doppelfrage zwiefach mislich. Aehnlich Schultens und Berg, welche לְאָדָם *more humano* übers., indem sie hier wieder ihr verdächtiges ל *comparativum* (s. zu 18, 14) in Anwendung bringen. Auch Hitzigs Erkl.: „Betrifft denn mein Klagen einen Menschen d. i. klage ich denn euch und nicht vielmehr Gott an" ist unzulässig, da שִׂיחַ Klage, nicht Anklage bed. Das Nächstliegende ist, daß ל denj. einführt. an den die Klage sich richtet. So begreift sich auch das wie

Gen. 24, 27ª vorausgestellte und irgendwie, wenn auch nicht ganz so wie Ez. 33, 17., das ‚meine' in ‚meine Klage' hervorhebende אֲנִי: Geht denn was mich betrifft an Menschen meine Klage? Gemeinhin suchen Leidende sich dadurch Erleichterung zu verschaffen, daß sie in Worten und Schmerzenstönen das Mitleid mitfühlender Menschen ansprechen; das Jammern aber, welches seinerseits die Drei vernehmen, ist anderer Art, denn die Hoffnung auf menschliches Mitgefühl hat er längst aufgegeben, sein Jammern gilt nicht Menschen, sondern Gotte (vgl. 16, 20).[1] Dies gibt er ihnen zu bedenken, indem er weiter fragt: oder (וְאִם wie 8, 3. 34, 17. 40, 9 u. ö. in nur formell disjunctiver Frage, nicht: und wenn es so wäre, wie sprachgebrauchswidrig von Nolde erklärt wird) warum (Fragwort auf Fragwort: *an quare,* wie Ps. 94, 9. Jer. 23, 26, vgl. zu הַאִם 6, 13) sollte mein Geist (Mut θυμός) nicht kurz d. h. ich nicht kurzmütig (vgl. Richt. 10, 16. Sach. 11, 8 mit Spr. 14, 29) = ungeduldig werden? Mit Recht bem. Dürr in seiner *commentatio super voce* רוּחַ (1776. 4), daß die Ungeduld so benannt wird *habito halitus, qui iratis brevis esse solet, respectu,* רוח bed. die entweder lange verhaltene (mit ארך) oder sich nicht verhalten lassende und kurzhin ausbrechende (קצר) affektuöse Erregtheit, deren Symptom das Schnauben 15, 13 ist. Was seinen Unmut zum Ausbruch bringt, ist der Art, daß auch die Drei, wenn sie ihm, dem offen es Aussprechenden, still zuhören, darob werden staunen und die Hand auf den Mund legen (vgl. 29, 9. 40, 4) d. i. in Anerkennung des unlösbaren und doch nicht abzuleugnenden Räthsels verstummen müssen. חשׁמו findet sich hier theils als *Hi.* הָשֵׁמּוּ (Kimchi), theils als *Ho.* הָשַׁמּוּ oder, was dasselbe, הָשַׁמּוּ (Abulwalîd) mit der auch sonst im *Ho.* dieses V. (Lev. 26, 34 f.) und anderer vorkommenden Schärfung des ersten Radicals punktirt (Olsh. § 259ᵇ. 260). Die Vocalisation als *Hi.* (הַשֵּׁמּוּ für הָשֵׁמּוּ wie Jer. 10, 25) in der Bed. *obstupescite* ist die bezeugtere und nach Ez. 3, 15 sprachgebrauchsgemäße. Iob selbst braucht an jenes Räthsel nur zu denken, so wird er bestürzt und sein Fleisch greift nach Entsetzen. Der Ausdruck ist wie 18, 20. Der Affekt ist als ein aus dem Gegenstand hervorgehendes Bedürfnis gedacht, welches das Subj. wie mit Naturnothwendigkeit befriedigen muß. In der folg. Str. beginnt die Darlegung des so Entsetzenerregenden.

7 **Warum bleiben Frevler am Leben,**
Werden alt, auch stark an Macht?
8 **Ihre Nachkommenschaft steht fest vor ihnen um sie her,**
Und ihre Sprößlinge vor ihren Augen.
9 **Ihre Häuser haben Frieden sonder Schreckuis,**
Und Eloahs Strafstecken kommt nicht über sie.
10 **Sein** (des Frevlers) **Stier bespringt und befruchtet sicher,**
Seine Kuh kalbt leicht und fehlgebiert nicht.
11 **Sie lassen ins Freie gleich einer Lämmerherde ihre Buben,**
Und ihre Jungen hüpfen umher.

1) Ein arab. Sprüchwort sagt: „Die vollkommene Geduld ist die, welche keine Klage laut werden läßt *ila el-chalk* gegen Creaturen (Menschen)."

Die **Frage** v. 7 ist dieselbe, welche auch Jeremia 12, 1—3 aufwirft. Sie ist die Antithese zu der These Zophars 20, 5 und fragt nach dem Erklärungsgrunde der Erfahrungsthatsache, an welcher auch ein Asaph (Ps. 73 vgl. Mal. 3, 13—15) beinahe zu Falle gekommen wäre, daß näml. die Gottlosen, weit entfernt, von der Strafe ihrer Gottlosigkeit ereilt zu werden, im Fortgenusse des Lebens bleiben, daß sie zu hohem Alter und auch zu demgemäß steigendem Vermögen d. i. Macht und Besitztum gelangen. Das V. עָתַק, welches wir 14, 18. 18, 4 (vgl. das *Hi.* 9, 5. 32, 15) in der Bed. ‚fortrücken' lasen, hat hier wie arab. ʿ*ataḳa,* ʿ*atuḳa* die Bed. ‚vorrücken im Lebensalter *provehi aetate* = alt werden', und גָּבַר חַיִל stark werden an Vermögen (Hier. *confortari divitiis*), vgl. Ps. 73, 12 חִשְׁגּוּ חַיִל immer größeres Vermögen, höhere Macht gewinnen. Der erste Zug in dem Glücksbilde der Frevler, welchen Iob der Schmerz über seine eigne Kindarberaubtheit nahe legt, ist der, daß ihnen jeder derartige Verlust erspart ist: ihre Nachkommenschaft ist standfest (נָכוֹן *constitutus,* anderwärts in Bereitschaft stehend 12, 5. 15, 23. 18, 12., hier feststehend wie z. B. Ps. 93, 2) angesichts ihrer bei ihnen (so daß sie weder Verlust durch Tod noch durch örtliche Trennung zu beklagen haben), und ihre Absprossen (צֶאֱצָאִים ein nur Jesaia's sowol unbestrittenen als bestrittenen Weiss. mit dem B. Iob gemeinsames Wort) vor ihren Augen; man hat נכון als Präd. zu 8ᵇ herüberzunehmen: sie sind ihnen ohne Einbuße vor Augen. Von den Kindern, den Bausteinen des Hauses (s. Ges. *thes. s. v.* בנה), geht die Schilderung zu den Häusern selbst über. Ob שָׁלוֹם Subst. (= בשׁלום) oder Adj. sei, ist hier wie 5, 24. Jes. 41, 2 und anderwärts fraglich; die substantivische Fassung ist in so hochpoet. Rede mindestens gleich zulässig und das plur. Subj. בָּתֵּיהֶם, welches wenn das Präd. adjektivisch gefaßt sein wollte שלומים erwarten ließe, entscheidet für sie. Ein zweites Präd. ist מִפַּחַד ohne (fern von) schreckendem Unfall (מִן wie 11, 15. 19, 26. Jes. 22, 3), es läßt sich aber auch wie Spr. 1, 33 nach Analogie der RAA חניח מִן, שקט מִן u. dgl. als eng mit שׁלום zusammengehörig fassen. Was 9ª der äußeren Erscheinung nach ausspricht, führt 9ᵇ auf den letzten Grund zurück: Eloahs שֵׁבֶט Stecken, mit dem er strafend schlägt (9, 34. 37, 13 vgl. Jes. 10, 24—26., wo שׁוֹט Geißel damit wechselt), ist nicht über ihnen d. i. bedroht und trifft sie nicht. Von dem Hausstand im Allgem. kommt v. 10 insbes. auf den Viehstand. Da שׁוֹרוֹ und פָּרָתוֹ mit einander wechseln und gemäß ihrem Genüs construirt sind, so ist jenes vom männlichen Rind gemeint, nicht auch ἐπιχοίνως vom weiblichen (LXX ἡ βοῦς, Hier. Saad. Bochart Rosenm.). Das V. עבר bed. im *Kal* befruchtet s. (wov. nachbibl. עֻבָּרָה schwanger und עוּבָּר Embryo), das *Pa.* befruchten, wov. מְעַבְּרָא (vom *part. pass.* מְעֻבָּר) befruchtet (schwanger), das *Ithpa.* befruchtet werden, wie rabb. *Pu.* מְעֻבֶּרֶת geschwängert. Demgemäß übers. schon Trg. עִבַּר mit מבטין *(impraegnans)* und Gecatilia שׁוריו mit محلهم *(admissarius eorum),* wonach fast alle jüd. Ausll. erklären. Dieser Erkl. fügt sich auch לֹא רֹגֵעַל, welches LXX οὐκ ὠμοτόκησε (Hier. *non*

abortivit), Symm. in gleichem Sinne *οὐκ ἐξέτρωσε*, Aq. *οὐκ ἐξέβαλε*, Saad. *la julzik* übers. Die überall da vorausgesetzte Bez. des שׁוֹרוֹ auf das weibliche Thier ist falsch, vielmehr ist der Zuchtstier Subj., aber das Ausgesagte bezieht sich von ihm aus allerdings auf das weibliche Thier. Denn גָּעַל bed. ausstoßen, abstoßen; das *Hi.* also: ausstoßen machen, rabb. in der besonderten Bed.: etwas das Unreines eingesogen so ausbrühen oder ausglühen, daß es dieses von sich gibt und fahren läßt (לפלוט חבלוע). Demgemäß erkl. Raschi: „er wirft in sie nicht untauglichen Samen, welcher zurückkehrte und aus ihrem Innern sich wieder ausschiede (נפלט) ohne Schwängerung." Was also עִבֵּר positiv sagt, das sagt ולא יגעיל negativ: *neque efficit ut ejiciat.*[1] Von dem wirksam besprungenen weiblichen Thier heißt es dann 9[b] weiter daß es hindurchbrechen läßt, näml. die Frucht, also daß es gebiert und daß es keine Fehlgeburt macht oder erleidet (nicht ‚verkalbt'). פִּלֵּט (mit gewandelter Labialis מְלֵּט, wie יְמֹרָץ 6, 25 für יְפֹרָץ) bed. spaltend (durch einen Spalt) hervorbringen (√ פל wov. auch فلق IV *fugâ elabi*). Am Ende der Str. v. 11 läßt der Dichter feinsinnig den kinderlos gewordenen Dulder auf das Kinderglück der Frevler zurückkommen. שָׁלַח bed. hier wie Jes. 32, 20 sich tummeln lassen. Ueber עֻיָּל s. zu 16, 11. Luthers Uebers. von 11[b]: *vnd jre Kinder lecken* erklärt sich durch seine Glosse zu Ps. 29: *lecken* = hüpfen, springen. Subj. zu v. 12 sind nicht die Kinder, sondern die רשׁעים selbst, die glücklichen Väter der ausgelassenen Kinderherde.

12 Sie jauchzen unter Pauken- und Citherspiel,
Und freuen sich beim Klange der Schalmei.
13 Sie nutzen aus in Wolsein ihre Tage,
Und im Nu sinken sie in Scheôl hinab.
14 Und doch sprachen sie zu Gott: „Hinweg von uns!
Nach Erkenntnis deiner Wege verlangt uns nicht.
15 Was ist der Allmächtige, daß wir ihm dienen?
Und was nützt es uns daß wir ihn anlaufen?" —
16 Sieh nicht in ihrer Hand steht ihr Glück,
Der Frevler Sinn sei fern von mir!

Zu יִשָּׂאוּ ist wie Num. 14, 1. Jes. 42, 11 קוֹלָם zu erg. und statt בְּתֹף mit בְּ der musikalischen Begleitung (wie Ps. 4, 1. 49, 5) ist nach der Masora mit Kimchi Ramban Ralbag Farisol כְּתֹף zu lesen,[2] aber nicht mit Rosenm. zu erkl.: *personant velut tympano et cithara,* sondern: sie erheben ihre Stimme indem gleichzeitig Pauk' und Cither erklingen, בְּ wie Jes. 18, 4 (wo zu übers.: während heiterer Wärme bei Sonnenschein, während Thaugewölk in der Ernteglut); das damit wechselnde

1) Der Aruch führt u. געל eine Stelle der Tosefta (Ergänzungswerks zur Mischna) an: גיעולי ביצים מותרים באכילה מוזרות נפש חיפה תאכלם Würflinge von Eiern (d. i. der Henne zu früh durch einen Schlag auf den Schwanz oder sonst wie entfallene und noch nicht ganz ausgebildete) sind zu essen erlaubt, faule mag essen wer sich nicht ekelt.

2) Die Masora bem. לית כותיה (nicht weiter so vorkommend) und demgemäß wird dieses כתף von dem sonst vorkommenden בתף unterschieden in dem masor. א"ב מן חד חד נסבין כף בישׁירה (alphab. Verzeichnis der hier das Präfix כ und dort das Präf. ב annehmenden Wörter). Das Targ. gibt בתף wieder.

ל ist wie Hab. 3, 15. Koh. 12, 4 das des Anlasses. תֹּף (arab. *duff,* span. *adufe*) ist *τύμπανον* (*τύπανον*), כִּנּוֹר (arab. *kanâre*) *κινύρα* oder *κιθάρα* (Dan. 3, 5), עוּגָב oder עֻגָב 30, 31 (s. zu Gen. 4, 21) die Hirtenflöte (Trg. אַבּוּבָא, wov. der Name der *ambubajae*). In 13[a] setzt das *Kerî* an die Stelle des *Chethîb* יִבְלוּ (Jes. 65, 22) das üblichere יְכַלּוּ (36, 11), dieses bed. *consument,* jenes יבלו *usu deterent:* sie nützen ihr Leben ab und aus, genießen es bis auf den letzten Tropfen. Es ist also nicht so wie die Freunde sagen, daß der Gottlose vor der Zeit dahingerafft werde 15, 32., auch überliefert ihn nicht langwierige Krankheit dem Tode 18, 13 f., sondern בְּרֶגַע in einem Augenblick (vgl. 34, 20., nicht: in Ruhe d. i. Schmerzlosigkeit, was רֶגַע nie bed.) sinken sie zum Hades *(acc. loci)* hinab. Das Fut. יֵחַתּוּ hier wie 39, 22. 31, 34 vom *Ni.* des V. חָתַת *terrore percelli* herzuleiten ist sachlich unzulässig, es ist auf נָחַת (aramaisirend für יָרַד) zurückzuführen, dessen Fut. יִנְחַת Ps. 38, 3 auch יֵחַת (Spr. 17, 10. Jer. 21, 13) statt יִחַת (mit Ersatzdehnung wie aram. יְחוֹת statt virtueller Verdoppelung) lautet, im Plur. יִחֲתוּ, pausal יֵחָתוּ, wofür hier יֵחַתּוּ, sei es daß die Form *Ni.* von חָתַת sein will (Riehm) oder daß die Beugung des V. פ״נ in die der Vv. ע״ע überschwankt (Hitz.), vgl. die metaplastischen Formen von נָבַל Jes. 64, 5., von נָדַח oder הוּדַח Jer. 23, 12 und die analoge Verdoppelung des ח in יְצַחּוּ (*fut. Kal* von יָצָת), dessen Pathach wie hier das von יֵחַתּוּ in Pausa unverändert bleibt Jes. 33, 12. Jer. 51, 58., wie sich auch sonst häufig das Pathach in Pausa hält z. B. צַדֶּקְתִּי 34, 5. Der Modus der Folge וַיֹּאמְרוּ, mit welchem v. 14 fortgefahren wird, bez. hier nicht das zeitlich auf- und auseinander Gefolgte, sondern das innerlich Verknüpfte und zwar das sich Widersprechende und doch beisammen Befindliche wie Gen. 19, 9. 2 S. 3, 8 vgl. Ew. § 231[b]: sie sinken nach ganz und gar aufgezehrtem Leben ohne Todeskampf in den Hades hinab, und doch entsagten sie Gotte, mochten sich um seine Wege nicht kümmern (vgl. die Lehnstelle Jes. 58, 2) und erklärten Gottesdienst und Gebet (פָּגַע בְּ *precibus adire*) für nutzlos.[1] Bis 15[b] reicht die Rede der Gottlosen, 16[a] nimmt nach Hirz. Hlgst. Welte Hahn die Schilderung wieder auf: sieh ist nicht in ihrer Hand ihr Glück d. i. steht es nicht zu ihrer freien Verfügung oder: tragen sie es nicht überall hin mit sich? Aber 16[b] ist dieser hier sowol als 14, 16 mislichen fragenden Fassung des לֹא (= חֲלֹא) nicht günstig. Richtig Schlottm. Hitz.: sieh nicht in ihrer Macht steht ihr Glück, aber indem sie nicht nur 16[a] (wie Schnurrer), sondern den ganzen v. 16 als gegnerische Aeußerung fassen, was schon deshalb zulässig, weil die Ablehnung aller Gemeinschaft mit den Gottlosen im Munde der Gegner zwecklos wäre. Denn nicht die Freunde, welche das Strafgeschick der Gottlosen so schwarz als möglich beschreiben, erwecken den Schein, daß sie mit den Gottlosen liebäugeln, sondern Iob, der das Glück der Gottlosen in so lachenden Farben ausmalt. Andererseits sind beide Theile darüber

1) Das מִמֶּנִּי 14[a] gehört nebst 22, 17 zu den 24 ממנו, welche von den Babyloniern מִמֵּנִּי geschrieben werden.

einig, daß Glück wie Unglück auf Gott als letzte Ursache zurückgehe. Ebendeshalb findet Iob jenes בָּרַךְ אֶת־הָאֱלֹהִים, welches er die Gottlosen v. 14. 15 mit ihren eignen Worten aussprechen läßt, so abscheulich. Man fasse also 16^a als Urtheil Iobs und 16^b als daraus sich für ihn ergebende sittliche Folgerung. הֵן führt den wahren Sachverhalt ein, טוּבָם bed. wie 20, 21 ihr Glück und לֹא בְיָדָם (wobei die emphatische Stellung des בידם zu beachten) daß dieses nicht in ihrer Hand d. i. Machtwillkür steht, sondern Gottes (12, 10), den sie so schnöde verleugnen. Daß ihnen Gott so großes und dauerndes Glück verleiht, das ist eben das Räthselhafte, welches Iob ans Licht zu stellen nicht umhin kann, ohne daß aber sein Abscheu vor jener Gottesverleugnung dadurch gemindert wird: der Frevler Rath (עֵצַת ähnlich wie 5, 13. 10, 3. 18, 7: Vorsatz, Grundsatz und überh. Gesinnung oder Denkweise) sei fern von mir. Das Satzverhältnis ist genau dasselbe wie 22, 18, wo diese Detestationsformel sich wiederholt. רָחַקָּה ist dem Sinne nach Optativ oder Precativ (Ew. § 223^b und Ges. § 126, 4*), was Hahn und Schlottm. ohne Grund unmöglich finden. Es ist Perf. der Gewißheit, welches das Gewünschte als Thatsache ausspricht, aber mit affectuöser exclamativer Betonung. Im Altarabischen ist es Regel, das Perf. als Optativ zu gebrauchen z. B. بِأَبِي فُدِّيتَ durch meinen Vater mögest du losgekauft werden (d. i. ich will meinen Vater deinetwegen hingeben), aber auch noch im Neuarab. (welches statt des Perf. sich häufiger des Fut. bedient) sagt man z. B. noch *la kân* d. i. er müsse nimmer gewesen sein! und die Ruwala grüßen sich عساك طيّب Gott lasse dich gesund sein! Merx streicht nach LXX לֹא und liest nach *οὐκ ἐφορᾷ* dieser מֵנִּי: sieh in ihrer Hand ist ihr Glück und der Frevler Rath ist fern von ihm. Aber 22, 18 fordert מֶנִּי, wo es Merx auch gegen LXX stehen läßt, und sowol עֵצַת (Merx absichtlich veräußerlichend: „Treiben") als רָחַקָּה (nicht רְחוֹקָה) paßt ungleich besser für Ablehnung der Gesinnung jener Gottlosen seitens des Sprechers. Je abscheulicher nun das Verhalten jener Glücklichen gegen Den ist, dem sie ihr Glück verdanken, um so eher, sollte man meinen, möchte Gottes Gerechtigkeit sich herausgefordert fühlen ihnen nach Gebühr zu vergelten, aber —

17 Wie oft verlischt denn der Frevler Leuchte
Und bricht über sie herein ihr Misgeschick,
Daß er Schlingen zutheilt in seinem Zorn,
18 Daß sie werden wie Stroh vorm Winde
Und wie Spreu, die der Sturm hinwegrafft!?
19 „Eloah spart seinen Kindern auf sein Unheil!"
Er vergelt' es ihm daß er es fühle.
20 Sehen mögen seine eignen Augen seinen Unfall,
Und von der Zornglut des Allmächtigen trinke er.
21 Denn was kümmert ihn sein Haus nach ihm,
Wenn seiner Monde Zahl durchschnitten?

Das fragende כַּמָּה hat hier keine andere Bed. als Ps. 78, 40: wie oft? (vgl. 7, 19 wie lange? 13, 23 wie viel?), aber nicht in dem Sinne:

wie häufig (Hgst., der hier und weiterhin ein Zugeständnis Iobs an die Freunde sieht), sondern in dem Sinne von ‚wie selten'?! Wie selten ereignet sich was ihm die Freunde vorpredigen, daß der Frevler Leuchte יִדְעָךְ verlischt (so Bildad 18, 5 f.) und über sie hereinbricht (יָבֹא *ingruit*) ihr Unglück (so Bildad 18, 12: Unglück אֵיד, eig. Leidensdruck; steht bereit zu einem Falle), daß er zutheilt (vgl. Zophars „dies der Theil des frevlen Menschen" d. i. das ihm Zugetheilte 20, 29) Schlingen in seinem Zorn. Hirz. Ew. Schlottm. Dillm. u. A. übers. חֲבָלִים mit dem Targ. (צְדָבִין *sortes*) ‚Loose', und allerdings kann חבלים abgemessene Theile 2 S. 8, 2 und Antheile Ez. 47, 13 bez.; aber wenn es hier so gemeint wäre, ließe sich, weil der Begriff an sich indifferent, wenigstens חֲבָלֵיהֶם oder חֲבָלָם erwarten. Rosenm. Ges. Vaih. Carey Hitz. übers. mit LXX Hier. (*ὠδῖνες dolores*) „Schmerzen", aber חבלים, das eigentümliche Wort von den Schmerzenswindungen der Gebärenden (39, 3), bed. nie schlechtweg ‚Schmerzen'. Erinnert man sich, in wie mannigfaltigen Wendungen Bildad 18, 8—10 das Endgeschick der Gottlosen als gottverhängte Verstrickung dargestellt hat, so liegt es gewiß am nächsten, mit Stick. Hahn חבלים ‚Schlingen' zu übers., dem Sinne nach aber nicht von Blitzen als gleichsam von oben geworfenen feurigen Schlingen (Schnurr. Umbr. nach פחים Ps. 11, 6), sondern überh. von verstrickenden Verhängnissen (z. B. חַבְלֵי עֲנִי 36, 8) zu verstehen. Wie der dreigliederige v. 17, so steht auch noch der zweigliederige v. 18 unter dem Regimen des כמה. Das Bild vom Stroh oder vielmehr Häcksel (arab. *tibn, tabn*) kommt nur hier vor; um so häufiger ist das von der Spreu. Iob stellt hier was Ps. 1, 4 sagt in Frage, durch Zophars falsche Anwendung und oberflächliche Auffassung gedrängt. Was 19^a folgt ist ein Einwand der Freunde zur Rechtfertigung ihrer These; viell. ist der Satz mit Fragecaccent gedacht: Eloah wird — so werft ihr mir ein — aufsparen seinen Kindern sein Unheil? אוֹנוֹ nicht von אוֹן Kraft, Vermögen wie 18, 7. 12. 20, 10. 40, 16., sondern von אָוֶן Heillosigkeit (11, 11) und Unheil (15, 35). Daß die Freunde wirklich meinen, Gott strafe die Verschuldung des Gottlosen, wenn nicht an ihm selber, doch an seinen Kindern, sieht man aus 20, 10. 5, 4. Iob bestreitet so wenig als Ezechiel c. 18 die Vergeltungslehre an sich, sondern jene rohe Auffassung, welche, damit der göttlichen Gerechtigkeit die erforderliche Genugthuung werde, eine Uebertragung der Strafe behauptet, die doch dem Wesen der Persönlichkeit und Freiheit widerstreitet: er vergelte ihm selbst וְיֵדָע daß er es fühle d. i. büße (Jes. 9, 8. Hos. 9, 7. Ez. 25, 14). In solchen Jussiven geht es v. 20 weiter; das *ἅπαξ γεγραμμ.* פִּיד bed. Verderben (eig. Stoß, Puff), in welchem Sinne auch das arab. *kaid* (gewöhnlich: Arglist) zuweilen gebraucht wird; die Grundbed. der √ כד كد ist schlagen, stoßen, aus dieser entwickeln sich in den Stämmen كاد *med. Waw* und *med. Je,* كدّ, كدكد die mannigfachsten Wendungen und Anwendungen, aus ihr erklären sich die Bedd. von פִּידוֹד 41, 11., פִּידוֹן 39, 23., viell. auch פִּידוֹר 15, 24 (s. dort). In 20^b deutet sich wie Ps. 60, 5. Ob. v. 16 das

schon von Asaf Ps. 75, 9 und dann von den Proph. und dem neutest. Apokalyptiker ausgemalte Bild von Gottes Zornkelch an. Der Hauptton liegt auf den Personbezeichnungen in עֵינָיו (עֵינָיְו) und רִאְיָתוֹ. Mögen vielmehr seine eignen Augen seinen Unfall zu sehen bekommen, möge er selbst von der göttlichen Zornglut trinken (6, 4) müssen, denn was ist sein (was hat er für ein) Interesse an seinem Hause nach ihm d. i. nach seinem Tode (Koh. 3, 22 u. ö.), aber wol nicht: wenn er gestorben ist (Hitz.), sondern: wenn er gestorben sein wird — der Gottlose ist Egoist, was mit den Seinen nach seinem Tode werden wird ficht ihn nicht an, denn es trifft ihn nicht (14, 21). מה (mit Pathach vor ח wie nach der Masora auch Gen. 31, 36) fragt in verneinendem Sinne (weshalb ﻟﻤﺎ geradezu *non*), חֵפֶץ eig. Willensneigung entspricht ganz unserem ‚Interesse' *(quid ejus interest)* wie 22, 3 vgl. Jes. 58, 3. 13 (seinem Interesse nachgehen). In 21ᵇ setzt sich nach dem Schema 2 S. 1, 1 אַחֲרָיו fort: nach ihm und wenn seiner Monde Zahl . . das Prädicat steht wie 15, 20 (s. dort) *per attractionem* im Plur. Schnurr. Hirz. Umbr. u. A. erklären: wenn seiner Monde Zahl verloost d. i. abgelaufen ist, aber חָצַץ als *v. denom.* von חֵץ in der Bed. , Pfeile als Loosstäbe (arab. سَهْم wie auch pers. *tîr* Pfeil und Loos) im Helme oder sonst wo schütteln' (vgl. Ez. 21, 26) ist dem hebr. Sprachgebrauch fremd; auch ist ‚verloost' für ‚abgelaufen' eine schiefe Metapher. Coccejus gibt auch noch den Rückgang auf חָצַץ *ψῆφος* zur Wahl: *calculati sive ad calculum i. e. pleno numero egressi,* was sich noch weniger begründen läßt. Besser Ges. Ew. Dillm. u. A.: wenn seiner Monde Zahl zuertheilt d. i. eine bestimmte Zahl von Monaten ihm zuertheilt ist, so daß er wenigstens innerhalb der vorbestimmten Lebensgrenze sein Glück ungestört genießen kann. Man vermißt dabei לוֹ, und eine Erkl., welche dies nicht vermissen läßt, wird vorzuziehen sein. Dies leistet Hitzigs Uebers.: wenn seiner Monde Zahl verlaufen, aber von dem Intransitiv حصّ ungestüm, schnell laufen zeigt sich im Hebr. keine Spur und auch das *Pu.* widerspricht dieser Sinngebung. Alle die mancherlei Bedd. der Vv. חָצַץ, חָצָה, חצّ (theilen) und خصّ (besondern) gehen auf die Grundbed. *scindere* durchschneiden, spalten (wov. חֵץ Pfeil LXX 1 S. 20, 20 *σχίζα*) zurück, wonach zu erkl.: wenn seiner Monde Zahl abgeschnitten (Hglst. Hahn) oder durchschnitten d. h. wenn seinem Lebensverlaufe eine Grenze, wo er ein Ende hat, gesetzt ist (vgl. בָּצַע vom Abschneiden des Lebensfadens 6, 9. 27, 8., arab. صرم). Der Tod ist das Ende alles tageshellen Denkens und Empfindens. Wenn also der Gottlose seiner Thaten Lohn empfängt, so sollte er ihn nicht in seinen Kindern, sondern bei Leibesleben empfangen. Aber eben das läßt sich nur zu häufig vermissen.

22 Will Gotte man Erkenntnis lehren,
Der doch die Himmlischen richtet?
23 Der Eine stirbt inmitten seiner Vollkraft,
Noch ganz wolgemut und sorglos.

24 Seine Tröge sind voll Milch,
Und das Mark seiner Gebeine ist reichgetränkt.
25 Und der Andere stirbt mit bitterer Seele
Und hat nicht genossen des Guten.
26 Bei einander im Staube liegen sie,
Und Gewürm deckt sie beide.

Die Frage v. 22 gilt den Freunden. Indem diese behaupten, daß nothwendig und immer die Tugend durch Glück und die Sünde durch Unglück sich belohne, ohne daß aber die Erfahrung dieses von ihnen behauptete Gesetz der göttlichen Weltordnung bestätigt: werfen sie sich wie zu Lehrern Gottes auf, sie wollen ihm die rechte Erkenntnis des von ihm als Regierer und Richter der Menschen einzuhaltenden Verfahrens lehren, während doch Er der Absolute ist, dessen richterlichem Walten nicht die Menschen bloß, sondern auch die himmlischen Geister unterstellt sind und sich fügen und beugen müssen. Das V. לְמַד ist hier, statt mit doppeltem Acc. wie in der Lehnstelle Jes. 40, 14., mit dem Dat. der Person (vgl. *διδάσκειν τινί τι*) construirt. Mit והוא beginnt regelrecht ein Umstandssatz: während er doch etc. Arnh. Löwenth. Ruetschi übers.: während er doch hocherhaben d. i. nach einem für den Menschen schlechthin transcendenten Gesetze richtet, aber so adverbiell werden Substantiva wie מישׁרים, מרום, פלאים, nicht aber zu Substantiven erhobene männliche Adjectiva gebraucht. Hahn (welchem Olsh. beizutreten geneigt ist): aber Er wird schon die Uebermütigen richten, wogegen die Satzform und überdies die Parallelen 25, 2. 15, 15. 4, 18 (vgl. Jes. 24, 21), aus denen ersichtlich daß רָמִים die Himmlischen (wie Ps. 78, 69 die Himmelshöhen) bed.: es ist ein Grundged. des angelologisch reichen Buches, daß die Engel, obwol erhaben über die Menschen, doch Gotte gegenüber unvollkommen und also weder der Möglichkeit der Sünde nach der Nothwendigkeit eines sie einheitlich zusammenhaltenden und richterlich überwaltenden Regiments entrückt sind. Das Walten des allerhabenen Richters ist ein anderes, als die Drei ihm überklug vorschreiben. Der Eine (näml. der Frevler) stirbt בְּעֶצֶם תֻּמּוֹ *in ipsa sua integritate,* wie בעצם היום *ipso illo die;* arabisch würde es في عين heißen, indem dort das Auge, hier das Gebein (vgl. Uhlemann, Syr. Gramm. § 58) die Leibhaftigkeit, den Bestand, das Wesen und also die Selbstigkeit und Selbigkeit bez. תֹּם ist von mangellosem äußeren Wolbefinden gemeint, wie sonst תֹּם vgl. מְתֹם Ps. 73, 4 (nach der Conj. לָמוֹ תֹם), תְּמִימִים Spr. 1, 12. In 23ᵇ wechselt in Codd. die Vocalisation שַׁלְאֲנָן und שַׁלְוָנָן; auch in letzterem Falle (vgl. אמלל Ps. 6, 3. רומם Ps. 66, 17) ist das Wort Nomen, nicht Finitum des Zeitworts. Was aber die Form anlangt (nach Röd. Olsh. ein Schreibfehler), so ist sie entw. eine Mischform (s. zu 26, 9. 33, 25 vgl. Wetzstein zu 40, 17) aus שׁאנן und שׁלו mit zusammengeflossener Bed. beider (Ew. § 106ᶜ), wozu aber die Zusammenstellung mit שַׁלְיוֹ (= שָׁלְוֹ mit incorrektem Jod wie עָנְיִי, שָׁלְיִי des *Kerî*) nicht recht paßt, oder sie ist aus שׁאנן mittelst Epenthese (wie זלעפ aus זעפ *aestuare* und בלסם *βάλ-*

σαμον aus בשׂם) entstanden und gleicher, nur gesteigerter Bed.[1] In v. 24 wird diese Fülle des Wolstandes und Wolsein ausgemalt. LXX Trg. Hier. Syr. meinen, weil in der Parallelzeile die Knochen erwähnt werden, auch unter עֲטִינָיו einen Theil des Körpers verstehen zu müssen und lesen deshalb חֵלֶב statt חָלָב. Saadia aber läßt חָלָב stehen und übers. nach urabischer Vorstellungsweise *audâǧuhu* seine Halsadern.[2] Aber die Voraussetzung, daß עטיניו einen Körpertheil bez. müsse, ist ohne Nöthigungsgrund (vgl. z. B. 20, 17 und dazu 20, 11); im Gegentheil erwartet man, wie Schlottm. bem., bei der Vorstellung des wolgetränkten Marks eine Hinweisung auf reichliches nahrhaftes Getränk. Hiernach ließe sich übers.: „seine (näml. seiner Herden) Lagerplätze sind voll Milch" nach dem arab. عَطَن oder مَعْطِن, welches von Schult. Reiske *(epaulia)* und schon von Abulw. AE u. A. verglichen wird. Da aber die Bez. dessen was von dem Vieh an der Tränke gesagt sein sollte auf die Plätze an der Tränke nicht eben dichterisch schön

1) Verwandt ist ein arab. شعن wahrsch. in der Bed. frisch und saftig s. „Der Palmsonntag heißt in Syrien und Palästina das *'Sa'ânîn*-Fest (Volck, *Calendarium Syriacum* p. 28), was nicht s. v. a. Hosianna-Fest (Abulfeda, *Hist. anteisl.* p. 166), sondern ἑορτὴ τῶν βαΐων. Auf meiner ersten Haurân-Reise 1857 befand ich mich in einem Lager der *Sûlût* am Ostrande der *Legâh* bei der Ortschaft *Umm el-hâretein*, als ich von einer Terebinthe (*boṭma*), unter der wir saßen, einen Zweig verlangte, weil ich eine Traube und eins der schön gefiederten siebenzähligen Blätter des Baumes zeichnen wollte. Da rief man einem Jungen zu, daß er hinaufsteigen und einen *śa'anân* abbrechen sollte. Dieses Wort hatte ich bis dahin nicht gehört und man erklärte mir, שַׂעֲנָן, Plur. *śa'ânîn*, sei die gewöhnliche Bezeichnung eines jeden grünen Baumzweiges. Das Wort hat die Intensivform סַעֲלָוָה. Also ist عيد الشعانين das Fest der grünen Zweige, und die in Aegypten übliche Bezeichnung *'Id ez-zêtûn* eine Verkürzung aus *'Id śa'ânîn ez-zetûn* Fest der Olivenzweige. Dieser Fall bestätigte mir von neuem die oft gemachte Erfahrung, daß sich unter der nomadischen und ländlichen Bevölkerung Syriens und Palästina's, besonders Haurâns, viel altes Sprachgut, das man in den Städten nicht mehr kennt, erhalten hat." *Wetzst.*

2) Gesenius im *thes.* corrigirt das in der handschriftl. Uebers. Saadia's vorgefundene אוראגה אוראעה in أَوْدَاعُهُ, was *repositoria ejus* bed. soll, aber gar nicht arabisch ist, wogegen אוראגה der richtige Plur. von وَدَج ist: seine Halsadern, was nicht bloß von Pferden, sondern auch von Thieren und Menschen vorkommt. Saadia hat im Hinblick auf das folg. מָלְאוּ חָלָב dabei an die bildliche LA أَوْدَاجَهُ حَلَبَ gedacht: „er hat seine Halsadern gemolken d. h. ihm gleichsam das Blut aus den Halsadern abgezapft = *eum jugulavit*, s. *Bibliotheca Arabo-Sicula* p. ٥٩٣: „Und mit dem frischgemolkenen Safte der Halsadern, näml. der Feinde (ومن حلب الاوداج) wird unser zum Entwöhnen reifer Säugling genährt im Schoße des Kampfgetümmels, sobald er entwöhnt wird." Die Uebers. Saadia's will also sagen: seine Halsadern sind mit frischem Blute gefüllt, strotzen von Blutfülle. *Fl.*

ist und die Sprache für Triften, Wiesen und Auen eine Menge andere Wörter bot, so ist es wahrscheinlicher, daß עטיניו große Gefäße seien, wie talm. מָעָטָן ein Gefäß, in welches man die noch nicht ausgereiften Oliven einlegte, damit sie da mürbe und ölschwitzend würden (*Menachoth* VIII, 4), und zwar entw. die Melkkübel oder Melkeimer (שחולבין לתוכן), oder mit Kimchi (der dies mit Recht als dem zu schildernden Wolstand angemessener bez.) die Tröge für den Milch-Vorrat, was auch der Bed. des V. עטן عَطَنَ ‚einlegen' näher entspricht.[1] Von der reichlichen Nahrungsfülle 24[a] geht die Schilderung 24[b] zu des reichen Mannes Wolgenährtheit infolge derselben über. מֹחַ (arab. مُخّ oder auch نُخّ, wie נקח = מקח, *nauraǵ* = מוֹרָג) ist das Knochenmark z. B. Rückenmark, aber auch das Hirn- als Kopfmark (Psychol. S. 233). Die Knochen (Spr. 3, 8) oder, wie es hier genauer heißt, ihr Mark wird getränkt, wenn der Körper innerlichst mit Lebensfrische, mit Kraft und Wolgefühl erfüllt wird; das Bild wird Jes. 58, 11 ausgemalt (wie ein wolbewässerter Garten) und Jes. 66, 14 weiter geführt (deine Gebeine werden gleich jungem Grün erblühen). Nun folgt mit וְזֶה (wie 1, 16) das Gegenstück. Der Andere, näml. der Gerechte, stirbt hin mit bitterer Seele (vgl. Iobs Klagen 7, 11. 10, 1) d. h. einer solchen welche die Bitterkeiten eines leidenvollen Lebens zu erfahren bekommen hat, er stirbt hin und hat nicht genossen בְּטוּבָה des Guten (בְּ wie Ex. 12, 43. Ps. 141, 4 vgl. oben 7, 13), hat keinen Theil am Genusse desselben gehabt (vgl. Iobs Klage 9, 25). Im Tode sind alsdann beide, Ungerechte und Gerechte, einander gleich Koh. 2, 15 vgl. 9, 2 f. Zusammen liegen

2) Das V. عطن, von den Orientalen selbst mit dem laut- und sinnverwandten وطن zusammengestellt, hat die Grundbed. festliegen und festlegen, wie denn عَطَن, Lagerort von Kameelen, Schaafen und Ziegen um die Tränke herum, nur spezifisch von وَطَن Viehhof, Viehstall verschieden ist. Der gemeinschaftliche Gattungsbegriff ist immer Lagerort, weshalb der Kamus *'aṭan* durch *waṭan wa-mebrek*, näml. um die Tränke herum, erklärt. Gleichbed. ist مَعْطِن (*m'aṭén* bei Barth, Wanderungen S. 100 vgl. DMZ IV, 275) als *n. loci*. Das V. عَطَنَ Impf. *j'aṭunu*, auch *j'aṭinu*, Inf. *'uṭân*, ein *v. intrans.*, bed. näml. von Kameelen u. s. w. sich um die Tränke lagern, nachdem sie daraus gesoffen haben, oder auch vorher. Dagegen عَطَنَ Impf. *j'aṭinu*, auch *j'aṭunu*, Inf. *'aṭn*, ein *v. trans.* vom Gerber: die Felle in die Lohe oder Beize legen (franz. *confire*, mittellateinisch *tanare*, *tannare*, woher franz. *tanner* gerben, *tan* Lohe), bis sie gar sind und die Haare leicht abgeschabt werden können. Daher عَطِنَ Impf. *j'aṭanu*, Inf. *'aṭan*, ein *v. intrans.* von Fellen: durch Liegen in der Beize mürbe werden und müffen, stinken, was dann auch auf Menschen und Thiere übergetragen wird: stinken wie ein Fell in der Beize, vgl. *situs*, Schimmel, Moder, Rost. *Fl.*

sie auf Staube, näml. Grabesstaube (7, 16 vgl. zu 19, 25), und Gewürm überdeckt sie. Wo bleibt also das von den Freunden mit so starrer und für Iob so tief verwundender Consequenz geltend gemachte Gesetz diesseitiger Vergeltung? —

27 Sieh ich kenne eure Gedanken
Und die Kniffe, womit ihr mich überwältigt!
28 Wenn ihr sagt: wo ist das Haus des Tyrannen
Und wo das Prachtgezelt der Frevler —:
29 Habt ihr nicht gefragt Weitgereiste,
Ihre Denkwürdigkeiten könnt ihr doch nicht verleugnen:
30 Daß am Unglücks-Tage verschont blieb der Böse,
Am Tage der Zornausbrüche sie weggeleitet wurden?
31 Wer mag ihm vorrücken ins Angesicht seinen Wandel?
Und hat er gehandelt, wer wills ihm vergelten?

Ihre Gedanken, die er durchschaut, sind ihre Hintergedanken, daß er ein solcher seiner Thaten Lohn erntender Frevler sei; מְזִמּוֹת (was sowol von rechten Maßnahmen, guten weisen Vorsätzen Spr. 5, 2. 8, 12 als hinterlistigen Plänen, tückischen Ränken vorkommt Spr. 12, 2. 14, 17 vgl. die Definition des בַּעַל מְזִמּוֹת Spr. 24, 8) nennt er die feinangelegten Schlußketten, womit sie auf ihn einstürmen; חָמַס (vgl. arab. تَحَمَّسَ sich gestreng, ungestüm, gewaltthätig beweisen) ist mit עַל construirt im Sinne eines auf Ueberwältigung abgeschenen Vergewaltigens. In v. 28., dem mit כִּי תֹאמְרוּ (wie 19, 28) beginnenden Vordersatz zu v. 29., bez. er sich auf Worte der Freunde wie 8, 22. 15, 34. 18, 15. 21 zurück. נָדִיב ist eig. der Edle, den sein Herz zum Guten antreibt (נָדַב نَدَبَ) oder der dazu in freier Selbstbestimmung rasch und willig ist (نَدُبَ), s. Psychol. S. 165.; dann aber, indem der Begriff den umgekehrten Weg von *generosus* nimmt, der Edle (Adelige oder Fürstliche) von Geburt und Stand, womit sich dann leicht, wie hier (parall. רְשָׁעִים), der Nebenbegriff des Stolzes und des Misbrauchs der Gewalt, also des Despoten oder Tyrannen verbindet (Jes. 13, 2 vgl. oben 12, 21) — ein Widerspruch des Namens und Verhaltens, der nach Jes. 32, 5 dereinst beseitigt werden wird. In 28b ist מִשְׁכְּנוֹת nicht äußerlich, sondern innerlich multiplicirender Plur.; viell. denkt der Dichter bei בֵּית an einen städtischen Palast, bei אֹהֶל מִשְׁכְּנוֹת an ein durch Umfang und durch Pracht der Ausstattung hervorstechendes Zelt unter den Wanderstämmen.[1] Die Freunde, meint Iob, räsonniren, indem sie so fragen, *a priori;* der Thatbestand der Erfahrung ist, wie man von עֹבְרֵי דֶרֶךְ Wanderern d. h. hier (vgl. Thren. 1, 12) vielgereisten, wolbewanderten, welterfahrenen Leuten hören kann, ein anderer. Das *Pi.* נִכֵּר ist von

1) Wenn auch die Zelte regelmäßig aus zwei Abtheilungen bestehen, eine für die Männer und eine für die Frauen, so ist doch die von Hirz. bestrittene Uebers. „Prachtgezelt" in vollem Rechte; denn noch jetzt weiß ein Beduine, sobald er sich einem Lagerort nähert, sogleich das Zelt des Scheich anzugeben: es zeichnet sich aus durch seine Größe, oft auch durch die vor der Thür aufgepflanzten Lanzen und, wie sich außerdem von selbst versteht, durch die reiche Ausstattung mit Teppichen.

der Wurzelbed. anblickend fixiren aus ein *ἐναντιόσημον*, indem es sowol berücksichtigen 34, 19 als verleugnen Dt. 32, 27 bed.; hier ist, wie der Tempuswechsel und das an die Stelle des fragenden הֲלֹא tretende לֹא fordern, zu übers.: ihre אוֹתוֹת könnt ihr doch nicht ignoriren (vgl. نَكِرَ und أَنْكَرَ). אוֹתוֹת sind Merkzeichen, hier Merkwürdigkeiten und zwar die von ihnen erzählten merkwürdigen Geschichten oder Exempel; auch אִיָּה (Collektivplur. אִיִּים) Zeichen wird in der Bed. von עֶבְרָה Exempel, geschichtliche Lehre gebraucht. Daß nun das כִּי v. 30 wie v. 28 die Ansicht der Freunde einführe und der Vordersatz zu v. 31 sei: *quod (si) vos dicitis, in tempora cladis per iram divinam immissae servari et nescium futuri velut pecudem eo deduci improbum* (Böttcher *de inf.* § 76), hat in dem doppelten לְ einen scheinbaren Anhalt, zumal im Hinblick auf חשׂך ל 38, 23 und חוּכַל ל Jes. 53, 7. Jer. 11, 19., läßt sich aber, da auf כי kein תאמרו folgt, nicht annehmen. Soll v. 30 die Ansicht der Freunde aussprechen, so muß man v. 30 vor v. 29 rücken (Wo ist das Haus .. denn zum Unglückstage wird aufgespart der Böse und einem Tage der Zornergüsse werden sie zugeführt) — ein Vorschlag, den Ruetschi billigt. So aber wie die Verse stehen, führt כי dasjenige ein was die Berichte Vielgewanderter besagen, aber nicht ironisch dasjenige was sie in Wirklichkeit nicht sagen (Riehm), sondern was sie besagen. Ist dies richtig, so kann יחשׂך nicht ‚er wird aufgespart' und ל nicht beidemal das Ziel bed. Das ל in לְיוֹם bez. hier nicht den Tag, auf welchen hin oder bis wohin die Handlung geschieht, sondern auf welchen sie trifft, an welchem sie eintritt Jes. 10, 3. Gen. 21, 2 und häufig, und das V. חָשַׂךְ bed. also hier nicht ‚aufbehalten' wie 38, 23., sondern zurückhalten von der Gefahr wie 33, 18 u. ö., also ungefährdet erhalten. Ew. übers.: „am Tag da Zornes-Fluten heranfahren." Aber wie matt wäre dieses חוּבַל ‚herbeigeführt werden'! Dieses *Ho.* bed. sonst gebracht und geleitet werden und kommt v. 32 ähnlich wie Jes. 55, 12 und anderwärts von Ehrengeleit vor, hier dem Zus. gemäß: aus der Gefahr hinweggeleitet werden (etwa wie Lot und die Seinen durch das Geleit der Engel). Zur Zeit, wo Zornergüsse (עֶבְרָה Uebertreten des Unmuts = Zornausbruch wie arab. عَبْرَة Uebertreten des Auges = Thräne) ergehen (vgl. Spr. 11, 4. Zef. 1, 15), bleiben sie unbetroffen: sie entgehen ihnen wie unter sonderlichem höherem Schutze. Merx setzt sowol 30a als 30b לא ein als „von vorsichtigen Theologen weggestrichen"; wir meinen daß diese für den Zus. nach rückwärts und vorwärts blinder gewesen sein müßten als glaublich ist. Den folg. v. 31 bez. man gew. auf Gott: die Handlungsweise Gottes ist über alle menschliche Rüge erhaben, obgleich mit der Idee der Gerechtigkeit nicht vereinbar 9, 12. 23, 13. Aber dagegen ist das מִי יְשַׁלֶּם־לוֹ wer wirds ihm vergelten, was von Menschen im Verh. zu Gott gesagt unstatthaft ist und also den Sinn haben

müßte: wer soll, nachdem Gott den Frevler ungestraft gelassen — wofür aber הוּא עָשָׂה ein unpassender Ausdruck wäre — ihm, dem Frevler, vergelten? Deshalb hat man gegen Ew. Hirz. Hlgst. Dillm. anzunehmen, daß v. 31 sich nicht auf Gott, sondern auf den Frevler bez. und wenn auch nicht Aussage der Vielgereisten, doch Folgerung aus ihren Berichten und in ihrem Sinne gesprochen ist: so mächtig ist gewöhnlich der Böse, daß keiner sich seinem verderblichen Wirken widersetzen und ihn darüber zur Rede stellen darf, geschweige daß ihm, wenn er etwas zur Ausführung gebracht hat (הוּא עָשָׂה absichtlich so feierlich lautend wie sonst von Gott z. B. Jes. 38, 15), irgendwer nach Verdienst zu vergelten wagte. Das den Berichten Vielgereister Entnommene setzt sich nun noch weiter fort, worauf dann epiphonematisch das Facit gezogen wird.

32 Und er wird zur Gräberstätte geleitet,
Und über dem Grabhügel hält er noch Wache.
33 Süß sind ihm des Thales Schollen,
Und hinter ihm ziehen alle Menschen nach,
Wie sie ihm vorausgingen ohne Zahl.
* *
34 Wie also wollt ihr mich so eitel trösten!
Eure Erwiderungen sind nichts als Treubruch.

Weggeleitet (יוּבַל) während seines Lebens zur Zeit grimmer Verhängnisse, wird dieser selbe unantastbare Bösewicht nach seinem Tode ehrenvoll zum Begräbnisplatze (קְבָרוֹת wie 17, 1 = בית חקברות der nachbibl. Sprache und בֵּית עוֹלָם Koh. 12, 5) geleitet (יוּבַל vgl. 10, 19), und zwar zu einem prächtigen Grabe, welches sein Andenken monumental festhält. Das Nächstliegende ist nun jedenfalls, wie יוּבַל auch יִשְׁקֹד auf den Verstorbenen zu beziehen. Die Erkl.: und auf dem Grabhügel hält man Wache (Böttch. Hahn Röd. Olsh. Hitz.) ist an sich zwar zulässig, da gerade das in dienender Weise wirksame Subj. häufig ungenannt bleibt (Gen. 48, 2. 2 K. 9, 21. Jes. 53, 9 vgl. oben zu 18, 18), aber nicht günstig ist dies, daß ישקד (v. שקד wachen und regsam s. statt zu schlafen) nur eine Ehrenwache bei Nacht, nicht zugleich am Tage bez. würde und die Deutlichkeit גָּדִישׁוֹ statt גָּדִישׁ erfordert hätte. LXX *B* übers. *ἐπὶ σωρῶν*, viell. im Sinne Raschi's: „auf dem Grund und Boden seiner Begüterung begraben hält er auch im Tode noch Wache über die Garbenhaufen.“ Hier. deutet es nach Xenoph. *Hellen.* 4, 4, 12: *in congerie mortuorum.* Dem Richtigen näher kommt LXX *A ἐπὶ σορῷ* auf dem Sarge. Denn גָּדִישׁ muß wie 5, 26 den Garbenhaufen so hier den Grabhügel bed. Schon Haji Gaon bem., es sei der nach arab. Sitte über Gräbern errichtete Kuppelbau (قُبَّة) gemeint, und AE, es sei überh. der mit Erde u. dgl. aufgeworfene Grabhügel zu verstehen. In der That bed. גדיש (von גדש aram. talm. *cumulare*) *cumulus* in den mannigfachsten Beziehungen, welche im Arab. auf die Vv. جدس, كدس und جدث vertheilt sind, insbes. *tumulus,* altarabisch جَدَثٌ (in vergröberter Aussprache جَدَفٌ), Synon. von

قَبْر. Ließe sich unter dem Grabhügel ein wirklicher Hügel mit dem Grabe oben verstehen, so böte sich eine zu der Vorliebe der Beduinen auf Anhöhen begraben zu werden, stimmende Erkl. dar: der Eine, der ein besseres Loos verdient hätte, wird am ersten besten Orte der Ebene in ein unbemerkliches Grab eingescharrt, der reiche Mann aber wird auf die Anhöhe hinauf gebracht und hält auf seinem hochgelegenen Grabe Wacht, indem er von da gleichsam auch im Tode noch die Weitschau genießt, welche dem Lebenden so wolthat.[1] Aber die Bed. *collis* ist unerweisbar, גדיש bed. den Hügel, welchen das Grab selbst bildet, und v. 33 weist uns ja in das Wâdi als Begräbnisort, nicht auf die Berge. Bed. aber גדיש den Grabhügel, so ist es auch nicht wol möglich, mit Schlottm. an die Wandbilder und Funerärstatuen des Verstorbenen zu denken, wie sie in ägypt. Grabgewölben sich finden (obwol wir in 3, 14 eine Anspielung auf die Pyramiden anerkannten), denn von einem גדיש im eig. Sinne kann da keine Rede sein. das Wort müßte wie جدث (welches der neutest. Arabs vom *μνημεῖον* Jesu gebraucht) mit Verwischung seiner Urbed. zu der Bed. *sepulcrum* verallgemeinert sein. Dies wäre möglich, braucht aber nicht angenommen zu werden. Die Worte Iobs sind die malerische Antithese zu Bildads Behauptung 18, 17., daß der Gottlose gedächtnis- und spurlos dahinsterbe: so ist es nicht, sondern er hält über dem Grabhügel Wacht, er wacht fort obwol entschlafen, indem er sich fort und fort durch das über seinem Grabhügel gebaute Monument in Erinnerung bringt, welches als Pfeiler- oder als Kuppelbau oder als Votivgaben-Gehänge oder sonstwie zu denken der Fantasie überlassen bleibt. Bei solcher Ehre, die ihm auch in den Tod hinein folgt, sind ihm süß des Thales Schollen *(est ei terra levis)* und, angenommen daß der Tod an sich schon ein Uebel, so ist er doch keinem anderen Geschicke verfallen, als welchem alle Menschen nach ihm entgegengehen und alle vor ihm entgegengegangen sind, ihm aber versüßt durch Ehrengeleit und Nachruhm. Richtig Hgst., wogegen Ew. Hirz. Umbr. Dillm. u. A. יִמְשֹׁךְ (intr. wie Richt. 4, 6., LXX *ἀπελεύσεται*) von nachahmender Betretung gleicher Bahn verstehen, Hitz. von allgemeiner Verehrung nach Brief Jerem. v. 5; aber dann wäre כָּל־אָדָם eine unwahre Hyperbel, durch die sich Iob eine Blöße gäbe. — In v. 34 schließt er seine Rede ab; das ו von וְאֵיךְ ist dem Sinne nach (wie z. B. das ו von ואני Jes. 43, 12) ein die Schlußfolgerung ziehendes *ergo.* Ihr durch Bußforderung bedingter Trost ist nichtig und was ihre Entgegnungen betrifft, so lassen sie, auf ihren wahren Werth reducirt, nichts als מָעַל zurück; sie sind, recht besehen, nichts als Perfidie gegen Gott und den Freund, indem sie jenen gewissenlos zu rechtfertigen suchen und diesen gewissenlos verdammen.

1) „Nehmt meine Gebeine — sagt ein arab. Gedicht — und tragt sie mit euch, wenn ihr ziehet, Und wenn ihr sie begrabt, begrabt sie eurem Zeltlager gegenüber! Und begrabt mich nicht unter Weinreben, die mich beschatten würden, Sondern auf einem Berg, so daß mein Auge euch sehen kann!“ (Wetzstein in seinem Reisebericht über die Trachonen.)

Den Gedanken, daß gerechte Vertheilung des Glücks und Unglücks in der Welt sich vermissen lasse, hat Iob schon einigemal ausgesprochen 9, 22—24. 12, 6. Aber erst in dieser Entgegnung auf Zophars 2. Rede tritt er den Dreien geflissentlich damit entgegen, nachdem keinerlei Betheuerung seiner Unschuld ihm etwas gefruchtet hat und ihr Gebaren mit ihrem Dogma immer rücksichtsloser und verwegener geworden ist. Iob versündigt sich in dieser Rede, aber dennoch weidet er sich nicht an jenem Widerspruch, in welchem der Erfahrungsthatbestand zur Gerechtigkeit göttlicher Vergeltung steht; nein, wenn er an das Räthsel denkt, so geräth er in Bestürzung und Schauder ergreift ihn 21, 6. Und indem er das Glück der Sünder schildert, spricht er in den Worten: Der Gottlosen Rath sei ferne von mir! (21, 16) seinen Abscheu vor der Sünde jener Glücklichen aus, damit man nicht wähne, daß ihn nach solchem Glücke gelüste.

Man wird, wenn man Zophars und Iobs Reden mit einander vergleicht, sogar sagen müssen, daß das verhältnismäßig größere Recht auf Seiten Iobs ist. Zwar bestätigt die Schrift das was Zophar über den Untergang des Frevlers sagt an hundert Stellen, und gerade dieses traurige Ende des eine Zeit lang glücklichen und trotzigen ist die Lösung, wodurch die alttest. Schrift Ps. 37. 73. Jer. 12, 1—3. Hab. 1, 13—c. 2 das Anstößige der räthselhaften Erscheinung, daß es dem Frevler wol geht, beseitigt. Aber bedenkt man, daß diese Lösung, so lange jenes traurige Ende nur diesseitig und äußerlich gefaßt wird, ungenügend ist, und daß die Lösung erst dann genügt, wenn wie im Buche Koheleth gegen gleiche Zweifel, wie Iob sie ausspricht (Kohel. 7, 15. 8, 14), das Ende als die Entscheidung eines letzten alle Widersprüche ausgleichenden Gerichts gefaßt wird: so wird man nicht leugnen können, daß Iob das vollste Recht hat, dem uranfänglichen ausnahmslosen Gesetze Zophars von dem schrecklichen Ende der Gottlosen das glückliche Leben und Sterben derselben auf Grund unleugbarer Erfahrung entgegen zu setzen. Die Reden Zophars und Iobs sind beide wahr und falsch, beide einseitig und also sich ergänzend. Das wahre schließliche Ende des Frevlers ist wirklich kein anderes als Zophar schildert, und irdisches bis zum Tode währendes Glück des Frevlers ist wirklich eine häufige Erscheinung. Nimmt man aber hinzu, daß es Iob nicht beikommen kann, das Vorkommen solcher Strafexempel, solcher Offenbarungen der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes wie Zophar sie als das Regelmäßige und Ausnahmslose darstellt, zu leugnen, daß aber dagegen die Ausnahmsfälle unleugbar vorhanden sind und die Freunde blind dagegen sein müssen, weil sonst das ganze Gebäude ihrer Opposition zusammenstürzen würde, so liegt auf der Hand, daß Iob der Wahrheit näher ist als Zophar. Denn daß die vergeltende Gerechtigkeit Gottes sich diesseits und äußerlich oft, aber bei weitem nicht immer offenbare, ist wahrer als daß es immer geschehe.

Worin besteht denn also Iobs Versündigung in dieser Rede? Darin, daß er die häufig genug sichtliche gerechte Vertheilung der irdischen Geschicke völlig ignorirt. Dadurch wird er ungerecht gegen

seinen Gegner und unfähig, ihn zu überzeugen; dadurch gewinnt es nach seiner Rede den Anschein, als ob in dem göttlichen Walten nicht bloß ein Ueberschwang von Räthselhaftem, mit seiner Gerechtigkeit Unvereinbarem sei, sondern als ob es ganz und gar der Gerechtigkeit widerspreche. Der Vorwurf, den er den Gegnern macht: will einer Gott Erkenntnis lehren? trifft ihn selber. Man würde sich irren, wenn man meinte, der Dichter erhebe in 21, 19—21 versteckten Widerspruch gegen die mosaische Vergeltungslehre; es wird nirgends im A. T., auch im mosaischen Gesetze nicht, gelehrt, daß Gott die Sünde der Väter an den Kindern strafe, während er sie selbst frei ausgehen lasse Ex. 20, 5 vgl. Dt. 24, 16. Ez. 18. Jer. 31, 29 f. Was Iob ausspricht, daß der Sünder selber die Strafe seiner Sünde leiden müsse, nicht statt seiner seine Kinder, ist wahr, aber der Hintergedanke, daß Gott nicht strafe wo er strafen sollte, ist sündig. So verfällt hier Iob wieder in die Schuld, die er später bußfertig erkennen und bekennen muß, von Gott unziemlich zu reden; der Gott der Zukunft ist ihm wieder hinter die Wolken der Anfechtung entschwunden und den Gott der Gegenwart kann er nicht verstehen und lieben, er ist ihm ein Räthsel, das durch seine Unbegreiflichkeit ihn peinigt.

Der dritte Gang des Streites c. XXII—XXVI.

Die dritte Rede des Eliphas c. XXII.

Schema: 8. 8. 4. 6. 8. 4. 10. 10.

[Da hob Eliphas der Themanite an und sprach:]

2 Bringt Gotte Nutzen der Mann?
Nein, es nützt sich selber der Verständige.
3 Ists Vortheil dem Allmächtigen wenn du gerecht bist,
Oder Gewinn wenn du redlich zu wandeln strebst?
4 Wird er ob deiner Gottesfurcht dich züchtigen,
Gehen mit dir ins Gericht?
5 Ist deine Argheit nicht groß,
Nicht endlos deine Verschuldungen?

Daß חֶלְאַל und עֲלִילוֹ Gott und den Menschen einander entgegensetzen, jenes also nicht s. v. a. חֶלְאָלָה ist (so Daûd Alfâsi), liegt auf der Hand. Das V. סָכַן in der Bed. nützen ist im B. Iob heimisch; die Begriffsentwickelung dieses V. läßt sich von dem in v. 21 vorkommenden *Hi.* aus erkennen (s. Ges. *thes.*): es bed. urspr. wie שכן سكن assyr. שכן stellen, festsetzen und intrans. ruhen, wohnen, insbes. auch wie סֹכֵן assyr. *saknu* als Amtsname zeigt: zurechtstellen, verwalten, von wo die Bed. des Förderns und Nützens ausgeht; man sagt sowol סָכַנְתִּי ich schaffe (habe) Nutzen 34, 9 als סָכַן es nützt 15, 3. 35, 3., hier zweimal mit persönlichem Subj. und erst mit folg. לְ, dann mit dem auch sonst in späterer Prosa (z. B. טוב על 1 Chr. 13, 2 vgl. oben 10, 3 gefällig s.) und gern aramaisirender Poesie (wie hier und Ps. 16, 6 שפר על wolgefallen) statt ל üblichen עַל, wov. hier עֲלִילוֹ wie 27, 23 vgl. 20, 23 und zu Ps. 11, 7 pathetisch für עָלָיו. Auf die negativ gemeinte Frage folgt mit כִּי (s. zu Ps. 130, 4) die das Verneinte aus seinem Gegentheil begründende Antwort; מַשְׂכִּיל ist wie Ps. 14, 2 der Intelligente, der mit Einblick in das Wesen der sittlichen Gegensätze das Gute will und thut, wie Spr. 1, 3 selbständige, nicht bloß auf blinder Angewöhnung beruhende Sittlichkeit מוסר השכל genannt wird. Als Synon. von סכן folgen חיה חֵפֶץ לְ es ist jemandes Interesse (anders als 1 S. 15, 22., s. zu 21, 21) und חיה בֶּצַע לְ es ist jemandes Gewinn (eig. Schnitt, Abschnitt d. i. was man an sich reißt). Ueber die aramaisirende Verdoppelung des ersten Radicals in dem *Hi.* תַּמֵּם (statt תָּמַם) s. Ges. § 67 Anm. 8 vgl. 3. Man übers. *an lucrum (ei) si integras facias vias tuas.* רַבָּה hat der Betonung nach als Adj. zu gelten und es ist also nicht mit Hitz. zu übers.: War nicht . . sondern: Ist nicht. Der Sinn der Strophe bestimmt sich hauptsächlich nach der Auffassung des חֲמִיר אָחִיךָ (wie תמביניך 39, 26 mit *Dechî,* beibehaltenem *Metheg* und der Tonsylbe des Dechî beigegebenem *Munach,* s. Psalter 2, 491 Anm. 1). Faßt man mit Hier. Hgst. u. A. das Suff. objektiv (aus Furcht vor dir), so ergibt sich folg. Gedankenkette: Gott hat weder Nutzen

von menschlicher Tugend noch Schaden von menschlicher Sünde, so daß er den Sünder, wenn er ihn züchtigt, wie eine drohende Gefahr von sich abwehrte; er belohnt weder den Frommen, weil er ihn durch seine Frömmigkeit Nutzen schafft, noch straft er den Sünder, weil er ihm durch sein Sündigen Schaden droht. Da also, wenn Gott einen Menschen züchtigt, der Grund davon in keiner eigennützigen selbstischen Absicht Gottes liegt, so muß er in der um ihrer selbst willen strafwürdigen Sünde des Menschen liegen. Aber dazu paßt das logische Verh. nicht, in welchem v. 5 mit v. 4 steht: etwa aus Furcht vor dir . .? nein, vielmehr um deiner großen vielen Sünden willen! Diesem Verh. wird Hahn besser gerecht, wenn er erkl.: „Gott hat keinen persönlichen Nachtheil von dem Menschen zu gewärtigen, so daß Er ihn etwa aus Furcht, um ihn unschädlich zu machen, mit Leiden ungerechterweise zu quälen veranlaßt wäre." Aber wenn der persönliche Vortheil, welcher negirt wird, ein aus des Menschen Frömmigkeit erwachsender ist, so muß der persönliche Nachtheil, welcher negirt wird als ein solcher den Gott strafend von sich fern halten will, auch als ein aus des Menschen Sünde erwachsender gedacht sein, und dazu paßt eben das logische Verh. von v. 5 zu v. 4 nicht; denn v. 5 setzt den Grund der Züchtigung in die Sünde und negirt, wie er lautet, nicht bloß irgendwelchen Beweggrund neben der Sünde, sondern dies, daß der Grund in dem Gegentheil der Sünde liegen könne, wie es nach Iobs Behauptung, daß er, obwol schuldlos, doch Gottes Zorn erleide, den Anschein gewinnt. So wird also das Suff. von תמיראתך subjektiv zu fassen sein: ob deiner Gottesfurcht, wie Eliphas יראתך nun schon zweimal 4, 6. 15, 4 gebraucht hat. Bei dieser subj. Fassung bilden v. 4 und 5 eine wirkliche Antithese: Straft dich Gott etwa wegen deiner Gottesfurcht, geht (deswegen) mit dir ins Gericht — nein (dies anzunehmen wäre widersinnig), also muß groß (in Gemäßheit der Größe deines Leidens) deine Bosheit sein und endlos viel deine Missethaten. Fassen wir nun das Vorausgehende ins Auge, so werden wir den von Ew. (und auch von Hahn) in v. 2. 3 hereingezogenen Ged., ob Gott etwa zu dem Zwecke, größeren Gewinn von der Frömmigkeit zu ziehen, sie durch ungerecht verhängte Leiden zu erhöhen suche, zu beseitigen haben; denn dieser Ged. deutet sich mit nichts an und ist zwar allerdings falsch, aber hier wegen des darin liegenden Moments der Wahrheit (Verhängung von Leiden über Fromme zur Erhöhung ihrer Frömmigkeit) nur störend. Vor allem haben wir zu fragen, wie Eliphas dazu kommt, seine Rede gerade so zu beginnen. Alle Bußermahnungen in denen sich die Drei erschöpfen, prallen an Iob ab. Auch Eliphas, der Aelteste, voll hohen nahezu prophetischen Selbstbewußtseins, hat ihn so seelsorgerisch weise als möglich gelockt und geschreckt, aber vergeblich. Und doch ist es die Sache Gottes, die er ihm gegenüber führt, oder vielmehr sein eignes Heil, das er sucht, ohne auf ihn einen Eindruck zu machen. Da gibt er ihm zu bedenken, daß Gott der in sich selbst Allgenugsame ist, und daß Ihm aus menschlichem Rechtthun kein Nutzen erwächst, sintemal sein vor- und übergeschöpfliches Wesen

über allen Zuwachs wie Abbruch erhaben ist; woraus sich ergibt, daß er in seinem richterlichen Walten schlechthin unparteiisch ist und sich durch keine eigennützige Rücksicht, sondern ausschließlich durch die Norm seiner Gerechtigkeit bestimmen läßt, und woraus sich in Betreff Iobs weiter ergibt, daß das Leiden welches über ihn verhängt ist, da es selbstverständlich nicht der Lohn seiner Gottesfurcht sein kann, der Lohn des Bösen sein muß das er begangen hat. Das ist der Gedankengang, mit welchem Eliphas anhebt (Riehm Dillm. Zöckl.). Wie es ein Selbstwiderspruch ist, daß Gott einen Menschen deshalb weil er gottesfürchtig ist züchtige, so muß auf Iobs Seite Sünde vorliegen und zwar, da sich nach der Beschaffenheit des Leidens die der Sünde bemessen läßt, große maßlose Sünde. Dieses logisch Nothwendige setzt nun Eliphas ohne Weiteres als wirklich, indem er in der folg. Str. dieses Convolut von Sünden auseinander breitet und Iob dasjenige direkt vorwirft, was Zophar 20, 19—21., auf Iob zielend, von dem רשׁע gesagt hat.

6 Denn du pfändetest deinen Bruder grundlos
Und Kleider Entblößter zogst du aus.
7 Du reichtest keinen Trunk dem Verschmachteten,
Und dem Hungrigen verweigertest du Brot.
8 Und der Mann der Faust — sein war das Land
Und der Hochansehnliche setzte sich drin fest.
9 Wittwen schicktest du leer hinweg,
Und der Waisen Arme zermalmte man.

Der Grund der ausnehmend großen Leiden muß in ausnehmend großen Sünden liegen: Iob muß, bethört durch Reichtum und Macht, solche Sünden wie die hier angeführten begangen haben, darum gibt sie ihm Eliphas ohne Umschweif schuld, indem er ihm so die Heuchlerlarve herunterzureißen meint. Es ist nur die Macht des sachlichen Zusammenhangs, welche den auf כי folg. Futt. rückblickenden Sinn gibt. חָבַל wird entw. mit dem Acc. der Sache, welche als Pfand genommen wird, verbunden, wie in dem herzergreifenden Gesetze Ex. 22, 25 f., oder mit dem Acc. der Person, welche gepfändet wird, wie hier אַחֶיךָ oder vielmehr אָחִיךָ (Trg.), denn אַחִיךָ (LXX Syr. Hier.), welches dem Parallelismus ungehörige Rechnung trägt, ist irrig und nicht einmal die überlieferte wahre Punctation (s. Baer). Das von עֲרוּמִּים (Schlaue, Witzige) wolzuunterscheidende עֲרֻמִּים (von עָרֹם) bez. hier wie *γυμνοί* Jac. 2, 15 *nudi* (vgl. Seneca *de beneficiis* 5, 13: *si quis male vestitum et pannosum videt, nudum se vidisse dicit*), Halbnackte, nur nothdürftig (s. Jes. 20, 2) Bekleidete.[1] Der Mann des Arms d. i. nach Faustrecht handelnde ist im Sinne des Eliphas Iob selbst. Dieser hat nach und nach, indem er die rechtmäßigen Besitzer durch offne Gewalt oder auch hinterlistige und gefühllose Praktiken immer tiefer und tiefer herunterbrachte (vgl. 20, 19) und sich an keine Fluchdrohung kehrte (15, 28), das Territorium weit und breit an sich gerissen:

1) Die Masora gibt die Regel: עירטלאין דגשין חכמין רפין die „Nackten" sind dagessirt, die „Weisen" raphirt.

לוֹ תָּאָרֶץ als sein sah er es an und sein mußte es werden, und indem mit seinem Grundbesitze auch sein Ansehn stieg, machte er sich darin seßhaft, es allein ausfüllend (Jes. 5, 8). Umbr. Hahn u. A. finden in v. 8 Iobs Parteilichkeit für Mächtige und Vornehme gezeichnet, aber die beiden Aussagen lauten geradezu, ohne Andeutung einer Mithülfe. Die Anrede ist hier nur suspendirt, um den Mann zu beschreiben wie er war und ist. Alles verschlingende Selbstsucht bestimmte sein Handeln. Im Besitz höchster Macht und höchsten Ansehns befindlich war er nicht zu umgehen. Wittwen und Waisen mußten sich hülfeflehend an ihn wenden. Aber Wittwen jagte er mit leeren Händen von dannen und der Waisen Arme zermalmte man. Aus der Anrede ist auch hier in objektive Rede eingelenkt; das Passiv ist mit Accusativobj. verbunden wie z. B. in מצות יֵאָכֵל Ungesäuertes esse man Ex. 13, 7. Merx nach LXX Trg. Syr. erleichternd: תְּחַבֵּא ‚zermalmtest du'; häufig ändern die Uebersetzungen den vorliegenden Text zu Gunsten eines ebenmäßigeren Parall. z. B. LXX Syr. zu v. 20. 12, 14. 14, 3. 15, 32; Syr. zu 16, 9[b] (parallel gemacht mit 10[a]). Die Arme sind weder als nach Hülfe ausgestreckte (was eher יָדֵי lauten würde) noch als ihr gebeugtes Recht zurückfordernde gedacht, sondern die Zermalmung der Arme besagt wie Ps. 37, 17. Ex. 30, 22 u. ö. nach Analogie der von Ges. im *thes.* p. 268[b]. 433[b] zusammengestellten arab. Redensarten gänzliche Vernichtung aller Kräfte, Stützen und Hülfen. Der Arm זְרוֹעַ (يِذْرَاع, öfter عَضُد oder سَاعِد) bedeutet Macht 40, 9. Ps. 37, 17., Gewalt und Gewaltsamkeit v. 8. 35, 9., Selbsthülfe und Hülfe von außen Ps. 83, 9 (vgl. Ps. 44, 4). Alles was den Waisen an Hab' und Ehr' und Beistand noch verfügbar war, das zerbrach man nicht bloß, man schlug es in Trümmer.

10 Darum sind rund um dich Schlingen,
Und es bestürzt dich Schrecken jählings.
11 Oder gewarst du die Finsternis nicht
Und den Schwall von Wassern, der dich bedecket?

Wegen dieser unmenschlichen Handlungsweise, durch die er die strafende Gerechtigkeit herausgefordert hat, sind rings um ihn Schlingen (vgl. 18, 1—10), das Verderben umlagert ihn auf allen Seiten, so daß er keinen Ausweg sieht und ihm rettungslos anheim fallen muß. Und der nahe Untergang kündigt sich ihm ein Mal über das andere in Schrecknissen an, die ihn plötzlich überkommen und aus aller Fassung bringen, so daß er innerlich und äußerlich verstört das Bevorstehende schon im Vorgefühl zu schmecken bekommt. In v. 11 ist לֹא תִרְאֶה nicht als eventueller Umstandssatz zu fassen: oder Finsternis (bestürzt dich) daß du nicht siehest (Hitz.) — man vermißt das Verbum zu חשׁך und die neue Wendung, welche או einführt, ist in Wirklichkeit keine. Reifmann ändert או חֹשֶׁךְ in אוֹר חֹשֶׁךְ (חֹשֶׁךְ oder חָשֵׁךְ 18, 6), aber stilistisch unpassend. Man hat zu או חֹשֶׁךְ (ohne Makkef mit *Munach Dechi*) mit Ew. u. A. תראה als regierendes Verbum hinzuzunehmen: oder (או wie 16, 3)

siehst du die Finsternis nicht. Weil Iob seinen vorausgegangenen Reden zufolge die Größe seiner Leiden in ihrer ganzen Furchtbarkeit erkennt, glaubt Hahn erklären zu müssen: oder solltest du wirklich deine Sünden, die dich wie dunkle Wolkenmassen umlagern, wie Wasserfluten bedecken, nicht sehen wollen? Aber die beiden Bilder lassen sich nur von dem Verderben verstehen, welches Iob gänzlich zu umnachten und zu ersäufen droht. Indes ist das Verderben in dem Sinne, in welchem Eliphas fragt, ob Iob es nicht sehe, allerdings anders gemeint, als in Iobs Klagen (z. B. 19, 8).. Iob beklagt es als ein unverschuldetes und deshalb räthselhaftes, Eliphas dagegen will, daß er die Augen aufthue, um in dieser Finsternis der Trübsal, diesem Wasserschwall von Leiden die wolverdiente Strafe seiner greulichen Sünden zu erkennen und dem Aeußersten durch Buße zuvorzukommen. תְּכַסֶּךָּ ist Relativsatz und gehört logisch auch zu חֹשֶׁךְ vgl. Jes. 60, 2., wo sich v. 6 auch שִׁפְעַת findet (v. שפע *abundare,* vgl. شفع ספק 20, 22). Eliphas insinuirt Iob nun Leugnung der speziellen Vorsehung. Nachdem er dessen Leiden für die Folge seiner Lieblosigkeit erklärt hat, sieht er weiter darin die Folge seines Unglaubens.

12 **Ist nicht Eloah so hoch die Himmel sind?**
Sieh nur das Haupt der Sterne, wie erhaben!
13 **So denkst du denn: „Was weiß Gott?!**
Kann er durch Nebelmasse hindurch richten?
14 **Wolken sind Hülle ihm daß er nicht siehet,**
Und im Himmelsrund lustwandelt er.“

Weil Iob in der Vertheilung der irdischen Geschicke die Gleiches mit Gleichem vergeltende Gerechtigkeit vermißt, gibt ihm Eliphas jenen öfter in den Psalmen (73, 11. 94, 7 vgl. Jes. 29, 15. Ez. 8, 12) gerügten Unglauben schuld, welcher dem himmlischen Gotte, wie Epikur den in den Intermundien ein seliges Leben führenden Göttern, das Wissen um die irdischen Dinge und also die Vorbedingung zu gerechtem Eingreifen abspricht. Die Ausdrucksweise hier ist aber durchaus eigentümlich. גְּבַהּ שָׁמַיִם ist nicht *acc. loci,* wie in Verbindung mit dem V. שכן Jes. 57, 15 dergleichen Acc. sich fassen lassen: der Nominalsatz ließe בְּגֹבַהּ oder besser בְּגָבְהֵי (11, 8) erwarten; es ist vielmehr (ähnlich wie 11, 8) Prädicatsnominativ: Eloah ist Himmelshöhe = himmelhoch und also hoch über die Erde erhaben. In diesem Sinne wird mit ו *explic.* fortgefahren: und siehe (= denn siehe, siehe doch) das Haupt der Sterne, daß oder wie (כִּי wie Gen. 49, 15. 1 S. 14, 29 *quod* = *quam*) sie erhaben; וּרְאֵה hat in correkten Texten *Asla (Kadma)* und רמו ist רֵמּוּ *(rômmu)* mit sogen. *Dag. affectuosum* (Olsh. § 83[b]) geschrieben. Neben רֹאשׁ (nicht סִפֹּר) ist für רֹאשׁ die Bed. Haupt *(vertex)*, nicht: Summe (AE), angezeigt; רֹאשׁ ist aber nicht Acc. der Weise (Hitz.: Schau mit dem Kopf zu den Sternen); der Dichter würde dann וְשָׂא (Jes. 40, 26) statt וּרְאֵה gesagt haben, denn man sieht die Sterne erhobenen Kopfes, aber nicht mit dem Kopfe. כּוֹכָבִים ist von רֹאשׁ regierter Gen., entweder epexegetischer: die Höhe welche die Sterne einnehmen (Ges.: *coelum stellatum*), in Verb. zu der fußschemelartig Jes. 66, 1 unten gelegenen Erde, oder besser partitiver: die höchsten unter den Sternen (Ew. Hitz. Schlottm. Dillm.), wie auch das auf רֹאשׁ כּוֹכָבִים als einheitlichen Begriff *(summitas astrorum = summa astra)* zurückgehende רמו nahe legt. Das folg. וְאַמְּרָה ist consecutiv und demgemäß mit Ultimabetonung zu lesen: die unleugbare Wahrheit, daß Gott erhaben und zwar absolut erhaben ist, misbraucht Iob zu dem Trugschluß: was weiß Gott oder (da das Perf. in Fragesätzen häufig subjunctiven Sinn hat, s. zu Ps. 11, 3) was sollte Gott wissen oder Kenntnis nehmen, näml. von dem irdischen Geschehen. Mit diesem *noverit* wechselt 13[b] der Potentialis: kann er hinter Wolkendunkel richterlich walten, näml. über die Niederwelt, von welcher ihn jenes abschließt? בְּעַד (Constr. von בַּעַד Abstand) bed. hier wie 1, 10. 9, 7 hinter *pone* mit dem Nebenbegriff der Umfassung oder Deckung durch das Absperrende. Weit entfernt, aus seiner absoluten Höhe einen unbeschränkten Ueberblick über alles Irdische zu haben, ist ihm dieses durch die Wolken maskirt (סָתַר wie 24, 15), so daß er nicht sieht was hier unten vorgeht, und unbekümmert um dieses den חוג Einschluß (vgl. حاج bedürfen, eig. in der Klemme sein) d. i. Kreis oder Ring des Himmels (des über der Erde gewölbten, deren Bewohner ihm nach Jes. 40, 22 wie Heuschrecken erscheinen) dahinwandelt; יִתְהַלָּךְ ist nach Art des Kal mit dem Acc. des Weges verbunden: *orbem coelorum obambulat.* Durch solche die Gottheit herunterwürdigende Ansichten stellt sich Iob dem weggeschwemmten gottlosen Geschlechte der Urzeit gleich, ohne sich durch dieses Strafbeispiel warnen zu lassen.

15 **Willst du die Bahn der Vorwelt einhalten,**
Welche beschritten heillose Leute,
16 **Die zusammengeschrumpft wurden vor der Zeit,**
Zum Strome flüssig ward ihr Grund und Boden,
17 **Die da sprachen zu Gott: Hinweg von uns!**
Und was könnte thun der Allmächtige ihnen?
18 **Und doch hatte er gefüllt ihre Häuser mit Wolstand —**
Der Frevler Sinn sei fern von mir!

Während Ps. 139, 24 דֶּרֶךְ עוֹלָם vorwärts blickend einen Weg ewiger Währung bed. (vgl. Ez. 26, 20 עַם עוֹלָם von dem Volke derer welche den unabsehbar langen Grabesschlaf schlafen), bed. hier אֹרַח עוֹלָם rückwärts blickend die Bahn der Vorzeit, aber nicht wie Jer. 6, 16. 18, 15 die der Nachwelt zur Beschämung gereichende Denk- und Handlungsweise der frommen Altväter, sondern die als abschreckendes Beispiel für sie dastehende Denk- und Handlungsweise eines gottlosen Geschlechts der Vorwelt; Eliphas fragt ob Iob diese von Leuten (מְתֵי vgl. אֲנָשִׁי 34, 36) der Heillosigkeit beschrittene Bahn beobachten d. i. innehalten wolle (שמר wie Ps. 18, 22)? Jene Nichtswürdigen wurden zusammengeschrumpft (vgl. zu 16, 8)[1] d. i. gewaltsam gepackt und erdrückt וְלֹא־עֵת als es noch nicht Zeit war (לֹא *quum nondum* wie Ps. 139, 16) d. i. als

1) Dieses קמטו ist nach der Masora das mittelste Wort des B. Iob (חצי חסר).

Gottes schöpferischer Ordnung nach ihre Zeit noch nicht gekommen war. LXX *συνελήφθησαν ἄωροι*, aber *συλλαμβάνειν* ist als Uebers. von קמט zu schwach, denn wie قبص mit den Fingerspitzen nehmen, dagegen قبض mit der ganzen gekrümmten Hand nehmen bed., so bed. קמט in Gemäßheit des dunklen emphatischen Schlußconsonanten ‚fest zusammenschnüren'. In 16b ist יוּצַק nicht *perf. Pu.* für יֻצַק (Ew. § 83b), denn diese naturwidrige Vertauschung der Schärfung mit Verlängerung ist im *Pu.* ohne Beispiel; es müßte יוּצָק (vgl. Richt. 18, 29) punctirt sein — also wie Lev. 21, 10 *fut. Ho.* v. יצק oder auch mit Ersatzdehnung statt der Assimilation v. נָצַק (vgl. 11, 15). Das Fut. hat hier die in histor. Zus. ihm zukommende Imperfektbed. Man übers. nicht: ein Strom welcher hingegossen wird ward ihre Stätte (Hirz.), oder: deren Grund ein hingegossener Strom (Umbr. Olsh. Hitz.), denn das diesfalls zu ergänzende היה durfte nicht fehlen; auch nicht: *flumen effusum est in fundamentum eorum* (Rosenm. Hahn u. A.), was לִיסוֹדָם heißen würde und überdies nicht paßt, da die Ueberschwemmung doch nicht den יסוד traf, sondern nur schließlich in Fluß brachte (יצק ist das eig. Wort vom Flüssigmachen einer festen Masse), sondern: zum Strome flüssig ward ihr fester Grund (Ew. Hlgst. Schlottm. Dillm.), so daß נָהָר nach 28, 2 vgl. 38, 38. Ges. § 139, 2 Prädicatsnom. d. i. der beim Pass. in den Nom. umgesetzte sogen. Factitivacc. ist (vgl. 28, 2): der Grund und Boden, auf dem sie und ihre Wohnungen standen, ward unter Wasser gesetzt und fortgeschwemmt — ohne Zweifel ist die Sintflut gemeint, eine Beziehung auf diese ist der patriarchalischen vor- und außerisraelitischen Situation des B. Iob angemessen und das Geschlecht der Sintflut (דור חמבול) gilt in der h. Schrift A. und N. T. als Ausbund der Gottlosigkeit, die Zeitgenossen Noahs sind die *ἀπειθοῦντες* סוררים *κατ. ἐξ.* (vgl. 1 P. 3, 20 mit Ps. 68, 19). Demgemäß werden sie nun auch hier v. 17 weiter gezeichnet als solche welche sagten zu Gott: „Hebe dich weg von uns" und was könnte der Allmächtige thun ihnen (לָמוֹ statt des zu erwartenden לָנוּ, indem wie 19, 28 aus der *or. directa* in *obliqua* abgebogen wird)! Olsh. erklärt mit Hahn: „in Bezug auf welche du sagst: und was thut denn der Allmächtige ihnen (dafür)? Er füllt ihre Häuser ja mit Glück, während von mir (der ich doch unglücklich bin) der Rath der Frevler fern ist." Aber diese Erklärung ist ebenso gezwungen (indem ומה ohne daß ein אמרת oder תאמר dabei steht als Rede Iobs gefaßt wird) als unsyntaktisch (indem der durch והוא angezeigte Umstandsstatz verkannt und dagegen וְעֻצַת וגו׳, wofür es wenigstens וּמֶמֶנִּי וגו׳ heißen müßte, für einen solchen angesehn wird). Nein, gerade das ist von überaus drastischer Wirkung, daß Eliphas jene Gotte mit סור ממנו den Abschied gebenden Ruchlosen, welchen nach Iobs Aussage 21, 13 f. ungetrübtes Lebensglück beschieden ist, mit Verweisung auf eine denkwürdige Thatsache als Gottes gestrengem Strafgerichte Verfallende bezeichnet und daß er mit ebendenselben Worten: „der Frevler Rath sei fern von mir", mit welchen Iob 21, 16 die Gemeinschaft mit jenen so glücklichen Frevlern ablehnt, sich nicht allein von den Frevlern, sondern mit einem Seitenblicke auf Iob auch

von denen lossagt, die sich ihnen durch Leugnung des gerechten Weltregiments Gottes gleichstellen. פָּעַל לְ ist, wie der folg. Umstandssatz zeigt, wie Ps. 68, 29 vgl. 31, 20. Jes. 26, 12 vgl. 64, 3 gemeint: was der Allmächtige ihnen denn helfen oder nützen könne? So fragten sie, während Er doch ihre Häuser voll von Glücksgütern gemacht hatte — mit dieser schnöden Verkennung des hienieden sich so gütig, aber wenn ihm mit Undank gelohnt wird auch so gerecht erweisenden Gottes will Eliphas nichts zu schaffen haben. Wahrhaft Fromme entsetzen sich nicht wie Iob 17, 8 darüber, daß sich in der Weltregierung Gottes die vergeltende Gerechtigkeit vermissen lasse, sie freuen sich vielmehr über deren thatsächliche Selbsterweisung, welche sie frei und ebendeshalb so fröhlich macht:

19 **Es sehens die Gerechten und freuen sich,**
Und der Schuldlose spottet ihrer:
20 **„Fürwahr vertilgt ist unser Gegner**
Und ihren Ueberfluß hat Feuer gefressen."

Der Ged. entspricht dem in vielen Psalmen-Ausgängen wunschhoffnungs- oder vorhersagungsweise ausgesprochenen, daß die vergeltende Gerechtigkeit Gottes, wenn sie auch eine Zeit lang auf sich warten ließ, endlich um so glorreicher zur Freude der bisher unschuldig Verfolgten offenbar wird Ps. 58, 11 f. Das Obj. von יִרְאוּ ist wie Ps. 107, 42 diese ihre Offenbarung. לָמוֹ ist nicht ethischer Dat. wie Ps. 80, 7., sondern geht wie Ps. 2, 4 auf die Gottlosen, deren hohnsprechender Uebermut ein so schimpfliches Ende nimmt. Was v. 20 folgt, sind Worte der Frommen; das einführende לאמר fehlt wie z. B. Ps. 2, 3. אִם־לֹא kann hier weder *si non* bed. wie 9, 24. 24, 25. 31, 31., noch in disjunctiver Fragweise *annon* 17, 2. 30, 25., es ist betheuernd wie 1, 11. 2, 5. 31, 36 — ein Amen zu Gottes peremtorischem Gerichte. נִכְחַד von thatsächlicher Verneinung (Annullirung) des Daseins wie 4, 7 u. ö. קִימָנוּ (wofür AE auch die LA קוּמֵנוּ mit קמץ קטן d. i. צירי kennt) hat statt *ē* irrationales pausales *ā*, wie 20, 27 מתקוֹמֵמה für מתקוֹמֵמת, Ruth 3, 2 מודעָתנוּ, Jes. 47, 10 רָאָנִי (neben der LA רַאֲנִי vgl. 1 Chr. 12, 17 לרמוֹתַנִי); die Correctur קָמֵינוּ ist unnöthig, die Form קִים ist aus קוֹם erweicht, wie עִיר Stadt (eig. Ringmauer verw. קוּר) aus עִוֵר (oder, auf dem Plur. עֲיָרִים gesehen, aus עִיָר), wie das danielische עִיר *ἐγρήγορος* desgleichen aus עִוֵר (v. עור rege s., wachen) und צִיר Thürangel, Bote aus צִוֵר (v. צור sich drehen, wenden).[1] Merx liest nach

1) Das Nom. קִים entspricht dem beduin. *kôm* (قَوْم), nur daß dieses urspr. *nom. act.* ‚der Kriegszustand' ist und immer collektive Bed. hat. Man sagt *naḥnu kôm* wir sind Feinde, für den Sing. ist *kômânî*, das *nom. relativum*, gebräuchlich, während קִים zu der im Arab. häufigen Klasse von Segolatbildungen der Form פָּעַל gehört, welche man als Ueberreste einer früheren Periode der semit. Sprachbildung anzusehen haben wird, die urspr. des Plurals und der Femininbezeichnung entbehrten, Collektivbed. hatten und nicht Abstracta gewesen zu sein scheinen, sondern Concreta, wie das arab. *part. form.* III مُفَاعِل eine Person oder Sache bezeichnend, welche in einem Gegenseitigkeits-

LXX Hier. (vgl. auch Syr.) יְקוּמָם ‚ihr Besitzstand', aber hier wie anderwärts haben die Uebers. den Text, der ihnen unklar, nach dem Parall. gemodelt. יִתְרָם ist wie auch Ps. 17, 14 nicht ‚ihr Uebriges' (Hitz. Dillm.) zu übers., wenigstens nicht in dem Sinne von Ex. 23, 11 sondern Jes. 15, 7; es ist das über den Bedarf Hinausgehende gemeint, ihr Vorrat, Ueberfluß, Reichtum. Von Iob heißt es *Megilla* 28[a]: אִיּוֹב וַחֲרָן בְּמָמוֹנֵיהּ הֲוָה er war verschwenderisch *(prodigus)* mit seinem Vermögen. Das den Ueberfluß des Gottlosen fressende Feuer ist eine Anspielung auf das Geschick das ihn betroffen. Nach diesem abschreckenden Bilde verlegt sich Eliphas auf Vermahnung des nun viell. mürbe Gewordenen zur Buße.

21 Vertrage dich doch mit Ihm und halte Frieden,
Dadurch wird dich überkommen Gutes.
22 Nimm doch aus seinem Munde Belehrung an,
Und präge seine Aussprüche deinem Herzen ein.
23 Wenn du umkehrst zum Allmächtigen, wirst du wieder gebaut —
Wenn du fernweg thust Unrecht aus deinem Zelte.
24 Und lege hin in Staub das Bruchgold
Und unter Kies der Bäche das Ophir:
25 So wird der Allmächtige dir Bruchgold in Masse
Und Silber höchsten Glanzes dir.

Das *Hi.* הַסְכֵּן (s. zu v. 2) bed. freundnachbarlich verkehren, in innige Beziehung treten oder in solcher stehen (Ps. 139, 3), dann auch (wie ähnlich das griech. *φιλεῖν*) gewohnen, gewohnt s., pflegen (Num. 22, 30), wonach Trg. אֱלַף עִמֵּהּ ‚gewohne mit ihm'. Der zweite Imper. könnte wie z. B. Spr. 3, 4 consecutiven Sinn haben: und habe infolge deß Frieden (arab. فَٱسْلَمْ) d. i. so wirst du in Frieden oder wolbehalten (9, 4) bleiben, aber שלם bed. auch selber sich befreunden (5, 23) und בָּהֶם 21[b] (neutrisch wie Jes. 64, 4 vgl. 38, 16. Zef. 2, 7. Ez. 33, 18 f.) paßt bei zwei vorausgegangenen Bedingungen um so besser, also: bleibe in Wolverhältnis (Einvernehmen) mit ihm, zufrieden mit seinen Schickungen und dein Hadern aufgebend.[1] In 21[b] wird vor Allem die Form תְּבוֹאָתְךָ oder (nach anderer gleichfalls wolbezeugter LA) תְּבוּאָתְךָ ins Reine zu bringen sein. Olsh. und Röd. erklären sie wie die mit in

verhältnis zu einer andern steht. Dergleichen sind im Arab. *ḫitl* der Gegner im Kampf; *chilf*, *ḍidd* der Widersacher; *ḥibb*, *chill* der Freund; *ilf*, *ins* der Vertraute; *chilṭ*, *gils* der Gesellschafter; *ḳirn* (eig. ein Thier das mit einem andern gleiche Hörner hat) gleichalterig (*coaetaneus*). Vgl. Hoheslied u. Koheleth S. 438. Das Gegenseitigkeitsverhältnis selber wurde dann durch die Form פַּעֲלָה ausgedrückt. In der späteren Sprache tritt an die Stelle von פָּעַל die Form פִּעֵיל z. B. *alîf*, *anîs*, *chalîṭ*, *gelîs*, *ḳarîn*. *Wetzst.*

1) Viell. bed. auch أَسْلَمَ (wov. *islâm*) nicht volle Hingabe (von der Grundbed. des Verbalstamms), sondern in Friedensverhältnis (zu Gott) treten (v. سِلْم = שָׁלוֹם). Fleischer schwankt zwischen diesen zwei Begriffsbestimmungen.

Betracht kommenden תְּבוֹאָתְךָ (*veniat*) Dt. 33, 16 und וְתָבוֹאתִי, *Kerî* וְתָבוֹאת (*et venisses*, Anrede an Abigail) 1 S. 25, 34 für Schreibfehler, wogegen Ew. § 191[c] in תְּבוֹאֲתָךְ das mit überflüssiger weiblicher Endung versehene תְּבוֹאָה = תָּבוֹא, in תְּבוֹאָתָה eine Erweiterung dieses Doppelfemininums durch das tonlose *ah* des Willens (vgl. Volck, Segen Mose's S. 101 f.) und in תָּבוֹאתִי eine Uebertragung der Flexion des Perf. auf das Fut. sieht. Die hier vorliegende Form תבואתך ist gewiß nicht Mischform aus תְּבוֹאָה und בָּאתָךְ, sondern das mit Suffix versehene תְּבוּאָה, dessen *ah* nicht das intentionelle wie 11, 17. Jes. 5, 19., sondern Femininendung ist: die Annahme solcher Doppelfeminina ist im Hebr. durch die regelmäßige Form גְּלֻחָה (= גְּלֻלַת mit einer zweiten Femininendung) und durch Beispiele wie Spr. 1, 20. Ez. 23, 20 und auch Jos. 6, 17. 2 S. 1, 26. Am. 4, 3 so gesichert wie im Arab. der Doppelplural und seine Weiterbildung durch weibliche Endung. Olsh. Röd. Merx lesen nach LXX Trg. Syr. תְּבוּאָתְךָ (was sich in 19 Codd. bei de Rossi findet): *proventus tuus* (31, 12) *bonus erit*, aber nach Ged. und Stil würden wir, wenn der Text der Besserung bedarf, תְּבוּאָךְ vorziehen: durch dergleichen d. i. bei solchem Verhalten wird dich Gutes (Glückliches) überkommen und zwar, wie das mit dem Acc. construirte בוא besagt, in plötzlicher, ohne dein weiteres Zuthun eintretender Wandlung. In der Gewißheit, daß es Gottes Wort ist, was er dem Freunde vorhält (vgl. 15, 11), ermahnt Eliphas ihn weiter v. 22., aus Gottes Munde (מִפִּיו wie Spr. 2, 6) Lehre anzunehmen und seinen (Gottes) Aussprüchen Raum in seinem Herzen zu verstatten, sie tiefinnerlich sich einzuprägen. Wenn er umkehre zum Allmächtigen (שׁוּב עַד wie öfter z. B. Jes. 19, 22 vgl. 45, 24 statt des sonst üblichen שׁוּב אֶל, von gründlicher, zum Ziel führender Bekehrung), so werde er wieder aufgebaut werden, indem sein früherer Glücksstand sich wieder aus den Trümmern erhebt. בָּנָה bauen hat je nach dem Zus. bald den Sinn des Um- Fort- oder Ausbauens (s. zu 20, 19), bald den des Wiederaufbauens (12, 14. Jes. 58, 12), auf Personen bezogen den Sinn steigenden Glückes (Mal 3, 15) oder der Wiederherstellung des zertrümmerten (Jer. 24, 6. 33, 7), hier in letzterem Sinne. Das verheißende תִּבָּנֶה ist von Bedingungssätzen umschlossen, denn 23[b] (vgl. 11, 14) ist nachschlagender zweiter noch unter dem Regimen des אִם stehender Bedingungssatz, er eröffnet die Darlegung dessen, worin die Buße, wenn sie eine gründliche sein soll, sich äußern muß. LXX übers. ἐὰν δὲ ἐπιστραφῇς καὶ ταπεινώσῃς d. i. וְתַעֲנֶה, nicht wie Merx herstellt וְתִכָּנַע; Hitz. corrigirt תִּפָּנֶה; aber פנה עד sagt man nicht, eher läßt sich jenes mit Ew. für das Ursprüngliche halten („wenn du umkehrst . . dich demütigend"). Indes so auffällig die Unterbrechung der Vorbedingungen durch dieses verheißende תבנה ist (vgl. aber 21[b]) — wir geben doch ungern dieses schöne und unserem Dichter so angemessene Bild daran. An den Bedingungssatz 23[b] schließt sich in v. 24 ein selbständiger Heischesatz an, den die alten Uebers. als Verheißung statt als Ermahnung ansehen und deshalb gröblich misdeuten. Das Targ. übers.: und setze auf Staub eine feste Stadt (d. i. du wirst da

wo jetzt nichts als Staub ist eine solche aufstellen), als ob בָּצָר s. v. a. בְּצָרוֹן oder מִבְצָר sein könnte — eine Verheißung, welche Saad. wenigstens in eine Forderung umsetzt: „halte für Staub die Burg (الحصن) und rechne für Steine der Thäler das Ofirgold", besser als Eichh.: „reiß deine Raubburg nieder, zertrümmere (הפיר) die Schlösser deiner Thäler." Auch Gecatilia, welcher בצר richtiger deutet, übers. verheißend: so wirst du erwerben zahlreicher als Staub Schätze (ذخائر) und (mehr als) Steine der Thäler Golderz (تبرا); selbst noch Rosenm. *(repones prae pulvere argentum)* und Welte zwingen aus v. 24 eine Verheißung heraus. Es ist eine Forderung, daß er dem Mammonsdienst entsage. Aber man übersetze שִׁית nicht *aestimare* und על־עפר nicht *pulveris instar* (Grot. Cocc. Schult. Dathe Umbr.); denn שִׁית על (ב) im Sinne von ‚für etwas achten' ist unerhört. Mit *pone super pulverem* wird gefordert, daß er sich des kostbaren Metalls entledige, indem er es in den Staub legt, weil es für ihn fortan nicht mehr Werth hat als dieser. בָּצָר ist wie בֶּצֶר (wodurch es Abulwalîd erkl.) Gold- und Silbererz d. i. Gold und Silber wie es aus dem Schacht gebrochen ist, also (da Silber theilweise gediegen, Gold fast nur gediegen und stets mehr oder weniger Silber enthaltend vorkommt) das edelste Metall in seinem reinen Naturzustande, noch nicht verarbeitet und deshalb auch noch nicht legirt (vgl. נְצִיר und נְצָר, welches gleichfalls *aurum argentumve nativum* bed., aber nicht *ab excidendo*, sondern *a nitore*). Was 24ª sagt: thue das Idol köstlichen Metalls mit Verachtung von dir (vgl. Jes. 2, 20), drückt das Parallelglied nur etwas anders aus: lege unter Quarz (וּבְצוּר mit בצר zusammenklingend) der Bäche (wie es sich in den Betten wasserleerer Wâdi's findet) das Ofir d. i. versetze es unter das Gerülle, nachdem es den bisherigen Zauber der Bethörung für dich verloren. Das ב der masoretischen LA läßt sich auch mit Hitz. als ב *essent.* fassen wie Jes. 48, 10. Ez. 20, 41 u. dgl.: und (lege in den Staub) als Kies der Bäche (als nichts besseres) das *Ofir*. Aber dann läse man mit Merx nach LXX Trg. Syr. lieber geradezu וּכְצוּר. Der Parall. ist für örtliches ב, entsprechend dem על. Wie Nesseltuch von Môṣil ‚Mousselin' und Bildzeug von Damask ‚Damast דִּמָּשֶׁק (Am. 3, 12)' und Aloëholz von Coromandel منذل heißt, so heißt Gold von Ofir d. i. von dem Küstenlande der *Abhîra* an der Nordküste des Runn (*Iriṇa* d. i. Salzsee) östlich von den Mündungen des Indus[1] ge-

1) So ist אופיר von Lassen in seiner Schrift *de Pentapotamia* und seiner Indischen Alterthumskunde erklärt worden, während man neuerdings, bes. seit Mauch's Mittheilungen, Sofala an der Ostküste Afrika's, Madagascar gegenüber, darunter zu verstehen geneigt ist (so auch Merensky, Beiträge zur Kenntniß Süd-Afrika's 1875 S. 39—63). Die Wiedergabe durch *σωφείρ* (*σωφίρ*) bei LXX (*B* a. u. St.) und Theod. ist dem günstig. Olympiodor sagt, seiner Appellativbed. nach sei *σωφείρ* = *κάλλιστον* (vgl. שַׁפִּיר), wie Aquila 28, 16 es *πρωτείῳ* übersetzt.

radézu אופיר. In v. 25 setzt sich nun nicht die Ermahnung fort (Hitz.: laß den Allmächtigen dein Golderz sein), sondern es beginnen hier die verheißenden Nachsätze, denn die subjective Verheißung v. 26 setzt die objective v. 25 voraus, auf deren Grunde sie sich erhebt. Wenn Iob dergestalt die zeitlichen Güter, durch deren Ueberschätzung er sich bisher versündigt hat, von sich fortschafft, dann wird Gott selber sein unvergänglicher Schatz, seine unendlich höhere Ergötzung werden. Hgst. findet dies für Eliphas zu spiritualistisch, aber es steht da. Des dinglichen בָּצָר entledigt sich Iob, und der Allmächtige selber wird ihm dafür בְּצֻרִים Bruchgold in reicher Fülle, was der Gegens. des Plur. (בצרך ist falsche LA) zum Singular besagt; LXX Syr. Hier. Arabs gehen hier irre, indem sie das בְּ von בְּצָרֶיךָ als Präp. fassen. תּוֹעֲפוֹת übers. das Trg. תְּקוֹף רוּמָא und demgemäß wird es bald durch חסן (Kraft) bald durch גבה (Höhe) glossirt, ohne daß gesagt wird, wie es zu diesen Bedd. komme. An u. St. übers. LXX *ἀργύριον πεπυρωμένον* v. עפ in der Targumbed. blasen, schmieden, der Syr.: *argentum computationum* (חושבנין) v. עפ in der targumisch-talmud. Bed. verdoppeln (= hebr. כפל). Dem vorliegenden Sprachgebrauch nach bed. יָעֵף, von dessen *Hi.* תּוֹעִפוֹת gebildet ist, ermatten, ermüdet werden, aber wenngleich von diesem Grundbegriff aus sich für u. St. (Ermüdungen = mühsame Errungenschaft, syn. יְגִיעַ) und Ps. 95, 4 (Erklimmungen = Höhen, vgl. oben zu 6, 25 assyr. *sadi marṣûti*) zu einer brauchbaren Bed. gelangen läßt, so bleibt doch der Gebrauch des Worts in den ältesten Belegstellen Num. 23, 22. 24, 8 פְּתוֹעֲפֹת רְאֵם לוֹ unenträthselt, denn hier wird der Begriff der Unermüdlichkeit, Unüberwindlichkeit oder ein anderer dergleichen erfordert, ohne daß sich von יָעֵף ermatten aus eine annehmbare Vermittlung darbietet. Deshalb wird man auf die zu Ps. 95, 4 erörterte √יף, יפע zurückzugehen haben, welche ragen, hoch s. bed. und von welcher aus יפע oder mit Lautversetzung יעף (vgl. עָיֵף und יָעֵף) die Bed. des Hervorragens, Aufstrahlens, Weithinglänzens gewinnt, indem sich יָעֵף ermüden zu dem arab. وغف *fut. i.*, dieses יעף (יפע) dagegen zu يفع *ascendere, adolescere,* وفع *elatum, adultum esse* und وفى *eminere* und trop. *completum, perfectum esse* stellt. So ergibt sich für תּוֹעֲפוֹת die Bed. *eminentiae.* Es bed. Ps. 95, 4 als numerischer Plur. die Emporragungen (Spitzen) der Berge und hier wie Num. a. a. O. als intens. Plur. die Vortrefflichkeit, wonach wir, mit Ew. zusammentreffend, „Silber höchsten Glanzes" (vgl. רִפְעָה *eminentia splendor* Ez. 28, 7) übersetzt haben. Anders Dillm.: Silber in ragenden Haufen (Barren, Stangen), aber יעף eignet sich nicht die doch immerhin geringe Höhe des Vorraths an edlem Metall zu bez.

26 Denn dann wirst du am Allmächtigen dich ergötzen
Und emporheben zu Eloah dein Antlitz.
27 Flehest du zu ihm, so wird er dich erhören,
Und deine Gelübde wirst du bezahlen.
28 Und beschließest du ein Vorhaben, so kommts zu Stande,
Und über deinen Wegen blinket Licht.

29 Wenn sie abwärts gehen, so sprichst du „Empor!“
Und dem mit gesenkten Augen schafft er Heil.
30 Er wird retten den Nicht-Schuldlosen
Und gerettet wird er durch die Reinheit deiner Hände.

Man könnte כִּי־אָז auch „ja dann“ (s. zu 11, 15) als emphatische Wiederaufnahme des verheißenden וְהָיָה *(tum erit)* v. 25 übers., aber was folgt ist wirklich Bewahrheitung dessen daß Gott ihm reicher Ersatz sein werde, es wird sich ihm in *actus reflexi* erfahrungsmäßig bestätigen: denn alsdann wirst du an dem Allmächtigen dich ergötzen (s. die Grundstelle Ps. 37, 4 und die Lehnstelle Jes. 58, 14 vgl. unten 27, 10) d. h. Er wird dir Grund und Quell hoher und herzinniger Freude werden (עַל so wie es bei שָׂמַח mit בְּ wechselt). Dann wird er sein Antlitz, welches bisher im Bewußtsein seiner Gottentfremdung durch geflissentlich gehegte Sünde und ungebüßte Schuld gesenkt war (נָפַל Gen. 4, 6 f.), frei und offen, getrost und heiter zu Gott emporheben können. Fleht er zu Ihm (hypothetisches Fut. wie יִבְרַח 20, 24), so wird Er ihn erhören und was er betend gelobt hat wird er nun, nachdem ihm das Erbotene gewährt ist, dankbar entrichten; das *Hi.* תֶּעְתִּיר (vgl. über die Grundbed. zu Gen. 25, 21) kommt außer hier nur Ex. c. 8—10 vor, wogegen גָּזַר (zerschneiden, abschneiden) hier zum ersten Male in der Bed. entscheiden, beschließen vorkommt, welche in jüngerer Sprachzeit die gewöhnliche Bed. des Worts geworden ist (vgl. חָרַץ und גזר, deren Bed. *decernere* von der selben Grundvorstellung ausgeht). Ueber וּתְגֹזַר (nach a. LA mit *Kamez chatûf*) s. Ges. § 47 Anm. 2. וְיָקָם־לָךְ ist Folgesatz wie וְיָשֹׁב 2 K. 5, 10.; קוּם bed. zu Stande kommen wie häufig z. B. Jes. 7, 7 (neben הָיָה ins Dasein treten). Was er vorhat (אָמַר), gelingt ihm und verwirklicht sich, und über seinen Wegen blinket Licht, so daß er nicht straucheln kann und des Zieles nicht verfehlet, Licht wie Monden- und Morgenlicht, denn, wie der Verf. der einleitenden Spruchreden, den wir nun schon so oft auf Entlehnungen aus dem B. Iob betroffen haben (vgl. 21, 24 mit Spr. 3, 8), sinnreich sagt (4, 18): „Der Gerechten Pfad ist wie Morgensonnenlicht (כְּאוֹר נֹגַהּ vgl. Dan. 6, 20), das strahlend aufsteigt bis zum Höhepunkt des Tages.“ Auf דְּרָכֶיךָ geht תִּשְׁפִּילוּ zurück, denn wenn man übers.: falls man erniedrigt (Schlottm. Renan u. A.), so vermißt man das Suff. und bekommt einen schiefen Ged. Wie תִּשְׁפִּיל niedrig machen bed., so kann es auch ‚heruntergehen‘ (Jer. 13, 18 vgl. Jes. 57, 9) und, von den Wegen gesagt, ‚abwärts führen‘ bed. (Rosenm. Ew. Hahn). Die Alten gehen in 29ᵃ irre, weil sie den exclamativen Sinn von גֵּוָה nicht durchschauten. Das N. גַּוֶּה, welches vom V. גָּוָה = גָּאָה gebildet ist wie גֵּאֶה Hoffahrt Spr. 8, 13., גֵּהָה Heilung Spr. 17, 22., כֵּהָה Milderung Nah. 3, 19 (versch. von גְּוִיָּה Körper, dem Fem. von גִּוִּי), ohne daß man es als synkopirt aus גְּאֶוֶה, wie שֵׁלָה 1 S. 1, 17 aus שְׁאֵלָה, anzusehen braucht (Olsh. § 154ᵇ), bed. hier nicht Hochmut oder Uebermut wie 33, 17. Jer. 13, 17., sondern adverbiell *sursum* (als Synon. von סֶלָה, welches aus סַל *elevatio* mit *He* der Richtung und *Dag. forte implic.* wie הֲמֻלָּה, הָרָה = *paddanna, harra* gebildet): gesetzt daß (כִּי = ἐάν wie

אִם = *el*) deine Wege abwärts führen, so sprichst du: in die Höhe! (vgl. die Zurufe Sach. 4, 7. 2 K. 3, 23) d. i. dein in Gott mächtiger Wille, deine aus dem Allmächtigen geschöpfte Zuversicht wird ihnen mit Einem Male eine andere günstigere Richtung geben: Gott wird den mit niedergesenkten Augen (LXX *κύφοντα ὀφθαλμοῖς*) wieder in einen Zustand der Weite, Wolhäbigkeit, Glückseligkeit versetzen, was יוֹשֵׁעַ (defektiv geschrieben, LXX: *σώσει*, Hier. u. Syr. aber, יְוֻשַּׁע lesend: *salvabitur*) seinem Grundbegriff nach bed. So mit Ew. auch Dillm. Zöckl. Ruetschi aber und Hitz. bestehen darauf daß גֵּוָה wie 33, 17 Uebermut bedeute. Jener übers.: „Wenn man (dich) herabwürdigt und du sprichst: Uebermut! so wird er dem Bescheidenen beistehn“; dieser gefälliger: „Wenn man demütigend behandelt (Andere), so sprichst du, dich im Gebet zu Gott wendend: Uebermut! und dem Gedemütigten schafft er Heil, retten wird er auch den Nicht-Schuldlosen . .“ bei dieser Erkl. handelt nicht bloß v. 30 sondern auch schon v. 29 von der Mittlerstellung Iobs zum Heil Anderer und von der Macht seiner Fürbitte. Aber unsere Erkl. hat das für sich, daß sie zu תִּשְׁפִּילוּ weder ein ungenanntes Subj. noch ein ungenanntes Obj. hinzuzudenken braucht und daß וַתֹּאמֶר גֵּוָה sowol in Ansehung des *fut. consec.* als des Ausdrucks sich naturgemäßer anschließt. In v. 30 stimmen wir mit Ruetschi überein, welcher die hier zu typisch bedeutsamer Aussage kommende Idee der Stellvertretung gebührend würdigt. Wenn dagegen Hitz. v. 30 übers.: Retten wird er den Nicht-Schuldlosen, daß er gerettet würde durch deiner Hände Reinheit, so mißbraucht er das *perf. consec.* zur Ausdüftelung eines unklaren Ged. Die Syntax fordert für וְנִמְלַט lediglich Hineinstellung in gleichen Zukunftbereich mit יְמַלֵּט und Fortsetzung des Einen in dem Andern 1 S. 27, 1. Ez. 17, 15. 1 S. 9, 16. Lev. 25, 49. Auf den ersten Blick könnte es scheinen, daß Eliphas mit dem אִי־נָקִי 30ᵃ dem Nicht-Schuldlosen (אִי [1] wie in den Eigennamen אִיכָבוֹד, אִיזֶבֶל = אַיִן Jes. 40, 29. 2 Chr. 14, 10) Iob selbst in seinem gegenwärtigen Zustande meine; es wäre dann ein milder umschreibender Ausdruck für ‚der Schuldige, der sein Leiden verdient hat.‘ Wenn du dich in dieser Weise zu Gott zurückwendest, so wird er — dies wäre der Sinn von 30ᵃ — dich befreien, obwol dein Leiden nicht unverschuldet ist. Statt nun fortzufahren: und gerettet wirst du ob der Reinheit deiner Hände d. i. darum daß du sie von Unrecht gereinigt hast, würde Eliphas sagen: und gerettet wird dieser Nicht-Schuldlose d. i. gerettet wirst du, der Nicht-Schuldlose, durch die Reinheit deiner Hände. Aber man fühlt sofort, wie hart dieses Umschlagen der 3 P. in Anrede wäre. Selbst Hirz., welcher 30ᵃ auf Iob bezieht, bez. 30ᵇ auf irgendwelchen Andern. In Wahrheit ist aber beidemal ein Anderer gemeint (Ew. Schlottm. Hahn

1) Auch im Rabbinischen lautet diese verkürzte Negation nicht אֵי (wie Dukès und Geiger vocalisiren), sondern traditioneller Aussprache nach אִי z. B. אִי אֶפְשָׁר (*impossibile*). Ebenso im Aethiopischen das zur Bildung negativer Begriffe dienende *'i*.

Olsh. Kamph. Dillm.) und 30a ist gleich darauf angelegt, durch בְּבֹר בַּפֶּיךָ 30b ergänzt zu werden. Schon Seb. Schmid und J. H. Michaelis haben das Verh. richtig erkannt: *liberabit Deus et propter puritatem manuum tuarum alios, quos propria innocentia ipsos deficiens non esset liberatura.* Die Reinheit der Hände (Ps. 18, 21) ist die welche Iob erlangt haben wird, wenn er von sich gethan was ihn befleckt (vgl. 9, 30 mit 17, 9). Hirzel hat bei v. 24 f. auf Mt. 6, 33 verwiesen; hier wird man an des Herrn Wort an Petrus Lc. 22, 32 erinnert: *σὺ ποτε ἐπιστρέψας στήριξον τοὺς ἀδελφούς σου.* Eliphas spricht prophetisch, obwol unbewußt, in diesen letzten Worten aus was der Ausgang der Geschichte an ihm selbst erfüllt werden läßt.

Die Rede des Eliphas eröffnet den dritten Gang des Streites. In dem ersten Gange waren die Strafreden der Freunde mit lockenden Verheißungen verbrämt, aber diese vermochten Iob nicht zu trösten, weil sie von der Voraussetzung ausgingen, daß er als ein Sünder leide und nur durch Umkehr zu Gott von seinem Strafleiden loskommen könne. In dem zweiten Gange zogen die Freunde, da Iob ihrer Bußermahnung kein Gehör gab, ihre Verheißungen zurück und begannen um so rückhaltloser zu strafen und zu drohen, indem sie Iob in möglichst abschreckenden Bildern vom Untergange des Frevlers sein eignes drohendes Verderben vor Augen stellten. Die Verkennung, die Iob von den Freunden erfährt, hat auf ihn die heilsame Wirkung, daß er immer tiefer in der Hoffnung wurzelt, Gott werde ihn nicht sterben lassen, ohne seiner Unschuld Zeugnis gegeben zu haben. Aber durch diesen Glaubensblick in die Zukunft lichtet sich Iob dennoch nicht das Räthsel der Gegenwart. Im Gegentheil endet der zweite Gang so, daß Iob den Freunden, die das Räthsel seines individuellen Geschickes ungerecht und lieblos wegleugnen statt es zu lösen, nun das Räthselhafte in der Vertheilung der Geschicke überhaupt entgegenhält, die gänzliche Unvereinbarkeit der Erfahrung mit der behaupteten gerechten göttlichen Vergeltung. Er redet in jener Rede c. 21., welche den Uebergang zum dritten Gange des Streites bildet, die Sprache des Zweiflers nicht ohne an Gott sich zu versündigen. Aber da es wahr ist, daß das äußere Geschick des Menschen keineswegs immer seiner wahren sittlichen Beschaffenheit entspricht und nie zum untrüglichen Schlusse auf diese berechtigt, so versetzt er allerdings in jener Rede dem Dogma der Freunde den Todesstoß. Der Dichter kann sie unmöglich hierauf schweigen lassen. Eliphas, der besonnenste und gedankenreichste, ergreift das Wort. Er der in seiner ersten Rede so milde begonnen, sagt nun hier gerade heraus was er in der zweiten Rede verblümter Weise nur angedeutet. Das Dogma der Freunde zerstört sich hier selber durch die lügnerische Consequenzmacherei, durch die es sich vor sich selbst zu rechtfertigen genöthigt ist.

Es ist wahr was Eliphas sagt, daß das Walten Gottes sich nicht nach Beweggründen des Eigennutzes bestimmt, da der Fromme nicht Gotte, sondern sich selber nützt, daß sein Walten also ein unparteiliches, lediglich durch den sittlichen Thatbestand bestimmtes ist. Betrachtet man aber den Folgesatz, zu welchem Eliphas in diesen Gedanken nur den Anlauf nimmt, so erweisen sie sich doch nur als die Prämisse zu einem falschen Schlusse. Denn er folgert daraus, daß Gott die Tugend als solche belohne und das Laster als solches strafe, daß also wo ein Mensch leide der Grund davon in keiner Nebenabsicht Gottes, sondern lediglich und ausschließlich in der Absicht Gottes, die Sünde des Menschen zu strafen, gesucht werden müsse. Das Falsche des Schlusses liegt darin, daß neben der Absicht Gottes, die Sünde des Menschen zu strafen, die Möglichkeit einer andern Absicht, die ebenso entfernt wie jene von Eigensucht ist, ausgeschlossen wird. Es zeigt sich nun, wie nahe theoretischer Irrtum und praktische Lüge aneinander grenzen. Denn nachdem Eliphas Leiden und Sündenstrafe aufs neue zusammengespannt hat, ohne eine andere Form göttlichen Waltens als seine Gerechtigkeit, einen andern Zweck des Leidensverhängnisses als den Strafzweck anzuerkennen (aus welcher Anerkenntnis der rechte und wahre Trost für Iob entsprungen sein würde), ist er genöthigt, in dem vorliegenden Falle wider sein besseres Wissen und Gewissen den Thatbestand zu entstellen und sich selber Sünden Iobs, zu denen ihm jede Bestätigung fehlt, vorzuheucheln. Der frühere Reichtum Iobs muß ihm herhalten, um daraus schwere Beschuldigungen zu entnehmen, die er nun direkt und unbedingt gegen Iob ausspricht: er, den doch sein Gewissen keines Mammonsdienstes zeiht 31, 24 f., leidet die Strafe eines habgierigen und unbarmherzigen Reichen. So ist mit ungerechter Preisgebung Iobs das Dogma von Gottes Gerechtigkeit gerettet.

Mit Recht spricht Eliphas das Verwerfungsurtheil über die Freigeisterei, welche, wenn sie auch das Dasein Gottes nicht leugnet, doch Gott als in den Himmel eingeschlossen ansieht, ohne sich um das Irdische zu kümmern. Ueber ein früheres Geschlecht, welches so schnöde von Gott dachte, erging das göttliche Vertilgungsgericht und noch ergeht es zur Freude der Gerechten über Frevler gleichen Sinnes. Das ist wahr, aber es trifft Iob nicht, gegen den es gemünzt ist. Iob hat die Allgemeinheit gerechter Vergeltung aber nicht die spezielle Vorsehung geleugnet. Eliphas setzt beide in falsche Correlation. Er meint daß man so weit man jene vermißt diese geradezu leugnen müsse — wieder ein Beispiel von der Consequenzmacherei der dogmatischen Einseitigkeit. Iob steht zu Gott so, daß er sein Walten in Natur und Menschenwelt, selbst wenn er nirgends eine Spur vergeltender Gerechtigkeit zu entdecken vermöchte, nicht leugnen würde. Denn sein Gott ist kein Begriff, sondern eine Person, zu der er in lebendiger Beziehung steht. Ein Begriff fällt auseinander, sobald er in sich widersprechend befunden wird, aber Gott bleibt der er ist, so sehr auch die Erscheinung seines Waltens dem Wesen seiner Person widerspricht.

Die Ermahnungen und Verheißungen, durch welche Eliphas dann 22, 21—30 Iob zu Gott zurückzuführen sucht, sind an und für sich wahr und wunderherrlich. Sie haben auch darin etwas Beschämendes

für Iob, daß sie ihn auf den innern Frieden, die Freude in Gott verweisen, welche er da wo er vom Unglück der Gerechten in Vergleich zu dem Glücke der Frevler sprach gar nicht in Anschlag gebracht hatte.[1] Aber auch diese schönen Verheißungsworte sind von der falschen Voraussetzung befleckt, von der sie ausgehen. So verlieren auch die heiligsten und wahrsten Worte ihren Werth, wenn sie nicht zur rechten Zeit geredet sind, und die glänzendste Bußpredigt bleibt wirkungslos, wenn sie von pharisäischer Lieblosigkeit dictirt ist. Der Dichter, der den Charakter des Eliphas ähnlich dem eines Propheten gehalten hat (s. 4, 12 ff.), läßt ihn hier am Schlusse seiner Rede sich selber wider Willen den Ausgang dieses Streites prophezeien. Der welcher jetzt sich als נקי ansehend Iob Buße predigt, wird zuletzt als אי נקי dastehen und wird einer der Ersten sein, welche der Fürbitte Iobs des Knechts Gottes bedürfen und die er vermöge der Reinheit seiner Hände mittlerisch rettet.

Die Antwort Iobs auf Eliphas' dritte Rede c. XXIII—XXIV.

Schema: 8. 8. 8. 8. | 8. 9. 9. 9. 5. 10. 9.

[Da hob Ijjôb an und sprach:]

2 Auch heute noch bietet Trotz mein Klagen,
Seine Hand liegt schwer auf meinem Geseufz.
3 O daß ich doch wüßte ihn zu finden,
Gelangen könnte bis zu seiner Wohnstatt!
4 Ich würde darlegen vor ihm die Rechtssache
Und meinen Mund füllen mit Beweisen,
5 Möchte wissen die Worte die er mir antworten,
Und aufmerken was er mir sagen würde.

Wir übers. גַּם הַיּוֹם „auch heute noch"; so aber kann der Dichter Iob nicht sagen lassen, wenn der Streit an Einem Tage begann und endete, die einzelnen Gänge und, so zu sagen, Akte scheinen also als ebensoviel Tage gedacht zu sein (Ew. Dillm.). מְרִי soll nach Trg. Syr. Hier. ‚Bitterkeit' bed. (vgl. מַר 7,11. 10,1), aber obwol חֵמָר Ex. 23,21 ‚erbittern' mit חֲמָרָה Ps. 106,43 zusammenfällt, so behauptet doch מרי überall die ihm von seinem Stammwort מרה[2] her eigne Bed. Widerspenstigkeit, Störrigkeit, Auflehnung, und מְרִי שִׂיחִי wird also nach Analogie des Nominalsatzes מְרִי חֲמָתוֹ Ez. 2, 7 zu verstehen sein. Erklärt man aber: Auch heute noch gilt als Empörung (gegen Gott) mein Klagen, so bedarf 2^b, um einen anschließenden Ged. zu ergeben, irgend welchen Flickworts: wiewol die Hand auf mir mein Seufzen dämpft (Hirz. Hitz.), oder nach einer andern Auffassung des עַל: *et pourtant mes gémissements n'égalent pas mes souffrances* (Renan Schlottm.) — man hätte וְיָדִי (als Umstandssatz, LXX *B* καὶ ἡ χεὶρ αὐτοῦ) zu erwarten. So wie die Worte lauten und gestellt sind, ist anzunehmen, daß die Zeitbestimmung גַּם־הַיּוֹם zu beiden Vershälften gehöre. Man wird also den Satz 2^a nicht als Widergabe dessen was die Drei sagen, sondern als eigene Aussage Iobs und מרי (wofür LXX nach *B* מִדְרֵי, nach *A* מִיָּדִי, beides widersinnig, gelesen hat) von Störrigkeit, Trotz, Ausdauer im Widerstande (vgl. מֹרָה 2 K. 14, 26 von hartnäckigem obstinatem Leiden) zu verstehen und mit Raschi Hahn Olsh. Dillm. zu erklären haben: noch immer ist Trotzen meine Klage d. i. noch immer behauptet sie sich unnachgibig in ihrem Widerstande, näml. gegen Gott, gegen solche zur Unterwerfung unter ihn, den Strafrichter, auffordernde Bußvermahnungen, wie die eben vorausgegangene des Eliphas. Diesen gegenüber hält Iob sein Klagen auch heute noch für wolberechtigt. Meine Hand — fährt er 2^b in verändertem Ausdruck ebendesselben Ged. fort — hat sich schwer gelegt auf mein Seufzen d. i. ich halte es unverrückt fest (wie Fleischer die Worte zu fassen vorschlägt) oder auch: ich bin zu fortwährendem Ausbruch desselben gezwungen.[1] Bei dieser Erkl. behält ידי seine nächstliegende Bed. und die partikellose Aneinanderfügung der beiden Vershälften begreift sich am besten. Dagegen erklären fast Alle, welche ידי nicht nach LXX Syr. in ידו corrigiren, das Suff. objektiv: die Hand d. i. das Verhängnis, das ich zu dulden habe, lastet auf meinem Seufzen, mir unwiderstehlich solches auspressend. Die Zurückführung des Leidens Iobs auf Gottes Hand findet sich häufig 19,21 vgl. 1, 11. 2, 5. 13,21.,

1) Brentius: *Prudentia carnis existimat benedictionem extrinsecus in hoc seculo piis contingere, impiis vero maledictionem; sed veritas docet, benedictionem piis in hoc seculo sub maledictione, vitam sub morte, salutem sub damnatione, e contra impiis sub benedictione maledictionem, sub vita mortem, sub salute damnationem contingere.*

2) מרר und מרה stammen beide von √ מר (s. zu 6,25. 16,3) mit der Grundbed. *stringere* streichen, streifen, straffen. Daher مَرَّ an oder über etw. hin streichen, streifen (vorbei- vorüber- hindurchgehen, fahren u. s. w.), aber auch *stringere palatum*, von adstringirendem Geschmack, streng von Geschmack, bitter s. [wov. مُرْمُر = أَعْذَرُ Iob 27, 2 *Ar. Tischend.*] *opp.* حَلَا weich und mild von Geschmack, süß s., wie nach einer andern Seite hin حلث schlaff, schwach, krank s., beide von √ حل in حَلَّ *solvit, laxavit.* Von der Bed. straff s. kommt *amarra* straff spannen, *istamarra* sich straff spannen, sich in solcher Spannung fortziehen; von Dingen in der Zeit: ununterbrochen fortdauern; *mirra* Strang, Strick; مرث sich gegen jem. straff machen und halten d. h. widerspenstig s., urspr. körperlich wie مَارَّ, تَمَارَّ sich im Ringen gegen einander stemmen und steifen, dann geistig wie مَارَى, تَمَارَى sowol äußerlich durch Widersprechen und Disputiren, als innerlich durch Zweifel und Ungläubigkeit gegen etw. ankämpfen. *Pl.*

1) Der Sinn könnte wol auch sein: meine Hand preßt zurück mein Stöhnen (d. i. ich suche die Aeußerung des Schmerzes möglichst zu mäßigen), aber dagegen ist 2^a, und das arab. *kamada* den innern Schmerz, Zorn u. s. w. gewaltsam unterdrücken (z. B. *mât kemed[an]* er starb an verschlossenem Ingrimm oder Kummer) hat mit כבד wol nicht gleiche Wurzel.

und dem objektiv (passiv) gebrauchten Suff. vergliche sich v. 14 חֻקִּי, 20, 29 אִמְרוֹ und am meisten 34, 6 חִצִּי Aber daß Iob mit ידי nicht seine Hand, sondern Gottes Hand auf ihm meine, ist sprachlich unmöglich. Also läßt sich auch nicht erkl.: die Hand auf mir ist über mein Seufzen schwer d. i. schwerer als dieses (Ramban Rosenm. Ges. Schlottm. Renan), עַל kann zwar in diesem comparat. Sinne gebraucht werden Ex. 16, 5. Koh. 1, 16., aber כבדה יד על ist eine stereotype vom Lasten der Hand auf jem. übliche RA Ps. 32, 4 (vgl. den Abschnitt Elihu 33, 7 und die Verbindung mit אֶל 1 S. 5, 6 und שָׁם 1 S. 5, 11), und ידי ist Iobs Hand, nicht die Hand eines Andern; auch kann ידי nicht *plaga mea* (Trg. מַחְתִּי) bed., das Arabische weist unter den mancherlei Sinneswendungen von يد diese nicht auf und am allerwenigsten würde sich ein Araber in ein passives يدى *plaga quam patior* hineindenken können. Also: sein Klagen behauptet sich nach wie vor, seine (Iobs) Hand drückt auf sein Seufzen, so daß es auszubrechen gezwungen ist, näml. das Seufzen über sein mit Gottes Gerechtigkeit nicht zu reimendes Leiden. Der Ausdruck hat, auch so verstanden, etwas Seltsames, und es ist sehr wahrsch. daß der Dichter ידו schrieb, 2^b verhält sich dann zu 2^a begründend, aber ohne daß man כי vermißt: Noch heute leistet sein Klagen Widerstand, es ist Gottes eigne Hand, welche, schwer auf ihm lastend, ihm Seufzen erpreßt, aber — ohne daß von Menschen dessen Berechtigung erkannt wird. Dieser Ged. drängt ihn zu dem Wunsche, seine Klagen unmittelbar vor Gott ausschütten zu können. Auf מִי־יִתֵּן folgt bald ein Accusativbegriff (14, 4. 29, 2. 31, 31. 35., wozu auch die Constr. mit dem Inf. 11, 5 gehört), bald das Fut. mit oder ohne ו (wie hier 3^b. 6, 8. 13, 5. 14, 13. 19, 23), bald das Perf. mit oder ohne ו (wie hier 3^a: *utinam noverim* und Dt. 5, 29). Und וְיָדַעְתִּי ist wie 32, 22 mit dem Fut. verbunden: *scirem (noverim) et invenirem* statt *possem invenire eum* (vgl. syntaktisch Est. 8, 6 wo Perf. der Folge statt des Fut.). Wenn er doch Ihn (Gott) zu erreichen wüßte, hineingelangen könnte bis zu seiner Thronstätte; תְּכוּנָה (überall von כּוּן, nicht von תָּכַן) bed. die Aufstellung d. i. Einrichtung (Ez. 43, 11) oder Ausstattung (Nah. 2, 10) eines Wohnsitzes und den eingerichteten und ausgestatteten selbst, hier von der Stätte, wo Gottes Thron aufgeschlagen ist. Zu dieser hingelangt würde er vor Ihm die Rechtssache, um die es sich handelt, darlegen (*instruere causam* wie 13, 18 vgl. 33, 5) und seinen Mund voll nehmen[1] von Beweisen, daß das Recht auf seiner Seite ist (תּוֹכָחוֹת wie Ps. 38, 15 von Vertheidigungsgründen oder Beweis für eignes Recht und fremdes Unrecht). In v. 5 läßt sich: ich würde oder: ich möchte (in Erfahrung bringen) übers.; die Fassung von 5^a legt optativen Sinn näher: er möchte wol die Worte wissen, die Er ihm entgegnen würde,[2] und möchte (würde) Acht geben was er ihm sagen

1) s. über diese RA im Hebr. und Arab. Goldziher in DMZ XXVIII, 310.
2) Gewöhnlich wird ארעה *Dechî*, מלרם *Munach* accentuirt, wonach Dachselt erkl.: *scirem, quae eloquia responderet mihi Deus*, aber das ist falsch: alte

würde. Aber wird er sich herablassen? wird er sich darauf einlassen? —

6 **Wird er in Uebergewalt mit mir streiten?**
Nein, nur achten wird Er auf mich!
7 **Alsdann wär' ein Rechtschaffner mit ihm rechtend,**
Und entkommen würd' ich auf immer meinem Richter.
8 **Doch gehe ich gen Morgen, da ist er nicht,**
Und gen Abend — ich gewar' ihn nicht;
9 **Nordwärts wenn er da wirksam — ich schaue nicht,**
Biegt er südwärts ab — ich sehe nicht.

Die Frage, welche Iob 6^a aufwirft: wird er in Größe (הַבְרֹב mit Dag. wie z. B. 2 S. 3, 33) der Kraft (wie 30, 18. Ps. 33, 16) d. i. mit Geltendmachung der ihm eigenen Machtfülle mit mir streiten? beantwortet er sich selbst 6^b, das Gegentheil hoffend: Nein, das wird er nicht thun.[1] Viell. wäre richtiger לֹא = לוֹ punktirt worden: Wenn er doch nur auf mich achtete! Auf לֹא folgt hier nicht das sonst nach vorausgeg. Verneinung in der Bed. *imo* übliche כִּי, sondern das excipirende אַךְ, welches nie *sed*, zuweilen *veruntamen* (Ps. 49, 16 vgl. oben 13, 15), hier aber wie häufig *tantummodo* bed. und nach dem nun schon öfter (zu 2, 10. 13, 15. 14, 22) bemerkten Hyperbaton an die Spitze des Satzes gestellt nicht zu dem nächstfolg. Satzgliede, sondern zum ganzen Satze gehört (wie auch im Arab. die restriktive Kraft des إِنَّمَا nie auf das unmittelbar Folgende fällt): nichts anderes wird er thun, als daß er auf mich achtet (יָשִׂים *scil.* לֵב, sonst mit עַל des Gegenstands der Beachtung oder Reflexion 34, 23. 37, 15. Richt. 19, 30 und ohne Ellipse 1, 8., auch mit אֶל 2, 3 oder לְ 1 S. 9, 20; hier mit בְּ welches die Bedd. des arab. ب und فى, die des Haftens und des Versenkens, in sich vereinigt). Ruetschi übers. nach 4, 18: Nein, nur das: er würde Schuld auf mich legen *(imputaret)* d. h. mir sagen was er eigentlich gegen mich habe. Aber die Imputation liegt ja bereits in dem Leidensverhängnis vor, welches auch Iob als Strafverhängnis ansieht; das um was sichs handelt ist Gewährung der Möglichkeit der Selbstvertheidigung. Hitz.: Nein, nur Er (als Person ohne alles Beiwerk einer niederwältigenden Erscheinung) möge vorgehen wider mich. Aber diese Deutung des אַךְ־הוּא zieht einen durch nichts angezeigten Gegensatz herbei und für שִׂים in dieser Bed. fehlt jeder Beleg, in kriegerischem Sinne bed. es sich vor einen Ort legen, ihn in Belagerungszustand versetzen 1 K. 20, 12. Gegen diese Erklärungen behauptet יָשִׂים לִבּוֹ = יָשֹׂם den Vorzug des sprachlich und sachlich Einfachsten. Manche Ausll. (Hirz. Ew. u. A.) verstehen יָשֹׂם wünschend: „soll er in

Ausgg. haben richtig ארעה *Munach*, מלרם *Munach* (stellvertretend für *Dechî*, weil das folg. *Athnach*-Wort keine zwei Sylben vor der Tonsylbe hat).

1) Freilich sollte bei dieser Erkl. לֹא *Mugrasch* haben; die Accentuation desselben mit *Mercha* geht von einer andern Erkl. aus, wahrsch. *non utique ponet in me* (näml. seine machtvoll niederhaltende Hand), wonach Trg. übers. Andere, ihr folgend, fassen לֹא im Sinne von הלא (s. bei Dachselt) oder künsteln irgendwie anders einen Sinn heraus.

Uebermacht mit mir streiten? nein, das wünsche ich nicht, nur ein zuhörender Richter möge er sein, nicht ein seine Allgewalt zeigender Herrscher.“ Aber 6a, so gefaßt, wäre rein oratorisch, da diese Frage: „soll er“ etc. ernstlich aufzuwerfen Iob gar nicht beikommen kann; sonach wird auch 6b nicht wünschend, sondern hoffend gemeint sein. Allerdings wünscht Iob dergleichen 9, 34. 13, 21., aber im Lauf des Gesprächs hat er allmählich neues Vertrauen zu Gott gewonnen, welches hier wieder einmal hindurchbricht. Er weiß daß Gott, wenn er sich einmal finden lasse, sich auch herbeilassen werde, seine Selbstvertheidigung anzuhören, daß er ihn zu Worte kommen lassen und nicht durch seine Majestät außer Fassung bringen werde. Fraglich ist, ob שָׁם 7a örtlich (שָׁמָּה) oder zeitlich (שֻׁמָּה) wie 35, 12. Ps. 14, 5. 66, 6. Hos. 2, 17. Zef. 1, 14 gemeint sei, in Stellen wie z. B. Ps. 36, 13 fließen beide Bedd. ineinander. Versteht man es hier örtlich (Rosenm. Schlottm. Hahn), so hätte man ein ‚alsdann‘ zu ergänzen, woraus zu schließen, daß שׁם Ausdruck eben dieses ‚alsdann‘ ist: wenn er mich dergestalt achtsam fixirte, würde ein Rechtschaffner mit ihm rechtend sein (נִיכַח mit *Kamez*) d. h. alsdann würde sichs ausweisen, daß ein Rechtschaffner mit ihm rechtet. In 7b bed. das *Pi.* פִּלַּט wie מִלֵּט 20, 20, ohne daß man נַפְשִׁי zu ergänzen braucht, als innerliches Transitiv ‚Entrinnung bewerkstelligen‘: entgehen würd' ich auf immer meinem Richter. So müßte es kommen, wenn Gott sich finden ließe, aber er läßt sich nicht finden. Diesen gegensätzlichen Sachverhalt führt das dem Sinne nach mit ‚doch‘ übersetzbare הֵן (vgl. 21, 16) ein: doch gen Osten (הֵן *Mahpach*, קֶדֶם *Munach*) gehe ich und da ist er nicht, und gen Westen (אָחוֹר vgl. אחרנים *occidentales* 18, 20) und gewar' ihn nicht (wörtlich wie 9, 11., בִּין לְ sonst: auf etwas merken 14, 21. Dt. 32, 29. Ps. 73, 17., hier wie dort: etwas bemerken, so daß לוֹ s. v. a. אֹתוֹ). In v. 9 ist die Linke (שְׂמֹאוֹל, arab. *śimâl*[1]) ohne Zweifel Benennung des Nordens und die Rechte (יָמִין, arab. *jemin*) Benennung des Südens; die beiden Wörter sind äußerlich unbezeichnete Locative. Und bleibt man bei den üblichen Bedd. von עשׂה uod עטף, so ist zu erkl.: Nordwärts oder im Norden wenn er (da) wirksam sein sollte — ich schaue nicht; mag er sich verhüllen südwärts oder im Süden — ich sehe nicht. Diese Erkl. befriedigt auch in Betreff von 9a, so daß es nicht nöthig ist, בַּעֲשׂתוֹ anders als 28, 26 zu verstehen und mit Blumenfeld nach der RA עָשָׂה דַּרְכּוֹ Richt. 17, 8 zu übers.: wenn er nordwärts seinen Weg einschlägt; Hitzig vergleicht Rut 2, 19. 1K. 20, 14., aber wenn aus diesen Stellen zu erweisen wäre, daß man ‚wohin machen‘ für ‚sich wohin begeben‘ sagte, so war das doch eine für den Dichter unbrauchbare vulgäre Redeweise. Umbr. nimmt das weder hier noch 9, 9. 15, 27 statthafte arab. غشى (bedecken) zu Hülfe und Ew. combinirt sogar עשׂה mit עטה in des letzteren angeblicher Bed. ‚sich neigen‘. Wir bleiben mit Ges. im *thes.* bei עשׂה *operari*; viell. deutet בעשׂתו auf die

1) Die ohne Zweifel ältere hamzirte Form *śam'al* bed. den Nordwind.

alte Vorstellung, welcher der Norden als die unvollendete Weltseite gilt (DMZ XXI, 608 f.). Dagegen hat Ewalds Uebers. von 9b: „schwenkt er sich rechts — ich seh' ihn nicht“ viel für sich; denn 1. bed. das arab. عطف vermöge des auch im hebr. עטף noch durchscheinenden Wurzelbegriffs[1] sowol trans. als intrans. um- und abbiegen; 2. übers. schon Sâad. „und wenn er südlich biegt *(âṭafa ǵanûban)*“; 3. bem. Schultens richtig: עטף *significatione operiendi commodum non efficit sensum, nam quid mirum si quem occultantem se non conspiciamus.* Deshalb geben wir wie auch Dillm. Hitz. dieser arab. Bed. des יעטף den Vorzug. Syntaktisch angesehen sind die Futt. אהלך und יעטף hypothetisch wie 15b. 20, 24. 22, 27 f. Die Form אֶחֱזֶה wie אֵצֶא v. 11 in Indicativbed. ist dichterisch. Wenn er sich auch nach allen Himmelsgegenden bewegt, näml. mit seinen Augen und der Sehnsucht seines ganzen Menschen, ob er Gottes etwa ansichtig werde — er entzieht sich, er zeigt sich nirgends. Das folg. כִּי gibt nun nicht den Grund an, weshalb ihn Iob so sehnlich sucht, sondern warum er sich nirgends von ihm finden läßt, näml. um nicht das Recht des Dulders eingestehen und die strafende Hand von ihm abziehen zu müssen.

10 Denn er kennt den mir gewohnten Wandel:
Wenn er mich prüfte, wie Gold würd' ich hervorgehn,
11 An seinem Schritte hielt fest mein Fuß,
Seinen Weg beobachtete ich und bog nicht ab.
12 Das Gebot seiner Lippen — davon wich ich nicht,
Mehr als Eigenbestimmung wahrt' ich die Worte seines Mundes.
13 Doch er bleibt sich gleich — wer kann ihn zurückhalten?
Seine Seele verlangt's, so vollführt er's.

Was nicht bloß äußerlich, sondern sittlich und innerlich bei (עִם) jem. ist, das ist der Inhalt seines Selbstbewußtseins 9, 35. 15, 9 und seiner Selbstbestimmung v. 14. 10, 13. 27, 11.: er ist sich dessen bewußt, er hat es vor; der „Wandel bei mir“ ist der welchen ihm sein Gewissen bezeugt (Psychol. S. 134), oder doch: welcher ihm von innen heraus eigen (vgl. בִּי Ps. 139, 24). Andere Erkl. (bei Dillm. Hitz.) vermögen sich nicht aus dem Sprachgebrauch zu begründen; דַּרְכָּהּ, nicht דַּרְכִּי (LXX Syr. Hier.) heißt es, weil דרך durch עִמִּי determinirt wird. Diesen seinen Wandel kennt Gott, so daß er, der jetzt als Verbrecher Hingestellte, falls Gott ihn vor sich ließe und richterlicher Prüfung unterzöge, gleich feuerbeständigem probehaltigem Golde hervorgehen würde; בְּחָנָנִי ist *praet. hypotheticum* wie Ps. 17, 3. Gen. 44, 22. Ruth 2, 9. Sach. 13, 6. Sein Fuß hielt fest[2] an Gottes Schritte (אֲשׁוּר oder

1) Das V. عطف bed. transitiv: etwas umbiegen und umlegen, so daß es sich deckend über etw. Anderes hinlegt, hinzieht; daher عطاف Kleid zum Umwerfen, تَعَطَّفَ mit ب eines Kleides: es um sich werfen, umnehmen. Intransitiv bed. es abbiegen, ablenken, von der eingehaltenen Richtung abweichen, *deflectere, declinare*, auch: in ganz entgegengesetzter Richtung umkehren, sich umwenden und zurückgehen. *Fl.*

2) Carey macht zu dem אֶחֱזֶה die richtige und die Prägung dieses Ausdrucks erklärende Bem.: *The Oriental foot has a power of grasp and tenacity, because not shackled with shoes from early childhood, of which we can form but little idea.*

vielmehr אֲשׁוּר n. d. F. עֲזוּז neben אֲשׁוּר 31, 7 v. אשׁר *Pi.* schreiten), so daß er immer dicht hinter Ihm als seinem Vorgänger her war (אָחַז synon. תָּמַךְ Ps. 17, 5. Spr. 5, 5). Seinen Weg hütete d. i. beobachtete er und lenkte nicht ab (אט *fut. apoc. Hi.* als Indicativ in dem intrans. Sinne von *deflectere* wie z. B. Ps. 125, 5). In 12ª steht מִצְוַת שְׂפָתָיו als *cas. absolutus* voraus (was seiner Lippen Gebot betrifft) und das in diesem Betreff Ausgesagte folgt mit ו *apod.* (= arab. ف) ohne das (in dichterischer Kürze weggelassene) zurückweisende Pron. מִמֶּנָּה (s. zu 4, 6). Das *Hi.* חִמַּשׁ hat hier wie חָטָה v. 11 und חִפֵּז Spr. 4, 21 nicht causative, sondern einfach aktive Bed. In 12ᵇ fragt es sich, ob צָפַן מִן wie 17, 4 in dem Sinne von ‚verbergen vor einem Anderen' zusammengehört oder ob מִן das comparative ist. Im ersteren Sinne erkl. Hirz.: ich entzog den göttlichen Willen dem möglichen Uebergewicht meines eignen. Da aber צָפַן (s. zu 20, 26) dem Dichter auch im Sinne des Aufbewarens, Verwarens, Hinterlegens geläufig ist, so wird nach Ps. 119, 11 zu erklären sein: ich verwarte die Worte (Geheiße) deines Mundes d. i. hielt sie hoch und theuer mehr als meine Satzung d. i. mehr als das was mir eigner Wille vorschrieb. Der Sinn bleibt wesentlich der selbe; LXX Hier. welche בְּחֻקִּי (vgl. Koh. 7, 9) lesen, was Olsh. und Geiger für richtig zu halten geneigt sind und Merx in den Text setzt, verwischen die Bedeutsamkeit des Bekenntnisses. Mit Recht verweist Hirz. auf das „Gesetz in den Gliedern" Röm. 7, 23.: חֻקִּי nennt Iob das dem Gesetze Gottes widerstreitende Gesetz der sündlichen Natürlichkeit, den Willenstrieb der Selbstsucht und bösen Lust, das Gesetz, welches der Apostel dort als ἕτερος νόμος vom νόμος τοῦ θεοῦ unterscheidet (Psychol. S. 379). Dieses Gewissenszeugnis kann sich Iob geben, aber Er, der Gott der ihn unverhört als Verbrecher behandelt, bleibt ihm gegenüber sich gleich, und wer kann ihn zurückhalten (ebendie Frage wie 9, 12. 11, 10); seine Seele will es nun einmal *(stat pro ratione voluntas)*, so vollführt ers. Wir lassen die Erklärung *permanet in uno* (Ausg. 1) fallen, weil dies nach 9, 3. 22. Ps. 27, 4 u. a. St. בְּאַחַת lauten würde. Das ב ist *Beth essentiae*, welches nicht allein in Satz-Complementen (Ps. 39, 7 in Schemen-Weise, Jes. 48, 10 in Silber-Weise, Ps. 55, 19 in großer Anzahl, Ps. 35, 2 als meine Hülfe), sondern auch beim Prädicate des einfachen Satzes, sei es ein Verbalsatz (24, 13. Spr. 3, 26) oder Nominalsatz (Ex. 18, 4. Ps. 118, 7), vorkommt, wie auch im Arabischen, wo es aber in einfachen negativen Sätzen ungleich häufiger ist als in affirmativen (s. zu Ps. 35, 2). Der Satz *ille unus est* besagt aber in diesem Zus. nicht die Einzigkeit, Unvergleichlichkeit, Absolutheit Gottes (Trg. יְחִידַאי, Hier. *solus*), sondern seine unveränderliche Selbstgleichheit in seinen Rathschlüssen, die Souveränität seines durch nichts sich beeinflussen lassenden Willens (Dillm. Hitz. Zöckl. u. A.). Gott hat hier für Iob wieder die Larve des Feindes. Sein Vertrauen zu Gott ist wieder von allerlei argen argwöhnischen Gedanken überwuchert. Er erscheint ihm als Gott der absoluten Willkür, welcher straft, wo kein Grund zu strafen ist. Es gibt zwar eine Wahrheit des Thatbestandes, die ihm als erhaben über Gott und ihn selber gilt, sie beide als streitende Parteien gedacht, aber eben dieser Wahrheit entzieht sich Gott, er will sie nicht hören.

14 Denn er führt zu Ende das mir Bestimmte,
Und dergleichen hegt er noch Vieles bei sich.
15 Darum werde ich vor seinem Antlitz bestürzt;
Betrachte ichs, so graut mir vor ihm.
16 Ja Gott hat verzagt gemacht mein Herz,
Und der Allmächtige mich in Bestürzung gesetzt.
17 Denn nicht vernichtet steh' ich von wegen der Finsternis,
Und meines Angesichts wegen, welches Tiefdunkel deckt

Es ist nun einmal Gottes unabänderliches Belieben, das sich gegen ihn, den Unschuldigen, gekehrt hat (v. 13); denn was er ihm zugeurteilt (חָקַק, vgl. Spr. 30, 8 לֶחֶם חֻקִּי das mir bestimmte, beschiedene Brot), das bringt er auch in erschöpfende Ausführung (חֻשְׁלִים wie z. B. Jes. 44, 25) und dergleichen Qualen, wie er bereits erduldet, hat Gott noch viele über ihn zu verhängen im Sinne, um ihn allmählich, aber sicher zu Tode zu martern. Iob meint 14ᵇ in Bezug auf sich, nicht im Allgemeinen. Hahn wendet ein, daß das Leiden Iobs laut seiner eignen früheren Aussagen bereits die höchste Stufe erreicht habe, aber Iob hat eine wenn auch kurze Lebensfrist noch vor sich, auf welche die wundersam erfinderische (10, 16) Feindseligkeit Gottes noch viele immer neue Qualen häufen kann. Der Ausdruck lautet ja auch nicht auf solches, das Gott zu thun pflegt, sondern das er zu thun vorhat (עִמּוֹ); es ist ein Schluß, der Iob hinsichtlich seiner selbst sich aufdrängt, wogegen er von ähnlichen unbegreiflichen Verhängnissen über die Menschen (Dillm.) nur als gegenwärtigen, nicht als zukünftigen weiß und redet. Um deswillen, weil er ein solcher Zielpunkt der Feindschaft Gottes ist, wird er bestürzt vor dessen ihm so zornig zugekehrten Angesicht (vgl. פָּנִים Ps. 21, 10. Thren. 4, 16); betrachtet er es (hypothet. Fut. wie 9ᵇ vgl. zur Wortbed. 31, 1), so grauts ihm vor ihm, welcher treue Anhänglichkeit mit solchen Todesmartern erwidert. Der Anschluß mit וְ nebst der zweimaligen Nennung Gottes will sagen: (ich empfinde Grauen vor ihm), und er selbst ist es, der mein Herz zaghaft gemacht (חִרְהִ *Hi.* von dem *Kal* Dt. 20, 3 u. ö.: weich, halt- und fassungslos s.) und mich verstört hat, was dann v. 17 begründet wird. Sein Leiden, das ihn in den Untergang zieht, gewart er wol, aber der eig. Grund seiner inneren Vernichtung ist es nicht; nicht vor der ihn umhüllenden Leidensfinsternis, nicht vor seiner dunkelbedeckten Leidensgestalt vergehen ihm die Sinne, sondern vor Gottes feindlichem Verhalten, vor Gottes Zornantlitz, das er wider sich hat und doch sich nicht zu erklären vermag. So erkl. auch Ew. Hirz. Vaih. Hlgst. Schlottm. Dillm. Die einzige erträgliche andere Erkl., bei welcher sich die meisten Alten beruhigen und die von Rosenm. Stick. Hahn erneuert worden, findet in v. 17 den ausgesprochenen Ged.: denn ich bin nicht bei Zeiten zunichte geworden, um nicht solche Leidensfinsternis erleben zu müssen (vgl. 3, 10). Man übersetzt: denn

nicht bin ich vernichtet worden vor der Finsternis (um ihr, ehe sie über mich käme, entzogen zu werden) und nicht hat er vor meinem Angesicht verborgen das Dunkel. Aber 1. verbietet sich die Herüberziehung des לֹא durch die Personverschiedenheit der Verba der zwei Verszeilen; 2. wäre das Dunkel in 17b *(caliginem)* als Bedecktwerdendes gedacht, während es naturgemäß das Bedeckende ist; 3) ist der ganze Ged., der so gewonnen wird, in diesem Zus. zweck- und bedeutungslos. Dagegen springt der Gegens. zwischen מִפָּנָיו und מִמֶּנִּי, מִמֶּנּוּ und מִפְּנֵי־חֹשֶׁךְ in die Augen, und dieser Gegens. ergibt auch den Ged., welchen der Zus. erwarten läßt. נִצְמַת in der arab. Bed. ‚verstummen' (Dillm.) und also anders als 6, 17 zu fassen ist unnöthig; der Wurzelbegriff ist aber im Allgem. bindendes, bannendes, lähmendes Entziehen freier Regung. חֹשֶׁךְ ist wie in der Frage des Eliphas 22, 11 gemeint: „oder siehst du die Finsternis nicht", worauf es viell. zurückdeutet. In 17b läßt sich, da מִן immer Präp., nie satzbeherrschende Conj. ist, nicht mit Schlottm. übers.: „und davor daß mein Antlitz Dunkel deckt." Schreibt man מִפְּנֵי, so könnte dies allenfalls s. v. a. מִפְּנֵי אֲשֶׁר sein, womit aber nichts angefangen ist. Also: *et a facie mea quam obtegit caligo.* Wie das absolute פנים 9, 27 die Schmerzensmiene bed., so meint Iob hier damit sein Leidensantlitz, seine entstellte Aeußerlichkeit, welche, wie der Attributivsatz sagt, über und über von Leiden geschwärzt ist (vgl. 30, 30). Aber nicht diese Finsternis, die ihn anglotzt und ihn zu verschlingen droht (vgl. מפני־חשך 17, 12), nicht diese seine Jammergestalt, welche das äußerste Dunkel (s. über אֹפֶל 10, 22) deckt, ist das ihn innerlichst Vernichtende, sondern der Gedanke, daß Gott ihm feindlich gegenübersteht, macht ihm das Leiden zur Hölle und bei dem unveräußerlichen Bewußtsein seiner Unschuld zur zwiefachen Hölle. Von der unbegreiflichen Strafe ohne Strafgrund, welche über ihn ergeht, kommt er nun wieder auf die unbegreifliche Connivenz Gottes zu sprechen, welche das gottlose Treiben der Welt ungestraft fortgehen läßt.

24, 1 **Warum werden vom Allmächtigen nicht aufbehalten Verhängnisse,**
Und seine Verehrer schaun nicht seine Tage?
2 **Grenzen verrückt man,**
Raubt Herden und weidet sie.
3 **Der Waisen Esel entführt man,**
Pfändet das Rind der Wittwe.
4 **Man stößt Dürftige aus dem Wege,**
Zusamt müssen sich verkriechen die Gebeugten des Landes.

LXX läßt לא 1a unübersetzt, Merx streicht es als sinnlos und zur Beseitigung der dogmatischen Anstößigkeit eingeflickt. Aber mag die Frage lauten: warum werden die Gerichte aufgespart (ohne sich zu vollziehen) oder: warum werden nicht Gerichte aufgespart (um rechtzeitig einzutreffen) — der Ged. bleibt wesentlich derselbe und das Anstößige liegt lediglich in dem stehen gebliebenen ‚warum?' Auch die Vermutung, daß der Text urspr. מֵהוּצַ לְרִשְׁעִים מִשְׁפָּטִי gelautet habe, ist nichtig: 1a wird dadurch unproportionirlich lang und läßt sich doch

auch nicht in zwei Zeilen relativ selbständigen Inhalts spalten. Jenes לרשעים ist auch gar nicht erforderlich. עֵת mit folg. Gen. bed. den Zeitpunkt, wo sich Jemandes Geschick entscheidet Jes. 13, 22. Jer. 27, 7. Ez. 22, 3. 30, 3. Koh. 9, 12., und יום mit folg. Gen. eines Menschen den Tag seines Endes 15, 32. 18, 20. Ez. 21, 30 u. ö. oder mit יהוה den Tag der richterlichen Offenbarung Gottes Jo. 1, 15 u. ö.; über diesen Sprachgebrauch wird hinausgeschritten, indem עִתִּים wie 1 Chr. 29, 30 von (denkwürdigen) Begegnissen so hier von Strafverhängnissen[1] und יָמָיו demgemäß von Gottes Gerichts- oder Rachetagen gebraucht ist, umsoweniger zweideutig als צָפַן von Haus aus mit צָפָה erspähen sich nahe berührt (s. zu Ps. 10, 8) und im Sinne göttlicher Vorherbestimmung von Zukünftigem 15, 20., insbes. göttlicher Aufbehaltung verdienter Strafe 21, 19., ein bekanntes Wort dieses Dichters ist. Ruetschi, an dieser prägnanten Bed. des עתים sich stoßend, wendet auf die zweigliederige Frage die zu 4, 2 besprochene parataktische Formung an und umschreibt irrig periodisirend: warum, wenn doch vor dem Allmächtigen die Zeitläufe nicht verborgen sind d. h. wenn er die Menschen, ihr Treiben und ihre Schicksale kennt, bekommen nicht zu sehen seine Verehrer seine Tage? — עתים kann nicht so vag das Treiben und Ergehen hienieden bez. und statt משרי müßte es מְנַגֵּד שׁרי oder ähnlich heißen Jer. 16, 17. Allerdings aber liegt die Pointe des Warum in 1b, wodurch sich Hitzigs Bedenken erledigt daß Iob 21, 19 f. gerade darüber klage, daß Strafverhängnisse aufgespart seien und nicht den Schuldigen treffen. Auch die Klage hier geht darauf, daß sich aus dem חֲזוֹת nicht auf das חֻצָּפָן schließen lasse. מִן beim Passiv ist immer nur s. v. a. *ἀπό* (seitens); ירעו (*Kerî* יְרֻעָיו wofür Trg. unpassend יְרֻעַי) heißen wie Ps. 36, 11. 87, 4 vgl. oben 18, 21 diejenigen welche thatsächlich sich bewährende Erkenntnis Gottes haben, also seine wahren Verehrer. חֲזוֹ hat außergewöhnlich den Ton auf erster Sylbe und infolge dessen לֹא das *Zinnorith*, welches zugleich Makkef-Stelle vertritt, wie in כי חרה Ps. 18, 8., denn wenn חזו *Milra* bliebe, müßte לא durch Makkef damit zusammengenommen werden und also

1) Zu עתים in diesem Sinne von Vergeltungszeiten ist das arab. عِدَات zu vergleichen, was die vorherbestimmten Belohnungen oder Strafen bed.; auch עִתִּים aus עֶדֶת entstanden und עִתִּים = עִדִּים habe ich in Aufl. 1 dieses Comm. von יעד abgeleitet, und wenn Hitzig (Hiob S. 179) zur früheren Ableitung von עדה zurückkehrt, so irrt er. Die Assimilation des ד geschieht nach ebendem Gesetze, nach welchem 1 S. 4, 19 כַּת für כֶּדֶת und im Arab. وَعَدتُّم *wa'attum* für *wa'adtum* und sogar سِتّ *sitt* (Herrin) für سِدْت *sidt* und dieses für سَيِّدَة, dem Fem. von *sid* (dem alten سَيِّد) steht. *Wetzst.* [Die Ableitung von عدا עדה *transire* hat das gegen sich, daß dieses Zeitwort in עד im gerade entgegengesetzten Sinne verwendet ist. Eine dritte Ableitung, näml. von ענה عنا entgegentreten, begegnen vertritt Fleischer zu Levy's Chald. WB 2, 572.]

tonlos bleiben (Psalter 2, 507), vgl. übrigens die auf Penult. betonten בָּלוּ Ps, 37, 20 und חָיוּ Jes. 16, 8 (s. Norzi zu Ps. 58, 4), wonach es unnöthig ist, diese Milel-Form auf חזה zurückzuführen, dessen dem Nomen מָחוֹז zu Grunde liegende Bed. hier auch nicht passen würde. Nun folgt die Beschreibung der sittlichen Greuel, welche, während die Freunde eine überall ersichtliche göttliche Vergeltung behaupten 22, 19., die Bestimmung von Zeitpunkten und Tagen richterlicher Ahndung vermissen lassen. Ungescheut und ungestraft grassirt in allen Gestalten fluchwürdige Bedrückung der Hülf- und Wehrlosen. Man verrückt Grenzen, vgl. Dt. 27, 17 „verflucht ist wer seines Nächsten Grenze verrückt" (מַסִּיג, hier einmal mit שׂ geschrieben, während sonst הַשִּׂיג v. נָשַׂג *assequi,* dagegen הֵסִיג v. סוּג *dimovere* bed.). Herden raubt man וַיִּרְעוּ d. h. man ist nachdem man sie geraubt so frech, sie öffentlich zu weiden. Der Waisen Esel, den Einen, der ihr ganzer Viehstand und ihre einzige Arbeitshülfe, führt man als Beute weg (נָהַג wie 1 S. 23, 5); man pfändet d. i. nimmt als Pfand mit sich fort (s. über חָבַל durch ein Pfand verbinden *obstringere* und auch als Pfand nehmen zu 22, 6 und Köhler zu Sach. 11, 7) den Pflugstier (שׁוֹר) der Wittwe; von der Kuh (Ges. Hitz.) ist שור auch 21, 10 nicht gemeint, indes kann das Wort ohne Unterscheidung des Geschlechts als *n. unitatis* zu בָּקָר gebraucht werden (Ex. 34, 19). Man verdrängt Dürftige vom Wege wo sie gehen und stehen, so daß sie heimats- und rechtlos umherschweifen müssen: zusamt werden in Schlupfwinkel verdrängt die Elenden des Landes. Das *Hi.* חִטָּה mit אֶבְיוֹנִים als Obj. ist wie Am. 5, 12 gebraucht, dort von Verdrängung aus zuständigem Rechte, hier von Verdrängung vom Wege in unwegsame Gegenden. אֶבְיוֹן ist der Bedürftige und insbes. Schutzbedürftige (s. zu 29, 16) und עָנִי der (von Leiden) Gebeugte (s. zu Ps. 9, 13); unsere Ausgg. haben als *Chethîb* עַנְוֵי־אֶרֶץ die „Harmlosen des Landes" (Hitz.), was passender (Ps. 76, 10. Jes. 11, 4. Zef. 2, 3) und wonach LXX Syr. Hier. übers., obwol nach Baer עַנְוֵי־ ohne Unterschied eines *Chethîb* und *Kerî* von der Masora gefordert wird. Das *Pu.* חָבְאוּ besagt was sie zu thun gezwungen sind (vgl. Spr. 28, 12 יֵחָפֵשׂ erspäht werden müssen). In 5 ff. setzt sich v. 4 fort. In Zusammenhalt mit 30, 1—8 (vgl. 15, 19) scheinen aus ihren urspr. Wohnsitzen verdrängte Urbewohner gemeint zu sein: Horiter (Ew.) oder, wenn der Mittelpunkt der Scene, wie wir glauben, in Haurân ist, die اهل الوَكْر oder عرب اَجْر d. h. die (wol ituräischen) ‚Stämme des Geklüfts' in der Trachonitis. Der Dichter hat, wie dieses Conterfei zeigt, die Heimat seiner Helden und das klägliche Geschick eines solchen aus seinen urspr. Wohnsitzem verdrängten und ein armseliges diebisches Vagabundenleben führenden Zigeunervolks[1] mit eigenen Augen gesehen.

