

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 ob schon 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 RUETSCHL, 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 Jahrb. 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 Jesaja 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 Gömm. 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 Probekhaltiges 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 hervorragender Weise begabten Meister exegetischer Kunst, und es bestand zwischen uns eine mannigfach sich be- thätigende Sympathie, welcher er noch am 6. Jan. 1875 kurz vor seinem Hingang in einem mit zitternder Hand unterzeich- neten 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 ge- kommen; ich habe meine Ansicht nicht selten geändert¹ und, wo ich dabei beharrte, sie besser begründet. In der äußeren Anlage litt die erste Auflage an dem lästigen Fehler zu all- gemein 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 ausge- glichen. Dagegen bin ich dabei geblieben, die einzelnen Reden nicht in vollständiger Uebersetzung voranzuschicken, sondern die Uebersetzung strophenweise auf die Auslegung zu verthei- len; der Genuß des Kunstwerks wird dadurch allerdings er- schwert, aber um so größer schien mir der für prüfendes und lernendes Studium des Commentars aus dieser Einrichtung er- wachende 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 Stichen- zahl ist, woran Strophen zu erkennen und wonach sie zu be- messen sind.

1) Als Beispiele verbesserter Auslegung greife ich folgende Stellen heraus: 4, 6, 14, 7, 4, 8, 7, 17, 9, 21 f. 10, 14, 11, 6, 12, 13, 14, 14, 18 f. 19, 25, 23, 13 (דוּחַ בְּאָהֳרַי). 28, 18 (פְּתִיחִים). 29, 4 (חֲרִפִּי). 32, 16 (וְהַרְוֵלִי). 33, 13 f. 34, 23, 36, 33.

Auch diese zweite Auflage nennt sich eine mit Beiträgen von FLEISCHER und WETZSTEIN ausgestattet. Die Beiträge Flei- schers 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 selbstver- ständlich 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 Fra- gen ist das Urtheil meines Freundes ein anderes als das meinige. Ein Austausch der Meinungen und ihrer Begrün- dungen 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 Hilfswissenschaft 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. שְׂאֲנִי (nicht שְׂאֲנִי) 3, 18., sondern auch auf

1) Neu hinzugekommen sind Wetzsteins Bemerkungen zu 6, 17—20, 8, 17, 12, 5, 24, 2—11, 17, 6 (חֲרִפִּי). 21, 23 (שִׁמְעוּ). 24, 6 (יִלְקָשִׁי). 28, 11 (מִבְּכִי). 33, 24 (פְּרִעֲוִי). 39, 5 (über פִּיָּא und רִאָּא). Umgestaltet sind die Bemerkungen zu 15, 28, 22, 20 (קִרְמִי). 24, 1 (עֲרִים). 6 (רִקְצִי); überarbeitet zu 20, 7 (gella). 39, 20 (חֲרִי). 40, 17 (יִרְחֹקִי). 40, 21 (צִאֲלִים), vor allen andern zu 34, 36 (אֲבִי); erweitert zu 27, 21 (קִרִים). 38, 31 (Pleiaden) und 39, 13 (über den Strauß).

Consonanten z. B. ימי (nicht מי) 9, 12 und מאמרך (ohne א 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 *Athnacha* abgesprungen oder nahezu geschwunden; 12, 1 ist עם , 24, 4 אבינים , 32, 13 לא (mit *Tarcha*, nicht *Dechi*) 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, Predigtamts-candidat 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 rechtfertigend Hiob sitzt 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 verlieh 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 الیهود das Buch der Ascese.

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, Erbblöthe, daß Krankheitsleiden, zumal der Aussatz, allewege eine Strafe Gottes sei. Die althebräischen Namen des Aussatzes *צַרְעָה* und *צַרְעָתוֹ* deuten darauf hin. Und noch heutiges Tages sitzt das Vorurtheil, daß der Leprose ein von Gottes Zorn Betroffener 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., gefissentlich 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 Misverständnis und Mißbrauch. 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. Eliphaz, 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 dem das B. Iob, abgesehen von den Reden Elihu's, Iob's 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 erschaffen 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 Iob's, 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 sathanische 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 Übung in selbstloser Liebe zu Gott. Und auch der Ansicht v. Hofmanns, Klostormanns (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 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) Volk 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 יְהוָה 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 Veründigung 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 Triumph des göttlichen Liebeswillens endet. Und mit Recht sagt Gaupp,¹ Satan verliere im B. Iob einen Proceß, welcher nur ein Vorspiel des allergrößten 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 *ἡρωόσατε* 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 Kopfzertrübung 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 Mopsucete 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 jejuniis, in diebus abstinentiae, in diebus, in quibus tanquam compatiuntur ei qui jejunant et abstinent admirabili illi Iob, in diebus, in quibus in jejuniis et abstinentia sanctam Domini nostri Jesu Christi passionem sectamur.* Iob heißt bei den Syrern *machbano de morjo* der Minner des Herrn (s. Hottinger, *Dissert. theol.* 1660. 4. p. 288) oder *zadiko* der Gerechte (Martin, *Tradition Karkaphienne* 1870 p. 71. DMZ XXV, 321), bei den Arabern *es-sadik*: der Wahrhaftige oder *es-sabâr* der Geduldige; das Kameel als geduldiges Thier heißt arab. *abu Ejjub*, s. DMZ VI (1852) S. 60. Vgl. Flügel's Art. Hiob in Ersch und Gruber.

dung Stand gehalten hat. Der eigentliche Inhalt des B. Job ist das Mysterium des Kreuzes, das Kreuz auf Golgotha ist die Räthsellösung alles Kreuzes und Job 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. Job eine solche sonst in der ältesten 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 Javé's, den letzten Gründen der Dinge, den kosmischen Zusammenhängen des Irdischen, den gemeinenschlichen 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* (חִכּוּמָה), 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 ישראל vor, es behandelt die gemeinenschlichen 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. Job, das Hohelied der Skepsis.¹ In Schir ha-Schirim ist zwar die Grundirung des Gemäldes, aber nicht dieses selbst israelitisch, es stellt ein gemeinenschliches 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 Zwielt, wie bei den Indern *Gita-govinda* und auch der dritte Theil des von Graul übersetzten tamilischen *Kural*. So behandelt auch das B. Job eine gemeinenschliche 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 Zwielfels durfte nicht fehlen in der Bibel, dieser großen Haus-Apotheke der Menschheit.

Namen *Job* 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 Iob-sage und der Verf. des B. Job verhielt sich zu dieser ähnlich wie Goethe zur Faustsage. Freilich können wir das Dasein einer Iob-sage² 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 eigener ähnlicher Erlebnisse sympathisch war und daß der vorgefundene Sagenstoff sich für die Umbildung und Neubeseelung eignete, durch die er ihn zum Darstellungsmittel einer ihm aufgegebenen 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 bewundernswürdiger 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 nachmo-saisch und auch unter den hebräischen Völkern außer Israel nicht unbekannt gewesen sei.³ Aber sonst nennen Job und die Freunde Gott überall אלהים — was poetischer und nichtisrael. Sprechern (vgl. Spr. 30, 5 mit Ps. 18, 31) noch anpassender als das neben אלהים 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 Geschichtlichkeitfrage zu einer Glaubensfrage aufgebauscht.