1) Nach der Vermutung Paulus Cassels sind die *observata pandentes remediorum obscuritate Canacheni* bei Arnobius *adv. gentes* VI, 23 die dort zum ersten Male genannten Zigeuner. Man nannte und nennt sie in Asien *Karaǵi* (von türk. *kara*) die Schwarzen.

Indes läßt sich die Schilderung auch auf andere und mehrerlei Menschenklassen beziehen.[1]

5 Siehe, Wildesel in der Wüste,
Ziehn sie aus in ihrem Tagwerk, spähend nach Beute;
Die Steppe ist ihnen Brot für die Kinder.
6 Auf dem Felde das Futterkorn darauf säbeln sie ab,
Und den Weinberg des Frevlers stoppeln sie nach.
7 Nackt verbringen sie die Nacht, ohne Kleid
Und haben keine Bedeckung in der Kälte.
8 Vom Regengusse im Gebirge triefen sie,
Und obdachlos umklammern sie Felsen.

Bei v. 5 wird man an Ps. 104, 21—23 erinnert, zumal da in diesem Ps. v. 11 auch die פְּרָאִים Wildesel erwähnt werden, jene schönen und wenn sie noch jung sind schwer aufzuziehenden, wenn sie erwachsen sind schwer einzufangenden Thiere,[2] welche in ihrer Freiheitsliebe Bild des Beduinen Gen. 16, 12., in ihrer Zügellosigkeit Bild des Unbändigen 11, 12 und hier wegen ihres herdeweise Durchstreifens wüster entlegener Gegenden Bild herumstreichender Freibeuterbanden sind. Die Accentuation faßt richtig פראים במדבר als Appos. des Subj. zusammen; die Vergleichung (wie Wildesel) wird dadurch daß das כ *similit.* wie z. B. Jes. 51, 12 fehlt zur Gleichung (als Wildesel). Das Perf. יָצְאוּ ist allgemeiner farbloser Ausdruck des Gewohnten: sie ziehen aus בְּפָעָלָם in ihrem Tagewerk, nicht: an ihr Tagewerk, wie der Psalmist 104, 23., ב des Berufselements mit ל des Berufszieles vertauschend, sich ausdrückt. Worin dieses ihr tägliches Thun und Treiben, in welchem sie sich auf die Wanderung begeben, im Allgem. bestehe, sagt מְשַׁחֲרֵי לַטָּרֶף (Verbindungsform ohne Genitivverh. nach Ges. 116, 1) spähend nach Raffung, Fang, Beute, näml. zur Stillung ihres Hungers (Ps. 104, 21), v. טָרַף in der Grundbed. *decerpere.* An Wegelagerung ist dabei nicht zu denken; Iob schildert ein nicht sowol Frevel verübendes, als durch Frevel Anderer herabgekommenes Gesindel. Er begleitet sie auf ihrer, wie sich in משחרי (vgl. den Morgenps.

1) Die Schilderung v. 2—11 behandelt drei Kategorien von Menschen, näml. 2. 3. 4 wahrscheinlich die dort zu Lande unersättlichen Organe der Provinzialregierung und Steuerpächter (jetzt *šawâbisa* genannt), 5. 6. 7. 8 die räuberischen Stämme der Wüste, spec. der Trachonen, 9. 10. 11 die großen ihre Leibeigenen oder durch Armut ihnen verpfändeten Arbeiter misbrauchenden Grundherrn (heute versichern sich die damasc. Dorfbesitzer ihrer Arbeiter durch Vorschüsse bei Heirathen u. dergl., deren Rückzahlung diesen unmöglich ist). Mit Unrecht bezieht man alle 10 Verse auf die Nomaden; nicht paßt auf sie v. 2, wenn vom Verrücken der Grenzsteine die Rede ist, denn diese sind dem Beduinen durchaus gleichgiltig; auch die Kuh der Wittwe ist vor ihnen sicher und kann mit der Dorfherde geraubt zurückverlangt werden; die v. 10 und 11 beschriebenen Unglücklichen sind keine Beduinen, da diese wie jetzt so gewiß auch vor Alters niemals für den Hadarî Tagelöhnerarbeit verrichteten; Oel kennt man im Haarzelte des Nomaden nicht und Wein ist in ihm gewiß niemals getrunken worden (vgl. Jerem. 35, 1—10). *Wetzst.*

2) Ein solches Wildeselsfüllen beschreibt Layard, *New Discoveries* p. 270 vgl. Ahlwardt *Chalef elahmar* p. 341 ff. Der arab. Name ist wie im Hebr. *el-ferâ* oder auch *himâr el-wahš* d. i. ‚Wildesel', nicht ‚Waldesel', da die Steppe, die Heimat des Thiers, keine Wälder hat. Näheres zu 39, 5 ff.

63, 2. Jes. 26, 9) andeutet, mit frühem Morgen angetretenen Wanderung; die Kinder (נְעָרִים wie 1, 19. 29, 5) sind es da zuerst, welche der Hunger ankommt. לוֹ geht individualisirend auf den einzelnen Vater in der Bande: die Steppe (mit ihren spärlichen Wurzeln und Kräutern) ist ihm Brot für das junge Volk, ihr entnimmt ers, sie muß es ihm liefern. Der Sinn ist nicht: für ihn selbst und die Seinigen (Hirz. Hahn u. A.), Hitz. vergleicht zu dem doppelten ל treffend 2 K. 10, 19. Wie sie sich weiter, insbes. die Erwachsenen, den nothdürftigen Unterhalt erwerben, sagt v. 6. Statt בְּלִילוֹ nach LXX Trg. Syr. (der beide LA vereinigt) Hier. בְּלִי־לוֹ abzutheilen empfiehlt sich schon deshalb nicht, weil die Beziehung des לוֹ unklar bleibt, und Hitzigs Bem.: „Viehfutter wird nicht geerntet“ schlägt בליליו nicht aus dem Felde: Raschi glossirt im Allgem. richtig יבולו und Ralbag חבואתו, es ist wie 6, 5 Mengselfutter fürs Vieh oder sogen. Mangkorn, Mischgetreide, aus durcheinandergesäetem Hafer oder Gerste mit Wicken und Bohnen bestehendes Futterkorn *farrago* gemeint. Das V. קָצַר (dessen *Hi.* יַקְצִירוּ *Chethîb* sich in gleicher nicht causativer Bed. zum *Kal* stellt wie הִנָּחָה 31, 18 zu נָחַת) ist hier nicht vom Ernten der zu Schnittern Gedungenen gemeint, was in diese Schilderung der Unsteten und Obdachlosen nicht hineinpaßt, sondern von diebischer Absäbelung oder Abschneidung, dem noch jetzt sogenannten قَرْض,[1] und בְּלִילוֹ, welches sich proleptisch (vgl. Jes. 43, 14) auf רָשָׁע bez. könnte, wird leichter und sicherer auf בַּשָּׂדֶה zurückbezogen. An edlere Feldfrüchte und an den Weinberg zur Zeit der Reife vor der Lese wagen sie sich nicht, weil diese wolbewacht sind, aber das nicht oder doch fahrlässiger bewachte Futterkorn plündern sie herzhaft und förmlich, und halten Nachlese in dem Weinberg, den sein Besitzer nun nicht mehr gegen solche Eindringlinge gehörig geschützt hat. Daß der Besitzer רָשָׁע heißt, obwol nicht jeder Reiche ein Gottloser ist, bringt beiläufig in die Schilderung den Ged. hinein, daß das Böse sich durch Böses bestraft — unrechtmäßiger oder hartherzig festgehaltener Besitz durch spitzbübische Plünderung. Die älteren Ausll. erkl. יְלַקֵּשׁוּ 6ᵇ als Denom. von לֶקֶשׁ durch יכרתו לקשו (AE Immanuel u. A.) oder יאכלו לקשו (Parchon), aber da vom Weinberge die Rede ist hat man nicht an das zweite Heumähen oder gar an Essen des nachgewachsenen Grases zu denken, לְקֵשׁ bed. gleichsam *serotinare* d. i. *serotinos fructus colligere* (Rosenm.). Mehrere sachliche Bedenken Wetzsteins gegen diese Erkl. des v. 6 theilen wir

1) Es ist gewöhnlich daß die Araber (Beduinen) zur Erntezeit, meistens des Nachts, über die anstehenden Feldfrüchte (nam. Gerste, weil ihnen deren Körner den Sommer und Herbst über als Pferdefutter unentbehrlich sind) einer Ortschaft herfallen und nicht selten Hunderte von Kameelen auf einmal beladen. Da sie keine Sicheln haben, so schneiden sie die obere Hälfte der Halme mit der *ʿakfe* (einem der römischen *sica* ähnlichen Messer) und mit Säbeln ab, weshalb dieser Diebstahl *karḍ* קֶרֶץ Absäbelung und das Abgeschnittene sowol als die stehen gebliebenen ungleichen Stoppeln *kariḍ* genannt wird [vgl. zu 33, 6]. *Wetzst.*

unten zur Prüfung mit.[1] Wie erbärmlich sie sich trotz ihrer Diebereien

1) Da in v. 5—8 unzweifelhaft von Raubstämmen die Rede ist, so verlangt die bisherige Fassung eine dreifache Berichtigung: 1) kann בָּלִיל nicht Schnittfutter (*farrago*) sein, weil im Febr. und März, wo es ausgewachsen ist und gemäht oder abgeweidet wird, kein Nomade Futter für sein Vieh zu stehlen braucht; die Wüste hat um diese Zeit die üppigste Frühlingsweide. Zu einer anderen Jahreszeit aber kann es wegen Wassermangels kein Schnittfutter geben. 2) kann רָשָׁע nicht der Frevler (Hitzig: Sünder) gegen Gott, sondern nur gegen den Beduinen sein, also entweder der Vertragsbrüchige (מֵרִישֵׁי בְרִית), denn die eingegangene Tributpflichtigkeit einer Dorfgemeinde heißt bekanntlich *chuwwa* d. h. אֲחָוָה „die Verbrüderung“ und ein kühner Bauer, der den Vertrag bricht, heißt Rebell عاصي (*jaʿṣî el-messâs ʿal-er-romaḥ* „will der Ochsenstecken gegen die Lanze rebelliren?“ sagt der Beduine; vgl. Bastian, Zeitschr. für Ethnologie, 1873 S. 277), oder der Hartherzige, Ungastliche (*opp.* נָדִיב), der die Beduinen nicht als Gäste aufnimmt, oder der Gewaltthätige, der ihnen mit bewaffneter Hand allen möglichen Schaden zufügt. 3) kann לקשׁ nicht ‚nachstoppeln, nachlesen‘ bed., denn die Nomaden kommen nur in einen Weinberg vor der Lese, wenn er noch voll Trauben hängt: es ist also dem Sinne nach s. v. a. ‚rein ausplündern‘. לֶקֶשׁ ist die spät (Ende December und Januar) bestellte Wintersaat, die nur gedeiht, wenn im Nisân (April a. St.) der מַלְקוֹשׁ ‚Spätregen‘ nicht ausbleibt. Zu diesen 2 Wörtern theile ich aus dem heutigen gemeinen syropaläst. Sprachgebrauche noch folgende mit: *lakkas* Etwas verspäten z. B. das Abendessen, die Rückkehr; *part. pass.* verspätet z. B. im Munde eines Markthändlers *ḥazzî mulakkas el-jôm* ‚mein Glück ist heute noch rückständig‘ d. h. ich verkaufe nichts; *itlakkas* (= تَلَقَّس) sich verspäten; *mutelakkis* sich verspätend; ferner: *lakîs* (לָקִישׁ) und *luksî* (לָקְשִׁי) verspätet, von jeder Sache: von der Aussaat, der Reife, von einem den Eltern im Alter geborenen Kinde; der Gegensatz ist *bekrî* (בֶּכְרִי), *bekîr* (בָּכִיר) und *bedrî* (בַּדְרִי). In Tûnis hörte ich die Spätsaat *zerāʿ lakkîs* (זֶרַע לַקִּישׁ) nennen. Demzufolge müßte das hebr. לָקַשׁ ‚verspäten‘ bed., was hier keinen Sinn gibt. Daher ist es wol als Denominativ zu nehmen: von מלקוש würde es ‚als Spätregen kommen‘ bed. d. h. der Frucht die letzte Hilfe bringen, was antiphrastisch s. v. a. ‚den Garaus machen‘ sein könnte. Wäre diese Metapher eine sprichwörtliche Redensart gewesen, so würde der Einwand, daß es zur Traubenreife (im August) keinen מלקוש gibt, nichts sagend sein. Doch mag es richtiger Denominativ von *lakîs* sein, mit privativer Bed. wie שָׁרַשׁ, זָנַב u. dgl., freilich nicht im Sinne ‚das Spätreife nehmen‘, was mit ‚Nachlese halten‘ identisch sein würde, wol aber in der Bed. ‚samt dem Spätreifen‘ d. h. Reifes und Unreifes, Alles miteinander nehmen. Auch wir sagen ‚das Letzte‘ im Sinne von ‚Alles‘ nehmen. Diese Bed. halte ich für sicher und glaube, daß derjenige, welcher sie nicht auf *lakîs* zurückführen mag, genöthigt ist, für die Wurzel לקשׁ eine Grundbedeutung zu statuiren, welche die Bedd. ‚hinter Andern oder zuletzt kommen‘ (vgl. לָקֶשׁ u. מַלְקוֹשׁ) und ‚hintereinander oder das Letzte nehmen‘ (לקשׁ vgl. לקט) in sich vereinigt. Im Arabischen läßt sich die Wahrnehmung machen, daß, wenn der Sprachgebrauch in einer Verbalwurzel allmählich zwei Bedd. scharf unterschieden hatte, diese nun auch für das Ohr dissimilirt wurden, wodurch eine neue Wurzel entstand, die, wenn die primäre wie im vorliegenden Falle ש (س) hat, ein ث bekam, vgl. אנשׁ (انس) und אנת (انث). Im Ḳâmûs findet sich folgende Angabe: اللَّقْث الجَمْع بالسُّرْعة والاستيعاب d. h. *lakṯ* (= לָקֶשׁ) ist das Zusammenraffen mit Hast und größtmöglicher Vollständigkeit. *Wetzst.*

behelfen müssen, sagen v. 7. 8. Nackt (עֲרֹם Acc. des Zustandes: in nacktem entblößtem Zustande, arab. *ʿurjânan*, vgl. Ewald *gramm. arab.* § 552) übernachten sie ohne etwas auf dem Leibe zu haben (s. über לְבוּשׁ zu Ps. 22, 19), und nicht haben sie (אֵין erg. לָהֶם) eine Bedeckung oder Hülle (dem Begriffe von בֶּגֶד entsprechend) in dem Froste. Sie werden durch und durch naß von den häufigen und anhaltenden Regenwettern des Gebirges, und ohne ein sonstiges Obdach zu haben bergen sie sich unter überhangenden Felsen, sich da anschmiegend und festklammernd, was hier חִבְּקוּ heißt, wie Thren. 4, 5 von denen die früher auf Purpurkissen verwöhnt waren gesagt wird, daß sie „Düngerhaufen umarmen“ (s. zu 2, 8). Die übliche Accentuation מזרם *Dechi*, חרים *Munach*, wonach zu übers. wäre *ab inundatione montes humectantur* ist falsch; מזרם hat in correkten Texten gleichfalls *Munach*, das andere *Munach* ist wie 23, 5ᵃ. 9ᵃ. 24, 6ᵇ Transformation des *Dechi*. Nachdem Iob diese besondere Klasse von Unterjochten und dem bittersten Mangel Preisgegebenen skizzirt hat, fährt er in seiner Darstellung der auf Erden straflos herrschenden Unbilden weiter fort:

9 **Man raubt von der Brust die Waise**
Und an dem Gebeugten handeln sie schelmisch.
10 **Nackt schleichen sie hin sonder Kleid**
Und hungernd tragen sie Garben.
11 **Zwischen ihren Mauern pressen sie Oel,**
Weinkufen treten sie und dursten.
12 **Aus Städten ächzen Mannen**
Und die Seele Durchbohrter schreiet —
Und Eloah rechnet es nicht als Widersinn.

Subj. sind wie v. 2—4ᵃ solches Verübende, deren es mehr als Einen gibt. Die Accentuation von 9ᵃ (יגזלו *Dechi*, משׁד *Munach*) setzt שֹׁד יָתוֹם in Genitivverh.; Heidenh. (in handschr. Bem. zu Kimchi's Lex.) erklärt danach: sie rauben von der Kriegsbeute der Waise, besser Ramban: von dem Ruin d. i. dem zerrütteten Vatererbe derselben, beide sich auf das Trg. berufend, welches מבריז יתום wie Syr. *men bezto de-jatme* übers. (vgl. Hier.: *vim fecerunt depraedantes pupillos*); die urspr. LA aber ist viell. (s. Buxtorf *Lex.* col. 295) hier wie in dem Trg. Jes. 60, 16 מִבְרִיא *ἀπὸ βυζίου* von der Mutterbrust, wie auch wirklich gegen die Acc. mit LXX (*ἀπὸ μαστοῦ*) zu übers. ist: grausame Gläubiger nehmen die vaterlose noch zarte Waise der Mutter hinweg, um das Waisenkind zum Sklaven zu erziehen und sich so bezahlt zu machen. Ist dies der Sinn, so liegt es nahe, יַחְבְּלוּ 9ᵇ von Pfändung zu verstehen, aber 1. würde der Dichter dann was er schon v. 3 gesagt tautologisch wiederholen; 2. wäre חָבַל pfänden wider die Logik des Wortes mit עַל construirt. Die Deutungen ‚Pfand auferlegen‘ (Ew. Hahn) oder ‚überpfänden‘ (Hirz. Welte Hgst.) oder ‚pfändend bedrücken‘ (Schlottm.) oder ‚Pfändung anlegen‘ (Hitz.) sind gewaltsam und die Erkl. Ralbags (unter den Neuern Ges. Arnh. Vaih. Stick. Hlgst. Dillm. Zöckl.): „und was der Unglückliche an sich hat pfänden sie“ macht עַל = אֲשֶׁר עַל zum Objektsbegriff, wofür Schult. mit Unrecht Dt. 7, 25 als gleichartiges Beispiel citirt. Das semitische V. חָבַל bed.

ja auch ‚verderben, schädigend, schelmisch handeln‘ (z. B. arab. *el-châbil* Beiname des Satans), in diesem Sinne kommt es 34, 31 vor und kann wie mit לְ so auch nach Analogie von עַל חָרַע 1 K. 17, 20 mit עַל construirt werden: so wird also der Dichter durch diese Constr. das eine חבל von dem andern 22, 6. 24, 3 unterschieden haben und es wird mit Umbr. zu übers. sein: über den Armen bringen sie Verderben, oder besser: sie handeln an dem ohnehin schon Schwergeprüften schelmisch oder schurkisch. Subj. von v. 10 sind eben diese mit unbarmherziger Gewaltthätigkeit zu Leibeignen gemachten עניים, und der Dichter wiederholt zwar hier 10ᵃ was er schon 7ᵃ (vgl. 31, 19) gesagt hat, dort aber war die Entblößtheit das gemeinsame Geschick eines durch Unterjochung verdrängten Menschenschlages, hier die Folge der an eignen Volksgenossen verübten himmelschreienden Sünde der *merces retenta laborum:* nackt (Acc. des Zustandes, nach arab. Terminologie نصب على الحال, wie v. 7) schleichen sie hin (חָפֵךְ Intensivum des Kal wie 30, 28) ohne (בְּלִי = מִבְּלִי wie etwa *sine* = *absque*) Bekleidung und hungernd tragen sie Garben (indem ihre Herren ihnen versagen was nach Dt. 25, 4 selbst den Thieren nicht vorenthalten werden soll). Zwischen ihren (ihrer Herren) Mauern (שׁוּרוֹת wie שָׂרוֹת Jer. 5, 10., chald. שׁוּרְיָא), also unter strenger Beaufsichtigung, pressen sie Oel (יַצְהִירוּ ein nur hier vorkommendes *Hi. denom.*, vgl. das verdächtige תְּאֻוֵּרְחוּ Jes. 19, 6), die Weinkufen (יְקָבִים *lacus*) treten sie und dürsten doch (*fut. consec.* nach Ew. § 342ᵃ), ohne von dem aus den Keltern (גִּתּוֹת *torcularia*, von denen das V. דָּרַךְ hier auf die Kufen übertragen ist) ablaufenden Moste ihren Durst stillen zu dürfen. Böttch. übers.: zwischen ihren Baumreihen, ohne rechts und links zulangen zu können, aber das paßt am wenigsten bei den Oliven; richtig Carey: *the factories or the garden enclosures of these cruel slaveholders.* Von der zwingherrischen Bedrückung auf dem Lande geht nun Iob auf die Greuel der Zwietracht und des Kriegs in den Städten über. Nahe liegt es, 12ᵃ mit Umbr. Ew. Hirz. Dillm. wie Peschitto מֵתִים zu lesen, aber wie im Syr. *mîtê* so bed. auch im Hebr. מתים als Nomen überall Todte (arab. *mautâ*), nicht Sterbende (arab. *maïtûna*), weshalb Ephrem das Präs. ‚sie ächzen‘ durch das Perf. ‚sie haben geächzt‘ erkl. Die Aussprache מֵתִים hat also ihr gutes Recht, aber schwerlich richtig stellt die Accentuation, indem sie מעיר mit *Mahpach*, מתים mit *Asla legarmeh* versieht, die zwei Wörter in Genitivverh.: aus Männer-Stadt, d. i. bevölkerter, volkreicher, ächzet man (Hitz.), nicht: ächzen sie, näml. die Männer (Rosenm. nach Gen. 9, 6. Spr. 11, 6. Ps. 32, 6), denn eben daß מֵתִים als zu wenig sagende Subjektsbezeichnung erschien, scheint jene Accent. veranlaßt zu haben; möglich auch daß man mit עִיר die Bed. Ingrimm (Hos. 11, 9[1]) oder

1) Man kann dort auch übers.: ich werde nicht kommen als eifernder Feind, mit בְּ der Eigenschaft = بِصِفَةِ الغَيُّور (vgl. Jer. 15, 8 עִיר parall. שֹׁדֵד) u. d. F. קוּם 22, 20 (s. dort).

Beängstigung (Jer. 15, 8) verband, vgl. עֶצֶב (Freytag falsch עָצָב) Eifersucht, Zorneifer (= קִנְאָה). Wir fassen מתים mit Hier. Symm. Theod. als unmittelbares Subj.; die Blässe der Benennung verschwindet, wenn man nach Stellen wie Dt. 2, 34. 3, 6 vgl. Richt. 20, 48 erklärt: es ist die männliche Bevölkerung gemeint, welche irgend ein Eroberer über die Klinge springen läßt; wir haben deshalb Mannen (Kriegsmannen) übers., obwol auch ‚Leute' (11, 3) dem alten Gebrauche dieses Wortes nach nicht unpassend wäre. נָאַק ist wie Jer. 51, 52. Ez. 30, 24 vom Aechzen der sterbenden gemeint, wie auch 12b zeigt: die Seele tödtlich Verwundeter schreiet; חֲלָלִים bed. nicht bloß Erschlagene und bereits Verendete, sondern zunächst Durchbohrte, die den Todesstoß empfangen haben: ihre Seele schreiet indem sie sich nicht ohne Widerstreben dem Körper entwindet. Merx nach LXX: Die kleinen Kinder flehn um Hülfe, aber שִׁוַּע bed. an sich nur heftig schreien, nicht um Hülfe schreien. Dergleichen Gewaltthaten geschehen ohne daß Gott dem steuert: לֹא־יָשִׂים תִּפְלָה. Man faßt dies gemeinhin = לֹא יָשִׂים בְּלִבּוֹ er nimmt nicht zu Herzen. Aber wo שִׂים ‚beachten' bed. wie 4, 20. Jes. 41, 20., ist לִבּוֹ zu ergänzen und dies schließt einen andern Objektsacc. aus (Hitz.), das Obj. wird mit einer Präp. wie עַל 1, 8 oder אֶל 37, 14 eingeführt. Also wird man ישׂים nach 4, 18 (vgl. 1, 22). 1 S. 2, 15 zu verstehen haben: *non imputat* er rechnet nicht תִּפְלָה an, gleich als ob solches unmenschliche Handeln keine wäre, d. h. ahndet sie nicht. תִּפְלָה ist Abgeschmacktheit (6, 6), Ungereimtheit, Widersinnigkeit, hier der sittlichen Weltordnung hohnsprechende und doch ungeahndet bleibende Unsittlichkeit. Der Syr. liest תִּפְלָה und übers. wie Bridel (1848): *et Dieu ne fait aucune attention à leur prière.*

13 Solche gehören zu den Abtrünnigen vom Licht,
Haben nicht Kenntnis von dessen Wegen
Und weilen nicht auf dessen Pfaden.
14 Bei Morgengrauen erhebt sich der Mörder,
Schlägt nieder Leidvolle und Arme,
Und in der Nacht treibt ers wie Diebe.
15 Und des Ehebrechers Aug' erlauert Dämmrung,
Er denkt: „kein Auge soll mich erkennen"
Und Verhüllung des Gesichtes legt er an.

Ruetschi hat Recht, daß חֵמָּה rückwärts auf entw. Genannte oder im Vorhergehenden Vorausgesetzte hinweist (z. B. Ps. 48, 6) und daß also mit v. 13 nicht zu einer anderen Klasse böswilliger frevelhafter Menschen übergegangen wird (Ausg. 1. Dillm. u. A.), sondern daß die Schilderung von neuem beginnt, indem mit verächtlichem ‚solche' (vgl. Ps. 20, 9) die Frevler unter einem anderen Gesichtspunkt, näml. als Feinde des Lichts, dargestellt werden; das ב von בְּמֹרְדֵי benennt wie Ps. 54, 6 (s. dort) die Kategorie in welche sie fallen (vgl. 36, 14. 34, 36). Das an sich entbehrliche הָיוּ (vgl. Spr. 3, 26) besagt was sie durch Selbstbestimmung geworden oder als was sie geartet sind, näml. als *ἀποστάται φωτός* (Symm.), מָרַד bed. eig. sich wider etw. stemmen, steifen,

auflehnen (√ מר 23, 2), מֹרֵד also den Widerstrebenden, Widerspenstigen (wie arab. *mârid, merîd* vgl. *mumâri* unfügsam dem Willen eines Andern); die Verbindung מֹרְדֵי אוֹר (nicht mit *Makkef,* sondern zwischen beide Wörter gesetztem oberen Zeichen des *Olevejored*) setzt die Möglichkeit der Constr. mit dem Acc. voraus, die auch Jos. 22, 19 vorkommt. Sie sind dem Lichte feind, haben kein erfahrungsmäßiges Wissen um dessen Wege (דְּרָכֶיהָ wie v. 17. Ps. 142, 5. Ruth 2, 19 sich theilnehmend für etw. interessiren) und lassen sich nicht nieder (יָשֻׁבוּ, Hier. *reversi sunt* nach der falschen LA יָשֻׁבוּ) auf dessen Stegen d. h. sie machen und fühlen sich da nicht heimisch, sie haben da keine Ruhe. Das Licht ist das Licht des Tages, welches aber in tieferinnerer Bez. steht zu dem höheren Lichte, denn der Lasterhafte haßt *τὸ φῶς* Joh. 3, 20 in jederlei Sinne, und Mord, Diebstahl, Ehebruch (v. 15. 16 vgl. Ex. 20, 13) sind *ἔργα τοῦ σκότους* Röm. 13, 12 (vgl. Jes. 29, 15) auch in dem Sinne, in welchem Licht und Finsternis zwei entgegengesetzte Principe der übersinnlichen Welt. Es kann befremden, daß die nähere Beschreibung des Treibens dieser Lichtfeinde nun mit לָאוֹר anhebt. Das heißt nicht: gegen Abend, denn אוֹר hat im bibl. Hebr. nicht die Bed. Abend, in welcher es im talm. Hebr. vorkommt (s. Levy Chald. WB u. אוּרְתָּא), und die Conj. לֹא אוֹר (Reifmann) brauchen wir auch nicht. Der Sinn ist vielmehr, daß gegen Tagesanbruch hin (vgl. חִבְקוּ אוֹר Gen. 44, 3), also mit frühem Morgen der Mörder sich erhebt, um an sein sich bei hellem Tage in Dunkel (Ps. 10, 8—10) hüllendes Gewerbe zu gehen, näml. um niederzuschlagen (vgl. zu יָקוּם יִקְטֹל Ges. § 142, 3c) Unglückliche und Arme, welche einsam und wehrlos vorüberziehn; man hat die Vorstellung des finstern Hinterhalts, in welchem der Wegelagerer auf der Lauer liegt, hinzuzunehmen. Daß לָאוֹר nicht anders als *primo mane* gemeint ist, zeigt der Gegens. וּבַלַּיְלָה 14c. Der welcher am Tage auf Raubmord ausgeht, legt sich in der Nacht, wo Niemand den er überfallen könnte des Weges zieht, auf das niedrigere kleinlichere Diebshandwerk. Stick. übers.: zu würgen Elende und Arme und in der Nacht zu machen den Dieb, aber dann müßte der Subjunctiv וְיִהְיֶה vorausstehen (s. z. B. 13, 5), und überh. läßt sich daß die verkürzte Futurform überall voluntative Bed. habe nicht ohne Zwang beweisen. Auch hier ist יְהִי nicht anders als 18, 12. 20, 23. 23, 9 u. ö. nur dichterische Kürze für יִהְיֶה: in der Nacht wird er gleich dem Diebe d. i. agirt er als Dieb. Und des Ehebrechers Auge beobachtet das Abenddunkel (Spr. 7, 9) d. i. paßt genau dessen Einbrechen ab (שָׁמַר in der üblichen Bed. *observare,* auf der Hut sein, in Acht nehmen, sorgsam warnehmen), indem er sich da unsichtbar zu machen gedenkt, und um wenn auch gesehen doch nicht erkannt zu werden, mummt er sich ein, vgl. Horaz, Sat. II, 7: *odoratum caput obscurante lacerna,* Juvenal in Sat. VIII: *Nocturnus adulter Tempora Santonico velans adoperta cucullo,* Apulejus in l. IX der Metam.: *probe capite contectum.* סֵתֶר פָּנִים ist etwas wodurch er sein Gesicht unkenntlich macht (LXX *ἀποκρυβὴ προσώπου*) wie arab. *sitr, sitâre* Vorhang, Schleier, also die Gesichtshülle, Mumme oder wie wir mit

einem vom arab. مَسْخَرَة Possenspiel (Mummenschanz) entlehnten Worte sagen: die Maske, aber nicht diese im eigentlichen Sinne.[1]

16 **Man erbricht in Finsternis Häuser,**
Bei Tage schließen sie sich ein,
Mit dem Lichte sind sie nicht vertraut.
17 **Denn all ihnen gilt als Morgenanbruch tiefe Nacht,**
Denn sie sind kundig der Schrecknisse tiefer Nacht.

Nähere Schilderung des 14[c] nur flüchtig berührten Diebshandwerks. Das unbestimmte Subj. zu חָתַר ist, wie das Folg. zeigt, die Diebsbande. Das sonst mit בְּ verbundene חתר (in etwas einbrechen) hat hier den Acc. בָּתִּים bei sich, wie in dem talm. חָתַר שִׁנּוֹ den Zahn jemandes stochern (und dadurch lockern) *Kidduschin* 24[b]. Nach Trg. Ralbag und überh. altjüd. Deutung schließt sich 16[b] eng an בחים an: Häuser die sie sich am Tage für den Einbruch und die Art und Weise der Ausführung bezeichnet haben, aber חָתַם bed. nirgends *designare*, immer *obsignare* versiegeln, unter Verschluß thun 14, 17. 9, 7. 37, 7., wonach auch das nur hier vorkommende *Pi.* zu erkl.: bei Tage siegeln d. i. schließen sie ihnen (fest) zu d. i. schließen sie sich ein zu ihrer Sicherheit (לָמוֹ nicht mit *Athnach* zu accentuiren, sondern mit *Mugrasch*): sie kennen das Licht nicht d. h. haben keine Gemeinschaft mit ihm (Schlottm.), denn das bibl. יָדַע *γινώσκειν* bed. meist ein in den Gegenstand eingehendes, sich mit ihm zusammenschließendes Wissen. In v. 17 folgt Begründung auf Begründung. Umbr. Hirz. Hitz. erkl.: denn der Morgen ist ihnen zugleich Todesschatten, aber יַחְדָּו bed. nicht ‚zugleich', sondern ‚zusammen' 2,11. 9,32.; die Wortstellung לָמוֹ . . יַחְדָּו (ihnen zusamt) ist wie Jes. 9, 20. 31, 3. Jer. 46,12. Auch übrigens gibt בקר als Subj. nur einen geschraubten Sinn: der Morgen d. i. lichte Tag gilt ihnen allen als Todesschatten, denn männiglich von ihnen kennt wol die Schrecknisse des ihnen als Todesschatten geltenden lichten Tages, näml. die Gefahr, entdeckt und verurtheilt zu werden. Weit natürlicher Olsh. u. A.: ihnen insgemein gilt als Morgenanbruch die tiefe Nacht (vgl. zu der Vorausstellung des Präd. Am. 4,13 nebst 5, 8: wandelnd in Morgenroth Dunkel), denn man ist wolbekannt mit den Schrecknissen tiefer Nacht d. h. sie werden nicht davon überrumpelt, sondern wissen ihnen zuvorzukommen und zu ent-

1) Die Maske hat man in Palästina und Syrien wol niemals gekannt; סתר פנים ist vermutlich der *mendîl* oder Frauenschleier, der noch heute (in *Hauran* ausschließlich) *sitr* heißt und in den Städten von allen verheiratheten Frauen über dem Gesichte getragen wird, während er auf dem Lande den Rücken hinabhängt und nur vor einem fremden Manne über das Gesicht gezogen wird. Ist diese Erklärung richtig, so will der Dichter sagen, daß der Ehebrecher, um unentdeckt zu bleiben, Frauenkleider trägt [vgl. Dt. 22, 5], und in der That wird in den syr. Städten (das Bild ist aus dem Stadtleben genommen) zu dergl. verbotenen nächtlichen Gängen immer die Frauenkleidung gewählt d. h. der Mann hüllt sich in den seine Person vom Scheitel bis zur Zehe bedeckenden *izâr*, nimmt den *mendîl* und geht mit der Laterne (ohne welche des Nachts jede Person von den auf den Straßen lagernden Wächtern als verdächtig aufgegriffen wird) ungehindert in ein fremdes Haus. *Wetzst.*

gehen. Für diese Erkl. spricht auch 38, 15., wo die Nacht, welche vor dem Sonnenaufgang weicht, der Frevler ‚Licht' genannt wird. Ihr gemäß ist auch accentuirt, denn wäre zu übers.: der Morgen ist ihnen Todesschatten, so müßte בקר לָמוֹ צלמות *Dechî Mercha Athnach* haben, was ohne Bezeugung. Es ist *Munach Munach Athnach* accentuirt und das zweite *Munach* steht stellvertretend statt des *Dechî*, dessen Interpunktionswerth es repräsentirt, also ist בקר לָמוֹ nach den Acc. nicht Subj. (LXX Trg. Hier.), sondern Präd.: Morgen ihnen ist der Todesschatten. Aus dem Plur. wird mit יִכִּיר individualisirend in den Sing. übergegangen. Trefflich Mercier: *sunt ei familiares et noti nocturni terrores, neque eos timet aut curat, quasi sibi cum illis necessitudo et familiaritas intercederet et cum illis ne noceant foedus aut pactum inierit*, vgl. Varro bei Nonius: *fur ex eo dictus quod ‚furvum' atrum appellaverint et fures per obscuras noctes atque atras facilius furentur*. So entgehen sie durch Klugheit und Routine der Gefahr und die göttliche Gerechtigkeit läßt sie, was eben unbegreiflich, unentdeckt und ungestraft. Es ist nun Zeit, daß dieser Ged. einmal wieder zum Ausdruck komme, damit man nicht vergesse, was diese aneinandergereihten Bilder darzuthun bezwecken. Aber was zunächst v. 18—21 folgt, scheint nicht die Meinung Iobs, sondern seiner Gegner auszudrücken. Ew. Hirz. Hlgst. Schlottm. Riehm Dillm. sehen v. 18—21. 22—25 als These und Antithese an. Auf die Frage: welches Loos trifft nun diese Frevler alle? soll Iob eine doppelte Antwort geben: zuerst bis v. 21 eine ironische im Sinne der Freunde, daß jene Menschen die verdiente Strafe treffe, sodann von v. 22 an seine ernstgemeinte eigne, welche in geradem Gegensatze zu ersterer stehe. Aber 1) in v. 18—21 ist auch nicht die leiseste Spur warzunehmen, daß Iob nicht seine eigne Ansicht ausspreche; 2) ein durchgreifender Gegensatz zwischen v. 18—21. 22—25 besteht gar nicht, denn v. 19 und 24 sagen beide über das Ende des Frevlers wesentlich einunddasselbe. Ebendeshalb läßt sich auch nicht mit Stick. Böttch. Welte Hahn Diedrich Kamph. u. A. annehmen, Iob beschreibe bis v. 21., die Freunde noch überbietend, daß es allerdings mit dem Frevler häufig ein schrecklich Ende nehme, und v. 22 ff., daß man aber oft auch das gerade Gegentheil hievon sehe, so daß also jenes für die ausschließliche Behauptung der Freunde nichts beweise. Auch hiegegen spricht v. 24 vgl. mit v. 19., wo nichts vom geraden Gegentheil ersichtlich, und gegen jede dergleichen gegensätzliche Auffassung der beiden Schlußstrophen sträubt sich v. 22., welcher, mit וּמָשַׁךְ fortfahrend, gar nicht den Anschein hat, zum geraden Gegentheil des vorher Gesagten einzulenken. Eher ließe sich v. 22 als Uebergang zur Antithese fassen, wenn v. 18—21 mit Eichh. Schnurr. Dathe Umbr. Vaih. nach LXX Syr. Hier. optativisch verstanden werden könnten: „Leicht sollt' ein solcher sein auf Wassersfläche; verflucht sollte sein . . nicht sollt' er sich wenden" u. s. w., aber 18[a] lautet nicht optativisch (vgl. 21, 19) und daß 18[b], wo der Syntax nach die optat. Auffassung nahe liegt, doch nicht so aufgefaßt sein will, zeigt 18[c], wo sich in diesem Falle אל־יפנה statt לא־יפנה er-

warten ließte. Hitz. nun gar setzt Alles von v. 17 bis 24 zwischen Anführungszeichen und sieht darin die bombastisch reproducirte und weiter geführte Ansicht der Freunde, welcher Iob v. 25 (und wenn nicht — wie es wirklich nicht so ist — wer wird mich lügenstrafen) kurz mit entschiedenem Leugnen antworte. Aber das Schlußwort, unbefangen verstanden, untersiegelt was vorausgegangen, und da im Vorausgegangnen weder ein אמרתם noch ein אמרתי zu lesen, welches was die Freunde sagen und was Iob sagt unterschiede, so muß man entw. mit Merx annehmen, das Schlußwort beziehe sich auf ein ausgemerztes Stück der Rede Iobs, welches allzu ketzerisch erschien, um geduldet zu werden, oder man wird wie auch Zöckl. in seiner Weise thut v. 18—24 so auslegen müssen, daß Iob darin in Worten, welche es an Stärke denen der Freunde gleich thun, das Ende der Frevler ausspricht, ohne doch durch dieses relative Zugeständnis sich selber untreu zu werden. So auch Rosenm., welcher aber wie Renan darin irrt, daß er v. 18 noch zu dem Bilde der Diebe zieht und 18ª von ihrem Entwischen, 18ᵇ von ihrem Wohnen an schauerlichen Orten, 18ᶜ von ihrem Meiden der Nähe von Städten versteht.

18 Im Fluge dahin fährt er auf Wassers Fläche,
Verflucht wird ihr Grundstück auf Erden,
Und er schlägt nicht mehr ein den Weinbergsweg.
19 Dürre, auch Sonnenglut raffen Schneewasser weg —
So die Unterwelt die gesündigt.
20 Mutterschooß vergißt sein, es laben sich an ihm Würmer,
Nicht mehr wird seiner gedacht:
So ist denn gebrochen wie ein Baum die Frevellust —
21 Er der ausgeplündert die kinderlose Unfruchtbare
Und der Wittwe nicht Gutes that.

Der Vergleichpunkt 18ª ist die Schnelligkeit des Verschwindens: er wird wie irgendwelcher leichter Gegenstand schnell auf der Wasserfläche vom Wellendrange vorübergetragen, den Blicken sich entziehend, vgl. 9, 26: „wie Binsenschiffe, wie ein Adler der herabstößt auf Fraß“ und Hos, 10, 7: „wie ein Reisigholz (LXX Theod. *φρύγανον*) auf Wassers Fläche.“[1] Ist nun der Frevler eines leichten schnellen Todes gestorben, so verflucht man freilich das Grundstück solcher (חֶלְקָה v. חָלַק theilen), indem man es wegen der daran haftenden himmelschreienden Sünden als von Gott zur Verödung bestimmt nicht bewohnen und benutzen mag (s. zu 15, 28), und er, der Frevler, schlägt nicht mehr den Weinbergsweg ein (פָּנָה wenden, sich wenden, vgl. assyr. *punu* = פְּנֵיָא Tageswende d. i. Abend, mit הֶרֶךְ als Locativ = אֶל־הֶרֶךְ, vgl. 1 Sam. 13, 18 mit ebend. v. 17), um stolz seinen weithin ausgedehnten Grundbesitz zu überblicken und die Arbeiter zu überwachen; der Wolstand, dessen er lebend mit stolzem Selbstgefühl sich freute,

1) Passend ist auch die Uebers.: wie Schaum (*spuma* oder *bulla*). So Trg. Symm. Hier. u. A., aber die Bed. schäumen läßt sich nicht erweisen, wogegen קָצַף *confringere* durch קְצָפָה Zerknickung Jo. 1, 7 und נצף gesichert ist, so daß als קְצָפִים als Synon. von אַף eig. den Ausbruch bed. und sich zu עֶבְרָה stellt.

ist freilich dahin, aber ohne daß er bei Lebzeiten und mit seinem Tode, den er wie jeder Andere erlitten, dafür gebüßt hat. Was Iob 18ª im Bilde und 21, 13 ohne Bild sagt: „in einem Augenblick (im Nu) fahren zur Unterwelt sie hinab“, das sagt er v. 19 in neuer Bildrede und zwar in der Form des emblematischen Spruches (s. Herzogs RE 14, 696), nach dessen Eigentümlichkeit vor שאול חטאו nicht כֵּן, sondern entweder nur copulatives וְ (Spr. 25, 25) oder gar nichts (Spr. 11, 22) zu ergänzen ist. חָטְאוּ ist virtuelles Obj.: *eos qui peccarunt*, 19ᵇ ist ein Musterbeispiel äußerster Kürze Ges. § 156, 4ᵇ. Sandboden (צִיָּה dürres Land ohne natürliche Feuchte), dazu (גַּם, nicht: desgleichen) Sonnenhitze — diese beiden, von unten und oben zusammenwirkend, raffen hinweg (גָּזְלוּ verw. גָּזַר √ גז schneiden, losschneiden, abreißen, arab. جَزَرَ *fut. i* von einfallendem, abnehmendem Wasser) מֵימֵי שֶׁלֶג Wasser von (geschmolzenem) Schnee (welches aus keinem Quelle gespeist wird und deshalb bald absorbirt ist) und die Unterwelt rafft diejenigen hinweg welche gesündigt (= גָּזְלָה אֶת־אֲשֶׁר חָטְאוּ) — beide Geschehnisse gleichen einander: das Sterben derjenigen, deren Leben ein Sündenleben gewesen, erfolgt leicht und unvermerkt ohne schmerzlichen langwierigen Kampf. Der Sünder ist plötzlich weg, es vergißt ihn רֶחֶם die Gebärmutter d. i. die Mutter die ihn geboren *(matrix* synekdochisch für *mater)*, es saugt Gewürm ihn aus (מְתָקוֹ für מְתָקֵהוּ nach Ges. § 147ª *sugit eum*, von welcher Grundbed. des Saugens oder eig. des Schnalzens mit der Zunge, arab. مطق, dann die Bed. süß s. 21, 33 ausgeht, Syr. *meṭkat ennun remto*, Ar. *imtaṣṣahum* von dem synon. مَصَّ = מצץ, מצה, מזה, vgl. das der Bed. noch näher liegende לָשׁ), man denkt seiner nicht mehr und so ist denn gebrochen gleich einem Baume (nicht: einem Stabe, was עֵץ nie, auch nicht Hos. 4, 12., geradezu wie das arab. *ʿaṣâ, ʿaṣât* bed.) der Frevelsinn (*abstr. pro concr.* wie 5, 16). Weil עַוְלָה persönlich gemeint ist, kann sich רֹעֶה וגו׳ v. 21 als erklärendes Permutativ anschließen. Seine Unbarmherzigkeit (wie sie bei dem in Syrien und Palästina herrschenden Treiben der Executivgewalt, namentlich der die Abgaben beitreibenden, noch heute vorkommt) ging so weit, daß er das gebärunfähige unfruchtbare (Gen. 11, 30. Jes. 54, 1) und deshalb hülflose Weib, der keine Söhne schützend und wiederaufhelfend zur Seite stehen (Ps. 127, 5), rein abweidete d. h. ausplünderte und nie einer Wittwe Gutes that, vielmehr sie schnöde zurückstieß. Das V. רָעָה nach Trg. in der Bed. *confringere* als Nebenform von רָעַע, רָצַץ anzusehen (Rosenm. Hitz.) ist weder hier noch Jer. 2, 16 (s. Keil) nöthig; es bed. *depascere* wie 20, 26., hier im Sinne von *depopulari*. Ueber die Form יִרְטֹיב für יִרְטֹב s. Ges. § 70, 2 Anm., und über den Uebergang aus dem Part. in das Finitum Ges. § 134 Anm. 2. Allerdings denkt man an einen solchen nicht mit Liebe und Sehnsucht zurück, was ebenso wahr ist als wenn Iob 21, 32 behauptet, daß man das Andenken des Frevlers in Denkmälern verewige. Hier ist vom Andenken der Mutterliebe und innigen Theilnahme die Rede.

Der Grundbed. der ganzen Str. ist der, daß er weder lebend noch sterbend die Strafe seines Frevelmutes zu büßen hatte. Diesem Grundged. entspricht auch das Bild von dem (in seiner Vollkraft) gebrochenen Baume, vgl. dagegen was Bildad 18, 16 sagt. In der folg. Str. holt Iob etwas weiter aus. Aber nachdem er v. 22—23 gesagt hat, daß das Leben der Gottlosen so verläuft, als ob sie die Günstlinge Gottes seien, kommt er auf ihr Sterben zurück, welches die Freunde wider die Erfahrung so schauerlich geschildert haben, während es sich von dem anderer Menschen nur etwa dadurch unterscheidet, daß es spät und schmerzlos erfolgt.

22 Und langhin erhält Er Trotzige durch seine Kraft,
Schon verzweifelnd am Leben steht er wieder auf.
23 Er gibt ihm ein ruhig Dasein und er wird gestützt,
Und seine Augen sind über ihren Wegen.
24 Sie sind hochgestiegen, ein wenig dann, so sind sie hin
Und hingesunken sind sie, werden eingerafft wie alle Andern,
Und gleich des Halmes Spitze werden sie abgekuppt. —
25 Und soll es nicht so sein, wer wird mich lügenstrafen
Und zunichte machen meine Aussage?

Wenn es auch nach dem Tode der Gottlosen offenbar wird, wie wenig die nur Gefürchteten von den Menschen geliebt wurden, so ist doch die Gestalt ihres Todes selbst ganz und gar nicht danach angethan, die vergeltende göttliche Gerechtigkeit zu offenbaren. Und wird sie etwa während ihres Lebens offenbar? Das ו 22ᵃ ist nach unserer Auffassung nicht entgegensetzend, sondern fortsetzend. Subj. ist Gott. Das sonst von Gnade Ps. 36, 11. 109, 12 vgl. Neh. 9, 30 und Zorn Ps. 85, 6 gebräuchliche מָשַׁךְ in die Länge ziehen ist hier auf die Person übertragen: hinfristen, am Leben lassen. אַבִּירִים sind die Starken, welche allen Gefahren (Ps. 76, 6) aber auch allen göttlichen Einwirkungen und edleren Regungen (Jes. 46, 12) Trotz bieten. Diese, deren Vertrauen auf eigne Kraft Gott mit seiner Allkraft niederschlagen könnte, erhält er mittelst dieser lebendig auch in den kritischsten Lagen: er (der אַבִּיר) steht (wieder) auf und traut nicht auf das Leben d. h. Wiedergenesung und Verzweifelung daran finden sich zusammen. Statt den zweiten Satz als Umstandssatz mit והוא unterzuordnen, stellt der vorliegende Ausdruck das Wiedererstehen und die Erwartung des Gegentheils, in die es hineinfällt, auf gleiche Linie. Zu חֶאֱמִין vgl. Ps. 27, 13. חַיִּין ist poetischer Aramaismus wie מִלִּין 4, 2. 12, 11. 15, 13 und häufig. Er (Gott) gibt ihm לָבֶטַח in Sicherheit näml. zu leben oder auch, da לבטח virtuelles Obj. und לְ das des Zustandes ist (vgl. לָרֹב 26, 3), geradezu: ein sicheres geruhiges Dasein. So richtig Hahn, welcher weiter übers.: und daß er sich stützen kann, was nur möglich wäre, wenn ein Inf. mit לְ vorausgegangen wäre; besser: er kann sich stützen d. i. getrost s. (Hitz.), indes ist dieser absol. Gebrauch des נִשְׁעַן nicht zu belegen; man vermißt עַל־טוּחוֹ oder dergl. etwas (8, 15), weshalb Hupf. wenigstens die Umstellung וישען לבטח vorschlägt. Wir übers.: er wird gestützt d. i. aufrecht gehalten und immer wieder aufgerichtet. In 24ᵇ folgt die Grundangabe: seine Augen (עֵינָיו = עֵרְנָיו

wie Nah. 2, 4) sind (ruhen) auf dieser Menschen Wegen, sie stehen wie unter seiner besonderen Obhut oder wie es 10, 3 hieß: er läßt Licht von oben auf der Frevler Treiben fallen. „Sie sind hoch gestiegen und befinden sich auf der Höhe (des Glückes) — ein wenig, so sind sie nicht mehr.“ So ist 24ᵃ zu erklären, obgleich die Accentuation (רומו *Mahpach*, מעט *Asla legarmeh*) anders verbindet: sie stehen hoch eine kurze Zeit und sind nicht mehr. Das V. רום bed. nicht bloß erhaben s., sondern auch emporkommen, sich erheben z. B. Spr. 11, 11 und sich erhaben zeigen, hier *extulerunt se in altum* oder *exaltati sunt;* nach der Schreibung רוֹמוּ scheint רום wie ein mittelvocaliges Verbum *med. O* behandelt und das Dagesch ist sogen. *Dag. affectuosum* (Olsh. § 83ᵇ), aber die bezeugtere Schreibung ist רֹמּוּ, welches wie רֹבּוּ Gen. 49, 23 und wahrsch. זֹרּוּ Jes. 1, 6 die Form eines Verbum ע״ע *med. O*, also רֹמּם (Ges. § 67 Anm. 1), voraussetzt. מְעַט mit folg. וְ des Nachsatzes bildet einen Satz für sich, wie öfter עוֹד מְעַט וְ (noch eine kleine Weile, da . .) z. B. in gleichem Zus. Ps. 37, 10., hier aber nicht das plötzliche Strafgeschick der Gottlosen, sondern ihr leichtes Sterben ohne Todeskampf (*εὐθανασία*) ausdrückend: ein wenig, so ist er hin (wieder Uebergang aus dem Plur. in den distributiven oder individualisirenden Sing.). Sie sind näml., wie 24ᵇ weiter beschreibt, mit Einem Male (Perf. wie z. B. Ps. 118, 12) geduckt, werden gleich allen andern Menschen (vgl. Num. 16, 29) eingerafft; הָמְכוּ (wofür es auch hebräochaldäisch חַמִּיכוּ vgl. חָמֵיתוּ 4, 20 heißen könnte) ist nach rein chaldäischer Weise (z. B. חַרְקוּ Dan. 6, 25) mit Zurückwerfung der Verdoppelung von dem zweiten Stammbuchstaben auf den inlautenden ersten gebildete *Hofal*-Form für הוּמְכוּ v. מָכַךְ sich ducken (Ps. 106, 43), sich senken (Koh. 10, 18), vgl. מלך schwinden machen, annulliren, und יִקָּמְצוּן (wofür Olsh. יִקָּבְצוּן nach Ez. 29, 5 lesen möchte) bed. gemäß der Grundbed. von קפץ *comprimere, constringere, contrahere* (verw. קבץ, קמץ, קמט vgl. קָרְפַּס nach unserer Ausdrucksweise: in den polnischen Bock spannen — eine Schulkinderstrafe): sie werden zusammen- oder eingerafft d. i. dem Leben entzogen, wie arab. قبضة الله (קפצו אלהים) und passiv قُبِضَ s. v. a. er ist gestorben; die in Pausa gebrauchte Form lautet wie 19, 24. Eine Bez. auf das *componere artus* Gen. 49, 33 liegt in der RA nicht, auch Vergleichung des arab. قفص *constrictam prehendit dorcadem* (Hitz. nach Jes. 51, 20) ist nicht angezeigt, das Wort besagt nur momentane Packung und Einziehung. Entsprechend diesem Begriffe (vgl. קֹמֶץ קֶמֶצָה *manipulus*) schließt sich das folg. Bild an: und gleich der Aehre Spitze d. h. der körnerhaltigen Spitze des Getreidehalms werden sie abgeschnitten (wobei man sich zu erinnern hat, daß die Aehren höher oben als bei uns abgesichelt und die stehen gebliebenen Halme zur Düngung des Ackers verbrannt zu werden pflegten, s. Ges. *thes.* u. קֵשׁ). Ueber יִמָּלוּ (*fut. Ni.* = יִמָּלְלוּ) s. zu 14, 2. 18, 16.; die Bed.

praeciduntur erscheint uns auch jetzt noch hier passender als *marcescunt,* jene viell. auch diese ist aus der Wurzelbed. *stringere* entwickelt, mit ميل ‚sich neigen' (Hitz.) hat die in מלל liegende Vorstellung des Welkens nichts zu schaffen. Der erfahrungsmäßigen Wahrheit des Gesagten gewiß ruft Iob schließlich den Freunden zu: wenn es nicht so sich verhalten soll (s. über אִפּוֹא = אֶפּוֹא im Bedingungssatze 9, 24), wer kann mich (das Gegentheil beweisend) lügenstrafen und zunichtemachen (לְאַל = לְאַיִן Ew. § 321[b]) meine Aussage? לְאַל ist s. v. a. לְאַיִן (Ew. § 321[b]), viell. indem אַל als urspr. Infin. von אָלַל (vgl. אֱלִיל) im Sinne von Nichtsein (العَدَم) gedacht ist.

Aus der Rede des Eliphas müssen am tiefsten in Iobs Seele die verwegenen Anklagen haften, in welchen die Lieblosigkeit der Freunde gipfelt. Aber Iob erwidert nicht Gleiches mit Gleichem, er behauptet auch in dieser Rede den Freunden gegenüber die einmal gewonnene leidenschaftslose Ruhe. Obwol die Verunglimpfung seiner Person in der Rede des Eliphas die äußerste Spitze erreicht hat, so enthält seine Antwort doch nicht ein einziges persönlich herbes Wort.

In dem 1. Theile der Rede (c. 23) beschäftigt er sich mit dem Räthsel seines eignen Leidensgeschickes und im 2. Theile der Rede (c. 24) mit der Kehrseite dieses Räthsels, dem Glücke und der Straflosigkeit der Frevler. Wie soll er sich gegen Eliphas rechtfertigen, da sein Klagen über sein Leiden als ein nicht verschuldetes den Freunden fort und fort als trotziger Eigensinn (מרי) gilt, also ihn immer tiefer in den Verdacht hinein bringt, den er beseitigen will? Sein Selbstzeugnis ist erfolglos, denn es erscheint den Freunden um so selbstbetrügerischer, heuchlerischer, frevelhafter, je entschiedener es ist, also kann allein Gottes Urtheil zwischen ihm und seinen Verklägern entscheiden. Aber wie die Freunde in Worten, so ist ja Gott selbst sein Verkläger in der That, sein Leiden ist eine faktische Anklage Gottes gegen ihn. Ehe also das Urtheil Gottes zur Vertheidigung seiner Unschuld gegen die Freunde werden kann, muß er dem Urheber seines Leidens gegenüber erst selber seine Unschuld vertheidigt und bewiesen haben. Darum drängt die Anklage der Freunde, welche in der Rede des Eliphas direkter und schneidender als je zuvor geworden ist, in Iob aufs neue mit aller Macht den Wunsch hervor, vor Gott seine Sache führen zu können. Er ist invoraus seines Sieges gewiß, denn sein Selbstbewußtsein trügt ihn nicht und Gott, obschon er Partei und Richter zugleich ist, hat über sich die unwiderstehliche Macht der Wahrheit.

Aber die Anfechtung spiegelt ihm vor, Gott entziehe sich ihm geflissentlich, weil er seine Schuldlosigkeit wol kenne, jetzt aber keinem andern Gedanken Raum geben wolle, als dem Einen, ihn das verhängte Leiden rein ausdulden zu lassen. Dieser Argwohn Iobs gegen Gott ist so grauenhaft als kindisch. Man hat ihn nicht als Sarkasmus des Trostes, vielmehr als einen der kindischen Gedanken zu fassen, in welche die an stillen Wahnsinn streifende Melancholie

verfällt. Von der lichten Glaubenshöhe, auf welcher Iob 19, 25 ff. schwebt, ist er hier wieder in schaurige Tiefe hinabgezogen: den Gott der Gegenwart hält er für seinen Feind, und der Gott der Zukunft, an dem sein Glaube hängt, der ihn rechtfertigen wird und muß, sobald er sich nur finden und blicken ließe, der läßt sich nicht finden! Wie seines Leidens, so wird er also auch seiner Schmach nicht ledig — die Zukunft ist für ihn wieder doppelte Finsternis.

So antwortet Iob nicht sowol dem Eliphas als sich selber auf die schneidenden Vorwürfe, die jener wider ihn erhoben hat. Er vermag sie nicht zu beseitigen, denn sein Selbstzeugnis hilft ihm nicht und Gott, dessen Urtheil er herbeiwünscht, läßt ihn im Stiche. Aber das Räthsel seines Leidensgeschicks, welches hierdurch immer peinigender wird, wird noch räthselhafter durch die Kehrseite, welche näher zu betrachten er von Eliphas gezwungen wird, so schauerlich es ihm auch ist. Er, der Unschuldige, wird von dem zürnenden Gott zu Tode gemartert, während man Gottlose straflos bleiben und nach langem, sorglosem und ehrenvollem Leben eines natürlichen Todes sterben sieht wie wenn eine reife Aehre abgeschnitten wird.

Der Thatsächlichkeit des Ausgesagten gewiß tritt Iob vor die Freunde hin: wenns nicht so ist, wer wird mich lügenstrafen?! Was werden sie darauf antworten? Leugnen können sie auf die Länge das Räthsel nicht, denn die Erfahrung überschreit sie. Werden sie es ihm also lösen? —

Die dritte Rede Bildads c. XXV.

Schema: 10.

[Da hob Bildad der Schuchite an und sprach:]

2 Herrschergewalt und Schrecken ist bei ihm,
Er schaffet Frieden in seinen Höhen.
3 Gibts eine Zahl für seine Scharen,
Und über wen erhebt sich nicht sein Licht!
4 Wie könnte gerecht sein ein Sterblicher neben Gott,
Und wie rein sein ein Weibgeborner!
5 Sieh sogar der Mond, er scheint nicht helle,
Und die Sterne sind nicht rein in seinen Augen.
6 Und wie viel weniger der Sterbliche, die Made,
Und der Menschensohn, der Wurm!

Ultimum hocce classicum, bem. Schultens, *quod a parte triumvirorum sonuit, magis receptui canentis videtur, quam proelium renovantis.* Bildad wiederholt nur die zwei Gemeinplätze, daß vor Gott dem Allgerechten und Allesbedingenden, dem selbst im Himmel droben sich Alles dankbar fügt, unmöglich ein Mensch sein vermeintlich gebeugtes Recht durchsetzen und daß vor ihm, dem Allheiligen, dem selbst die leuchtenden Gestirne nicht als schlechthin rein erscheinen, unmöglich ein Mensch als makellos rein und deshalb über alle Ahndung erhaben gelten könne. מֶמְשָׁל ist ein substantivirter *inf.*

abs. wie חִשְּׁקֵם; das sonst causative *Hi.* (herrschen machen) kann auch wie das *Kal* herrschen oder auch als innerliches Transitiv Herrschaft üben (s. zu 31, 18), חמשל also das Herrscherwalten bed. עשׂה mit zu ergänzendem הוּא, welches nicht selten sowol im participialen Hauptsatze (12, 17 ff. Ps. 22, 29. Jes. 26, 3. 29, 8. 40, 19 vgl. Sach. 9, 12., wo אני zu erg.) als im partic. Untersatze (Ps. 7, 10. 55, 20. Hab. 2, 10) wegbleibt, ist Ausdruck des reinen Präsens, welches von dem so absolut (mit Einschluß des Personalpron.) gebrauchten Partic. wie einer eignen Tempusform vertreten wird (Ew. § 168^{c}. 306^{d}); man braucht עשׂה weder nach 1 K. 14, 6. Ps. 69, 4 als Appos. des Suff. mit עמו (Hitz.) noch als Attribut mit חמשל ופחד (Schlottm.) zu verbinden. בִּמְרוֹמָיו gehört nicht zum Subj.: er in seinen Höhen d. i. von seinem Himmelsthron herab (Umbr. Hahn), sondern ist Orts- und Objektsbez. der ausgesagten Handlung: er stiftet Frieden in seinen Höhen d. i. unter den ihn zunächst umgebenden himmlischen Wesen. Das könnte, nur die abstrakte Möglichkeit der Entzweiung voraussetzend, bed.: *facit majestate sua ut in summa pace et promptissima obedientia ipsi ministrent angeli ipsius in excelsis* (Schmid). Aber wenn gleich aus 4, 18. 15, 15 nichts weiter geschlossen werden könnte, als daß auch die Heiligen droben weder der Möglichkeit der Sünde noch der Nothwendigkeit einer über sie erhabenen richterlichen Autorität entrückt sind, so geht doch andererseits aus 3, 8. 9, 13 (vgl. 26, 12 f.) hervor, daß der Dichter, in dessen Vorstellung wie in der Schrift überh. Engel und Sterne in nächster Bez. stehen, von wirklichen und nicht bloß vergangenen, sondern möglicherweise sich wiederholenden Vorgängen feindlichen Zwiespalts und titanischer Erhebung unter den himmlischen Mächten weiß, so daß also עשׂה שׁלום nicht bloß von harmonisirender Versöhnung der z. B. im Gewitter gleichsam kriegführenden Naturmächte (Hitz.), sondern von wirklicher Wiederherstellung des selbstwillig gestörten Gleichgewichts durch schiedsrichterliches und strafrichterliches Eingreifen Gottes gemeint ist. An die Stelle der Benennung מְרוֹמָיו, welche an Jes. 24, 21 erinnert, wo eine solche friedestiftende Gerichtsthat Gottes an dem in der Völkerwelt verführerisch wirksamen Geisterheere der Himmelshöhe für die Endzeit verheißen wird, tritt in v. 3 גְּדוּדָיו, gleichen Sinnes mit dem sonst gebräuchlichen צְבָאָיו; die Sterne sind wie ein zum Kampfe aufgestelltes Heer — Gott der Eine ist der ehrfurchtgebietende, Einheit erhaltende Herrscher unter diesen zahllosen himmlischen Scharen, und über wen erhebt sich nicht sein Licht? Jedenfalls geht אוֹרֵהוּ (dichterisch für אוֹרוֹ wie מִטֶּהוּ Nah. 1, 13) unmittelbar auf Gott: sein Licht im Untersch. von dem abgeleiteten Lichte der Himmelsscharen. Aber weder ist mit Umbr. zu erkl.: wen überwindet nicht sein Licht (קום על in dem kriegerischen Sinne: sich gegen jem. erheben), was ein in diesem Zus. zweckloser Ged., noch mit Merc. Hirz. Hahn Schlottm. Hitz. u. A.: über wem geht (ginge) nicht auf sein Licht d. i. alle erhalten ihr Licht von dem seinigen und strahlen nur dieses wieder; denn יָקוּם = יִזְרַח läßt sich nicht durch 11, 17 rechtfertigen. Wir erkl.: wen überragt nicht sein Licht, eig.

über wen (d. i. welches dieser Lichtwesen) richtet es sich nicht empor, es an Lichtglanz überbietend und in überbietendem Lichtglanz überwaltend (Ew. Hlgst.; Dillm. Zöckl.). Wie also könnte gerecht sein ein Sterblicher neben Gott d. i. neben seiner Gerechtigkeit eine an sich gültige eigene geltend machen, und wie makellos sein ein Weibgeborner! In den Himmelshöhen respectirt man Gottes Entscheidung und der Mensch, der Ohnmächtige und Fleisch von Fleische Geborene (s. 14, 1), sollte mit Gott rechten dürfen? Sieh עַד־יָרֵחַ (עַד beim logischen Subj. in bejahendem Satze *adeo* vgl. Hagg. 2, 19., in verneinendem *ne . . quidem* Ex. 14, 28) sogar was den Mond anlangt, so (לֹא mit ו des Nachsatzes wie 23, 12., woneben sich auch die LA לֹא ohne וְ findet) scheint er nicht helle, יָהֵל = אָהֵל v. יְאַהֵל = חָלַל.[1] So übers. LXX Trg. Hier. Gecatilia, wogegen Saad.: لا يَرْحَلُ بِمَشْيَتِهِ er (der Mond) wandert (durch seine Stationen منازل) nicht nach seinem (Gottes) Willen, indem er יאהיל von אֹהֶל Zelt ableitet und weil לא יאהיל, so verstanden, eine naturgesetzliche Thatsache leugnen würde, *secundum voluntatem ejus* hinzufügt, er entspricht auch in dieser seiner Wanderung durch seine Stationen nicht allseits dem Willen Gottes.[2] Aber zelten heißt אָהַל oder אֹהֵל wov. יָהֵל Jes. 13, 20 = יְאַהֵל und, was entscheidender, diese Uebers. bedarf, um einen passenden Sinn zu geben, eines willkürlichen Zusatzes. Deshalb fassen wir אהל als einmal in der Schriftsprache gewagte Form für חלל, wie einmal Jes. 28, 28 אָדַשׁ für דּוּשׁ vorkommt. Selbst der Mond ist vor Gott nur ein schwaches Lichtlein und die Sterne sind nicht rein in seinen Augen, es bleibt ein großer Abstand zwischen ihm und seinen erhabensten herrlichsten Geschöpfen, um wie vielmehr zwischen ihm und dem Menschen, dem Wurme des Erdenstaubes!

Wie fein berechnet und zweckvoll im Organismus des Ganzen beschließt gerade diese kurze Rede Bildads die Opposition der Freunde! Zweierlei muß sich an der letzten Rede der Freunde zeigen: erstens daß sie nichts Neues gegen Iob und nichts Rechtes zu Iobs Frommen vorzubringen wissen, daß alle ihre Waffen an Iob abprallen, daß sie, wenn auch nicht nach ihrem Urtheil, doch in Wirklichkeit geschlagen sind. Das zeigt sich daran, daß Bildad auf die Fragen Iobs keine Antwort zu geben weiß, sondern nur an das Eine in Iobs Rede sich haltend, daß er getrost und kühn vor Gottes Richterstuhl treten zu können meint, dasjenige mit geringer Variation wiederholt, was bereits Eliphas zweimal über den unendlichen Abstand des Menschen und

1) Im Arab. bed. *hilâl* den Neumond und das Hifil *ahalla* wird wie das Kal *halla* vom Erscheinen und Scheinen des Neumondes gebraucht.

2) Ges. im *thes.* liest irrig يدخل, Ew. hat richtig يرحل, aber punctirt wie Ges. irrig بِمَشْيَتِهِ (*in incessu ejus* oder *suo*). Obige Zurechtstellung: *non migrat* (*luna*) *secundum voluntatem ejus* (*Dei*) ist Fleischers.

Gottes gesagt hat 4, 17—21. 15, 14—16 und von Iob selbst gar nicht geleugnet wird 9, 2. 14, 4. Zweitens aber darf uns der Dichter von den Freunden auch nicht mit gar zu großem Widerwillen scheiden lassen; denn es sind doch Iobs Freunde und am Schlusse sehen wir sie der Weisung Gottes, Iob anzugehen daß er für sie bete und opfere, willig gehorchen. Deshalb läßt er Bildad zuletzt nicht jene ungerechten Beschuldigungen wiederholen, die in der Rede des Eliphas 22, 5—11 auf die Spitze getrieben wurden. Nur die allgemeine menschliche Sündhaftigkeit bringt Bildad noch einmal dem Iob in Erinnerung, ohne direkte Rüge, damit Iob sich selber die Mahnung zur Demut daraus herleite, und dieser Mahnung bedarf er wirklich.

Die Antwort Iobs auf Bildads dritte Rede c. XXVI.

Schema: 6. 6. 6. 6. 3.

[Da hob Ijjôb an und sprach:]

2 Wie beigestanden hast du der Ohnmacht,
Aufgeholfen dem kraftlosen Arme!
3 Wie hast du berathen die Unweisheit,
Und gründlich Wissen in Fülle bekundet!
4 Wem hast du verkündet die Worte,
Und wessen Einhauch ging aus von dir?

Die Anrede geht an Bildad und die Ausrufe v. 2. 3 sind ironisch: wie so gar nichts enthält deine Rede was mir, dem vermeintlich Ohnmächtigen, zur Ueberwindung meines Leidens und meiner Anfechtung, mir, dem vermeintlich Unweisen, zur Einsicht in mein und der Menschen räthselvolle Geschicke verhelfen könnte! לְלֹא־כֹחַ ist nur dem Sinne nach s. v. a. כח לו (אין) לאשר לא und זְרוֹעַ לֹא־עֹז s. v. a. זרוע בלא־עז (לא עז לו); jenes ist *abstr. pro concreto*, dieses genitivische (Arm der Nichtgewalt) oder geradezu nach 12, 24. 2 S. 23, 4 adjektivische Verbindung (Arm welcher Unkraft d. i. unkräftiger). Der Machtlose ist Iob selbst, nicht Gott (Merc. Schlottm.), wie schon die Wahl der Verba 2^b 3^a zeigt. Ueber תּוּשִׁיָּה, welches hier als subjectivirtes יֵשׁ (Spr. 8, 21) den Sinn von *vera et realis sapientia* (J. D. Mich.) hat, s. zu 5, 12. 6, 13. 12, 16. Die Rede Bildads ist ein Armutszeugnis, welches er sich selber ausstellt. Seine Worte — dies der Sinn von v. 4 — sind völlig unzutreffend, sintemal sie außer aller Bez. zu den Kernpunkten der Rede Iobs stehen, und sie sind noch dazu nicht sein eigen, sondern eine fremde Eingebung, aber nicht Gottes, sondern des Eliphas, von welchem Bildad den Inhalt seiner kurzen Declamation erborgt hat. Da dies der Sinn von 4^b, so könnte es scheinen, daß אֶת־מִי mit wessen Beistand (Arnh. Hahn) bed. will, aber da הִגִּיד auch 31, 37 vgl. 17, 5 mit dem Acc. der Person und Ez. 43, 10 mit Acc. der Person und der Sache verbunden wird, so ist zu erkl.: wem hast du verlautbart die Worte (LXX *τίνι ἀνήγγειλας ῥήματα*) d. i. wen mit diesen Worten,

die nichts als Phrasen (15, 13), meinend und treffen wollend? Iob setzt nun die von Bildad versuchte Schilderung des erhabenen Waltens Gottes fort, so durch die That beweisend, daß es ihm weder an Erkenntnis noch an Furcht des allwaltenden Gottes fehlt.

5 — Die Schatten werden in Wehen versetzt
Tief unter den Wassern und ihren Bewohnern.
6 Nackt ist Scheôl ihm gegenüber,
Und keine Decke hat der Höllenabgrund.
7 Er spannte den Nordhimmel über der Leere,
Hing die Erde auf über dem Nichts.

Bildad hat Gottes ehrfurchtgebietendes Walten in den Höhen des Himmels, seiner nächsten Umgebung, gepriesen — Iob rühmt, daß es sich bis in die innerirdischen Tiefen erstrecke: das Meer mit der Fülle seiner Bewohner bildet keine Scheidewand zwischen Gott und dem Schattenreich, die mark- und blutlosen Schemen oder Schattengestalten drunten fallen in Schreckenswindungen gleich den Schmerzenswindungen einer Gebärerin, so oft sich, wie etwa bei Seesturm und Erdbeben, diese Majestät ihnen zu fühlen gibt. Ueber רְפָאִים s. Psychol. S. 409; das B. Iob trifft im Gebrauche dieser Benennung mit Ps. 88, 11 zus., der Sing. lautet רָפָא (רָפָה), was sowol den Riesen oder Recken (v. רפה = رَفَعَ hoch s.) bed., als den Schlaffen (v. רָפָה matt s. vgl. رفا besänftigen, beschwichtigen; راف still s.) d. i. den zwar nicht existenzlos, aber ohne reges Leben im Lande der Stille (הַדּוּמָה) Befindlichen (vgl. חָלָה Jes. 14, 10 geschwächt d. i. in den Zustand eines *rafa* versetzt w.). Ob יְחוֹלָלוּ *Pil.* (Ges.) oder *Pul.* (Olsh.) sei, ist fraglich; das *Pul.* bed. zwar sonst unter Wehen hervorgebracht w. 15, 7., kann aber ebensowol in Kreisen und gleichsam Wirbeltanz versetzt w. bed., es ist wegen des darin liegenden Hinweises auf eine höhere Causalität hier im Anf. der Rede passender als das *Pil.* (Richt. 21, 23. Ps. 87, 7), und das pausale *â*, welches sich sonst zwar häufig beim *Hithpa.* (*Hithpal.*) v. 14. 33, 5., nie aber beim *Pi.* (*Pil.*) findet, beweist daß die Form als passivisch angesehen sein will. In 6^a ist שְׁאוֹל anscheinend wie Jes. 14, 9^b als Masc. gebraucht; in der That aber geht das Präd. dem weiblichen Subj. in der Grundform voraus. Ueber אֲבַדּוֹן s. zu Spr. 15, 10. Wie Psalm 139, 8 die Gegenwart Gottes in Scheôl bezeugt, so hier Iob (vgl. 38, 17) wie Salomo Spr. 15, 10 daß die Scheôl ihm gegenwärtig ist, daß er ein bis in die unterirdischen Tiefen des Todtenreichs hindurchdringendes Wissen besitzt, vor welchem Alles *γυμνὰ καὶ τετραχηλισμένα* (Hebr. 4, 13) ist. Die Partt. v. 7 sind wie z. B. Jes. 40, 22 Prädicate Gottes, des Hauptsubjekts der Rede; man kann sie perfektisch auflösen, aber im Grunde gehen sie von der Anschauung der Welterhaltung als *creatio continua* aus. Hirz. Ew. Schlottm. Dillm. Hitz. u. A. verstehen unter צָפוֹן den nördlichen Theil der Erde, wo die höchsten Berge und Felsmassen emporsteigen (weshalb Jes. 14, 13 יַרְכְּתֵי צָפוֹן parall. mit den Sternenhöhen genannt werden) und folglich die Erde am schwersten ist. Aber 1. ist es nicht

wahrsch., daß der Dichter erst den Norden des Erdkörpers und dann 7b den Erdkörper genannt haben sollte, erst den Theil und dann das Ganze; 2. wird נטה nie von der Erde, überall vom Himmel gesagt, von dessen Hinspannung es der stehende Ausdruck ist (נְטֵה 9, 8. Jes. 40, 22. 44, 24. 51, 13. Sach. 12, 1. Ps. 104, 2., נוטיהם Jes. 42, 5., נטה Jer. 10, 12. 51, 15., יְדֵי נטו Jes. 45, 12); 3. erwartet man neben Nennung der Erde die des Himmels, und so wird denn צפון mit Rosenm. Ges. Umbr. Vaih. Hahn Olsh. von dem Nordhimmel zu verstehen sein, welcher deswegen vorzugsweise genannt wird, weil dort der durch den Polarstern bezeichnete Polpunkt des Himmelsgewölbes, dort das von sieben hellen Sternen gebildete Sternbild des großen Bären (עָשׁ 9, 9), dort (im Rücken des Stiers, eines der nördlichen Sternbilder der Ekliptik) die Gruppe des Pleiaden-Siebengestirns (כִּימָה ebend.), dort auch unterhalb des Stiers und der Zwillinge der Orion (כְּסִיל ebend.). Der Einwand, der Himmel sei nicht über תֹּהוּ, sondern über der Erde ausgespannt, ist nichtig; denn die Erde trägt doch den Himmel nicht, sondern er hat zum Träger das תהו d. i. das unermeßliche Vacuum des Weltraums,[1] parall. בְּלִימָה Nicht was = Nichts (vgl. das gleichbed. neuarab. *lâś* oder auch *mâś*, zusammengesetzt aus لَا, ما und شَيْء Sache). Also: der vom arktischen Pol aus über der Erde sich wölbende Himmel und die Erde selbst schweben frei ohne Stütze im Weltraum. Was anderwärts z. B. 9, 8 von Säulen und Grundfesten der Erde gesagt wird, ist von dem inneren Halt des von den Bergen mit ihren in das Erdinnere reichenden Wurzeln gleichsam zusammengeklammerten Erdkörpers gemeint. Man darf aus Iobs Aussage nicht die dem Altertume noch unbekannten Gesetze der Mechanik des Himmels, insbes. das Attractions- oder Gravitationsgesetz, herauslesen wollen. Imposant aber ist und bleibt die in v. 7 ausgesprochene Naturerkenntnis der israel. Chokma. Von dem Sternenhimmel und der Erde wendet sich Iob zu den himmlischen und unterhimmlischen Wassern.

8 Der einschnürt Gewässer in seine Wolken,
Ohne daß berstet das Gewölk unter ihrer Last;
9 Der umwölbet den Anblick des Thrones,
Weithin darüber breitend sein Gewölk.
10 Der eine Schranke abgezirkt ob der Wasserfläche
Bis zur Markung des Lichts neben Finsternis.

Das Gewölk besteht aus zusammengeballten Wassermassen, welche, wenn sie sich auf einmal entlüden, den Erdboden ersäufen würden, aber Gottes Allmacht hält die Wasser in den Wolkenschläuchen zusammen, so daß diese unter der Last der Wasser (חֻתָּם) nicht zerplatzen, womit nichts Anderes und nichts Geringeres gesagt ist, als daß die physikalischen und meteorologischen Gesetze des Regens Gottes Setzung sind. In v. 9 wird der allmählich sich abregnende dicht und schwarz bewölkte Himmel der sich einstellenden Regenzeit beschrieben. אָחַז bed. fassen, architektonisch: mittelst Bälkung zusammenfassen oder zusammenklammern (s. Thenius zu 1 K. 6, 10 vgl. 2 Chr. 9, 18 מְאֻחָזִים *coagmentata*), dann auch wie gewöhnlich im Chald. und Syr., (mittelst Querbalkens) verschließen (Neh. 7, 3), hier von Versperrung mittelst Umwölkung. Hitzigs Conj. פְּנֵי כִסֶּה das Angesicht des Vollmonds ist ein sinniger Einfall, aber der Text wie er lautet ist schöner: Er sperrt oder schließt פְּנֵי־כִסֵּהוּ die der Erde zugekehrte Vorderseite des Gottesthrons, so daß dieser von Wetterwolken wie von einer סֻכָּה 36, 29. Ps. 18, 12 verdeckt ist. Der Gottesthron, welcher hier wie 1 K. 10, 19 כִּסֵּא statt כִּסֵּה geschrieben ist (vgl. arab. الكرسي *elkursi* oder dialektisch auch *elkirsi*[1] vom Throne Gottes des Richters) ist zwar an sich unsichtbar, aber die wolkenlose Himmelsbläue ist doch wie sein der Erde zugeworfener Abglanz (Ex. 24, 10). Diese seine erdwärts gerichtete Ausstrahlung verhüllt Gott פָּרַשׂ עָלָיו עֲנָנוֹ darüber hinbreitend das von ihm heraufgeführte Gewölk. Gewöhnlich sieht man פָּרְשׂוֹ als Chaldaismus für פָּרְשׂוֹ an, aber ohne gleichartigen Beleg für diese Pathachirung der 3 *pr. Pi.* (*Pil.*); es ist *inf. absol.* (Ew. § 141c): *expandendo*. Ges. u. A. halten dieses פרשו für eine Mischform aus פרשׂ und פרז,[2] aber das V. פרשׂ (mit *Schin*) hat die Bed. ausbreiten gar nicht, die dabei vorausgesetzt ist, es bed. trennen (auch Ez. 34, 12., s. Hitzig zu d. St.), wogegen פרשׂ allerdings ausbreiten bed. (36, 29. 30), weshalb von Baer und mit ihm von Luzzatto (s. Baers Ritualschrift *Leket zebi* p. 244) die von einigen Codd. gebotene LA פָּרְשׂוֹ (mit *Sin*) vorgezogen wird, die überall da unterzuliegen scheint wo פרשׂו עליו durch עליו (פָּרַשׂ) פרשׂ er breitet drüber hin erklärt wird wie *Schabbath* 88b vgl. *Schemoth rabba* c. 42., wo 9b mit Anwendung des sogen. Notarikon akrostichisch zerlegt wird: פּוֹרֵשׂ רַחוּם שְׂרֵי זִיו עָנְנוֹ עָלָיו d. h. es breitete über ihn der Barmherzige, Allmächtige den Glanz seiner Wolke. פָּרְשׂוֹ ist eine Steigerungsform von פרשׂ = פָּרְשׂוֹ, welches mittelst Dissimilation zu פִּרְשׂוֹ geworden ist (vgl. אָשְׁכָּר, אִשְׁכֹּל); ähnlich gebildet sind فرشح, فرشد, فرشط v. فرش = פרשׂ (פָּרַשׂ) auseinanderspreizen; das Assyr. kennt ein Quadriliterum פרשד *parsad* in der Bed. trennen *séparer* (Ménant, *Gramm. assyrienne* p. 214), wie auch sonst dort *d* als Steigerungslaut am Ende mehrlautiger Wörter (wie *t* als epenthetischer Steigerungslaut) erscheint (DMZ XXVI, 260). Von den Wassern droben geht v. 10 zu den Wassern unten über. תַּכְלִית bed. wie 11, 7. 28, 3. Neh. 3, 21 das Aeußerste, die äußerste Grenze und תַּכְלִית אוֹר gehört genitivisch zus., wie das

1) Nach altpersischer Lehre ist es der leere Raum (das *Vâi*), in welchen die Erde hineingeschaffen wird (Ausland 1868 S. 413). Vgl. meine Biblische Studie über das Nichts, Luth. Zeitschr. 1876, 1.

1) s. Fleischer in den Berichten der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften 1866 S. 315 f.

2) Von Schwarzlose, *De linguae Arabicae verborum pluriliterorum derivatione*, Berlin 1854. 8., wird das Vorhandensein von *verba triliterorum duorum dissolutorum partibus conjunctis formata* verneint, aber mit Unrecht (vgl. zu 21, 23).

Tarcha bei Ersterem richtig angibt, wogegen אור mit *Munach*, dem hier regelrechten Stellvertreter des *Mugrasch*, versehn ist. Gott hat abgezirkelt (חָג LXX *ἐγύρωσεν*) ein Gesetz d. h. hier dem Sinne nach: eine festgesetzte Grenze (vgl. Spr. 8, 29 mit Ps. 104, 9) über der Fläche der Wasser (d. i. über dieser einen ihr Gebiet abgrenzenden Kreis beschreibend) bis zum Alleräußersten des Lichts bei der Finsternis d. i. wo dieses sich mit der Finsternis berührt. Die meisten Ausll. (Rosenm. Hirz. Hahn Schlottm. u. A.) fassen עד־תכליות adverbiell: aufs genaueste und ziehen חָג zu אור als zweitem Obj. herüber. Hitz. künstelt auf diese Weise eine Bez. auf die runde Mondscheibe heraus. Richtig Pareau: *ad lucis usque tenebrarumque confinia* und Hgst. welcher Neh. 3, 21 *eo usque ubi domus Eliasib desinit* vergleicht. עִם bed. *juxta*, nicht *aeque ac* wie z. B. Koh. 2, 16. Der Sinn ist, daß Gott den Gewässern eine feste Schranke gesetzt hat, bis dahin wo sie das Festland des äußersten Horizontes bespülen und die Grenzlinie des Licht- und Finsternisbereiches ist, wobei, wie schon Boullier mit Verweisung auf Virgils *Georg.* 1, 240 ss. erörtert hat, die altertümliche Vorstellung zu Grunde liegt, daß die Erde vom Ocean umströmt ist, jenseit dessen die Region der Finsternis anhebt.

11 **Des Himmels Säulen gerathen in Schwanken**
Und entsetzen sich ob seines Dräuens.
12 **Durch seine Kraft schreckt er das Meer auf,**
Und durch seinen Verstand zerschellt er Rahab.
13 **Durch seinen Hauch wird Heiterkeit der Himmel,**
Durchbohrt hat seine Hand den flüchtigen Drachen.

„Säulen des Himmels" heißen poetisch die himmelanragenden Berge, welche das Himmelsgewölbe zu tragen scheinen. יְרוֹפָפוּ ist *Pulal* wie יְחוֹלְלוּ v. 5; dem V. רוּם ist die Bed. heftiger beschleunigter Hin- und Herbewegung gesichert durch das targ. אִתְרוֹמֵם = תִּתְפַּלָּץ 9, 6 und das talm. רְפִרְפָּה von schwappender Milch, blinkenden Augen (vgl. רֶגַע צִיר Augenblick und رفّ *fut. i. o. nictare*), schlagenden Flügeln (vgl. رفّ und رفرف, *movere, motitare alas*), scrupulirendem Denken. גְּעָרָה ist der die Mächte der Naturwelt entbindende oder bindende göttliche Allmachtruf; das Staunen der Himmelsatlante ist nach der Wurzelbed. des תָּמַהּ (verw. שָׁמֵם) als Erstarrung zu denken, welche widerstandslos dem göttlichen Impulse nachgibt. Daß רָגַע 12ª transitiv verstanden sein will, nicht intr. wie 7, 5., zeigen die Lehnstellen Jes. 51, 15. Jer. 31, 35., woraus zugleich ersichtlich, daß sich רגע hier nicht mit LXX *κατέπαυσεν* übers. läßt: das V. vereinigt in sich die entgegengesetzten Bedd. der Verunruhigung und der Beruhigung, indem es urspr. wippen (vgl. رجح von der auf der einen Seite ausschlagenden emporschnellenden Wage, wov. الراجح der Präponderirende und المرجوح der Ueberwogene) und dann sowol nach einer andern Seite hingehen und bes. auf sich selbst zurückgehen (رجع zurückkehren; aeth. *ragĕa* gerinnen, gefrieren, sich verdichten; רָגַע 7, 5 *contrahit se, coit*) als in unruhige Bewegung gerathen oder versetzen bed.; die Conj. גָּעַר nach Syr. (der *go'er b'jamo* übers.) ist überflüssig. Den Schreibfehler וברוחנחו berichtigt das *Kerî*. Ueber רַהַב, welches auch hier von LXX *τὸ κῆτος* übers. wird, s. zu 9, 13. Es ist nicht vom Ungestüm des Meeres gemeint, wozu מָחַץ nicht paßt, sondern von einem Seeungetüm, welches gleich dem Krokodil und dem Drachen zum Emblem Pharao's und seiner Macht geworden ist, wie Jes. 51, 9 f. diese Grundstelle verwandt hat. Hier bez. רהב ein dämonisches Ungeheuer; auch in v. 13 darf man sich nicht durch Jes. 51, 9 bestimmen lassen, נָחָשׁ בָּרִחַ wie dort תַּנִּין von Aegypten zu verstehen. Aber für die richtige Fassung des חֹלָלָה ist diese Lehnstelle ein wichtiger Fingerzeig. Vor allem steht fest, daß שִׁפְרָה nicht *perf. Pi.* = שִׁפְּרָה ist, schon deshalb nicht weil das dem *Pi.* charakteristische Dagesch aus keiner der sechs Stummlaute ausfallen kann; die Uebers. des Hier. *spiritus ejus ornavit coelos* ist also falsch. Auch hat man רוחו nicht nach Gen. 1, 2 und חללה mit Rosenm. Arnh. Welte u. A. nach Spr. 25, 23. 8, 24 f. zu verstehen: „durch seinen Schöpfergeist sind die Himmel Schönheit, gebildet hat seine Hand den flüchtigen Drachen." Bei dieser Auffassung fallen 13ª und 13ᵇ zusammenhangslos auseinander, überhaupt begünstigt der Gedankengang der Schilderung die Bez. des ganzen oder halben v. 13 auf die Schöpfung nicht. Deshalb wird חללה nicht als *Pil.* von חול (חיל), sondern nach Jes. 51, 9 als *Po.* von חלל zu nehmen sein, wonach sich zugleich der Sinn von 13ª entscheidet, indem beide Verszeilen in den engsten Zus. treten. (בָּרִיחַ) נָחָשׁ בָּרַחַ ist nämlich das Sternbild des Drachen,[1] eines der ausgedehntesten Sternbilder, welches sich zwischen dem großen und dem kleinen Bären hindurch fast um den halben Polarkreis herumwindet: *maximus hic* — sagt Virgil *Georg.* 1, 244 — *plexu sinuoso elabitur anguis Circum perque duas in morem fluminis Arctos.* Noch anschaulicher beschreibt es Aratus bei Cicero *de nat. Deorum* II, 42 sowol im Allg. als in Ansehung der vielen Sterne verschiedener Größe, welche seinen Körper vom Kopf bis zum Schwanz herab bilden. Bei den Arabern heißt es *el-ḥajja* die Schlange z. B. bei Firuzabâdi: „die *ḥajja* ist ein Sternbild zwischen dem kleinen Bär (*farḳadân* den beiden Kälbern) und dem großen Bären (*benât en-na'sch* den Töchtern der Bahre)", oder *ettanîn* der Drache z. B. bei einem von Hyde zu Ulugh Beighs Sterntafeln p. 18 angeführten Schriftsteller: „der *tanîn* liegt in Gestalt einer langen Schlange von vielen Krümmungen und Windungen um den Nordpol herum." So weit finden sich die Zeugnisse der Alten schon bei Rosenm. Der hebr. Name ist תְּלִי (der Köcher, wol zu untersch. von טְלִי und דְּלִי, den Zodiakal-Sternbildern des Widders und Wassermanns).[2] בָּרִחַ, von LXX *δράκοντα ἀποστάτην* übersetzt, hat

1) Ralbag versteht es ohne allen Grund von der Milchstraße (העגול החלבי).
2) s. Wissenschaft, Kunst, Judenthum (1838) S. 220 f.

neben נחש die Präsumtion für sich, ein auf Bewegung oder Gestalt der Schlange gehendes Eigenschaftswort zu sein. Aquila übers. Jes. 27, 1 *ὄφιν μόχλον*, Hier. *serpentem vectem;* Symm. *ὄφιν συγκλείοντα* (die verriegelnde Schlange), was mit der alten jüd. Deutung des Namens übereinstimmt, denn der Drache, heißt es bei AE und Kimchi (im Lex.) nach dem Vorgange des astronomisch gebildeten Babyloniers Mar Samuel (gest. 257), wird נחש עקלתון genannt, weil er wie gewunden ist, und בריח, weil er einen Riegel bildet (מבריח) von einem Himmelsende zum andern, oder, wie Sabbatai Donolo (um 940), der altitalienische Astronom,[1] es ausdrückt: „Als Gott die zwei Lichter (Sonne und Mond) und die fünf Sterne (Planeten) und die zwölf מזלות (Sternbilder des Thierkreises) schuf, da schuf er auch den תלי (Drachen), um diese Himmelskörper wie mittelst eines Weberbaums (מנור אורגים) zu verbinden und ließ ihn am Firmamente von einem Ende zum andern sich erstrecken wie einen Riegel (כבריח), wie eine mit Kopf und Schwanz versehene gewundene Schlange.“ Bei dieser Erkl. wird בְּרִיחַ entw. geradezu für בְּרִיחַ *vectis* genommen, oder man gibt dem mit festem *Kamez* versehenen בָּרִיחַ (= *barrîaḥ*) die Bed. *transversus (transversarius),* die es haben könnte, denn ברח ברח bed. eig. durchgehen, querüber gehen, wov. die Bedd. schrägdurch verbinden und entweichen nur Besonderungen sind. Aber der Punctation nach (vgl. Jes. 43, 14) und an sich liegt die Bed. ‚flüchtig‘ näher: der Himmelsdrache heißt so als in eiliger Flucht begriffener oder dazu disponirter. Man hat dies nach 3, 8 zu verstehen, wo לִוְיָתָן nur ein anderer Name für נחש בריח ist (vgl. Jes. 27, 1). Der Himmelsdrache ist es, welcher die Sonnenfinsternisse hervorbringt, indem er sich um die Sonne herumwindet, und dem Gott immer von neuem eine entmächtigende tiefe Wunde beibringen muß, wenn die Sonne wieder frei werden soll. Daß Gott es ist, welcher durch seinen Geisthauch, dessen elementarische Erscheinung der Windhauch ist, den Himmel entwölkt, so daß dessen lichte Bläue wieder sichtbar wird, und daß er es ist, welcher die Verdunkelung der Sonne aufhebt, so daß die Erde sich wieder der ganzen Lichtfülle des großen Lichtes erfreuen kann — diese zwei Betrachtungen der Allmachtsbethätigung Gottes in der Naturwelt drückt der Dichter so aus, daß er die zweite in das mythologische Gewand der Volksvorstellung kleidet. In dem nun folg. Schlußwort schließt Iob seine exemplificirende Schilderung ab: sie muß ja ohnehin unendlich weit hinter der Wirklichkeit zurückbleiben.

14 **Sieh das sind die Säume seiner Wege,**
Und ein wie schwach Geflüster wird uns von Ihm hörbar!
Den Donner seiner Machtthaten — wer faßt den?

Es sind dies (אֵלֶּה zurückweisend wie 18, 21) nur קְצוֹת die äußersten Endpunkte oder Umrisse der Wege (LXX hier unpassend: des Weges) Gottes, die Iob geschildert hat; der ganze Donner seiner

1) s. die Auszüge aus dessen ספר חמזלות in Joseph Kara's Comm. zu Iob, mitgetheilt von S. D. Luzzatto in *Kerem Chemed* Jahrg. 7 S. 57 ff.

Machtfülle, der durch die Schöpfung hindurchgeht, übersteigt menschliche Fassungskraft. שֵׁמֶץ (שָׁמַע) wird von Symm. hier *ψιθύρισμα* wie 4, 12 (s. dort) *ψιθυρισμός* übers. (Hier. frei *vix parvam stillam sermonis ejus* wie 4, 12 *venas* tropisch für Theile); דָּבָר ist Genitiv der Kategorie wie in עֲרָוַת דָּבָר Dt. 23, 15. 24, 1., nicht Subj. (Hitz.), als welches es anders hervorgehoben sein würde. מה ist exclamativ in ähnlicher Weise wie Ps. 89, 48 und בּוֹ, auf Gott bezüglich, partitiv wie 21, 25. Jer. 10, 22: was Wortes-Gemurmel d. i. was für ein Wortes-Gemurmel (vgl. im älteren Deutsch: *waz wünne* was für eine Wonne) d. i. verworrener undeutlicher Laut ist uns von Gott vernehmbar! Anders Dillm. Zöckl.: „worauf wir hören“, aber nicht um Aufmerken und Beachten, sondern Warnehmen und Vernehmen handelt sichs. Dem Wortgelispel steht רַעַם der Donner entgegen, welcher im Bereich der Gehörseindrücke das Aeußerste an Umfang und Stärke ist. Der Donner seiner Machtthaten (גבורתו mit Recht als Plur. vocalisirt, da, wie Hitz. bem., Donner seiner Macht s. v. a. sein mächtiger Donner sein würde) ist das allmächtige weltregierende Walten Gottes in seiner ganzen Fülle, welche zu fassen menschliche Fassungskraft schlechthin unfähig ist.

Hiermit hat Iob dem Bildad geantwortet. Er bezeichnet im Eingange Bildads dürftige Entgegnung als nutzlos und ungehörig in Ansehung der obschwebenden Fragen. Denn Gottes erhabene ehrfurchtgebietende Majestät kennt auch er und weiß auch er zu preisen. Das hat er schon zweimal 9, 4—10. 12, 13—25 gezeigt und zeigt es hier zum dritten Male. Dessen was Bildad ihn lehren will ist seine ganze Seele voll. Eine Seele aber, die nur eines Anstoßes bedarf, um in solchen Lobpreis Gott überzuströmen, der fehlt es weder an Erkenntnis Gottes, noch ist sie eine Frevler-Seele. Freilich wenn Bildad dem Iob entgegenhält, daß einem so erhabenen Gotte gegenüber kein Mensch gerecht ist, so sollte sich Iob das als Warnung vor solchen ungebührlichen Aeußerungen über Gott, wie sie ihm entfahren sind, gesagt sein lassen. Aber ein Erklärungsgrund seiner Leiden ist die gemeinmenschliche Sündigkeit nicht, denn es gibt eine Gerechtigkeit die vor Gott gilt und deren Iob, der leidende Knecht Gottes, sich unerschütterlich bewußt ist.

Dritter Theil. Der Uebergang zur Lösung c. XXVII—XXXI.

Iobs Schlussrede an die Freunde c. XXVII—XXVIII.

Schema: 12. 10. 12. 10. | 10. 8. 8. 8. 8. 10. 6.

[Da fuhr Ijjôb fort zu erheben seinen Spruch und sprach:]

2 So wahr Gott lebt, der mir mein Recht entzogen,
Und der Allmächtige, der bitter betrübt meine Seele —
3 Denn noch ist mein ganzer Odem in mir
Und der Hauch Eloahs in meiner Nase —:
4 Nicht reden meine Lippen Falsches,
Und meine Zunge spricht nicht Trug aus!
5 Fern bleib' es mir, euch recht zu geben:
Bis ich verscheide, entsag' ich nicht meiner Unschuld.
6 An meiner Gerechtigkeit halt' ich und lasse sie nicht:
Nicht schilt mein Herz meiner Tage einen.
7 Es müss' als Frevler dastehn mein Feind,
Und der wider mich sich Erhebende als Ungerechter!

Bildad ist dergestalt niedergeworfen, daß Zofar zu schweigen vorzieht und Iob fortfahren kann. Seine nach einigem Warten wieder anhebende Rede wird wie Num. 23, 7 und weiterhin die Orakel Bileams als fortgesetztes שְׂאֵת מְשָׁלוֹ (nach Analogie der RA קול נשא) eingeführt; מָשָׁל (eig. Aufstellung, Darstellung v. משל aufrecht stehen[1]) ist Rede höheren Tons und bildnerischer Form, hier wie öfter das ungekünstelte Erzeugnis gehobener feierlicher Stimmung, die Einführung gerade des Ultimatums als משל erinnert an „das Sprichwort *(el-metel)* besiegelt" im Munde der Araber, indem im praktischen Leben ein Kernspruch als letzter Beweis am Schlusse der Rede gebraucht zu werden pflegt. Iob beginnt mit Betheuerung seiner Wahrhaftigkeit (d. i. der Uebereinstimmung seines Bekenntnisses mit seinem Bewußtsein) beim Leben Gottes. Aus diesem Schwure zieht R. Josua im Traktat *Sota* den Schluß, daß Iob Gott aus Liebe gedient habe, denn man schwöre nur beim Leben dessen den man ehre und liebe; näher liegt der Schluß, daß der Gott, von dem er sich einerseits ungerecht behandelt glaubt, ihm doch andererseits als die höchste Instanz der Wahrheit erscheint. Der Interjectionalsatz: lebendig ist Gott! ist s. v. a. so wahr Gott lebt. Das Beschworne ist nicht was unmittelbar folgt: er hat beseitigt mein Recht und der Allmächtige hat bitter betrübt

1) Vgl. Carl Lang, Salomonische Kunst im Psalter (1874) S. 7, welcher nach arabischem Vorgang erklärt: „Ausspruch dessen Form in den Geistern aufgerichtet ist d. h. welcher darin feste Gestalt gewonnen." Aber feststehen wie etwa eine Säule bed. משל nicht, sondern sich hinstellen oder darstellen.

meine Seele (Raschi), sondern חסיר משפטי und חמר נפשי sind Attributivsätze, durch die das schwurweise Verneinte, welches, eingeführt durch אם (wie Gen. 42, 15. 1 S. 14, 45. 2 S. 11, 11), in v. 4 enthalten ist, seine nähere Bez. auf den falschen Schein eines Verbrechers erhält, den das Leiden auf ihn wirft, er aber fort und fort von sich abwehrt, so gewiß nicht lügend, als Gott der Lebendige ist. Schlottm. Hgst. (vgl. Ges. § 150, 3) übers. wie die meisten Alten: so lange noch mein Odem in mir ist . . so sollen meine Lippen kein Unrecht reden, so daß v. 3 und 4 zusammen das Beschworene enthalten; aber 1) führt כי zwar zuweilen das wie geschworen wird Geschehensollende ein Jer. 22, 5. 49, 13., hier aber wird Nichtgeschehensollendes beschworen, welches erst im Allgem. durch כי *explic. s. recitativum*, dann seinem speciellen verneinenden Inhalt gemäß durch אם eingeführt sein würde; 2) läßt sich wol denken, daß „das ganze Nochsein meines Odems in mir", accusativisch und adverbiell gedacht, s. v. a. so lange mein Odem in mir sein mag (כל־עוד so lange nur immer, wie arab. *kullamâ* so oft nur immer), aber der Sprachgebrauch begünstigt diese Erkl. nicht, denn 2 S. 1, 9 bed. כל־עוד נפשי בי noch ist meine ganze Seele (mein volles Leben) in mir, und für dieses *per hypallagen* vorausgestellte כל haben wir einen viell. nordpalästinisch gefärbten dritten Beleg an Hos. 14, 3 כל־תשא עון *omnem auferas iniquitatem;* auch im Syr. kann man mit ähnlicher Sperrung sagen: *bejaumai dên malko* in den Tagen aber des Königs. Deshalb fassen wir v. 3 mit Ew. Hirz. Hahn Kamph. Dillm. Zöckl. als Parenthese, worin Iob dieses sein eidliches Betheuern daraus begründet, daß er noch bei vollem Bewußtsein ist und nicht umhin kann, den Widerspruch des ihn brandmarkenden Leidensverhängnisses und seines sittlichen Wesens zu fühlen und auszusprechen. Das dem רוחי vorausstehende נִשְׁמָתִי bez. die selbstbewußte Menschenseele (Psychol. S. 76 f.); diese ist in des Menschen Nase (Jes. 2, 22) wie die נפש im Blute; der Athmungsproceß ist die äußere Erscheinung ihres das Leben nach allen Seiten hin bedingenden Daseins (ebend. S. 82 f.). Das Suff. von נשמתי ist tonlos; der Ton ist zurückgewichen wie z. B. auch 19, 25. 20, 2. Ps. 22, 20. Iob schwört, weil er lebt und lebend nicht sich selbst verleugnen kann, schwört, daß sein von den Freunden verdächtigtes und lügengestraftes Selbstzeugnis volle Wahrheit ist. Man übers. nicht: „nimmer sollen meine Lippen Falsches reden" (Hitz. u. A.), denn nicht ein Vorsatz ist es, den Iob bekräftigt, sondern die Uebereinstimmung seines nun oft genug abgelegten und unabänderlichen Bekenntnisses mit dem Thatbestand. Fern bleibe es mir — fährt er v. 5 (vgl. 2 S. 20, 20) fort — euch Recht zu geben (חָלִילָה לִי mit tonlosem *ah* der Richtung 34, 10: zum Profanen mir d. i. profan sei es mir Ew. § 329[a], talm. חָלִילָךְ לִי gleichen Sinnes mit dem üblicheren חַס לִי); bis ich verhauche (גָּוַע von Collapsus des Sterbenden), werd' ich nicht fortthun meine Unschuld (תֻּמָּה Vollkommenheit im Sinne von Charakterreinheit) von mir d. i. werde ich die Behauptung derselben nicht aufgeben. Die Accentuation fast עַד־אֶגְוַע nicht als nachschlagende Zeitbestimmung zu 5[a], sondern als ein zu 5[b] gehöriges ‚nun und

nimmer', und es ist hier kein Grund vorhanden wie z. B. Ps. 22, 26 diese stichische Theilung aufzugeben. מִיָּמַי 6b ist virtuelles Obj. in partitivem Sinne wie z. B. 2 K. 10, 24 (wo יַמְלֵט zu lesen ist, s. Keil); מִן ist ja urspr. Subst. und bed. den Theil (Ps. 68, 24). Das Herz ist hier wie 1 S. 24, 6. 2 S. 24, 10 (vgl. Psychol. S. 134) als Sitz des Gewissens (*συνείδησις* biblisch zum ersten Male Weish. 17, 10) gemeint, חָרַף von Gewissensbissen *(morsus conscientiae)*. Alle älteren Ausll. sind hier duch das misverstandene partitive מִיָּמַי beirrt, welches sie *ex (inde a) diebus meis* übers. — man hat nicht حرف *flectere*, sondern خرف *carpere* pflücken = zwacken, hecheln zu vergleichen, wenn nicht viell. حرف in seiner Wurzelbed. dünn, spitz, scharf machen, von wo aus Levy und Fleischer חָרַף (wofür sonst neben חֵרֵף im Finitum חֵרֵף üblich) nicht *(convitiis) carpere*, sondern *pungere* (synon. נָאַץ) erklären.[1] In v. 7 ist יְהִי optativ (nicht wie 18, 12 dem Sinne nach Indicativ), aber die Meinung ist nicht: mögen meine Gegner Frevler sein, ich wenigstens bin keiner (Hirz.), sondern affektuöser: das Verhältnis müsse sich umkehren, der welcher mich zum Frevler stempeln will müsse ebendadurch sich selbst als solchen stempeln, sintemal der מרשיע eines צדיק wirklich sich selber als רשע zeigt und den Gerechten rücksichtslos richtend gleiches wolverdientes Gericht über sich selber verwirkt. Das כְּ ist wie z. B. 1 S. 25, 26 *Caph veritatis*, indem כְּ *instar* nicht allein Aehnlichkeit, sondern auch Gleichheit bed. Statt קִימִי, der ungefügeren primitiven Bildung, welche der Dichter 22, 20 gebrauchte und woneben קָם (קוֹם 2 K. 16, 7) im Buche nicht vorkommt, lesen wir hier das schwunghaftere מִתְקוֹמֵמִי (vgl. 20, 27).[2] Die nun folgende mit כִּי beginnende Schilderung der Unglückseligkeit der Gottlosen bedarf zu ihrer Vermittelung keines Zwischenged., sondern v. 7 ist nur die Kehrseite von v. 5. 6 und dies daß sein Bewußtsein ihn freispricht und daß im Gegentheil die ihn zum Schuldigen machen wollen ebendadurch sich selber zu Schuldigen machen, begründet Iob daraus, daß der רשע sterbend keine Hoffnung hat, während er sterbend sich der zuversichtlichen Hoffnung göttlicher Rechtfertigung seiner Unschuld hingeben kann.

8 Denn was ist des Ruchlosen Hoffnung, wenn abschneidet,
Wenn herauszieht Eloah seine Seele?
9 Wird sein Schreien hören Gott,
Falls Bedrängnis ihn überkommt?
10 Oder kann er sich am Allmächtigen ergötzen,
Kann er Eloah anrufen zu jeder Zeit?

1) Einen Anhalt für letztere Erkl. gewährt die Phrase كلام حَرِّيف pikante Rede (*animum pungens*).

2) Im Beduinischen heißt der Feind *ḳômâni* (vgl. קוּם 24, 12), ein Denominativ von *ḳôm* قَوْم Kriegszustand, Fehde, aber *ḳôm* hat auch die Bed. eines Collektivs von *ḳômâni* und man sagt gleich gut: *entum wa-ijânâ ḳôm* ihr und wir sind Feinde und *bênâtnâ ḳôm* zwischen uns ist Krieg. *Wetzst.*

11 Ich will euch belehren über Gottes Hand,
Wie es steht beim Allmächtigen will ich nicht verhehlen.
12 Seht ihr selber Alle habt es erschaut,
Und warum doch hegt ihr eitlen Wahn?

Indem sich Iob mit dem רשע vergleicht, wird er sich dessen bewußt, daß er einen Gott hat, der ihn nicht unerhört lassen, dessen er sich freuen, dem er jederzeit persönlich nahe treten kann. Er ist kein Gottloser, denn was ist des Gottentfremdeten Hoffnung, wenn es mit ihm zum Sterben geht? Er hat keinen Gott, auf den seine Hoffnung sich gründen, an den sie sich halten könnte (Spr. 14, 32a). Die Alten gehen in v. 8 mannigfach irre, indem sie בצע *abscindere* (√בצ) im Sinne von *(opes) corradere* fassen (so auch noch Rosenm. nach Trg. Syr. Hier.) und יִשָּׁל auf שָׁלָה in der Bed. *tranquillum esse* zurückführen (Blumenfeld nach Ralbag u. A.). נַפְשׁוֹ ist Obj. zu beiden Vv. (vgl. Jer. 14, 21) und בצע נפש *abscindere animam* den Lebensfaden abschneiden ist nach 6, 9. Jes. 38, 12 zu erkl.; parall. שלה נפש *extrahere animam* (von שָׁלָה wov. שִׁלְיָה Nachgeburt, verw. שָׁלַל, שלל, נשל, נשל, נשל), näml. aus der Scheide (נְדָנָה Dan. 7, 15) des Körpers[1] (vgl. سلّ *evaginare ensem*). Das *fut. apoc. Kal* יִשָּׁל (= יִשְׁלְ) ist also der Bed. nach s. v. a. das Dt. 28, 40 intr. *(decidere)* gebrauchte יִשַּׁל (Ew. § 235c), und der Annahme Schnurrers, daß ישל wie arab. يسل s. v. a. ישאל sei (wenn Gott abfordert), oder einer so gewaltsamen Correctur wie Lagarde's[2] כִּי יִשָּׂא כִי יִשְׁאַל בָּאֵלֶּה נַפְשׁוֹ (nach 31, 30) bedarf es nicht. Der Gottlose — sagt Iob weiter — hat keinen Gott, der sein Schreien, wenn ihn Drangsal überfällt, erhört; er kann sich nicht am Allmächtigen ergötzen, kann Eloah nicht anrufen (קרא mit Acc. wie Ps. 17, 6. 31, 18 u. s. w.) in jeder Zeit (d. i. in den mannigfaltigen unsere Bedingtheit uns fühlbar machenden Lebenslagen). Losgerissen von Gott kann er nicht erhörlich, kann er überhaupt nicht beten und Gottes sich nicht getrösten. Indem Iob hier seinen Leidenszustand mit dem eines חנף vergleicht, wird es ihm recht klar, welchen Trost, welche Tragkraft, ja welche geistliche Freude mitten im Leide (התענג wie 22, 26. Ps. 37, 4. 11. Jes. 55, 2. 58, 13 f.), die jenem fremd bleiben müssen, er aus der Gemeinschaft mit Gott schöpfen kann, und so den Unterschied des Gottesfürchtigen und Gottlosen bei der Wurzel erfassend gestaltet sich auch seine Ansicht von der äußeren Erscheinung des Geschickes beider anders als früher, und nachdem er sich von den Freunden bisher aus einem Extrem ins andere hat drängen lassen, erfährt er jetzt wo die Leidenschaft des Streites allmählich sich legt

1) s. über die gleiche indische Vorstellung des Körpers als *koša* (Scheide) der Seele Psychol. S. 227.

2) Anmm. zur griech. Uebers. der Proverbien (1863) S. VI f., wo als erster Grund für diese Textverbesserung dies angegeben wird, daß die gew. Erkl., wonach ישל und יבצע dasselbe hinter dem Verbum stehende Subj. und Obj. haben, ganz und gar unsemitisch sei. Aber in ähnlicher Weise findet sich hinter zwei Vv. das gleiche Obj. 20, 19 und das gleiche Subj. und Obj. Neh. 3, 20.

und wo er ihnen in zurückgewonnener Selbständigkeit als Lehrer gegenübertritt, die Wahrheit des *docendo discimus* in reichem Maße. Ich werde euch unterweisen — sagt er — in der Hand d. i. Handlungsweise Gottes (בְּ wie Ps. 25, 8. 12. 32, 8. Spr. 4, 11 vom Bereich und Gegenstand des Unterrichts); nicht verhehlen werd' ich אֲשֶׁר עִם־שַׁדַּי d. h. dem Sinne nach: welches die Grundsätze sind, nach denen er handelt, denn was bei עם Jemandem ist, das ist Inhalt seines Bewußtseins und Wollens (עִם wie 10, 13. 23, 10). Für das Verständnis des von v. 13 an Folgenden ist 12ª von größter Wichtigkeit. Die Belehrung, die Iob den Freunden ertheilen will, betrifft das Geschick des Frevlers, und indem er sagt: sieh ihr selber alle (אַתֶּם כֻּלְּכֶם) habt's geschaut (in Erfahrung gebracht), gibt er ihnen zu, was er bis jetzt zu leugnen schien, daß das Geschick des Frevlers allerdings in der Regel, obwol nicht ohne Ausnahmen, ein solches ist, wie sie gesagt haben. Um so falscher aber ist und bleibt die Anwendung, die sie bisher von diesem Erfahrungsthatbestand gemacht haben: warum doch (וָ schärft die Frage) seid ihr in Eitelkeit (Verblendung) eitel (verblendet), näml. betreffs meiner, der ich doch so ganz und gar nicht die Kennzeichen eines רשע an mir trage? Das V. הָבַל bed. eitel d. i. der Wahrheit baar, sittlich hohl s. oder werden (s. zu Ps. 62, 11 und vgl. 2 K. 17, 15. Jer. 2, 5 mit *ἐματαιώθησαν* Röm. 1, 21); die Verbindung הָבֵל חֶבֶל läßt sich nach dem sogen. *schema etymologicum* beurtheilen, so daß חֶבֶל Acc. des Objects (Ges. Ew. u. A.), aber הֶבֶל kann auch Stellvertreter des Gerundivs sein wie z. B. עֲרֵה Hab. 3, 9. Iob beginnt nun im Folg. wie Zophar 20, 29 schloß. Was v. 13 und weiter folgt, ist nicht חבל der Freunde, so daß die Einführungsformel zu ergänzen wäre, die nur bei hastender Gedankenfolge übersprungen wird (21, 19. 42, 3. Jes. 3, 6 u. ö.), sondern Iob gibt den Freunden die Lehre, die sie ihm so reichlich ertheilt, zurück. Sie haben ihm das Geschick des Frevlers als Spiegel vorgehalten, damit er darin sich selber sehe und erschrecke; er hält es ihnen vor, damit sie daran innewerden, wie so ganz anderer Art nicht allein sein Verhalten im Leiden, sondern auch sein Leiden selbst ist.

13 **Dies ist das Loos des frevlen Menschen bei Gott**
Und der Wüthriche Erbe, das sie vom Allmächtigen empfangen:
14 **Wenn sich mehren seine Kinder, ist's für's Schwert,**
Und seine Sprößlinge haben nicht satt Brot.
15 **Seine Entronnenen werden durch die Seuche begraben,**
Und seine Wittwen dürfen nicht weinen.
16 **Wenn er zusammenhäuft wie Staub Silber,**
Und wie Gassenschmuz sich Kleider anschafft:
17 **Er schafft es an und Gerechte bekleiden sich,**
Und in das Silber theilen sich Schuldlose.
18 **Er hat gebaut gleich der Motte sein Haus**
Und gleich der Baracke, die ein Wächter aufschlägt.

Die Verbindung אָדָם רָשָׁע (wie 20, 29) für אִישׁ רָשָׁע ist Mischlestil und erinnert an *ἄνθρωπος ὀπείρων*, *ἐχθρός*, *ἔμπορος* in dem Parabelsiebent Mt. c. 13. Hinter רשע steht *Psik (Pasek)*, um nach Spr. 15, 29 den frevlen Menschen und Gott von einander zu rücken (Norzi).

עִם (wofür 20, 29 מִן) ist nach 15, 20. Dt. 32, 34 zu verstehen: das ihnen bei Gott aufbehaltene. Der Satzbau 14ª ist wie Ps. 92, 8. לָמוֹ, dem B. Iob im A. T. ausschließlich eigen (hier und 29, 21. 38, 40. 40, 4., also nicht bei Elihu), ist das mittelst מוֹ = מה = ما verselbständigte לְ.[1] Schwert, Hungersnoth und Seuche sind die drei Strafmächte, von denen des Frevlers Nachkommenschaft, wenn auch noch so zahlreich (nicht: ‚groß' wie 39, 4 sondern wie Spr. 28, 28), aufgerieben wird; bei שְׂרִידָו liegt die Bez. auf solche die dem Schwerte entronnen (Jer. 31, 2) am nächsten, doch heißt so auch jeder einer Katastrophe Entgangene 18, 19. 20, 26. חֶרֶב, רָעָב und מָוֶת erscheinen auch Jer. 15, 2 nebeneinander; מָוֶת, wofür Jer. 16, 4 מְמוֹתֵי *diris mortibus*, ist (wie auch Jer. 18, 21) s. v. a. דֶּבֶר in der Trias Jer. 14, 12., die Pest ist (wie in den babylonisch-assyr. Legenden als Gott *Dib-bar-ra*, bei den Arabern als *ṭâ'ûn*) personificirt und Vavassor bem. richtig: *Mors illos sua sepeliet, nihil praeterea honoris supremi consecuturos.* Böttcher (*de inferis* § 72) behauptet, daß במות nur *pestilentiae tempore* oder besser *ipso mortis momento* bed. könne, aber בְּ beim Passiv bez. auch im Sinne von *per* die wirkende Ursache Gen. 9, 6. Num. 36, 2. Hos. 14, 4. Wir bedürfen also auch nicht der Correktur Olshausens במות לֹא יִקָּברוּ sie werden beim Tode nicht begraben werden (Jer. 16, 4); ‚durch die Seuche begraben w.' ist s. v. a. nicht feierlich bestattet, sondern so eilig als möglich eingescharrt w. Dem entsprechend ist auch 15ᵇ (= Ps. 78, 64ᵇ) zu erkl.: die Frauen, die er hinterläßt, begehen nicht die übliche Trauerfeierlichkeit (vgl. Gen. 23, 2), weil die Tyrannei der Feinde (s. Hitz.) die Beobachtung der Trauersitte verpönt und der Schrecken keine Ruhe und Besinnung zuläßt. Der Reichtum an Geld, den des Gottlosen Habgier, und an Kleidern, den seine Prachtliebe angehäuft hat, fällt (nach dem Gesetze Spr. 13, 22) den Gerechten und Schuldlosen anheim, welche verschont bleiben, wenn jene drei Strafmächte den Frevler und seine Sippe hinwegfegen. Staub und Schmuz (näml. der Gassen חוצות) sind wie Sach. 9, 3 Bild einer auch das Werthvolle entwerthenden großen Menge. Das Haus aber des Gottlosen, wenn auch ein Palast, ist, wie der Ausgang des Baues zeigt, ein so zerbrechliches, leicht versehrbares und zerstörbares Ding, wie das Gespinst einer Motte עָשׁ (nach jüd. Sprichwort der Bruder des סָס), in welchem die Mottenraupe sich verpuppt, oder auch das kleine Gehäuse, welches sie aus zernagten Stoffen zusammenklebt und mit sich herumschleppt. Die alten Uebersetzer übers. כעש theilweise ‚gleich der Spinne' und Hitz. wie Merx hält כָּעַכָּבִישׁ für beabsichtigt. Vielleicht ists wirklich so; aber warum sollte der Semit von der Raupe des עש (assyr. *asasu*) nicht ebenso ein Bild des Leichtzerstörbaren entnommen haben wie von dem Schmetterling des עש ein Bild des unmerklich Zerstörenden? Dem Gehäuse der Motte entspricht 18ᵇ die

1) Gleicher Art sind arabisch بِمَا ,فِيمَا u. dgl.; Fleischer pflegt dieses لما als „logischen Vorhalt" zu bezeichnen: zu etwas, nämlich dem Schwerte.

leichte Baracke die sich ein Wächter, etwa ein Weinbergswächter (Jes. 1, 8), für die Zeit der Obst- oder Traubenreife zusammengeschlagen.[1]

19 Reich legt er sich hin und thuts nicht wieder,
Er schlägt die Augen auf und — ist dahin.
20 Es erfassen ihn wie Wasserfluten Schrecknisse,
Nachts raubt ihn hinweg ein Windstoß.
21 Es hebt ihn empor der Ostwind, daß er vergeht,
Und stürmt ihn fort von seiner Stätte.
22 Gott schleudert auf ihn ohne Schonung,
Vor seiner Hand flieht er hierhin, dorthin.
23 Man klatscht über selben in die Hände
Und zischt ihn weg von seiner Stätte.

Die Textvocalisation וְלֹא יֶאֱסֹף wird von Schnurr. Umbr. Stick. Hitz. erkl.: er legt sich reich zu Bett und nichts ist noch geraubt, er öffnet seine Augen und es ist nichts mehr da; aber wenn dies der Sinn sein sollte, müßte es wenigstens וְאֵין נֶאֱסָף heißen, da לא *non*, nicht *nihil* bed. und Hitzigs Uebers.: „und noch wird nicht ausgeräumt" das Fut. statt des zu erwartenden Perf. um nichts erträglicher macht; auch kann אסף zwar in geeignetem Zus. einraffen, wegnehmen (z. B. Jes. 33, 4) bed., aber nicht hier, wo dem nächsten Eindrucke nach der

1) Die Wächterhütte zum Schutze der Weinpflanzungen, Melonen- und Maisfelder gegen Diebe, Herden oder Wild heißt jetzt entweder *ʿarîśa* und *manṭara* מַנְטָרָה wenn sie nur aus Baumzweigen leicht zusammengestellt ist, oder *chêma* חֵימָה, wenn sie der Fernsicht halber hoch aufgerichtet ist. Die *chêma* ist die häufigere; zur Erntezeit steht sie auch in der Mitte der Tennen (*bejâdîr*) einer Ortschaft und ihre Construction ist folgende. Man richtet vier Stangen (*ʿawâmîd*) so auf, daß sie die Ecken eines Quadrats bilden, dessen Seiten gegen acht Fuß lang sind. Acht Fuß über der Erde werden an sie mit Stricken vier Querhölzer (*ʿawârîd*) festgebunden, auf welche man Baumäste oder Bretter, wenn sie zu haben sind, legt. Hier ist das Nachtlager des Wächters, das aus einer Streu besteht. Sechs bis sieben Fuß über diesem Lager sind an die vier Stangen wieder Querhölzer angebunden, auf denen Laubzweige oder Schilf (*kaṣab*) oder eine Matte (*ḥaṣîra* חֲצִירָה) ein Dach (*saṭḥ* שָׂטַח) bilden, von dem die *chêma* ihren Namen hat, denn die Pielformen צהש, חום und שטח bedeuten ‚sich dachartig über etwas ausbreiten'. Zwischen Dach und Lager werden drei Seiten der *chêma* mit einer Matte oder mit zusammengebundenem Schilf oder Stroh (*ḳaśś* קַשׁ) behängt, um sowol kalte Nachtwinde abzuhalten, als auch die Diebe über die Zahl der Wächter in Ungewißheit zu lassen. Zu dem Lager führt häufig eine kleine Leiter *sullem* (סֻלָּם). Die Partie zwischen der Erde und dem Lager ist nur an der Westseite geschlossen, um die heiße Nachmittagssonne abzuhalten, denn tagsüber sitzt der Wächter bei seinem Hunde unten auf der Erde. Hier ist auch sein Empfangslocal, wenn Vorübergehende bei ihm einsprechen; denn, wie der weidende Dorfhirt, hat auch der Feldwächter das Recht, mit dem anvertrauten Gute eine bescheidene Gastfreiheit zu üben. Sind die Früchte eingeerntet, so wird die *chêma* weggenommen. Der Feldwächter heißt jetzt *nâṭûr* (ناطور) und das Zeitwort *naṭar* נָטַר „bewachen", wofür man auch das Quadriliterum *nôṭar* נוֹטַר (vom Plur. نواطير ‚die Wächter') gebildet hat. In einem Theile Syriens wird in allen diesen Formen צ (*ḍ*) statt ט gesprochen und geschrieben. Aehnlich verhält sich das נִצַּר an unserer Stelle zu dem נָטַר in Hohel. 1, 6. 8, 11. 12. *Wetzst.*

רשע Subj. sowol zu ולא יאסף als zu יאיננו ist. Eher ließe sich nach Jer. 8, 2. Ez. 29, 5 erkl.: „er wird nicht bestattet; schlägt man die Augen auf, so ist er hin" (Ralbag Rosenm. Hgst.) oder: „er wird nicht bestattet; in diesem Augenblick schaut er noch um sich, im andern ist er nicht mehr" (Schlottm.), aber bei beiden Erkl. treten die zwei Vershälften in unbefriedigendes Verh., und vom Nichtbestattetwerden war ja schon in der vorigen Strophe die Rede. Hahn hilft sich, wie häufig, mit fragender Fassung: wird er nicht weggerafft? Am besten erkl. man den Text wie er vorliegt: „Reich legt er sich nieder ohne dahingerafft zu werden" etc. d. h. im vollen Glücksstande geht er zur Ruhe, übersteht glücklich die Nacht, in deren Schlafzustande er doch am ehesten in den ewigen Schlaf hinüberschlummern könnte — und hat er eben das Leben von neuem entgegengenommen (also wo man es am wenigsten erwarten sollte), da ereilt ihn sein Geschick. Aber das auf die Nachtruhe bezogene וְלֹא יֶאֱסֹף bleibt gesucht, weit natürlicher ist יאסף wenn es יֹאסֵף (vgl. Ex. 5, 7) = יוֹסֵף vocalisirt wird. Nur übersetze man nicht wie Hier.: *dives cum dormierit, nihil secum auferet* — man vermißt מְאוּמָה, da לֹא nicht *nihil* bed. — sondern wie LXX (It. Syr.): *πλούσιος κοιμηθήσεται καὶ οὐ προσθήσει.* Das gibt einen passenden Sinn, setzt beide Vershälften in das rechte Verhältnis und hält sich innerhalb des Stils des Dichters (s. 20, 9. 40, 5): reich legt er sich schlafen und er thuts nicht wieder, indem er Nachts dem Leben und ebendamit auch dem Reichtum durch plötzlichen Tod entrückt wird (Ew. Hirz. Hlgst. Dillm. Zöckl.), wonach der Gottlose, nicht seine Habe Subj. auch zu וְאֵינֶנּוּ 19ᵇ ist: er schlägt des Morgens die Augen auf, ohne zu ahnen, daß es das letzte Mal ist, denn in plötzliche Todesnacht versenkt schließt er sie für immer. An dieses Doppelbild plötzlichen Untergangs, sei es bei Nacht oder bei Tage, schließen sich chiastisch 20ᵃ und 20ᵇ an: Es erfassen ihn (Präd. des *plur. inhumanus* nach Ges. § 146, 3) wie Wasser (vgl. die Belialsströme Ps. 18, 5) Todesschrecken, Nachts entführt ihn ein Sturmwind (גְּנָבְתּוּ סוּפָה wie 21, 18). Der Syr. und Araber setzen interpolationsweise hinzu: wie eine flatternde (große weiße) Nachtmotte, was niemand schön finden wird. In v. 21 wird das Bild vom Sturmwind weiter ausgemalt: der aus dem wüsten Arabien kommende קָדִים ist im Hebr. selbst wo Aegyptisches erzählt wird Gen. 41, 23 der verderbenbringende fortreißende und ausdörrende Wind *κατ' ἐξ.*;[1] וַיִּבְלָהּ *peribit* vgl.

1) Der Ostwind heißt in Syrien und Arabien nicht mehr *ḳadîm*, sondern ausschließlich *śarḳîja* (wov. der Name des Sirocco DMZ XXI, 601) d. h. der von Sonnenaufgang (*śarḳ*) her wehende. Im Sommer ist er selten, denn es kommen auf ihn im Monate durchschnittlich nur zwei bis drei Tage; häufiger ist er im Winter und bei Frühlingsanfang, wo er bei längerem Anhalten die junge Vegetation versengt und ein Hungerjahr erzeugt, weshalb er auf dem Libanon *semûm* (שְׁמוּם) heißt, was heutigentags den ‚Giftwind' (= *nesma musimma*), ursprünglich aber, mit Anschluß an das hebr. שמם, wol ‚den verödenden Wind' bezeichnet. Der Ostwind ist trocken, regt das Blut auf, beengt die Brust, verursacht Unruhe und Angst, schlaflose Nächte oder böse Träume. Mensch und Thier fühlt sich bei seinem Wehen schwach und krank. Daher ver-

zu 14, 20. 19, 10., שִׂצַּי (vgl. סַעֲרָה o Sturmverjagte Jes. 54, 11) ist wie Ps. 58, 10 mit dem Acc. des Verjagten verbunden; das ע ist als virtuell verdoppelt behandelt (vgl. dagegen Sach. 7, 14). Subj. zu וְיִשְׁלַךְ v. 22 ist nach 16, 13 Gott, das V. hat nicht ausgedrücktes allgemeinstes Obj. (wie Num. 35, 20 vgl. den Ausdruck des Obj. ebend. v. 22), מִיָּדוֹ geht auf Gottes mit Wurfgeschossen gewappnete und sie schleudernde Hand. Der *inf. intens.* bei יִבְרַח hält die Vorstellung der Fluchtanstrengung fest: wohin er auch vor dieser Hand fliehen möge, alle Versuche sind vergeblich. Die Suff. *êmo* 23[a] ließen sich allenfalls als Pluralsuff. fassen, aber die grammatische Thatsache, daß כַּפָּיו s. v. a. כַּפָּיו (vgl. Ps. 11, 7), עָלָיו s. v. a. עָלָיו wie 20, 23. 22, 2 (vgl. לָמוֹ = לוֹ Jes. 44, 15. 53, 8) sein kann, steht fest, und es ist kein Grund vorhanden, sie nicht auch hier gelten zu lassen; die Häufung des Auslauts *êmo* und *ômo* gibt diesem Schlusse der Gerichtsschilderung (vgl. 20, 23) einen donnerähnlichen Klang, ein finstres Gepräge, wie im Psalter überall da sich diese Auslaute einstellen, wo tiefe sittliche Versunkenheit beklagt und Gottes Gericht gedroht wird (z. B. in Ps. 17. 49. 58. 59. 73). Das Händeklatschen (שָׂפַק כַּפַּיִם = סָפַק Thren. 2, 15 vgl. תָּקַע Nah. 3, 19) schließt Gott als Subj. aus; es ist Bezeugung der Schadenfreude und Zischen (שָׁרַק Zef. 2, 15. Jer. 49, 17) Bezeugung des Hohns. Der Ausdruck 23[b] ist prägnant. Händegeklatsch und Gezisch begleiten den Frevler, wenn ihn die verdiente Strafe trifft, von der Stätte aus, die er bisher behauptete (vgl. 8, 18).

Man hat es unbegreiflich gefunden, daß Iob 27, 13—23 in die

---

gleicht man im Leben das Unangenehme, Widrige mit ihm. So rief ein hauranisches Mädchen beim Anblick eines meiner damasc. Reisegefährten, der durch seine widerwärtige Häßlichkeit auffiel: *billâh, nahâr el-jôm akśar* (اكشر), *wagahetni* (وجهتني) *śarkîja* „bei Gott, der heutige Tag ist unheilvoll: es wehte mich ein Ostwind an." Und in einem Festtanzgesange des *Merg*-Landes heißt es: *wa-ruddî lî nômet ḥoḏênik | seba' lejâlî bi-'ollîja | wa-berd wa-śerd wa-śarkîja* . . „Und gib mir zurück den Schlummer in deinem Schoße, | Sieben Nächte in einem obern Stübchen, | Und (ich will dabei ertragen) Kälte, Schneegestöber und Ostwind". — Zur Erntezeit kann, so lange der Ostwind anhält, das auf den Tennen liegende und bereits gedroschene Getreide nicht geworfelt werden; dazu braucht man eine gleichmäßige mittelstarke Luftströmung, welche nur dem West- und Südwinde eigen ist. Der Nordwind ist allzustark und der Ostwind charakterisirt sich durch fortwährende Stöße, die, wie der Hauranier sagt, *„jôchoḏâ tibn wa-ḥabb* Häckerling und Körner wegführen". Beim Umschlagen des Westwindes in den Ostwind entsteht nicht selten ein Wirbelwind (*zôba'a* זוֹבָעָה), der im Sommer auf den Tennen und an dem in Schwaden liegenden abgeschnittenen Getreide (wenn dieses nicht mit Steinen beschwert ist) häufig viel Schaden anrichtet. Stürme sind beim Ostwind selten; sie entstehen meistens bei Westwind (niemals bei Süd- oder Nordwind); bringt aber einmal der Ostwind einen Sturm, so ist dieser seiner heftigen Stöße wegen meistens schadenbringend. So erzählt z. B. eine Chronik von Damask, Arab. HSS d. kgl. Berl. Bibl. *W.* II No. 377 Fol. 111[a]: „Am 3. Adar (also am letzten der 7 *'Aqâiz*-Tage, s. darüber Hohesl. u. Koheleth S. 447) erhob sich ein Sturmwind, welcher Bäume brechend und entwurzelnd, Gebäude niederreißend unberechenbaren Schaden anrichtete. Er wehte aus Osten und dauerte gegen 15 Stunden." *Wetzst.*

Aussagen der Drei vom Schicksale des Gottlosen und seiner Nachkommen einstimme, während er vorher ihnen hierin widersprochen hat 12, 6. XXI. XXIV. Kennicott glaubt die vermeintliche Verwirrung dadurch zu lösen, daß er 26, 2 — 27, 12 als Antwort Iobs auf die dritte Rede Bildads, 27, 13 ff. als dritte Rede Zophars und c. 28 (wohin die Ueberschrift 27, 1 gehöre) als Entgegnung Iobs darauf ansieht; aber diese Entgegnung begönne mit כִּי und paßt auf die zugeschnittene Rede Zophars wie die Faust aufs Auge. Stuhlmann (1804) läßt diese dritte Rede Zophars schon mit 27, 11 beginnen, wozu auch Schultz (Reden 1869) geneigt ist, und vermutet zwischen 27, 10 und 27, 11 eine Lücke; in der That wäre die Rede Iobs dann ein Fragment, aber 27, 11 ff. ist ja die gleichartige Fortsetzung von v. 8—10 und die Anrede mit ‚ihr' ist trotz 18, 2 doch wahrscheinlicher Anrede Iobs an die Freunde, als Anrede Zophars an Iob als Partei. Das c. 28 rückt Stuhlmann als Fortsetzung der Rede Bildads hinter c. 25; die Rede Zophars bliebe also ohne Entgegnung. Noch gründlicher hilft Bernstein (Keil-Tzschirners Analekten Bd. 1. St. 3) dem Widerspruche ab, in den Iob mit sich selbst gerathe, indem er den ganzen allerdings unauflöslich zusammenhängenden Abschnitt 27, 7 — 28, 28 als Einschiebsel hinauswirft; aber kein Unterschied der Sprache und des Dichtergeistes verräth hier den Interpolator, und auch dieser müßte ja doch von der Voraussetzung ausgegangen sein, daß eine solche Einlage in den Mund Iobs passe, so daß die Aufgabe stehen bliebe, wenigstens ihre relative Angemessenheit nachzuweisen. Noch weiter gehen Hosse (1849), welcher 27, 10. 31, 35 — 37. 38, 1 u. s. w. aneinanderschließt, alles Dazwischenliegende weglassend, und Studer (Jahrbb. für protest. Theologie 1875. IV), welcher 27, 8 ff. wegschneidet, aber auch c. 28, dessen abrupter Anfang es als aus einer anderweitigen Verbindung losgerissen verrathe; viell. sei es von einem Besitzer der דברי איוב seiner Handschrift als eine Mahnung zur Verzichtleistung auf speculatives Grübeln beigeschrieben worden. Die Antwort, wie und woher 27, 8 ff. herher verschlagen worden sei, bleibt er schuldig.

Anders helfen Eichhorn (in seinem übersetzten Hiob 1824), welcher früher (Allgem. Bibliothek der bibl. Lit. Bd. 2) sich der Ansicht Kennicotts zuneigte, und Böckel (Ausg. 2. 1804), indem sie annehmen, daß Iob 27, 13—23 die Ansicht der Freunde wiedergebe; Hitz. meint sogar, daß er durch Bombast der Worte die Hohlheit dieser Ansicht markiren wolle. Aber v. 11 kündigt Iob die Darlegung seiner eignen Ansicht an, und daß er mit זה חלק אדם רשע die gegnerische Ansicht darzulegen beginne, widerlegt sich dadurch, daß er dies mit nichts andeutet und daß er sich in der Schilderung nicht so geflissentlich ergehen würde, wenn nicht sein Herz dabei wäre. Die Nichtigkeit aller dieser Aushülfen erkennend, kehrt de Wette (Einl. § 288) sich gegen den Dichter selbst. Aehnlich auch Merx, welcher hier in c. 27 einen Rückfall Iobs in ebenjene alte Vergeltungstheorie sieht, die er in seinen Gegnern so heftig bekämpft hat.

Der Selbstwiderspruch ist Thatsache, aber er will anders beur-

theilt sein. Mit Recht bemerkt Umbreit, daß ohne diesen Widerspruch, in welchen Iob mit sich selbst geräth, der Wortwechsel ins Unendliche fortgegangen wäre, mit andern Worten: wäre Iobs Standpunkt ein schlechthin unbeweglicher, so wäre eine wolvermittelte Entscheidung des Streites unmöglich; der Dichter läßt ihn aber zu einer solchen reifen, indem er seinen Helden zwar consequent an dem Bewußtsein seiner Unschuld festhalten, übrigens aber inconsequent werden und seine extremische Schroffheit mehr und mehr aufgeben läßt. Dies geschieht in Betreff des Endgeschicks der Gottlosen annäherungsweise schon in c. 24, noch mehr aber hier in c. 27, und zwar in folg. Gedankenverknüpfung: So wahr Gott lebt, der mich den Unschuldigen peinigt, werde ich mich nicht der Lüge schuldig machen, mich wider mein Gewissen für einen Frevler zu halten. Nicht ich bin ein Frevler, sondern mein Feind, der mich als solchen ansieht und behandelt, müsse als Frevler gelten, denn wie ungleich ist der Hoffnungslosigkeit und Gottentfremdung, worin der Frevler dahinstirbt, mein Hoffen und Flehen mitten im schwersten Leiden! Ja das Geschick des Frevlers ist ein anderes als das meinige. Ich wills euch lehren, ihr habts ja alle auch selber beobachtet, und doch wiegt ihr euch über mich in so eitlem Wahn. Das Eigentümliche der hierauf folg. Schilderung, welche mit denen der Drei dem Inhalte nach übereinstimmt und der Form nach zusammenklingt, ist also dies, daß Iob den Freunden das Ende des Frevlers vorhält, damit sie daraus entnehmen, er sei kein Frevler, während die Freunde es Iob vorhielten, damit er daraus entnehme, er sei ein Frevler. Somit kehrt Iob in c. 27 gegen die Freunde ihre eigne Waffe. Aber geräth er dadurch nicht in Widerspruch mit sich selbst? Ja und Nein. Der ruhiger gewordene Iob tritt hier in Widerspruch mit dem leidenschaftlichen Iob, welcher der ausschließlichen Behauptung der Freunde, daß der Frevler ein schrecklich Ende nehme, die Ausnahmsfälle so unbeschränkt entgegengestellt hatte, als sei ungestörtes Glück des Frevlers bis an sein Ende die Regel. Aber mit seiner wahren Ansicht tritt Iob nicht in Widerspruch. Denn daß sich in der Regel an dem Frevler die vergeltende Gerechtigkeit Gottes offenbare, wie könnte er das leugnen! Wenn man was er hier ausspricht mit seinen früheren extremischen Antithesen zusammenhält, so erkennen wir nun erst seine wahre Meinung: bisher hat er in der Hitze des Streites dem was die Freunde behaupteten einseitig das gerade Gegentheil entgegengestellt, jetzt ist er in eine Gedankenbahn eingelenkt, in welcher sich ihm das Geschick des Frevlers von einer andern bisher verkannten und auch in c. 24 nur unvollständig gewürdigten Seite darstellt, so daß er nun endlich unwillkürlich dem Wahren an der gegnerischen Behauptung gerecht wird. Indes liegt es nicht in Iobs Absicht, sich hier zu corrigiren und den Freunden ein bisher verweigertes Zugeständnis zu machen. Hirzel faßt das Stück zu sehr aus diesem Gesichtspunkt. Dagegen bem. Ew. mit Recht, daß Iob das was die Freunde gegen ihn richteten hier für sich wider sie geltend macht,

indem in ihm die Hoffnung, eben ein solches Frevler-Geschick nicht zu erdulden, stark wird: „Iob ist hier im Zuge, seine eigne Rettung oder, was dasselbe ist, die Unmöglichkeit daß er ebenso wie die Frevler untergehe immer näher zu ahnen.“ Ebenso Hlgst. Kamph. Volck Dillm. Wie wolüberlegt ist übrigens die Schilderung v. 13 ff. im Munde Iobs! Während der Dichter die Freunde in ihre Schilderungen des Frevler-Geschicks geflissentlich Züge aus Iobs Widerfahrnissen einflechten läßt, findet sich in Iobs Schilderung kein einziger Zug, welcher sich mit seinem eignen Geschicke deckt. Denn so ähnlich auch das schwere Geschick, das ihn betroffen, dem Strafleiden eines Frevlers sieht, kann er es doch nicht als solches anerkennen und spricht ihm auch die Kennzeichen eines solchen ab, da er ja mitten im Leiden an Gott festhält und seiner Rechtfertigung zuversichtlich entgegenhofft.

Es fragt sich nun noch, ob nicht 28, 1 mit dem eröffnenden כִּי wider die Aechtheit zeugt. Hirzel ist wie auch Hitz. der Ansicht, daß dieses כִּי sich begründend zu 27, 12b verhalte: warum hegt ihr denn so eitlen Wahn in Betreff meiner Person, vermeinend Weisheit gefunden zu haben — ein eitler Wahn, denn zu finden ist sie überhaupt nicht. Besser Riehm: כִּי begründet die Ankündigung: „ich will euch die Belehrung über das göttliche Thun geben, deren ihr bedürfet, damit ihr nicht mehr so Nichtiges denkt und redet“ — daraus daß des Menschen Weisheit in Furcht Gottes besteht, Gottes Weisheit aber d. i. der Inbegriff seiner Grundsätze, Absichten und Plane dem Menschen unerforschlich und unerreichbar ist. Aber wie ist es möglich, daß das כִּי 28, 1 mit Ueberspringung von 27, 13—23 die Begründung von 27, 12 einleite? Läßt es sich nicht anders erklären, so scheint 27, 13—21 wirklich ausgeschieden werden zu müssen. Ebensowenig läßt es sich mittelst Ergänzung eines verschwiegenen Gedankens begreifen, wie z. B. Ewald erklärt: Denn, wie auch manches im göttlichen Geschicke dunkel sein mag u. s. w., und Hahn: weil Frevler verdientermaßen untergehen, ist nicht nothwendig jeder, welcher untergeht, ein Frevler und jeder, welcher glücklich ist, ein Frommer, denn — die göttliche Weisheit ist unerforschlich. Diese Erklärungsweise, welche zwischen den Schluß von c. 27 und den Anfang von c. 28 Eignes einlegt, ist gezwungen, und in Vergleich mit ihr wäre es vorzuziehen, mit Stickel כִּי ‚weil‘ zu übers. und 28, 1. 2 als Vordersatz zu v. 3 zu fassen. Dann ließe sich hinter c. 27 ein beliebig auszufüllender Gedankenstrich machen, aber dieser Gedankenstrich würde auch klaffende Zusammenhangslosigkeit bedeuten. Befriedigender erklärt Schlottmann, welcher 27, 13 ff. als Warnung für die Freunde faßt, sich nicht durch ungerechtes Richten die von ihnen selbst so oft verkündete Frevler-Strafe zuzuziehen. Wäre diese Auffassung von 27, 13 ff. richtig, so wäre die Schilderung des Frevler-Geschicks von einem Grundgedanken beherrscht, an welchen sich allerdings die folgende Darlegung der Ueberschwenglichkeit der göttlichen Weisheit zusammenhangsgemäß als Begründung anschließen würde. Aber die Schilderung müßte anders lauten, wenn sie den Freunden als War-

nungsspiegel zu dienen bezweckte. Ihr Zweck ist ein anderer. Iob schildert die Offenbarung der göttlichen Strafgerechtigkeit im Lebensausgang des Frevlers, um den Freunden zu beweisen, daß sie ihn und sein Geschick falsch beurtheilen. An das so und nicht anders gemeinte Strafgemälde muß sich c. 28 mit seinem begründenden כי anschließen. Wäre dies unthunlich, so empföhle es sich, mit Pareau c. 28 als von seiner rechten Stelle abgekommen hinter c. 26 zu versetzen. Aber eine Warnung davor liegt schon darin, daß aus c. 26 nicht ersichtlich ist, warum die mit כי beginnende Gedankenreihe in c. 28 gerade die vorliegende Gestalt annimmt, wogegen in c. 27 gesagt war, daß der Gottlose Silber כסף wie Staub aufhäufe, daß aber Schuldlose, welche seinen Sturz erleben, in dieses Silber כסף sich theilen, so daß, wenn nun 28, 1 fortgefahren wird: כי יש לכסף מוצא, dies in sichtlicher Gedankenverknüpfung geschieht. Bedenken wir weiter, daß c. 28 nur Amplification des Einen Schlußgedankens ist, auf den Alles zustrebt, daß nämlich Furcht Gottes die rechte Weisheit des Menschen ist, so schließt sich c. 28 auch in Anbetracht dieser seiner Pointe passend an die Schilderung des Frevler-Geschicks 27, 13 ff. an; das trostlose Lebensende des Gottlosen wird daraus begründet, daß die Weisheit des Menschen, deren jener sich entschlagen hat, in Gottesfurcht besteht, und zugleich erreicht Iob damit den eigentlichen Endzweck seiner mit אורה אתכם ביד־אל 27, 11 angekündigten Belehrung: er hat nämlich zugleich gezeigt, daß er, der mitten in seinen Leiden, obgleich sie ihm ein unlösbares Räthsel sind, an der Gottesfurcht festhalte, kein רשע sein könne. Dieses Ziel der Begründung bürgt dafür, daß c. 28 an seinem ursprünglichen Orte steht. Iob hat den Gottlosen als einen habgierigen Reichen geschildert, der seinem maßlosen Besitze von Silber und Kostbarkeiten durch plötzlichen Tod entrissen wird, und begründet nun dieses Strafgerichtsbild in folgender Weise: Silber und andere edle Metalle stammen aus den Tiefen der Erde, die Weisheit aber, deren Werth alle diese irdischen Schätze übersteigt, ist nirgends innerhalb des Bereichs der Creatur zu finden, Gott allein kennt sie und von Gott allein kommt sie, und insoweit der Mensch sie zu eigen bekommen kann und soll, besteht sie in Furcht des HErrn und Meiden des Bösen. Dies ist der äußere und innere Zusammenhang des c. 28 mit dem unmittelbar Vorausgegangenen, wie ihn auch v. Hofm. (Schriftbew. I, 96) Volck Dillm. Zöckl. fassen, während die meisten Ausll. seit Schultens deshalb irregehen, weil sie den Schwerpunkt in die Unerforschlichkeit der in der Welt waltenden göttlichen Weisheit verlegen, wogegen schon Bouillier betont, das ganze c. 28 habe sein Ziel nicht in Gottes, sondern in des Menschen Weisheit, welche Gott, der alleinige Inhaber der Weisheit, ihm beschieden: *omnibus divitiis fluxis et evanidis illis possessio praeponderat sapientiae, quae in pio Dei cultu et fuga mali est posita.* Auch bei dieser Erklärung leistet c. 28 was Ruetschi und Riehm darin finden: es bricht der juristisch äußerlichen Vergeltungslehre der Freunde die Spitze ab, indem es die Gottesfurcht als des Menschen eigentliche Weisheit zu dem Kriterium

macht, nach welchem er zu werthen ist, und indem es Leidensverhängnisse ohne zugleich vorliegenden Mangel an Gottesfurcht dem Gesichtspunkte der über menschliches Verständnis erhabenen göttlichen Weisheit unterstellt.

Ehe wir nun an die Einzelauslegung von c. 28 gehen, dürfen wir uns schon hier, ohne vorzugreifen, die Frage stellen, woher der Dichter die in 28, 1 ff. niedergelegte und allem Anschein nach aus eigner Anschauung gewonnene Kenntnis der mancherlei Arten des Bergbaus hat. Da er, wie wir nun schon öfter bemerkt haben, mit Aegypten wolbekannt ist, so liegt es am nächsten, diese seine Kenntnis aus Aegypten mit Einschluß der sinaitischen Halbinsel herzuleiten. Daß die sinaitische Halbinssl seit ältester Zeit bergmännisch ausgebeutet worden ist, zeigen die dort aufgefundenen Bergbau-Trümmer. Das erste dieser Bergbau-Reviere ist das *Wadi Naṣb,* wo Lepsius (Briefe S. 338) Spuren alter Schmelzorte fand, auf Verlangen des Vicekönigs Mehemed Ali bergmännisch untersucht von E. Rüppell und mit geringerem Erfolg von Russegger (s. die Berichte in Ritters Erdkunde 14, 784—788).[1] Ein zweites Bergbau-Revier wird durch das Trümmerfeld eines Tempels der *Hathor* auf der in das geräumige Thal hinausragenden steilen Terrasse der Berghöhe *Sarbut (Serâbît) el-châdim* bezeichnet. Dieses Trümmerfeld mit seinen vielen hohen Stêlen innerhalb des noch erkenntlichen Bezirkes eines Tempels und rings um diesen macht den Eindruck eines großen Todtenackers und ist als ein solcher schon von Carsten Niebuhr (Reise 235 Tafel XLIV) beschrieben und abgebildet worden. Im Febr. des J. 1854 verweilten Graul (Reise 2, 203) und Tischendorf kurze Zeit auf diesem schwer zu erklimmenden denkmalreichen Höhepunkte der Wüste; einen geisterhaften Eindruck machte es auf uns — sagt Letzterer (Aus dem h. Lande S. 35) — als wir mitten unter den grotesken Gestalten dieser Denkmäler weilten, während die schon gesunkene Sonne über die umliegenden, bald heller bald dunkler gefärbten Kupferberge von wildromantischem schauerlichem Aussehn ihren tiefröthlichen Schimmer warf. Daß diese Kupferberge im Altertum ausgebeutet wurden, beweisen die großen schwarzen Schlackenhügel, welche Lepsius (Briefe S. 338) östlich und westlich vom Tempel auffand; auch führt *Hathor* in den Inschriften den Beinamen „Herrin von *Mafkat*" d. i. dem Kupferlande; *mafka* mit dem weiblichen post-

1) Das Thal heißt nicht *Wadi nahas* (Kupferthal), was nur eine Vermutung Rüppells, sondern *Wadi naṣb* نصب, was nach Reinaud Statuen- oder Stêlen-Thal bed. Dreißig Wegstunden von Suez — sagt ein Kenner in den Historisch-politischen Blättern 1863 S. 802 f. — liegt das *Wadi nesb* [eine Aussprache, welche die Schreibung نسب voraussetzt]; es dürfte wol selten irgendwo ein Erz leichter zu gewinnen sein und in so ungewöhnlicher Mächtigkeit sich vorfinden, da die Kupfer führende Gebirgsmasse an manchen Stellen 200 F. im Durchmesser hat und die erzführende Stufe fast unvermischt ist. Das Mineral (erdige Kupferschwärze) ist metallreich . . Außerdem ist Eisenerz, Braunstein (Pyrolusit), kohlensaures Bleioxyd und endlich der überaus werthvolle Zinnober am Sinai entdeckt worden.

positiven Artikel *t* heißt das Kupfer, bes. der Malachit, ein in mannigfachen Farbenstufen bis zur Smaragdfarbe grünes Kupfererz, nicht der Türkis[1], wie Lepsius in seiner Abh. über die Metalle in den äg. Inschriften gezeigt hat. Ebendenselben Namen führt die Göttin auf den Denkmälern des *Wadi maġâra,* einer der Seitenschluchten des *Wadi mukattab* (d. i. beschriebenen, inschriftvollen Thales); diese Zeugen einer andern alten Bergbaucolonie gehören fast alle dem höchsten ägypt. Altertum an, während die auf *Sarbut el-châdim* nur bis *Amenemha* III, also bis zur letzten Dynastie des alten Reichs zurückreichen; schon der zweite König der fünften Dynastie *Snefru,* ja sein Vorgänger (nach Lepsius sein Nachfolger) *Chufu,* jener *Χέοψ,* welcher die größte Pyramide erbaut hat, erscheinen hier als Besieger der fremden Völker, und die der *Hathor* geweihte Gebirgslandschaft heißt wie dort *Mafka't.* Zu diesem Kupferlande gehört auch der von J. Wilson entdeckte Bergbau-Rest am östlichen Ende der Nordseite des *Wadi mukattab,* gleichfalls dicht an der Straße, aber in hinteren Thalschluchten — eine mächtige granit- oder porphyrartige hohe Felswand, welche von oben nach unten mit dunkeln, aber schon künstlich durch Höhlen, Gruben und Stollen ausgebeuteten Metallgängen durchsetzt wird und auf einen großen Reichtum von Erzen, wie wegen der Einfachheit der Bearbeitung auf ein sehr hohes Alter zurückschließen läßt. Aegypten selbst hat nur wenige und nicht sehr reiche Eisenerzlager, wie denn Eisen in den Grabstätten weit seltener als Bronze vorkommt; aber bedeutende Kupferminen hat Wilkinson dort fast unter gleicher Breite mit dem Kupferlande des Sinai beobachtet, Genaueres wissen wir jedoch nur von den Goldbergwerken an den äußersten Grenzen Oberägyptens. Agatharchides in seinem Periplus erwähnt sie und Diodor (III, 11 ff.) gibt davon eine genaue Beschreibung, aus welcher ersichtlich, daß das Bergwerk damals ziemlich so wie das unserer Vorfahren vor etwa hundert Jahren beschaffen war: wir erkennen darin die Tag- und Nachtschichten, den Bau in Stollen, die Pochwerke und Wäschen, die Schmelzanstalt.[2] Es sind die Goldbergwerke Nubiens, dessen Name das Goldland bed., denn *NOYB* ist der altäg. Name des Goldes. Wir besitzen aus der Zeit *Sethosis' I.,* des Vaters des *Sesostris,* noch den Situationsplan eines Goldbergwerks, welches Birch *(Upon a historical tablet of Rameses II of the XIX. dynasty, relating to the goldmines of Aethiopia* vgl. F. Chabas, *Les*

1) So deutete den Namen *mafkat* (öfter mit dem Zusatze *en-maa* d. i. echtes) Brugsch in seiner schönen Schrift: Wanderung nach den Türkis-Minen und der Sinai-Halbinsel 1866; ein englischer Major Macdonald hat wirklich in dem *Wadi maġâra* alte Türkis-Minen wieder entdeckt und dort zu ihrer Ausbeutung sich angesiedelt: er zeigte dem Consul Brugsch in den Höhlen die mattblau schimmernden Linien der Türkise, welche wie Perlenschnüre aus dem groben Kalkstein hervortreten und den edelsten seit König *Snefru* ausgebeuteten Inhalt der Höhlen bilden. Das Wadi *Sarbut el-châdim*, wo Lepsius die Kupferschlacken fand, blieb von Brugsch unbesucht.

2) s. Klemm, Allgem. Cultur-Geschichte 5, 304, vgl. über Goldgewinnung und Goldverarbeitung in Aeg. Ebers, Aeg. und die Bb. Mose's 1, 269—272.

Inscriptions des Mines d'or 1862. 4. Ebers, Durch Gosen zum Sinai S. 545 ff.) zuerst richtig bestimmt hat. Auch ist auf Denkmälern aller Zeiten viel die Rede von andern Metallen (Silber, Eisen, Blei), so wie von Edelsteinen, mit denen z. B. die Harfen geziert waren; auch der Diamant läßt sich nachweisen. In dem *Papyrus Prisse,* welchen Chabas unter dem Titel *Le plus ancien livre du monde* bearbeitet hat, sagt *Ptha-hotep,* der Verf. dieses moralischen Traktats, IV, 14: „Achte das gute Wort höher als den Grünstein (*OYET viridis* mit dem Determinativ des Steins), denn dieser wird auch getroffen auf dem Arme von Sklavinnen nebst Gemmen (*BNΩNI* mit *II gemma*)" d. h. der moralische Werth geht über äußere Schmuckstücke.[1] Den Smaragd (ein indischer Name, pers. *zamarrad, zabarġad*) lieferten die Smaragdberge bei Berenike. Der *Arabs Tischend.* nennt زمرجد النوب Smaragde (Chrysolithe) Nubiens.[2]

Es gab aber auch der Scene des B. Iob noch näher gelegene Bergwerke als die ägyptischen. Kupfergänge, wenn auch nicht abbauwerthe, finden sich in der *Belkâ;* in *Phunon (Phinon)* aber zwischen Petra und Zoar gab es, wie sich daraus schließen läßt, daß Mose dort die eherne Schlange errichtete (Num. 21, 9 f. vgl. 33, 42 f.), bis in die mosaische Zeit hinaufreichende Kupfergruben (*χαλκοῦ μέταλλα aeris metalla*), wohin während der Christenverfolgungen der Kaiserzeit viele Glaubenszeugen verbannt wurden, um dort der verderblichen Grubenarbeit (Athanasius sagt übertreibend: *ἔνθα καὶ φονεὺς καταδικαζόμενος ὀλίγας ἡμέρας μόγις δύναται ζῆσαι*) zu erliegen.[3] Edrîsi weiß sogar von Gold- und Silberminen in dem edomitischen Gebirge, dem *'Gebel eś-Serâ* (الشراة) d. i. הַר שֵׂעִיר. Nach dem Onomastikon deutet זְהַב דִּי Dt. 1, 1 (LXX *καταχρύσεα*) auf solche Goldminen im peträischen Arabien, und Hieronymus (unter *Cata ta chrysea*[4]) bem. dazu: *sed et metalli aeris Phaeno, quod nostro tempore corruit, montes venarum auri plenos olim fuisse vicinos existimant.* Gar nicht hieher gehört die Angabe des Eupolemos (bei Euseb. *praep.* IX, 30) von einer goldgrubenreichen Insel *Οὐρφῆ* im rothen Meere, denn unter dem rothen Meere *ἐρυθρὰ θάλασσα*[5] ist da nicht der arab. Meerbusen gemeint, und die Beziehung des Namens einer Hügelkette *Telûl ed-ḏahab* im alten Gilead auf Goldminen beruht bis jetzt nur auf Hörensagen. Um so erwähnenswerther aber ist es, daß sich noch Spuren ehemaliger Kupferwerke auf dem Libanon finden (s. Knobel zu Dt. 8, 9), daß Edrîsi (*Syria ed. Rosenm.* p. 12) ein ergiebiges Eisen-

1) So Prof. Lauth in seiner akademischen Abh. über Ptahhoteps Ethik und *de senectute.*

2) s. Frähn's *Aegyptus auctore Ibn al-Vardi* 1804 p. 40 und dazu die Anm. p. 97 s.

3) s. Genesis S. 443. Ritter, Erdkunde 14, 125—127., so wie auch mein Kirchliches Chronikon des peträischen Arabiens in Luth. Zeitschr. 1840 S. 133.

4) *Opp. ed. Vallarsi* 3, 183. Der Text des Eusebius ist nach dem des Hier. zu berichtigen, s. *Ugolini, Thes. vol.* V *col.* CXIX s.

5) s. über den Sinn dieser Benennung Genesis S. 546.

werk bei Beirut kennt und daß noch jetzt die in *Deir el-ḳamar* am Libanon wohnenden Juden pachtweise das Eisen ausbeuten und besonders Hufeisen daraus schmieden, welche durch ganz Palästina versendet werden.[1] Ueberreste eines alten Bergwerks hat man diesseit des Jordans auch 30 Min. südlich von *ʿGenîn* gefunden. Der Dichter des B. Iob konnte also sowol im Bereiche des ägyptischen Reiches, welches er ohne Zweifel bereist hat, als auch in dem außerhalb desselben gelegenen peträischen Arabien und in den Libanongegenden den Bergbau in den mannigfaltigen Arten seines Betriebes aus eigner Anschauung kennen lernen, um seinem Helden eine Beschreibung desselben in den Mund zu legen; den Bergbau des eigentlichen Arabiens, wo noch jetzt Eisen und Blei ausgebeutet wird und nach Zeugnissen der Alten früher auch Berggold ausgebeutet worden sein soll, mit Stickel herbeizuziehen ist unnöthig.[2]

28, 1 Denn zwar gibt es fürs Silber einen Fundort,
Und eine Stätte fürs Gold das man ausschmilzt —
2 Eisen wird aus Staub hervorgeholt,
Und Gestein gießt man zu Kupfer.
3 Man hat ein Ende gemacht der Finsternis,
Und nach allen Endpunkten hin erforscht man
Gestein des Dunkels und des Todesschattens.

---

1) Schwarz, Das h. Land (1852) S. 323.

2) Vor allem aber mag der Dichter 28, 2, da er seinen Helden in das Ostjordanland versetzt, an die Minen des Eisengebirges (*τὸ σιδηροῦν καλούμενον ὄρος* Jos. *bell.* 4, 8, 2) gedacht haben, welches auch das „Quergebirg“ *el-miʿrâd* genannt wird, weil es sich von W. gegen O. zieht, während der *Gebel ʿAglûn* sich von N. nach S. erstreckt. Es liegt zwischen den Schluchten des *Wâdî Zerḳâ* und *W. ʿArabûn*, beginnt bei den Mündungen der beiden *Wâdî*'s in das *Ghôr* und endigt im Osten mit einem jähen Absturze gegen die Stadt *Geraś* hin, welcher von seiner Höhe und weiten Sichtbarkeit die *Negda* (נְגִידָה) heißt. Die im Altertum ausgebeuteten Eisenbergwerke liegen am südlichen Abhange des Gebirgs südwestlich von der Ortschaft *Burmâ* und ohngefähr 1½ Stunde von der Sohle des *W. Zerḳâ* ab. Das Material ist ein leicht zerbrechlicher rother, brauner und violetter Sandstein, der einen starken Beisatz von Eisen hat. Hin und wieder enthält er zugleich Massen von kleinen Conchilien, wo er dann bedeutend härter ist. Von diesen antiken Minen wurden einige, welche in Syrien unter dem Namen der Rosenminen *maʿâdin el-ward* bekannt sind, in der Zeit von 1835 bis 39 durch Ibrahim Pascha ausgebeutet; als aber Syrien im J. 1840 an die Türkei zurückfiel, hörte dieser Bergbau wieder auf, der mit gutem Erfolg betrieben worden war, weil man für die Schmelzöfen Ueberfluß an Holz hatte. Ein großer herrenloser Wald bedeckt den Rücken und den ganzen nördlichen Abfall dieses Gebirgs bis zur Sohle des *W. ʿArabûn* hinab, und da in seiner Mitte wol seit Jahrhunderten kein Baum abgehauen worden ist, so kann dort das Dickicht mit den umgestürzten und verfaulenden Stämmen eine Vorstellung von einem Urwalde geben. Wir durchzogen den Wald im Juni 1860 zwischen *Kefrengi* und *Burmâ*. Außer Nordgilead, in welchem das Eisengebirg liegt, gestattet keine andere Provinz *Basan*'s den Bergbau; sie sind exclusiv vulkanisch, ihre Gebirge sind Schlacke, Lava und Basalt, und wahrscheinlich verdankt die letztgenannte Steinart dem Worte *Βασάλτις*, der Nebenform von *Βασάντις* (= *Basan*), ihren Namen. *Wetzst.*

4 Man bricht einen Schacht von den oben Weilenden weg,
Sie die vergessen von jeglichem Fuße
Hangen da fern von Sterblichen, schweben.[1]

Dem nächsten Zus. nach will Iob zeigen, daß des reichen Mannes Endgeschick ein wolverdientes ist, weil die Schätze, welche er zum Gegenstand seiner Habgier und seines Stolzes machte, wenn auch noch so kostbar, doch irdischer Natur und Abkunft sind. Darum beginnt er mit den edelsten Metallen, mit dem Silber, welches in Rückbeziehung auf 27, 16 f. den Vortritt hat, und dem Golde. מוֹצָא bed. ohne den Nebenbegriff der Fülle (Schult.) den Ausgangsort d. i. den Ort von wo etwas natürlicherweise hervorgeht (38, 27) oder von wo es geholt wird (1 K. 10, 28), hier in letzterem Sinne den Fundort oder die Fundgrube, wie das parall. מְקוֹם den Ort, wo das Gold vorkommt, also die Goldmine. Der Accentuation nach *(Mugrasch, Mercha, Silluk)* ist nicht zu übers.: und ein Ort für das Gold wo man es läutert, sondern einen Ort für das Gold das man läutert. זָקַק seigen, seihen ist der technische Ausdruck für die Reinigung der edlen Metalle von dem beigemengten tauben Gestein (Mal. 3, 3) und zwar mittelst Verwaschung; das so gewonnene reine Gold oder Silber heißt מְזֻקָּק (Ps. 12, 7. 1 Chr. 28, 18. 29, 4). Nachdem Diodor in seiner Beschreibung des oberäg. Goldbergbaus (III, 11 ss.) die Zerkleinerungsarbeiten bis zur Granulation und Mahlung beschrieben,[2] fährt er fort: „Zuletzt nehmen die Techniker den zermahlenen Stein und legen ihn auf eine breite Tafel, die ein wenig abhängig liegt, und gießen Wasser darauf, welches die erdigten Theile auswäscht und fortschwemmt, während das Gold auf dem Brete liegen bleibt. Diese Arbeit wird öfter wiederholt, wobei Anfangs die Masse mit den Händen sanft gerieben wird. Dann drücken sie mit dünnen Schwämmen leise darauf und ziehen so alles Erdigte und Lockere an sich, so daß der Goldstaub ganz rein übrig bleibt. Endlich nehmen es andere Techniker nach Maß und Gewicht zusammen, schütten es in thönerne Tiegel und thun eine angemessene Masse Blei, Salzkörner, ein wenig Zinn und Gerstenkleie dazu, legen einen genau anschließenden Deckel darauf, verstreichen ihn sorgfältig mit Lehm und lassen es so fünf Tage und fünf Nächte unaufhörlich im Ofen sieden. Hierauf lassen sie es abkühlen und finden sodann von dem Zuschlag nichts im Tiegel, sondern nehmen das reine Gold mit wenigem Abgang heraus.“ Die Benennung der ersteren dieser Trennungsarbeiten, der Trennung mittelst Schlämmens oder auch Siebens (Seihens), ist זָקַק und der anderen, der Trennung mittelst Röstung

---

1) Unter den Ausll. dieser und der zwei folg. Strophen sind auch zwei bergbaukundige: der Berghauptmann v. Veltheim, dessen Bemerkungen J. D. Michaelis in der Orient. u. exeg. Bibliothek 23, 7—17 mittheilt, und der Bergexpectant Rudolf Nasse in „Studien u. Krit.“ 1863, 105—111. Einige Bemerkungen v. Leonhard's enthält Umbreits Comm.: er versteht 4c vom sogen. Fahren auf dem Knebel, 5b vom sogen. „Feuersetzen“, v. 6 vom Lasurstein, 10a von der ältesten Art der sogen. „Wasserlosung“.

2) s. den ganzen Bericht, sachkundig übers., in Klemms Allgem. Cultur-Gesch. 5, 503 f.

oder auch Ausschmelzung, צָרוּף. Von Silber und Gold geht die Schilderung zu Eisen und Erz (Kupfer *cuprum* = *aes Cyprium*) über; das Eisen heißt בַּרְזֶל v. בָּרַז = בָּרַז durchbohren, wie arab. حَدِيد v. حَدَّ schärfen, spitzen (mit Uebertragung des Namens des Werkzeugs auf den Stoff aus dem es besteht),[1] und das Kupfer heißt נְחֹשֶׁת, wofür das B. Iob (20, 24. 28, 2. 40, 18. 41, 19 vgl. schon Lev. 26, 19) überall נְחוּשָׁה hat (*aereum* = *aes*, arab. *nuḥâs*). Vom Eisen wird gesagt, daß es aus עָפָר hervorgeholt wird, womit hier das Erdinnere wie 41, 25 die Erdoberfläche gemeint ist, und vom Kupfer, daß man Gestein zu Kupfer gießt (Acc. des Products Ges. § 139, 2) d. i. daraus Kupfer ausschmelzt, יְצוּק wie 29, 6 transitives *fundit* mit allgemeinstem Subj. v. צוּק, nicht wie 41, 15 f. Part. v. יָצַק. Daß es das Erdinnere ist, dem man diese Metalle abgewinnt, sagt deutlicher v. 3: ein Ende hat er (der Mensch) gemacht der Finsternis, indem er näml. das lichtlose Erdinnere aufwühlt und lichtet, und לְכָל־תַּכְלִית nach allem Aeußersten hin d. h. bis in alle entlegensten Tiefen erforscht er Gestein des Tiefdunkels und des Todesschattens d. i. tief unter der Erdoberfläche in schwärzester Finsternis verborgenes (s. zu 10, 22 und vgl. Plinius *h. n.* XXXIII *prooem.* von dem Bergbau: *imus in viscera ejus [terrae] et in sede Manium opes quaerimus*); die meisten Ausll. (Hirz. Ew. Hahn Schlottm. Hitz. u. A.) fassen לכל־תכלית adverbiell (vgl. 26, 10): ‚aufs alleräußerste oder allergenaueste' — לתכלית könnte so gebraucht werden,

1) Fürst erkl. בַּרְזֶל als aus בַּזֶל entstanden und Ein Wort mit *basaltes*, wofür Plinius, *hist. nat.* XXXVI, 11: *Invenit eadem Aegyptus in Aethiopia quem vocant basalten (basaniten) ferrei coloris atque duritiae, unde et nomen ei dedit* (s. v. Raumer, Palästina S. 96 Ausg. 4). Aber der Name des Basalts (vgl. *basanites* bei Plin. u. Isidor) hängt doch wol mit Basan בָּשָׁן zusammen. Eigentliches Eisenerz haben weder Seetzen noch Wetzstein in Basan gefunden. Um so herrschender ist dort der Basalt. Ein eigentümliches semitisches Wort für Basalt gibt es nicht; Bocthor hilft sich durch نوع رُخام اسود „eine Art schwarzen Marmors", aber das ist nur Uebers. der Phrase des vor ihm gelegenen franz. Dictionnairs — der allgem. Name des Basalts, wenigstens in Syrien, ist *ḥaǵar aswad* (schwarzer Stein). ברזל (פרזל) kennt das Arab. nur in der Form *firzil* als Namen der Eisenfessel und einer großen Schmiedescheere zum Schneiden des Eisens; merkwürdig aber, daß in dem mit dem Aegyptischen stammverwandten Berberischen das Eisen noch heutzutage *wazzâl* heißt, s. *Lex. geographicum ed. Juynboll t.* IV (*adnot.*) p. 64 l. 16 und Marcel, *Vocabulaire Français-arabe de dialectes vulgaires africains* p. 249: „*Fer* حديد *ḥadyd* (*en berbere* وزّال *ouezzâl*, اوزّال *ôouzzâl*)". Wären Eisen und Basalt im Semitischen wirklich Homonyme (wie Eiche und Terebinthe, Zinn und Blei), so hätte man den Grund in der dunkeleisenschwarzen Farbe des Basalts, in dessen Härte und viell. auch dessen Schwere (die aber nur ungef. die Hälfte des spezifischen Gewichts des reinen Eisens beträgt) zu suchen, nicht in dem erst in neuerer Zeit als wesentlicher Gemengtheil des Basalts entdeckten Magneteisen, dessen Körnchen sich nicht mit bloßem Auge erkennen lassen und nur durch die Magnetnadel oder durch chemische Untersuchung nachzuweisen sind.

aber לכל־תכלית ist nach לכל־רוח Ez. 5, 10 (nach allen Winden hin) zu verstehen. Iob beschreibt nun die Bergmannsarbeit näher und es verdient Beachtung, daß das letztgenannte Metall, an welches sich diese Beschreibung anschließt, gerade das Kupfer ist. נַחַל, sonst das Thal, Flußbett und der Fluß selbst (v. נָחַל ח״ל höhlen, wov. נְחִילָה = חָלִיל) bed. hier die in die Erde (wie das Folg. zeigt, senkrecht) eingearbeitete Höhlung, also den Schacht; das Brechen des Schachts heißt פָּרַץ wov. פֶּרֶץ Durchriß, Bresche. Nasse besteht auf der Bed. ‚Thal', wobei man recht gut an ‚Tagebau auf Gängen' denken könne: „man legt bei dieser Art des Abbau's in dem Erzgang einen kleinen Schacht an (also in senkrechter Richtung) und arbeitet fast gleichzeitig das Erz nach beiden Seiten hin weg. In einiger Entfernung von dem ersten Schacht bringt man einen zweiten nieder und baut auf gleiche Weise ab. Indem man so nach der Länge des Ganges fortfährt, entsteht, wenn, wie dies bei festem Gestein und fast senkrechten Gängen gewöhnlich der Fall ist, der ausgehauene Raum offen bleibt (also nicht zustürzt oder zugefüllt wird), ein Einschnitt in den Berg, der sich recht gut mit einem steilen Thale vergleichen läßt." Aber wenn נחל sonst das Thal mit dem zugehörigen Wasserlauf bez., so hat es deshalb nicht auch in der Terminologie des Bergbaus gleiche Bed. Es bed. hier den nach oben offnen und von Felswänden umschlossenen Fahrschacht (im Untersch. von den mehr oder weniger wagerechten Stollen oder Grubengängen, wie sie in den oberäg. Goldbergwerken durch die ausgehöhlten Felsen geschlagen waren, oft so krumm, daß, wie Diodor sagt, die mit Lichtern an der Stirn versehenen Arbeiter je nach den Biegungen des Stollens die Stellung ihres Körpers verändern mußten), und daß man sich diese Schachte ansehnlich tief vorzustellen hat, zeigt מֵעִם־גָּר weg von dem oben Weilenden, noch mehr aber das Folg.: da vergessen (חַיְּשָׁכָחִים mit dem fingerzeigartigen Art. wie 26, 5. Ps. 18, 31. 19, 11. Ges. § 109 Anf.) von (jeglichem) Fuße (der oben auftritt) hangen sie (vgl. rabb. מְדַלְדֵּל *pendulus*[1]) fern von (מִן wie z. B. Num. 15, 24) Menschen, baumeln; schweben oder halten sich in der Schwebe, vgl. Plinius *h. n.* XXXIII, 4, 21: *is qui caedit funibus pendet, ut procul intuenti species ne ferarum quidem sed alitum fiat. Pendentes majori ex parte librant et lineas itineri praeducunt.* Das מני von מִנִּי־רֶגֶל ist so wie auch sonst nach נשכח gebraucht Dt. 31, 21. Ps. 31, 13: vergessen aus dem Munde hinweg, aus dem Herzen hinweg, hier: vergessen vom Fuße hinweg, so daß dieser auftritt, ohne Wissen darum daß unterhalb sich Menschen befinden, also: der Erinnerung der oben Auftretenden gänzlich entschwunden. מְאֻנָּשׁ ist nicht mit נעו (Hahn Schlottm.), sondern mit דלו zusammenzunehmen (vgl. zu Spr. 26, 7),

1) s. Luzzatto zu Jes. 18, 5., wo זלזלים von den hin- und wieder schwankenden Ranken auf זלל = דלל zurückgeführt wird, vgl. دَالِيَة Weinranke, von دَلَّ lang und schlaff hangen, weshalb auch ein herabhangender Riemen u. dgl. *dâlija* heißen kann. Auch دَلَّ hat die Grundbed. *deorsum pendere.*

denn *Munach* ist Stellvertreter des *Mugrasch*, und דַּלּוּ ist regelrecht *Milel*, wogegen Jes. 38, 14 *Milra*; die Betonung folgt hier keinem festen Gesetze (s. Kimchi, *Michlol* 142$^{a b}$), nur bei *Vav convertens* wie Ob. v. 9. Hab. 1, 8 leuchtet der Grund der Ultimabetonung ein. Uebrigens ist die Erkenntnis, daß v. 4 von dem Bergwerksschacht und dem Einfahren der Bergleute am Seil redet, eine Errungenschaft der neuern Exegese; Schult., welcher hier ausruft: *Cimmeriae tenebrae, quas me exsuperaturum vix sperare ausim*, erkannte das Rechte nur erst unvollkommen. Er versteht unter נחל den Gang oder die Ader des Metalls, wo es eingebettet ist, und übers. indem er גר nach dem arab. *ǵarr* Fuß des Berges versteht: *rumpit (homo) alveum de pede montis*. Richtig dagegen Rosenm.: *canalem deorsum actum ex loco quo versatur homo*. Schlottm. versteht unter גר den in der Einsamkeit wie ein Fremdling wohnenden Bergmann selbst, und wenn man sich die Bergbaureviere der Sinaihalbinsel vergegenwärtigt, so hat man sich bei מעם־גר allerdings zunächst die Insassen der in der Nähe des Schachtes befindlichen Bergmannswohnungen vorzustellen. Keinesfalls ist גר der in dem fremden Lande des Erdinnern anfahrende Bergmann selbst (Hgst. Hitz.).

5 **Die Erde — aus ihr geht Brotkorn hervor,**
Und ihr Unteres wühlt man um gleichwie Feuer.
6 **Des Sapphirs Stätte sind ihre Steine**
Und Goldstufen enthält sie —
7 **Ein Pfad, den kein Aar erkennt**
Und nicht erblickt hat des Geiers Auge,
8 **Den nicht betreten das stolze Wild,**
Ueber den nicht hingeschritten der Leue.

Man construire v. 5 nicht wie Rosenm.: *ad terram quod attinet, ex qua egreditur panis, quod subtus est subvertitur quasi igne*, und nicht mit Schlottm.: (sie schweben) in der Erde, daraus das Brot kommt und die drunten mit Feuer man durchwühlt; denn 5^{a} ist nicht so gestaltet, daß das ו von וְתַחְתֶּיהָ *Vav apod.* sein könnte, und אֶרֶץ kann nicht als Locativ ‚im Erdinnern' bed., vielmehr steht es als Bez. der Erdoberfläche dem was unter der Erde ist תחתיה entgegen. Es sind zwei selbständige Aussagen, deren erstere nur die Folie der andern ist: die Erde, aus ihr geht hervor Brotkorn (לֶחֶם wie Ps. 104, 14) und unterhalb ihrer (der Erdoberfläche) = das unterhalb ihrer Gelegene (ותחתיה virtuelles Obj. im Sinne von וְתַחְתֶּיהָ) wendet man um (vgl. zur Construction 30, 15) *instar ignis, scil. subvertentis*, d. h. die Erde droben liefert dem Menschen seine Nahrung, aber sich dabei nicht begnügend beutet er auch ihr Inneres aus (vgl. Plinius *h. n.* XXXIII *prooem.*: *in sede Manium opes quaerimus, tanquam parum benigna fertilique quaqua calcatur*), indem dieses von der Bergmannsarbeit umgekehrt oder umgestürzt wird (vgl. מַהְפֵּכָה von der Feuer-Katastrophe Sodoms) wie wenn Feuer in einem Hause ausbricht oder auch wie wenn vulcanisches Feuer das Innere eines Berges durchwühlt (Castalio: *agunt per magna spatia cuniculos et terram subeunt non secus ac ignis facit ut in Aetna et Vesuvio*). Die LA כמו (Hirz. Schlottm.) statt במו liegt nahe, da Feuer wirklich zum Sprengen der Felsen und zum Lossprengen des Erzes vom Gestein gebraucht wird, aber außer Hier. der sich den Text willkürlich zurechtgelegt hat *(terra, de qua oriebatur panis in loco suo, igni subversa est)*, geben alle alten Uebers. כמו wieder, was auch Nasse gegen v. Veltheim passend findet: das rastlose alles durchwühlende Forschen des Menschen wird unaufhaltsamem immer weiter um sich greifendem Feuer verglichen. Auch v. 6 besteht aus zwei grammatisch selbständigen Aussagen: Sapphirs Stätte (Lagerort) ist ihr Gestein. Hat man nun לו auf סַפִּיר zu bez. und zu übers.: „und Stäubchen von Gold enthält er" (Hirz. Umbr. Stick. Nasse Hitz.)? Möglich ist das, denn Theophrast (p. 692 *ed. Schneider*) sagt vom Sapphir, er sei ὥσπερ χρυσόπαστος gleichsam mit Goldstaub oder Goldkörnern überstreut, und Plinius *h. n.* XXXVII, 38 s.: *Inest ei (cyano) aliquando et aureus pulvis qualis in sapphiris, in iis enim aurum punctis conlucet* (vgl. ebend. XXXIII, 21: *aurum in sapphiro scintillat*), was jedoch nicht vom eig. Sapphir gilt, sondern von dem Lasurstein *(lapis lazuli)*, dessen mit Gold oder vielmehr goldig flimmernden Schwefelkies- oder, was dasselbe, Eisenkiespunkten eingesprengte Sorte bes. hoch geschätzt wird.[1] Aber Schult. bem. mit Recht: *vix crediderim, illum auratilem pulviscultum sapphiri peculiari mentione dignum*, und Schlottm.: eine solche Nebenbestimmung zu ספיר, in einem besonderen Satz (keinem attributiven) ausgedrückt, hat etwas Schleppendes. Dagegen ist עַפְרֹת זָהָב eine vollkommen passende Benennung der Goldstufen. „Die Erde, welche an und für sich schwarz ist — sagt Diodor a. a. O. — ist mit Adern von Marmor durchwachsen, der von so vorzüglicher Weiße ist, daß er alles was schimmert an Glanz übertrifft und woraus die Aufseher über die Bergwerke das Gold durch eine Menge Arbeiter bereiten." Und weiterhin vom Rösten (Zubrennen) dieser Golderden: „Die härteste goldhaltige Erde brennen sie in einem großen Feuer aus, machen sie dadurch mürbe und lassen sie durch Menschenhände bearbeiten." Auf solche goldhaltige Erden und Erze paßt עפרת זהב noch besser, als auf die kastaniennußgroßen Klümpchen des ἄπυρος χρυσός (d. i. nicht ausgeschmolzenen), welches nach Diodor II, 50 in Arabien bergmännisch gewonnen wird (*μεταλλεύεται*). Schult. Rosenm. Ew. Hgst. Dillm. bez. לו auf den Menschen: und Goldstufen sind ihm = hat er = werden ihm zu eigen, findet er, aber das würde mit יִמְצָא ausgedrückt sein. So wie die Worte lauten können sie nur besagen nicht daß der Mensch, sondern daß das Erdinnere dergleichen hat. לו ist also mit Hahn Schlottm. auf מְקוֹם zurückzubez.: und Golderden enthält er, dieser Sapphirs-Ort. Der Dichter hätte auch לָהּ schreiben können, aber לו besagt, daß eben da wo der Sapphir sich auch die Golderden finden. Das folg. נָתִיב (mit *Dechî*) mit den folg. Relativsätzen schließt sich an אֶבְנֶיהָ an oder auch an מקום, welches durch 6^{b} zum Hauptsubj. ge-

1) Hitz. bem. zu Gunsten dieser Bez. von 6^{b} auf den Lasurstein, daß im Grabe des Amosis zu Theben, welches im J. 1859 aufgedeckt wurde, sich eine Axt von Lapis Lazuli fand.

worden ist: Lagerstätte des Sapphirs und des Goldes ist das Gestein des Erdinnern — ein Steig, den u. s. w. d. h. eine solche Lagerstätte ist das für kein lebendiges Wesen der Erdoberfläche als allein nur für den Menschen zugängliche Erdinnere. Der Blick der Raubvögel, des עַיִט *ἀετός* und der אַיָּה d. i. des Habichts oder Taubengeiers reicht aus der Höhe weit und tief hinab[1]; das stolze Wild, insbes. der Leue, sucht die geheimsten Schlupfwinkel und scheut keine Gefahr, aber der Weg, auf dem der Mensch zu den Schätzen des Erdinnern vordringt, ist ihnen unerkennbar und unnahbar. שַׁחַץ erkl. Meier Wolbeleibtheit nach شَحُصَ. Aber diese Wendung der Wurzelbed. dieses Verbalstamms paßt hier nicht. Die Wurzelbed. *protuberare* hervorragen, die auch das äth. *śeḥṣa* aufzeigt, ergibt hier für שַׁחַץ die Bed. Grandezza oder, noch mehr nach innen gewendet, Stolz, wie dieses Wort im Talm. Großthuerei bed.[2] Ueber den Löwennamen שַׁחַל s. 4, 10. עֶדְרָה, dichterisch für עֶבְרָה, ist das arab. عدا (bes. von schnellem impetuösem Ueberhin- oder Hinüberlaufen), wov. der Feind als *transgressor finium* عَدُوٌّ heißt.[3]

9 An den Kiesel legt er seine Hand,
Umwühlt von Grund aus Berge.
10 Durch die Felsen spaltet er Kanäle
Und allerlei Köstliches erblickt sein Auge.
11 Daß sie nicht sickern, dämmt er Flüsse zurück,
Und Verborgenes zieht er hervor ans Licht.
12 Aber die Weisheit von wo erlangt man die?
Und welches ist die Stätte der Einsicht?

Dort unten, wohin kein anderes Wesen der Oberwelt dringt, legt der Mensch seine Hand an Felsgestein; חַלָּמִישׁ (viell. ein Mischwort aus حمس hart s. und حلس schwarzbraun s., s. zu Ps. 114, 8) bed. hier den Quarz und überh. das taube Gestein, שָׁלַח יָד בְּ wie etwa unser ‚in Angriff nehmen' von einem Mut und Kühnheit fordernden Unternehmen, welches hier darin besteht, die erzlose Gesteinlage zu sprengen und fortzuräumen, wie Plinius *h. n.* XXXIII, 21 dies beschreibt: *Occursant . . silices; hos igne et aceto rumpunt, saepius vero, quoniam id cuniculos vapore et fumo strangulat, caedunt fractariis CL libras ferri habentibus egeruntque umeris noctibus ac diebus per tenebras proxumis tradentes; lucem novissimi cernunt.* Ferner: er (der bergbautreibende Mensch) stürzt um (חפך arab. أَفَكَ, أَفَتَ drehen, verdrehen) von der Wurzel aus Berge; die Accentuation חפך *Mugrasch*, מִשְׁרַשׁ *Mercha* ist falsch, es ist nach Codd. und alten Ausg.

1) Die איה — sagt der Talmud *Chullin* 63b — befindet sich in Babel und sieht ein Aas im Lande Israel.

2) In diesem Sinne werden davon ein Adj. שַׁחֲצָן und ein Abstr. שַׁחֲצוּת (שַׁחֲצִית) gebildet *Pesikta de Rab Cahana* (*ed. Buber*) 40a.

3) Auch das Stammwort zu עַד (*in pausa* עָד) Fortgang = Fortdauer, Ewigkeit; praepositionell vom Hinanreichen, der Streckung nach einem Ziele.

Tarcha, מִשְׁרַשׁ *Munach* zu accentuiren und demgemäß zu übers.: *subvertit a radice montes* (denn *Munach* ist Transformation eines *Mugrasch*), nicht *a radice montium*. Es ist jenes die Wurzel (das Unterste) der Berge bloßlegende Sprengen durch Miniren gemeint, dessen Abschluß: das Signal zur Flucht für die Arbeiter und der Zusammensturz unter furchtbarem Gekrach von Plinius a. a. O. malerisch beschrieben wird: *Peracto opere cervices fornicum ab ultumo cadunt; dat signum ruina eamque solus intellegit in cacumine ejus montis vigil. Hic voce, nutu evocari iubet operas pariterque ipse devolat. Mons fractus cadit ab sese longe fragore qui concipi humana mente non possit eque efflatu incredibili spectant victores ruinam naturae.* In v. 10 hängt der Sinn von der Bed. des יְאֹרִים ab. Am nächsten liegt es allerdings, daß יאורים Wasser-Canäle bed.; das Wort ist altägyptisch, *aur* bed. den Fluß und insbes. den Nil, weshalb am Schlusse des Laterculus des Eratosthenes der Königsname *Φρουρῶ* (*Φουρῶ*) durch *ἤτοι Νεῖλος* erklärt wird. Sind Wasser-Canäle gemeint, so können das entweder hineinleitende oder ableitende sein. Im ersteren Falle versteht man die katarraktenartig auf die Trümmer des gesprengten goldhaltigen Berges herabgeleiteten Wassergefälle, die *corrugi* des Plinius: *Alius par labor ac vel majoris impendi: flumina ad lavandam hanc ruinam iugis montium obiter duxere a centesimo plerumque lapide; corrugos vocant, a corrivatione credo; mille et hic labores.* Aber für ein solches großartiges hydraulisches Schlämmwerk ist בִּקַּע kein passendes Wort. Weit besser paßt dies auf wagerecht durch den Fels hindurch gespaltete Stollen oder Grubengänge zur Ableitung des Wassers nach außen. So erkl. v. Veltheim: „Der Bergmann treibt durch den harten Felsen Stollen in seine Grube [in welche der senkrechte Schacht ausläuft], führt dadurch die vielen in der Teufe [Tiefe] sich findenden Grundwasser ab [d. i. die auf dem Grunde der Grube befindlichen und ihrer Ausbeutung hinderlichen), und kann alsdenn [so schließt sich 10b naturgemäß an] die dadurch freygemachten und in der Teufe befindlichen Erze und Anbrüche beurtheilen und zu Tage fördern. Diese Art, durch immer unter einander getriebene Stollen die Bergwerke abzubauen [so daß unter der ausgebeuteten Grube mittelst Weiterführung des Schachtes eine neue angelegt und auch diese wieder durch einen unterhalb des andern gelegenen Stollen wasserfrei gemacht wird] ist auch die allerälteste, von der man in der Bergwerksgeschichte etwas Gewisses weiß, und die allernatürlichste in solchen Zeiten, wo man von Wasserkünsten noch keinen Begriff hatte." Diese Erkl. ist befriedigender als die von Herm. Sam. Reimarus (in seiner Ausgabe der Erkl. des B. Iob von Joh. Ad. Hofmann 1734. 4. S. 772): „Er spaltet Bäche heraus in den Felsen. Das nennen die Berg-Leute Wasser erschroten, wenn sie einen Gang oder Klufft erbrechen, woraus starcke Wasser kommen. Solches Wasser weiß der Berg-Mann nicht allein zu andern Nutzen anzuwenden, sondern es ist auch eine Anzeige vorhandener reicher Minen, gleichwie bei denen Gängen und Klüfften die meisten Wasser

sind. Darum folgt: Und alsdenn siehet sein Auge allerley Kostbarkeit.“ Aber daß Wasser ein Anzeichen reicher Erzgänge seien, ist grundlos und בקע bezeichnet besser jenes geflissentliche Anlegen von Stollen zur Abführung der Wasser als dieses unabsichtliche Stoßen auf Wasser während der Arbeit; auch ist יארים bei jener Erkl. so angemessen als unangemessen bei dieser, denn יארים bed. sonst die Nilarme, in welche der Nil künstlich verzweigt ist, und ließ sich also leicht auf die durch festes Gestein (oder durch Dammerde) hindurchgebrochenen wagerechten Canäle des Bergbaus übertragen. Indes obwol das Wasser beim Bergbau eine bedeutende Rolle spielt, indem es ihm die größten Schwierigkeiten bereitet, wie es denn häufig vorkommt, daß eine Grube ‚ersäuft‘ und aufgegeben werden muß: so ist es doch unwahrsch. daß nicht nur v. 11, sondern auch v. 10 vom Grubenwasser rede; deshalb verstehen wir unter יְאֹרִים lieber die (wagerechten) Grubengänge (Stollen oder genauer Strecken), in denen das Erz gehauen wird; im Koptischen bed. *jaro* (sahidisch *jero*) den Nil Aegyptens *(phiaro ente chêmi)* und das doch wol verwandte *ior (eioor)* den Graben *διώρυξ* (vgl. Jes. 33, 21 יארים LXX *διώρυχες*, s. Ges. *thes.*). Auch so schließt sich 10ᵇ folgerecht an, indem durch das Spalten dieser *cuniculi* die Erzgänge (Erzadern) und die etwa eingelagerten Edelsteine bloßgelegt werden. In 11ᵃ übers. Hahn gegen den richtigen Fingerzeig der Acc.: Er verstopft der Bäche Thränen; מִבְּכִי hat *Dechî,* will also nicht genitivisch mit dem Folg. verbunden sein. Aber auch Reimarus' Uebers.: Aus dem Thränen verbindet er Ströme ist unzulässig. „Das träufelnde Wasser — bem. dieser — wird von den Berg-Leuten zum Gebrauch in den Wasser-Gerinnen sorgfältig aufgefangen, und so von vielen Orten zusammen geleitet zu den Wasser-Kasten und zu den Kunst-Rädern. *Corrugum, corrivationem* nennt das *Plinius.*“ Schlottm. bem. dagegen, daß חבשׁ nicht eine solche Verbindung d. h. Ansamlung mehrerer Wasser bed. könne, da es sonst nur von dem Verbinden d. h. Zubinden von Wunden vorkomme; indes obwol חבשׁ nicht geradezu ‚sammeln‘ bed., so ist doch die von dem Begriffe des Bindens ausgehende Bed. *coercere* (34, 17), wie aus حَبْس (حَبَس) Wasserwehr oder Wasserschutz zur Stauung und Samlung und مَحْبَس الماء Wasserbehälter, Cisterne[1] ersichtlich, recht wol auf Wasser im Sinne der Bindung = Auffangung und Ansamlung übertragbar. Aber daß מבכי bei dem so gebrauchten חבשׁ die *materia ex qua* bezeichne und daß נְחָרוֹת sich auf die Schlämm-Gräben beziehe, in denen „die gepochten Ertzte gewaschen werden, um das Gute von dem Tauben zu scheiden“, ist gegen den Wortlaut des Ausdrucks, wonach vielmehr zu übers. ist: *a fletu* (Ralbag: מֵחַוָּלָה, Duran: שלא יזלו) *flumina obligat (cohibet).* So erkl. v. Veltheim, indem er auch hier wie v. 10 die Wasserabschlagsstollen versteht. „Die Sohlen [d. i. den Grund] dieser Stollen verschlemmt und dichtet der Bergmann wieder so genau [d. i. er belegt

1) s. Wetzstein, Nordarabien S. 58 Anm. 3.

sie, nachdem der Stollen durchgebrochen, dermaßen mit einer wasserdichten Substanz z. B. Lehm], daß sie die damit gefangenen Wasser ganz aus der Grube [in die der Schacht ausläuft, nach außen] abführen müssen und dem tiefern Band [dem weiter unten gelegenen Gange] nicht durch Klüfte [Sprünge] können zufallen lassen; alsdann kann der Bergmann mit seinem Band noch weiter in die Teufe gehen [indem das Wasser nach außen abläuft und sich nicht nach unten senkt] und die selbst [auch die] unter dem Stollen befindlichen Erze zu Tage fördern.“ Bei dieser Erkl. ist nicht gehörig in Betracht gezogen, daß v. 10 יארים, v. 11 dagegen נחרות gebraucht ist. Daß dies nur wechselnde Ausdrücke für Wasserableitungs-Stollen oder für Grubengänge (Dillm.) seien, ist nicht wahrscheinlich; יארים ist für diese ein passender Ausdruck, nicht aber נחרות, welches gleich passend die Zuflüsse im Bergwerk selbst bez. Der Sinn von 11ᵃ ist, daß er (der Bergmann) die Wasseradern, welche seine Ausbeutung der Grube behindern und bedrohen, dermaßen zubindet oder verstopft, daß sie nicht thränen d. i. daß sie auch nicht im geringsten durchsickern, sei es durch Vermauerung oder durch Fassung der zuströmenden Wasser in Wasserörter oder auch in sie nach außen abführende Gerinne — alle diese Arten der Wasser-Gewältigung lassen sich unter 11ᵃ subsumiren, nur daß man unter נחרות nicht die Stollen selbst, sondern die Wasserzugänge verstehe. Ueber Wetzsteins Conj. מִבְּכִי für מִבְּכִי s. unten.[1] Indem er (der Bergmann) jene Wasserzugänge in der einen

1) Die Richtigkeit der Punktation מִבְּכִי ist fraglich. Da die Annahme, בְּכִי ‚das Weinen‘ sei ein technischer Ausdruck für das Sickern (דְּלֵפָה) in den Bergwerken, eine willkürliche ist, so lese ich lieber מִבְּכִי: „die Quellorte der Bäche dämmt er ab“, von מְבָכָה = מְנָבָה der Ort der נְבָכִים (vgl. נְבְכֵי־יָם 38, 16 *scaturigines maris*). Jenes מְנָבָה (das auch מְנָבָה oder anders lauten konnte) entspricht dem arab. *menbig*, jetzt *menbeg* (مَنْبَج). Im Comm. zu Jesaia S. 689 Aufl. 2 habe ich von der geologisch merkwürdigen *Menbeg*-Höhle beim Dorfe *Bêt-genn* am Hermon gesprochen, aus deren im Sommer und Winter trockenem Boden um das Frühlings-Aequinoctium eine so starke Flut bricht daß die Umgegend weit und breit unter Wasser gesetzt und mit Fischen bedeckt wird, an welchen ein Dutzend Dörfer sammeln. Von diesem Phänomen hat die Höhle ihren Namen. Auch die im Altertum berühmte syr. Stadt *Menbiq* (Mabbog, Hierapolis) hat von ihrem ehemals der Derketo heiligen Quellensee den Namen. Das arab. *nabak* ‚sich erheben, hervortreten‘ wird, wie ich glaube, jetzt nur noch vom Terrain gebraucht. Die große Ortschaft *Nebk* zwischen Damask und Hims (Emesa) wird von ihrer hohen Lage den Namen haben, denn sie ist sehr kalt und von ihr hat man im Lande den Spruch: *bên Kârâ wa-Nebki bint el-melik tebki* „zwischen Kârâ und Nebk weint die Prinzessin“ d. h. weint vor Kälte wer verzärtelt ist; dagegen ist ein anderes *Nebk* (נֶבֶךְ), eine Station an der über Ezrak und Têmâ führenden alten Mekka-Pilgerstraße, im südlichsten Theile des *Wâdi Sirhân* so niedrig gelegen, daß es wol von seinen vielen in den Gedichten der Nomaden oft erwähnten Quellen benannt sein wird; vgl. über den Ort den Comm. zu Jesaia S. 699. Auch der Verbalstamm נבכ, welcher, wenn der Thalname רִבְלָה nicht = רִנְבָלָה ist, der Bibelsprache fehlt, bedeutet in Damask (wahrscheinlich nach dort uraltem einheimischen Sprachgebrauche)

oder andern Weise für die Grubenarbeit unschädlich macht, kann er wie 11b sagt, ans Licht (לְאוֹר = אוֹר) fördern was das Erdinnere Kostbares birgt (תַּעֲלֻמָה nach Kimchi u. A. mit euphonischem *Mappik,* wie nach der Masora כבכורה Jes. 28, 4., גשמה Ez. 22, 24 und auch וגלה Sach. 4, 2 nur להפארת הקריאה ולא לכינוי d. i. nur des Wollauts halber, nicht zum Ausdruck des Suffixes mit Mappik versehen sind). Mit der Frage v. 12 ist die Schilderung des Bergbaus an dem Ziele angelangt, worauf sie ihr Absehn hat: der Mensch weiß Silber, Gold und andere Metalle und Edelsteine aufzusuchen und aufzufinden, indem er der Erde Gründe sich zugänglich macht, aber (Gegens. des ‚Denn zwar' v. 1—11) die Weisheit von wo wird die erlangt und welches (וְאֵי־זֶה nach and. LA וְאֵיזֶה) ist der Einsicht Stätte? חָכְמָה hat den Art., um die überschwengliche gegen die andern erreichbaren Dinge hervorzuheben. חכמה ist der Hauptname und בִּינָה wechselt damit, wie Spr. 8, 1 תְּבוּנָה und anderwärts in Spr. c. 1—9 andere Synonyme, an denen die Chokma-Literatur reich ist. בינה ist eig. die im Besitze der rechten Kriterien befindliche Durchschauung des Unterschiedlichen, חכמה aber im Allgem. die Erkenntnis der Dinge in ihrem wahren Wesen und ihren letzten Gründen.

13 **Kein Sterblicher weiß ihren Tauschpreis,**
Und man findet sie nicht im Lande der Lebendigen.
14 **Der Abgrund spricht: In mir ist sie nicht,**
Und das Meer spricht: Sie ist nicht bei mir.
15 **Nicht läßt sich geben gediegen Gold für sie**
Und nicht zahlen Silber als ihr Kaufgeld.
16 **Nicht wird sie aufgewogen mit feinem Ofirgold,**
Mit kostbarem Onyx und Sapphir.

Es versteht sich von selbst, daß die Weisheit in unmittelbarer Gegenwärtigkeit sich nirgends innerhalb einer beschränkten Räumlichkeit, wie auf dem Meeresgrunde, finden und nicht als Gegengabe irdischer Schätze erlangen läßt. Es ist auch nicht dieses Selbstverständliche, was hier verneint wird, sondern der Sinn ist der, daß selbst wenn ein Mensch nach allen Seiten hin das Land der Lebendigen d. i. (wie z. B. Ps. 52, 7) die Oberwelt und die Menschenwelt daselbst, wenn er die תְּהוֹם d. i. den die sichtbaren Gewässer speisenden unterirdischen Wasserschwall (s. Gen. 49, 25), wenn er das Meer, die größte

‚hervorkommen' in sehr allgemeinem Sinn; man sagt نَبَقَ الزَّرْع die Saat ging auf, نَبَقَ العَظْم der Knochen trat (bei einem Beinbruche) heraus, نَبَقَتْ نُبَيْرَة eine Beule trat hervor, نبقت الدَّمْعَة eine Thräne trat ins Auge, *Pi.* نَبَّقَ الرَّأْس من الشَّبَّاك er steckte den Kopf aus dem Fenster; فول نابِق und فول مُنَبِّق sind Bohnen, bei denen der junge Keim hervorgekommen, sie werden in Aegypten gern grün d. h. ungekocht gegessen. Zu diesem syro-arab. Sprachgebrauche bietet der Kâmûs noch das Wort *nebîka,* welches den aus der beschnittenen Rebe träufelnden Saft bedeutet. *Wetzst.*

umuferte Fassung dieses empordringenden Wasserschwalls, durchforschen, ja wenn er alle Reichtümer und Kostbarkeiten aufbieten wollte, um sich in Besitz der Mittel und Werkzeuge zur Erlangung der Wahrheit zu setzen — die Weisheit d. i. tiefinnerste Erkenntnis des Wesens der Dinge bliebe ihm doch jenseitig und unerreichbar. In 13a las LXX דרכה ‚den Weg zu ihr', was Dillm. Hitz. billigen, aber im Hinblick auf v. 15. 16 kommt ערכה nicht zu frühe. Mit עֶרֶךְ Aequivalent (v. ערך beiordnen) wechselt 15a מְחִיר (v. מָחַר verw. מָהַר, מָכַר, assyr. *mahar* entgegennehmen). סְגוֹר ist וְהָב סָגוּר 1 K. 6, 20 u. ö., was schwerlich verschlossenes = sorgsam aufbewartes Gold bed., vielmehr geschlossenes = verdichtetes unvermischtes, Trg. דְּהַב סְנִין *aurum colatum (purgatum);* Ew. vergleicht سَجَرَ sieden, heizen, also: gesottenes durch Ausschmelzen gewonnenes. Dagegen scheint פָּחָם v. כָּתַם *occulere* urspr. Kleinod zu bez., dann kostbares Gold insbes., LXX χρυσίῳ Ὠφείρ, *B* א Σωφίρ (ägyptisirt, wie es scheint, durch Präfigirung des äg. *sa* Theil, Gegend, Seite, wov. z. B. *sa-rēs* Oberland und *sa-hēt* Unterland, also = *sa-ofir* Ofirland). שֹׁהַם wird von LXX a. u. St. ὄνυξ (anderwärts σαρδόνυξ oder σάρδιος) übers., von welchem Sudines nach Plinius *h. n.* XXXVII, 24 sagt, *in gemma esse candorem unguis humani similitudinem,* weshalb Kn. Rödiger u. A. das arab. سَاهِم vergleichen, welches aber nicht blaß, sondern mager und von der Hitze ausgedörrt bed.; besser würde مُسَهَّم gestreift (Mich.) passen, da der Onyx von weißen Adern durchzogen ist, aber dieses ist *denom.* von *sahm* Pfeil, eig. gepfeilt, und liegt also zu weit ab. סַפִּיר ließe sich von ספר verw. שׁפר glätten, glänzend machen ableiten (s. über diese Wortsippe zu Gen. 3, 15. Ps. 87, 6) — indes sind sowol שֹׁהַם als ספיר viell. ausländische Namen, wie der Name des von Hitz. unter שׁהם verstandenen Smaragds, welcher indisch *marakata* oder auch *marakta* lautet, in der Form בָּרֶקֶת (בָּרְקַת) aber semitisch umgelautet worden ist. Was der Verf. der Einleitung des Spruchbuchs 3, 14 f. kurz zusammenfaßt: die unerschwingliche Erhabenheit der Weisheit über die werthvollsten irdischen Schätze, wird nun weiter ins Einzelne ausgemalt.

17 **Nicht kommt ihr gleich Gold und Glas,**
Noch tauscht man sie ein um gülden Geräth.
18 **Korallen und Krystall kommen nicht in Erwähnug,**
Und der Weisheit Erwerbung geht über Perlen.
19 **Nicht kommt ihr gleich Aethiopiens Topas,**
Mit reinem Feingold wird sie nicht aufgewogen.
20 **Die Weisheit denn woher kommt sie,**
Und welches ist die Stätte der Einsicht?

Unter den einzelnen חפצים Spr. 3, 15., die hier aufgezählt werden, wird זָהָב in 17b durch פָּז (v. פָּזַז lossprengen, abscheiden), Trg. אוּבְרִיזִין ὄβρυζον (Gold welches die *obrussa* bestanden), gesteigert: der hebräisch-phönizische Goldname חָרוּץ (assyr. *ḫuraṣ*) kommt im B. Iob nicht vor.

In 17b wirkt die Verneinung 17a fort: „und (nicht) ist ihr Eintausch (Mittel sie einzutauschen) gülden Geräth.“ זְכוּכִית oder nach hier bezeugterer Schreibung זְכוֹכִית (in den Dialekten mit ג statt כ) ist das Glas, v. זָכַךְ = זָךַ / זכך stechen, näml. in die Augen stechen, hell glänzen.[1] Symm. übers. zwar Krystall und wirklich haben die alten Sprachen für Glas und Krystall gemeinsame Namen, aber der Krystall heißt hier גָּבִישׁ, was eig. wie das arab. *ǵibs* Eis bed.; auch κρύσταλλος bed. eig. Eis und bei Homer nur dieses, dann Krystall, ganz so wie das wurzelverw. קֶרַח beide Bedd. in sich vereinigt — die Alten hielten den Krystall wirklich für ein Produkt der Kälte, *non aliubi certe* — sagt Plinius XXXVII, 9 — *reperitur quam ubi maxume hibernae nives rigent, glaciemque esse certum est, unde nomen Graeci dedere.* Das Trg. übers. גביש mit בְּרוּלִין, gewiß im Sinne des arabisch-pers. *bulûr (bulôr)*, welches Krystall oder auch Glas bed., viell. das Grundwort für βήρυλλος, obwol das lautgesetzlich vergleichbare Sanskritwort *vaidurja* (Pali *velurija*) nach den Lexx. Name des Lazursteins (pers. *lagurd*) ist.[2] Von den zwei Wörtern רָאמוֹת und פְּנִינִים scheint eines Perlen und das andere Korallen zu bed.; auch die altertümlichen Benennungen dieser dem Meere entstammenden Kostbarkeiten fließen ineinander; das persisch-arabische *merǵân* oder *murǵân* (sanskr. *manǵara*) vereinigt in sich die Bedd. Perle und Koralle (DMZ 3, 348). Für die Bed. Korallen spricht bei פנינים die / פן فن, welcher der Grundbegriff des Treibens, bes. des pflanzlichen, eignet (wov. فَنّ Ast, Zweig, eig. Trieb, franz. *jet*) und Thren. 4, 7., wo Schnee und Milch als Bilder der Weiße (Reinheit) und פנינים als Bild der Röthe einander gegenüberstehen.[3] Und daß ראמות Ez. 27, 16 als aramäischer Handelsartikel auf dem Markte von Tyrus erscheinen, ist der Bed. Perlen günstig, denn die Babylonier befuhren auf ihren Schiffen weithin den indischen Ocean und brachten Perlen aus den Fischereien von Bahrein, viell. selbst aus Ceylon auf die heimischen Märkte. Dennoch sprechen überwiegende Gründe dafür daß פנינים von Perlen und ראמות von Korallen gemeint sei; denn פנינים werden immer unter dem Allerkostbarsten genannt Spr. 3, 5. 8, 11 u. ö., während ראמות hier mit dem weniger kostbaren Krystall zusammengeordnet ist (Dillm. Zöckl.).[4] Der פִּטְדָה (mit ד *raphatum*) Aethiopiens ist der Topas,

1) s. Fleischer zu Levy's chald. Wörterbuch I, 424.

2) Blau, DMZ XXV, 542, erklärt das targ. בירולין durch *pirolae = globuli* (Urkunden zur Handelsgesch. Venedigs von Tafel u. Thomas III, 277) und versteht unter גביש die im Handel des rothen Meeres beliebten Glasperlen.

3) Der Wurzelbegriff kann aber auch der des Glänzens sein; פָּנִין verhält sich viell. zu פָּנִים wie pers. جوهر Edelstein zu جهر Gesicht.

4) Bemerkenswerth sind zwei von Carey für פנינים = Perlen (wofür Bochart den Perlmuschelnamen *πίννα* vergleicht) und ראמות = Korallen geltend gemachte Gründe: I) Daß פנינים nicht Korallen bed., folgert er aus Thren. 4, 7., denn „Korallenröthe könne kein Merkmal leiblicher Schönheit sein“, *but when I find that there are some pearls of a slightly reddish tinge, then*

welcher indisch *pîta* heißt als der Gelbe, vgl. Plinius XXXVII, 32: *Juba Topazum insulam in rubro mari a continenti stadiis CCC abesse dicit, nebulosam et ideo quaesitam saepius navigantibus; ex ea causa nomen accepisse: topazin enim Troglodytarum lingua significationem habere quaerendi.* Dieser Topas aber, welcher von einer Insel gleiches Namens, der Schlangeninsel bei Agatharchides und Diodor, benannt sein soll, ist nach Plin. lauchgrün und also von dem sonst sogen. Topas verschieden (s. Riehm im biblischen HW, Art. Edelsteine Nr. 18). Offen gestanden tappen wir hier überall im Finstern und die alten Uebers. vermögen uns nicht herauszuhelfen.[1] Der Dichter bietet Alles auf, um den Ged. zu illustriren, daß der Werth der Weisheit den Werth des werthvollsten Irdischen übersteigt, wobei in מֶשֶׁךְ חכמה מפנינים „der Erwerb oder Besitz (v. מָשַׁךְ משׁך an sich ziehen, festnehmen) geht über Perlen“ sich schon andeutet, daß sich irgendwie, wenn auch nicht durch irdische Kostbarkeiten, doch in den Besitz der Weisheit kommen läßt, so daß also die refrainartig wiederkehrende Frage nicht unbeantwortet bleiben wird. Nun denn — das ist ihr Sinn — wenn die Weisheit sich an all den genannten Orten nicht auffinden und durch alle die genannten Mittel nicht erlangen läßt, von wo kann der Mensch sie zu erlangen hoffen und wohin hat er sich zu wenden um sie zu finden, denn ihr Dasein steht fest und ihrer theilhaft zu werden ist des Menschen unabweisbares Bedürfnis.

21 Verhüllt ist sie vor den Augen alles Lebendigen,
Und vor den Vögeln des Himmels verborgen.
22 Die Hölle und der Tod sprechen:
Mit unsern Ohren hörten wir ein Gerücht von ihr. —
23 Elohim versteht den Weg zu ihr,
Und Er kennt ihre Stätte.

I can understand and appreciate the comparison. II) Daß ראמות Korallen bed., zeige die Abstammung des Worts, welches eig. Reêm- (Wildochsen-) Hörner bed., wofür eine Notiz des Plinius spreche *h. n.* XIII, 51: (*Tradidere*) *juncos quoque lapideos perquam similes veris per litora, et in alto quasdam arbusculas colore bubuli cornus ramosas et cacuminibus rubentes.* Obgleich Plinius da von unterseeischen versteinerten Pflanzen des indischen Oceans (nicht, wenigstens nicht in seinem Sinne, von Korallen) redet, so ist dieser Fingerzeig auf eine mögliche Ableitung des ראמות allerdings überraschend. Was aber Thren. 4, 6 betrifft, so ist diese Stelle nach Hohesl. 5, 10 (mein Freund ist צח ואדום) zu verstehen. Die Weiße und Röthe will als gemischt und ineinander übergehend vorgestellt sein, wie unsere Volkspoesie von Wangen redet, die „wie Milch und Purpur prangen“, und wie bei Homer Il. 4, 141—146 das Incarnat der schöngeformten Glieder des Menelaos durch das (uns grell erscheinende) Bild veranschaulicht wird: *ὡς δ' ὅτε τίς τ' ἐλέφαντα γυνὴ φοίνικι μίνῃ* (Elfenbein mit Purpur bestrichen).

1) Das Targ. übers. שהם durch בֶּרוּלִין *βήρυλλος*, ספיר durch שַׁבְזִיזָא (שבז, s. Pott in Zeitschr. f. K. d. M. 4, 275), פז durch אוֹבְרִיזִין *ὄβρυζον*, ראמות durch סַנְדַּלְכִין *σανδαράχη*, rothes Auripigment (s. Rödiger-Pott a. a. O. S. 267), גביש wieder durch בְּרוּלִין, פנינים durch מַרְגַּלְוָן *μαργαρῖται*, פטרה durch מַרְוָלָא יְרָקָא (gelbgrüne Perle, vgl. assyr. *ur-u-ḳu* gelbgrüner Edelstein d. i. Chrysolyth), כתם durch פַּטְלוֹן (viell. פִּטָּלוֹן *πέταλον* im Sinne von *lamina auri*).

24 Denn Er blickt bis zu der Erde Enden,
Unterm ganzen Himmel sieht er,
25 Bestimmend dem Winde sein Gewicht,
Und das Wasser abwiegend mit dem Maße.

Kein creatürliches lebendes Wesen (כָּל־חַי wie 12, 10. 30, 23) vermag auf jene Frage Auskunft zu geben, selbst die himmelan fliegenden Vögel, die von oben (der Vogelperspective) weiter und schärfer blickenden als menschliche Augen, können uns über die Weisheit nicht berichten; die Oberwelt bekundet wenigstens ihr Dasein in einer reichen Mannigfaltigkeit ihrer Wirkungen, aber nun gar im Bereiche Abaddons und des Todes drunten (vgl. die Verbindung שְׁאוֹל וַאֲבַדּוֹן Spr. 15, 11. ᾅδου καὶ τοῦ θανάτου Apok. 1, 18) weiß man von ihr nur durch ein unklares Hörensagen und aus verworrenen Eindrücken. Also: keine Creatur, sei es im Reiche der Lebendigen oder der Todten, kann uns zur Weisheit verhelfen. Nur Einer ist's, welcher Einsicht hat in der Weisheit Weg (יָבִין wie Spr. 21, 29 *Kerî*, nicht יֵכִין) und Kenntnis ihrer Stätte, näml. Elohim, dessen Blick bis zu den Enden der Erde reicht und der unter dem ganzen Himmel siehet d. h. überall sehend gegenwärtig ist (תַּחַת Ortsbestimmung, nicht s. v. a. אֲשֶׁר תַּחַת vgl. zu 24, 9b), vermöge dieser seines allesbeherrschenden Umsicht und Einsicht dem Winde das Gewicht seiner mannigfach wechselnden Stärkegrade bestimmend und den Umfang der Wasser mittelst Maßes abwägend (Jes. 40, 12. Spr. 30, 4); תָּכַן bed. seinem Wurzelbegriffe nach ‚feststellen' v. תָּכַן ⁄ feststehen. Den v. 25 als Zweckangabe an v. 23 (Hitz.) anzuschließen ist unnöthig. Entweder gibt לַעֲשׂוֹת den Zweck jenes allesbeherrschenden Sehens an, welcher was in Beispielen gesagt wird in gesetzmäßiger Ordnung und planvoller Leitung der naturweltlichen Kräfte und Stoffe besteht (Dillm.), oder im Sinne eines Gerundiums *faciendo* (wie Gen. 2, 3 vgl. לְטָמוֹן 31, 33 *abscondendo*) das mit jenem Allsehen sich verbindende Walten. Im Grunde fällt beides zus. Die Syntax ist nicht anders als 37, 15., die Wortstellung wie 5, 11.

26 Als er bestimmte dem Regen sein Gesetz
Und die Bahn dem Donnerstrahle:
27 Da ersah er sie und durchzählte sie,
Nahm sie zum Muster und durchforschte sie auch,
28 Und sprach zum Menschen: Sieh Furcht des Allherrn ist Weisheit,
Und Meiden das Böse ist Verstand.

Erst hier, nicht schon v. 25 (Kamph. u. A.) beginnt mit בַּעֲשׂתוֹ der Vordersatz zu v. 27 f. Der Ged., daß Gott, als er die Welt schuf, ihr feste Gesetze gleichgewichtigen gedeihlichen Bestandes eingegründet hat, wird hier wie v. 25 verbeispielend besondert: er bestimmte dem Regen Gesetz d. i. die Bedingnisse seiner Entwickelung und seines Eintritts, bestimmte den Weg d. i. Entstehung und Gang dem Donnerstrahle (חֹזִיז v. חָזַז ⁄ حزّ *secare*). Als er so die Welt schuf und das Geschaffene gesetzlich regelte, da hat er sie, die Weisheit, ersehen (רָאָהּ nach der Masora mit *He mappic.*), näml. als das Ideal aller Dinge,

und hat sie durchgezählt d. i. sie ihrem unendlichen Gedankeninhalt nach durchmustert (סִפֵּר wie 38, 37 vgl. Ps. 139, 18), wol nicht: kundgethan *enarravit*, näml. durch Entfaltung und Vergeschichtlichung ihres Inhalts (Ausg. 1 Kamph. Zöckl. Hgst.), da סִפֵּר ‚erzählen' hiefür kein passendes Wort, vielmehr wie Ew. Dillm. nach Schult.: *ejus numeros, rationes, summas summarum recensuit;* da hat er (wie 27b gleichlaufend mit 27a sagt) sie hingestellt חֲכִינָהּ (Döderl. Ew. unnöthig חֲבִרָהּ), näml. sich als Muster, um ihr gemäß die Welt zu schaffen und die Ordnung des Weltganzen ihrer Obhut und Leitung zu untergeben, und hat sie auch erforscht oder durchforscht, näml. die Energie und den Umfang ihrer Macht, die in ihr beschlossenen demiurgischen Potenzen ergründend, die er in Bewegung zur Selbstverwirklichung setzen wollte. Vergleicht man hiermit Spr. 8, 22—31., so wird man sagen dürfen: die חכמה ist die göttliche Idealwelt, die göttliche Imagination aller Dinge vor ihrer Schöpfung, der einheitliche Complex aller der Ideen, welche die Wahrheit der Creaturen und das Ziel ihrer Entwickelung sind. Sie ist nicht geradezu eins mit dem Logos, aber der Logos ist der Demiurg, durch welchen Gott nach jenem innergöttlichen Urbilde die Welt ins Dasein gesetzt hat. Die Weisheit ist das unpersönliche Modell, der Logos der persönliche Werkmeister nach jenem Modell. Indes sind die Begriffe weder hier noch in dem verwandten jüngeren Schriftstück Spr. 8, 22—31 schon so geschieden, wie es erst die neutest. Gottesoffenbarung ermöglicht hat. Damals nun als Gott in der Weltschöpfung den Inhalt der חכמה, dieses ewigen Weltspiegels, verwirklichte, gab er auch dem Menschen das Gesetz, welchem entsprechend er seiner Idee entspricht und Antheil an der Weisheit hat. Den Allherrn (אֲדֹנָי nur hier im B. Iob, eins der 134 יהוה d. i. der Stellen, wo אדני nicht bloß statt יהוה zu lesen, sondern נְדִי d. i. wirklich geschrieben ist[1]) fürchten und dem Bösen entsagen (סוּר מֵרָע, nach anderer minder bezeugter Schreibung מְרַע) — das ist des Menschen Theil an der Weisheit, dies seine relative Weisheit wodurch er im Zus. bleibt mit der absoluten, dies das rechte Wesen menschlicher *φιλοσοφία* im Gegens. zu allen hochfliegenden, tief sich versenkenden Speculationen, vgl. Spr. 3, 7., wo gleichfalls „Fürchte Jahve" mit: „Tritt ab vom Bösen" zusammengestellt, und Spr. 16, 6., wonach durch Gottesfurcht סור מרע dem Uebel der Sünde und des Strafübels zu entgehen ermöglicht wird. „Furcht Gottes der Weisheit Anfang" (Spr. 1, 7 vgl. Ps. 111, 10) ist das *symbolum*, der Wahlspruch und oberste Grundsatz jener israel. Chokma, deren größtes Meisterwerk das B. Iob ist. Das ganze c. 28 ist ein weit ausholender umständlicher Lobpreis dieses Grundsatzes, und es ist sehr charakteristisch, daß im Organismus des Buchs dieses c. 28 die Spange ist, welche die Hälfte der *δέσις* mit der Hälfte der *λύσις* verbindet und daß der Dichter auf diese Spange jenes „Furcht Gottes der Weisheit Anfang" gravirt hat. Aber auch übrigens nimmt die in diesen Lobgesang auf die חכמה auslaufende Schlußrede Iobs eine wichtige Stellung im Gefüge des Ganzen ein.

1) s. Buxtorfs *Tiberias* p. 245 vgl. Baer zu Ps. 130, 7.

Nachdem Iob den Bildad abgewiesen und, dessen Schilderung fortsetzend, die Majestät Gottes so herrlich gepriesen hat, läßt sich kaum erwarten, daß der Dichter den Zophar zum dritten Male das Wort ergreifen lassen wird. Schon Bildad weiß ja nichts Neues vorzubringen und den äußersten Versuch Iob zu schrecken hat Zophar schon das zweite Mal gemacht; übrigens bietet die Rede Iobs keinen Stoff des Widerspruchs. Deshalb läßt der Dichter Iob noch einmal das Wort an die Freunde nehmen, aber nicht mehr in dem gereizten und extremischen Tone des bisherigen Wechselgesprächs, sondern, da das Verstummen der Freunde auf Iob einen beschwichtigenden Eindruck machen muß, in dem siegesbewußten und doch nicht siegesstolzen Tone eines Bekenntnisses, in welchem nur ein einziges Wort des Vorwurfs unterläuft 27, 12^{b}. Dieses Bekenntnis, die Schlußrede Iobs an seine Freunde, enthalten die cc. 27. 28.

Der Abschnitt c. 28 hat zunächst den Zweck, die Aussage über das Strafgeschick der Frevler 27, 13—23 zu begründen, die Begründung ist aber zugleich nach der feinen Anlage dieses Dichterwerks ein Bekenntnis, welches die Antinomie, auf deren Enträthselung das Buch abzielt, zwar unenträthselt läßt, aber doch ihre beunruhigenden Wirkungen überwindet. Dieses Loblied auf die Weisheit (ähnlich dem paulinischen Loblied auf die Liebe 1 Cor. c. 13) ist Iobs Darlegung seines obersten Grundsatzes, in welchem These und Antithese zu vorläufiger Versöhnung gelangen. Hat sein Leben eine solche Basis, so ist sein Leiden unmöglich das Strafleiden eines Gottlosen. Und ist Gottesfurcht die dem Menschen angewiesene Weisheit, so gibt er sich selbst damit die Lehre, daß er, wenn auch unvermögend das Geheimnis seines Leidens zu durchschauen, doch an der Gottesfurcht zu halten hat, und den Freunden, daß sie dasselbe thun und nicht, um das Geheimnis aufzuheben, sich gegen ihn, den Leidenden, ungerechtem lieblosem Wahne hingeben. Das Schlußwort Iobs, welches zunächst beweisen will, daß den welcher Gott nicht fürchtet das verdiente Geschick eines von Gottes sittlicher Weltordnung abtrünnigen Thoren trifft, beweist so zugleich, daß das Leidensgeschick des Gottesfürchtigen wesentlich anders beurtheilt werden muß, als das des Gottlosen, und damit ist auch schon der Weg zur wahren Lösung der Antinomie eröffnet.

In den nun folgenden Monologen gewinnt Iob mehr und mehr die Stimmung, welche das seine Demütigung vollendende und seine Anfechtung hebende Eingreifen Gottes gestattet.

Der dreitheilige Monolog Iobs c. XXIX—XXXI.

Erster Theil c. XXIX.

Schema: 10. 8. 8. 6. 6. 11.

[Da fuhr Ijjôb fort zu erheben seinen Spruch und sprach:]

2 O erlebt ich wie der Vorzeit Monde,
Wie die Tage, da Eloah mich beschirmte,
3 Als seine Leuchte strahlte über meinem Haupte,
Bei seinem Lichte ich durchwandelte die Finsternis;
4 Wie ich war in den Tagen meines Herbstes,
Bei Eloahs Trauthejt über meinem Zelte,
5 Als noch der Allmächtige mit mir war,
Rings um mich her meine Knaben;
6 Als sich badeten meine Schritte in Sahne
Und Felsen bei mir Bäche von Oel ergossen.

Da das optative מִי־יִתֵּן (vgl. zu 23, 3) mit dem Objektsacc. des Gewünschten 14, 4. 31, 31 oder desjenigen, in Betreff dessen man etwas wünscht 11, 5., verbunden wird, so ist es an sich möglich zu erkl.: wer gibt (macht) mich gleich der Vorzeit Monden (Hgst. u. A.), aber da wo מִי־יִתְּנֵנִי sonst vorkommt Jes. 27, 4. Jer. 9, 1 das Suff. dativisch (= מִי־יִתֵּן לִי 31, 35) gemeint ist, so wird auch hier zu erkl. sein: wer gibt mir (= o gäbe man mir, o hätte ich) gleich der Vorzeit Monden d. i. Monde gleich denen der Vergangenheit und zwar der vorzeitartig weit hinter mir liegenden, denn יַרְחֵי־קֶדֶם bed. mehr als (אֲשֶׁר) יְרָחִים עָבְרוּ. Die Partikel, welche dem semitischen Sprachbewußtsein als Nomen (Gleichheit *instar*) gilt, versieht hier die Stelle des Objektsacc. (s. Mühlau zu Böttchers Lehrbuch 2, 65). Schon mit dem genitivischen Beziehungssatz „da Eloah mich beschirmte“ (Ges. § 116, 3) beginnt Iob die alte Zeit, die er zurückwünscht, zu schildern. בְּהָלּוֹ ist nicht *Hi.*: ‚als er leuchten ließ‘ (Trg. בְּאַנְהָרוּתֵיהּ); vergeblich suchen es Böttch. Hitz. dazu zu stempeln, man müßte entw. בַּהֲהָלּוֹ (Olsh.) oder doch בָּהֳלוֹ, nicht בְּהִלּוֹ (Ew. im Comm.) lesen. Dagegen läßt sich הִלּוֹ formell als *inf. Kal* von הָלַל (leuchten, s. 25, 5) mit Abschwächung des *a* zu *i* rechtfertigen (Ew. § 255^{a}); das Suff. ist vorgreifende Objektsangabe: als sie, seine Leuchte nämlich, strahlte über meinem Haupte, vgl. Ex. 2, 6 (ihn, den Knaben), Jes. 17, 6 (seine, des Fruchtbaums, Zweige), ebend. 29, 23 (er, seine Kinder), wofür sich auch Ew. § 309^{c} entscheidet. Möglich auch daß der Dichter das Suff. von בהלו auf אֱלוֹהַּ (vgl. Jes. 60, 2. Ps. 50, 2) bezogen hat, so daß נֵרוֹ ein selbstcorrekturartiges erklärendes Permutativ ist, um so möglicher als man bei v. 3 an Jes. 60 erinnert wird, denn wie בהלו dem יזרח dort, so entspricht לאורו dem לְאוֹרֵךְ ebend. v. 3: bei seinem Lichte beging d. i. durchwandelte ich Finsternis (חֹשֶׁךְ Objektsacc. wie Jes. 50, 10 vgl. Dt. 1, 19) d. h. seines Lichtes mich erfreuend, welches mich vor ihren Gefahren (Verirrung und Fall) bewarte. In v. 4 ist כַּאֲשֶׁר nicht Zeit-, sondern

Vergleichungspartikel, welche hier an die Stelle des nur praepositionell gebräuchlichen בְּ treten mußte. Und חֲרְפִּי (so, nicht חָרְפִּי mit aspirirtem פ ist zu schreiben) darf man nicht ‚(in den Tagen) meines Lenzes' übers., wie Symm. *ἐν ἡμέραις νεότητός μου*, Hier. *diebus adolescentiae meae* und Trg. בְּיוֹמֵי חֲרִיפוּתִי d. i. in den Tagen meiner (jugendlichen) Heftigkeit *ὀξύτης* (v. חרף = حرف dünn, spitz, scharf machen, zuspitzen, versch. von خرف *carpere*).[1] Allerdings kann חֹרֶף in Ansehung des Landbaus die Frühhälfte des Jahres bed. (s. zu Gen. 8, 22), inwiefern der Herbst der Anfang des altmorgenländischen Wirthschaftsjahres ist, denn an die Obsternte (von welcher der Herbst den Namen חֹרֶף Pflückung = Pflückezeit, synon. אָסִיף hat) schließt sich von Oct. bis Dec. in Palästina und Syrien die Saat- und Pflügezeit (Spr. 20, 4) mit dem ihr zugute kommenden Herbst- oder Frühregen (خريف חָרִיף = יוֹרֶה Neh. 7, 24. Ezr. 2, 18). Aber obwol sich mit חֹרֶף zufolge dem Wirthschaftskalender der Begriff des Frühzeitigen (talm. חָרִיף *opp.* אַפֵּל spätzeitig s.) verbindet — das arab. Lex. كتاب العين gibt unter خريف auch die Bed. ربيع, wie der Frühling deshalb zu heißen scheint, weil da das Vieh wieder im Freien zu lagern beginnt — so hat das Hebr. doch für das was wir Frühling nennen, näml. die Zeit des Keimens und Knospens, das unzweideutige אָבִיב (אב). Meinte Iob sein Jünglingsalter, so würde er בִּימֵי אָבִי oder ähnlich sagen; er meint aber wie 5[b] zeigt sein Mannesalter und dieses nennt er seinen Herbst als die Zeit der Reife oder vielmehr, was nach Olympiodor auch mit *ὅτι ἦμην ἐπιβρίθων ὁδούς* (viell. *καρπούς*) der LXX gemeint ist, der Fülle an Früchten (Schult. *aetatem virilem suis fructibus foetam et exuberantem).* Damals waltete über seinem Zelte die beseligende Gemeinschaft Eloah's (סוֹד Traulichkeit, traulicher rückhaltloser Verkehr Ps. 55, 15. Spr. 3, 32 vgl. Ps. 25, 14 und den Eigennamen בְּסוֹדְיָה Neh. 3, 6), der Allmächtige war noch (schirmend und segnend) mit ihm, um ihn her waren seine נְעָרִים. Gewiß bed. das nicht Knechte (Raschi: משׁוּיתי), sondern Kinder (wie 1, 19. 24, 5), denn Erwähnung des Kindersegens (Ps. 127, 3 ff. 128, 3) erwartet man vor allem. Seine Schritte (חֶלִיכָה *ἅπ. λεγ.*) badeten damals בְּחֶמְאָה = בְּחֶמְאָה 20, 17 (vgl. שֶׁלֶג = שֶׁאֱלָת 1 S. 1, 17 und גֶּיא 22, 29. 33, 17 wenn entstanden aus גֵּאוָה), und Felsen ergossen dicht bei ihm Bäche von Oel (Dt. 32, 13) — Bilder des Ueberflusses an irdischen Gütern wie Gen. 49, 11. Dt. 33, 24. Reicher Gottessegen umgab ihn wo er stand und ging, und strömte ihm wunderbar zu über Bitten und Verstehen.

1) Vgl. über חרף = حرف und خرف Fleischer zu Levy's Chald. Wörterbuch 1, 426. Jenes liegt in dem talm. חָרִיף scharfsinnig vor und wol auch in חָרֵף frühzeitig, eig. heftig = vorschnell s., dieses in חרף *carpere*, womit auch der Name des Herbstes (*harvest*) als der Zeit des *καρπίζειν*, der Fruchtabnahme, zusammenhängt (s. Weigands Deutsches Wörterbuch).

7 Wenn ich hinausging zum Thore die Stadt hinauf,
Auf dem Markte aufstellte meinen Sitz:
8 Da bargen, sobald sie mich sahen, Jünglinge sich
Und Greise erhoben sich, blieben stehen.
9 Fürsten hielten ein mit Reden
Und legten die Hand an ihren Mund.
10 Die Stimme Vornehmer barg sich
Und ihre Zunge blieb am Gaumen haften.

Wenn er den Umkreis seiner Begüterung verließ und sich in die Stadt begab, begegnete ihm da überall die tiefste Ehrerbietung. Nach 31, 34. Gen. 34, 24 vgl. 23, 10. 18 zu übers. *quum egrederer portam* ist sachlich unzulässig, denn Iob ist kein Städter, so daß sich an Hinausgehen zum Thore nach dem רְחוֹב draußen vor dem Thore denken ließe (Hitz. nach Neh. 8, 1. 3), er ist Bewohner des platten Landes und sein Wohnsitz hat also nicht Mauern und Thore. Zwar wohnte er mit den Seinen nicht in Wanderzelten d. i. härenen Hütten, sondern in Häusern, er war kein Nomade (Wanderhirte), kein Beduine, sonst würden seine Kinder nicht in einem steinernen Hause erschlagen worden sein 1, 19: die Tochter der Ente — sagt ein arab. Sprichwort — ist eine Schwimmerin und der Sohn eines Beduinen wohnt nimmermehr in einem Steinhause. Er war ein *ḥaḍari* (חֲצֵרִי) d. i. Festansässiger, ein großer ländlicher Grundbesitzer. So ist also שַׁעַר (wofür Ew. nach LXX שַׁחַר liest: „als ich ausging früh hinauf zur Stadt") trotz des sonstigen Gebrauchs von יצא שׁער Locativ für שַׁעְרָה (vgl. צֵא חַשָּׂדֶה geh auf das Feld hinaus Gen. 27, 3): wenn er hinausging zum Thore oben in der Stadt (Spr. 9, 3) oder die Stadt hinauf, welche somit als auf einer Anhöhe gelegen zu denken wäre (Dillm.), nicht: bei der Stadt (Stick. Hahn), da das Thor einer Stadt zu ihr selbst gehört. Der Thorplatz, welcher רְחוֹב heißt, d. i. der Platz innerhalb des Thores und an dem Thore, war das Forum (5, 4). Wenn Iob dorthin zur Gerichtssitzung oder Rathsversammlung der Stadtältesten kam, innerhalb welcher er Sitz und Stimme hatte, verbargen sich Jünglinge, seiner ansichtig geworden (was *εἰρομένῃ λέξει* oder parataktisch statt hypotaktisch ausgedrückt ist), d. h. sie zogen sich in den Hintergrund zurück, indem sie sich scheuten, grüßend von seinem Blicke getroffen zu werden,[1] und Greise (graue Häupter) standen auf, blieben stehen (*ἀσυνδέτως* wie 20, 19. 28, 4). קוּם bed. aufstehen, עָמַד hintreten und stehen bleiben. Sie erhoben sich, um nicht eher sich zu setzen, bis er sich niedergelassen hätte. שָׂרִים sind die Großen *(proceres)* der Stadt. Diese עָצְרוּ בְמִלִּים *cohibebant verba* (עצר mit ב des Obj. wie 4, 2. 12, 15) und legten, sich respectvolles Schweigen gebietend, die Hand an (auf)

1) Vgl. *jer. Schekalim* II, 5: „R. Jochanan stützte sich beim Gehen auf R. Chaja bar-Abba, es erblickte ihn R. Eliezer und verbarg sich vor ihm (ומטמר לה מקמיי). Da sagte R. Jochanan: ZweiDinge thut ihm (dem R. Chaja) dieser Babylonier zuwider, einmal daß er ihn nicht grüßt und dazu noch daß er sich verbirgt. R. Jakob bar-Idi aber entgegnete ihm, es sei so Sitte bei ihnen, daß der Kleinere den Größeren nicht grüße — eine Sitte, die das Wort Iobs bestätige: Jünglinge sahen mich und verbargen sich."

ihren Mund (vgl. 21, 5). Alles trat zurück und verzichtete ihm gegenüber auf das Wort: die Rede Ansehnlicher (נְגִידִים von נגד נִכַּד augenfällig s., sichtlich hervortreten) verbarg sich (nicht laut zu werden wagend), und die Zunge derselben haftete an ihrem Gaumen (so daß sie verstummten Ez. 3, 26). Wir übers. nicht: mit der Stimme verbargen Ansehnliche sich, denn daß קוֹל־נגידים Acc. der näheren Bestimmung sei (Schult. Hahn: *quod ad vocem eminentium, comprimebantur*), ist nur durch die attraktionelle Construction erzeugter Schein. Das Verbum richtet sich näml. wie bei מספר 15, 20. 21, 21. 38, 21 und bei ראשׁ 22, 12 nach dem zweiten Gliede der genit. Wortkette statt nach dem ersten, was bei קוֹל nicht bloß in solchen Ausrufssätzen wie Gen. 4, 10. Jes. 52, 8., sondern auch sonst 1 K. 1, 41 vgl. 14, 6 geschieht. Man nennt dies wie den umgekehrten Fall Jes. 2, 11 am besten Attraction des Prädicats durch das zweite Glied des zusammengesetzten Subjektsbegriffs, und diese findet sich zuweilen auch da, wo dieses zweite Glied nicht das logisch gewichtigere ist. Olsh., mit Unrecht leugnend, daß die Partt. in Stellen wie Gen. 4, 10. 1 K. 1, 41 prädicativ zu fassen seien, will נחבא lesen, um so unzulässiger, als auch die Wahl des Verbums durch die attractionelle Constr. mitbestimmt ist. Woher es kam, daß die Höchstgestellten unter den Städtern sich ihm unterordneten und daß man sich von allen Seiten beeiferte, ihm Ehrerbietung zu beweisen, sagt die folg. Strophe.

11 Denn hörte ein Ohr, so pries es mich glücklich,
Und sah ein Auge, so gab es mir Zeugnis.
12 Denn ich rettete hülfeflehende Dulder
Und den Verwaisten und Helferlosen.
13 Der Segen Verlorner kam über mich,
Und der Wittwe Herz macht' ich jubeln.
14 In Gerechtigkeit kleidete ich mich, und sie nahm mich zum Kleide,
Wie in Talar und Turban in mein Rechtsgefühl.

So imponirend war der Eindruck seiner Persönlichkeit, wo immer er erschien, denn (כִּי *explic.*) sein Besitz, seine Macht und sein Glück waren so außerordentlich, daß man von dieser Segensfülle nur zu hören brauchte, um ihn glückselig zu preisen, und daß man, zumal wenn mans mit eignen Augen sah, ihm rühmendes Zeugnis geben mußte; die Modi der Folge sind Ausdruck der unausbleiblichen Wirkung des Hörens und Sehens, הֵעִיד mit folg. Acc. ist ähnlich wie חִזְּקִיר in der Bed. lobpreisender Anerkennung gebraucht, der Ausdruck ist nicht brachylogisch für וַתְּעַד לִי (s. zu 31, 18), denn aus 1 K. 21, 10. 13 ersieht man, daß העיד mit dem Acc. der Person jemanden zum Gegenstand der Zeugenaussage, sei es herabsetzender oder hocherhebender, machen bed. (vgl. das neutest., bes. lucanische *μαρτυρεῖσθαι*). Mit כִּי 12^a wird die Begründung selber näher begründet. Es war nicht bloß die Aeußerlichkeit seines ungewöhnlichen Glücksstandes, welche zu solcher Bewunderung fortriß, sondern sein mit den reichen Hülfsmitteln, die ihm zu Gebote standen, verbundenes liebethätiges Wirken. Denn wo ein Leidender war, der um Hülfe flehte, den entwand er

seiner hülfsbedürftigen Lage, insbes. Verwaiste und Helferlose. Entw. ist וְלֹא־עֹזֵר לוֹ ein neuer dritter Objektsbegriff oder nähere Bestimmung des vorhergehenden: den Verwaisten und (in diesem Zustande der Verwaisung) Helferlosen; das Letztere ist sowol hier als in der salomon. Grundstelle Ps. 72, 12 wahrscheinlicher, im anderen Falle ließe sich ואשׁר אין־עזר לו erwarten. Der Segen solcher, die schon am Rande des Verderbens standen (אֹבֵד *interiturus* wie 31, 19. Spr. 31, 6) und die ihm ihre Rettung verdankten, kam über ihn, und der Wittwe Herz, der er den Beistand des verlorenen Gatten ersetzte, erfüllte er mit Jubel (הֲרִנֵּן causativ wie Ps. 65, 9). Denn die Grundeigenschaft, der Grundcharakter seiner Sinnes- und Handlungsweise war צֶדֶק strenges Festhalten an Gottes Willen, welcher vor allem mitfühlende Liebe fordert, und מִשְׁפָּט Entscheidung und Entschiedenheit für Recht und Billigkeit gegen Unrecht und Unbill. Die Gerechtigkeit heißt hier das Kleid, das er anzog (wie Ps. 132, 9 vgl. Jes. 11, 5. 59, 17), das Recht der Talar und Turban, womit er sich schmückte (vgl. Jes. 61, 10), wie auch bei arab. Dichtern edle Eigenschaften Gewänder heißen, die Gott jemandem anlegt oder die sich jemand selbst anlegt *(albasa)*[1]; dem auf bloßem Leibe getragenen לבושׁ wird die Gerechtigkeit verglichen, das Recht dem צָנִיף Prachtturban (vgl. *keffîja* das Kopftuch der Nomaden v. כפף zufammenfassen) und dem Prachtmantel (vgl. عَبَاءَة, vulgär *'abâja* der Mantel der Nomaden). Irrig ziehen LXX Hier. Syr. Ar. וַיִּלְבָּשֵׁנִי zu משׁפטי der zweiten Vershälfte, während vielmehr von צדק *per antanaclasin* gesagt wird, daß Iob diesen anzog und daß dieser hinwieder Iob anzog *induit,* denn וילבשׁני kann, wie der sonst vorliegende Sprachgebrauch zeigt, nicht bed.: sie (die Gerechtigkeit) kleidete mich wol (Umbr.) oder: schmückte mich (Ew. Vaih.), auch nicht: sie umkleidete mich (Schlottm.), sondern nur: sie legte mich als Kleid an d. h. sie machte mich so sich zu eigen, daß meine ganze Erscheinung die Darstellung ihrer selbst war, wie Richt. 6, 34 und zweimal beim Chronisten vom Geiste Jahve's gesagt wird, daß er den Menschen anzieht *induit,* wenn er ihn zum Organe seiner Selbstbezeugung macht. מִשְׁפָּטִי 14^b ordnet sich als neues Obj. dem Hauptbegriffe von 14^a unter (Hitz.); solcher Rückgriff auf den entfernteren Hauptbegriff ist Stilweise z. B. 34, 29. Dt. 32, 42. Ps. 68, 34. 33.

15 Auge bin ich gewesen dem Blinden,
Und Füße dem Lahmen war ich.
16 Vater war ich für die Dürftigen,
Und die Rechtssache Unbekannter gründete ich aus,
17 Und zerschellte das Gebiß des Frevelhaften,
Und aus seinen Zähnen schleuderte ich fort die Beute.

Je weniger Iob hier die Absicht hat, sich den Freunden gegenüber zu rechtfertigen, um so wirksamere Widerlegung finden hier die von

1) Bei Beiḍâwi kommt einmal التدرّع بلباس التقوى vor, d. i. Bekleidung mit dem Panzerhemde der Gottesfurcht.

diesen, bes. von Eliphas c. 22., gegen ihn erhobenen Anklagen hartherzigster Lieblosigkeit. Seine Liebe ersetzte die leiblichen und geistigen Mängel anderer, dem Blinden (לְעִוֵּר mit *Pathach*) die Augen (vgl. Num. 10, 31), dem Lahmen die Füße. Vater (εἰς πατέρα 1 M. 2, 65) war er für die Dürftigen, was durch ein schönes Wortspiel ausgedrückt wird, wie wenn es hieße, was viell. den Urbedd. von אָב und אֶבְיוֹן entspricht[1]: der Schutzbedürftigen Schützer. Unbekannte sah er nicht als ihn nichts Angehende an, sondern ging ihrer Rechtssache uneigennützig und unparteiisch auf den Grund; לֹא־יָדַעְתִּי ist Attributivsatz wie 18, 21. Jes. 55, 5. 41, 3. Ps. 81, 6., mit persönl. Obj. *(eorum) quos non noveram,* denn die Uebers. *causam quam nesciebam* (Hier.) gibt einen matten zu wenig sagenden Ged.; über אֲחַקְרֵהוּ in Betreff der selten bei ו *consec.* (12, 4) und beim *imper.* (40, 11 f.), zumeist bei feierlich ruhiger Haltung der Rede üblichen Suffixform *ehu* s. Ew. § 250[c]. Ferner: Ungerechte machte er ohne Schonung unschädlich und entriß ihnen was sie schon an sich gerissen; וְאַשַּׁבְּרָה Modus der Folge, näml. der Rechtsermittelung, mit *ah* wie 1, 15. 19, 20. Die Form מְחַלְּעוֹת ist aus מִלְּחָעוֹת Ps. 58, 7 transponirt,[2] denn طلع *efferre se,* wov. eine Nebenform تلع, obwol vom Hervorkommen der Zähne gebräuchlich, gibt keinen so passenden Grundbegr. wie لذغ *pungere, mordere,* wov. eine Nebenform لتغ; auch das äthiop. *maltâht* Kinnlade *(maxilla)* spricht für מלחעה als Grundform. Er zerschmetterte die Beißwerkzeuge (das Gebiß) des Schurkischen und mit sittlichem Ingrimm gegen den Räuber warf er fort aus dessen Zähnen das Geraubte.

18 Da dachte ich: Mit meinem Neste werd' ich verhauchen
Und wie der Phönix langes Leben haben.
19 Meine Wurzel wird offen sein fürs Wasser
Und Thau übernachten in meinem Gezweige.
20 Meine Ehre wird immerfrisch mir bleiben
Und mein Bogen sich in meiner Hand verjüngen.

An und für sich ließe sich 18[b] wol übers.: „und gleich dem Sande viele Tage leben" (Trg. Syr. Ar. Saad. Gecat. Lth. und unter den Neuern Umbr. Stick. Vaih. Hahn Hgst. Merx), so daß die Menge der Tage mit der Vielheit der Sandkörner verglichen wird; die Berechnung der ungeheuren Summe der Sandkörner (Atome) des Weltalls war bekanntlich ein Lieblingsproblem des Altertums (Horaz *od.* I, 28 Anf.), und in der alttest. Schrift wird sogar das umfassende Wissen Salomo's

1) Den Arabern gilt *ab* Vater als ein *ǵâmid* d. i. starres primitives Wort, welches zwar äußerlich sich zu *abâ, j'abu* stellt, aber ohne appellative attributive Bed. ist oder, wie sie sich ausdrücken, keine صِفَة (Begriff) in sich schließt.

2) Vgl. כֶּבֶשׁ für כָּבֶשׁ, שַׂלְמָה für שִׁמְלָה, مَرْسَح Schauspiel, Lustbarkeit für مسرح, مَعْلَقَة Löffel (v. لعق lecken) für ملعقة u. dgl. mehr.

dem „Sande am Meeresufer" verglichen 1 K. 5, 9., um wie viel eher ein in Tage zerlegtes langes Leben, vgl. Ovid *metam.* 14, 136—138: *quot haberet corpora pulvis, tot mihi natales contingere vana rogavi.* Für diese Auffassung würden wir uns entscheiden, zumal da auch Hab. 1, 9. Ps. 139, 18 der Sand an sich, nicht der Meeressand Bild einer Unzahl ist, wenn nicht eine vielstimmige jüdische Ueberlieferung dem חול hier die Bed. eines unsterblichen oder vielmehr aus dem Tode immer neu erstehenden Wundervogels sicherte. Die Zeugen sind folgende: 1) *Sanhedrin* 108[b], wonach חול nur ein anderer Name für den Vogel אורשינא[1] ist, von dem dort gefabelt wird, daß er, während Noah die Thiere der Arche fütterte, ganz ruhig in seiner Breterkammer sitzen blieb und zwar um dem ohnehin vielbeschäftigten Patriarchen nicht noch mehr Mühe zu machen, und daß ihm dieser deshalb als Lohn Unsterblichkeit wünschte (יהא רעוא דלא חמות). 2) Daß dieser Vogel חול kein anderer als der Phönix ist, setzen die Midraschim (gesammelt im *Jalkut* zu Iob § 517) außer Zweifel. Dort wird gefabelt, daß Eva allen Thieren vom verbotenen Baum zu essen gegeben und daß nur Ein Vogel, Namens חול, diese Todeskost verschmäht habe: „er lebt tausend Jahre, nach deren Verlauf Feuer von seinem Neste ausgeht und ihn bis auf einen Rest von der Größe eines Eies verbrennt", oder auch: daß er von selbst auf einen solchen Rest zusammenschwinde, aus dem er dann wieder aufwächst und fortlebt (ויחזור ומחגדל איבריים ויחיה). 3) Die Masora bemerkt, daß וכחול in zwei verschiedenen Bedd. (בחרי לישני) vorkomme, indem es an u. St. nicht wie Gen. 22, 17 den Sand bed. 4) Kimchi im Lex. bezeugt: „In einer correkten jerusalemischen Handschrift fand ich die Bemerkung: בשורק וְכָחוֹל d. h. nach nehardeensischer, וְכַחוֹל nach westländischer (palästinischer) LA", wonach also die babylonische Masoretenschule von Nehardea[2] וכחול an u. St. auch in der Aussprache von וכחול Gen. 22, 17 unterschied. Ein Schluß auf das hohe Alter dieser Ueberlieferung läßt sich 5) aus LXX ziehen, welche ὥσπερ στέλεχος φοινικος übers., wonach It. *sicut arbor palmae,* Hier. *sicut*

1) Aehnlich lautet im Bundehesch der Name *Vâreśah* (وارشه); es heißt so ein Raubvogel, welcher zwar von Gott geschaffen ist, aber durch das Tödten reiner Geschöpfe, bes. anderer Vögel, den Wunsch Ahrimans erfüllt, s. Justi, Bundehesch S. 224 f. Es ist also nicht der Phoenix. Auch der pers. *Simurg* (d. i. *Si*-Vogel, s. Kuhn, Herabkunft des Feuers S. 125) gleicht dem Phoenix nur in der Langlebigkeit, ein anderer mythologischer Vogel *Koknus* (nach persisch-türkischen Wörterbüchern Name des Phoenix) dagegen auch in dem Wiedererstehen aus der eignen Asche, s. den Art. Phoenix bei Ersch u. Gruber. Dieses قوقنوس ist ohne Zweifel = κύκνος, denn die Sagen vom Schwan und Phoenix haben sich vermischt, s. Philostrats Leben des Apollonius III, 49: „Die Inder fügen hinzu, daß der im Neste sich verzehrende Phoenix sich selber ein Sterbelied singe. Das selbe sagen einsichtige Beobachter vom Schwan."

2) Eine andere babyl. Masoretenschule ist die der סוראי d. i. von Sora; Differenzen der beiden werden zu Gen. 47, 19. Ex. 26, 23. Richt. 14, 15. Neh. 4, 5 notirt, vgl. Strack in Luth. Zeitschr. 1875 S. 609.

palma. Wüßten wir nicht aus den angeführten Zeugnissen, daß חול Name des Phönix ist, so möchte man meinen, daß LXX וכחול nach dem arab. *nachl* Palme erklärt habe, wie dies Schult. thut, aber in Beihalt jener Zeugnisse ist es wahrscheinlicher, daß die Uebers. urspr. *ὥσπερ φοῖνιξ* lautete und daß *ὥσπερ στέλεχος φοίνικος* eine Interpolation ist: *στέλεχος* scheint aus קני das man קנה las (s. Merx p. LXXII) herausgeklaubt, *φοῖνιξ* aber bed. sowol den unsterblichen Wundervogel als die unversiegbar jugendkräftige Palme.[1] Wir haben den umgekehrten Fall bei Tertullian *de resurrectione carnis* c. XIII, welcher dort die Psalmstelle 92, 13 *δίκαιος ὡς φοῖνιξ ἀνθήσει* nach der Uebers. *justus velut phoenix florebit* von dem die Unsterblichkeit des Menschen versinnbildenden *ales orientis* oder *avis Arabiae* deutet.[2] Beide Bilder, das vom Phönix und das von der Palme, sind im Munde Iobs und im Zus. der Bildreden v. 18. 19 gleich passend und ansprechend, aber die Palme heißt überall sonst תָּמָר. Dagegen müssen wir eine nachweisbare Bez. auf den arabisch-ägypt. Phönix-Mythus in einem Buche, welches auch sonst durchweg Aegyptisches mit Arabischem verschmelzt, sofort willkommen heißen, um so mehr als 6) auch die ägypt. Sprache selbst חול oder חול als Namen des Phönix bestätigt, denn *ΑΑΛΩΗ*, *ΑΑΛΟΗ* wird in den koptisch-arabischen Glossarien durch *semendel* = *semendar*, in beiden Formen gemeinsamer Name der zwei unverbrennbaren Thiere: des Salamander und des Phönix, und bei Kircher durch *avis Indica, species Phoenicis* erklärt.[3] Aus diesem äg. Phönixnamen mag חול hebraisirt sein; schon Bochart vermutet für חול die Bed. Umschwung (vgl. حَوْل das Jahr) — eine passende Bez. des nach vielhundertjährigem Leben (einer Phönix-Periode von 500,

1) Nach Ovid *metam.* 15, 396 macht sich der Phoenix auf der Palme sein Nest und nach Plinius *h. n.* 13, 42 hat er von der Palme den Namen: (*Phoenix avis*) *putatur ex hujus palmae argumento nomen accepisse, iterum mori ac renasci ex se ipsa.*

2) Nicht ohne Beziehung auf Clemens Rom. in seinem Corintherbrief c. XXV., wonach der Phoenix ein arabischer Vogel ist, welcher 500 J. lebt, dann in einem Neste, das er sich aus Weihrauch, Myrrhen und Aromen baut, stirbt und die Larve eines jungen Thiers zurückläßt, welches herangewachsen das Nest mit den Gebeinen des Vaters auf den Sonnenaltar des ägypt. Heliupolis bringt. Die Quelle ist Herodot 2, 73 (der aber statt des Myrrhennestes ein Myrrhenei hat), und ähnlich erzählt Tacitus *ann.* 6, 28. Anders Lactanz in seinem Gedichte vom Phoenix, wonach dieser, der einzige seines Geschlechts, in einem „von der Sintflut unberührt gebliebenen Lande horstet." Näher stimmt mit der Angabe der arabischen Heimat der jüdische Tragiker Ezekiēlos, in dessen Drama *Ἐξαγωγή* ein dem Wanderzuge Israels vorausgeschickter Kundschafter auch den Phoenix gesehen zu haben berichtet, s. meine Gesch. der jüd. Poesie S. 219.

3) Auch ein koptisch-arab. Glossar, welches Prof. Fleischer in Abschrift besitzt, hat ⲡⲓⲁⲗⲗⲟⲛ· السيندل, ⲧⲣⲫⲩⲯ· العنقا. Die Angabe Kirchers bestätigt sich also. Der belegbare alte Name des Phoenix ist aber *bennu.* Und die Palme — bem. Lauth — hierogl. *bene(r)*, kopt. **ⲃⲉⲛⲛⲓ, ⲃⲉⲛⲛⲉ** kann mit dem Vogel *bennu φοῖνιξ* um so füglicher zusammengestellt werden, als er auch *benu* geschrieben vorkommt.

nach Suidas 654 J.) sich verjüngenden Vogels: *quae reparat seque ipsa reseminat ales* (Ovid), nicht nur selber ein neues Leben beginnend, sondern auch ein neues großes Jahr: *conversionem anni magni* (Plin.) bringend; in den hieroglyph. Abbildungen trägt er den Sonnenkreis als Krone. In der Fülle göttlicher Segensgüter und im Bewußtsein gottgemäßen Gebrauches derselben hoffte Iob *φοίνικος ἔτη βιοῦν* (Lucian *Hermot.* 53) und, wie der nun ins rechte Licht tretende erste Halbvers sagt, zusammenzuhauchen oder zu sterben עִם־קִנִּי. Im Hinblick auf die Gestaltung des Mythus, nach welcher Ovid singt: *Quassa cum fulvâ substravit cinnama myrrhâ, Se super imponit finitque in odoribus aevum,* ließe sich übers.: zugleich mit meinem Neste (Umbr. Hirz. Hlgst.), aber mit dem Wunsche, seiner Lieben keines vor sich hinsterben zu sehen, läge darin zugleich der Wunsch, daß ihn keines überleben möge, was an sich unnatürlich und dem Bewußtsein des Semiten schnurstracks entgegen, der angesichts des Todes den zwiefachen Wunsch hegt, in seinen Kindern fortzuleben (ein arab. Sprichwort sagt *men chalaf el-weled el-fâlih ma mât* wer ein edles Kind hinterließ, ist nicht gestorben) und im Schoße der Seinen zu sterben. Diesen letzteren Wunsch ausdrückend bed. עם־קני bei = in Gemeinschaft (vgl. Jes. 38, 11. Ps. 120, 5) meines Nestes (קֵן wie arab. *wakn* v. *wakana* festliegen, brüten, vom Vogel) d. i. im Familienschoße, nicht ohne Bez. auf den Phönix, der nach Herodot, Plinius, Clemens u. A. die Ueberreste seines Vaters im Myrrhenneste oder Myrrhenei nach Heliupolis ins Sonnenheiligtum bringt und ihm so die letzte höchste Ehre erweist; anders, aber doch ähnlich Horapollo 2, 57., wonach der junge Vogel, aus dem Blute des alten entstanden, *σὺν τῷ πατρὶ πορεύεται εἰς τὴν Ἡλίου πόλιν τὴν ἐν Αἰγύπτῳ, ὃς καὶ παραγενόμενος ἐκεῖ ἅμα τῇ ἡλίου ἀνατολῇ τελευτᾷ.* Der Vater erfährt also im Tode noch durch kindliche Liebe die höchsten Ehren, und das ists worauf die von Iob ausgesprochene Hoffnung, bei (in) seinem Neste sterben zu können, anspielt.[1] Der folg. Nominalsatz 19ª setzt das Bild der Hoffnung wie 16ª den Rückblick fort: meine Wurzel — so hoffte ich — wird geöffnet (erschlossen) bleiben nach Wasser hin d. h. sie wird immer neue Nahrung und Stärkung aus nahem Wasservorrath einsaugen, und Thau wird nächtigen auf meinem Gezweige d. i. Nachts darauf herabfallen und zu dessen Erfrischung liegen bleiben. אֵלַי (= إِلَى, Grundform *ilaj* wie z. B. אֵוִי) kommt nur viermal im B. Iob vor (vgl. 3, 22. 5, 26. 15, 22). קְצִיר bed. hier nicht Ernte, wie es die Alten misverstehen, sondern wie 14, 9. 18, 16 Zweig oder Zweigwerk. Das Bild von Wurzel und Gezweig, dem Zufluß von Lebenskräften nach unten und oben, ist das Gegenstück zu 18, 16 vgl. zum

1) Merx im Archiv 2, 104 ff. und seinem Gedicht von Hiob 1871 liest nach LXX Ephrem Barhebraeus קָנָה (statt קִנִּי) und vocalisirt וכחוֹל: ich werde mit aromatischem Holze (so spät erst) vergehen und gleich Sandkörnern viele Tage verleben. Aber dann müßte doch wenigstens statt אגוע ein auch für קנה passendes Wort wie כלה, עבד, חלף oder dergl. gebraucht sein.

Abgebildeten 21, 24. Auch in v. 20 geht wie v. 19. 16 ein Nominalsatz voraus (denn die verbürgte LA ist חָדָשׁ, nicht שָׁדַשׁ), und ein Verbalsatz folgt: seine Ehre — so hoffte er — sollte immer neu bleiben bei ihm d. i. trotz hohen Alters in ungeschwächtem Werthe und Glanze ihm verbleiben; es ist seine Ehre vor Gott und Menschen gemeint, nicht seine Seele (Hahn), allerdings ist כָּבוֹד *δόξα* eine Benennung der נֶפֶשׁ (Psychol. S. 98), für welche aber חָדָשׁ als Präd. sich nicht eignet. Neben der Ehre steht die Mannhaftigkeit oder Wehrhaftigkeit, deren Symbol der Bogen: und mein Bogen sollte sich in meiner Hand verjüngen d. i. immer neue Spann- und Schnellkraft gewinnen. Es ist unnöthig, כֹּחַ zu ergänzen (Hirz. Schlottm. u. A.). Das V. חלף bed. eig. ‚nachrücken'; das *Hi.* Fortgang gewinnen, Neues an die Stelle des Alten treten lassen, sich verjüngen. Diese mit וְאָמַר eingeführten Hoffnungen waren selbst ein Bestandtheil seines ehemaligen Glückes. Darum kann dessen Schilderung im Anschluß an jenes ואמר sich ohne weiteres fortsetzen.

21 Auf mich hörten sie und harreten,
Und gaben still sich hin meiner Rathertheilung.
22 Nach meinem Worte sprach man nicht noch einmal,
Und auf sie träufelte meine Rede.
23 Und sie warteten wie des Regens meiner,
Und thaten weit ihren Mund auf nach Ernteregen.
24 Ich lachte ihnen zu, wenn sie kein Vertraun hatten,
Und meines Angesichts Licht machten sie nicht hinfällig.
25 Ich wählte den Weg für sie aus und saß als Haupt,
Und thronte wie ein König in der Kriegsschaar,
Gleichwie einer, der Trauernde tröstet.

Aufmerksam, verlänglich und empfänglich hörten sie ihm zu (was שָׁמַע לְ bed.) und warteten, ohne zu unterbrechen, dessen was er sagen würde; לִי steht wie עָלֵימוֹ 22ᵇ ohne Emphase voraus (s. zu Jes. 9, 2), וְיַחֲלוּ ist Pausalaussprache mit *Dag. affectuosum* wie Richt. 5, 7 תְּחַדֵּלוּ (nach correkten Texten) Olsh. § 83ᵇ, die LA Kimchi's וְיִחֲלוּ ist die LA Ben-Naftali's, jene die LA Ben-Aschers (s. Norzi und Luzzatto, *Prolegomeni* § CXCIX). Wenn er Rath ertheilte, verharrten sie in vertrauensvoll hingegebener Stille: dies der Sinn von יִדְּמוּ (*fut. Kal* von דָּמַם); לְמוֹ, dichterisch für לָ, führt nicht bloß die äußere Ursache (s. zu Hab. 3, 16) des Schweigens, sondern wie Ps. 62, 6 das Obj. der stillen Hingabe ein; in einigen Codd. findet sich לְמוֹצָאָתִי, aber gegen die Masora. Hinter seinem Worte drein *non iterabant* d. i. wie Hier. erklärend übers.: *addere nihil audebant,* und wolthuend, ergötzend, erquickend traf auf sie nieder seine Rede. Das in חִכּוֹ sich andeutende Bild wird in v. 23 nach Dt. 32, 1 weitergeführt: sie warteten auf sein herzerfrischendes Wort wie auf Regen מָטָר, wobei wie 23ᵇ zeigt vorzugsweise an den die Saat durchfeuchtenden sogen. (herbstlichen) Frühregen gedacht ist; sie sperrten ihren Mund auf nach Spätregen מַלְקוֹשׁ (s. zu 24, 6), d. i. sie lechzten nach seinem Worte, welches dem oft ausbleibenden und deshalb um so ersehnteren März- oder Aprilregen glich, der zum vollen Reifen der bald zu erntenden Feldfrucht

mitwirkt,[1] פָּצַר פֶּה bed. das Mundaufsperren des gespannt Horchenden und überh. des begierig Verlangenden Ps. 119, 131 vgl. 81, 11. In 24ᵃ gewinnt man einen ebenso syntaktisch als sachlich passenden Ged., wenn man übers.: „Lächelte ich ihnen zu — sie glaubtens nicht" d. i. hielten solche Herablassung für kaum möglich (Saad. Raschi Rosenm. de Wette Schlottm. u. A., Lth. sinnig, aber unmöglich: *wurden sie nicht zu küne darauff*), אֶשְׂחַק ist dann *fut. hypotheticum* wie 10, 16. 20, 24. 22, 27 f. Ew. § 357ᵇ. Diese Erkl. wird durch die von Baer bevorzugte LA וְלֹא יאמינו (Syr. Trg., Concordanz Nathans, Nachmani, Codd.) gefordert. Aber es will nicht gelingen, 24ᵇ in ein angemessenes Verh. zu diesem Ged. zu setzen, denn mit AE zu erklären: sie hielten deshalb den Glanz meines Antlitzes um nichts geringer d. h. mein Ansehn erlitt dadurch bei ihnen keinen Abbruch, ist bei dem biblischen Sinne von ‚Licht des Angesichts' nicht möglich; Hengstenbergs Erkl.: sie zwangen mich nicht durch ihre große Freiheit eine ernste Miene anzunehmen gibt einen Ged. der was bereits לא יאמינו sagt nur abschwächt, und Schlottmanns: sie ließen das Licht meines Antlitzes d. i. meiner Gunstbezeugung nicht hinfallen d. i. nicht vergeblich sein, hat den Sprachgebrauch gegen sich, wonach הִפִּיל פָּנִים bed.: machen daß das Antlitz (mismutig Gen. 4, 5) sich senkt, sei es das eigne Jer. 3, 12 oder das eines Andern. Statt פָּנַי heißt es hier malerischer אוֹר פָּנַי: des Antlitzes Licht d. i. Heiterkeit (wie in dem zwiefach verwandten Spruche Spr. 16, 15). Hinzugenommen das אשחק אלימם ergibt sich also der Ged., daß er lachte und sich durch nichts aus seiner getrosten wolgemuten Fassung herausbringen ließ. So werden also diejenigen, denen Iob zulachte, als in einer Lage und Stimmung befindlich zu denken sein, welche seine Heiterkeit leicht trüben konnte, aber doch nicht zu trüben vermochte, und diesen ihren Zustand bez. eben das als Attributivsatz (Umbr. Vaih. Hitz.) nach Ps. 16, 4. 49, 14 oder auch nach dem Schema Jes. 30, 31 als Umstandssatz (Dillm.) zu fassende לֹא יַאֲמִינוּ (לא, nicht ולא, nach LXX Hier.), eine RA die schon 24, 22 in der Bed. glaubens- oder hoffnungslos sein, verzagen vorkam (vgl. הֶאֱמִין Glauben fassen Ps. 116, 10). Also: ich lachte ihnen zu, ihnen die oder: wenn sie nicht glaubten d. i. verzagten, und so verzweifelt auch anscheinend ihre Lage war — meines Antlitzes Heiterkeit vermochten sie nicht hinfällig zu machen. So entmutigt sie waren, ihn konnten sie nicht mut- und rathlos machen. So schließt sich nun auch 25ᵃ passend an: ich wählte ihren Weg aus[2] (בָּחַר mit dem Acc. wie

1) Der Spätregen (ὁ ὄψιμος Jac. 5, 7., targ. מְטַר לַקְרֹשׁ s. zu 24, 6) heißt so im Verh. zum Frühregen (ὁ πρώϊνος, targ. בַּכִּיר) welcher hebr. als der das Erdreich zur Saatzeit einweichende יוֹרֶה oder מוֹרֶה genannt wird. Der Frühregen fällt in den Anfang, der Spätregen in die Mitte des ökonomischen Jahres, jener in die Herbstzeit (die Hauptregenzeit), dieser an das Ende des Frühlings; die Grenze zwischen Ernte und Aussaat bildet das am 15. Tischri beginnende Laubenfest als Erntedankfest.

2) Statt אֶבְחַר schreibt Ben-Ascher nach besonderer Regel אֶבְחַר, s. *Thorath Emeth* p. 27.

7, 15. 9, 14. 15, 5 vgl. 34, 4: aus mehrerem Möglichen ein Bestimmtes auswählen, versch. von בָּחַר z. B. Jes. 66, 3) d. i. ich machte den Weg ausfindig, den sie einzuschlagen hätten, um aus ihrer aussichtlosen schlimmen Lage herauszukommen, und saß da als Oberhaupt, wie ein König, den eine gewappnete Schaar wie eine Schutz- und Ehrenwache, seines Winkes gewärtig, umgibt, aber nicht wie ein Gewaltherrscher, sondern als einer der sich zu den Trauernden herabließ und sie tröstete (נָחַם *Pi.* eig. frei aufathmen machen). Dieses friedliche Königsbild erinnert an das kriegerische 15, 24. כַּאֲשֶׁר ist hier nicht zu נִחַם gehörige Conj.: wie einer tröstet, sondern entw. in *instar ejus qui* aufzulösen oder zusammengesetzte Conj. mit folg. Relativsatz, wie LXX construirt: *ὃν τρόπον παθεινοὺς παρακαλῶν*. Aehnlich sind Sach. 10, 6. Ob. v. 16^{b}. Die Accentuation (כאשר *Tarcha*, אבלים *Munach*, ינחם *Silluk*) entspricht der Uebers.: wie wer Trauernde tröstet. Ist ינחם אבלים Relativsatz, so sollte כאשר mit *Mugrasch* und אבלים mit *Mercha-Zinnorith* bezeichnet sein. Von der glückseligen Vergangenheit, der schlechthin vergangenen, geht Iob nun zu der schroff damit contrastirenden Gegenwart über.

Der zweite Theil der Monologe c. XXX.

Schema: 10. 8. 9. 8. 8. 8. 8. 8.

1 **Und jetzt verlachen mich Jüngere als ich an Tagen,**
Solche deren Väter ich verschmähte
Beizugesellen den Hunden meiner Herde.
2 **Wozu sollte mir auch der Hände Kraft von Solchen,**
Denen verloren gegangen Spannkraft.
3 **Durch Mangel und Hunger gliederstarr,**
Sie die benagen die Steppe,
Das Düster der Wüst' und Wüstnis,
4 **Sie die Salzkraut pflücken am Gesträuche,**
Und Ginsterwurzel ist ihr Brot.

Mit וְעַתָּה, welches sonst den Wendepunkt von den Prämissen zum Schlusse, von Rüge zu Strafdrohung u. dgl. ausdrückt, beginnt Iob die traurige Wendung zu beklagen, welche sein früheres Glück genommen. Die durch *Olevejored* abgesteckte erste Verszeile ist absichtlich so unverhältnismäßig lang, um einen recht tief- und langathmigen Anfang des nun anhebenden Klagelieds zu bilden. Vordem, wie er im ersten Theile der Monologe erzählt hat, ein Gegenstand der ehrfürchtigsten Scheu für die vornehme städtische Jugend 29, 8., ist er jetzt ein Gegenstand des Hohngelächters (שָׂחַק עַל auslachen, versch. von שָׂחַק אֶל 29, 24 zulachen, anlächeln) für das junge nichtsnützige Gesindel einer verkommenen Menschenklasse. Es sind jene עָנֵי אֶרֶץ, deren jammervolles Loos er 24, 4^{b}—8 den schwer zu lösenden Räthseln göttlichen Weltregiments zugezählt. Je weniger er den Unbarmherzigen zugehört, welche das Misgeschick dieser Elenden, statt es möglichst zu mildern, nur eigennützig ausbeuten, um so unverantwortlicher ist die schnöde

Behandlung, welche er jetzt von ihnen erfährt, indem sie, welche nach Proletarier-Weise ihn schon als Reichen hassen, sich nun der Zertrümmerung seines Glücksstandes freuen. Jüngere als er an Tagen (לְיָמִים wie 32, 4 mit לְ der näheren Bestimmung, statt dessen der bloße Acc. hier unzulässig war, vgl. zu 11, 9) lachen über ihn, Söhne solcher Väter, die so unbrauchbar und unzuverlässig waren, daß er ihnen selbst einen so niedrigen Dienst, wie den der Schafhunde, anzuvertrauen verschmähte (מָאַס מִן vgl. מָאַס לְ 1 S. 15, 26). Schult. Rosenm. Schlottm. nehmen שִׁית עִם für שִׁית עַל *praeficere*, aber das müßte eben שִׁית עַל heißen; שִׁית עִם bed. beiordnen d. i. gleichsetzen oder beigesellen; auch ist die Aufsicht über die Schäferhunde kein so gar niedriger Dienst, während Iob sagen will, daß er sie nicht einmal für geeignet zu einer so untergeordneten Dienstleistung hielt, wie diejenige der den Hirten mithelfenden Hunde ist. גַּם 2^{a} gehört nicht zu יְדֵיהֶם, auf die Jüngeren im Versch. von den Vätern bezüglich (Ausg. 1), sondern nach 2, 10 zur Frage: wozu auch wäre für ihn zu gebrauchen ihrer Hände Kraft, wobei Vater und Kinder zusammengefaßt sind (לָמָּה *ad quid, quorsum* wie Gen. 25, 32. 27, 46). Sie (dieser Menschenschlag) sind ausgemergelte Taugenichtse: ihnen (עֶלְיְמוֹ hier für עֲלֵיהֶם = לָהֶם 1 S. 9, 3) verloren gegangen ist כָּלַח. Die Bed. *senectus*, welche 5, 26 paßt, ist hier unanwendbar, denn daß „hohes Alter für sie verloren ist", wäre doch ein geschraubter Ausdruck für den Ged., daß sie frühe hinsterben. Nicht den Begriff *senectus* oder *senectus vegeta*, sondern *vigor* rüstige Kraft, volle Frische erwartet man hier, wie auch Syr. (*ʿušno*) u. A. übers. Daß man diesen durch Vergleichung des arab. كلح straff, stramm anziehen gewinnt, ist zu 5, 26 gezeigt worden. Mit 3^{a} beginnt ein neuer Satz; גַּלְמוּד heißt es, nicht גַּלְמוּדִים, weil das B. Iob dieses ihm eigentümliche hebräoarab. Wort (hier und 15, 34) überhaupt nicht flectirt (außerdem nur Jes. 49, 21 גַּלְמוּדָה), es ist auch im Arab. mehr Subst. (s. zu 3, 7) als Adj. (z. B. *Hist. Tamerlani* bei Schult.: الصخر الجلمود der härteste Fels) und bez. hier den Zustand oder die Eigenschaft äußerster Entkräftung und Arbeitsunfähigkeit. Das Subj. fehlt, es wird skizzenstrichartig Zug an Zug gereiht, dem elliptischen Nominalsatz folgen Participia mit fingerzeigendem Art. Das Part. הָעֹרְקִים wird von LXX Trg. Saad. (فارّين) und den meisten Alten nach עָרַק *fut.* يَعْرِق *fugere, abire* erklärt, was aber einen matten und, da die Wüste als eigentlicher Wohnsitz dieser Leute zu denken, sogar ungeeigneten Sinn gibt. Dagegen bed. ערק im Arab. wie Syr. auch ‚benagen', und diese Bed. des dem B. Iob (hier u. 30, 17) ausschließlich eigenen Worts ist vollkommen passend; man übers. aber nicht mit Hier. *qui rodebant in solitudine* (was zwiefach falsch ist), sondern *qui rodunt solitudinem*, sie benagen den sonnverbrannten dürren Boden der Steppe, dort mehr thier- als menschenartig hingestreckt (was Gecatilia mit seinem لازمو

adhaerent meint) und ihm ihre dürftige Kost entnehmend. Zu צִיָּה tritt als erklärendes oder vielmehr weiter ausmalendes Permutativ אֶמֶשׁ שׁוֹאָה וּמְשׁוֹאָה hinzu. Ebendieselbe alliterirende Verbindung zweier Substantiva gleicher Wurzel findet sich 38, 27. Zef. 1, 15 und ähnliche Nah. 2, 11 (בוקה ומבוקה); Ez. 6, 14. 33, 29 (שממה ומשמה), vgl. über diesen Ausdruck des Superlativs durch Häufung ähnlicher Wörter Ew. § 313c. Das V. שָׁאָה hat den Grundbegr. wilden wirren Getöses (z. B. Jes. 17, 12 f.), welcher nicht erst durch den Mittelbegriff zusammenkrachender Trümmer hindurch, sondern mittelst Uebertragung des Chaotischen für das Ohr auf chaotische Eindrücke und Zustände aller Art in den der Verwüstung und des Verderbens übergeht. Das N. אֶמֶשׁ bed. sonst adverb. ‚nächten' (in der vergangenen Nacht) und überh. ‚gestern', wonach man erklärt: das Gestern der Oede und Verödung oder mit Festhaltung des adverbiellen Gebrauchs: von gestern her Oede und Verödung = seit langem, vorlängst. Daß מֵאֶתְמוֹל und אֶתְמוֹל Jes. 30, 33. Mi. 2, 8 den Sinn von *pridem* (nicht erst heute, sondern schon gestern) haben, ist unleugbar, obschon unser Dichter תְּמוֹל 8, 9 umgekehrt in dem Sinne *non pridem* (nicht lange her, sondern erst von gestern) gebraucht. Aber mit der Bed. gestern ist hier nichts anzufangen. Dillm. gibt zur Wahl: was gestern noch eine reine Wüste war, wo also kaum schon etwas zu finden ist, oder: was gestern schon eine reine Wüste war, wo aber heute nichts mehr zu finden ist. Aber שואה ומשאה kann doch nicht Culturland bez. und der Ged., daß sie solches ehe etwas aufgegangen durchstöbern, ist nicht naturgemäß. אמש erscheint hier in der Substantivbed., von welcher die adverbielle ausgeht. Da es urspr. gestern Nacht oder Abend, dann erst gestern bed., so muß es ein Synon. von ‚Nacht' sein (vgl. türk. *dün* gestern und Nacht), welches, nach dem arab. أَمْس beurtheilt, auf den Grundbegr. der Senkung der Sonne nach dem Horizonte hin zurückgeht,[1] also: „Düsterheit (Trg.:

1) أَمْس hängt offenbar mit مسا, مسى, zunächst durch Vermittlung der IV. Form امسى, zus. مَسَآء ist nach den Originalquellen eig. der ganze Nachmittag bis zum Sonnenuntergang, und diese Zeit heißt so, weil die Sonne in ihr تَمْسُو oder تَمْسِى, streift, d. h. sich nach dem Horizonte hin senkt (von der √ مس mit den Grundbedd. *stringere*, *terere*, *tergere*, *trahere*, *prehendere*, *capere*). Ebenso sagt man الشمس تَدْلُك, eig. die Sonne reibt, تَضِيف sie schließt sich an, تُشَفِّر sie geht zum Rande (شَفِير, شُفْر), alles in ders. Bed. Als Subst. gebraucht, ist أَمْس mit folg. Genitiv *la veille de ..*, der Vorabend von .., und dann überhaupt der Tag vor .., das Gegenth. von غَدٌ mit ders. Construction, *le lendemain de.* — Es ist absolut unmöglich, daß es eine weit zurückliegende Vergangenheit bez. sollte. Im Gegenth. wird es, wie unser ‚gestern' im allgem. Sinne, immer für eine verhältnismäßig nahe oder als nah gedachte Vergangenheit, so wie غَدٌ für eine verhältnismäßig nahe oder als nahgedachte Zukunft gebraucht. Zamachschari im *Kesschâf* zu Sur. XVII, 25: Die alten Eltern zu pflegen ist eine Pflicht der Kinder, „weil sie so alt sind und heute (*el-jauma*) derer bedürfen, die noch gestern (*bi-l-emsi*) unter allen Geschöpfen Gottes die ihrer bedürftigsten waren." Niemals bedeutet es Abend oder Nacht schlechthin. Was Gesenius *thes.* aus *Vita Timuri* II, 428 als Beweis dafür citirt — ein angebliches أُمْسِىّ *vespertinus*, — ist falsch gelesen und gedeutet (wie überhaupt die Manger'sche Uebersetzung jener Verse von Fehlern wimmelt); — sowol Z. 1 als Z. 9 ist امسى IV. Form von مسا nach rhetorisch-dichterischer Weise (als „Schwester von كان") gleichbed. mit dem allgem. كان oder صار. Ein Araber würde sich jenes אֶמֶשׁ שׁוֹאָה וּמְשׁוֹאָה nicht anders deuten können als: „am Vorabende von Verderben und Untergang" d. h. bei dem bevorstehenden oder bald darauf wirklich erfolgten Einbruch von Verderben und Untergang. *Fl.* Unterdes ist das entsprechende assyr. *musu* Nacht bekannt geworden, wovon *iṣṣur musi* Nachtigall u. dgl. (s. Friedr. Delitzsch, Assyr. Studien I S. 61 u. ö.), und „Schatten" ist auch im Akkadischen s. v. a. Wüste (עֲרָבָה).

חֲשׁוֹכָא חֵיךְ רְמָשָׁא abendliches Dunkel, syn. צַלְמָוֶת Jer. 2, 6 vgl. 31) der Wüst' und Wüstnis" (אֶמֶשׁ als *regens* Ew. § 286a); die Wüste heißt so weil sie die Augen blendet und wie das Meer dem Auge nichts darstellt als ihre eigne Unabsehbarkeit. Die Conj. אֶרֶץ (Olsh. Dillm.) setzt ein nichtssagendes Wort an die Stelle des bedeutsamen. Welches die dürftige Nahrung ist, die ihnen dieses schaurige Düster gewährt, sagt v. 4. מַלּוּחַ (auch talm. syr. arab.) ist Melde (versch. v. ملوخيّة *malâḫî* Malve) und zwar die strauchartige Melde, der sogen. Meerportulak, dessen Knospen und junge Blätter von Armen gepflückt (einer ihrer arab. Namen ist قَطَف) und gegessen werden.[2] Daß es nicht bloß eine Küsten-, sondern auch Wüstenpflanze ist, zeigt die Erzählung *Kiddu-schin* 66a: „König Jannai zog nach כוחלית in der Wüste und eroberte dort sechzig Städte [Ges. übers. verkehrt *captis LX talentis*] und bei seiner Rückkehr lud er hocherfreut alle Weisen Israels zu sich und sagte ihnen: Unsere Väter haben מלוחים gegessen zur Zeit als sie mit dem Bau des Tempels (nach Raschi: des zweiten Tempels, nach Aruch: des Zelttempels in der Wüste) beschäftigt waren, auch wir wollen מלוחים essen zur Erinnerung an unsere Väter! Und man servirte מלוחים auf goldenen Tischen und sie aßen." Die LXX übers. ἄλιμα (nicht ἅλιμα), wie bei Athenäus einmal arme Pythagoräer ἅλιμα τρώγοντες καὶ κακὰ τοιαῦτα συλλέγοντες heißen. Mit עַלֵי־שִׂיחַ (vgl. Num. 24, 6) wird der Ort, wo sie dergleichen eßbare Kräuter suchen und finden, angegeben. שִׂיחַ ist Gesträuch im Allgem., vorzugsweiss der شيح *(šîḥ)*, jene perennirende, vielästige, holzige, bis eine Elle hohe und ebenso viel im Durchmesser habende Pflanze des nicht cultivirten Bodens (Gen. 21, 15), welche eine der größten Wohlthaten Syriens und

2) Ueber die Identität von מַלּוּחַ und قَطَف s. Ges. *thes.* p. 1124. Ueber die Identität von מַלּוּחַ und ملوخيّة s. Celsius *hierobot.* I, 1, 3. Ueber die Identität von מַלּוּחַ und ἅλιμος s. Sprengel zu Dioscorides II, 134. Ueber die Identität von מַלּוּחַ und *atriplex* s. Plinius *hist. nat.* XIX, 41. Ueber die Identität von מַלּוּחַ und *portulaca marina* s. Celsius *hierobot.* I, 1, 3. Ueber die Identität von מַלּוּחַ und *malva* s. Ges. *thes.* p. 1124. Ueber die Identität von מַלּוּחַ und *malva arborea* s. Celsius *hierobot.* I, 1, 3. Ueber die Identität von מַלּוּחַ und *malva crispa* s. Celsius *hierobot.* I, 1, 3. Ueber die Identität von מַלּוּחַ und *malva sylvestris* s. Celsius *hierobot.* I, 1, 3. Ueber die Identität von מַלּוּחַ und *malva vulgaris* s. Celsius *hierobot.* I, 1, 3. Ueber die Identität von מַלּוּחַ und *malvaviscus* s. Celsius *hierobot.* I, 1, 3. Ueber die Identität von מַלּוּחַ und *malvaviscus arboreus* s. Celsius *hierobot.* I, 1, 3. Ueber die Identität von מַלּוּחַ und *malvaviscus crispus* s. Celsius *hierobot.* I, 1, 3. Ueber die Identität von מַלּוּחַ und *malvaviscus sylvestris* s. Celsius *hierobot.* I, 1, 3. Ueber die Identität von מַלּוּחַ und *malvaviscus vulgaris* s. Celsius *hierobot.* I, 1, 3. Ueber die Identität von מַלּוּחַ und *malvaviscus* s. Celsius *hierobot.* I, 1, 3. Ueber die Identität von מַלּוּחַ und *malvaviscus arboreus* s. Celsius *hierobot.* I, 1, 3. Ueber die Identität von מַלּוּחַ und *malvaviscus crispus* s. Celsius *hierobot.* I, 1, 3. Ueber die Identität von מַלּוּחַ und *malvaviscus sylvestris* s. Celsius *hierobot.* I, 1, 3. Ueber die Identität von מַלּוּחַ und *malvaviscus vulgaris* s. Celsius *hierobot.* I, 1, 3.

der Steppe ist, da sie den Bauern und Nomaden oft das alleinige pflanzliche Brennmaterial liefert, das vornehmste, ja oft Tagereisen weit ausschließliche Gewächs der Steppe, in dessen Schatten sich wenn Alles verdorrt ist noch eine dürftige Vegetation erhält.[1] לַחְמָם 4b versteht Ges. nach Jes. 47, 14., wo es allerdings Pausalform für לַחֲמָם ist („nicht ists Glühkohle sich zu wärmen"), und zwar deshalb weil Ginsterwurzel nicht eßbar sei. Aber warum wäre als Feuerung Ginsterwurzel und nicht Ginsterreisig genannt? Die neben dem *śîḥ* zur Feuerung dienende Pflanzenwurzel der Steppe heißt *gizl* (v. גזל ausreißen), nicht *retem,* welches der (in der *Belka* außerordentlich häufige) Ginster ist. Die Araber nennen aber so nicht allein *genista monosperma,* sondern auch *chamaerops humilis*, von dem eine Abart eine Art Pfeilwurzelmehl *(arrow root)* gibt, welches die Indianer in Florida gebrauchen.[2] לַחְמָם in der Bed. *cibus eorum* ist also nicht unbegreiflich. LXX (welche 4—6 arg durcheinander wirft): *οἳ καὶ ῥίζας ξύλων ἐμασῶντο.* Aehnlich alle alten Uebers. Man erinnert sich dabei dessen was Agatharchides bei Strabo über die ägyptisch-äthiopischen Rohrwurzel- und Krautesser sagt.[3]

5 **Aus der Gesellschaft werden sie verjagt,**
Man schreit über sie wie über Diebe.

1) So Wetzstein in seiner Reise in den beiden Trachonen und um das Hauran-Gebirge.

2) Die Schilderung dieser Steppenpflanzen-Esser entspricht genau der Wirklichkeit, zumal wenn man jenes leiblich verkommene Geschlecht im Gegens. zum Landbauer faßt und Einiges auf Rechnung der Redefigur der مُبَالَغَة (d. h. Schilderung in stark aufgetragenen Farben) setzt, ohne welche die poet. Fiction in den Augen des Semiten matt und fahl wäre. Der Bauer ist groß, stark, mit prächtigem Bart und ausdrucksvollem Gesichte, während z. B. die heutigen Trachoniten (d. i. die Stämme des *W'ar* وَعَر) ein kleines unansehnliches schwächliches Geschlecht sind, Männer sowol als Weiber. Es ist gewiß, daß die körperliche Vollkommenheit eine Culturpflanze ist, die nur im bequemen Hause gedeiht und guter Nahrung, nam. des Brotes, bedarf, welches der Trachonite noch gegenwärtig sehr selten hat, obschon er die Ernten der Dörfer brandschatzt. Daher dienen die Wurzeln der Pflanzen oft als Speise. Zwei solcher Pflanzen, der *gaḫḫ* (גַּח) und die *rubba ḥalîla* (רֻבָּה חֲלִילָה) sind in meinem Reisebericht beschrieben. Ein Beduine sagte mir einmal, daß sie eigentlich *rubḥ lêla* (רֻבַּח לַיְלָה) „Gewinn (Profit) einer Abendmahlzeit" heißen sollte, inwiefern sie oft dieselbe, die Hauptmahlzeit des Tages, ersetzt. Zum Geschlecht der *rubba* gehört auch die *ḥolêwâ* (חֲלֵיוָא); desgl. ißt man die Knollenpflanze *ḥoṭên* (חֻטֵּין); von einer andern, der *meśa'* (מֶשַׁע) ißt man Blätter, Stamm und Wurzel. Oft sah ich arme Dorfbewohner (niemals Beduinen) die 1½ Spanne lange und ½ Spanne breiten dicken fleischigen Blätter einer Distelart (die Distel heißt شوك *śôk*), Namens *'akkûb* (עַכּוּב), essen. Man pflückt sie, bevor die Stacheln an den zahllosen Spitzen des vielgezackten Blattes holzig werden, kocht sie in Salzwasser und richtet sie mit etwas Butter an. Von dem kleinen (senfkornähnlichen) braunen Samen der *semḥ* (שֶׁמַח) leben ganze Stämme des Volkes der *Ruwala.* Man kocht die Körner zu einem Brei. *Wetzst.*

3) s. Meyer, Botanische Erl. zu Strabons Geogr. S. 108 ff.

6 **In grausigsten Thälern müssen sie wohnen,**
In Löchern von Erd' und Felsen.
7 **Zwischen Gesträuchen krächzen sie,**
Unter Nesseln sind sie hingegossen,
8 **Söhne von Thoren, dazu Söhne von Ehrlosen,**
Sind sie hinausgepeitscht aus dem Lande! —

Wenn sie, aus ihren Schlupfwinkeln hervorkommend, sich in Ortschaften des platten Landes oder in Städten blicken lassen, werden sie aus der Mitte der Menschen fortgetrieben *e medio pelluntur* (nach einer ciceron. RA); גּוֹ (syr. *gau,* arab. *ganw, guww*) ist der Rücken als Hintergrund, das Innere, hier der Kreis socialen Lebens, die geordnete menschliche Gemeinschaft. Auch dieser Ausdruck ist hebräoarabisch, denn wenn man ein Haus oder eine Ortschaft in Gegensatz stellt zu dem was außerhalb ist, so sagt man arab. جُوًّا وَبَرًّا *gunwâ wa-berrâ* drinnen und draußen oder الجَوّانى والبَرّانى *el-gunwâni wa'l-berrâni* das Innere und Außere. In 5b ist כַּגַּנָּב gleich dem Dieb s. v. a. gleich wie über den Dieb oder deutsch, da uns dieser generische Art. nicht geläufig ist: über Diebe, franz. *on crie après eux comme après le voleur.* In 6a ist לָשֶׁבֶת nach Ges. § 132 Anm. 1 (vgl. zu Hab. 1, 17) s. v. a. הָיוּ לָשֶׁבֶת „sind sie zu wohnen" = müssen sie wohnen; es könnte auch *habitaturi sunt* bed., bed. aber hier *habitandum est eis,* wie לָבְלוֹם Ps. 32, 9 *obturanda sunt,* vgl. Hos. 9, 13 wo ‚wird' und ‚muß' gleich zulässig ist. Statt בֶּעָרוּץ (nicht בֶּעָרוּץ) ist בֶּעָרֶץ bezeugter; עָרוּץ ist entw. Subst. n. d. F. גְּבוּל (Ges. wie Kimchi) oder Constr. von עָרוּץ = נַעֲרָץ gefürchtet = fürchterlich, so daß die Wortverbindung, was wir vorziehen, eine superlativische ist: *in horridissimâ vallium* in den schauerlichsten Thälern, wie 41, 22 *acutissimae testarum* (Ew. nach § 313c).[1] Die weitere Angabe der Wohnsitze dieses Menschenschlags: in Löchern (בְּחֹרֵי = חֹרֵי) von Erde (עָפָר Erde hinsichtlich ihrer Bestandtheile) und Felsen (LXX *τρωγλαι πετρῶν*) führt nicht nothwendig auf die Urbewohner des seïritischen Gebirgslandes, welche חַחֹרִים *τρωγλοδύται* heißen, sondern os lassen sich ebensowol die Ituräer verstehen; חוּרָן Ez. 47, 16. 18., der Name des weiten Landes um Bosra, mit den beiden Trachônen (*τράχωνες*), deren kleiner westlicher, das *Leǵâ,* die alte Trachonitis ist, und mit Ituräa (dem Drusengebirge), bed. die ‚Höhlenlandschaft'. Hgst. erinnert an die auffällig ähnlichen Bilder, welche Eli Smith von den *Ghawârine* im mittleren Jordangebiete und den Bewohnern von *Riha* entwirft (Ritter XV, 277. 526). In 7a liegt, wie 6, 5 zeigt, die Vergleichung dieser Leute mit Wildeseln unter; der פֶּרֶא *ferâ* zieht in Rudeln unter Führung eines

1) Anders Wetzstein, Zeitsch. für allg. Erdk. XVIII (1865), 1 S. 30: ערוץ = عَرْض (von عرض *ex adverso venire*) das eine Gegend quer durchschneidende Thal oder die den Weg des Wanderers hemmende Schlucht — ein passender Name für die tiefen vulkanischen Thalschluchten der Trachonitis.

sog. Rudelthiers (s. zu 39,5), womit der Dichter 24,5 die auf Nahrung ausziehenden Banden verglich, hier ist der Vergleichspunkt nach 6,5 der ihnen Schmerzenslaute erpressende bittere Mangel, nicht ihr *sermo barbarus* (Pineda), wofür Schlottm. an Herodots (IV, 183) Vergleichung der Sprache der troglodytischen Aethiopen mit Nachteulengekrächz (*τετρίγασι κατάπερ αἱ νυκτερίδες*) erinnert. Zwischen Gesträuchen (insbes. des *śîḥ*, der ihnen etwas Nahrung und Schatten und grünes Lager bietet) hört man sie und hört aus ihrer Rede, wenn man sie auch nicht näher versteht, doch das Misvergnügen und Lamentiren über ihre desperate Lage heraus; dort unter Brennnesseln (חָרוּל ✓ חור wie *urtica* v. *urere*) d. i. nutzlosem und unbequemem Wüstenunkraut sind sie hingegossen d. i. ordnungslos durch einander hingelagert (vgl. *prostrati in gramine molli* bei Lucrez), von סָפַח 14, 19 = שָׁפַךְ, שׁפח, vgl. סָרוּחַ *profusus* Am. 6, 4. 7. Hahn Dillm. fassen ספח verw. ספה in der Bed. *adjungere, associare* (s. Habak. S. 88) und erkl.: unter Nesseln sind sie aneinandergefügt d. i. thun sie sich zusammen. Aber das *Pu.* (wofür man *Ni.* oder *Hithpa.* erwartete) ist ersterer Deutung günstiger. Welcherlei Leute es sind, sagt v. 8: Söhne von Thoren, Ruchlosen, Wahnwitzigen (s. zu Ps. 14, 1), dazu oder desgleichen (גַּם, nicht אַף) Söhne Namenloser *ignobilium* oder *infamium*, indem בְּלִי־שֵׁם hier in Genitivverh. stehendes Adj. ist, nicht *filii infamiae* = *infames* (Hirz. u. A.), wodurch das zweite בני dem ersten ungleichartig wird. Die Signalisirungen 8[a] sind begründende Appositionen zu dem Subj. des Verbums 8[b]: als (weil) solche sind sie hinausgepeitscht aus dem Lande, näml. dem Culturlande (18, 17). נְכֵאוּ ist *Ni.* von נָכָא = נָכָה (נָכַר) ✓ נך hauen, stechen, schlagen.[1]

9 Und jetzt bin ich ihr Liedlein worden
Und ward ihnen zum Gerede.
10 Sie verabscheun mich, treten fernweg von mir
Und verschonen mein Antlitz nicht mit Speichel.
11 Denn mein Lebensseil hat er gelöst und mich gebeugt,
So lassen sie rücksichtslos den Zügel schießen.
12 Zur Rechten lehnt die Brut sich auf,
Stoßen meine Füße hinweg
Und werfen auf wider mich ihre Unglücksstraßen.

1) Die ✓ נכ ist im hebr. נָכָה, חִכָּה, im arab. نَكَأَ und نَكَى zunächst zu dem Begriffe der äußerlichen Verletzung durch Schlagen, Hauen u. s. w. ausgebildet, wird dann aber auch auf andere Beschädigungen und in نَوَكَ auf das Beschädigtsein im Geiste übertragen. In ihrer sinnlichsten Verwendung zeigt sich diese Lautverbindung in der Reduplicationsform نَكْنَكَ, eig. wiederholt auf einen schlagen, einhauen, trop. für: einem mit Forderungen hart zusetzen; nach einer andern Seite hin bed. das obscöne نَاكَ *fut. i* und das decente نَكَحَ eig. stechen. *Fl.*

Die Menschen, über die sich Iob in dieser Str. beklagt, sind keine andern, als die so eben von Seiten ihrer Verrohung und Entartung, wie 24, 4—8 von Seiten des ihnen widerfahrenden Unrechts geschilderten. Dieses leiblich wie sittlich verkommene Gesindel, wenn es auf seinen Streifzügen den Wohnsitz Iobs berührt, macht sich über den Leidenden lustig, dessen frühere ernste Mahnungen, eingegeben von mitleidiger Fürsorge, ihnen Beleidigungen dünkten, für die sie sich nun rächen. Er ist ihr Spottlied geworden (נְגִינָתָם wie in den Lehnstellen Thren. 3, 14. Ps. 69, 13) und ward ihnen לְמִלָּה, ihr *θρύλλημα* (LXX), der Gegenstand ihres Zungengedresches (מִלָּה = arab. *milla*, nicht = *mella*, wonach Schult. *sum iis fastidio*). Sie machen, mit Abscheu ferne stehend, über ihn ihre Glossen, und wenn sie an ihn herankommen, so geschieht es nur, um ihm ihre tiefe Verachtung zu bezeugen: *a facie ejus non cohibent sputam;* die Ausll., welche erkl. daß sie anstandswidrig in seiner Gegenwart ausspucken (Eichh. Justi Hirz. Vaih. Hlgst.) oder mit Pfui! vor ihm ausspucken (Umbr. Hahn Schlottm.), setzen sich darüber hinweg, daß es מִפָּנַי, nicht לְפָנַי heißt; vielmehr: sie verschonen sein Angesicht nicht mit Speichel (Hier.: *conspuere non verentur*), so daß er also wirklich, wie er 17, 6 geklagt hat, zum תֹּפֶת Gegenstand der Verspeiung geworden ist (vgl. die in tiefem Zus. damit stehende Aussage des Knechtes Jahve's Jes. 50, 6). Es fragt sich nun, wer 11[a] Subj. ist. Das *Chethîb* יִתְרוֹ fordert zu dem Versuche auf, das bisherige Subj. beizubehalten. Danach erklären die meisten Neuern: *solvit unusquisque eorum funem suum i. e. frenum suum, quo continebatur antea a me* (Rosenm. Umbr. Stick. Vaih. Hlgst. u. A.), aber יתר bed. nicht ‚Zaum', sondern Strang, Sehne, Saite; die Vermittelung der Bed. *redundantia* 22, 20 und *funis* liegt in dem Wurzelbegriff: straff spannen und lang ausgestreckt s.[1] Deshalb denken

1) Das V. وَتَرَ zeigt seine sinnliche Grundbed. zunächst in وَتَرٌ Strang, Sehne, Saite (engl. *string*): straff spannen, strecken, so daß die Sache in Einem Striche fortgeht. Daher dann وِتْرٌ, وَتْرٌ einzeln, ungleich, *singulus, impar, opp.* شَفْعٌ *bini, par*, ebenso wie *fard* einzig, einzeln, ungleich (*opp. zauǵ* Paar, gleiche Zahl) von *farada* herkommt, eig. so anspannen oder ausspannen, daß die Sache keine Biegungen und Falten hat, griech. *ἁπλοῦν* (wie im *Pastor Hermae*: *ἐπάνω λεντίου ἐξηπλωμένον λίνον καρπάσινον*), eine noch im Vulgärarab. (s. Boethor u. *Étendre* u. *Déployer*) erhaltene urspr. transitive Bed. Aus وَتَرَ erwachsen dann, zunächst von der VIII. Form (*ittatara*) ausgehend, die secundären Stämme تَتَرَ und تَرَى. Jener (*tatara*) erscheint nur in dem adverb. تَتْرًا und تَتْرَى *sigillatim, alii post alios*, einzeln hinter einander, so daß mehrere Personen oder Dinge eine durch Zwischenräume oder Zwischenzeiten unterbrochene Reihe bilden; dieser (*tarā*) und seine IV. Form (*atrā*) sind s. v. a, *wâtara* in einzelnen Absätzen, mit Pausen dazwischen, thätig s., wie die Araber

Hirz. Hitz. an Lösung des ihnen als Gürtel dienenden Leibstricks, um damit Iob zu schlagen. Aber mag man sich für das *Chethîb* יחרו oder für das *Kerî* יחרי entscheiden, keinesfalls können jene Iob insultirenden Menschen gemeint sein. Dagegen spricht die vereinzelte singul. Fassung der Aussage, während von jenem Gesindel überall in der Mehrzahl die Rede ist; dagegen das כִּי, welches sie einführt und wonach Iob hier die Angabe des Grundes einfließen läßt, weshalb er ohne Gegenwehr solcher brutalen Mishandlung preisgegeben ist. Das Subj. von 11[a] ist Gott. Liest man יחרו, so darf man nicht erkl.: Er hat seine Sehne (= seinen Bogen) eröffnet = der Umhüllung entnommen (Ew. Hahn und ähnlich schon LXX Hier.), denn יתר bed. eben nicht den Bogen, sondern die Sehne (arab. *muwattar* gespannt, vom Bogen) und während vom Herausziehn des Schwertes aus der Scheide sich allerdings פָּתַח Ez. 21, 33 (gew. שָׁלַף oder חָרִיק) sagen läßt, ist für die Enthüllung des Bogens und Schildes עָרָה das passende und übliche Wort. Von der Sehne gesagt bed. פָּתַח die angespannte lösen, indem man den Pfeil von ihr abschnellt, wonach z. B. Elisabeth Smith übers.: *Because He hath let go his bow-string and afflicted me.* Aber וַיְעַנֵּנִי ist keine rechte Bez. der Folge einer Beschießung mit Pfeilen, wogegen dem *Keri* יחרי leicht ein Sinn abzugewinnen ist, dem diese Bez. der Folge entspricht. Die Erkl.: er hat gelöst meinen Zaum oder Zügel, mittelst dessen ich vorher sie bändigte und in Schranken hielt, ist bereits

---

erklären: „Man sagt von einem Manne أُتْرَى, wenn er mehrere nicht unmittelbar auf einander folgende Handlungen so verrichtet, daß zwischen je zwei Handlungen eine فَتْرَة *intermissio* ist.“ Daher auch תְּרֵין, תַּרְתֵּין, Duale eines vorauszusetzenden Sing. חַד *singulus* (*um*), תְּרָתָא *singula*, also eig. *duo singuli* (*a*), *duae singulae*, ganz parall. dem gleichbed. *thinâni* (*ithnâni*), *thinaini* (*ithnaini*), שְׁנַיִם, Fem. *thintâni* (*ithnatâni*), *thintaini* (*ithnataini*), שְׁתַּיִם statt שְׁנָתַיִם von einem vorauszusetzenden Sing. *thin-un* (*ithn-un*), *thint-un* (*ithnat-un*), von שָׁנָה, wie *bin* (*ibn*), *bint* (*ibnat*), בֵּן, בַּת (= בִּנְתָא, daher בְּתוּי) von בָּנָה. — Die Bedd. von *watara*, welche Freytag unter 1, 2. 3, 4 aufführt, gehen aus dem transitiv gewendeten יָתַר hervor, wie das ital. *soperchiare*, *soverchiare* von *supra*, beleidigen, beschimpfen; *oltraggiare*, *outrager* von *ultra*; *ὑβρίζειν* von *ὑπέρ*. Aehnlich تطاول عليه und استطال عليه (Form VI u. X von طال) sich übermütig gegen jem. benehmen, ihn seine Ueberlegenheit, Uebermacht fühlen lassen, eig. sich lang strecken über oder gegen jem. — Nach einer andern Seite hin aber geht die Bed. lang ausgestreckt s. über in: überhängend, überragend, überschüssig, überflüssig und übrig s., *περιττὸν εἶναι*, über eine Zahl oder ein Maß hinausgehen, *superare* (vgl. ital. *soperchiare* als Intrans.), *περιεῖναι*, *ὑπερεῖναι*; sich als Ergebnis, Gewinn u. s. w. herausstellen, *περιεῖναι* u. s. w. Aehnlich ist die Bedeutungsentwicklung von فَضْل und von طَائِل Gewinn, Nutzen, von طال lang gestreckt s. Ebenso kommt unser *reich*, *reichlich* von dem Stamm *reichen*, *recken* her. *Fl.*

beseitigt; besser Dillm. als Gegens. zu 29, 20[b] wie schon Cappellus: *metaphora ducta est ab exarmato milite, cujus arcus solvitur nervus sicque inermis redditur,* aber dem folg. ויעננני angemessener erkl. man nach 4, 21: er hat mein Lebensseil d. i. das Seil welches mein Leibeszelt ausgespannt und stehend erhält (ähnlich Trg.: meine Kette und die Fäden meines Stranges d. h. meinen äußeren und inneren Lebenshalt) aufgelöst (aufgelockert) und mich gebeugt d. i. abgekräftet (vgl. Ps. 102, 24) oder auch: gedemütigt. Eben in dieser seiner Ohnmacht ist er die Zielscheibe entzügelten Uebermutes: und רֶסֶן (arab. رَسَن) den Zaum oder Zügel (denn רסן ist ein Theil des Zaums) lassen sie vor mir (nicht לְפָנַי in meiner Gegenwart, sondern מִפָּנַי vor mir, vor dem sie früher Respekt hatten, מפני nicht anders als Lev. 19, 32) fahren, sie werfen oder schütteln ihn ab (שִׁלַּח wie 39, 3., Syn. von חָשַׁלְחָךְ vgl. 1 K. 9, 7 mit 2 Chr. 7, 20., arab. سلح *exuere*); die Conj. Hitzigs רִסְנָם מָנַי ihren Zügel vor mir (*acc. loc.*) verschlechtert den Ausdruck. Ist es nun möglich, daß in diesem Zus. פְּרֻחַת etwas Anderes als die Brut jener Nichtswürdigen bezeichne? Dennoch versteht Ew. darunter Iobs Leiden, die wie eine wuchernde böse Brut aus dem Erdboden sich erheben, um ihn anzugreifen; auch Hahn und Dillm. machen die Unglücksscharen der Leidensverhängnisse zum Subj., und zwar schon von 11[b] an, welcher von gottverhängten Leiden schlechthin Unsagbares enthält. Uebrigens liegt 13[c] als Klotz im Wege, wo aller Spitzsinn aufgeboten werden muß, um die Worte לא עזר למו in diesem allegorischen Zus. begreiflich zu machen. Dillm. verzweifelt da an der Richtigkeit des למו. Aber nein, פְּרֻחַת welches, auf sein *i* gesehen, das einzige Beispiel einer Bildung n. d. F. فُعْلَال zu sein scheint (wie שְׁעִיר das einzige Beispiel einer Bildung n. d. F. فِعِّيل), ist das Gesproß oder Geschmeiß jener sitten- und namenlosen Väter, jene צעירים v. 1., deren Hohngelächter jetzt Iob ist, wie talm. die Priesterknaben פְּרֻחֵי כְהֻנָּה heißen und arab. فَرْخ (assyr. *pirḫu*) nicht allein das aus dem Ei gekrochene Vögelchen und überh. das Thierjunge, sondern auch den Schlingel oder Strolch bez. Dieses junge Gelichter (Trg. בְּנֵירְחוֹן, Balmes falsch בִּינֵיהוֹן) erhebt sich עַל־יְמִין Iob zur Rechten, welches die Stelle des Verklägers (Ps. 109, 6) und überh. des einem Zusetzenden und ihn Vergewaltigenden ist, und sie drängen ihn immer weiter, ihm einen Fußbreit nach dem andern streitig machend: רַגְלַי שִׁלֵּחוּ meine Füße stoßen sie fort *protrudunt* (שִׁלַּח nicht anders als 14, 20). Schon in diesem Drängen von einer Stelle zur andern bereitet sich die mit 12[c] beginnende hyperbolische Schilderung ihres feindseligen Treibens unter dem Bilde einer Belagerung vor. Das *fut. consec.* וַיָּסֹלּוּ 12[c] ist nicht rückblickend wie ויעננני gemeint, sondern stellt Gegenwärtiges mit Gegenwärtigem referirend in Folgenzus. (vgl. Ew. 343[a]). Daß ויסלו

19, 12 (s. dort) von den wider Iob anrückenden Leidensscharen gesagt war, darf uns nicht beirren; hier ist es jenes junge Volk, welches gegen Iob die Belagerungsdämme des Unglücks oder der Leidenswucht (אֵיד), die sie ihm zu fühlen geben wollen, aufwirft. Des Schutzes seiner Kinder und Knechte beraubt, seinem Weibe zum Ekel und seinen Geschwistern ein Abscheu geworden, von aller Pflege und Obhut treuer Liebe verlassen 19, 13—19, liegt Iob im Freien (s. oben zu 2, 8[b]) und in diesem Zustande ist er schutz- und wehrlos der grausamen Schadenfreude jener umherschweifenden Zigeunerhorden preisgegeben.

13 Sie reißen ein meinen Steig,
Zu meinem Sturze wirken sie mit,
Die selber Hülflosen.
14 Wie durch weite Bresche nahen sie,
Unter Gekrach wälzen sie sich heran.
15 Es sind gekehrt wider mich Schrecknisse,
Sie verjagen gleich dem Winde meine Hoheit,
Und gleich einer Wolke ist mein Glück verflogen.

Sie machen ihm alle freie Bewegung und etwaiges Entweichen unmöglich, indem sie den Pfad, den er gehen könnte, durch Einreißung des aufgedämmten und geebneten Bodens ungangbar machen; נָתַס ist Nebenf. von נָתַץ, נָתַע, נָתַשׁ. Sie tragen zu seinem Verderben bei, sie denen kein Helfer ist, die selber so Elenden und Verachteten und doch so Fühllosen und Uebermütigen. חוֹעִיל Nutzen schaffen, Förderliches, Wirksames leisten (z. B. Jes. 47, 12) ist hier mit לְ des Zweckes verbunden, vgl. עָזַר לְ zu etwas mithelfen Sach. 1, 15. Ueber חַוָּה (*Keri* חַוָּת, die Grundform), welches von der Wurzelbed. *χαίνειν* aus Abgrund und Absturz bed., s. zu 6, 2. לֹא עֵזֶר לָמוֹ ist echt arab. Bez. dieser hauranischen Paria's; Schultens vergleicht eine Stelle der Hamâsa: „Wir sehen euch unedel, arm, *laisa lakum min sâir-in-nâsi nâṣirun* d. i. ohne Helfer unter den übrigen Menschen." Die Erkl. Ewalds: bezugs welcher (vor denen) keiner hilft wird durch 29, 12. 26, 2 ausgeschlossen. Auch läßt sich nicht mit Stick. erkl.: ohne daß ihnen jemand hilft d. i. mit eigener starker Hand; der so gewonnene Ged. ist zwecklos und unwahr (s. 19, 13 ff.), und übrigens kennzeichnet לֹא, nicht אֵין, diese Worte als Attribut, nicht Umstandssatz, was auch gegen die Conj. עֹצֵר spricht: ohne daß ihnen jemand Einhalt thut. Das mit 12[c] begonnene und v. 13 fortgesetzte Belagerungsbild läßt uns über פֶּרֶץ רָחָב und שֹׁאָה nicht in Zweifel. Das Trg. übers.: gleich der Gewalt weithin sich ausbreitender Meereswogen, nicht als ob פֶּרֶץ an sich den Wasserstrom bed. könne, sondern dieses = פרץ מים 2 S. 5, 20 (gleichs. *diffusio aquarum*) fassend; die Uebers. Hitzigs[1]: „Wie ein breiter Waldstrom kommen sie, als ein Sturzbach wälzen sie sich heran" gibt den fraglichen Wörtern unerweisliche Bedd. Wir hörten Iob 16, 14 klagen: Er (Eloah) durchbrach mich פֶּרֶץ עַל־פְּנֵי־פָרֶץ Bresch' auf Bresche — er ist durch die göttlichen Leidensverhängnisse, welche sich in dieser

1) s. DMZ., IX (1855) S. 741. Sprüche S. 11 und Comm. zu u. St.

Mishandlung durch Nichtswürdige vollenden, wie eine Mauer mit weitklaffender Bresche geworden, durch welche sie auf ihn eindringen (*instar rupturae* concise Vergleichung statt *tanquam per rupt.*), um ihn ganz als Spielwerk ihrer rohen Leidenschaft in ihre Gewalt zu bekommen; שֹׁאָה ist das Krachen des Gemäuers mit der weiten Sturmlücke und חַתַּח שֹׁאָה bed. *sub fragore* in örtlichem Sinne: durch das durchbrochene und oberhalb der Sturmlaufenden krachende Gemäuer. In 15[a] ist kein Grund vorhanden, mit Umbr. zu theilen: Er hat sich gegen mich gewandt! Schrecknisse jagten fort etc., obwol auch das syntaktisch (vgl. Gen. 49, 22 בָּנוֹת צָעֲדָה) nicht unmöglich wäre. Man übersetze: gekehrt sind gegen mich Schrecknisse, so daß entweder das Präd. in der männlichen Grundform voraussteht Ges. § 147[a] oder בַּלָּהוֹת als Objektsacc. des Passivs gedacht ist Ges. § 143, 1., nicht aber als Acc. des Products: verwandelt hat sichs mir zu lauter Schrecknissen, näml. mein früheres Glück (Dillm.), denn das Vorausgegangene enthält diesen Subjectsbegriff nicht. Die Schrecknisse selbst sind Subj. und bleiben es auch 15[b]: sie (diese Schrecknisse) verjagen gleich dem Winde meine Hoheit, Constr. wie 27,20. 14,19 vgl. zur Sache 18,11. Hirz. macht כְּרוּחַ zum Subj.: *velut ventus aufert nobilitatem meam.* Aber „*velut ventus* stände von Gott schicklich nicht zu sagen" (Hitz.) und da auch *velut ventum* dadurch ausgeschlossen ist, daß der Wind verjagt aber nicht verjagt wird, so gilt uns בלהות als Subj.; Hahns Gegenbem., daß das Unglück nicht erst, wenn es da ist, das Glück verjage, sondern an die Stelle des verjagten trete, ist sophistisch, übrigens ist das Obj. des Verjagens hier nicht Iobs Glück, sondern Iobs נְדִיבָה das Ansehn und die Würde, durch die er bisher imponirte (Trg. רַבְנוּתִי); die Leidensstürme, die über ihn ergehn, nehmen diesen Adel bis auf den letzten Rest hinweg, und sein Heil oder vielmehr, da dieses Wort im Munde des außerisraelitischen Helden nicht den sonst üblichen Sinn hat, sein glückseliger Stand (v. وَسِعَ *amplum esse*) ist wie eine Wolke, so schnell und spurlos (7, 9. Jes. 44, 22), vorübergezogen und entschwunden. Das Tonspiel כְּעָב עָבְרָה ist wie Ps. 18, 13 (vgl. Ps. 24, 6 דּוֹר דֹּרְשָׁו).

16 Und jetzt ergießt sich in mir meine Seele,
Es halten fest mich Leidens-Tage.
17 Die Nacht bohrt meine Gebeine von mir weg,
Und meine Nager schlafen nicht.
18 Durch Uebergewalt entstellt sich mein Gewand,
Wie mein Hemdkragen umschließt es mich.
19 Er hat mich in den Schmuz geworfen,
Und ich bin an Aussehn gleich Staub und Asche.

Mit diesem dritten וְעַתָּה (v. 1. 9) hebt die elegische Klage über den schroffen Abstand der Gegenwart von der Vergangenheit zum dritten Male an. Die Seele ergießt sich im Menschen (עָלַי wie 10, 1. Psychol. S. 152), indem sie, der Traurigkeit ohne Widerstand sich hingebend, bis zum Boden heruntergestimmt wird und sich in den

Einen Zustand der Betrübnis auflöst — ein Bild, welches aber nicht dadurch daß das Wasser Symbol der Seele (s. Hitz. zu Ps. 42, 5), sondern vielmehr durch Verinnerlichung der Vorstellung vom Thränenergusse (Thren. 2, 19) vermittelt ist: das Leben der Seele verströmt im Blute und der Schmerz der Seele in Thränen und Klagen, und indem der äußere Mensch in den herabrinnenden Thränen gleichsam sich selber auflöst (Jes. 15, 3), zerfließt seine Seele gleichsam in sich selbst, denn der äußere Vorgang ist nur die Erscheinung und Folge eines innern. עָנִי mit seinem Verbum und dessen übrigen Derivaten ist das eigentliche Wort für Leiden und insbes. die Passion des Knechts Jahve's. Leidens-Tage — klagt Iob — halten ihn fest; אָחַז vereinigt in sich wie חָזַק die Bedd. *prehendere* und *prehensum tenere*. In 17ª ist nicht mit Arnh. u. A. zu übers.: Nachts bohrt es (das Leiden) .. denn עני steht nicht so im Vordergrunde der Rede, um Subj. des Folg. zu sein; eher: Nachts wird ausgebohrt (Trg. Rosenm. Hahn), aber so an der Spitze des Satzes stehend ist לַיְלָה nicht adverbiale Zeitangabe, sondern die hier wie 3, 3 personificirte Zeit selbst und נָקַר also nicht *Ni.*, sondern *Pi.*: die Nacht (die ruhelose 7, 3 f., in welcher alle Uebel oder doch die schmerzliche Empfindung derselben sich steigert) bohrt seine Gebeine (synon. בְּחָרִים 18, 13) von ihm hinweg; die Lepra gelangt schließlich, indem die Geschwüre immer weiter nach innen fressen, bis an die Knochen und zerstört den Körper dermaßen, daß einzelne Glieder sich ablösen. In 17ᵇ übers. LXX (*νεῦρα*) Parchon Kimchi Blumenfeld u. A. nach dem targ. עַרְקִין (= גִּידִים) und عُرُوق ‚meine Adern'. Aber עָרְקִי ist *n. agentis* und bed. nach 30, 3 ‚meine Nager' (Hier. *qui me comedunt*, Trg. דְּמִצְּעָפָן יְחֵי *qui me conterunt*, v. ערץ = חרס?), sei es daß die nagenden Schmerzen personificirt sind — die Schmerzen sind dem Menschen widernatürlich, sie kommen ihm wider Willen, er unterscheidet sie von sich wie wilde Bestien — oder an jene Würmer (רִמָּה 7, 5), die sich in Iobs Schwären bildeten (vgl. Aruch עַרְקָא Blutegel, *pl.* עַרְקָתָא Würmer z. B. in der Leber) und welche in der Sage von Iobs Krankheit ein so stehender Zug sind, daß sich die Wallfahrer nach Iobs Kloster noch jetzt von dort solche angeblich versteinerte Iobswürmer mitnehmen.[1] Eng und naturgemäß würde sich 18ª anschließen, wenn sich לְבוּשִׁי von der Haut verstehen und erkl.

1) In Mugir ed-dîns großer Gesch. von Jerusalem und Hebron *kitâb el-ins el-gelîl*) liest man in einem Artikel über Iob, Gott habe ihn an seinem Leibe heimgesucht, so daß er den Gliederfraß bekam (*tegeddem*) und Würmer sich in den Wunden erzeugten (*dawwad*), während er auf einem Misthaufen (*mezbele*) lag und außer seiner Frau, die ihn pflegte, Niemand ihm zu nahe zu kommen wagte. In einer schönen kurdischen Ballade „vom Korbhändler" (*zembilfroš*), die ich von den Kurden in *Šâlihîje* erhalten habe, heißt es: *veki Gergis beśara beri | Jusuf veki abdan keri | bikesr' Ejub kurman deri | to anin ser sultaneti | to men chalaski 'j zahmeti.* „Als man Gergis zertheilte mit der Säge | Und Joseph einem Sklaven gleich verkaufte | Als Würmer sich in Iobs Leibe nährten | Da leitetest du sie auf sicherm Pfad | Auch mich wirst du erlösen aus der Noth." Mehr über diese Iobswürmer bei Beschreibung des Iobsklosters. *Wetzst.*

ließe: durch Allgewalt (näml. Gottes 23, 6) entstellt sich meine Leibesdecke, wie schon Raschi: משתנת גלד אחר גלד sie verändert sich indem eine Haut oder Kruste nach der andern sich bildet. An sich käme לְכוּשִׁי für עוֹרִי oder בְּשָׂרִי nach 10, 11 vgl. 41, 5 nicht unerwartet, aber Schult. findet es mit Recht verwunderlich, daß לבוּשׁ 18ª nicht das eig. Oberkleid, sondern die Hautdecke, כְּתֹנֶת 18ᵇ aber das Unterkleid im eig. Sinne bed. soll. Hitz., dies fühlend, setzt 18ᵇ in attributives Verh. zu לבושי: „durch Uebermacht verwandelt sich mein Kleid, womit er nach Art meines Leibrocks mich gürtet." Aber diese Unterordnung von 18ᵇ unter 18ª ist durch nichts berechtigt und die befremdende Vermengung von Bild und Abgebildetem bleibt. Deshalb fassen wir לבוש mit Ew. Hirz. Hlgst. eigentlich: „durch (göttliche) Allgewalt entstellt sich (wird sich selber unähnlich) mein Gewand, gleich dem Hemdkragen schließt es eng an mich an." Denn auch das ist sehr unwahrsch. daß בְּפִי, wie Hitz. annimmt, hier wie 33, 6 vgl. Sach. 2, 4. Mal. 2, 9 ‚nach Maßgabe, nach Verhältnis' bedeute, da פי neben כתנת die Voraannahme für sich hat, etwas der כתנת Zugehöriges, näml. פִּי הָרֹאשׁ Ex. 28, 32 (vgl. dagegen פי vom unteren Besatz Ps. 133, 2) zu bezeichnen (Ew. Hirz. Kamph. Dillm. Zöckl.). So schon LXX *ὥσπερ τὸ περιστόμιον τοῦ χιτῶνός μου* und Hier.: *velut capitio tunicae meae.* Schlottm. bem. gegen diese Auffassung, sie sei nicht naturgemäß, da über einem eingefallenen Körper nicht das Obergewand den Schein eines engen Unterkleides, sondern im Gegenth. das Unterkleid den Schein eines weiten Obergewandes bekomme. Das ist wahr, aber nicht minder wahr ist es, daß wenn der Körper zum Gerippe abgemagert ist, das stattliche Aussehn und der schöne Faltenwurf verschwinden, die das Obergewand durch die vollen und runden Formen der Glieder bekommt: es fällt schlicht und in senkrechten Falten an dem eingefallenen Körper herab und trägt nicht wenig dazu bei, den welchen man früher in Gesundheitsfülle gesehen noch unkenntlicher zu machen als er ohnehin ist. Mit יַאַזְרֵנִי *cingit me* ist nicht bloß der Zusammenfall des früher von den Gliedern des Körpers ausgefüllten Obergewandes gemeint, sondern dessen Aussehn wenn sich der Kranke drein hüllt: da gürtet, umschließt es ihn wie sein Hemdkragen, sich so um die spindeldürre Figur wie jener um den dünnen Hals herumlegend. Ueber die in der Elephantiasis mit den hypertrophischen Bildungen sich verbindende furchtbare Abmagerung s. 7, 15 und bes. 19, 20. Subj. zu v. 19 ist Gott, den auch v. 18 als wirkende Ursache bez.: Er hat mich in den Koth geworfen oder geschleudert[1] und ich bin gleich worden wie (בְּ statt des Dativs Ew. 221ª) der Staub und Asche. Auch das ist pathologisch gemeint: die Haut des Elephantiasiskranken färbt sich erst starK roth, dann nimmt sie eine schwarze Farbe an; es bilden sich auf ihr Schuppen wie Fischschuppen und die rissige dunkelfarbige Oberfläche des Körpers gleicht einer Erdkruste.

1) Die LA schwankt zwischen הֹרָנִי und הוֹרָנִי, denn letztere Schreibung findet sich zuweilen auch außer Pausa bei verbindenden Accenten B. 1 S. 28, 15. Ps. 118, 5.

20 Ich schrei' um Hülfe zu dir und du erwiderst mir nicht;
Ich stehe da und du blickst starr mich an.
21 Du verwandelst dich zu einem Grausamen mir,
Mit der Stärke deiner Hand befehdest du mich.
22 Hebst auf Sturmwind mich, lässest mich daherfahren
Und zerrinnen in Sturmesgetöse.
23 Denn ich weiß: zum Tode willst du mich zurückführen,
Ins Versammlungshaus für alles Lebendige.