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

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

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 diesem 3 im engeren Sinne poetischen Bb. Auch Melito von Sardes im 2. Jahrh. stellt die Chronik zu den Bb. der Könige, reibt 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 *נביריים* das ihm 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 voraus¹; 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 *ὑμνος* 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"מ*, aber diese Aufeinanderfolge: Iob Spr. Ps. findet sich nirgends; die Masora nennt sie nach ihrer eignen und der talmudischen Anordnung *ספרי ר"א*.

§ 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 unsern 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 מאחוריתין בפריענותא*) seines schauerlichen Inhalts wegen nicht vorangestellt hat

2) Unter der von A. Firkowitsch hinterlassenen Handschriftensammlung in Tschufut-Kale finden sich zwei Handschriften mit Theilen des B. Iob, welche zeigen daß die babylonische Punctuation 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 Hauptkenntnisquelle der exegetischen Tradition ist und eine Fülle der werthvollsten Fingerzeige für den Ausleger enthält. Die Ueberlieferung fordert außerdem für die 3 Bb. liederartige kurzzeitliche stichische Schreibung und *פסיק* *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 halbirtor 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 wolbessene 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 zeigt², 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 σιχηραι* (*συχήριος*) *βιβλοι* d. i. Iob Ps. Spr. Hohel. Koh.

2) Daß von diesen auszugehen sei, vermuteten schon die Alten und da die Alten, wie z. B. Serpillus sagt: „Es möchte vielleicht noch dieses jemandem beifallen, ob nicht etwa auf einige Weise von der Davidischen Vers- Art und Poesie ein wenig könne geurtheilt 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 gruppieren 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 𐤇 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 beobachtigte 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 Sechszweiler 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 Hilfsmittel in dem Grade, in welchem sie Merx als solches verworthen hat. Daß weder das gleichmäßige noch das gemischte Strophenchema 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 überschriebenen 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. Jahrb. für protest. Theologie 1875, 1 S. 121—123.

2) Man erwäge jedoch was Gottfr. Hermann in seiner *diss. de arte poesis Graccorum bucolicae* in Betreff der Strophentheilung bei Theokrit sagt: *Venerandum est ne ipsi nobis somnia fingamus perdamusque operam, si artificiosas stro-*

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 Entwicklung gediehenes Drama. Prolog und Epilog sind historisch gehalten und die einzelnen Reden werden erzählend eingeführt. In letzterer Beziehung hält das Hohenlied (mit Ausnahme von 2, 10^a) die dramatische Unmittelbarkeit fester als das B. Iob.¹ Dennoch ist auch dieses nicht sowohl ein Epos (Godet) oder eine Makáme (Merx), als ein Drama, aber das Drama liegt in Ansehung der Strophik noch in den Windeln des Schír und in Ansehung der Erzählungsform in den Windeln der Epopöe. Auch kann es, sofern man wie G. Baur² 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;

pharum comparationes comminiscamur, de quibus ipsi poetae ne cogitaverint quidem. Videturque 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. Nihil 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. ὁ ἄγγελος , ὁ θεὸς , ὁ ἰσραηλίτης , ὁ ἰσραηλίτης) 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, obwohl 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.

2) c. 4—14 der erste Gang des Streites oder die anhebende Verwicklung; 3) c. 15—21 der zweite Gang des Streites oder die steigende Verwicklung; 4) c. 22—26 der dritte Gang des Streites oder die äußerste gestiegene Verwicklung; 5) c. 27—31 der Uebergang von der Verwicklung 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 achtheilig: die Reden Elihu's bringen den Uebergang von der Verwicklung (*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. Herders¹: „hier steht Alles still in langen Sprüchen und Reden“ ist nur halb wahr. 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 Huld 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 Schicksalsnotwendigkeit ist, das ist im B. Iob der von Jahve, über den hinaus es keine geschichtsgestaltende Macht gibt, in der Engelversammlung 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 demüthiger 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 gestaltet, 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 originelle¹ 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* 15^a) 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 Arud 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. Iob ist Mose wahrlich nicht — sagt Herder² mit Recht — oder Solon hätte die Iliade und die Eumeniden des Aeschylus geschrieben.“ Die Meinung, daß das Buch mosaïsch oder gar vormosaïsch (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 vorsinaïtischer 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 bedeutendes Wesen herauszustellen bemüht ist, so konnte ein Buch, wie das B. Iob, nur von einem israel. Verf., nur aus der durch die Thora³ 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, I S. 130.

3) Zwar behauptet Reggio (*Kelem Chemed* VI, 53—60) zu Gunsten der mosaïschen vorsinaïtischen 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 Iob's 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 alpatriarchalischen 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 Ephraïms 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 er¹ — 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 nichtsemische 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 Nordsemitem 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 Anfechtung 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 Wollen 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 *משל לישראל*, ein Lehrbild für das Volk des Exils sei; denn diese altjüdische, von Clericus Bernstein (in Keil-Tschirners Analecten) Seinecke Hitz. vertretene¹ Ansicht hat häufige Berührungen des zweiten Theils des B. Jesaja 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 schwergedrückte *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 *אני יוב* Thren. 3, 1 durch *אני אירוב* „ich bin ein Iob“ (*אנא דווא אירוב*) 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 Entwicklung 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 *Mora 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 deuterjesaianischen *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 Zehnstämme-reichs und Seinecke geht sogar so weit, das Land Uz als verblühte Bezeichnung Canaans und besonders des von den Edomitern in Beschlag genommenen jüdischen Landes anzusehen.

wenn, wie in einzelnen Psalmen geschieht, Sätze die im B. Iob sich finden nur erst unvernünftig, 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 Gemüthe 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 Königthum 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 *בני קרם*, von denen der sagenhafte Stoff des B. Iob entlehnt ist, größer als die Weisheit der *מצרים*, 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 Welterschöpfung 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: *ראשית* 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 seute 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 קרושים von den himmlischen Geistern, רפאים von den unterweltlichen Schatten, von der Unterwelt selbst, als auch in Ausdrücken, die sonst nirgends im A. T. vorkommen, wie אמים und נפחים, 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 כעשׂה 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 Chokmagenossenschaft 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 nächstlichsten 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 theiliger Dramatik behandelt; welches auch abgesehen vom Centrum seines Inhalts so vielseitig und in der Sprache so majestätisch schön und so uner-schöpflich 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 Drechsler's 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

daß das Buch, wenn geraume Zeit vor Hizkia entstanden, in Ansehung seiner Kunstform, seines Reichthums 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 Hauptdichters¹ 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 verfallt; 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 integrierender 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 Engelversammlung dort entspricht der Reichthum des Buchs an angelogologischen 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 שָׂטָן erwarten könnte, wird dafür יְרִיחוֹ 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 שָׂטָן geprägt ist, liegt schon der jehovistischen Geschichte des Sündenfalls unter. Gerade die Cholma 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 יָיָיִי 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 Hilfe 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 Uebersetzung des B. Iob sind beide älter als die punctatorisch-masoretische Feststellung des Textes. Der Uebers. in LXX war seiner schweren Aufgabe nicht gewachsen¹, 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 excerptirt 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 Obelen 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: *τοῦτο μοι ἀνοήστει εἰς σωτηρίαν*. Daß Philo sie kannte, zeigt das Citat in der Schrift *de nominum mutatione*: *τίς γὰρ, ὡς ὁ Ἰὼβ φησὶ, καθαρὸς ἀπὸ ἔθνων*; 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. 414—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 Grundtext¹ 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 Barhebraeus 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* 115^a u. a. O. (vgl. Dérenbourg, *Essai sur l'Histoire et la Géographie de la Palestine* I [1867], 241—243); wahrsch. ist dies die *Συριακή 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 Ansehen, daß der monophysitische Bischof Paulus von Tela 617 eine neue syrische Uebers. nach LXX und zwar nach dem hexaplarischen Texte veranstaltete, herausg. von Middeldorff 1834—35, vgl. dessen *Curae hexaplares in Iobum* 1817.

2) Froiep, *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 Venerabilis¹ (dessen Comm. irrtümlich als der zur Zeit noch unentdeckte des Hieronymus in Umlauf gesetzt worden ist), Thomas Aquinas, Albertus Magnus² 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 Moraliū u. 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 Erläuterungen⁴ 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 Tochttersohne Samuel b. Meir (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 (ליקוט שמעוני), das andere zu den drei poetischen Bb. den Namen Machir's b. Todros (ליקוט מכיר) 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 Sprachklärung 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. Jesaja'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 compilerischen Werke Lyra's bemessen. Nicolaus de Lyra, Verf. der *Postillae perpetuae in uniuersa 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 uevangelischen 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 sichtsbedürftigen 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 Beihilfe Melancthons 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 Cocejus 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, aufbewahrt 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, verlornte 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) Obwohl 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 Reproduktionen 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. 1805¹) 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 erste³ 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 באריות 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, obwohl 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 Vertheilung 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, obwohl uns das ganze Volumen bis S. 640 wo es abbricht vorliegt. Die schematisirende Methode der alten Wolf'schen Schule erscheint hier bis zur Caricatur 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 Weisung Jes. c. 40—66. Leipzig, Peritzsch 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 endigen. Der Knecht Jahve's in Jes. c. 40—66 ist durchweg, wie Iob, das einheitlich personifizierte 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 unfänglich, 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 Isaïe, retrouvé, rétabli dans son intégrité et traduit littéralement sur le texte Hébreu* 1866. Verf. des B. Iob ist Jesaja (in den Anfangsworten *איש דירה* seinen Namen andeutend) und die Sage daß Jesaja 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 tuèrent, et les justes le partageront.*

Malbim, M. L., *מקראי קרב* 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.

Separatdruck aus den Illustrierten Monatsheften für die gesamten Interessen des Judentums, mit Reuß (s. unten) übereinstimmig, ohne ihm an Selbstständigkeit 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., *אשר ראוי i. e. über Ijobi duobus tomis comprehensus. Tom. I continens: a) Textum masorethicum accuratius quam adhuc revisum atque correctum, cum nova versione metrica germanica; b) מקראי ישראל i. e. omnes Ijobi explicationes et deductiones quae in utroque Talmude Midraschisque libris et Scharo inveniuntur; c) commentarios — adhuc manuscr. solummodo extantes in bibliothecis Parisiorum Oxfordii Monachique — a R. Jesaja 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 Entwicklung.

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 Principis 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 Jahrbh. 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). Bielefeld und Leipzig, 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 Taylor 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 Elijui 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-Neuchâtel 1873 und in 2. Aufl. 1874.

Hoelmann, 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 gewesenem 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 Nöldke als „ein Lehrgedicht in dialogischer Form mit dramatischer Entwicklung“, 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 Entwicklung 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 Theopanie und Epilog in Zusammenhang 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 Rohling'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 codi-
 cibus 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 text-
 kritische Begründungen gibt, stehen diese und die der Textausgabe in wechsel-
 seitig 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] γινόμενοι
 σαφηγιάσωμεν τὴν ἔννοιαν, αὐτοῦ ποθηγούτος ἡμῶς
 πρὸς τὴν ἐρμηνείαν, τοῦ καὶ τὸν ἅγιον Ἰὼβ πρὸς
 τοὺς ἀγῶνας ἐπισχύσαντος.

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. 1 S. 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 'Us, Namens Ijôb und es war selbiger Mann redlich und rechtschaffen und Gott fürchtend und sich fernhaltend von Bösem.* Der Name **עֵיץ** (**עֵץ** fest, stramm s.) kommt im A. T. dreimal als Personname vor: 1) des ersten unter den vier Söhnen Arams (neben **חִיל**, **גִּרְרִי** und **בִּישׁ**) Gen. 10, 23; 2) des erstgeborenen Sohnes Nahors, des nach Aramäa nachgewanderten Bruders Abrams (neben **בִּזְיָא** und **קַמְיָאֵל**, dem „Ahn Arams“) Gen. 22, 21; 3) eines Enkels Seirs des Horiters (neben **אֵרֶן**) Gen. 36, 28. Hienach scheint **עֵץ** entweder eine irgendwie in Bez. zu Aram stehende Landschaft zu sein, was durch Elihu **הַבְּנוֹי** 32, 2 begünstigt wird, oder eine seiritisch-edomitische, was daran eine Stütze hat, daß Gen. 36, 11 **אֵלִיפַז** und **הַיִּמִּן** als Sohn und Enkel Esau's neben einander vorkommen; **הַיִּמִּן** als Landesname wechselt Jer. 49, 20 mit **אֲרָם**. Entscheidend scheint für **עֵץ** als edomitische Land Thren. 4, 21: „o Tochter Edom, seßhaft im Lande 'Us“ zu sprechen; indes wäre die Zubenennung zwecklos, wenn sie das alte Wohnland Edoms angäbe, dieses würde durch **עֵץ** als ursprünglich seiritisch 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 **كَانَ فِي سَلِيفِ الرِّمَانِ** mit folg. **فَاعِل** (Subjekt).

drohung mit begründen, das Land 'Uš wird also nicht eigentlich edomitische 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 Taumelkelchrunde erst „alle Könige des Landes 'Uš“ (in LXX ausgelassen) und dann „Edom“, zwischen beiden alle Könige Philistää's trifft; 'Uš und Edom sind also nicht eins und, da Philistää dazwischen steht, nicht einmal, wie es scheint, benachbart. Dem כל-מלכי ארץ עיר 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 עיר über Seir-Edom hinaus¹ und wirft uns auf Gen. 22, 21 oder noch weiter auf Gen. 10, 23 zurück: die 'Usiten, welche dem Lande den Namen gegeben (denn jedenfalls ist עיר 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 Taumelkelchrunde c. 25 ist, die Weissagung לרמשק כל-מלכי ארץ העיר zu decken scheint. Und ist עיר (ה) einerseits in Dependenz von ארם 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 (= עיר Gen. 10, 23) den Grund zur Bevölkerung der Trachonitis (in weiterem Sinne) und Damask gelegt hat; die einheimische Ueberlieferung nennt in der Ahnenreihe von Damask wirklich einen 'Aus (عوض) *ibn Iram*.