Schreit er um Hülfe, so bleibt sein Schreien ohne Erwiderung; steht er da, im Gebet verharrend und in ehrfürchtiger Haltung zu Gott aufblickend, so begegnet seinem Aufblick der beängstigende starre Blick Gottes, der nichts weniger als hülfbereit ihn feindselig fixirt (vgl. 7, 20. 16, 9); יִתְבֹּנֵן reflektirend anblicken wird sonst mit אֶל, עַל, עַד oder auch dem Acc. verbunden, hier wo regungslos steifes Anblicken gemeint ist, mit בְּ (= בְּפָנַי). Das לֹא 20ᵃ zu וַתִּתְבֹּנֵן herüberzuziehen (Hier. Saad. Umbr. Welte u. A.) ist, wenn auch nicht wegen des ו *consec.*, doch wegen der Sperrung durch den neuen Vordersatz עָמַדְתִּי unmöglich (Ew. § 351ᵃ). Der Syr. liest עמדת was Hitz. nach 37, 14 billigt, aber עמדתי von betender *statio* wie Jer. 15, 1 ist bedeutsamer und dem Parallelismus entsprechend. Ueber die von Houbigant und Ew. bevorzugte LA zweier Codd. ותחכנן (du stellst dich wider mich) urtheilt schon Rosenm. richtig: *est potius pro mendo habenda.* Die Cadenz וּתְחַבְּנֵן בִּי ist wie Dt. 32, 37 vgl. das Unicum 20, 27. Statt Iobs Gebet tröstend zu erwidern und statt sich hülfwillig zu regen verwandelt sich Gott, der früher gegen ihn so Gütige, ihm, seiner Creatur, in einen Grausamen *saevum* (אַכְזָר Nomen in Elativform, vgl. לְאוֹרֵב in der Lehnstelle Jes. 63, 10) und befehdet ihn (שָׂטַם wie 16, 9), indem er ihm die Stärke seiner Allmachtshand (עֹצֶם יָד wie Dt. 8, 17., synon. חֹזֶק) zu fühlen gibt. In 22ᵃ ist nicht übers.: du hebst mich empor, lässest in den Wind mich fahren (Ew. Hirz. u. A.), was ein unklares Bild gibt, oder: lässest einher auf dem Sturm mich fahren (Hitz.), was sich nicht durch 2 S. 6, 3 belegen läßt, da הַרְכִּיב אֶל dort ‚aufladen' bed., sondern wie auch accentuirt ist (denn אֶל־רוּחַ hat *Dechi*[1] welchem sein Diener *Munach* vorausgeht): *elevas me in ventum, equitare fācis me* (Dachselt); dieses תְּשָׂאֵנִי אֶל־רוּחַ bed. aber nicht: du raffest mich in den Wind oder Sturm hinein (Hahn Schlottm.), sondern: du hebst mich zum Winde oder Sturme hinauf wie auf ein Reitthier (Umbr. Olsh.); Salomo ritt nach orient. Sage auf dem Ostwind und von einem rapid Dahineilenden sagt man arab. *rakab ʿal-genâḥai er-rîḥ* er reitet auf den Flügeln des Windes, in u. St. ist der Vergleichspunkt das schlechthin leidentliche Fortgerissensein aus gesundem und glücklichem Lebensgenusse in eine schwindelerregende Höhe, von wo aus dem unfreiwillig Entrückten jäher Absturz droht (vgl. Ps. 102, 11). Das Geschick, welches ihm von dieser peinlichen Schwebe aus droht, spricht Iob 22ᵇ in den räthselhaften Worten aus: וַתְּמוֹגְגֵנִי תֻּשִׁיָּה. So das *Kerî*,

1) Das *Dechi* steht, wenn zwei Wörter durch Makkef geeint sind, zu Anfang des zweiten dieser Wörter.

wonach LXX καὶ ἀπέῤῥιψάς με ἀπὸ σωτηρίας übers. Aber מוּג bed. nicht ἀποῤῥίπτειν, sondern zerfließen, vgl. מֹוֹג in wallende, schwankende, undulirende Bewegung versetzen. Die neuern Ausll., welche dem *Kerî* folgen, übers., indem sie ותמגגני für לי ותמגג fassen (nach Ges. § 121, 4): du ließest mir zerrinnen Rath und Einsicht (Welte), Glückseligkeit (Blumenf.) u. dgl., besser: Bestand, Dasein, Fortdauer (s. 6, 13 und bes. zu 26, 3). Der Ged. ist passend, aber der Ausdruck hinkend. Schon Hier., welcher *valide* übers., deutet auf das Richtige und Buxtorf (*Lex. col.* 2342 s.), indem er die nicht minder räthselhafte Targumübers. *in fundamento* = *funditus* oder *in essentia* = *essentialiter* erkl., hat, ohne es zu beabsichtigen, den Sinn des hebr. *Kerî* getroffen; תֻּשִׁיָּה ist näml. als näher bestimmender oder adverb. Acc. gemeint: du lässest mich zerrinnen dem Wesensbestande nach, *ita ut tota essentia pereat h. e. totaliter et omnino.* Viell. war dies wirklich der Sinn des Dichters: vollständigst, gründlichst, ganz und gar, ähnlich wie arab. حَقًّا. Aber ungünstig ist diesem *Kerî*, daß תושיה (v. יָשַׁי) sonst immer *plene* geschrieben wird; die Correktur des תּשׁוּה ist gewaltsam und zudem gibt dieses, richtig gelesen, einen dem Bilde 22ᵃ weit angemessenern Sinn. Ges. Umbr. Carey lesen תְּשַׁוֵּחַ *terres me*, aber diese Bed. ist im Hebr. unerhört und auch im Chald. nur im *Ithpe.* אִשְׁתְּוֵי (= hebr. חָרַד) üblich; Hitz., ebenso lesend, übers.: lässest mich zerrinnen, streckst mich hin, aber auch diese Bed. ist erklügelt. Schon Stuhlm. erkannte, daß תּשׁוּה s. v. a. תְּשׁוּאָה sei; es ist mit Ew. Olsh. Dillm. תְּשֻׁוָּה (nicht mit Pareau Hirz. תְּשֻׁוָּה ohne Dag.) zu lesen und dies bed., wie תשואה 36, 29 v. שׁוּא = שָׁאָה, aus dem es umgelautet ist, das Gekrach des Donners oder auch das Gedröhn oder Getöse wie eines Unwetters oder Einsturzes *(procellae sive ruinae).* Die Meinung ist, daß der unfreiwillig auf Sturmwind Dahinfahrende in dem Sturme selbst, der sich zum Getöse eines Unwetters steigert, sich auflöst; תְּשֻׁוָּה für בְּחֻשָּׁה vgl. Ps. 107, 26: ihre Seele zerschmolz (zerging) בְּרָעָה. Die aufgezwungene Luftreise geht also in das Nichts oder nahezu das Nichts, wie Iob wol bewußt ist v. 23: „denn ich weiß: (ohne כִּי wie 19, 25. Ps. 9, 21) zum Tode (Acc. des Zieles) willst du mich zurückführen . ." Faßt man תְּשִׁיבֵנִי in seiner nächsten Bed. *reduces,* so ist der Tod als wesentlich eins mit dem Todesstaube und ebendamit dem Staube gedacht, aus dem der Mensch gebildet worden (Gen. 3, 19 vgl. 2, 7 und oben 1, 21); indes kann חשׁיב auch nur wie *redigere* die Bed. der bewirkten Geschickswendung und Zustandsänderung haben. Die Behauptung, daß שׁוּב immer ein ‚wieder' einschließe (s. Köhler zu Sach. 13, 7 S. 239), ist undurchführbar; im nachbiblischen Hebräisch wenigstens bed. שׁוּב sicher nicht bloß ‚wieder werden', sondern auch ‚werden', wie عاد als Synon. von جاء *devenir* gebraucht wird.[1] Mit מָוֶת, der Bez. des Zustandes, wechselt im Paral-

1) s. meine Anekdota der mittelalterlichen Scholastik unter Juden und Moslemen S. 347.

lelgliede die Bez. der Stätte: der Hades (unter dessen Begriff der des Grabes subsumirt wird) ist das große unfreiwillige Stelldichein aller diesseits Lebendigen.

24 Doch streckt man nicht im Sturz die Hand noch aus,
Erhebt in seinem Untergange drob Hülfsgeschrei?
25 Oder hab' ich nicht geweint um Hartbedrängte,
Bejammerte meine Seele nicht den Dürftigen? —
26 Denn Gutes hoffte ich, da kam Uebles;
Harrt ich auf Licht, so kam Dunkel.
27 Meine Eingeweide sotten ohne Pause,
Es warfen sich mir entgegen Tage des Elends.

Das Trg. zu v. 24 folgt midrasischen Einfällen und entzieht sich aller Kritik; LXX liest בי statt בעי und findet in v. 24 das Verlangen nach Selbstmord oder Tod durch die Hand eines Andern; der Syr. liest gleichfalls בי, obwol mit Vermeidung jenes Unsinns; Hier. macht aus der Aussage eine Anrede und modelt auch übrigens den Text unter midrasischem Einfluß; Aq. Symm. Theod. erstreben Besseres als LXX, aber (nach den hexaplar. Bruchstücken zu schließen) בעי willkürlich deutend; Saadia und Gecatilia ringen 24ª einen Sinn ab, aber auf Kosten der Syntax und 24ᵇ wider den Wortlaut hintennach schleifend. Die alten Ausll. erklären meist als ob es nicht להן, sondern להם hieße (eine LA, die sich auch in Midrasch-Texten und einigen Codd. statt der überlieferten eingedrängt hat); selbst Rosenm. noch meint, לָהֵן könne wie aram. לְהוֹן s. v. a. לָהֶם sein, und Carey erklärt die *enallage generis* aus der Nebenvorstellung weibischer Furcht, wie 2 S. 4, 6 von den zwei Meuchelmördern חַמָּה statt חֲמָתָה gesagt werde, um sie als Feiglinge zu bez. Aber das hebr. לָהֵן ist Fem. und so häufig *enallage masc. pro fem.* ist, so unerhört ist *enallage fem. pro masc.*, חַמָּה 2 S. 4, 6 ist Ortsadv. (s. Thenius z. d. St.). Ebenso schlechthin unannehmbar ist es, wenn alte Ausll. שׁוּעַ mit יֶשַׁע (וֶשַׁע) oder wie z. B. Raschi mit שֶׁצֶשַׁע combiniren und ‚Heil' oder ‚Erfreuung' (Erquickung) übers.; eher wäre die Bed. ‚Reichtum' statthaft, so daß שׁוּעַ, wie AE bem., das Subst. zu שׁוֹעֵ 34, 19.; aber 36, 19 (s. dort) bed. שׁוּעַ (wie שׁוֹעַ Jes. 22, 5) Wehgeschrei (= שָׁוְעָה), und mit dieser Bed. vor andern hat mans auch hier zu versuchen. Dagegen fragt es sich, ob בְּעִי nicht viell. auf das V. בָּעָה zurückzuführen ist, sei es als Subst. n. d. F. מְרִי (Ralbag nach Trg.) oder als passives Part. (Saad. غير انّه ليس المبتغى „nur daß es nicht erwünscht ist"); das Verbum kommt zwar sonst nicht im B. Iob vor, ist aber seinem aramaisirenden und dabei arabisch gefärbten Stil sehr angemessen.[1] So בעי als Ein Wort fassend übers. Ralbag: Gebet streckt nicht Hand aus, soll heißen: vermag nichts, vermag den Willen Gottes nicht rückgängig zu machen. Die Gewaltsamkeit der Sinn-

1) Das V. بغا ist noch jetzt von ausgedehntem Gebrauche in Syrien und zwar in zwei Formen: بغا يبغي und بغا يبغا, vgl. die nomadischen Polterabendlieder in DMZ XXII, 103.

erpressung ist groß, aber wenn Renan (nebst Böckel Carey nach Rosenm.) übers.: *Vaines prières! . . il étend sa main; à quoi bon protester contre ses coups?* so kann sich diese Gewaltsamkeit mit jener messen. Ist בעי von בעה abzuleiten, so hat man entw. zu übers.: jedoch soll ohne Gebet *(sine imploratione)*, oder: jedoch soll unangefleht *(non imploratus)* er seine Hand ausstrecken? Der Ged. bleibt bei beiderlei Fassung des בעי der gleiche und fügt sich als Rechtfertigung des Hülfsrufs in den Zus. Aber בָּעָה in der spec. Bed. *implorare, deprecari* ist zwar targumisch, jedoch dem hebr. Sprachgebrauch fremd; sodann ist im ersteren Fall לא für בלא hart und im andern בְּעִי als *part. pass.* ein zu starker Aramaismus. So wird man also zusehen müssen, ob בְּעִי als עִי mit der Präp. בְּ einen passenden Sinn gibt. Da שָׁלַח יָד בְּ z. B. 28, 9 und sonst allgewöhnlich ‚die Hand an etwas legen, nach etwas ausstrecken' bed., so liegt es am nächsten, בעי in Abhängigkeit von יִשְׁלַח יָדוֹ zu fassen, und wirklich gewinnt man einen ansprechenden Ged., wenn man übers.: Nur möge er nicht nach einem Schutthaufen (zu dem ich bereits geworden) seine Hand ausstrecken (um sein Zertrümmerungswerk fortzusetzen), aber 24ᵇ bleibt bei dieser Uebers. von 24ª ein Räthsel, denn Schlottmanns Erkl.: „Nur Trümmer tastet man doch nicht an oder ist Jenes Sturz des Andern Heil", welche selber räthselhaft lautet, ist keine Lösung: der Vorwurf gegen die Freunde, welcher in 24ª liegen soll, ist wider den Charakter dieser von den menschlichen Gegnern abgewandten Monologe; sodann bed. שׁוּעַ nicht Heil und von ‚Jenem' und ‚einem Andern' ist nichts im Texte zu lesen. Auch bed. es nicht ‚Gewinn', so daß sich mit Hitz. übersetzen ließe: „Nur an die Ruine woll' er nicht Hand anlegen, oder hätte sie (die Hand) an deren (der Ruine) Verderben Gewinn?" Man wird also wider Willen jenes Abhängigkeitsverh. des בעי aufgeben und בְּעִי entw. auf Schutthaufen oder beim Einsturz übersetzen müssen; עִי (v. עָוָה = ʿ*iwj*) kann beides bed.: Ein- oder Umsturz *(bouleversement)* als Ereignis, und Trümmer oder Schutt als dessen Folge. Demgemäß übers. Hirz.: Nur wird auf den Trümmern (richtiger wenigstens: auf Trümmern) einer nicht ausstrecken die Hand, und Ew.: Nur — streckt man beim Sturz die Hand nicht aus? Aber dieses ‚nur' ist unbequem. Hahn meint אִם לֹא in der Bed. ‚nicht einmal' fassen zu dürfen und übers.: Darf man nicht einmal beim Sturz die Hand erheben, aber dann fehlt alle Verknüpfung mit dem Vorausgeg., überdies bed. אִם לֹא nicht *ne quidem*. Allerdings hat das urspr. affirmative אִם meist restrictive Bed., welche im Sprachbewußtsein mit der affirmativen zusammenfließt (s. 18, 21), aber es wird auch, wie häufiger אָכֵן, adversativ gebraucht z. B. 16, 7 und in der Verbindung אִם לֹא trifft diese advers. Bed. mit der restrictiven zus., denn diese Doppelpartikel bed. sonst überall: nur nicht, jedoch nicht Gen. 20, 12. 1 K. 11, 39. 2 K. 12, 14. 13, 6. 23, 9. 26. Um so näher läge es zu übers., wie wir oben angaben: Nur möge er nicht etc., aber 24ᵇ erhebt Einsprache. Ist, wie auch Hirz. Ew. Hahn annehmen, לֹא 24ª s. v. a. הֲלֹא, so daß der Satz mit Frageaccent zu sprechen ist, so hat man אִם wie Hier. mit

verumtamen zu übers. Er weiß, daß er mit Sturmeseile dem Tode entgegengeführt wird; er weiß es und hat mit diesem Ged. sich auch schon so vertraut gemacht, daß er diesem seinem Jammerleben je eher desto lieber ein Ende gemacht sähe — jedoch streckt man nicht zusammenstürzend seine Hand aus? Dieses unwillkürliche Reagiren gegen den Untergang ist die unausbleibliche Folge des dem Menschen angeborenen Selbsterhaltungstriebes. Daß שלח יד ‚die Hand nach Hülfe ausstrecken' bed. kann, bedarf keines Beleges; ישלח ist mit allgemeinstem Subj. gedacht: man streckt aus wie 17, 5. 21, 22. Nun schließt sich auch 24ᵇ mit fortwirkendem לא und dem eine andere Wendung der Frage einführenden אם naturgemäß an: Jedoch streckt einer nicht zusammenstürzend die Hand aus, oder (erhebt) in seinem Untergange ebendarob Hülfs- oder Wehgeschrei? So erkl. Hirz. Ew. Hahn Dillm. Zöckl. Der Conj. Döderleins לָחֶן für לָחֵן (Flehen ‚um Gnade') ist man nicht benöthigt, eher kann man versucht sein לא רִשְׁוַּע zu lesen, womit alle Schwierigkeit schwindet. Aber auch der gewähltere Ausdruck welcher vorliegt erklärt sich: לָחֵן bed. neutrisch: bei (unter) solchen Umständen (vgl. בָּהֵם 22, 21. Jes. 64, 4) oder ist geradezu s. v. a. לָחֵן, welches Ruth 1, 13 *propterea* bed. und auch im bibl. Chaldaismus neben der chald. Bed. *sed, nisi* diese hebr. Bed. (Dan. 2, 6. 9. 4, 24) beibehält. Ueber פִּיד (v. פוּד verw. אבד בּוּן), welches Sterben und Verderben bed., Synon. von אֵיד, s. zu 12, 5. שַׁוְּעָ bed. hier wie 36, 19 das selbe was שׁוּעַ Jes. 22, 5 und שָׁנַע Ps. 5, 3 Geschrei (um Hülfe). Der weitere Gedankenfortgang erscheint bei dieser Auffassung von v. 24 als wolvermittelt; die Aeußerung des Gefühls — will Iob sagen — welches er selbst bei Anderer Misgeschick empfand, wird ihm doch im eignen Misgeschick verstattet sein, dem Mitleidigen Flehen um Mitleid: oder hab' ich nicht geweint um den der harten Tages d. i. Lebensgeschickes (vgl. קָשֵׁה *durus, miser*), trauerte nicht meine Seele um den Dürftigen?

Auch hier wirkt לא aus 25ᵃ fort (vgl. 3, 10. 28, 17); עָנַם ist *ἅπ. γεγραμμ.*, gleichbed. mit אָנַם, wov. אֹנֶם Jes. 19, 10. אַנְמָה (Betrübnis) *Moëd katan* 14ᵇ, arab. وَجِمَ, أَجِمَ Ekel und Abscheu empfinden. Verhält sich v. 25 begründend zu v. 24, so geht nun v. 26 und was folgt unmittelbar auf v. 24 zurück: er der mit Anderer Leiden Mitleid empfand, wird doch im eignen Leiden angesichts des gewissen Untergangs die Hand nach Hülfe ausstrecken und sein Weh in Klagen ausschütten dürfen, denn sein Leiden ist in Wirklichkeit unaussprechlich groß: Gutes hoffte er (für die Zukunft von dem Segensstande aus, dessen er sich erfreute), da kam Uebles, und harrte ich auf Licht, so kam tiefes Dunkel. Ew. (§ 232ᵇ) hält וָאֲיַחֵלָה für verkürzt aus וָאֲיַחֵלָה, aber diese Lautverkürzung ist unmöglich und man hätte also mit Hitz. וָאִיחֲלָה zu schreiben; jenes bed. *καὶ ἤλπιζον* oder *ἐβουλόμην ἐλπίζειν*, dieses *καὶ ἤλπισα*, und jenes cohortativisch lautende Fut. bildet logisch einen hypothetischen Vordersatz, ganz so wie 19, 18 will ich aufstehn (אקומה), so bereden sie mich (s. Ew. § 357ᵇ). In Fieberglut und Angsthitze wurden seine Eingeweide in Sieden versetzt (רָתַח wie 41, 23 vgl. talm. רִיתָחָן ein Hitz- oder Brausekopf) und ruhten nicht (von diesem Sieden); die Accentuation *Tarcha, Mercha, Athnach* ist hier incorrekt, statt *Athnach* ist *Mugrasch* erforderlich und statt לֹמוּ fordert die Masora לֹמוֹ ohne pausale Verlängerung. Entgegenwarfen sich ihm (קִדְּמוּ wie Ps. 18, 6) Leidens-Tage, näml. als feindliche Macht ihm den bisherigen Weg des Glückes vorrennend.

28 **In Trauerschwarz schlich ich hin sonnenlos;**
Erhob in Versamlung mich, ließ meinem Klagen Lauf.
29 **Bruder bin ich worden der Schakale**
Und Genosse der Straußinnen.
30 **Meine Haut löst geschwärzt sich von mir ab,**
Und mein Gebein ist verbrannt vor Dürre.
31 **Es ward zu Trauer meine Cither**
Und meine Schalmei zu Jammertönen.

Umbr. Vaih. Hlgst. Hitz. verstehen קָדַר von der schmuzig schwarzen Haut des Leprosen, aber in gleichlautenden Aussagen (Ps. 35, 14. 38, 7. 42, 10. 43, 2 vgl. oben 5, 11) bez. es den schmuzig schwarzen Anzug Trauernder (vgl. קְדֵרָה *conspurcare vestem*); auch ist es nicht von der schmuzig schwarzen Haut als *quasi sordida veste* (Welte Ew.) zu verstehen, die Klage über die Schwärzung und Entstellung der Haut folgt ja in v. 30 mit der Haut als Subj. und dem für sie passenden Farbwort. Es ist das Schwarz des שַׂק oder Trauerlinnens 16, 15 gemeint, womit aber auch die seit Raschi (לא ששיפתני חשמש) verbreitete Deutung des בְּלֹא חַמָּה ‚ohne Sonnenbrand' hinfällig wird, denn von der Schwärze der Haut kann man wol sagen, daß sie nicht herrühre von der Sonne, nicht aber von dem Anzug oder auch (so Dillm. Zöckl.) von dem schmuzigen Aussehn des Trauernden. Auch widerlegt sich an dem קדר die LA בלא חמה bei LXX Complut. (*ἄνευ θυμοῦ*) Syr. Hier. *(sine furore)*, was, wie in unserer RA „schwarz vor Aerger", von Ablagerung des Gallenpigments auf der Haut verstanden werden müßte. Richtig fassen Hahn Kamph. בלא חמה im Sinne von בלא אור חמה (Jes. 30, 26) und also בחשך. Aller seiner Habe, zuletzt auch seiner Kinder verlustig schlich er trauerschwarz dahin (חָלַךְ wie 24, 10. Ps. 38, 7) und auch die Sonne hatte sich ihm schwarz umzogen (was קָדַר חַשְׁמֶשׁ heißt Jo. 2, 10 u. ö.); das himmlische Licht, welches sonst seinen Pfad erhellte 29, 3., war unsichtbar geworden. Iob blickt hier auf die ganze Kette der Leidensverhängnisse, die ihn betroffen, zurück, so daß wir bei 28ᵃ nicht ausschließlich und auch nicht vorzugsweise an den Leprosen zu denken haben, da ja הלכתי ihn noch als frei sich Bewegenden darstellt. In 28ᵇ ist die Accentuation, welche Hitz. in Schutz nimmt: *Dechi Munach Silluk* fehlerhaft, da im letzten Satzgliede vor Silluk nie *Dechî* auftreten kann; statt Dechî (קָמְחִי) haben correkte Texte *Tarcha* (קָמְחִי) und demgemäß nicht בַּקָּהָל, sondern בַּקָּהָל, *Munach* aber nach der Regel Psalter 2, 503 § 2 aus *Mugrasch* transformirt und logisch gleichen Werthes: ich erhob mich (und stand da) in der Ver-

samlung, nach Hülfe rufend oder allgemeiner: wehklagend. Die Versamlung ist nicht als Volks- oder gar Gerichtsversamlung zu denken (Ew.: „vor Gericht, einen Richter suchend unter Klagen"); der Ged., daß Iob vor menschlichem Gericht Rechtshülfe gegen seine unverschuldeten Leiden suchte, ist widersinnig, und auch schon der Ged. ist unwürdig, daß er vor der zu Berathung und Rechtsprechung zusammengerufenen Volksversamlung um Hülfe schrie; Welte aber, welcher erkl.: ich war wie einer der vor versammeltem Gerichte u. s. w., liest dieses *quasi* in den Text hinein. Man hat also בַּקָּהָל zwar nicht in dem allgem. Sinne von *publice* oder vor aller Welt (Hirz.) zu fassen (vgl. בְּקָהָל ἐν φανερῷ Spr. 26, 26), aber auf die um ihn, den schwer Heimgesuchten, Versammelten zu bez.; אֲשַׁוֵּעַ ist Zustandssatz der Absicht (Ew. § 337[b] vgl. de Sacy, *Gramm. arabe* II § 357), wie er gerade nach קוּם häufig vorkommt 16, 8. Ps. 88, 11. 102, 14: *surrexi in contione ut lamentarer* oder *lamentaturus* oder *lamentando*. In diesem von tiefstem Weh erpreßten Jammern, welches er selbst in zahlreicher Umgebung nicht zurückhalten konnte, ist er geworden ein Bruder (tropisch wie Spr. 18, 9) jener תַּנִּים Schakale *(canes aurei)*, deren wimmerndes Heulen verstimmend und grauenerregend auf alle Hörenden wirkt, und ein Genosse der בַּת יַעֲנָה, deren schrilles Geschrei mit melancholisch klingenden und stimmenden Klagetönen wechselt[1]; der Vergleichspunkt ist nicht die Empfindungslosigkeit der Hörer (Sforno), sondern die Gemeinschaft des Gewimmers und Geheules nebst der sich mit dessen Vorstellung verbindenden Nebenvorstellung der Wüste, in der es vernehmbar wird (vgl. Mi. 1, 8). Erst jetzt kommt er auf seine Entstellung durch die Lepra insbes. zu sprechen: meine Haut (עוֹרִי *masc.*, wie es auch 19, 26 nur scheinbar als *fem.* gebraucht ist) ist dunkelgrau, schwarzgrau, schwarz geworden *(nigruit)* von mir hinweg d. h. hat sich schwarz geworden von mir abgelöst (سحر in der arab. Bed. wenden, abkehren ist nicht hebräisch), und mein Gebein (עַצְמִי als *fem.* construirt wie 19, 20. Ps. 102, 6) ist verbrannt oder in Glut

1) Vgl. Shaw's *Travels in Barbary* II, 348: „Wenn die Straußen in Anlauf und Kampf begriffen sind, machen sie zuweilen ein wildes, grimmiges und zischendes Geräusch mit ihren aufgeblasenen Kehlen und offnen Schnäbeln, ein anderes Mal, wenn sie auf geringeren Widerstand treffen, haben sie eine gluckende oder gackernde Stimme gleich unserem Hausfedervieh: sie scheinen sich über die Furchtsamkeit ihres Gegners zu freuen und zu lachen. Während der einsamen Nachtzeit aber, als ob da ihre Stimmorgane einen ganz verschiedenen Ton bekommen hätten, erheben sie oft ein klägliches und greuliches Gedröhn, welches zuweilen dem Löwengebrüll ähnelt und zuweilen mehr den heiseren Stimmen anderer Vierfüßler, bes. des Bullen und Rindes, gleicht. Ich habe sie oft stöhnen gehört, als ob sie die peinlichsten Schmerzen litten (*groan as if they were in the greatest agonies*)." Und Generals Doumas Buch über die Pferde der Sahara S. 142 ff., wonach der männliche Strauß (*zalim*), wenn er getödtet wird, zumal wenn seine Jungen in der Nähe sind, klägliche Töne ausstößt, während dagegen das Weibchen (*remda*) keinen Laut von sich gibt, so wie daß man, wenn der Strauß sein Nest ausgräbt, den ganzen Tag über schmachtende und klagende Töne hört und daß er, wenn er seine Eier gelegt, wieder sein gewöhnliches Geschrei nur gegen 3 Uhr Nachmittags hören läßt.

versetzt (חָרָה *Milel* v. חָרַר wie Ez. 24, 11) von ausdörrender Hitze. So ward denn zu Trauer seine Cither und seine Schalmei (וְעֻגָבִי mit ג *raphatum*) zum Rufe Weinender; die fröhliche Musik (vgl. 21, 12) hat sich in trauriges Weinen und Schluchzen verwandelt (vgl. Thren. 5, 15). So schließt der zweite Theil der Monologe. Er ist etwas gedehnt und ermüdend, es ist die letzte wehmütige Klage Iobs vor der Katastrophe. Wie fein, daß der Dichter diese Klage v. 31 so musikalisch verhallen läßt! Man hört sie elegisch forttönen. Die Fest- und Freudenmusik ist verstummt, nur noch Trauer- und Klagetöne, *mesto, flebile.*

Der dritte Theil der Monologe c. XXXI.

Schema: 8. 9. 8. 6. 6. 10. 10. 4. 4. 5. 7. 6.

1 Einen Bund hab' ich vorgeschrieben meinen Augen,
Und wie sollt ich heften den Blick auf eine Jungfrau!
2 Was wäre da die Schickung Eloah's von oben
Und das Erbe des Allmächtigen aus Himmelshöhen —
3 Trifft nicht Unglück den Frevelhaften
Und Misgeschick Unheilverübende?
4 Sieht nicht Er meine Wege,
Und alle meine Schritte zählt er?

Nachdem Iob den schroffen Abstand des Ehedem und Jetzt beschrieben und beklagt hat, entwirft er ein Bild seines sittlichen Lebens und Strebens, bei dessen Beschaffenheit die Erklärung seines jetzigen Leidens als eines göttlichen Strafverhängnisses zur Unmöglichkeit und der jähe Absturz seines Glückes in diesen Leidensabgrund ebendeshalb für ihn zum peinigendsten Räthsel wird. Iob ist nicht Israelit, er steht außerhalb des Bereiches der sinaitischen Offenbarung, seine Religion ist die altpatriarchalische, welche noch jetzt als Religion der nicht moslemischen oder doch vom eingedrungenen Islam undurchdrungenen Araber *dîn Ibrâhîm* (Religion Abrahams) oder *dîn el-bedu* (Religion der Steppe) heißt und als die patriarchalisch orthodoxe von Mejânîsî *el-ḥanîfîja* genannt wird. So wenig diese Religion specifisch muhammedanische Satzungen kennt, so wenig Iob specifisch israelitische. Sein Bekenntnis in diesem dritten Monologe trifft bemerkenswerth mit ihren zehn Geboten der Frömmigkeit (*el-felâḥ*) zus., obwol es darin abweicht, daß es die Ergebung in die Schickungen Gottes, jenen *teslim* nicht voranstellt, welcher eben die aus dem Lehrgedicht resultirende Pflicht des vollkommenen Frommen ist; auch läßt sich die Tapferkeit bei Vertheidigung heiliger Güter und Rechte vermissen, welche unter den Wanderstämmen als wesentlicher Theil des *hebbet er-rîḥ* (Anhauchs des Göttlichen) d. i. der werkthätigen Frömmigkeit gilt. Obenan steht hier die Pflicht der Keuschheit. Iob ist in Einehe befindlich, wie noch jetzt die altgläubigen Araber nicht der moslemischen Vielweiberei ergeben sind. Mit dem Bekenntnisse, diese Ehe (obwol sie, nach dem Prolog zu schließen, keine sympathisirende

war) heilig gehalten und sich nicht allein vor ehebrecherischer That, sondern auch vor ehebrecherischen Gelüsten bewart zu haben beginnen seine Bekenntnisse. Mitten im A. T. begegnen wir hier außerhalb des Bereichs des alttest. *νόμος* eben jener sittlichen Strenge und Tiefe, mit welcher der Bergprediger Mt. 5, 27 f. dem Buchstaben des 6. Gebots den Geist desselben entgegenstellt. Absichtlich heißt es לְעֵינַי, nicht עִם־עֵינַי (vgl. 40, 28); כרת בריח עִם oder אֶת ist da die übliche RA, wo zwei gleichstehende Parteien pacisciren, dagegen כרת בריח לְ wo der Höherstehende — Jahve oder ein König oder ein Sieger — sich dem Andern unter vorgeschriebenen Bedingungen verbündet oder doch das Bündnis nicht sowol durch wechselseitiges Entgegenkommen, als durch die Initiative des Einen zu Stande kommt. In diesem letztern Falle verbinden sich mit כרת בריח die Nebenbegriffe verheißenden Gebens (z. B. Jes. 55, 3) oder auch, wie hier, gesetzlichen Vorschreibens: „als Herr über meine Sinne schrieb ich meinen Augen dies Gesetz vor“ (Ew.). Die Augen, sagt ein talm. Spruch, sind die Kuppler der Sünde (סרסורי דחטאה נינהו); seine Augen „zudrücken daß sie sich nicht an Bösem weiden“ ist bei Jesaia 33, 15 ein Grundzug im Bilde dessen, dem die ewigen Zornesgluten nichts anhaben können. Der Ausruf 1[b] ist mit selbstgefühlvoller Entrüstung gesprochen: was sollte ich . . (vgl. den Ausruf Josephs Gen. 39, 9); richtig Schult.: *est indignatio repellens vehementissime et negans tale quicquam committi par esse,* der im Arab. vollzogene Uebergang des מה zu ما zur Verneinung ist hier im Beginne Ew. § 325[b]. הִתְבּוֹנֵן bed. scharfes reflectirendes Betrachten (23, 15), hier mit עַל (wie 1 K. 3, 21 mit אֶל) imaginirendes Verweilen des Blickes auf dem Gegenstande (vgl. Sir. 9, 5. 8), ein *βλέπειν*, welches auf *ἐπιθυμῆσαι αὐτήν* hinausläuft Mt. 5, 28. Von *adulterium reale* und zwar zweiseitigem ist erst in der 3. Str. die Rede, hier von *adulterium mentale* und zwar einseitigem; als Gegenstand wird nicht irgend welches Mädchen, sondern irgend welche בְּתוּלָה genannt, weil die Jungfräulichkeit immer eine ehrfurchtgebietende sacrosancte Erscheinung ist, deren hohre Reinheit nicht durch lüsternes Begaffen zu entweihen Iob sich durch strenge Augenzucht gehütet zu haben bekennt. Das ו von וּמָה ist wie in v. 14 das des Nachsatzes zu einem dort ausgedrückten, hier aus v. 1 sich entwickelnden hypothetischen Vordersatze: und hätte ichs gethan, welche Strafe hätte ich zu gewärtigen? Die Frage v. 2 wird in v. 3 wieder in Form der Frage beantwortet. Zu חֵלֶק und נֶחְלָה von der zuertheilten, zugeurteilten Strafe vgl. 20, 29. 27, 13; zu dem mit אֵיד (Leidenswucht, Unglück) wechselnden נֵכֶר Obad. v. 12., wo dafür נֵכֶר, wie arab. *nukr,* eig. *id quod patienti paradoxum, insuetum, intolerabile videtur, omne ingratum* (Reiske). Im Bewußtsein der gerechten Strafe der Unkeuschen und, wie er v. 4 hinzufügt, der Allwissenheit des himmlischen Richters hat Iob freie Herrschaft über die Sünde auch in ihren ersten Anfängen und Regungen zu seinem Grundsatz gemacht. Das den Subjektsbegriff hervorhebende הוּא meint Ihn, der die Unkeuschen straft. Durch Ihn, der seinen Wandel nach allen Seiten hin übersieht und alle seine

Schritte zählt (יִסְפּוֹר *plene* wie 14, 16 anscheinend der Pausa halber, aber s. die gleiche Schreibung 39, 2 vgl. 18, 15), hat sich Iob von der Sünde zurückschrecken lassen und auf Ihn kann er sich dafür berufen.

5 Wenn ich umging mit Falschheit
Und nacheilte dem Truge mein Fuß —
6 Möge er mich wiegen in der Gerechtigkeit Wage,
Und erkunden wird Eloah meine Unschuld. —
7 Wenn abgebogen meine Schritte von dem Wege
Und meinen Augen nachging mein Herz
Und in meinen Händen klebt ein Makel:
8 So mag ich aussäen und ein Anderer genießen
Und meine Sprossen entwurzelt werden.

Die RA הָלַךְ עִם־שָׁוְא (vgl. Ps. 26, 4. Spr. 22, 24) beruht auf Personification des Trugs oder auf Zusammendenkung desselben mit den מְחִי־שׁוא (11, 11); שָׁוְא (vgl. auch 15, 31) ist Wüstheit und Hohlheit, wüstes unsittliches Wesen und Treiben oder subjektiv gemeint: innere Unwahrheit und Unlauterkeit, parall. מִרְמָה Betrug, Täuschung, Hintergehung. Die Form וַתְּחַשׁ läßt sich nicht von חוּשׁ ableiten, von wo aus sie וַתְּחַשׁ wie וַיְּסַר Richt. 4, 18 u. ö., וַיְּשַׂר *(serravit)* 1 Chr. 20, 3., וַיְּעַט *(increpavit)* 1 S. 25, 14 lauten müßte; manche Grammatiker (Ges. § 72 Anm. 9. Olsh. 257[g]) erklären das *Pathach* statt *Kamez* aus virtueller Verdoppelung des Gutturals, wozu aber hier der Anlaut des Verbums sich nicht so wie bei חִנֵּהוּ, חִסְּרוּ, חִקְּקוּ u. dgl. eignete; man muß annehmen daß וַתְּחַשׁ metaplastisch von חָשָׁה = חוּשׁ (חִישׁ) gebildet ist, wie auch וַיְּעַט 1 S. 15, 19 vgl. 14, 32 von עָטָה = עִיט, oder aber daß diese Formen so segolirt sind (vgl. Ew. § 232[c]) wie z. B. בְּצַע Am. 9, 1 für בְּצַע — Hitz. welcher übers.: „wenn stillhielt (verzog) bei Truge mein Fuß“ gibt dem von חוּשׁ eilen verschiedenen חָשָׁה schweigen eine mit dem hebr. Verbum unvereinbare Bez. auf den Fuß, חוּשׁ על auf etwas los eilen vergleicht sich mit רוּץ על 16, 14. In v. 6 sehen Hirz. Dillm. u. A. mit Recht einen Zwischensatz, die Einheitlichkeit der Str. fordert für die Bedingungssätze den in v. 8 enthaltenen gemeinsamen Nachsatz. Möge ihn Gott immerhin unparteiischer Prüfung unterziehn, Er wird da nur seine תֻּמָּה *integritas* ganze heuchellose Frömmigkeit in Erfahrung bringen. Die „Wage der Gerechtigkeit“ ist die Wage des letztentscheidenden Gerichts Dan. 5, 27 vgl. Nah. 1, 14.[1] Mit v. 7 wird wieder hypothetisch begonnen: wenn abbogen (תֻּמָּה Präd. des folg. dinglichen Plurals nach Ges. § 146, 3) meine Schritte (אֲשׁוּרִי von dem mit אֲשׁוּר wechselnden אַשּׁוּר Ew. § 260[b]) von dem Wege (d. i. dem Einen rechten wie Jes. 30, 21 vgl. Ps. 44, 19) und hinter meinen Augen dreinging mein Herz (Grundstelle: Num. 15, 39) d. h. wenn es dem Zuge der Augenlust folgte, um näml. fremdes Eigentum betrügerisch zu erpressen oder zu erlisten, und wenn an meinen Händen haftete ein Makel (מאום = מוּם 11, 15., ebenso geschrieben

1) Das Lehrbuch der Ethik von Ghazzâli ist im Original *mîzân el-a'mâl* (die Wage der Handlungen), in der Uebers. Bar-Chasdai's מאזני צדק betitelt.

wie Dan. 1, 4., und wie Dt. 13, 18 zeigt Ein Wort mit מְאוּמָה,[1] dessen *ah* tonlos, wahrsch. von einem Stamme מָאַם *maculare:* ein Fleck, Tüpfelchen): so will ich aussäen und ein Anderer genieße und meine Sprossen mögen entwurzelt werden. Der Dichter gebraucht צֶאֱצָאִים sonst von Leibessprossen oder Nachkommen 5, 25. 21, 8. 27, 14., hier aber sind wie bei Jesaia 34, 2. 42, 5., mit dem er dieses Wort gemein hat, die Erzeugnisse des Erdbodens gemeint. Was 8ª sagt, ist nach Joh. 4, 37 ein λόγος Sprichwort. Iob ruft, sofern er so gehandelt habe, den Fluch Dt. 28, 30 f. auf sich herab: was er ausgesäet, mögen Fremde ernten und essen, und soweit die aufgegangene Saat nicht in fremde Hände fällt, möge sie entwurzelt werden.

9 Wenn bethört ward mein Herz ob eines Weibes
Und an der Pforte meines Nächsten ich lauerte:
10 So möge mahlen einem Andern mein Weib
Und über sie mögen sich neigen Andre.
11 Denn eine Schandthat ist das,
Und diese ein Verbrechen vor Richtern.
12 Ja ein Feuer ists das bis zum Abgrund frißt
Und all meinen Ertrag entwurzeln müßte.

Wie er die jungfräuliche Unschuld zu entweihen sich hütete, so ist er sich auch keines Versuchs bewußt, sich in das eheliche Verhältnis des Nächsten (רֵעַ wie im Dekalog Ex. 20, 17) einzudrängen: sein Herz ward nicht überredet oder ließ sich nicht überreden (נִפְתָּה wie πείθεσθαι) d. i. verleiten ob eines Weibes (אֵשֶׁת wie im nachbibl. Sprachgebrauch אֵשֶׁת אִישׁ vom fremden Eheweibe) und er lauerte nicht (nach der 24, 15 beschriebenen Weise) an seines Nächsten Pforte, wozu Wetzst. aus einem Gedichte Muhâdi ibn-Muhammel's vergleicht: ما ذَبّ كلب الجار منا ولا عَوَى d. h. „niemals bellte (נב beduinisch s. v. a. נבח in den syr. Städten und Dörfern) der Hund des Nachbars unsertwegen (indem wir Nachts in schlechter Absicht an das Zelt desselben geschlichen wären), und niemals heulte er (von uns geschlagen, damit er sein verrätherisches Bellen unterließe)." In v. 10 folgt die Strafe, die er, falls er solches gethan, sich selbst anwünscht: „so möge mahlen einem Andern mein Weib" d. h. sie möge seine „Magd hinter der Mühle" Ex. 11, 5 (vgl. Jes. 47, 2. Theokrit 24, 51 *γυνὴ Φολνισσα μύλαις ἔπι κοῖτον ἔχοισα*) werden, die zu Allem sich gebrauchen lassen muß; *ἀλετρίς* und gemeines Weibsbild (vgl. Plutarch *non posse suav. viv.* c. 21 *καὶ παχυσκελὴς ἀλετρὶς πρὸς μύλην κινουμένη*) sind nahezu ein und dasselbe. Dagegen verstehen Trg. *(coeat cum alio)*, LXX (euphemistisch *ἀρέσαι ἑτέρῳ*, nicht, wie Syr. hexapl. zeigt, *ἀλέσαι*) und Hier. *(scortum sit alterius)* und desgleichen

1) Baer notirt מאום als palästinisches *Chethîb* und *Kerî*, dagegen מאומה als babylonisches *Chethîb* mit מאום als *Kerî*. Die Urbedeutung des מאומה kommt in einer masor. Note einer Handschrift von Tschufutkale (Nr. 7) zum Vorschein, wo zu 39, 15 bemerkt ist: וחיות חשדה חדושה אין עליו מאומה d. h. in palästinischen Texten ist das Jod von חיות ohne Punkt darüber (Mittheilung des *D.* Herm. Strack).

Saad. Gecat. תְּטַחַן geradezu von fleischlicher Hingabe, und zwar nach *Sota* 10ª: „טחן ist überall in der Schrift von (fleischlicher) Uebertretung gemeint." Keinesfalls ist Richt. 16, 21 und Thren. 5, 13 (wo טְחוֹן wie طَحُون den oberen Mühlstein oder überh. die Mühle bed.) so zu verstehen; an u. St. ist sowol der Parall. als Dt. 28, 30 dieser Auffassung des Worts in dem obscönen Sinne von دهك, *μύλειν, molere* (bei Horaz *Sat.* I, 2 *permolere*, vgl. *dedolare* bei Apulejus) günstig, nicht aber das active תְּטַחֵן statt des zu erwartenden passiven תִּטָּחֵן; wir sind deshalb wie z. B. Hgst. der Ansicht, daß das Bild tiefster Erniedrigung sich erst in 9ᵇ nach der geschlechtlichen Seite hin vollende: *et super ea incurvent se (ei superincurventur) alii,* כָּרַע vom Manne, wie in der RA كرعت المراة الى الرجل *(curvat se mulier ad virum)* vom geilenden Weibe; אַחֲרִין ist dichterischer Aramaismus Ew. § 177ª. Die Sünde des Ehebruchs, falls er sie begangen, müßte sich durch Anderer Besitznahme seines eignen Weibes strafen, denn das (חוּא neutrisches Masc., *Kerî* חִיא conform dem Genus des folg. Präd., vgl. Lev. 18, 17) ist Schandthat und eine solche (חִיא auf זִמָּה zurückgehend, *Kerî* חוּא wieder conform dem folg. Präd.) ist Richter-Verbrechen. Ueber dieses Schwanken zwischen חוּא und הִיא s. Gesenius HW unter חוּא. זִמָּה ist das übliche Thora-Wort von frechen raffinirten Uebergriffen sinnlicher Lüste (s. zu Spr. 10, 23 vgl. Saalschütz, Mosaisches Recht S. 791 f.) und עָוֹן פְּלִילִים *crimen et crimen quidem judicum* (vgl. Ex. 38, 21), ein in den Bereich des peinlichen Rechts fallendes Verbrechen, wofür es minder hart v. 28 עָוֹן פְּלִילִי heißt: ein richterliches d. i. halsgerichtliches (criminelles) Verbrechen (vgl. Lev. 20, 10 ff.); die Punctation עָוֹן für עָוֹן scheint der unmittelbaren Bez. des עון auf פלילים als Subj. der That wehren zu wollen (vgl. Analoges im Psalmen-Comm. zu 2 S. 22, 32). פְּלִילִים ist übrigens nicht Plur. von פְּלִילִי (Kimchi), sondern von פָּלִיל Schiedsmann (√פל *findere, dirimere*). Der Begründungssatz v. 12 ist steigernde Bestätigung des vorausgegangenen: denn ein Feuer ist das (dieses verbrecherische ehebrecherische Unterfangen), ein denjenigen welcher den Funken sündlicher Lust in sich aufkommen läßt verzehrendes Feuer (Spr. 6, 27 f. Sir. 9, 8), welches bis zum Höllenabgrund frißt, nicht eher ruhend, als bis es den welchen es ergriffen mit sich in die tiefste Tiefe des Untergangs hinabgerissen und gleichsam da hinabgeschmolzen hat, und welches all meinen Ertrag (alle Frucht meiner Berufsarbeit) entwurzeln müßte. Die Function des בְּ ist fraglich. Ew. (§ 217ᶠ) erkl. es örtlich: in meinem ganzen Einkommen d. i. seinen ganzen Umfang hindurch. Aber es kann auch ב *objecti* sein, sei es daß das Obj. als Mittel der Handlung gedacht ist (s. zu 16, 4. 10) oder daß es, dem griech. Gen. entsprechend, nicht ein ganzes volles Treffen, sondern ein Handeln um und an dem Gegenst. ausdrückt (Ew. § 217 S. 562 vgl. 282ᵈ); wir fassen es wie in בָּצַר בְּ 1, 16 als ב *obj.* in letzterem (nicht wie z. B. 21, 25 partitivem) Sinne nach Analogie des sogen. pleonastischen ب (z. B. *kara'a bi-suwarî*

er hat die Handlung des Lesens ausgeübt an den Suren des Korans): und welches Entwurzelung vornehmen müßte an meinem ganzen Ertrage.[1]

13 **Wenn ich misachtete das Recht meines Knechts und meiner Magd,**
Indem sie Streit hatten mit mir:
14 **Was sollt' ich da thun, falls aufstände Gott,**
Und falls er untersuchte, was ihm antworten?
15 **Hat nicht im Mutterleib mein Bildner auch ihn gebildet**
Und uns zugerichtet im Schoße Einer?

Es konnte, wie v. 13 voraussetzt, dahin kommen, daß sein Knecht oder seine Magd mit ihm stritten und zwar so daß sie ihrerseits den Streit begannen (denn, wie im Talmud hervorgehoben wird, es heißt nicht בְּרִיבִי עִמָּם, sondern בְּרִיבָם עִמָּדִי), aber er behandelte sie dann nicht als Despot; sie galten ihm nicht als *res,* sondern als *personae,* er gestattete ihnen, ihr persönliches Recht ihm gegenüber geltend zu machen. In v. 14 sehen Hirz. Dillm. u. A. einen Zwischensatz, wir den Nachsatz, wie auch וּמָה 2[a] einen virtuellen Nachsatz einleitet. Wenn er ein solcher wäre, der seines Gesindes Recht misachtete (אֶמְאַס, nicht מָאַסְתִּי): was wollte er da thun, wenn Gott sich erhöbe, um richterlich einzugreifen, und wenn er Untersuchung anstellte (פקד Synon. von בחן Ps. 17, 3 und חקר Ps. 44, 22., גָּאַל V. VIII *accurate inspicere*), was sollte er antworten? Gleiche Entstehungsweise durch gleiche göttliche Schöpfermacht und gleiche menschliche Vermittelung macht ja Herren und Dienstboten zu wesentlich gleichberechtigten Geschwistern. Sehen wir einstweilen von dem Zeitwort in 15[b] ab, so ist eine zwiefache Erkl. des בְּרֶחֶם אֶחָד möglich. Entweder ist אֶחָד *unus,* näml. Gott, Subj., wie Mal. 2, 10 אֶחָד (אָב) אֵל (vgl. zum Ged. Eph. 6, 9), wie von Trg. Hier. Saad. Gecat. Raschi AE übers. wird, oder ברחם אחד ist mit LXX (*ἐν τῇ αὐτῇ κοιλίᾳ*) Syr. Symm. (wie es nach seiner Uebers. *ἐν ὁμοίῳ τρόπῳ* scheint) zu verbinden, sei es daß man ברחם אחד für בְּרֶחֶם חַאחַד nimmt, was nach Ges. § 111, 2[b] möglich, oder daß man בְּרֶחֶם schreibt: in Einem d. i. gleichartigem Mutterschoße, worein viell. die Punktirer sich ebensowenig finden konnten wie in das gleichfalls nicht von schlechter Identität gemeinte אֶחָד Gen. 41, 26 (s. Geiger in der Jahrschrift *Ozar Nechmad* IV, 104 f.), vgl. *ἀ-δελφός* v. *δελφός* = *δολφός δελφύς uterus.* Das Zeitwort des Satzes ist nach den besten Zeugen וַיְכֻנֵנְנִי (defectiv und mit rafirtem ersten נ) zu schreiben. Die Form ist gleichartig mit וַיְעֻרֵרֵנִי 41, 2 und וַתְּמֻגֵּנִי Jes. 64, 6.; entw. sind dies Formen des transitiv (wie שׁוּב שׁבוּת Ps. 85, 5 und in שׁוּב) gebrauchten

1) s. über dieses pleonastische *Beth obj.* (*el-Bâ el-mezîda*) Samachschari's *Mufaṣṣal* ed. Broch p. 125. 132 (wonach es „zur Verstärkung und zur Specialisirung" dient) und Beidâwi's (auf Samachschari zurückgehende) Bem. zu Sur. 2, 191. Das üblichste Beispiel dafür ist *alkâ bi-jedeihi ila et-tahlika* er hat seine Hände d. i. sich selbst ins Verderben gestürzt. Aehnlich ist das *Bâ el-meǵâz* (das metaphorische Beth obj.), welches da gebraucht wird wo das Verbum nicht seine nächste sinnliche, sondern eine metaphorische geistige Bed. hat. Z. B. *aśâda bidikrihi* er hat sein Gedächtnis aufgerichtet, vgl. de Sacy, *Chrestomathie Arabe* 1, 397.

Kal dieser Verba (s. z. B. Parchon-Kimchi) oder es sind zusammengezogene Formen des *Pilel* für וַיְכוֹנְנֵנִי, וַיְעֹרְרֵנִי, וַתְּמֹגְגֵנִי, mundrechter gemacht wegen des Zusammentreffens der gleichen Laute, bes. in ויכננ, obwol dieses Zusammentreffen anderwärts (Ps. 50, 23. Spr. 1, 28) im Gegentheil gesucht oder doch nicht (Dt. 32, 6. Ps. 119, 73) vermieden wird; zwar ließe sich bei dieser Synkope וַיְכֻנֵּנִי erwarten, aber nach Analogie von חוּקוֹ Spr. 8, 29., mag man diese Form als aufgelöst aus חֻקּוֹ oder als erweicht aus חוֹקְקוֹ ansehen, läßt sich auch Erleichterung durch Entdagessirung annehmen. Wir nehmen dieses וַיְכֻנֵּנִי also ebenso wie תְּרֹמֵם 17, 4 als zusammengezogene *Pilel*form (כּוּן in den Stand des Daseins كَوْن setzen), das Suff. *ennu* aber kann trotz des palästinischen מְמֶּנּוּ *de nobis* nichts Anderes als *(procreavit) eum* bed., die von Ew. § 250[a] für pluralisches verbales *ennu* angeführten Stellen sind singularisch zu verstehen, babylonische und palästinische Punctation stimmen in der Unterscheidung des singularischen *ennu* und pluralischen *ēnu* am Verbum ohne Differenz überein (vgl. Gen. 49, 9 mit Hos. 6, 2; Ex. 21, 29 mit Jos. 24, 17 u. dgl. mehr). Also entw.: und hat ihn nicht hergerichtet im Mutterschoße Einer oder: hat er ihn nicht hergerichtet in gleich beschaffenem Mutterleibe (Geiger a. a. O.). Die alten Uebers. geben alle (LXX Trg. Syr. ausgen. Hier. welcher *formavit me* übers.) das Suff. pluralisch wieder und lasen also *ēnu* für *ennu.* Dies liegt näher, so wie אחד, auf Gott bezogen, unbedenklicher ist als mit ברחם verbunden. Es ist Ein Gott welcher wie Iob so auch dessen Knecht im Mutterschoße hergerichtet, den einen wie den andern in gleich animalischer, allen Stolz niederschlagender Weise, in gleicher absoluter Bedingtheit.

16 **Wenn ich versagte den Wunsch Geringer**
Und der Wittwe Augen verschmachten ließ,
17 **Und aß meinen Bissen alleine,**
Ohne mitessen zu lassen den Verwaisten: —
18 **Nein, von meiner Jugend wuchs er mir auf wie einem Vater,**
Und von meiner Mutter Schoß an leitete ich jene —

Die ganze Strophe ist hypothetischer Vordersatz, welcher erst nach einem neuen Ansatz in der folg. Str. zu seinem imprecativen Nachsatz gelangt. Man sagt sowol מָנַע דָּבָר מִמֶּנּוּ *cohibere aliquid ab aliquo* (22, 7. Spr. 3, 27) als מְנָעוֹ מִדָּבָר *cohibere aliquem ab aliquo* (Num. 24, 11. Koh. 2, 10) im Sinne von *denegare alicui aliquid,* hier liegt letztere Construction unter: ich versagte nicht das Begehren Geringer; denn מֵחֵפֶץ דַּלִּים gehört zus., das *Munach* verbindet hier wirklich, ist nicht aus *Mugrasch* transformirt, welches vor Athnach überhaupt nicht in Anwendung kommt. Ueber חֵפֶץ s. zu 21, 21; es bed. hier nicht Angelegenheit, sondern in seinem ungeschwächten Sinne Anliegen (angelegentlich Gewünschtes). Ferner: der Wittwe Augen machte oder ließ er nicht verschmachten (כָּלָה wie Lev. 26, 16. 1 S. 2, 33): er ließ ihre Sehnsucht nach Beistand sich nicht in sich selbst verzehren, ließ ihren Thränenquell nicht erfolglos versiechen. Wenn er

das Gegentheil gethan, wenn er sein Brot (פַּת = לֶחֶם פַּת) allein aß und nicht mitessen ließ die Waise davon — aber nein, so handelte er nicht, vielmehr (כִּי wie Ps. 130, 4 u. häufig) wuchs er (der Elternlose) ihm auf (גִּדַּלְנִי = גָּדַל לִי Ges. § 121, 4. Ew. § 315[b]) wie einem Vater (= כְּמוֹ לְאָב), und von seiner Mutter Leibe an führte er sie, die halt- und stützlose Wittwe, gleich einem seine kranke oder greise Mutter führenden treuen Kinde. מִבִּטְנָן אִמִּי will sagen daß diese mitgefühlvolle thätige Liebe ihm angeboren ist und daß er sie von Kindesbeinen an bethätigte. Das gewaltsam kurze גִּדַּלְנִי ließe sich durch die Vocalisation גִּדְּלָנִי (Olsh.) entfernen: von meiner Jugend an ehrte er (der Vaterlose) mich wie einen Vater, und גִּדְּלָנִי statt כִּבְּדָנִי würde sich daraus erklären, daß ein Hochhalten gemeint ist, welches dem נַעַר, der noch nicht so alt war, um Vater sein zu können, eine über sein Alter hinausgehende Würde beimaß. Aber גָּדַל bed. in solchem Zus. sonst ‚großziehen' (parall. רוֹמֵם emporbringen), weshalb LXX ἐξέτρεφον (גִּדַּלְתִּי) übers., und גִּדַּלְנִי hat ähnliche Beispiele der Constr. von Intransitiven mit dem Acc. der Beziehung (bes. Sach. 7, 5) für sich. Das Suff. von אִנָּחָתָה will Schlottm. auf die weibliche Waise bez., aber die Bez. auf die Wittwe 16[b], welche auch sonst mit der Waise zusammen gedacht und genannt wird, liegt näher. Ihr entspricht auch die Wahl des Verbums (vgl. 38, 32), dessen *Hi.* hier verstärkte *Kal*-Bed. hat.

19 **Wenn ich einen Verkommenen sah ohne Rock**
Und daß keine Bedeckung hatte der Dürftige;
20 **Wenn mich nicht segneten seine Hüften**
Und vom Vließ meiner Lämmer er sich wärmte;
21 **Wenn ich geschwungen über die Waise meine Hand,**
Weil ich sah im Thore meinen Beistand:
22 **So entfalle meine Achsel ihrem Nacken**
Und mein Arm werde von seiner Röhre weggebrochen!
23 **Denn Schrecknis käme mich an, Unheil Gottes**
Und vor seiner Hoheit wär' ich machtlos.

Ueber אוֹבֵד vgl. zu 4, 11; es heißt so der Verkommende oder auch bereits Verkommene *periens* und *perditus*. Vorstellungen und Ausdrücke, die wir 29, 13. 24, 10. 26, 6 lasen, sind in v. 19 eine neue Verbindung eingegangen. Der Segen des Dankbaren (29, 13) wird 20[a] von der Person synekdochisch (vgl. 29, 11) auf die Glieder übertragen, denen die Erwärmung noth und wol that. אִם־לֹא ist hier nicht Ausdruck bejahenden Schwurs, sondern negativ gewendete Fortsetzung der hypothetischen Vordersätze. Das Schwingen תְּנוּפָה der Hand 21[a] ist wie Jes. 11, 15. 19, 16 (vgl. das *Pil.* 10, 32) Sach. 2, 13 als Ausholen zu wuchtigem, niederschmetterndem Schlage gemeint. Solcher Absichten auf die wehrlose Waise enthielt sich Iob, selbst wenn er im Thore d. i. Gerichtshofe (29, 7) sichere Aussicht auf mächtigen Beistand hatte. Wenn er anders gehandelt hat, so müsse sein כָּתֵף d. i. sein Oberarm mit der Achsel herausfallen aus ihrem שֶׁכֶם d. i. dem sie tragenden Nacken mit den Schulterblättern und sein אֶזְרֹעַ Vorderarm müsse aus seiner קָנָה Röhre d. i. dem ihm Halt gebenden Knochen abgebrochen d. i. von Grund aus (Syr. *a radice sua*) entzweigebrochen werden, dieser sündige Arm, der des Nackten sich nicht erbarmte und den Schutz- und Hülflosen unbarmherzig bedrohte. Daß מִשְׂכָּמָה und מִקָּנָה kein Mappik haben, bezeugt die Masora und zeigt die beidemal folg. Adspirata; das *He quiescens* ist aber beidemal aus dem *He mappic.* des Suffixes erweicht Ew. § 21[f]. In v. 23 wird meistens (Hgst. Dillm. Zöckl. u. A.) und nicht wie Hitz. meint gegen die Accentfolge פַּחַד als Präd. gefaßt: denn Schrecken ist (war) mir Unheil wie Gott, der gerechte Richter, es verhängt. Aber mit Recht folgen Kamph. Hitz. dem in Jer. 2, 19 (wo zu erkl.: und daß du dir keine Furcht vor mir beikommen ließest) enthaltenen Fingerzeige: אֵיד אֵל ist Permutativ von פַּחַד אֱלֹהִים = פחד und אֵלַי s. v. a. יָבֹא (יְבֹאָה) אֵלַי.[1] In 23[b] setzt sich die Aussage dessen was ihn dann betreffen würde, fort: und vor seiner Hoheit (13, 11) wäre ich unvermögend d. i. ich würde ihr ohnmächtig unterliegen; מִן ist gleichen Sinnes mit מִפְּנֵי z. B. Ps. 68, 2 f. und entspricht dem *prae* der Ursache z. B. in *prae timore*.

24 **Wenn ich Gold erhob zu meiner Zuversicht**
Und zum Feingold sprach: o mein Vertrauen;
25 **Wenn ich mich freute, daß groß mein Vermögen**
Und daß ansehnliches meine Hand erschwungen; —
26 **Wenn ich sah das Sonnenlicht daß es strahlet**
Und den Mond in Pracht dahinwandelnd,
27 **Und es ward bethört insgeheim mein Herz**
Und ich warf eine Kußhand ihnen zu:
28 **Auch das wäre straffälliges Verbrechen,**
Denn ich hätte geheuchelt dem Gotte droben.

Nicht allein von habsüchtiger Erpressung fremden Gutes weiß er sich frei, sondern auch von überschätzendem Wolgefallen an Glanzvollem und doch Creatürlichem. Er hat Gold nicht zu seinem כֶּסֶל (s. zu 4, 6) Verlasse gemacht, nicht zum כֶּתֶם Feingolde (gediegenem 28, 19., ofiritischem 28, 16 vgl. zu Spr. 25, 12) gesagt מִבְטַחִי (mit *Dag. forte implicitum* wie 8, 14. 18, 14): Gegenstand (Grund) meines Vertrauens! Er hat sich nicht gefreut daß groß (רַב Adj.) sein Vermögen und daß כַּבִּיר großes (näml. Vermögen, vgl. 8, 2) seine Hand erlangt; seine Freude war die Gottesfurcht, die den Menschen adelt, nicht Irdisches, welches unwerth ist, dem Menschen als höchstes Gut zu gelten. Das blinkende Metall zieht die glänzenden Gestirne nach sich (Hitz.), aber in zugleich innerlicherer Gedankenvermittelung. Die πλεονεξία mied er als εἰδωλολατρεία (Col. 3, 5), um wie viel mehr den crassen Götzendienst! אוֹר ist wie 37, 21 und φάος bei Homer die Sonne als Lichtquell der Erdwelt, wie מָאוֹר Ps. 74, 16 der in ihrem Lichte glänzende Mond, welcher יָרֵחַ heißt, viell. als der am Abend seinen Himmelsgang Antretende[2]; die zwei Worte יָקָר הֹלֵךְ beschreiben

1) Der Accentfolge widerspricht auch diese unsere Erkl. nicht, aber ihr gemäßer wäre כִּי פַחַד ׀ אֵלַי אֵיד אֵל (פחד mit dem geringeren Trenner *Legarmeh*).

2) Im Assyr. entspricht *arah* Monat, im Aethiop. *arḥ* Mond; das ח führt eher auf die Wurzel ירח (arab. ارح) am Abend die Wanderung antreten, wan-

unübertrefflich schön des Mondes feierliches Dahinwandeln in sanfter Majestät; יקר ist Acc. des Zustands wie עֵרוֹם 24, 7. 10 und dieses „prächtig dahinwallend“ ist Prädicatsacc. zu אֹרֶאת, entsprechend dem כִּי יַהֲלֹ „daß (oder: wie) es Strahlen schießt“ oder auch: „schoß“ (Fut. in Imperfektbed. wie Gen. 48, 17); das V. חָלַל vereinigt die Bedd. hellen Glanzes und gellenden Rufes, das *Hi.* hier wie Jes. 13, 10 ist sein Obj. in sich selbst tragendes Transitiv. In v. 27 wird in Modi der Folge fortgefahren, um die Wirkung auszudrücken, welche dieser imposante Anblick des Tages- und Nachtgestirns auf ihn hätte ausüben können. Das *Kal* וַיִּפְתְּ (mit beibehaltenem *i*, wie וַיִּשְׁבְּ Num. 21, 1) ist nach Dt. 11, 16 (vgl. ebend. 4, 19 נִדַּח) zu verstehen: es war offen, zeigte sich empfänglich für den verlockenden Eindruck. Das Küssen heißt נָשַׁק als ein Anfügen von Lippe an Lippe, hier der Hand an den Mund. So in der Richtung auf den Gegenstand der Verehrung sich die Hand zu küssen und ihm die geküßte Hand mit dem an dieser haftenden Kuß (als Ersatz des unmittelbaren Kusses 1 K. 19, 18. Hos. 13, 2) zuzuwenden ist der Gestus der *προσκύνησις* oder *adoratio*, vgl. Plin. *h. n.* XXVIII, 5: *Inter adorandum dextram ad osculum referimus et totum corpus circumagimus.* Daß man in Syrien die aufgehende Sonne begrüße, sagt Tacitus *hist.* III, 24, und daß dies in Vorderasien so wie in Griechenland mittelst Handkusses geschah (*τὴν χεῖρα κύσαντες*), ist dem lucianeischen Buche *περὶ ὀρχήσεως* c. XVII zu entnehmen.[1] Ew. findet in u. St. ein Anzeichen der Verbreitung der zoroastrischen Lehre im Anfange des 7. Jahrh. v. Chr., in welchem er das B. Iob verfaßt meint, aber der Parsismus kennt die Verehrung mittelst zugeworfenen Kusses nicht und der Avesta erkennt in Sonne und Mond erhabene, aber von Ahuramazda geschaffene und also nicht zu vergötternde Genien. Dagegen ist Vergötterung des Himmels und dann zunächst der Sonne die älteste Gestalt des semitischen Naturcultus.[2] Daß die alten Araber, insbes. die Himjariten, die Sonne שמש und den Mond שׁין (סין) göttlich verehrten, wissen wir aus alten Zeugnissen[3] und sie bestätigenden und ergänzenden Inschriften[4]; die sogen. Zabier (صابيون mit oder ohne Hamza des *Jê*), von denen ein Theil den Namen der Sonnenanbeter *śemsîje* führte, waren, wie Chwolsohn[5] ermittelt hat, die bis in das Mittelalter herein fortbestandenen Ueber-

dern) als auf ירק gelb, grün s., welches auch im Assyr. mit ק geschrieben wird (*w-u-ku* v. ארק = ירק nach dem regelmäßigen assyr. Uebergang der Vv. פ"י in פ"א).

1) s. Freunds Lat. Wörterbuch *adorare* und K. Fr. Hermanns Gottesdienstliche Alterth. der Griechen c. 21, 16, bes. aber Excurs 123 in Dougtaeus' *Analecta*.

2) s. den Nachweis bei W. v. Baudissin, *Jahve el Moloch* 1874.

3) s. die Zusammenstellung bei Krehl, Religion der vorislamischen Araber 1863.

4) s. Osiander in der DMZ XVII (1863), 795.

5) In seinem Werke über die Ssabier und den Ssabismus, 2 Bdd., Petersburg 1856.

reste des alten vorderasiatischen Heidentums; der gewöhnlich nach אָבָא חַשְׁמַיִם (Dt. 4, 19) erklärte Name steht viell. nicht außer Zus. mit dem syrischen Landschaftsnamen אַרַם צוֹבָה. Fraglich ist, ob v. 28 mit Umbr. u. A. als Nachsatz oder mit Ew. Hahn Schlottm. Dillm. als Zwischensatz anzusehen ist. Allerdings ist es eig. nur Begründung (s. v. 11. 23) eines verschwiegenen imprecativen Nachsatzes, aber es vertritt hier diesen selbst: so ist (wäre) auch das eine gerichtlich zu strafende Missethat, denn geheuchelt hätte ich, indem ich als Diener Gottes gelten wollte und doch Gold und Silber, Sonne und Mond zu meinen Idolen machte, dem Gotte droben (לָאֵל יִמָּעַל, an die arab. Formel *allah ta'âla* Gott der Erhabene erinnernd). In פְּלִילִי werden die beiden vor Gottes Richterstuhl gehörigen Sünden ähnlich wie in *ἔνοχος τῷ συνεδρίῳ* Mt. 5, 22 nicht vor menschliches Forum verwiesen, sondern nur *κατ' ἄνθρωπον* als strafbare Vergehen höchsten Grades bez. כִּחֵשׁ לְ bed. jemandem heucheln, wogegen jemanden verleugnen mit כחשׁ בְּ ausgedrückt wird. Es folgen nun Strophen, denen der Nachsatz mangelt. Der einzige noch folg. imprecative Nachsatz v. 40 lautet nicht so, daß er als Nachsatz aller vorausgegangenen hypoth. Vordersätze gelten könnte. Es kommt also in diesen Strophen nicht zu entsprechenden Nachsätzen. Ein „ja dann —!“ denkt sich leicht hinter diesen *per aposiopesin* nachsatzlosen Strophen hinzu, und überdies eröffnen אם und אם לא ja auch sonst ohne ausgedrückten Nachsatz verneinende und bejahende Betheuerung.

29 **Wenn ich mich freuete über den Unfall meines Hassers**
Und aufhüpfte wenn ihn Böses betroffen —
30 **Nicht gab ich her zu sündigen meinen Gaumen,**
Zu fordern in Verwünschung sein Leben.

Die Aposiopesis liegt hier zu Tage, denn offenbar ist v. 29 gleich einer feierlich verneinenden Aussage, an welche sich dann die einfach verneinende v. 30 anschließt. Er freute sich nicht beim Verderben (פִּיד wie 12, 5. 30, 24) seines haßerfüllten Feindes (מְשַׂנְאִי, sonst auch שׂוֹנְאִי) und fuhr nicht freudig auf (הִתְעֹרֵר sich erregen, eine Bez. des Affekts, sei es Lust oder wie 17, 8 Unlust, als eines nicht bloß passiven, sondern ethischen Vorgangs) wenn ihn Unglück erreicht hatte, und nicht verstattete er zu sündigen seinem Gaumen (חֵךְ als Sprachwerkzeug wie 6, 30 vgl. 29, 10), fluchend Gott um des Feindes Leben (d. i. wie 1 K. 3, 11: seinen Tod) zu bitten. Feindesliebe wird auch von der Thora gefordert Ex. 23, 4., aber doch in nationaler Beschränkung Lev. 19, 18., weil die Thora Gesetz eines von der Völkerwelt abgeschlossenen und im Kriegszustande gegen sie befindlichen Volkes ist (wonach Mt. 5, 43 zu verstehen); die Bb. der Chokma aber (vgl. Spr. 24, 17 f. 25, 21) entnehmen die Feindesliebe jeder Schranke und wissen von keinem Unterschiede, sondern fordern Liebe zum Menschen als solchen. Mit v. 30, der Kehrseite des Verneinten, schließt diese Gruppe. Unter den Neuern nimmt nur noch Arnh. v. 31 hinzu: „Würden dann nicht gesagt haben die Leute meines Zeltes: wer uns doch von seinem Fleische gäbe?! Nicht satt kriegten wirs“ oder nach

der Conj. לוּא: könnten wir uns doch davon sättigen d. i. wir würden ihn mit Haut und Haar auffressen. Natürlich wäre das nicht kannibalisch gemeint, aber in tropischem Sinn ist ‚jemandes Fleisch essen' s. v. a. *lacerare, vellicare, obtrectare* (s. zu 19, 22), was hier nicht paßt, wie überh. diese Hinzuziehung des v. 31 zu v. 29 f. in jeder Bez., vor allem syntaktisch, unstatthaft ist. Es ist die Pflicht der Freigebigkeit, welche Iob v. 31 f. geübt zu haben bekennt.

31 **Wenn nicht sagen mußten die Leute meines Zeltes:**
Wo wäre von seinem Fleisch ein nicht satt Gewordener?! —
32 **Draußen übernachtete nicht der Fremdling,**
Meine Thüren öffnete ich nach der Straße zu.

Statt אָמְרוּ könnte es auch יֹאמְרוּ *(dicebant)* heißen; das Perf. aber ist bestimmterer Ausdruck des rückwärts liegenden Thatsächlichen. Die ‚Leute des Zelts' sind wie arab. *ahl* (Zelt, metonym. Zeltbewohner) alle Angehörigen, hier vorzugsweise die Dienstleute. Auf das optative מִי־יִתֵּן folgt wie v. 35. 14, 4. 29, 2 Objectsacc., denn נִשְׂבָּע mit לֹא für בִּלְתִּי wie z. B. Jes. 62, 12 ist Participp *(quis exhibebit* oder *exhibeat non saturatum)*,[1] und מִבְּשָׂרוֹ ist nicht vom Fleische der Person (wie auch LXX abgeschmackt: daß seine Mägde ihn, den gütigen Herrn, vor Liebe gern aufgegessen hätten), sondern vom Schlachtvieh-Fleische des Hauswirths gemeint; unsere Uebers. folgt der Accentuation, welcher aber auch jene Arnheimsche Erkl. nicht entgegen. An diese reichliche Versorgung der Seinigen schließt sich die immer und willig geübte Gastfreundschaft. Es ist unnöthig, אִרַח mit LXX Trg. Syr. Hier. für אֹרַח (nach Hitz. s. v. a. בְּנֵי אורח, vgl. חֵלֶךְ) zu nehmen oder so zu lesen; לָאִרַח bed. nach der Straße hin, wo Reisende zu erwarten sind, vgl. *Aboth* I, 5: „Dein Haus sei geöffnet in die Weite (לָרְוָחָה) und es seien die Armen deine Hausgenossen." Gastfreundschaft zu üben ist des Arabers Stolz. „Ein Gastzimmer öffnen" ist arabisch s. v. a. einen eignen Hausstand gründen. Geschichten von Strafgerichten, von denen die Ungastlichkeit betroffen ward, bilden einen Hauptbestandtheil der arabischen Volkssage.[2]

1) Vgl. das zu 29, 2 parallele arab. Dichterwort: ليت ايامَ الصبا رَواجِعَ = מי יתן ימי הנעורים שָׁבִים *utinam dies adolescentiae redirent.*

2) Als ich — erzählt Wetzstein — im Frühling 1860 aus dem Walde von *Gôlan* kommend das Wasser *Râm* vor uns liegen sah, jenen schönen kreisrunden Krater, in welchem ein Sommer und Winter fließendes Bächlein einen klaren aber fischlosen See bildet, dessen unterirdischer Abfluß bekanntlich für die unten im Thale aus dem Krater *Tell el-Ḳâḍi* brechende Jordanquelle gilt, und ich mit meinem Gefährten, dem Arzte *Regeb*, von der ungewöhnlichen Bildung dieses Kraters sprach, wendeten sich meine Beduinen voll Erstaunen mit der Frage an mich: „Also habt auch ihr Franken von dem Ursprunge dieses See's gehört?" Auf die Erwiderung, was sie davon wüßten, erzählten sie, daß hier vor Alters ein blühendes Dorf gestanden, dessen Saatflur die zwischen dem Wasser und der Ortschaft *Meǧdel 'Sems* gelegene Ebene gewesen sei. Eines Abends sei ein armer Reisender gekommen, während die Männer auf dem Platze mitten im Dorfe beisammen saßen, und habe um Abendbrot und Nachtlager gebeten, das man ihm abschlug. Auf seine Versicherung, daß er seit gestern nicht gegessen, habe ihm eine alte Frau unter allgemeinem Gelächter eine *gelle* (einen behufs der Feuerung getrockneten Rindermistfladen) gereicht und ihn aus dem Dorfe getrieben. Darauf sei der Mann zu dem (noch jetzt südlich vom See gelegenen) Dorfe *Nimra* gegangen, wo er das ihm Widerfahrene erzählt und Aufnahme gefunden. Als die Einwohner von Nimra am andern Morgen erwacht seien, haben sie da, wo das Nachbarsdorf gestanden, einen See gefunden.

1) Auch Pusey (*The minor Prophets with commentary*, P. I. 1861) verbessert *like men* in *like Adam.*

33 **Wenn ich verhehlt habe wie Adam meine Frevel.**
Verbergend in meinem Busen meine Schuld,
34 **Weil ich mich scheute vor der großen Menge**
Und die Aechtung der Familien mich schreckte,
So daß ich heimlich that, nicht zur Thür hinausging —

Hitz. macht v. 34 zum Nachsatz: ja, da hatt' ich zu scheuen . . und ist genöthigt וָאָדָם in וְאָדָם zu verwandeln, aber nirgends in dieser Rede Iobs beginnt כִּי den Nachsatz, es motivirt wie v. 11. 12. 23., nämlich das duckmäuserische heimliche Sündigen, welches er sich aberkennt — mit Recht erstrecken Schlottm. Dillm. u. A. die Betheuerung bis zu Ende des v. 34. Hgst. Ew. Dillm. Zöckl. u. A. übers. כְּאָדָם ‚nach Menschenweise', aber so passend dies Ps. 82, 7 vermöge des Gegensatzes und des Parall. ist (s. dort), so matt wäre es hier, und geradezu nichtssagend Hos. 6, 7.,[1] wo die Kraft der prophetischen Aussage: „sie haben כאדם übertreten den Bund" gerade darin besteht, „daß Israel einer Uebertretung geziehen wird, welche nur mit der des Erstgeschaffenen zu vergleichen sei: hier wie dort gleiche Uebertretung des ausgesprochenen Gotteswillens" (Hofmann, Schrifb. 1, 412 f.). Gerade bei Hosea aber kann die Nennung Adams nicht befremden, da er sich auch sonst mit dem Inhalte der Genesis vertraut zeigt und darauf zurückbezieht — noch viel weniger in einem der Chokma-Literatur angehörigen Buche; die einheitliche Abstammung des Menschengeschlechts und der Fall der Erstgeschaffenen sind ja überdies Bestandtheile der Völkersage, und es ist fraglich, ob die Benennung der Menschen mit *beni Âdama* bei den Moslemen erst aus der Berührung mit Judentum und Christentum stammt und nicht vielmehr eine altarabische ist. Deshalb übers. wir mit Trg. Schult. Bouillier Rosenm. Kurtz Hofm. Schlottm. Kamph. Hitz.: wenn ich verborgen (verleugnet) gleich Adam meine Abfallssünden. Der Vergleichspunkt ist die in Adam prototypisch für alle Folgezeit hervorgetretene Lichtscheu des Sünders. Das folg. לְטָמוֹן ist nicht sowol zwecklich, als gerundivisch *(abscondendo)* gemeint, vgl. 28, 25. Ew. § 280[d]. חֹב Busen ist ἅπ. γεγρ.; Ges. combinirt es mit חָבַב حبّ lieben, aber die Bed. des Liebens geht von dem Grundbegriff des Umfahens und Bergens aus (√ חב حب خب), von welchem der Busen in unmittelbarer Ableitung benannt ist, wie حَبيبة das Tiefinnere, den Thalgrund bed. (vgl. חָבָא חֲבָא wov. חֲבָאִי neuarab. تَخَبّى sich verstecken), im Aram. ist חֲבָא neben

1) Auch Pusey (*The minor Prophets with commentary*, P. I. 1861) verbessert *like men* in *like Adam.*

עֲבָא das Targumwort für חֻחִיק, im Neuarab. heißt عُبّ die Tasche im Busen des Kleides im Untersch. von جَيْب der im Untertheile des Kleides angebrachten,[1] obgleich auch Letzteres eig. Spalt = *sinus* Spalt des oben offenstehenden Gewandes bed. Mit כִּי 34ᵃ folgt weshalb Iob sich etwa bewogen geschen hätte, mit seiner Sünde möglichst heimlich zu thun, deshalb nämlich weil er die große Volksmenge (הָמוֹן hier Fem. wie zuweilen עַם Ew. § 174ᵇ) und also das Sittengericht des Volkes perhorrescirte (עָרַץ mit dem Objektsacc. des Gefürchteten wie das *Hi.* Jes. 8, 12) und weil die Brandmarkung der Familien und also der Verlust der Ehre in den höheren Gesellschaftskreisen ihn schreckte, so daß er infolge dessen, ohne zur Thür hinauszutreten, sich still und eingezogen gehalten hätte. Man könnte an jene Greuel der Wollust denken, mit denen der Mensch im Bewußtsein ihrer Verdammlichkeit sich in tiefe Verborgenheit abschließt, aber nach v. 33 sind überhaupt Thaten gemeint, welche Iob geflissentlich zu verbergen gehabt hätte, weil er, wenn sie kund geworden, als verwerflich und verachtenswerth erschienen wäre: er konnte frank und frei jedermann unter die Augen treten, und brauchte, weil er die Sünde fürchtete, das Urtheil der Menschen nicht zu fürchten. Er that nichts, was er dem Lichte der Oeffentlichkeit zu entziehen Ursache gehabt hätte. Und doch soll sein Leiden als Strafe für verheimlichte Sünden gelten! als Beweis, daß er strafbare Sünden begangen, die er nur nicht eingestehn will!

35 **O hätt' ich einen der auf mich hörte!**
Sieh meine Unterschrift — der Allmächtige erwidre mir —
Und die Schrift, die geschrieben mein Gegner!
36 **Wahrlich auf meiner Schulter werd' ich sie tragen,**
Sie umwinden als Kronen mir.
37 **Die Zahl meiner Schritte werd' ich ihm kundthun,**
Gleichwie ein Fürst ihm nahetreten

Der Wunsch, einen geneigten willigen Hörer zu finden, ist allgemein gefaßt, geht aber, wie an sich klar und wie aus dem Folg. erhellt, auf Den, der als Herzenskündiger der allein spruchfähige Richter ist. Man darf weder übers.: *et libellum* (die Anklageschrift oder auch: die Replik auf Iobs Selbstvertheidigung) *scribat meus adversarius* (Dachselt Rosenm. Welte) — die Accent. scheint von dieser Auffassung auszugehen, aber es müßte וְכָתַב סֵפֶר heißen, wenn כָּתַב, durch יַעֲנֵנִי normirt, s. v. a. יִכְתֹּב sein sollte, und, auf Gott bezogen, wäre das Begehren, wie es lautet, ein unwürdiges, ja albernes — noch: (o daß ich hätte einen der auf mich hörte . .) und hätte die Anklageschrift, die mein Gegner geschrieben (Ew. Hirz. Schlottm. Kamph. Dillm. Zöckl.) — denn יספר ist durch den Zwischensatz zu sehr von מִי יִתֵּן getrennt, wozu kommt, daß der Wunsch, so wie er lautet, sich unmöglich auf Gott, sondern nur auf den menschlichen Widerpart beziehen läßt, dessen Anklagen zu erfahren Iob nicht erst zu wünschen braucht, da er sie bis ins Einzelne bereits sattsam vernommen. Deshalb wird הָן

1) s. Fleischer in den Ergänzungsblättern zur A. L. Z. 1838 Col. 566 f.

(statt הֵן bei verbindendem Acc. wie sonst vor Makkef) nicht bloß auf תָּוִי, sondern auch auf *liber quem scripsit adversarius meus* als nun vorliegend hinweisen und das zwischensätzliche שַׁדַּי יַעֲנֵנִי die göttliche Entscheidung in der nun förmlich instruirten spruchreifen Rechtssache herbeiwünschen. Unter תָּוִי mein Zeichen (Ez. 9, 4) d. i. meine Unterzeichnung (v. תָּוָה, einer secundären Bildung aus אָוָה wov. אוֹת = *awajat*) versteht Iob das letzte Wort zu seiner Vertheidigung, das er so eben c. 31 gesprochen; es verhält sich zu allen seinen frühern Bekenntnissen wie ein darunter gesetztes Bestätigungszeichen, es ist sein Ultimatum, gleichsam Brief und Siegel zu allem, was er den Freunden und Gott gegenüber bisher von seiner Unschuld geredet. Daneben hat er aber auch die Anklageschrift des als seine Gegenpartei aufgetretenen Triumvirats in Händen, ihre so oft wiederholten mündlichen Anklagen sind gleich schriftlich fixirten, beides: ihre Anklage und seine Vertheidigung liegt gleichsam in der urkundlichen Gestalt processualischer Schriftstücke vor. So wünscht er denn dieser seiner Vertheidigung einen aufmerksamen unparteiischen Hörer oder näher: er wünscht, daß der Allmächtige antworten d. i. entscheiden möge. Bei dieser Auffassung brauchen wir 35ᶜ nicht mit Hitz. zu v. 36 herüberzulesen: „und die Schrift welchem ein Gegner geschrieben haben wird (*perf.* im Sinne eines *fut. exactum*), fürwahr ich will sie auf meine Schulter heben", wobei obendrein gleichfalls das Unmögliche vorausgesetzt ist, daß אִישׁ רִיבִי von Gott gemeint sei. Gott ist nicht als Partei wie gewissermaßen 16, 21ᵃ, sondern als Richter zwischen בן־אדם לרעהו 16, 21ᵇ gedacht, wie v. 36 zeigt, den Hitz. deshalb unbequem findet. Iob sagt hier, wie er wenn Gott sich herbeiläßt, das entscheidende Wort zu sprechen, mit jener gegnerischen Anklageschrift vor ihm erscheinen wird. Er wird sie wie ein Insigne seiner Würde (vgl. Jes. 22, 22. 9, 5) auf der Schulter tragen und wie eine prächtige Krone aus ineinandergeschlungenen, übereinander sich erhebenden Diademen (Apok. 19, 12 vgl. Köhler zu Sach. 6, 11) sich umwinden — seines Sieges in voraus gewiß, denn er wird ihm, dem Herzenskündiger, über alle seine Schritte und Tritte Rechenschaft ablegen und in dem erhabenen Bewußtsein seiner Unschuld wie ein Fürst in seine Nähe treten (קָרַב hier nicht wie Ps. 65, 5 Causativ, sondern Intens. des Kal). Auf dieses kühne Sichdrängen vor Gottes Richterstuhl folgt nun noch eine Str., welche die specialisirende Begründung des stolzen Selbstbewußtseins fortsetzt oder auch von neuem anhebt.

38 **Wenn über mich mein Acker schreiet**
Und zusamt seine Furchen weinen;
39 **Wenn ich seine Kraft verzehrt ohne Zahlung**
Und die Seele seines Besitzers ausgeblasen:
40 **So möge statt Weizen sprossen Dorngebüsch**
Und statt Gerste Taumellolch.

Der Acker, den er bebaut, hat nicht über erlittene Gewaltthat zu schreien, seine Furchen nicht über das ihrem früheren rechten

Herrn angethane schreiende Unrecht zu weinen[1]; אַדְמָה ist seiner Wurzelbed. nach die sich dem Erdkörper wie seine Haut anschließende, ihn flach überziehende Erddecke, deshalb insbes. das Ackerland, und חֵלֶם (arab. *telem,* wahrsch. dem Aramäischen oder Nabatäischen entlehnt) nicht die zwischen je zwei Furchen aufgeworfene Erhöhung, sondern nach der Erkl. des türkischen Kamus der „grabenähnliche Spalt, welchen das Eisen des ackernden Pflügers in das Feld reißt" (s. zu Ps. 65, 11). Er hat nicht (was eben des Schreiens und Weinens Grund wäre) den Nießbrauch des Ackers sich angemaßt (כֹּחַ meton. wie Gen. 4, 12 von dem der Erzeugungsfähigkeit angemessenen Ertrage), ohne seinen Werth bezahlt zu haben, indem er etwa gar dem rechtmäßigen Besitzer, sei es langsam oder mit Einem Male, das Leben ausblies d. i. verhauchen machte (11, 20. Jer. 15, 9). Der Wunsch v. 40 ist noch stärker als v. 8. 12.: dort wird Verlust und Entwurzelung der Feldfrucht gewünscht, hier Verwandelung der Natur des Ackers selber — der Fluch soll ihn treffen und muß ihn treffen, wenn sein dermaliger Inhaber sich der Sünde unbarmherziger Habsucht schuldig gemacht hat, wie 22, 6—9 Eliphas ihm schuld gegeben.

Nach Bolducius' (1637) Ansicht stand diese letzte Str. v. 38—40 urspr. hinter v. 8, nach Kennicott und Eichhorn hinter v. 25, nach Stuhlmann hinter v. 34; Merx stellt sie hinter v. 32, die meisten Neuern vertheidigen die Ursprünglichkeit ihrer vorliegenden Stellung, die einen indem sie sagen, v. 38—40 sei ein neuer Anfang, welchen die Erscheinung Gottes unterbreche (Hirz. Hitz.), die andern indem sie sagen, es sei im Gegentheil ein geflissentlicher Schluß (Ew. Hlgst. Dillm. Zöckl. u. A.). Aber in dem einen wie andern Falle wird die Herausforderung v. 35—37., in welcher die Betheurungen gipfeln, in eine unzukömmliche Zwischenstellung versetzt; die Conclusio kommt als Einschaltung zwischen den Prämissen zu stehen. Und alles was man aufstellt um der Strophe v. 38—40 den Schein einer effectvollen Abrundung dieser Schlußrede anzukünsteln — der Eindruck des Nachhinkens bleibt und daß Iob nachdem er v. 33 f. jeden geheimen, im Innern seines Hauses und Herzens gehegten Bann von sich abgelehnt, hier sich von ruchloser Gewaltthätigkeit im Dienste der Habsucht freispricht, was sich nach den vorausgegangenen Bekenntnissen der Freigebigkeit und der Vermeidung sündlicher Schleicherei von selbst versteht, erscheint als Rückfall der Rede auf einen bereits überschrittenen Standpunkt. Darum sind wir noch immer der Ansicht, daß es sich mit dieser Str. v. 38—40 ebenso verhält wie mit Jes. 38, 21 f. Auch diese zwei Verse fand LXX schon an dieser Stelle vor, und doch gehören sie, wie an sich klar und aus 2 K. 20, 7 f. ersichtlich, hinter Jes. 38, 6. Ebenso hat das Stück v. 38—40 urspr. irgendwo vor v. 35 gestanden, war dort versehentlich weggelassen worden und stand in der Musterhandschrift, mit einer *σίγλη* versehen, welche auf seinen

1) In gleichem Bilde sagt ein rabb. Spruch (mit Bezug auf Mal. 2, 13), daß über den der sich vom Weibe seiner Jugend scheidet Gottes Altar weine.

eig. Ort hinwies, unten am Rande. Nach diesem seinem eig. Orte suchend setze ich voraus, daß der Dichter die Bekenntnisse Iobs von v. 29 an immer hastender und erregter in nachsatzlose Bedingungssätze, welche kraft der Aposiopese den Werth von Betheuerungen haben, auslaufen ließ und daß also v. 38—40 unter den nicht elliptischen Betheuerungen eingereiht werden muß, und da scheint nur, wie schon Bolducius sah, hinter v. 8 der Ort zu sein, wo sich nach Dt. 5, 20 f. dieses Stück in wolvermittelter Gedankenverknüpfung anschloß. Wie dem aber auch sei, jedenfalls eignet sich das erste Wort Jahve's (38, 2): „Wer ists der da verdunkelt den Rathschluß ohn' Erkenntnis? viel besser, unmittelbar auf 31, 37., als auf 31, 40 zu folgen, denn mit seinen Unschuldsbekenntnissen ist Iob im Rechte, aber in der vermessenen Rede v. 35—37 mit dem herausfordernden שַׁדַּי יַעֲנֵנִי liegt insofern wirklich ein „Verdunkeln des göttlichen Verhängnisses", als Iob hier nicht bloß die Ungerechtigkeit der von seiner menschlichen Gegenpartei erhobenen Anklagen behauptet, sondern auch auf das göttliche Verhängnis selber den Schatten der Ungerechtigkeit bringt und sich anheischig macht, den Beweis dafür anzutreten. In v. 35—37 spiegelt sich noch einmal Iobs ganzer Seelenzustand: sein Sehnen nach Gott, woran des Satans Vorhersage zuschanden wird, und sein Hinausgreifen über die Schranke der Demut, um deswillen das Prüfungsleiden nicht eher enden kann, als bis es zugleich zum Läuterungsfeuer für ihn geworden.

Vergegenwärtigen wir uns noch einmal den Inhalt der drei scharf gegen einander abgegrenzten Monologe. Nachdem Iob in c. 27. 28 den Streit mit den Freunden abgeschlossen, wünscht er im 1. Theil dieser Trilogie c. 29 sich in die gute und schöne alte Zeit zurück. Unter allen den Gütern der Vergangenheit, nach denen er zurückverlangt, stellt er die Gemeinschaft und den Segen Gottes als das höchste Gut, den Brunnquell aller andern, obenan und in Werken der Liebe, die mit den Weinenden weinet und sich nicht der Ungerechtigkeit freuet 29, 12—17., besteht die Wirksamkeit, an welche er jetzt so sehnsüchtig zurückdenkt. Er wußte und fühlte sich in Gnadengemeinschaft mit Gott und aus der Fülle dieses Ergriffenseins von Gott heraus übte er Liebe. Der ist aber in einem seligen Zustande, der sich in Gnaden bei Gott weiß und mit der Liebe, mit der er selbst von Gott geliebt wird, seine Mitmenschen, bes. die Armen und Elenden, wieder liebt. Darum wünscht sich Iob in jene Vergangenheit zurück; denn jetzt hat sich Gott ihm entzogen und die Wolhabenheit, die Macht, das Ansehn, die ihm Mittel zu dem Zwecke der Liebe waren, sind von ihm genommen.

Diesen Contrast des Ehedem und Jetzt beschreibt das mit וְעַתָּה beginnende c. 30. Gänzlich verthierte Menschen, rohe Horden, in das Gebirge verdrängt, mit denen er Mitleiden hatte, aber ohne ihrer Schlechtigkeit halber ihnen, wie er wol gemocht hätte, helfen zu können, die verhöhnen ihn jetzt in Wort und That. Schmach und Verfolgung um Gottes willen ist nun zwar die größte Ehre, deren ein Mensch

gewürdigt werden kann, aber abgesehen davon, daß diese Idee bei dem diesseitigen Charakter des A. T. damals noch nicht zum rechten Durchbruch kommen konnte, liegt sie Niemandem so ferne, als demjenigen der sich mitten in seinem Zeugnisleiden, wie jetzt Iob, für einen von Gott Verstoßenen hält. In diesem Nachtgemälde der Gegenwart c. 30 ist auch nicht ein einziger Lichtstreif; denn auch Iob vermag so wenig wie die Freunde Leiden und Sünde außer Zusammenhang zu denken: ebendarum erscheint ihm sein Leiden als Wirkung göttlichen Zorns, und daß er diesen Zorn nicht gerecht finden kann, das ist der eigentliche Stachel seines Leidens. Von dem Postulate seines Glaubens, daß Gott ihn nicht ohne das Zeugnis seiner Unschuld den Straftod eines Sünders sterben lassen könne, gelangt Iob doch nirgends zu dem Rückschluß, daß sein Leiden die Liebe und nicht den Zorn zum Motive habe.

In dem 3. Theile der Rede c. 31 läßt uns der Dichter einen tiefen Blick thun in Herz und Haus des unter schwerer Prüfung in hohe Anfechtung gerathenen Dulders. Nicht bloß äußerliche Ehebruchssünde, auch schon der ehebrecherische Blick; nicht bloß die ungerechte Erwerbung von Hab und Gut, auch schon das Vertrauen des Herzens darauf; nicht bloß die Theilnahme an öffentlicher Verehrung der Götzen, auch schon das Schielen des Herzens darnach gilt ihm als verdammlich. Den Feinden gegenüber hat er sich nicht bloß vor sündigen Fluchworten gehütet — er hat sich auch innerlich nicht gefreut, wenn sie Misgeschick traf. Seinen Dienstboten gegenüber, selbst da wo sie mit ihm stritten, ist er sich bewußt geblieben, daß Herr und Knecht ohne Unterschied der Geburt Geschöpfe Eines Gottes sind . ., und wie die beiden Schlußstrophen sagen: er hat die Sünde nicht etwa heimlich gehegt, um nur nicht öffentlich als Sünder zu erscheinen, und hat dem Grund und Boden, den er bebaut, nicht durch Habsucht und blutige Ungerechtigkeit Wehklagen und Thränen erpreßt. Wer erkennt hier nicht eine Gerechtigkeit des Lebens und Strebens, welche zu ihrem letzten Ziele Reinheit des Herzens hat und in ihrem Verhältnis zu den Menschen in die Liebe ausläuft, welche des Gesetzes Erfüllung ist? Die Gerechtigkeit, von der Iob (29, 14) sagt, er habe sie kleiderartig angezogen und sie habe ihn angezogen, ist wesentlich dieselbe wie die, welche der neutest. Bergprediger fordert. Das Cap. 31 ist als Werk eines israel. Dichters ein hochwichtiges Document dafür, daß auch im A. T. die Schranke israelitischen Volkstums für gottgefälliges Wesen keine absolute ist und daß es das Gebot einer Liebe kennt, welche den Menschen als Menschen in sich einschließt und von keinem Unterschiede weiß.

Wenn nun Iob menschlicher Verkennung gegenüber das sieghafte Zeugnis einer so ächten Lebensgerechtigkeit von sich ablegen kann, so wird der Contrast seines Ehedem und Jetzt erst recht räthselhaft, aber wir stehen auch an der äußersten Grenze, wo der geschürzte Knoten aufgelöst werden muß. Das Unrecht menschlicher Anklage, das Iob angethan ist, muß bloßgestellt werden, indem der Schein

göttlicher Anklage, welchen auf ihn sein Leiden wirft, zerstört wird. Mit der höchsten Triumphesgewißheit wünscht Iob in dem Schlußworte v. 35—37 die richterliche Entscheidung Gottes herbei, der Ueberzeugung voll, daß weder menschliche noch göttliche Anklage gegen ihn etwas vermag und daß er Sieger bleiben wird, wie über Menschen, so über Gott selber.

So hat der Dichter in dieser dreitheiligen monologischen Rede Iobs die Katastrophe, die Knotenlösung des Stücks vorbereitet. Ehe aber Gott selbst erscheint, folgen c. 32—37 noch vier Reden eines Redners, auf dessen Auftreten wir durch den Eingang des Drama's nicht vorbereitet sind. Auffällig ist es auch, daß sie durch die Schlußformel תַּמּוּ דִּבְרֵי אִיּוֹב *zu Ende sind die Worte Iobs* von dem Buche Iob, so weit wir es bis hieher gelesen, abgegrenzt sind. Dieses von LXX (*καὶ ἐπαύσατο Ἰὼβ ῥήμασιν*) zur historischen Einleitung des Abschnitts Elihu herübergenommene תמו דברי איוב hat ganz das Aussehen eines für die Entstehung des B. Iob in seiner gegenwärtigen Gestalt wichtigen Fingerzeiges.

Vierter Theil. Die Lösung c. XXXII—XLII.

Die der Lösung vorarbeitenden Reden Elihu's c. XXXII—XXXVII.

Historische Einleitung des Abschnitts Elihu c. XXXII, 1—6a.

Eine kurze Einleitung in Geschichtsprosa, welche den Redner einführt und sein Auftreten rechtfertigt, eröffnet den Abschnitt. Sie ist nicht wie Prolog und Epilog rednerisch accentuirt, sondern, wie die kurzen Redeeingänge und die Clausel 31, 40 extr., in das Netz der dichterischen Accentuationsweise aufgenommen, weil ein Wechsel der Accentuationsweise in der Mitte des Buches, zumal bei einem Stücke von so geringem Umfang, unbequem erschien. Der Widerspruch der Drei hat sich erschöpft, so daß Iob in jeder Bez. aus dem Streite als Sieger hervorgegangen zu sein scheint v. 1—3: *Da hörten diese drei Männer auf, Ijjôb zu entgegnen, weil er gerecht war in seinen Augen. Und es entbrannte der Zorn Elihu's Sohns Barach'els des Buziters aus der Familie Ram: gegen Ijjôb entbrannte sein Zorn, darum daß er sich selbst für gerecht erklärte auf Kosten Gottes. Und gegen seine drei Freunde entbrannte sein Zorn, darum daß sie keine Antwort fanden und Ijjôb verurtheilten.* Der Redner heißt אֱלִיהוּא Sohn des בָּרַכְאֵל der בּוּזִי; auch nach der Accentuation gehört אליהו zu הבוזי, da von den zwei Dienern des *Zinnor* (v. 6 Klein-*Rebâa*)

der erste enger verbindet als der zweite. Der Name *Elihu* bed. ‚mein Gott ist Er' und kommt auch als israelitischer Name vor, obwol er nicht wie *Elijjahu* (mein Gott ist Jahu) spezifisch israel. ist; *Bârach'el* (wofür sich auch die Schreibung בַּרַכְאֵל mit virtueller Verdoppelung findet) bed. „Segne, Gott!" (Olsh. § 277g), denn Eigennamen können, wie die arab. Grammatiker bem., sowol in assertorischer Satzform *(ichbâr)* als auch in modaler *(inśâ)* gebildet werden, der Name בְּרַכְיָהוּ ist nicht so spezifisch israel. wie יְבָרְכֵיהוּ (es segnet Jahu). Der nationale Beiname חַבּוּזִי stimmt auch ohne daß man des Zusatzes der LXX *τῆς Αὐσίτιδος χώρας* bedarf zur Scene, denn einerseits sind בּוּז und עוּץ nach Gen. 22, 21 Söhne Nahors, also von Haus aus Aramäer, andererseits erscheint בּוּז Jer. 25, 23 als arabisches Volk, zu den קְצוּצֵי פֵאָה (vgl. Jer. 9, 25. 49, 32) gehörig d. i. zu den eig. Arabern, welche sich das Haupthaar ringsum (*περιτρόχαλα* Herod. 3, 8) abstutzten, weil es lang zu tragen als schimpflich galt (s. Tebrîzi zur Hamâsa S. ٣٥٩ Z. 10 ff.). Innerhalb des buzitischen Volks war Elihu aus der Familie רָם. Da רם Bez. der Familie, nicht des Volkes ist, so kann es nicht s. v. a. אֲרָם (wie רַמִּים 2 Chr. 22, 5 = ארמים) sein und ist also untauglich, die aramäische Färbung der Reden Elihu's aus Absicht des Dichters herzuleiten. Aber indem er ihn zum Buziter macht, scheint er ihn allerdings zu einem aramäischen Araber zu machen, wie ihn denn Aristeas bei Eus. *praep.* IX, 25 *Ἐλιοῦν τὸν Βαραχιὴλ τὸν Ζωβίτην* (aus ארם צובה) nennt. Auffällig ist es, daß Elihu's Herkunft so genau angegeben wird, während die Drei ohne Angabe des Vaters und der Familie nur nach ihrer Heimat bez. werden. Es wäre wol möglich, daß der Dichter, wie Lightfoot und Rosenm. vermuten, in dem Namen Elihu's seinen eignen versteckt oder darauf angespielt hätte. Die drei Freunde sind verstummt, weil alle ihre Versuche, Iob zu dem reumütigen Bekenntnis zu bewegen, daß sein Leiden die Strafe seiner Sünden sei, daran abgeprallt sind, daß er gerecht in seinen Augen d. i. daß er sich selbst gerecht dünkte, und weil sie nun (שָׁבַת von Personen hat im Untersch. von חדל den Nebenbegriff der Unfreiwilligkeit) nichts mehr zu sagen wissen. Da kommt der Unmut Elihu's nach zwei Seiten hin zum Ausbruch. Erstens über Iob, daß er sich selbst rechtfertigte (*Pi.* statt *Hi.* 27, 5., ganz so wie Jer. 3, 11) מֵאֱלֹהִים d. h. nicht *a Deo* (so daß dieser ihn für gerecht erklären müßte, wie 4, 17), sondern *prae Deo.* Mit Recht findet Elihu an Iob nicht dies tadelnswerth, daß er als gemeiner Selbstgerechter sich überhaupt nicht für einen Sünder halte, was die Drei ihm insinuiren (15, 14. 25, 4), sondern daß er, sich für gerecht erklärend, auf Gott den Schein der Ungerechtigkeit bringt oder, wie weiterhin 40, 8 (vgl. 34, 17) auch Jahve sagt, daß er Gott verurtheilt, um diese seine Gerechtigkeit behaupten zu können. Zweitens über die Drei, daß sie keine Antwort gefunden, durch die sie Iob in seiner Geltendmachung der eignen Gerechtigkeit auf Kosten der göttlichen zu entwaffnen vermocht hätten, und daß sie infolge dessen Iob verurtheilt. Hahn Ruetschi Dillm. lassen לֹא fortwirken: und weil sie also Iob nicht als schuldig darstellten, nicht aus

dem Felde schlugen. Aber der kriegerische Sinn von חרשׁיע 1 S. 14, 47 ist hier wo es sich um ethische Fragen handelt unanwendbar, und daß es ihnen nicht gelungen ist, den Knecht Gottes zum רשׁע zu stempeln, würde mit Unrecht Elihu's Unwillen erregen. Hrz. Ew. Zöckl. Hitz. fassen וירשׁיעו adversativ, was syntaktisch statthaft (Gen. 19, 9): und (weil) sie Iob doch verurtheilten, aber auch das war nicht das wirkliche Hauptgebrechen ihrer Opposition. Der Modus der Folge bez. das verurtheilende Richten als Folge der Unfähigkeit, die rechte Antwort zu treffen; die sich nicht gehörig begründende Verurtheilung Iobs war ein schlechtes Surrogat, zu dem sie griffen. Nach jüd. Ansicht ist וַיַּרְשִׁיעוּ אֶת־אִיּוֹב eins der 18 תקוני סופרים (vgl. 7, 20), indem es eigentlich וירשׁיעו את־האלהים heißen sollte. Aber nicht die Freunde sind es, welche sich dieser Sünde des חַרְשִׁיעַ gegen Gott schuldig gemacht, sondern Iob 40, 8., welchem Elihu den Satz אל לא־ירשׁיע 34, 12 entgegenstellt. Daß Elihu ungeachtet des innern Widerspruchs, womit er dem Verlaufe des Streitgesprächs gefolgt ist, doch jetzt erst das Wort ergreift, wird nun erklärt v. 4—6: *Und Elihu hatte gewartet auf Ijjôb mit Worten, denn älter waren jene als er an Tagen. Und es sah Elihu, daß keine Antwort war im Munde der drei Männer, da entbrannte sein Zorn. Und es hob Elihu Sohn Barach'els der Buziter an und sprach.* Er hatte gewartet (*perf.* im Sinne des *plusquamperf.* Ew. § 135a) auf Iob mit Worten (בִּדְבָרִים wie sonst בְּמִלִּים, בְּמִלִּין) d. h. nicht: bis Iob sein letztes Wort im Streitgespräch gesprochen hätte (Ausg. 1 wie Hier.: *Iob loquentem*), sondern: mit den Worten die er gegen ihn und die Freunde in Bereitschaft hatte (Dillm. u. A). So hielt er es für ihm geziemend, denn jene waren älter *(seniores)* als er an Tagen (לְיָמִים wie v. 6 statt des Acc. der näheren Bestimmung 15, 10 vgl. 11, 9). Hitz. emendirt 4a אחרי איוב (so daß das regierende Wort ausgefallen wie z. B. Gen. 1, 26 חַיַּת), aber der Begründungssatz fordert das nicht: Elihu ist jünger als alle vier und um zu Worte zu kommen mußte er warten bis Iob ausgeredet, da das Zwiegespräch in Selbstgespräch Iobs ausläuft. Nachdem Iob ausgeredet hat und die Freunde nichts weiter zu erwidern haben (בְּפִי wie 2 S. 17, 5), glaubt er ohne Verletzung des Anstands seinen lange verhaltenen Unmut zu Worte kommen lassen zu dürfen.

Der erste Rede Elihu's XXXII, 6b—XXXIII.

Schema: 5. 6. 10. 6. 10. | 6. 8. 10. 13. 8. 6. 10. 10.

32, 6b Jung bin ich an Tagen und ihr Ergraute,
Darum trat ich zurück und war fürchtsam,
Kundzuthun euch mein Wissen.
7 Ich dachte: das Alter möge reden
Und der Jahre Vielheit zu wissen thun Weisheit.

Daß der Abschnitt Elihu theilweise einen eigentümlichen Sprachgebrauch hat, macht sich schon hier bemerklich, זָחַל in der Bed. von

زحل verw. mit دحل דָּחַל zurückscheuen,[1] und דָּעַ (hier und v. 10. 17. 36, 3) mit dem Plur. דֵּעִים (37, 16 vgl. דֵּעוֹת 36, 4) kommen sonst im A. T. nicht vor; עַל־בֵּן (vgl. לָבֵן 42, 3) gebraucht innerhalb des B. Iob nur Elihu. Ueber die Accentuation von 6b s. Psalmen II (1874), 366. Der Ausdruck in 6bα ist wie 30, 1. 12, 12. יָמִים Tage = Tagemenge ist hier s. v. a. Hochbetagtheit, hohes Alter mit seiner reichen Lebenserfahrung. Auf רַב mit seinem plural. Gen. folgt (wie gewöhnlich auf כל) das Präd. im Plur., es ist die schon bei מספר 15, 10. 21, 21 besprochene Attraktion Ges. § 148, 1.

8 **Jedoch der Geist ist es im Sterblichen,**
Und des Allmächtigen Einhauch macht sie verständig.
9 **Nicht Alte sind weise**
Und Greise verstehen das Rechte.
10 **Darum sag' ich: o höre mir zu,**
Kund thun will mein Wissen auch ich.

Auch das urspr. affirmative und dann adversative אָכֵן kommt sonst im B. Iob nicht vor, welches אולם (ואולם) in letzterem Sinne gebraucht. Im Widerspruch mit biblischer Psychologie fassen Rosenm. u. A. v. 8 gegensätzlich: Allerdings ist Geist im Menschen, aber . . Die beiden Vershälften stehen in synon. („der Geist, der im Sterblichen, näml. ists und thuts") oder in fortschreitendem Parall. (so nach den Acc.: „der Geist, so im Sterblichen und . .", indem היא באנוש mit Hitz. nach 1 K. 11, 14 als Relativsatz genommen wird). Noch anders construirt Dillm.: der Geist . . ists und der Hauch . . der sie (die Menschen) verständig macht, was nach Jes. 43, 25. 1 Chr. 21, 17 in einer den Relativsatz bemerklicher machenden Weise ausgedrückt sein würde. Wir

1) Das arab. زحل erkl. die Lexikographen durch *zâla* (זול) ab-, zurückstehen, zurücktreten, oder *tanaḥḥa* abseits treten; *Pi. Hi.* jem. auf die Seite drängen, etw. zurückstellen; *Hithpa.* sich abseits halten; Adj. זָחֹל, זָחִיל, זָחוּל u. s. w. zurückstehend. So hat die Stadt *Zaḥla* in der Libanonebene daher den Namen, daß sie nicht in die Ebene hinaus, sondern dicht am Fuße des Gebirgs in einen Winkel gebaut ist, also zurücktritt. Und *zuḥala* heißt (nach Kamus) das Thier, welches rückwärts in sein Loch kriecht, wie z. B. Scorpione, und daher uneigentlich ein Mensch der, wie wir mit einem ähnlichen Bilde sagen, nie aus seinem Loche herauskommt, immer in seinem Loche steckt, d. h. nie seine Wohnung verläßt, um sich zu ergehen oder zu reisen, wie *zuḥal* überhaupt einen Menschen bedeutet, der sich von thätigem Handeln zurückzieht oder fern hält, woneben auch der Planet Saturn wegen seiner großen Entfernung von den übrigen *Zuḥal* der Zurückstehende genannt wird. Schlüpfrig (vom Boden) heißt זחלגל, weil durch Glätte den Fuß rückwärts ziehend (*muzḥil*) und so den Gehenden zu Falle bringend; eine Weiterbildung ist זחלק schlüpfrig s. und auf Schlüpfrigem ausgleiten, woneben das gleichbed. זלק in Syrien nicht mehr in Gebrauch ist. Nach diesem arab. Grundbegr. des زحل scheint זחלי ארץ Mi. 7, 17 die Schlangen nicht als auf der Erde, sondern als in die Erde kriechende (vgl. den Schlangennamen *achbi' at el-ard* die sich in die Erde Bergenden) bez. zu sollen. *Wetzst.* Ueber אֶסְחַפֵּי sich vor etw. zurückziehen, zurückkriechen wie die Schnecke in ihr Haus, womit das Targum וחלחי übers., s. Fleischer zu Levy's Chald. Wörterbuch 2, 571.

fassen 8a als Satz für sich nach dem Schema אני חוא Jes. 43, 10 u. ö. Der Geist Gottes ist es, welchem der Mensch als lebendiges Wesen nach 33, 4 sein Leben verdankt; der Geist des Menschen ist das in ihn vom Geiste Gottes schöpferisch hineingewirkte und zwar eingehauchte Lebensprincip, so daß es ebensowol, in Ansehung des Urhebers, Gottes רוּחַ oder נְשָׁמָה 34, 14., als in Ansehung des Inhabers: des Menschen רוח oder נשמת heißen kann; alles Leben des Menschen, das Denkleben wie das Leibesleben, ist durch dieses abgeleitete Lebensprincip, das er in sich trägt, vermittelt und aller wahre Verstand kommt, ohne an ein bestimmtes Altersmaß gebunden zu sein, lediglich von diesem gottentstammten und gottlebendigen Geiste, sofern er sich seinem göttlichen Ursprunge und Lebensgrunde nach bethätigt. רַבִּים sind hier (als Gegens. von צעירים Gen. 25, 23) *grandes* = *grandaevi* (LXX *πολυχρόνιοι*); לֹא beherrscht beide Versglieder wie 3, 10. 28, 17. 30, 24 f. Verstand oder Urtheilsfähigkeit ist nicht durch hohes Alter bedingt: *πολιὰ δέ ἐστιν φρόνησις ἀνθρώποις* Weish. 4, 9. Dessen sich bewußt bittet Elihu um geneigtes Gehör. Statt שִׁמְעָה haben hier die alten Uebers. (ausgen. Trg.) passenderes שִׁמְעוּ. דַּע und das gleichfalls zu den Lieblingswörtern Elihu's gehörige hebräoaramäische חִוָּה kehren hier wieder.

11 **Sieh ich harrte auf eure Worte,**
Horchte auf eure Einsichten,
Darauf hin daß ihr ausspähtet Gegenreden.
12 **Und gespannt gab ich auf euch Acht,**
Doch siehe: keiner der Ijjôb widerlegte,
Der seine Sätze beantwortete von euch.
13 **Daß ihr nur nicht saget: „Wir trafen auf Weisheit,**
Gott kann ihn schlagen, kein Mensch"!
14 **Da er doch mich treffende Reden nicht aufgestellt,**
Und mit euren Sätzen ich ihm nicht erwidern werde.

Er hat geharrt auf ihre Worte, daß sie näml. solche aussprechen möchten, welche Iob zu widerlegen und zu beruhigen geeignet wären. Stärker noch als לְ bez. im Folg. עַד dieses Ziel, auf welches hin Elihu mit Spannung aufmerkte: ich horchte auf eure Einsichten d. i. sachgemäßen Aufschlüsse, daß oder ob solche zum Vorschein kämen, (horchte) darauf hin daß ihr Worte, näml. zutreffende, ausforschtet oder ausfindig machtet. אָזִין = אֶאֱזִין hat *â* contrahirt aus *'a'a* wie die Formen des *fut. Hi.* von פ״א Num. 11, 25. 1 S. 15, 5. Hitz. übers.: während ihr forschtet nach Worten (leeren Reden), aber das unmittelbar folgende ועדיכם ist der Bed. ‚bis' 27, 5 günstiger als der Bed. ‚während' (vgl. zu 1, 18), und מִלִּין (מִלִּים) hat bei Elihu nicht diesen Sinn von Worten ohne Inhalt. In v. 12 besteht die durch *Olevejored* abgesteckte erste Vershälfte aus nur zwei Wörtern; die Punctation hat sich deshalb ausnahmsweise gestattet, das ohnehin emphatische אֲלֵיכֶם mit Gegenton עֲדֵיכֶם zu vocalisiren. Es steht emphatisch für mit dem Nebenbegriff: gespannt oder nach Aben-Duran: gründlich, ohne ein Wort mir entgehen zu lassen. Aber — fährt Elihu fort — so angestrengt ich auch Acht gab: es zeigte sich für Iob kein Wider-

legender, kein seine Aussagen Beantwortender (ihnen mit Erfolg Entgegnender) von oder unter euch. Jeder unbefangene Leser wird schon hier von der sonderbaren Ausdrucksweise und Wortfügung einen ähnlichen Eindruck bekommen, wie wenn man von der Geschichtsprosa des Königsbuchs zu der des Chronisten übergeht. Die Drei — fährt Elihu fort — sollen ja nicht meinen, daß sie in Iob auf eine Weisheit gestoßen seien, eine sophistische näml., welche nur Gott und kein Mensch aus dem Felde schlagen könne (נדף verw. נָדַח, הָפָה *discutere, dispellere*). Das doppelte י v. 14 könnte correlatem *nec . . nec* entsprechen, aber besser ordnet man ולא ערך dem Vorausgegangenen als Untersatz und zwar als adversativen (vgl. 42, 3. Ps. 44, 18. Ew. § 341[a]) unter: während er doch nicht gegen ihn (Elihu) aufgestellt (עָרַךְ in militärischem 33, 5 oder forensischem 23, 4 oder auch wie 37, 19 dem allgem. Sinne *proponere*) Worte d. i. solche Aussagen, denen gegenüber er sich getroffen und überwunden bekennen müßte, und mit solchen Aussprüchen, wie den von ihnen so oft wiederholten, er (Elihu) ihnen nicht antworten d. h. einen ganz andern Weg zu seiner Widerlegung einschlagen wird. Kohler liest וְלוֹ עָרַךְ: Und hätte er Worte an mich gerichtet (לוֹ mit Perf. wie z. B. Richt. 8, 19 vgl. oben 16, 4), nicht mit euren Reden würd' ich ihm entgegnen.[1] Aber auch sonst steht לֹא, nicht לוֹ in ähnlichem Gedankengefüge 9, 32 f. Gen. 31, 27 f. Ps. 55, 13.

15 **Erschreckt sind sie, erwidern nicht mehr,**
Entzogen haben sich ihnen Worte.
16 **Und ich sollte harren, da sie nicht reden,**
Da sie in Stocken gerathen nicht weiter antworten?
17 **Dreinreden will auch ich meinen Theil,**
Will kundthun mein Wissen auch ich.

Das Asyndeton v. 15 (vgl. Jer. 15, 7) gibt der Rede raschere Bewegung und affektuösen Schwung. חָתוּ hat den Ton auf *ult.* was in dem Petersburger Cod. vom J. 1010 und anderwärts durch das der Tonsylbe beigegebene Metheg angezeigt wird (s. Baers *Thorath Emeth* p. 7 Anm.). Hitz. und die Meisten fassen הֶעְתִּיקוּ dem Sinne nach passivisch: man hat von ihnen fortgerückt d. i. es sind ihnen entrückt, aber warum soll העתיק nicht wie Gen. 12, 8. 26, 22 fortrücken, näml. das Zelt = fortwandern bed.? Das Bild: fortgezogen sind von ihnen Worte (Ew. Schlottm. Dillm. Zöckl.) d. h. wie wir sagen: sie sind ihnen ausgegangen, ist ganz in der Art der Bilderrede dieses Abschnitts. So will er denn nicht länger warten, sondern auch seine Meinung zum Besten geben. וְאוֹחִלָה־חִי wird von Ben-Ascher als auf Penultima, von Ben-Naftali als auf Ultima betont gefaßt, denn Letzterer gibt der Antepenultima *Metheg*. In der That gewinnt das v. 15 angehobene Selbstgespräch Elihu's, wenn man ואוחלה־חי nicht berichtend (Ausg. 1), sondern fragend faßt, wie das *perf. consec.* וְחִי Ez. 18, 13. 24 (Ew. Hirz. Dillm. Hitz.): Und sollt' ich warten? Die folg. Sätze mit כִּי sind

1) In der Abh. über לֹא und לוֹ in Geigers Zeitschr. VI (1868) S. 30.

entw. selbständige Sätze, welche das in der Frage sich ankündigende Vorhaben, nicht länger zu zaudern, begründen, oder sie ordnen sich, das Unstatthafte des Wartens begründend, der Frage selbst unter, wie z. B. Ew. übers.: „Und sollt' ich warten, weil sie nicht mehr reden, weil stockend sie nicht weiter antworten?“ Bei dieser fragenden Fassung des v. 16, die ihn in Verh. von v. 11. 6 der Tautologie enthebt, schließt sich v. 17 straffer als positive Kehrseite der in ואוחלה־חי liegenden Verneinung an: Ich sollte warten . .? Ich werde nicht warten, werde auch meinerseits antworten meinen Theil. אֶעֱנֶה kann nicht *fut. Kal* sein, da unser Vocalisationssystem[1] da, wo die 1 *fut. Kal* und *Hi.* sich nicht durch den Vocal der Endsylbe unterscheiden, ersterem unveräußerliches *Segol* gibt; es ist also wie auch Koh. 5, 19 die 1 *fut. Hi.* in verstärkter Kalbed (wie חֲזִיר für זָעַק 35, 9., vgl. zu 31, 18): Gegenrede thun, Bescheid geben. Ewalds angeblich sprichwörtliches: Furche auch ich meinen Acker! (§ 192[c] Anm. 2) thut dem Sprachgebrauche, der dieses חָעֲנָה furchen nicht kennt, unnöthige Gewalt. חֶלְקִי gehört nicht als Permutativ zu אֲנִי „ich, mein Theil = *ego pro parte mea*“, sondern, da dies schon in אַף־אֲנִי liegt, als Bez. dessen wodurch auch er sich an der Verhandlung zu betheiligen gedenkt zu אֶעֱנֶה.

18 **Denn voll ich bin von Worten,**
Es beklemmt mich der Geist meines Innern.
19 **Sieh mein Innres ist wie Wein, der nicht geöffnet,**
Gleich neuen Schläuchen möcht' es bersten.
20 **Reden will ich, daß Luft mir werde,**
Will aufthun meine Lippen und entgegnen.
21 **Daß ich nur ja nicht für Jemand Partei nehme!**
Und keinem Menschen werd' ich schmeicheln.
22 **Denn auf Schmeicheln versteh' ich mich nicht,**
Leicht würde mich hinraffen mein Erschaffer.

Der junge Redner setzt seine vielverheißende Ankündigung noch weiter fort. Er hat einen reichen Fond von מִלִּים Worten, näml. der Entgegnung; מָלֵאתִי defektiv für מָלֵאתִי wie יָצָאתִי für יָצָאתִי 1, 21., wogegen מָלוּ Ez. 28, 16 nicht bloß defektiv geschrieben, sondern wie in jüngerer Sprachzeit Sitte wird (s. die Einl. zu Koheleth S. 206 f.) nach Art eines ל״ה flektirt ist. Der Geist seines Innern beengt oder beklemmt ihn, indem er in seiner Mächtigkeit und Fülle dieses Innere wie einen zu engen Raum zu durchbrechen drängt; בֶּטֶן wie 15, 2. 35 nicht von der gewölbten Aeußerlichkeit des Bauches, sondern von dem Leibesinnern mit seinen der Geistseele wie Saiten einer Cither dienenden Organen. Sein Inneres ist wie Wein לֹא יִפָּתֵחַ welcher oder (als adverb. Untersatz) wenn er nicht geöffnet d. i. verschlossen gehalten wird, so daß die sich ansammelnde Gährungsluft keinen Ausweg hat (LXX δεδεμένος, Hier. *absque spiraculo*); es wird (will) bersten gleich neuen Schläuchen. יִבָּקֵעַ ist nicht distributiv auf jeden einzelnen dieser

1) Das tiberiensische, während das assyrische gar kein Segol hat und אֶעֱנֶה schrieb; vielleicht sind einige solcher Formen in unserem Texte Ueberbleibsel des älteren Vocalisationssystems, s. DMZ. XVIII, 323.

Schläuche bezogener Relativsatz (Hirz. u. A.) und nicht adverb. Untersatz (Hahn: wenn's platzen will), sondern Präd. zu בִּטְנִי: sein Inneres ist nahe dem Platzen gleich neuen Schläuchen (אֹבוֹת *masc.* wie נֹאדוֹת Jos. 9, 13) d. i. solchen in die man neuen Wein füllt (Mt. 9, 17) und deren Spannkraft die in ihnen arbeitende Gährung zwar aushält, aber nicht ohne auf harte Probe gestellt zu werden; LXX ὥσπερ φυσητὴρ (א' φυσητης) χαλκέως d. i. חרשים (woraus ersichtlich daß man wie den Schlauch so auch den schlauchartig sich blähenden Blasebalg אוֹב nannte, √אב nach außen convex, nach innen concav s.). Indem er nun seinem unwiderstehlichen Geistesdrange nachgeben will, damit er sich Luft oder freien Raum d. i. Entbürdung und Erleichterung verschaffe (וְיִרְוַח לִי), nimmt er sich vor, keines Mannes Angesicht anzunehmen d. i. auf Keines Person parteiische Rücksicht zu nehmen, also sich nicht dem Vorwurfe 13, 7 f. auszusetzen, und keinem Menschen zu schmeicheln. Das will und wird er nicht, denn לֹא יָדַעְתִּי אֲכַנֶּה „ich weiß nicht zu schmeicheln" (franz. *je ne sais point flatter*) für כַּנּוֹת oder לְכַנּוֹת nach gleicher Syntax wie Jes. 42, 21. Ges. § 142, 3[c]; auch im Arab. werden ähnliche Vv. wie ‚vermögen' und ‚sich anschicken' so mit dem Fut. ohne Partikel dazwischen verbunden (z. B. *anśa'a jef'alu* er hob an zu thun). כָּנָה √כן decken heißt s. v. a. statt des eig. Nomens der Person oder Sache, um sie desto höher zu ehren, andere gebrauchen, dann unwahres hinterhaltiges Ehren = Schmeicheln (21[b] mit אָל dessen dem schöne Worte gesagt werden, hinter denen nichts ist). Wenn er, sagt Elihu, schmeichelnd die Wahrheit verleugnete, so würde leicht ihn sein Erschaffer dahinraffen; כִּמְעָט mit folg. subjunct. Fut.: um weniges (mit trennendem Acc., weil s. v. a. *haud multum abest quin*) d. i. gar bald oder leicht würde oder möchte. Mit יִשָּׂאֵנִי (wie 27, 21) scheint עֲשָׂנִי (vgl. dagegen 35, 10) zusammenklingen zu sollen.

33, 1 Jedoch aber o höre, Ijjôb, meine Reden,
Und alle meine Worte nimm zu Ohren.
2 Siehe doch, ich habe aufgethan meinen Mund,
Es spricht meine Zunge in meinem Gaumen.
3 Meines Herzens Aufrichtigkeit sind meine Aussprüche,
Und meiner Lippen Wissen sagen sie rein heraus.

Der Erfolg der unparteiischen Erörterung, die Elihu zu geben gedenkt, ist dadurch bedingt, daß Iob sie anhört und nicht bloß dies oder jenes, sondern ihren ganzen zusammenhängenden Inhalt beachtet; in diesem Sinne steht an der Spitze dieser neuen Wendung das wie auch sonst im Buche (1, 11. 11, 5. 12, 7. 13, 4. 14, 18. 17, 10) gebrauchte וְאוּלָם. Elihu redet Iob, was keiner der bisherigen Redner gethan, bei seinem Namen an. Mit חֲנָה־נָא (wie 13, 18) lenkt er Iobs Aufmerksamkeit auf das was er zu sagen im Begriff ist: schon hat er seinen Mund geöffnet, schon hat seine Zunge in seinem Gaumen zu reden begonnen — umständliche Aussagen, welche was folgt im Bewußtsein seiner Gewichtigkeit feierlich ankündigen. An den Drei hat Iob אִמְרֵי־רֹשׁ 6, 25 vermißt; Elihu aber kann in voraus versichern,

daß seine Aussprüche „seines Herzens Gradheit" (1 K. 9, 4) sind d. i. ganz und gar herzliches Wolmeinen, und daß seiner Lippen Wissen sie (seine Lippen) rein heraus sagen. Da דַּעַת naturgemäß Fem. ist, so wird man sich nicht auf Spr. 2, 10. 14, 6 berufen dürfen, um בָּרוּר zur Appos. dazu (Ausg. 1) zu machen — es ist Acc. der Weise wie שׁוֹלָל 12, 17. 19. עָרוֹם 24, 7 (Dillm. Hitz.). Daß das Subj. als abhängiger Gen. zum Ausdruck kommt, geschieht nach dem Schema Gen. 9, 6[b]. Möglich, aber künstelnd, Seb. Schmid: *scientiam labiorum meorum quod attinet* (das von meinen Lippen ausgehende Wissen), *puram loquentur sc. labia mea.* Die genit. Verbindung דַּעַת שִׂפְתַי ist die Umkehrung von שִׂפְתֵי דַעַת Spr. 14, 7. 20, 15 und der Gedanke wie Spr. 15, 7. בָּרוּר bed. der Mischung mit Falschem enthoben, unverfälscht rein (vgl. arab. *ibtarra* sich absondern, *aṣfa* sich lauter beweisen und auserwählen). Die Perf. v. 2. 3 bez. den gemachten Anfang.

4 Gottes Geist hat mich gemacht,
Und des Allmächtigen Hauch belebt mich.
5 Wenn du kannst, widerlege mich;
Rüste angesichts meiner, pflanze dich auf!
6 Sieh ich bin gleichwie du selber Gottes,
Von Thone abgekniffen bin auch ich.
7 Siehe mein Schrecken wird dich nicht betäuben
Und mein Druck nicht auf dir lasten.

Er hat beides mit Iob gemein: sowol die Geistigkeit als die Irdigkeit der Menschennatur, aber vermöge jener fühlt er sich nicht zwar über Iobs Person, wol aber über den dermalen von Iob eingenommenen Standpunkt erhaben, und in Ansehung dieser braucht Iob keinen ungleichen Kampf zu fürchten und nicht wie Gotte gegenüber 9, 34. 13, 21., damit er sich gegen ihn vertheidigen könne, dies zur Vorbedingung zu machen, daß seine Majestät ihn nicht betäube. Es ist der doppelseitige Ursprung des Menschen, den Elihu v. 4. 6 in Einklang mit Gen. 2, 7 ausspricht: die über die Entstehung der übrigen irdischen Lebewesen erhabene Entstehungsweise des Menschen, denn der Menschengeist (für den die Sprache den Namen נְשָׁמָה vorbehalten hat) ist unmittelbar von Gott dem persönlichen aus in das Leibesgebilde übergegangener und darum personbildender Einhauch. In dem erhabenen Bewußtsein, durch Gottes Geist entstanden und von des Allmächtigen Einhauch belebt zu sein, steht Elihu Iob unüberwindlich gegenüber: wenn du kannst, widerlege mich (הָשִׁיבָה mit persönl. Acc. wie 33, 32); rüste (עֶרְכָה für עִרְכָה nach Ges. § 63 Anm. 1) angesichts meiner (hier nach 1 S. 17, 8 u. ö. mit hinzuzudenkendem מִלְחָמָה wie 23, 4 in forensischem Sinne mit מִשְׁפָּט), stelle dich auf oder fasse Posto (*imper. Hithpa.* gleichfalls militärisch wie Jer. 46, 4 mit pausalem Kamez nach Analogie von תִּתְיַצָּבוּ, יִתְיַצָּבוּ). Andererseits ist auch er in demselben Verhältnisse wie Iob Gotte gehörig d. i. abhängig und bedingt; הֵן־אֵנִי ist mit *Segol* zu schreiben (nicht *Zere*), לְאֵל ist wie לוֹ 12, 16 gemeint und כְּפִיךָ (mit anomalem כ *raph.*, s. die Regel *Michlol* 90[a]) bed. eig. nach Aussage d. i. Maßgabe, Gemäßheit deiner und wird in diesem Sinne *pro ratione* schon im Pentat. (z. B. Ex. 16, 21) gebraucht,

בְּפִי 30, 18 faßten wir anders. Auch er, Elihu, ist vom Thone abgeknippen d. i. von feuchter Erde (Gen. 2, 7 vgl. 6) genommen, wie wenn der Töpfer ein Stück von seinem Thone abkneipt (vgl. aram. קְרַץ Stück, arab. قرص mit scharfem Werkzeug kneipen, zwacken *pincer* und قرض mit stumpfem Werkzeug abkneipen, abknaupeln, abnagen, jenes mit offenem ص, dieses mit gebrochenem d. i. mit ض). So wird also keine Schrecklichkeit seines Auftretens Iob außer Fassung bringen und sein Druck wird nicht auf ihm lasten. In Beihalt von 13, 21[a] könnte es scheinen, daß אַכְפִּי s. v. a. בַּפִּי (LXX ἡ χείρ μου) sei (Hitz.), aber das ἁπ. γεγρ. erklärt sich nach Spr. 16, 26., wo אָבַק drängen, treiben (Hier. *compulit*) bed., und aus den Dialekten anders, denn im Syr. bed. *ekaf* sich etwas angelegen sein lassen (*ekaf li* es liegt mir etwas an *curae mihi est*) und im Arab. *akkafa* satteln, *ikâf (wikâf)* oder *ukâf (wukâf)*, talm. אוּכָּף der Sattel, so daß also die targ. Uebers. des אַכְפִּי durch טוּנִי meine Last und die syr. durch אוכפני mein Andrang (Arabs *ikbâli* mein Angriff) sich bewährt, indem אֻכָּף Drang, Wucht, Druck und Last bed., wonach auch von Saad. (mein Zwang) und Gecat. (meine Gewalt) übers. wird. Es ist also kein unebenbürtiger Gegner, mit dem Iob zu thun hat. Wenn er ihm nicht zu antworten vermag, so wird er als geschlagen anzusehen sein.

8 Traun gesagt hast du vor meinen Ohren
Und den Laut der Worte vernahm ich:
9 „Rein bin ich, ohne Frevel,
„Makellos bin ich und habe keine Schuld.
10 „Sieh Gehässigkeiten erfindet er wider mich,
„Achtet mich für seinen Feind.
11 „Legt in den Block meine Füße,
„Beobachtet all meine Pfade."
12 Sieh darin hast du nicht Recht, ich werde dir entgegnen;
Denn zu erhaben ist Eloah dem Sterblichen.

Mit אַךְ אָמַרְתָּ constatirt Elihu die unleugbare Thatsache, sei es daß אַךְ restrictiv (nur gesagt hast du, es verhält sich nicht anders als daß du . .) oder, wie wir übers. haben, seiner Grundbed. nach affirmativ gemeint ist. Etwas sagen בְּאָזְנַי des Andern ist im Hebr. s. v. a. es nicht heimlich und misverständlich, sondern laut und deutlich sagen. In v. 9 bezieht sich Elihu auf Aeußerungen Iobs zurück, wie 9, 21 חם אני; 16, 17 תפלתי זכה; 12, 4 wo er sich צדיק תמים nennt, vgl. 10, 7. 13, 18. 23. 23, 10 ff. 27, 5 f. c. 29, 31. בְּלִי *absque* wie 34, 6. בִּבְלִי 35, 16., und לִי 9[b] (‚ich habe') s. v. a. sonst בִּי (‚es haftet an mir') 1 S. 25, 24. Hos. 12, 9. Der Ausdruck חַף *tersus* ist nicht aus Iobs Munde und kommt überh. im biblischen Hebräisch nur hier vor; Geiger combinirt חף mit arab. *ḥanîf* (s. zu 13, 16), es ist aber das Adj. des sem. V. חַפַּף حفّ abreiben, abkratzen, arab. glatt machen durch Enthaarung, targ. talm. syr. durch Waschen und Reiben (wonach Trg. שְׁזִיף *lotus*).[1] אֲנֹכִי hat hier ausnahmsweise in Pausa seine Betonung

1) s. Nöldeke in Benfey's Zeitschr. 1863 S. 383.

der Endsylbe beibehalten. Auch in v. 10 bedient sich Elihu eines in Iobs Munde nicht vorgekommenen Wortes, näml. תְּנוּאוֹת, welches nach Num. 14, 34 ‚Entfremdungen' von נוּא (תְּנִיא) hindern, hemmen, abwendig machen *abalienare* Num. 32, 7 bed. und nach dem arab. ناء (schwerfällig sich erheben)[1] III sich auflehnen, jemandem opponiren auch geradezu ‚feindselige Erhebungen' bed. könnte; nach dem Hebr. aber bed. es Gründe und Anlässe zu feindseliger Abkehr. Ein wurzelverschiedenes Wort ist תְּאֲנָה, welches mit בָּקַשׁ Richt. 14, 4 ‚Händel suchen' bed., wonach Hitz. erkl. מָצָא bed. von Haus aus nicht ‚finden' sondern erlangen und also geflissentliches Streben nach etw. hin, hier ein durch geflissentliches Suchen vermitteltes Finden und also Erfinden. Uebrigens recapitulirt hier Elihu was Iob wirklich dem Sinne nach oft gesagt hat z. B. 10, 13—17, und 10[b] sind seine eignen Worte 13, 24 וַיַּחְשְׁבֵנִי לוֹ כְצֹרְרִיו; 19, 11 חַחְפֹּץ לְאַכְזָר לִי; 30, 21. Desgleichen ist v. 11 wörtliches Citat aus 13, 27; יָשֵׂם ist wie dort dichterischer Indicativ für יָשִׂים. Es ist ein Grundzug der Reden Iobs, welchen Elihu hier heraushebt: seine Geltendmachung der eignen Gerechtigkeit auf Kosten der göttlichen. In v. 12 weist er dieses צַדֵּק נַפְשׁוֹ מֵאֱלֹהִים vorerst im Allgem. ab. Das V. צָדַק bed. hier nicht gerecht s., sondern Recht haben (wie 11, 2. 13, 18 vgl. Jes. 41, 26) — die im Arab. (*ṣadaḳa* die Wahrheit sagen, wahrhaft s.) herrschende Bed. זֹאת (mit *Munach*, nicht *Dechi*) ist *acc. adv.*: hierin, diesfalls, vgl. zu 19, 26. רָבָה מִן ist wie Dt. 14, 24 (von der jemandes Kräfte übersteigenden Wegeslänge), aber wie sonst nirgends (vgl. zu Spr. 28, 28) von Gottes übermenschlicher Größe gebraucht; das Arab. sagt für מִן in diesem Falle عَنْ. Gott ist zu erhaben um sich auf Selbstvertheidigung gegen solchen mit Anklagen verflochtenen Selbstruhm einzulassen. Ebendeshalb will Elihu für Gott eintreten.

13 Warum hast du wider ihn gehadert,
Weil er auf keine Menschenworte erwidere?
14 Doch nein — in Einer Weise redet Gott
Und in zweien, nur beachtet mans nicht.
15 Im Traume, nächtlichem Gesichte,
Wenn Tiefschlaf sich lagert auf den Leuten,
In Schlummerzustand auf dem Lager:
16 Da erschließt er das Ohr der Leute
Und auf Warnung an sie drückt er das Siegel,
17 Um abzubringen den Menschen von Unthat
Und Ueberhebung vor dem Mann zu bergen;
18 Zurückzuhalten seine Seele von der Grube
Und sein Leben von dem Sturz ins Schwert.

1) Jedoch leitet Zamachschari ناوى anfeinden nicht von نوء, sondern von نوى ab, so daß *nâwa fulânan* „böse Absichten auf jem. haben, ihm Böses sinnen" bed. Die RA *iluh 'alêji nîjât* er hat böse Absichten (schlimme Anschläge) gegen mich, *nîjetuh zerîja 'aleik* er hat böse Absichten wider dich und ähnliche sind allgewöhnlich. *Wetzst.*

Sich gerecht wissend und doch für befeindet von Gott haltend, hat Iob Gott öfter gefragt, warum er ihn denn so befeinde 7, 20 und um das Ziel seiner Angriffe zu sein ins Dasein gesetzt habe 10, 18; er hat nach Gottes Antwort auf diese Fragen verlangt und ist weil Gott sich in Schweigen gehüllt in Murren wider ihn als einen Herrscher nach souveräner Willkür verfallen. Das ists was Elihu v. 13 im Auge hat; רִיב (sonst im B. Iob mit עִם oder dem Acc. dessen mit dem man streitet) ist hier wie Jer. 12, 1 u. ö. mit אֶל verbunden und wie בֵּין Dan. 9, 2 רִיבוֹתָ statt רַבְתָּ flektirt. Ob עָנָה hier mit dem Acc. dessen was Gott nicht antwortet (wie z. B. Spr. 18, 23) oder dessen was er nicht beantwortet (wie 9, 3. 32, 12. 40, 2) verbunden sei, ist fraglich. Im ersteren Falle wäre zu erkl.: daß er nicht alle seine Worte (Alles was er sagen könnte) erwidert d. h. dem Menschen das Auffinden der Wahrheit nicht zu leicht macht, aber das müßte in umgekehrter Wortstellung כי לא יענה כל־דבריו heißen; die Worte in vorliegender Stellung (vgl. כל · · לא 34, 27) können nur bed.: daß er keine seiner (des Sterblichen) Worte beantwortet (Hahn Schlottm. Dillm.) oder: daß er keine seiner Sachen d. i. Thatsachen und Umstände seines Waltens beantwortet d. i. über nichts in diesem Betreff Rede steht, Rechenschaft gibt (Schnurr. Ges.). Da מֵאֱנוֹשׁ 12^b nahe genug ist, um דְּבָרָיו darauf zurückzubeziehen und selbstverständlich Iob mit diesem אנוש zunächst sich selbst meint, so gebe ich der ersteren Auffassung den Vorzug. Die Corr. דבריך (wonach Hitz.: auf all deine Reden gibt er ja doch keine Antwort) ist erleichternd, aber nicht nöthig. Daß Gott dem Menschen keine Rede stehe, das war Iobs wiederholte bittere Klage. Auch so schließt sich כִּי 14^a in dem ihm zukommenden Sinne von *imo* an: Warum hast du mit Gott wegen seines Schweigens auf menschliche Interpellationen gehadert — nein, Gott redet wirklich mit dem Menschen, obwol nicht, wie Iob verlangt, herausgefordert und zu seiner selbst Vertheidigung. Viele Ausll. (auch Schlottm. Dillm.) fassen בְּאַחַת und בְּשָׁתַּיִם nach LXX Syr. Hier. in der Bed. *semel, secundo,* aber *semel* heißt אַחַת und *bis* שְׁתַּיִם (2 K. 6, 10. Ps. 62, 12 vgl. Neh. 13, 20); באחת ist nirgends s. v. a. בפעם אחת (vgl. Ex. 8, 28), denn Num. 10, 4 bed. es auf Einer, näml. Trompete; Spr. 28, 18 auf Einem, näml. der vielen Wege; Jer. 10, 8 in Einem d. i. in gleichem Wahne (nicht: zusammen, zumal, was בְּאֶחָד aram. כַּחֲדָא bed.); auch ist weiterhin wirklich von zwei verschiedenen Weisen oder Mitteln göttlicher Bezeugung, näml. Träumen und Krankheiten, die Rede, weshalb richtig von Trg. *una loquela,* von Pagn. *uno modo,* von Vatabl. Merc. *una via* übers. wird. Die Form der Aussage: durch Eines — durch Zweies ist die des Zahlenspruchs wie 5, 19. In mancherlei Weise oder durch mancherlei Mittel redet Gott zum Sterblichen — es liegt an diesem wenn er es nicht erkennt. Der Gesichtssinn als der vornehmste wird auch auf Gehörseindrücke bezogen z. B. Ex. 20, 18. Jes. 2, 1. Das durch *Mugrasch* als bes. Satz bezeichnete לֹא יְשׁוּרָנָּה ist mit Schlottm. als Umstands- (ohne daß man . .) anzusehen, vgl. syntaktisch Ps. 49, 6. 73, 3.; das weibliche Suff. neutrisch ganz so wie 35, 13. Der Umstandssatz will nicht ohne Seitenblick auf Iob sagen daß der Bußruf Gottes leider nur zu häufig unbemerkt und unbeachtet bleibt. Elihu beschreibt nun v. 15 ff. die erste Weise, in welcher Gott zum Menschen redet: er tritt sich selbst bezeugend in das Schlafleben desselben ein, er bedient sich der Träume oder nächtlicher Gesichte (s. Psychol. S. 282 f.) als Offenbarungsmittel — eine bes. in der Heidenwelt, welcher die positive Offenbarung abgeht, übliche Offenbarungsweise Gottes. Die LA בְּחֶזְיוֹן (Codd. LXX Syr. Symm. Hier.) geht wie wol auch die Accentuation des בחלום mit *Mehuppach Legarmeh* von der Voraussetzung aus, daß das Verh. der zwei Begriffe kein rein appositionelles ist, indes wechseln Nachtgesicht und Traum 7, 14. 20, 8 ohne Unterschied, vgl. auch 4, 13 wonach sich hier der die Situation malende v. 15 gestaltet. Wenn Tiefschlaf sich auf die Leute lagert (תִּנָּפֵל) oder im Zustande des Halbschlafes *revelat aurem hominum,* eine übliche nicht bloß poetische RA von Zurechtmachung des Ohrs für den Zweck des Vernehmens mittelst Entfernung der Hindernisse und überh. von vertraulicher Mittheilung, also: er erschließt da der Menschen Ohr und besiegelt ihre Mahnung d. i. die ihnen nöthige heilsame Mahnung. Elihu gebraucht חָתַם בְּ hier und 37, 7 wie 9, 7 חָתַם בְּעַד gebraucht wird: etwas besiegeln (zusiegeln), vgl. حتم *σφραγίζειν* im Sinne unfehlbarer Bezeugung und Bekräftigung (Joh. 6, 27), insbes. (mit ب) göttlicher Offenbarung oder Eingebung, bedeutungsversch. von حتم *σφραγίζειν* im eig. Sinne. Elihu meint, daß Gott eben durch solche eindrückliche Träume und Nachtgesichte als seltsame überwältigende unvergeßliche Thatsachen auf die an sie zu richtende Mahnung, welche anderswie ertheilt keinen solchen Eindruck machen würde, das Siegel drückt. Dillm.: er drückt ein Siegel auf ihre Zucht d. i. auf ihr Leiden als Besserungsmittel — aber von Züchtigung durch Leiden ist erst von v. 19 an die Rede. מוּסָר ist Ein Wort mit מוּסָר und bed. hier nichts Anderes als 36, 10. Die meisten alten Uebers. (auch Lth.) lesen irrig יְחִתֵּם (LXX *ἐξεφόβησεν αὐτούς*). Es folgt nun die nähere Angabe des Zweckes, den die in so eindrücklicher Weise ertheilte Mahnung oder Warnung hat. Nach dem vorliegenden Texte ist zu erkl.: damit entferne (von sich thue) der Mensch Unthat (Ges. § 133, 3), aber diesem unbequemen Wechsel des Subj. entgeht man, wenn man ein מ zu den zweien ergänzt und אדם ממעשׂה liest, wie LXX *ἀποστρέψαι ἄνθρωπον ἀπὸ ἀδικίας αὐτοῦ* (was nicht nothwendig die LA ממעשׂהו voraussetzt), Trg. *ab opere malo,* Hier. minder gut *ab his quae fecit;* מַעֲשֶׂה bed. hier *facinus* Uebelthat wie 1 S. 20, 19 und פֹּעַל 36, 9 Uebelthun. Die Infinitivconstr. geht nun, was bei verschiedenen Subj. mißlich wäre, in das *v. fin.* über: und damit er (Gott) Uebermut vor dem Manne verberge d. i. die Sünde des Stolzes (גֵּוָה von גָּאָה = גָּוָה wie 22, 29., nach Ges. Ew. Olsh. für גֵּאוָה = גֵּוָה) ihm gründlich entziehe, abgewöhne, verleide. Dillmanns Conj. יְכַפֵּח gibt diesem Verbum eine ihm fremde ethische Verwendung. Alles ist hier in Ged. und Ausdruck eigentümlich. Auch חָיָה 18^b (wie v. 22. 28) für

חַיִּים (v. 30) kommt nirgends im B. Iob, sondern nur erst Ps. 78, 50 vor und die RA עָבַר בַּשֶּׁלַח hier und 36, 12 sonst nirgends im A. T. שֶׁלַח (arab. *silâḥ* Trutzwaffe neben *metâʿ* Schutzwaffe) ist das Geschoß, bes. Speer (Neh. 4, 11 vgl. 15) v. שָׁלַח *emittere,* schießen, und עבר בשלח s. v. a. נפל בעד חשלח Jo. 2, 8 dahinfahren (hineinstürzen) ins Geschoß, nicht: dahinfahren (umkommen) durchs Geschoß (Dillm.), denn עבר führt für ב auf örtlichen Sinn (vgl. עבר בַּשַּׁחַת v. 28). Den Menschen von der Sünde, nam. von Sünden fleischlicher Sicherheit und dünkelhafter Selbstüberschätzung, und ebendamit von frühem, sei es natürlichem oder gewaltsamem, Tode loszubringen, das ist der erzieherische Zweck, den Gott bei dieser ersten Art und Weise, zu ihm zu reden, im Auge hat; es gibt aber auch noch eine zweite.

19 **Auch wird er gezüchtigt mit Schmerzen auf seinem Lager**
Und mit anhaltendem Kampf seiner Glieder,
20 **Und zum Ekel macht ihm sein Leben das Brot**
Und seine Seele die Lieblingsspeise.
21 **Es schwindet sein Fleisch daß man keins mehr siehet,**
Und bloß zu liegen kommen seine Gebeine, die früher ungesehenen.
22 **Da nahet denn der Grube seine Seele**
Und sein Leben den Würgenden.

Eine andere schärfere Lection, die Gott dem Menschen liest, besteht in schmerzhafter Krankheit: er wird gezüchtigt mit Schmerz (בְּ des Mittels) auf seinem Lager, er und die kraftvolle Menge seiner Glieder d. i. er mit dieser bis dahin kraftvollen (Raschi) oder: während die Menge seiner Glieder noch kraftvoll ist (Ew. Dillm.). So ist das *Kerî* וְרוֹב zu verstehen, denn die Erkl.: und die Menge seiner Glieder mit anhaltendem Schmerze (Arnh. nach AE) ist unnatürlich. Aber das *Chethîb* ist weit ansprechender: und mit beständigem Toben seiner Glieder (Hirz. u. A.); man könnte 19ᵇ auch als Nominalsatz fassen: und das Toben seiner Glieder wird andauernd (Umbr. Welte), aber jene Herübernahme des בְּ von במכאוב ist gefälliger; Dillm. vermißt den Art. beim Adj., vgl. aber Jer. 2, 21. Ps. 143, 10 u. dgl. רִיב (Gegens. von שָׁלוֹם z. B. Ps. 38, 4) ist eine treffende Bez. der in Störung des Gleichgewichts der Kräfte, in Auflösung ihrer Harmonie, in Erregung derselben wider einander bestehenden Krankheit (Psychol. S. 287). Hitz. vergleicht *intestinum singulorum membrorum bellum* bei Justin. XXIII, 2. אֵתָן für אֵיתָן gehört zu den vielen defektiven Schreibungen dieses Abschnitts. In v. 20 treffen wir wieder auf ein hebräoarabisches Hapaxlegomenon זְהַם v. זָהַם. Im Arab. bed. *zahuma* stinken, wie aram. זָהַם (wov. זוּהַם Schmuz und Stank), *zahama* zurückstoßen, abhalten, wonach Daûd Alfâsi in seinem WB erkl.: „es stößt zurück seine Seele (תזהם נפסה) die Speisen und alle Lebensmittel“,[1] wobei das Suff. von וְזָהַמְּתוֹ wie auch von Hahn als Anticipation des folg. Objekts (s. zu 29, 3) gefaßt ist: Ekel daran hat sein Leben, am Brote und seine Seele an Lieblingsspeisen. Das *Pi.* hat dann nur die gesteigerte Bed. des *Kal* (synon. תִּעַב Ps. 107, 18), aber warum schrieb der Dichter dann nicht

1) s Pinskers *Likkute Kadmoniot* p. קמג.

וזהמה לחם חייהו? Wir fassen זָהַם mit Ew. § 122ᵇ als Causativ des *Kal,* in welcher Bed. das *Pi.* zwar selten, jedoch zuweilen statt des *Hi.* vorkommt, ohne aber mit Hirz. חירה mit Hunger und נפשׁ mit Eßlust zu übers., was einen verschrobenen Ged. gibt. „Es ist sehr anschaulich ausgedrückt — bem. Schlottm. — wie die eigne Lebenskraft, die eigne *ψυχή*, wenn sie durch die Krankheit innerlich verzehrt ist, dem Menschen einen Ekel vor dem einflößt, was sie demselben sonst als nothwendige Bedingung ihrer eignen Existenz lieb macht.“ Das gesunde Leben macht Appetit, das kranke verursacht Ekel; die in ungestörtem naturgemäßen Zustande befindliche (sinnliche) Seele begehrt nach Nahrung, die durch Krankheit hart mitgenommene verkehrt die Lust am Schmackhaften in Abscheu und Widerwillen. Die Jussivform וְיִכַל 21ᵃ steht wieder dichterisch wie יָשֹׂם 11ᵃ statt des Indicativs, einen andauernden Hergang bezeichnend: es schwindet hin sein Fleisch מֵרֹאִי (v. רֹאִי, welches nach מ den *o*-Laut festhält, nach כ 37,18 aufgibt) vom Ansehn weg d. i. so daß es nicht mehr geschn wird, oder von Ansehnlichkeit weg d. i. so daß es unanschnlich wird; das Letztere (vgl. 1 S. 16, 12 mit Jes. 53, 2 ולא-מראה) möchte vorzuziehen sein. In 21ᵇ corrigirt das *Kerî* וְשָׁפוּ, wogegen das *Chethîb* וּשְׁפִי zu lesen ist; das V. שָׁפָה wird schon von Saadia aus dem Talmudischen[1] erklärt, wo es *conterere, comminuere* bed.; passender vergleicht Abulwalîd das arab. *suḥifat wa-baradat* sie sind abgezehrt und vermagert, der Wurzelbegriff ist der des Abschabens, Abkratzens, Ab- und Zerreibens (nicht zu verwechseln mit سفا ספח, welches von dem Wurzelbegriffe des Fortraffens, Hinschwindens aus zu dem des Abmagerns gelangt, verw. aber mit obigem سحف wov. *suḥâf* Schwindsucht, eig. Rasur der Körperfülle), also nach dem *Kerî*: und so wurden denn kahl gemacht, bloßgelegt *(perf. consec.)* seine Gebeine, welche nicht gesehen worden waren *(perf. plusquamperfecti),* wie Hier. erklärend übers.: *ossa quae tecta fuerunt* d. i. die bisher von Fleischesfülle bedeckten, nun aber ihrer beraubten (Eichh. Umbr. Hitz.). Das *Chethîb* bietet שָׁפִי (welches sonst als Bez. kahler waldloser Anhöhen vorkommt), wozu לא ראו Präd. sein müßte: und die Verfallenheit seiner Glieder werden nicht gesehen d. i. *(per attractionem)* seine verfallenen Glieder sind bis zur Unsichtbarkeit zusammengeschwunden, wie Dillm. erkl. Aber die *synallage numeri* ist in diesem Falle garstig und der Ged. ist schief, der Wirklichkeit nicht entsprechend. רָאוּ ist eines der vier Wörter (Gen. 43, 26. Ezr. 8, 18. Lev. 23, 17), welche orthophonisches *Dagesch* oder, was wesentlich dasselbe, *Mappik* im א haben; in allen vier steht das א zwischen zwei Vocalen, und die Dagessirung oder Mappikirung (wahrsch. der Rest einer im herrschend gewordenen Punktationssystem bis auf diese wenigen Ausnahmen fallen gelassenen

1) Er verweist auf *Aboda zara* 42ᵃ: Hat ein Heide ein Götzenbild zerbrochen (שָׁפָה), um von den Bruchstücken Nutzen zu ziehen, so sind sowol das (verstümmelte) Götzenbild als die Bruchstücke (שִׁפּוּרִין) erlaubt (indem beide ihrem heidnischen Cultuszwecke entrückt sind).

Sitte) will sagen, daß das א gerade hier sorglich mit Glottisschluß (nach arab. Ausdruck als *Hamza*) einzusetzen ist, also a. u. St. *ru-ʾû*.[1] So nahet denn die Seele (die Trägerin des Leibeslebens) des Kranken, diesem Zerstörungsproceß endlich erliegend, der Grube und sein Leben den מְמִיתִים Würgeengeln (vgl. Ps. 78, 49. 2 S. 24,16) d. i. den Engeln, welche von Gott den Auftrag haben, den Menschen zu tödten, wenn er dem Todesverhängnis nicht durch Buße zuvorkommt. Mit Rosenm. die Todesmächte im Allgem. oder mit Schlottm. u. A. die Todesschmerzen zu verstehen empfiehlt sich schon deshalb nicht, weil der Abschnitt Elihu mit dem B. Iob die stark angelologische Färbung gemein hat. Auch redet ja die folg. Str. im Gegens. zu den ממיתים von einem die Erlösung vom Tode vermittelnden Engel.

23 Wenn da für ihn ist ein Engel als Mittler,
Einer der aus Tausenden hervorragt,
Zu verkünden dem Menschen was ihm frommet:
24 So erbarmt Er sich seiner und spricht:
Mach' ihn los daß er nicht hinabfahre zur Grube —
Ich hab' erlangt ein Lösegeld.

Der erstere Fall v. 15—18 war der leichtere: es genügt dort eine Verstärkung des Gewissenszeugnisses des Menschen durch göttliche, unter bedeutsamen Umständen ertheilte Warnung. Dieser zweite Fall, den auch LXX richtig von ersterem unterscheidet (sie übers. v. 19 *πάλιν δὲ ἤλεγξεν αὐτὸν ἐν μαλαχίᾳ ἐπὶ κοίτης*), ist der schwerere: es handelt sich nicht bloß um Warnung vor der Sünde und ihrem Todessolde, sondern um Erlösung vom Tode selber, welchem der Mensch infolge seiner Sünden anheim zu fallen nahe daran ist. Diese Erlösung fordert, wie Elihu sagt, einen Mittler (אִם für וְאִם oder אַז אִם, vgl. den äußerlich unvermittelten Fortgang v. 14. 32,17). Schon dieser Gedankengang gestattet es nicht, unter dem מַלְאָךְ einen menschlichen Gottesboten zu verstehen, wie Iob einen solchen in Elihu vor sich hat (Schult. Schnurr. Boullier Eichh. Rosenm. Welte), einen „Dolmetscher göttlichen Willens, wie man unter tausend Menschen einen findet, einen gottbestellten Sprecher, mit Einem Worte: einen Propheten" (Hofmann im Schriftbew. 1, 336 f.). Der מלאך erscheint ja nicht bloß als Verkündiger der Bedingungen der Erlösung, so daß Elihu sich selbst oder sich selbst als Organ desselben (Hgst.) meinen könnte, sondern als Mittler dieser selber. Und sind die מְמִיתִים 22[b] Engel, von deren Seite der Mensch mit Vollstreckung des Todes bedroht ist, so wird der מלאך welcher hier für den am Rande des Abgrunds Befindlichen eintritt kein Mensch sein können. Wir werden also מלאך nicht nach 1, 14., sondern nach 4, 18 zu verstehen haben, um so gewisser als wir uns innerhalb des außerisraelitischen Kreises einer patriarchalischen Geschichte befinden. Innerhalb der Völkerwelt findet sich eine weit ausgebildetere Engel- und Dämonenlehre, als innerhalb Israels,

1) s. Luzzatto *Gramm.* § 54 und Olsh. § 32[d]. Ewald's (§ 21) und Hitzigs Ansicht, daß in diesen Fällen das punktirte א wie *j* (also *ruju*) zu lesen sei, gibt dem Dagesch (Mappik) statt der üblichen Funktion eine fremdartige.

was nicht nur subjektiv, sondern auch objektiv begriffen sein will, und innerhalb der patriarchalischen Geschichte tritt seit Gen. c. 16 jener מלאך יהוה (אלהים) auf, welcher den Fortgang des Bundesverhältnisses vermittelt und so sehr die Erscheinung des Gottes der Offenbarung ist, daß er sich selbst Gott nennt und Gott genannt wird. Ihn meint Jakob Gen. 48, 15 f., wenn er neben Gott dem Unsichtbaren und Gott dem Hirten d. i. Führer und Regierer „den Engel der mich erlöste (הַגֹּאֵל) von allem Uebel" nennt; es ist der Engel, der nach Ps. 34, 8 sich um die Gottesfürchtigen lagert und sie herausreißt, der Engel des Angesichts, den Jesaia in der Tefilla 63, 7 ff. wie eine dritte Hypostase neben Jahve und seinen heiligen Geist stellt. An diese Anschauung anknüpfend postulirt Elihu für die Erlösung des Menschen von dem Tode, den er durch seine Sünden verwirkt hat, einen übermenschlichen engelischen Mittler; der urgeschichtliche „Engel Jahve's" ist die älteste heilsgeschichtliche Präfiguration des Gottmenschen der göttlichen Seite seiner Persönlichkeit nach, des Zieles, ohne welches die alttest. Geschichte ein auseinander fallendes Quodlibet von Prämissen und Radien ohne Conclusio und Centrum wäre, und die engelische Gestalt ist demgemäß die älteste Gestalt, welche sich die Hoffnung eines Erlösers gibt und zu welcher sie dem Gesetze kreislinigten Zusammenschlusses des Anfanges und Endes gemäß in Maleachi 3, 1 (vgl. Jes. 9, 5 LXX *μεγάλης βουλῆς ἄγγελος*) zurückkehrt. Man könnte מַלְאָךְ מֵלִיץ als Subst. und sein Eigenschaftswort zusammennehmen; die Accentuation aber, welche sowol מלאך als מליץ mit Groß-*Rebia* bez. (in welchem Falle der zweite Trenner etwas geringeren Trennungswerth hat als der erste), faßt מלאך als Subj. und מליץ als Präd.: Wenn da vorhanden ist (אִם־יֵשׁ wie 2 K. 9, 15: *si revera est*) für ihn (עליו *pro eo* Ew. § 217[i]) ein Engel als מליץ d. i. Mittler, denn מליץ bed. anderwärts den Dolmetsch Gen. 42, 23., den Unterhändler 2 Chr. 32, 31., den gottbestellten Sprecher d. i. Propheten Jes. 43, 27., überall (wenn es nicht wie 16, 20 *in malam partem* gebraucht ist) subsumiren sich die Begriffsnüancen des Worts unter den allgem. Begriff des *internuncius* und also des Mittlers (wie der jüdische Mittlerengelname מטטרון d. i. *metator* der vor Israel herzieht und ihm Lager absteckt *castra metatur*); das Trg. übers. es durch פרקליטא *παράκλητος* (*opp.* קטיגור *κατήγορος*, *κατήγωρ*). Also: wenn ein Engel das Mittleramt für den Menschen übernimmt, und zwar Einer von Tausend d. i. nicht irgendwelcher von den Tausenden der Engel (Dt. 33, 2. Ps. 68, 18. Dan. 7, 10 vgl. Tob. 12, 15 *εἷς ἐκ τῶν ἑπτά*), sondern Einer der über die Tausende hinausragt und unter ihnen nicht seines Gleichen hat (wie Koh. 7, 28 vgl. Hohesl. 5, 10); mag man מן als rein partitives *inter* oder als bevorzugendes *prae* fassen, jedenfalls ist אֶחָד emphatisch. Irrig verbinden Hirz. Hahn: Einer von den Tausenden, deren Bestimmung es ist zu verkünden . . Die Acc. ist richtig und jene geschraubte Verbindungsweise ohne Grund und Anlaß. Es ist die Function des מלאך selber als מליץ, welche der Zwecksatz aussagt: wenn ein Engel sich dem Menschen zu gut als Mittler erweist, ihm zu

verkündigen יָשְׁרוֹ das ihm Zukommende oder Frommende (vgl. Spr. 11, 24) d. i. den Heilsweg, den er einzuschlagen hat, um von Sünd' und Tod loszukommen, näml. den Weg der Buße und des Glaubens (Gottvertrauens): so erbarmt sich Gott des Menschen . . Hier beginnt der Nachsatz; Rosenm. Schlottm. Dillm. Hitz. u. A. setzen hier den Vordersatz fort, indem sie entw. den Engel oder Gott zum Subj. von וירחמנו machen; aber der Nachsatz ist v. 24 durch den Modus der Folge angezeigt, wogegen er v. 25 durch nichts angezeigt ist, nicht durch אָז, wie sich erwarten ließe. Das Hauptfactum, mit welchem die Wendung eintritt, ist die Begnadigung, der Begnadigende ist Gott. Der Engel schafft durch seine Intercession die Möglichkeit der Begnadigung. Also: so begnadigt ihn dann Gott und sagt zu seinem Engel: Erlöse ihn von der Hinabfahrt zur Grube, ich habe ein Lösegeld erlangt. Statt פָּדָעֵהוּ zu lesen פְּרָעֵהוּ laß ihn los (von פרע فرغ) wäre statthaft, wenn der Engel, an den der Auftrag ergeht, der Todesengel wäre; פָּדָה ist Nebenform zu פָּדַר, √פר (wie יָפַע, יָפָה, وفى ,وفع von der gemeinsamen √יה, וה) und bed. abhauen, abbrechen, losmachen.[1] Das V. מָצָא (מָטָא) bed. wohin gelangen 11, 7., etwas erlangen und hat hier diese seine nächste Bed., von welcher aus es Finden des Suchenden und erst abgeschwächt ungesuchtes Finden bed. Man wird hier an Hebr. 9, 12 *αἰωνίαν λύτρωσιν εὑράμενος* erinnert. כֹּפֶר (s. darüber S. 385 und S. 740 des Hebräerbr.) ist seinem Grundbegr. nach nicht Deckung = Gutmachung, eher Deckung = Tilgung (v. כָּפַר talm. abwischen, wegwischen), sondern, wie die übliche Verbindung mit עַל

1) Wetzst. war früher geneigt, פדע als Metathese von دفع דפע anzusehen: stoße (reiße, halte) ihn zurück vom Grabe, ist aber jetzt unserer Ansicht, daß פדע mit פרח zusammengehört: „Das V. פדע bed. wie פרח, lösen, ablösen (*separare*)', wahrsch. entsprechend dem stärkeren ע: ein gewaltsames *abscindere*. In einem längeren Gedichte, in welchem der Dichter, ein 'Sarârî (die *'Sarârât* nomadisiren zwischen dem *'Gebel 'Serâh* und der Oase *el-Gôf*, also zwischen dem alten Edom und Duma) sein Verhältnis zu seiner spröden Geliebten unter dem Bilde eines Kriegs beschreibt, klagt eine Strophe allegorisirend: Sie ging und brachte Arnautenvolk und Linientruppen; O wehe uns! sie haben Fahnen und Kanonen [was die Nomaden nicht haben]. So lang die Welt steht, erging solches nicht über uns: Verstümmeln sogar thaten die Reiter der Geliebten uns [näml. unsere Verwundeten, was die Nomaden nicht thun]. Diese letzte Zeile lautet: فَدَعَتْ بنا حَيْلَ ٱلْحُبَيِّبْ فداع. Hiezu sagte der Commentator: الفداع (فَرُوعٌ) ist 1) das Verstümmeln der Verwundeten d. h. das Abhauen der Arme oder Beine; 2) das Zerhauen der hinteren Kniesehnen bei den Thieren, was sonst عَقْر heißt; man bez. damit das bei den Nomaden gebrandmarkte Verfahren, eine geraubte Herde, die man verfolgt im Stiche lassen muß, dadurch zu verderben, daß man den Thieren mit den Säbeln die hinteren Kniesehnen durchhaut. Von diesem sinnlichen Gebrauche aus gelangt פדע فدع auf gleichem Wege wie فكّ zu der Bed. *solvere, liberare*."

zeigt, Deckung der Sünde und Schuld vor Zorn, Strafe oder Schuldexecution und in diesem Sinne *λύτρον* Mittel der Losbringung, Lösegeld. Man genügt dem Zus. wenn man unter diesem Lösegeld die Buße des Gezüchtigten (so z. B. auch Hofm. Hgst.) oder besser das Leiden desselben (vgl. 36, 18) versteht, inwiefern es ihn zur Buße geführt hat. Aber warum sollte die Mittlerschaft des Engels vom Begriff des כֹּפֶר ausgeschlossen sein? Eben diese Mittlerschaft ist gemeint, inwiefern sie den der durch seine Sünden den Tod verwirkt hatte zurechtgebracht d. i. in einen Stand versetzt hat, in welchem der göttlichen Begnadigung kein Hindernis weiter im Wege steht. Denkt man den Mittler-Engel gleich dem urgeschichtlichen Engel Jahve's mit Gott selbst zusammen, wie denn das Wort dieses Mittler-Engels an den Menschen Gottes eignes durch ihn vermitteltes Wort ist und er also als מליץ Sprecher Gottes (wenn wir Elihu's Aufschluß in neutestamentlichem Lichte betrachten) der göttliche Logos selbst heißen kann, so wird man hier willig eine Ahnung des im N. T. enthüllten Mysteriums erkennen: „Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit sich selber." Eine aufblitzende Ahnung dieses Mysteriums lasen wir schon 17, 3 (vgl. 16, 21 und dagegen, um zu erkennen, wie diese Ahnung sich an dem Gedanken des Gegentheils entzündet, 9, 33). Die hier uns entgegentretende vergleicht sich mit einer andern in dem mannigfach mit dem B. Iob sich berührenden Ps. 107, wo es v. 20 heißt: „er sandte sein Wort und heilte sie."[1] Jedenfalls spricht Elihu als Postulat aus, daß die Erlösung des Menschen nur durch ein übermenschliches Wesen vermittelt werden kann, wie sie denn in Wirklichkeit beschafft ist durch den Menschen, der zugleich göttlichen Wesens und von Anbeginn der Engelwelt Herr ist. Die folg. Str. beschreibt nun die Folgen der dem Menschen durch den מלאך מליץ erwirkten Gnade.