Damit stimmt ferner eine bis auf Eusebius zurückzufolgende 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 Ἰδομυαία), aber schon damals zeigte man das Wohnhaus Iobs in Batanäa und zwar ἐκ παραδόσεως (ebend. unter Καρναίου Ἀσραώθ).² Dort auf altbatanäischem Boden in dem fruchtbarsten Theile der Hauran-Ebene, welcher die *Nukra* und gemeinhin *Betenije* heißt, zeigt man auch jetzt noch die von Chrysostomus als Wallfahrtsort genannte Wohn- und Grabstätte (*makām*

1) Auch der Schlußzusatz der LXX führt durch die Angabe ἐν τοῖς ὄρεισι τῆς Ἰδομυαίας καὶ Ἰραβίας 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 'Usiten Αἰσῖται heißen müßten.

2) s. Abulfeda, *Historia antislam.* 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. Harniensis* No. 19. Fol. nennt das Wohnland Iobs اليتمينة, wofür اليتمينة zu lesen ist, und seine Wohnstadt اوسيطيدي (nach LXX ἐν γῶφε τῇ Ἀσραώθ).

Ἰγῶβ); um weniges weiter südwärts findet sich die Ruine eines Iob-Klosters (*der Ἰγῶβ*), 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 Mosleme diese Ansicht von der Scene des B. Iob, daß Haurân und Land Iobs nahezu Wechselbegriffe sind. Solche Traditionen sind an sich unglauwürdig, 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 Genésar-See's in der Nukra als reichen Grundbesitzer und zugleich als in der eine Stunde nordwärts gelegenen Stadt *Nawâ* (נור) der Talmude) hochangesehenen Rathsherrn gedacht hat (29, 7 ff.). Sein Name, arab. *Ejjâb* oder auch *Ejjâb*, ist schwerlich mit Bezug auf seine hier erzählte Geschichte geprägt. Er wäre es wenn er den Befeindeten, näm. vom Satan,¹ bedeutete. Aber dagegen spricht schon dies daß die Form קטול nie eig. passive Bed. hat, sondern entw. active, wie יסור Meister (als Nebenform von קטל), oder zuständige, wie assyr. *aitûb* (= איתוב) feindselig, ילוד geboren, יסוד 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. *أواب*

(v. *أب* = hebr. *אב*) den immer und immer wieder zu Gott Zurückkehrenden, den Gehorsamen, Frommen (s. Lane, *Lex.* I, 124) zu deuten. Verschieden sind יוב, Name eines Sohns Issachars Gen. 46, 13., der idumäische Königsname יובק Gen. 36, 33., welchen LXX, Aristeas, Jul. Africanus² und Isaak b. Suleiman gost. 940, den Aben-Ezra deshalb מְבַהֵל „Verwirrer“ nennt, mit Iob zusammenwerfen³, und der mau-

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

2) Der Zusatz der LXX am Ende des Buches macht Iob-Jobab nach Gen. 36, 33 zu einem Sohne des זרר und der בזרר, 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 γέγονται δὲ αὐτὸν πάλιν ἀναστήσασθαι μεθ' ὧν ὁ κύριος ἀνίστησιν als christlich und stammt nach Froudenthal, 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.: 'Εκ τοῦ Ἡσαῦ ἄλλοι τε πολλοὶ καὶ Παγονήλ γεννᾶται, ἀφ' οὗ Ζάρεθ, ἐξ οὗ Ἰάβ, ὅς κατὰ συγγῆρσιν 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 (*Schoha* in l. Iobi ed. Bernstein 1858) halten der Phönizier Arud und der hebr. Priester Asaph Iob für Eine Person mit יריב, 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 $\sqrt{\text{יב}}$ jubeln zurückgehen mögen. Die LXX schreibt *Ἰόβ* mit *lenis*; anderwärts gibt sie das *s* im Anlaut mit *asper* wieder z. B. *Ἀβραάμ, Ἰλιας*. 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 *Ijob*,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.: הָם (*Sota* V, 5 אִישׁ הָם) mit ganzem Herzen Gott und das Gute meinent und es auch mit Menschen ganz gut meinent²; הָשֵׁר in Denken und Handeln ohne Abweichung und Krümmung auf das *justum et aequum* gerichtet; יִרְאָה אֱלֹהִים Gott fürchtend und, weil durch Gottesfurcht, welche der Weisheit wurzelhafter Anfang, sich bestimmen lassend, demzufolge (Spr. 16, 6) סֵר מִרְעַע 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 Kindersogen steht oben an 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 הָם und הָשֵׁר erläutert trefflich das altarab.

לָמ ganz und gar an jem. hingegeben sein, wov. $\text{تَمِيم} = \text{عبد}$ (z. B. in den heidnischen Eigennamen *Teim-allät, Teim-uzza*), vorwiegend in erotischem

Sinne: ganz und gar für jem. eingenommen s.; II تَمِيم 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

sehen Nomadenfürsten ist es daß das den Viehzüchter kennzeichnende Kleinvieh voran steht und dann sofort die Kameele folgen; die Joch von Rindern (vgl. dagegen Gen. 12, 16) und Esel zeigen daß er mit der Viehhäufung 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 ehemals Iobs 500 Gespanne dort gepflügt, und *Nawâ* nennt sich die Iobs-Stadt.¹ Dem doppelten אָפֵי entspricht das gleichfalls constructive אָפֵי , dessen *Zere* nie verkürzt wird, obwol man im Sing. אָפֵי von אָפֵי sagt. אָפֵי אָפֵי lautet wie Gen. 26, 14. Die zwei אָפֵי versetzen mitten in das Werden des umfangreichen Besitzes. *Ex us*, sagt Leo Africanus mit Bezug auf Herden, *Arabes suas divitias ac possessiones aestimant*. Zuletzt war Iob unter den בְּנֵי קָרָם ohne Gleichen. Söhne des Ostens (gleichbed. mit *Saraceni* = *sarkîjn*) heißen die arabisch-aramäischen Völkerstämme im Osten und Nordosten Palästina's; die Weisheit dieser Stämme in Sprüchen, Liedern und Sagen erwähnt Jer. 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 hiden ihre drei Schwestern ein, mit ihnen zu essen und zu trinken. Da geschah, wenn die Runde gemacht hatten die Gastmahlstage, so sandte Ijjob und weihte sie und machte früh sich auf mit Morgenanbruch und brachte Brandopfer nach der Zahl ihrer aller, denn Ijjob sagte: vielleicht haben sich versündigt meine Kinder und verabschiedet Gott in ihrem Herzen — also that Ijjob 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 mahrende Getreide (*tachne*) 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 Einerntem (*vagâd*) und zum Transport von Getreide (*galle*), Häckerling (*ribn*), Brennmaterial (*hatab*) 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 Hohehl. S. 173.

שָׁלֵשׁ für שֵׁשׁ vor weiblichem Subst. hat nur an Gen. 7, 13 seines Gleichen; אֲרִבְעִים Ez. 7, 2 wird vom Keri beseitigt. בַּיּוֹם ist Acc. des Orts und יוֹמָו 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 יוֹמָו 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 בַּשָּׂרָה ist nach Art von Jes. 5, 12. Die sieben Söhne Iobs ließen das Mittagmahl 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, wovon 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 Gastmahlrunde mit dem ersten Wochentag begann (Hitz.), auf den Morgen dieses ersten Tages, an welchem sie von neuem anhub — ein bemerkenswerthes Präludium der neustest. Sonntagsfeier in der vorgeseztlichen Zeit, welche der Typus der nachgesetzlichen neustest. ist. Der vorgeseztlichen Zeit entspricht es auch, daß Iob als Hausvater der Cohen seines Hauses ist, ein Priesterrecht, welches die Hausväter Israels beim ersten Passah (פֶּסַח מִצְרַיִם) ausübten und wovon sich ein schöner Rest auch in der Erinnerungspassahfeier (פֶּסַח הַדּוֹרוֹת) erhalten hat. Der Standpunkt der vorgeseztlichen Zeit ist ferner auch darin treu festgehalten, daß die עֵילָה hier wie auch 42, 8 vorherrschend als Sühnopfer erscheint, während sie im mosaischen Gesetz zwar auch noch wie jedes blutige Opfer לְכַפֵּר dient Lev. 1, 4., aber die Sühne als eig. Zweck an הַשָּׂחָה und אֲשָׁם abgegeben hat. Von keiner dieser zwei Sühnopferarten ist hier die Rede; LXX verpfuscht das durch ihr Einschlebsel καὶ μόσχον ἕνα περὶ τῆς ἀμαρτίας περὶ (Ἄ ὕπερ) τῶν ψυχῶν

Das blutige Opfer führt noch seinen nachfütllichen allgemeinen gattungsbegrifflichen Namen יֵילָה. Dieser N. bez. das Opfer als ein solches, welches, vom Feuer verzehrt, in Flammen und Duft aufzusteigen bestimmt ist; יֵילָה bezieht sich nicht sowol auf das Hinaufbringen auf die erhöhte Opferstätte, als auf das Aufgehenlassen in Flamme und Duft, das Emporsteigenlassen zu dem Gotte der droben ist. יֵילָה 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. בָּרָךְ anderwärts (1 K. 21, 10. Ps. 10, 3) vermöge einer sogen. ἀντιφραστικῆς ἐδομητῆ μαleticere (vgl. gegen Merx, welcher dies leugnet und לָלַךְ für בָּרָךְ 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 Segensgrüßes bei der Abschiednahme (z. B. Gen. 47, 10) und Verabschiedung (2 S. 13, 25) ausgeht. Hoel. 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, Perf.; auf כָּרַח 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 stellen 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 Hoelen.: 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 הַאֱלֹהִים 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 ὀλων πατὴρ ταῖς ἐαυτοῦ δυνάμεσιν*, und in Ps. 89, 6—8., diesem mit dem B. Iob verschwisterten Psalm, ist קָרַב und כֹּרַב der Heiligen eben die Vorsammlung 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 שָׂטָן (aram. סַטָּנָא , סַטְנָא) vom V. שָׂטָן שָׂטָן

(verw. שָׂטָן) abwegs gehen, in den Weg treten, feindlich entgegen-treten, 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 gelagerten 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. שָׂטָן geprägt hat. 4) Endlich stimmt es zu 1 K. 22, 19—22. Sach. c. 3 einerseits und zu Apok. c. 12 andererseits, 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 Heilzwecken und seinem Weltplan dienstbar macht. Das ist der Grundgedanke, welcher dem weiteren Fortgang der Scene unterliegt. Statt עַל הַיָּדָיִם sagt man sonst auch לְפָנָי 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 Versammlungstag. 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“ (Hoelen.) 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 יָצֵא folgt wie Ri. 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. שָׂטָן ($\sqrt{\text{שָׂט}}$ 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 יָצֵא 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 Ijjob? 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, 3^a durch *Segolta* halbirt, was zwiefach falsch ist, denn weder steht irgendwo *Segolta* ohne folgendes *Athnach*, noch *Sarka* nach vorausgehendem *Sakef* (s. Baors Ausgabe zu d. St.). Mit $\text{עַל$ 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. שָׂטָן *animus advertere* (denn לֵב ist *animus*, שָׂטָן *anima*) verbindet sich mit עַל des Gegenstandes, worauf die Aufmerksamkeit fällt und woran sie haftet, oder mit עַל des Gegenstandes, wohin sie sich richtet 2, 3. Daß im Munde Jahve's sich die vier Prä-

1) Bei den Arabern heißt der Teufel *الْحَارِثُ el-hârî* (eig. der Ackerbauende) d. i. der Geschäftige und auch der dem שָׂטָן entsprechende Name

شَيْطَان stellt sich, obwol etymologisch unrichtig, zu *شَوَّط f. u. wov. شَرُّط* Umlauf, Schnelllauf.

dicare Iobs v. 1 (nur ohne das dort die beiden Paare verbindende γ) 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 Ijōb 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 $\kappa\alpha\tau\eta\gamma\omega\rho$ (קטיוור), welcher die Knechte Gottes vor Gott verklagt Tag und Nacht; der $\delta\iota\acute{\alpha}\beta\omicron\lambda\omicron\varsigma$ (vgl. Mr. 1, 13 mit Mt. 4, 1), welcher am Verlästern und Verloumden seine Freude hat (s. Hoelemann, Worte des Satans S. 69): dieses $\kappa\alpha\tau\eta\gamma\omega\rho\epsilon\iota\nu$ und $\delta\iota\alpha\beta\acute{\alpha}\lambda\lambda\epsilon\upsilon$ 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 Entwicklung 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 boirrt. 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 Prozesse 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

Urbild 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 zutage; 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 unvernünftig, Liebe die ihn um seiner selbst willen liebt zu wanken und die Widerrede des Satans geht also auch gegen Gottes eigene Ehre. So zeigt er sich hier als Feind eines einzelnen Gerechten, so Sachw. 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 הָיָה אֲדָוָה *adv.* von הָיָה wie *gratis* von *gratia*; sie liebt ihn um sein selbst willen, sie ist ein Verhältnis von Person zu Person ohne dingliche Bedingungen und Ansprüche. Und so diente Iob Gotte מֵאֲרֻכָּה 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?* הָיָה 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; שָׁמַר וְשָׁכַח = שָׁכַח umhegen, decken (vgl. assyr.

šisiktaw Decke, Synon. von *hibusaw*) mit בָּגַד (= בַּעַד), welches Scheidung bed. und deshalb auch von Bergung und Deckung gesagt werden kann. Durch das hinzugefügte מִפְּסָבֵיב (1 K. 5, 18) wird der Begriff des dreifachen בָּגַד noch verstärkt. מִפְּסָבֵיב הָיָה ist im Dt. und auch sonst (Hoelem. vergleicht Koh. 5, 5) beliebte Gesamtbez. menschlichen Vornehmens. פָּרַץ verw. mit פָּרַץ ($\sqrt{\text{פר}}$ welcher die Vorstellung des Auseinanderinhaltet) bed. die Schranken durchbrechen, sich maßlos mehren und vergrößern Gen. 28, 14. 30, 30 u. ö. אֵילָם (viell. Accusativbildung von אֵיל 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 וְאֵילָם , ist ein nachdrückliches ‚jedemnoch‘, *verum enim vero*. Zu שָׁמַר וְשָׁכַח bem. Dillm.: Schebâ mit Gegenton, aber dieses Gaja ist zu streichen, s. Baer, Metheg-Setzung § 39 Anm. אֵם-לֵא ist entw. wie häufig abgekürzte Beteuerungsformel: es geschehe mir das und das, wenn er