25 Es strotzt sein Fleisch von Jugendfrische,
Er kehrt zurück zu seinen Jünglingstagen.
26 Fleht er zu Eloah, so zeigt er sich ihm hold,
So daß er sein Antlitz sieht mit Jauchzen,
Und so vergilt er denn dem Sterblichen sein Rechtthun.
27 Dieser singt den Leuten zu und spricht:
„Ich hatte gesündigt und Gerades gekrümmt,
„Und es ward mir nicht entgolten.
28 „Er hat erlöst meine Seele nicht hinzufahren in die Grube,
„Und mein Leben labt sich am Lichte."

1) In der Einl. S. 76 sagt Schlottm.; „Schon in der vorchristlichen jüdischen Theologie wurden die Vorstellungen von der Weisheit und von dem offenbarenden Engel in der des ewigen Wortes mit einander verknüpft. Darin fand die Thatsache der göttlichen Offenbarung in Christo die Formen, in welchen sie sich für die Erkenntnis vermitteln und die folgenden Zeiten zu weiterer denkender Durchdringung anregen konnte." So ist es; zwischen der Chokma der kanonischen BB. und der nachbiblischen, in Philo culminirenden religionsphilosophischen (dogmatischen) Entwickelung besteht ein geschichtlicher und zwar heilsgeschichtlicher Zus., s. Luth. Zeitschr. 1863 S. 219 ff.

Beirrt durch den Wechsel des Perf. und Fut. in v. 25 übers. Hier. 25a: *consumta est caro ejus a suppliciis*, Trg.: es war geschwächt (אִתְחַלַשׁ) oder dünne gemacht worden (אִתְקְלַשׁ) sein Fleisch mehr als Kinderfleisch, Raschi: es war aufgesprengt worden (franz. אשקושא, wobei nur פּשׁ im Sinne von aufspringen *prendre son escousse* ins Auge gefaßt zu sein scheint) von (Krankheits-) Schüttelung. Alle diese Erkl. sind nichtig; נֹעַר, im B. Iob dem Abschnitt Elihu eigentümlich (hier und 36, 14), bed. nicht Schüttelung, sondern s. v. a. נְעָרִים (13, 26. 31, 18), und רָטְפַשׁ im Perf. heißt es nur deshalb, weil das passive Quadriliterum sich der Flexion nicht so leicht fügte (womit alle jene nur zu perfektischem Sinne passenden Bedeutungsangaben hinfallen). Das *Chatef* statt des einfachen *Schᵉbâ* will dem passivischen *u* größere Deutlichkeit geben. Was aber die Entstehung des Quadriliterums betrifft (s. über die vier Entstehungsweisen mehrbuchstäbiger Stämme *Jesurun* p. 160—166), so scheint es, angenommen daß es kein Mischgebilde, ebenso wie פָּרְשׁוּ (v. פָּרַשׁ arabisirend = פָּרַשׂ) mit Zischauslaut von רָטַב = רָטַב gebildet und bed. also überfeucht oder übersaftig (gemacht worden) sein. Es ist aber auch noch eine andere Erklärungsweise möglich. Im Arab. bed. طرفش genesen, eig. ergrünen, frisch werden (wol v. *tarufa*, wie in der Bed. blinzeln v. *tarafa*). Aus diesem arab. *ṭarfaša* oder auch einem hebr. טִרְפֵּשׁ[1] *pinguefacere* (welches sich mit Fürst als aus טָפַשׁ feist s. wie פִּרְכֵּל, כִּרְסֵם entstanden ansehen läßt) könnte רָטַפַשׁ durch Lautversetzung entstanden sein. Auf allen diesen Wegen gelangt man zu einem und dems. Sinne: רטפשׁ ist Superlativ frischer Gesundheitsfülle. Das מִן von מִנְּעָר wird meist (auch von Hitz.) für das comparative gehalten: mehr als Jugend d. i. diese hinter sich lassend oder übertreffend Ew. § 221a, aber 25b, wonach der bisher Todkranke sich wirklich jünglingsartig verjüngt, legt מִן als causales näher: es strotzt von Jugend oder Jugendlichkeit. In dieser Beschreibung der Erneuerung, die der Mensch erfährt, ist überall vorausgesetzt, daß er den vom Mittler-Engel ihm kundgewordenen Heilsweg eingeschlagen. Demnach ist 26a nicht von dem erhörten Gebete gemeint, welchem die Begnadigung folgte, sondern von dem fortan erhörlichen Gebete, welches der Begnadigung folgt: fleht er zu Eloah (hypothetisches Fut. wie 22, 27., s. zu 29, 24), so nimmt er ihn wolgefällig auf (וַיִּרֶצֵהוּ mit ב Wolgefallen an jem. haben, mit dem Acc. *eum gratum vel acceptum habere*), und er (dessen Gnadenstand nun neu befestigt ist) sieht Gottes Antlitz (das bisher ihm verhüllte 34, 29) mit

1) Das talm. טרפשא דלבא (*Chullin* 49b) bed. hergebrachter Auffassung nach das Pericardium (Herzbeutel) und טרפשא דכבדא (ebend. 46a) das Diaphragma (Zwerchfell) oder vielmehr das kleine Netz (*omentum minus*); urspr. aber bed. jenes die Fetteinlagerung des Herzens unter dem Pericardium, bes. in der Kreuzung der Furchen, dieses die Fettanhäufung an der Porta (πύλη) und zwischen den Platten des kleinen Netzes. Denn טרפשׁ wird richtig durch שומן Fett glossirt. Mit τράπεζα (alte Benennung eines Theils der Leber), womit es Ges. nach Buxt. combinirt, hat es nichts zu schaffen.

Jauchzen (wie Ps. 33, 3 u. ö.), und er (Gott) vergilt dem Menschen (in seinem weiteren Lebensverlauf) sein Rechtthun oder eig. da es nicht וַיְשַׁלֵּם, sondern וַיָּשֶׁב heißt, er erwidert seinerseits dessen heilsordnungsmäßiges Verhalten, denn das ist der Sinn von צְדָקָה, das Wort hat einen entweder gesetzlichen oder so zu sagen evangelischen Sinn, in welchem letzteren es, von Gott gesagt (wie so häufig in Jes. II), dessen heilsrathschluß- und heilsordnungsmäßiges Walten bez., der Grundbegr. ist strenges Einhalten einer gegebenen Norm. Dillm. Hitz.: er gibt dem Menschen seine Gerechtigkeit (die er verloren hatte) zurück — gegen den Sinn der RA 1 S. 26, 23. In 27a ist dann wieder der Begnadigte Subj.; dieser Personwechsel ohne Bezeichnung gehört zu den in der Gesch. der jüd. Poesie S. 189 besprochenen Eigentümlichkeiten des hebr. und überh. des orient. Stils, die Bez. וַיַּרְא als *Hi.* auf Gott ist deshalb unnöthig; überdies ist die Erkl.: Er läßt sein (des Begnadigten) Antlitz Jubel schauen (Umbr. Ew.) sowol an sich im Hinblick auf die RA פני ת׳ ראה (נראה) unwahrsch. als auch deshalb verwerflich weil „die פנים nicht sehen und תרועה gehört, nicht gesehen wird" (Hitz), und die Erkl.: Er läßt (ihn, den Begnadigten) sein (göttliches) Antlitz schauen mit Jubel (Hirz. Hahn Schlottm. u. A.) fordert וַיַּרְאֵהוּ (וַיַּרְאֶנּוּ). Hitz. seinerseits mit dem Syr.: er erscheint (וַיֵּרָא) vor ihm mit Jubelruf — möglich, aber auch וַיַּרְא ist möglich (Gen. 32, 31. 33, 10) und ist sinnvoller. Daß wir 26b nach Psalmworten wie 95, 2. 67, 2. 17, 15 zu verstehen haben, wird auch durch die v. 27 vgl. 36, 24 folgende Bez. auf die Psalmodie nahe gelegt; יָשֹׁר ist dichterischer Indicativ für יָשׁוּר und viell. Dialektform, denn das *Kal* שׁוּר = שִׁיר kommt nur noch 1 S. 18, 6 als *Chethîb* vor. Mit עַל verbunden bed. es hier wie Spr. 25, 20 (vgl. Hitz. zu Ez. 23, 42) einen ansingen, ihm zusingen. Nun folgt des Begnadigten Psalm im Umriss; auch v. 28 gehört noch dazu, wo das *Keri* (Trg. Hier.) ohne ersichtlichen Grund die *1 pers.* (LXX Syr.) hinwegcorrigirt. Ich hatte gesündigt — sagt der beschämt und dankvoll Zurückblickende — und Gerades gekrümmt (vgl. die Beichte Ps. 106, 6) וְלֹא שָׁוָה לִי *et non aequale factum s. non aequatum est mihi* d. h. es ist mir nicht entgolten worden, es ist Gnade für Recht über mich ergangen; שָׁוָה (שָׁוֵי) ist neutrisch gemeint, nicht so daß Gott Subj. wäre (LXX καὶ οὐκ ἄξια ἥτασέ με ὧν ἥμαρτον). Nun folgt v. 28 der positive Ausdruck der widerfahrenen Gnade. Die RA עבר בשׁחת nach Analogie des obigen עבר בשׁלח, so wie חַיִּים für חַיָּיו kennzeichnen den Stil Elihu's. Schön ist der Schluß dieses Psalms *in nuce:* „und mein Leben labt sich (רָאָה בְּ wie 20, 17 u. häufig) am Lichte", näml. des Lebens (v. 30. Koh. 11, 7) oder, was in diesem Zus. damit zusammenfällt, dem Lichte des göttlichen Antlitzes (Ps. 89, 16), indem Gottes Gnadengegenwart ihm an seiner Neubelebung wieder sichtbar und fühlbar geworden.

29 Sieh das Alles thuet Gott
Zweimal, dreimal mit dem Manne,
30 Um herumzuholen seine Seele von der Grube,
Daß licht sie werde im Licht des Lebens.

31 Horch auf, Iob, höre mir zu;
Schweige und laß mich weiter reden.
32 Doch hast du Worte, so widerlege mich;
Sprich, denn gern möcht' ich dir Recht geben.
33 Wo nicht, so höre du mir zu;
Schweige und ich werde dich Weisheit lehren.

Nachdem Elihu zwei hervorstechende Arten göttlicher Veranstaltungen zu des Menschen sittlicher Zurechtbringung und Förderung geschildert hat, setzt er v. 29 f. hinzu, daß Gott das Alles mit einem Menschen zwei- oder dreimal (Asyndeton wie z. B. Jes. 17, 6 im Sinne von *bis terve*) vornimmt (man beachte den Mangel an Parallelismus in dem Distich v. 29), um seine Seele zurückzuholen von der Grube (שַׁחַת hier zum fünften Male in dieser Rede, ohne irgendwo, was auffällig, mit שְׁאוֹל oder einem andern Synon. zu wechseln), damit sie, die bisher von Todesdunkel umfangene, sich lichte oder licht werde (לְהָאוֹר *inf. Ni.* synkopirt aus לְהֵאוֹר Ew. §. 244[b]) im Lichte des Lebens (Ps. 56, 14 vgl. 36, 10) — es geschieht nicht alle Tage, denn es sind ja Erlebnisse außergewöhnlicher Art, welche den Alltagslebensverlauf durchbrechen, und es geschieht auch nicht immer und immer wieder, denn wenn es das erste Mal wirkungslos geblieben, wiederholt es sich zwar ein zweites und drittes Mal, es hat aber ein Ende, wenn der Mensch die sein Heil bezweckende erzieherische Arbeit der Gnade immer aufs neue vereitelt. Schließlich fordert Elihu Iob auf, ihm aufmerksam und still zuzuhören und ihn weiter sich aussprechen zu lassen; indes wenn dieser Worte hat d. i. wenn er triftige Einwendungen machen zu können denkt, soll er ihn immerhin wiederlegen (הָשִׁיבֵנִי mit persönl. Acc. wie v. 5), denn er (Elihu) wollte gern ihn rechtfertigen d. i. er möchte gern in der Lage sein, Iob Recht geben zu können und der Rüge überhoben zu sein. Hirz. u. A.: ich wünsche deine Rechtfertigung d. i. daß du dich rechtfertigst; aber man müßte in diesem Falle נַפְשְׁךָ ergänzen, was unnöthig: חָפֵץ hat hier ohne Subjektswechsel den *inf. constr.* ohne לְ bei sich, wie 13, 3 den *inf. abs.*, und צַדֵּק bed. rechtfertigen (wie 32, 2) oder Recht geben (als *Pi.* von צֶדֶק v. 12), was beides hier zusammenfällt. Die LXX, welche *θέλω γὰρ δικαιωθῆναί σε* übers., hat wahrsch. צְדָקְךָ (Ps. 35, 27) gelesen. Wenn es sich nicht so verhält (אִם־אַיִן) wie Gen. 43, 4 f. 30, 1), näml. daß er sich in Betreff seiner Expostulation Gottes von wegen des über ihn verhängten Leidens zu vertheidigen gedenkt, so soll er seinerseits (אַתָּה wie Spr. 23, 19) zuhören, soll schweigen und sich weiter Weisheit lehren lassen.

Quasi hac ratione Heliu sanctum Iob convicerit! ruft Beda nach vollzogener Auslegung dieser ersten Rede aus. Er hält Elihu für den Typus der den Knecht Gottes verkennenden und verfolgenden falschen Weisheit der Heiden: *Sunt alii extra ecclesiam, qui Christo ejusque ecclesiae similiter adversantur, quorum imaginem praetulit Balaam ille ariolus, qui et Elieu sicut patrum traditio habet* (Bileam und Elihu. Eine Person — ein aus Talmud und Midrasch stammender Einfall), *qui contra ipsum sanctum Iob multa improbe et injuriose locutus est,*

in tantum ut etiam displiceret vana ejus et indisciplinata loquacitas.[1] Nicht minder ungünstig spricht sich Gregor d. Gr. in seinen *Moralia* am Schlusse dieser ersten Rede aus[2]: *Magna Eliu ac valde fortia protulit, sed hoc unusquisque arrogans habere proprium solet, quod dum vera ac mystica loquitur subito per tumorem cordis quaedam inania et superba permiscet.* Auch er betrachtet Elihu als Musterbild dreister Dünkelhaftigkeit, jedoch nicht als Typus eines heidnischen Weisen, sondern eines gläubigen, aber eitlen und anmaßenden Lehrers. Dieser zuerst von Hieronymus angeschlagene Ton ist in der abendländischen Kirche ziemlich verbreitet. In der Reformationszeit steht z. B. Victorin Strigel auf dieser Seite: Elihu gilt ihm als *exemplum ambitiosi oratoris qui plenus sit ostentatione et audacia inusitata sine mente.* Auch in der griechisch-morgenländischen Kirche fehlen solche Stimmen nicht. Elihu sagt viel Gutes und hat das vor den Freunden voraus daß er Iob nicht verurtheilt, *πλὴν* — fügt Olympiodor hinzu — *οὐκ ἐνόησε τοῦ δικαίου τὴν διάνοιαν* aber den wahren Sinn des Knechtes Gottes hat er nicht verstanden![3] Ebenso urtheilt Herder. Elihu's Rede in Vergleich mit der kurzen majestätischen Donnersprache des Schöpfers nennt er „schwaches weitläuftiges Knabenwort." „Elihu, ein junger Prophet — sagt er weiterhin in seinem Geist der Ebr. Poesie — anmaßend, kühn, allein weise, macht große Bilder ohne Ende und Absicht, daher antwortet ihm auch Niemand und er steht da wie ein lauter Schatte."[4] Unter den Neuern betrachtet Umbreit (Ausg. 2. 1832) Elihu's Auftreten als „unberufenes Hineinstolpern eines eingebildeten jungen Philosophen in den eigentlich schon beendigten Kampf; die stillschweigende Verachtung, mit welcher man ihn reden läßt, ist ein verdienter Lohn für den Schwätzer." In spätern Jahren hat Umbreit diese Entwerthung Elihu's zu einer komischen Person aufgegeben[5]; Hahn (1850) aber hat sie wieder aufgenommen. Die Ungunst des Urtheils ist noch weiter gegangen, indem sogar der Versuch gemacht ist, Elihu im Organismus des Drama's als Verkappung des Satans anzusehen[6]; ein wenig beachtetes griechisches *Testamentum Iobi*[7] urtheilt ebenso und erklärt daraus das Schweigen des Epilogs über ihn: der Inspirirte des Satan ist nicht unter denen welche Vergebung finden.

In der That macht diese absprechende Beurtheilung der Person und Reden Elihu's einen peinlichen Eindruck. Denn daß es dem Dich-

1) *Bedae Opp. ed. Basil. t.* IV col. 602 s. 786. Der Comm. trägt auch den falschen Namen des Hieronymus und ist als diesem untergeschobene Schrift in *t.* 5 *Opp. ed. Vallarsi* enthalten.
2) *Opp. ed. Paris.* 1 col. 777.
3) *Catenae in Iob. Londin.* p. 484. *Ὅθεν λογιζόμεθα* — heißt es weiter — *καὶ τὸν θεὸν μήτε ἐπαινέσαι τὸν Ἐλιοῦν, ἐπειδὴ μὴ νενόηκε τοῦ Ἰὼβ τοὺς λόγους, μήτε μὴν καταδικάσαι, ἐπειδὴ μὴ ἀσεβείας αὐτὸν κατέκρινε.*
4) Ausg. 1805 S. 101. 142.
5) s. Riehm, Blätter der Erinnerung an F. W. C. Umbreit (1862) S. 58.
6) So der Verf. einer Abh. in Bd. 3 der Bernstein'schen Analekten, überschrieben: Der Satan als Irrgeist und Engel des Lichts.
7) Mir in einer Abschrift Oskar v. Gebhardts bekannt geworden.

ter wirklich voller Ernst ist mit allem, was er in Elihu's Mund legt, zeigt schon die Schilderung 33, 13—30., welche den Kern der ersten Rede bildet. Diese Schilderung der mancherlei Arten göttlicher Rede zu dem Menschen, von deren bußfertiger Beachtung seine Rettung vom Verderben abhängt, gehört zu den ergreifendsten Stellen des A. T., und ich kenne Beispiele der aus dem Schlafe der Sicherheit aufrüttelnden und Buße weckenden gewaltigen Wirkung, die sie auszuüben vermag. Blickt man ferner auf die Einführung der Person Elihu's 32, 1—5., so deutet der Dichter dort mit nichts an, daß er uns in ihm die bizarre Person eines jungen Poltron's vorzuführen gedenke; Beweggrund und Zweck des Auftretens, wie sie dort angegeben werden, sind vollkommen berechtigt. Erwägt man weiter, daß der Dichter Iob auf Elihu's Reden schweigen läßt, so ist auch daraus zu schließen, daß er Entgegnungen in Elihu's Mund gelegt zu haben glaubt, von denen sich dieser innerlichst getroffen fühlen muß; es durften nicht solche aus den Tiefen des sittlichen Erfahrungslebens geschöpfte Wahrheiten wie 33, 13—30 vorausgegangen sein, wenn Iobs Schweigen die Strafe der Verachtung sein sollte.

Diese Gegengründe treffen im Wesentlichen auch eine mildere Auffassung des jungen Redners, sofern man wie Hofmann den Schwerpunkt des B. Iob in die Thatsache der Theophanie als die einzige befriedigende praktische Lösung des Leidensräthsels verlegt. Im Sinne des Dichters schweigt Iob, nicht weil Elihu in den Wind geredet, sondern weil er ihn nicht zu widerlegen weiß und also sich überwunden fühlt.[1] Es kann nicht in der Absicht des Dichters gelegen haben, in Elihu die Ohnmacht der Theorie und der Rhetorik im Gegensatz zu der in der Thatsache der Erscheinung Jahve's liegenden Ueberzeugungsmacht darzustellen.

Aber wäre es möglich, daß man von ältester Zeit her so wegwerfende Urtheile über die Reden Elihu's fällte, wenn es mit ihnen nicht eine eigne Bewandtnis hätte? Wenn Augustin von Elihu sagen kann: *ut primas partes modestiae habuit, ita et sapientiae*, Hieronymus dagegen und nach seinem Vorgange Beda ihn als Typus einer glaubensfeindlichen heidnischen Philosophie oder selbstisch entstellten Prophetie betrachtet: so müssen die Reden Elihu's doch zwei Seiten haben, die es möglich machen, das Widersprechendste zu denken. So ist es auch wirklich. Auf der einen Seite sprechen sie große ernste demütigende Wahrheiten aus, welche sich auch der heiligste Mensch in seinem Leiden gesagt lassen sein muß, zumal wenn er Gotte gegenüber in solche Selbstüberhebung und solches Murren wie Iob verfallen ist; auf der andern Seite bringen sie das, was sie von den Reden der Freunde charakteristisch unterscheiden soll, dies nämlich, daß sie Iob nicht als

1) Nur insofern ist die Vorbereitung eine negative, als Elihu bewirkt, daß Iob schweigt und zu murren aufhört, Jahve aber, daß er das Bekenntnis der Reue über sein Murren ablegt. Dieses positive Verh. der Erscheinung Jahve's zu dem, was Elihu negativ vorbereitet, wird mit Recht von Schlottm. Räbiger (*De l. Iobi sententia primaria* 1860. 4) u. A. als der Authentie günstig betont.

יִשּׂוּרִי und sein Leiden nicht als gerechte Vergeltung, sondern als heilsames Zuchtmittel ansehen, nicht zu scharf ausgeprägtem Ausdruck, wie alle die Ausleger zeigen, welche bekennen, einen wesentlichen Unterschied zwischen dem Standpunkt Elihu's und dem anfänglichen Standpunkt der Freunde nicht erkennen zu können. Am meisten aber befremdet es, daß der eigentliche wahre Zweck des Leidens Iobs, nämlich seine Bewährung als Knecht Gottes, in ihnen gar nicht recht vernehmbar wird. Aus dem Prologe wissen wir ja, daß Iobs Leiden den Zweck hat zu zeigen, daß es eine Frömmigkeit gibt, welche auch beim Verluste aller irdischen Güter und selbst angesichts des Todes mitten in der finstersten Leidensnacht an Gott festhält; daß es, neutestamentlich ausgedrückt, unter den Gesichtspunkt des Kreuzes (*σταυρός*) fällt, welches nicht sowol in der Sündhaftigkeit des Leidenden, als in der Mitbetheiligung desselben an dem in der Welt vorhandenen Kampfe des Guten mit dem Bösen seinen Grund hat. Man braucht nicht anzunehmen, daß der Verf. der Reden Elihu's diesem im Prolog ausgesprochenen Zwecke des Leidens Iobs einen andern Zweck entgegenstellen wollte, er ging doch wol von der Voraussetzung aus, daß der eine Zweck den andern nicht ausschließe und bei der Unvollkommenheit der Gerechtigkeit auch des heiligsten Menschen leicht zu dem andern hinzukomme, aber er hat es nicht vermocht, beide Erklärungsgründe des Leidens Iobs zu verhältnismäßigem Ausdruck zu bringen. *Elihu beweißt* — sagt einer der Alten[1] — *daß es wol könne seyn, daß einer Gott von hertzen förchte und ehre, und also bey Gott in Gnaden seye, und doch schwerlich von Gott heimgesucht werde; entweders zur Bewährung deß Glaubens, Hofnung und Gedult, oder zu Offenbarung und Verbesserung sündtlicher mängel, welche etwan auch den Frommen selbst verborgen sind.* Hienach fänden sich in Elihu's Reden beide Gesichtspunkte verbunden, aber in der ersten Rede wenigstens können wir dies nicht finden.

Es ist ein anderer Dichter, dessen Charisma an das des älteren Dichters nicht hinanreicht, welcher in diesen Reden den wolberechtigten Zweck verfolgt, nicht allein das Extremische und Einseitige in den Reden Iobs zu ermäßigen, sondern auch das Wahre an den Reden der Freunde zur Geltung zu bringen. Während das B. Iob, diese Reden hinweggedacht, in alttest. Weise die große Wahrheit darstellt, welche Paulus Röm. 8, 1 in den Worten *οὐδὲν κατάκριμα τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* ausspricht, läßt dieser zweite Dichter wie ein Jacobus neben Paulus auch die in keinem Widerspruch damit stehende andere große Wahrheit 1 Cor. 11, 32 *κρινόμενοι ὑπὸ τοῦ κυρίου παιδευόμεθα, ἵνα μὴ σὺν τῷ κόσμῳ κατακριθῶμεν* zu Worte kommen. Daß es ein anderer Dichter ist, beweist schon seine geringere oder, wenn man lieber will, seine andersartige dichterische Begabung. Zwar behauptet A. B. Davidson, man mache die kritische Frage, indem man sie auf solche Beobachtungen stützt, *to a question of subjective taste.* Aber

1) Jacob Hoffmann (in St. Gallen), Gedult Iobs, Basel 1663.

wenn diese Reden und das übrige Buch von Einem Dichter geschrieben sein sollen, so hat überhaupt alles kritische Urtheil in solchen Fragen ein Ende. Nichtsdestoweniger sind sie eine Einlage von offenbarungs- und heilsgeschichtlich höchstem Werthe. Sie sind ein integrirender Theil der kanonischen Schrift. Sie sind auch der Entstehung nach nicht viel jünger, ja möglicherweise von einem gleichzeitigen Mitgliede eben der Chokma-Genossenschaft, aus welcher das B. Iob hervorgegangen. Denn sie stehen mit diesem in gleichem Verwandtschaftsverhältnisse zu den zwei ezrahitischen Psalmen 88. 89., sie haben lehrinhaltlich die Grundzüge der altisraelitischen Chokma mit einander gemein, sie reden eine andere und doch auch wieder gleichartige aramaisirende und arabisirende Sprache.

Die zweite Rede Elihu's c. XXXIV.

Schema: 6. 10. 5. 8. 12. 6. 10. 9. 13.

[Da hob Elihu an und sprach:]

2 Hört, ihr Weisen, meine Worte
Und ihr Kundigen, horchet mir!
3 Denn das Ohr prüfet Worte,
Wie der Gaumen kostet essend.
4 Das Rechte wollen wir uns erprüfen,
Erkunden unter uns was gut.

Nach seiner ersten Rede hat Elihu ein wenig pausirt, nun da Iob nicht das Wort nimmt hebt er von neuem an; ויען ויאמר LXX richtig hier wie überall: *ὑπολαβὼν λέγει* das Wort aufnehmend sagt er. Die Weisen und Wissenden (arab. *ʿulamâ*), deren Aufmerksamkeit er anspricht, sind nicht Iob und die Drei (Umbr. Hahn), welche ja Partei und als solche Gegenstand des schiedsrichterlichen Auftretens Elihu's sind, auch nicht die Urtheilsfähigen aller Welt (Hirz.), sondern in dem Kreise von Zuschauern und Zuhörern, der, wie vorausgesetzt wird, sich um die Streitenden gesammelt hat (Schlottm. Dillm.). In v. 3 denkt Elihu nicht zunächst an sein eignes Ohr, sondern an das der Aufgerufenen: mit dem aus 12, 11 herübergenommenen emblematischen Spruche, daß es wie ein leibliches so auch ein geistiges Organ prüfender Insichaufnahme gibt, begründet er die Aufforderung zur Prüfung mit vereinten Kräften; לֶאֱכֹל ist nicht zwecklich (*ad vescendum*), sondern gerundiv (*vescendo*) gemeint, in der Originalstelle lautet 3[b] treffender und poetischer. Die sonst nicht vorkommende RA בָּחַר מִשְׁפָּט bed. weder Untersuchung für den Zweck der Entscheidung anstellen (Schult. u. A.), da בחר nicht sich zu etw. schlüssig machen bed., noch das Recht untersuchen (Hahn), was נבחנה heißen würde, sondern prüfend das Rechte mit Ausscheidung des Unrechten herausfinden und sich dafür entscheiden, *δοκιμάζειν καὶ τὸ καλὸν κατέχειν* 1 Thess. 5, 21., wonach auch das Parallelglied lautet: *cognoscamus inter nos* (d. i. gemeinsam) *quid bonum.*

5 Denn gesagt hat Iob: „Ich bin schuldlos
„Und Gott hat beseitigt mein Recht.
6 „Trotz meines Rechtes soll ich lügen,
„Unheilbar ist mein Pfeil ohne Frevelschuld.
7 Wo ist ein Mann wie Iob,
Der Hohnsprechen trinkt wie Wasser,
8 Und sich vergesellschaftet mit Unheilverübenden
Und hinläuft mit Bösewichtern,
9 Daß er sagt: „Keinen Nutzen hat der Mann
Davon daß er in Gemeinschaft tritt mit Gott"?!

Daß er im Verh. zu Gott, diesen als strafenden Richter gedacht, gerecht oder im Rechte d. i. schuldlos sei (צַדְּקִתִּי mit *Pathach* in Pausa, nach Ew. § 93[c] v. צָדַק = צָדֵק, vielmehr, vgl. Spr. 24, 30. Ps. 102, 26., deshalb weil das *Athnach* bloß in *Zakef*-Werth gefaßt ist), hat Iob wörtlich so 13, 18., dem Sinne nach 23, 10. 27, 7 und durchweg ausgesprochen; daß Er sein (des Schuldlosen und also nicht Straffälligen) Recht beseitigt: 27, 2. Daß er trotz seines Rechtes (עַל nach Schultens' Vorgange so wie 10, 7. 16, 17) d. i. obschon das Recht auf seiner Seite ist, doch als Lügner gelten müsse, indem sein Selbstzeugnis durch die Zorngestalt seines Leidens lügengestraft wird, daß also der Schein des Unrechts unveräußerlich an ihm haften bleibt, lesen wir dem Sinne nach 9, 20 u. ö.; חִצִּי d. i. einen ihm inhaftenden Pfeil, näml. Zornpfeil Gottes (vgl. über das obj. Suff. zu 23, 2), läßt Elihu Iob sein Leiden nennen nach 6, 4. 16, 13., und daß dieser sein Pfeil d. i. das ihm dadurch verursachte Weh heillos schlimm, verzweifelt böse sei (אָנוּשׁ wie Jer. 15, 18. 30, 12), ohne daß (בְּלִי wie 33, 9 vgl. 8, 11) als Grund desselben פֶּשַׁע d. i. Sünden vorliegen, von denen er annehmen müßte, daß sie ihn aus dem Gnadenstande gestürzt hätten, ist Iobs durchgängige Klage (s. z. B. 13, 23 f.). Eine andere damit zusammenhängende Aeußerung Iobs hat Elihu so empört, daß er ihr den fragenden Ausruf der Verwunderung vorausschickt: wer ist ein Mann wie Iob d. i. wo in aller Welt (מִי wie 2 S. 7, 23) hat dieser Iob seines Gleichen, welcher. . Der Attributivsatz geht auf Iob; „Hohn (hier: Blasphemie) trinken gleich dem Wasser" ist nach 15, 16 s. v. a. sich dem Höhnen mit Lustgefühl hingeben und Befriedigung darin finden, אָרַח לַחֶבְרָה sich auf Jemandes Seite schlagen sieht wie ein poetisirter Prosa-Ausdruck aus, לָלֶכֶת ist Fortsetzung des אָרַח wie Jer. 17, 10. 44, 19. 2 Chr. 7, 17 u. ö. im Sinne von: „er ist darin begriffen zu gehen", vgl. zu 36, 20 und Hab. 1, 17. Die Aeußerung lautet: nicht Nutzen schafft, näml. sich selber (s. über das sowol persönlich als dinglich gebrauchte סָכָן zu 22, 2), ein Mann indem er gern und vertraulich umgeht (בִּרְצֹתוֹ so wenig als Ps. 50, 18 s. v. a. בְּרוּץ, obgleich dieser Metaplasmus nach Ez. 1, 14 רָצוֹא als möglich gelten muß) mit Gott. Iob hat das nirgends ausdrücklich gesagt, aber allerdings ist die Aussage 9, 22 nebst den wiederholten Klagen über die widersprechende Vertheilung der menschlichen Geschicke (s. insbes. 21, 7 ff. 24, 1 ff.) dazu die Prämisse. Daß Elihu v. 7 f. derber gegen Iob ausfällt, als je die Freunde (vgl. z. B. den wolbemessenen Vorwurf des Eliphas 15, 4), und daß er Iob Worte in den Mund

legt, welche nirgends wörtlich so in seinen Reden vorkommen, wird von den lat. Vätern (Hier., Philippus Presbyter, Beda, Gregor) für ihr ungünstiges Urtheil über Elihu ausgebeutet; die griechischen Väter aber sind durch die hier alles verkehrende Uebers. der LXX (in welcher *μυκτηρισμόν* den Hohn anderer, den Iob einschlucken muß vgl. Spr. 26, 6., bed.) von allem Verständnis abgeschnitten.

10 Darum, Männer von Verstand, hört mir zu!
Fern sei es daß Gott böswillig
Und der Allmächtige unrecht handle.
11 Nein, des Menschen Thun vergilt er ihm
Und nach des Mannes Wandel läßt ers ihm ergehen.

Mit לָכֵן beginnt der Protest gegen die falsche Beurtheilung Gottes. Männer von Herzen ist (hier und v. 34) nach Psychol. S. 249 vgl. 254 s. v. a. *νοήμονες* oder *νοηροί* (LXX *συνετοὶ καρδίας*). Der Satz, den Elihu vorausstellt, ist ebendas Axiom, welches die Drei vertheidigen, an sich vollkommen wahr, aber von ihnen falsch angewendet: Frevel, Unrecht sind auf Seiten Gottes undenkbar; statt וּלְשַׁדַּי heißt es im zweiten Gliede nur וְשַׁדַּי mit Weglassung der Präp. wie 15, 3 — eine namentlich bei Jes. (15, 8. 28, 6. 48, 14. 61, 7 vgl. Ez. 25, 15) häufige Form der Ellipse. Weit entfernt böswillig und unrecht zu handeln, übt er vielmehr genau nach des Menschen Thun sich bemessende Vergeltung, und je nach dem Wandel eines Jedweden (אֹרַח wie דֶּרֶךְ oder דַּרְכֵי z. B. Jer. 32, 19 in ethischem Sinne) läßt ers ihn treffen d. i. ihm ergehen (תִּמְצָא nur hier und 37, 13). Denn er ist kein zum Misbrauch seines Lebens versuchter Vasall, sondern Herrscher und Schöpfer in Einer Person, welchem gegenüber aller Zweifel an seiner Gerechtigkeit sich selbst richtet.

12 Ja wahrlich Gott handelt nicht böswillig,
Und der Allmächtige krümmt nicht das Recht.
13 Wer hat ihm anbefohlen die Erde?
Und wer hat ins Dasein gesetzt den ganzen Erdkreis?
14 Wenn er auf sich selbst nur richtete sein Herz,
Seinen Odem und seinen Einhauch an sich zurücknähme:
15 So würde zusammensinken alles Fleisch zusamt
Und der Mensch kehrte zum Staub zurück.

Mit אַף אָמְנָם (ja wirklich, wie 19, 4 ‚auch wirklich') wird noch einmal, negativ ausgedrückt (vgl. 8, 3), die Gegenbehauptung v. 11 wiederholt; תְּרַשְּׁעֵ bed. bald als רָשָׁע handeln bald als einen רשׁע herausstellen und hinstellen, hier, wie der Zus. fordert, das Erstere. Mit v. 13 beginnt die Beweisführung. Die Erklärung Ewalds: wer untersucht gegen ihn (den Menschen) die Erde gibt dem עליו eine unwahrsch. Beziehung und Hahns: wer versorgt neben ihm die Erde gibt dem פָּקַד eine willkürliche Bed.; פקד mit עַל der Person und Acc. der Sache bed.: jemandem etwas als Obliegenheit auferlegen, jem. mit etwas betrauen 36, 23. Num. 4, 27. 2 Chr. 36, 23., also: wer hat die Erde d. h. die Sorge dafür ihm zur Pflicht gemacht? So auch Dillm. Zöckl. Hitz. אַרְצָה (*Milel*) ist nicht künstelnd „zur Erde" (Schult.) zu erkl.; es ist wie 37, 12. Jes. 8, 23 poetisch s. v. a. אֶרֶץ, wie לַיְלָה (neugriech. ἡ *νύχθα*)

prosaisch s. v. a. לַיִל. In 13^b ist keinesfalls mit Ew. Hahn zu übers.: wer beachtet (bedenkt) den ganzen Erdkreis — der Ausdruck wäre zu knapp, um zu besagen, daß Niemand als Gott der Erdwelt fürsorgliche Aufmerksamkeit widmet, und überdem kann שׂים, wenn es kurzweg ‚beachten' bed., nicht mit Acc. des Obj. verbunden werden (s. zu 24, 12). Ein mit 13^a sich deckender Ged. wird gewonnen, wenn man עָלָיו aus 13^a ergänzt: wer hat ihm auferlegt (übertragen) den ganzen Erdkreis (Saad. Gecat. Hirz. Schlottm. Hitz.), aber die Wiederholung des מִי spricht gegen diese Herüberwirkung des עליו in die zweite selbständige Frage. Also: wer hat gesetzt d. i. gegründet (שָׂם wie 38, 5. Jes. 44, 7), ein noch ungleich passenderer weiter gehender Ged., da der Beauftragende Herr des Auftragsgegenstandes und somit Schöpfer der Erde sein müßte. Das ist eben allein Gott, durch dessen רוּחַ und נְשָׁמָה die Thierwelt sowol als die Menschenwelt (s. 32, 8. 33, 4) das Leben hat v. 14: wenn er auf sich (emphatisch: auf sich allein) sein Herz d. i. seine Achtsamkeit richtete (שִׂים לֵב אֶל wie 2, 3), seinen Hauch und Odem (den von ihm ausgegangenen) an sich einzöge (אָסַף wie Ps. 104, 29 vgl. zur Sache Koh. 12, 7. Psychol. S. 406): so würde zusammensinken d. i. hinsterben alles Fleisch zusamt (dies, wie es scheint, auf die Zurücknahme des Lebensgeistes רוח der Thiere bezüglich) und der Mensch d. i. die Menschheit würde (infolge dieser Zurücknahme der Geistseele נשמה) zum Staube (עַל statt אֶל, viell. mit Bez. auf den üblichen Gebrauch des עַל־עָפָר 17, 16. 20, 11. 21, 26) zurückkehren. Nur noch wenige neuere Ausll. beziehen das erste אֵלָיו, wie Trg. Hier. Syr., auf den Menschen statt reflexiv auf Gott; die meisten (auch schon Ausg. 1) entscheiden sich für den schon von Grotius durchschauten Sinn: *si sibi ipsi tantum bonus esse (sui unius curam habere) vellet.* אִם mit folg. Fut. bed. entw. *si velit* (LXX *εἰ βούλοιτο*), wie hier, oder wie öfter *si vellet* Ps. 50, 12. 139, 8. Ob. 4. Jes. 10, 22. Am. 9, 2—4. Bemerkenswerth ist daß, wie Norzi's Angabe zurechtgestellt werden muß, die babylonischen Texte 14^a יָשִׁיב als *Chethîb,* ישׂים als *Kerî* boten (wie unser palästinischer Text Dan. 11, 18), was eine Handschrift de Rossi's mit persischer Uebers. bestätigt; die LA gibt einen schönen Sinn: daß Gottes Herz der Welt zugekehrt und erschlossen ist, wäre dann ihre ethische Lebensbedingung,[1] wie daß Gottes Geist ihr einwohnt ihr physischer Lebensgrund; die Zurückziehung des Herzens und die Wiederansichnahme des Geistes wäre s. v. a. Ausschluß der Welt von Gottes Liebe und Leben. Indes besagt ישׂים (vgl. 2, 3) dasselbe, denn Beziehung des Denkens und Wollens Gottes auf Ihn selbst mit Ausschluß der Welt wäre eben Entziehung seiner Liebe. Der Beweis Elihu's ist dieser: Gott handelt nicht ungerecht, denn die Regierung der Welt ist keine ihm von außen auferlegte Pflicht, sondern ein frei von ihm eingegangenes Verhältnis: die Welt ist nicht eines Andern Eigentum, sondern seine freie schöpferische Setzung, und wie uneigen-

1) Vgl. *Pesikta de-Rab Cahana* 46^b wo Gott לִבָּן של ישׂראל ‚das Herz Israels' heißt.

nützig, wie selbstsuchtlos er über sie waltet, geht daraus hervor, daß er durch Hingabe seines belebenden Geisthauches alles Lebendige erhält und nicht, wie er leicht könnte, der Vernichtung verfallen läßt. Es ist also die göttliche Liebe, welche die Welt ins Dasein gerufen und im Dasein erhält, und diese Liebe als reiner Gegensatz selbstischer Willkür verbürgt die absolute Gerechtigkeit des göttlichen Waltens.

16 Und o verstehe doch, höre doch dieses;
Horch auf meiner Worte Laut.
17 Würd' auch wol ein Rechtshasser bändigen können?
Oder willst du den Allgerechten verurtheilen?
18 Darf man sagen einem Könige: Nichtswürdiger!?
Du Bösewicht! zu Fürsten?
19 Ihm der nicht achtet der Herrscher Ansehn,
Und nicht berücksichtigt Vornehme vor Geringen:
Denn seiner Hände Werk sind sie alle.
20 Augenblicklich sterben sie, und mitternächtlich
Wird ein Volk fortgerüttelt und sie vergehen,
Und beseitigt werden Gewalthaber — nicht durch Menschenhand.

Diese Str. enthält mehrere grammatische Seltsamkeiten. Dem ersten Anschein nach scheint 16a wie von Trg. Syr. Hier. übers. werden zu müssen: „und wenn Einsicht (näml. dir ist = du hast), so höre doch dieses." Aber בִּינָה ist als *Milel* und mit *Mercha* accentuirt und kann also nicht Subst. sein (Hirz. Hahn u. A.), wenn man nicht בִּינֶה liest (Dillm. nach Trg. Syr. Hier.); denn der Rückgang des Tons wäre ohne Anlaß und statt des Dieners wäre ein Trenner, näml. *Dechî*, zu erwarten. Mehrere der Alten erkl. deshalb mit Noldo: *quod quum ita sit, intellige*, aber dieses elliptische וְאִם, so gut es sich auch für 21, 4 gebrauchen ließe, ist unnachweisbar; auch geht die Makkefirung des וְאִם־בִּינָה von der Voraussetzung aus, daß בִּינָה Imperat. und אִם ausnahmsweise wie Gen. 23, 13 mit dem Imper. statt mit dem Fut. verbundene Optativpart. sei: „und wenn du doch einsähest" (= וְאִם־תָּבִין); זֹאת gehört nach den Acc. zu beiden Verben. In 17a mit Schult. Schnurr. Eichh. Umbr. Hitz. zu übers.: *num iram osor judicii frenabit* verbieten Wortstellung und Ausdruck; אַף ist Conjunction und das Fut. Potentialis: ists auch möglich, daß ein Feind des Rechts bändige (חָבַשׁ حبس binden = beschränken, hier: in Schranken halten *imperio coercere*, wie עָצַר 1 S. 9, 17. אָסַר Ps. 105, 22), Recht und Regiment bedingen sich ja wechselseitig, ohne Recht ist keine dauernde Herrschaft denkbar. In v. 17b wird dies auf den Weltregenten angewandt: oder (וְאִם *an* wie 8, 3. 21, 4. 40, 9) wirst du den Mächtig-Gerechten d. i. Allgerechten verurtheilen? Wie Elihu Gott als den Allmächtigen שַׁגִּיא כֹּחַ 37, 23 und als den Allwissenden תְּמִים דֵּעִים 37, 16 nennt, so hier als den Allgerechten צַדִּיק כַּבִּיר; die zwei Adj. sind, wie häufig im Arab., *ἀσυνδέτως* nebeneinandergestellt, und bilden einen zusammengesetzten Begriff Ew. § 270d (wo כביר צדיק in צדיק כביר umzustellen ist). In 18a ist das fragende הַ mit dem Inf. verbunden, aber nicht wie 40, 2 mit dem *inf. abs.*, sondern mit dem *inf. constr.*; der Imper. lautet immer אֱמֹר, aber im *inf. const.* wechseln die Formen אֱמֹר und אֲמֹר, letztere hier und Spr. 25, 7.[1] Anzunehmen daß der *inf. constr.* hier, was zuweilen, obwol selten, vorkommt (Ges. § 131 Anm. 2), statt des *inf. abs.* stehe, ist nicht nöthig; er ist so wie nach טוֹב z. B. Richt. 9, 2 (הֲמָשְׁלִ) Spr. a. a. O. Ps. 133, 1 und Ps. 40, 6 nach אֵין als *n. actionis* gebraucht, indem הַ in prägnantem Sinne s. v. a. *num licet* (הֲטוֹב) ist, wenn man nicht lieber mit Olsh. eine Aposiopese annehmen will: „zu einem Könige sagen: Nichtswürdiger! Du Bösewicht! zu Fürsten (darf man sich das herausnehmen?)" LXX Hier. lesen הַאֹמֵר, was Ew. Dillm. u. A. billigen, aber was bei dieser LA v. 18 sagen würde, folgt treffender gesagt v. 19.; v. 18 wie er lautet begründet den Tadel 17b durch Schluß vom Geringeren auf den Größeren (Hitz.), vgl. Ex. 22, 27. Jud. v. 8 f. Es wäre ein *crimen laesae*, wenn man einen König als Ungerechten beschimpfte und ihm damit also das wesentlichste Erfordernis eines Herrschers abspräche, und nun gar denjenigen (Merc. ergänzt richtig *tanto minus ei*), welcher nicht bevorzugt die Person (נָשָׂא פָּנִים wie 13, 8. 32, 21) von Fürsten und nicht (vorzugsweise) berücksichtigt (s. über נִכַּר zu 21, 29., auch hier *Pi.* und nach masor. Angabe *Milel* gemäß dem selbst in noch sonderbareren Fällen wie Dt. 10, 5. Jos. 4, 9. 2 S. 2, 18. 1 K. 8, 8 bei וַיִּהְיוּ, Ez. 32, 26 bei מֻחֱלִי sich zur Geltung bringenden Gesetze des נסוג אחור oder Tonrückgangs, wogegen 1 S. 23, 7 *Mitra*) den Vornehmen (שׁוֹעֵ = שׁוּעַ v. שׁוּעַ = יִשַּׁע وسع) vor (לִפְנֵי *prae*) dem Geringen, also den König der Könige, welcher keinen parteiischen Unterschied macht, weil der König wie der Bettler seiner Hände Werk sind: sie stehen ihm beide gleich nahe als seine Geschöpfe und er ist über beide gleich erhaben als ihr Schöpfer, diese Schöpferstellung und Parteilichkeit schließen sich aus — welch ein Notabene gegen die Lehre vom *decretum absolutum*, welche die Liebe des Schöpfers zu einer parteiischen macht und diese Liebe, die ihrem Wesen nach Alliebe ist, in Willkür verkehrt! In v. 20 beruft sich Elihu für jene Unparteilichkeit des Weltregierers auf die Weltgeschichte. Es kann da scheinen, als ob Gott Weltherren und weltbeherrschende Völker parteiisch gewähren ließe, aber plötzlich sterben sie hin und zwar mitternächtlich (חֲצוֹת für בחצי wie Ps. 119, 62), in Wanken versetzt werden die Einzelnen eines ganzen großen Volkes (so muß עָם dem voraustehenden plur. Präd. gemäß verstanden werden Ges. § 146, 1) und vergehen, und man beseitigt (וַיָּסִירוּ statt des Pass. wie 4, 20. 19, 26 u. ö.) Gewaltige — לֹא בְיָד. Es ist nicht Menschenhand, die das leistet, sondern eine unsichtbare höhere Macht, vgl. Thren. 4, 6. Dan. 2, 34 לָא בִידַיִן, Dan. 8, 25 בְּאֶפֶס יָד und auch 20, 26 so wie den neutest. Gebrauch von *οὐ χειροποίητος*.[2] Subj. von 20a sind die vorhergenannten Fürsten;

1) Auch Ez. 25, 8 ist nach der Masora und alten Ausgg. אֱמֹר zu lesen, wie אֱבֹר Dt. 7, 20, אֱכֹל eb. 12, 23, אֱחֹז 1 K. 6, 6). Mit Präfixen aber wechseln die Formen בֶּאֱמֹר und בֶּאֱכֹל.

2) Dagegen ist 1 S. 26, 23 בְּיָדִי zu lesen, wie sich wirklich in Soncin. 1486 findet. Der beigedruckte Comm. Kimchi's aber sagt: ביד כמו בידי.

die accentuelle Theilung läßt sich beanstanden, da Symmetrie der Stichen im Abschnitt Elihu sich öfter nicht ohne Gewaltsamkeit herstellen läßt; 20^c kommt auf die Machthaber zurück, und dazwischen bez. 20^b das Geschick der Angehörigen des ihren Eroberungsgelüsten dienstbar gewordenen Volkes, denn עַם kann nicht „haufenweise“ (Ew. Hahn) bed., es heißt so, zumal wie hier zwischen Fürsten und Gewaltherrschern genannt, das Volk, und zwar im Untersch. von גוי das staatlich zusammengefaßte.

21 **Denn seine Augen ruhn auf eines Jeden Wegen,**
Und alle seine Schritte sieht er.
22 **Es gibt keine Finsternis und kein Todtendunkel,**
Drein sich verbergen könnten Unheilverübende.
23 **Denn er braucht einen Menschen nicht lange zu umstellen,**
Daß er zu Gotte gehe ins Gericht.

Wie die vorige Str. zeigte, daß die Schöpferstellung Gottes alle Parteilichkeit ausschließt, so diese daß ihn seine Allwissenheit zum unentwindbaren Richter befähigt. Seine Augen sind auf des Menschen Wege gerichtet (24, 23), es gibt kein Versteck in das er sich verbergen könnte vor Ihm dessen Wissen und Macht überall hin reicht (Jer. 23, 24. Am. 9, 2 f. Ps. 139, 7 ff.), er braucht den Menschen nicht andauernd (עוֹר wie Gen. 46, 29) zu umstellen, um ihn zu zwingen, daß er sich ihm, seinem Richter, stelle. Das V. שִׁית hat im Buche die mannigfachsten Bedd.; es bed. ohne Zusatz: beachten 4, 2. (Pfand) einsetzen 17, 3. anrechnen 24, 12.; hier faßt man es meist im Sinne von שִׂים לֵב עַל 1, 8 vgl. 23, 6. 34, 14: er braucht nicht lange auf den Menschen zu merken, wozu aber die Zweckbestimmung לָהֳלֹךְ וגו׳ nicht recht paßt, welche eine Zwangsmaßregel voraussetzt, eine solche aber bed. עַל־אִישׁ רִישׁוּם, wenn es nach 1 K. 20, 12 verstanden wird: er braucht den Menschen nicht erst lange zu blokiren damit dieser sich zu ihm begebe, um sein Urtheil zu empfangen. Statt אֵלָיו heißt es unzweideutiger אֶל־אֵל, eine durch das ganze Buch hindurch beliebte Verbindung 5, 8. 8, 5. 13, 3 u. s. f. Elihu spricht nicht ohne Bezug: das Leiden Iobs ist kein Mittel, dessen Gott bedurfte, um ihn sich nicht entgehen zu lassen, es ist eine freie göttliche Schickung.

24 **Er zerschmettert Gewaltige ohne Untersuchung**
Und setzt Andere an ihre Stelle.
25 **So durchschaut er denn ihre Handlungen,**
Und über Nacht von ihm umgestürzt werden sie zermalmet.
26 **Nach Missethäter Art peitscht er sie**
Auf öffentlichem Schauplatz.
27 **Denn zu solchem Ende sind sie von ihm abgefallen**
Und haben alle seine Wege nicht bedacht,
28 **Um hinaufdringen zu lassen zu ihm Geschrei Geringer**
Und daß Leidvoller Geschrei er hörte.

Mit Gewaltigen (כַּבִּירִים, arab. *kibâr, kubarâ*) macht er kurzen Proceß (לֹא־חֵקֶר für בְּלֹא wie 12, 24. 38, 26: ohne Erforschung, näml. ihres seinem Allwissen offenbaren Treibens 11, 11.; nicht: in unerforschlicher Weise, was nicht paßt, noch weniger: *innumerabiles*, wie

Hier. Syr.), und setzt (Modus der Folge) Andere ein *(constituit)* d. i. bessere und würdigere Regenten (vgl. אַחֵר 8, 19. Jes. 65, 15) an ihrer Statt. Das folg. לָכֵן ist nicht s. v. a. לכן אשר, wofür kein stichhaltiger Beleg vorhanden, vielmehr führt לכן hier, wie öfter, nicht die reale Folge (20, 2), sondern eine logische Folgerung ein, ein in und mit dem Vorigen unmittelbar Gegebenes (entspr. dem griech. ἄρα ebendamit, mithin), vgl. 42, 3. Jes. 26, 14. 61, 7. Jer. 2, 33. 5, 2. Sach. 11, 7 (s. Köhler zu d. St.). So kennt er denn, wie er ebendadurch bewährt (לָכֵן von der Wirkung auf die Ursache schließend wie 42, 3), durch und durch ihre Handlungen (מַעְבָּד, nur hier im biblischen Hebräisch und mit so als fest behandeltem *a* wie Dan. 4, 34. vgl. Ob. v. 17). Dieser aus den vorher erwähnten Thatsachen gefolgerte Thatbestand göttlicher Allwissenheit dient dann seinerseits wieder 25^b zur Herleitung von Thatsachen, in denen er sich bewährt. Schwerlich ist לַיְלָה Obj.; die Uebers.: *et inducit noctem* (Hier.) macht Hitz. mit Verweisung auf Ex. 10, 19 zu der seinigen, aber vom Winde läßt sich חפך (die Wendung nach einer bestimmten Richtung geben) eher sagen als von der Nacht. Factitivacc.: *convertit eos in noctem* (Syr. Ar.) ist es vollends nicht, da der Objectsacc. fehlt. Entw. ist zu übers.: er stürzt sie Nachts (לילה wie 27, 20. Jes. 15, 1) über den Haufen (יָהֹפֵךְ wie Spr. 12, 7), oder auch, da das V. ohne obj. Suff. ist: er macht nächtlicher Weile Umkehr oder Umsturz d. i. schafft über Nacht eine neue Ordnung der Dinge und so (Modus der Folge nach verumständendem Perf.) werden sie, die an der Spitze der bisherigen standen, von der Katastrophe zermalmt. Das folg. תַּחַת רְשָׁעִים kann nicht bed.: auf Frevler-Platze d. i. an der Stelle, wo Frevler gestraft werden (Hirz. Hahn u. A.), denn diese Bed. gewinnt תַּחַת (תַּחְתֵּי) immer nur mit einem auf das Subj. zurückbezüglichen Suff. (s. zu Hab. 3, 16), sondern nichts anderes als: an Frevler Statt, sie als solche nehmend und behandelnd, wie schon Hier. richtig: *quasi impios* (vgl. Jes. 10, 4 Hier. *cum interfectis*). Der erst nachgehends genannte Ort ist nicht gerade die übliche Richtstätte, sondern irgendwelcher Ort, wo Alle es sehen können. Da klatscht er die bisher als unverletzlich angesehenen Würdenträger gleich gemeinen Verbrechern aus; סָפַק صفق *complodere* und dann *ictu resonante percutere,* wie das gleichfalls verw. سفع erst ohrfeigen (wie سفق = صفق), dann so schlagen bed. daß es klatscht. So wenig לָכֵן 25^a = לכן אשר war, ebensowenig אֲשֶׁר עַל־כֵּן 27^a = על־כן אשר, vielmehr = כִּי־עַל־כֵּן (s. zu 42, 3. Gen. 18, 5. Ps. 42, 7); Elihu will sagen, daß sie solches Strafgeschick erleiden, weil sie darum d. i. um solches zu erleiden von der Nachfolge Gottes gewichen und alle seine Wege d. i. Führungen, durch die er sich ihnen bezeugte, nicht bedacht haben: sie haben es auf diese Weise darauf angelegt, zu ihm (עָלָיו für אֵלָיו wie 2 Chr. 30, 9 im Sinne von עָדָיו wie sonst לְפָנָיו oder בְּאָזְנָיו) kommen zu lassen (LXX Hier.: *ut pervenire facerent ad eum*) das Geschrei Geringer und daß er das Geschrei Tiefgebeugter höre (Construction ganz so wie 33, 17) d. i. darauf angelegt, seine Strafgerechtigkeit durch himmelschreiende Ungerechtigkeit herauszufordern.

29 Schafft er Ruhe, wer will da verunruhigen?
Und verbirgt er das Antlitz — wer kann ihn da schauen?
Mag es über ein Volk oder auch über Einzelne geschehn:
30 Daß nicht regieren ruchlose Menschen,
Daß sie nicht seien Fallstricke des Volkes.
31 Denn sagt da zu Gott wol einer:
„Ueberhoben hab' ich mich, werde nicht übel thun;
32 „Was ich nicht schaue, weise du mir nach;
„Wenn ich Unrecht verübt, ich thu's nicht weiter"!? —

Erklärt man: Wenn Gott bei solcher himmelschreienden Bedrückung der Armen Ruhe schafft (יַשְׁקִיט wie Ps. 94, 13 vgl. Jes. 14, 7 שָׁקְטָה כל־הארץ, näml. nach dem Sturz des Tyrannen) ,so paßt die Frage nicht: wer will da verurtheilen? Sie paßt eher, wenn man יַשְׁקִיט als innerliches Transitiv faßt: wenn er Ruhe hält, ohne richterlich einzugreifen. Aber das Gegentheil von השקיט ist הרעיש, nicht חרשיע; dieses läßt sich nicht *turbabit* (Rosenm.) übers., da רָשַׁע (רשע, רשׁע) seinem Urbegriffe nach nicht ‚unruhig s., toben', sondern ‚schlaff, locker s.' (Gegens. von צדק صدق hart, fest, straff s.) bed. So empfiehlt sichs also, mit Grätz Hitz u. A. יַרְעִישׁ zu schreiben: Wenn er Ruhe schafft, wer will da verunruhigen? Die zweite Frage lautet: wenn Gott das Antlitz verbergen d. i. zürnen und strafen will (יַסְתִּר Voluntativ), wer kann da ihn schauen d. i. ihn, den Verhüllten, sich sichtbar machen und die entzogene Gnade zurückertrotzen? Das ו von וּמִי ist beidemal das des Nachsatzes hypothetischer Vordersätze, und 29b zielt auf Iobs ungestüme Herausforderung Gottes. So über menschliches Richten und Trotzen erhaben waltet Gott sowol über Massen als über Personen gleicherweise. 29b 30 greifen über diese Frage hinweg auf den Vordersatz zurück; Hitz. verweist auf 29, 14. Dt. 32, 42. יַחַד steigert die correlativ (*et — et*) ausgedrückte gleichmäßige Beziehung (Trg. Syr.); es als verallgemeinernd zu אדם zu ziehen (LXX Hier. *et super omnes homines*) wehrt der andersartige Gegensatz. An den Ged., daß Gott Ruhe schafft (vor Bedrückern) und das Antlitz verbirgt (vor den Bedrückern und überh. unrecht Handelnden), schließen sich nun zwei coordinirte negative Zwecksätze: damit nicht herrschen ruchlose Menschen (מִמְּלֹךְ wie z. B. 2 K. 23, 33 *Keri*), damit sie nicht mehr seien (מִן = מְהִיוֹת unter Einfluß des im vorausgeg. Zwecksatz liegenden Begriffs der Beseitigung, also wie Jes. 7, 8 מעם, eb. 25, 2 מעיר, Jer. 48, 2 מגוי u. dgl.) Fallstricke des Volkes d. i. solche deren böses Beispiel und schlechtes Regiment zum Ruin der Gesamtheit wird. In 31a ist vor allem die Meinung derer abzuweisen, welche הֲאָמַר mittelst eines unmöglichen Lautwandels für *Ni.* (= הֵאָמֵר) erklären, sei es im Sinne von לְהֵאָמֵר *dicendum est* (Rosenm. Schlottm. u. A. nach Raschi) oder gar in der unerhörten reflex. Bed.: sprich dich aus (Stick. Hahn); erklärlicher sind die Vocalisirungen בֻּחַרְנִ Ez. 26, 15 und הֶעָשׂוּתוֹ Ez. 43, 18 (Norzi), zumal die erstere. Es ist vielmehr אָמַר mit ה *interrog.* wie Ez. 28, 9 הֶאָמוֹר und wahrsch. auch הֶאָמוּר Mi. 2, 7 (s. Hitz.). Eine direkte Bußermahnung an Iob wäre auch hier nicht am Platze, obwol was Elihu sagt auf Iob

gemünzt ist. Das כִּי ist begründend. So verfährt Gott mit dergleichen gewissenlosen Menschen, welche ihre Macht zum Verderben der ihnen Untergebenen misbrauchen: denn sagt (oder: hat gesagt, vom Standpunkt des Strafvollzugs) zu Gott er (deren einer) wol u. s. w. (vgl. die Verneinung 35, 10). Anders Ew.: „denn sagt man so zu Gott sogar: ich büße was ich nicht verbreche", indem er aus der angeführten Rede vorwurfsvoll Rechenschaft fordernden Trotz herausliest. Aber das müßte וְלֹא אֶחְבָּלָה heißen. Es ist eine kurzgefaßte Beichte. Und da Elihu mit כי den Strafvollzug daraus begründet, daß dem אָדָם חָנֵף so sich vor Gott zu demütigen nie in den Sinn kam, so scheint נָשָׂאתִי hier nicht zu bed.: ich habe gebüßt (hingenommen und zu tragen bekommen was ich verschuldet), vielmehr beginnt die Beichte mit dem Bekenntnis: überhoben habe ich mich (נָשָׂא *se efferre* wie Hos. 13, 1. Ps. 89, 10), worauf dann das Gelöbnis folgt: ich werde (fernerhin) nicht übel handeln (חָבַל synon. עָוָה wie Neh. 1, 7 und nach unserer Deutung auch 24, 9), und die Bitte v. 32: außer dem was ich schaue (elliptischer Objektsatz Ew. § 333b) d. h. was jenseit meines Schauens liegt (= נִסְתָּרוֹת oder עֲלֻמִים Ps. 19, 13. 90, 8 die unerkannten Sünden) lehre mich, und das nochmalige auf die erkannten und erst noch zu erkennenden Sünden bezügliche Gelöbnis: wenn ich Unrecht gethan, ich werd' es nicht weiter thun. Die Uebers. Hirzels und Hitzigs: „ich trage (das Joch), will (es) nicht abwerfen" ist unmöglich; חבל עול (Jes. 10, 27) kann nur allenfalls ‚das Joch verderben', nicht ‚es abwerfen' bed. So beichtend und bittend — meint Elihu — hätten jene Hochgestellten der Strafe des Allgerechten zuvorkommen können, denn Gnade statt Zorn läßt sich nicht erzwingen, sie wird nur auf dem Wege demütiger Buße erlangt.

33 Soll nach deinem Sinne Er's vergelten? Denn du hast gemäkelt,
So daß du zu bestimmen hast, nicht ich —
Was du weißt sprich denn aus!
34 Männer von Verstand werden zu mir sagen
Und wer, ein weiser Mann, mir zuhört:
35 „Iob redet ohne Erkenntnis
„Und seine Worte sind ohne Einsicht."
36 Ei daß doch Iob geprüft würde bis aufs Aeußerste
Ob der Gegenreden nach der Weise Heilloser.
37 Denn er fügt zu seiner Sünde Frevel,
Unter uns klatscht er
Und macht viel Redens gegen Gott.

Die an Iob gestellte Frage, ob denn von seinem Standpunkt aus, ob nach seinem Sinne (עִם in מֵעִמָּךְ vom Bewußtsein wie 9, 35. 10, 13. 23, 10. 27, 11) Gott es (näml. nach 32b: der Menschen Uebelthun und Thun überhaupt) vergelten solle, begündet Elihu daraus, daß Iob die göttliche Vergeltungsweise verschmäht (sich unzufrieden damit gezeigt) hat, so daß also (dieses zweite כִּי bed. auch *nam,* ist aber, weil auf Grund des ersten weitergehend, s. v. a. *ita ut*) er eine andere Vergeltungsweise zu erwählen (auszusuchen) hat, nicht Elihu (der mit der geschichtlich vorliegenden vollkommen Zufriedene), worauf dann die

Aufforderung folgt (דַּבֵּר nicht *infin.*, sondern wie 33, 32): und (ו der Folgerung) was du (gerechter Vergeltung Entsprechenderes) weißt sprich aus! Elihu seinerseits weiß, daß er gegen Iob, den Tadler des göttlichen Weltregiments, nicht allein steht, sondern daß Männer von Herz (Verstand) und jeder weise Mann (mit dem Plur. wechselnder individualisirender Sing.) der ihm zuhört darin ihm beipflichten werden, daß Iobs Reden ein erkenntnis- und einsichtsloses ist (חַשְׁכֵּל statt חַשְׁבֵּל wie Jer. 3, 15. Ges. § 53 Anm. 2). In v. 36 f. lassen wir einstweilen dahin gestellt was אבי bed.; jedenfalls ist יֻבְחַן optativ gemeint: geprüft möge Iob werden bis aufs Aeußerste oder Letzte d. h. seine Leidensprüfung möge bis zum endlichen Austrag der Sache (vgl. Hab. 1, 4) fortdauern[1] ob der Gegenreden unter Männern des Unheils d. i. nach Art und Weise solcher (vgl. zu diesem ב der Vergesellschaftung בַּקְּדֵשִׁים 36, 14); denn zu der חַטָּאת, von welcher geläutert zu werden seines Leidens Zweck ist (עַל wie 1 S. 12, 19), fügt er פֶּשַׁע, näml. den Frevel blasphemer Reden: unter uns (also ohne Scheu) klatscht er (näml. die Hände höhnisch ineinander, יִסְפּוֹק nur hier so absolut für יַשְׂפִּיק כַּפָּיו 27, 23., vgl. בשפק 36, 18[2]) und macht viel (יַרֶב verkürztes *fut. Hi.* wie 10, 17 in indicat. Bed. wie 13, 27. 33, 27 u. ö.) seine Reden gegen Gott d. i. überbietet sich in Reden welche Gott unehrerbietig meistern und herausfordern — Iob schweigt jetzt, die Futt. 35[a] 37 vergegenwärtigen den Hergang. Was aber bed. — fragen wir nun — jenes אָבִי 36[a]? Der Acc. mit *Rebia* nach scheint es *pater mi* (Hier.) bed. zu sollen — denn als Subj. *pater meus*, von Iob verstanden, wurde es *Mehuppach Legarmeh* haben — wonach auch Saad. *(jâ rabbî)* und Gecat. (*munśii* mein Schöpfer) übers. Das Trg. verquickt אָבִי in verbalem und nominalem Sinne: רְעֵינָא פּוֹן דַּאֲבָא דְּכַשְׁמָיָא יְבַחַן אִיּוֹב (nach a. LA. ohne diese Verquickung צְבֵינָא דְּיִתְבְּחַר אִיּוֹב). Es wäre dies die einzige Stelle, wo ein alttest. Frommer Gott אבי nennt; sonst heißt Gott Israels Vater, und Israel das Volk oder der Einzelne, mit dem Volke sich zusammenfassend, nennt ihn אבינו. Indes wäre dieses *pater mi* gerade für Elihu nicht unpassend, denn was der Verf. des Hebräerbr. 12, 7 auf Grund von Spr. 3, 11 den Gläubigen sagt: εἰς παιδείαν ὑπομένετε ihr duldet zu dem Zwecke väterlicher Erziehung, ist Elihu's Grundged.; auch nennt er Gott 32, 22. 36, 3 mit gleicher Bez. auf seine Person עשני und מעלי — nichtdestoweniger bleibt dieses „mein Vater!" (Hitz.) zumal in Verbindung mit dem folg. Wunsche abstoßend, eher ließe sich mit Vergleichung von 1 S. 24, 12. 2 K. 5, 13 annehmen, daß אבי ohne Bezug auf Gott ein solcher stoßseufzerartiger Aufruf geworden (s. die Anm. Wetzsteins) — jedenfalls eine bessere Auskunft als daß v. 36 f.

1) Hier עַד־נֶ֫צַח, wogegen Ps. 49, 20 עַד־נֶ֫נֶצַח; nur לָנֶ֫צַח ohne Schwanken mit Segol.

2) Die Schreibung mit ס statt שׂ beschränkt sich im B. Iob nach der Masora auf 34, 26. 37. Die *plena scriptio* יספוק wird von der großen und kleinen Masora zu 1 K. 20, 10 bezeugt, auch durch die kleine Masora zu u. St. — die Beobachtung Hitzigs daß die *plena scriptio* bes. in Pausa Platz greift (vgl. בחשכיל 35[b]) ist richtig.

noch zur beistimmenden Rede der Andern gehöre und Elihu sich selbst אבי anreden lasse (Wolfson Maur.). In der That אבי scheint irgendwie interjectionell zu sein; man erinnert sich an אֲבוֹי Spr. 23, 29., wogegen das von Ges. zu בִּי verglichene palästinisch-aram. בריא בריא (s. Levy's Neuhebr. WB) das lat. *vae vae* ist. Die Conj. Kohlers (in Geigers Jüd. Zeitschr. VI, 139) אֲבִי (soll denn Iob gar ewig etc.) gibt dem gebräuchlichen חֲכִי eine unwahrscheinliche Nebenform, und Hitz., welcher nach *οὐ μὴν δὲ ἀλλὰ* der LXX אֲבָל schreibt, zerhaut den Knoten. Nach צָבְרִינָא ich wünsche des Trg. leiten Kimchi, unter den Neuern Umbr. Schlottm. Carey u. A. אָבִי von אָבָה Wunsch (n. d. F. קָצָה חָוָה), her, aber die participale Nominalform paßt schlecht zu dieser ohnehin angesichts des vorliegenden Sprachschatzes unwahrsch. Bed. Auch paßt diese Erkl. nicht recht zu dem zugleich mit zu erklärenden בִּי. Ewald § 358[a] hält אָבִי für die vollere Form zu בִּי und meint אבי sei dialektisch = לָבִי = לִוִי = לוּ, aber das ist ein etymologisches Kunststück. Auf der richtigen Spur befanden sich die beiden Schultens († 1750 u. 1793), wenn sie אבי auf בוא zurückführten, aber ihre Erkl.: *rem eo adducam ut* (אבי = אביא, wie allerdings gar nicht selten z. B. 1 K. 21, 29 mit Voraussetzung einer √בי neben בא geschrieben wird) ist künstlich und ohne Halt in Sprachgebrauch und Syntax. Den rechten Weg, aber bei unzureichenden Mitteln zu dessen Verfolgung, schlugen Körber und Simonis ein, indem sie (s. Ges. *thes.* u. בִּי) sich auf die Wunsch- und Huldigungsformel *bawwâk allah* bezogen, welche auch *bajjâk* lautet. Der Kamus erkl. *bajjâk*, obwol schwankend, durch *bawwâk*, dessen Sinn (er gebe dir eine Ruhestätte) durchsichtiger ist. In einem glossirten Cod. des Zamachschari wird *hajjâk allah wa-bajjâk* erklärt: Gott erhalte dein Leben und lasse dich einkommen in eine Ruhestatt *bawwaaka* (also بَوَّى = بَوَّأَ) *menzilan*. Mit diesem *bajjâk* scheint אָבִי nebst בִּי wirklich zusammengehören; es gibt ein altes *bajja*, welches wie beispielsweise בֵּית das schützende Haus zeigt die Wurzelbed. ‚eingehen, sich wo bergen' hat und gleicher Wurzel mit בוא, بوى und بوأ ist (vgl. بوى ähnlich s. mit باء ب kommen mit etwas d. i. ihm gleich gewerthet s.); hienach bed. *abi* ich bitte flehentlich, und dieses *abi* von بَبِّي stellt sich neben *abgi* ich bitte wie dessen Steigerung. Wenn Wallin in DMZ VI, 210 berichtet, daß بَبغى im Gôf und Gebel ʿSammâr *tabî* gesprochen werde (worin Fleischer eine Stütze für בִּי = בְּעִי findet), so scheint da eine Verwechslung der Vv. بَبِّي und بغى zu Grunde zu liegen. Mag man aber אָבִי Elihu's mit ابغى (v. بغى) oder mit ابى (v. بَبِّي) combiniren (s. die unten in der Aram. mitgetheilte Erörterung Wetzsteins)[1], immer bleibt es ein merkwürdiges Beispiel

1) Das Wort אָבִי läßt eine doppelte Erklärung zu. Das Nächstliegende

für die dem übrigen Buche gleiche arabische und, so zu sagen, dialektisch haurânische Färbung des Abschnitts Elihu. Uebrigens geht die Sprache auch in dieser zweiten Rede auf hohem Kothurne, ohne daß ihre sonderbare Härte, wie dort, die nothwendige Folge nur mühsam

---

ist es, אבי als ursprünglichen Vocativ („o mein Vater!“) zu nehmen, der durch seinen Gebrauch in der Todtenklage schließlich zur bloßen Interjection des Schmerzes oder der Sehnsucht geworden ist. Für diese Erklärung bietet der heutige damascener Sprachgebrauch eine beachtenswerthe Analogie. Redet dort ein Kind Vater und Mutter an, so sagt es *jâ abî* mein Vater, *jâ ummî* meine Mutter! Dagegen bedient man sich in der Todtenklage der Charitative *beijî* (aus אֲבִיזִי verkürzt) und *mêmetî* (st. אֲמִיזָתִי). In andern arab. Ländern gehört nicht nur *abî* sondern auch *beijî* der Umgangssprache an, aber in Damask eignet letzteres nur der Todtenklage, aus welcher es aber als Interjection in die Umgangssprache übergegangen ist, wie folgende Stelle aus einer mir vorliegenden Erzählung zeigt, die im damasc. Dialekte geschrieben ist: „Während sie so im Bade sprechen, kommen mehrere Weiber, Kunden von der gemeinen Volksklasse. Man öffnet ihnen ein Bassin, um welches sie sich setzen, um sich einander zu waschen, und weil ihnen das Wasser zu heiß ist, rufen sie: weh' euch, bringt kaltes! Niemand kehrt sich an sie. Da schreien sie: *beijî*, die Pest treffe dieses Bad und den, der es fortan betritt! (فيَصْرَخوا بَيِّ يِضْرَب ها ٱلحمام, die Verwünschung lautet vollständig يِضْرَب بالوَسْم, doch scheut man sich das W. *wesm* auszusprechen). Seid ihr denn unersättlich im kalten? sagt die Badewärterin. Da antworten sie: Abends, wenn wir gehen, spreizest du deine Hand wie eine Worfgabel aus: Nichts geben wir dir.“ Es sollte mich wundern, wenn die Berichte sprachkundiger Reisender gar nicht erwähnten, wie häufig die syropaläst. Araber bei großer Erregung die Worte *jâ beijî jâ beijî* im Sinne des griechischen *παπαῖ* „o Jammer, o Herzeleid!“ ausrufen. Mit diesem *beijî* wird אֲבִי identisch sein, so daß die Stelle lautet: ach, wie wünsche ich, daß Hiob empfindlicher geprüft würde! oder: O Jammer! daß er doch empfindlicher geprüft würde! Wahrscheinlich ist auch אֲבוֹי Spr. 23, 29 hierher zu ziehen. Wie man heutigentags in Syrien überall ebensowol *abûj* mein Vater und *achûj* mein Bruder wie *abî* und *achî* sagt, so wird man auch im Altertume אֲבִי und אֲבוֹי gesagt haben (vgl. אֲבִירַגֵּל und אֲבוּרַגֵּל); nur mag letzteres mit dem Weheruf אוֹי verbunden des Gleichklangs halber in der Todtenklage wie außerhalb derselben als Interjection gebraucht אוֹי אֲבוֹי gelautet haben. — Die zweite Erklärung von אֲבִי ist, es als 1. *pers. fut.* zu nehmen. In Syrien ist das W. *abî* (أَبِي) jetzt gewöhnlich in der Bedeutung „ich bitte“, und man nimmt es dort entweder und zwar vorherrschend für ein verstümmeltes أَبْغِي von بَغَى = בָּעָה, oder, und ich glaube richtiger, für die 1. *pers. fut.* des dem hebr. בּוֹא nahestehenden ZW's بَبَّ (בָּבָה) ‚eingehen in ein Haus als Schützling.‘ Die arab. Lexica geben davon nur das *Pi.* بَبَّاك ‚Gott bereite dir ein Asyl‘ (بَوَّأَكَ مَنْزِلًا) und das *Hithp.* in der Bed. ‚sich an einer Schutzstätte befinden‘; ferner das Nom. بَبِّي ein fremder Schützling (גֵּר) nur in der sprichwörtlichen Redensart: *hei* (هَبِّي ein Hergelaufener von הָוָה hereinfallen) *ibn bei*

concentrirter Gedankenfülle ist; auch herrscht hier überall nicht mehr das sonstige Ebenmaß der Strophenzeilen und nicht mehr die sonstige gleichmäßige Gedankenschwere derselben.

Fassen wir mit Absehen von dem pathetischen und schroffen Rah-

---

und *heijân ibn beijân*, ein unbekannter unbeachteter Fremdling. Aber in der lebenden Volkssprache haben sich noch andere Bildungen erhalten. Das part. بَاي *bâj* pl. بَايِين *bâjîn* bedeutet, wie das gewöhnlichere *dachîl*, den Schützling, den *mustaǧir*, über welchen wie über das Schutzrecht (*el-ǧîra*) überhaupt Burckhardts Beduinen (Weimar 1831 S. 131 f. u. 264 ff.) nachzulesen ist. In Tantâvy's *Traité de la langue arabe vulg.* findet sich pag. 75 das Sprichwort يا باي على الوَحْل „O Schützling des Gassenschmutzes“, wie schlimm bist du angekommen! Statt der Ehre (بَيَاض) holst du dir Schande (سَوَاد). Sinn: Nur beim Edeln soll man Hilfe suchen. Diese specielle Bed. des ZW's ging dann in die allgemeinere ‚flehen, bitten‘ über, gerade wie bei دَخَلَ, denn دَخْلَك und دَخْل اللّٰه sind die allbekannten Formeln, mit denen ein Bettler in Palästina sein Almosen verlangt. Von dieser allgemeineren Bed. haben die Hauraner noch folgende Verbalbildungen: praet. *bît* und *bînâ* ich habe, wir haben gefleht; fut. *jebî*, *tebî*, *tabîn* (fem.), *abî*, plur. *jebû*, *jaben* (fem.), *tebû*, *taben* (fem.), *nebî*. Meine hauraner Gedichtsamlung bietet eine Menge Belege zu diesen Formen. Hienach würde אֲבִי Elihu's bedeuten: „ich bitte Gott“, daß Iob empfindlicher geprüft werde. Wollte man aber auch für אֲבִי die an erster Stelle gegebene Erklärung vorziehen, so wird man doch für das schwierige בִּי in der Formel בִּי אֲדֹנָי immer auf das ZW בָּיָה zurückkommen müssen. In der 1. Aufl. dieses Commentars habe ich בִּי für synonym mit دَخِيل und jene Formel im Sinne des arab. دَخِيلَك genommen, welches wörtlich „ich bin dein Schützling“, und seinem Werthe nach nichts mehr und nichts weniger als „ich bitte dich inständig“ ist. Aber gewiß richtiger nimmt man בִּי als إِسْم فِعْل (wie רִי die Kränkung), so daß die ein Annexionsverhältnis bildende Formel dem arab. دَخْل سَيِّدِي entspricht, welches wörtlich „eine Bitte an meinen Herrn“ und als stehende Formel „ich bitte Sie“ bedeutet, vgl. *Dictionnaire franç.-arabe par Ell. Bocthor* unter *prier*, *supplier* u. ö. Wol zehnmal hörte ich des Tags in Damask die Formel *dachîl el-Bêk*, welche wortgetreu das hebr. בִּי אֲדֹנָי ist. Man hat mit diesem בִּי auch *bi-abî* der Todtenklage verglichen, des Sinnes: meinen Vater würde ich für dich hingeben, mit meines Vaters Leben deine Erhaltung mir erkaufen (Aufl. 1 S. 432 Anm., vgl. Hitzig, Hiob S. 257). Aber erstens möge man den Nachweis führen, daß in einer semit. Sprache ein solches בִּי (anstatt בְּרוּחִי, בְּנַפְשִׁי, בְּרָמַי, بعيوني, برأسي, برقبتي, بحياتي u. dergl.) vorkomme. Sodann muß gefragt werden, ob auch das בְּ *pretii* zu den betreffenden Stellen paßt? In Gen. 44, 18 bittet Juda, daß ihm Joseph ein Paar Worte zu sprechen erlaube. Ist es denkbar, daß er diese Bitte so formulirt: Ich löse dich vom Tode mit meinem eignen Leben (wenn du mir erlaubst daß . .)? Man darf nicht vergessen, daß die stehenden Redensarten der Conversation bei den Semiten außerordentlich präcis und bezeichnend sind. *Wetzst.*

men den Kern der Rede ins Auge, so weist Elihu den Vorwurf der Ungerechtigkeit, den Iob erhoben, zuerst als dem Wesen Gottes widersprechend zurück 34, 10 f.; dann sucht er ihn, als dem Walten Gottes widersprechend, zu widerlegen und zwar 1) apagogisch aus der selbstsuchtlosen Liebe, womit Gottes Obhut den Odem alles Lebendigen bewahrt, während er, der Alles geschaffen, alles Geschaffene auf das frühere Nichts zurückführen könnte 34, 12—15.; 2) inductionsweise aus dem unparteilichen Gericht, welches er über Fürsten und Völker übt und woraus hervorgeht, daß der Weltbeherrscher auch der Allgerechte ist 34, 16—20. Hierauf beweist Elihu, daß Gott Gerechtigkeit üben kann, daraus daß er allwissend ist und ohne gerichtliche Untersuchung das Innerste des Menschen durchschaut 34, 21—28.; unerreichbar menschlicher Anklage und menschlichem Trotze waltet er über Völker und Einzelne, selbst über Könige, und nichts wendet seine gerechte Strafe ab, als demütige Buße mit der Bitte um Enthüllung der unerkannten Sünden 34, 29—32. Denn Gott richtet sich in seinem vergeltenden Walten nicht nach dem unzufriedenen Meistern anmaßender und doch rathloser Menschen 34, 33. Es verdient Anerkennung, daß Elihu hier mit schon früher (bes. 12, 15 ff.) Gesagtem nicht zusammentrifft, ohne dieses zu anderem Zwecke zu verwenden, und daß seine Theodicee eine wesentlich andere ist, als die aus dem Munde der Freunde vernommene. Sie ist nicht bloß phänomenell, sondern wurzelhaft. Sie unternimmt es nicht, die vielen anscheinenden Widersprüche mit der vergeltenden Gerechtigkeit, welche das äußere Geschehen aufweist, als mit ihr übereinstimmend erklären zu wollen; sie löst die Frage nicht schlecht empirisch, sondern aus der Idee der Gottheit und ihres Verhältnisses zur Welt und verbürgt mit solcher inneren Nothwendigkeit den für menschliche Kurzsicht noch übrig bleibenden Räthseln ihre dereinstige Lösung.

Die dritte Rede Elihu's c. XXXV.

Schema: 6. 8. 10. 6.

[Da hob Elihu an und sprach:]

2 Achtest du das für Recht,
Sagst: meine Gerechtigkeit geht über Gottes,
3 Daß du fragest, was sie dir nütze,
Was frommt sie mir mehr als wenn ich sündige?
4 Ich werde dir entgegnen Worte
Und deinen Genossen mit dir.

Das neutrische זֹאת 2^a weist vorwärts auf כִּי־תֹאמַר 3^a: dies daß du sagest; חָשַׁב mit Acc. des Obj. und לְ des Präd. wie 33, 10 vgl. 13, 24 u. ö. Der zweite Fragsatz 2^b, obwol dem ersten gleichlaufend, ist ihm logisch untergeordnet und der Gesamtsinn des schwerfälligen Satzgefüges v. 2—3 ist dieser: Achtest du das für Recht und meinest um deswillen deine Gerechtigkeit über die göttliche stellen zu können, daß du dich

bis zu der Behauptung versteigst, Gott mache zwischen Gerechtigkeit und Sünde der Menschen keinen Unterschied und lasse die Gerechtigkeit unbelohnt, verhalte sich also nicht auch seinerseits gerecht? צִדְקִי (wofür Olsh. צִדְקָתִי lesen will, wie 9, 27 אמרתי für אָמְרִי) bildet mit מֵאֵל einen Nominalsatz: *justitia mea est prae Deo (prae divina)*; מִן comparativ wie auch 4, 17. 32, 2 vgl. zu Sache 34, 5. Auf כִּי־תֹאמַר folgt erst wie v. 14 *or. obliqua*: was sie (näml. צִדְקָךְ) dir nütze, dann *or. directa* (s. über diesen Wechsel Ew. § 338[a]): was hab' ich für Nutzen (näml. בְּצִדְקִי) *prae peccato meo*, auch dieses מִן ist compar., die immerhin zweideutige Verbindung wurde dadurch zulässig, daß man sprachgebräuchlich ‚Gewinn von etwas ziehen' durch יָצִיל בְּ, nicht durch יוֹעִיל מִן ausdrückt. Uebrigens ist *prae peccato meo* s. v. a. *plus quam inde quod pecco*, vgl. Ps. 18, 24 מֵעֲוֹנִי, Hos. 4, 8 אֶל־עֲוֹנָם. Daß Iob was ihm Elihu v. 3 in den Mund legt, nicht direkt gesagt hat (er führt es 21, 15 als Rede der Gottlosen an), bemerkten wir schon zu 34, 9., aber als Consequenz liegt es allerdings in solchen Aussagen wie 9, 22. Die Polemik Elihu's gegen Iob und Consorten (רֵעֶיךָ) sind nicht die Drei, wie LXX Hier. übers., sondern die אַנְשֵׁי אָוֶן, denen Iob durch solche Reden sich gleichstellt 34, 8. 36) ist also nicht unberechtigt, zumal da er die Folgerung zugleich mit ihrer Prämisse angreift. In Str. 2 wird zunächst die Berechtigung des Folgesatzes widerlegt.

5 Blicke gen Himmel und siehe,
Und schaue die Aetherhöhn: zu hoch für dich sind sie.
6 Wenn du sündigst, was wirkst du auf ihn?
Und sind viel deiner Frevel, was thu'st du ihm?
7 Wenn du gerecht bist, was gibst du ihm,
Oder was nimmt aus deiner Hand er hin?
8 Dem Mann wie du gilt deine Gottlosigkeit
Und dir, dem Menschenkind, deine Gerechtigkeit.

Himmelwärts soll er den Blick richten, um sich von der Höhe des Himmels aus einen Begriff von der Erhabenheit des überhimmlischen Gottes zu machen; die Verbindung חַבְרִיט וְרָאֵה ist wie Ps. 80, 15 u. ö.; שְׁחָקִים (v. שָׁחַק سحق zerreiben, dünnen, also Gegens. von עָבִים) sind die dünnen durchsichtigen Luftschichten oberhalb der herniederhangenden Wolken; מִן nach גָּבַהּ bez. die dem Schauenden jenseitig bleibende Höhe. Aus der Erhabenheit Gottes wird dann weiter gefolgert, daß ein menschliches Einwirken auf ihn, gegen welches er sich leidentlich verhielte, unmöglich ist; die Vocalisation schwankt hier zwischen תִּפְעַל־ (die gew. Futurform wie 33, 29) und תִּפְעַל־ (aus תִּפְעָל n. d. F. אָוְעָם Num. 23, 8).[1] Menschliches Sündigen oder Rechtthun vermindert oder erhöhet nicht seine Seligkeit, Schaden und Nutzen ist nur auf Seiten des Menschen, von dem es ausgeht. Die Andern, welche das von ihm ausgehende Thun trifft, sind v. 8 nicht inbegriffen: gerechtes oder gottloses Handeln, will Elihu sagen, ist als solches und mit seinen Folgen lediglich dem Handelnden selbst zuge-

1) Efodi (Gramm. S. 176) liest תִּפְעַל־ *tif'āl* (verlängert aus תִּפְעַל), aber, wie häufig, gegen Kimchi im Unrecht.

hörig, dem Manne „gleich dir", dem Menschenkind d. i. dem des Bösen wie des Guten fähigen und je nachdem er sich für dieses oder jenes entscheidet sein Glück oder Unglück entscheidenden Menschen im Unterscheidung von Gott dem in seiner Allgerechtigkeit immer unveränderlich gleichen. Was hier Elihu sagt, haben wir auch schon von Eliphas 22, 2 f. gehört und Iob selbst spricht sich 7, 22 ähnlich aus, aber innerhalb des Gedankenkreises Elihu's wird das alles für Iob zu neuen wirksamen Motiven stiller Ergebung, denn was sollte Iob zur Rechtfertigung seiner Klagen über sein Leiden gegen Sätze wie diese einwenden, daß das Gute seinen Lohn und das Böse seine Strafe in sich selbst trage und daß weder Gottes Belohnung des Guten ein Werk der Schuldigkeit, noch seine Bestrafung des Bösen ein Werk der Nothwehr sei? Solchen Wahrheiten gegenüber muß er wirklich verstummen.

9 Ob der Bedrückungen Menge erhebt man zwar Geschrei,
Man ruft um Hülfe ob des Arms der Großen.
10 Aber man denkt nicht: Wo ist Eloah mein Schöpfer,
Der Loblieder darreicht in der Nacht,
11 Der uns belehrt durch die Thiere der Erde
Und durch die Vögel des Himmels uns weise macht?
12 Alsdann schreien sie, doch er erwidert nicht,
Von wegen des Uebermuts der Bösen.
13 Nur leeren Schein erhört Gott nicht,
Und der Allmächtige beachtet ihn nicht.

In 9[a] ist die Accentuation des מְרֹב mit *Dechî*, wonach Dachselt erkl.: *prae multitudine (oppressionum) oppressi clamabunt*, irrig; auch ist (gegen Hitzig zu u. St. und Psalmen 2, 113) wie überall מֶרֹב (vgl. aber לְרֹוב Est. 10, 3. לָרֹוב 1 Chr. 4, 38) zu schreiben und dieses (nach Codd. z. B. Cod. 1294 und den Ausgg. von Jablonski Majus Michaelis u a.) mit *Munach* zu acc., welchem עֲשׁוּקִים mit vicarirendem *Munach* folgt: *prae multitudine oppressionum* (עשוקים wie Koh. 4, 1[a] und wol auch Am. 3, 9) *edunt clamorem* (*Hi.* wie z. B. אִוְּנָה Unzucht treiben Hos. 4, 10. u. ö., vgl. zu 31, 18), über יְרִיעַ 9[b] s. zu 22, 9, רַבִּים sind Große und der Positiv gewinnt wie 5, 15 den Sinn eines Comparativs: Größere, Mächtigere (Hitz.). Auf die Plurale mit allgem. Subj. folgt 10[a] der Sing.: und man sagt nicht (ganz so wie in וְחָאַמַּר 34, 31). Elihu entkräftet den von Iob 24, 12 ausgesprochenen Zweifel, daß Gott die Ungerechtigkeit gewähren lasse und die bedrückte Unschuld ohne Genugthuung bleibe. Das Ausbleiben dieser hat darin seinen Grund, daß die Leidenden zwar klagen, aber nicht ernstlich nach dem einigen rechten Helfer fragen, nach Gott ihrem Erschaffer (עֹשָׂיִם intensiver Plur. wie Jes. 22, 11. 54, 5. Ps. 149, 2), der Lieder (זְמִרוֹת von dem schallnachahmenden זמר) gibt (wie die Edda sagt: „Wuodan gibt Lieder dem Skalden") in der Nacht d. h. der mitten in der Nacht der Trübsal Loblieder über das durchbrechende Licht der Hülfe in den Mund der Leidenden legt. An Besingung der Herrlichkeit des nächtlichen Himmels (Stick. Hahn) ist so wenig als an Sphärenmusik zu denken; die Nacht ist wie 34, 20. 25 die Zeit unversehens plötzlicher Wandlung, wie Ps. 42, 9 der Zeit unmittelbar darauf. In v. 11 fassen die meisten Ausll.

die beiden מִן comparativisch; Elihu würde dann, indem er an den Leidenden das Fragen nach diesem Gott vermißt, das bewußte Verhältnis meinen, in das er uns zu sich gesetzt hat, und welchem gemäß der leidende Mensch nicht blos instinctiv klagen, sondern demütig sich beugen und herzinnig beten sollte. Aber nach 12, 7 (vgl. Spr. 6, 6 וחכם) ist zu übers.: der uns lehret (מְלַפֵּנוּ = מְאַלְּפֵנוּ vgl. 2 S. 22, 40) von den Thieren der Erde (so daß von ihnen als Lehrmitteln Lehre für uns ausgeht) und von den Vögeln des Himmels uns weise macht: dieser Uebers., wonach v. 11 eine fortgehende, durch die Thierwelt vermittelte göttliche Belehrung aussagt, entspricht das mit dem Part. wechselnde Fut. besser; auch paßt der Ged. in den Zus., denn von den vielen Erkenntnissen und Tugenden, die sich von den Thieren lernen lassen, kommt hier das Beten in Betracht, die Löwen aber brüllen zu Gott Ps. 104, 21., das lechzende Vieh schreiet zu Gott Jo. 1, 20., die Raben rufen Gott an Ps. 147, 9. Fixiren wir nun den Gesamtged. von v. 10 f., daß das Leiden die meisten Menschen nicht zu Gott dem allmächtigen Helfer treibt, welcher demütig um Hülfe gebeten sein will: so liegt es näher, שָׁם (s. zu 23, 7) im Sinne von alsdann (τότε) als mit Hinweisung auf den Schauplatz der Bedrückung im Sinne von allda (LXX Hier. *ibi*) zu fassen; schon H. B. Starcke erkl. der Verstheilung gemäß richtig: *Tunc clamabunt (sed non respondebit) propter superbiam (insolentiam) malorum.* Weder ist מִפְּנֵי mit יַעֲנֶה im Sinne von *non exaudiet et servabit* zu verbinden, bei welcher *constr. praegnans* מִן Ps. 22, 22 statt מפני zu erwarten wäre, noch im Sinne von *non exaudiet propter* (Hirz. Schlott. Hitz.), denn die übermütigen רָעִים sind nicht die unerhörlich Klagenden, sondern, wie der Zus. lehrt, diej. von denen der Anlaß zur Klage ausgeht. Also: durch die Drangsal sich nicht zu Gott hintreiben lassend schreien sie alsdann, ohne jedoch bei Gott Erhörung zu finden, von wegen des Uebermuts böser Menschen, den sie zu erleiden haben. Weshalb ihr Schreien keine Erwiderung findet, sagt v. 13: Nur Leeres d. i. (wie Jes. 1, 13) Aeußerliches ohne die rechte Innerlichkeit, hier: bloßes Lippengeplärr ohne die Eigenschaften rechten Gebets hört Gott nicht (mit *Pasek* nach אַל) und der Allmächtige beachtet das nicht. אַךְ hat hier die aus der affirmativen Grundbed. hervorgehende restrictive Bed. (eitel Leere oder Hohlheit), nicht adversative (jedoch Leeres), da der adversative Ged. *verumtamen non exaudit* bereits in וְלֹא יַעֲנֶה seinen Ausdruck gefunden hat.

14 Obschon du sagst, du schauest ihn nicht:
Die Rechtssache liegt vor ihm und du mögst sein harren.
15 Nun denn, wenn noch nicht gestraft sein Zorn,
Sollte er nicht wissen um den Protz gar wol?
16 Jedoch Iob reißt grundlos seinen Mund auf,
Ohne Erkenntnis macht er viel Redens.

Die Anrede ergeht nicht ausschließlich an Iob, denn es handelt sich hier ja zunächst um die in der Menschenwelt grassirenden und scheinbar straflos bleibenden Ungerechtigkeiten, aber insofern doch auch an Iob, als er 23, 8—10 vgl. 19, 7. 30, 20 so über Nichterhö-

rung seines Gebets geklagt hat. אַף כִּי bed. anderwärts *quanto minus* 4, 19 oder auch *quanto magis* Spr. 15, 11., aber nirgends *quanto minus si* (Hirz. Hlgst.) oder *quanto magis si* (Hahn), auch nicht Ez. 15, 5., wo es *etiamne quum* bed. Wie es aber selbstverständlich *etiam quum* bed. kann, so auch *etiamsi, etsi,* wie hier und Neh. 9, 18. Auf dies *quamvis dicas (opineris)* folgt *or. obliqua* wie 3ª vgl. Ps. 49, 12. Der Sachverhalt — sagt der Nachsatz 14ᵇ — ist ein andrer als du meinst; die zu entscheidende Sache liegt vor ihm, ist ihm also wol bewußt und mögest du nur seiner harren (חוֹלֶל statt יְחַל oder חוֹחִיל nur hier, vgl. Ps. 37, 7 וְהִתְחוֹלֵל לוֹ), die Entscheidung wenn sie auch verzieht wird nicht ausbleiben. In v. 15 f. wird von den meisten neuern Ausll. v. 15 als Vordersatz zu v. 16 gefaßt, in welchem Falle zwei Erkl. möglich: 1) Doch jetzt, weil nicht heimsucht (heimsuche) sein (Gottes) Zorn . . so reißt Iob seinen Mund auf; 2) Doch nun, weil er (Gott) nicht heimsucht seinen (Iobs) Zorn (vgl. zu dieser Bez. des אַפּוֹ auf Iob 18, 4. 36, 13. 18) . . so reißt Iob u. s. w. Daß ein Satz mit grundangebendem כִּי seinem Hauptsatze vorausgeschickt wird, ist nicht ohne Beispiel Gen. 3, 14. 17., aber bei dieser Satzfügung pflegt sonst immer im Haupt- oder Nachsatz das Verbum vorauszustehen (so daß also ויפצה איוב zu erwarten wäre), obwol im Arab. diese Wortstellung ואיוב יפצה und zwar فايوب statt وايوب (bei Verschiedenheit des Subj. im Vorder- und Nachsatz, s. de Sacy *Gramm. arabe* § 1201, 2) regelrecht ist. Deshalb möchte man meinen, daß v. 15 fragend zu fassen sei: Und nun (וְעַתָּה logisch folgernd und abschließend, was hier dessen wahrscheinlichste Function ist Ew. § 353ᵇ), sollte gar nicht heimsuchen (פָּקַד so absolut wie 31, 14) sein Zorn und sollte er nicht Notiz nehmen u. s. w., כִּי interrogativ wie 1 S. 24, 20. 28, 13. 1 K. 11, 22 wie sonst הֲכִי (verhält es sich so daß oder: sollte es sich so verhalten daß) 6, 22 u. ö. und die Perf. im Sinne von *puniverit, cognoverit* (s. zu Gen. 21, 7). Aber bei dieser Auffassung ist der Anschluß von v. 16 unbequem. Das Richtige hat (abges. von פּשׂ) Ew.: Also, weil noch nicht gestraft hat sein Zorn, so weiß er von der Albernheit nicht sehr! Man hat 15ᵇ als Nachsatz zu 15ª zu fassen, jedoch nicht als exclamativen, sondern als interrogativen. Dieser interrog. Gebrauch von ולא ist nicht ungewöhnlich 2 S. 19, 44. Ez. 16, 43. 47. 56. 32, 27 und ganz ebenso wie hier nach einem hypothet. Vordersatze findet sich dieses interrog. ולא 1 S. 20, 9. Ex. 8, 22. Bei dieser interrog. Fassung von v. 15 bleibt fraglich, ob er sich auf Iobs oder auf die in der Menschenwelt grassirende Sünde bez. Das Thema dieser 3. Rede Elihu's fordert die letztere Bez., wenn auch nicht ohne Seitenblick auf Iobs eignes übermütiges Gebaren. Wie passend sich v. 16 anschließt, zeigt die Uebers.: v. 16 ist Umstandssatz oder auch (was einfacher) ein wie häufig mit ו angeknüpfter Adversativsatz: aber Iob . ., פָּצָה פֶּה von höhnischem Aufreißen (Aufsperren) des Mundes wie Thren. 2, 16. 3, 46., חֶבֶל ist dazu Acc. der Weise (= בְּחֶבֶל) und das nur hier und 36, 31 vorkommende הַכְבִּיר bed. ununterschieden *magnificare* und *multiplicare:* Iob macht viel hohe pathetische Worte. Wie dieses הַכְבִּיר, so zu sagen, hebräoarabisch ist (arab. *akbara*), so ist v. 15 voll Arabismen: 1) die Verbindung אַיִן פֹּקֵד, die im hebr. Sprachgebrauch nicht ihres Gleichen hat (mag sie urspr. relativ: *non est quod puniverit* Ew. § 321ᵇ gemeint sein oder nicht), läßt sich freilich leicht durch die Punctation אֵין פֹּקֵד (Hitz.) beseitigen, sie entspricht aber dem schon gut altarabischen Gebrauche von لَيْسَ als unveränderlicher Verneinungspartikel für لَا,[1] אַיִן hat den Werth einer verstärkten Verneinung (Carey: *not at all*). 2) Die Verbindung בְּ יָדַע Kenntnis von etw. haben 1 S. 22, 15 oder nehmen Gen. 19, 33. Ps. 31, 18 (wogegen oben 12, 9: Kenntnis gewinnen durch oder an etw.) gleicht der Constr. der Vv. عَلِمَ und شَعَرَ mit ب des Obj., vgl. zum Sinne 24, 12. מְאֹד gehört nicht zu בפשׂ, sondern zu ירע wie Ps. 139, 14. 3) Vor allem aber ist פֶּשׁ aus dem Arab. zu erkl.; die Bed. Menge (jüd. Ausll. nach פּוּשׁ *Ni. se diffundere* Nah. 3, 18) paßt nicht, die Bed. Frevel (LXX Hier. u. A.: פּשׁע = פּשׁע) bietet ein gewaltsam verstümmeltes und obendrein in diesem Zus. nicht significantes Wort, wogegen das arab. فشّ (aber nicht in seinen metaphorischen Sprossen *faśś* hohlköpfig und intensiv *fâśûś* oder *faśśâś* ein Mensch der wie eine Blase die man zusammendrückt oben Wind herausfahren läßt, Windmacher[2]) einen Begriff darreicht, wie wir ihn hier erwarten und bedürfen, zumal der syrisch-arabische Sprachgebrauch, dessen Colorit die Reden Elihu's mit dem älteren Buche theilen. Das V. فشّ (hebr. פּוּשׁ wov. der Flußname פִּישׁוֹן, verw. פּוּץ z. B. Spr. 5, 16) wird urspr. vom Wasser gesagt *(faśś el-mâ):* seinen Damm überströmen, sein Ufer überfluten, weshalb eine Niederung am See von *el-Higâne,* wohin das Wasser des Sees

1) Beispiele bieten die *Arab. Provv. ed. Freytag* I p. 32 *prov.* 77 (s. dazu Meidani); Buchârî *ed. Krehl* p. ٣٧٣ Z. 12; Maḳḳarî I p. ٢٢٧ Z. 3 ليس ترجى لفائدة *non speraris ad ullam utilitatem* d. h. *sperari nequit te ad quidquam utilem fore*, wo Wright unnöthiger Weise لَسْتَ mit Verbalflexion geschrieben hat, vgl. ebend. p. ٤٥١ Z. 14 *nam non intratur* (فَلَيْسَ تُدْخَلُ) *post paradisum ignis tartareus* (Niemand kommt aus dem Paradiese in die Hölle), wo schon das Versmaß ein فَلَيْسَتْ unmöglich macht. So sogar vor der ersten Person Plur. Maḳḳarî II p. ٧٧٨ Z. 4 v. u.: wir sind feig und brüllen nicht (لَيْسَ نَزْأَرُ); wären wir tapfer und nicht feig, so würden wir brüllen (wie die Löwen). *Fl.*

2) So bei Hâǵi Chalfa IV p. 349 Z. 5 Buchtitel: *El-fattâś ʿala'l-faśśâś* der gegen den Windmacher Inquirirende d. h. wie H. Ch. es selbst erkl., gegen diej. welche untergeschobene, apokryphe Aussprüche Muhammeds überliefern. Flügel übers. dort nach Freytag unrichtig: *qui furem diligenter persequitur. Fl.*

nach den Winterregen austritt, *el-mefeśś* genannt wird; dann vom Schlauch: auslaufen (*ẓarf mefśûś* ein ausgelaufener Schlauch), von der Geschwulst (*waram*): sich verziehen, verschwinden und trop. vom Zorne (*el-chulk*): ausbrechen, sich an etw. auslassen, daher die RA: machst du mich zur *mefeśśa* (zum Gegenstand der Auslassung) deines Zorns? Von diesem فشّ (wov. verschieden فاش *med. Vav* obenauf schwimmen, trop. obenauf sein, sich nicht unterdrücken lassen und *med. Je,* vgl. פּרשׁ Hab. 1, 8. Jer. 50, 11. Mal. 3, 20., stolziren bed.) ist פֶּשׁ n. d. F. בַּד, מַר, מַס gebildet, ein Synon. von זָדוֹן oder auch עֲבֵרָה in der Bed. des Protzes d. i. unnachgiebiger und ungestüm herausplatzender Aufgeblasenheit.[1]

So zeigt sich der Abschnitt Elihu auch hier am Schlusse der 5. Rede dem älteren Buche auffällig verwandt durch gleichartige Arabismen, während wir andererseits die kühnen ureignen Bilder, die bis c. 31 wie eine Woge die andere trieben, vermissen und einen Abstand der Kunst wie etwa zwischen Koheleth und Salomo gewaren. Die Hauptged. der Rede hörten wir auch schon von den drei Freunden und Iob selber. Daß die Frömmigkeit dem Frommen selber nützt, ohne Gott zu einer schuldigen Gegenleistung zu verpflichten, sagte schon Eliphas 22, 2 f. und daß erhörliches Beten zur Zeit der Noth und vergebliches Schreien den Frommen und den Gottlosen unterscheidet, sagte Iob 27, 9 f. Elihu aber entnimmt diese Ged. ihrer bisherigen verfehlten Verwendung. Wenn die Frömmigkeit Gotte nichts gibt, das er belohnen müßte, so darf Iob sein Leidenswiderfahrnis, so räthselhaft es ihm ist, nicht als ungerechtes ansehn, und wenn die Frommen nicht sofort Gottes rächenden Zorn über den Hochmut ihrer Bedrücker erleben, so liegt die Frage, ob denn ihr Gebet um Hülfe rechter Art sei, näher als die Klage über Mangel an Gerechtigkeit in Gottes Weltregiment. Iob schweigt auch auf diese Rede. Den rechten Trost enthält sie nicht, wol aber demütig hinzunehmende Rüge.

1) Die Bed. *expandere* liegt auch dem N. *fiśśa* Lunge (in Aegypten) unter, die Bed. *discutere* (insbes. *carminare* krämpeln), welche auch das talm. פשפּשׁ hat, ist nur eine Nuance derselben, die Entstehung der trop. Bed. *fatuum esse* liegt in *ǵaus faśûś* leere Nüsse zu Tage. Der Reis aus dem paläst. Thale *Hûle,* heißt es irgendwo, ist schlechter als der ägyptische, weil er (was ein Fehler im Orient) beim Kochen *tufeśfiś* d. i. zerplatzt, zerfährt, auseinandergeht (vgl. dagegen: Fällt Same zur Aussaat im Wasser zu Boden, so ist er gut; schwimmt er obenauf *jefûś,* so ist er schlecht). Das *Pi.* jenes *faśśa* bed. machen, daß das Wasser überströmt, trop. *faśśaśa ḳalbahu* er machte seinem Herzen Luft d. h. offenbarte ein Geheimnis, das ihn drückte. Ein Sprichwort sagt: der Markt (mit seinem Leben und wechselnden Bildern) ist ein *feśśâś* der Sorgen d. i. zerstreut ein bekümmertes Herz. Im *Hi* sagt man desgleichen sprichwörtlich *el-bukâ jufiśś* das Weinen leitet den Seelenschmerz ab. *Wetzst.*

Die vierte Rede Elihu's c. XXXVI. XXXVII.

Schema: 6. 7. 6. 6. 6. 7. 6. 8. 8. 8 | 11. 11. 8. 6. 8. 11.

[Da fuhr Elihu fort und sprach:]

2 Wart' auf mich ein wenig, so werd' ich dich berichten,
Denn noch gibt es für Eloah zu Sagendes.
3 Ich werde erheben mein Wissen zu Fernem
Und meinem Schöpfer Gerechtigkeit zusprechen.
4 Denn wahrlich nicht Lüge sind meine Worte,
Ein Vollkommner an Erkenntnissen steht vor dir.

Elihu's Reden wurden bisher mit וַיַּעַן eingeführt, diese vierte, welcher keine Aufforderung an Iob das Wort zu ergreifen vorausgegangen, als Fortsetzung der andern. Iob soll noch ein wenig zuwarten, denn noch hat er (= עוֹד לִי) oder: noch gibt es für Eloah (לֶאלוֹהַּ vgl. 12, 4) Worte d. i. noch ist nicht erschöpft was sich zur Rechtfertigung Gottes gegen Iobs Klagen und Anklagen sagen läßt; das aram. כַּתַּר (warten, eig. wol: herumstehen) erscheint nur hier ins Hebr. aufgenommen, wogegen חִוָּה *nunciare* (arab. وحى I. IV) ein schon Ps. 19, 3 vorkommender poetischer Aramaismus ist (vgl. zur Constr. 32, 6) und זְעֵיר (eine innere Diminutivbildung nach Art des arab. صُغَيِّر aus صَغِير) bei Jesaia 28, 10. 13 der Vulgärsprache angehört, hier aber poetisch verwendet ist.[1] Das ל in לְמֶרְחוֹק ist wie 39, 29 das der Richtung und נָשָׂא bed. demgemäß nicht holen 1 K. 10, 11., sondern erheben (wie in נשׂא משׁל): er will sein Wissen zu fernher = fernhin Liegendem erheben d. i. zu dem was jenseit gemeiner Fassungskraft liegt, es wird also nichts Alltägliches, Oberflächliches, Triviales sein, was er ausspricht. Die Uebers.: Ich werde entnehmen mein Wissen von weit her (Ausg. 1) ist nach Jes. 37, 26 möglich, aber näher liegt doch jene andere — der Ged. bleibt der gleiche. Der Ausdruck נָתַן צֶדֶק folgt der Analogie von (עז) נתן כבוד. Mit dem ausschließlich dem Elihu eignen דַּיָּע wechselt 4b דֵּעָה, indem er sich תְּמִים דֵּעוֹת nennt, wie 37, 16 Gott תְּמִים דֵּעִים (vgl. 1 S. 2, 3 אֵל דֵּעוֹת). Von Rückhaltlosigkeit und Lauterkeit kann תּמים in dieser Verbindung mit דּעות nicht gemeint sein, sondern wie Elihu dort Gotte allseitige Vollkommenheit des Wissens zuspricht, so nimmt er hier in Bezug auf die Theodicee, die er Iob entgegenstellt, Fehllosigkeit und Ungetrübtheit der Erkenntnis in Anspruch.

5 Sieh Gott ist mächtig und handelt doch nicht verächtlich,
Mächtig an Kraft des Verstandes.
6 Er erhält nicht am Leben den Gottlosen,
Und Leidvoller Recht gewährt er.
7 Er entzieht nicht dem Gerechten seine Augen,
Sondern mit Königen auf den Thron,
Da setzt er sie hin auf immer und sie sind erhöhet.

1) s. Cheyne, *Notes and Criticisms on Isaiah* (1868) p. 30 s. (zu Jes. 28, 10).

Das Obj. zu וְלֹא יִמְאָס ist wie 42, 6 dem Zus. zu entnehmen; der Sinn des מאס ist wie 8, 20: er ist erhaben, ohne doch von seiner Höhe verächtlich herabzusehen (*non despicit*) oder bestimmter: ohne sich über das seinen Geschöpfen, auch dem geringsten, gebührende Recht ungerechter und liebloser Weise hinwegzusetzen — groß an (כֹּבִיר wie 15, 10 mit Acc. des Maßes) Kraft des Herzens (vgl. 34, 34 אנשי לבב, arab. *ulu-l-elbâb*) d. i. des Verstandes (*νοῦς, πνεῦμα*), um Recht und Unrecht allenthalben und gründlich zu durchschauen. Wie sein Walten in der Menschenwelt diese mit Herablassung gepaarte nicht bloß äußere, sondern geistige Ueberlegenheit bewährt, sagen v. 6. 7. Der Objektsbegriff וְאֶת־מְלָכִים לַכִּסֵּא tritt (wie Jes. 9, 11 der Subjektsbegriff) vermöge des nachsatzartigen und ihn wieder aufnehmenden Modus der Folge um so schärfer hervor Ew. § 344b. Die Accentuation entspricht dem syntaktischen Verh. Wie לכסא gemeint ist (er macht sie hinsitzen auf den Thron) zeigt Ps. 9, 5 vgl. 132, 12. Jes. 47, 1. Sachlich parallel sind 5, 11. 1 S. 2, 8. Ps. 113, 7 f.

8 Und wenn sie gefesselt sind mit Ketten,
Gefangen werden in Leidens-Banden:
9 Da macht er ihnen kund ihr Thun
Und ihre Frevel, daß sie sich überhoben;
10 Da öffnet er ihr Ohr der Mahnung
Und heißt sie sich bekehren von Heillosem.

Subj. sind keinesfalls die רשעים (Hahn), sondern die צדיקים oder die für Zucht ebenso Empfänglichen als ihrer Bedürftigen, ganz so wie in Ps. 107, welcher den Reden Elihu's nächstverwandt ist. Die Ketten 8a sind eigentlich und die Bande 8b uneigentlich gemeint; der Psalmist paart beides in אסירי עֳנִי וברזל 107, 10. Der Nachsatz beginnt v. 9 und wiederholt sich in anderer Wendung v. 10. Ew. Dillm. u. A. fassen v. 8—10 als Vordersatz zu dem Entweder — oder v. 11. 12., was eine schwerfällige Periode ergibt. מַעַל im Sinne von *maleficium* wie arab. مَعْلَة erinnert an מעשׂה *facinus* 33, 17. כִּי 9b ist wie 10b objektives *quod*. Man übers. aber nicht *quod invaluerint* (Rosenm.), was gegen den nächstliegenden Sinn des *Hithpa*, sondern nach 15, 25: *quod sese extulerint*. מוּסָר *παιδεία disciplina* wechselt hier mit dem 33, 16 gebrauchten seltneren מִסָּר; dort lasen wir auch schon die RA גָּלָה אֹזֶן das Ohr aufdecken d. h. erschließen. אָמַר כִּי entspricht wie 37, 20 dem arab. *amara an (bi-an)* anbefehlen (fordern) daß Ew. § 136g. Der Grundged. Elihu's tritt hier wieder einmal zu Tage: die Leiden der Gerechten sind wolgemeinte Züchtigungen, welche sie den Sünden entwöhnen sollen, denen sie, fleischlich sicher geworden, verfallen sind — eine auf ihr Heil abzweckende Bußpredigt Gottes.

11 Wenn sie hören und sich unterwerfen,
Verbringen sie ihre Tage in Wolsein
Und ihre Jahre in Annehmlichkeit.
12 Und wenn sie nicht hören,
Fahren sie ins Geschoß dahin
Und verhauchen in Unvernunft.

Das Entweder — oder erinnert an Jes. 1, 19 f. Auch hier drückt sich der Gegensatz im Wortklang aus: יַעֲבֹדוּ und יַעֲבֹרוּ stehen einander entgegen. Da 10b eine göttliche Willenserklärung vorausgegangen ist, so ist für jenes der Sinn von *obsequi* zu Willen sein (vgl. 1 K. 12, 7) angezeigt, nicht *colere scil. Deum* (wie Jes. 19, 23., arab. ʿâbid Gottesverehrer, Frommer). Statt וְיִבְּלוּ Jes. 65, 22 (wozu die Masora לית d. i. „nirgends sonst" bem.) und 21, 13 *Chethîb* heißt es hier unbestritten וְיִכְלוּ (Trg. יְשַׁלְמוּן *peragent* wie Ez. 43, 27). נְעִימִים ist wie Ps. 16, 6 Plur. der Ausdehnung: *amoena*. Zu עבר בשׁלח ins Geschoß hineinstürzen d. i. peremtorischer Strafe verfallen vgl. 33, 18.; zu בבלי דעת 35, 16. 4, 21. Unbußfertigkeit wandelt das Leiden, welches ein Rettungsmittel sein soll, in gänzliches Verderben, doch gibt es solche, die sich dadurch nicht warnen und schrecken lassen.

13 Doch die von ruchlosem Herzen hegen Groll,
Flehen nicht wenn er sie gefesselt.
14 So stirbt denn in Jugendfrische ihre Seele hin
Und ihr Leben wie das der Lustbuben.
15 Doch den Dulder entrückt er durch sein Dulden
Und öffnet durch Bedrückung ihr Ohr.

Wer im Leiden mit Gott grollt und nicht um Hülfe schreit (selbstverständlich: zu Ihm), der zeigt ebendadurch, daß er ein חָנֵף Gottentfremdeter (s. zu 13, 16) und kein צדיק ist. Schon dieser Zus. legt es nahe, unter אַף nicht den göttlichen Zorn zu verstehen: *θησαυρίζουσιν ὀργήν* (Rosenm. nach Röm. 2, 5) oder: sie laden Zorn auf sich (Wolfson, welcher עֲלֵיהֶם ergänzt), sondern Ungeduld, Unmut und Murren des Menschen selber: sie fassen und hegen Zorn, lassen ihn sich festsetzen, näml. בְּלִבָּם (vgl. 22, 22 שׂים בלב zu Herzen nehmen, dem Herzen einprägen). Mit חָמַת für וָחֵמַת (Jes. 50, 2) oder וַחֲמַת folgt abrupt wie z. B. Hos. 7, 16 die aus dieser Vereitelung der göttlichen Gnadenabsicht entspringende Strafe; חַיָּה wechselt mit נפשׁ wie 33, 22. 28., נֹעַר (gleichfalls ein Lieblingswort Elihu's) ist nicht anders als 33, 25 und in dem sich gleicherweise mit Elihu wie mit dem B. Iob berührenden Ps. 88 v. 16 gemeint. Das ב von בַּקְּדֵשִׁים ist wie 34, 36 (vgl. תֻּחַת 34, 26) gebraucht: unter den קדשׁים d. i. als ob (Trg. הֵירָךְ) sie zur Zahl dieser gehörten. Hitz. geradezu: in der Weise solcher, indem er das ב als ב *essentiae* faßt, was unnöthig. Hier. übers.: *inter effeminatos*, denn קְדֵשִׁים (heidnisch s. v. a. קְדֵשׁוֹת, wie כְּמָרִים heidnisch s. v. a. כְּמָרִים) heißen die männlichen Hierodulen (s. Keil zu Dt. 23, 18)[1], ein auch in Israel je und je überhand genommener heidnischer Greuel (1 K. 14, 24. 15, 12. 22, 47), der mit dem von Syrien aus überkommenen Astarte- und Baalsdienst zusammenhing und auf den hier der Scene entsprechend angespielt wird. Für den Dulder dagegen, welcher nicht bloß zwangsweise, sondern willig duldet, wird dieses sein Dulden Mittel der Rettung und sittlicher Läuterung. Das Lautspiel יַחֲלֵץ und בְּלַחַץ ist so gut

1) Die Hierodule heißt assyr. *ḳa-dis-tuv*, was durch *mil-ta-rît* (= מְשָׁרֶתֶת) Dienerin erklärt wird.

es ging in der Uebers. wiedergegeben. Das ב ist beidemal dem Grundged. Elihu's gemäß das des Mittels.

16 Und auch dich lockt er aus der Bedrängnis Rachen
Auf weiten Plan, deß Boden beengnislos,
Und deines Tisches Besetzung soll Fettes voll werden.
17 Aber Frevler-Urtheilens bist du voll geworden —
Urtheil und Gericht vermögen zu packen!
18 Denn Ingrimm möge doch ja nicht dich verlocken in Hohnsprechen,
Und laß die Größe des Lösegelds dich nicht verleiten.

Mit 16^a geht Elihu zur Application des in der vorigen Str. Gesagten auf Iob über. Da es üblich ist, אַף (wie גַּם und אַךְ), obwol nicht zum nächstfolgenden Satzgliede gehörig, an die Spitze des Satzes zu stellen, so kann וַאֲתָּה חֲסִירְךָ אַף אֹחֶךָ für וְאַתָּה אַף אֹחֶךָ חֲסִירְךָ nicht auffallen. Das Prät. חסירך ist nicht verheißend, sondern Elihu sagt, in welcher Absicht Gott das gegenwärtige Leiden über Iob verhängt hat. חֲסִירְךָ מִן ist wie 2 Chr. 18, 31 gebraucht: aus der Drangsal (צַר für צָר bei Groß-*Rebia*), die ihn in ihrem Rachen hat und zu verschlingen droht, lockt Gott ihn hinweg zu großem Glücke, was Elihu mit den Psalmbildern vom weiten Plan und fetten Tische (vgl. z. B. Ps. 4, 2. 23, 5) ausdrückt. רַחַב ist Locativ und wie רְחוֹב Dan. 9, 25 Fem.; לֹא־מוּצַק תַּחְתֶּיהָ ist entw. Relativsatz: dessen Unten (Boden) Unbeengtes, Nichtbeengnis (in welchem Falle מוּצַק nicht Constr. vom *n. hofal.* מוּצָק Jes. 8, 23., sondern Hauptform wie מָחֳנַק 7, 15. Ew. § 160^c Anm. 4), Saad. لا ضيق في موضعها *(cujus in loco non angustiae)*, oder es ist virtuelles Adj.: ohne (לֹא = בְּלֹא wie 34, 24 vgl. zu 12, 24) Beengnis ihres Unten *eorum quae sub se habet* (vgl. zu 28, 5); der Zusatz bez. die Weite als ausnahmslos solche, keinerlei Gefahr der Beengung darbietende. Die Conj. חֲסִירָךְ (Hirz. Hitz.) ist unbrauchbar, schon deshalb weil sie das Fut. statt des Perf. fordern würde. An die Stelle des Locativs tritt 16^c ein besonderer Satz: und die Niederlassung oder Auftragung d. i. das Aufgetragene (v. נוּחַ niederschweben, sich niederlassen) deines Tisches soll voll werden von Fett; מָלְאָה (sei es Adj. oder Verb.) richtet sich attraktionell nach dem Gen. des regierten Nomens und es ist unnöthig, נַחַת mit Rosenm. Hitz. u. A. von נָחַת (aramaisirend für יָרַד) abzuleiten. In v. 17 ist דִּין von Iobs absprechendem Urtheil über Gott und seine Führungen gemeint (vgl. Ps. 76, 9., wo es richterliche Entscheidung, und Spr. 22, 10., wo es rechthaberisches Aburtheilen bed.); 17^a ist nicht Bedingungssatz (Hahn), in welchem Falle das *praet. hypoth.* vorausstehen würde, sondern adversativer Aussagesatz: aber Frevler-Richtens (frevlen Richtens) bist du voll (מָלְאָה von der Person wie Mi. 6, 12), worauf dann ebenso *ἀσυνδέτως* wie 14^a der schlimme Ausgang ausgesprochen wird. Hitz. Ges. Ausg. 1 erklären: solches Richten und Strafgericht halten sich gegenseitig fest d. i. jenes hat dieses zur unausbleiblichen Folge. Aber weder סָמַךְ noch תָּמַךְ sind in reciproker Bed. semitisch, und יִתְמְכוּ hier durch Ergänzung von *sese* oder vielmehr *sese invicem* reciprok zu machen ist Willkür. Hitz. übers. ohne Ergänzung:

„Urtheil und Vollstreckung werden Platz greifen". Deutsch ist das, aber nicht hebräisch. Mit Hitz. דִּין 17^a von Iobs Urtheilen und 17^b vom Urtheil Gottes, משפט vom Vollzug dieses Urtheils verstehend entgehen wir zu ergänzendem ‚dich', indem wir das Fut. als warnendes Notabene fassen: Urtheil (Strafsentenz) und Urtheilsvollstreckung werden oder vermögen zu packen, unentrinnbar zu ergreifen (vgl. die Futura 32, 13. 34, 17), wobei als Obj. sich hinzudenkt wer immer sie provocirt. In v. 18 überlassen wir die Dickmilch oder Sahne (חֵמָה = חֲמָאָה wie 29, 6) denen welche glauben, Sahne könne metaphorisch s. v. a. Ueberfluß bed. (Ew. Hirz. Vaih. Hlgst.). Auch Renans Uebers.: *N'espère pas détourner la colère de Dieu par une amende* überlassen wir als unmöglich ihrem Erfinder; der Ged.: „wähne nicht dich durch Reichtum, durch ein großes Lösegeld bei Gott abfinden zu können" ist ohnehin hier ganz ungehörig. Auch läßt sich חֵמָה, welches wie z. B. דְּאָגָה Spr. 12, 25 (Ew. §. 174^g) als Masc. construirt ist, nicht von Gottes Zorn wie 5, 4. 19, 29. 21, 20 verstehen, da der Dichter הסית nicht das eine Mal Gotte ein wolgemeintes Locken, das andere Mal ein Verlocken *in malam partem* zugeschrieben haben wird; das Verlockende ist hier in Gegens. zu Gottes lockendem Wolmeinen Iobs eigne חֵמָה und zwar nicht die Hitze seines Leidens (Hahn), sondern seiner Leidenschaft vgl. אַף v. 13., שָׂפָק aber ist nach 34, 37., vgl. 27, 23 und zu 20, 22 (nach Schultens), Händegeklatsch = Hohn und כֹּפֶר bed. Sühne oder Büßung wie 33, 24. הסית בְּ, welches 1 S. 26, 19. 2 S. 24, 1 verlocken (anstiften) gegen jem. bed., kann allerdings nicht, wie wir Dillm. zugeben, verlocken zu etw. bed., was wie Jos. 15, 18 durch ל ausgedrückt sein würde; aber הסית steht häufig in der Bed. ‚verlocken, verführen, bethören' absolut; wir fassen בשפק als Angabe des Verhaltens (wie z. B. Koh. 10, 17 vgl. oben 24, 5), worin das Bethörende der Leidenschaftlichkeit hervortritt. Elihu ermahnt Iob, sich nicht durch Leidenschaftlichkeit bethören zu lassen, indem er in Höhnen ausbricht, sich nicht durch das Lösegeld, welches als Preis der Wiederbeglückung von ihm gefordert wird, näml. demütiges Dulden der göttlichen Züchtigung, als ob dieses Lösegeld maßlos groß wäre, vom rechten Wege abbringen zu lassen.

19 Soll dich hinstellen dein Schreien außer Bedrängnis
Und alle Anstrengungen der Kraft?
20 Sehne nicht die Nacht herbei,
Die hinwegheben wird Völker von ihrer Stätte!
21 Hüte dich, wende dich nicht Heillosem zu,
Denn daran hast du Lust mehr als am Dulden.

Diej. Ausll., welche in 18^b die Warnung fanden, Iob möge nur nicht wähnen, sich durch ein beträchtliches Lösegeld vom Gerichte loskaufen zu können, erkl. nun weiter: wird er schätzen deinen Reichtum (Farissol Rosenm. Umbr. Carey Ebr. u. A.), oder: wird ausreichen dein Reichtum (Hirz. Schlottm.), oder irgendwie anders (Ew.). Aber abgesehen von der Ungehörigkeit dieser sonst im Buche unerhörten Insinuation und von dem Zwange, der dem חֲזִיזֶרְךָ angethan werden muß, um sich ihr zu fügen, ist שׁוּעַ, obwol es als Abstr. von שׁוּעַ 34, 19

wie in dem Jesus-Namen: Weite = Wolsein d. i. Heil und in weltlichem Sinne Wolhabenheit (Reichtum) bed. könnte (v. שׁוּעַ wov. תְּשׁוּעָה = יְשַׁע وسع), doch vorliegendem Sprachgebrauch nach (s. 30, 24) Nebenform von שָׁוַע (שַׁוְעָה) Hülfsgeschrei, und auf diese Bed. führen auch 35, 9 f. 13 u. a. St. Noch weniger läßt sich das Folg. jenem Freikaufungsged. anpassen; Hirz. übers.: O! nicht Gold und alle Schätze des Vermögens nicht! Aber בָּצָר ist nirgends s. v. a. בְּצַר 22, 24., wol aber bed. צַר v. 16 Bedrängnis und der Ausdruck לֹא בָצָר in Bedrängnislosigkeit ist wie לא בחכמה 4, 21. לא ביד 34, 20. Endlich bed. אַמִּיץ כֹּחַ mächtig an physischer Kraft 9, 4. 19 und מַאַמְצֵי־כֹחַ Machterweise der Kraft, nicht „Schätze des Vermögens." Richtig Stick.: „Wird denn dein wildes ungestümes Schreien und all deine Kraftanstrengung, wie sie ein Krieger im Gedränge aufbietet, um sich herauszuarbeiten, dich hinstellen wo freier Raum ist"; nur ist mit Hahn das Bild des Kriegers zu streichen, עָרְךָ ist nur ein exquisites Wort für שִׂים, שִׁית hinstellen, aufstellen 37, 19. Elihu gibt Iob die Nutzlosigkeit seines ungestümen Rechtens mit Gott zu bedenken und warnt ihn hierauf v. 20 vor seiner grausigen Provocation göttlichen Gerichts: *ne anheles* (7, 2) *noctem illam* (mit emphatischem Art.) *sublaturam populos loco suo;* לָעֲלוֹת ist s. v. a. *futuram* (הֲתֵעָתִידָה oder הֲתֵעָתִידָה) *ut tollantur* (Kal) oder besser *ut tollat* (Hi.) = *sublaturam* (s. zu 5, 11 לָשׂוּם *collocaturus,* 30, 6 לְשָׁכֵן *habitandum est*), synkopirt in üblicher Weise aus לְהַעֲלוֹת im Sinne von Ps. 102, 25., und תַּחְתָּם bed. wie 40, 12 (vgl. zu Hab. 3, 16) nichts anderes als daß sie da wo sie sich eben befinden, festgebannt ohne Möglichkeit der Entrinnung, dem Dasein entrückt werden. Sonderbar Hitz. (zu u. St. und Ps. 102, 25): aufzusteigen unter ihnen unter welchen die Völker sind d. i. zu den Himmeln. Wie zwecklos wäre die Umschreibung von הַשָּׁמַיְמָה und übrigens sagt das A. T. dies nur von dem Einen Elia. Es ist ein עלות בהרוג 6, 18 gemeint. Wenn ganze Völker solchem Geschicke verfallen, um wie viel weniger wird der Einzelne sich dessen erwehren können! Und doch drängt sich Iob vor das Tribunal des furchtbaren Strafrichters, statt sich unter seine gewaltige Hand zu beugen — möge er noch bei Zeiten vor dieser absoluten Unsittlichkeit אָוֶן zurückschrecken, denn er hat ihr den Vorzug gegeben vor עֳנִי (wie 15^a) stillem resignirtem Dulden (= עֲנוּת Ps. 22, 25). בָּחַר עַל bed. 2 S. 19, 39 jemandem aufzulegen belieben, hier (vgl. 37, 16) wie sonst בחר בְּ seine Wahl auf etw. lenken, etw. zum Vorwurf seiner Wahl machen, viell. auch unter Mitwirkung der RA תִּתְצַנַּף עַל und ähnlicher. Stick. Ruetschi mit Hier. Lth.: infolge Leidens, aber für מִן bei בחר ist die comparative Bed. (7, 15. Ps. 84, 11) vorauszusetzen. Ew. ist geneigt wie Syr. und viell. LXX בחרת passivisch zu vocalisiren und Grätz (Zeitschr. 1871 S. 148) meint בָּחֻרָה *bochcharta* aussprechen zu dürfen; aber „geprüft durch Leiden" mußte בְּעֻנִי statt מֵעֻנִי heißen.

22 Sieh Gott waltet erhaben in seiner Kraft,
Wer ist gleich ihm ein Lehrmeister?
23 Wer hat ihm aufgegeben sein Verfahren,
Und wer dürfte sagen: du thust Unrecht!?

24 Denke darauf daß du erhöhest sein Thun,
Welches besungen haben Männer.
25 Alle Menschen weiden sich daran,
Sterbliche erblickens aus der Ferne.

Das nach Analogie von חרשׁיב 34, 12 gebrauchte *Hi.* חְשַׁגִּיב erhaben (näml. über menschliches Verstehen Ps. 139, 6) handeln ist ausschließlich Elihu eigen. Die Erhabenheit scheint für מוֹרָה 22^b die Bed. ‚Herr' zu fordern, die ihm LXX (*δυνάστης*) geben, vgl. arab. *mar-un (imru-un),* syr. *mor* (mit Art. *moro*) oder *more* (mit Art. *morjo*), chald. מָרֵא, talm. מַר (vgl. Philo 2, 522 *ed. Mangey: οὕτως*, näml. *μάριν, φασὶ τὸν κύριον ὀνομάζεσθαι παρὰ Σύροις*[1]), aber mit Recht bleiben Rosenm. Schlottm. Hitz. nach Trg. Syr. Hier. bei der Bed. Lehrer, denn 1) hat מוֹרָה (v. הוֹרָה Ps. 25, 8. 12. 32, 8) etymologisch mit מר (v. מָרָא سمن *opimum, robustum esse*) nichts zu schaffen; 2) ist es gerade Elihu eigen, Gott als Lehrer sowol durch Träume und Leidensschickungen 33, 14 ff. 34, 32., als durch seine Creaturen 35, 11 darzustellen, und 3) lag die Bezeichnung Gottes als unvergleichlichen Lehrers nahe genug, nachdem 22^a sein Walten als überschwenglich erhabenes bez. ist, welches ebendeshalb menschlicher Forschung eine unendliche Perspective eröffnet und zugleich sich bescheidende Ehrfurcht gebietet. In 23^a ist nicht zu übers.: Wer untersucht ihm sein Verfahren (Ew. Hitz.), was sprachgebrauchs- und stilwidrig (s. dagegen 21, 31), sondern nach 34, 13: wer hat ihm aufgetragen seinen Weg d. i. *quis ei praescripsit quae (et quomodo) agere deberet* (Rosenm.), er ist keines Mandatar, Niemandem verantwortlich und Niemandem etwas zu leisten schuldig, und wer dürfte sagen (*quis dixerit*, Perf. wie Gen. 21, 7. Ps. 11, 3 vgl. oben 35, 15^b): du thust Unrecht — ein lernbegieriger Schüler soll der Mensch sein, nicht ein selbstkluger Meisterer des Absoluten, dessen Walten nicht nach fremden, sondern nach seinen eignen inneren Gesetzen beurtheilt sein will. So soll denn Iob darauf denken *(memento = cura)* daß er (כִּי wie 10^b mit folg. zweiten Tempus in subjunctiver Bed.) Gottes Thun hoch preise (תְּשַׁגְּיִא anders als 12, 23), das von אֲנָשִׁים Menschen rechter Art (37, 24) besungene (vgl. z. B. Ps. 104, 33), Hier. *de quo cecinerunt viri;* die Bed. *intueri* (Rosenm. Umbr.) hat שׁוּר nirgends, dagegen liebt Elihu direkte (33, 27. 35, 10) und indirekte Hinweisungen auf die Psalmen. Alle Menschen — fährt er mit Bezug auf Gottes פֹּעַל Walten fort — schauen es, näml. wie בּוּ besagt, mit Wolgefallen und Staunen, Sterbliche erblicken es (ehrfürchtig) aus der Ferne — mit Perfecten 24^b 25^a, welche rückblickender Ausdruck des Erfahrungsthatsächlichen sind, wechselt 25^b das Fut. als Ausdruck desselben als fortgehenden Hergangs.

26 Sieh Gott ist erhaben über unser Erkennen,
Die Zahl seiner Jahre, die ist unausforschlich.

1) Auch im Altägyptischen bed. *marina* ‚Vornehmer, Fürst, Herr'; das Wort ist als ausländisches gekennzeichnet und kommt öfter in Beziehung auf die *Apriu* (Ebräer) vor. *Lauth.*

27 Denn er zieht Wasser-Tropfen nieder,
Sie sickern als Regen bei seinem Nebeldunst,
28 Welchen rieseln die Aetherhöhen,
Niederträufen auf der Menschen viele.
29 Versteht man vollends die Ausbreitungen des Gewölks,
Das Gekrach seines Zeltes?

Dem ו der Folge in 26ª entspricht das des Quasi-Nachsatzes in 26ᵇ (Ges. § 145, 2); מִסְפַּר שָׁנָיו (vgl. Ps. 102, 25. 28) ist nach Nominalsatzweise nominativisch gedachter Subjectsbegriff (wie 15, 17. 23, 12 vgl. 4, 6ᵇ). שַׁגִּיא hier und 37, 23 kommt sonst nur im bibl. Chaldäisch vor. Im Folg. beschreibt Elihu die wundersame Entstehung des Regens. „Wenn Iob nur gekommen wäre — sagt ein Midrasch (*Jalkut* § 518) — uns den Sachverhalt des Sindflut-Geschlechts (s. bes. 22, 15—18) zu erklären, so wäre das schon genug, und wenn Elihu nur gekommen wäre, uns den Sachverhalt der Regen-Entstehung (מעשה ירידת גשמים) zu erklären, so wäre das schon genug.“ In Gesenius' HW wird v. 27 übers.: Wenn er die Wassertropfen zu sich aufgezogen hat, so . . Aber es heißt ja יָגַרְעוּ, nicht גָּרַע, und גָּרַע bed. weder im Hebr. noch im Arab. *attrahere in sublime* (Rosenm.), sondern nur *attrahere* (√ גרר) und *detrahere;* letztere Bed. ist im Hebr. (15, 8. 36, 7) die herrschende. Mit כִּי wird die überschwengliche Erhabenheit des den Wechsel der Creatur Ueberwährenden an einem Beispiele gezeigt: er entzieht (zapft gleichsam ab) Wasser-Tropfen, näml. den am Himmelsbogen festgehaltenen oberen Wassern, die als Nebel und Wolken über uns hinziehn, und diese Wasser-Tropfen sickern nieder (זָקַק nicht in trans. Bed., da die Wasser-Tropfen der Regen selbst sind, sondern in intrans.) als Regen לְאֵדוֹ bei seinem Dunste d. i. indem den Luftraum (רָקִיעַ) von ihm gewirkter Dunst (vgl. assyr. *id-du* vom aufbrodelnden Asphalt) erfüllt, dessen Niederschlag eben jener Regen ist, welchen wie v. 28 sagt der Wolkenhimmel (שְׁחָקִים wie Spr. 3, 20 von seinen dünnen Luftschichten benannt im Untersch. vom nächsten Dunstkreis) rieselt, herabträuft auf ein großes Volk (Gen. 50, 20) d. i. weithin über die Menschenmenge, welche den vom Regen betroffenen Landstrich bewohnt; wie זָקַק intrans. so sind umgekehrt נָזַל (wie Jes. 45, 8) und רָצַף (wie auch Spr. 3, 20) trans. gebraucht. אַף אִם 29ª eröffnet eine steigernde Frage: zudem könnte einer = könnte vollends (gar) einer verstehen, was allerdings dem Sinne nach s. v. a. um wie viel weniger (אַף כִּי); אִם ist aber das fragende *an* und אַף אִם entspricht dem הַאַף im ersten Gliede der ausgeprägten Doppelfrage 34, 17. 40, 8 f. מִפְרְשֵׂי sind nicht Berstungen v. פָּרַשׂ = פָּרַס *frangere, findere,* sondern Ausspannungen wie Ez. 27, 7 zeigt, v. פָּרַשׂ *expandere* Ps. 105, 39 vgl. oben zu 26, 9; es ist das Anwachsen der oft von einem Anfange aus, „klein wie eines Mannes Hand“ (1 K. 18, 44), sich zusammenziehenden und immer weiter den Himmel überziehenden Gewitterwolken gemeint, die majestätische Allmacht birgt sich hinter diesen wie in einer aus dichtem Gezweig geflochtenen סֻכָּה (Ps. 18, 12) und der rollende Donner heißt hier das Gekrach (תְּשֻׁאוֹת wie 39, 7 vgl. 30, 22 תְּשׁוּאָה *Cheth.* v. שׁוֹא

tosen, wov. auch שׁוֹאָה 30, 3., wenn es nicht n. d. F. גּוֹלָה von שָׁאָה gebildet ist) dieses Wolkenzeltes, in welchem der Donnerer waltet.

30 Sieh er breitet über sich sein Licht,
Und die Wurzeln des Meeres nimmt er zur Decke.
31 Denn dadurch richtet er Völker,
Gibt er Nahrung im Ueberfluß.
32 Beide Hände überdeckt er mit Licht
Und entbietet es als zum Ziele Treffender.
33 Es meldet ihn an sein Dröhnen,
Das Herdenvieh sogar daß er im Anzug.

Hirz. Hahn Schlottm. Hitz. verstehen unter יָם 30ᵇ den Himmelsocean oder das Meer der oberen Wasser, aber ob ים irgend wo in diesem Sinne gebraucht sei, ist mehr als fraglich (s. zu 9, 8); andere (wie Umbr. Ew. Dillm.) die aus den Tiefen des Meeres himmelauf emporgezogenen Wassermassen, wozu sich eine von Stick. (der jedoch das ו von וְשָׁרְשֵׁי für *Vav adaequationis* hält) angeführte persische Stelle aus Schebisteri vergleichen läßt: „Aus dem Meere empor hebt sich Ausdünstung und kommt nieder durch Gottes Befehl auf Wüsten.“ In beiden Fällen wäre כִּסָּה עָלָיו s. v. a. כסה *obtegit se,* was nach Jon. 3, 6 möglich ist, aber dies gegen sich zu heben scheint, daß 30ª Licht, dessen Effulgurationen die Blitze, als Decke (vgl. Ps. 104, 2) Gottes bezeichnet und nun 30ᵇ als ebensolche die in Gestalt schwarzer Wolken emporgezogenen Meereswasser. Wer ein Gewitter in der Nähe des Meeres erlebt hat, wird eine der folg. drei Erkl. für wenigstens an sich statthalt halten: 1) Er bedeckt den aufgewühlten Meeresgrund (vgl. Ps. 18, 15 f.) mit den sich wieder legenden Wogen (Blumenf.), aber dann wäre 30ª von dem der Wolkennacht des Gewitters folgenden Lichte des wieder geklärten Himmels zu verstehen, was sich im Hinblick auf 32ª verbietet; 2) während der Himmel droben von Blitzen grell erleuchtet wird, erscheinen die Abgründe des Oceans in um so tiefere Nacht gehüllt (Ebr.); die Beobachtung ist richtig, aber dann würde וּפָנַי oder doch וְהִתְהוֹמֹת naturwahrer als וְשָׁרְשֵׁי gesagt sein. Eine dritte Beobachtung ist die, daß die Blitze bei einem Gewitter, zumal einem nächtlichen, gleich herabgeworfenen Schlingen פַּחִים Ps. 11, 6 in die Meerestiefe hinabfahren und das Wassermeer auf Augenblicke wie in ein Flammenmeer verwandeln, wonach sich erklären läßt: 3) Sieh er breitet über sich sein Licht (näml. das wetterleuchtende Licht) und des Meeres Wurzeln d. i. das Meer bis in seine Tiefen bedeckt er damit, indem er es bis tief hinein licht macht (Stuhlm. Wolfs.). So, wie es scheint, auch Hier.: *Et (si voluerit) fulgurare lumine suo desuper, cardines quoque maris operiet.*[1] Aber es ist wahr was gegen diese Erkl. (Ausg. 1) eingewandt worden ist, daß כסה

1). Das Trg. übers. אור v. 30. 32 mit מְטָרָא *pluvia* nach dem irrigen Ausspruch R. Jochanans: כל אורה שנאמר באליהוא אינו אלא בירידת גשמים. AE und Kimchi erkl. hienach sogar עֲלֵי-אוֹר Jes. 18, 4. LXX übers. 30ª: *ἰδοὺ ἐκτενεῖ ἐπ' αὐτὸν ἡδώ* (A επ αυτον το τοξον; א επ αυτην ηωδη mit den Correcturen *ηδω* und *τοξον*), wahrsch. nach der LA אירו für אורו, vgl. Bickell p. 14.

für die momentane Erleuchtung durch den Blitz kein passendes Wort ist, und wir werden so auf jene Erkl. zurückgeworfen, welche beide Zeilen von Selbstbedeckung Gottes versteht, 30[a] von Wappnung mit effulgurirendem Lichte, 30[b] von der Zusammenziehung schwarzen Gewölks, welches den Meeresgründen entstammt und von den geschleuderten Blitzen, wie v. 32 schreibt, durchbrochen wird. In v. 31 wird dies daß er Licht der Blitze zu seiner Erscheinung macht (פָּרַשׂ עָלָיו) und daß er sich mit Wolken aus Meeresgründen bedeckt, aus der dabei obwaltenden theils strafrichterlichen theils wolthätigen Absicht begründet; בָּם geht neutrisch (wie בָּהֶם 22, 21) auf die Phänomene des Gewitters, מַכְבִּיר (mit adverb. ל wie לָרֹב 26, 3) Großmachendes = Großmachung, Reichlichkeit ist *n. hifil.* n. d. F. מַשְׁחִית *perdens* = *perditio* von dem ausschließlich bei Elihu vorkommenden חִכְבִּיר 35, 16. In v. 32 ließe sich בַּפַּיִם für כַּפַּיִם vermuten: er hüllt die Felsenzacken in blitzschwangere Gewitterwolken, aber auch כַּפַּיִם begreift sich: Gott ist kriegerisch als Blitze-Schleuderer (vgl. den phönizischen Gottesnamen רשף חץ oder bloß רשף) vorgestellt: er deckt über beide Hände

Licht d. i wappnet beide über und über mit Licht (vgl. סָכַךְ und شَلَّ *totum se operire armis*) und entbietet es (עָלֶיהָ auf אוֹר als Fem., wie Jer. 13, 16 und zuweilen im Talm., bezüglich). Was aber bed. בְּמַפְגִּיעַ? Hahn faßt מפגיע als *n. hifil.* wie מכביר: Gegenst. des Treffens, aber wo bliebe da die urspr. hifilische Bed.? Es müßte בְּמַפְגִּיעַ (7, 20) heißen, wie Olsh. lesen will. Hitz. übers.: er beauftragt es (das Licht) mit Einschreitung, aber das müßte בְּהַפְגָּעָה n. d. F. הַצָּלָה, חֲנָחָה u. dgl. heißen. Ges. Ew. Hirz. Dillm. Zöckl. übers. nach dem Vorgange von Theod. (LXX) Syr. Hier.: gegen den Widersacher; מפגיע bed. zwar Jes. 59, 16 das Gegentheil: *intercessor* (eig. den fürbittenden Anläufer), indes wäre es möglich daß dieses Wort ebenso wie פגע *c. acc.* (welches gew. feindliches Begegnen Ex. 5, 3 u. ö., zuweilen aber auch freundliches Jes. 47, 3. 64, 4 bed.) ein *ἐναντιόσημον* wäre. Wir ziehen es vor, beim Sprachgebrauch zu bleiben, nach welchem הפגיע *facere ut quid incurset s. petat* Jes. 53, 6., מפגיע also den Treffenmachenden (Treffenden) im Gegens. zum Fehlschießenden bed.; das ב ist das hier so wie Ex. 6, 3. Ps. 55, 19. Jes. 40, 10 gebrauchte ב *essentiae* (s. zu 23, 13), und מַפְגִּיעַ wird hienach nicht auf den einschlagenden Blitz, sondern auf Gott, der ihn da wo er will einschlagen läßt, zu beziehen sein. Mit beiden Händen greift er in die Materie des Blitz-Lichts hinein, füllt sie damit, so daß sie ganz und gar davon bedeckt sind, und ertheilt ihm Befehl (bestimmt ihm sein Ziel), ein sicher Treffender! In 33[a] verderben sich Trg. Syr. Symm. Theod. (aus dem v. 32 f. bei LXX ergänzt ist[1]) Hier. Lth. u. A. das Verständnis, indem sie רֵעוֹ = רֵעֵהוּ „sein Freund (Genosse)" übers.; unter den Neuern vertreten nur noch Umbr. Schlottm. diese Bed., Böttch. Welte versuchens nach

1) s. Bickells Nachweis dieser und anderer Interpolationen der alex. Uebersetzung p. 50. א hat wie *B*: *αναγγελει περι αυτου φιλον* (corr. *φιλοσ*) *αυτου* $\overline{\text{κσ}}$ *κτησισ και περι αδικιασ.*

Coccejus, Tingstad u. A. mit der Bed. ‚Gedanke = Beschluß', die Meisten aber von Ew. bis Hitz. entscheiden sich für die ebenso einfache als sprachgebrauchs- und zusammenhangsgemäße Auffassung: Es thut Kunde über ihn (kündigt ihn an) sein Dröhnen (רֵעוֹ wie Ex. 32, 17 v. רֵעַ, dessen *Hi.* הֲרִיעַ das Syn. v. צָעַק ist, wie arab. صَاعِقَة Donnergekrach, Wetterstrahl das Syn. v. רַעַשׁ). Wäre מפגיע auf den einschlagenden Blitz zu beziehen, so könnte עליו auf diesen zurückgehen: Kunde von ihm gibt sein Donner, indem der Donner den Blitz wie das Wort den Gedanken begleitet, und in diesem Falle könnte רֵעַ den Doppelsinn des Donners und des Genossen haben, da der Donner der unmittelbar folgende Genosse des Blitzes ist. Aber עָלֶיהָ und עָלָיו können nicht auf dasselbe Obj. gehen, und naturgemäßer wäre vom Blitze יגיד על רעו d. h. daß er den Donner ansagt, der als sein Inseparabel auf ihn folgt. In 33[b] vocalisiren Theod. (LXX) Syr. Hier. מִקְנָה wie der masor. Text, übers. aber *possessio*, womit nichts anzufangen. Das Trg. in seinen drei Uebersetzungsversuchen von v. 33 denkt an קִנְאָה und קִנְאָא, wonach Hahn: Ereiferung des Zorns (verkündet) den Kommenden, was מקנה statt מִקְנָה voraussetzt, und Schlottm. nach Symm.: Zorneseifer (ergeht) über den Frevel, wobei nach Syr. Symm. Theod. (LXX) עִוְלָה (עוֹלָה) *ἀδικία* zu lesen wäre. Aehnl. schon Schult.: *rubedinem flammantem nasi contra elatum* und Tingstad: *zelum irae in iniquitatem.* Aber daß die Sprache ein Subst. מִקְנָה Ereiferung gekannt, ist nicht wahrsch., obwol Ez. 8, 3 חַמַּקְנֵא s. v. a. הַמְקַנְּאִים ist; eher empfiehlt es sich mit Dillm. entw. nach Hitz. מִקְנָה אַף עַל-עַוְלָה zu vocalisiren oder nach Berg Bleek Böttch. מְקַנֵּא (= מְקַנֵּא): (über ihn) der eifern macht Zorn wider die Ungerechtigkeit.[1] Der Text aber wie er vorliegt ist auch nicht sinnlos. Schon AE und Duran verstehen ihn von dem an dem Herdenvieh מִקְנָה sich zeigenden Vorgefühl des herannahenden Gewitters. Demgemäß übers. Ew.: Ihn meldet an sein Donnerruf, das Vieh sogar daß er im Zuge (Anzuge), und eigentümlich neu (יגיד nicht von vorahnendem, sondern von dankbarem Blöken verstehend) Ebr.: auch das Vieh auf dem neu aufsprossenden Grase. Aber eine solche Versetzung des אַף ist ohne Beispiel. Hirz. Ges.: Es verkündigt ihn sein Donnergeroll der Herde, ihn und zwar den Aufsteigenden (Heranziehenden). Aber diese Interpunktion verdirbt die Versgliederung. Besser Rosenm. wie Duran: *pecus non tantum pluviam proximam, sed et antequam nubes in sublime adscenderint adscensuras praesagit* nach Virgil, *Georg.* 1, 374 s.: *illum (imbrem) surgentem vallibus imis Aeriae fugere grues.* Aber עָלָיו geht auf Gott und also auch עַל-עַוְלָה, näml. den die Gewitterwolken heraufführenden (Jer. 10, 13. 51, 16. Ps. 135, 7) und selber in ihnen aufsteigenden oder, was עָלָה häufig bed., kriegerisch heranziehenden: Es gibt Kunde von ihm (dem richterlich-gnädig sich Offenbarenden) sein Donnergekrach, das Herdenvieh (gibt Kunde) sogar von dem Auf-

1) Mischnisch bed. מְקַנִּין ‚man bringt ein Eiferopfer' *Sota* IV, 4.

steigenden, indem es näml. wenn das Gewitter im Anzug ist ängstlich sich zusammendrängt und zu bergen sucht. Die Redenden sind Araber, die Scene ist auf dem Lande, auf die Thierwelt verweist Elihu auch 35, 11., dieser Zug im Bilde des Gewitters ist begreiflich. Aber wir verkennen nicht: einen befriedigenden Abschluß der Schilderung gibt das nicht; מקנה als Herdenname paßt nicht recht zu diesem Zug im Bilde; statt עוֹלָה sollte es תְּעוּלָה heißen und der im Wetter sich kundgebende hieße nach biblischer Vorstellung mit größerem Rechte הַיּוֹרֶד (Ps. 18, 10. Mi. 1, 3). Wir neigen uns deshalb der Ansicht zu daß der Verf. מְקַנֵּחַ אַף עַל-עַוְלָה ausgesprochen hat. Das *Pi.* ziehen wir nach Sach. 8, 2 dem *Hi.* vor, welches Ez. 8, 3 ‚zur Eifersucht reizen, Eifer erregen' bed. Die *plena scriptio* עוֹלָה legt die Correctur עַוְלָה nahe. Wir übers. den so zurechtgestellten Text: „(Ihn) wenn er eifert in Zorn über Ungerechtigkeit."

37, 1 Ja darob erzittert mein Herz
Und bebt auf von seiner Stätte.
2 Hört, o hört auf das Getöse seines Halles
Und das Gemurmel, das aus seinem Munde gehet.
3 Unter den ganzen Himmel läßt er es dahin fahren
Und seinen Blitzstrahl nach den Säumen der Erde.
4 Hinter ihm drein brüllt Donnerhall,
Er donnert mit dem Halle seiner Majestät
Und spart die Blitze nicht, wenn ertönt sein Hall.
5 Es donnert Gott mit seinem Halle wunderbarlich,
Vollführend Großes, uns unerkennbar.

Bridel wird wol Recht haben wenn er hinter c. 36 die Bem. einschaltet: *L'éclair brille, la tonnerre gronde.* לְזֹאת geht nicht auf die im Geiste vorgestellte, sondern auf die jetzt von Aug' und Ohr warzunehmende Erscheinung des Gewitters. Die Verbindung שִׁמְעוּ שָׁמוֹעַ kann sowol höret immerzu Jes. 6, 9 als höret genau 13, 17. 21, 2 bed., hier das Letztere. רֹגֶז vom Donner entspricht den ebenso gebräuchlichen Vv. رجز und رجس (vgl. Mr. 3, 17 בני רגש *υἱοὶ βροντῆς*). Die fünfmalige Häufung von קוֹל, für dessen dunkeltönigen Laut unser ‚Stimme' ein schlechter Ersatz ist, erinnert an die sieben קולות in Ps. 29. Parallel ist 2^b הֶגֶה Gemurmel, wie anderwärts vom Knurren des Löwen und Girren der Taube. מִפִּיו יֵצֵא ist durch die Wortstellung sich kennzeichnender Relativsatz. Das Suff. von יְשָׁרְחוּ geht auf den Donner; יְשָׁרְחוּ ist nicht *perf. Pi.* von יָשַׁר (Schlottm.), welches יְשָׁרֲחוּ (Jer. 20, 15) lauten würde, auch paßt ‚eine bestimmte Richtung geben' (2 Chr. 32, 30) nicht zum Donner: es ist *fut. Kal* von שָׁרָה lösen, loslassen, entbinden (Ew. Hirz. u. A.): der Donner, indem er verhallt, scheint sich allmählich bis an die Enden des Himmels zu entfernen (Dillm.). Was 3^a vom Donner, sagt 3^b vom Lichte, näml. Wetterlichte d. i. Blitze, Gott entsendet ihn nach den Zipfeln *πτέρυγες* d. i. Enden der Erde hin. Naturgemäß geht אַחֲרָיו 4^a auf den Blitz; dem das Donnergebrüll folgt, und יַעְקְבֵם auf die Blitze, die Gott, wenn einmal sein Gedröhn sich vernehmen läßt, nicht zurückhält, sondern in schneller Folge leuchten läßt. Das V. עָקַב bed. wie mischnisch aram. syr. ܥܩܒ anhalten, hemmen, denn die √עק (עג עכ z. B. عجز gehemmt, impotent s.) vereinigt die Bedd. der Krümmung (wov. עָקֵב Ferse) und der Hemmung, welche ein Zurückbeugen und gleichsam Anhaken *accrocher* ist. Ewalds Uebers.: sollte er sie (die zu strafenden Menschen) nicht finden (eig. *non investigaverit*) gibt einen in diesem Zus. fremdartigen Ged. In 5^a ist נִפְלָאוֹת *mirabilia* s. v. a. *mirabiliter* wie Dan. 8, 24 vgl. Ps. 65, 6. 139, 14. וְלֹא נֵדָע will sagen, daß Gottes Großthaten hinsichtlich der Verkettung von Ursache und Wirkung und der Verwendung der Mittel unser Erkennen übersteigen.

6 Denn zum Schnee spricht er: Falle erdwärts,
Und zum Regen-Gusse
Und Gusse seiner gewaltigen Regen.
7 Aller Menschen Hand legt er unter Siegel,
Daß zur Erkenntnis kommen alle Leute seiner Schöpfung.
8 Es kriecht das Wild ins Versteck,
Und in seinen Lagerstätten verbleibt es.
9 Aus der Kammer kommt Windsbraut
Und von den Wolkenfegern Kälte.
10 Von Gottes Hauch gibts Eis,
Und des Wassers Weite wird zur Enge.

Wie אָבִי 34, 36 und שַׁ 35, 15., so gehört auch חָוָא 6^a zu den eigentümlichen Arabismen des Abschn. Elihu; es bed. *delabere* (Hier. *ut descendat*), eine Bed., welche חָוָה هَوَى von der Grundbed. *χαίνειν* aus gewinnt: frei, haltlos dahinfahren und bes. herabfahren (s. zu 6, 2), von wo viell. auch die Bed. *fieri* und *esse*, eig. *accidere* (vgl. وقع) ausgeht.[1] Das ל von לַשֶּׁלֶג wirkt in 6^{bc} noch fort. גֶּשֶׁם (verw. mit chald. גֶּשֶׁם = arab. *ǵism* Körper) bez. den massenhaften Regen; der Ausdruck גֶּשֶׁם מָטָר Regen-Guß 6^b wird in 6^c, wo מְטָרוֹת nicht Regentropfen (Ew.), sondern wie arab. *amṭâr* die Regen bed., noch überboten. Es sind die Naturwunder der rauhen Jahreszeit (עֵת גְּשָׁמִים Ezr. 10, 13., סְתָיו Hohesl. 2, 11) zwischen der Herbst- und Frühlingsnachtgleiche gemeint; die Regen nach der Herbstnachtgleiche (Frühregen), welche sie eröffnen, und die Regen vor der Frühlingsnachtgleiche (Spätregen Sach. 10, 1 wo die Verbindung מְטַר-גֶּשֶׁם Guß-Regen), welche sie abschließen, mit den Schneefällen dazwischen, welche oft große Verwüstungen anrichten, bes. der eig. Winter mit seinen eisigen Winden und Regengüssen, wo das Geschäft des Bauern wie Nomaden in Stocken geräth und Alles sich ins Haus zurückzieht oder einen schützenden Winkel sucht.[2] So ist v. 7 gmeint. Aller Menschen Hand versiegelt er (חָתַם בְּ wie 33, 16), daß sie sich näml. wegen der Kälte draußen nicht zur Arbeit öffnen kann (Hirz. Kamph. Dillm. Hgst. u. A.), auf daß zur Erkenntnis (näml. des Allwirksamen) kommen alle Leute seines Werkes d. i. ihm als

1) s. die Anmerkung in Ges.-Dietrichs HW S. 228 der 7. Ausgabe, vgl. Wetzsteins Anm. S. 462 letzte Zeile und 463 erste Z.

2) s. über Schnee in Syrien und Palästina Seetzens Reisen 4, 146—148.

seiner Hände Werk 34, 19 ihren Ursprung verdankend (Dillm. Hitz. u. A.) — ein sonderbarer Ausdruck, dem ebenso leicht wie 33, 17 durch Einschaltung eines מ abzuhelfen ist: לָרְצַת כָּל־אֲנָשִׁים מֵעֲשֵׂהוּ damit männiglich sein Werk d. i. seine den menschlichem Wissen und Einwirken entzogenen Witterungs- und Jahreszeitenwechsel beherrschende Allmacht erkenne, wonach auch Hier. übers.: *ut noverint singuli opera sua.* Hitz. liest in 7[a] בְּצַר statt בְּיַד: er consignirt sie wie in die Casernen — aber das auf die vom Froste gelähmten Finger deutende ביד ist bedeutsamer. In 7[b] steht die Conj. אנשים עשׂהו (Schultens d. J., Reiske Hirz.) durch ihre unbequeme *synecdoche num.* gegen מעשׂהו (Olsh. Kamph.) zurück. In v. 8 setzt das *fut. consec.* die Beschreibung dessen fort, was in Folge der kalten regnerischen Jahreszeit geschieht; der Ausdruck erinnert an 38, 40 und Ps. 104, 22 wie 34, 14 f. an Ps. 104, 29. Der Winter ist auch die Zeit der stürmischen und rauhen Winde. In 9[a] meint Elihu die Stürme, welche von der großen weiten Wüste herüber kommen 1, 19., also die zu Stürmen anwachsenden Süd- (Jes. 21, 1. Sach. 9, 14) oder vielmehr Südostwinde (Hos. 13, 15); חֲדָרָה (eig. der umschlossene, abgeschlossene Raum, nie die Vorrathskammer, so daß mit Dillm. 38, 22. Ps. 135, 7 zu vergleichen wäre, sondern *adytum, penetrale,* wie arab. *chidr* z. B. in *Vita Timuri* 2, 904: sie zogen nach Entfernung der oben aufliegenden Erde *sitr chidriha* den Vorhang ihres Innersten hinweg, d. i. deckten ihre unterste Tiefe auf) ist hier als Abbreviatur von חדרי תימן 9, 9 das Tiefinnere des Südens (Südostens), insbes. der südlich (südöstlich) gelegenen großen Wüste. Im Gegens. zum Südostwind scheint מְזָרִים 9[b] d. i. Zerstreuende, Vertreibende (vgl. den Windnamen *ḏârijât* im Koran *Sur.* 51, 1[1]) die Nordwinde zu bez. Die Uebers. der LXX *ἀπὸ τῶν ἀκρωτηρίων* scheint aus *απο των ἄρκτων* oder *ἀρκτῴων* (Hier. *ab arcturo*) verschrieben zu sein. Reiske findet in מזרים unstatthafter Weise das arab. *mirzam* (Benennung zweier Sterne, von denen Nordwind, Regen und Kälte abgeleitet wird), auch das Trg. denkt an ein Sternbild: מִכַּוַּת מְזָרִים (aus dem Fenster d. i. Himmelsdach-Fenster der *mezarim*), Aq. Theod. *ἀπὸ μαζούρ* (= מזרות 38, 32). Ueber מִמְּשַׁבְּתַי־אֵל (mit causalem מן) in Bezug auf den Wind s. zu 4, 15.; יִתֵּן es gibt d. i. kommt zum Vorschein ist wie Gen. 38, 28. Spr. 13, 10. 10, 24 (wo Hitz. wie auch hier יִתֵּן zu lesen für nöthig hält) gebraucht. Der Sinn von מֵיצַק bestimmt sich wie 36, 16 nach dem Gegensatze: *coarctatum* v. צוּק (nicht *fusum* von יָצַק), das בְּ ist wie 36, 32 das im Hebr. in noch weiterem Umfang als im Arab. gebräuchliche sogen. ב *essentiae* als Exponent des Präd.: des Wassers Weite ist (wird) Beengtes (gewaltsam Zusammengezogenes). Hitz. erkl.: Bäche und Flüsse werden eingeengt, indem an beiden Ufern sich Eis ansetzt; wir verstehen es von dem in die Breite sich ergießenden, die Ufer bespülenden oder auch überwogenden lebendigen Wasser selbst, welches bei der fortgehenden Verwandlung in Eis auf immer engeren Raum, immer schmalere Streifen reducirt wird.