nicht etc. = fürwahr er wird (LXX ἢ μήν), oder es ist (worauf Hoel. 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 אֲנִי־יִשְׁׁרָאֵל bed. auch hier *valedicere*: er wird dir Lebewol. sagen und zwar אֲנִי־יִשְׁׁרָאֵל frank und frei (21, 31), trotzig und schamlos (Jes. 65, 3) dir entgegnetend, es bed. eig. auf dein Angesicht drauf d. i. dir 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, woshalb 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 erteilte 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 bewahren. 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 أنا (später auch أنا) 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. Zamach'sari p. 100) scheint eher hervorzugehen, daß أنا urspr. = أنا (אֲנִי) 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 schwertreichs nieder, und entronnen bin nur ich allein dir zu melden. Auf den Hauptsatz אֲנִי־יִשְׁׁרָאֵל, worin der Art. von אֲנִי־יִשְׁׁרָאֵל ebensowenig zurückweisend ist als v. 6, folgt zunächst ein Umstandssatz, der sich wie v. 18 durch Voranstellung des Subj. und participiales Praed. kennzeichnet, lat. *filii ejus filiabusque convivantibus*. Mit אֲנִי־יִשְׁׁרָאֵל 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 Veranstandung 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 anhub, 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 (Gen. 27, 29 wie hier in dem rückbezüglichen אֲנִי־יִשְׁׁרָאֵל das *Magen*) beschreibt die Situation, welche von dem Unglücksereignis durchbrochen wurde. Das V. אֲנִי־יִשְׁׁרָאֵל war hier erforderlich, weil der Satz Hauptsatz, nicht, wie v. 13, Umstandssatz ist. אֲנִי־יִשְׁׁרָאֵל eig. zu Händen bed. mit Verwischung der Grundbed. wie Num. 34, 3. Richt. 11, 26 dicit 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 אֲנִי־יִשְׁׁרָאֵל nur im Sing. erweislich ist. אֲנִי־יִשְׁׁרָאֵל ist als Fem. gebraucht, indem der Landesname wie Jes. 7, 2 als Volksname gedacht ist. Die Genesis kennt einen cuschitischen (10, 7), einen juktanidischen (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. 8, 7(2)). Luthers Uebers. *aus Reicharabia* (d. i. *Arabia felix*) ist also verfehlt. In אֲנִי־יִשְׁׁרָאֵל 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 אֲנִי־יִשְׁׁרָאֵל ist objektiv gemeint: damit ich — so wollte es das Geschick — dir 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 Hürdenwiew und Knechte und sie verzehrt, und entronnen bin nur ich allein dir zu melden.* Das אֲנִי־יִשְׁׁרָאֵל bei

יָרִי 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 *Samūm* (Umbr. Schlottm.), dieses Menschen und Thiere oft schnell tödtenden (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 Unglücks-post 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 schwerstreichs nieder, und entronnen bin nur ich allein dir zu melden.* Die Erwähnung der Chaldäer ist kein Anzeichen der Abfassung des Buches im 7. Jahrh. Die Genesis deutet 22, 22 auf naboridische 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 *Us* 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 *רָאשֵׁים* 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 *נִסְפַּט* ausbreiten, entfalten bed.) ist das eig. Wort (z. B. Richt. 9, 33) von den Ueberfällen bei solchen Razzien d. i. Raub- und Strafzügen. In *לְפִי-חֶרֶב* nach Schwertes Schneide, *à l'épée*, vertritt den sonst üblichen Acc. der Weise (Jes. 1, 20). Die vierte Unglücks-post 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 dir zu melden.* Statt *יָרִי* steht hier *יָרִי*, jenes bez. adverbial die Stetigkeit in der Zeit, dieses conjunctionell die Stetigkeit im Raume, sie können also wechseln; *יָרִי* in der Bed. während ist hier mit dem *prt.* construiert 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. Nominalsätze Hohesl. 1, 12. Nch. 7, 3. Ebenso gibt das Trg. 1 K. 1, 42 *יָרִי עֹרְבֵי בְרֵיבִיר* durch *יָרִי*, der Syr. Mt. 26, 47 *ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος* *עַל-פִּי* wieder; auch an u. St. hat das Trg. *יָרִי בְרֵיבִיר* nicht anders gelesen als überlieferungsgemäß (trotz des anderwärts anerkannten defectiven *יָרִי*) vo-

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

calisirt ist. Hitzigs Forderung daß es wenn *יָרִי* Conjunction wäre *יָרִי יָרִי* heißen müßte, ist unberechtigt; das Subj. kann im Nachsatze auch voraufgehen (s. zu 1, 14) und so geschieht es nach *יָרִי* 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 *יָרִי* (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. *יָרִי* 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. *יָרִי* 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 aufgeboden, 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 Ijōb auf und zerriß sein Gewand und schor sein Haupt und fiel zur Erde nieder und streckte sich hin und sprach: Nacht bin ich hervorgegangen aus meiner Mutter Leibe und nacht gehe ich wieder hin, Jahve gab und Jahve nahm, der Name Jahve's sei gebenedeit!* Die drei ersten Unglücks-posten 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 demüthigt unter die gewaltige Hand Gottes, fällt er zu Boden und streckt sich hin, nämlich anbetend vor Gott, so daß sein Antlitz die Erde berührt. *יָרִי* ist das Obergewand, der Talar (2 S. 13, 18), welchen Vornehmere *יָרִי* über der *יָרִי* tragen (Hitz.), vgl. Mr. 14, 63 *διαρρήξας τοὺς χιτῶνας*, wo das Unterkleid und dieser Ueberwurf gemeint sind. *יָרִי* ist defectiv Schreibung wie Dt. 28, 57. Iob 32, 18. Num. 11, 11. Richt. 4, 19. Num. 15, 24; anderer Art sind die nach Art der *יָרִי* gebildeten Formen der *יָרִי* (Kohemoth S. 207). *יָרִי* *בָּטָן* *בָּטָן* concav s. entspricht genau dem griech. *κοιλία*. *יָרִי* kann zu der Nikodemusfrage Joh. 3, 4 veranlassen: *μή δύναται ἄνθρωπος εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ δευτέρου εἰσελθεῖν*; Kohemoth 5, 14 hat dieses schwierige *יָרִי* weggelassen. Entweder deutet es auf Zurückversetzung in einen gleichen Zustand, nämlich des Unbewußtseins und der Abgeschlossenheit vom Licht und Treiben dieser Welt, wie der Zustand im Mutterleibe war (so Hupfeld in seiner *Commentatio in quosdam Iobei-*

dos locos 1853), oder, indem der Begriff von אָזַי בְּבָנִים sich erweitert, auf Zurückversetzung in den Mutterschooß der Erde (Rosenm. Ew. Hirz. Schlottm. Hitz. u. A.), so daß אָזַי 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 ἀπ' ἡμέρας ἐξόδου ἐκ γαστροῦ μητρὸς ἕως ἡμέρας ἐπιταφῆς εἰς μητέρα πάντων. Die Doxologie lautet wie Ps. 113, 2. אֱלֹהֵינוּ יְיָ אֱלֹהֵינוּ ist das Widerspiel des אֱלֹהֵינוּ יְיָ אֱלֹהֵינוּ v. 11. Der Verf. läßt Gott hier von Iob יְיָ גֹּדֵל genannt werden wie auch einmal 12, 9 in dem dialogischen Theile. Der Name אֱלֹהֵינוּ bez. Gott als Object der Furcht, יְיָ אֱלֹהֵינוּ dagegen als Subject (Herrn) des Seins; אֱלֹהֵינוּ bez. ihn nach der Fülle seines furchtgebietenden Wesens, יְיָ אֱלֹהֵינוּ als den schlechthin Einen und als Person. Darf man annehmen, daß im Sinne des Dichters die Gottesnamen im Munde Iobs nicht unbedeutend seien, so denkt sich Iob, indem er יְיָ אֱלֹהֵינוּ 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, zusehnden und blieb in vierfacher Versuchung Sieger. Es kommt durch das ganze Buch hindurch nicht dazu, daß er Gotte entsagt (אֱלֹהֵינוּ אֱלֹהֵינוּ), 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. אֱלֹהֵינוּ 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 אֱלֹהֵינוּ hat nie die dergestalt ihm inhaftende Bed. „aussprechen“. Auch nicht: er reichte Gotte nichts Ungebührliches dar, näm. dessen er sich selbst schuldig gemacht hätte (Dillm.), denn das Obj. von אֱלֹהֵינוּ fällt immer nicht auf die Seite des Gebenden, sondern des Empfangenden z. B. אֱלֹהֵינוּ יְיָ אֱלֹהֵינוּ Sir. 11, 31 (vgl. אֱלֹהֵינוּ יְיָ אֱלֹהֵינוּ Sir. 18, 14. Lev. 24, 20., אֱלֹהֵינוּ יְיָ אֱלֹהֵינוּ 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 verknäuelte.

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 stellen bei Jahve und daß auch der Satan kam in ihrer Mitte sich zu stellen 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 אֱלֹהֵינוּ 1, 7 steht hier wie 2 S. 1, 3 das gleichbed. nur etwas bestimmter lautende אֱלֹהֵינוּ; solche kleine Variationen sind auch in Psalmen und Propheten bei kehrversartigen Wiederholungen gewöhnlich, ein Beispiel hatten wir schon c. 1 in dem Wechsel des אֱלֹהֵינוּ und אֱלֹהֵינוּ. 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 Ijjob 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 אֱלֹהֵינוּ (außer dem B. Iob nur noch Spr. 11, 3) bewahrt 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 אֱלֹהֵינוּ wie 1 S. 19, 5 zum Infinitivsätze gehört (Hitz.). אֱלֹהֵינוּ bed. nicht verführen (Umbr.), was unstatthaft, sondern *instigare*, meistens zu Bösem wie z. B. 1 Chr. 21, 1, aber nicht immer z. B. Jos. 16, 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. *καταπίπειν* 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 אֱלֹהֵינוּ אֱלֹהֵינוּ sind ein Interjectionalsatz, dessen Verständnis ganz so wie Richt. 15, 16 der folg. Verbalsatz darreicht. Olsh. bez. אֱלֹהֵינוּ אֱלֹהֵינוּ 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 *בֵּינֵי* fällt nirgends (auch nicht Spr. 6, 26) mit *Beth pretii* zus. Sogar mit *תָּוֶרַח* in dem Talio-Gesetze Ex. 21, 24 f. ist es nicht identisch, obwohl diese Präpositionen unter Umständen (vgl. Jes. 32, 14) sich nahe berühren können. *עֵר בֵּינֵי עֵר* 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 verkl.: Gleiches um Gleiches, was Ew. durch die unzutreffende Bem. begründet, daß eine Haut der andern gleiche wie ein todttes Stück dem andern. Ansprechender Hoclem.: 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. Ausl. verkl.: 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 unbekanntere 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 *וַיֵּאמֶר* *verum enim vero* an. Das V. *בְּיָמַי*, oben 1, 11 mit *וְ*, ist hier mit *וְ* verbunden und lautet so noch hämischer: lange nur einmal von fern hin nach seinem Gebein etc. Statt *עַל-פְּתִיחַ* 1, 11 heißt es hier *עַל-פִּי* 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 Verkümmern desselben zeigen soll, ob Iob den Gott, der solches über ihn verhängt, angesichts des Todes verleugnen werde oder nicht. *וַיִּירָא* ist zwar nicht gleichbed. mit *וַיִּירָא*, 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 Ijjob mit böartigen 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 *בֵּינֵי* 1, 12 steht hier gleichbedeutendes *בְּאֶרֶץ* und statt *עַל פִּי* liest das *Keri* *עַל פִּי* mit *וְ*, 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, hoffnungsloseste, 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 *arjonautho* d. i. Leontiasis sagt, arab. *دَاءُ الجذام* *dā' el-gudām* (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 Richms 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 Daniélsen et Boeck*, Paris 1848; auch bei Hecker, *Elephantiasis oder Lepra Arabica*, Lehr 1858 (mit fünf lithogr. Tafeln). Die Mittel — sagt Aretäus der Kappadocier (übers. von Mann 1858 S. 221) — müssen mächtiger sein als die Krankheiten, 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 in den 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 *charbâs* 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 *מִקְאָל מִכַּח* Jes. 53, 4 galt, wie er noch jetzt ein von Gott seinem Herrn Bekämpfter (*mukâtal*) 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 ἕξω τῆς πόλεως*² auf dem Misthaufen draußen vor der Ortschaft, dem *מִשְׁחָן* (Ps. 113, 7) oder, wie der von Baudissin herausgeg. Arabs übers., *علي 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 *الابرس*, vgl. über andere Euphemismen Wetzstein in DMZ XXIII, 312.

2) Polychronius (bei Nicetas) bemerkt: *Καὶ τῆς μὲν πόλεως ὡς λελοσθημένος ἕξω καθῆσο· οὐκ ἔωνται γὰρ ἐν πόλεσιν ὁμοίαιτοι 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 übernachteten. 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 kompakten 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 Versammlungsort, 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 Nachts sich in die von der Sonne erwärmte Asche bergend. Dort liegen die Dorfhunde,

funfte Versuchung eine vor Menschengenossen 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 *בְּרַבְרָא* 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 trüglischem Hoffen auf ihn hinzuhalten, und soll sich in das Unvermeidliche fügen. Sie rath ihm also dasjenige zu thun, was der Satan zu bewirken sich vermesse an. Und doch nimmt Hgst. sie gegen allzuhartes Urtheil der Ausl. 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* (Augst.). 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 Gemüthsart. 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

etwa ein gefallenes Aas benagend, das häufig dorthin geworfen wird. Manche hauranische Ortschaft hat ihren uspr. 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 gesündere Lage hat. Die arab. Bed. der *سكك* scheint sich zur hebr. ähnlich zu verhalten, wie die des albeduinischen *seken* (שִׁכָן) Asche zum hebr. und arab. *משכן* Wohnung. Wetzst.