1) Jenes *ḏârijât* wird auch anders erkl., aber die erste Erkl. bei Beidâwi (2, 183 der Fleischerschen Ausg.) ist „die Winde, welche den Staub und Anderes verstreuen (hinwegwehen)."

11 Auch beladet er mit Wasserschwall das Gewölk,
Breitet weithin seine Lichtwolken aus,
12 Und diese ringsumher drehn sie sich,
Von ihm gesteuert, daß sie ausrichten
Alles was er ihnen geboten
Ueber die weite Erdenwelt hin.
13 Bald zur Geißel, bald seiner Erde zugut,
Bald zur Gnade läßt ers sich entladen.

Mit אַף die Schilderung weiterführend kommt Elihu angesichts des am Himmel stehenden Gewitters immer wieder auf dieses Eine Naturwunder zurück. Die alten Uebers. combiniren בָּרִי theils mit בַּר *electus* (LXX Syr. Theod.) oder *frumentum* (Symm. Hier.) theils mit בָּרָה = בָּרַר in der Bed. *puritas, serenitas* (Trg.), wonach Rosenm. Umbr.: Heiterkeit vertreibt die Wolke; aber בָּרִי ist, wie schon Schult. erkannt hat, das mit בְּ versehene hebräoarabische ري (v. רוה aus *riy*) reichliche Bewässerung, und יַטְרִיחַ bed. nirgends ‚vertreiben', auch nicht ‚herabstürzen', so daß von Wolkenbruch die Rede wäre (Ges.), denn die von Stick. dafür angezogene IV. Form *aṭraḥa* existirt im Sprachgebrauch nicht und ‚herabstürzen' bed. dieses Verbum überhaupt nicht, sondern ‚hinwerfen'[1]; man hat ohne Zweifel nach טֹרַח Bürde das arab. طرح على aufladen zu vergleichen: mit Flüssigkeit (Ew. Hirz. Hahn Schlottm.) oder: Naß (Hitz.), besser: mit Wasserfülle belastet er die Wolkenmasse (vgl. *ranîj-un* als Bez. einer Platzregenwolke). עֲנַן אוֹרוֹ sein Lichtgewölk heißt das mit Blitz-Licht imprägnirte und חִפְּרִיר hat hier seine hebräoarab. Wurzelbed. *effundere, diffundere* mit vorwiegendem Merkmal nicht der Versprengung, sondern der weiten Ausbreitung (arab. *faiḍ* Ueberfluß). וְהוּא 12[a] geht auf das blitzesschwangere Gewölk; dieses dreht sich, den Standort suchend, wo es sich entladen soll, rundum (מְסִבּוֹת Adv. wie נִפְלָאוֹת v. 5 vgl. מֵסַב ringsum 1 K. 6, 29), vermöge seiner (Gottes) Steuerung oder Lenkung (תַּחְבֻּלוֹת ein Mischlewort, von LXX oder vielmehr Theod. ins Griechische herübergenommen[2]), damit sie (diese blitzevollen Wolken, deren Collectiv עָנָן ist) verrichten (von Infin. פָּעַל, nicht פָּצַל 24, 5) Alles was er ihnen gebietet (hier Groß-Schalscheleth, s. Psalmen II [1874], 366 vgl. 364) über die Fläche der Erdenwelt hin; אַרְצָה wie 34, 13 und die Verbindung חֵבֶל אַרְצָה wie Spr. 8, 31 vgl. אֶרֶץ וְתֵבֵל Ps. 90, 2. Die Bez. der Suff. auf die Menschen ist hier ebenso unzulässig als 4[c]; die Uebers.:

1) Von طرح hinwerfen kommt *maṭraḥ*, das Mutterwort unseres „Matratze"; die VIII. Form *iṭṭaraḥa* bed. 1) sich werfen; 2) etwas von sich werfen, mit Acc. der Sache.

2) Vgl. 28, 13 *γαβίς*; 36, 30 *ἠδώ*; 38, 13 *νεᾶλασσα, ἀαίδα, νέσσα*; 38, 32 *μαζουρώθ* und dazu Bickell p. 14.

nach (gemäß) ihrem (der Menschen) Thun dasjenige was nur immer er ihnen befiehlt über die weite Erdenwelt hin (Dillm. nach Ew. Hirz.) gibt dem ל eine unwahrsch. Bed. und unbemessene Tragkraft. In v. 13 haben jedenfalls zwei אִם, wie 34, 29 zwei וְ, die correlative Bed. *sive .. sive* (arab. *in .. wa-in*) und ein drittes, wie es scheint, conditionale, aber welches? Nach Ew. Hirz. Hahn Schlottm. Dillm. Zöckl. das mittlere: wenn sie (die Geißel) seinem Lande zukommt d. i. noth thut. Aber schon das zueignende Suff. von לְאַרְצוֹ zeigt, daß das לְ als *dat. commodi* gefaßt sein will: sei es zur Geißel, sei es seinem Lande zugut, worauf dann ein condit. Verbalsatz folgt: falls er in gnädiger Absicht es (das Gewitter) treffen d. i. dieses sein Land davon betroffen werden läßt (הִמְצִיא hier mit dem Acc. des Treffenden, wogegen 34, 11 des zu Treffenden). Die Accentuation freilich scheint ein dreifaches *sive* anzunehmen: den Menschen zur Strafe, den Menschen zur Wolthat und seiner Erde zugut mit Absehn von den Menschen. Dann hätte Elihu bei אִם לְאַרְצוֹ die menschenleeren Steppen im Auge. Da ein condit. אִם neben zwei correlativen mislich ist, was auch gegen Hitzigs אִם לֹא רָצוּ gilt (soll bed.: wenn sie nicht zufrieden sind, näml. mit Gott 34, 9), so geben wir mit Schärer nach LXX Trg. und allen alten Uebers. dieser gleichartigen Fassung des dreifachen אִם den Vorzug, zumal da sie eine annehmbare Dreitheilung ergibt. Die Erde ist auch an sich, abgesehen von den Menschen, Augenmerk ihres Schöpfers.

14 Ô horche hierauf, Ijjôb;
Steh still und betrachte Gottes Wunder!
15 Weißt du's wie Eloah sie beladet
Und erglänzen lässet seines Gewölkes Licht?
16 Verstehst du dich auf die Wägungen des Gewölks,
Die Wunderdinge des Vollkommnen an Wissen?

Still stehen soll Iob, um, statt über Feindschaft Gottes zu klagen (vgl. den Ausdruck 30, 20), von dessen wunderbarem Walten in der Naturwelt einen Schluß auf sein Leidensräthsel zu ziehen. In 15ª gehört יָדַע בְּ wie 35, 15 zus.; עֲלֵיהֶם geht vorgreifend auf die Wolken in dem Collectiv עָנָן und die Beladung und gleichsam Befrachtung (Gen. 21, 14) dieser ist nach v. 11. 26, 8 zu verstehen: er lädt ihnen Wasser auf, aus denen sich das Gewitterlicht des Blitzes entwickelt. וְיָפִיץ ist *perf. consec.* in causativem Sinne, dessen Möglichkeit keines Beweises bedarf. In Ausg. 1 war nach Rosenm. Hirz. übers.: wenn Eloah darauf sinnt und erglänzen läßt (erglänzen zu lassen), aber שׂוּם עַל 34, 23 bed. nicht sinnen oder achten, und wozu dieser Umschweif statt directer Bezeichnung der Handlung? Eher ließe sich mit Umbr. Ew. Dillm. nach Hier. erkl.: wenn er ihnen Auftrag gibt (שׂוּם עַל wie Ex. 5, 8); aber die Beauftragung vollzieht sich eben dadurch daß Gott den Wolken den in Blitzen sich entladenden Gewitterstoff zu tragen gibt. Ohne anderweiten Beleg ist wie 36, 21 בָּחַר עַל so hier 16ª יָדַע עַל Kenntnis über etw. haben. Auch מִפְלְשֵׁי ist ἅπ. γεγραμμ., es für verschrieben aus מִפְרְשֵׁי 36, 29 oder für abgelautet daraus (wie אַלְמָנוֹת = אַרְמָנוֹת Jes. 13, 22) zu halten ist unnöthig: das V. פָּלַס bed. ebnen, bahnen (näml.

einen Weg, auch abgeschwächt: einen Weg einschlagen Spr. 5, 6), einmal: darwägen Ps. 58, 3 als Denom. von פֶּלֶס Wage (und zwar Schnellwage *statera*), welche so als Mittel der Abgleichung genannt wird; מִפְלְשֵׁי bed. demgemäß entw. als Syn. von מִשְׁקְלֵי (so der Midrasch, s. *Jalkut* § 522) die Gewichte (Verhältnisse der Schwere) oder auch die gleichgewichtigen Schwebungen (AE Kimchi u. A.) *quomodo librentur nubes in aëre.*[1] Auch מִפְלָאוֹת ist ein wie מִבְהָלוֹת Jos. 16, 9 sonst nicht vorkommendes Wort mit מ für נ; תְּמִים דֵּעִים (vgl. 36, 4) nennt Elihu Gott als den Allwissenden, dessen Wissen sowol der Tiefe als dem Umfange nach absolut ist.

17 Du dessen Kleider heiß werden,
Wenn schwül wird das Land von Süden her:
18 Dehnest du mit ihm den Aetherhimmel,
Den festen gleich gegoßnem Spiegel?
19 Thu' mir kund was wir ihm sagen sollen! —
Wir können nichts aufstellen vor Finsternis.
20 Solls ihm gemeldet werden, daß ich reden wolle?
Wünscht sich etwa einer vernichtigt zu werden?

Die meisten Ausll. verbinden 17ª mit v. 16: (weißt du), wie es zugeht daß .. aber אֲשֶׁר nach ידע bed. *quod* Ex. 11, 7., nicht *quomodo*, wie es zuweilen im vergleichenden Vordersatze statt כאשר vorkommt Ex. 14, 13. Jer. 33, 22.; man übers. also: du dessen .., verbinde dies aber nicht mit v. 16 (s. z. B. Carey), sondern wie Bolduc. Ew. Dillm. mit v. 18: du der du, wenn das Land (der Theil der Erde wo du dich befindest) Ruhe hält d. i. in Schwüle, dumpfe Hitze eingeht (vgl. 34, 29) von Süden her (näml. mittelst der von dort kommenden Luftströmungen, ohne daß deshalb דָּרוֹם דר / ס strahlen geradezu den Südwind bed.), der du, wenn das geschieht, dich lediglich leidend verhältst, indem die Hitze von außen her dir durch deine Kleider hindurch beschwerlich wird: hältst du etwa (ohne הַ wie z. B. 38, 18) mit ihm das Himmelsgewölbe ausgespannt, das an Festigkeit einem gegossenen Spiegel gleiche? Anderwärts wird das halbkreisförmig die Erde mit ihren Wassern überspannende Firmament einem durchsichtigen Sapphir Ex. 24, 10., einem Teppich Ps. 104, 2., einem Flortuch Jes. 40, 22 verglichen; die Vergleichung mit einem gegossenen Spiegel oder auch, was Hitz. vorzieht (רְאִי wie יְפִי Ez. 28, 7) Spiegel von Gegossenem (מוּצָק hier nicht von צוּק 37, 10. 36, 16., sondern von יָצַק) wird also nach Petavius zu verstehen sein: *Coelum aëreum στερέωμα dicitur non a naturae propria conditione, sed ab effectu, quod perinde aquas separet, ac si murus esset solidissimus.* Auch in תרקיע liegt beides:

1) Das Wort ist also eine Metapher von der Wage, und es mag bemerkt werden, daß gerade das syrische Arabisch wegen der dortigen ausgedehntesten Anwendung der Wage an solchen Metaphern ungemein reich ist. Uebrigens hat das Arabische kein entsprechendes Nomen: das von Ges. im *Thes.* u. HW aus Schindlers *Pentaglotton* beigebrachte *teflis* (Wage) ist ein in dieser Bedeutung aller Beglaubigung aus Originalquellen oder aus dem neuern Sprachgebrauche entbehrendes Wort.

Festigkeit und Dünnheit, der Grundbegriff (√רק) ist stampfen, dicht machen *stipare* (رقع stopfen im Sinne von *resarcire*), dichtend dehnen.

Mit חרקיע ist der Objectsdativ לְשְׁחָקִים (a. LA לְשְׁחָקִים) verbunden, was bei dem als innerliches Transitiv zu fassenden *Hi.* (Festigkeit, Dehnung geben) nahe liegt. Also: Gott ist wie der alleinige Schöpfer (9, 8) so der alles bedingende Erhalter der Welt — laß uns wissen (הוֹרִיעֵנוּ, nach vorzuziehender babylonischer LA הוֹרִיעֵנִי *Cheth.*, wonach LXX Syr. übers., חוֹרִיעֵנִי *Keri*) was wir ihm sagen sollen, um näml. zu zeigen, daß wir es besser zu machen wüßten! Wir können nicht aufstellen, näml. irgend etwas auf Einrichtung und Regierung der Welt Bezügliches (vgl. עָרַךְ מִלִּין 32, 14 und עָרַךְ im Sinne kriegerischer Aufstellung 33, 5) von wegen Finsternis, näml. unseres Verstandes *σκότος τῆς διανοίας* (Eph. 4, 18); מִפְּנֵי ist fast so wie 23, 17., anders aber als 17, 12 und חֹשֶׁךְ anders als in beiden St., näml. wie oft im N. T., von intellektueller Finsternis gebraucht (vgl. Koh. 2, 14. Jes. 60, 2). Der Sinn von v. 20 ist im Hinblick auf 36, 10 nicht zu verfehlen: kann ich, der finsternisumhüllte kurzsichtige Mensch, wünschen daß zu Gottes Kunde gelange daß ich kritisirend über und wider ihn reden wolle, oder sollte einer ernstlich wünschen (אָמַר Perf. wie 25, 15^{b}: *an jusserit s. dixerit quis*) daß er verschlungen d. i. zu nichte gemacht werde (vgl. לִבְלִעִי 2, 3)? Er würde, indem er Gehör seitens Gottes für sein ungeziemendes Räsonniren fordert, selber, was widernatürlich, ihn vernichtendes Strafgericht herbeinöthigen.

21 **Und jetzt sieht man zwar nicht das Sonnenlicht,**
Das glanzvoll in den Aetherhöhen steht:
Doch fährt ein Windhauch drüber hin, klärt er sie auf.
22 **Aus dem Norden wird Gold gebracht, —**
Ueber Eloah liegt schauererregend Majestät.
23 **Den Allmächtigen, den erreichen wir nicht,**
Den Ueberragenden an Kraft,
Und Recht und der Gerechtigkeit Fülle beugt er nicht.
24 **Darum fürchten ihn Menschen,**
Nicht beachtet er alle Selberweisen.

Wer Gottes Walten meistert, spricht sich selbst das Todesurtheil — wie würde dagegen geduldig ergebenes Harren sich belohnen! Das ist die Gedankenverknüpfung, in welcher diese Schlußstr. sich anschließt. Haben wir aus 37, 1 den richtigen Schluß gezogen, daß die Gewitterschilderung Elihu's von einem den Himmel überziehenden Gewitter begleitet ist, so wird וְעַתָּה, mit welchem die Rede wie 35, 15 zum Schlusse lenkt, nicht rein conclusiv, sondern temporell zu verstehen sein: Und dermalen sieht man nicht das Licht (אוֹר von der Sonne wie 31, 26), welches (nicht: während es, was והוּא heißen müßte) glanzvoll an sich, obwol verhüllt, am Aetherhimmel steht (בָּהִיר wieder ein hebräoarab. Wort,[1] arab. *bâhir*, bes. vom Monde, wenn er blendend

1) s. Fleischer zu Levy's Chald. Wörterbuch 1, 424 und Geiger in der DMZ XX, 466. Da בהר auch folgende Bedd. aufweist: den Mund zuhalten,

leuchtet), doch braucht nur ein Windhauch darüberhin zu fahren, so reinigt er ihn d. i. bringt den Aetherhimmel mit dem Sonnenlichte zum Vorschein (Grundbed. v. טהר طَهَرَ hell aufleuchten). Elihu will sagen, daß der zur Zeit verhüllte Gott, an welchem man irre zu werden Gefahr läuft, sich plötzlich, uns zu beschämender Ueberraschung, enthüllen kann und daß uns deshalb demütig stille Beugung unter sein dermalen räthselhaftes Verhängnis ziemt. Im Hinblick auf die Entwölkung der umwölkten Sonne, worauf v. 21 hinweist, scheint זָהָב 22^{a} das Gold der Sonne (Rosenm. Umbr. Hitz. Hgst.) zu bed.; *eś-śemsu bi-tibrin* die Sonne ist Gold, sagt Abulola. Aber מִצָּפוֹן ist dieser bildlichen Fassung des זהב entgegen; bei Ezechiel 1, 4 hat es guten Grund, daß die Wetterwolken, welche die Glorie des auf Cheruben fahrenden himmlischen Richters aus sich erschließen, vom Norden kommen; aber der Sonne goldenes Licht kommt ja doch von Osten und nicht von Norden. Zöckl. versteht deshalb nach LXX *νέφη χρυσαυγοῦντα* „helles wie Gold erglänzendes Lichtgewölk", aber daß solches geradezu זהב genannt werde ist noch unwahrscheinlicher als daß geradezu die „güldene Sonne". Der Norden ist ja wirklich in der Anschauung der Alten die eig. Region des Goldes: dort bewachen Greife (*γρύπες*) die Goldgruben der arimaspischen Berge (Herod. 3, 116), dort vom Kaukasus-Engpaß an die gordyäischen Berge entlang wird Gold von unbezähmten Völkerstämmen (Plin. *h. n.* 6, 11) und bei den Scythen von Ameisen zu Tage gefördert (ebend. 33, 4); das nördliche Asien mit dem Altai-Gebirge galt als der Hauptfundort des Goldes.[1] So wird also 28, 1. 6 zu vergleichen sein. Was Iob dort in c. 28 zu großartiger ausführlicher Darstellung bringt, daß der Mensch die verborgenen Schätze des Erdinnern bloßlegt, daß aber Gottes Weisheit ihm transscendent bleibt, das ist hier auf compendiarischen Ausdruck gebracht: Aus dem Norden kommt Gold, welches der Mensch aus dem Dunkel der geheimen Nordgegend (צָפוֹן *ζόφος* v. צפן verw. טמן, טמר u. s. w., s. zu 20, 26) herbeiholt, auf Eloah dagegen ist furchtbar Majestät (nicht genitivisch: Furchtbarkeit der Majestät Ew. § 293^{c}, sondern gleicher Satzbau wie Gen. 29, 2) d. i. sie deckt ihn gleich einem Gewande (36, 30 vgl. Ps. 104, 1) in schreckeneinflößender unnahbarer Weise — er wohnt in

die Nase in den Staub drücken, מבהר *oppressus* (vom Trunkenen, Brustbeklommenen), so scheinen die Bedd. des Ueberstrahlens und *pass.* des Geblendetwerdens hier Besonderungen der allgem. Bed. *opprimere* zu sein.

1) s. den Art. Gold S. 91. 101 bei Ersch und Gruber. Im Assyrischen heißt das Nordland, dessen Hauptproduct das Gold *hurașu* ist, *mat a-ra-lu* (II. R. 51, 11^{ab}), ein Name der dann auch Name des Todtenlandes *mîtuv* als des unsichtbaren Orts (*asar la amari* IV. R. 24, 8^{b}) geworden ist. Betreffs der indischen Sagen über *Uttaragiri* (das Hochgebirge) und über den nordischen Sitz des Reichtums-Gottes *Kuvêra* vgl. Lassen, Indische AK. 1, 848. Der Norden, sagt die Mährchensammlung des Somadeva (S. 84 der Uebers. von Brockhaus), ist reich, aber beschmuzt durch Berührung mit den Barbaren. Auch der Talmud (*Bathra* 25^{b}) sagt: הרוצה שיעשיר ילך לצד צפון (wer reich werden will, wende sich nach Norden).

unnahbarem Lichte. Die umwölkte Sonne, sagte v. 21, hat nichts von der Intensität ihres Lichtes eingebüßt, obwol der Mensch, um ihrer wieder ansichtig zu werden, auf ihre Entwölkung zu warten hat. So haben wir, wenn Gottes Walten uns räthselhaft ist, ohne Murren auf seine Enträthselung zu warten. Während von Norden Gold kommt — fährt v. 22 fort — welches durch Bloßlegung des Innern der nördlichen Gebirge gewonnen wird, ist dagegen Gott von unnahbar furchtbarer Glorie umgeben: den Allmächtigen — so vollendet v. 23 den Ged. auf welchen v. 22 abzielt — erreichen wir nicht (מצא wie 11, 7), den Großen an Kraft, d. h. das Wesen des Absoluten bleibt uns jenseitig, der Rathschluß des Allesvermögenden undurchdringlich, doch können wir allezeit dessen gewiß sein, daß sein Walten recht und gut ist: „Recht und Gerechtigkeitsfülle (וְרֹב־, nicht וָרָב־, trotz des Makkef) beugt er nicht.“ Der Ausdruck ist sonderbar: עִנָּה מִשְׁפָּט ist wie talm. עִנָּה דִּין (vgl. assyr. *annû* Missethat = Beugung des Rechten) s. v. a. sonst חִטָּה משפט, und daß er רֹב־צְדָקָה nicht beugt (vgl. עִוֵּת צֶדֶק 8, 3) will positiv sagen, daß er die Gerechtigkeit in ihrer ganzen Fülle ohne Schmälerung zur Geltung kommen läßt: רב־צדקה ist das Abstractum zu צדיק כביר 34, 17., also *summa justitia*. Man kann sich versucht fühlen ומשפט ורב־צדקה zu שגיא כח zu ziehen (Schlottm. Kamph.) oder וְרַב nach Spr. 14, 29 statt וְלֵב zu lesen, aber der Ausdruck, den man so gewinnt, ist noch mislicher als die Verbindung ומשפט ׳ לא יְעַנֶּה; nicht bloß mislich aber, sondern eine falsche Pointe an die Stelle der richtigen setzend ist die LA לֹא יְעַנֶּה (LXX Syr. Hier.), wonach Rosenm. Ges. Hirz.: er erwidert nicht d. i. gibt dem Menschen keine Rechenschaft. Mit Recht theilt die Acc. v. 23 in zwei Hälften, deren zweite mit ומשפט beginnt — ein bedeutsames ו, zu welchem J. H. Michaelis bem.: *Placide invicem in Deo conspirant infinita ejus potentia et justitia quae in hominibus saepe disjuncta sunt.* Elihu schließt mit der praktischen Folgerung: Darum fürchten ihn (יְרָאוּהוּ Perf. des Erfahrungsthatsächlichen; LXX Syr. Hier.: יִרָאוּהוּ, aber die Tempusfolge ist wie 36, 25) Menschen, näml. rechter Art, gesunden Schlages, unverdorbene, unverbildete; nicht sieht (beachtet) er Herzens-Weise d. i. die ihm gegenüber ihr לֵב ihren Verstand geltend machen, statt demütig dessen Beschränktheit zu erkennen und bekennen. Das *qui sibi videntur* (Hier.) liegt nicht in לב (vgl. Ex. 31, 6 und dagegen Jes. 5, 21), sondern im Gegensatze. Hier. Rosenm. Stick. u. A.: den nicht schaut die Gesamtheit der Hochweisen, aber dieser Ged. würde erfordern יִרְאוּהוּ oder wenigstens יִרְאֻנּוּ. Die assonirende Zusammenstellung von ירא und ראה ist häufig z. B. 6, 21; יִרְאוּהוּ ist weder wie 28, 24 oder 41, 26 noch wie in dem denkwürdigen Gottesworte an Samuel 1 S. 16, 7 gebraucht, dagegen läßt sich 34, 21 und bes. Ps. 138, 6 vergleichen.

Gott gegen Iobs Anklage der Ungerechtigkeit zu vertheidigen ist Elihu's Hauptzweck (36, 2—4) auch in dieser letzten Rede. Er zeigt wie Allmacht, Liebe und Gerechtigkeit in Gott beisammen sind. Die Allmacht Gottes erkennend sollen wir uns hüten, den über uns und unser Fassungsvermögen schlechthin Erhabenen zu meistern; die Liebe

Gottes erkennend uns hüten, seine auf unser Heil abzweckenden Leidensschickungen für feindliche Verfolgung zu erklären; seine Gerechtigkeit erkennend uns hüten, unsere eigne Gerechtigkeit auf Kosten der göttlichen geltend zu machen und uns so der bußfertigen Beugung unter seine wolgemeinte Züchtigung zu entziehen. Das Eigentümliche der Reden Elihu's tritt in dieser vierten gleich scharf wie in der ersten hervor: 1) Sie fordern von Iob bußfertige Beugung, nicht indem sie ihn wie die Drei grober gemeiner Sünden anklagen, sondern weil auch bessere Menschen an verborgenen sittlichen Schäden leiden, welche von ihnen erkannt werden müssen, um nicht daran zu Grunde zu gehen; Elihu leistet hier Iob was bei Bunyan (Pilgerreise Cap. 4) im Hause des Auslegers jener Diener, welcher den Saal auskehrt, so daß Christ von dem auffliegenden Staube schier erstickt wäre. Sodann 2) lehren sie, daß Gott sich eben solcher Leiden, wie jezt Iobs, bediene, um dem Menschen seine verborgenen Schäden zur Erkenntnis zu bringen und ihn, wenn er sich davon heilen läßt, um so reichlicher zu segnen, daß somit die Leiden der Gottesfürchtigen heilsame Arzneien, erzieherische Züchtigungen, rettende Warnungen seien und daß sich also wahre, nicht bloß geheuchelte Frömmigkeit in der Leidensschule durch ernste Selbstprüfung, reuige Selbstanklage, demütige Ergebung bewähren müsse.

Elihu enthebt demnach das Leiden Iobs dem Gesichtspunkte der Frevler-Strafe (s. 32, 3). Andererseits aber macht er doch Iobs Sünde zur Ursache seines Leidens, während im Sinne des übrigen Buches Iobs Leiden von vornherein mit Sünde Iobs gar nichts zu schaffen hat, sondern ihn als den Gerechten der er ist bewähren soll: sein Leiden war wirklich kein verdientes, es war ein Räthsel, unter das es sich, ohne daran zu rütteln, demütig hätte beugen sollen. Daß er dies nicht thut, das ist die Versündigung, deren ihn Jahve überführt, wogegen er ihm gegenüber den drei Freunden Recht gibt. Mit dieser Kritik Iobs, welche Gott selbst vollzieht, ist die in den Reden Elihu's vorliegende Kritik kaum vereinbar. Der ältere Dichter kettet im Gegens. zu der falschen Vergeltungslehre Sünde und Strafe oder Züchtigung im Leiden Iobs gänzlich auseinander, und lehrt, daß es ein Leiden der Gerechten gebe, welches lediglich auf Prüfung und Bewährung derselben sein Absehn hat. Sein Thema, nicht Elihu's (wie Simson[1] mit Hengstenberg meint), ist das Geheimnis des Kreuzes. Denn Kreuz im biblischen Sinne ist Leiden welches die Gerechtigkeit der Leidenden zum Anlaß und die Förderung und den Sieg des Reiches Gottes zum Grunde und Ziele hat. Leiden um eigner Sünde willen ist kein Kreuz. Elihu aber läßt Sünde und Leiden unzertrennlich beisammen und setzt der falschen Vergeltungslehre die Unterscheidung erzieherischer Züchtigung und strafrichterlicher Vergeltung entgegen. Zwar behaupten Riehm und Kamph. daß auch er 36, 13 ff. neben der Züchtigung die Prüfung und Bewährung als Zweck des Leidens der Frommen hervorhebe, aber wir

1) Zur Kritik des B. Hiob 1861 S. 34.

finden das nicht. Und angesichts dieses Sachverhalts drängt sich uns immer aufs neue[1] die Folgerung auf, daß der Abschn. Elihu seine Entstehung dem Streben verdankt, die schwindelerregende Kühnheit, mit welcher der ältere Dichter seine Idee zur Darstellung bringt, zu mildern. Der Verf. hat bei dem B. Iob Aehnliches gefühlt, wie jeder Christ fühlen muß. Eine solche Behauptung gänzlicher Schuldlosigkeit, wie wir sie gegenüber freundschaftlichen Bußermahnungen in Iobs Reden vernehmen, ist allerdings da wo „der Staub des Saales aufgeflogen ist" nicht möglich. Die Freunde haben nur darin gefehlt, daß sie Iob mehr und mehr zu einem verdientermaßen bestraften Frevler machten. Elihu weist ihn auf Selbstüberhebung, fleischliche Sicherheit und überhaupt jene Schäden hin, von denen sich auch der Frömmste nicht freisprechen kann und darf. Eine „zarte Musik" (Godet) möchte ich diese Reden nicht nennen, sie ist im Gegentheil sehr schrill wie z. B. was Eliphas כעש heißt hier 36, 13. 18 אף und חמה genannt wird; aber daß Iob sie schweigend hinnimmt läßt sich doch als Erfüllung der Zusage 6, 24 ansehn.

Wir verkennen auch nicht daß die Einleitung der Reden Elihu's 32, 1—5 der Idee des Ganzen gemäß ist, denn es verhält sich wirklich so, daß Iob sich nicht zu rechtfertigen gewußt hat, ohne Gott anzuklagen, und daß die Freunde Gott nicht zu rechtfertigen gewußt, ohne Iob anzuklagen. Aber daß Elihu dies so leiste, wie es die Grundvoraussetzung des Buches erwarten ließe, wie Riehm urtheilt, will sich uns beim besten Willen nicht herausstellen, und wir wagen auch nicht mit Godet zu behaupten, bis der Schleier gehoben wird, sei und bleibe was Elihu sagt die wahre Lösung. Denn den Schleier hebt auch Jahve nicht, Elihu aber, von dem Hgst. behauptet daß er ihn hebe, hebt ihn in einer mit dem Prologe nicht stimmenden Weise. Diese und andere Erwägungen, besonders daß die Rede Jahve's 38, 2 voraussetzt, Iob habe zuletzt gesprochen und sei noch im Sprechen begriffen, während er auf Elihu's Reden sich ausschweigt; ferner daß Elihu im Epilog unberücksichtigt bleibt und, was allein schon als Beweis genügt, daß seine Reden weit hinter der künstlerischen Vollendung des übrigen Buchs zurück bleiben, wie sogar an unwillkürlich unterlaufenden Reminiscenzen aus jenem zu Tage tritt (vgl. 33, 15 mit 4, 13; 34, 3 mit 12, 11; 35, 5 mit 22, 12; 35, 8 mit 22, 2; 37, 8 mit 38, 40), vertreten uns den Weg zum gewünschten Ziele. Auch manche dem übrigen Buche fremde Ausdrücke wie יֵצֶא, חַיָּה (für חַיִּים), חַק, Constructionen wie בחר עַל 36, 21 und ידע עַל 37, 16., und Redensarten wie גִּלָּה אזן 33, 16. 36, 10. 15 und עבר בַּשָּׁלַח 33, 18. 36, 12., sind Aßzeichen eines anderen Schriftstellers. Daß der Abschnitt Elihu mit dem übrigen Buche gleiches hebräoarabisches und zwar hauranisches Gepräge und gleiche Wechselbeziehungen zu älteren und jüngeren Schriftstücken gemein hat, erklärt sich daraus, daß der Verf. das ältere Buch ganz und gar mit sich verschmolzen hat (wie allein schon die Berührungen

1) s. Herzogs RE Art. Hiob S. 119.

der 4. Rede mit c. 28 und den Reden Jahve's beweisen) und daß er allem Anschein nach ein Landsmann des älteren Dichters ist. Denn מֶצֶבֶד 34, 25 ist ein Aramaismus wie ihn jederzeit ein Dichter wagen konnte; עִקֵּב (nachbiblisch עִקֵּב) 37, 4 ist ein sonst nicht vorkommendes aber deshalb nicht junges Wort; פְּרָעֵהוּ 33, 24 gehört zu den Arabismen dieses Abschnitts; Wörter wie נֵץ, חַק, פֵּשׁ, רִי verrathen Vorliebe zu bedeutsamen Kürzen des Ausdrucks — die stilistische Verschiedenheit erklärt sich durchweg aus Verschiedenheit der Person, ohne in eine um vieles jüngere Sprachzeit hinabzunöthigen. Der Verf. dieser Reden bekundet sich durch nichts als „ein halbes Jahrtausend jünger" (Holtzm.): er ist der zweite Herausgeber des Buchs, möglicherweise der erste, der den bis dahin verborgenen Schatz, durch seine eigne dichterisch zurückstehende, heilserkenntnisgeschichtlich aber unschätzbare Einlage bereichert, ans Licht zog.

Wir erinnern uns nun, daß in der nach unserer Ansicht letzten Strophe der letzten Rede Iobs 31, 35—37 dieser die göttliche Entscheidung zwischen sich und seinen Gegnern herbeiwünscht, ja herausfordert. Daß er sich für einen צדיק hält, ist an sich untadelig, denn er ist es; daß er aber מצדיק נפשו מאלהים ist d. h. seine eigne Gerechtigkeit auf Kosten der göttlichen behauptet und durch sein eignes Recht das göttliche in Schatten stellt, das ist zwar erklärlich als die Folge der falschen Vorstellung, die er sich von seinem Leiden macht und in welcher er von den Freunden bestärkt wird, aber da Gott seinem Wesen nach nie Unrecht thun kann, so ist alle Rechthaberei des Menschen Gotte gegenüber ein sündliches Angehen wider das Geheimnis göttlicher Führung, unter welche er sich vielmehr demütig beugen sollte. Wir haben aber gesehen, daß die falsche Vorstellung Iobs von Gott als seinem Feinde, dessen Verfahren er als ein gerechtes nicht anerkennen kann, nicht seine ganze Seele erfüllt. Die Nacht der Anfechtung, in die er gehüllt ist, wird durchbrochen von Lichtblicken zuversichtlichen Hoffens auf Gott als seinen Rechtfertiger und Erlöser. Fleisch und Geist, Natur und Gnade, Wahn und Glaube sind in ihm im Kampfe. Diese zwei Elemente sondern sich im Verlauf des Streitgesprächs immer schärfer, aber zum Siege des Glaubens über den Wahn kommt es nicht, es gehen in Iobs Seele zwei Vorstellungsreihen unvermittelt neben einander. Die Monologe laufen zur Hälfte in das demütige Bekenntnis aus, daß Gottes Weisheit unausforschlich und Gottesfurcht der dem Menschen beschiedene Antheil an der Weisheit sei, zur andern Hälfte in die trotzige Herausforderung, das Gott auf seine Selbstvertheidigung antworten möge, und das vermessene Erbieten, ihm über jeden seiner Schritte Rechenschaft zu geben, ja mit fürstlichem Hochgefühl vor ihm hinzutreten. Soll nun der Ausgang des Drama's der sein, daß sich Gott wirklich als Iobs Rechtfertiger und Erlöser offenbart, so wird Iobs Trotz und Vermessenheit vorher gestraft werden müssen, damit die Demut und Ergebung den Sieg

darüber erlange. Gott kann sich zu Iob nicht als seinem Knechte bekennen, ehe dieser die sündige Schwäche, unter der er sich als Knecht Gottes bewährt hat, bußfertig als solche erkennt und so sich in seinem wahren Wesen, welches keine erkannte Sünde hegt, aufs neue darstellt. Das geschieht, indem Jahve erscheint und den Titanen erst recht winzig in seinen Augen macht, um den äußerlich und innerlich Erniedrigten dann zu erhöhen.

Die Lösung im Bewusstsein c. XXXVIII—XLII, 6.

Die erste Rede Jahve's und Iobs Antwort c. XXXVIII—XL, 5.

Schema: 4. 8. 8. 8. 6. 6. 6. 6. 6. 6. 10. 7 | 8. 8. 8. 12. 15. 10 | 2. 4.[1]

[Da antwortete Jahve dem Ijjôb aus dem Sturme heraus und sprach:]

2 Wer da verdunkelt den Rathschluß
Mit Reden ohne Erkenntnis?
3 Auf gürte als ein Mann deine Hüften:
Ich will dich fragen und du berichte mich!

„Der Allmächtige erwidere mir!" hat Iob 31, 35 gesagt; Er erwidert nun wirklich und zwar aus dem Sturme heraus (*Chethib* nach einer nur hier und 40, 6 vorkommenden Schreibweise מנחסערה), welcher der Verbote seiner Selbstoffenbarungen in der Niederwelt zu sein pflegt, derj. wenigstens, durch welche er sich in seiner ehrfurchtgebietenden Größe und richterlichen Hoheit zur Erscheinung und Geltung bringt; der Art. ist der gattungsbegriffliche. Man übers. nicht: wer ist derjenige welcher .. was המחשיך heißen müßte, sondern: wer doch (da) ist verfinsternd, זֶה macht das fragende מִי lebhafter und fingerzeigender Ges. § 122, 2., das Part. מַחְשִׁיךְ ist der Voraussetzung günstig, daß Iob unmittelbar vorher solche Reden geführt und von Jahve, ohne daß ein Zwischenredner aufgetreten, darin unterbrochen wird. Absichtlich heißt es עֲצָתִי für עֲצָתָה (vgl. עם für עמי Jes. 26, 11), um das, um was es sich handelt, qualitativ (was Rathschluß ist) zu bez.: es ist ein absichts- und zusammenhangsvoller Rathschluß oder Plan, den Iob verfinstert d. i. falsch beurtheilend entstellt oder wie wir sagen: in falsches Licht stellt, und zwar durch einsichtslose Reden. Indem nun Jahve sich mit Iob auf eine Verhandlung in Frag' und Antwort einläßt, thut er nicht etwa was Iob gewünscht (13, 22) und noch weniger was er gefürchtet (9, 16—18), sondern etwas Anderes worauf Iob gar nicht gedacht hat. Er überrascht ihn mit Fragen, die ihm, dem keiner Antwort darauf Fähigen, das Unrecht und die Widersinnigkeit seines herausfordernden Auftretens zum Bewußtsein bringen sollen. Statt כְּגֶבֶר (der recipirten LA Ben-Aschers) bot der Text Ben-Naftali's גַּבָּא (wie Ez. 17, 10), um nicht zwei so gleichartige aspirirte *mutae* zusammentreffen zu lassen. Ueber das Fehlen des Artikels vgl. zu 16, 14.

1) Wesentlich ebenso Merx und nur deshalb anders weil er das Oktastich für die Grenze des Strophenumfangs hält und weil er in 38, 34 ff. drei Zeilen, im Bilde des Rosses 39, 19—25 eine Zeile hinzudenkt, im folgenden Bilde der Raubvögel aber eine ausmerzt.

4 Wo warst du als ich gründete die Erde?
Sag' an wenn du so urtheilsfähig bist!
5 Wer hat bestimmt ihre Maße, falls du es weißt,
Oder wer hat gespannt über sie die Meßschnur?
6 In was sind ihre Säulenfüße eingesenkt,
Oder wer hat hingeworfen ihren Eckstein,
7 Während jubelten zusamt die Morgensterne
Und jauchzten alle Gottes-Söhne?

Das Examen beginnt mit einer ähnlichen Frage wie 15, 7 f.; dem Meisterer Gottes als solchem gegenüber hatten die Freunde Recht, obwol nur negativ, da ihr Gebaren, als ob sie den Schlüssel zum Geheimnis göttlicher Weltregierung besäßen, auf Selbsttäuschung beruhte. יָדַע בִּינָה bed. Verständnis gewinnen Spr. 4, 1 oder besitzen 1 Chr. 12, 32. 2 Chr. 2, 12 oder (ידע nicht im Sinne von *novisse*, sondern *cognoscere* gefaßt) sich aneignen Spr. 4, 1. Jes. 29, 24. Mit אִם (vgl. 18[b]) wechselt 5[a] כִּי, denn כִּי חֵדַע bed.: gesetzt daß du es weißt und dieses *si forte scias* ist fast s. v. a. *an forte scis* Spr. 30, 4. Die Herstellung der Erde ist durchweg mit der eines Menschenbauwerks verglichen. Die Frage: wohinein (עַל wie 6, 16) sind ihre Säulenfüße oder Grundlagen (Basen) eingesenkt (טבע طبع mit etw. Flachem auf etw. aufdrücken, vgl. طبق zwei flache Dinge auf einander legen, dann sowol durch Pressen oder Drücken formen oder prägen, als in weichen Stoff eindrücken d. i. einsenken *immergere* oder einsinken *immergi*) und in anderer Wendung: oder wer hat (von sich weg) hingeworfen (יָרָה ‚werfen' mit dem Vibrationslaut ר) ihren Eckstein (welcher ihrem Gebäude Halt gibt und Festigkeit sichert? — diese Doppelfrage deutet darauf hin, daß die Erde frei im Weltraum schwebt 26, 7. Damals war kein Mensch gegenwärtig, denn die Menschen waren noch nicht geschaffen, die Engel aber waren schon geschaffen und, bei der Grundlegung der Erde zwar nicht als Bauleute, wol aber als theilnehmende Zeugen betheiligt (Schriftbew. 1, 400), begingen sie die Gründung der Stätte der künftigen Menschheit und der liebesrathschlußmäßigen Großthaten Gottes festlich (wie beim Tempelbau Grundsteinlegung Esr. 3, 10 und Einsetzung des Giebelsteins Sach. 4, 7 festlich begangen wurden), denn die Engel sind eher als die sichtbare Welt geschaffen, wie hier vorausgesetzt wird. בְּנֵי אֱלֹהִים heißen wie c. 1. 2 die in einer Schöpfungsweise, die sich der Zeugung vergleicht, aus Gott hervorgegangenen und mit ihm Eine *πατριά* bildenden Engel.[1] Die ‚Morgensterne' aber werden neben ihnen genannt, weil zwischen Sternen und Engeln, welche beide in צבא השמים

1) Nach dem Minokhired schuf Ahura unter dem Jubelrufe der unendlichen Zeit und anderer Genien. Die Gestirne, von deren Erschaffung des Parsismus schweigt, gehören ihm zu der Geisterwelt, welche vor der Körperwelt existirte. Also auch hier berührt sich die eranische Lehre mit der biblischen (s. Spiegel im Ausland 1868 No. 18).

zusammengefaßt werden, ein von der h. Schrift vielfach bezeugter Zus. besteht[1]; das Substrat der Engel, sagt demgemäß Hitz. zu 1, 6., sind die Sterne. כּוֹכַב בֹּקֶר ist der Morgenstern, von dem ein assyr. Syllabar sagt: *Dilbat ina samsi âsi Istar kakkabi* Venus bei aufgehender Sonne ist die Istar unter den Sternen (Schrader in Riehms BL I, 102), vgl. Jes. 14, 12. Den Morgenstern zu nennen veranlaßte der Morgenanbruch der werdenden Erdwelt, von dem die Rede ist, und am meisten empfiehlt es sich doch, daß in dem Plur. mit dem eig. Morgenstern die an jenem Weltmorgen gegenwärtig gewesenen Sterne zusammengefaßt sind (Hofm. Schlottm. Dillm. Hitz.); ähnlich, aber doch ungleich ist כְּסִילִים Jes. 13, 10., welches *per antonomasiam* den Orion und die Sterne seines Gleichen bez. Freude und Licht sind Wechselbegriffe und die Scala der Töne vergleicht sich der Scala des Lichts und der Farben; darum kann die Lichtfülle, in welcher die Sterne des Schöpfungsmorgens zusamt bei Grundlegung der Erde strahlten, als einhelliger Jubel gelten.

8 Und [wer] sperrte mit Thüren das Meer,
Als es durchbrach, aus Mutterschöße hervorging,
9 Als ich Gewölk als Kleid ihm umthat,
Und Nebeldunkel als seine Windeln,
10 Und ich ihm abklüftete meine Grenze
Und herrichtete Riegel und Thüren,
11 Und sprach: Bis hieher komme und nicht weiter
Und hier sei ein Damm gegen deine stolzen Wellen!?

Der Zustand des תהו ובהו war die erste Hälfte und der Zustand der תהום die zweite Hälfte des Urzustandes der werdenden Erdwelt. Die Frage geht aber nicht auf die תהום, in welcher himmlische und irdische Wasser noch ungeschieden waren (Hitz.), sondern mit Ueberspringung dieses Mittelzustandes auf das Erdmeer, dessen Wassermassen Gott wie mittelst Thür und Riegel abschloß, als es, zunächst (was von da an eine seiner Natureigentümlichkeiten geblieben ist) in Nebeldunst eingewindelt (חֲתֻלָּה v. חָתַל حَتَلَ verstecken, versteckt s. und handeln[2]) und erst nach und nach in seiner Besonderheit sich darstellend, aus dem Innern des noch chaotischen Erdkörpers hervorbrach (גִּיחַ vom Fötus wie Ps. 22, 10). Die Infinitivconstruction wurde 7^b im historischen Modus der Folge fortgesetzt, hier 8^b in bloßem Imperf. Daß das Meer trotz der Flachheit seiner Ufer sich über das Festland ergießt, ist ein Werk der Allmacht, welche über ihm d. i ihm Zwang anthuend eine bestimmte Grenze (חֹק wie 26, 10. Spr. 8, 29. Jer. 5, 22 = גְּבוּל Ps. 104, 9) brach, näml. die abgeschrofften Wandungen des Meeresbeckens, und welche ebendamit einen festen Verschluß herstellte, hinter dem es verwart wäre. Die Versuchung, שָׁבַר חֹק in dem Sinne von חָפַר חֹק zu fassen liegt ferne, da שׁבר von Gesetzesbruch nicht gebraucht wird. Die Grenze nennt Jahve als von ihm gezogene חֻקּוֹ, wie sie Spr. 8, 29 mit Bezug auf ihn חֻקּוֹ heißt. Statt וּפֹתַח Jos. 18, 8 hat 11^b das *Chethîb* וּפֹא. Zu יָשִׁית ist חֹק hinzuzudenken, wenn nicht viell. פֹּא als Subst. gemeint ist (Hitz. vgl. Ew. § 294[a]): ein Hier (einen örtlichen *terminus ad quem*) setze man = sei gesetzt gegen die stolze Erhebung deiner Wogen (vgl. das substantivirte אַל 24, 25).

1) s. den Aufsatz ‚Die Bibel und die Sterne' in Luth. Zeitschr. 1869 S. 409 ff.

2) Also gleicher Abkunft mit חַתּוּל خَتُول, dem Namen der Katze.

12 Hast du seit deinem Leben entboten einen Morgen,
Angewiesen dem Morgenrothe seine Stätte,
13 Daß es erfasse die Zipfel der Erde,
So daß geschüttelt werden die Frevler herunter?
14 Daß sie sich wandelt gleich Siegelringes-Thon,
Und die Dinge sich darstellen wie im Gewand,
15 Und entzogen den Frevlern wird ihr Licht,
Und der hochgeschwungene Arm gebrochen?

Das Morgenroth, von Einem Punkte aus sich verbreitend, faßt den Teppich der Erde gleichsam bei den Zipfeln und schüttelt (נָעַר wie in *nâ'ûra* Wasserad) die Frevler, die über Nacht sich darauf gelagert hatten, aus ihm heraus. מִימֶיךָ seit deine Lebenstage begonnen wie 1 K. 1, 6 vgl. בְּיָמַי so lange mein Leben währt Ps. 116, 2. Statt וְהוֹדַעְתָּה שַׁחַר mit *He otians* liest das *Kerî* (vgl. 2 S. 5, 2) יְיַדַּעְתָּ שַׁחַר, gewiß mit Recht: der Wechsel von Indetermination und Determination ist wie Hab. 3, 8. Jer. 12, 12 beabsichtigt. Subj. zu 14^a ist die Erde: der Morgenanbruch ist wie der Siegelring, welcher der Erde wie dem Siegelthone (*γῆ σημαντρίς* Herod. 2, 38) ein bestimmtes Gepräge aufdrückt, die in das Nachtdunkel verschwommenen Formen werden sichtbar und unterscheidbar. Subj. zu 14^b sind nicht Morgen und Morgenroth (Schult.), noch weniger die Zipfel der Erde (Ew. liest, auf dicht bezüglich: יתיצבו ‚sie werden blendend weiß'), sondern die einzelnen Gegenstände der Erde (vgl. Ps. 119. 91): das Licht des Morgens gibt allen ihr eigentümliches Lichtkleid, so daß sie, bisher von gleichmäßigem Dunkel überlagert, nun selbständig auftreten, plastisch hervortreten in der bunten Mannigfaltigkeit ihrer Formen und Farben. In כְּמוֹ לָבוּשׁ ist לבוּשׁ accusativisch gedacht, während in כלבוּשׁ (Ps. 104, 6) genitivisch *(instar vestis)*. Bis zu Ende der Str. steht Alles unter dem logischen Regimen des zweckbegrifflichen ל 13^a. Der Frevler Licht ist nach 24, 17 das Nachtdunkel, welches für sie bei ihren Werken der Finsternis dasselbe ist was für andere Menschen das Tageslicht. Dieses Licht *per antiphrasin* entzieht ihnen, den Feinden des eig. Lichts (24, 13), der Sonnenaufgang und die Ausführung der schon vorbereiteten bösen That wird vereitelt (vgl. Jes. 10, 32 f.), Das ע von רשׁעים v. 13 und 15 ist ע״ן חלויה (Strack, *Prolegg. critica in V. T.* p. 92).

16 Bist du gekommen bis zu den Sprudeln des Meeres,
Und hast du im Grunde der Tiefe dich ergangen?
17 Wurden dir enthüllt die Thore des Todes,
Und sahest du die Thore der Todesnacht?
18 Hast du Einsicht genommen in die Breiten der Erde?
Sag' an, wofern du weißt das alles!

Die √נב hat den Grundbegr. des sich Hervordrängenden, wov. נבך im Arab. von augenfällig emporsteigendem Lande (*nabaka* Hügel, Berglehne) und hier (wurzel- und sinnverw. נבע, syr. talm. נְבַג, نبغ, نبط *scaturire*) von hervorquellendem sprudelndem Wasser; Hitzigs von Olsh. gebilligte frühere Conj. נִבְלֵי beseitigt ein vollkommen durchsichtiges Wort. Ueber חֶקֶר s. zu 11, 7. Was Iob v. 17 gefragt wird, muß er nach seinem eignen Bekenntnis 26, 6 mit nein beantworten. Um den Zusammenstoß zweier Hauchlaute zu vermeiden, fehlt das fragende הַ vor הֲתְבוֹנַנְתָּ Ew. § 324[b]; es fehlt aber auch sonst wo es selbstverständlich 37, 18. 39, 2. 40, 30. התבונן עַד bed. nach 32, 12 sorgsam auf etw. achten; der Sinn der Frage ist also, ob Iob genau Acht gegeben auf die Breiten (רָחְבֵי vgl. מְרֻחָבִי Hab. 1, 6) der Erde und ob er somit umfassende und gründliche Kenntnis derselben besitze; כֻּלָּהּ geht nicht auf die Erde (Hahn Olsh. u. A), sondern neutrisch auf die vorausgeg. Fragpunkte.

19 **Welches ist der Weg dahin wo wohnt das Licht,**
Und die Finsternis wo ist ihre Stätte,
20 **Daß du sie hinbringen könntest zu ihrer Grenze,**
Und daß du kundig wärst der Pfade ihres Hauses?
21 **Du weißts, denn damals wurdest du geboren,**
Und die Zahl deiner Tage ist groß! —

Die Fragen v. 19 betreffen die Principien des Lichts und der Finsternis d. i. ihre letzten Gründe, von wo aus sie in kosmische Erscheinung treten. יִשְׁכָּן־אוֹר ist virtueller Genitiv, regirt von חַדֶּרֶךְ. Was von der Grenze d. i. dem äußersten Ausgangsorte der Finsternis und den Pfaden zu ihrem Hause gesagt ist, gilt auch vom Lichte (vgl. 24, 13); das Suff. geht auf das eine wie das andere: Licht und Finsternis haben einen für den Menschen unnahbaren und seiner Forschung unerreichbaren letzten Entstehungsgrund, der Mensch ist unvermögend, sie zu erfassen und zu ihrer Grenze d. i. dem *terminus a quo* ihrer Gebiete zurückzubringen oder, wie wir sagen, sie bis zu ihren Ursprung zurückzuverfolgen; er kennt nicht die zu ihrem Hause, d. i. dahin wo sie zu Hause sind, führenden Steige (vgl. zu der genit. Verbindung Gen. 3, 24. Spr. 7, 27). Das Zugeständnis v. 21 ist ironisch: ja du bist so alt wie der Schöpfungsanfang, wo Licht und Finsternis als unterschiedliche gegen einander abgegrenzte (s. 26, 10) Naturmächte in die entstehende Welt eingeführt wurden, du bist so alt als die Welt, um genaue Wissenschaft von ihrer und deiner gleichzeitigen Entstehung zu haben (s. 15, 7). Wie bei אָז (Ew. § 136[b]) ist 15, 7 bei einer rückwärts blickenden Frage das zweite Tempus Ausdruck eines Geschehens in der Sphäre der Vergangenheit. Die Attraktion bei מִסְפָּר ist wie 15, 20. 21, 21: überall richtet sich das Präd. nach dem Genitiv.

22 **Bist du gekommen zu den Vorräthen des Schnee's**
Und sahst des Hagels Vorräthe du,
23 **Die ich aufgespart für Drangsals-Zeit,**
Für den Tag der Schlacht und des Krieges?
24 **Welches ist der Weg, da sich theilt das Licht,**
Sich verbreitet der Ostwind über die Erde?

Die Fassung der Frage v. 22 (vgl. Ps. 135, 7) bemißt sich allerdings nach dem Kindheitsstande altertümlicher Naturerkenntnis, zugleich aber nach der Aufgabe des Dichters und sogar, wie hier in der Hervorkehrung der verderblichen Wirkungen nicht bloß des Hagels, sondern auch des Schnee's, nach der Scene des Vorgangs; Wotzstein besitzt ein Schreiben des Muhammed el-Chatîb el-Boṣrâwi, in welchem dieser einen furchtbaren Schneefall in Hauran schildert, durch welchen im Febr. 1860 zahllose Schaf- Ziegen- und Kameelherden und viele Menschen umgekommen sind. עֵת־צַר könnte nach 24, 1. 19, 11 Gerichtszeit für Dränger d. i. Widersacher bed., besser aber nach 36, 16. 21, 30 Drangsals-Zeit; starker Schneefall, heftiges Schloßenwetter bringen schwere Zeiten über Menschen und Vieh und geben zuweilen auch in feindlichem Zusammenstoß (קְרָב v. √קרב aneinanderstoßen) und Krieg die gottgewollte Entscheidung (Jos. 10, 11 vgl. Jes. 28, 2. 17. 30, 30. Ez. 13, 13). In 24[a] ist nicht wie 19[a] die Ausgangsstätte, sondern die Vertheilungsweise des Lichts über das Weltall gemeint, wie 24[b] die Gesetze, nach denen der Ostwind sich über die Erde ergießt d. i. verbreitet; אוֹר ist nicht der Blitz (Schlottm.), sondern das Licht überhaupt: Licht und Wind (beispielsweise der von Sonnenaufgang her) stehen als unberechenbar in ihren Bahnen neben einander; חֻפַּץ *se diffundere* wie Ex. 5, 12. 1 S. 13, 8. Ges. § 53, 2.

25 **Wer spaltet der Regenflut Kanäle**
Und den Weg dem Donnerstrahle,
26 **Daß es regnet auf Land wo Niemand wohnt,**
Auf die Wüste die von Menschen leer,
27 **Zu sättigen Oede und Verödung**
Und sprießen zu lassen frischen Graswuchs?

In 25[a] ist die Herableitung überschwemmender Regenflut nach bestimmten Gegenden der Erde gemeint — diese dem Platzregen, dem Wolkenbruch erdwärts angewiesene Richtung wird einem vom Himmel erdwärts geführten Aquäduct verglichen — und erst 25[b] ist wörtlich so wie 28, 26 vom Blitze die Rede, welcher, für den Menschen unberechenbar, bald hier bald dort einschlägt. Ueber פְּלַג (= فَلَج) s. zu Spr. 5, 16. Eine solche Flut, die sich ein Rinnsal gespalten, heißt eben פֶּלֶג. Jene Leitung des Regens nach bestimmten Bereichen erstreckt sich auch auf die menschenlose Steppe. לֹא־אִישׁ (für בְּלֹא) ist virtuelles Adj. (s. zu 12, 24), womit relatives לֹא־אָדָם בּוֹ wechselt (vgl. Jer. 2, 6); die superlativische Verbindung שְׁאָה וּמְשֹׁאָה (v. שׁוֹא = שָׁאָה wüste s. und dröhnen d. i. wüste tönen) ist wie 30, 3.

28 **Gibts für den Regen einen Vater,**
Oder wer erzeugt des Thaues Tropfen?
29 **Aus wessen Schoß geht hervor das Eis,**
Und Reif des Himmels wer gebiert den?
30 **Gleich Stein verdichten sich die Wasser,**
Und des Wasserschwalls Fläche schließt sich zusammen.

Auf den Wind folgt der Regen (vgl. z. B. Spr. 25, 23). Regen und Thau haben keinen geschöpflichen Vater, Eis und Reif keine geschöpf-

liche Mutter. Daß מִי יָלָדוֹ nach dem Erzeuger, מִי רְבָלָהּ nach der Gebärerin fragt (s. Hupf. zu Ps. 2, 7), zeigen beidemal die Parallelglieder; *ex utero cujus* heißt מִבֶּטֶן מִי im Untersch. von אֲשֶׁר־מִמֵּנָּה בֶטֶן *ex quo utero*. אֶגְלֵי־טָל wird von LXX *B* א trefflich *βώλους δρόσου* übers.: Ges. Schlottm. corrigiren *βόλους*, aber *βῶλος* bed. nicht bloß die Scholle, sondern auch den Klumpen und die Kugel, es sind die nach Art des tropfbaren Flüssigen, wenn es sich selbst überlassen bleibt, in Kugelgestalt zusammenhaltenden (LXX *A: συνοχὰς καὶ βω. δρ.*) Wassertheilchen des Thaues gemeint, v. אָגַל, welches nicht mit גָּלַל, sondern mit أجل *retinere*, II *colligere* (wov. *agil* stehend Wasser, *ma'ǧal* Dümpfel, Teich) zusammengehört; אֶגְלֵי ist Constr. wie עֶגְלֵי von עֶגֶל Die Wasser „bergen sich" indem sie als Flüssiges verschwinden, also gefrieren; die Fläche der Wasser (LXX *ἀσεβοῦς*, wofür Zwingli *in marg. ἀβύσσου*) „packt sich gegenseitig" oder drängt sich aneinander, indem sie sich zu einem festgeschlossenen Continuum gestaltet (41, 9 vgl. 37, 10).[1]

31 **Kannst du das Gewinde der Pleiaden knüpfen,**
Oder die Bande des Orion lösen?
32 **Kannst du herausführen die Mondstationen zu rechter Zeit,**
Und das Bärengestirn samt seinen Kindern leiten?
33 **Kennst du die Gesetze des Himmels,**
Oder bestimmst du seinen Einfluß auf die Erde?

Daß מַעֲדַנּוֹת hier das Gebinde oder Gewinde (v. עָדַן = עָנַד 31, 36) bed., ist außer Frage gestellt durch die übereinstimmige Uebers. der LXX (*δεσμόν*) und des Trg. (שִׁירֵי = *σειράς*), das Zeugnis der Masora, wonach das Wort hier eine andere Bed. als 1 S. 15, 32 hat, und die Sprache des Talmud, in welcher מצדנין *Kêlim* c. 20 die Endknoten einer Matte, mit deren Lösung sie auseinandergeht, und *Succa* 13[b] die Bande (aus Binsen), womit Weidenzweige, um eine Succa zu bilden, oben zusammengeschnürt werden, מדאני aber *Sabbat* 33[a] Myrtensträußchen (um am Sabbat daran zu riechen) bed.; מעדנות כִּימָה erklärt sich also nach der oben zu 9, 9 erwähnten pers. Vergleichung der Pleiaden mit einem Juwelen-Bouquet und nach der mit einem Halsband (*ʿikd-et-ṯuraijâ*) z. B. bei Sadi im Gulistan S. 8 der Uebers. von Graf: „als wären die Baumwipfel vom Halsband der Pleiaden umflossen."[2] כִּימָה bed. den Haufen[3], so daß Beigel (bei Ideler, Sternnamen S. 147) nicht

1) s. über Eis in Syrien und Palästina Seetzens Reisen 4, 148.

2) Vgl. die arabischen Dichterbilder von den Pleiaden bei Hengstenberg, *Amrulkeisi Moallakah* (1823) p. 40 s.

3) Das V. כום ist im *Pi.* (aufhäufen, einen Haufen bilden, *part. mukauwam* aufgehäuft) und *Hithpa.* (sich anhäufen, zuhauf kommen) in Syrien noch allgebräuchlich und *kôm* heißt jede vor Alters verödete Ortschaft, deren Bausteine wüste Haufen bilden [vgl. Fleischer, *De Glossis Habichtianis* p. 41 s.]. Wenn nach Kamus im Altjemanischen *kîm* im Sinne von *mukâwim* den Genossen (synon. *chilt, gils*) bed., so wäre das Neutrum כִּימָה die Genossenschaft oder ein Haufen, Complex (*coetus*) von Genossen. Viell. dachte man sich die כימה als einen Trupp Kameelreiter, wenigstens nennen die Beduinen den Stern unmittelbar vor dem Siebengestirn der Pleiaden den *ḥâdi* d. h. den dem Zuge vor-

übel übers.: „Kannst du die Brillanten-Rosette der Pleiaden zusammenreihen." Was כְּסִיל (von dem, wie es scheint, der Monat כִּסְלֵו assyr. *kuśallu* oder *kiśilivu* den Namen hat) betrifft, so halten wir fest, daß es den Orion bez. (wonach die griech. Ueberss. *Ὠρίων*, die syr. *gaboro*, die armenische *haik*[1], das Trg. נְפִלָא oder נְפִילָא der Gigant); Orion und die Pleiaden sind am syrischen Himmel länger des Jahrs, als bei uns, sichtbar und kommen dort um 17° höher als bei uns über den Horizont. Allerdings ist das Bild von einem an den Himmel gefesselten Riesen als semitische Anschauung noch unerwiesen und man könnte deshalb versucht sein, כסיל mit Saad. Gecat. Abulwalid u. A. für den *Suhêl* d. i. Kanopus zu halten, zumal da dieser als säumiger Helfer (כסיל hebr. der Thor, arab. der Träge *ignavus*[2]) in sagenhafte Bez. zu dem Bärengestirn gesetzt wird, welches (nicht die Gluckhenne זגחא, wie das Trg. übers.) hier עָיִשׁ wie 9, 9 עָשׁ heißt und als Todtenbahre נַעַשׁ (noch jetzt Name dieser in den syr. Städten und Dörfern) mit den die Leiche ihres von *Gedi* dem Polarstern getödteten Vaters geleitenden Söhnen und Töchtern betrachtet wird. Vom Orion verstanden sind מְשָׁכוֹת (v. מָשַׁךְ Richt. 5, 14 = مسك *tenere, detinere*) die Fesseln (vgl. مَسَكَة *compes*, syn. מְסֹרוֹת 39, 5), womit er an den Himmel geschmiedet ist (denn den Gurt des Orion, welcher neben dem Knoten der Pleiaden bei den Arabern sprichwörtlich ist, s. DMZ IX, 385., kann משכות nicht bed.); vom Suhêl verstanden, wären es die Hemmnisse, die ihn frühzeitig aufzubrechen und das Ziel zu erreichen verhindern.[3]

reitenden Sänger, welcher durch die Töne der *ḥidâh* [s. oben zu 3, 6] die Kameele fröhlich stimmt und dadurch zur Eile antreibt. Auch das arab. *ṯuraijâ* (das Diminutivfemininum von *ṯerwân*) bed. den Sternhaufen von dem gern in Bezug auf Sterne gebrauchten ثرى zahlreich s. Der gew. arab. Name der Pleiaden ist *el-negm* ‚das Gestirn' κατ' ἐξ., weil sie (bes. durch ihre monatlichen Conjuncturen mit dem Monde) der Zeitmesser und Kalender der Nomaden und Landbauern sind. *Wetzst.* [vgl. DMZ XXII, 95.]

1) s. Spiegel, Eranische AK 1, 732.

2) Nöldeke in dem Art. Orion in Schenkels BL geht von der irrigen Voraussetzung aus, daß كسل urspr. straucheln = כשל bed.; der Wurzelbegriff von كسل כסל (versch. v. כשל) ist der des Dicken, Massigen, Fleischigen (vgl. zu Spr. 1, 22 u. ö.).

3) Im Juni 1860 war ich in einem Lager der *Moʿgil*-Beduinen Zeuge eines Zankes, in dem Einer Andere beschuldigte, durch ihre Saumseligkeit dem Feinde den Raub seiner Kameele ermöglicht zu haben, und als die Beschuldigten versicherten, bald nach dem Ueberfalle zur Verfolgung der Räuber aufgebrochen und erst bei Sonnenuntergang umgekehrt zu sein, rief der Mann aus: Wahrhaftig ihr kamt mir zu Hülfe wie *Suhêl* dem *Gedi* (פזעתם לי פזע סחיל ללגדי). Ich fragte meine Nachbarn, was die Worte bedeuteten, und erfuhr, sie seien ein Sprichwort von häufiger Anwendung und folgendem Ursprunge. Der *Gedi* (d. h. der Polarstern, in Damask *mismâr* מִשְׁמָר genannt) tödtete den *Naʿś* (נַעַשׁ) und wird deshalb von den Kindern des Getödteten, welche die Blutrache am Mörder ausüben wollen, allnächtlich umkreist. Voranziehen die Söhne (weshalb die Dichter gewöhnlich *benî* statt *benât Naʿś* sagen) mit des Vaters Leiche und hinter diesen die Töchter. Die eine der Letzteren heißt die *waldâna* Wöchnerin; sie hat erst kürzlich geboren und trägt ihr Kind in ihrem Schoße,

Der Name der מַזָּרוֹת (LXX. *μαζουρώθ*) ist jetzt auf assyr. Thontafeln als Benennung der drei Nachtwachen, in welche die Nacht getheilt ward, aufgefunden worden. Die Nachtwache heißt *mazarta* (v. נזר = נצר) und der Plur. kommt neben Gestirnen vor: „Ich beachtete nicht die Sterne des Himmels (*kakkab samami*) und nicht *mazarati*“ — wir verstehen darunter bis auf weiteres die Mondwachten d. h. Mondstationen, welche das den Monat messende Fortrücken des Mondes bezeichnen.[1] Wacht *mazarta* und Station *ṣibittu* kommen auch im Assyr. als Synonyma vor. Im Arab. heißen diese 28 Mondstationen (die *naxatra* des Inder[2]) منازل (v. نزل hinabsteigen, sich niederlassen); man darf aber daraus nicht schließen, daß מַזָּרוֹת und מַזָּלוֹת 2 K. 23, 5 ein und dasselbe sei (obwol מַזָּרֶךָ ‚dein Glückstern‘ auf cilicischen Münzen diesen Lautwechsel nahe legt); מזלות scheint die 12 Zeichen des Thierkreises, die gleichfalls als *menâzil* oder *buruǵ* (Stationshäuser) gedacht wurden, zu bez., der spätere Sprachgebrauch aber trug מזל auch auf die Planeten über, welche weil sie in der Aequatorialebene der Sonne liegen wie diese (obwol unregelmäßiger) durch die Sternbilder des Thierkreises laufen. Die Frage 32[a] würde, wenn מזרות s. v. a. מזלות, sagen: Kannst du für jeden Monat das bestimmte Zodiakalbild herausführen? Ist aber das jedenfalls zu vergleichende assyr. *mazarati (maṣarati)* so wie wir angenommen zu deuten, so will die Frage sagen: Kannst du die Mondwachten d. i. den Mond in seiner Tag um Tag veränderten Stellung heraustreten lassen d. i. zum Vorschein bringen? Die חֻקּוֹת des Himmels (hier wie Jer. 33, 25 vgl. 31, 35) sind die Gesetze nach denen der Himmel seine Gestalt wechselt indem Gestirne erscheinen und verschwinden; מִשְׁטָר v. שָׂטַר ordnen, controliren ist nach Analogie von רָדָה, עָצַר, מָשַׁל mit ב, und שָׁמַיִם frei als Sing. (Ew. § 318[a]) construirt.

34 **Kannst du zum Gewölk erheben deine Stimme,**
Daß ein Schwall von Wassern dich bedecket?
35 **Entsenden Blitze, daß sie gehen**
Und zu dir sagen: Hier sind wir?
36 **Wer hat gelegt in die Nieren Weisheit,**
Oder wer hat dem Hahne verliehen Einsicht?

---

von ihrer Niederkunft her ist sie noch blaß. Die klare Atmosphäre des syr. Himmels läßt das Kind im Schoße der *waldâne* ganz deutlich erkennen. Um nur dem *Gedi* in dieser Gefahr beizustehen erscheint der *Suhêl* im Süden und strebt mit blinkendem Glanze gegen Norden, aber er hat sich zu spät aufgemacht; die Nacht vergeht, bevor er sein Ziel erreicht. Später habe ich diese Erzählung öfter gehört, die auch unter den Hauraniern allbekannt ist. *Wetzst.*

1) Anders Talbot in den biblisch-archäologischen *Transactions* 1872 p. 341: *the watches of the night by coming successively to the meridian.* Schrader in dem Art. Sterne in Schenkels BL versteht nach Sterns Vorgange unter מזרות = מזלות das Regengestirn, die Hyaden, was schlecht zu 2 K. 23, 5 paßt.

2) s. A. Webers Abh. über die vedischen Nachrichten von den *naxatra* (Mondstationen) 1860 [vgl. Lit. Centralbl. 1859 Col. 665 und Indische Studien IX (1865), 367. 427], und daneben Steinschneider, Hebr. Bibliographie 1861. Nr. 22 S. 93 f.

37 **Wer zählt die Wolkenschichten mit Weisheit ab,**
Und des Himmels Schläuche, wer legt sie um,
38 **Indem der Staub zu Gußwerk ineinanderfließt.**
Und die Schollen zusammenkleben?

Wie 25[b] wörtlich wie 28, 26 lautete, so 34[b] wörtlich wie 22, 11; das ך von תכסך ist in beiden Stellen dagessirt wie 36, 2. 18. Hab. 2, 17. Was Jahve hier menschlicher Naturkraft abspricht, ist, wie die Gesch. Elia's zeigt (Jac. 5, 18), menschlicher Glaubenskraft möglich, was aber hier außer Betracht bleibt. Immer und immer wieder kommt die Bezeugung göttlicher Allmacht und menschlicher Ohnmacht auf den Regen und das Gewitter mit den Gotte sich zu Diensten stellenden Blitzen zurück. 35[b] entfaltet in synon. Parallelismus das וְיֵלְכוּ (vgl. *πάρεσμεν* von den Sternen Bar. 3, 34). Die meisten Neuern suchen deshalb nach Schult. auch טְחוֹת und שֶׂכְוִי zu himmlischen Meteoren und Phänomenen zu machen; man vergleicht zu ersterem den arab. Wolkennamen *ṭachâ (ṭachwa)*, und letzteres, v. שָׂכָה (סָכָה) *spectare*, soll etwas am Himmel sich zu schauen Gebendes sein: eine Lufterscheinung (Hirz.) oder Lichterscheinung (Ew. Hahn), so daß Umbr. wie auch noch Dillm. Hitz. übers.: „Wer legte Weisheit in die dunklen Wolken (v. طحا dunkel s.) und gab Verstand dem Luftgebilde.“ Aber warum soll denn טחות v. טוּחַ طَيَّحَ *oblinere, adipe obducere* hier nicht wie Ps. 51, 8 die (in ein Fettpolster eingebetteten) Nieren bed. und zwar als Sitz des Ahnungsvermögens wie כְּלָיוֹת 19, 27 als Sitz tiefinnerlichen Sehnens nach Künftigem, zumal da hier, nachdem so eben von Constellationen und siderischen Einflüssen die Rede war, die Erwähnung der Divinationsgabe nicht unerwartet kommt und überdies, wie ein Blick auf die folg. Str. zeigt, der bisher festgehaltene Zus. hier schon in Auflösung begriffen ist? Bed. טחות die Nieren, so liegt es nahe auch שֶׂכְוִי psychologisch zu erkl. und Intellekt (Trg. I Syr. Ar.) oder ähnlich (Saad. Gecat.) zu übers., wie Ges. Carey Renan Schlottm. Hgst. Aber es liegt eine andere beachtenswerthe, obwol von Rosenm. Hirz. Schlottm. Hahn nicht einmal erwähnte Ueberlieferung vor, nach welcher שכוי den Hahn *gallum* bed. Wir lesen *Rosch ha-Schana* 26[a]: „Als ich nach Techûm-Kên-Niśraja kam, erzählt R. Simeon b. Lakiś, nannte man dort die Braut נינפי und den Hahn שכוי, wonach Iob 38, 36 zu erkl. ist: שכוי = תרנגול“ (vgl. Blau in DMZ XXV, 550. XXVII, 349). Ebenso erkl. der Midrasch *Vajikra rabba* c. 25: „Im Arabischen[1] nennt man den Hahn סַכְוָא.“ Vergleichen wir damit *Vajikra rabba* c. 1: „סוכו ist arabisch, in Arabien nennt man den Propheten סַכְוָא,“ so scheint שכוי den Hahn als Schauer, als Propheten zu bez.[2] Was die Wortbildung betrifft, so wäre sie allerdings eine schlechthin unbegreifliche (Ew. Olsh.), wenn das Wort den Ton auf *penult.* hätte,

---

1) Die LA ברומי im Jalkut zu Iob § 905 ist nach ebend. I § 615 zu verbessern, wo richtig בערבי.

2) Aehnlich ist der Name des Spechts, welche den spähenden, weissagenden Vogel bed.

aber Codd. und die besten alten Ausgaben haben das *Munach* bei der Endsylbe; Norzi, dem dies entgangen, notirt wenigstens שֶׂכְוִי mit *Chirek* und Ton auf *ult.* als Variante. Es ist ein sogen. relatives Nomen wie אֲוִילִי, נָכְרִי, רַגְלִי u. dgl.[1]: שֶׂכְוִי *speculator* von שָׂכָה (שָׂכוּ, שֶׂכְוָה) *speculatio*, wie יְשָׁוִי 1 S. 14, 49 und פְּלָאִי Richt. 13, 18 (vgl. Ps. 139, 6), eine Nebenform zu dem gleichbed. chald. סַכְוִי (סַכְוָאָה). Bei dieser Grundbed. *speculator* begreift sich, wie סכוי im Samarit. das Auge, hier aber bei dem hebr. Dichter den Hahn bed. kann, von welchem z. B. Gregor sagt: *Speculator semper in altitudine stat, ut quidquid venturum sit longe prospiciat.* Daß diese Bed. *speculator* = *gallus* wenigstens in der talmud. Zeit allgemein angenommen war, beweist die dem welcher den Hahn krähen hört vorgeschriebene Beracha: „Gelobt sei der welcher dem Hahne (שכוי) Einsicht gegeben zu unterscheiden zwischen Tag und Nacht!“ Demgemäß übers. Trg. II: wer hat לְחַרְנְגוֹל בָּרָא *gallo sylvestri* (wogegen Trg. I לְלִבָּא *cordi, scil. hominis*) Verständnis gegeben, seinen Herrn zu loben, und Hier.: *(quis posuit in visceribus hominis sapientiam) et quis dedit gallo intelligentiam.* Aehnlich wird im Rigveda V, 85 von Varuna gesagt: „Die Lüfte hat mit Wolken er durchwoben, ins Roß den Muth gelegt, die Milch in Kühe, Verstand ins Herz, in Wasserfluten Feuer (des Blitzes).“ Was bei Cicero *de divin.* II, 26 in Frage gestellt wird: *Quid in mentem venit Callistheni dicere, Deos gallis signum dedisse cantandi, quum id vel natura vel casus efficere potuisset,* nimmt hier Jahve für sich in Anspruch. Passend erscheint in diesem astrologisch-meteorologischen Zus. der Wetterprophet *κατ. ἐξ.* unter den Thieren neben den nach semitischer Anschauung (Psychol. S. 268 f.) divinatorischen Nieren; auch der Koran macht den Hahn zu dem Wächter, der die himmlischen Scharen zu ihrem Dienste erweckt, und wie hoch man ihn als prophetisch (mantisch) Begabten stellte, hat Masius in seinen Naturstudien gezeigt; überdies war der Hahnencultus im semitischen Heidenthume ein siderischer Dienst: die Sabier opferten Hähne, bei ihnen wahrsch. (s. Chwolsohn 2, 87) wie der weiße Hahn der Jeziden ein solarisches Symbol (DMZ 1862 S. 365 f.). — In 37ᵃ hat סִפֵּר gleiche Bed. wie 28, 27. Die folg. Zeile übers. Hier.: *et concentum coelorum quis dormire faciet;* נִבְלֵי bed. aber hier nicht Harfen, sondern Schläuche (vgl. das verwandte Bild Spr. 30, 4) und הִשְׁפִּיב nicht: schlafen legen, sondern hinlegen, umlegen = entleeren, ausgießen, was das arab. *sakaba* geradezu bed. בְּצֶקֶת ließe sich activ fassen: indem er gießt, aber nach 1 K. 22, 35 ist auch die intrans. Fassung möglich: indem sich ergießt d. i. zusammenfließt der Staub לְמוּצָק zu Gegossenem d. i. nicht: zu Flüssigem (vgl. 22, 16), sondern im Gegenth.: zu Gußwerk d. i. wie zu gegossenem Metall (37, 18), denn die trockene, sandige, stäubende Erde wird durch den Regenguß fest gemacht (arab. رُصِدَت *firmata est terra imbre,* vgl. لَبَّد *pluviam emisit donec arena*

1) s. Curtiß, *The name Machabee*, Leipzig, Hinrichs 1876 p. 29.

cohaereret). רְגָבִים *glebae* wie 21, 33 v. רָגַב רגב mit der Grundbed. zusammenfahren, von der sich dann die Bedd. verdichten, festigen (*murag̊gab* gestützt) und zusammenschrecken abzweigen.

39 Erjagest du der Löwin Beute
Und stillst die Gier der jungen Leuen du,
40 Wenn sie sich ducken in den Lagerstätten,
Sitzen im Dickicht auf der Lauer?
41 Wer bereitet dem Raben seine Zehrung,
Wenn seine Jungen zu Gott schreien,
Umherirren ohne Nahrung?

Ueber den Reichtum der alttest. Sprache an Löwennamen s. zu 4, 10 f. Der gewönlichste Name אַרְיֵה verhält sich zu ארה ebenso wie der arab. Löwenname نهّاس, نهوس (assyr. *nisu*) zu نهس ‚Fleisch mit den Vorderzähnen abreißen‘. לָבִיא ist von der Löwin üblich; der genauere Name dieser ist לְבִיָּה, denn לָבִיא ist = לָבִי wov. לְבָאִים Löwen und לְבָאוֹת Löwinnen. Die Löwin wird zuerst genannt, weil sie für ihre Jungen (גּוּרִים) zu sorgen hat, dann die noch jungen, aber doch schon sich selbst überlassenen Löwen כְּפִירִים. Die RA מָלֵא חַיָּה (vgl. חַיָּה vom nahrungsbedürftigen Leben 33, 20) ist s. v. a. מָלֵא נָפֶשׁ Spr. 6, 30 (Psychol. S. 204 unt.). Der Psalter bietet hier zu jedem Worte Parallelen, vgl. zu 39ᵇ Ps. 104, 21.; zu יָשֹׁחוּ Ps. 10, 10.[1]; zu מְעוֹנֹת *lustra* (hier wie in dem nachgebildeten 37, 8) Ps. 104, 22; zu סָכָּה das gleichbed. סֹךְ Ps. 10, 9. Jer. 25, 38. Auch das Bild von den schreienden Raben hat sein Seitenstück an Ps. 147, 9. כִּי *quum* hat das zweite Tempus in Präsensbed. nach sich wie Ps. 11, 3. Wie hier, werden auch in der Bergpredigt bei Lucas 12, 24 statt der Vögel des Himmels die Raben genannt, welche allerwärts unter den nach Nahrung suchenden Vögeln sich durch ihr heiseres Gekrächz am bemerklichsten machen.

39, 1 Weißt du die Gebärzeit der Fels-Geißen,
Beobachtest der Hindinnen Kreisen du?
2 Zählst die Monde die sie vollbringen
Und weißt die Zeit ihres Gebärens?
3 Sie knieen hin, lassen ihre Jungen durchbrechen,
Werfen ab ihre Wehen.
4 Es erstarken ihre Kinder, werden groß in Wildnis,
Laufen weg und bequemen sich nicht zur Rückkehr.

Auf Nachweis der Ohnmacht folgt Nachweis der Unkenntnis, jedoch *non hic agitur,* wie Bochart bem., *de otiosa et mere speculativa cognitione, sed de ea cognitione quae Deo propria est, qua res omnes non solum novit, sed et dirigit atque gubernat.* Die Str. han-

1) Das Semitische ist reich an solchen die niedergeduckte Positur des auf Beute lauernden Raubthiers bezeichnenden Wörtern, die dann überh. nachstellen, lauern, warten bed. (רצד, רבץ, נבט, לבד, וכד); auch das dem ישבו 40ᵇ entsprechende לא قعد *subsedit ei* d. h. *insidiatus est ei* gehört hieher, vgl. Psalter 1 (1859) 500 Anm. (zu 68, 17).

delt von den weiblichen Steingeißen oder Steinböcken *ibices* (viell. mit Einschluß der freilich gattungsverschiedenen Gemsen) und Hirschen; jene heißen יְעֵלִים v. יָעַל وعل (secund. Bildung von עלה علا) steigen, also: Felsen-Kletterer. חוֹלֵל ist *inf. Pil.*: *τὸ ὠδίνειν*, vgl. das *Pul.* 15, 7; שָׁמַר beobachten ganz so wie Koh. 11, 4. 1 S. 1, 12. Sach. 11, 11. In v. 2 verbindet sich mit der Frage nach der Gebärzeit die nach der Tragzeit (Gen. 25, 24); לִרְתָנָה (*littâna* wie עֵת = עִדָּת) gewähltere Form mit verbrämtem Auslaut für לִרְתָן wie Gen. 42, 36. 21, 29 und auch außer Pausa Ruth 1, 19. Ges. § 91, 1 Anm. 2. Statt תְּחַבַּלְנָה will Olsh. תְּפַלַּטְנָה lesen; dieses (syn. תמלטנה) hieße: sie lassen entgleiten (21, 10); jenes, hier absichtlich mit תְּשַׁלַּחְנָה reimend, bed. (syn. תבקענה Jes. 59, 5): sie lassen spalten d. i. durchbrechen (vgl. arab. *felâḥ* Durchbruch, Freiheit, Glück). Zu כָּרַע hinknieen als Positur der Gebärenden s. 1 S. 4, 19. „Sie werfen ab ihre Wehen" ist nicht von leichter Verarbeitung der Nachwehen gemeint (Hirz. Schlottm.), sondern חֶבֶל bed. in dieser RA, wie zuerst Schult. gezeigt hat, meton. geradezu den Fötus, wie arab. حَبَل Plur. *aḥbâl* und *ὠδίν* sogar von dem bereits erwachsenen Kind als Frucht früherer Wehenthätigkeit z. B. bei Aeschylos, *Agam.* 1417 s. und (von Hitz. verglichen) Ovid, *Her.* 11, 111: *Nate, dolor matris;* sogar die gleiche RA *ῥίψαι ὠδῖνα* = *edere foetum* findet sich bei Euripides *Ion* 45., vgl. auch رَمَى der Nomadensprache, welches aber nur von unzeitigem Gebären gebraucht wird (DMZ XXII, 143).[1] So mit Leichtigkeit geboren reifen die jungen Thiere schnell (חָלַם *pinguescere, pubescere* √ חל lösen, schlapp, weich werden, vgl. über חֲלוֹם Traum als Folge der Geschlechtsreife Psychol. S. 282), wachsen im Freien (בָּרָה targ. = בִּחוּץ, s. zu 18, 17), suchen das Weite und kehren nicht wieder לְמוֹ *sibi h. e. sui juris esse volentes* (Schult.), obschon es auch *ad eas* bed. könnte, denn das Hebr. ist im Punkt der Geschlechtsunterscheidung noch äußerst sorglos und auch in חבליהם und בניהם ist das Masc. *ἐπικοίνως* gebraucht. Wir erkl. aber lieber nach 6, 19. 24, 16. Die zwei nächsten Str. führen Iob zwei menschlicher Kraft und Kunst unzähmbare Thiere vor.

5 Wer hat den Wildesel frei entsandt,
Und wer des Wildlings Bande gelöst,
6 Zu dessen Hause ich gemacht die Steppe
Und zu seinen Wohnungen das Salzland?
7 Er lacht des städtischen Getümmels,
Des Treibers Gelärme hört er nicht.
8 Erspähtes der Berge ist seine Weide
Und jeglichem Grünen spürt er nach.

Ueber den Wildesel (nicht: Waldesel) haben wir schon vorläufig

1) Hienach würde sich leicht das assyr. *hablu* (*ablu*) Sohn erkl. (vgl. zu Hohesl. 8, 5[b]), indes fragt es sich ob dieses nicht vielmehr auf יבל (s. zu 40, 20) zurückzuführen ist.

zu 24, 5 gesprochen; er heißt hebr. פֶּרֶא (arab. *farâ*[1], √ فر mit der Grundbed. sich auffahrend, springend bewegen), wofür Jer. 2, 24

1) Im Frühling 1860 habe ich bei *Taijîba* westlich von *Boṣra* im Lager der Ruwala-Beduinen, die eben aus der Wüste gekommen waren und die Häute ihrer Winterjagdbeute noch nicht verkauft hatten, eine Anzahl Felle des Wildesels (*farâ* oder *ḥimâr el-waḥaš*) und des Wildrinds (*mahâ* oder *baḳar el-waḥaš*) gesehen. Der *farâ* ist gelblich weiß und nur an Brust und Bauch ganz weiß. Die Haare hatten das Spröde der Rehhaare. An Kopf, Ohren und Schwanz zeigt er große Aehnlichkeit mit dem wirklichen Esel; auch hat er keine Hörner. Der *mahâ* dagegen ist schneeweiß und sein Haar sehr glatt; der Kopf war besonders um das Maul dem des Rindes sehr ähnlich. Seine beiden Hörner hatten keine Biegung, sondern standen gerade in die Höhe und waren von erstaunlicher Länge. Einige hatten beinahe die Länge meiner Arme. Die Beine waren, soweit sich dies an den Fellen erkennen ließ, sehr zierlich. Während der Körper des *farâ* dem eines mittelgroßen Esels entsprach war der augenscheinlich größere *mahâ* um Weniges oder Nichts kleiner als der *'akš* (عكش) d. h. das gewöhnliche syrische Rind, welches kleiner ist als die bei uns gefundenen Arten. Ein anwesender Bauer, der die Felle mit mir musterte, erklärte sie für eben so groß wie die des *'akš*. Beide, der *farâ* und *mahâ*, sind Herdenthiere. Ein Rudel heißt bei den Nomaden *gemîla* und *'âna* (عانة) und der Führer eines solchen, das Rudelthier unserer Jäger, heißt wie bei den Gazellen *'anâd* (ענוד, etymologisch wahrscheinlich das Bindethier). Beide sind sehr scheu, der *farâ* noch mehr als der *mahâ*, und beide ihres pfeilschnellen Laufes wegen merkwürdig; die Nomaden versichern, daß sie kein Reiter einholt. Nur bei ganz jungen Thieren soll das möglich sein. Mit einem Rudel Wildesel vergleichen die Dichter einen plötzlich anstürmenden und nach wenigen Augenblicken wieder verschwundenen Reiterhaufen. Trotz der Schwierigkeit und des Halsbrecherischen sind die Nomaden der Jagd dieser Thiere leidenschaftlich ergeben und schon im Altertume hatte man das Sprichwort *kull eṣ-ṣêd bigôf el-farâ* „alle Jagd steckt im Leibe des Wildesels d. h. neben ihm ist jede andere Jagd Null [vgl. DMZ XXX, 100 f.]. Da die Ankunft eines Rudels durch eine Stunden weit sichtbare Staubwolke verrathen wird, so erheben sich immer von allen Seiten so viele verfolgende Reiter, daß die Thiere zerstreut und Einzelne durch die Hunde und Kugeln erreicht werden. Der *mahâ* ist von den Dichtern seiner schimmernden weißen Farbe und seiner großen sanften schwarzen Augen wegen gefeiert. Von der weißen Farbe hat er den Namen, denn *mahâ* bedeutet auch den Bergkristall und (nach Neswân) die Perle, vom ZW مَهَى ‚schimmern', verwandt mit مَاهَ, مَوَهَ und مَيَهَ, wovon مَوْ und مَيْ das Wasser. Von den Augen heißt die Wildkuh auch *el-'aînâ* Pl. *'în* (عين) ‚die Großaugige'. Diese Antilopenart, wahrscheinlich die schönste der syr. Wüste, heißt im Altarab. auch لَأَى (neben لاء) Fem. لَأَاءٌ, vom ZW لاء = لألاء (vgl. لُؤْلُؤٌ ‚die Perle'), also gleichfalls von seinem schimmernden Weiß. Im Nordsemitischen lautete dieses Wort wol לְאָה oder לְא (= לְאוֹ) ‚der Wildochs' und לְאָה ‚die Wildkuh'. Da der Name der Lea, Labans Tochter, gewiß nicht *defatigata* (Thes.) bed., so wird sie von ihren sanften Augen den Namen gehabt haben. Auch die Araber benutzten das Wort als Eigennamen; Neswân sagt: لَأَى und sein Deminutiv *lu'ej* sind Männernamen. Das kanaanäische Idiom hatte dafür die Form רְאָה (ראי) von רָאָה = رَأْرَأَ = لَأْلَأَ ‚schimmern', welche mit der archaistischen Mimation verbunden zu רְאֵם, רְאִים,

פֶּרֶה[1], und עָרוֹד (arab. عَرْن, mand. ארארה); jenes bezeichnet ihn als schnellfüßiges, dieses als scheues und der Zähmung durch Menschenhand unzugängliches Thier; arabische Beinamen sind der weißgebänderte, der springende, der dicke oder dickbäuchige (عِلْج). LXX richtig: *τίς δέ ἐστιν ὁ ἀφεὶς ὄνον ἄγριον ἐλεύθερον*, חָפְשִׁי ist Prädicatsacc. (vgl. Ex. 21, 27 mit ebend. 5). Bei 5[b] erinnert man sich an 38, 31. Mit עֲרָבָה (viell. Dunkelland, *terra incognita*) wechselt מִלֵּחָה Salziges oder (erg. ארץ) salziges Land d. i. so unfruchtbares und uncultivirbares, wie die Umgebung des paläst. Salzmeers: daß der Wildesel selbst gern Salz oder Natron der Wüste leckt, wird berichtet und läßt sich voraussetzen, da Salzlecken eine biochemisch wolbegründete Liebhaberei aller pflanzenfressenden wilden Thiere ist. In 8[a] übers. Ew.: er durchspähet Berge seine Weide; Hitz.: er schweift herum auf den Bergen . .; man muß dann da die Futurform יְחוּר mit aramäischer Verflichtigung des Kamez im alttest. Hebr. ohne Beispiel ist (denn יְרוּא Koh. 11, 3 folgt der Analogie von יְהִי) יָחוּר lesen (LXX Trg. Hier.), aber יְחוּר als Subst. ist wolbegreiflich; es bed. entw. *abundantia*

רֵם wurde. Die Mimation, welche sich besonders mit sehr kurzen Wörtern dauernd verband (vgl. מִים, פּוּם, שֻׁפָם, סָבֻּם und viele Andere), war schon damals, als die Israeliten sich die kanaanäische Sprache aneigneten, ein abgestorbener Trieb derselben, widrigenfalls sie z. B. in dem Eigennamen גֵּרְשֹׁם Exod. 2, 22 nicht verkannt worden wäre. Auch das Wort רְאֵם wird man mit dem ZW רוּם in Verbindung gebracht haben. Es ist mir unzweifelhaft, daß das Wildrind dem רְאֵם entspricht, welcher nach den betreffenden Bibelstellen gleich dem *farâ* in der Wüste lebend, sehr menschenscheu aber kräftig und durch seine langen spitz auslaufenden Hörner unter Umständen gefährlich, dem Rinde ähnlich und zugleich ein Springer ist (Num. 23, 22. Ps. 29, 6), wie alle Antilopenarten (vgl. DMZ XXII, 362). An den Büffel zu denken ist unstatthaft; dieses schwerfällige, immer im Pfuhle liegende Thier ist weder ein Springer noch lebt es in der Steppe; der Büffel ist ein Hausthier, wie die gewöhnlichen Rinder. Das Einhorn existirt gewiß nicht. Alle aus dem Oriente kommenden Zeugnisse für sein Vorkommen sind werthlos. Die langen Hörner des *mahâ* werden auch in Damask einzeln (d. h. nicht paarweise) verkauft und können leicht auf die Vermutung führen, daß sie Einhornhörner seien. Gegen die Identität des *mahâ* mit dem רְאֵם spricht nicht, daß רְאֵם, *ri'm* nach heutigem Sprachgebrauch der Name der männlichen Edelgazelle (des צְבִי von צָבָה weiß sein, glänzen) ist. Dieses kleine äußerst zierliche Thier gleicht dem Wildrinde in zwei wesentlichen Dingen, in der weißen Farbe und in den gerade emporstehenden Hörnern, und da die Namensübertragung vom Aehnlichen auf das Aehnliche nichts Ungewöhnliches ist, so können wir hier um so eher eine solche statuiren, als der Hadarî ein lebendiges Wildrind in der Regel niemâls, das Edelgazell dagegen sehr häufig zu sehen bekommt. In den zahlreichen Gazellenfängen der Dörfer am Wüstenrande werden im wasserlosen Herbste hunderte täglich gefangen und zum Verkauf lebend in die Städte gebracht. Ich selber hatte in den Jahren 1860 bis 62 zwölf Gazellen in meinem Garten, unter denen zwei Paar weiße waren. *Wetzst.*

1) s. *Ochla we-Ochla ed. Frensdorff* p. 117 Nr. 180.

(n. d. F. לָחוּם, יָבוּל 20, 23 v. יחר) oder *investigabile* Erspähbares (n. d. F. יְקוּם Bestehendes v. חוּר, תָּר umhergehen, umherspähen), was wir mit Olsh. § 212 und den Meisten vorziehen, vgl. zu Spr. 12, 26.

9 Wird sich das Wildrind einlassen dir zu dienen,
Oder wird es nächtigen an deiner Krippe?
10 Kannst du binden das Wildrind an die Furche mit dem Lenkseil,
Oder wird es eggen Thalgründe hinter dir her?
11 Wirst du ihm trauen, weil groß seine Kraft,
Und ihm überlassen deine Arbeit?
12 Wirst auf ihn dich verlassen, daß er einbringe deine Aussaat,
Und daß er deine Tenne einscheuere?

In correkten Texten hat רֵים im ר *Dag. forte conjunctivum* und הֵרִאֵמָה den Acc. auf *penult.*, wie Spr. 11, 21 יִנָּקֶה רָע und Jer. 39, 12 מְאוּמָה רָע; der Ton weicht zurück (נסוג אחור) und das nun auf *penult.* betonte Wort zieht das folgende mittelst *Dag. forte conj.* an sich (אתי מרתיק), was in diesen Stellen wie in einen andern Falle (dem sogen. דחיק) Spr. 15, 1 מַעֲנֶה רַךְ auch bei ר geschieht (Luzzatto, *Gramm.* § 60. 62); im Ganzen kommt ר 13 mal im A. T. dagessirt vor — nur ausnahmsweise, weil in Palästina die uvuläre Aussprache des ר die herrschende war und die Punctation das ר deshalb als Halbguttural behandelt.[1] רֵים (Ps. 22, 22 רֵם) ist zusammengezogen aus רְאֵמִים (Ps. 92, 11 *plene* רְאֵימִים), welches (= רְאֵם) gleicher Form ist mit עֵגְלִים.[2] So heißt noch jetzt in Syrien die größtentheils weiße Gazelle mit gelbem Rücken und gelben Streifen im Gesicht *Antilope leucoryx* (im Untersch. von عفرى *'ifrî* der erdfarbenen schmuzig gelben *Antilope oryx* und حمرى *himrî* der rehfarbenen *Antilope dorcas*); auch der Talmud (*Zebachim* 113[b] *Bathra* 74[b]) combinirt ראימא und אורזילא oder ארזילא Gazelle (غَزَال), rechnet also den *reêm* zum Antilopen-Geschlecht, wovon die Gazelle eine Species ist. Bochart und neuerdings Schlottm. (nach einer Abh. Lichtensteins über die Antilopen 1824) verstehen demgemäß unter ראם den Oryx, wie wol auch LXX, wenn sie *μονόκερως* übers., denn das daraus (nicht aus *δινόκερως* wie Aq. und theilweise Hier.) verstümmelte talm. קרש ist nach *Chullin* 59[b] ein einhörniges Thier und wird näher als טבריא דבי עילאי „Gazelle (Antilope) von Be (Beth) -Illâi" bestimmt; auch erscheint der Oryx auf ägypt. Denkmälern theils mit zwei Hörnern, meist aber mit Einem mannigfach geringelten, und sowol Aristoteles[3] als Plinius bez. ihn

---

1) s. Physiologie und Musik in ihrer Bed. für die Grammatik, bes. die hebr. S. 13.

2) Das Verbum רָאַם hat die etymologisch unbefriedigende Bed. *amare pullos* und überhaupt zärtlicher Hinneigung.

3) s. Sundevall, Die Thierarten des Aristoteles (Stockholm 1863) S. 64 f.

als einhörnigen Zweihufer. Aber die Existenz einer einhörnigen Oryx-Abart ist bis heute noch immer nicht dem Bereich der Fabel entrückt,[1] und übrigens fordert die Frage v. 9 ein dem Rinde ähnliches wildes Thier. Nun gibt es aber nicht allein dem Pferde, Reh und Esel, sondern auch dem Rinde ähnliche Antilopen (vgl. den Antilopennamen *βούβαλος*, *βούβαλις*), und so wird also unter רְאֵם die Rindsantilope *mahâ* oder *bakar el-wahaš* zu verstehen sein, welche Wetzstein oben zu v. 5 beschrieben hat (s. dort), nicht aber der Büffel (*bos bubalus*), welchen Schultens Ges. Hahn Merensky (Beiträge zur Kenntnis Süd-Afrika's 1875) u. A. verstehen zu müssen meinen, der aber auch mit dem assyr. Namen *rîmu* nicht gemeint sein wird; denn der Büffel kann domesticirt und als Zugthier verwendet werden und ist in Indien heimisch und von da erst später nach dem Westen gekommen, das Arabische hat für ihn keinen einheimischen Namen, sondern nennt ihn nach dem Persischen جاموس (aus pers. گاوميش گاموش). Uebrigens lebt der Büffel in ebenen Sumpfgegenden, die Frage 10b aber deutet auf ein Thier des Gebirges. Ueber אֲבָה wollen = auf- und annehmen s. zu 29, 16. In 10a sagt der Dichter statt בחלם בעבחו in kühner genit. Verbindung „an die Furche seines Seiles" d. i. die welche er, am Zug- oder Leitseil geführt, mittelst der Pflugschar aufreißen soll; אֲחֲרֶיךָ bez. sich auf den Angeredeten als vorn nebenhergehenden Leiter, nach Hahn auf den der das dem Eggen vorausgegangene Einsäen ausgeführt, aber näher liegt es, an den Führer des jedenfalls

1) In einem Horne der Ambrasischen Sammlung glaubte J. W. v. Müller (Das Einhorn von gesch. u. naturwiss. Standpunkte betrachtet 1852) ein Horn des Monokerôs zu erkennen (vgl. Fechners Centralblatt 1854 Nr. 2), aber schwerlich mit Recht. J. W. v. Müller, der Niger-Reisende D. Baikie, Graf d'Escayrac in seinem Werke über Sudan, der Lazarist Huc, welcher 1845 China und die Mongolei durchwanderte, Francis Galton (Bericht eines Forschers im tropischen Südafrica. Deutsch 1854 S. 162) u. a. Reisende hörten Eingeborne unverfänglich vom Einhorn sprechen, aber ohne es selbst zu sehen. Zudem berichten Huc und Gabet (Wanderungen durch die Mongolei u. Thibet. Deutsch 1855 S. 323): „Ein Horn von diesem Thiere wurde nach Calcutta geschickt: es war 50 Centimeter lang und hatte 11 im Umfang, von der Wurzel ab lief es in eine Spitze verjüngt zu. Es war fast ganz gerade, schwarz u. s. w. Hodgson hatte als englischer Resident von Nepal das Glück, sich ein Einhorn zu verschaffen . . Es ist eine Art Antilope, die im südl. Thibet, das an Nepal grenzt, *Tschiru* genannt wird. Hodgson schickte Haut und Horn nach Calcutta; sie kamen von einem Einhorn, das in der Menagerie des Radscha von Nepal starb." Die nähere Beschreibung folgt und es wird die Vermutung aufgestellt, daß diese *Antilope Hodgsonii*, wie man das *Tschiru* zu nennen vorgeschlagen hat, der einhörnige Oryx der Alten sei. Ein anderer minder genauer Bericht liegt in der arab. Reisebeschreibung von Selîm Bisteris (Beirut 1856) vor: dieser sah in der Menagerie des Vicekönigs von Aegypten ein Thier von der Farbe einer Gazelle, aber der Größe und Gestalt eines Esels mit einem langen graden Horn zwischen den Ohren und (was, wie er sagt, selten beisammen) mit Hufen, näml., wie auch der Ausdruck حافر Pferdehuf (nicht خُفّ Kameelhuf) besagt, eigentlichen spaltlosen Hufen — also eine einhörnige und zugleich einhufige Antilope.

nicht sich selbst überlassenen eggenden Thieres zu denken. LXX übers.: *δήσεις δὲ ἐν ἰμᾶσι ζυγὸν αὐτοῦ, ἢ ἑλκύσει σου αὔλακας ἐν πεδίῳ*, was für 10a vielleicht einen anderen Text voraussetzt (חתקשר בעבחות עלי?), nicht aber für 10b. Ueber כִּי 12a als Exponenten des Obj. s. Ew. § 336b; das *Chethib* meint viell. das *Kal* שׁוּב transit.: wiederbringen (näml. das Gesäete als Geerntetes), was nicht unmöglich (s. 42, 10). גָּרְנֶךָ 12b ist nicht nothwendig (Dillm.) Locativ (in deine Tenne), es kann Objectsacc. *per synecd. continentis pro contento* sein wie Ruth 3, 2. Matth. 3, 12 und ist es also wol auch. Die Fragstellung setzt von Anfang bis Ende ein dem Pflugstier äußerlich ähnelndes Thier voraus, wie der רְאֵם auch sonst mit dem Rinde zusammengestellt wird Dt. 33, 17. Ps. 29, 6. Jes. 34, 7.

13 Der Fittig der Straußin schlägt lustig,
Ists storchfromme Schwinge und Feder?
14 Nein, sie überläßt der Erde ihre Eier
Und überm Staube brütet sie,
15 Uneingedenk daß ein Fuß sie zertreten
Und das Wild des Feldes sie zerstampfen kann.
16 Sie behandelt hart ihre Kinder als wärens nicht die ihren;
Erfolglos ist ihre Mühe ohne daß sie banget.
17 Denn vergessen ließ sie Eloah der Weisheit
Und gab ihr keinen Antheil an der Einsicht.
18 Zur Zeit peitscht sie sich in die Höhe,
Lacht des Rosses und seines Reiters.

Wie der Wildesel und das Wildrind sich nicht von Menschen zähmen und zu ihrem Dienste verwenden lassen gleich dem Hausesel und Ochsen: so hat der Strauß, obwol in seinem stelzenhohen Baue, der Farbe seines Gefieders und seinem geselligen Leben dem Storche ähnlich, doch ganz andere Eigenschaften als man nach dieser Aehnlichkeit denken sollte.[1] רְנָנִים Klaggeschrei, eig. tremulirendes schrilles Getön (s. v. 23) ist dichterischer Name der Straußhenne, deren eigentümliches Geschrei (s. zu 30, 29) arab. *zimâr* (زِمَار) genannt wird; נֶעֱלָס (von dem in Vergleich mit עָלַץ, עָלָז selten vorkommenden עָלַס) bed. sich lustig geberden, נע לָסַח ist als Finitum betont (vgl. Jes. 53, 7). אִם 13b ist fragendes *an*; חֲסִידָה *pia* spielt auf den ebenso genannten Storch an: *pia instar ciconiae* (vgl. über diese Redefigur Mehren's Rhetorik der Araber S. 178). Hitzig (zu u. St. und Ps. 2, 88) hält אֶבְרָה unmittelbar für den Namen des Storches und אֶבְרַת חֲסִידָה nach ephraimitischer Weise (s. unsern Comm. zu Ps. 45, 5) für virtuellen Constructivus: Ist er (der Fittig) Schwinge des Storches und Gefieder? Aber daß der Strauß kein Storch ist, steht außer Frage; gefragt aber kann werden ob sein Gefieder so frommes Gefieder wie das der *avis pietaticultrix* sei. Im Unterschiede von נֹצָה dem weicheren Gefieder ist אֶבְרָה die Schwinge d. i. rohrartige Hauptfeder (قَصَبَة

1) Vgl. die bei den Arabern für unübertroffen geltende Beschreibung des Straußes von dem vormuhammedischen Dichter ʿAlḳama herausg. von Socin (1867) S. 5 f.

الوبش), welche arab. صَنَمَة heißt. כִּי 14ª begründet die in der Frage liegende Verneinung wie z. B. Jes. 28, 28; der Sinn ist nicht, daß die Straußhenne die Ausbrütung ihrer Eier der Erde überläßt (עָזַב לְ wie Ps. 16, 10), und sie „überm (im) Staube glühen" läßt (Schlottm. Dillm. Hitz.), denn die das brütende Aufsitzen des Thiers ersetzende Wirkung geht von der Sonne aus, welche genannt sein müßte; das *Pi.* תְּחַמֵּם führt auf Zeitigung durch eigne Wärmung. Die Straußin brütet auch wirklich schließlich selber, obwol sie vorher das חַמָּם meist der Sonne überläßt; das mit der *φιλοστοργία* des Storches Contrastirende, was hier hervorgehoben wird, ist dies, daß sie die Eier in den nur lose aufgelockerten Boden und theilweise, wenn das Nest voll ist, ringsum obenauf legt, während Ps. 140, 17. חסידה ברושים ביתה רגנים ist seiner Bed. gemäß als *fem. sing.* construirt Ew. § 318ª. Was dann, indem sie so handelt, demgemäß weiter geschieht, sagt der Modus der Folge וַתִּשְׁכַּח: und so vergißt sie (die רגנים) denn, daß ein Fuß es (d. i. die Eier, vgl. Ps. 69, 36 f. Jer. 36, 23) zerquetschen (v. זוּר Jes. 59, 5 vgl. 1, 6 = זָרַר Richt. 6, 38 zusammen- und ausdrücken) und das Wild des Feldes sie niederstampfen, zermalmen kann (דּוּשׁ wie داس zertreten, austreten). Daß dann von der Straußhenne im Masc. תִּקְשְׁרֵחַ gesagt wird (v. קָשַׁח, قسح, قسا קָשָׁה), läßt sich durch die Lesearten תִּקְשֹׁרֵחַ (Ew.) oder תַּקְשִׁירֵחַ (Hirz.) oder תִּקְשְׁרֵחַ (Hitz.) beseitigen, jedoch vermeidet der hebr. Stil die *enallage generis* auch bei nebeneinanderstehenden Wörtern nicht (s. 3ᵇ. Ps. 68. 32. Jer. 8, 5 vgl. die *enallage numeri* Ps. 62, 5), so daß sich nicht behaupten läßt, der Dichter habe v. 16 nicht so *ἐπιχολνως* geformt. Hier. übers. dem Sinne nach richtig: *quasi non sint sui*, aber לְ ist auch hier nicht geradezu s. v. a. כְּ (s. zu 18, 14. 21, 4): es ist gemeint, daß sie ihre Kinder in Härte der Behandlung zu nicht ihr gehörigen macht oder daß sie dieselben hart behandelt, so daß sie zu ihr fremden werden Ew. § 217ᵈ. In 16ᵇ schwankt die Acc.: umsonst (לְרִיק *Rebia mugrasch*) ist ihre besorgnislos bestandene Mühe, oder: umsonst ist ihre Mühe (לריק *Tarcha* oder *Mercha*, יְגִיעָהּ *Munach vicarium* oder *Mugrasch*) ohne Besorgnis (ihrerseits), oder auch: umsonst ist ihre Mühe — doch sie ist ohne Besorgnis; die mittlere dieser Auffassungen (לְרִיק bei allen wie Jes. 49, 4 = לָרִיק Jes. 65, 23 u. ö.) dünkt uns die gefälligste: die Mühe der Geburt und der an solchen Stellen, wo die Eier der Gefahr der Zertretung ausgesetzt sind, vorgenommenen Brütung ist erfolglos ohne daß diese Erfolglosigkeit ihr Sorge macht. Die nur oberflächlich eingescharrten oder um das Nest herum liegenden Eier werden wirklich die Beute der Schagals, wilden Katzen u. a. Thiere, und Menschen können sie sich nach und nach abholen, wenn sie nur ihre Fußspuren unkenntlich machen; denn wenn der Strauß merkt, daß sein Nest entdeckt ist, zertritt er seine eignen Eier und macht sich sein Nest wo anders (Schlottm. nach Lichtensteins Südafrik. Reise). Daß er seine Eier so der Zertretung und dem Raube preisgibt, kommt nach v. 17

daher, daß Gott ihn vergessen gemacht hat Weisheit d. h., wie 17ᵇ erkl., den Antheil daran (ב wie Jes. 53, 12ª, LXX *ἐν* wie Act. 8, 21), der ihn hätte treffen können, in ihm gelöscht, ihm entzogen hat — es ist nur eine der Dummheiten des Straußes, auf die sich das sprichwörtliche *aḥmaḳ min en-naʿâme* „thörichter als der Strauß" bez. Aber wenn ihm die Fürsorge, mit welcher andere Thiere ihre Brut schützen, versagt ist, so hat er dafür eine andere bewunderungswürdige Eigenschaft: zur Zeit (כָּעֵת LXX *κατὰ καιρόν*, Hier. *cum tempus fuerit*) peitscht er in die Höhe, näml. sich selber und indem er mit gewaltigem Flügelschlag halb laufend halb fliegend enteilt, verlacht er das Roß und dessen Reiter — sie erjagen ihn nicht, er ist das schnellste aller Thiere, weshalb اعدى من الظليم geschwinder als der Strauß und انفر من النعامة flüchtiger als die Straußin ebenso sprichwörtlich ist wie jenes احمق من النعامة, und „auf Straußesflügeln" heißt s. v. a. als mit unvergleichlicher Geschwindigkeit daherfahren.[1] Man übers. meistens 18ª: Zur Zeit wenn sie . . (so auch Ausg. 1); aber da nicht כָּעֵת punktirt (vgl. 6, 17), ist relativische Fassung des במרום תמריא nicht angezeigt, und man bedarf ihrer auch nicht. Ueber תְּמָרְיֵא = תְּמָרֶה s. zu 23, 2; Hitz. bem. daß תַּמְרִיא dem Sinne nach genau mit تَمْرِي zusammentrifft, مرى bed. das Reitthier mit der Peitsche oder sonstwie zu schnellem Lauf antreiben. Der Dichter obwol mit Ausnahme von 16ª des Fem. sich bedienend meint von v. 16 an schwerlich die Straußhenne ausschließlich. Diese ist sehr ängstlich und läßt in ihrer Furcht Alles im Stich, während der männliche Strauß seine Jungen nicht verläßt und keine Gefahr scheut.[2] Im Allgem. aber gilt v. 18 von dem Thiere beiderlei Geschlechts.

1) Kohler will v. 17 לוֹ für לֹא lesen: würde er ihm Theil gegeben haben etc., aber so sehr sich diese Conjectur Richt. 21, 22ᵇ (vgl. zu dem כָּעֵת im Nachsatze ebend. 13, 23) empfiehlt, so unstatthaft ist sie hier, wo v. 18 den Strauß nach der Wirklichkeit zeichnet.

2) Wir entnehmen diese Beobachtung aus Doumas, Pferde der Sahara S. 142 ff. Reichhaltiger sind die folgenden Mittheilungen Wetzstein's: „Die Straußhennen heißen רִנָּנִים wol nicht von dem schwirrenden Flügelschlage, sondern von ihrem durchdringend kreischenden Geschrei bei Vertheidigung ihrer Eier gegen Raubthiere (meistens Hyänen), oder beim Aufsuchen des Straußhahnes. Jetzt heißen sie *rubd* vom Sing. *rabdâ* von der schwarzen Farbe ihrer Schwungfedern; denn weiße hat nur der Hahn, welcher חֵרֶץ (spr. *ḥêtsch*) heißt. Den N. בַּת הַיַּעֲנָה (بنت الوَعْنَة) „Bewohner der Wüste" hat das Straußgeschlecht, weil es nur in den einsamsten Theilen der Steppe, in völlig unfruchtbaren Wüsten heimisch ist. *Neśwân*, der Himjarit, definirt in seinem „*Sems el-ʿolûm*" (Bd. I f. 110ᵇ) das Wort *el-waʿna* mit: ארץ ברצא לא חנבת שיא ein weißer (kalkiger oder sandiger) Landstrich, der nichts hervorbringt, und der *Ḳâmûs* erklärt es mit אֶרֶץ צַלְבָה eine harte (unfruchtbare) Gegend. Dem Hebr. ganz analog nennt das Arabische den Strauß *abu* (und *umm*) *eṣ-ṣaḥârâ* „Inhaber der sterilen Wüsten." Der Name רְעָנִים Thren. 4, 3 ist vollkommen

19 Gibst du dem Rosse Stärke,
Bekleidest du seinen Hals mit Haargeflatter?
20 Machst du es aufspringen gleich der Heuschrecke?
Sein prächtig Schnauben ist ein Schrecken!
21 Vielhufig scharrts im Blachfeld und hüpft auf in Kraft,
Ziehet aus entgegen gewappneter Schaar.

---

correct und entspricht der Bildung יְעֵלִים (Steinböcke); die Form פָּעֵל (فَعِل) ist häufig die *Nisba* von פַּעֲלָה u. פַּעֲלָה, wonach רְעֵךְ = בַּת חַיִּעֲנָה und רְעֵל = בַּת חַיִּעֲלָה „Bewohner der unnahbaren Felsen." Daher sagt *Neśwân* (gegen den Nichsemiten *Fîrûzâbâdî*), *wa'l* (יַעַל u. *wa'la*) sei ausschließlich der Felsenhorst und *wa'il* (יָעֵל) ausschließlich der Steinbock. Der gewöhnlichste arab. Name des Straußes ist *na'âma* נְעָמָה (wie aram. נעמא, נעמירת), collectiv *na'âm*, von der Weichheit (*nu'ûma* נְעוּמָה) seiner Federn, mit denen die Araberinnen (in Damask häufig) Kissen und Pfühle stopfen. *Umm ṯelâṯîn* „Mutter von Dreißigen" heißt die Straußhenne, weil sie in der Regel 30 Eier legt. Das Straußenei heißt in der Steppe *daḥwa* רַחְוָה (coll. *daḥû*), ein Wort, das gewiß uralt ist. Das Nest heißt *meḍḥâ* מַרְחָה. Die Zeit des Eierlegens ist in der syr. Wüste die erste Hälfte des Octobers. Als Nest dient eine Aushöhlung des Bodens, die sich die Strauße am liebsten im heißen Sande graben, weshalb sie in den ungeheuern Sandflächen der *Arḍ ed-Dehânâ* (דַּחֲנָא) zwischen dem *Schemmar*-Gebirge und dem Euphrat häufig sind. Doch finden sie sich auch viel in der großen Steinwüste *Baṣîṭa*, welche sich im Osten der *Belḫâ* etwa 30 Stunden lang von N. nach S. zieht. Die zeitherige Annahme, daß der Strauß in der syrischen Wüste nicht heimisch sei, ist eine irrige. Ende April kommen die Straußjäger mit ihrer Beute, den samt den Federn abgezogenen Häuten der Thiere, nach Syrien. Ein solches noch nicht gerupftes Fell heißt *gizza* (גִּזָּה). Die Jäger berichten, daß die Henne von früh bis Abend allein und von Abend bis früh mit dem Hahne, der tagsüber umherschweift, zusammen brütet. Die Angabe, daß der Strauß nicht brüte, gründet sich viell. darauf, daß die Henne in der ersten Zeit des Brütens häufig und Jägern gegenüber stets die Eier verläßt. Mehr sagen auch v. 14 u. 15 nicht aus. Ist aber die Zeit des Aufbrechens der Eier (*el-faḳs* פֶּקֶץ genannt) nahe, dann verläßt die Henne die Eier nicht mehr. Dieselbe Beobachtung macht man auch beim paläst. Rebhuhn (*el-ḥagel* חָגָל), das mit dem Strauße noch manches Andere gemein hat. Daß der Strauß für dumm gilt (v. 17), mag daher kommen, daß die Henne, wenn sie von den Eiern verscheucht worden, immer mit lautem Geschrei den Hahn aufsucht, der sie dann, wie die Jäger einstimmig behaupten, mit Gewalt zum Neste zurück bringt (woher sein arab. N. *ẓalîm* ‚der Gewaltthätige' kommen soll). Mittlerweile hat sich der Jäger in den Sand eingegraben und tödtet bei ihrer Ankunft mit einem glücklichen Schuß oft beide zusammen im Neste. Auch mag es für Dummheit gelten, daß sich das Thier bei Windstille reitenden Jägern gegenüber statt zu fliehen gerne hinter Hügel und in Vertiefungen des Terrains zu verstehen sucht. Daß es aber, bei der Unmöglichkeit zu entkommen, den Kopf in den Sand stecken sollte, erklärten die Jäger für eine Lächerlichkeit. Unterstützt ihn der Luftzug, so spannt der fliehende Strauß die Federn des Schwanzes gleich einem Segel auf und unter beständigem Rudern mit den ausgebreiteten Flügeln entkommt er seinen Verfolgern mit Leichtigkeit. Das Wort תְּמָרִיא v. 18 scheint ein Jagdausdruck zu sein und (ohne einen *accus. objecti*) jenes Ausspannen des Gefieders zu bezeichnen, also mit dem تَعْرِيش (تعريش) der heutigen Straußjäger vollkommen gleichbedeutend zu sein. So singt der Dichter *Râśid* vom Jägervolke der *Ṣulubât*: „Und der Kopf (der Braut mit den gelösten Flechten) gleicht dem (weichen und schwarzen) Gefieder der Straußhennen, wenn diese (es) ausbreiten (*'arraśannâ*) | Sie sahen den Jäger auf sich zu kommen da wo es kein Versteck gibt | Und spreiten die Schenkel indem sie fliehen." [Vgl. hiezu die Mittheilungen Wetzsteins in dem Aufsatze über die Verbreitung des Straußes in Asien in Petermanns Mittheilungen 1870 S. 380—382.] Daß die Thora den Strauß zu essen verbietet (Lev. 11, 16. Dt. 14, 15), hat viell. seinen Grund in der Grausamkeit seiner Jagd; denn man tödtet ihn mit äußerst seltenen Ausnahmen immer nur über seinen Eiern. Die Henne, welche, wie erwähnt, gegen Ende der Brutzeit nicht flieht, duckt sich bei Ankunft des Jägers, neigt den Kopf auf die Seite und schaut ihren Feind regungslos an; mehrere Beduinen haben mir gesagt, daß man ein hartes Herz haben müsse um zu schießen. Ist das Thier getödtet, so verscharrt der Jäger das Blut, legt die Henne wieder auf die Eier, gräbt sich in einiger Entfernung in den Sand und wartet bis zum Abend, wo der Hahn kommt, der nun gleichfalls neben dem Weibchen erchossen wird. Die mosaische Gesetzgebung konnte demnach die Straußjagd aus demselben Menschlichkeitsgefühle verboten haben, welches ihr bei andern Bestimmungen (wie Ex. 23, 19. Dt. 22, 6 f. Lev. 22, 28 u. ö.) unverkennbar maßgebend war. Vielleicht gehörte es auch, wie das Verbot, Kameelfleisch zu essen, zu den Vorkehrungen, welche den Israeliten die Rückkehr zum Nomadenleben unmöglich machen sollten."

22 Es lacht der Furcht und schreckt nicht zusammen,
Und kehrt nicht um vor Schwertern.
23 Ueber ihm klirrt der Köcher,
Blitzende Lanze und Speer.
24 Mit Ungestüm und Zornmut schlürft es den Boden
Und verbleibt nicht, wenn das Schlachthorn schallt.
25 Bei jedem Schlachthornstoß rufts Hui!
Und aus der Ferne witterts den Kampf,
Der Befehlshaber Donnerruf und das Schlachtgeschrei.

Auf den Strauß (στρουθοκάμηλος), der, wie die Araber sagen, aus der Natur des Vogels und des Kameels zusammengesetzt ist, folgt, vorbereitet durch v. 18, das Bild des Rosses, in seiner heldenhaften Schöne und unaufhaltsamen Kriegslust gleichfalls ein Thatbeweis der schöpferischen Weisheit des Weltregierers, welche dem Menschen Bewunderung abnöthigt. Dieses Stück des B. Iob, sagt K. Löffler in seiner Gesch. des Pferdes (1863), ist dessen älteste und schönste Beschreibung. Man vergleiche sie mit dem Lobe des Pferdes in Hammer-Purgstalls Duftkörnern — es gebührt ihr vor dieser der Preis majestätischer Einfachheit, welche der Grundzug klassischer Meisterschaft ist.

Das Pferd heißt סוּס, was an arab. يَشُوش erinnert, wie vom Pferde gesagt wird, wenn es den Kopf hin und her wirft (DMZ XXII, 140); näher liegt aber der Verbalstamm ساس lenken, dressiren, wov. *sâis* Pferdeknecht. Hier. übers. 19b: *aut circumdabis collo ejus hinnitum*, wie auch Schlottm.: Schmückst den Hals ihm mit der Donnerstimme; aber Hals (צַוָּאר eig. Dreher wie pers. *gerdân, gerdan,* v. צור صار mittelst Druckes drehen, wenden, beugen hat mit der Stimme des Wieherns nichts zu schaffen, und רַעְמָה bed. auch nicht Hoheit (Ew. § 113d), sondern die Mähne, nicht v. רָעַם = רָאַם = רָם als oben befindliches Kammhaar, wie λοφιά (vgl. عُرْف Scheide des Rückens von

wo zu beiden Seiten die Mähne herabwallt), sondern v. רָעַם *tremere* die Mähne als zitternde flatternde wie *φόβη*, nach Kuhn verw. mit *σόβη* Schweif von *φοβεῖν* (*σοβεῖν*) wedeln, schütteln, scheuchen, vgl. *αἴσσεσθαι* von der Mähne Il. 6, 510. Die Bewegungsweise des Rosses, welche 20[a] mit חַרְגִּיעֶנּוּ gemeint ist (v. רָגַז, رعش, رعس *tremere, trepidare*) bestimmt sich nach der Vergleichung mit der auch sonst (Jo. 2, 4) pferdeähnlichen Heuschrecke: es ist jene spirallinichte Fortbewegung in Sätzen bald nach rechts bald nach links gemeint, welche mit einem von dem arab. *harǧala-l-farasu* (vgl. חַרְגֹּל) mittelst des Maurisch-Spanischen entlehnten Reitkunstwort die Caracole genannt wird; auch رعس ist vom Lauf des Straußen und dem Flug der Taube in solchen *successive lateral and oblique motions* (Carey) üblich. נַחַר 20[b] ist nicht das Wiehern des Pferdes (welches צָהַל صَهَلَ synon. حَمْحَمَ heißt), sondern das Schnauben durch die Nüstern (vgl. arab. *nachîr* Geschnarch, Geröchel), griech. *φρύαγμα*, lat. *fremitus* (vgl. Aeschylus *Septem c. Th.* 374 nach dem Hermannschen Texte: *ἵππος χαλινῶν δ' ὡς χατασθμαίνων βρέμει*); הוֹד bed. wie Sach. 10, 3 Pracht (sein majestätisches Schnauben).[1] Der Nominalsatz will sagen, daß sein Schnauben vermöge des imponirenden Eindrucks Schrecken einflößt oder verbreitet. In 21[a] haben LXX Syr. Hier. den Sing., Böttcher vermutet יַחְפְּרוּ (was unbelegbar), viell. ist der Plur. dadurch veranlaßt, daß sich mit der Vorstellung des scharrenden Rosses die der vielen scharrenden Hufe verschmelzt nach dem bekannten *quadrupedante putrem sonitu quatit ungula campum* oder, da dies (Virgil

1) Die den Wurzeln הדר, הוד u. חָדָה gemeinsame Grundbedeutung *se demittere* theilte sich innerhalb der verschiedenen Dialekte zweifach: 1) in die des Ruhms; vgl. *lêla hâdia* eine windlose, stille, feierliche Nacht; *el-hâdî* (in der Terminologie der Tenne) der feststehende Stier, um den sich alle übrigen zu einem *Karan* gehörigen Stiere herumbewegen; *el-hedâ* der ruhige Zustand; die Sitte; die Gemütsruhe (bei den Nomaden); הוֹד (in der Verbindung הוד והדר) die inwohnende Würde (وَقَار), Majestät, wie שָׁנָן شَانٌ von שְׁאֵנָן und שַׁאֲנָנָה v. שָׁכַן. 2) in die des Herabfallens auf etw.; vgl. *hedd* sich setzen (vom Vogel), sich stürzen (auf den Feind), einstürzen (vom Haus), krachen (vom Donner), schallen (von der Stimme); הֵד u. הֵידָד das Geschrei (*clamor*). Im Beduinischen ist *hawîd* (הָוִיד) das Krachen des Donners, das Heulen des Sturmwindes, der dröhnende Hufschlag eilender Rosse. So heißt es in einer schönen Kaside des Ibn Dûchi auf den ʿAneza-Scheich Dôkân ibn Gendel: Vor dem Angriffe (لَكْدَة) des Ṭaijar wichen sie rückwärts — du konntest hören den Hufschlag der Glocken tragenden Schlachtrosse (هويد مبرشمات المناعر)." Die *muberšemât* sind die den *burêšimân* (eine Metallglocke, welche die Helden ihren Pferden umhängen, um die Aufmerksamkeit des Feindes auf sich zu ziehen) tragenden Rosse. Siun: diejenigen welche sich dem Tode geweiht hatten, flohen vor dem Ṭaijâr wie Feiglinge.

Aen. 8, 596) vom galoppirenden Rosse gesagt ist, nach dem gleichfalls virgilischen *cavatque Tellurem et solido graviter sonat ungula cornu* (*Georg.* 3, 87 s.); חָפַר ist, wie das arab. *hâfir* Huf zeigt, das eig. Wort von des Rosses ungeduldigem Aufwühlen der Erde (von wo aus es dann wie v. 29 *rimari, scrutari* bed.), עֵמֶק ist das Blachfeld als Wahlstatt, denn die Schilderung gilt, wie nun immer deutlicher wird, dem Kriegsroß. Das V. שִׂישׂ (שׂוּשׂ) hat hier seine Wurzelbed. *exsultare* (vgl. شاص *σκιρτᾶν* vom Fötus und noch näher das oben erwähnte شَاشَ *med. O*, welches heftige Bewegung bed.) und da es zudem בְּכֹחַ, nicht בְּכֹחוֹ heißt, so ist nicht zu übers.: es freut sich der Kraft, sondern: es hüpft auf oder gebart sich froh in Kraft, LXX *γαυριᾷ ἐν ἰσχύϊ*. נֶשֶׁק Rüstung 20, 24 bed. hier 21[b] meton. die gerüstete Feindesschaar, אַשְׁפָּה aber „der Köcher" steht nicht meton. für die das Roß umschwirrenden feindlichen Pfeile (Schult.), sondern v. 23 ist Ausmalung des unter dem Geklirr des Köchers und des Blitzes (der Klinge) der Lanze und des Wurfspießes (41, 21) dahinjagenden Rosses (Schlottm. u. A.); es sind die Waffen des auf dem Rosse Reitenden gemeint, welche aufschlagend klirren, indem Roß und Mann mutig dem Feinde entgegenstürmen. רָנָה (Nebenform zu רֶנֶן) nicht vom Blinken der Pfeile des Köchers (לשון לחב וברק wie ein alter jüd. Ausleger sagt, den Heidenheim notirt hat), sondern vom Klirren des Köchers, wie arab. *ranna, ranima* vom Schwirren des Bogens beim Abschnellen des Pfeiles; תְּרוּעָה (Spr. 1, 20. 8, 3) statt תִּרְנָה vocalisirend würde man der Sprache ein dialektisch (s. Ges. *thes.*) verbürgtes Wort entziehen. Zu 24[a] vgl. sich das arab. *iltahama-l-farasu-l-arḍa* es schluckt ein das Roß die Erde, wov. *lahim, lahim* Schlucker = Schnelläufer; so hier: mit stürmischem Ungestüm und zorniger Ungeduld (בְּרַעַשׁ וְרֹגֶז assonirendes Wortpaar) schlürft es den Boden d. i. jagt so schnell dahin, daß lange Strecken vor ihm so plötzlich verschwinden, als ob es sie gierig einschlürfte (גְּמָא Intens. von גָּמָא wov. גֹּמֶא das wasserschlürfende Papiergras), vgl. Catulls (35, 7) *viam vorabit;* ein etwas anders gewendetes Bild ist *nahaba-l-arḍa* d. i. nach Silius' Ausdruck *rapuit campum.*[1] Der Sinn von 24[b] ist wie bei Virgil *Georg.* 3, 83 s.: *Tum si qua sonum procul arma dedere Stare loco nescit* und bei Aeschylos *Septem* 375: *ὅστις βοὴν σάλπιγγος ὁρμαίνει* (Herm. *ὀργαίνει*) *μένων* (den Ruf der Drommete ungeduldig erwartend), הָאֱמִין bed. hier Festigkeit beweisen im nächsten physischen Sinne (Bochart Rosenm. u. A.): es hält nicht Stand d. i. läßt sich nicht halten, wenn (כִּי *quum*) der Hall des Schlachthorns d. i. wenn dieses hallt. שׁוֹפָר ist das Signalhorn

1) Ebenso Mahâbhârata 5, 2978: und die Rosse schlürften den Weg, angetrieben vom Wagenlenker, als ob sie Luft verschlängen, s. Petersburger Wörterbuch unter *k'am* schlürfen (*â-k'am* einschlürfen). Vgl. die Bilder: sein Fuß ist Wind, sein Huf ein Ambos etc. DMZ IX, 596. Auch صراط erklärt Beiḍâwi zu Sur. 1, 9 von der Absorption des Raumes, und hieher gehört auch لقم als Bez. des Weges.

bei Einberufung des Heerbanns z. B. Richt. 3, 27., bei Samlung des in Verfolgung des Feindes begriffenen Heeres 2 S. 2, 28., bei Volksaufständen 2 S. 20, 1., bei Auflösung des Heerbanns nach beendigtem Kampfe 2 S. 20, 22., bei Aufstellung zur Gegenwehr und zum Angriff z. B. Am. 3, 6., überhaupt das Signal des Krieges Jer. 4, 19. So oft dieses vernehmbar wird (בְּרִי in Reichlichkeit d. i. Jedesmaligkeit = *quotiescunque*) gibt es seine Kriegslust durch freudiges Wiehern kund; schon von ferne, ehe noch der Zusammenstoß erfolgt, wittert es (*praesagit* nach Plinius VIII, 64) die nahe Schlacht, (ahnt schon invoraus) das bald vernehmbare donnernde Commando der Heerführer (שָׂרִים wie Num. 31, 14. Jes. 3, 3 u. ö.) und das die Losung zum Angriff gebende Schlachtgeschrei. Obgleich das arab. Pferd — sagt Layard — sanft ist wie ein Lamm und keiner andern Führung bedarf, als die Halfter, so sprühen doch, sobald es den Kriegsruf seines Stammes hört und den zitternden Speer seines Reiters erblickt, seine Augen Feuer, die blutrothen Nüstern öffnen sich weit, der Hals krümmt sich und Schweif und Mähne heben sich empor und breiten sich im Winde aus.

26 Regt durch deine Einsicht seine Schwingen der Habicht,
Breitet seine Fittige aus nach Süden hin?
27 Oder ists auf dein Geheiß, daß der Adler sich emporschwingt
Und daß er hoch baut sein Nest?
28 Felsen bewohnt er und horstet
Auf Felsen-Zacken und Wachthöhn.
29 Von dort erspähet er Nahrung,
In die Ferne blicken seine Augen.
30 Und seine Jungen schlürfen Blut,
Und wo Erschlagene sind, da ist Er.

Daß נֵץ den (in der Hieroglyphik bedeutsamen) Habicht, eingeschl. den Sperber (lat. *nisus*) oder Finkenhabicht, bed., hat Bochart aus alten Zeugnissen erwiesen, der Wurzelbed. nach: der Aufstrebende, Hochauffliegende (vgl. نَصَّ erheben, vorwärts streben und نَقَّصَ die Flügel zum Fluge erheben). Das *Hi.* יַאֲבֶר־ (dichterischer Indic. des zweiten Tempus) könnte bed.: Federn bekommen *plumescere* (Trg. Hier.), aber das gibt eine schale Frage, weshalb Gregor das *plumescit* der Vulg. von Mauserung versteht, zu deren Beförderung der Habicht die Sonnenseite aufsuche. Aber חָאֲבִיר kann für sich allein nicht ‚neue Federn bekommen' bed., auch ist jährliche Mauserung allen Vögeln gemeinsam und hervorgehoben wird im A. T. sonst nur die Neubefiederung des Adlers Ps. 103, 5. Mi. 1, 16 vgl. Jes. 40, 31 (LXX *πτεροφυήσουσιν ὡς ἀετοί*).[1] So wird denn die Pointe der Frage in לְתֵימָן liegen: der Habicht ist ein Zugvogel, Gott hat in ihn den Instinct gelegt, beim Nahen der Winterszeit nach Süden auszuwandern. In v. 27 ss. wird nun der mit dem Löwen, dem König der vierfüßigen Thiere, angehobene Kreis einheimischer Thierbilder mit dem Adler, dem König der Vögel, geschlossen. Er heißt נֶשֶׁר von נשׁר *vellere*, wie auch *vultur* (= *vultor*) von *vellere* herkommt — ein gemeinsamer Name des Goldadlers, des Lämmergeiers, des Aasgeiers; an u. St. hindert nichts, den Adler *κατ. ἐξ.*, näml. den Gold- oder Steinadler (*aquila chrysaëtos*) zu verstehen, denn auch diesem sind Leichname, wenn auch nicht schon verweste, eine willkommne Beute. In 27[b] ist entw. zu erkl.: und ists auf dein Geheiß daß . . (Dillm. Hitz. u. A.) oder: ists so daß (wie in חָכְמִי) auf dein Geheiß . .; das Erstere ist hier natürlicher. שֶׁן־סֶלַע ist wie 1 S. 14, 4 die Felsenzacke (mit Verkürzung des שֵׁן in שֶׁן wie Dt. 32, 24, s. Heidenheim zu d. St.); das an zweiter Stelle dem עַל sich unterordnende מְצוּדָה bed. eigentlich *specula* (v. צוּד spähen), dann aber wie arab. *maṣâd* (von den Originallexx. auf *maṣada* zurückgeführt) den hohen Hügel und den Berggipfel. Die seltsame Form יְעַלְעוּ (sie saugen oder schlürfen) erklärt sich nicht als Verkürzung aus יְעַלְעֲלוּ, diese Abwerfung des letzten Consonanten des Quadriliterums ist möglich, aber weder läßt sich ein V. עול in der Bed. saugen nachweisen (s. zu 16, 11. Ps. 8, 3) noch läßt sich عَلَّ vergleichen, welches die Bed. ‚trinken' gar nicht hat;[1] dagegen bed. לוּעַ schlürfen und statt יְעַלְעוּ wird die Iterativform dieses לוּעַ vom Dichter beabsichtigt und also mit Ges. Olsh. u. A. יְלַעְלְעוּ zu lesen sein. Das Schlußwort 30[b] hat viell. an Mt. 24, 28 einen Nachklang. Hoch auf Bergspitzen horstet der Adler und Gott hat ihm ein wundersam scharf Gesicht gegeben, um weithin in der Tiefe unten die sich ihm und seinen Jungen darbietende Nahrung zu erblicken. Nicht bloß aus dem Thal in der Nähe seines Horstes, sondern oft aus fernen Ebenen, welche tief unten jenseit der Bergkette liegen, holt er seine Beute und erhebt sich mit ihr bis in die Wolken und trägt sie heim zu seinem Neste.[2] So waltet Gott wunderseltsam, aber bewunderungswürdig, scheinbar widersinnig, in Wahrheit aber planvoll weise in der Naturwelt.

[Da erwiderte Jahve dem Ijjôb und sprach:]

40, 2 Will nun hadern mit dem Allmächtigen der Tadler?
Der Ankläger Eloah's beantworte das!

Mit v. 1 wird 38, 1 wieder aufgenommen, weil die Rede Gottes nun gewissermaßen bei dem Ziele angelangt ist, welches sie sich als Entgegnung auf Iobs meisternde Auslassungen gesteckt hat. הָרַב ist *inf. abs.* wie חָטוֹב Richt. 11, 25., hier statt des Finitums der reine starre Ausdruck der um so schärfer hervorgehobenen und barscher verurtheilten Handlung; absichtlich wird Iob nicht angeredet, dem *inf. abs.* folgt

1) Uebrigens bed. אֶבְרָה die Schwungfeder und אֵבֶר den daraus zusammengesetzten Fittig (viell., da talm. אברים Flügel und Glieder *artus* bed., von אָבַר = חָבַר שׁסע zertheilen, gliedern); die Deckfedern heißen גּוֹצָה.

1) Das hie und da verglichene arab. عَلَّ bed. gar nicht ‚trinken', sondern von der sich vielfach verzweigenden Grundbed. des ‚Kommens über oder auf etw.' aus: einen zweiten, dritten u. s. w. Trunk auf den ersten setzen, s. zu Jes. 3, 4.

2) s. die schöne Schilderung in Charles Boner's Thieren des Waldes, deutsch 1862.

als Subj. (vgl. Num. 13, 35. Ps 17, 5 u. ö. Ges. §. 131, 4) seine Benennung nach seinem unziemlichen Gebaren: יִסּוֹר, (n. d. F. גִּבּוֹר, שִׁכּוֹר) bed. den Meisterer und Krittler *μωμητής*. Die Frage meint, ob Iob bei diesem Rechten mit Gott verharren will: er der rügend und anklagend Gott zur Rede setzt soll die ihm vorgelegten Fragen beantworten. Hitz. bezieht das neutrische Suff. von יַעֲנֶנָּה auf die Gewissensfrage 2a, nicht auf die vielen Fragen in c. 38. 39., aber Iobs Antwort bezieht sich in v. 4 auf die vielen Fragen und in v. 5 auf jene daraus gefolgerte.

[Da erwiderte Ijjôb Jahve und sprach:]

4 Sieh zu gering bin ich, was soll ich dir antworten?
Meine Hand leg' ich auf meinen Mund.
5 Einmal hab' ich geredet, und werde nicht mehr anheben,
Zweimal, und nimmer thu' ichs wieder.

Er ist gering d. i. der gestellten Aufgabe nicht gewachsen, darum hält er seinen Mund fest zu (vgl. 21, 5. 29, 9), denn was immer er auf all die Fragen sagen könnte träfe doch nicht zum Ziele. Einmal, zweimal hat er sich unterfangen, Gottes Walten zu kritisiren, er wird aber nicht wieder das Wort nehmen, wird das zu thun nicht fortfahren. Einmal, zweimal (שְׁנֵיִם versch. von שֵׁנִית ein zweites Mal) ist, distichisch vertheilt, s. v. a. zu wiederholten Malen. In אֶעֱנֶה fehlt der Begriff des ‚wiederum'; Hitzigs Conj. אֶשְׁנֶה (29, 22 vgl. 1 S. 26, 8) spricht für sich selbst.

Also: Iob beugt sich nun demütig und willig. Aber wie? Lautet die göttliche Rede nicht ganz anders als man denken sollte? Man erwartet aus dem Munde Jahve's etwas in dem bisherigen Verlauf des Drama's Unerhörtes zu hören und in dieser Erwartung finden wir uns vorerst getäuscht. Denn man blicke nur zurück und lese 9, 4—10 wo Iob Gott als weisen und mächtigen Herrn über die Naturwelt, bes. als unwiderstehlichen Gewaltherrscher über alles Große in ihr anerkennt und schildert, 12, 7—10 wo er auf die Geschöpfe der Höhe und Tiefe als Zeugen der Schöpfermacht Gottes verweist, 12, 11—25 wo er ein großartiges Bild von Gottes furchtbarem Walten in Natur- und Menschenwelt entwirft, 26, 5—14 wo er Gott als Schöpfer und Herrn aller Dinge preist und das was er von ihm aussagt nur als einen schwachen Nachhall des Donners seines Waltens bezeichnet, 28, 23 ff. wo er ihm als Schöpfer und Regierer der Welt die absolute Weisheit zuspricht. Im Rückblick auf diese Bekenntnisse Iobs wird man nicht sagen können, daß die Rede Jahve's in der Darlegung der Schöpfermacht und Schöpferweisheit Gottes, welche ihr Thema ist, Iob etwas bis dahin Unerkanntes zum Bewußtsein brächte, und es fragt sich demnach, welches denn das Neue ist, wodurch der große Umschwung in Iobs Innern hervorgebracht wird.

Es ist Iob gar nicht eingefallen, sich mit Gott in ein Wettgespräch über die Werke der Schöpfung einlassen zu wollen; er ist weit entfernt von der Verblendung, ein solches Examen bestehen zu können, er weiß im Allgemeinen, daß er, wenn Gott mit ihm streiten wolle, Gotte auf

Tausend nicht Eins werde antworten können 9, 3. Und doch stellt Gott ein solches Examen mit ihm an und Iob kommt dadurch zur Erkenntnis seiner Versündigung — wie geht das zu? Ist vielleicht in diesem Punkte die Anlage des Dramas verfehlt? Hat der Dichter sich zur Hervorbringung der nöthigen Wirkung, nämlich der Buße Iobs, eines im Zus. des Ganzen ungeeigneten Mittels bedient, etwa weil sein Gedankenvorrath erschöpft war? — —

Eins der letzten Worte Iobs vor der Erscheinung Jahve's war jenes שׁוּרִי יַעֲנֵנִי, er wünscht Gottes Entscheidung über das Selbstzeugnis seiner Unschuld herbei. Dieser Wunsch ist an sich nicht sündig, ja er ist da sogar eine Frucht seines verborgenen Glaubens, wo er von seinem Leiden und der Anklage der Freunde hinweg den Blick der Hoffnung in die Zukunft auf Gott als seinen Rechtfertiger und Erlöser richtet. Aber ein sündiger Wunsch wird es da, wo er sein Leiden, weil er Leiden und Sünde nicht auseinander zu denken weiß, als faktische Anklage Gottes, und weil er sich seiner Unschuld bewußt ist, als ein mit der göttlichen Gerechtigkeit unvereinbares Verhängnis Gottes, seines Gegners und Feindes, anschaut: er wird da zum יסור und מוכיח אלוה, und überhebt sich über Gott, weil er den zum Feinde zu haben meint, der sein bester Freund ist. Dieser Trotz ist aber keine gemeine Gottlosigkeit, vielmehr ist Iob wirklich der unschuldige Knecht Gottes und sein Trotz ist nur die Folge einer falschen Vorstellung, welche sich der Angefochtene von dem Urheber seines Leidens macht; auch hat dieser Trotz nicht von dem ganzen Gemüt Iobs Besitz ergriffen, vielmehr liegt der Glaube, der das Vertrauen zu dem Gotte festhält den er nicht begreift, im Kampfe dagegen, und dieser Kampf neigt sich im Verlauf des Drama's je näher der Katastrophe immermehr zum Siege, der, um völlig zu sein, nur eines entscheidenden Ausschlags wartet. Darum geht Jahve auf Iobs Verlangen שׁוּרִי יַעֲנֵנִי insofern ein, als er ihm wirklich antwortet, und schon daß dies geschieht und daß es, obwol aus dem Sturme heraus, doch nicht in niederzwingender, die beleidigte Majestät rächender, sondern überzeugender, liebreich herablassender Weise geschieht, ist ein indirektes Zeugnis, daß Iob von Gott nicht als ein zum Gerichte reifer Frevler angesehen wird. Aber zunichte gemacht muß doch jene Thorheit und Vermessenheit werden, wodurch der Knecht Gottes sich selbst unähnlich geworden ist, und ehe Iob Gott als seinen Zeugen und Erlöser thatsächlich erfahren kann, als was ihn in lichteren Augenblicken sein Glaube vorausgeschaut hat, muß sein sündliches Tadeln und Meistern Gottes durch Buße getilgt und damit zugleich sein Wahn, wodurch sein Glaube beinahe erdrückt worden ist, der nämlich, daß sein Leiden eine feindliche Schickung Gottes sei, zerstört werden.

Und wodurch wird Iob zur bußfertigen Anerkennung seines verdunkelnden Urtheils über das göttliche Verhängnis und seines Rechtens mit Gott gebracht? Etwa dadurch, daß Gott ihm zugibt was wirklich der Fall ist: daß er nicht als Sünder die Strafe seiner Verschuldung leide, aber zugleich darlegt, daß das Leidensverhängnis kein ungerech-

es, weil kein feindliches sei? Nein, denn Iob ist gar nicht werth, daß ihm von Gottes Seite sein Recht geschehe, ehe er das Unrecht, wodurch er sich an Gott versündigt, bußfertig anerkannt hat. Gott würde der Selbstgerechtigkeit Vorschub leisten, wenn er Iob das Zeugnis der Schuldlosigkeit gäbe, ehe die Sünde der Selbstüberhebung, in welche er durch das Bewußtsein seiner Schuldlosigkeit gerathen ist, in die Demut aufgehoben ist, an der sich alle gottgefällige Rechtbeschaffenheit erprobt. Darum beginnt Gott mit Iob wider Erwarten über ganz andere Dinge zu reden, als über sein Recht oder Unrecht in Betreff seines Leidens. Schon darin liegt für Iob eine tiefe Beschämung. Aber noch eine tiefere darin, daß Gott gleichsam das *abecedarium naturae* aufschlägt und den Meisterer seines Waltens daran zu Schanden macht. Daß Gott der allmächtige und der allweise Schöpfer und Regierer der Welt sei, daß die Naturwelt über menschliches Kennen und Können erhaben und voll wunderseltsamer göttlicher Schöpfungen und Einrichtungen, voll von Geheimnissen und Ueberschwenglichkeiten für den unwissenden und ohnmächtigen Menschen sei, das weiß Iob auch ehe Gott redet, und doch muß er es jetzt hören, weil er es nicht recht weiß, denn die Teleologie in der Naturwelt weist auf eine gleiche in der Gestaltung der menschlichen Geschicke, und so erhaben Gott der Schöpfer und Herr der Naturwelt über Iobs Meistern ist, so erhaben ist auch über dasselbe der Urheber seines Leidens. Das Neue an der Rede Jahve's ist also nicht der Nachweis der Erhabenheit Gottes an sich, sondern die Beziehung, in welche Iob ihm an sich nicht fremde Erkenntnisse zu dem Geheimnis seines Leidens und seinem Verhalten gegen Gott in diesem seinem Leiden zu setzen genöthigt wird.

Der Grundton der göttlichen Rede ist der Gedanke, daß menschliches Wissen und Wirken das göttliche Walten im Bereiche der Natur in unerreichbarer Höhe über sich hat und daß also der Mensch auch den göttlichen Schickungen gegenüber auf alles Besserwissen und Widerstreben zu verzichten hat. Dabei wird aber innerhalb des Kreises dieses allgemeinen Gedankens insonderheit noch nachgewiesen, wie die Natur mit der Weisheit zugleich die Güte Gottes spiegelt, wie das an sich Zweckgemäße höheren Zwecken der sittlichen Weltordnung dient, wie die göttliche Fürsorge sich auf alle Geschöpfe je nach ihrem Bedürfnisse erstreckt und wie er in einer für den Menschen oft paradoxen, aber in Wahrheit bewunderungswürdigen Weise seine Gaben mannigfaltig vertheilt hat. Ueberall Wunder der Macht und Weisheit Gottes und zwar seiner Güte voller Macht und seiner Fürsorge voller Weisheit, unendlich erhaben über Iobs Kenntnis und Vermögen. Iob kann nicht antworten auf eine von all diesen Fragen, aber er fühlt auch, zu welchem Zwecke sie an ihn gestellt sind. Der Gott, der das Meer dämmt, der die Wüste erfrischt, der die Raben speist, der für die Gemse in der Wildnis und den Adler auf seinem Felsenhorste gesorgt hat, das ist derselbe Gott, der ihn jetzt scheinbar so ungerecht leiden läßt. Ist aber jener anbetungswürdig, so wird es auch dieser sein. Darum bekennt Iob, daß er fortan verstummen, und gelobt, daß er nun

nicht weiter rechten wolle. An dem Wunderbaren der Natur geht ihm die Ahnung auf über das Wunderbare seines Leidens. Seine Demütigung unter die Geheimnisse der Natur ist zugleich die Demütigung unter das Geheimnis seines Leidens, und nun erst, wo er das bisher gemeisterte Geheimnis bußfertig verehrt, ist es Zeit, daß es ihm seine inwendige Herrlichkeit enthülle, die Schmerzensknospe ist reif und kann nun aufbrechen, um den Farbenschmelz ihrer gezeitigten Schöne zu erschließen.

Die zweite Rede Jahve's und Iobs zweite bussfertige Antwort XL, 6—XLII, 6.

Schema: 6. 10. 9. 12. 10. 9 | 4. 6. 6. 8. 8. 8. 10 | 6. 6.

[Da erwiderte Jahve Ijjôb aus dem Sturme heraus und sprach:]

Auch dies zweite Mal redet Jahve mit Iob aus dem Sturme, nicht in seinem Zorne, sondern in tiefer Herablassung, die Anerkennung seiner Größe nicht erzwingend, sondern sie durch Ueberzeugung erzeugend. Es bewährt sich auch hier, daß Gott viel langmütiger und sanftmütiger ist als die Menschen und insbesondere als die gegen Iob donnernden und blitzenden Freunde, diese Advocaten der göttlichen Ehre, diese Streiter für ihre Orthodoxie. Gott ist Wahrheit und Liebe, die Menschen aber haben bald Liebe ohne Wahrheit, bald Wahrheit ohne Liebe. Wenn ein frommer Mensch sich auch nur in Einem Punkte verfehlt oder versündigt, so verdammen sie gleich die ganze Person mit Haut und Haar, lassen an ihr nichts Gutes — Gott aber scheidet Gutes und Böses, und macht das Gute zum Mittel, den Menschen vom Bösen zu befreien. Auch fährt er nicht gleich zu, sondern wartet erzieherisch, bis zum Eingreifen Zeit ist. Wie lange hört er Iobs kecke herausfordernde Reden an und schweigt! Und als er dann zu reden beginnt, schlägt er Iob nicht durch Machtsprüche zu Boden, sondern handelt mit ihm als einem Kinde, er examinirt ihn aus dem Katechismus der Naturwelt und läßt ihn sich selber sagen, daß er in diesem Examen durchfällt. In dieser 2. Rede aber macht ers mit ihm wie in dem bekannten Gedichte von Hans Sachs mit St. Petrus: er bietet ihm an, einmal statt seiner die Welt zu regiren und sie, wo möglich besser zu regiren:

7 Auf gürte als ein Mann deine Hüften:
Ich will dich fragen, und du berichte mich!
8 Willst du gar zernichten mein Recht,
Mich verurtheilen, damit du gerecht seist?
9 Oder hast du etwa einen Arm wie Gott
Und kannst mit der Stimme gleich ihm donnern?

Die Frage mit הַאַף (nicht הֲגַם) steht nicht bloß in Additions-, sondern in Steigerungsverh. zu 40, 2.: Iob rechtete nicht allein mit Gott, was an sich, es mag zum Inhalte haben was es wolle, unrecht ist — er ging so weit, das Recht auf Seiten Gottes des Weltordners zu ‚brechen'

d. i. in sein Gegenteil zu verkehren und, um nur seine eigne Gerechtigkeit nicht aufgeben zu müssen, die göttliche zu bezweifeln. Auch וְאִם 9ª ist fragend wie 8, 3. 21, 4. 34, 17 vgl. 39, 13., nicht wünschend wie 34, 16: Oder — dies der Sinn dieser zweiten Gliederung der Doppelfrage v. 8f. — besitzest du die Macht die dich befähigt, das was du in der Weltordnung nicht gut befindest besser zu machen? Gott zeigt in seinem weltregierenden richterlichen Walten seinen Arm, erhebt seine Donnerstimme: kannst etwa du — fragt Jahve — das Gleiche, der du zu wähnen scheinst, die Welt gerechter regieren zu wollen, wenn du sie zu regieren hättest? כָּאֵל ist *comparatio decurtata:* gleich Gottes Arm. וּבְקוֹל כָּמֹהוּ ließe sich verbinden: ihm gleichen Rufes; die Uebers. folgt den Accenten (ובקול *Mugrasch*), בְּקוֹל הרעים ist ebenso sagbar wie הפטיר בְּשָׂפָה Ps. 22, 8 vgl. 68, 34.

10 Schmücke dich denn mit Pracht und Hoheit,
Und in Glorie und Majestät kleide dich!
11 Laß sich ergießen die Ueberfluten deines Zorns,
Und nimm wahr alles Stolze und mach' es niedrig!
12 Nimm wahr alles Stolze, beug' es nieder,
Und stürze die Frevler um an ihrer Stelle!
13 Birg sie in den Staub allzumal,
Ihre Angesichter banne fest in Verborgenheit:
14 So will auch ich dich loben,
Daß Hülfe dir schafft deine Rechte.

Er soll einmal den Ornat des Königs der Könige anlegen und seinen Zorn über Stolz und Frevel zu deren gänzlicher Beseitigung ergehen lassen. Für עדה (anlegen) hat Ps. 104, 1f. vgl. Jes. 59, 17 sinnverwandtes, aber wurzelverschiedenes עטה (umhüllen). Dem üblichen Wortpaar הוֹד וְהָדָר stellt der Dichter in גְּאוֹן וְגָבַהּ ein gleicherweise alliterirendes an die Seite. חַפְּרִי (vgl. 37, 11) bed. *effundere, diffundere* wie arab. *afâḍa*, עֶבְרוֹת oder nach der LA Ben-Aschers עֲבָרוֹת wie Ps. 7, 7 ist die Verbindungsform von עֶבְרוֹת 21, 30. Die Wiederaufnahme 12ª will sagen: thue es aber nicht bloß innerlich und zeitweise, sondern allseitig und gründlich. Man erinnert sich bei v. 11—13 sofort an das Gericht über alles גֵּאֶה וְרָם Prunkhafte („Form des *nimium* und darum dann *vitium*" Hitz.) und Erhabne bei Jes. c. 2., wo auch das טְמֹנָם בֶּעָפָר seine Parallele hat (Jes. 2, 10). Nicht minder aber erinnert 14ᵇ an Jes. 59, 16. 63, 5 (vgl. Ps. 98, 1), Jesaia I u. II haben gleiche Bez. zum B. Iob. Das ἅπ. λεγ. חַנְּךָ (√חנך) ist hebräoarab., *hadaka* bed. wie *hadama* einreißen, niederreißen, hier mit חַחֲתֵם so daß sie da wo sie stehen zusammenstürzen. Bei טָמוֹן (v. טָמַן, aram. arab. טמר) ist an die Unterwelt, eingeschl. das Grab, gedacht, vgl. arab. *maṭmurât* Souterrains); חָבְשׁ bed. wie حبس IV ‚in Bande legen' (wov. مَحْبِس Ort des Einschlusses, Gefängnis). Dillm. vergleicht aus Hen. X, 5: καὶ τὴν ὄψιν αὐτοῦ πώμασον καὶ φῶς μὴ θεωρείτω — der mit טמם beginnende, בטמון schließende Vers ist palindromisch (Jes. S. 411). Versuch es nur einmal — dies der Gesamtsinn — mir es gleich zu thun in Ausübung strafender Gerechtigkeit, ich würde dich

loben. Daß er es nicht vermag und doch in seiner Kurzsichtigkeit und Ohnmacht Gottes Walten der Ungerechtigkeit zu zeihen wagt, sollen ihm nun weiter die folg. Riesenthierbilder handgreiflich machen.

15 Sieh doch den Behêmôth,
Den ich geschaffen mir dir:
Gras wie das Rind frißt er.
16 Sieh doch seine Kraft ist in seinen Lenden
Und seine Stärke in den Strängen seines Bauches.
17 Er biegt seinen Schweif gleich einer Ceder,
Die Sehnen seiner Keulen sind dicht verschlungen.
18 Seine Knochen sind Röhren von Erz,
Seine Gebeine wie Barren von Eisen.

Der Name בְּהֵמוֹת (nach Art der in die Abstractivendung hinüberspielenden intensiven Plur. חוֹלְלוֹת, חָכְמוֹת) bez., hebr. gedacht, das Vieh κατ' ἐξ. oder den Koloß von Vieh; es ist, wie Bochart erwiesen, das in den Strömen Afrika's, aber gegenwärtig nicht mehr im Nile vorkommende sogen. Fluß- oder Nilpferd *hippopotamus amphibius*[1] (in Ps. 73, 22 Bild der בְּסִילוֹת Plumpheit und Stumpfheit, Jes. 30, 6 בְּהֵמוֹת נֶגֶב Emblem des sich dick und breit machenden und doch in fremdem Interesse schwerfälligen Aegyptens), welches nach dem Aussehen seines zur Hälfte aus dem Wasser emporgehaltenen Kopfes ein Pferd genannt wird, فرس البحر ‚Wasserpferd' bei Damîri, ital. *bomarino*, engl. *seacow*, wie äg. *p-ehe môu* (Wasserochs) — ein freilich nicht belegbarer, von Jablonski nur aus בהמות erschlossener Name; hieroglyphisch heißt das Nilpferd *apet*, es wurde göttlich verehrt, unter den Ruinen von Theben ist ein Tempel der *Apet*.[2] In 15ᵇ bed. עִמָּךְ nichts Anderes als ‚mit dir' (LXX Trg. Syr. Hier.), so daß du es vor dir hast, nicht: gleichwie dich (Dillm. Hitz. u. A.), denn nicht darauf kommt es hier an daß es wie Iob geschaffen, sondern daß es in die Welt des Menschen hineingeschaffen ist. Dieser Wasserochs frißt חָצִיר grünes Gras wie ein Rind; daß er noch lieber Fruchtfelder plündert — im Arab. bed. *chaḍîr* insbes. die grüne Gerste — versteht sich hienach von selbst. Nichts desto weniger hat er riesige Stärke, näml. in seinen feisten Lenden (מָתְנַיִם v. מָתַן dauerhaft, stark, fest s.) und in den Flechsen (שְׁרִירֵי eig. den festen Bestandtheilen,[3] also: Bändern und Muskeln) seines schleppenden

1) G. Barzilai (von der Sonnenstillstandsfrage her bekannt) in seiner Schrift *Il Beëmot. Saggio di paleontologia biblica* (Triest 1870) sieht in dem Behemoth das antediluvianische Mammuth (*elephas primogenius*) und meint, der Dichter, der dieses Thier auch nur in fossilem Zustande gekannt habe, schildere hier rückschlußweise — c. 40 also ein Stück tiefblickender zutreffender Paläontologie. Das läßt sich immer noch eher hören, als wenn Jakob von Edessa den Behemoth als Collectiv der Heuschrecken faßt und den Leviathan von der Seeschlange versteht, deren kleinste 100 Meilen lang sei — Naturbilder der bald in das Kleine bald in das Große gelegten Unüberwindlichkeit (DMZ XXIV, 290—296).

2) Es heißt auch *teb* und vertritt zuweilen den bösen Typhon; das weibliche Nilpferd in der Nähe des Nordpols wird astronomisch *mena.t* genannt.

3) Anders *Wetzst.*: „Die שרירי הבטן sind, wie ich glaube, weder die Sehnen und Muskeln, noch weniger „die geheimen Theile", sondern die vier

Bauches. Der im Verh. zu dem Kolosse kurze Bürzel von Schwanz wird mit einer Ceder (dem Aste einer solchen) verglichen *ratione glabritiei, rotunditatis, spissitudinis et firmitatis* (Bochart); er sieht, da das Thier überh. fast haarlos ist, wie ein starrer nackter Knochen aus, und doch kann es ihn gleich einem elastischen Cedernast biegen; חָפֵץ ist hebräo-arabisch, gerade von Biegung des Holzes (*el-ʿûd*) ist حفض ein übliches Wort, verw. خفض, sonst nur von Beugung = Neigung (vgl. צָבָא wollen mit صب ausgießen = *verser*), hier aber einmal in seiner Grundbed. (Trg. כָּפַף, Hier. *stringit*, wogegen LXX Syr. es im Sinne des Steifens und Aufrichtens verstehen).[1] Da diese Schilderung wie das ganze B. Iob so stark arabisirt, so wird auch פחד 17[b] Ein Wort mit dem arab. *fachiḏ* Schenkel sein, wie auch Arabs übers.: *ʿurûku afchâḏihi* (die Adern oder Stränge seiner Schenkel); das Trg., hier das Textwort beibehaltend,[2] hat Lev. 21, 20 פֶּחָרִין für אֶשֶׁךְ und versteht auch hier die Hoden; wir erkl.: die Sehnen (s. über גִּיד 10, 11) seiner Dickbeine oder Keulen[3] sind verschlungen, nämlich nach Art verschlungener Weinstockranken שׂרִיגִים.[4] Warum ist aber פַּחֲדָיו vocalisirt und

---

Träger des thierischen Leibes = *arkân el-baṭn*, näml. die Knochen der מתנים 16[a] zus. mit den zwei Schulterblättern. Das arab. *sarîr* ist dasj., worauf eine Sache sich stützt oder ruht, worin sie feststeht oder sich bewegt. *Neŝwân* (Bd. I, 280) sagt: „*sarîr* ist die Unterlage, worauf eine Sache festsitzt" und der *sarîr er-raʾs*, sagt ders., ist der „Ort, wo der Kopf im Nacken festsitzt." Der *Ḳâmûs* bringt dieselbe Bed. *primo loco*, was beweist, daß sie allgewöhnlich; darauf im Allgem. مُضْطَجَع ‚Stützort einer Sache'.

1) Das mit חפץ zu vergleichende خفض bed. 1) niederliegen an einem Orte (*subsidere*); niedergedrückt s. (vgl. *el-arḍ el-châfiḍa* der niedrig gelegene Acker); niedergebeugt s. zu etwas, *propensum esse in aliquid* (חָפֵץ). 2) transitiv: niederbeugen etwas z. B. den Kopf, niederdrücken (*supprimere*) die Stimme. Hiernach wäre zu übers.: Niederhängt sein Schweif (starr) wie eine Ceder, oder: abwärts streckt er seinen Schweif wie e. C., denn der gedrungene Schweif des Thieres ist dem Semiten ein Zeichen seiner Stärke. Als ich im J. 1860 mit dem 82jähr. *Fêjâḍ* Scheich von *Fîk* in *Gôlân* die nahe Bergfestung *el-Ḥoṣn* besuchte, ritten wir an Fêjâds Pflügern vorüber, und da einer derselben sein Gespann langsam gehen ließ, rief ihm der Scheich schon von Weitem zu: Munter! munter! Es sind (die Stiere, mit denen du pflügst) keine alterschwachen Ochsen, noch sind sie die Mitgift einer Wittwe (die bei ihrer Wiederverheirathung nur ein Paar schwache elende Rinder von ihrem Vater oder Bruder mitbekommt);

19 sondern es sind عَوَالِك Kalben (3—4jährige Stiere) mit stramm gehobenen Schweifen (*waḏuʾûluhin muḳaśmara*, مُقَشْمَر ein potenzirtes مُقَشَّر oder مُقْشَعِرّ [vgl. שַׂלְאֲנִין 21, 23]). *Wetzst.*

2) Ein anderes Trg., welches גבריה ושעבוזוהי *penis et testiculi ejus* übers., s. Aruch *s. v.* שעבז (großhodig s.).

3) Nach Fleischer bed. *fachiḏ* eig. Dickbein (= Schenkel) von der √*fach* mit der allgem. Bed. des Aufgeblasen-, Aufgeschwollen-, Dickseins.

4) Bei der Wahl des Wortes ישׂרגו schwebte dem Dichter unzweifelhaft die *muŝâgarat ed-dawâlî* (von שׂרג = שׂגר) „das Verschlungensein der Weinreben" vor, vgl. DMZ XI, 477: „Allenthalben schwingt sich in diesem reizenden Erdenwinkel (der *Ġûṭa*) die sich selbst überlassene Rebe in vielfachen, oft

nicht פַּחֲדָיו (wie z. B. שְׁעָרָיו)? Entweder nach aramäischer Weise wie z. B. עַנְפּוֹהִי Dan. 4, 9 (mit אַשְׁרָיו hat es eine andere Bewandtnis), oder vielmehr regelrecht als Du. (wie רַגְלָיו) von פַּחֲרַיִם (wie מָתְנַיִם), gleich passend bei der Bed. *femora* wie *testiculi*. Auch מָטְמֵל 18[b] ist hebräo-arab.; denn مطل bed. schmieden oder eig. schmiedend (hämmernd) strecken und dehnen, eine sec. Bildung von טוּל *ṭâla* lang s., wie *makuna* von *kâna, madana* von *dâna, maṣṣara* (eine befestigte Stadt anlegen) von *ṣâra*, meist (wenn nicht immer) durch Vermittelung solcher Nmm. wie *makân, medîna, miṣr* (= מָצוֹר), also im vorliegenden Falle durch Vermittelung eben dieses *meṭîl* (= *memṭûl*[1]), obwol sich מָטַל auch mit Fleischer als direkte Fortbildung der √ מט (מר) dehnen, strecken ansehen läßt.[2] מְטִיל ist Ein Wort mit *μέταλλον* (Metall), eig. Eisen in Barren oder Stangen, also Metall in bearbeitetem, obwol noch nicht verarbeitetem Zustande.[3] Seine Knochen wie Röhren von Ehernem (Erz), seine Gebeine (גְּרָמָיו das mehr aram. Wort) wie geschmiedete Eisenstücke — welche treffende Abbildung des verhältnismäßig dünnen aber eisenfesten Knochengerüstes, von welchem die plumpe Fleischmasse des riesenschweinartigen Pflanzenfressers getragen wird!

19 **Es ist der Erstling der Wege Gottes,**
Er der es erschuf beschaffte ihm ein Schwert.
20 **Denn Futter tragen ihm die Berge,**
Und alles Wild des Feldes spielt dabei.
21 **Unter Lotussträuchern legt es sich nieder,**
In Versteck von Rohr und Sumpf.
22 **Es bedachen ihn Lotussträucher Schatten gebend,**
Es umfahen ihn die Weiden des Baches.
23 **Sieh übt Gewalt der Strom, es erzittert nicht,**
Bleibt wohlgemut, wenn hervorbricht ein Jordan an sein Maul.
24 **Bei seinen Augen greift ihn wol einer,**
Mit Sprenkeln durchbohrt er die Nase?!

Wege Gottes heißen 19[a] seine Bethätigungen als Weltschöpfer (vgl. 26, 14 wo die des Weltregierers inbegriffen sind), und Erstling dieser Wege heißt der Behêmoth nicht als der urersten, sondern der

---

einem Dutzend unter sich verstrickter, Riesenschlangen ähnlichen Verzweigungen den schimmernden Stamm der hohen Silberpappel hinauf", und ebend. S. 491: „eine fast mannsdicke wie aus Eisenstäben (vgl. v. 18) gewundene Rebe."

1) Das Lexikon des *Neŝwân* Bd. I, 63 sagt: „מָטְמֵל ist s. v. a. מְמֻטְמָל, nämlich das in die Länge Gehämmerte, von Eisen und andern Metallen gebraucht; und חֲרִירָה מְטִילָה sagt man von einem Eisenstücke, das gehämmert wurde, um es zu strecken." Das V. מטל kann als eine Verschmelzung der √ מדד (מטט, מוט vgl. מוֹטָה und موط beduinisch: lange Schritte machen) mit der √ טול lang sein betrachtet werden. *Wetzst.*

2) Von dieser Wurzel מט stammt مَطَّ V. sich strecken, مَطَلَهُ er hat ihn mit Versprechungen hingehalten, مطر מטר regnen d. i. in langen Strichen herabfallen.

3) Ibn-Koreisch bei Pinsker, *Likute* p. קנא, erkl. es ungenau durch *sebîkat ḥadîd*, was ein geschmolznes und geformtes Stück Eisen bed.

großartigsten Geschöpfe eines, *un chef d'oeuvre de Dieu* (Bochart), רֵאשִׁית nicht wie Spr. 8, 22. Num. 24, 20 von Priorität der Zeit, sondern wie Am. 6, 1. 6 des Rangs. Der Art. in הָעֹשׂוֹ ist wie Dt. 8, 15. 13, 6 u. ö. — eine Doppelverbindung des Particips mit Suff. und Art., welche für das Partic. flüssige Verbalkraft voraussetzt (so daß also der Suff. accusativisch gedacht ist Ew. § 290[d]) und nach arabischer Regel nur da möglich ist, wo das Particip weder eigentliches Nomen ist noch wie etwa ὁ γεγραφώς eine abgeschlossene Handlung ausdrückt, sondern die Bed. des (semitischen) Imperfekts in sich schließt, wonach also hier „der es machte" und Ps. 103, 4 „der (fort und fort) dich krönet" zu erklären sein wird. Es ist nicht gemeint daß Er dem Behêmoth sein Gottes-Schwert reichte, sondern (weshalb לוֹ absichtlich fehlt) daß Er sein (des B.) eigentümliches Schwert heranbrachte d. i. beschaffte, näml. die riesigen übereinanderstehenden Schneidezähne mit denen es die Fluren wie mit der Sichel abweidet: ἀρούρῃσι κακὴν ἐπιβάλλεται ἅρπην (Nicander *Theriac.* 566), ἅρπη ist eben das sichelförmige äg. Schwert (*harpu* = חֶרֶב). Dillm. liest nach Böttch. יַגַּשׁ und übers.: „das geschaffen ist um sein Schwert anzulegen" und so sich Futter zu verschaffen — was syntaktisch unmöglich. LXX hier und 41, 25[b]: πεποιημένον ἐγκαταπαίζεσθαι ὑπὸ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ, mit Bezug auf solche Fabeleien wie sie sich an Ps. 104, 26 knüpfen. Die Schilderung ist naturwahr. Der B. ist näml. (wofür auch sein Zahnbau) auf Pflanzennahrung angewiesen: „denn Erzeugnis tragen ihm die Berge"; es ist der Pflanzenwuchs der Vorberge der im Süden nahe an den Nil herantretenden Bergketten gemeint, welche das ungeschlachte Thier hinanklimmt und ganz und gar abweidet (s. Schlottm.). בּוּל ist s. v. a. יְבוּל wie assyr. *abal (habal)* Sohn in *bal* verkürzt wird, vgl. arab. *baul* Erzeugnis v. *bâla* zeugen, *aballa* Frucht (eig. Samen *bulal*) tragen.[1] Wie harmlos und, wenn man es nicht angreift, ungefährlich das Thier ist, malt 20[b]; שָׁם dort, näml. während seines Grasens. Man wird also 21[a] nicht den Wasserlotus zu verstehen haben wie Hgst., welcher hiefür auf ein Denkmalbild bei Wilkinson III p. 71 verweist.

Sand. übers. richtig نحت الضال und 22[a] Abulw.: يغطيه الضل مظلّلاله *tegit eum lotus obumbrans eum,* indem er الضل, richtiger الضال, durch *es-sidr el-berrî* d. i. der zu den Rhamneen gehörige *Zizyphus lotus* (L) oder Lotus-Judendorn erkl., wol zu unterscheiden von dem heiligen Lotus *(Nymphaea lotus),* der blauen oder röthlich weißen Wasserlilie, welche Nachts untertaucht und Morgens auf ihrem elastischen Stengel sich wieder über den Wasserspiegel erhebt; diese heißt arab. *nilûfer, linûfer, benûfer, nûfer,* in Aegypten auch *bischnin* und bildlich die „Braut des Nil (عروس النيل)". Daß das Wild der Steppe den Schat-

1) Ob בָּלִיל 6, 5. 24, 6 Mengselfutter (*farrago*) oder viell. reife Frucht d. i. Körnerfutter bed., so daß *jabol* Richt. 19, 21 in der Bed. „er gab trockenes, aus Gerstenkörnern bestehendes Futter" Gegens. des heutigen *jaḥuśś* (רָחַשׁ) „er gibt grünes, aus grünem Gras oder grüner Gerste *haśîś* bestehendes Futter" wäre, wie Wetzst. vermutet, darüber s. zu Jes. 30, 24.

ten der Lotussträucher (Lotusbäume) sucht und daß dies also auch von dem grasenden Nilpferd zu sagen ist, hat Schult. mit Dichterstellen belegt: dieser Lotus findet sich nicht allein in Syrien, sondern auch in Aeg. und ganz Afrika;[1] der Plur. ist von der Grundform צְאָל wie שְׁקָמִים von שִׁקְמָה gebildet Olsh. §. 148[b], der einzelne Baum hieß viell. צַאֲלָה (= ضالة) wie שִׁקְמָה (Ew. §. 189[h]). Mit 21[b] trifft Ammianus Marc. XXII, 15 zus.: *Inter arundines celsas et squalentes nimia densitate haec bellua cubilia ponit.* יְלָלוּ mit Chatef-Pathach wie יְלַלַּח Sach 11, 3. וְלָלַי und מְלָלַי Neh. 12, 36. רְבָבוֹת Num. 10, 36 u. dgl. (s. Ben-Ascher in Heidenheims משפטי הטעמים 53[b]), das flectirte צַל, ist Appos. des Subj.: es decken ihn Lotusbäume als sein Schatten (ihn beschattend). Auf Wiedergabe des doppelten Lautspiels v. 22 muß die Uebers. verzichten. חֵן 23[a] auf etw. Mögliches hinweisend gewinnt wie 12, 14. 23, 8. Jes. 54, 15 fast die Bed. einer Bedingungspartikel; חֵן (aus הֵן) und אִם sind ein und dasselbe Wort mit dem zu Grunde liegenden Demonstrativstamm *han (hâ).*[2] Dem V. עשק gibt Hitz. im Hinblick auf عسق zutreffend die Grundbed. *exorbitare.* Der Arabs übers. treffend ان طغى النهر, denn طغى bez. ganz so wie עָשָׁק excessives insolentes Benehmen und wird dann wie auch ظلم, عتا und andere von Schult. aufgezählte Vv. vom sittlichen Gebiete auf den Uebertritt eines Flusses über seine Ufer, auf den Andrang wilder Wasser, auf Stauung und Austritt angewachsener Strömungen übertragen. Den Behêmoth aber, der im Wasser so gut leben kann als auf dem Lande, setzt das nicht in Schrecken לֹא יָחְפּוֹז, eig. er springt davon nicht auf, geräth dadurch nicht außer sich. In 23[b] zieht der Dichter, um den Begriff eines gewaltigen und zeitweise hoch anschwellenden Stroms auszudrücken, den vaterländischen יַרְדֵּן vor, welcher der Scene nicht zu fern lag, da alle Wadi's in

1) Der ضال oder *Dûm*-Baum, welcher heiße und feuchte Niederungen liebt und daher viel am nördlichen und massenhaft am östlichen Ufer des galiläischen Sees sich findet [versch. von der Dûm-Palme *Hyphaena thebaica*], heißt gegenwärtig *sidra* coll. *sidr*, und seine Frucht, ein kleiner gelber Apfel, *dûma* coll. *dûm*, vielleicht „der nicht endende, perennirende", weil der des Jahres zweimal tragende Baum niemals leer von Früchten ist. In Aegypten heißt seine Frucht *nebḳ* (נֶבֶק) nicht *nibḳ* wie bei Freytag) und der Baum wird dort weit stärker und höher als in Syrien, wo er gewöhnlich nicht über 3 Klaftern hoch wird. Nur im *Wâdî 's-sidr* auf dem judäischen Gebirge habe ich mehrere ungewöhnlich große Stämme gesehen. Nach einer Mittheilung des Afrikareisenden Prof. Hartmann gibt es auf der Nilhalbinsel *'Sinâr* Wälder von Sidr-Bäumen 2—3 Tagereisen groß. Der *Kâmûs* stellt zu ضال die Bed. „der süße Dumbaum" voran, dann erst die „der wilde D." In heißeren Gegenden mag es auch eine veredelte Art mit größeren Früchten geben, in Syrien ist er nur wild — *Neśwân* (Bd. II, 192) sagt: „*ḍâla*, coll. *dâl*, ist der wilde *Dûm*-Baum" — doch habe ich seine Frucht immer süß und wolschmeckend gefunden. *Wetzst.* [Vgl. Rosen bei Seetzen 4, 299. Auch in Palästina nennt man diesen Baum *nebḳ* oder in mehr türkischer Aussprache *nebeḳ*. Die Frucht heißt in der alten Sprache *muḳl*, und *muḳla* bed. bei Dichtern häufig den dieser kirschrunden Frucht verglichenen Augenstern und geradezu das Auge.]

2) s. Friedr. Philippi, Status constructus S. 188.

ihrer Nähe sich mittelbar oder unmittelbar (wie *Wâdi el Meddân*, der Grenzfluß zwischen dem Lande *Suwêt* und der *Nukra*-Ebene) in ihn ergießen; יַרְדֵּן bed. hier nicht den (im Gebirg entspringenden) Strom im Allgem., der Name ist nicht seiner geogr. Bestimmtheit entkleidet, sondern exemplificirender Ausdruck; ob der Dichter daneben mit יָגִיחַ auf den גיחון d. i. den Nil (s. zu Gen. 2, 13) hindeute (Hitz.), lassen wir dahingestellt. Die Beschreibung schließt v. 24 mit der ironischen Frage (ohne Fragwort wie Jes. 28, 28ª): Bei seinen Augen (vgl. Ez. 8, 3) kann ihn wol einer greifen — nicht: mit seinem Zusehn Spr. 1, 17 (Ausg. 1) fangen, was ein nur unklar ausgedrückter Gegens. des Angriffs aus einem Hinterhalt wäre — mit Sprenkeln seine Nase durchbohren d. i. man kann ihm wol Sprenkel legen, welche wenn es in die Falle geht zusammenklappen und ihm die Nase durchbohren?! Weder die offne Gewalt noch die List, die man bei andern Thieren mit Erfolg anwendet, reicht aus, um sich dieses Ungetüms zu bemächtigen. Gewöhnlich faßt man מְוֹקְשִׁים gleich חַחִים Jes. 37, 29. Ez. 19, 4 oder doch den durch diese hindurchgezogenen Seilen, aber daß מוקש ein mit Eisenring versehenes Leitseil oder vorn mit einer Harpune versehenes Fangseil bedeuten könne, ermangelt aller Wahrscheinlichkeit. Auf die Beschreibung des Nilpferds[1] folgt nun die des Krokodils, welche auch sonst z. B. bei Achilles Tatius IV, 2. 19 Seitenstücke bilden.

25 Du ziehst wol den Leviathan am Hamen,
Und in die Angelschnur senkst du seine Zunge?!
26 Kannst du eine Binse durch seine Nase ziehen
Und mit einem Haken durchbohren seine Backe?
27 Wird es an dich viel Flehens richten,
Oder reden zu dir Schmeicheleien?
28 Wird er ein Bündnis schließen mit dir,
Daß du ihn hinnehmest zum ewigen Sklaven?
29 Kannst du mit ihm spielen wie mit einem Vöglein,
Und ihn anbinden für deine Dirnen?

Auf die Fragen ohne Fragwort v. 24 folgen andere desgleichen. Umbr. Ew. Stick. Dillm. Hitz. freilich sehen nach LXX Hier. in v. 24 Aussage eines wirklichen Geschehens: das Nilpferd ist fangbar, das Krokodil dagegen nicht. Aber gerade dadurch vermittelt sich der Uebergang von dem einen Thierbilde zum andern, daß wie der בהמות so auch der לויתן nicht gleich andern Land- und Wasserthieren fangbar ist. In 3, 8 bedeutete לִוְיָתָן den Himmelsdrachen, der die Sonnenfinsternisse hervorbringt, in Ps. 104, 26 scheint es nicht irgendwelchen großen Meersaurier nach Art des urweltlichen Hydrarchus, sondern geradezu den Walfisch, wie im Talmud, zu bez.; anderwärts aber heißt so das Krokodil und zwar wie auch תַּנִּין, eine andere Benennung dieses äg. Naturwunders, als Emblem der pharaonischen Großmacht (s. zu Ps. 74, 13 f.), so wie hinwieder das Krokodil selbst arab. *el-fir'aunu* genannt

1) s. Brehm, Aus dem Leben des Nilpferds, Gartenlaube 1859 Nr. 48 und weiter, so wie Hildebrandt, Die Jagd auf Flußpferde, ebend. 1874 Nr. 43 und die Beschreibung und Abbildung der zwei Flußpferde im zoologischen Garten zu Amsterdam, Ueber Land und Meer 1875 Nr. 14.

wird; einen eig. Namen des Krokodils besitzt die alttest. Sprache nicht, auch die talmudische behilft sich mit קרוקתא = κροκόδειλος (d. i. *lacerta crocea* = *viridis* Herod. 2, 69), לויתן ist Gattungsname gewundener und תנין langgestreckter Ungetüme. In תִּמְשֹׁךְ scheint der Dichter auf den ägyptischen Namen des Thiers anzuspielen. Es heißt näml. koptisch *p.emsah*, hierogl. (ohne Art.) *msuh (emsuh)*, nach Lauth als „aus dem Eie (*suh*)" gekrochenes Thier.[1] In 25ᵇ übers. Ges. Dillm. Hitz. Hgst. u. A.: Kannst du mit der Angelschnur seine Zunge niederdrücken; aber daß die Zunge des Fisches durch die Angelschnur, indem der Fischer sie an sich zieht, niedergehalten wird, ist bei der Procedur des Angelns etwas sehr Gleichgültiges; die Hauptsache ist daß die Angel sich in die Zunge und Kiemen des Fisches einsenkt, was geschieht indem der Fisch nach dem Köder an der Schnur schnappt, also: kannst du einsenken seine Zunge in die Angelschnur d. i. machen daß es einbeißt und du es so heraufziehen kannst; 25ᵇ bringt nach was geschehen muß, damit das מְשֹׁךְ des *emsuh* geschehen könne. Herodot (und nach ihm Aristot. und andere Alte) sagt zwar 2, 68., das Krokodil habe keine Zunge, aber es hat eine, nur kann es sie nicht herausstrecken, weil die hervorstehende Wulst am Boden der Mundhöhle angewachsen ist, während sonst gerade die Saurier eine lange weit vorstreckbare Zunge haben. In v. 26 ist die Gedankenfolge dieselbe; denn erst stecken die Nilfischer werthvolleren Fischen einen Haken oder Ring (חוֹחַ Trg. סִילְוָא Dorn = Stachel mit Widerhaken) durch Kiemen oder Nase, dann ziehen sie eine Binsenschnur (σχοῖνον Babr. VI, 15) hindurch, um sie so angebunden im Flusse einzusetzen. „Zum ewigen Sklaven" 28ᵇ will sagen: wie der Hausthiere eines. Unter צִפּוֹר 29ª ist schwerlich צִפֳּרֵי חַפְרְפִּים das Weinbergsvöglein d. i. nach talm. Sprachgebrauch der Goldkäfer (*Jesurun* p. 222) oder eine hübsche eßbare Heuschrecke (Lewysohn § 374) gemeint,[2] sondern nach dem catullischen *Passer deliciae meae puellae* der Sperling oder ein dem ähnlicher kleiner Vogel — Beispiel eines lebenden gefahrlosen Spielzeugs (שַׂחַק בְּ mit etw. spielen, anders als Ps. 104, 26., wo nicht mit Ew. Hitz. nach der talmudischen Haggada: „damit zu spielen", sondern: „darin . ." zu übers. ist).

30 Treiben Fischergenossen damit Handel,
Vertheilen es unter Canaanäer?
31 Kannst du füllen mit Spießen seine Haut
Und mit Fischharpunen seinen Kopf?

1) Arabisirt كُسْلاح (vgl. auch χάμψαι = κροκόδειλοι bei Herodot); das medicinische Lexikon Mâlâjesâ nennt das Krokodil, wie mir Wetzstein mittheilt, *waral el-ma'i* (*el-bahri*, *en-nili*) den Wasser- oder Fluß- oder Nil-Waral, vgl. über die syr. Namen Fleischer zu Levy's Chald. WB I, 425.

2) Der neuere Hebraismus sieht צפרת כרמים als Namen der Schmetterlinge an, wofür merkwürdiger Weise der uns bekannte semitische Sprachschatz kein Wort hat; auch das arab. فَرَاشَة bed. nur den Nachtfalter und insbes. die das Licht umflatternde Motte.

32 Lege nur an ihn deine Hand —
Denk' an den Kampf, thu' es ja nicht wieder!
41, 1 Sieh jedes Hoffnung wird zur Täuschung:
Man wird doch schon bei seinem Anblick hingestreckt?!

Die Fischer bilden eine Zunft (vgl. صِنْف Species, insbes. auch Gewerke-Art), deren zünftige Mitglieder חַבָּרִים (versch. von חֲבֵרִים) heißen. Ueber כָּרָה mit עַל des Handelsobjects s. zu 6, 27. LXX ἐνοι-τοῦνται nach 2 K. 6, 23, wozu aber עָלָיו nicht paßt. כְּנַעֲנִים sind Phönizier und dann geradezu Handels- oder Kaufleute, hier *cetarii* (vgl. zu Ez. 17, 4., assyr. *hanu* חנו eine ‚kananäische' Bude = Kaufladen); der Sinn der Frage ist, ob man das Krokodil etwa halbirt oder überh. parcellirt (s. zu 21, 21) unter diese absetzt, um es auf den Fischmarkt (Neh. 13, 16) zu bringen. Ferner v. 31: ob man es etwa בְּשֻׂכּוֹת mit spitzen Schießwaffen (arab. *śauka* Dorn, Stachel, Spieß) oder mit Fischharpunen (צִלְצָל vom Schwirren צלל صَلَّ *inf.* صليل, die Infinitivform der Schallwörter, wov. z. B. صِلّ *sibilus* = *basiliscus*) erlegen könne.

In v. 32 ist die Acc. der rechte Fingerzeig: Vergreife dich nur an ihn — denk an den Kampf, thu' es ja nicht wieder d. i. laß dir ja die Lust vergehen ihn zu wiederholen. Das Imper. und Prohibitiv stehen affectvoll statt consecutiver Futura. תּוֹסַף ist Pausalform von תֹּסֶף (einmal *tôsp* Spr. 30, 6) mit *a* aus *ē* (urspr. *i*) wie 19, 10. Richt. 19, 20. Das Suff. von תּוֹחַלְתּוֹ geht auf den Angreifer, nicht obj. auf das Thier (die Hoffnung die er sich darauf macht); נִכְזָבָה 41, 1 ist *3 pr.* wie נֶאֱלָמָה Jes. 53, 7 (wo daneben auch die Participial-Betonung als *Milra* in Codd. vorkommt); Fürsts Concord. führt es als *part.* auf, aber die dabei vorauszusetzende Participialform נִכְזָבָה neben נִכְזָבָה und נִכְזָבָה ist weil sie mit der 3 *fem. praet.* zusammenfiele ungebräuchlich, während im Plur. häufiger נִמְצָאִים als נִמְצְאִים (nur einmal am Versschluß Ezr. 8, 25) gesagt wird. חִנָּם 1b ist dem Sinne nach s. v. a. הֲלֹא גַם indem die Frage: man wird doch schon . . ? sich mit ‚Freilich ja' beantwortet (vgl. 20, 4). מַרְאָיו (nach Ges. Ew. Olsh. Sing. mit dem bei der Grundform מַרְאֵי naheliegenden Pluralsuff. ohne Pluralbed. oder, was wahrscheinlicher, vom Plur. מַרְאִים mit Singularbed. wie פָּנִים) geht auf das Krokodil und יָטַל (nach bezeugterer LA יִטֹּל = יוּטַל) auf den Jäger, dem es sichtbar wird. Daß das Krokodil nie ein Handelsartikel gewesen ist, wie v. 30 sagt, ist vollkommen wahr; indes würde es, obwol in einigen Gegenden Aegyptens heilig gehalten, in Elephantine und Apollinopolis gesalzen und verspeist. Auch gegen v. 29 verfängt nichts, daß es eine kleine Krokodilart gibt, mit welcher Kinder spielen können. Es ist hier überall von dem Thiere in seiner Urkraft und Vollkraft die Rede. Wenn man aber auch dieses uralters zu fangen wußte, indem man an einem mit einem Seile versehenen Widerhaken einen Köder, nach Herod. II, 70 einen Schweinsrücken befestigte und das darin verbissene Thier ans Land zog und ihm vor allem die Augen verklebte (vgl. Uhlemann, Thoth S. 241): so war dies eben ein Angeln im größten Maßstab, wie es v. 25 nicht gemeint ist. Wenn man hingegen schon uralters das Krokodil harpunirte, so würde dies allerdings mit v. 31 schwerer vereinbar sein, als mit v. 25 jenes Fangen mittelst Angelhakens vom größten Kaliber. Aber Harpuniren ist überhaupt nur von Erfolg, wenn man das Thier zwischen Hals und Kopf oder in die Weiche trifft, und es ist sehr fraglich, ob man in alter Zeit, wo die Race ohne Zweifel eine jetzt ausgestorbene unbändige Größe hatte, die Krokodiljagd (7, 12) mit Harpunen betrieb. Wir sind hier überall zu wenig unterrichtet, um die Zeiten auseinanderhalten zu können.[1]. So weit die Fragen Jahve's das Verhältnis des Menschen zu den beiden Riesenthieren betreffen, ergehen sie an den Menschen der Gegenwart und gestalten sich nach der Macht, welche dieser über die Naturwelt erlangt hat. Die folg. Str. zeigt, wo Jahve mit diesen Fragen hinaus will.

2 Kein so Tollkühner, daß er ihn reizte!
Und wer ists der mir entgegentreten könnte?
3 Wer gab mir etwas zuvor, daß ichs erstatten müßte:
Was unterm ganzen Himmel, mir gehört es.

Aus diesen applicativen Schlußfolgerungen sieht man, was die 40, 15 unvermittelt begonnene Hinweisung auf den Behêmoth und Leviathan im Zus. dieser 2. Rede Jahve's bezweckt. Wenn schon die Stärke eines der Geschöpfe keinen Angriffsgedanken aufkommen läßt, wie vielmehr sollte die Größe des Schöpfers von jeder Widersetzlichkeit zurückschrecken! Denn einen Anspruch an Gott hat Niemand, daß er das Recht hätte, ihm mit barscher Forderung entgegenzutreten, alle Creatur unter dem Himmel ist Gottes, der Mensch besitzt also nichts was nicht Gottes Eigentum und Gabe wäre und muß sich demütig fügen, Gott gebe oder nehme. לֹא 2a ist nicht geradezu s. v. a. אֵין, sondern der Satz ist exclamativ. יעורנו *Chethîb,* יעורנו *Kerî* ist die paläst. LA, umgekehrt die babyl.; die verbürgte Textlesart (meist ohne *Kerî*) ist וַיְעוֹרְרֵנִי gekehrt die babyl.; die verbürgte Textlesart (meist ohne *Kerî*) ist וַיְעוֹרְרֵנִי v. עוּר in transit. Bed. (ἐγείρειν), wie שׂוּם 42, 10 vgl. 39, 12 und viell. כּוּן 31, 15., oder auch *Pil.* zusammengezogen aus וַיְעֹרֲרֵנִי (s. zu 31, 15). In grundtextgemäßer, von LXX abweichender Wiedergabe wird 3a von Paulus Röm. 11, 35 verwendet. Passender als τίς προέδωκεν μοι läßt sich הקדימני מִי יְקַדְּמֵנִי nicht übers., denn der Sinn des וְאֶשַּׁלֵּם bestimmt sich nach וְאֶשַּׁלֵּם: zuvorkommen, näml. durch entgegengebrachte Gaben (arab. *akdama,* vgl. קֶדֶם Mi. 6, 6 u. ö., das Correlat zu קִבֵּל Entgegenkommendes aufnehmen). Anders LXX: ἢ τίς ἀντιστήσεται μοι καὶ ὑπομενεῖ, wonach Merx וְיִשַּׁם לִי; aber bei dieser Zurechtstellung wird 3b außer allen Zus. gestellt. תַּחַת 3b ist *jst* neutrisch wie 13, 16. 15, 9.

1) Louis Lungershausen sagt in seinem Aufsatz über die geographische Verbreitung der Krokodile, Ausland 1869 S. 490 ff. vom Nilkrocodil: „Das nicht selten 30 F. lange und sehr gefährliche Thier schwankt örtlich sehr stark, so daß seine Abarten von Geoffroy St. Hilaire sogar als selbständige Species aufgestellt worden sind. Die Ansicht, daß es früher bis zum Delta des Nil vorgekommen und erst durch die Cultur bis hinter Theben zurückgedrängt worden sei, zieht Strauch [Synopsis der gegenwärtig lebenden Krokodiliden, Leipzig bei Voß] mit Unrecht in Zweifel."

31, 11. 28. תַּחַת ist virtuelles Subj.: das Befindliche unter .. Nach diesen anscheinend epiphonematischen v. 2. 3 könnte man nun Iobs Antwort erwarten. Aber die Beschreibung des Leviathan wird wieder aufgenommen; bis jetzt war nur von der Unbezwingbarkeit des Thiers die Rede, das was dem Bilde des Leviathan fehlt, um das ebenmäßige Seitenstück des Bildes des Behemoth zu bilden, wird jetzt nachgeholt.

4 Nicht schweigen will ich von seinen Gliedern,
Dem Verhalt seiner Kraftfülle und der Zierlichkeit seines Baues.
5 Wer könnte heben die Vorderseite seines Panzers;
In sein Doppelgebiß — wer kommt dahinein?
6 Die Thürflügel seines Gesichts — wer sperrt die auf?
Der Umring seiner Zähne ist ein Schrecken!

Das von der Masora verbürgte *Kerî* לוֹ setzt fragende Fassung voraus: Ihm sollt' ich schweigen von seinen Gliedern (לוֹ an der Spitze des Satzes wie Lev. 7, 7—9. Jes. 9, 2), was den rhetorischen Anfang poetischer zu machen anstrebt, aber schief und gekünstelt im Ausdruck wäre. הֲחֲרִישׁ (einmal 11, 3 schweigen machen) hier wie gew.: verschweigen; בַּדָּיו wie 18, 13. דָּבָר bed. Sachverhalt, Thatbestand, wie דִּבְרֵי Thatsachen Ps. 65, 4. 105, 27. 145, 5. חִין für חֵן ist allerdings bedenklich; Ew. vergleicht חִין Maß, Hitz. mit Schult. حِين Zeit *καιρός*, aber weder ist von jenem aus die Bed. Ebenmaß, noch von diesem aus die Bed. Rechtzeitigkeit *(opportunitas)* = Schicklichkeit zu gewinnen, wogegen חִין = חֵן *(*Grundform *hinn)* Grazie *χάρις* recht wol zierliche Regelmäßigkeit bed. kann. עֶרֶךְ ist Ausrüstung Richt. 17, 10 durch Schichtung oder Fügung des Einen zum Andern. לְבוּשׁ Bekleidung haben wir „Panzer" übers., was das arab. *libâs* gew. bed.; פְּנֵי לְבוּשׁוֹ ist nicht sein Gesichtspanzer (Schlottm.), was לְבוּשׁ פָּנָיו heißen müßte, sondern פְּנֵי ist die dem Betrachter zugekehrte obere oder vordere Seite (vgl. Jes. 25, 7), wie arab. وَجْه (Fleischer, *Glossae* I, 57). Das „Doppelte seines Gebisses" (רֶסֶן eig. Maulknebel 30, 11., dann das Maul selbst, vgl. Weigands WB unter ‚Gebiß') ist sein mit gewaltigen Zähnen bewaffneter Ober- und Unterkiefer. Die „Thürflügel des Gesichts" sind die Kinnladen (vgl. Koh. 12, 4); der Rachen ist bis hinter die Ohren gespalten, die Zähne sind nicht von Lippen bedeckt, der Eindruck der Zähne ist deshalb um so fürchterlicher, was der Nominalsatz 6^b (vgl. 39, 20) besagt, in welchem שִׁנָּיו *gen. subjecti:* die Kreise d. i. im Kreis herumgehenden Reihen, welche seine Zähne bilden (Hahn Hitz.).

7 Ein Stolz sind die Rinnen der Schilder,
Geschlossen durch straffes Siegel.
8 Eins schließt sich an das andere an,
Und kein Lufthauch dringt dazwischen.
9 Stück an Stück sind sie gefügt,
Halten fest aneinander, unzertrennbar.

Da der Verf. אַפִּיק sowol in der Bed. *robustus* 12, 21 als *canalis* 40, 18 gebraucht, so ist es zweifelhaft ob man zu erkl. hat *robusta (robora) scutorum* (wie z. B. Ges.) oder *canales scutorum* (Hirz. Schlottm. u. A.); wir ziehen das Letztere vor, so aber daß ‚Rinnen der Schilder' die durch diese Vertiefungen abgegrenzten viereckigen Schuppen selbst bed.; denn nur so schließt sich das auf diese Schilder, jedes für sich betrachtet, bezügliche סָגוּר passend an. חוֹתָם צָר ist dazu Acc. der Weise: geschlossen (jedes einzelne) durch fest anschließendes und also fest verschließendes Siegel. LXX sonderbar *ὥσπερ σμυρίτης λίθος* d. i. Smirgel. יִגָּשׁוּ 8^a hat nach *Michlol* 21^b und den besten Zeugen *Pathach* bei Athnach, um es als *fut. Ni.* vom *fut. Kal* Gen. 45, 4 zu unterscheiden. רוּחַ 8^b ist als Masc. behandelt, viell. weil die Luft als active Macht gedacht ist (Hitz.). Sechs Reihen Knorrenschilder und vier Nackenschilder bedecken den Oberkörper des Thieres, an sich fest und in fast undurchdringlichen Fugen aneinander geschlossen — eine גֵּאָוָה d. i. eine Ausrüstung, auf welche das Thier stolz sein darf. Umbr. faßt גאוה mit Boch. = גַּוָּה Rücken. Ebenso Hitz. hier wie auch Spr. 14, 3., aber wenn Erhebung 22, 29 und Selbstüberhebung 33, 17 גֵּאָוָה für גַּוָּה Leib, Rücken heißen kann, so ist doch umgekehrt גַּוָּה für גֵּאָוָה unerweislich, und auch an sich unwahrscheinlich. Es ist vorausgestelltes Präd. wie z. B. Spr. 31, 25.

10 Sein Niesen strahlet Licht,
Und seine Augen sind wie des Frühroths Wimpern.
11 Aus seinem Munde fahren Fackeln,
Feuerfunken entsprühen ihm.
12 Aus seinen Nüstern geht Rauch hervor
Wie von siedendem Topf mit Binsen-Feurung.
13 Sein Athem facht Kohlen an,
Und Flammen gehn hervor aus seinem Munde.

Daß das Krokodil sich gern am Lande sonnt und dann den aufgesperrten Rachen der Sonnenseite zukehrt, haben seit Herodot (2, 68) fast alle Nilreisende zu beobachten Gelegenheit gehabt; dabei kann, indem das Sonnenlicht einen Reiz auf die Netzhaut und von da auf den Vagus ausübt, die Reflexerscheinung des Niesens vorkommen und, indem die Sonne in die feinen Theile des ausgestoßenen wässerigen Schleims hineinscheint, sich als Lichterscheinung darstellen. Diese feine Naturbeobachtung ist hier in drei Worte gefaßt; an dieser Concentration ganzer großer Ged. und Bilder erkennen wir den älteren Dichter. עָטָשׁ ist für ‚niesen' das übliche semitische Wort (synon. זָרַר 2 K. 4, 35); חָרַל verkürzt aus מָחַל 31, 26 (vgl. 25, 5) *Hi.* v. חָלַל. Die Vergleichung der Krokodil-Augen mit עַפְעַפֵּי-שַׁחַר (wie 3, 9., v. עַפְעֵף flattern, wimpern d. i. sich zitternd bewegen) oder die Fassung derselben als *εἶδος ἑωσφόρου* (LXX) erinnert daran daß nach Horus 1, 68 s. *χροκοδείλου δύο ὀφθαλμοί* ein Bild der *ἀνατολή* (des Aufgangs des Lichts) sind, *ἐπειδήπερ* (wahrsch. zu lesen *ἐπειδὴ πρὸ*) *παντὸς σώματος ζώου οἱ ὀφθαλμοὶ ἐκ τοῦ βυθοῦ ἀναφαίνονται.* Das Krokodil hat mit den meisten Nacht- oder Dämmerungsthieren jenen metallisch glänzenden Fleck auf der innern Fläche der Farbenhaut *(Choroidea)* gemein, welcher *tapetum lucidum* heißt; um so mehr durchfunkeln seine nahe bei einander und schräg stehenden Augen das

Wasser, wenn es ohne ganz aufzutauchen noch einige Fuß tief unterm Wasser ist. Jedoch könnte die Vergleichung 10b auch anders gemeint sein. Das dritte Augenlied oder die Bindehaut des Auges des Krokodils ist schön rosenroth und also auch, an sich betrachtet, lassen sich seine Augen mit den „Wimpern des Morgenroths“ vergleichen. Was dann v. 11—13 vom Krokodil gesagt wird, sagt Achilles Tatius IV, 2 vom Nilpferd: *μυκτὴρ ἐπὶ μέγα κεχηνὼς καὶ πνέων πυρώδη καπνὸν ὡς ἀπὸ πηγῆς πυρός*. Daß den weitgeöffneten Nasenlöchern (assyr. *nâhirâti*) des Krokodils (Trg. מְאפּוֹחֵהּ *faciei ejus*, wofür nicht mit Luzzatto zu Jes. 3, 17 מְאַפֻּוחֵי = מְאַפֻּוחֵהּ zu lesen ist), wenn es ans Land steigt, unter Gekrach ein dicker Rauch entströmt, hat Bartram am Alligator beobachtet; dieser dicke heiße Dampf macht nach der hier vorliegenden glaubhaften Schilderung den Eindruck eines dahinter befindlichen Feuers und ausbrechenden Brandes, die subjektive Wahrheit dieses Eindrucks gibt der Dichter treu, aber poetisch wieder. Ueber כִּידּוֹר (√כד *excudere*) s. zu 21, 20. חִתְמַלֵּט bed. nichts weiter als sich entwinden, hier also: entsprühen. אַגְמוֹן 12b wird von Saad. Gecat. u. A. durch *kumkum* (קומקום) Kessel wiedergegeben, die Neuern leiten es von אגם = *agama* glühen ab und verstehen es von einem „erhitzten Kessel“; aber entw. bed. das Wort Hitze oder Kessel, die letztere Bed. aber läßt sich sprachlich nicht begründen, man erwartete אַגָּן (arab. *iggâna* Waschkessel). Das N. אֲגָמוֹן bed. 40, 26 Binse *σχοῖνος*, eig. Sumpfgewächs (s. Jes. 9, 13), also: gleich einem angeblasenen d. i. angefeuerten, erhitzten Topfe und dabei (in Verbindung mit) Binsen als Feuermaterial, welche an sich und zumal mit dem dampfenden Wasser zusammen einen gewaltigen Rauch machen. Das ו ist dem arab. *Vav concomitantiae* (welches den Acc. regiert) zu vergleichen.

14 Auf seinem Halse nächtigt Allgewalt,
Und vor ihm her tanzt Verzagen.
15 Die Wampen seines Fleisches schließen dicht zusammen.
Ihm angegossen, unbeweglich.
16 Sein Herz ist erzgegossen gleichwie Stein,
Und erzgegossen gleich dem unteren Mühlstein.
17 Vor seinem Auffahren schauern Mächtige,
Vor Aengsten kommen sie von Sinnen.

Ueberwältigende Kraft nächtigt (übernachtet) auf seinem Halse, d. i. hat da ihren bleibenden Wohnsitz, und vor ihm her tanzt d. i. springt auf und fort (יָרוּץ, arab. *jadîṣu*) Verzagen, eig. Zerschmelzen, Auflösung (דְּאָבָה v. נוֹף דָּאַב = הוּב *Hi.*, נָדַּב in haltlosen Zustand versetzen, synon. חָמַס), d. i. er verbreitet vor sich her aufschreckende und Reißaus machende Mutlosigkeit. Selbst die herabhangenden fleischigen Theile (מַפְלֵי), bes. des Bauches, hängen eng zusammen דָּבְקוּ d. h. sie sind nicht schlapp und schlotterig, sondern metallgußartig ihm angegossen, ohne sich zu bewegen (בַּל־יִמּוֹט wie Ps. 21, 8. Spr. 10. 30. 12, 3 in ethischen Zusammenhängen), denn die Haut ist sehr dicht und mit starken Schuppen bedeckt und weil der Verdauungsapparat

des Thieres nur wenig Raum einnimmt und die Rückenschuppen sich nach dem Bauche hin fortsetzen, so erscheinen die Weichtheile kleiner, schmäler und näher an einander gestellt, als bei anderen Thieren. יָצוּק ist hier nicht wie 28, 2. 29, 6 Fut. (vgl. das Part. 11, 15) von צוּק, sondern Part. von יָצַק, wie auch 16ab: das Herz ist fest und unerweichbar, als ob es von gegossenem Erze wäre, hart wie Stein und zwar wie der untere Mühlstein (פֶּלַח v. פלח *falacha* spalten, zermalmen), der weil er die Wucht und Reibung des oberen auszuhalten hat von sonderlicher Härte sein muß. Von wirklicher steinartiger Härte ist das nicht gemeint, sondern nur von dem unbeugsamen Mute und der großen Lebenszähigkeit: die Thätigkeit des Herzens wird nicht so leicht gestört und selbst tödtliche Wunden bringen es nicht so bald zum Stillstand. מִשְׁחוּ (von שָׁחַת, was sich auch Num. 24, 17 statt שָׁת in alten HSS findet, contrahirt aus שָׁאַת, Grundform שְׁאָת) versteht man besser in bewegtem Sinne: vor (מִן nach גור wie Ps. 22, 24 = מִפְּנֵי 19, 29) seinem Sicherheben, als in ruhendem: vor seiner Erhabenheit 13, 11. 31, 23. אֵילִים (אֵלִים) ist nicht von אַיִל abzuleiten (Ew. Hitz.), sondern אֵילִים Ex. 15, 15. Ez. 17, 13 (vgl. גִּיבּוֹרִים 2 Chr. 2, 16., גִּבּוֹרֵי 2 S. 22, 29), אֵלִים Ez. 31, 11. 32, 21 und אוּלִים *Cheth.* 2 K. 24, 15 sind nur wechselnde Formen und Schreibungen (vgl. 6, 27. Jos. 9, 11) des von אוּל (אִיל) zunächst in der Grundform *awil* (wie גַּוִּר = *gawir*) abgeleiteten Participialadj., welches den Machtinhaber als *πρόμος princeps* bed. — übrigens ist hier אֵלִים ohne י die besser bezeugte LA. תִּתְחַטֵּא 17b hat hier die von seinem Wurzelbegriff aus (vgl. خَطِئَ fehlen, *opp.* صاب treffen) nächstliegende Bed.: sich selbst verfehlen d. i. die Herrschaft und Macht über sich selbst verlieren, außer Fassung gerathen. שְׁבָרִים ist abstracter Plur.: Gebrochenheit und subjectiv gemeint wie der Sing. Jes. 65, 14 vgl. מַחַץ = תְּבִירָא Ex. 15, 16 Trg. II und arab. *ṭubûr* (von Ach und Weh).

18 Erreicht man ihn mit dem Schwerte — es haftet nicht,
Nicht Spieß, Wurfgeschütz und Harpune.
19 Er achtet für Häckerling Eisen,
Für morsches Holz das Erz.
20 Nicht bringt ihn zum Fliehen des Bogens Sohn,
Zu Strohhalmen wandeln sich ihm Schleudersteine.
21 Wie Strohhalme gelten Kolbenschläge,
Und er verlacht das Rauschen des Wurfspießes.

Das als Nom. des Subj. vorausstehende מַשִּׂיגֵהוּ „ein ihn Erreichender“ setzt sich nach unserer Denk- und Sprechweise in einen hypothetischen Vordersatz um (s. zu Spr. 18, 13. Ew. § 357c): wenn oder wer immer ihn erreicht, wozu dann בְּלִי תָקוּם es hält nicht Stand (בְּלִי mit dem *v. fin.* wie Hos. 8, 7. 9, 16 *Cheth.*) der Nachsatz ist. חֶרֶב ist Instrumentalis wie Ps. 17, 13. Jes. 1, 20., denn חרב ist Fem. 1 Chr. 21, 12., wie es auch hier im Nachsatz behandelt ist. מַסָּע v. נָסַע = نسغ verw. نزع fortschnellen, zielen, treffen bed. die Wurfwaffe, wie arab. *minzaʿ* Pfeil; diese letztere Bed. bezeugt hier das Trg. (*funda*

quae projicit lapidem), das Wort scheint aber, da קֶלַע die Handschleuder noch eigens erwähnt wird, das Wurfgeschoß im Allgem. oder die Wurfmaschine zu bed. In dieser Verbindung von Angriffswaffen ist es sehr fraglich, ob שִׁרְיָה eine Nebenform von שִׁרְיוֹן (שִׁרְיָן) Panzer; wahrsch. ist es s. v. a. arab. *sirwa (surwa)* Pfeil mit langer breiter Schneide (vgl. *serʕja* kurze runde, wie es scheint, birnförmige Pfeilspitze), also etwa die Harpune oder der eigentümlich geformte Wurfpfeil. „Des Bogens (und der אַשְׁפָּה *pharetra*) Sohn" ist der Pfeil. Daß das ἅπ. γεγρ. חוֹתָח die Keule (den Streitkolben) bed., verbürgt das arab. *watacha* [prügeln. כִּידוֹן ist im Untersch. von חֲנִית (dem langen Spieße) der kurze Speer und zwar der Wurfspieß, auf dessen Sausen in der Luft sich רַעַשׁ bez. Eisen achtet das Krokodil für תֶּבֶן *tibn* Häckerling; Schleudersteine verwandeln sich ihm in קַשׁ. So heißen, hier wenigstens, nicht die stehen gebliebenen Stümpfe abgemähter Getreidehalme (Stoppeln), sondern die ausgedroschenen und leicht vom Winde entführbaren (13, 25) Getreidehalme selbst (Strohhalme), die zu Häckerling geschnitten werden (Ex. 5, 12), überh. trockene (und ebendeshalb leichte) Halme (z. B. Grashalme) oder auch sonstige Trümmer von Pflanzlichem (z. B. Splitter).[1] Der Plur. נֶחְשָׁבוּ 21ᵃ könnte dadurch veranlaßt sein, daß der Dichter, statt חותח וכידון zu sagen, וכידון zu einem bes. Satze geformt hat; aber man braucht nicht zu Ungunsten des Dichters ein solches Anakoluth anzunehmen: er verbindet mit dem Prügel die Vorstellung der Prügel (Kolbenschläge), die dem Krokodil so wenig empfindlich sind als ob es mit Strohhalmen berührt würde. Parchons LA חוֹתָח beruht auf Irrtum; Kimchi der Parchon abschreibt folgt diesem wenigstens insoweit als er auf חזז nicht חשׁע, sondern תחח (bei Parchon תחת) folgen läßt. Das Trg. übers. נרגיא (talm. נרגא, assyr. *nargituv*) Hacke, Axt.

22 **Sein Untertheil sind schärfste Scherben,**
Er breitet einen Dreschschlitten hin auf den Schlamm.
23 **Er setzt in Wallen wie einen Kochkessel die Tiefe,**
Das Meer macht er wie zu einem Salbengemisch.
24 **Hinter ihm drein leuchtet der Pfad,**
Man hält den Wasserschwall für Silberhaar.
25 **Er hat auf Erden nicht seines Gleichen,**
Er der geschaffen frei von Schrecken.
26 **Alles Hohe sieht er an,**
Es ist der König über alles stolze Wild.

Unterhalb seiner oder, תַּחְתָּיו wie תַּחַת 41, 3 als virtuelles Subj. gefaßt (vgl. 28, 5): sein Untertheil sind spitzigste oder schärfste Scherben d. i. es ist mit überaus spitzigen Schuppen versehen; חָדוּד ist Steigerungsform zu חַד (arab. *ḥadid* Geschärftes = Eisen), wie חַלְקוֹק

1) Der ägyptisch-arab. Sprachgebrauch hat hier die alte Wortbed. treuer erhalten, als der syrisch-arab., denn in Syrien nennt man *ḳaśś* das abgeschnittene, entw. noch auf dem Felde in Schwaden liegende und gegen die um Mittag häufigen Wirbelwinde mit Steinen beschwerte oder schon auf die Tennen gebrachte, aber noch ungedroschene Getreide.

1 S. 17, 40 zu חָלָק (glatt),[1] und zudem ist die Verbindung חַדּוּדֵי חָרֶשׁ (gleich der Verb. חדורי חַחֲרָשִׁים vgl. 30, 6) superlativisch: im Scherben-Bereich hervorstechend scharfe, vgl. Ps. 45, 13. Jes. 29, 10 und arab. *chairu ummatin* das beste Volk, eig. *bon en fait de peuple* (Ew. § 313ᶜ *Gramm. arab.* § 532). LXX ἡ στρωμνὴ αὐτοῦ ὀβελίσκοι ὀξεῖς, indem sie יִרְפַּד zu 22ᵃ herüberzieht und so übers. als ob es יִרְפְּדוֹ (arab. *rifâda* Unterlage *stratum*) hieße. Das V. רָפַד *(rafada)* gewinnt die Bed. *sternere* von der Wurzelbed. von unten aufrichten aus (√רפ) wie רָבַד von der Wurzelbed. dicht an- oder auflegen (√רב), vgl. 17, 13. Das Ausgesagte kann sich nicht auf den Bauch des Krokodils bez., dessen Schuppen glatt sind, sondern auf den Schwanz mit seinen mehr oder weniger stark hervortretenden, mit einer seichten Vertiefung umrandeten und also leicht und scharf sich abdrückenden Schuppen, und der Sinn ist, daß es den langen Schweif als wäre er ein Dreschschlitten auf den Schlamm hinbreitet (Hitz.) oder daß, nachdem es jenen mit seinen scharfen Schuppen in den Morast eingedrückt hat, ein Dreschschlitten mit seinen Eisenspitzen darüber hingefahren zu sein scheint (Ausg. 1) — das V. ירפד *sternit* legt erstere Vorstellung näher. Wie dieses Bild, so sind auch die in v. 23 folgenden naturgetreu; Bartram, der zwei Alligators im Streite sah, sagt daß ihre geschwinde Fahrt durch die gleichsam kochende Wasserfläche bezeichnet ward. Mit מְצוּלָה Strudel, Tiefe (v. צוּל = צָלַל schwirren, klirren; wirbeln, strudeln) wechselt יָם, der Nil wird noch heute von den Beduinen *baḥr* genannt und gleicht auch, wenn er ausgetreten ist, einem Meere. Bei dem Bilde vom Salbengemisch (vgl. Ez. 24, 10 wo Hitz. ‚Gebräu' übers.) oder (schaumbedeckten) Salbentopfe (LXX ὥσπερ ἐξάλειπτρον) wirkt noch Bochart die Beobachtung mit, daß das Thier einen starken Moschusgeruch verbreitet; zwei Drüsen in den Leisten und zwei im Halse nicht weit von den Vorderbeinen[2] liefern Aegyptern und Amerikanern ihren (unechten) Moschus. In 24ᵃ ist der hellweiße Streifen gemeint, den das Krokodil auf der Wasserfläche hinter sich zurücklässt, in 24ᵇ ist das Bild ausgesprochen, welches den Bezeichnungen des schäumenden Meeres mit πολιός *canus* bei klass. Dichtern unterliegt; שֵׂיבָה Greisenhaar ist dem Altertum das schönste ehrfurchterweckendste Weiß. מְשָׁלוֹ 25ᵃ wird von Trg. Syr. Ar. Kimchi Hahn Dillm. Zöckl. u. A. nach Sach. 9, 10., aber mit objectivem Suff. verstanden: Nicht gibts auf Erden Beherrschung seiner. Hitz. liest מְשָׁלוֹ einen Gebieter über selbes. Aber 25ᵇ fordert diesen Ged. nicht. Näher liegt es, das Suff. subjectiv, nicht = מָשַׁל בּוֹ objectiv zu fassen. So LXX Hier. (der aber die zwei Möglichkeiten verschmelzt: *non est super terram potestas quae comparetur ei*) Lth. Umbr.: מָשְׁלוֹ = arab. *miṯlahu* (seines Gleichen), sei es Flexion von מָשָׁל oder, was wahrscheinlicher, von יָשַׁל (vgl. 17, 6., wo dieses *n. act.* Gleichnisrede = Spott-

1) Auch im Arab. ist diese Nominalform steigernd z. B. *lebbân* eine übermäßig große Luftziegelart, woraus die Bauernhöfe gebaut werden, fast 8 mal größer als der gew. Luftziegel, der *libna* (לִבְנָה) heißt.

2) s. Baker, Die Nilzuflüsse in Abyssinien 1, 90.

rede bed., und תִּתְמַשָּׁל sich vergleichen, gleich s. 30, 19); auch עַל־עָפָר ist hebräoarab. (s. zu 19,25). תֵּעָשׂוֹ (wie צָפוּ 15, 22 *Cheth.* apocopirt aus ʿ*asûj* oder ʿ*asûw* 1 S. 25, 18 *Cheth.*) ist begründende Apposition und לִבְלִי־חָת (von חַת, dessen *ă* in der Flexion zu *ĭ*, in Pausa zu *ā* wird) *absque terrore* (vgl. 38,41) ist virtueller Prädicatsnom.: das geschaffene zum Schrecklosen (zu einem vor nichts erschreckenden Wesen). Alles Hohe,[1] wie 26[a] diese Unerschrockenheit beschrieben wird, sieht er an d. i. bleibt davor stehen, ohne furchtsam sich abzuwenden, kurz er (der Leviathan) ist König über alle Söhne des Stolzes d. i. aller stolz einherschreitenden Raubthiere (s. 28, 8 und vgl. den etwas anderen Ausdruck Spr. 30, 30).

[Da erwiderte Ijjôb Jahve und sprach:]

42, 2 Ich weiß nun daß du Alles vermagst
Und kein Plan dir unausführbar ist.
3 „Wer da verhüllet den Rathschluß —
Ohne Erkenntnis?"
So hab' ich denn beurtheilt, ohne zu verstehen,
Mir Ueberschwengliches, ohne zu erkennen.

Er wußte auch schon vorher was er v. 2 bekennt, aber jetzt ist ihm diese Erkenntnis in neuer gottgewirkter Klarheit aufgegangen. Jene abenteuerlichen aber wundersamen Thierkolosse sind ihm ein Beweis, daß Gott Alles ins Werk zu setzen vermag und daß die Pläne, nach denen er handelt, menschlichem Begreifen unerreichbar sind. Ist auch das scheinbar Widersinnigste, recht besehen, so herrlich, so ist doch wol auch sein Leiden kein so monströses Unrecht, wie er meint — vielmehr eine planvoll entworfene מְזִמָּה, eine wolerwogene weise עֵצָה Gottes. In v. 3 wiederholt er sich das strafende Wort Jahve's 38, 2., indem er sich sagt daß er es sei den es treffe: er sieht nun ein, daß sein Urtheil verkehrt gewesen und daß er also die Rüge verdient hat. Mit לָכֵן zieht er einen Schluß aus dieser Selbsterkenntnis, welche das strafende Wort Jahve's ihm dargereicht hat: darum daß Gott dieses sagen konnte (Hitz.) hat er über Dinge, welche jenseit seiner Fassungskraft liegen, abgesprochen, ohne die nöthige Urtheilsfähigkeit und Erkenntnis zu besitzen — לָכֵן zieht wie 34, 25. Jes. 26, 14 (vgl. עַל־כֵּן 34, 27. Ps. 42, 7. 45, 3) eine Folgerung aus der Folge auf den Grund, aus der Wirkung auf die Ursache. Ueber die defective Schreibung יָדַעְתִּ (*Kerî* וידעתי) wie Ps. 140, 13 s. zu Ps. 16, 2.[2]; zu dem Ausdruck 2[b] vgl. Gen. 11, 6. Die Wiederholung von 38, 2 in v. 3 ist nicht ohne einige Variationen gemäß der zu Ps. 42, 6 bemerkten Dichtersitte. In v. 4 ist wie z. B. Ps. 18, 42 (Hirz.) Ein Ged. nach Art des fortschreitenden Parall. distichisch auseinandergedehnt. Die Sätze mit וְלֹא sind Umstandssätze.

1) Ueber die anomale Punctation אֵת־כל־גבה s. Kimchi's *Michlol* 212[a] und Norzi.

2) Eine von Strack notirte babylonische Variante (*Cod. Tschufutkale* No. 103) ist חִוַּרְתִּי (mit der Bemerkung וחוא טוב לענין, welche diese LA als zusammenhangsgemäß bez.).

4 O höre doch und ich will reden,
Ich will dich fragen und berichte mich.
5 Nach Hörensagen hatt' ich von dir gehört,
Und nun hat mein Auge dich gesehn.
6 Darum ists mir leid und ich bereue
In Staub und Asche.

Auch die bittweise gewendeten Worte v. 4 nimmt Iob aus dem Munde Jahve's 38, 3. 40, 7., aber nicht wie v. 3 sie citirend, um in 5 f. darauf zu antworten (Ruetschi Dillm. Zöckl. u. A.) — denn 4[a] ist als Rede Jahve's gar nicht vorgekommen, v. 5 f. paßt auf v. 4 nicht als Antwort und faßt man v. 4 als Citat, so klaffen v. 3 und 4 auseinander — sondern indem er das אֶשְׁאָלְךָ וְהוֹדִיעֵנִי Gottes in Worte seiner selbst umsetzt. Bisher hat ihn Jahve gefragt, um ihn zur Erkenntnis seiner Unwissenheit und Ohnmacht zu bringen. Nun aber, nachdem er diese gründlich erkannt hat, will er fortan Ihn fragen, um immer tiefer in die Erkenntnis der göttlichen Macht und Weisheit einzudringen. Erst von jetzt nimmt wahre lebendige Gotteserkenntnis für ihn ihren Anfang, nicht mehr durch Ueberlieferung (לְ der äußeren Ursache: infolge der Kunde, die mir zu Ohren kam, wie Ps. 18, 45 vgl. Jes. 23, 5), sondern durch Autopsie (Ps. 48, 9) vermittelt. In diesem neuen Lichte kann er sich nicht mehr über Gott und sich selber täuschen, der Trug der Anfechtung ist nun dem Schauen der Wahrheit gewichen und so erübrigt ihm nur als Kehrseite freudigen Dankes für diese seinem Sehnen (19, 27) entsprechende gnädige Wendung die Bußtraurigkeit über seine Versündigung an Gott. אֶמְאַס hat wie 7, 16. 36, 5 ein hinzuzudenkendes Obj., hier sein bisheriges Verhalten. נִחַם ist der eig. Ausdruck für *μετανοεῖν*, die göttliche Traurigkeit der Niemanden gereuenden Reue. Buße thut er (sitzend) auf Staub und Asche (Jon. 3, 6) in tiefer Trauer (Ps. 102, 10) und Selbsterniedrigung (Sir. 40, 3).

Nachdem Iob schon auf die erste Rede Jahve's mit einem Bußbekenntnis geantwortet hat, kann die zweite keinen andern Zweck haben, als die Ueberzeugung, welche Iob zu diesem Bußbekenntnisse drängt, zu befestigen und die heilsame Stimmung, aus der es hervorgeht, zu vertiefen. Der Gegenstand der Rüge ist hier nicht wie in der ersten Rede Iobs Rechten mit Gott im Allgem., sondern speziell wegen des mit Gottes Gerechtigkeit unvereinbaren Glücks der Frevler, jenes Rechten, wodurch er trotz des Unglücks, das ihn betroffen, die Behauptung seiner eignen Gerechtigkeit stützte. Ohne ihm darüber Rede zu stehen, warum im Weltregimente Manches so und nicht vielmehr anders ist, fordert Jahve ihn auf, selber das Weltregiment in seine Hand zu nehmen und seinem Zorne freien Lauf zu lassen, alles Hohe niederzuwerfen und die Frevler auf immer unschädlich zu machen. Indem Iob sich so als Weltregenten denkt, muß er den schneidenden Contrast seiner Ohnmacht und des göttlichen Waltens, an dem er zu mäkeln sich unterfangen hat, erkennen; zugleich aber ist ihm damit die Lehre gegeben, daß, was er seinerseits nimmer vermöchte, Gott die Gottlosen

wirklich straft und weise Absichten haben muß, wenn er, was er wol könnte, die Ueberfluten seines Zorns nicht sofort sich ergießen läßt.

Aber wozu nun die zwei ägyptischen Thierbilder? Die göttliche Rede könnte mit 40, 14 geschlossen sein; wol vermittelt würde sich das Bekenntnis Iobs 42, 1 ff. anschließen. Das große Stück über das Nilpferd und Krokodil 40, 15—41, 26 scheint in dieser 2. Rede ungehörig und läßt sich, ohne daß man etwas Wesentliches vermißt, hinweg denken. Schon Eichhorn und Bertholdt vermuten deshalb daß die einzelnen Theile der beiden Reden Jahve's in Unordnung gerathen seien;[1] Stuhlmann, Bernstein, de Wette dagegen erklären die mit לא אחריש anhebende Beschreibung des Leviathan 41, 4—26 für ein jüngeres schwülstiges und den Zus. zwischen den Schlußworten Jahve's 41, 2—3 und der Antwort Iobs 42, 2—6 aufhebendes Einschiebsel, und Ewald, welchem Simson und Meier folgen, wirft den ganzen Abschnitt von den zwei Riesenthieren 40, 15—41, 26 hinaus, früher ihn dem Verf. der Reden Elihu's, später einem ägyptischen Juden der nachjeremianischen Zeit zuweisend. Wesentlich ebenso urtheilt Dillmann. Radicaler hilft Studer, welcher nichts als c. 3—27, 7. c. 29—31 für das Werk des Originaldichters hält und obendrein den Epilog einem anderen Verf. zuweist als den Prolog.

Der Verf. der Reden Elihu's kann in der That nicht Verf. dieses Abschnitts der Reden Jahve's sein. Er müßte einen dritten Dichter zum Verf. haben, welcher einerseits an Dichtergabe hoch über dem Verf. der Einlage Elihu steht und andererseits doppelgängerartig dem älteren Dichter gleicht. Wortwahl und Stil führen auf keinen Andern, denn daß רֶסֶן 41, 5 das Gebiß als Zahnwerk und 30, 11 als Zügel bed., daß שַׂח 41, 17 die Erhebung und 13, 11. 31, 23 die Erhabenheit, daß der Schrecken 41, 25 חֵת und 6, 21 חַתָּה heißt, solcherlei angebliche Differenzen sind doch im Grunde keine. Auch stilistisch Fremdes ist so gut wie nicht vorhanden, denn daß בַּל 41, 15 und mit dem Finitum verbundenes בְּלִי 41, 18 sonst im Buche nicht vorkommt, kann zufällig sein; בַּל־יִמּוֹט als Ausdruck der Unbeweglichkeit war ein dem Dichter sich ungesucht darbietender poëtischer Ausdruck. Auch יַרְדֵּן 40, 23 als exemplificirende Bezeichnung eines gewaltigen Stroms führt auf keinen andern, denn wo sonst im Buche ließe sich diese Verwendung des Namens des vaterländischen Flusses erwarten? Nur daß das Krokodil לִוְיָתָן und nicht, wie sich nach 7, 12 erwarten ließe, תַּנִּין heißt, hat einiges Gewicht; aber dort in 7, 12 führt das parallele יָם auf den „Drachen im Meere" Jes. 27, 1. Ez. 29, 3., an sich ist תנין so wenig als לויתן (vgl. 3, 8) ausschließlicher Name des Krokodils, der Dichter hatte die Wahl und bevorzugte den Namen לויתן als den in naturgeschichtlichem Zus. angemesseneren. Es ist in dem Abschnitt von den zwei Ungetümen des Eigentümlichen nicht mehr als sich erwarten läßt, und das ihm mit dem übrigen Buche Gemeinsame ist um vieles

1) Eichhorn stellt sie in seiner Einl. folgendermaßen zurecht: 39, 30. 40, 15—31. 41, 4—26. 40, 32. 41, 1—3.

überwiegend z. B. בַּדִּים Glieder 41, 4. 18, 13.; בָּצֶה Sumpf 40, 21. 8, 11.; חָהַל erstrahlen lassen 41, 10. 31, 26.; כרה Handel treiben 40, 30. 6, 27.; הִתְחַפְּרוּ sich fest aneinander schließen 41, 9. 38, 30.; הִתְפָּרְרוּ aus den Fugen gehen 41, 9. 4, 11.; נָחוּשָׁה 40, 18. 41, 19 wie 20, 24. 28, 2 vgl. 6, 12.; בְּנֵי שַׁחַץ 41, 26. 28, 8 vgl. auch עָשׂוּ 41, 25 mit צָפוּ 15, 22. Dieses Gemeinsame mit Dillm. als Geschöpftes anzusehen wird dadurch ausgeschlossen, daß der Abschnitt, was schwerer als Einzelheiten wiegt, mit dem übrigen Buche nicht bloß, wie die Reden Elihu's, die arabisirende Sprachfarbe, sondern auch den dichterischen Schwung, den zuströmenden Gedankenreichtum, die technische Vollendung, die Bekanntschaft mit Aegypten und das Interesse an Aegyptischem gemein hat. Bunsen begnügt sich deshalb, 40, 15—41, 26 als echt hinter 39, 30 rücken. Merx sieht darin Paralipomena des Verf. zu seinem Buche, verworfene Aufzeichnungen, an deren Stelle der arbeitende und sinnende Dichter schließlich mit weiser Ueberlegung das was wir c. 38—40, 14 lesen gesetzt habe. Hitzig räumt ein, daß 40, 15—41, 26 (ausgen. 41, 22—24 worin er ein den Zus. unterbrechendes Einschiebsel sieht) ein Einsatzstück ist, welches zwischen einen bestehenden Zusammenhang sich später eingedrängt hat, zuerkennt es aber dem selben Dichter, der es nach seiner Rückkehr in die Heimat geschrieben haben könne, vielleicht nach längerer Zwischenzeit, welche die etwelche Verschiedenheit vom übrigen Buche begreiflich macht und das Bild des Krokodils im Hohlspiegel der Phantasie zeigte.

Wir sind der Ansicht, daß die zwei Thierbilder trotz des abrupten Anfangs 40, 15 bis 41, 3 von vornherein als Bestandtheile der zwei Reden Jahve's entworfen sind: es sind Beispiele aus der Naturwelt, an denen Iob mit Beschämung inne werden soll, wie wenig er dem Weltregimente gewachsen ist und wie wenig er Gericht an den Frevlern zu üben im Stande sein würde, er der sich des Behêmoth weder mit offner Gewalt noch mittelst gelegten Hinterhalts bemächtigen kann und wenn er einmal einen Angriff auf den Leviathan versuchte lebenslänglich daran gedenken und es fernerhin bleiben lassen würde. Daß gerade בהמות und לויתן (תנין) in der Sprache der Propheten und Psalmen Bilder dem heilsgeschichtlichen Gotte und seinem Volke feindlichen Weltmacht sind, ist vielleicht eine nicht außer Zus. mit diesem Abschnitt des B. Iob stehende Emblematik.

In 41, 2^b 3 wird aus den zwei Thierbildern die Schlußfolgerung gezogen, deren Prämissen sie sind und auf welche ihre Gestaltung bis dahin abzielt. Wenn diese zwei riesigen Thiere menschlicher Ueberwältigung spotten, um wie viel weniger wird der Mensch ihrem Schöpfer Stand halten können! Welch tolles Beginnen, mit Ihm zu rechten, der keiner Creatur etwas schuldig, vielmehr der Herr aller Dinge ist, dem nichts gegeben werden kann was nicht ohnehin sein wäre!

Die von 41, 4 an folgende Beschreibung des Krokodils fällt nun freilich über den eigentlichen Zweck der zweiten Rede Jahve's hinaus. Sie gibt sich schon durch ihr mehr rhetorisches als poetisches לא אחריש als Nachholung von etwas bislang noch nicht Geleistetem. Ohne das

Krokodil beschrieben zu haben ist der Dichter von der in Fragen zu bedenken gegebenen Unüberwindlichkeit des Nilpferdes 40, 24 sofort zu der des Krokodils übergegangen. Es ist nicht zu leugnen, daß das Bußbekenntnis Iobs 42, 1 ff. sich passender an solche Gottesworte wie 41, 42^{b} 3 anschließen würde, als an die Beschreibung des Leviathans. Aber weshalb der Dichter dennoch die Rede Jahve's mit 41, 3 nicht abschloß, liegt zu Tage. Das Streben, die beiden Thierbilder einander conform zu machen, ist es, welches ihn bei jenem Abschluß noch nicht Beruhigung fassen läßt. Man kann ihn vom Standpunkte ästhetischer Kritik deshalb einer Verfehlung zeihen; aber darin liegt noch kein Berechtigungsgrund, ihm den beschreibenden Anhang 41, 4 ff. als *indignum tanto poeta* abzusprechen. Nach solchen kunstrichterlichen Urtheilen läßt sich in Werken großer Dichter die Verfasserfrage nicht entscheiden (s. über das zweifelhafte Gewicht ästhetischer Gründe Umbreit in Studien u. Krit. 1831 S. 833 ff.). Die Begriffe der Alten, bem. Zöckler zu 41, 4., von dem was geschmackvoll und passend sei, waren nun einmal anderer Art als unsere modernen. Und Kamphausen urtheilt ganz im Sinne des Dichters, indem er zu 41, 4 sagt: „Bisher war nur von der Unbezwinglichkeit des Krokodils die Rede; die eigentliche Beschreibung des Thiers darf aber nicht fehlen." Bei der vorliegenden Anlage der Reden Jahve's setzen die Gottesworte 41, 2. 3 die Schilderung des Leviathan welche durch sie halbirt wird, rückwärts und vorwärts für Iob in das rechte Licht. Sie sind der auf die Mitte des Bogens gelegte Pfeil, der sein Herz trifft.

Die Lösung in äusserer Wirklichkeit XLII, 7 ff.

Bußerkenntnis und Bußstimmung Iobs sind nun vollendet. Er erkennt der nach weisem Plane handelnden göttlichen Allmacht gegenüber seine gänzliche Unwissenheit und Ohnmacht. Eine Welt göttlicher Weisheit, wunderbarer Gottesgedanken liegt nun vor ihm, über die er nichts aus sich weiß, aber gern recht viel durch göttliche Belehrung erfahren möchte. Zu diesen Geheimnissen gehört auch sein Leiden. Er erkennt es nun als einen weisen göttlichen Rathschluß, unter den er sich anbetend beugt, es ist ihm noch ein Räthsel, aber kein beunruhigendes mehr, er weiß nun daß Gott es gut mit ihm meinte, als er so Herbes und Schweres über ihn verhängte; die Erscheinung Gottes und seine obwol ernste doch so herablassende leutselige Sprache verbürgt ihm das. Der sehnsüchtigste Wunsch, dessen Gewährung er da gehofft hat wo sein Glaube unter der Asche hervorbrach, ging auf Schauen Gottes des sich zu ihm bekennenden, selbst wenn er seinem Leiden erliegen sollte. Dieser Wunsch ist ihm gewährt ehe er erlegen. Der bis jetzt von Gott nur gehört, der kann dankvoll sagen: עתה עיני ראתך, seine Gotteserkentnis ist in ein ganz neues Stadium eingetreten, und nachdem von seiner reinen Seele der Rost der Befleckung hinweggeläutert, kann Gott nun auch als Rechtfertiger und Erlöser seines Knechtes auftreten. Das Sündige seiner Reden ist durch Buße getilgt und es

bleibt nur die Wahrheit seiner Unschuld, die Gott selber ihm bezeugt, und die Wahrheit seines Festhaltens an Gott in dem heißen Kampf der Anfechtung, wodurch er ohne es zu wissen, den Plan des Satans zuschanden gemacht hat v. 7: *Und es geschah nachdem Jahve diese Worte zu Ijjôb geredet hatte, da sprach Jahve zu Eliphas aus Thêman: Entbrannt ist mein Zorn wider dich und deine beiden Freunde, denn ihr habt nicht bezugs meiner Richtiges geredet wie mein Knecht Ijjôb.* Die Conj. בְּעַבְדִּי ist dadurch ausgeschlossen, daß das Obj. der Rede bereits durch אֵלַי (LXX falsch: ἐνώπιόν μου) ausgedrückt ist. In בְּעַבְדִּי liegt Iobs verhältnismäßig größeres Recht. Der Sieg Jahve's über Iob ist nicht auch der ihre. Sie haben, um nur Gottes Gerechtigkeit aufrechthalten zu können, Iob wider besser Wissen und Gewissen verurtheilt, also zu Gunsten der Gerechtigkeit Gottes die Wahrheit preisgegeben, eine Vertheidigung die Gott, wie Iob den Freunden gesagt, verabscheut. Doch er will gnädig sein v. 8: *Und nun nehmt euch sieben Farren und sieben Widder, und geht zu meinem Knecht Ijjôb und bringt ein Brandopfer für euch dar, und Ijjôb mein Knecht bete über euch, nur seine Person werde ich günstig aufnehmen, daß ich euch den Wahn nicht entgelten lasse, denn ihr habt nicht bezugs meiner Richtiges geredet wie mein Knecht Ijjôb.* Schlottm. übers. wie Ew. נְכוֹנָה Aufrichtiges und versteht es von Iobs innerer Wahrhaftigkeit im Gegens. zu den Reden der Freunde wider besseres Wissen und Gewissen. Aber diese Bed. hat נכון nirgends: es bed. entw. *directum* = *rectum* oder *erectum* = *stabile*, nicht aber *sincerum*. Indes mischen sich allerdings hier in dem Begriffe „Richtiges" gegenständliche Wahrheit und innere Wahrhaftigkeit. Das Richtige in Iobs Reden besteht darin, daß er verneint hat, Leiden sei immer Ahndung der Sünde, und daß er Menschen und Gotte selbst gegenüber das Bewußtsein seiner Unschuld festgehalten. „Er hat Gott bei Gott verklagt — der Mensch darf das Aeußerste reden, um Gott bei ihm selbst zu verklagen, aber nur bei ihm selbst. In dieser Bez. ist Iob ein größtes Beispiel des Glaubens im Sinne von אמונה" (v. Hofm.). Er ist in allem seinem Leiden an Gott geblieben und seine Wahrhaftigkeit ist Gotte lieber, als die Unwahrhaftigkeit der Freunde, der Advocaten seiner Ehre. Das ist die 16, 21 ersehnte Entscheidung Gottes zwischen Iob und seinen Freunden. Der himmlische Zeuge läßt sich auf Erden vernehmen und nennt Iob in geflissentlicher Wiederholung mit dem süßen Namen עַבְדִּי. Und der Knecht Jahve's wird nicht allein selbst begnadigt, er wird auch Werkzeug der Gnade für die Sünder. Wie er da, wo sein Glaube aufleuchtete, Prophet der Zukunft seiner selbst und der Freunde geworden ist, so wird er jetzt (wie Gen. 20, 7 Abraham) zwischen den Freunden und Gott priesterlicher Mittler. Die Freunde, gegen die Gott zürnt, aber doch auch nicht als gegen רשׁעים, sondern nur als gegen Verirrte, haben ein Opfer zu ihrer Sühne zu bringen, ein gemeinschaftliches, weil ihre Sünde die gleiche, und ein großes (vgl. 2 Chr. 13, 9), weil ihre Versündigung eine schwere, und bei diesem Opfer, welchem die doppelte Sieben den Stempel höchster Feierlichkeit gibt, soll Iob mit priesterlicher Fürbitte für

sie eintreten — ihn und nur eben ihn, den sie für einen Gottgestraften hielten, will Gott sich genehm sein lassen (vgl. Gen. 19, 21) — unter welcher tiefen Beschämung mußte das ihnen die Augen öffnen! Hitz. übers. כִּי אִם ‚denn nur', aber daß כי hier in doppelter Function einmal für zweimal stehe, läßt sich durch Stellen wie Ps. 11, 3 (wo כי = ἐάν) Dt. 12, 14 (wo es asyndetisches *nonnisi, nusquam nisi*) nicht erhärten. Eher ließe sich כי אם nach Spr. 23, 18 (s. dort) vgl. Thren. 5, 22 als ein verstärktes כי fassen, aber die restrictive Bed. paßt und man hat also bei ihr zu bleiben. Ebenso wenig wird Hitz. darin Recht zu geben sein, daß in dem Satze mit לְבִלְתִּי (ganz so wie Gen. 19, 21) Gott unter נְבָלָה eine etwaige eigene meine („so daß ich nicht eine Uebereilung an euch begehe") — das gibt einen für israel. Gottesbewußtsein unmöglichen Anthropopathismus. נְבָלָה Wahnwitz, Verblendung, Ruchlosigkeit (vgl. 2, 10) wäre das Verhalten der Drei, wenn sie halsstarrig dabei verharrten, und עֲשׂוֹת עִם ist retorsionsweise gemeint, נבלה also von ihrem גמול Jes. 3, 11 d. i. dem dadurch Verwirkten. Auch hier ist es die עוֹלָה, wie im Eingange des Buches, welche die Sühne vermittelt. Es ist das älteste und seiner Bed. nach umfassendste Opfer unter allen blutigen. Farren (פרים) und Widder (אילים v. איל vorn s. als Leithammel) sind auch im mos. Opferritual Ganzopferthiere, das eig. Sündopferthier aber ist der Ziegenbock nebst der weiblichen Ziege, welche hier nicht vorkommen, weil Zeit und Scene der israel. Abzweigung des חטאת von der עולה fremd sind. Daß nun die drei Freunde Iobs der göttlichen Weisung willig gehorchen und gern Iob sich unterordnen, daran zeigt sich, daß sie, obschon sie sich schmählich verrannt haben, doch es mit Gott und dem Freunde redlich meinen — der geoffenbarte Wille Gottes geht ihnen schließlich über Alles v. 9: *Da gingen hin Eliphas aus Thêman und Bildad aus Schûach [und] Zofar aus Na'ama und thaten wie Jahve zu ihnen gesagt hatte, und Jahve nahm die Person Ijjôbs günstig auf.* Ein Grund, weshalb die Copula vor צֹפַר (s. dagegen 2, 11) fehlt, ist nicht ersichtlich; sie wird also versehentlich ausgefallen sein.

Als Zeuge für Iob ist Jahve nun aufgetreten, die göttliche Liebe, von welcher die so zornartigen Leidensschickungen ausgegangen, hat sich dem Bewußtsein Iobs enthüllt und die Gespenster der Anfechtung verscheucht. Dabei bleibt es aber nicht, diese Liebe bethätigt sich nun an Iob auch äußerlich in um so größerer Intensität, und es wird offenbar daß die Leiden des Gerechten, wie sie der Ehre Gottes und der Förderung der Sache Gottes dienen, so auch für den Dulder selbst der Weg zur Herrlichkeit sind. Denn der, welcher sich zeugnisweise zu Iob als seinem Knechte bekannt hat, thut es nun auch äußerlich und leibhaftig und erweist sich in Gnade als der Gerechte v. 10: *Und Jahve wendete das Gefängnis Ijjôbs, indem er betete für seine Freunde, und es mehrte Jahve Alles was Ijjôb besessen auf's Doppelte.* רֵעֵהוּ ist generell zu verstehen wie 1 S. 30, 26 vgl. zu Spr. 19, 7., das Suff. ist wie 12, 4. 16, 21 das des Sing., und das בְּ bed. nicht ‚dafür daß' sondern ‚indem'. Der Moment, wo Iob für seine Freunde betete, wurde als

der Höhepunkt gottgefälligen Wesens für ihn der Wendepunkt zur Herrlichkeit. Der Talmud hat von hier das Sprichwort entlehnt: כל המתפלל בעד חבירו נענה תחלה d. i. wer für seinen Mitmenschen betet, findet immer vorerst Erhörung für sich selber. Die RA (שְׁבוּת)שׁוּב bed. eig. die Gefangenschaft wenden, dann im Allgem. dem Elend ein Ende machen; auch im Deutschen bed. *elend*, ahd. *elilenti*, urspr. anderes fremdes Land, indem unfreiwillige Entfernung aus der Heimat als Muster eines kläglichen Zustandes angesehen wird. Hgst. besteht auch hier wie anderwärts auf der Uebers.: der HErr kehrte zurück zu dem Gefängnis (Elend) Iobs, s. dagegen Hitzig zu Ps. 14, 7. Dillmann aber übers. nach Böttchers Vorgang die RA: die Wendung Jemandes wenden = ihn wiederherstellen, und Kamphausen hat in einer Abh. über die Berechtigung von Luthers Uebers. „das Gefängnis Jemandes wenden" (Theologische Arbeiten aus dem rheinischen wissenschaftlichen Prediger-Verein Bd. 2. 1874) die Ansicht zu begründen gesucht daß, wie schon Schärer vermuthet, שוב שבות פלוני die Wiederherstellung Jemandes wiederherstellen d. i. vollziehen bedeute, indem er aber einräumt daß שוב שבית פלוני (wie fünfmal das Chethib und sechsmal das Keri lautet) eine Umbiegung dieser RA in dem Sinne von Zurückführung der Gefangenschaft d. i. Gefangenen sei. Die Ansicht ist ansprechend, aber im Hinblick auf den Wechsel der Formen בָּכוּת und בְּכִית, חָפְשׁוּת und חָפְשִׁית, רָאוּת und רְאִית, שָׁחוּת und שְׁחִית ist es nicht wahrscheinlich, daß שְׁבוּת und שְׁבִית auf zwei verschiedene Vv., jenes auf שׁוּב, dieses auf שָׁבָה zurückgehen; dem Nomen שְׁבִית aber ist durch Num. 21, 29 die Bed. Gefangenschaft gesichert. Es ist um so unwahrscheinlicher als von שׁוּב das *n. actionis* Jes. 30, 15 שׁוּבָה oder (auch abgesehen von Ps. 126, 1) nach d. F. קִינָה, כִּינָה u. dgl. שִׁרְבָה lautet. Ungünstig ist auch der Wechsel des Plur. שׁבוּתֵיכֶם Zef. 3, 20 mit dem üblicheren Sing., denn dafür daß dies nicht bloß ein pluralisch geschriebener Sing. ist bürgt שְׁבִיתֵךְ Ez. 17, 53. Vor allem aber zeigt sich an dem nur sechsmal fehlenden, sonst immer stehenden את zur Einführung des Obj., daß hier keine RA nach Art des sogen. *schema etymologicum* vorliegt; denn zwar kann man sagen את־המשפט אשר שפט 1 K. 3, 33, aber man sagt nicht אשפט אֶת־נקמתך oder נקמתי אֶת־משפטך. Daß את־שבות nicht die Wiederherstellung, sondern ein Wiederzubringendes bezeichnet, ist auch aus dem mit שׁוּב wechselnden השׁיב Jer. 32, 44. 33, 7. 11. 49, 6 vgl. 39. Thren. 2, 14 zu schließen. Hienach wird ושבית שביתיך (Keri ושבות) Ez. 16, 53 nichts Anderes als „das Gefängnis deiner Gefangenen" bed.; man sieht hier, daß שבית (שבות) der Zustand derer ist, die sich in Gefangenschaft befinden und selber שבית (שבות) heißen können wie die Exulanten גּוֹלָה und גָּלוּת. Die RA stempelt Iob nicht zum Maschal des Israels des Exils, war aber dieser Deutung günstig.

Als nun Iob wieder genesen und zwiefach von Gott gesegnet war, wie auch dem Israel des Exils verheißen wird Jes. 61, 7 u. ö., da fanden sich auch theilnehmende Freunde in Menge ein v. 11: *Da kamen zu ihm alle seine Brüder und alle seine Schwestern und alle seine vormaligen Bekannten, und speisten mit ihm in seinem Hause und be-*

zeigten ihm Theilnahme und trösteten ihn ob all des Uebels, das Jahve über ihn gebracht hatte, und gaben ihm jeder Eine Kesita und jeder Einen goldenen Schmuckring. Das Glück lockte nun diej. wieder herbei, die das Unglück verscheucht hatte (19, 13 f. 19), denn die Liebe der Menschen ist fast nichts als eine Anzahl grober und feiner Nuancen der Selbstsucht. Jetzt kommen sie nun alle und freuen sich des Glücks Iobs, näml. um sich darin zu sonnen. Er aber stößt sie nicht zurück, denn der Richter über die letzten Motive menschlicher Liebe ist Gott, und Liebe, die uns erwiesen wird, ist jedenfalls dankenswerther als Haß. Sie aßen nun wieder mit ihm Brot d. i. (vgl. Gen. 31, 54. Ex. 2, 20) besiegelten ihren Freundschaftsbund mit ihm, die Beschämung überläßt er ihnen selber. Und nun sind ihre bis dahin gelähmten Zungen mit einem Male redfertig geworden: sie condoliren ihm (נוּד לְ wie 2, 11) und trösten ihn (Nah. 3, 7), was nun leicht ist und keinen Glauben fordert, da der Stein des Anstoßes beseitigt ist. Sie bringen ihm sogar jeder ein Angebinde. In dem allen zeigt sichs, daß Jahve seinen Knecht wieder zu Ehren gebracht hat. Alles unterwirft sich nun dem, der für einen Gottverlassenen galt. קְשִׂיטָה (v. קשט, wov. *kiṣṭ* Wage, Gewicht) ist ein dargewogenes Metallstück höheren Werthes als der Sekel, vielleicht s. v. a. vier Sekel (vgl. Gen. 33, 19 mit 23, 16), der Patriarchenzeit angemessen, in welche Iobs Geschichte fällt. נֶזֶם ist der Ohrring (vgl. Spr. 25, 12), welcher nicht bloß Frauen- sondern (s. Ex. 32, 3. Richt. 8, 24) auch Männerschmuck war. Der Verf. beschreibt nun Iobs aufs Doppelte gesteigerte Segnung v. 12: *Und Jahve segnete den Ausgang Ijjôbs mehr als seinen Anfang, und es wurden ihm vierzehntausend Schafe und sechstausend Kameele und tausend Joch Rinder und tausend Eselinnen.* Die Liebe die Iob bewährt hat belohnt sich durch Liebe, und diese Liebe, nachdem sie sich eine Zeit lang verleugnet, beginnt wieder zu segnen. Die Hauptsache ist das besiegelte Liebesverhältnis, alles Andere nur Corollar. Zu 12ª vgl. 8, 7. Die Ziffern des Viehstandes 1, 3 erscheinen nun verdoppelt; die Thiere folgen sich in gleicher Ordnung und wieder treten bei den Eseln die männlichen gegen die weiblichen zurück; das Reiten auf אֲתוֹנוֹת und zwar von weißer Farbe (أوضح, nicht أبيض, was auch grau bedeuten könnte) ist noch jetzt wie in den Tagen Debora's (Richt. 5, 10) eine Standesauszeichnung der Pascha's. Die Herden werden למשנה vermehrt, die Kinder einfach ersetzt v. 13: *Und es wurden ihm sieben Söhne und drei Töchter.* Also statt der 7 Söhne und 3 Töchter, die er hatte, bekommt er ebensoviel wieder, was auch insofern eine Verdoppelung ist, als verstorbene Kinder auch nach alttest. Anschauung nicht schlechthin verloren sind 2 S. 12, 23. Der Verf. dieses Buches, in dem Alles bis ins Kleinste planvoll ist, gibt uns hier zu verstehen, daß es mit Menschen, die uns weggestorben, eine andere Bewandtnis hat, als mit Dingen, die wir verloren. Das pausale, hier aber vorausstehende שִׁבְעָנָה statt שִׁבְעָה mit paragogischem *ânа,* welches sonst weibl. Suff. ist (Ges. § 91 Anm. 2), ist ein vom Verf. etwas gewaltsam angebrachter Zierrat

aus dem Urgeschichtsstil (Gen. 21, 29. Ruth 1, 19): ein Siebent Söhne d. i. von Söhnen. Ihre Namen werden verschwiegen, geflissentlich aber die der Töchter angegeben v. 14: *Und die eine wurde geheißen Jemîma und die zweite Kezia und die dritte Keren ha-pûch.* Das Subj. von וַיִּקְרָא ist männiglich wie Jes. 9, 5 (vgl. 41, 24 *existimaverit quis*). Die eine nannte man wegen ihrer Taubenaugen oder überh. als Bild lieblicher Unschuld יְמִימָה (viell. Diminutiv für *jumêma* von arab. *jamma* = *jemâma* Taube); die andere קְצִיעָה Cassia[1] als wie aus Zimmetduft gewoben; die dritte קֶרֶן הַפּוּךְ Schminkhorn (LXX viell. קרן חפוך lesend: *κέρας ἀμαλθείας*), was an sich ein Kunstwerk sein kann und das hauptsächliche Kosmeticum weiblicher Schönheit ist (s. Lane, Sitten 1, 32). Sie waren also wie drei Charitinnen und als solche des Vaters Freude und Stolz. Der Verf. haftet hier, seinen alttest. Standpunkt nicht verleugnend, an der äußern Erscheinung. Daß sie waren wie ihre Namen, sagt er v. 15: *Und nicht fand man Frauen so schön wie Ijjôbs Töchter, und es gab ihnen ihr Vater Erbbesitz inmitten ihrer Brüder.* Das Passiv נִמְצָא nimmt mit inhaftender Rectionskraft des Activs den Acc. des Obj. zu sich wie Mal. 2, 6. לָחֶם u. s. w., ist wieder ein Beispiel des Mangels des Hebr. an durchgebildeter Genus-Unterscheidung. Auch 15ᵇ lautet mehr arabisch als israelitisch, denn die Thora erkennt Erbtöchter nur da an, wo keine Söhne sind Num. 27, 8 ff. Der Verf. ist sich eben bewußt, eine außerisraelitische und übrigens vormosaische Geschichte zu schreiben. Die gleiche Vertheilung des Vermögens vergegenwärtigt wieder das liebliche Bild der geschwisterlichen Eintracht im Eingange des Buchs, zugleich darauf hindeutend, daß es Iob nicht an Schwiegersöhnen für so schöne reich dotirte Töchter gefehlt haben wird, was auch v. 16 bestätigt: *Und es lebte Ijjôb nachdem noch hundert und vierzig Jahr und sah seine Kinder und Kindeskinder durch vier Geschlechter.* Hienach war er bei der Katastrophe, vorausgesetzt daß ihm eine doppelt lange Lebenszeit zugelegt wird, 70 J. alt. Ein etwas höheres Alter gibt ihm LXX, welche statt der 140 J. ἑκατὸν ἑβδομήκοντα hat und die gesamte Lebenszeit auf 240 (*B,* 248 *A*) J. berechnet. An die Stelle von וַיִּרְא setzt das Keri hier wie Ez. 18, 14 die auch sonst zuweilen (z. B. 1 S. 17, 42) vorkommende volle Form וַיִּרְאֶה. Zu 16ᵇ vgl. Gen. 50, 23 (ראה wie auch Jes. 53, 10). Der Urgeschichtsstil, den man hier überall heraushört, bleibt bis zu den letzten Worten v. 17: *Und es starb Ijjôb greis und lebenssatt.* Ebenso läßt die Genesis 25, 8. 35, 29 die Patriarchen von hinnen scheiden: lebenssatt, denn langes Leben ist eine Gabe Gottes, aber nicht die größte und letzte.

Ein neutest. Dichter hätte das B. Iob anders geschlossen. Er würde uns gezeigt haben, wie Iob aus seiner Anfechtung innerlich frei geworden und himmlisch getröstet, seiner Krankheit erliegt, aber unter den zahllosen Scharen derer, die ihre Kleider helle gemacht haben im Blute des Lammes, vor Gottes Thron seine Siegespalme schwingt. Der

1) s. Lassen, Indische Alterthumskunde 1, 329.

alttest. Dichter aber konnte sein Buch mit einer himmlischen Scene beginnen, nicht aber mit einer solchen schließen. Zwar wagt Iob an einigen Stellen, welche neutestamentlichen Lichtpunkten in dem alttest. Gedichte gleichen, zu glauben und zu hoffen, daß Gott sich auch nach dem Tode noch zu ihm bekennen werde. Aber das ist ein rein individuelles Glaubenspostulat, die äußerste Hoffnung, welche der äußersten Befürchtung entgegentritt. Diesem Glaubenspostulate entspricht nicht die Lösung. Aber im Grunde ist es für die Lösung des Problems unwesentlich, ob die Wiederherstellung diesseits oder jenseits erfolgt. Denn das Wesentliche ist dies daß Gott sich schließlich zu Iob in Liebe bekennt und sich ihm als Liebenden bewährt. Die Liebe ist es welche dem Dulder die Krone aufsetzt, weil dieser auch als Gott sich ihm verbarg und verstellte ihm treu geblieben, ja ohne es zu wissen ihm zu Ehren und also für ihn geduldet. So ist der Trost, den das theologisch und künstlerisch unvergleichliche Buch darbietet, doch wesentlich kein anderer, als der neutestamentliche. Denn der letzte Trost aller Dulder liegt nicht eudämonistisch im Himmel, sondern in Gottes Liebe, ohne welche auch der Himmel zur Hölle würde.

ANHANG.

Das Hiobskloster in Hauran und das Land Uz

mit einer Karte der Umgebungen des Hiobsklosters.

Von

J. G. Wetzstein.

Die Frage, wo man das Land *Uz* oder *ʿÛṣ*, wie wir der Aussprache gemäß schreiben wollen, zu suchen habe, ist zur Zeit noch eine unbeantwortete. Daß es in unmittelbarer Nähe des jüdischen Landes gelegen, ist nach den Bibelstellen, in denen es erwähnt wird, nicht zweifelhaft; aber der Name ist aus der Topographie Palästina's und der Nachbarländer spurlos verschwunden und alle Bemühungen der Archäologen, ihm in der Karte seinen Platz anzuweisen, sind erfolglos geblieben. Unter solchen Umständen müssen wir die Concurrenz frei geben, also auch einer Ueberlieferung, welche über diesen Gegenstand von Alters her in Syrien und Palästina heimisch ist, das Anrecht einräumen, von uns gehört und geprüft zu werden. Die gegenwärtige Abhandlung wird sich mit dieser Ueberlieferung beschäftigen und zeigen, in welche Gegend sie das Land, wo der Dichter des Buches Hiob seinen Helden leben läßt, verlegt, ferner bis in welche Zeit sich diese Ueberlieferung mit genügender Sicherheit zurückverfolgen läßt und welchen Werth ihr die Wissenschaft beimessen kann.

Wol in allen größeren Reisewerken über Palästina und das mittlere Syrien findet sich die Nachricht, daß man dort *Ḥaurân* das Vaterland Hiobs nennt. In Hauran selber hört dies der Reisende unaufhörlich; äußert er sich über die Fruchtbarkeit des ganzen Landes oder einer Dorfflur, so erhält er die Antwort: Ist es nicht das Land Hiobs? Gehört sie nicht zu den Ortschaften Hiobs (*ḍiâʿ Eiſûb*)? So nannte man Seetzen (Reisen I, 66) *Boṣrâ* eine Stadt Hiobs und in *Kanawât* nannte man mir ein in der obern Stadt gelegenes, sehr weitläufiges Gebäude aus der Römer- oder Byzantinerzeit (von ihm ist die Inschrift 8799 in *Corp. inscr. graec.*) den Sommerpalast Hiobs; die Hirten von

Dâ'il, bei denen ich am *Wâdi el-Lebwa* übernachtete, hießen die Lagerstätte die Weideplätze Hiobs, desgleichen zeigte man dem englischen Reisenden Buckingham, als er die *Nukra* durchwanderte, in der Ferne die Ortschaft *Gherbi* (d. h. *Chirbet el-ǵazâla,* die von ihrer Größe κατ' ἐξ. die *Chirba* ‚Ruine' heißt) als die Geburtsstadt Hiobs[1] und es hat völlig den Anschein, als ob *Haurân* und Land Hiobs gleichbedeutende Begriffe seien. Erkundigt man sich aber eigens nach demjenigen Theil des Landes, in welchem Hiob selber gewohnt habe, so wird man in die Mitte der Haurân-Ebene gewiesen, einer Gegend, welche als der fruchtbarste Theil Syriens und Palästina's mit den Trümmern von Dörfern, Klöstern und einzelner Höfe bedeckt und noch jetzt verhältnismäßig gut kultivirt ist. Diese Ebene, welche, wenn nicht früher, doch seit der Eroberung Syriens durch die Osmanli's alljährlich verschiedene große Beduinenstämme der syrischen Wüste durchziehen, um während des Sommers auf den wasser- und weidereichen Wiesen des *Hîś* (des Waldgebirgs von *Gôlân*) ihre Kameelherden zu weiden, hat von den Nomaden den Namen *Nukra* oder syrische *Nukra* erhalten, ein Wort, welches ursprünglich den vertieften Feuerherd des Nomadenzelts bedeutet und insofern zur Bezeichnung der Hauranebene werden konnte, als diese im Norden theilweise vom Hermon und dem *El-jeśa'*-Gebirge, im O. vom *Loh°f* (dem erhöhten Rande) des *Legâh*-Plateau's und vom Haurangebirg, im W. vom *Hîś* und im SW. von der Schlucht des *Makran* (der großen Wadi-Vereinigung) und der *Zumla* (dem Höhenzuge von *Edre'ât*) begrenzt wird. Auch ist es nicht unmöglich, daß man die Bezeichnung „Feuerherd" einem Lande symbolisch gegeben, welches wegen seiner unerschöpflichen Ergiebigkeit und patriarchalischen Gastfreiheit in der ganzen Wüste bis zum Euphrat und *Higâz* bekannt und von den Dichtern gefeiert ist. Im Süden wird die *Nukra* durch den *Wâdi 'Îra* von *Haurân* im engern Sinne und im Norden durch den *Wâdi Beirût* (auch W. *Dêr Mâkir* und Fluß von *Dêr el-'Ades* genannt) vom damascener Bezirk *Wâdi el-'Agem* geschieden. Nach diesen Bestimmungen meiner Reise im J. 1860 sind die in meinem Reiseberichte vom J. 1859 angegebenen Grenzen der *Nukra* zu berichtigen.

Aber auch die einheimischen Schriftsteller kennen die hauranische Heimat Hiobs, doch heißt sie bei ihnen nicht *Nukra*, denn diese topographische Bezeichnung findet sich in den früheren arabischen Schriften nicht, sondern *Betenîja* (*Batanaea*). So heißt es in einer ausführlichen Hiobslegende[2]: Nach dem Tode seines Vaters reiste Hiob nach Aegypten, um Rahma (רַחְמָה), die Tochter Ephraims, zu freien, die von ihrem Großvater Joseph das Gewand der Schönheit geerbt hatte, und nachdem er sie in seine Heimat gebracht, erhielt er von Gott die Sendung als Prophet seiner Landsleute, der Bewohner *Haurân's* und *Betenîja's*. Desgleichen heißt es im geogr. Lexikon des

1) C. Ritter, Erdk. von Syr. und Pal. II, 842.
2) Arab. HSS der Univ.-Bibl. in Tübingen, Sect. Wetzst. No. 46. Fol. 56.

Jâkût el-Hamawî unter dem Art. *Betenîja:* „und in diesem Lande lebte Hiob *(wa-kân Eijûb minhâ).*"

Eine speciellere Bezeichnung erhält die Heimat Hiobs in folgenden Stellen. *Muhammed el-Makdisî* sagt in seiner Geographie (HS der kön. Bibl. in Berlin) S. 81: Und in *Haurân* und *Betenîja* liegen die Dörfer Hiobs und seiner Heimat. Der Hauptort ist *Nawâ*, reich an Cerealien aller Art. Noch bestimmter wird *Nawâ* mit Hiob in Beziehung gebracht vom *Jâkût* unter dem Art. *Nawâ:* „Zwischen Nawâ und Damask sind zwei Tagereisen; es gehört zum Distrikt Haurân und ist nach Einigen der Hauptort desselben. *Nawâ* ist der Wohnsitz (*menzil*) Hiobs gewesen", und *Zamachśarî* sagt in seinem Wörterbuche geographischer Ortsnamen unter *Nawâ,* daß es die Hiobsstadt (*medinet Eijûb*) sei. Ich habe anderwärts (in Delitzsch' Comment. zum Hohenl. u. Koheleth S. 173) die Vermutung ausgesprochen, daß der Stadtname Nawâ (نَوَى) eine Abkürzung von נְוֵה אִיּוֹב ‚Wohnsitz Hiobs' zu sein scheine. Mit dem von *Jâkût* verglichenen *nawâ,* dem Collectiv von نَوَاة ‚Dattelkern', hat er selbstverständlich nichts zu thun; Palmencultur hat die *Nukra* zu keiner Zeit gehabt: sie ist nicht heiß genug dazu. Dann dürfte die Stadt auch den Juden ihren Namen zu verdanken haben, denn in der Bed. Wohnung ist das W. *nawâ* dem Arabischen wenn auch nicht unbekannt doch nicht geläufig. War *Nawâ,* wie es im Onomast. (s. *Νινευή*), Talmud und Midrasch heißt, eine Judenstadt, während die Umgegend von Nichtjuden bewohnt war, so kam das wol daher, daß die Juden den Aufenthalt in dem traditionellen Wohnorte Hiobs und in der Nachbarschaft seines Grabes für besonders verdienstlich ansahen.

Die vorstehend mitgetheilten Stellen aus den arabischen Geographen bezeugen zugleich die Identität von *Nukra* und *Batanaea;* denn wenn das letztere daran kenntlich sein soll, daß in ihm die Hiobsstadt *Nawâ* liegt und wir diese Stadt in der Mitte der *Nukra* finden, so müssen beide Namen ein und dasselbe Land bezeichnen. Bekanntlich nimmt man neuerdings nicht die Hauranebene sondern den östlichen Abhang des Haurangebirges für die *Provincia Batanaea.* Ich habe das Irrtümliche dieser Annahme in meinem Reiseberichte zu zeigen gesucht, und könnte hier das dort Gesagte einfach bestätigen, mit der alleinigen Einschränkung, daß ich seit der Reise 1860 auch den westlichen Abhang des Haurangebirgs, den ich früher noch zu Batanaea zu rechnen geneigt war, bestimmt davon trenne, so daß mir nunmehr *Nukra* und *Batanaea* ganz gleichbedeutende geographische Begriffe sind; auch stimmt damit die im Lande selbst übliche Eintheilung, nach welcher das ganze Haurangebirg einschließlich aller seiner Abfälle zu *Hauran* im engern Sinne gerechnet wird. Aber Zweierlei nöthigt mich, bei der Sache länger zu verweilen: einmal, daß die Karten von Palästina — unter ihnen auch die neueste Kiepert'sche Wandkarte für Schulen — fortfahren, diese Landschaft östlich

vom Haurangebirg zu stellen und zweitens, daß der englische Missionar Hr. J. L. Porter, welcher vor 20 Jahren in einer Schrift *Five years in Damascus* von der Wiederauffindung einer antiken Ruinenstadt *Batanaea* nahe am nordöstlichen Fuße des Haurangebirgs berichtete, neuerdings die Wahrheit seines damaligen Berichts mit auffälliger Ostentation öffentlich betheuert und alle Angaben späterer Reisender für falsch erklärt, welche jenen Fund auf ein kleines Dörfchen *el-Bṯeina* (*el-Bṯêné* gesprochen) reduziren. Besonders ärgerlich äußert er sich über meine Beschreibung dieser Oertlichkeit, und darum will ich hier die eines Dritten mittheilen, nämlich des französischen Archäologen Hrn. W. H. Waddington, welcher in den sechziger Jahren mit dem Grafen M. de Vogüé das Dörfchen besucht hat. In seiner Schrift *Inscriptions grecques et latines de la Syrie* etc. Paris 1870 heißt es S. 500: *Les ruines de Btheiné se composent d'une vingtaine de maisons et de deux grandes tours; l'endroit n'a jamais été qu'un petit village sans importance, et dans notre inscription il est appellé κώμη; il n'y a eu là une ville comme Porter le croit* (*Five years* II, 57). Ich hoffe, daß dieses Urtheil eines Mannes, an dessen Competenz und Unparteilichkeit Niemand mäkeln wird, die Sache erledigen werde. Dabei hat Hr. W. die Häuserzahl hoch geschätzt; wer sie zählen wollte, würde wol nur 15 oder 16 finden, unter ihnen keines von Bedeutung und nur zwei etwas größere. Fast ohne Höfe eng zusammengedrängt und selbst für mäßige bäuerliche Haushalte nicht die nöthigen Räumlichkeiten bietend stehen sie leer, während die überaus fruchtbare Dorfflur von den benachbarten Ortschaften aus kultivirt wird. Vermutlich war Buṯeina ein Meierhof, so daß das Paar geräumige bessere Häuser die Wohnung des Besitzers oder Verwalters und der Speicher für die Vorräthe war, während die übrigen von den Arbeitern bewohnt wurden. Die beiden an der Außenseite des Häusercomplexes stehenden etwa 12 Meter hohen Thürme waren Warten, denn wenige tausend Schritte östlich vom Dorfe beginnt die *Hermîja,* eine große uncultivirbare weil wasserlose Wüste, der Aufenthalt von Räubern und Dieben in heutiger wie in alter Zeit.

Für uns ist es unverständlich, wie Jemand zur Erklärung des Namens *χώρα Βαταναία* eine Stadt braucht, da *Βατ.* mittels eines syrischen *batanît* auf das biblische בָּשָׁן zurückgeht. Zwar erwähnen die arabischen Geographen einer „Stadt *Beṯenîja*“, aber nur in dem Sinne, in welchem sie auch von einer „Stadt Palästina“, einer „Stadt Syrien“ (*medînet eš-Šâm*), einer „St. Aegypten“ (*medînet Miṣr*) u. dgl. sprechen, die gleichfalls nicht existiren. Diese Redeweise, welche sofort verständlich wird, wenn wir ein „von“ dazwischen setzen, ist Sprachgebrauch der Karawanen, welche dem Hauptorte einer Gegend den Namen derselben geben, weil er in der Regel der Stapelplatz für den Export und Import der ganzen Gegend ist. So heißt es in der Geographie des *Idrîsî* (III, 5): „von Damask nach *Edreʿât,* was *Beṯenîja* ist, sind 4 Tagereisen“, und gleich darauf: „von *Filesṯîn* nach *Askalon* ist eine starke Tagereise.“ Dieses *Filesṯîn* (d. h. Palästina) ist *Ramla*

(bei Lydda), welches, weil es mehr als Jerusalem inmitten des Kulturlandes liegt, ehedem der Sitz der Verwaltungsbehörden, also die *kaṣaba* d. h. die Hauptstadt der *provincia Palaestinae primae* war. Daß die Stelle des Idrîsî nicht verdorben, d. h. daß in ihr wirklich *Edreʿât* (אֶדְרֶעִי) Hauptstadt von *Beṯenîja* ist, dafür gibt es eine Menge der besten Beweise, wie *Jaʿkûbî ed. Juynboll* p. 113: „die Hauptstadt von *Hauràn* (im engeren Sinne) ist *Boṣrâ* und die Hauptstadt von *Beṯenîja* ist *Edreʿât.*“ Es gibt aber — wendet man ein — noch eine andere Stadt *Beṯenîja;* man finde sie in den bei Reland (*Pal.* p. 216—228) abgedruckten alten Diöcesanverzeichnissen, in *Βατανέως* und *Votaneos* verdorben, öfters genannt und immer von *Edreʿât* unterschieden. Das ist ein Irrtum. Sehen wir uns diese Verzeichnisse an, so finden wir, daß jenem Namen immer das Wort *Σάλτων* resp. *Salton* unmittelbar vorhergeht, mit welchem zusammen es als *Σάλτων Βαταναίας* zu lesen ist; p. 227 sind auch beide richtig zu Einem Ortsnamen verbunden. Dieses *Salṯ* (سَلْط), vielleicht das umfänglichste hauranische Kloster, liegt mitten in der *Nuḳra* am Wadi ʿ*Âṯîl* zwischen den Dörfern ʿ*Ilmâ* und *Ḥarâk,* wie aus der Karte meines Reiseberichts zu ersehen ist; ich war selber in diesem Kloster, um es nach Inschriften zu durchsuchen. Daß es in der DMZ XXIX, 419—444 von Nöldeke im Interesse der hauranischen Topographie mit großer Sachkenntnis besprochenen syrischen Urkunde aus der Zeit der Gefniden nicht erwähnt wird, ist zu verwundern. Das „batanäische *Salṯ*“ heißt es zum Unterschiede von *Σάλτων ἱερατικόν, Σ. γοναϊκόν* und anderen Ortschaften und Klöstern dieses Namens. Was also beweisen soll, im Osten der *Legâh* liege eine Stadt *Batanaea,* ist der stärkste Beweis (weil aus vormuhammedanischer Zeit herrührend) dafür, daß die Landschaft *Batanaea* identisch mit der *Nuḳra* ist.

Doch dürfen wir, um billig zu sein, nicht die ganze Schuld auf Porter schieben; ein Theil derselben trifft auch Eli Smith und seinen Reisegefährten Ed. Robinson, von denen die Hypothese ausging, daß der Ostabhang des Haurangebirgs die *provincia Batanaea* sei; Porter lieferte nur noch die Hauptstadt dazu. Eli Smith (s. C. Ritter, Paläst. II, 940) hatte nämlich in dem Dorfe ʿ*Îra* an der SW.-Ecke des Haurangebirgs von einem christlichen Priester gehört, daß im Rücken des Gebirgs eine Gegend *el-Beṯenîja* heiße. Der Priester meinte die Gegend von ʿ*Sakḳâ* am NO.-Fuße des Gebirgs, aber er konnte sich dem Reisenden nicht recht verständlich machen, weil diesem von der bezeichneten Gegend, wohin er nicht gekommen war, die Vorstellung fehlte; auch bemerkt Eli Smith selber mit beachtenswerther Vorsicht: es sei ihm ungewiß geblieben, ob der Mann mit *Beṯenîja* den ganzen Ostabhang des Gebirgs gemeint habe oder nicht. Gleichwol genügte die vage Notiz seinem Reisegefährten Robinson, um in seinem übrigens sehr werthvollen Reisewerke (Paläst. Bd. III, 911 ff.) einem Verzeichnisse von 75 osthauranischen Ortschaften die Ueberschrift *Batanaea* zu geben. Es war dies, mild gesagt, eine Unbesonnenheit, die viel

Verwirrung angerichtet hat. Ueber die besseren Erkundigungen, welche ich als der Erste, welcher dieses ganze Land durchreiste, an Ort und Stelle eingezogen habe, sehe man meinen Reisebericht.

Eine Stunde östlich von der *Legâh* und ebensoweit vom Fuße des Haurangebirgs ab finden wir eine kleine, niedrig gelegene und einige unbedeutende vulkanische Hügel abgerechnet ebene Landschaft mit 8 bewohnten und eben so vielen unbewohnten steinernen, aus der Gassanidenzeit stammenden Dörfern und einem Flächenraume von etwa 2½ Q. Meilen. Sollten auch 5 oder 6 nördlicher liegende, verödete und von Haus aus unbedeutende Dörfer dazu gehört haben, so würde sie vielleicht 5 Q. M. groß gewesen sein. An dieselbe stößt im O. und NO. eine traurige unkultivirbare Gegend, die oben erwähnte *Hermija*, deren Fortsetzung die öden Steinfelder und Lavaströme des östlichen Trachon sind. Diese Landschaft heißt heutigentags bei ihren Insassen und Nachbarn *Arḍ el-Beṭenîja* und ist von einer beispiellosen Ergiebigkeit. Der fast blutrothe Humus, eine zersetzte Lava, ist ganz steinfrei und so locker, daß die Ernte dort in der Regel nicht ein Abschneiden (قَرِيض) sondern ein Ausziehen (سَحِيف) des reifen Getreides ist, ein Verfahren, das auch in Hauran nur auf wenigen Fluren (z. B. auf der von *No'eima* bei *Edre'ât*) möglich ist. Der Hauptort dieser Landschaft ist *'Sakḳâ*, dessen Ruinen mit zahlreichen Inschriften von der Blüte, die es zwischen Christus und Muhammed besaß, Zeugnis ablegen, es ist das Σαχχαία des Ptolemaeus (*ed. Wilb.* p. 370). Sein Ursprung und der des benachbarten Dorfes *el-G"neina* (*el-Gnêné* gesprochen) reicht wol, da beide ihr eigenes Wasser haben, weit in die vorchristliche Zeit hinein, während die übrigen Dörfer erst dem *Liwâ*-Kanal, der ihre Cisternen im Januar und Februar füllt, ihre Existenz verdanken. Sie stammen sicherlich erst aus der Zeit der Gassaniden.

Der frühere Name dieser Oase ist *el-Beṭna* (اَلْبَطْنَة), was seiner Etymologie nach „die steinlose und fruchtbare Ebene" bedeutet. Im Kâmûs heißt es unter dem Art. *bṭn*: *el-Beṭna* ist eine Gegend im Damascenischen und der aus ihr stammende Waizen heißt *el-beṭnîja* „der Betna'sche". Daß der Kâmûs damit die Gegend von *'Sakḳâ* meint, wird dadurch zur Gewißheit, daß der dort erzeugte Waizen noch fortwährend für den besten hauranischen gilt, jedoch nicht mehr (*el-ḥinṭa*) *el-beṭnija* (اَلْبَطْنِيَّة), sondern *el-beṭenîja* (اَلْبَتَنِيَّة) heißt. Davon hat die Landschaft ihren heutigen Namen *Arḍ el-Beṭenîja* „das Land des Betenischen Weizens."[1] Dieses eingeschaltene *e* hat die *Batanaea-*

1) Es fehlt in Syrien nicht an ähnlichen Ortsbezeichnungen. So heißt die Gegend von Aleppo *Dîret el-gebes* „das *Gebes*-Land", weil es die Wassermelone جَبَس erzeugt. Ebenso heißt die Umgegend von *Ḥamâh* „das *'Sumbul*-Land", weil dort nicht mit dem *Mudd*, sondern mit dem شُنْبُل gemessen wird.

Hypothese veranlaßt. Wie es in das Wort gekommen, läßt sich nur vermuten. Vielleicht ist *beṭenî* (بَطْنِيّ) ein anomales *nom. relationis* wie شَرْعِيّ von شَرْع; vielleicht ist es nicht von *beṭna* sondern von einer Form *beṭena* (بَتَنَة) gebildet; wahrscheinlich aber läuft die Sache auf eine Synkrasis hinaus. War nämlich *ḥinṭat el-Beṭenîja* ein alter terminologischer Ausdruck der Damascener *Bawâïkîja* (Getreidehändler) ursprünglich in der Bedeutung ‚Waizen von *Batanaea*', so konnte er später, als es keine *Batanaea* mehr sondern eine *Nukra* gab, auf den besten Waizen überhaupt, d. h. auf den von *el-Beṭna* beschränkt werden. Mit dem Dorfe *B"ṭeina* haben wir es hierbei gar nicht zu thun. Es ist möglicherweise die jüngste Ansiedelung dieser Landschaft, denn der Graben, aus welchem es seine kleinen Cisternen (zwei kunstlos in die Lava gebrochene Löcher) füllt, ist ein vom Hauptkanal beim Dorfe *el-Ilit* abgezweigter Nebenkanal. Wenigstens scheint der Name *ḳirjat el-B"ṭeina* ‚Dorf der kleinen *Beṭna*' anzudeuten, daß seine Anlage die Urbarmachung einer besonderen Parzelle bezweckt habe.[1] In Damask kennt man nur die *ḥinṭa beṭenîja*, aber keine *arḍ*

1] Die Wörter *beṭna* und *b"ṭeina* sind bei Bestimmung der etymologischen Bedeutung von בָּטָן zu berücksichtigen. In Damask scheinen sie ungebräuchlich zu sein, aber dem Nomadendialekte ist, wie ich gesehen habe, wenigstens das zweite sehr geläufig. Auf dem Markte von *Muzêrîb* sahen wir den Scheich der *Wêsîje*-Beduinen wieder, dessen Gäste wir acht Tage vorher bei den Josephsquellen im westlichen *Gôlân* gewesen waren, wo er auf einem wilden von Lavaströmen durchzogenen Terrain seine Zelte aufgeschlagen hatte. Auf unsre Frage, ob er noch in jener Gegend sei, antwortete er: „Nein! *Nâzilîn el-jôm bi-arḍ b'ṭêne śêle* (wir lagern jetzt in einer Gegend, die völlig *b'ṭêne* ist)." Ich hatte diesen Ausdruck noch nicht gehört und fragte, was er bedeute? Der Scheich antwortete: *b'ṭêne* (بُطَيْنَة) sei eine steinlose, mit reicher Weide bedeckte Ebene. Ich erkundigte mich öfter nach diesem Worte, da es mich des hebr. בָּטָן wegen interessirte, und erhielt immer dieselbe Definition. Es ist eine Deminutivform, ohne gerade Deminutivbed. zu haben, denn in der Sprache der Nomaden vertritt eine solche bekanntlich das Simplex. Dieses ist nun entweder geradezu *baṭan* (= בָּטָן), da die Form בָּעַל, wenn sie *gen. fem.* ist, das Deminutiv בָּעִילָה bildet, oder (denn die F. *baṭan* scheint das Arabische nicht mehr zu besitzen) *beṭna* (= בַּטְנָה). Dieses letztere bringt der Ḳâmûs in der Bedeutung „ebenes Land". Daß die Erklärung des Kâmûs zu eng und die des Scheichs der Wêsîje die vollständigere ist, läßt sich aus dem Kâmûs selber nachweisen. Einmal sagt er, das Wort bedeute noch außerdem a) den Abraum der Milch (die Sahne); b) ein weiches Mädchen; c) wiederholt erwiesene Wohlthaten. Diese drei angeblichen Bed. sind offenbar nur figürliche Anwendungen, freilich nicht der Bed., die der Kâmûs *primo loco* stellt, sondern derj., die der Scheich der Wêsîje gegeben. Daß das Wort alt ist, sieht man aus folgendem Ausspruche des *Châlid ibn el-Welîd*, des Siegers am *Jarmûk*: „*'Omar* machte mich zum Statthalter von Damask und als ich es zu *b"ṭeina* d. h. zu einer steinlosen fruchtbaren Ebene (leicht zu regieren und einträglich) gemacht hatte, setzte er mich ab." *Jâḳût* erwähnt diesen Ausspruch unter *Beṭenîja*. Auch als Frauenname kommt *B"ṭeina* im Altarabischen vor, vorherrschend, wie es scheint, bei den Beduinen; so ist die Geliebte des Dichters *Gemîl*, welche B.

el-betenija; man sagt dafür *arḍ 'Saḳḳâ wa-'l-G"neina,* und die von dort periodisch abgehende Getreidekarawane heißt *ḳafl 'Saḳḳâ.*

Man hat sich endlich für die östliche Lage Batanaea's noch auf Ptolemaeus bezogen, aber gleichfalls mit Unrecht. Dieser sagt a. a. O.: „Die Städte der Provinz Batanaea sind *Gerrha, Elera, Nelaxa, Adrama;* östlich von Batanaea liegt die Stadt *Saccaea* und von da ab unterhalb des *Alsalmanos* (d. h. des Hauran-Gebirgs) wohnen die trachonitischen Araber (d. h. Nomaden)." Jene vier Städte sind nur in der *Nukra* zu suchen. Statt *Gerrha* ist sehr wahrscheinlich *Aera* zu lesen, was den Inschriften zufolge dem heutigen *Sanamein* entspricht, und man darf hoffen, daß auch die drei übrigen Namen gefunden werden, da viele Ruinenstätten der *Nukra* noch gar nicht, die andern erst ungenügend nach Inschriften untersucht sind. Unter den Gassaniden sind die meisten älteren Ortsnamen durch arabische verdrängt worden. Hätte sich Ptol. die Provinz Batanaea im Osten des Haurangebirgs gedacht, so konnte er durchaus nur ἧς ἐν βορείοις ἡ Σαχχαία und nimmer ἧς ἀπ' ἀνατολῶν schreiben. Man kann nicht einmal annehmen, daß er die Nukra für Batanaea genommen, dieses aber so weit nach Osten reichend sich gedacht habe, daß *Saccaea* noch innerhalb seiner Grenzen zu liegen kam; denn in diesem Falle konnte er nur ἧς ἐν ἀνατολαῖς ἡ Σ. und nicht ἧς ἀπ' ἀνατολῶν sagen, was *Saccaea* als außerhalb der Grenzen *B.'s* liegend bezeichnet. Daß er diese Stadt überhaupt unter Batanaea erwähnt, obgleich sie zur Trachonitis im engeren Sinne gehört, geschah, weil er eine Rubrik „Trachonitis" gar nicht hat, *'Saḳḳâ* aber als einen schon damals bedeutenden Ort (vielleicht den einzigen nennenswerthen der Trachonitis) nicht unerwähnt lassen wollte.

Ich betrachte den Nachweis, daß *Batanaea,* in welches die Tradition Hiob versetzt, identisch mit der *Nukra* sei, als zum Gegenstande dieser Abhandlung gehörig. Auch Hitzig's Annahme (Hiob, S. XIX), daß die *Dîret et-Tulûl* Hiobs Heimat sei, geht von der irrigen Vorstellung aus, daß Batanaea innerhalb der beiden Trachonen liege. Die *D. et-Tulûl* „das Hügelland", genau östlich von Damask gelegen und den nördlichsten Theil der Trachonitis bildend, ist eine c. 20 Q. M. große mit zahllosen Puy's bedeckte durchaus wasserlose Gegend, in welcher

hieß, eine Beduinin gewesen. — Nach dem Gesagten werden wir für das hebr. בָּשָׁן keine andere Bed. als die der steinlosen Ebene oder Niederung mit einem lockern, leichten und fruchtbaren Boden statuiren können. Dies sind zugleich die Merkmale der 4 Landschaften, welche die wesentlichsten Bestandtheile des alten amoräischen Culturstaats gewesen sein werden, nämlich 1) der *Nukra* bis an die SO.-Ecke des *Hermon*, 2) *Gôlân*'s südlich von der Breite des *Tell el-faras*, 3) der *Ṣuwêt*-Ebene in Nordgilead, 4) der Ebene südlich und südwestlich vom Haurangebirge. Wenn es also in Fürst's Hebr. Handwörterbuche heißt, *Basan* habe den Namen von seiner basaltischen Formation, so ist das ein Irrtum. Das Wort ‚Basalt' mag von Βασάντις oder einer Secundärbildung Βασάλτις herkommen, weil das ganze Land Basan (mit Ausschluß von *'Aglûn*) vulkanisch ist, aber umkehren dürfen wir den Fall ebensowenig, als wir sagen dürfen, Damask habe seinen Namen von der Damastweberei erhalten.

während der 6—7 heißen Monate keine menschliche Seele gefunden wird, und keine feste Ansiedlung jemals bestanden hat noch bestehen wird. Ich bereiste einen Theil dieser Gegend im J. 1861, um einen ihrer höheren Vulkane, die *Dekwâ* (دكوى), zu besteigen. Später war auch der engl. Reisende *Burton* dort, um die in meinem Reiseberichte erwähnte Höhle *Umm Nîrân* zu untersuchen. Sein Bericht über diese Einöde steht im *Journal of the Roy. Geogr. Soc.* 1872.

Um zur Sache zurück zu kommen, so ist bereits in meinem Reiseberichte (S. 121) erwähnt worden, daß man in der *Nukra* auch Hiobs Grab zeigt. *Ibn er-Râbi* sagt in seiner Schrift über die Vorzüge von Damask (Tübing. HSS. Sect. W. No. 26. fol. 26): Zu den im Damascenischen begrabenen Propheten gehört auch Hiob; sein Grab ist bei *Nawâ* im Lande *Hauran,* und bei *Jâḳût* heißt es unter dem Art. *Dêr Eijûb:* Das Hiobskloster ist eine Ortschaft in Hauran, in welcher Hiob wohnte und von Gott versucht wurde. Dort ist auch die Quelle, die er mit seinem Fuße fließen machte, und der Felsblock, an welchen er sich anlehnte. Dort ist auch sein Grab. Damit übereinstimmend sagt *Kazwini* in seinen „Wundern der Schöpfung" unter *Dêr Eijûb:* „Das Hiobskloster liegt in einem der damascener Bezirke und war der Wohnsitz Hiobs, in welchem ihn Gott versuchte. Daselbst ist auch die Quelle, welche vom Stampfen seines Fußes entsprang, als ihm am Ende seiner Prüfung Gott befahl und sprach: Stoße mit deinem Fuße — (so wird ein Quell entstehen und) dieser wird dir ein kühles Bad und ein Trunk sein (Korân 38, 41 ff.). Dort ist auch der Felsen auf dem er saß und sein Grab." Auf die angeführte Korân-Stelle zurückkommend, werden wir sehen, daß der Hiobsstein, die Quelle und das Grab nicht im Kloster selbst, sondern etwas entfernt von ihm liegen.

Ich kam mit meiner Reisegesellschaft aus Gôlân, um den merkwürdigen Pilgermarkt von *Muzêrîb,* wo gerade die Mekka-Karawane erwartet wurde, zu sehen, und da das noch von Niemandem besuchte Hiobskloster nicht weit vom Wege abliegen konnte, so beschloß ich es aufzusuchen, weil ich mich mit der Hoffnung trug, daselbst eine Inschrift von seinem Erbauer 'Amr I und zwar eine mit Zeitangabe versehene zu finden, welche für die Geschichte der Gassaniden von größter Wichtigkeit gewesen sein würde, eine Hoffnung, die nicht in Erfüllung gegangen ist. Am Abend des 8. Mai's kamen wir nach *Tesîl.* Hier zeigte man uns zuerst das Kloster, welches, von der untergehenden Sonne beleuchtet, eine stattliche Ruine in der Entfernung einer starken Stunde gegen Osten lag. Am nächsten Morgen verließen wir Tesîl. Unser Weg führte durch üppige Saaten und brachliegende, aber mit einer reichen in schönster Blüte prangenden Flora bedeckte Felder zu einem vereinzelten vulkanischen Kegel, *Tell el-Gumû'a*,[1] auf welchem

1) „Berg der Reiterhaufen", soll der Hügel nach einem großen Reiterkampf benannt worden sein, der vor Alters dort stattgefunden. Bei den 'Aneze ist der גְּמַע Plur. *gumû'a* eine Abtheilung von 400—600 Reitern. Aber aus Behâ-ed-dîn's *Vita Saladini ed. Schultens* p. 67 erfahren wir, daß bei diesem Hügel

wir das Panorama der Umgebung aufnehmen wollten. Von hier aus schweifte der Blick über unabsehbare Waizenfelder, die, den Gemeinden von *Sahʿm, Tell-Śihâb, Tesîl, Nawâ* und *Saʿdîja* gehörig, eine Gegend bedeckten, welche die Sage Hiobs Heimat nennt. Zwar zog sich im Westen das vulcanische Chaos (*el-wâʿr*) bis auf eine Stunde Distanz an den Berg heran, auf dem wir standen, und im Norden wurde die Ebene theilweise von *Tell el-Gâbîa* und dem „Zahn von Nawâ“ (*sinn Nawâ*), einem niedrigen Höhenzug mit einigen Kratern, begrenzt, aber gegen O. u. S. u. SW. war sie beinahe unbegrenzt, denn vereinzelte Erhebungen, wie *Tellʿ Aśtarâ, T. Aśʿarî, T. Sihâb, T. el-Chammân* u. A. erhoben sich über der ebenen Fläche nur wie Maulwurfhügel und die tiefen Schluchten des *Makran, Jarmûk* u. *Ḥît* wurden als urplötzliche und fast wagerechte Versenkungen des Terrains entweder gar nicht gesehen oder erschienen als schwarze Streifen. Die Ebene fällt sanft und kaum merklich gegen *Kufr el-mâ, Kufr es-sâmir, Zêzûn* und *Bendek* hinab und der wasserreiche Fluß *Naher elʿ Oweirid* glich in seinem flachen Bette einem schimmernden Silberfaden. Hätte dieses Land Bäume, die es einmal gehabt hat, denn man findet um den Ruinenorten häufig Spuren von Rebenpflanzungen und Gartenmauern, die es aber nicht mehr haben kann, da die Unsicherheit und Ungerechtigkeit im Lande den Menschen nicht lange in einem und demselben Dorfe wohnen, also nicht an der Scholle haften und sich irgendwo heimisch einrichten läßt: so würde es bei seinem gesunden Klima und der Fruchtbarkeit seines Bodens ein irdisches Paradies sein. Der gute Gesundheitszustand mag von der vulkanischen Formation des Landes und von der Seeluft, die es bei seiner gegen Westen hin offenen Lage immer hat, herkommen. Selbst in den heißesten Tagen, wenn z. B. in der *Ġûṭa* völlige Windstille herrscht, weht diese kühle und feuchte Seeluft in gleichmäßig starker Strömung belebend über die Ebene, und daher spricht der hauranische Dichter niemals von seiner Heimat, ohne sie die „gesunde Nukra“ *(ennukra elʿ adîja)* zu nennen. Was aber die Fruchtbarkeit des Landes anlangt, so gibt es zwar im Ostjordanlande, z. B. in *Śuwêt* und zwischen *Ṣalt* u. *ʿAmmân* viel gutes Ackerland, aber nirgends ist der Feldbau bei geringer Arbeit (da nicht gedüngt wird) ergiebiger als in Hauran, oder werthvoller, denn der hauranische Waizen ist immer 25% theurer als anderer. Daher erzeugte auch die Agricultur dort in Zeiten der Ruhe und Sicherheit (während der ersten sechs Jahrhunderte nach Christus) jene Baulust, deren zum Theil prachtvolle Denkmäler wir noch heute bewundern; ja nicht selten wird es selbst durch die Inschriften bezeugt, daß jene Bauten dem Ertrage des Feldes ihren Ursprung verdanken. So fand ich in der Ortschaft *Nâḥita* in der Nukra folgendes Bruchstück einer Inschrift: — — *Μασαλέμου Ῥάββου κτίσμα ἐξ ἰδίων κόπων γεωργικῶν ἐν ἔτι ϙπ̄* (dieses Denkmal) gründete Ma-

die Heerschau über die Truppen abgehalten wurde, mit welchen Saladin einige Tage später die für das christliche Königreich von Jerusalem so verhängnisvolle Schlacht bei *Ḥittîn* gewann. Von diesem geschichtlichen Ereignisse wird der Hügel seinen heutigen Namen haben.

salemos Sohn des Rabbos aus dem Ertrage seines Ackerbaues im Jahre 280. Aehnliche Zeugnisse der Inschriften bei Burckhardt S. 133 und bei Waddington S. 547.

Nach einem langen Aufenthalte auf dem Berge, der durch die Betrachtung einer im Krater des Kegels stehenden interessanten Flora veranlaßt wurde,[1] brachen wir nach *Saʿdîja* auf, das an dem Abhang eines Hügels gebaut ist. Wir kamen nach einer guten Stunde an und stiegen in dem am südlichen Fuße des Hügels gelegenen, von zwei weißen Kuppeln überragten *Maḳâm Eiśûb* „der gnadenreichen Grabstätte Hiobs“ ab. Die sechs Pfleger und Alumnen des Makâm oder, wie sie der Araber sinnig nennt, „die Diener unseres Herrn Hiob“ *(châdimîn sêjidna Eiśûb)*, empfingen uns mit einigen anwesenden Pilgern an der Thüre des Vorhofs und führten uns zum Bassin der Hiobsquelle, neben der sie uns unter dem Schatten eines Wallnußbaumes und einer Weide ihre Mäntel zum Lager ausbreiteten. Während die übrigen von den Pflichten der Gastfreundschaft in Anspruch genommen wurden, wich der Vorsteher des Makâm, der Scheich Saʿîd ed-Darfûri (aus Dâr-Fûr), nicht von unsrer Seite und zeigte sich auf jede Weise gefällig. Gleich ihm waren alle übrigen Bewohner des Ortes Schwarze und alle unverheirathet, doch wird das Cölibat der Leute nur durch Mittellosigkeit und Beschränktheit des Raumes bedingt gewesen sein. Scheich Saʿîd glaubte 50 Jahre alt zu sein; er hatte vor 20 Jahren seine Heimat verlassen, um nach Mekka zu pilgern, wo er 4 Jahre „studirte“; ebenso lange hielt er sich in Medina auf und sein jetziges Amt verwaltete er seit zehn Jahren. Er spricht außer seiner Muttersprache Arabisch und etwas Türkisch, da er vor einigen Jahren in Constantinopel war. Sein Urtheil über die Bewohner dieser Stadt ist ein ziemlich hartes: er beschuldigt sie der Unsittlichkeit, Trunksucht und des Geizes. In einem Jahre, sagte er, konnte ich dort kaum so viel erübrigen, als ich brauchte, um mit dem Dampfer nach Chôdscha Bêk (Odessa) zu fahren. Wie anders fand ich die Bewohner dieser Stadt! Ich war drei Monate dort, brauchte in dieser Zeit für nichts zu sorgen, und reiste mit 90 Imperialen ab, die gerade ausreichten, diese verfallenen Heiligtümer wieder herzustellen. Ein „moskofisches“ Schiff brachte mich nach Smyrna, von wo ich mit dem *Nemsâwi* (dem östreichischen Lloyddampfer) vollends nach Syrien fuhr.

Nach der Mittheilung der Einwohner von Saʿdîja ist der Makâm aus alter Zeit her ein Neger-Hospiz. Diese Afrikaner, in Damaskus gewöhnlich *ʿAbîd* und auf dem Lande *Tekârina* genannt, kommen großentheils aus Tekrûr, das tief im Süden am weißen Nil liegen soll, besuchen zuerst Mekka und Medîna, darauf Damask und endlich den Hiobs-Makâm. Hier bleiben sie 20—30 Tage, während welcher Zeit sie täglich an der Hiobsquelle sich waschen, am Hiobssteine beten und die übrigen Stunden entweder lesen oder den Bewohnern des Makâm bei ihren Feldarbeiten

1) Ueber die Flora dieses Berges s. den Comm. über das Hohelied u. Kohel. S. 439 f.

helfen. Bei der Abreise bekommen sie ein Zeugnis und kehren oft zu Fuß über den Isthmus von Suês, oft zu Wasser, meist von Jâfâ aus, mit dem östreich. Lloydschiffe nach Aegypten und von da in ihre Heimat zurück. Diese Pilger sind für die Ansprüche ihrer Heimat Gelehrte und es scheint, als erhielten sie durch diese Reise ihre letzte Weihe. Sie sind mir auf meinen Reisen häufig begegnet. Man erkennt sie an ihrem reinen weißen Turban und dem weißen, weitärmligen, bis auf die Knöchel reichenden Hemde, ihrem einzigen Kleidungsstücke. An einem festen Stocke, der im Nothfalle als Waffe gelten kann, tragen sie über der Schulter ein Päckchen, worin sie einige Bücher und sonstige Habseligkeiten haben, und darüber ihren Mantel. Sie sind bescheidene, schweigsame Männer, die rüstig ihre Straße wandern, und denen man allenthalben gerne Abendbrot und Obdach gibt.

Die heiligen Orte besuchten wir in Gesellschaft des Scheich Sa'îd. Eine Mauer umschließt den Makâm und das 50 Schritte vor demselben liegende Bassin. Dieses wird von einem starken, schnellfließenden und kalten Wasser gefüllt, welches c. 400 Schritte weit aus der Hiobsquelle hierher geleitet ist. Die Quelle selber entspringt bei dem Basalthügel, auf dem das Dorf und der Hiobsstein liegt, und ist, um das Wasser frisch zu erhalten und gegen Verunreinigung zu schützen, bis zum Bassin (*Birka* genannt) zugedeckt. Zwischen diesem und dem Makâm stehen ein halbes Dutzend Acazien und eine Granate, die gerade in voller Blüte war. Der Makâm selbst, an den die dürftigen Wohnungen für seine Angehörigen und die Pilger stoßen, ist ein einstöckiges Gebäude aus altem Material und von mäßigem Umfange. Das Erste, was man uns zeigte, war der steinerne Trog, *gurn* genannt, in welchem sich Hiob am Ende seiner Prüfung badete. Die kleine Localität, in welcher diese Reliquie steht, und über welcher sich, so viel ich mich erinnere, die eine der beiden Kuppeln erhebt, heißt *wadjet sêjidnâ Eijûb* ‚das Lavoir unsers Herrn Hiob'. Daran stößt die Abtheilung mit dem Grabe, dessen länglicher Hügel mit einem alten zerrissenen grünen Tuche bedeckt ist. Gepflegter war das Grab des *Sa'd*. Unsere Damascener Gefährten waren über die Person des Grabgefährten Hiobs abweichender Meinung, wie es denn in Syrien kaum möglich ist, die Makâme der vielen oft gleichnamigen Gottesmänner *(rigâl Allâh)* oder Gottesliebhinge *(aulià)* alle zu kennen und zu unterscheiden, aber ein weißes Fähnlein, welches auf dem Grabe steht, belehrte uns, denn es trug die Aufschrift: „Dieses ist das Feldzeichen *(râja)* unsers Herrn *Sa'd abû Merzûka.*" Er hat den Beinamen *et-Tekrûri* oder *el-asmar* ‚der Bräunliche', ein Euphemismus für *el-aswad* ‚der Schwarze', und gilt für einen *Welî* ersten Rangs; vgl. über ihn das geograph. Werk *Gihân-numâ* deutsch von Norberg Bd. II S. 320. Nach den Beziehungen dieses Heiligen zum Hiobsgrabe habe ich mich nicht erkundigt. Wahrscheinlich ist er Pfleger desselben gewesen.

Vielleicht hat man dem Grabe des Sa'd die Erhaltung des Hiobs-Makâms zu danken, dessen Stiftungen längst verschwunden sind, während das Grab des S'ad noch Einkünfte hat. Aus *'Aglûn* erhält es

alljährlich Lieferungen von Oel und Oliven; wahrscheinlich auch aus *Bâniâs,* wo Seetzen (I, 334) Neger aus *Bornû* traf, die von *Scheich Zade* (lies: von Scheich Sa'd d. h. aus dem *Makâm* des S. S.) gekommen waren, um Oliven zu holen. Doch werden auch mehrere größere Gemüsegärten, welche um den Makâm liegen und von seinen Dienern bearbeitet werden, viel zu seiner Erhaltung beitragen. Man baut in ihnen *Dura* (Mais), Tabak, Rüben, Zwiebeln und Anderes zum Selbstgebrauche und für den Verkauf. Die Pflanzungen, welche aus der Hiobsquelle reichlich bewässert werden können, standen vorzüglich. Die Regierung nimmt vom Makâm keine Steuern und die Araber keinen Tribut, und da nach dem Volksglauben jedes Beduinenpferd stirbt, welches aus der *Birka* getränkt wird, so beanspruchen die Beduinen auch das Gastrecht nicht, eine Wohlthat, deren Wegfall allein den sofortigen Ruin des Hospizes nach sich ziehen würde. Vor nächtlichen Dieben, welche in den Dörfern der Ebene nicht selten die Wände der Ställe durchbrechen und Kleinvieh rauben, ist sowol der Makâm als dss Dorf sicher, denn wenn die Diebe des Nachts kommen, so sehen sie, wie Jedermann in Hauran bezeugt, ein wogendes Meer um den Ort, das den Zugang verwehrt.

Vom Makam stiegen wir auf den Hügel des Dorfs, auf dessen höchstem Theile der Hiobsstein (*Sachrat Eijûb*) ist. Dieser liegt innerhalb einer kleinen muselmännischen Gebetshalle, die in ihrer jetzigen Gestalt spätern Ursprungs, aber unzweifelhaft aus dem Materiale einer christlichen Capelle, die in vormuhammedanischer Zeit hier stand, gebaut ist. Es ist ein kunstloser Bau im gewöhnlichen hauranischen Styl mit sechs oder acht Bogen und einer mäßigen Kuppel, die sich über dem Hiobssteine erhebt. Meine muselmännischen Begleiter und ein hauranischer Christ aus der Ortschaft *Semiskîn,* der sich uns beim Besuche der Sachra angeschlossen hatte, betraten die geweihte Stelle mit bloßen Füßen, und küßten den Fels, dessen basaltische Formation nicht zu verkennen ist. An diesen Felsen, erklärte unser Führer, lehnte sich Hiob an, als er von seinem Herrn heimgesucht wurde. Während meine Leute an dieser Stelle ihr *'Aṣr-* (Nachmittags-) Gebet verrichteten, brachte mir Sa'îd eine Handvoll länglich runder violetter Steinchen und Schlacken, welche die Sage als die versteinerten Würmer bezeichnet, die aus den Schwären Hiobs auf die Erde gefallen. „Nimm sie dir", sprach er, „zum Andenken an diese Orte mit; sie mögen dich lehren, im Glücke Gott nicht zu vergessen, und im Unglücke nicht mit Gott zu hadern." Mochte immerhin der häufige Gebrauch diese Worte im Munde des Mannes zur Phrase abgeschwächt haben: sie gehörten zur Situation und verfehlten ihren Eindruck nicht. Nachdem sich auch meine Begleiter mit Hiobswürmern versehen hatten, verließen wir die Sachra. Diese Würmer gehören als etwas Wesentliches zur Hauraner Hiobssage und man kennt und ehrt sie im Lande allgemein. Unser christlicher Begleiter aus Semiskîn band sie sich sorgfältig in seinen weiten Hemdärmel und recitirte uns ein Paar Verse aus einer *Kaṣide,*

in der sie erwähnt werden. Das Gedicht, welches ein Mitglied unserer Expedition, der Derwisch *Regeb,* niederschrieb, ist von einem Haurāner Christen, der in ihm seine unglückliche Liebe mit eben so starken Farben wie schlechtem Geschmack beschreibt. Die hierher gehörigen Verse lauten:

Min ʿazma nârî nâra jôm-el-ḳijâma,
Tûfâna Nâḥ-admûʿa ʿainî ʿannuh zôd.
Jaʿḳûba min ḫozni ḥizânuh ḳusâma
Min belweti Eijûba jertaʿ bih-ed-dûd.

Der Glut in meinem Herzen gleicht der Hölle Glut am jüngsten Tage,
Und stärker noch als Noahs Flut sind meiner Augen Thränenströme;
Die Trauer Jakobs um den Sohn war nur ein Theil von meiner Trauer,
Und wie ich leide Hiob litt, als Würmer ihm am Fleische nagten.

Das Dorf, welches die Bauern *(kirjat) Śeich Śaʿd* (d. h. die Ortschaft beim Grabe des S. S.) und die Nomaden *Śaʿdîja* nennen, ist, wie schon der Name sagt, späteren Ursprungs und wol dadurch entstanden, daß sich anderwärts bedrückte Landleute hierher flüchteten, um unter dem Schutze der beiden Gräber ruhiger leben zu können. Daß man den Ort nicht *Eijûbîja* genannt, geschah wol, um ihn von dem Hiobskloster zu unterscheiden.

Wir ritten in weniger als einer Viertelstunde zum *Dêr Eijûb,* einem viereckigen, vollkommen freistehenden und von keinen Ruinen umgebenen Gebäude; wenn es die arabischen Geographen ein Dorf nennen, so rechnen sie das naheliegende Saʿdîja mit dem Maḳâm dazu. Es ist sehr umfänglich und aus schönen Quadern aus Dolerit aufgeführt. Während mein Reisegefährte Hr. Dörgens bemüht war, von dem sehr zerstörten Bau einen Grundriß aufzunehmen, den uns die im Ganzen einfache Construction zu gestatten schien, machte ich einige Winkelmessungen und suchte dann nach Inschriften. Obschon das Erdgeschoß jetzt theilweise in einer *Mezbela*[1] steckt, die man unmittelbar an den Mauern aufgehäuft hat, so fand sich doch an der Ostseite des Klosters auf dem Architrave, nicht des Hauptportals, welches an der Südseite liegt, sondern einer Kirchenthüre, eine größere vorzüglich erhaltene griechische Inschrift. Der Architrav besteht aus einem einzigen sorgfältig bearbeiteten Doleritblock und berührt gegenwärtig beinahe die Erde, da der Schutt das ganze Portal gefüllt hat.[2]

Die Inschrift lautet: *αὕτη ἡ πύλη κ(υρί)ου δίκαιοι εἰσελεύσονται ἐν αὐτῇ· τοῦτο τὸ ὑπέρθυρον ἐτέθη ἐν χρόνοις Ἡλίου εὐλαβεστ(άτου) ἡγουμ(ένου) μ(ηνὶ) Ἰουλίῳ κε ἰνδ(ι)κ(τίωνος) ιε τοῦ ἔτους πεντακοσιοστοῦ τρικοστοῦ ἕκτου κ(υρί)ου Ἰ(ησ)οῦ Χ(ριστ)οῦ βασιλεύοντος.* Die Bibelstelle Ps. 118, 20, mit welcher die Inschrift beginnt, findet sich in diesen Gegenden häufig auf Inschriften von Kirchenthüren.

1) s. über Wort und Sache S. 62 f. Anm. des vorstehenden Comm.

2) Ein in der ersten Aufl. des Commentars dieser Abhandl. beigegebenes Facsimile der Inschrift ist durch die seitdem erfolgte Veröffentlichung eines Theils meiner gesammelten Inschriften für die 2. Aufl. entbehrlich geworden.

Diese Inschrift war ein interessanter Fund, denn sie ist, so viel mir bekannt, die älteste, die wir besitzen, mit christlicher Zeitrechnung und gibt in der beigefügten Römer-Zinszahl (der Indictio) ihrem Datum eine wichtige Controle. Da nun über den Beginn des „Königreichs Christi" die Meinungen differiren können, so lag mir daran, das Urtheil einer chronologischen Autorität darüber zu vernehmen und ich wendete mich an Herrn Prof. Piper in Berlin, welcher die Güte hatte, mir folgende Mittheilung einzuhändigen: „— — Die Inschrift hat also folgende Data: Juli 25, Indict. XV, Jahr 536 *κυρίου Ἰοῦ Χοῦ βασιλεύοντος.* Um von dem letzten anzufangen, so ist die dionysische Aera, die eben erst ins Abendland eingeführt worden, hier überhaupt nicht vorauszusetzen. Aber es ist auch gar nicht die Geburt Christi gemeint. Es kommt Alles auf den Ausdruck *βασιλεύοντος* an. So heißt es auch einmal in einer Inschrift aus Syrien *Corp. Inscr. Graec.* 8651: *βασιλεύοντος Ἰουστινιανοῦ τῷ ια ἔτει.* Von Christus aber kommt später auf byzantinischen Münzen der Ausdruck vor: *Rex regnantium* und *Βασιλεὺς βασιλέων* (nach Apoc. 17, 14. 19, 16), Letzterer unter Johannes Zimiszes († 975), bei *de Saulcy Pl.* XXII, 4. Wenn aber die *βασιλεία* Christi als Aere angewendet wird, so kann man offenbar nicht auf die Epoche der Geburt Christi zurückgehen, sondern muß die Epoche seiner Himmelfahrt zu Grunde legen: denn erst mit dieser fängt seine *βασιλεία* an; ähnlich wie man im Abendlande zuweilen die Rechnung *a passione* findet. Nun setzten zwar die Kirchenlehrer des Abendlandes den Tod (also auch die Himmelfahrt) Christi meist in das Consulat der beiden *Gemini,* 29 n. Chr. Nicht so die Griechen. Eusebius nimmt für das Todesjahr nach Einer Annahme das 18. J. des Tiberius, d. i. 785 *a. u.* = 32 n. Chr. Nimmt man vorläufig dies als das erste Jahr *regnante Jesu Christo,* so wird das Jahr 536 der Inschrift des Hiobsklosters auf unsere Aere nach Chr. Geb. dadurch zurückgeführt, daß man 31 addirt. So ergibt sich die Jahrzahl 567, wozu die beigefügte XV. *Indictio* stimmt, denn 567 + 3 = 570; $\frac{570}{15}$ gibt zum Rest 0. Es ist also XV die Indiction des J. 567, welche genauer dem Jahr vom 1. Sept. 566 bis 31. Aug. 567 angehört. Und da in der Inschrift der Monatstag genannt ist, so ist der **25.** Juli **567** angezeigt. Denn daß die Indictionen nach gewöhnlicher Art bei den Griechen mit 1. Sept. 312 anfangen, scheint mir nicht zweifelhaft. So hat auch eine sidonische Inschrift vom Dec. 642 n. Chr. die I. Indiction *(Corp. Inscr. Gr.* 9153). — —"

So weit die Mittheilung des Prof. Piper. Der würtembergische Chronolog Pfarrer G. Rösch pflichtet ihr in einer diese Inschrift behandelnden Monographie bei, während Prof. Kirchhoff (s. meine Ausgewählten lat. und griech. Inschr. S. 260), welcher das Königreich Christi mit der Geburt beginnen läßt, den **25.** Juli **537** als Datum findet. Allerdings würde die Geburt damals als Epoche gebraucht worden sein, wenn in dem Datum *τῷ ϛχφ ἔτει ΧΡΓ ἰνδικ* einer Inschrift von *Gerasa* (a. a. O. S. 205) die Zeichen *ΧΡΓ = Χτοῦ γενέσεως* sind. Aber wie leicht konnten in der Zeit der ersten Versuche, eine christl.

Aere zu schaffen, beide, Geburt und Himmelfahrt, als Epochen neben einander vorkommen!

Für die vormuhammedanische Bedeutung des Klosters spricht das „Fest des Hiobsklosters", welches nach *Kazwini's* syrischem Kalender[1] die Christenheit des Landes alljährlich am 23. April feierte. Dieses Fest, zu Kazwîni's Zeit wol nur noch dem Namen nach im Kalender figurirend, hatte ohne Zweifel schon mit dem sehr früh erfolgten Untergange des Christentums in der Hauranebene aufgehört, denn die historisch merkwürdige Auswanderung eines großen Theils des Gassaniden-Volks aus den hauranischen Städten nach Georgien hatte noch unter dem Chalifate Omar's stattgefunden. Die heutigen syrischen Christen feiern am 23. April das Fest des Mâr Gûrius d. i. des St. Georg, welcher den Lindwurm (*Tennîn*) bei Beirut tödtete und die Königstochter, an welcher von diesem gefressen zu werden die Reihe war, befreite. Derselbe Tag heißt bei den Nichtchristen das *Chiḍr*-Fest (*'id el-Chiḍr*); es ist das letzte der vielen Frühlingsfeste. Acht Tage später (den 1. Mai, orient. Aera) haben die Damascener Juden das 24stündige *ṣôm Eiṭûb* (das Fasten Hiobs). In Kazwîni's Kalender ist es irrigerweise auf den 3. Mai gesetzt.

Sonst ist von diesem Kloster zu erwähnen, daß sich nach der Geschichte des *Ibn Ketîr*[2] im J. 13 der Higra in seinen Umgebungen das große griechisch-gassanidische Heer aufstellte, welches unter der Anführung des Theodoricus, eines Bruders des Kaisers Heraclius, den Sturm der Muselmänner auf Syrien abschlagen sollte, während der Feind am südlichen Ufer des *Meddân* lagerte und sich an *Edre'ât* anlehnte. Nachdem man sich mehrere Monate beobachtet hatte, kam es zu dem als die „Schlacht am *Jarmûk*" bekannten Kampf, dessen Ausgang den Byzantinern Syrien kostete. Die vulkanischen Versenkungen des Bodens, welche dort ein zusammenhängendes Netz stundenlanger, meistens unersteigbarer Schluchten bilden, bieten in einem Vertheidigungskriege wichtige Vortheile und hier wird auch die Schlacht bei *Edre'i* gewesen sein, in welcher der König *'Òg* von Basan sein Reich verlor.

Nach der jetzigen Eintheilung des Landes liegt das Hiobs-Kloster und der Makâm im südlichen Theile von *Gêdûr*, einem Verwaltungsbezirke, welcher im N. durch den *Wâdî Beirût* vom Damascenischen, im O. u. SO. durch den *W. el-Ḥoreir*, die Landstraße und den *W. Jarmûk* von *Ḥaurân* im weitern Sinn, im S. durch das *Makran* von *Sumêt* und im W. durch *W. Ḥît* und eine Reihe vulkanischer Kegel, die sich bis an die Südostecke des Schneegebirgs (des *Ḥermôn*) ziehen, von *Gôlân* getrennt ist; doch hat derselbe keine eigene Verwaltung. Entweder wird er zu Ḥaurân geschlagen, oder seine Einkünfte werden mit denen Gôlâns zusammen an den Meistbietenden auf eine Anzahl Jahre ver-

1) Wilh. Volck, *Cazwinii Calendarium syriacum* Leipz. 1859 p. 15.
2) Vgl. A. v. Kremer, Mittelsyrien u. s. w., Wien 1853 S. 10.

pachtet. *Gêdûr* ist die natürliche nordwestliche Fortsetzung der Hauranebene, und das flache erst bei der Brücke von *Ṣîra* eine Schlucht bildende Bett des Ḥoreir bildet keine Landesgrenze. Auch findet sich das Wort nicht in der alten Geographie und die späteren arabischen Geographen, welche den Namen *Gêdûr* schon kannten, bestimmen die Lage einer in Gêdûr gelegenen Oertlichkeit immer so, daß sie sagen, sie liege in Ḥaurân; so Jâkût von der Stadt el-Gâbia, desgleichen, wie wir oben gesehen, von Nawâ und dem Hiobs-Kloster u. s. w.[1]. Es unterliegt keinem Zweifel, daß, so wie Gêdûr heutigentags zur *Nukra* gerechnet wird, es auch im Altertume zur Tetrachie *Batanaea* gehört hat. Warum man es aus seiner Umgebung ausgeschieden und ihm den Namen *Gêdûr* (syr. Aussprache von جَيْدُور *Geidûr*) gegeben, ist schwer zu sagen. Carl v. Raumer wird wol der letzte gewesen sein, welcher, weil er als Nichtkenner einer semit. Sprache den Unterschied zwischen גְּדוֹר und יְטוּר nicht fühlte, *Gêdûr* mit *Ituraea* identificirte. Die friedlichen, von aller Welt ausgebeuteten Bauern von Gêdûr gleichen den wilden Ituraeern wie das Lamm dem Wolfe. Wenn ich eine Vermutung aussprechen soll, so ist es die, daß ursprünglich nur der südliche Theil dieser Landschaft, welcher eine von den unersteiglichen Schluchten des *Jarmûk, Makran* und *Ḥît* gebildete, etwa ein Dutzend Ortschaften fassende Halbinsel ist, den Namen *Gêdûr* ‚das umschlossene Land' hatte. Zur Einschließung (גְּדוֹר) dienen nicht bloß Mauern, sondern auch die Wände tiefer Schluchten. Ich erinnere an das phönicische גָּדִיר (*Gadês*), welches (ich habe die Halbinsel zu Fuß umwandert) eine ins Meer abfallende Felsenplatte ist. Der Wâdî-Name *Ḥît* (von حوط = חוּץ) bedeutet entweder eine solche Felsenwand (vgl. حَائِط u. חֵיץ) oder geradezu ‚den Einschließenden', weil er *Gêdûr* im Westen umschlingt. Wegen seiner großen Tiefe heißt er auch *Wâdi Gehennam* ‚Höllenthal'. Der Name dieser Halbinsel konnte leicht auf einen größeren Landstrich übergehen, z. B. dann, wenn dieser von ihr aus irgendeinmal regiert wurde. Es läßt sich hier nur andeuten, daß in der Südecke derselben wahrscheinlich die Festung *Capitolias* (Ptolem. ed. Wilb. p. 369) lag, das mutmaßliche *Karnaim* der Makkabäer, dessen voller Name vielleicht גדור קרנים war. Im Onomast. (unter *Νινευή* u. ö.) heißt die Halbinsel *ἡ γωνία τῆς Ἀραβίας*, Hieron. *angulus (provinciae) Arabiae*, eine zeither unerklärliche jetzt leicht verständliche Bezeichnung.

Das Hiobskloster ist augenblicklich bewohnt. Ein gewisser Scheich *Ahmed el-Kâdiri* hat sich als Partner des Seniors der Damascener *'Omarija* (der Nachkommen des Chalifen 'Omar), zu deren Familienstiftungen *(wakf)* das Kloster gehört, seit dem Herbste 1859 hier niedergelassen und bewohnt mit seiner Familie im innern Klosterhofe eine

1) Jâkût sagt unter *Gêdûr*, „es sei ein damascener Bezirk, habe Dörfer und liege im Norden Haurâns; nach Andern sei es mit Ḥaurân zusammen Ein Bezirk."

Anzahl Zimmer, welche der Zerstörung entgangen sind. Er zeigte uns das Bestellungsdecret seines Partners, in dem er Scheich von *Dêr Eijûb, Dêr el-Lebwa* und *ʿAśtarâ* genannt wird. *Dêr el-Lebwa* ,das Kloster der Löwin'[1] wurde von dem Gefniden *Eihem ibn el-Ḥârit* erbaut, und auf *ʿAśtarâ*, in dem Newbold im J. 1846 die alte basanitische Hauptstadt *ʿAśtarôt* gefunden zu haben glaubte,[2] werden wir unten zurückkommen. Aber der Inhaber aller dieser Herrlichkeiten war ein sehr unglücklicher Mann. Während wir seinen Kaffee tranken, erzählte er, wie ihm die Einwohner von Nawâ von den angewiesenen Ländereien nur zwei Joch *(feddân)* Ackerland überlassen und alles Uebrige an sich gerissen hätten. Die heurige Erndte genüge nach Abzug des *Bedâr* (der neuen Aussaat) kaum den Ansprüchen seiner Familie und des Gastzimmers, und für seinen Partner, der ihm Geldvorschüsse gemacht, werde nichts übrig bleiben; in Damaskus finde er keinen Schutz und der Scheich von Nawâ, *Ḍiâb el-Medjeb,* habe ihm auf seine letzte Vorstellung geantwortet, „wer Hiobs Erbe wolle, müsse auf Prüfungen gefaßt sein". Wie überall in Arabien fand ich auch hier den Verstand und die Energie bei dem Weibe. Während des Gesprächs näherte sich die Frau des Mannes mit einem Kinde, und indem mir dieses die Hand küssen mußte, sagte sie: „Morgen kommst du nach *Muzêrîb;* dahin kommt auch *Ḍiâb* mit Lieferungen für die Pilger. Wir legen unsere Sache in deine Hand, ordne sie nach deinem Gutdünken; dieser Alte wird dich begleiten." Und als wir ritten mußte der Scheich Ahmed auch zu Pferde steigen, und seine Ortskenntnis leistete uns auf *Tell ʿAśtarâ* und *Tell el-Aśʿarî* gute Dienste. In Muzêrîb, wo uns der Pilgermarkt und die ankommende Mekka-Karawane fünf Tage lang beschäftigte, trafen wir Ḍiâb und die *Ichtiârîja* (Gemeindeältesten) von Nawâ, und nach einigem Widerstande erhielt der Scheich des Hiobsklosters vier *Feddân* Ackerland unter Brief und Siegel und kehrte befriedigt nach Hause zurück.

Der Fall dieses Mannes ist für die Hauraner Verhältnisse nicht maßgebend, denn es gibt der verödeten Dörfer so viele, daß es an Ackerland nicht mangelt; nur um *Nawâ* ist dieses knapp, da dieser Ort bei seiner übermäßig zahlreichen ackerbautreibenden Bevölkerung selbst entferntere Fluren occupiren mußte. Je mehr ein beständigen Räubereien ausgesetztes Land verödet, desto volkreicher müssen einzelne seiner Ortschaften werden, da sich die Einwohner kleinerer, schutzloser Dörfer in ihnen zusammendrängen. So pflügen die Einwohner der großen Ortschaft *Kenâkir* im damasc. Bezirke *Wâdi el-ʿAgem* an der Nordgrenze von *Gêdûr* gegenwärtig die Fluren von 12 benachbarten verlassenen Dörfern, und *Salt,* der einzige bewohnte Ort in der *Belḳâ,* hat seine Saatfelder und Weinpflanzungen noch in einer Entfernung von 5 Stunden. Aehnlich mag sich der Dichter auch Hiobs Wohnort gedacht haben, denn zogen aus ihm 500 Pflüger aus, so konnte er nicht in die Kategorie der gewöhnlichen Dörfer fallen, die in Syrien selten über, meistens unter 50 Gespanne haben. Nach der Sage, welche von „Hiobsdörfern" (*ḍiâʿ Eijûb*) spricht, würden sich zwar diese Pflüger auf mehrere Ortschaften vertheilen, aber der Dichter, welcher sie von Einem Raubzuge überfallen, also auf Einer Flur pflügen läßt, wird sie sich nur als Bewohner Einer Ortschaft gedacht haben.

1) Der Name dieses Klosters, welches ½ St. NO. von Dêr Eijûb abliegt, heißt irrig *D. el-lebâ* in Burckh. Reise in Syr. (übersetzt von Gesenius) S. 449, und *D. ennubuwwe* in *Annales Hamzae* ed. Gottwaldt p. IIA.

2) C. Ritter, Geogr. v. Syr. u. Pal. II, 821.

Wir verlassen die Orte, welche die heutige Landesbevölkerung zugleich mit der gesamten Literatur des Islam als die traditionelle Wohn- und Grabstätte Hiobs bezeichnet, um zu sehen, wie weit sich wol diese Tradition ins Altertum zurückverfolgen lasse. Zunächst finden wir ihre Spur bei einigen christlichen Schriftstellern des Mittelalters wieder, nämlich bei Eugesippus (*de distanc. loc. terr. sanct.*), bei Wilhelm von Tyrus (*histor. rerum a Francis gest.*) und bei Marino Sanuto (*de secretis fid. cruc.*). Die betreffenden Stellen sind bei Reland (*Pal.* p. 265 s.) zusammengestellt, und wir würden einfach auf sie verweisen, wenn es dem Leser möglich wäre, sich in der fabelhaften Verwirrung der Oertlichkeiten bei Eugesipp und Sanuto zurecht zu finden.

Das älteste jener Citate ist aus Eugesipp und sagt: Ein Theil des Landes ist das Land *Hus,* aus dem Hiob war; es heißt auch *Sueta,* nach dem Bildad der Suhite benannt wurde. Wo diese Oertlichkeit zu suchen sei, lehrt uns Sanuto: „*Sueta* ist die Heimat Baldads des Suiten. Unterhalb dieser Stadt (*civitas*) gegen die Kedar-Stämme hin pflegen sich die Saracenen aus Aram, Mesopotamien, Ammon, Moab und dem ganzen Oriente um die Quelle *Fiale* zu versammeln und wegen der Lieblichkeit des Orts den ganzen Sommer hindurch Markt zu halten und farbige Zelte aufzuschlagen." An einer andern Stelle sagt er: *fontem Fialen Medan i. e. aquas Dan a Saracenis nuncupari.* Da nun nach einer irrigen, aber früher häufigen Etymologie „das Wasser von Dan" (יְאֹר דָּן = מֵי דָּן) den Jordan bezeichnete, da wir ferner aus Josephus (*bell.* III, 10, 7) wissen, daß die *Phiala* der kleine See *Râm*[1] ist, als dessen unterirdischen Abfluß der Tetrarch Philippus die tiefer unten zu Tage kommende Jordanquelle constatirt haben soll: so hätten wir die Umgegend des Sees Râm am südlichen Fuße des Hermôn als die Heimat Hiobs und Bildads gefunden. Bestätigt würde dieser Fund durch folgende Angabe des Eugesipp (bei Reland a. a. O.): „Der Fluß *Dan* zieht sich von seiner Quelle bis zur *Meldan*-Ebene, wo er zu Tage kommt, unterirdisch hin. Benannt ist diese Ebene nach dem Markte, der dort stattfindet, denn die Saracenen nennen einen solchen *Meldan.* Es versammelt sich nämlich dort bei Sommersanfang eine Menschenmenge mit Waaren zum Kauf und Verkauf und viel parthisches und arabisches Kriegsvolk, um die Leute und ihre Herden, die dort im Sommer reiche Weide haben, zu schützen. Das Wort *meldan*

1) Der See heißt *birket Râm,* nicht *birket er-Râm* (mit Art.), wie man es noch fortwährend geschrieben findet.

ist zusammengesetzt aus *mel* und *dan.*“ Man sieht leicht, daß der sprachunkundige Schriftsteller in dem Ausdrucke *meldan* mehrere Worte wie *mê Dân* ‚Wasser von Dan‘ und *mêdân* oder *midân* ‚Marktplatz‘,, vielleicht auch noch *leddân,* den Namen der großen Jordanquelle beim *Tell el-Ḳâdi,* untereinander geschüttelt hat; ferner ist die Angabe, daß die Umgebungen der *Phiala,* oder die der großen Jordanquelle jemals ein Völkermarkt gewesen sein könnten, falsch, denn obschon zwischen der *birket Râm* und dem Dorfe *Megdel-'Sems* eine schmale Ebene liegt, welche sich wol als Marktplatz benutzen ließe, so ist diese doch von einem wilden durch zahllose Krater zerrissenen Terrain umgeben, und liegt in einer, besonders vom Westen her, schwer zugänglichen und zu einsamen, unwirthlichen Gegend, als daß daselbst je ein Markt hätte sein können, und was den Krater *Tell el-Ḳâdi* anlangt, so ist seine Umgebung von den Sumpffiebern der *Ḥûla* vergiftet und unbewohnbar. Aber in Wirklichkeit beziehen sich auch die Angaben des Eugesipp und Sanuto gar nicht auf diese beiden Oertlichkeiten, sondern, wie wir sehen werden, auf ganz andere; nur verwirrten Unkenntnis der Sprache und Topographie des Landes und einige zufällige Umstände ihre Vorstellungen, folglich auch ihre Darstellung so, daß es schwierig ist, das Rechte zu finden. Den ersten Leitfaden gibt uns die Geschichte des Wilhelm von Tyrus, in welcher (l. XXII, c. 21) es heißt, daß die Kreuzfahrer auf der Rückkehr von einem Raubzuge in die Nukra einen festen Platz, die *cavea Roob,* wieder erobern wollten, den sie kurze Zeit vorher verloren hatten. „Dieser Platz — sagt der Geschichtschreiber — liegt in der Provinz *Suite,* einem Lande ausgezeichnet durch seine Anmut u. s. w., und jener Baldad, Hiobs Freund, der deswegen der Suite genannt wird, soll aus ihm gewesen sein.“ Diese Stelle versetzt uns mit einem Male in die Nachbarschaft von *Muzêrîb* und dem Hiobskloster, denn die Provinz Suite ist nichts anderes als das Land *Ṣuwêt,*[1] in dessen nordwestlichem

1) Reisebericht S. 46. Aus Ritter, Syr. u. Pal. II, 1019—1022 u. C. v. Raumer, Pal. S. 257 ersieht man die bisherige Rathlosigkeit der Archäologen diesem geographischen Namen gegenüber. Das Land صُوَيْت *Ṣuwêt* oder *Ṣuêt* grenzt westlich an *'Aglûn* und *Kefârât*; seine Südhälfte ist Gebirg, auf dessen Abhang gegen den *W. Zerḳâ* (Jabbok) hin die Säulenstadt *Geraś* liegt. Seine Nordhälfte ist Ebene, in deren nördlichem Theile die Stadt *Abil* und die *Cavea Roob* (رُحُوب), das oftgenannte *praesidium Suetae*) und in deren südöstlichem Theile die alte Hauptstadt des Landes *Riḥâb* (رَحَاب) also ein קְרִיַת רְחֹב oder בֵּית-רְחוֹב d. h. die Stadt der Ebene oder der Saatfluren) liegt, welche ich im J. 1860 auf meinem Wege von *Geraś* (Geraśa) nach *Remṯâ* mehrfach in meine Winkelmessungen aufgenommen habe und die auch von Kiepert auf meine Mittheilungen hin in seine neueste Wandkarte von Pal. eingetragen worden ist. Die Landschaft *Suwêt* (bei Burckhardt irrig *Zuêt* und *Zuwêt* genannt) soll nach der Aussage der Einwohner von *Remṯâ* gegen 300 Ortschaften haben, von denen aber heutigentags keine einzige bewohnt ist.

Theile die Schlucht des *Wâdi Raḥûb* liegt. Die *Cavea Roob,* welche auf meiner Reise im J. 1860 zuerst wieder aufgefunden wurde, liegt inmitten der steilen Wand jenes Wadi, heißt gegenwärtig *maġâret Raḥûb* „die Höhle von R.“ oder gewöhnlicher *mu'allaḳat Raḥûb* „die schwebende Höhle von R.“ und ist von einem in der Geschichte der Kreuzzüge oft erwähnten, durch die tiefe Schlucht des *Wâdi R.* gebildeten Passe, den der vom Südende des galiläischen Sees nach *Edre'ât* auf nächstem Wege Reisende dort mit Händen und Füßen kletternd ersteigen muß, etwa 20 Minuten entfernt. An einer andern Stelle (XVI, 9), wo von dem unheilvollen Zuge nach *Boṣrâ* die Rede ist, sagt Wilh. v. Tyrus: „Nachdem man durch die Schlucht von *Roob* gekommen war, gelangte man in die Ebene, welche *Medan* heißt, und wo jedes Jahr die Araber und andere orientalische Völker eine große Messe zu halten pflegen.“ Aehnlich heißt es XIII, 18: „Nachdem man die Decapolis[1] passirt hatte, kam man zum Paß von *Roob,* und weiterhin in die Ebene *Medan,* welche sich weit und breit nach allen Seiten erstreckt und vom Flusse *Dan* durchzogen wird, der zwischen *Tiberias* und *Scythopolis* (*Bîsân*) in den Jordan fällt.“ Der Geschichtschreiber will sagen, daß man nach Ersteigung des *Roob*-Passes und Ueberschreitung des *Zumla*-Rückens in die *Nukra*-Ebene hinabgestiegen sei, welche dort (in ihrem südlichsten Theile), wo sie vom *Wâdi el-Meddân* durchströmt wird, die *Meddân*-Ebene heiße. Dieser Fluß, derselbe, welchen Sanuto mit seinem *aquis Dan* (Mê Dân) meint, hat seinen Namen (*el-meddân* ‚der Ueberflutende‘) davon, daß er im Monate März, wo der Schnee des Haurangebirgs schmilzt, seine Umgebungen überflutet; dasselbe besagt auch sein anderer Name *ez-Zedî* (זֵדִי). Das Austreten wird durch sein sehr flaches Bett veranlaßt. Erst ganz in der Nähe des *Makran* wird er zur tiefen Schlucht, verliert aber dann auch natürlich seinen Namen. Es ist höchst sonderbar, daß der Name dieses Flusses nicht nur bei allen drei obigen Schriftstellern, sondern auch bei Burckhardt verdorben erscheint, denn dieser, durch das Gehör getäuscht, nennt ihn *Wâdi Om el-Dhan,* Reise in Syr. u. Pal. (übers. v. Gesenius) S. 392; nur S. 1032 heißt er beinahe richtig *W. el-Medan.* Der *Meddân* ist der Grenzfluß zwischen der *Ṣuwêt*- und *Nukra*-Ebene. Zwischen *Muzêrib* und *Remṯâ* überschreitet ihn die Pilgerstraße mittels einer Brücke, die nach ihrem Erbauer die *Gezzâr*-Brücke heißt. Eine Stunde nördlich von dieser Brücke liegt das bekannte Kastell *Muzêrîb,* bei welchem alljährlich vor Abgang der Mekka-Karawane ein großartiger Markt stattfindet, der von vielen Nomadenstämmen der syr. Wüste besucht wird. Diesen Zeltmarkt zusammen mit den Zeltlagern der Pilger und der sie eskortirenden Truppen hat Eugesipp bei Erwähnung seiner farbigen Zelte vor Augen. Wenn derselbe das benachbarte *Sueta* eine *civitas* nennt, so mögen sich bei ihm die Begriffe von dem Lande *Ṣuêt* und der Stadt *Sueda* (سُوَيْدَاء) am Westabhange des Haurangebirgs verwirrt haben.

1) Hier in engerer Fassung das Land von *Gadara*, *Kefârât* und *Irbid.*

Wir haben dem Gesagten wenig beizufügen. Die *Fiale* des Sanuto ist nicht der See Râm, sondern die phiolenrunde hauranische *Begga*, der Quellensee von Muzêrîb, dessen starker Abfluß über 80 bis 100 Fuß hohe prachtvolle und in Syrien unvergleichliche Wasserfälle bei der Ortschaft *Tell-Sihâb* in das Makran fällt.

Unterstützt wurde die heillose Verwechslung der Oertlichkeiten noch durch drei zufällige Umstände, einmal daß beide, die Jordanquellen unter *Bâniâs* und der See von *Muzêrîb*, eine Ortschaft *Rahûb* (רחוב) in ihrer Nähe haben, von denen die eine Richt. 18, 28 f. erwähnt wird und die andere neben dem Roob-Passe an einer gleichnamigen sehr wasserreichen Quelle liegt, von welcher Dorf, Höhle und Wâdi ihren Namen haben; zweitens, daß dort wie hier eine Ortschaft *Âbil* (אבל) ist: die bei Dan liegt im „Wiesenlande vom ʿIjôn" (*Merg ʿIjûn*) und die im Suwêt liegt zwischen *Rahûb* und dem *Makran* und wurde sowol von Seetzen als von mir besucht; drittens, daß gleichwie die Umgebung von *Muzêrîb* ihren *Mdân*[1] ebenso die von *Bâniâs* ihre *Arḍ el-Mejâdîn* ‚Gegend der Schlachtfelder' hat; so heißt nämlich das westlich von der *Phiala* nach der *Hûla* hin abfallende Land zwischen *Gubbâta ez-zêt* und *Zaʿûra*, vielleicht wegen der mörderischen Kämpfe, die wie zu den Zeiten der Kreuzzüge, so auch im Altertume dort stattgefunden haben. Es ist gewiß das Terrain, auf welchem die im B. Josua c. 11 erzählte, desgleichen die Schlacht vorfiel, in welcher um 200 v. Chr. Antiochus der Große das ägyptische Heer schlug. Wahrscheinlich trug zur Verwirrung auch der Name der Ruinenstätte *Umm el-Mejâdîn* („Stadt der Thürme") bei; sie liegt 2 Stunden südlich von *Edreʿât* am Ufer des *Meddan*, und wollten die Kreuzfahrer vom *Roob*-Paß aus geradenwegs nach *Boṣrâ*, so überstiegen sie genau bei dieser Ruinenstätte den Höhenrücken der *Zumla*.

Was wir für unsern Zweck aus diesem Nachweise (wonach nicht wenige Angaben Ritters, K. v. Raumers u. A. zu berichtigen sind) gewonnen haben, ist nicht nur die Thatsache, daß die Tradition, welche Hiobs Heimat in die Gegend von *Muzêrîb* setzt, auch im Mittelalter bestand (was auch schon das oben gegebene Citat aus *Makdisî*, der vor den Kreuzzügen lebte, constatirt) und selbst zu Ohren der damals vorübergehend im Lande ansässigen Fremden kam, sondern auch die Gewißheit, daß diese Tradition wie jetzt so auch damals den Christen und Moslemen gemeinsam war, denn die vorerwähnten drei Schriftsteller hätten sie schwerlich den Letzteren allein nacherzählt.

Es kann nicht zweifelhaft sein, welche von diesen beiden Religionen als die ursprüngliche Trägerin dieser Tradition angesehen werden muß. Die Hauraner Christen, welche nach Tracht, Sitte, Sprache und Ueberlieferung unzweifelhaft aus vormuhammedanischer

1) Das Wort *el-mîdân* und *el-mêdân* bed. urspr. den Hippodrom, dann die Arena der Kampfspiele, dann die Wahlstatt, das Schlachtfeld, endlich jeden weiten ebenen Platz, auf dem ein großer Menschenconflux stattzufinden pflegt. In diesem Sinne haben die Damascener ihren *el-mîdân*, die spanischen Städte ihren *Almeidân*, und die italienischen ihren *Corso*.

Zeit Insassen des Landes sind, verehren den Makâm vielleicht noch mehr, als die Muhammedaner, was bei der feindseligen Stellung beider Religionsparteien zu einander und bei der zelotischen Verachtung, mit welcher die syrischen Christen den Cultus des Islam betrachten, ganz unmöglich sein würde, wäre die hauranische Hiobssage und der Makâm späteren, muhammedanischen Ursprungs. Es ist auch möglich, daß man bei genauerer Untersuchung des Makâms und der Baulichkeiten um die Sachra außer den Kreuzen noch griechische Inschriften fände, da diese in der Nukra nirgends fehlen, welche dann nur aus der Zeit vor der Occupation des Islam (635 n. Chr.) herrühren würden, denn nach dieser haben die nur ihre Existenz fristenden, von *Chirba* zu *Chirba* wandernden Hauraner Christen nicht einmal ein Wohnhaus gebaut, geschweige denn ein Gebäude für den religiösen Cultus, was ihnen in der Capitulation Omars bei Todesstrafe verboten war. Aber bedarf es neben dem vorislamischen Hiobskloster, welches seinen Ursprung nur der an jener Stelle haftenden heiligen Sage verdankte, noch der monumentalen Zeugnisse dafür, daß diese Sage vorislamisch, und von den Christen auf die Muselmänner übergegangen sei? Wir dürfen sogar weiter gehen und behaupten, Muhammed habe im Sur. 38, 41 ff. des Korân bestimmt an die Hauraner Hiobssage und an die Oertlichkeiten bei *Saʿdija* gedacht.

Als Beweis eines geregelten Verkehrs zwischem dem Ostjordanlande und dem Westen der arabischen Halbinsel in der Zeit zwischen Christus und Muhammed müssen die Handelskarawanen angesehen werden, welche die Einwohner von *Tihâma* ununterbrochen in das „Nordland" (*eśśâm*[1]) schickten und deren Rückfracht vorzugsweise in hauranischem Waizen bestand. Eine Menge Mekkaner und Medinenser kamen wol alljährlich nach *Boṣrâ*, ja, wenn es sich einmal getroffen, daß ihnen die syrischen Wanderstämme, die wie jetzt so auch damals mit dem *Kêl* d. h. ihrem Getreidebedarf an Hauran gewiesen waren, zuvorkamen und die Speicher in Boṣrâ geleert hatten, oder daß die Ernten des südlichen Haurans durch Heuschrecken vernichtet waren, was auch nicht selten ist, so werden sie bis in die *Nukra*[2] nach *Nawâ*,

1) In Jemen und Higâz mag Syrien schon in der grauesten Vorzeit *Sâm* geheißen haben. Nach Syrien selbst kam der Name mit der Einwanderung der jemanischen Stämme *Kuḍâʿa* u. A., weil diese den in ihrer Heimat gewöhnlichen Namen Syriens mitbrachten.

2) Der merkwürdige Markt bei *Muzêrîb* kann in das früheste Altertum zurückgehen, wenn ihm auch Boṣrâ zu Zeiten Abbruch that; aber diese Stadt wird bei ihrer ausgesetzteren Lage oft in Ruinen gelegen haben. Es ist wahrscheinlich, daß die Damascener Handelswelt zweimal des Jahres (im Frühling und im Herbste) ihre *Kaṣaba* d. h. ihren fliegenden Zeltmarkt an dem reizenden See von Muzêrîb aufgeschlagen hatte. Nehmen wir mit der Tradition die *Nukra* für die Heimat Hiobs, so würden wir bei 6,19 an nichts Anderes denken können, als an die größere Karawane, die periodisch aus dem südlichen Arabien nach Hauran (Boṣrâ oder Muzêrîb) kam. *Têmâ* mit seinem von den Dichtern der Steppe gefeierten Brunnen *Heddâg* (vgl. Jes. 21, 14), aus welchem zur Bewässerung der Palmenpflanzungen und Saaten neunzig wechselnde Zugkameele (*Sâniât*) einen beständig fließenden Bach klaren und kühlen Wassers heben,

mitunter selbst bis nach Damask gekommen sein, um ihre volle Ladung zu erhalten. Wenn der Handel oft die schwierige Aufgabe hat, die heterogensten Völker einander zu nähern und ihren wechselseitigen Ideenaustausch zu vermitteln, so hatte er hier das leichte Geschäft, den Verkehr unter Stämmen zu unterhalten, die ursprünglich Ein Volk waren, Ein Idiom sprachen und sich alle als Stammverwandte betrachteten, denn die große sabäische Auswanderung unter *ʿAmr* und seinem Sohne *Taʿlaba* hatte sich Mekka's bemächtigt und einen der Ihrigen, *Rabîʿa ibn Ḥârita* mit seinem Anhange (den Chuzâʿiten), als Herrn der Stadt zurückgelassen; ebenso hatten sie sich in den Besitz von *Jaṯrib* (*el-Medina*) gesetzt und diese Stadt ihren Stämmen *Aus* und *Chazreg* überlassen; der Völkerrest zog nach Peraea und besetzte das verödete Land bis Damask hinauf, nach *Ibn Saʿîd* selbst einschließlich dieser Stadt. Durch die Annahme des Christentums scheinen sich die syrischen Sabäer ihren Verwandten in *Higâz* wenig oder nicht entfremdet zu haben, denn auch hier griff das Christentum um sich, so daß es die Cäsaren einmal wagen durften, selbst der Stadt *Mekka* einen christlichen Statthalter zu geben. Dies geschah zu Lebzeiten des Gassaniden-Königs *ʿAmr ibn Gebela*. Zur Zeit Muhammeds gab es viele Christen in Mekka, welche ihr Christentum großentheils mit der syrischen Karawane zurückgebracht haben werden, so daß man bei Beginn des Islâm in Mekka recht wol die Hauraner Hiobssage kennen konnte, indem viele Mekkaner den Makâm und die Ṣachra selbst besucht und dort noch manche Hiobslegende gleich der im Koran 38, 43 angedeuteten gehört haben mögen. Ja, wer sich die Mühe geben will, ausführliche Korancommentare, namentlich solche, welche den Koran bloß aus der Ueberlieferung (*ḥadîṯ*) erklären, nachzuschlagen, z. B. das *Kitâb ed-durr el-muchtâr*, der möchte leicht finden, daß nicht bloß *Ḳazwînî*, *Ibn el-Wardî* und *Jâḳût*, deren Bemerkungen über das Hiobskloster wir oben gegeben haben, sondern auch weit ältere Gewährsmänner die koranische Hiobsquelle mit der hauranischen identificiren.

Eine für diese Untersuchung werthvolle Angabe des Eusebius bringt uns mit einem Male um 300 J. weiter. Sie steht im *Onomastikon* unter *Καρναείμ* und heißt: „*Astaroth Karnaim* ist gegenwärtig (um 310) ein sehr großes Dorf (*κώμη μεγίστη*) jenseit des Jordans in der Provinz Arabien, welche *Batanaea* genannt wird. Hierher verlegt man nach der Tradition (*ἐκ παραδόσεως*) das Wohnhaus (*οἶκος*) Hiobs." Auf dem diesen Blättern beigegebenen Kärtchen findet der

war im Altertume wol der Knotenpunkt der von S. nach N. und von O. nach W. gehenden Handelszüge. Unter den Omajaden-Chalifen ging die Mekka-Pilgerfahrt noch ausschließlich über *Têmâ*, ebenso während der Kreuzzüge, so lange die Franken *Kerak* und *Ṣôbak* besetzt hielten. Einen in meinem Reiseberichte (S. 93—95) gemachten Versuch, in den vorgenannten zwei Bibelstellen das hauranische *Têmâ* zu substituiren, habe ich dort (S. 131) selber als wenig wahrscheinlich fallen lassen, und lege ihm gegenwärtig nicht den geringsten Werth bei.

Leser in der Nähe des Makâm's den niedrigen nicht über 40 Fuß hohen ziemlich steilabfallenden basaltischen Hügel *Tell ʿAštarâ*, dessen Plateau eine fast runde Fläche bildet, die 425 Schritte Durchmesser hat, und sehr rohe und spärliche Fundamente von Gebäuden und Spuren einer Ringmauer zeigt. Hier haben wir uns jenes *ʿAstarot* (bei) *Karnaim* zu denken. Zwar liegt kaum eine Viertelstunde vom Hügel entfernt ein verödetes, steinernes Dörfchen, das von den Einwohnern der Gegend doppelt benannt wird, entweder *Chirbet ʿIjûn en-Nila* (die Ruinen bei den Nila-Quellen), oder *Chirbet ʿAštarâ*, was die Ruine *ʿAštarâ* und die Ruine bei *ʿAštarâ* bedeuten kann. Da es aber sehr klein ist und kein Haus von einiger Bedeutung hat, so wird es nicht dem Hügel, sondern der Hügel mit seinen Bauten, die in uralter Zeit ein mit einer Mauer umgebener Astarte-Tempel sein mochten, ihm (dem Dörfchen) den Namen gegeben haben. Eus. versteht hier darunter nicht die Stadt *ʿAstarot*, die alte Hauptstadt *Basans*, denn dieses thut er unter *Ἀσταρώθ*; die Hypothese von der Residenz des Königs *ʿÔg*, die Newbold[1] hier aufbaute, steht auf schwachen Fundamenten. Wie man aber auch hierüber denken mag, für die gegenwärtige Untersuchung ist diese Frage gleichgiltig. Die *κώμη μεγίστη* des Eus. muß bei der Beschränktheit des Terrains und dem Umstande, daß am Fuße des Hügels wol niemals eine Ortschaft gestanden hat, freilich etwas einschrumpfen, aber an der Identität der Oertlichkeiten ist bei der großen Nähe jenes *οἶκος* nicht zu zweifeln.

Wir finden im Onom. noch eine hierher gehörige Stelle; sie steht im Cod. Vatic. irrigerweise unter *Ἰαβώχ*, im Cod. Leid. und Vallars. richtiger unter *Ἰδουμαία* und lautet: „Nach der Ansicht Eines (*κατά τινα*[2]) ist diese Gegend das Land *Asitis (Ausitis)*, die Heimat Iobs, während dies nach Andern Arabion (*ἡ Ἀραβία*) und wieder nach Andern das Land Siḥôns ist." In der lat. Uebersetzung fehlt die Stelle. Wäre sie ächt, so würde sie Hieronymus deshalb unübersetzt gelassen haben, weil er nicht für ihren Gesamtinhalt einstehen wollte, denn nicht selten übergeht oder ändert er Angaben des Eusebius, wo er besser unterrichtet zu sein glaubt; aber genau genommen könnte er nur die Ansichten derer verworfen haben, welche Hiobs Heimat in *Edom*, oder in der *Belḳâ*, dem Lande Siḥôns, suchen, nicht auch die Ansicht derer, welche Arabien (*Batanaea*) zur *Ausitis* machen, denn sie war seine eigene, und die hierauf bezügliche Angabe des Eus. unter *Καρναείμ* übersetzt er treulich. Aber die Stelle ist unächt, denn Eusebius, welcher nur Arabien (Batanaea) für die Ausitis hält, würde sie anders formulirt haben. Doch auch als fremder Zusatz gibt sie jedenfalls das sehr frühe Zeugniß eines von Eus. und Hier. verschiedenen Gewährmanns für das Alter der hauranischen Hiobsage, während sie für die Ansicht derer, die Edom zur Ausitis machen, keine gleich vielstimmige Autorität hat, und auch diese nur dann, wenn der Schreiber seine Quelle richtig verstan-

1) C. Ritter, Geogr. v. Syr. u. Pal. II, 819 ff. Nach obiger Topographie des Hügels ist der Bericht Newbolds DMZ. I, 215 f. zu corrigiren.

2) Nach a. LA *κατά τινας*, s. Lagarde, *Onomastica* p. 264.

den hat, was zu bezweifeln ist. Vermutlich war in derselben nur von der Idumaea des Postscripts der LXX die Rede, welche nicht auf dem *Seir*-Gebirg liegt, wie wir weiter unten zeigen werden.

Daß Hieronymus die Tradition, welche die Provinz Arabien (*Batanaea*) zu Hiobs Heimat macht, selber für wahr hielt, zeigt folgende Stelle aus seinen *Quaest. Hebr. in Genesin*, C. 10, 23: *Us, Trachonitidis et Damasci conditor, inter Palaestinam et Coelen Syriam tenuit principatum; unde fuit Iob.* Zum richtigen Verständnisse dieser Stelle muß bemerkt werden, daß Coelesyrien die Bedeutung, die es bei Ptolemaeus hat, und nach welcher es, außer der damascener Kesselebene, Peraea im engern Sinne südlich bis Ammon, desgleichen die Jordanniederung umfaßte, im 4. und 5. Jahrhunderte n. Chr. nicht mehr hatte. Die neue Administrativeintheilung des römischen Reichs unter Diocletian localisirte diesen Namen im nördlichen Syrien, und er verschwindet von da ab im südlichen. Aus dem Damascenischen hatte sich seitdem die Provinz *Phoenice Libani* (s. Onomast. unter *Damascus*) gebildet. Daher verstehen Eusebius und Hieronymus (vgl. Onom. s. *Aimath*) unter Coelesyrien nur die spätere röm. Provinz dieses Namens, in welcher die Städte Epiphania (Hamâh), Antiochia und Beroea (Haleb) lagen und deren Südgrenze die Niederung des heutigen Kastells *Ḥiṣn el-Ekrâd* am nördlichen Fuße des Libanon und Antilibanon war. Das Citat aus Hieron. will also sagen, das Land des Volkes *ʿUṣ* habe im S. u. SW. an Palästina, im N. an die Provinz Coelesyrien gegrenzt, folglich außer der Trachonitis das Damascenische umfaßt. Selbstverständlich stellt sich Hieron. unter diesem *ʿUṣ* der Völkertafel (Gen. 10, 23) nur die Aramäer von Damask vor, welche den Israeliten frühzeitig die Trachonitis entrissen hatten.

Dieses wichtige Citat zeigt, daß die ältesten christlichen Bibelerklärer in *ʿUṣ* einen ethnographischen Namen sahen, ihn also in die Kategorie der Namen Israël, Amalek, Aśśur stellten, und אֶרֶץ עוּץ in der Bed. Land des *ʿUṣ* d. h. Land des Volkes *ʿUṣ* verstanden. Sie folgten dabei, wie wir sehen werden, einer alten in die vorchristliche Zeit hinüberreichenden Ueberlieferung; aber auch ohne solche empfiehlt sich diese Deutung dadurch, daß die Völkertafel ein Volk *ʿUṣ* kennt und dieses Wort durch seine appellative Bedeutung ‚der Feste, Starke' (vgl. die arab. Eigennamen عَوْص und عُوَيْص) als Männer- resp. Stammname sich ausweist. Auch berechtigt die Verbindung mit אֶרֶץ keineswegs, auf einen Landesnamen wie אֶרֶץ שִׁנְעָר (Gen. 10, 10) und אֶרֶץ חַגְלָגְלָה (Num. 32, 29) zu schließen, da sich אֶרֶץ ebenso gern und häufig mit Völkernamen verbindet, z. B. אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל (2 Kön. 6, 23) das L. des Volkes Isr., אֶרֶץ גַּד (1 Sam. 13, 7) das Gaditerland, אֶרֶץ כּוּשׁ u. s. w. und es kann nur für zufällig gelten, daß neben אֶרֶץ עוּץ nicht auch אֶרֶץ בְּנֵי עוּץ vorkommt, wie Jos. 13, 25 א׳ בְּנֵי עַמּוֹן. Dazu kommt, daß sich östlich vom *Ġôr* (der Depression des Jordan und der *ʿAraba*), wo *ʿUṣ* nach Hiob 1, 3. 15. 17. u. Klagl. 4, 21 gesucht werden muß, zu keiner

Zeit eine Spur von einem so benannten Lande gefunden hat. Die Bezeichnung אֶרֶץ חַפְלוּנִי erhält ein Land mit der Niederlassung eines Volks, sie läuft neben dem eigentlichen Landesnamen her und verschwindet in der Regel wieder mit jenem Volke. Sie gehört der Geographie der ganzen Erde an, hat aber nirgends ihren natürlichen Charakter des Zeitweiligen treuer bewahrt als in den Ländern semitischer Zunge. So hießen die nördlichen Vorberge des centralen Arabiens vielleicht während eines Jahrtausends nach ihrer Bevölkerung die *Ṭai*-Gebirge, ohne darüber ihren Eigennamen *Egâ* und *Selmâ* zu verlieren. Nach der Auswanderung der *Ṭai* nahm das südarabische Volk *Śemmar* von ihnen Besitz und sie heißen seitdem die *Śemmar*-Gebirge; aber ihren wirklichen Namen haben sie heute noch. In Arabien sind die Fälle, wo der Name einer verschwundenen Völkerschaft an ihrem ehemaligen Wohnsitze haften blieb, weit seltner als in den Ländern Europa's.

Die neuere und neueste Exegese nimmt *ʿUṣ* für einen geographischen Namen, wie Basan, Paran, Gilead, und scheint diese Annahme für etwas Selbstverständliches anzusehen, denn einen Beweis für sie habe ich nirgends gefunden. Das Winer'sche RW. beginnt den Artikel „Uz" mit den Worten, es sei das Land, in welchem Hiob wohnte, und in Nöldeke's Schrift „Die alttestamentl. Literatur" (Leipz. 1868) heißt es S. 190: „Das Land *Uz* ist nicht genau zu bestimmen. Jedenfalls ist das ein alter Name, der nur in poetischen und alten Ueberlieferungen vorkommt." Alt ist *ʿUṣ* nur als Volksname, denn die Völkertafel macht ein aus dem frühesten Altertume stammendes Volk zu seinem Träger; wogegen es als Landesname verstanden einer sehr späten Zeit angehören könnte, denn eine אֶרֶץ עוּץ kommt — abgesehen vom Buche Hiob, das ja auch erst im 6. Jahrh. v. Chr. entstanden sein kann — zuerst im Klagliede vor, also zur Zeit des Exils, und nach Jer. 25, 20 müßte es sogar ein damals noch bestehendes von mehreren Königen beherrschtes Reich gewesen sein. Daraus aber, daß die אֶרֶץ עוּץ nur in poetischen Schriften vorkommt, läßt sich keineswegs folgern, daß es ein halbverschollener Name der Vorzeit war, denn nach der Klagliedstelle muß noch sehr spät jedem Israeliten das Land auf das Genaueste bekannt gewesen sein, mit welchem sich der Name *ʿUṣ* verband. Vielmehr wird dieser Name nur deshalb in den poetischen Schriften gefunden, weil er, obschon allverständlich, doch nicht ein gewöhnlicher sondern ein gewählter, ehrenvoller war, welchen im gemeinen Leben nicht das Ausland dem Volke, sondern nur das Volk sich selber beilegte. Wie man die Israeliten im Auslande nannte, ist nicht gewiß (die Bezeichnung מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל in der *Meśa'*-Inschrift statt מֶלֶךְ שֹׁמְרוֹן macht Manchem diese Inschrift verdächtig); aber gewiß ist es, daß sie von Niemandem יַעֲקֹב oder בְּנֵי יַעֲקֹב genannt wurden, außer von einem Dichter oder Lobredner, wie von *Bileam* Num. 23, 7. 10. 21. 23. Desgleichen wurden die Idumäer nur von einem israel. Propheten עֵשָׂו (Jer. 49, 8. 10. Ob. 6. 18) und von einem Staatsmanne im amtlichen Verkehr zwischen den beiden Völkern בְּנֵי עֵשָׂו (Deut. 2, 4. 5. 8.) genannt. Dieselbe ehren-

vollere Bezeichnung war בְּנֵי לוֹט (Deut. 2, 9. Ps. 83, 9) für Ammoniter und Moabiter, welche vermutlich die schmutzige Sage von ihrem Ursprunge (Gen. 19, 31—38) gar nicht kannten. Der Israelit nannte seinen nordöstlichen Nachbar gemeinhin אֲרָם דַּמֶּשֶׂק, während עוּץ und בְּנֵי עוּץ der sublimen Diction angehörte. Damit beantwortet sich zugleich die sehr naheliegende Frage, wie es denn komme, daß עוּץ, wenn es Stammname der ארם דמשק war, mit denen die Israeliten beständig zu thun hatten, so selten im A. T. vorkomme? Hätten wir Panegyriken hebräischer Dichter auf die Könige von Damask, hätten sich im A. T. internationale Staatsakte erhalten, so würden wir jenen Namen oft lesen. Aber fast überall, auch in den Propheten, wird der Damascener nur erzählend gedacht; der Chronikenstil hat für sie begreiflicherweise keinen andern Namen als ארם דמשק.

Daß die Ansicht, welche Eus. u. Hier. vom Volke *ʿUṣ* und seinen Wohnsitzen hatten, zu ihrer Zeit eine weit verbreitete, in Syrien vermutlich ausschließlich giltige war, erhellt daraus, daß sich auch Ephrem Syrus und Chrysostomus zu ihr bekannten; der Erste erklärt in den Prolegomenen seines Comm. zu Hiob, *Batanaea* sei Hiobs Heimat gewesen, und ebendahin weist eine Stelle des Chrysostomus (Homil. V *de Stud.* § 1 tom. II p. 59), in welcher es heißt, daß viele Pilger vom Ende der Erde nach Arabien wandern, um jenen Düngerhaufen zu suchen, auf welchem Hiob gelegen, und mit Entzücken den Boden zu küssen, wo er gelitten (— — *ἀπὸ περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν Ἀραβίαν τρέχοντες, ἵνα τὴν κοπρίαν ἴδωσι, καὶ θεασάμενοι καταφιλήσωσι τὴν γῆν*). Dieses Arabien ist natürlich dasselbe, welches Eusebius im Onom. mit *ἡ καὶ Βαταναία* erklärt und jene *κοπρία* oder *mezbela* nirgends anders zu suchen als beim *Makˌm Eijûb*. Und gäbe es dabei noch Bedenken, müßten diese nicht durch die Erwägung gehoben werden, daß der stolze Bau des Hiobsklosters mit seinem oben erwähnten Frühlingsfeste in damaliger Zeit einem weithin leuchtenden Pharus gleich die syrische Christenheit sowol wie dem fremden Pilger jene Stelle nicht verkennen ließ, welche die Sage zur Leidensstätte Hiobs geweiht hatte?

Nach der Völker-Chronik (*Ta'rîch el-umem*) des *Ḥamza el-Isfahâni* (gest. um 360 d. H.) wurde das Hiobskloster von *ʿAmr* I, dem zweiten Gefniden, erbaut. Die Regierungszeit desselben läßt sich nur vermutungsweise bestimmen. Hatte das Gassanidenreich, welches mit der Flucht des Königs *Eiham* nach Constantinopel im J. 637 n. Chr. endigte, nach dem Calcul des Hadji Chalfa eine Dauer von 432 Jahren, so begann es um 205; die 45jährige Regierung des ersten Königs *Gefna* I endigte 250 und die 5jährige *ʿAmr's* I, welcher das Kloster erbaute, fiel in die Zeit von 250—255. Unmöglich wäre nun ein so früher Ursprung des Klosters nicht, aber der Umstand, daß *ʿAmr* noch zwei andere Klöster baute, macht es wahrscheinlich, daß seine Regierung der Zeit, in welcher dort die Klöster in Menge entstanden, näher liegt, nämlich dem Ende des dritten Jahrhunderts. Weiter führt uns die Angabe der altarab. Schriftsteller, daß der bekannte „Dammbruch",

welcher der Sage nach (denn eine Geschichte vormuhammedanischer Ereignisse haben die Araber nicht) die Gassaniden aus ihrer Heimat trieb, etwa 400 Jahre vor dem Islam, also um 222 n. Chr. stattgefunden habe. Die mehrere Jahre dauernde Wanderung, die Niederlassung in der syr. Wüste und die Kämpfe mit den *Selîḥ* um die Hegemonie mochten die nächsten Decennien umfassen, so daß *Gefna's* und *ʿAmr's* Regierung die zweite Hälfte des dritten Jahrhunderts ausfüllen würde. Dafür spricht auch die Ansicht Reiske's (*Hist. regn. arab. ed. Wüstenf.* S. 69), daß, als beim Untergange des Partherreichs die babylonischen *Tenûch* zu ihren alten Verbündeten, den *Selîḥ*, nach Syrien auswanderten (etwa in der Zeit 226—230 n. Chr.), die Gassaniden noch nicht im Besitze der Herrschaft waren. Wäre dagegen der räthselhafte Name نسطورس, wie *Ḥamza* (ed. Gottw. p. 117) den römischen Kaiser nennt, von welchem Gefna die Königswürde erhalten haben soll, aus dem Worte *Severus* verdorben, was immerhin möglich ist, so könnte das Jahr 232 als die Epoche der Gassanidenherrschaft gelten; denn der Feldzug des *Alex. Severus* gegen den Stifter des Sasanidenreichs fällt in die Zeit von 231—233. Das Kloster müßte dann zwischen 278—282 erbaut sein.[1]

Als das Volk, dessen König später das Kloster erbaute, aus Jemen in Syrien einwanderte, war die Trachonitis in den Händen eines mächtigen Stammes der *Kudaˈiden*, einer gleichfalls jemanischen Völkerschaft, welche sich dort niedergelassen hatte und den Römern tributpflichtig geworden war. Dieser Stamm hatte von den Eingebornen das Christentum angenommen und einige Historiker behaupten, er habe den Gassaniden nur unter der Bedingung, gleichfalls das Christentum anzunehmen, die Niederlassung und den Mitbesitz des Landes gestattet. In jener frühen Zeit erhielten natürlich diese Völker mit der neuen Religion auch die Hiobssage aus erster Hand von den Juden und Judenchristen, welche seit dem Kampfe des jüdischen Volks mit den Rö-

1) Die Völkerchronik des *Hamza* würde uns diese Berechnung leicht machen, denn sie verzeichnet nicht nur die ganze Reihe dieser Fürsten, 32 an der Zahl, sondern auch die Regierungsjahre jedes Einzelnen; auch ist es ja unverkennbar, daß dem Verzeichnisse geschichtliche Data zu Grunde liegen, aber es ist seiner Fälschungen halber unbrauchbar. Hier nur zwei Beispiele. Es ist geschichtlich (vgl. Waddingt. *Inscriptions* p. 496 f.), daß *Ḥârit* (Aretas) V. im J. 563 n. Chr. in Constantinopel war, um seinen Nachfolger zu präsentiren. Desgleichen geschichtlich, daß sein Nachfolger *el-Mundir* (Alamundares) IV. im J. 567 schon regierte. *Ḥârit* mag im J. 565 gestorben sein. Von da bis zum J. 637, in welchem die Gassanidenherrschaft endigte, sind 72 Jahre; aber nach *Hamza* wären es 120. Ferner folgt bei *Ḥamza* auf *Ḥârit* nicht *el-Mundir*, sondern *en-Noʿmân* mit 37, darauf *el-Eiham* mit 27 Jahren; dann erst folgt *el-Mundir*. Solche Dinge machen es wahrscheinlich, daß das Verzeichnis des *Hamza* aus späterer Zeit stammt und von denjenigen Nachkommen der Königsfamilie herrührt, welche Muselmänner wurden und unter den Omajaden bekanntlich in großem Ansehen standen (einer derselben, *Hassân ibn en-Noʿmân*, eroberte und verbrannte als Feldherr des Chalifen *ʿAbdelmelik* die Stadt Carthago); diese mögen die Regentenreihe um eine Anzahl Namen vermehrt haben, um das edle Geschlecht ein Paar Jahrhunderte älter zu machen.

mern gewiß massenhaft in Peraea und besonders in der schwer zugänglichen Trachonitis Zuflucht und Sicherheit gefunden haben werden. Auch wird die Nukra, als die gesegnetste Gegend Syriens und Palästina's, immer ihre einheimische Bevölkerung gehabt haben, unter der trotz der häufigen Schlächtereien zwischen Syrern und Juden fortwährend viele Juden gewesen sein werden. Vielleicht zog auch der Schutz der neuen jemanischen Bevölkerung Haurans wiederum jüdische Ansiedler dahin; wenigstens ist Nawâ im Talmud und Midrasch als Stammort mehrerer bedeutender Lehrer erwähnt. Uebrigens ist in Syrien der Cultus einer durch die religiöse Ueberlieferung geheiligten Stätte unabhängig davon, ob seine Umgebung zeitweilig bewohnt oder verödet ist. Die angeblichen Gräber Ahrons bei *Petra*, Hud's bei *Geraś*, Jethro's (*Śu'êb*) im Thale *Nimrîn*, Ezechiels in *Melîḥat Ḥizḳîn*, Elisa's auf dem *el-Jeśá*-Gebirge und viele andere *Mezâre* (Heiligengräber, zu denen man wallfahrtet) liegen oft Tagereisen weit von bewohnten Orten ab und doch sind sie gepflegt. Durch Gelübde, durch die Frühlingsprocessionen und besonders durch die Pietät der Beduinen, die bei den Mezâren im Nothfalle werthvolle Gegenstände als dem Heiligen anvertrautes Gut niederlegen, werden sie vor Verfall und Vergessenheit bewahrt. Eine solche geweihte Stätte mag auch der Makâm Hiobs Jahrhunderte lang vor der Erbauung des Klosters und vielleicht nicht bloß für die Juden, sondern auch für die aramäische und arabische Bevölkerung gewesen sein. Die superstitiöse Verehrung solcher Orte beschränkt sich bei den Semiten nicht auf eine besondere Religionspartei, sondern ist Gemeingut des ganzen Volks.

In den Schriften des Josephus wird Hiob nicht erwähnt, wol aber findet sich da eine beachtenswerthe Stelle über Hiobs Heimat, das Land der Usiten, nämlich *ant.* I, 6.: „*Aram*, von dem die bei den Griechen Syrer genannten Aramäer kommen, hatte vier Söhne, von denen der erste *Οὖσης* hieß und (dessen Nachkommenschaft, der Stamm *'Uṣ*) die Trachonitis und Damaskus besaß." Diese Angabe des Josephus fand nur darum Anklang, weil sie Gelegenheit bot, Hiob in das irdische Paradies, die *Ġûṭa*, zu versetzen, deren Name denn auch mit *'Uṣ* identificirt wurde. Die Trachonitis blieb daneben unbeachtet. Man übersah nur dabei, daß sich Josephus *'Uṣ* gar nicht als geographischen Namen dachte, daß er in dem alten Reiche von Damask nur deshalb die אֶרֶץ עוּץ erblickte, weil ihm seine Bevölkerung das Aramäervolk עוּץ war, und daß das Wort *Ġûṭa* (غُوطَة) weiter nichts als Bezeichnung einer wasser- und baumreichen Niederung ist; der Geograph *Jâḳût* kennt mehrere *Ġûṭa's*, eine bei *Ḥaleb*, eine andere beim *Śemmar*-Gebirg, die auch in Wallin's und Guarmani's Reisen erwähnt wird. Braucht man dafür die Form *Ġêṭa* (غَيْطَة), so specialisirt man die Niederung als eine bewässerte Nutzholz- (spec. als Weißpappel-) oder Weiden-Pflanzung. Grăcisirt lautet die damasc. *Ġûṭa Γουταθά* oder *Γουθαθά*, wie

sich der Name bei Theophanes Byzant. findet, analog der Form *Ῥεβλαθά* für רִבְלָה und *Οὐλαθά* f. חוּלָה. Hätte also Josephus auf die *Ġûṭa* anspielen wollen, so würde er wol *Γούσης* statt *Οὖσης* geschrieben haben, gleichwie er und die LXX vor ihm und Eusebius nach ihm die Stadt עזה mit *Γάζα* und den Berg עיבל mit *Γαιβάλ* wiedergeben. Auch nehmen Eigennamen immer ein zu bestimmtes und dauerhaftes Gepräge an, als daß sich in ihnen Laute wie ץ und ט leicht in einander verwandeln könnten, wenn dies auch bei Verbalwurzeln möglich ist. Und hätte das W. עוּץ den Laut des ṣ (ض) gehabt, so würde ihn Jos. nicht mit *σ* sondern mit *τ* oder *ϑ* wiedergegeben haben; denn daß sich zu seiner Zeit der Laut des ץ bereits in ص und ض getheilt hatte, sehen wir aus Ptolemäus, Strabo und den Hauraner Inschriften. Kurz, die Combination der Wörter עוּץ u. *Ġûṭa* ist weiter nichts als eine verunglückte Spielerei. Aber auch sachliche Gründe machen die Versetzung Hiobs in die *Ġûṭa* ganz unmöglich. Die Schilderung seiner angesehenen und mächtigen Stellung und seiner Wirksamkeit im 29. Capitel ist die Beschreibung eines Mannes, der sich frei und unbehindert bewegen kann, also außerhalb der Machtsphäre einer orientalischen Regierung steht. Solche Leute kann es in der *Ġûṭa* nicht geben, da sich die Machthaber einer Stadt wie Damask von keinem Manne ignoriren lassen, der vor ihren Thoren angesessen ist. Je reicher ein solcher ist, desto behutsamer muß er in Worten und Werken sein, um dem Neide und der Habsucht nicht Gelegenheit zu geben, ihn „klein" zu machen. Am allerwenigsten durfte der Dichter seinen Helden in der Zeit, wo Damask die Residenz eines Königs war, in die *Ġûṭa* versetzen. Dagegen paßt jene Schilderung des 29. Cap. durchweg auf einen der größeren batanäischen Dorf-Scheiche, die sich dort, wie während der 300jährigen Regierung der Osmanli's, so wol zu allen Zeiten so frei fühlten und bewegten, wie der deutsche Adel zur Zeit des Faustrechts. Jeder bedient sich seiner „Antheilbauern" als Soldaten und selten vergehen einige Monate ohne blutige Fehden. Der Chatîb *Aḥmed el-Boṣrâwi* hat vor c. 20 Jahren „Ein Jahr hauranischer Tagesgeschichte" niedergeschrieben, ein in meinen Besitz übergegangenes Buch, welches eine Menge solcher Fehden der kleinen Dorftyrannen erzählt, denen die Landesregierung theilnahmlos, weil in jenen Gegenden machtlos, gegenüberstand.

Man sieht leicht, daß die Angabe des Josephus mit dem Citate aus des Hieron. *Quaest. Hebr.* Eins ist, nur daß dort *implicite*, hier mit klaren Worten ausgesprochen wird, die Usiten seien Aramäer und zwar die von Damask gewesen, denen auch die Trachonitis gehörte, und man darf annehmen, daß Jos. und Hier. nicht nur über die Lage des Usitenlandes übereinstimmten, sondern auch über die Heimat Hiobs innerhalb desselben; ja man kann behaupten, daß beide die Trachonitis gar nicht erwähnt haben würden — die Angabe, *'Uṣ* sei der Aramäer von Damask gewesen, genügte vollkommen —, hätten sie nicht

mit diesem Zusatz erinnern wollen, daß die Trachonitis der im Buche Hiob erwähnte Theil der ארץ עוץ sei.

Die Frage, ob denn der Name Trachonitis auch die batanäische Ebene, die heutige Nukra, umfaßt habe, ist unbedingt zu bejahen. Trachonitis hieß bekanntlich jene große vulkanische Landschaft, welche am Ostrande des Jordanthals, dem *Hûla*- u. *Tiberias*-See gegenüber, beginnend, sich mehr als 30 deutsche Meilen gegen Osten zieht, südöstlich bis an den *Wâdi Sirhân* und nordwestlich bis zu einer, etwa 10 Meilen NO. von Damask gelegenen, *Goweir* genannten Bodendepression reicht. Den Namen hatte die Trachonitis von den τράχωνες d. h. von den zu Gruppen vereinigten oder Gebirgszüge bildenden und mit Lavafeldern umgebenen todten Vulkanen. Die beiden größten dieser Berge sind das Haurangebirg (wahrscheinlich der *Salmôn* Ps. 68, 15) im Westen und das *Safâh*-Gebirg im Osten; sie heißen οἱ δύο τράχωνες bei Strabo. Die östliche Hälfte der Trachonitis war, weil wasserlos und uncultivirbar, zu allen Zeiten nomadischen Raubstämmen überlassen, die im Altertume den Collectivnamen Ituräer hatten. Die westliche Hälfte der Trach. (an Größe etwa ein Drittel der östlichen) ist abgesehen von dem Haurangebirge und dem Lavafelde *Legâh* eines der gesegnetsten Länder der Erde. In der Mitte derselben liegt die *Nukra*. Ueberall, wo die Schriftsteller von der Trachonitis im Allgemeinen reden, wie dies in den beiden Citaten aus Josephus und Hieron. geschieht, ist die *Nukra* inbegriffen. Die Belege für diesen Sprachgebrauch sind zahlreich und überzeugend. Wenn z. B. *Josephus* (*ant.* XV, 10, 3) sagt, das Land *Hûla* liege zwischen Galilaea u. Trachonitis, so hätte er bezeichnender „zwischen Galiläea u. Gaulonitis" sagen können, aber er wollte ausdrücken, daß an der Ostgrenze der *Hûla* das große, die Landschaften Gaulonitis, Batanaea, Auranitis und Trachonitis im engern Sinne umfassende Basaltgebiet beginne. Aurelius Victor (*de hist. Caes.* XXVII) nennt den in *Bostra*, der Metropole der Auranitis, geborenen Kaiser M. Julius Philippus ganz richtig einen *Arabs Trachonites*, weil die Ebene südlich vom Haurangebirge, in welcher Bostra liegt, noch basaltische Formation hat, also ein Theil der Trachonitis ist. Hierher gehört auch die Stelle des Lukas-Evangeliums 3, 1., wo Herodes Tetrarch von Galiläa und Philippus Tetrarch von Ituräa und Trachonitis heißt. Daß Philippus nicht etwa nur die eher einem Exile als einer Verwaltungsprovinz ähnliche Trachonitis im engern[1] Sinne erhielt, bezeugt Josephus, welcher *ant.* XVII, 11, 4 u. ö.

1) Die „engere Trach." des Josephus d. h. die Trach. *κατ' ἐξ.*, umfaßte den wildesten Theil dieser Vulkanregion, also, außer *Gebel Haurân* und *Legâh* in der westlichen Hälfte, noch die ganze östliche (*Safâh*, *Harra*, *Dtret et-Tulûl*). Die Zugehörigkeit der Letzteren konnte nur eine nominelle sein; höchstens ließ sich dort bei gegebener Gelegenheit ein Handstreich gegen ein Zeltlager oder eine Herde ausführen. (Mittels eines solchen Handstreichs zerstörte nach *Ant.* 17, 6 *Herodes* das Raubnest *Repta*, in welchem Namen mutmaßlich ein רחבתא steckt, so daß es die von mir besuchte „weiße Ruine" in der *Ruhba*, ارحبة, wäre). In Wirklichkeit beschränkte sich also die „engere Trach." auf

berichtet, er habe Batanäa (im engern Sinne, also die Nukra) mit Auranitis und Trachonitis besessen. Man wird also anzunehmen haben, daß in den Worten τῆς Ἰτουραίας καὶ Τραχωνίτιδος χώρας bei Lucas Ein Land gemeint ist, welches mit Ἰτουραίας nach dem räuberischen Theile seiner Bevölkerung und mit Τραχωνίτιδος allgemeiner nach seiner trachitischen Bildung benannt wird.[1] Ioannes Malalas (*Chronogr. ed. Dindorf* p. 236) nennt daher den Antipas völlig genügend nur Toparch der Trachonitis, und wenn nach desselben Angabe (p. 237) der amtliche Titel dieses Herodiers folgender war: Σεβαστὸς Ἡρῴδης τοπάρχης καὶ θεσμοδότης Ἰουδαίων τε καὶ Ἑλλήνων, βασιλεὺς τῆς Τραχωνίτιδος, so ist „König der Trachonitis" hier gleichbedeutend mit K. von Basan. Damit übereinstimmend sagt Plinius (*h. n.* V. 18), daß die zehn Städte der Decapolis innerhalb der weitläufigen und in einzelne Reiche getheilten Tetrarchien der Trachonitis lägen.

Es ist nicht gering anzuschlagen, daß die christliche und jüdische Ueberlieferung, welche die Trachonitis zum Usitenlande rechnet und Hiobs Heimat dorthin verlegt, bis auf Josephus zurückreicht, dessen Zeugnis, wenn auch im Anschluß an die Bibel, doch als außerbiblische Nachricht über die Usiten gelten kann und aus einer Zeit stammt, wo man das historische Bewußtsein von dem Sitze dieses Volkes noch haben konnte, und von einem Gewährsmanne herrührt, wie er nicht besser sein kann. Zwar ist Jos. nicht frei von Entstellungen, wo es gilt, sein Volk, seine Person oder seine römischen Gönner zu verherrlichen, oder einen Feind zu verkleinern, aber hier handelte es sich um weiter nichts als um Angabe der Wohnsitze eines Volkes. Dazu kommt,

Gebel Haurân und *Legâh*. Aus der großen Tempelinschrift in *Mismîa*, in welcher diese Ortschaft Μητροκώμη τοῦ Τράχωνος heißt, läßt sich schließen, daß man diese Verwaltungsprovinz gewöhnlicher „den Trachon" nannte, wodurch die Unterscheidung einer weiteren und engeren Tr. unnöthig wurde.

1) Auch Eusebius identificirt beide richtig in seinem Onom. einmal unter Ἰτουραία und das andere Mal unter Τραχωνῖτις. Daß Ptolemäus und Josephus nur von den Trachoniten und niemals von den Ituräern sprechen (in der Stelle *ant.* XIII, 11, 3 ist Ἰδουμαία statt Ἰτουραία zu lesen) und Strabo umgekehrt nur von diesen, spricht für die Identität beider; desgleichen der Umstand, daß Plinius (*h. n.* V, 23) die Bewohner der Gegend von Bätarra zu Ituräern und Josephus (*ant.* XVII, 2) zu Trachoniten macht. Aber trotzdem ist folgender Unterschied zu machen. Wenn die Trachoniten vom Lande benannt sind, so müssen sie die Bezeichnung für alle Bewohner des Landes sein, wogegen die Ituräer, wenn sie dem Lande den Namen gegeben, nicht die ausschließliche Bevölkerung desselben zu sein brauchen. Die Gesamtheit des Landes, von dem wir sprechen, hat ihrem doppelten Charakter (Geklüft und fruchtbare Ebene) gemäß eine doppelte Bevölkerung, nämlich viehzüchtende Freibeuter im Gebirgsklüft und friedliche Ackerbauer in der Ebene, jene im Haarzelte, diese im Steinhause wohnend. Sprechen die Schriftsteller von den Ituräern, so meinen sie ausschließlich jenes den Feldbau hassende freibeuterische Geschlecht; sprechen sie aber von den Trachoniten, so muß der Zusammenhang ergeben, ob sie von beiden Arten der Landesbevölkerung, oder nur von einer sprechen. Daß Lucas Ituraea voranstellt, mag andeuten, daß damals die Nomaden die Hauptbevölkerung des Landes, und der Ackerbau treibenden Trachoniten wenige waren. Dies änderte sich, als das verödete Bostra unter Trajan wieder aufgebaut wurde.

daß das Wort *Οὖσης* gar keinen Anklang an die Worte *Damask* und *Trachonitis* hat, der eine Combination mit ihnen plausibel machte und den Verdacht erwecken könnte, Jos. hasche nur, wie bei andern Partien der Völkertafel, glossographisch nach Gleichlautendem. Wir dürfen daher in seiner Deutung des Wortes עוץ wol eine bei den jüdischen Gelehrten seiner Zeit weit verbreitete und aus älterer Zeit überkommene Annahme sehen. Auch findet sich, wenn mich nicht Alles täuscht, eine sichere Spur dieser Tradition in der Septuaginta.

Wenn wir in der Stelle: אליהוא חבוזי ממשפחת רם (32, 2) das Wort רָם für eine Abkürzung von אֲרָם (wie רַמִּים 2 Chr. 22, 5) nehmen, so ist der Sinn, Elihu, der Buzit, sei vom Volke der Aramäer gewesen; aber in der LXX lauten diese Worte: *Ἐλ. ὁ Βουζίτης ἐκ τῆς συγγενείας Ῥὰμ τῆς Αὐσίτιδος χώρας*, als ob statt רָם geschrieben wäre אֶרֶץ אֲרָם עוּץ, also: „El., der Buzit, ein Stammverwandter der Aramäer des Usitenlandes." Möglicherweise hatte die Uebersetzung auch ursprünglich *Ἀράμ* statt *Ῥάμ*, denn es findet sich als Variante. Dadurch werden wir ins Usitenland der Tradition, d. h. ins Damascenische versetzt, und da nach Gen. 22, 21 die Aramäer *ʿUṣ* und *Bûz* Brüder sind, so scheint die alexandrinische Uebersetzung unter dem Einflusse folgender Ueberlieferung oder Combination entstanden zu sein: Zur Zeit, als jene Conföderation aramäischer Stämme, welche im A. T. *Sôba*[1] heißt, sich mit bewaffneter Hand in einem großen Theile Syriens festsetzte, fiel dem Nahoriter-Stamme *ʿUṣ*, dem sich der Stamm *Bûz* wol mit anderen kleineren Stämmen angeschlossen und untergeordnet hatte, Damask zu, von wo aus er seine Herrschaft über die Trachonitis erweiterte. Elihu war mithin Hiobs Landsmann. Dafür, daß der Uebersetzer die Dinge so ansah, spricht der Umstand, daß *Aristeas*, dessen Name sich von der Uebersetzung der LXX nicht trennen läßt, bei Eusebius *praep.* IX, 25 den Elihu einen Sobäer (*Ζωβίτην*) nennt. Diese Deutung der Worte חבוזי ממש' רם ist die letzte Spur einer Tradition, welche in der Völkerschaft *ʿUṣ* die Aramäer von Damask sieht. Sie führt bis gegen das dritte Jahrh. v. Chr. zurück.

1) צוֹבָה ist weder ein Volksname, denn die Völkertafel kennt keinen Aramäerstamm dieses Namens, noch ein ursprünglicher Länder- oder Städtename; die nach Gen. 10, 18 ursprünglich kanaanäische Stadt חֲמָת erhielt den Beinamen „die sobäische" (2 Chron. 8, 3), nachdem sie Eigentum und wahrscheinlich ein Hauptplatz der Sobäer geworden war. Es mag also ein Bundesname sein, entw. ein politischer, wie das bekannte arabische *Tenûch* (تَنُوخ), oder ein religiöser, wie das arab. *Sîʿa* (ٱلشِّيعَة), wenn auch die biblischen Berichte nicht vermuten lassen, daß die Züge Hadadezer's religiöse Motive hatten. Die sobäische Bewegung begann wol unter Saul (1 Sam. 14, 47); begann sie schon gegen das Ende der Richterzeit, so mag die Besorgnis vor ihr zur Errichtung des Königtums in Israel beigetragen haben. Das bis dahin wol kanaanäische (hiwwäische?) Damask scheint beim ersten Andrange in die Hände der Aramäer gefallen zu sein.

Schließlich läßt sich noch an eine locale Sage erinnern, welche zwar zur Zeit noch jedes greifbaren geschichtlichen Anhalts entbehrt, aber in Verbindung mit den vorstehenden Zeugnissen und weil für sie steinerne Denkmäler sprechen, erwähnenswerth erscheint. Das östliche, in seiner jetzigen Gestalt aus byzantinischer oder römischer Zeit stammende Portal der Omajaden-Moschee in Damask, wahrscheinlich desselben Tempels, dessen Altar König *Ahas* nachbilden ließ (2 Kön. 16, 10), heißt *Gêrûn* (جَيْرُون) oder *Gêrûn*-Thor, und vor demselben liegt die *Gêrûnîja*, ein weitläufiger, gewölbter, größtentheils sehr alter Bau, der seit der muselmännischen Occupation der Stadt als *Mêḍaʾa* d. h. als Lokal für die religiösen Ablutionen benutzt wird. Diese Namen führen die topographischen Schriften von Damask auf einen *Gêrûn ibn Saʿad ibn Âd ibn ʿUṣ* (עוּץ) *ibn Iram* (אֲרָם) *ibn Sâm* (שֵׁם) *ibn Nûaḥ* zurück, welcher in salomonischer Zeit (Versionen der Sage identificiren ihn mit *Hadaḍ*, 1 Kön. 11, 25, oder machen ihn zum Sohn desselben) in Damask sich niedergelassen und in der Mitte der Stadt ein nach ihm benanntes Kastell erbaut habe, in welchem dem Planeten (*Kôkeb*) *Muśterî*, dem Schutzgotte der Stadt, ein Tempel errichtet worden sei. Daß dieser Tempel, welcher bekanntlich unter dem Kaiser Theodosius dem Großen gleichzeitig mit dem berühmten *Trilithon* in *Baʿalbekk* an die Christen überging, ehedem wirklich mit einer starken Festungsmauer umgeben war, ist noch jetzt erweislich. Man erinnert sich bei diesem *Gêrûn* zunächst an *Rezôn* (1 Kön. 11, 23—26), welcher dem Salomo Damask entriß und es zum Mittelpunkte jenes den Israeliten so verderblichen Aramäerstaates machte. Jedenfalls ist es beachtenswerth, daß *Gêrûn* zum Nachkommen des *ʿUṣ* d. h. zu einem Usiten gemacht wird. Wenn es also in *Idrisi's* Geographie *ed. Jaubert* p. 351 heißt, der Tempel in Damask sei von den Sabiern (الصابئة) erbaut worden, so wird man diese auf Grund der Gêrûn-Sage unbedenklich zu Sobäern (צוֹבָה) machen dürfen; vergl. hierüber auch *Ibn Haukal*, engl. Ausg. p. 42 f. Daß die Muselmänner über vorislamische Geschichte hin und wieder aus griech. und syr. Quellen geschöpft haben, ist bekannt, wenn sie auch selten in der Lage waren, einen vernünftigen Gebrauch davon zu machen. Ausführliches über die *Gêrûn*-Sage findet sich in der Einleitung zu *Ibn ʿAsâkir's* großem Geschichtswerke von Damask, von welcher die Tübinger Univ.-Bibl. (arab. HSS sect. Wetzst. No. 6) einen Auszug besitzt. Daß auch die altrabbin. Literatur die *Gêrûn*-Sage kennt, ersieht man aus einer Abhandl. Steinschneiders in DMZ. XXVIII, 638 ff.

Es erübrigt nun noch die Frage, ob die Tradition, welche עוץ mit ארם ממשק identificirt, auch im Einklang mit den betreffenden Bibelstellen stehe? Um jedoch diese Abhandlung, welche bestimmt ist, einer größeren Schrift als nebensächlicher Anhang zu dienen, nicht übermäßig auszudehnen, bin ich genöthigt, diesen Theil kurz zu fassen.

Es kommen hier, abgesehen vom B. Hiob, nur drei Stellen in Betracht: Gen. 10, 23. Klagl. 4, 21. Jer. 25, 20. Aus der Genesis-Stelle

sehen wir, daß *ʿUṣ* nicht nur einer der vier Hauptzweige des Aramäervolks, sondern der Erstgeborene Aram's d. h. der angesehenste und mächtigste Stamm dieses Volkes war. Dies sind die Aramäer von Damask in der nachsalomonischen Zeit wenigstens für die Israeliten gewesen. Man misversteht die Völkertafel durchaus, wenn man glaubt; *ʿUṣ, Ḥûl, Geter* und *Maš* seien Duodezstämme, die sich in einigen Dörfern unterbringen lassen. Vielmehr verhalten sich dieselben zum Gesamtvolke *Aram* ebenso wie vergleichsweise Sachsen, Franken, Baiern und Alemannen zum deutschen Volke. Man muß daher endlich aufhören, den Stamm *Ḥûl* in der Schlucht des *Ḥûla*-Sees im nördlichen Palästina anzusiedeln (Tuch, Genesis S. 204), welche ja auch ihrer gefährlichen Sumpffieber wegen zu keiner Zeit eine Ansiedlung hatte. Ein halbes Dutzend Dörfer, welche das damascener Flurbuch zur *Ḥûla* rechnet, liegen südlich von *Bâniâs* auf dem Abfalle des golanischen Plateau's gegen die *Ḥûla* hin und gehören richtiger noch zu Peraea, andere westlich von *Bâniâs* liegende gehören zum unteren *Wadi-Teim* und zu *Merg-ʿIjûn;* keines liegt im Kessel der Hûla selber. Der samaritanische Codex liest statt חוּל bekanntlich חָוִיל, welche Glosse, in der wahrscheinlichen Bedeutung ‚Dünenbewohner' genommen, sagen will, daß חוּל eine Form עָוּל (ein contrahirtes חָוּוִל) und Collectivname der aramäischen Beduinenstämme sei, also die Bewohner der syrischen *Hawila* (1 Sam. 15, 7. Gen. 25, 18) d. h. der großen Wüste bezeichne, welche von der *Belḳâ* bis zum Euphrat und vom *Semmar*-Gebirge bis Mesopotamien reicht.[1] Daß die syrische Wüste bis zum Untergange des Chaldäerreichs größtentheils von Aramäerstämmen bewohnt war, ist kaum zweifelhaft. Das samaritanische *ḥawîl* ermöglicht also eine Deutung des Wortes חוּל, welche jedenfalls ansprechender ist als jede andere bisher versuchte. Ist man aber endlich dahin gekommen, in den vier Aramäerstämmen größere Völker zu sehen, so wird man auch dem *ʿUṣ* die Herrschaft in Mittelsyrien nicht mehr streitig machen. Der Fingerzeig, den der Chronist (1 Chr. 1, 17) gibt, indem er *ʿUṣ* zu einem der 9 Hauptvölker der nordsemitischen Rasse macht, blieb zeither entweder unbeachtet, oder wurde als irrtümliche Willkür bezeichnet; so von Tuch (Gen. a. a. O.). „Den *ʿUṣ* — bemerkt dieser — für eine

1) Die Bibel kennt eine dreifache *Hawila*: 1) die joktanische (Gen. 10, 29) d. h. das große südarabische Dünenland, die heutigen *Aḥḳâf*; 2) die kuschitische (Gen. 2, 11. 10, 7) d. h. die große nubische, im Westen vom Nil umschlungene Wüste, das äthiopische Goldland der Alten (s. Delitzsch, Jesaia Aufl. II S. 698); 3) die syrische, von welcher noch jetzt das Land zwischen dem *Seʿîr*-Gebirge (Edom), *Têmâ* und *Wâdi Sirḥân* den Namen *Arḍ el-ḥâlât* (אֶרֶץ הַחוֹלוֹת) ‚das Dünenland' hat. Der Wortstamm חיל bed. ‚drehen, wenden, wandern' ganz eigentlich von den wandernden Dünen, im Altertum vielleicht auch von den beweglichen Zeltlagern gebraucht; und geschah dies auch nicht, so ist ja die Redeweise, das Land für seine Bewohner zu nennen, der Bibelsprache geläufig. Ich hoffe, daß diese einfache Erklärung des Wortes *Hawila* den Leser befriedigen werde. Wie kein anderes in der Bibel hat dasselbe von jeher zu den sonderbarsten Vermutungen und Combinationen Anlaß gegeben.

Hauptlinie des semitischen (soll heißen: des nordsemitischen) Stammes zu halten, widerlegt sich schon durch die stets secundäre Stellung desselben." Woraus läßt sich denn auf eine solche secundäre Stellung schließen? Aus Hi. 1, 1? Aber es ist durchaus unerfindlich, warum das Volk unter welchem Hiob lebt, ein kleines sein soll. Oder aus Klagl. 4, 21? Aber der Dichter will sagen, daß ein kleines ruhmloses Volk (die Edomiter) sich rühmen, von der Hinterlassenschaft eines ehemals mächtigen und glorreichen (daher das gewähltere עוּץ anstatt אֲרַם דַּמֶּשֶׂק) Besitz ergriffen zu haben. Noch weniger passen die כֹּל מַלְכֵי עוּץ Jer. 25, 20 zu jener secundären Stellung; sie erinnern vielmehr an die 32 Unterkönige des Benhadad 1 Kön. 20, 1. 16. 24. Andere Stellen, auf die sich Tuch bezogen haben könnte, gibt es nicht. — Mit Gen. 22, 21, wo der Erstgeborene des Aramäers Nahor gleichfalls *ʿUṣ* heißt, haben wir es nicht zu thun. Zwar scheint die LXX, wie wir oben gesehen, *ʿUṣ* und *Bûz* für engverwandte Stämme, also vermutlich alle 12 Nahoriden für Völkerschaften zu halten, aber die Bibelstelle selber meidet Alles, was an eine Völkergenealogie denken ließe, und der Chronist, welcher am Anfange seines Buchs alle größeren biblischen Stammbäume zusammenstellt, übergeht die 12 Söhne Nahors, wie man leicht sieht, absichtlich, weil er sie nicht für Stammväter von Völkern gelten läßt. Der neueren Exegese gilt es für ausgemacht, daß *ʿUṣ, Buz, Kesed* und *Kemuël abî Aram* Stämme repräsentiren, und von ihnen schließt man auf die Uebrigen; s. Tuch, Gen. S. 343 ff. Hitzig (Hiob S. 239) bemerkt zum Namen Elihu des Buziten: „בּוּז ist nach Gen. 22, 21 nächster Bruder des עוּץ, und folgt Jer. 25, 23 unmittelbar hinter תֵּימָא." Er nimmt also den Elihu als Aramäer, was nicht statthaft ist. Wollte der Dichter der Reden des Elihu diesen als Nichtisraeliten angesehen wissen, so würde er ihm weder einen Vatersnamen (der ja auch bei Hiob und seinen drei Freunden deshalb fehlt, weil sie eben alle Vier Fremde sein sollen), noch dem Stammnamen הבוזי auch den der משפחה (der heutigen عشيرة) hinzugefügt haben; es wäre dies, da die Verwandtschaft des Fremden Niemandem bekannt ist und Niemanden kümmert, nicht bloß unnütz, sondern auch für den Leser irreleitend gewesen. Auch zeigt schon sein specifisch hebräischer Eigenname, sowie der dogmatische Standpunkt seiner Reden, daß Elihu Israelit und nicht Aramäer ist.[1]

1) Die Entstehung des Elihu-Büchleins, wie Hitzig die Einlage nennt, erkläre ich mir in folgender Weise. Als das Hiobsgedicht in Basan, wie ich annehme, in Umlauf gesetzt wurde, gab ein anderer basanitischer Dichter seiner Unzufriedenheit mit der Behandlung des Themas durch Dichtung eines Anhängsels Ausdruck, in welchem ein Israelit mit offenem Visir den Kampf wieder aufnimmt. Der Name Elihu ist entweder fingirt oder nicht fingirt. Im ersteren Falle versetzte sich der Dichter in dieselbe Vergangenheit, in welcher das ursprüngliche Gedicht spielt, nämlich in die Zeit des damascener Aramäerreichs, und wählte sich seinen Opponenten Hiobs aus dem großen israelitischen Geschlechte בּוּז, welches während dieses Aramäerreiches in Basan ansässig und blühend war. Es muß nach 1 Chron. 5, 14—17, wo eine

Folglich stellt sich חבזוז nicht zu בוז Gen. 22, 21 und läßt sich nicht als Beweis, daß nach ihm eine Völkerschaft benannt sei, geltend machen. Auf die Jeremia-Stelle werden wir zurückkommen. Hätte Josephus (*ant.* 1, 7) in *Kesed* und *Kemuël* die Stammväter der Chaldäer und Aramäer gesehen, so würde er die Namen nicht *Χάξαδος* und *Καμούηλος* ohne den appositionellen Zusatz אבי ארם transscribirt haben. Kemuël heißt entweder „Vater des Aram" weil er einen berühmten Sohn dieses Namens hatte (1 Chron. 7, 34 heißt selbst ein Israelit Aram), oder, was wahrscheinlicher ist, er heißt „der Vater der Aramäer" d. h. der Vater seines Volks, weil er Verdienste um dasselbe hatte oder in hohem Ansehen stand. Aus meinem Reiseberichte (S. 143) sieht man, daß der gegenwärtige Feldherr der *Weld ʿAlî*, eines Stammes der ʿAneza, den Beinamen *Abu-l-ʿAneza* „der Vater der A." hat, weil er für den größten Helden des Gesamtvolkes gilt. Das ist meine Ansicht über Gen. 22, 20—24. Wer sie nicht

Menge dieser Buziten aufgezählt wird, als der edelste und mächtigste Stammzweig des Gaditer-Volks angesehen werden. Durch welche politische Revolution im Ostjordanlande die Gaditer ihr Stammgebiet südlich vom Jabbok verloren oder aufgaben oder über Nordgilead (ʿAglûn) und das basanitische *Sarôn* (die Suwêt- und Hauran-Ebene), lauter ursprüngliches Gebiet des halben Stammes Manasse, ausdehnten, ist aus dem A. T. nicht ersichtlich; daß aber die Buziter in Basan wirklich heimisch waren, ist nach der Chronikstelle unzweifelhaft. Ist Elihu nicht fingirt, so ist er wahrscheinlich der Dichter des Elihu-Büchleins selber. Das Buziter-Geschlecht רם war dann des Dichters Verwandtschaft. Daraus würde sich, da die Buziter von den Assyrern weggeführt wurden, schließen lassen, daß das Hiobsgedicht und sein Anhang noch von der Katastrophe Samariens entstanden sei. Da aber die Wegführung schwerlich eine radicale war, so konnte der Dichter als ein Nachkomme der Zurückgebliebenen auch nach derselben in Basan leben. Daß jedoch das Elihu-Büchlein erst nach Alexander entstanden sei (Hitzig, Hiob S. XXXVIII), glaube ich nicht. Was man für sein jüngeres Alter geltend macht, erklärt sich hinreichend aus der Individualität des Dichters. Vielmehr halte ich es mit dem Hiobsgedichte für gleichaltrig, so daß beide zusammen von Hand zu Hand gingen, zusammen abgeschrieben wurden und schon zusammengewachsen den westjordanischen Israeliten zukamen. Auf dem Gebiete des Geistes läßt bei den Semiten, wie an der arab. Literatur nachweisbar ist, die Reaction nicht lange auf sich warten. In Haurân, wo die Poesie das einzige Bildungsmittel ist und Dichtenkönnen mit Gebildetsein gleichbedeutend ist (der Dichter heißt dort nur *edîb* 'der Gebildete), wird ein Gedicht, das öffentlichen Tadel oder Beifall gefunden, sofort von verschiedenen Seiten her seine Entgegnung (*redd*) oder Nachbildung (*kadd*) finden. Die eine wie die andere kennzeichnet sich heutigentags als solche durch die Beibehaltung des im ursprünglichen Gedichte gegebenen Versmaßes und Reimes. Hauptsächlich ist es der Neid und die verletzte Eitelkeit des hauranischen Dichters, welche gegen den Ruhm, den sich ein Anderer durch ein Gedicht erworben hat, reagiren. Ich besitze durch meinen Lehrer, den Dichter *Mûsâ Râfâ* (ﻣﻮﺳﻰ ﺭﺍﻓﻰ) aus Koreija bei Bosra eine ziemliche Anzahl solcher *Iliades post Homerum*, wenn es auch meist nur Gedichte sind, durch die ein anderer Dichter seine (*Mûsa*'s) Produkte, oder dieser fremde übertreffen und in Schatten stellen wollte. Hatte das Hiobsgedicht einmal mehrere Jahrhunderte hinter sich, so würde das Elihu-Büchlein schwerlich entstanden sein, ganz abgesehen von den inneren und äußeren Schwierigkeiten, welche der Verschmelzung eines Gedichts mit einem anderen um Jahrhunderte jüngeren entgegenstehen.

theilt, mag die Nahoriden für jüngere Aramäerstämme halten; für diese Untersuchung ist es gleichgiltig.

Dem zu Klagl. 4, 21 bereits (S. 587) Bemerkten ist hinzuzufügen, daß die Worte „Juble und freue dich, Tochter Edoms, die du im Usitenlande wohnest" die Thatsache einer entweder schon vor dem Exile der Judäer oder während desselben stattgefundenen edomitischen Einwanderung in die Ausitis constatiren. Daß sie eine massenhafte und freiwillige war, und die Einwanderer mit dem Wechsel der Wohnsitze sehr zufrieden sein konnten, muß nach dem Zusammenhange angenommen werden; der gesuchte Theil des Usitenlandes kann daher kaum ein anderer sein, als das gesegnete Basan, welches bald nach Salomo in den Besitz der Aramäer übergegangen und von da ab ein Theil der ארץ ארם war.[1] Eine edomitische Einwanderung in Basan mag bald nach dem Falle von Damask begonnen haben, da die damalige Wegführung der Basaniten (2 Kön. 16, 9; 1 Chr. 5, 6. 26; 2 Kön. 15, 29) alle einflußreichen größeren Grundbesitzer betroffen, die Ortschaften stark entvölkert und den Feldbau geschädigt haben wird. Neuer Zuzug mußte daher vom assyrischen Statthalter des Landes begünstigt werden. Auch israelitische Landwirthe werden sich von da ab als assyrische Unterthanen in Basan wieder niedergelassen haben. Diese Mischbevölkerung von zurückgebliebenen Aramäern, von Edomitern und Israeliten mochte sich bei der Abgelegenheit des Landes vom eigentlichen Assyrien und der beständigen Zwietracht zwischen den Regierungen von Ninive und Babel Generationen hindurch eines hohen Grades von Autonomie erfreuen, welche für die großen hauraner Agrarier bis heutigentags die erste Bedingung des Wolbefindens und der Macht ist; auch der spätere Uebergang aus der assyrischen Herrschaft in die der Chaldäer wird sich in Basan leicht vollzogen und an den alten Verhältnissen nichts geändert haben. Und dieser Zustand des Landes scheint mir der Boden gewesen zu sein, auf welchem das Hiobsdrama spielt, denn ich denke mir, daß das Gedicht aus der Zeit zwischen Damasks und Jerusalems Zerstörung stammt, daß der Dichter in demselben Lande gelebt, welches die Scene des Dramas ist,[2]

1) Nur die gebirgige Westhälfte von Nordgilead (der *Gebel ʿAglûn*) und Gôlân westlich vom *Hiš* (Waldgebirg) bis an den Fuß des Hermôn mag, wenn auch zeitweilig weggenommen (2 Kön. 10, 33), bis zum Untergange Samarias zu Israel gehört haben, da sich nach 1 Chron. 5, 23—25 unter den von Tiglat Pileser weggeführten Israeliten auch solche befanden, die „in Basan bis an der Hermon und Senir" wohnhaft waren — man müßte sich denn diese als damascener Unterthanen denken, weil sie gleichzeitig mit den damasc. Aramäern weggeführt wurden. Aber die *Nukra* muß dauernd zur Ausitis gehört haben, weil es sonst den damasc. Königen unmöglich gewesen wäre, in Südgilead, wo sie nach 1 Kön. 22, 3 *Râmôt* (ohne Zweifel die gewaltige Akropolis von *Salṭ*) besaßen, nach dauernden Eroberungen zu streben; der Weg dahin führt von Damask aus nur durch die *Nukra*.

2) Manche lassen das B. Hiob in Aegypten geschrieben sein; so auch Hitzig, welcher jedoch zugibt, daß der Dichter auch ein von dorther zurückgekehrter Emigrant sein konnte. Die Summe der Belege für des Dichters Kunde von Aegypten schrumpft näher besehen so sehr zusammen, daß er gar nicht

und daß er sich die Vergangenheit, in welche er seinen Helden versetzt, wenig oder nicht verschieden von seiner Gegenwart dachte. Störende Anachronismen hatte er dabei nicht zu fürchten. Gegen das Ende des Assyrerreichs mochten zwar die Einfälle der Chaldäer in Basan häufiger sein, aber sie konnten schon im 8. u. 9. Jahrhundert vorkommen, da das Chaldäerreich bereits um 750 begann und die kriegerische Völkerschaft, welche den Kern desselben bildete und ihm den Namen gab, natürlich noch weit früher im Lande Sinear existirte.[1] Ebenso wird der Dichter einen Edomiter — was Elifaz gewiß sein soll — oder speciell einen Temanäer deshalb unter die Freunde Hiobs aufgenommen haben, weil es zu seiner Zeit unter den in Basan ansässigen Edomitern große Grundbesitzer gab, nicht weil ihm dasselbe von der Vergangenheit bekannt war. Aber wer wollte mit einem Dichter, welcher nicht Geschichte bietet, über Etwas rechten, dessen Möglichkeit sich nicht bestreiten läßt? Da die Edomiter und Aramäer von jeher einig in ihrer Feindschaft gegen Israel waren, so konnten sich frühzeitig an Stelle vertriebener Israeliten Edomiter in Basan niedergelassen haben. In 15, 19 kann Elifaz ebensowol an diese Mischbevölkerung Basans wie an die Unvermischtheit seines Stammes im Temanäerlande (אֶרֶץ חוֹרִימָנִי Gen. 36, 34) anspielen.[2] Die Völkerschaft *Têman,* welche als *Thima-*

dort gewesen zu sein braucht, zumal wenn er beim Behemot und Leviatan etwa eine fremde poetische Vorlage benutzte. Schilderungen von Regen, Gewittern, flutenden und versiegenden Winterströmen, von Reif, Schnee und Eis führen nicht nach Aegypten. Und wenn die damaligen Emigranten Israels gewiß nicht über das Delta und die Städte an den Nilkanälen hinauskamen, so konnten sie dort auch vom Leben der Wüste: dem Wildesel, dem Wildrinde (רְאֵם), den Gazellen und Straußen, von den Raubbeduinen u. dergl., was der Dichter des Hiob aus eigener Anschauung kennt, wenig erfahren. Ueberdies sind die wasserlosen ägyptischen Wüsten kein Jagdrevier, wie es die syrischen sind, und der Aegypter ist kein Jäger, während die Jagd am Rande der syr. Wüste eine Leidenschaft der Männer ist. Zahllose Antilopenfänge (*maṣḍjîd*) hat man da errichtet, deren Mauern sich oft eine Stunde weit in die Wüste hinausziehen. Die prachtvolle Schilderung des Schlachtrosses ist bei einem hauranischen Grundbesitzer, der dem Feind fast allwöchentlich eine geraubte Herde abjagen und daher die edelsten Rosse besitzen muß, erklärlicher, als bei einem hebräischen Flüchtlinge in Aegypten, wo die wie heute so zu allen Zeiten sündlich ausgebeutete ländliche Bevölkerung edle Pferde weder besitzt noch braucht, während in Hauran jeder Mann ein Krieger und jeder Wolhabende ein Reisiger ist. Auch sieht jene Schilderung nicht darnach aus, als käme sie von einem Dichter, der ein fremdes Schlachtroß anstaunt; vielmehr macht sie den Eindruck, als besinge der Dichter sein eigenes, das er liebt und auf dessen Rücken er Kampf und Ehren zu suchen gewohnt ist. Wie käme ein damaliger israelitischer Emigrant in Aegypten zu solchen Dingen?

1) Die Chaldäer des Hiob können entweder ein Raubzug des Chaldäervolks selbst oder anderer aramäischer Beduinen sein, die als dem Chaldäerkönige verbündet oder unterthänig auch Chaldäer hießen, gerade wie während der Kriege zwischen Römern und Sasaniden die westlichen Stämme als Römer die Euphratgegenden verheerten und die östlichen (die Hirenser) als Perser das Ostjordanland und das Damascenische.

2) Die Wiedergabe der Gentilia הַחוֹרִימָנִי הַשּׁוּחִי הַנַּעֲמָתִי durch „aus *Têman*, aus *Śûaḥ*, aus *Naʿamâ*" ist ungenau, da Niemand behaupten kann, der Dichter bezeichne damit die drei Männer als Bewohner gewisser Städte oder Dörfer;

naei von Plinius (6, 32) mit den Nabatäern zusammengestellt wird, scheint der bei weitem stärkste Stamm der Edomiter und, ihrer Genealogie (Gen. 36, 15) nach zu schließen, auch der edelste gewesen zu sein. Ihre Wohnsitze waren wol nicht auf dem *Śeʿîr*-Gebirge, sondern südlicher am Ostufer des ailanischen Golfs, in der Landschaft *Ḥismâ* und gegen *Têmâ* und *Tebûk* hin, so daß sie größtentheils ein nomadisches Leben geführt haben mögen. Jene an Oasen arme Gegend ist das Hungerland der syr. Wüste, aber auch die Heimat der Tapferkeit, des Edelmuts und des Scharfsinns. Ueber die *ʿSarârât*, welche heutigentags dort sitzen, und jene Eigenschaften im hohen Grade besitzen, s. DMZ. XXII, 73. Sie gelten für die geistreichsten Araber und besten Dichter. Auch an den Temanäern rühmt das A. T. den Verstand. Ob eine Trümmerstätte *Têman* (تيمن ذو الطلال) welche *Jâḳût* im nordwestl. Higâz kennt, existirt, oder mit der angeblichen Stadt *Dêdân* (s. unten S. 592 Anm.) in eine Kategorie fällt, werden spätere Reisende zu ermitteln haben. Bestand die edomit Einwanderung in Basan ihrer Masse nach aus Temanäern, so konnte sich auch ein Theil des *ʿSuḥäer*-Volkes (שׁוּחַ Gen. 25, 2), deren Wohnsitze der ארץ החרימני benachbart sein mochten, an sie angeschlossen haben, und בלדד השוחי gleichfalls ein in Basan Angesiedelter sein. Nach der Zerstörung Jerusalems kann die Einwanderung der Edomiter größere Dimensionen angenommen haben. Da sie im letzten Kampfe des jüdischen Volks ihrer politischen Tradition getreu auf Seiten der Chaldäer gestanden, so konnte ihre Uebersiedelung nach Basan von der chaldäischen Regierung begünstigt, vielleicht veranlaßt worden sein. Soll Hauran eine einträgliche Provinz sein, so bedarf es des Schutzes gegen die Nomaden, den die Colonien der mit dem Beduinenkrieg vertrauten Edomiter gewähren konnten. Das Edomiterland muß sich damals so entvölkert haben, daß die Zurückgebliebenen eine politische Rolle fürder nicht mehr spielen konnten. Als nach dem Exile die Mauern von Jerusalem gebaut werden, rühren sich die alten Feinde Israels rings umher, aber auf dem *Śeʿîr* bleibt es still. Den Grund davon gibt Mal. 1, 3: „Ich habe Esau's Gebirge zur Einöde gemacht und sein Erbe den Schakalen (Nomaden) der Wüste gegeben." Die in jener Zeit erfolgte Occupation des Landes durch die Nabatäer scheint wenig Widerstand gefunden zu haben. Der verdrängte Theil des Volks (wol ausschließlich Bauern der Gebirgsdörfer) fand auf dem judäischen Gebirge eine neue Heimat, während die edom. Nomadenstämme allmählich zu Arabern wurden. Die edom. Militärcolonien, welche nach Jos. *ant.* XVI, 14 Herodes in der Trachonitis anlegte, kamen natürlich nicht vom *Śeʿîr*, sondern vom Gebirge Juda.

man hat also wortgetreu „der Temanäer, ʿSuhäer, Naʿamatäer" zu übersetzen, d. h. es unbestimmt zu lassen, ob es die *nomina relationis* von Völker-, Land- oder Ortschaften sind. Eine röm. Garnison *Têman*, die nach Eusebius 5 Millien von Petra entfernt lag, ist noch nicht aufgefunden worden; möglicherweise war es nur eine Station temanäischer Landreiter, oder es war das „Süd"-Fort von Petra im Gegensatz zu einem Nordfort. Auf keinen Fall kann bei Elifaz an diesen Ort gedacht werden.

Die Jeremiastelle 25, 20 anlangend, so wird in v. 17—26 allen Völkern in der Runde, auch den Usiten, der Strafkelch gereicht; nur Einem und gerade dem Todfeinde Israels nicht, nämlich den Damascenern. Nun sind aber diese zehn Verse die Inhaltsangabe von Cap. 46 bis 49, in welchen also ganz dieselben Völker und Völkergruppen wiederkehren, nur mit dem Unterschiede, daß hier die Usiten fehlen und dafür Damask eintritt (49, 23—27). Die Zusammengehörigkeit der beiden Stücke ist nicht zweifelhaft, und in der LXX sind sie auch verbunden; es darf daher angenommen werden, daß dem Propheten עוץ und ארם דמשק gleichbedeutend waren. Die neuere Kritik hält beide Stücke nicht für jeremianisch, sondern für eine von fremder Hand herrührende Erweiterung eines ächt jeremianischen in Cap. 25, 15. 16. 27. 28. 29 gegebenen Themas, welches nur durch die spätere Einschiebung von V. 17—26 gewaltsam zerrissen wurde. Allerdings läßt die engste syntaktische und logische Zusammengehörigkeit von V. 16 u. 27 diesen Riß deutlich erkennen. Ueber eine jüdisch-arabische Tradition, welche diese Erweiterung einem Propheten Berechja Zerubbabel's Sohn (1 Chron. 3, 20) vindicirt, sehe man DMZ. XX, 172 ff., wo O. Blau in seiner scharfsinnigen Weise den Gegenstand bespricht und es für wahrscheinlich hält, daß das Einschiebsel in Babel verfaßt worden sei. Auch unterliegt es ja für denjenigen, welcher mit der alten Geographie Palästinas und der Nachbarländer vertraut ist, keinem Zweifel, daß der Verf. fern von Palästina gelebt und seine topographischen Vorstellungen von diesem Lande nicht aus eigener Anschauung, sondern aus der Lektüre der älteren Propheten hat, denn jene seltsamen Angaben, deren Blau a. a. O. S. 174 eine Anzahl namhaft gemacht, und denen noch ים יעזר (47, 32), עי (49, 3), ישבי דדן (49, 8), ישבי חימן (49, 20), בוז (25, 23)[1]

1) Dieses בוז denkt sich der Verfasser der Jeremiastelle als eine Stadt, was ja das mit ihm verbundene חֵימָא wirklich ist, und was er sich (laut יֹשְׁבֵי דְדָן 49, 8) auch unter דְּדָן vorstellt. Letzteres soll nach *Jâḳût*, der es *Dêdân* (الدَّيْدَان = *Δαιδάν*) nennt, nordwestlich von Têmâ liegen und ehemals eine schöne Stadt (*medîna ḥasana*) gewesen sein. Ich habe über sie in Delitzsch' Comment. zu Jes. Aufl. II, 700 gesprochen, nicht ohne die Andeutung, daß ihre Existenz unter Umständen (d. h. falls *Jâḳût* auch christliche, die biblische Geographie behandelnde Schriften benutzt haben sollte) bezweifelt werden könne. Seitdem habe ich mich brieflich bei verschiedenen Männern, welche theils als Führer der Spahi's theils als *Muḳauwimîn* (Spediteure und Kameellieferanten für den *Ḥaǧǧ*) zum Theil öfter als zwanzig Male die Pilgerkarawane von Damask nach Mekka begleitet haben, nach diesem *Dêdân* erkundigt und erfahren, daß es nicht existire. Die betreffende Correspondenz werde ich bei einer anderen Gelegenheit veröffentlichen. Somit bleibt von דְּדָן nur das Volk dieses Namens übrig, dessen Karawanen Jes. 21, 13. 14 erwähnt werden, und die ישבי דדן erklären sich nur so, daß man annimmt, der Verf. habe unter den ארחות דדנים, denen die Temäer Wasser bringen sollen, gleich den LXX (*ἐν τῇ ὁδῷ Δαιδάν*) die nach der Stadt der Dedaner führenden Straßen verstanden. In dieselbe Kategorie fällt nun auch בוז. Auf die Frage woher es der Verf. habe, läßt sich antworten: aus dem Buche Hiob. Wer עוץ und בוז Gen. 22, 21 für mehr als bloße Männernamen hält, der wird auch versucht sein,

u. A. beizuzählen sind, lassen sich anders nicht erklären. Indessen folgt daraus noch nicht nothwendig, daß auch die Identificirung von עוץ und Damask mit Mistrauen angesehen werden müsse. Die Wohnsitze eines größeren Nachbarvolks mußten den Israeliten noch im Exil und lange hernach bekannt sein, während eine mangelhafte Kenntnis von der Lage einzelner Ortschaften bei einem im Auslande Lebenden nicht befremden kann. Daß übrigens diese Tradition trotz ihres vermutlich hohen Alters für die Autorschaft des Berechja nicht beweisend sein könne, ist selbstverständlich, wenn auch die Entstehung der beiden Stücke im Zeitalter desselben d. h. um den zweiten Tempelbau wol möglich ist. Das wäre etwa 250 Jahre nach dem Untergange des damasc. Reichs. Auch noch aus dieser Zeit würde eine Kunde, daß die Herrscher dieses Volks die Usitenkönige waren, den Werth eines geschichtlichen Zeugnisses haben, wäre nur im vorliegenden Falle das Ganze nicht das immerhin anfechtbare Ergebnis einer bloßen Vergleichung.

So bleibt nur noch die ארץ עוץ des Buches Hiob übrig. Der Nachweis, daß Basan alle Eigenschaften des Hiobslandes besitze, wird durch den Inhalt dieser Abhandlung und die Berichte der Reisenden entbehrlich gemacht. Es ist nicht nur das fruchtbarste Ackerland Syriens, sondern besitzt auch die reichsten Viehweiden; es ist den Räubereien der Nomaden des Geklüfts (*ʿArab el-wâʿr*) d. h. der Trachoniten, so wie den Einfällen der Wüstenstämme (*ʿArab el-bedu*) ausgesetzt und hat einen freien und mächtigen Landadel, dessen Emporkommen die Eigentümlichkeiten des Landes zu allen Zeiten begünstigen mußten. Die heutige Landesregierung hat den Hauraniern als Ersatz für den mangelnden Schutz eine unbeschränkte Selbstregierung zugestanden, sich mit einer geringen Abgabe begnügend, die nach der immer sehr niedrig angegebenen Zahl der bespannten Pflüge bemessen wird. Jeder Dorfscheich ist abgabenfrei, obgleich er die meisten Gespanne hat und zum Bedarf seines Gastzimmers noch die Gemeine beisteuert, Er ist der Vertreter seines Dorfs und der Anführer seines bewaffneten Aufgebots. In der Regel ist er auch ein reicher und, wo, wie häufig, die Nachbarscheiche seine Verwandten sind, ein mächtiger Mann. Eine solche Stellung erzeugt in Syrien, dem Lande der Gewaltthat, Tyrannen; doch gibt es auch edle Gestalten unter ihnen, bei denen die Schilderung c. 29, abgesehen von der poetischen Zuthat, zutrifft. Die größten dieser Scheiche sind heutigentags die Häupter der Familien *el-Mahâmîd, el-Ḥarîrî, Mikdâd, Ḥamdân, Hezîma, Aṭraś* u. A. Sieben solcher Familienhäupter Basan's werden 1 Chr. 5, 23. 24 namhaft gemacht und als אַנְשִׁים גִּבּוֹרֵי חַיִל אַנְשֵׁי שֵׁמוֹת רָאשִׁים לְבֵית אֲבוֹתָם bezeichnet. Die Quelle ihrer Macht und ihres Ruhms wird ihr durch den Feldbau erworbener Reichtum, die Stärke ihres bewaffneten Aufgebots, die Menge ihrer

bei אלירזו הכוזי und אלירזו חחרימני an eine Stadt *Bûz* und *Têmân* oder *Têmâ* zu denken, denn חימני ließ sich auch als defectiv geschriebenes *nom. rel.* von חֵימָא ansehen.

Kämpfe mit den Damascenern oder Nomaden und ihre große Gastfreiheit gewesen sein, welch letztere noch heute in Hauran die Grundbedingung aller Macht und Ehre ist. Diese Klasse von Männern war es, welche dem Dichter des Hiob den Typus zu seinem Helden lieferte, zu welcher er gewiß auch seine drei Freunde gezählt wissen will, und welcher er seiner Zeit selbst angehören mochte. Der kühne Gedankenflug, den wir im Gedichte Hiob anstaunen, ist in jenem Lande der brutalen Unterdrückung des Schwachen nur bei einem Dichter denkbar, welcher sich frei und mächtig fühlt.

Wenn sich nun der Dichter die *Nukra* als die Scene des Hiobdrama's dachte, warum bediente er sich des weitschichtigen ארץ עוץ, welches das ganze damascener Reich, also die Strecke etwa von der Südgrenze Basan's bis *Ḥamât* im Norden umfaßte? Lag dem Gedichte eine alte Volkssage von einem aus schweren Prüfungen erprobt hervorgegangenen Manne zu Grunde, wie Ewald annimmt, so war dem Leser die engere Heimat dieses Mannes innerhalb des Usitenlandes bekannt und konnte vom Dichter ignorirt werden. Doch auch ohne diese Annahme ließ sich der Schauplatz unschwer errathen. Wer jene etwa 8 Tagereisen lange Strecke kennt, wird mir beipflichten, daß in ihr das Hiobsland nur an zwei Stellen denkbar ist, entweder im Norden bei *Ṣaded* (צְדַד Num. 34, 8), *Ḥawârîn* und *Selemîja,* welche Gegend aber dem Gesichtskreise des Palästiners entrückt war, oder im Süden, nämlich im basanitischen *Sarôn* (= מִישׁוֹר) d. h. in der *Nukra* und *Ṣuwêt*-Ebene und im Lande östlich und südlich von *Boṣrâ.* Eine genauere Ortsbestimmung wäre also אֶרֶץ חַבְשָׁן jedenfalls gewesen; nur verlangte sie noch den Zusatz einer Zeitbestimmung, wenn der israelitische Leser nicht vermuten sollte, das Stück spiele im vormosaischen Amoräerreiche oder in der Richterzeit und Hiob sei entweder ein Amoräer oder ein basanitischer Israelit gewesen. Bei ארץ עוץ, welches außer der topographischen noch eine ethnographische und chronologische Bestimmung enthält, war ein solcher Zusatz unnöthig. Der Dichter will sagen, Hiob habe während des damascener Aramäerreichs im Lande dieses Volks gelebt. Die בְּנֵי קֶדֶם (V. 3) könnten zwar nach der Anschauung des Dichters, eines Israeliten — den ich mir gleichwol nur in Basan heimisch denken kann — alle Bewohner Peraea's sein, sie könnten aber auch im Gegensatze zur alteinheimischen Landesbevölkerung die aus Mesopotamien, der ארץ בני קדם (Gen. 29, 1), gebürtigen Eroberer des Landes, die Usiten, sein, welche als die Herren zugleich die großen Grundbesitzer sein mochten, so daß der Sinn von גדול מכל ב' ק' wäre, Hiob sei der größte Usit (seiner Gegend) gewesen. Daß der Dichter nicht ארץ ארם דמשק schrieb, geschah wol, weil dies für den israel. Leser eine Erinnerung an den ehemaligen Erbfeind gewesen wäre, während der gewähltere Name עוץ sagen will, daß hier des untergegangenen Volkes *sine ira* gedacht werde. Es liegt also in ihm eine *captatio benevolentiae lectoris* für den aramäischen Helden des Gedichts. So gebraucht der heutige Bewohner Syriens den Namen *Turk* und *'Trâk,* wenn er mit Haß und Verachtung von seinen barbarischen Unterjochern spricht, dagegen *Beni-Osmân,* wenn er das türkische Volk als den thaten- und ehrenreichen Vorkämpfer des Islam bezeichnen will.

Man erwartet am Schlusse dieser Untersuchung eine Widerlegung der alten und noch fortwährend für richtig gehaltenen Annahme, daß die Ausitis im Osten oder Südosten von Edom liege. Diese Lage wird durch die Beschaffenheit jener Gegenden unmöglich gemacht. Reichte die Grenze Edoms nur bis zur syrischen Mekkapilger-Straße im Osten des *'Serâh- (Sê'îr-)* Gebirgs, so hatte die Ausitis, welche nothwendig ein Culturland sein mußte, dort keinen Raum mehr; denn Tagereisen weit von Osten und Süden her zieht sich bis an diese Straße heran und meistens noch über sie hinweg die obenerwähnte *Arḍ el-Ḥalât,* eine grauenvolle Flugsandwüste, nur hin und wieder von kleinen, hier gar nicht in Betracht kommenden Oasen mit meist brakischem Wasser unterbrochen, und bei *Ma'ân* und in der Nachbarschaft des *'Akaba*-Kastells von *Harra's* (den חֲרֵרִים des Jeremia) d. h. von weiten mit Basaltblöcken und niedrigen Eruptionskegeln bedeckten Landstrecken begrenzt, in welchen sich zwar während der Regenzeit einige Monate lang Weide und Wasserpfützen, aber weder Quellen noch Ackerland finden. Wer also nicht annehmen will, der Dichter habe wie jene Sage, welche die Wunderstadt *Iram* in den *Aḥḳâf* Südarabiens aufbaut, die Saatfelder Hiobs in die *Ḥalât* oder *Ḥarra's* verlegt, der darf die Ausitis, jenes Eldorado der Bauern, wo ein Einzelner für 500 (1, 3) ja für 1000 (42, 12) Joch Ochsen Ackerland besitzen kann, nicht östlich oder südöstlich von Edom suchen. Die Ausitis kann kein Land sein, dessen notorische Sterilität die Angaben des Dichters lächerlich macht.

Genau besehen, läßt sich für diese südliche Lage der ארץ עוץ weiter nichts als die Person des Elifaz geltend machen, zu welchem man in neuerer Zeit noch den Horiter *'Uṣ* (Gen. 36, 28) ausfindig gemacht hat. Was aber den Elifaz anlangt, so läßt sich daraus, daß ein Edomiter im Hiobsdrama handelnd auftritt, begreiflicherweise nicht schließen, das Stück selbst spiele in oder bei Edom. Der Dichter brauchte einen Temanäer und nahm ihn, es dem Leser überlassend, sich die Erscheinung desselben zu erklären. Dabei ist es gleichgiltig, ob man sich den Elifaz, wie oben angenommen, als in der Ausitis wohnhaft oder als aus Edom dahin zum Besuche des Freundes gekommen denkt. War Hiob גדול מכל ב' ק', so hatte er auch in weiterer Entfernung Freunde, welche sich einer mehrtägigen Reise willig unterzogen, um den Pflichten des freundschaftlichen Verkehrs und der guten Sitte zu genügen, welche dort zu Lande bis heutigentags im Krankenbesuche ein gottgefälliges Werk sieht. Den Horiter aber sollte man füglich aus dem Spiele lassen. Wer ihn zuerst entdeckt, glaubte wol einen glücklichen Griff zu thun; aber es war keiner. *'Uṣ* ist eben ein Männername wie jeder andere und zu seiner Zeit gewiß recht häufig gewesen. Daraus, daß auch ein Volk so hieß, schließen wollen, jeder *'Uṣ* müsse ein Volk sein, wäre eben so leichtfertig, wie der Schluß,

daß jeder Ismaël, Gilead, Gad, Simeon ein Stammvater sei, weil diese Namen Volksstämme repräsentiren. Außerdem darf nicht übersehen werden, daß ein nach diesem *ʿUṣ* benanntes Volk ein horitisches sein müßte, die Horiter aber nach Deut. 2, 12. 22 von den Edomitern in frühester Zeit vollständig ausgerottet worden sind.

Vielen galt der Ueberfall der Sabäer (1, 15) als Beweis für die südlichere Lage der Ausitis. Die Bibel kennt dreierlei שְׁבָא: Kuschiten, Joktaniden, Keturäer. Die Letzteren, deren Heimat nach Gen. 25, 6 die Wüsten des südlichen Syriens und nördlichen Arabiens sein würden, könnten in erster Reihe die Sabäer Hiobs sein. Wohnten sie in der Richtung des *ʾSemmar*-Gebirgs, so gelangten sie durch den über 80 Stunden langen weide- und wasserreichen *Wâdî Sirḥân* mit Leichtigkeit zur Trachonitis; wohnten sie im nordwestlichen *Ḥigâz,* so lag ihnen natürlich Edom näher. Aber wir wissen nichts von ihren Wohnsitzen. Die Herbeiziehung dieser Völkerschaft zur Erklärung der Hiobstelle ist neueren Datums; sie rührt von Rosenmüller her, ohne viel Beifall gefunden zu haben. Man betrachtet diesen Keturäer, den die Bibel sonst nicht weiter erwähnt, mit Mistrauen. Luther übersetzt שְׁבָא „die aus reich Arabien", worunter er die jemanischen Sabäer versteht; an diese denkt wol auch Nöldeke, wenn er in seiner Alttestam. Literatur S. 191 sagt: „Der Erzähler berichtet lauter unerwartete Unglücksfälle: Feuer fällt vom Himmel, ein Windstoß stürzt das Haus um, und so müssen auch ganz ungeahnte Feinde, Chaldäer und Sabäer, von den Enden der Welt kommen." Diese Erklärung, welche wol der Frage zu begegnen sucht, ob es denn möglich sei, daß ein Raubzug aus *Jemen* nach Syrien gelangen könne, ist nicht völlig befriedigend. Einen Bericht über Elementarereignisse, und malte er noch so grell, nimmt der Bewohner jener Länder gläubig hin. Wo alte Sagen von Steinregen, versunkenen Städten, umgestürzten Bergen und Feuerströmen von Zeit zu Zeit zur Wahrheit werden (denn die von *Ḥaurân* bis *ʿAden* in Jemen reichende vulkanische Ader hat niemals zu pulsiren aufgehört), da nimmt man auch einen Feuerregen mit hin; aber Raubzüge, bei denen Menschen und Thiere concurriren, die dort fast etwas Alltägliches sind und deren Bedingungen Jedermann kennt, darf auch der Dichter nicht ohne Weiteres vom Ende der Welt kommen lassen. Auch ich glaube, daß man nur an die jemanischen Sabäer zu denken habe, lasse diese aber nicht aus Jemen, sondern aus geringerer Entfernung kommen. Gleichwie die Grenzländer zwischen Syrien und Arabien heutigentags von zwei südarabischen Völkern, den *ʾSemmar* und *Ḥarb,* bewohnt werden und vor ihnen von den schon bei Plinius als Nachbarn der Nabatäer erwähnten jemanischen *Ṭaj* bewohnt wurden, deren Niederlassungen bei Entstehung des Islam vom „*Ṭaj*-Gebirge" aus einerseits bis zum Euphrat anderseits bis in die Wüsten von *Têmâ* reichten, gleichwie ferner die sabäischen *Tenûch* nach Ḥamza's Völkerchronik (ed. Gottw. p. 95) schon zur Zeit der Diadochen (فى زمان ملوك الطوائف) sich theils um Babylon theils in der Nachbarschaft der

Trachonitis niederließen, und ihre Landsleute, die Nabatäer[1], im vierten Jahrh. v. Chr. im Ostjordanlande getroffen werden, aber wahrscheinlich schon im fünften dort ansässig waren: ebenso lassen die Sabäer des Hiob auf einen jemanischen Volksstamm schließen, welcher wenigstens bei Abfassung des Gedichts an den Südgrenzen Syriens, im *Wâdî Sirḥân* oder im *Semmar*-Gebirge saß. Es ist bemerkenswerth, daß die Erwähnung der Sabäer des Hiob die älteste, wenn auch nur in einem Gedichte gefundene biblische Kunde von einem Erscheinen wirklicher (d. h. peninsularischer) Araber in Syrien ist, denn die alttestamentlichen עֲרַב sind überhaupt „Wüstenbewohner" (von עֲרָבָה), können also auch Aramäer und Kuschiten sein, wie die heutigen عَرَب ebensowol turkmanische und kurdische wie arabische Nomaden sind. Raubzüge waren die Vorläufer der Einwanderungen und eine solche erlebte die Trachonitis kurze Zeit nach der Abfassung des B. Hiob. Kein Geschichtschreiber gedenkt derselben, aber gleichwie ein einziges aus einer Wasserfläche hervorragendes Blatt auf das Vorhandensein einer in der Tiefe sich weit verzweigenden Pflanze schließen läßt, so ist es hier ein Name, welcher von jener sabäischen Wanderung sicheres Zeugnis gibt, nämlich der Name *Ḥawrân* (חַוְרָן), welcher im Ezechiel als Bezeichnung des ganzen mittelsyrischen Basaltgebiets vorkommt. *Ḥawrân* ist ein specifisch sabäisches Wort und bedeutet das „Schwarzland".[2] Es muß diese Einwanderung, da sie der Trachonitis einen

1) Was wir von der Sprache, den Sitten und staatlichen Einrichtungen der Nabatäer wissen, läßt nicht daran zweifeln, daß sie ein jemanisches und kein aramäisches Volk waren. Die bisherige Ansicht, daß ihr Staat im Osten von Palästina eine Gründung eingewanderter *Ambâṭ* (انباط Bauern und Palmenzüchter aus den Euphratsümpfen) sei, ist eine irrige; für solche würde dieser Wechsel des Wohnsitzes und der Lebensweise ein sehr wunderlicher gewesen sein. Eine andere Frage ist es, ob nicht die syr. und babyl. *Nabaṭ* von Haus aus Verwandte seien, d. h. ob sich nicht das Volk nach dem Aufbruche aus der jemanischen Urheimat getrennt und, wie das später auch die *Tenûch* thaten, zum Theil nach Irâk, zum Theil nach Syrien gewendet habe.

2) Bisher nahm man das W. *Haurân* als Denominativ von חוֹר ‚Höhle' in der Bed. ‚Höhlenland'. Ueber das Bedenkliche dieser Ableitung habe ich mich bereits in meinem Reiseberichte (S. 92) geäußert, da Haurân, wie jedes andere Basaltland keine natürlichen Höhlen hat und die durch das Ausbrechen der vulkanischen Schlacke gebildeten Viehställe weder den Namen Höhle verdienen, noch ein allgemeines Merkmal des Landes sind, weil sie eben nur bei Hügeln und Bergen möglich sind, und überhaupt nur in den Dörfern am östlichen Abhange des Haurangebirgs gefunden werden, deren Entstehung ich in die christliche Zeit setze. Erst in meiner Abhandlung über die Geographie Nordarabiens (Zeitschr. für allg. Erdk. B. XVIII. S. 438) habe ich dem Ortsnamen (*kirjat*) *Ḥaurâ*, von welchem Strabo's *Leuce Come* als Uebersetzung angesehen wurde, bestimmt die appellative Bed. „Schwarzdorf" gegeben, ohne dafür andere Gründe zu haben als 1) die Angabe des jemanischen Lexikographen *Neŝwân*: ein Auge habe die Eigenschaft des *ḥawâr* (חָוַר), wenn seine Pupille tiefschwarz und so groß sei, daß man kein Weißes sieht; ein solches Auge habe nur die Antilope und das Rind, nicht der Mensch, und wenn die Himmelsjungfrau *ḥaurâ* (Pl. *ḥûr*) heiße, so sei das eine Hyperbel. 2) Die Angabe der Geographen, daß die Ortschaft *Ḥaurâ* am Fuße des vulkanischen Ge-

neuen und der indigenen Bevölkerung kaum verständlichen und doch bis heute gebräuchlichen Namen gab, nothwendig nicht nur eine sehr große sondern auch eine das Land dauernd occupirende, folglich auch eine solche gewesen sein, welche ihm schon damals den Charakter aufdrückte, der seine spätere Benennung *provincia Arabiae* rechtfertigte. Fragen wir nach der Zeit dieser Einwanderung, so müßte sie, wenn das prophetische Gesicht, welches Ezechiel von Cap. 40 bis 48 beschreibt, und in welchem חוֹרָן zweimal erwähnt ist, wirklich (nach 40, 1) aus dem 14. Jahre nach Jerusalems Zerstörung stammte, mindestens 50 Jahre früher stattgefunden haben, denn ein neuer Landesname braucht längere Zeit, ehe er Verbreitung und eine so allgemeine Anwendung findet, wie sie der Name Ḥaurân augenscheinlich damals schon hatte; sie würde also in die letzten Zeiten des Reiches Juda fallen, was jedoch kaum angenommen werden kann, weil sie in diesem Falle als ein für die Israeliten wichtiges Ereignis doch wol in einem historischen oder prophetischen Buche des A. T.'s erwähnt sein würde, selbst wenn sie sich friedlich d. h. im Einverständnisse mit der chaldäischen Regierung vollzogen hätte. Sie ereignete sich also später, in der Zeit des Exils, während der letzten entscheidenden Kämpfe zwischen Chaldäern und Persern, oder bald nach dem Falle Babels, wo es in Syrien und Palästina traurige Zustände, viel Verödung und wenig staatliche Ordnung gegeben haben wird. Solche Gelegenheiten haben die Araber immer zu benutzen verstanden.[1] Sollte der im Buche Nehemia öfters genannte Araber (d. h. Zeltaraber) *Geśem* oder, wie er nach Cap. 6, 6 in einem an Nehemia geschriebenen Briefe richtiger heißt, *Gaśmû*, den wir uns als eine im ganzen Ostjordanlande maßgebende Persönlichkeit zu denken haben, der damalige Phylarch dieser Völkerschaft gewesen

birgs *Raḍwâ* liege und ihre Umgebung kohlschwarz sei, daß ferner die Bevölkerung des *Raḍwâ*, von welcher die Ortschaft Ursprung und Namen hat, eine jemanische sei. Dem Dialekte des *Higâz* nämlich ist die Wurzel חור in der Bed. ‚schwarz sein' ebenso unbekannt wie dem Syrischen und Hebräischen (doch liegt der √ שחר ein ursprüngliches שַׁחוֹר zu Grunde). *Asma'î*, vielleicht der beste Kenner des Arabischen, wurde nach Jâkût gefragt, warum die Himmelsjungfrau *Ḥaurâ* heiße und er antwortete: ich weiß es nicht (*lâ edrî*); wenn also dieses Wort trotzdem im Korân vorkommt, so erklärt sich dies dadurch, daß zu Muhammeds Zeit jemanische Stämme bei Mekka und Medina saßen, aus deren Gedichten der Prophet das Wort sich angeeignet haben konnte. Erst durch die von Freiherrn von Maltzan in der DMZ mitgetheilten Wörterverzeichnisse aus Ḥaḍramaut wurde die Sache völlig erledigt; in Bd. XXVII S. 230 gibt er nach 4 deutschen und englischen Gewährsmännern das Wort

حَوْر, חוּר, *ḥaur*, *ḥôr*, *ḥower* in der Bed. „schwarz".

1) Wahrscheinlich occupirten sie das Land zur Zeit der Anarchie, fügten sich aber, als Cyrus seine Herrschaft auch in Syrien geltend machte, der neuen Ordnung. Es wäre nicht unmöglich, daß die Befürchtung, sie könnten sich auch über das westjordanische Palästina ausbreiten, einer der Gründe war, welche Cyrus bestimmten, den Judäern die Heimkehr zu gestatten. Die Frage, wie sich diese Einwanderung zu der der Nabatäer verhalten habe, liegt sehr nahe, wird sich aber schwer beantworten lassen.

sein, wofür auch die südarabische Färbung seines Namens[1] sprechen würde, so müßte dieselbe im Unterthanenverhältnisse zum Perserkönige gestanden haben, wenn auch in jenem freieren, in welchem später ihre Landsleute, die *Selîḥ* und *Gassân*, zu den Römern und Byzantinern standen. Natürlich verträgt sich die Entstehung des Namens Ḥaurân während des Exils nicht mit jener Datirung Ez. 40, 1 und wenn nicht die Vision müßte doch der Name Haurans in ihr bedeutend jünger sein d. h. frühestens aus dem fünften Jahrhunderte stammen.[2] Es ist hier nicht der Ort, dieser Frage näher zu treten, nur das Eine möchte ich noch bemerken, daß der Held des B. Hiob bei Ez. bereits als geschichtliche Person erscheint. Eine solche Verwandlung vollzieht sich zwar dort zu Lande nach einem fast natürlichen, aber doch nur sehr langsamen Prozeß, der um 600 v. Chr., in welcher Zeit Ez. gelebt haben würde, schwerlich beendigt war. Also meine ich, mußte nach Entstehung des Gedichts eine längere Zeit vergangen sein, ehe Hiob mit andern als historisch geltenden Personen (Noah und Daniel) zusammengestellt werden konnte. Jedenfalls meint der Proph. den Hiob des Buches. Auf die Hypothese von einer im Volke lebenden alten Hiobsage, welcher sowol der Dichter seinen Helden als auch der Prophet sein Musterbild der Gottesfurcht entlehnt habe, ist nicht zu bauen.

1) Olshausen (Gramm. S. 201) hält das *û* in נַשְׁמוּ für die „unzweifelhafte" Nominativendung der arab. Deklination, aber er irrt hier wie überall, wo er im Bibeltexte Spuren von Kasusendungen sieht. Jenes ו ist im Sabäischen (Himjarischen) nur die unveränderliche Endung einer sehr zahlreichen Klasse von Nominalformen. Auf einer von mir und später von den Hrn. Waddington und Vogüé in *Harrân* (auf dem Legâh-Plateau) copirten arabisch-griechischen Inschrift v. J. 568 n. Chr. nennt sich der Erbauer, ein gassanidischer also sabäischer Phylarch, griechisch *Σαράηλος Ταλέμου* und arabisch شرحبيل بن ظالم (שרחאל בן טלמו), während nach Olshausen der im *Genitiv* stehende Vatersname טלמו oder als Diptoton טלמא lauten müßte. An diesem *û* ändert auch die hinzutretende Mimation nichts, wie aus einer um Jahrhunderte älteren Inschrift in DMZ XIX, 219 erhellt, wo אלכרום *Accusativ* ist, also dem adnânschen أَلْكَارَمْ entspricht. Diese Endung mochte bei verschiedenen sabäischen Völkerschaften ו und י gesprochen worden sein. Von einer älteren Völkerschicht Palästina's hatten sich in diesem Lande eine Menge solcher Bildungen meist als Eigennamen von Orten (wie רִמּוֹנוֹ עֵכוֹ שִׁילוֹ גִּמּוֹ יְרִיחוֹ) und von Männern (wie שַׁלּוּם = פַּרְעֹה חָצְרוֹ יִתְרוֹ עֵדוֹ שְׁלֹמוֹ) erhalten, zum Theil mit der sabäischen Mimation (wie חַיִּם מַלְכָּם שַׁחֲצִם) oder mit Femininendung versehen, wie רָאמוֹת אֵילוֹת עַשְׁתָּרוֹת, was keine Plurale sind. Die spätere kanaanäische Sprache, die wir das Hebräische nennen, verlor für dergleichen Bildungen allmählich das Verständnis und suchte sie auf verschiedene Weise zu beseitigen; so wurde מְגִדּוֹ in מְגִדּוֹן, פְּרִיזוֹ in פְּרִזּוֹן, צַלְמוֹת in צַלְמָוֶת, חֲצַרְמָוֶת in חֲצַרְמָוֶת, בֵּית עַשְׁתָּרוֹת in בַּעֲשְׁתְּרָה, אֵילוֹת in אֵילַת, רָאמוֹת (Deut. 4, 43) in רָאמָה oder רָאמָת verwandelt.

2) Aus demselben Grunde wird auch die Conjectur Olshausens (Gramm. S. 411) hinfällig, welche dem W. חַדְרַךְ (Sach. 9, 1) חַוְרָן substituirt; schwerlich war der Name Ḥaurân zu Lebzeiten des Sacharia (um 520) schon allgemein im Gebrauch.

Um von dieser Abschweifung, für welche ich die Sabäer des Hiob verantwortlich mache, zur Sache zurück zu kommen, so stützte sich früher die Annahme, daß die Ausitis bei Edom liege, hauptsächlich auf das bekannte Postscript der LXX zum Buche Hiob, welches den Hiob zum edomitischen König Jobab macht (Gen. 36, 33). Aus dem Gleichklange von Ἰωβάβ mit Ἰώβ und der Gleichnamigkeit des *Zαρά*, Vaters des Jobab, mit einem Sohne Reuëls und Enkel Esaus (Gen. 36, 13) folgerte man Hiobs Abkunft von Esau. Scheinbare Vortheile dieser Genealogie waren, daß der stammbaumlose Hiob in eine möglichst nahe Blutsverwandtschaft zu Israel gebracht und zugleich allen Fragen begegnet wurde, welche der Mangel einer mosaischen Färbung des Gedichts anregen konnte. Wenn nun auch Hiobs Wohnort nach Edom versetzt würde, so wäre dies nur die Consequenz seiner Identificirung mit Jobab und könnte, ebenso werthlos wie diese selber, Niemanden irre leiten. Auch ist ja, seitdem die Unächtheit des Postscripts und sein jüngeres Alter nicht mehr zweifelhaft ist, der Werth seines Zeugnisses, daß die Ausitis *ἐν τοῖς ὁρίοις τῆς Ἰδουμαίας καὶ Ἀραβίας* liege, nicht mehr überschätzt worden; immerhin aber darf man sich wundern, hier vereinzelt einer Angabe zu begegnen, welche im Widerspruch mit der ganzen altjüdischen Ueberlieferung die Usiten zu Idumäern macht. Besonders auffällig erscheint diese Angabe in einem Postscripte zur LXX, welche, wie wir gesehen, die Ausitis mit Aram in Verbindung bringt. Daher liegt die Frage nahe, ob der Verf. mit der Bezeichnung *Idumaea* auch wirklich das Seʿîr-Gebirg und dessen Umgebungen meine, und ob es überhaupt wahrscheinlich sei, daß im ersten oder zweiten Jahrh. n. Chr. ein außerhalb Palästina's lebender Jude oder Judenchrist — wenn der Passus, daß Hiob dereinst von den Todten auferstehen werde, einen christlichen Verfasser nöthig macht — welchem Altertumskunde und tiefere Gelehrsamkeit augenscheinlich abging, von der Lage des alten Edomiterlandes eine richtige Vorstellung hatte oder haben konnte. Die Frage muß verneint werden. Die letzten Ueberreste des edom. Volkes müssen schon im 5. Jahrh. ihre ursprüngliche Heimat geräumt haben, da wir bereits im vierten ihre gewiß bis zuletzt gehaltene Hauptstadt *Sel*ʿ (Petra) im Besitze der Nabatäer finden, unter denen das Land schon zur Zeit der Diadochen entweder Gebalene (גְּבָל, جِبال) oder Nabataea hieß, während der alte Landesname mit dem Reste des Volks auf das Gebirg Juda und die Sefela übergegangen war, wo eine neue Idumaea entstand, welche vom mittelländischen bis zum todten Meere reichte, vgl. 1 Macc. 4, 29. 61 u. ö. Nach Strabo (16, 2) umfaßte sie das Land westlich von Jerusalem bis an die ägyptische Grenze, mit welcher Angabe verschiedene Stellen in Josephus *bell.* z. B. 4, 8, 1 übereinstimmen. Ihre Hauptplätze scheinen Hebron, Maresa bei Bêt-Gebrîn, Jabne, Asdod und Askalon gewesen zu sein. Zu Josephus' Zeit haftet der Name Idumaea oder Großidumäa (*ἡ μεγάλη Ἰδουμαία*), auch *Dârôm* das Südland genannt, so fest an diesen Gegenden, daß dieser Schriftsteller ihn selbst da gebraucht, wo er vom jüdischen Altertum redet, wie *ant.* 5, 1, wo es vom Stamme Simeon heißt, er habe als seinen Antheil das zwischen Aegypten und der Araba (so statt „Arabien" zu lesen) liegende Stück Idumaea's erhalten. So blieb es auch in den folgenden Jahrhunderten, denn bei Ptolemaeus (ed. Wilb. p. 372) heißt es: *Idumaea tota occidentem versus a Jordane fluvio* und Eusebius fügt, so oft er von der biblischen Idumaea spricht, hinzu, er meine dasjenige Land, welches zu seiner Zeit Gebalene genannt werde; so gründlich war also jener Name dem *Seʿîr* verloren gegangen. Hätte also der Verf. des Postscripts das biblische Edom gemeint, so mußte er, um von seinen Zeitgenossen nicht misverstanden zu werden, gleichfalls *ἡ νῦν Γεβαληνὴ καλουμένη* hinzufügen. Aber ebensowenig meint er die spätere westlichere Idumaea, von welcher die Diaspora überhaupt wenig wissen mochte: die Lehrer des zerstreuten Volkes werden ungern von diesem im Herzen des gelobten Landes entstandenen Edom, welches die Heimat der verhaßten Herodier und der Sitz ihrer Macht war, gesprochen haben. Daneben gibt es aber noch ein drittes Edom, das sich die Idumaea *in partibus Aramaeorum* nennen ließe. Nur dieses konnte von dem wahrscheinlich alexandrinisch-hellenischen Verfasser des PS.'s gekannt und gemeint sein. Sein rechter Name ist nicht אֱדוֹם sondern אֲרוֹם d. h. אֲרַם דמשׂק, sein Stammvater heißt nicht *Esaw abî Edôm* sondern ʿ*Îṣû* Vater des *Arôm* (عِيصُو ابو أَرُوم) und عِيص ابو الرُّوم (עֵיץ אֲבִי רוֹמִים) d. h. עוּץ אֲבִי אֲרָם, seine Hauptstadt war nicht בָּצְרָה auf dem Seʿîr, sondern بُصْرَى (בָּצְרָא) d. h. *Bostra* die Hauptstadt Haurans, sein חֲדַד (1 Chr. 1, 50) regiert nicht in Edom, sondern ist der damascener König Ἄδαδος des Nicolaus Damasc., und sein חֲדַד (Gen. 36, 39) ist der damascener König Adores des Justin, sein *Jobab* Hiob der Aromäer (Römer) d. h. Aramäer vom Stamme ʿUṣ — die Ausitis, in welcher er herrschte, liegt nicht bei Edom sondern ist Batanaea, die dort geschriebene Iobeïs ist nicht hebräisch sondern aramäisch und Elihu, Hiobs Opponent, ist ein Ṣobäer (Aramäer). Durch all diesen Widersinn, ein Seitenstück zu Eugesipps *Suete, Fiale* und *Medan,* zieht sich als rother Faden deutlich erkennbar die altjüdische vorchristliche Tradition, welche in den Aramäern von Damask das Volk ʿUṣ sieht. Alles Uebrige ist Misverständnis von Bibelstellen, wie Klagl. 4, 21, und solchen, in denen die Lesart zwischen Aram und Edom schwankt, verbunden mit der Annahme, daß die Könige von Damask edomitischen Ursprungs gewesen. Dieser Annahme lag die irrige Beziehung der Worte וימלך על ארם 1 Kön. 11, 25 auf חֲדַד zu Grunde, während sie sich auf רְזוֹן beziehen, und sie fand darin Unterstützung, daß mehrere damasc. Könige *Ben Hadad* hießen, was die Meinung erzeugte, es habe in Damask eine von jenem *Hadad* abstammende Dynastie der *Benî-Hadad* regiert. Wie man sich die Verpflanzung dieser edomitischen Dynastie nach Damask gedacht, läßt sich aus Jos. *ant.* VIII, 7 ersehen. Dasselbe besagt eine, natürlich auch aus jüdischer Quelle geflossene Variante

der Gêrûn-Sage, in welcher der edomitische Prinz Hadad (1 Kön. 11, 14 ff.) mit dem edom. Könige Hadad ben (sic) Mehatabel (1 Chr. 1, 50) identificirt und zu Gêrûns, des ersten damascener Königs, Vater gemacht wird. Das Land und Volk *Arôm* verdankt seine Existenz der Stelle 2 Kön. 16, 6, wo es heißt, der damasc. Aramäer-König Reṣîn habe Ailat erobert und die Juden daraus entfernt, worauf die *Arômîm* (Schreibfehler für אֲרוֹמִים) sich wieder in der Stadt ansässig gemacht hätten. Zwar werden diese im masoretischen *Keri* zu Edomitern gemacht und das Postscript nennt demgemäß ihr Land auch *Ἰδουμαία*, aber es ist dies nur ein maskirtes *Ἀρουμαία*; denn man sah das *Chethib* der heiligen Schrift nicht für einen bloßen Schreibfehler an. Es scheint, daß dieses mystische Edom in einer Zeit entstand, wo die edomitischen Herodier als Vasallen und Helfershelfer der Römer in Pal. herrschten und der alte aramäische Erbfeind von Damask über die schlimmeren Römer längst vergessen war, so daß sich die אֲרוֹמִים nunmehr keck als רוֹמִים entpuppen konnten, wobei vielleicht auch die רמים (2 Chr. 22, 5) vermittelt haben, und die Stelle 1 Kön. 11, 25 entsprechend umgedeutet wurde. In der Einleitung zu Ibn Chaldûn's Geschichte heißt es nach einer jüdischen Angabe: „Die Römer (الرُّوم) sind benannt von ihrem Lande *Arûm* أُرُوم = אֲרוֹם)." Freilich wurde die Sache nunmehr verwirrend, da Aramäer und Römer, zu denen auch noch die Armenier kamen[1], in einander flossen, aber für Leute, welche nicht mit der Geschichte zu rechten brauchten, weil sie diese nicht kannten und für die Entfernungen von Zeit und Raum keinen Maßstab hatten, weil ihnen Chronologie und Geographie fremde Dinge waren, war diese Verwirrung nicht störend. Für sie handelte es sich um bloße Namen, die sich leicht unter einen Generalnenner bringen ließen. Dieser war der Name des gemeinsamen Vaters aller Feinde Israels, *ʿÎṣ abû Rûm,*[2] wie er in der jüdisch-muslemischen Legende heißt. Daß auf ihn auch Hiob zurückgeführt werden mußte, den doch Ezechiel mit Noah zusammenstellt und das PS. dereinst auferstehen läßt, geschah, weil er zum Aramäervolke ʿUṣ gehörte. In *Mugîr ed-dîn's* Geschichte von Jerusalem heißt es im Cap. von den Prophetenlegenden: „Hiob gehörte zum Volke der Römer, denn er stammte von *ʿÎṣ* ab, und die damascener Provinz Batanaea war sein Eigentum", in welcher Stelle Zweierlei unzweifelhaft ist: daß sie eine jüdische, sich eng an das PS. der LXX anschliessende Ueberlieferung enthält und daß sie allverständlich Folgendes aussagt: Hiob gehörte zum Volke der damascener Aramäer, denn er stammte von ʿUṣ ab (gehörte zum Volke ʿUṣ) und herrschte in Batanaea. Wenn also nach dem PS. die Ausitis *ἐν τοῖς ὁρίοις τῆς Ἰδουμ. καὶ Ἀραβίας* liegt, so will das sagen, sie liege an den Grenzen oder (was nach Reland *Pal.* 186 *ἐν τοῖς ὁρ.* auch bedeutet) innerhalb der Grenzen von Aramaea und der *provincia Arabiae,* also in Batanaea, wohin wir also den Jobab mit seiner ganzen Sippe zu versetzen haben.[1] Gewährsmann für diese Deutung ist Origenes, der, noch mitten in den Anschauungen der Zeit stehend, aus welcher das PS. stammt, dasselbe nur in diesem Sinne versteht; denn wenn er in seinen Homilien über Hiob (Opp. ed. Delarue II, 851) sagt: *Beati Iob scriptura primum quidem in Arabia Syriace scripta, ubi et habitabat,* so hatte er die Stelle des Postscripts: *οὗτος ἑρμηνεύεται ἐκ τῆς Συριακῆς βιβλίου* vor Augen; die Arabia, wohin er sowol den Hiob, wie den aramäisch schreibenden Dichter selbst versetzt, ist dieselbe, welche Eusebius *ἡ καὶ Βαταναία* nennt. Diese Auffassung des PS.'s muß die allgemeine jener Zeit gewesen sein, da man auf Grund jener andern Angabe desselben, daß Hiobs Mutter *Bosora* (Gen. 36, 33) geheißen habe, annahm, *Boṣrâ,* die Metropole Haurâns, verdanke derselben seinen Namen: *Βόστρα ἐπώνυμος οὖσα Βοσόρας τῆς μητρὸς τοῦ θεσπεσίου Ἰώβ* (Synode von Bostra im 3. Jahrh., *Mansi* I, 787). Auch das „Hiobshaus" (*ὁ εὐκτήριος οἶκος τοῦ ἁγίου καὶ ἀθλοφόρου Ἰώβ*), welches der Kaiser Justinianus mit seiner Gemahlin Theodora laut einer mehrfach copirten Bostrener Inschrift (s. *Corpus inscr. graec.* No. 8638) in Boṣrâ errichten ließ, verdient hier erwähnt zu werden. War es, wie Hr. Waddington (a. a. O. p. 463) mit Bezugnahme auf Procopius *de aedif.* V, 9 vermutet, ein Leprosenhospital, so konnte es sich mit ihm ähnlich verhalten, wie mit dem großen damascener Leprosenhospital (s. DMZ XXIII, 309 ff.), welches nach einer noch jetzt cursirenden Locallegende ursprünglich der Palast des aussätzigen Feldhauptmanns Naʿamân (2 Kön. 5, 1) gewesen sein soll; ebenso galt vielleicht das Bostrener als das Wohnhaus der Bosora und die Geburtsstätte Hiobs.

In den Berichten der abendländischen Palästinafahrer vor und in der Zeit der Kreuzzüge wiederholt sich die Angabe, daß Idumaea das Land von Damask sei, vgl. T. Tobler, *Descript. terr. sanct. ex saec.*

1) Bei Ibn Chaldûn heißt es im Cap. über Salomo: „Gegen sein Lebensende empörte sich wider ihn Hadrûd, der König der Armenier in Damask." Nachdem die אֲרוֹמִים zu Römern geworden waren, dachte man sich unter den אֲרַם דמשׂק die Armenier. Bekanntlich führen die Armenier ihren Ursprung auf den biblischen עוץ zurück. Es wird also diese Genealogie auf weiter nichts als auf dieselbe Verwechslung mit den damascenischen Aramäern, die eben das Volk ʿUṣ waren, hinaus laufen.

2) Nur als „Vater der Christen" heißt er *ʿÎṣ* (عِيسَى) *abû Naṣr* (oder *Niḍr*) mit Anspielung an Jes. 11, 1; und wenn die Juden, wie *Hamza* (p. 51) versichert, auch diesen zum Vater der Römer machten, so geschah dies wol, weil die Oströmer dem Oriente gegenüber die Träger des Christentums waren. Das damit zusammenhängende Wort *ʿÎsâ* (عِيسَى) müssen die Araber sehr frühzeitig von den Juden erhalten haben, da es schon im Koran die gewöhnliche Bezeichnung für „Jesus" ist.

1) Hiernach erscheint auch die Lesart des *Cod. Alex.,* nach welcher die Ausitis *ἐπὶ τῶν ὁρίων τοῦ Εὐφράτου* lag, nicht mehr so ungereimt, denn gegen Palmyra hin mochte die Grenze der Aramaea Damascena wirklich dem Euphrat nahe kommen, oder ihn erreichen.

VIII etc., wo es p. 180 sq. in der Reise des Joh. Wirzburgensis heißt: *Arabia jungitur Idumaeae in finibus Bostron. Idumaea est terra Damasci. Idumaeam et Phoeniciam dividit Libanus. Damascum habitavit Esau, qui et Seir et Edom. Est autem pars illius terrae Us, ex qua beatus Iob; in qua et Thema, metropolis in Idumaea.*[1] *Ex Thema Eliphaz Themanites. In Idumaea mons Seir,*[2] *sub quo Damascus.* Alle diese Irrtümer entstanden aus dem Misverständnisse jener alten Ueberlieferung der orientalischen Kirche, daß die Idumaea des PS.'s die Aramaea Damascena sei.

So viel über das PS. Diese Erklärung seiner Idumäa beseitigt wol das einzige außerbiblische Zeugnis des jüdischen Altertums für die Lage der Ausitis an den Grenzen Edoms. Noch neuerdings erklärte einer unserer besten Kenner der biblischen Archäologie, daß das Land Uz wahrscheinlich südöstlich von Palästina gelegen habe, und daß der Anspruch, den Hauran darauf mache, das Hiobsland zu sein, trotz seines hohen Alters geringeres Gewicht zu haben scheine; denn wenn auch das Hiobskloster aus den ersten Jahrhunderten n. Chr. stamme, so wisse man doch, wie wenig auf solche Mönchstraditionen zu geben sei; man könne nicht daran zweifeln, daß der Name Uz damals längst verklungen war. Darauf ist zu erwidern, daß sich der Anspruch Haurans und die Entstehung des Klosters auf eine Tradition gründet, welche in die vorchristliche Zeit, wo der Name Uz vielleicht noch nicht völlig verklungen war, zurückreicht und als solche, wenn nicht mehr, doch so viel beanspruchen kann, daß Jemand, der die Lage der Ausitis „südöstlich" von Palästina für wahrscheinlicher hält, wenigstens Einen hörbaren Grund dafür angebe.

1) Man meinte damit wol das am Ostabhang des Haurangebirgs liegende *Têmâ*.

2) Dieser *Seir* ist zugleich der *Senîr* (Deut. 3, 9). Auch auf der Karte des M. Sanuto sind beide Eins.

Wortregister

von

Johannes Dittrich.

I. Etymologische Worterklärungen.

(Die Ziffern bedeuten die Seiten, A bedeutet Anfang, E Ende der Seite, N Note.)

א

אָב 380 A
אָבִד 155. 404
אֹבֵד 79
אֵבֶה 133
אָבִי 461 N
אֲבִיב 376
אֶבְיוֹן 316. 380 A
אַבִּיר 328
אֶבֶר 518 N
אֶבְרָה 518 N
אֲגַל 500 A
אֹגֶל 500 A
אָגַם 404
אַגְמוֹן 536
אַגָּן 536
אֵד 478
אֲדָמָה 270 N 1. 422 A
אָדַשׁ 333
אָהַל 333
אוֹב *Nomen* 432 A
אֵוִיל 207 N 3
אוּלָם 53 E
אָוֶן 79. 230
אוֹן Kraft 263 A
אוֹת *Nomen* 285 A. 421 A
אָזַל 176
אָחוּ 118 N
אַחֲוָה 168 E
אָחַז 337 A. 398
אָטַם 227 E
אַיִד 230 E. 279 A
אִיּוֹב 45
aiub, assyr. 45
אֵיל, אֵל *princeps* 537. 546
אֵיתָן 160
אַכְזָר 240. 400
אֹכֶף 434
אַל 330 A
אלח 191 E
אֱלִיפַז 65
אֲלַקּוֹם 188
אֵם 529
אָמִיר 71 N
אָמַל 172
אֶמֶשׁ, assyr. *musu* 388. 80 N 3
אָפִיק 100. *fortis* 160 E
אֹפֶל 142
אֶפֶר 165 E
arah, assyr. 415 N 2
אֹרְחָה (אָרְחָה) Karawane 100 E
אַרְיֵה 79. 505
אֲשׁוּר, אֶשׁוּר 311 E
âsipu, assyr. 69
אָשִׁישׁ 159
אָתוֹן 548

ב

בד√ 79
בַּד Theil 231 A
בָּדִים 145

בָּחִיר 488 E
בְּחֵמוֹת 525
בּוֹא 461
בּוּל 528
בֻּטְן 57 E. 187
בִּי [بَوَى] 461 cf. N
בִּירָה 368
בֵּית 120
בָּלַג 133 E
בִּלְהָה 65 E. 115
בִּלְיָעַל 336
בְּמוֹ 134
בֵּן 394 N
בֹּסֶר, בֶּסֶר 200 N
בָּעַר 53
בָּעָה 402
בְּעֶשְׁתֵּרָה 599 N
בָּצַע 345
בָּצַע 290
בָּצַר 300
בר √ 86
בַּרְזֶל 360 A
בָּרַח 132 E. 340
בָּרַח 339 E
בַּרְכָאֵל 426 A
בָּרֶכֶת 369
בָּרַר 433
בָּשָׁן 557 N
בַּת Tochter 394 N

ג

גָּאָה 117 E. 140
גֵּאָה 302 E
גָּאַל *redemit* 248 A
גב √ גֵּב 166 A
גְּבִינָה 138
גָּבִישׁ 370 A
גָּדוּד 239
جذام 61
גָּדִישׁ 90. 286 E
גָּדַשׁ 90
גֵּו 391
גֵּוָה *elatio* 302 E. 437 E
גּוֹר 162 A
גּוּפָר aram. 68
גָּזַע 70 E
גּוּשׁ 107 A
גָּזַל fortraffen 327
גָּזַר 327
גִּיד *Nomen* 138 E
גֶּלֶד 209
גלל *stercus* 261
גַּלְמוּד 69. 201.
גֹּמֶא 118 A. 517
גֶּפֶן 120 A
גַּר 240
גֵּר 537
גָּרַע 189. 478
גֶּשֶׁם 483

ד

דְּאָבָה 536 E
דּוּץ 536 E
דּוּשׁ 512
דָּמָם, דּוּם 270 N 1
דָּרוֹם 487

ה

הָבֶל 346
hablu, assyr. 506 N
הַד 516 N
הֲדַדָּה 524
הֲדַס 233
הוֹד 516
הָוָה 94. 483
הָוָה, חָיָה 94. 105 A. 396
חוּן 263 A
חָוָה, חָיָא 95 N
חכר 236 E
חָלַל 416 A
הֵן *ecce* 529
חָנֵף 364 E
הָאֱלִים, חָתַל 213 A

ז

זבל √ 63 N
זָהַם 438 E
זָחַל 427 E
זְכוּכִית 370 A
זְלַזַּל 361 N
זְלִפָה 281 E
זָמַם 218
זְמִיר 466 E
זְעִיר 471
זָקַק 359
זר √ זָרַר 241
זרב vertrocknet sein, arab. flutend abwärts stürzen (in Namen hauran. Ortschaften) 101 A und N 1.
זְרוֹעַ 293

ח

חֹב 419
חָבַב 419
חֶבֶל 229 E. 506
חָבַשׁ 366. 454. 524 E
חָדָה 69. 500 N 3
חַדְבֵּד 360 A. 538 E
חֲדוּד 484
חֲדְרֵי חֶרְמֹן 128 A
חוג *Nomen* 295
חָוָה 471
חַוֵּילָה 586
חוֹל Phönix 282
חוּל *n. pr.* 586
חוץ *Nomen* 233
חוֹר im Nord- und Südsemit. 597 N 2
חָזְקָן 391. 597
חָזָה 120 A
חָזִיז 372 E
חָטָא 537
חַטָּאת 170 A
חָטָף 128
חַיִל 263. 266
חִין 534
חָכְמָה 159. 368
חל √ 307 N
חֵלֶד 150
חָלָה 151
חֲלוֹם 506
חַלּוּק 538 E
חֲלִיפָה 177
חָלַל 322
חָלַם 506
חַלְמִישׁ 364
חָלַם 268. 384
חָלָק 214 E
חֶלְקָה 326
חָלַשׁ 175

חֹם vom Höhepunkt 101 N 1
חָמַס 284
חָמַר in Gährung bringen 210 A
חָמַר röthen 210 A
חן √ 242
חָנָה 241
ḥanu, assyr. 532
חִנָּם 53
חָנַן 241
חָנֹךְ *Nomen* 118
חֶסֶד Schimpf 99
חָפַה 434 E
חָפַץ 526 A
חָפַר 517 A
חֵץ 280
חץ √ 280
חָצִיר Gras 525
חָקָה 171
חָקַר 146 E
חָרוּל 392
חָרוּץ, assyr. *ḫurāṣu* 126. 369 E
חָרִיף 376
חֶרֶס 126
حرف חָרַף 376 A
خرف חָרַף 376 A
חֹרֶף 376 A
חָתַךְ 206
حاش חש √ 259 A
حسّ חש √ 259
חַחוּל 496 N
חֲחָלָה 496
חָתַם 126
חָתַף 128

ט

טָבַע 495
טָחוֹר 173
טָהֵר 489 A
טוּל 527 A
טְחוֹת 503
טָחַן 411 A
טם √ 270 A cf. N 1
טָמָא 173. 270 N 1
טָמָה *opplere, obturare* 227
טָמַן 524 E

טָפַל 163. 178 E
טָרַח 485
طرفش 444

י

יְאֹר 366
√יב 46 A
יָגָה 236
יָדַע 324
יְמִימָה 549 A
יָמִין 310
יָסַד 244 A
יִסּוֹר 520 A
יָעַל 506 A
יָעַן (יַעֲנָה) 513 N 2
יָצַם ermüden 301
יָצַע, יפע *eminere* 301. 442
יָקַע 442
יָצַק 296
יָרַח 415 E
יָרַט 208 A
יָרַשׁ 170
יְשׁוּעָה 397
יָשַׁע 238
יָשַׁע 86
יָתוֹר 508
יֶתֶר 393

כ

כְּאֵב 66
כַּבִּיר 456 E
√כדר كدر 195 N. 279 E
kudur, assyr. 194 E
כָּהַר 206
כָּחַשׁ 206
כִּיר 279 E
כִּידוֹד 536 [279 E]
כִּידוֹר 195
כִּימָה 127. 500 N
כָּלַח √כל 89. 387
כָּלַם 236
כִּמְרִירִים 68
כָּנָה 432
כְּנוֹר 277 A
כְּסִיל 127. 196 E. 501
כֶּסֶל 501 N 2
כָּסָל 196 E
כִּסְלָה 78 E
כִּסְלִי 501 A
כָּסַף 177
כִּפָּה 200
כֹּפֶר 442
כֶּתֶם 369
כִּתֹּר 471

ל

לָאָה 507 N
לָאַט *leniter* 190
לאי schimmern 507 N
לִבֵּן Ziegel 539 N 1
לְבוּשׁ 534
לָבִיא 79. 505
לִבְנָה 133
לָבַשׁ 106
לְוְיָתָן 69. 531 A
לוּעַ 95
לְחוּם 268 A
לִין 213
√לחם 188
לָפַת 101
לָקַח 146 A
לגשׁ לָקַשׁ 319 N
לָחַע 79

מ

מְאוּמָה, מאום 409 E
מַבָּךְ 367 N
מָדַד 106
מִדָּד 106
מַה 280
mahâ arab., Wildrind 507 N
מוֹאָב 134
מוּג 401 A
מוֹסָר 160
מוֹצָא 359 A
מוּצָק *fusum* 150 A. 487
מוּצָק *coarctatum* 484
מוֹרֶה Meister 477
מוֹרָשׁ 218 E
מוֹשְׁכוֹת 501
מוּת 176 A
מִזְרַח 161 A
מָזוֹלוֹת 502
מַזָּרוֹת, assyr. *mazarâti* 502 A

מְזָרִים 484
מַחַ 283
מָחוֹז 316 A
מְחִיר 369 A
מְטִיל 527 A
מָטַל 527
מָטַר 527 N 2
מַטָּרָה 208
מִי, מוֹ 507 N
מַכְבִּיר 480
מָכַךְ 329
מלא מָלֵא 207 N
מְלָה 393
מַלּוּחַ 389 A
מְלֵאָה 508 A
מָלַל abschneiden, welken 172. 233. 330 A
מַלְתָּעוֹת 380
מְנֹלָה 198
מָס 100 A
מַסָּה 131 E
מַסָּע 537 E
מַעֲרָפוֹת 500
מָעִיל 57
מַעֲרֶכֶת 96 N
מִפְלָשׁ 486 E
מִפְרָשׁ 478 E
מָצָא 435 A. 442
מָצוֹד 238
מְצוּדָה 519
מְצוּלָה 539
מָצוֹק 150 A
√מר 306 N 2
مرى מָרָא 513
מָרָא *opimus fuit* 477
מָרַד 103. 322 E
מָרָה *Verbum* 103. 306 N
מִרִי 306
מָרַץ 103. 204 A
maraṣ, assyr. 103 N
מְרֵרָה, מְרֹרָה 208. 269 N
מֹשֶׁה 134
מִשּׂוּגָה 237 E
מִשְׁטָר 502
מָשָׁךְ 371
מִשְׁכָּן 63 N
מָשָׁל 216 A
מָשָׁל 342
מְשָׁל *similitudo* 539 E
מֵת 321
מַתֶּכֶת 138
מַתְלְאוֹת 380
מָתְנַיִם 525
מָתַק 263. 327

נ

√נב 498 A
נָבוּב 498 A
נבח 149 N
נָבָל 64
נָבַע 498 A
נָגִיד 378 A
נָגַף 251
נָדִיב 284
נָדַף 430 A
נוּא 435 A
נְחוּשָׁה 360 A
נְחִילָה 361 A
נְחִירַיִם 536 A
נָחַל 361 A
נָחַר 516
נַחַת 220. 474
נָטָה 336 A
√נך نك 392
נכר 284 E
נֵכֶר 408 E
נָלָה 198
√נס 130
נָסָה 95 A
נָסַע 239 A
nâ'âma, arab. 514 N
נָעַר schütteln 497
נֹף 283
נֹפֶת 216
נֵץ 518
נָקַף 251
נָשַׁל 345
נָשַׁק küssen 416
נֶשֶׁר 519 A
נָתַס 396
נָתַע 79

ס

סְגוֹר 369
סַד 171 A

סוּד 243 E
סוּס 515
סָחַה 180 A
סָכַן 290
סָלַד 98 A
סָלָה 302 E
סָפָה 439
סָפַח *effudit* 180 A. 392
סַפִּיר 369
סָפַק klatschen 457
סָפַק *effudit* 180 A. 267
סֵפֶר 247

ע

עֶבְרָה 285
עָגַם 404
עַד Ewigkeit 315 N. 364 N
עָדָה 364
עֵדָה 207 N 2
עֵגֶל عَجَّل 207 N 2. vgl. 243
עוֹלָה Opfer 49 A
עָוֹן 170 A
עוץ *n. pr.* 43. 576
עָזַב 136 N
עֶזְרוֹן 282
עָטָן عطن 283 A
עָטַף 311 A
עִי 403
עִיר 149 A
עִיר Stadt 297
עַכְבִּישׁ 119 N
עַלּוּמִים 263
עָלַל على 209
עִם 162 A. 456 A
עָמַל 79
עָנָה 67
annû, assyr. 490
עָנִי 316
עָנִי 398
עָפָה, עָפָח 142. 151 A
עַפְעַפִּים 535
עָצַב 138 A
עָצַר 159 A
עָקַב 482 E
עָקַב 483 A
עֹר 116

עֶרֶב 597 A
עֲרָבָה 508 A
עָרוֹד 508 A
עָרָה 96 N
עֵרָה 369 A. 534
עֶרֶק 387 E. 398
עָשָׂר 236
עָשׁ Motte 347 E
עָשׁ (Sternbild) 127
עָשַׁק 529
עֵת 315 N
עָתַק 275 A

פ

פָּדָה 442
פָּדַע 442
פּוּץ 485. 524
פָּלִיל 411
פַּלַח Schenkel 526
פִּלְטָה 370
פִּרְד 155. 404
פִּרְמָה 196 E
פִּרְשׁוֹן 469
פֶּלֶג 499
פְּלַגּוֹת 264 E
פָּלַח 537 A
פָּלַט 276
פְּלִיל 411
פָּלַס 486 E
פְּנִינִים 370
פָּצַע 208
פָּקַד 89. 110. 412
פר 53 E. 507 A
פָּרָא 507 A
פִּרְחָח 395
פֶּרֶץ 209 A. 361 A
פַּרְשֶׁגֶן 337. 444
פַּשׁ 469
פָּשַׁט 56
פֶּשַׁע 170 A
פִּתֶּה 84

צ

צְאֶלִים 529 A
צָבָא *Nomen* 105
צְבִי 508 N
צָדַק 435. 458
צָהַל 516

צוָאר 515
צוֹפַר 65 E
צִיר Thürangel 297
צַלְמָוֶת 142 A
צָלָצַל 532
צְפִּים 85 A. 229
צָמַח 314
צָעַר 231 N
צָעַר 180 E
צץ 270 A cf. N 1
צָפוֹן 489
צָפוּעַ 261 N
צָפַחַת 270 N
צָפַן 315 A
צָרַם 360 A

ק

קֶרֶם 533
קְדֹשָׁה, assyr. *kadištuv* 473 N 1
קָדַר 100. 405
קוּט 118
קט 118. 295 N
קָטַל 118
קָטַן 118
קִים 297
קָמַט 205 E. 296 A
קָמַל 172
קָמַץ 206 A
קָמַץ 329 E
קֶנֶץ Jagdnetz 226 E
קָפַץ 329
קָצִיר 175 A
קָצַף 326 N
קָרַב 499
קָרַן 317. 434 A
קְשׁוּטָה 548
קָשׁ 538
קָשַׁח 512

ר

רֵם, רִים, רְאֵם 507 N. 509
רְאֵמוֹת 370. 371 N
רַב Schütz 208
רָבַד 539 A
רֶגֶב 505 A
רִגְז 72 A. 482
רָגַע 338 E
רָדַם 254
רָחַב 129 A
רוּחַ 81
רוּחַ 338
רָזַם [רָמַז] 190 E
רְשָׁפִים 444
רִי 485
רֵיחַ 175 A
רָמָה 106
רָנָה 517
רְנָנִים 511
רֶסֶן 395 A. 534
רַעַ Donner 481 A
רָעָה weiden 263 N
רַעְיָמָה 515
רָעַן 200
רָעַשׁ 516
רף 163 E
רָפָא *Verbum* 88
רָפָא *Nomen* 335
רָפַד 220 A. 539 A
רָצָה 262 N. 444
רָצַץ 262 N
רָקַע 487 E
רָשַׁע 458
רָשָׁע 72 A

ש

שְׂבָכָה 229
שׂוּחַ 53
שָׂטָן 50
שִׂיחַ Gesträuch 389
שִׂים 456
שִׂישׂ 517 A
שְׂכָוָה 532
שֶׂכְוִי Hahn 503
שָׂכִיר 105
שִׂמְאוֹל 310
שְׂעָפִים 80. 259
שֶׁפֶק *sufficientia* 267
שֶׁפֶק *complosio* 267
sipûtu, assyr. 69
שָׂרַג 526 N 4
שָׂרִיד 266 E
suttu, assyr. 80 N 3

שׁ

שָׁאַג tosen 95 N. 388 A
שְׁאוֹל 108

שְׁבִיב 228 E
שִׁבְיָה 547
שִׁגְגָה 237 E
שֹׁד, שׁוֹד Verheerung 88
שׁוּחַם 369
שׁחר 598 N
שָׁוְא 106 A. 200 A
שׁוֹאָה 479 A. 499 E
שָׁוָה *aequalis fuit* 445
שׁוּחַ *n. pr.* 65
שׁוּט umher laufen 51
שׁוֹט 51 N
שׁוּעַ *Verbum* 238
שׁוּעַ Hilfsgeschrei 475 E
שׁוּעַ Edler 455
שׁוּק 130
שׁוּר ساز 108. 220. 262
שָׁזַף 262
שָׁחַל 79
שָׁחַץ 364
שָׁחַק 179 E
שָׁחַק 465
שָׁחַר 111
שָׁחַר 70 A
שָׁחַת 220
שָׁכַב 504
שִׁלְאֲנָן 281 E
שָׁלֵו 266
שָׁלַח 438 A
שִׁלְיָה 345
שָׁלַל 345
שָׁלֵם 298
שָׁמֵץ 80
שָׁנָה Jahr 168 E
שֵׁנָה, assyr. *suttu*, Schlaf, Traum 80 N 3
שְׁנַיִם 394 N
شعر 282 N 1
שָׁפָה *Verbum* 439
שָׁפַד 180 A
שִׁפְעָה 294
שִׁרְיָה 538 A
שָׁרִיר 525
שַׁרְשֶׁרֶת [שַׁלְשֶׁלֶת] 159

ת

תֵּבֵל 233 E
תֶּבֶן 538
תַּחֲלָה 82
תִּי 421 A
תַּנָּה 421 A
תּוֹצָפוֹת 301
תּוֹךְ 216 N
תּוֹרָה 538 A
תְּכוּנָה 308
תַּכְלִית 147 A
תָּכֵן 372
תֹּם 422 A
תֵּם, תְּמִים 46 N
תָּמָה 338
תְּמוֹל, assyr. *timâli* 117
תְּמוּרָה 265
תָּמָר 71 N
תְּנוּאָה 435 A
תְּנִין 531 A
תַּעַ 277 A
תָּפַל 163
תְּפִלָּה 58
תַּפֶּת 216
תָּקַע 180
תֻּרַּ 127. 500 N 3
תְּרוּמָה 82
תְּשׁוּאָה, תְּשׁוּעָה 401. 478 E
תְּשׁוּעָת 476 A
תְּשׁוּבָה 87 A. 159. 401

II. Syntaktische Worterklärungen.

א

אַחַר als Präpos. der Zeit 252
אַיִן = لَيْسَ als nachdrückliches Adv. der Verneinung 469 A
אַךְ, Stellung 64, restrictiv 205. 309. 403 E
אֵל 265
אִם = *εἰ* 303 A, mit folg. Fut. 453, als Optativpartikel 454, in der Doppelfrage 98

אִם — אִם = *sive* — *sive* 486
אִם־לֹא betheuernd 297
אָמַר כִּי 472
אַף 64. steigernd 172
אֹפֶן, Stellung 132
אֲשֶׁר objectives *quod* 125 E

ב

ב local 300, = ب und فى 309, *instrumenti* 110, partitiv 109, *objecti* 55 E. 204. 268 A. 411 E, *essentiae* beim Prädicat 312. 484 E
בְּאַחַת 436
בָּחַר mit בְּ 476, עַל 476, c. Acc. 385 E
בָּחַר מִשְׁפָּט 450 E
בִּין לְ 181. 310
בָּעֲבוּר mit folg. Inf. 259
בָּעַר בְּ 56 A

ג

גָּלָה אֹזֶן 472
גַּם 64

ד

ה zum zweiten Gliede des parataktischen Doppelsatzes gehörig 77
הַאַתְּ steigernd 523 E
הוֹכִיחַ mit Acc. 221 E
הוֹעִיל בְּ 465
הֶחֱרִישׁ מִן 166 A
הֶכְיוֹן לֵב 149
הִתְחַבֵּן Constr. 400
הִתְיַצֵּב mit עַל 51 A

ו

ו *explicativum* 125. 250. 294, *adaequationis* 86 A. 158 A, *apodosis* 99 E. 140. 192. 273. 312 A. 333, adversativ 180
ו = *ut* 247
וְהִנֵּה an der Spitze des Umstandssatzes 281

ח

חָבַל pfänden 292. 316, schelmisch handeln 320 E
חָמַל עַל 284
חָתַם בְּ 437

י

יָדַע בְּ 469
יָדַע אֲשֶׁר 487
יָשַׁב לְ 197

כ

כ *veritatis* 344
כְּאֶחָד 436
כַּאֲשֶׁר, Bedeutung 78 A
כִּבְדַת יַד עַל 308 A
כִּחֵשׁ mit בְּ u. לְ 417
כִּי = *ἐάν* 302 E, = *imo* 309
כִּי עַתָּה nach hypothet. Vordersätzen 71 A
כַּמָּה *quamdiu* 110
כֵּן Ausdruck der Misachtung 135 E
כִּנָּה אֶל 432
כָּרַת בְּרִית mit עִם u. אֶת od. לְ 408 A

ל

ל Bez. des Objects 237, = *quod attinet* 84, nicht Exponent des Prädicats 165 E. 231 E, zu Gunsten, in forensischen RAA 211
ל der äußeren Ursache 541, des Anlasses 277 A, des Zweckes 396, des Zustandes 328 E, temporal 110
לֹא substantivisch 102
לְמֵד c. dat. pers. 281
לְפָנִים gleichsetzend 73. 83 A
לְרַגְלַיִם 110

מ

מִי יִתֵּן Constr. 173. 176 E. 308. 375
מַיִם als Fem. 180
מִמַּעַל 68
מִן local 361, temporal 252 E, causal 81 A, comparativ 81 E. 107. 110. 150, partitiv 80, negativ 252
מְעַט וְ 329

נ

נוּר לְ 66. 548
נָפַל mit מִן od. לִפְנֵי 154
נָתַן לְ 58 E

ס

סָכַן Constr. 290

ע

עד während, Constr. 56 E. 121. beim log. Subject 333 A
עַד־מָתַי Constr. 110
עַל als Conjunction 210
עִם *coram* 82 A, *contra* 140, comparativ 132 E
עָנָה Constr. 125
עָרַב mit Acc. 214 A

פ

פָּקַד mit עַל der Person u. Acc. der Sache 452 E

ר

רָאָה sq. ב 70 A. 265 A
רָדַף Constr. 254
רַק 64

שׂ

שָׂחַק mit לְ 89 A, עַל 386 E, אֶל 386 E
שָׂרַב bürgen 213 E, mit ב 82
שָׂרִים (scil. לֵב) Constr. 309

שׁ

שׁוּב mit אֶל od. עַל 299, mit לְ und Infin. 108
שׁוּב שְׁבוּת 547 A
שׁוּט בְּ 51
שִׁיר עַל 445
שָׁלַח יָד בְּ 364
שָׁמַע לְ 384

III. Syntaktische Verhältnisbestimmungen.

(Nicht berücksichtigt sind die syntaktischen Bemerkungen, bei denen auf eine Grammatik verwiesen ist.)

Nomen.

Dativ ethischer Rückbeziehung auf das Subject 102 A. 162 E. 197. 254
Dativus incommodi 106 A
Accusativ des Products (Factitiv-acc.) 296
Accusativ der Weise 252. 468 E. 535 A
Accusativ des Zustandes 320 A
Synallage der Person beim Suffix 154
Nominalsätze 133. 89 N 2

Verbum.

Perfectum consecutivum nach Fut. 303
Perfectum subjunctivisch 157 E
Perfectum optativisch 278
Futurum (zweites Tempus) als Ausdruck des Werdens in der Vergangenheit 138
Futurum, attributive Beschreibung fortsetzend 142. 154
Futurum subjunctivisch 104. 141
Futurum potential 148 E. 454
Futurum als Ausdruck des Müssens 240 E
Cohortativ in Schaltsätzen 98 A
Intentionalis 150
Jussiv poetisch als Indicativ 171
Infin. abs. statt des Finitums 187
Infin. abs. / als Gerundium 187 E
Infin. mit לְ
Hithpael mit dem Reflexivbegriff *sibi* statt *se* 171
Hithpael passivisch 197 A
Verbalsatz als virtueller Genitiv 498
Verba cordis, ihre Constr. 239

Verhältnis von Subject und Prädicat.

Sing. des Subjects mit Plur. des Präd. 120
Plur. des Subjects mit Sing. des Präd. 156 E

Partikeln.

Präposition als Conjunction gebraucht 251
Adverbialbegriff als virtuelles Object 328 E
Negation mit Substantiv als virtuelles Adjectiv 162. 499
Zeugma 138 E
Attributivsatz (ohne אשר) 97 A

Berichtigungen.

S. 38 Z. 14 v. u. l. Lewis — S. 52 lies als Seitenziffer 52 — Ebend. Z. 16 st. Worte l. Reden — S. 73 Z. 18 v. u. l. 26b — S. 102 Z. 6 l. Jes. 5, 26 — S. 102 Z. 7 l. Jes. 8, 21 — S. 102 Z. 23 l. 7, 21b — S. 102 Z. 6 v. u. l. auch sonst — S. 112 Z. 5 v. u. l. 7, 1—6 — S. 113 Z. 2 ist „es" zu streichen — S. 141 Z. 23 l. Jer. 20, 17 — S. 147 Z. 12 l. ערמתם — S. 167 Z. 2 l. לא statt אל — S. 188 Z. 9 v. u. l. das — S. 209 ist zweimal 17 statt 18 als Versziffer zu lesen — S. 239 Z. 10 l. Baumes — S. 257 Z. 6 l. Iob statt Iobs — S. 272 Z. 4 l. Machtgeheiß — S. 282 Z. 6 l. arabischer — S. 389 Z. 10 ist 2 zu streichen — S. 394 Z. 1 d. N. l. أَتْرَى mit 'Gesm statt *Tenvin* — S. 416 N. 2 l. et statt el — S. 479 Z. 20 l. haben — S. 483 Z. 23 l. هَوَى statt هَرَى — S. 488 Z. 2 l. رقع statt رفع — S. 495 Z. 2 d. N. l. der'— S. 496 Z. 7 v. u. l. sich nicht über das Flachland ergießt — S. 514 Z. 13 d. N. l. Bodens — S. 525 Z. 5 l. mit statt mir.

Verlag von **Dörffling & Franke** in **Leipzig:**

Biblischer Commentar über das Alte Testament

von **Carl Friedr. Keil** und **Franz Delitzsch.**

Theil I Bd. 1: Genesis und Exodus von Prof. Dr. **C. F. Keil.** 2. Auflage. 1866. 8 Mark 40 Pf.

„ I „ 2: Leviticus, Numeri und Deuteronomium von Demselben. 2. Auflage. 1870. 8 Mark 40 Pf.

„ II „ 1: Josua, Richter, Ruth von Prof. Dr. **C. F. Keil.** 2. Auflage. 1874. 7 Mark.

„ II „ 2: Die Bücher Samuels von Demselben. 2. Auflage. 1875. 7 Mark.

„ II „ 3: Die Bücher der Könige v. Demselben. 1876. 2. Auflage. 8 Mark.

„ III „ 1: Der Prophet Jesaia v. Prof. Dr. **Franz Delitzsch.** 2. Auflage. 1869. 12 Mark.

„ III „ 2: Der Prophet Jeremia von Prof. Dr. **C. F. Keil.** 1872. 10 Mark.

„ III „ 3: Der Prophet Ezechiel von Demselben. 1868. 8 Mark 40 Pf.

„ III „ 4: Die zwölf kleinen Propheten v. Demselben. 2. Auflage. 1873. 11 Mark.

„ III „ 5: Das Buch Daniel v. Demselben. 1869. 6 Mk. 40 Pf.

„ IV „ 1: Der Psalter von Prof. Dr. **Franz Delitzsch.** 3. Auflage. 1874. 16 Mark.

„ IV „ 2: Das Buch Iob v. Demselben. 2. Auflage. 1876.

„ IV „ 3: Das Salomonische Spruchbuch v. Demselben. 1873. 9 Mark.

„ IV „ 4: Hoheslied Salomonis und Koheleth v. Demselben. 8 Mark.

„ V: Chronik, Esra, Nehemia und Esther von Prof. Dr. **C. F. Keil.** 1870. 10 Mark.

Supplement: Das erste und zweite Buch der Makkabäer von Prof. Dr. **C. F. Keil.** 8 Mark.

Druck von Ackermann & Glaser in Leipzig.

Zu Delitzsch Comm. über das B. Iob.