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 εἶσιν οἱ ἐλεημοσύνας σου καὶ αἱ δικαιοσύνας 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 elemosynae tuae modo apparuerunt* d. i. dein Wol-

Lebenserfahrung und Tiefblick 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 10^a: *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 ארור vgl. 2 S. 13, 13 ist einigermaßen mildernd. „Thörinnen“ ist für הַקְבִּילִים zu wenig; נָקַל 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. אַ für הַגַּב 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, 4^b, nach Causalpartikeln z. B. Jes. 12, 1. Spr. 1, 24; nach dem negativen הִי Dt. 8, 12 ff. u. ö. Hupfeld übers.: *bonum quidem hucusque a Deo accepimus, malum vero jam non item accipiamus? Beide נָקַל sind Subjunctive, also genauer: num bonum a Deo accipiamus (periodisirt: accipientes) malum non item accipiamus?* Daß אַ in dieser Weise, obwohl 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 אַף, אָף und רַק (s. zu Ps. 32, 6). Die Conj. הִי אַ (wie der Ruchlosen eine redest auch du) ist also ein Einfall ohne Werth. נָקַל ist wie הַמְרִי ein dem B. Iob mit Mischle (19, 20) gemeinsames Wort; außerdem findet es sich nur in den nach-exil. 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 10^b sagt: *Bei alle dem versündigte sich Ijjob nicht mit seinen Lippen.* Der Targ. setzt hinzu: aber in seinen Gedanken hegte er schon sündige Worte. Es ist doch wol nicht unabsichtlich, daß כַּשְׁפָּתָיו 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 Ijjobs all dieses Ueble, das über ihn gekommen war, und kamen ein jeder aus seinem Orte, Eliphas von Tëman und Bildad von Schüach 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. אֱלִיפָאִי ist nach Gen. c. 36 der Erstgeborene Esau's und הֵימָן der Erstgeborene des Eliphas; jenes ist also ein altidumäischer Name und הֵימָן 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 Tëmâ und 3¼ St. südlich davon ein an Elihu's Beinamen (vgl. Jer. 25, 23) erinnerndes Buzân. שִׁרָא (mit dem arab. Namen des Falken شوحه 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 transauranische Schakka paßt lautlich nicht und ist ohne Zweifel mit Sakkala östlich von Batanäa bei Ptolem. 5, 15 einunddasselbe, vergleichbarer ist سبكان, Name zweier Dörfer, deren eines in der Nukra liegt, 1 St. nördlich von Umm Weled, das andere im südlichen Gôlân. גִּזְמָר 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 הַנְּעִמָרִי durch ὁ Μενάτος, wofür Arabs Tischend.

النبي wie Aristeas bei Euseb. praep. ev. 9, 25 ὁ Μιννατος.¹ Die Bed. der drei Personnamen ist nicht befriedigend bestimmbar. אֱלִיפָאִי erkl. Michaelis suppl. p. 87 cui Deus aurum est (vgl. 22, 25), mit Vergleichung des Herodier-Namens Φασάγγελος, dessen σα aber andere Herkunft als von אַי fordert. הֵימָן könnte sine mammis d. i. den ohne Muttermilch Aufgezogenen bed. צִיפִיר erinnert an den arab. Esaviten-Namen الأصفر (flavus), den Sachau minder wahrsch. als Entstellung von צִיפִיר Gen. 36, 4 ansieht, und könnte flavedo (vgl. صفر assyr. sipru Kupfer) bed. Aber diese und ähnliche Einfälle zeigen nur daß die drei

1) Auf das östlich von Petra gelegene גִּזְמָר Ma'an läßt sich der so lautende Beinamen nicht bez. Strabo XVI, 4, 2 kennt eine am rothen Meere wohnende arabische Völkerschaft mit dem Namen Μενάτοι, wofür auch gleichlautend Μενάτοι und Μηνάτοι geschrieben wird.

Namen keinen auf die vorgeführte Gesch. bezüglichen Sinn haben. Die Drei haben erfahren all das Schlimme das über Iob gekommen. *מִלֵּל* ist *Milēl*, also 3 pr. und der Art. vertritt somit das relative Pron. wie Gen. 18, 21. 46, 27. Ruth 1, 22. 4, 3. Jes. 51, 10 u. ö. Ges. § 109 Anf. Das *אֵל* ist nicht gleichbed. mit *לֵיב* sich berathen, verabreden; es bed. sich wohin bestellen, an bestimmtem Orte zu bestimmter Zeit zus. kommen Jos. 11, 5. Neh. 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: *אִם חָבֵר רָאוּב אִם מִיָּחָד* 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. *לֵיב* 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 aufgefundenen 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 (*כָּבֵד* = *כָּבֵד* beduinisch *kābe* Leid, Wehe) und die Furcht, den Leidenden zu belästigen. Daß sie sieben Tage zu schweigen vermögen, ist orientalisches. „Ein tieferer Schlaf — sagt einmal Hamann — war die Ruhe unserer Urahren 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 Ijōb seinen Mund und erwünschte seinen Tag, es hob Ijōb an und sprach.* V. 2 besteht nur aus 3 Ww., welche durch *Rebia* halbirt sind und das den Vers schließende *וַיֹּאמֶר* ist hier wie überall im B. Iob, obwol *Milēl*, 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. *וַיֹּאמֶר* bed. nicht nur ‚entgegen‘ 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 mit *וַיֹּאמֶר* 11^a, gleich nach der Geburt‘ bedeute. Die drei Wendungen sind vielmehr 3—12. 13—19. 20—26. Im Uebrigen hat Stieckel 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 Strophenschema² 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 *gawāb 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 (Schlottom. 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 וַשֵׁר 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 גַּמְעַל bed. nie *desuper*, auch nicht Jes. 45, 8), sondern: droben d. i. der über dem Wechsel hienieden thronende nach ihm fragt, sich sein annimmt (וַרֵשׁ); dessen, wünscht Iob, soll sein Geburtstag sich nicht erfreuen (Symm. μή ἀντιποιήσαιο αὐτῆς ne vindicet eam sibi) und nicht soll Lichtglanz über ihn aufleuchten רופע (wofür LXX ἔλθοι εἰς αὐτήν). Die Verwandten dieses seines Geburtstags sind Finsternis und Todesschatten (s. über das aus צַלְמוֹ zum Doppelwort gewordene צַלְמוֹ zu Jes. 9, 1); diese sollen ihn einlösen, wie nach Verwandtschaftsrecht ein in fremde Hände gekommenes Familiengut wieder eingelöst wird. So ist גַּלְגַּל gemeint (LXX ἐλάβοι, Theod. ἀγγιστευσάτω), nicht = גַּלְגַּל *inquinent* (Trg. Aq. Hier.). גַּלְגַּל ist Massenwort wie בְּהַרְרָה v. 4. שְׁעָרָה 4, 15: Wolkenmasse, Lichthelle. Statt בְּמַרְרֵי, dessen כ der Punctation als Praep. zu gelten scheint (Trg. It. Aq. Hier.: wie Verbitterungen), hat man mit mit Ew. Olsh. u. A. בְּמַרְרֵי n. d. F. חֲכָלֵי Dunkelheit, Dunkelröthe, Unwetter, אֲבֵטֵי Abgepfändetes, אֲבֵטֵי Prachttoppich zu lesen (vgl. jedoch das nicht minder anomale פְּרִיחָה 30, 12). Das Wort bed. Verfinsterung v. קָמַר (verw. גָּמַר wov. aram. גַּמְרָה Glühkohle) erglänzen, weil je größer die Glut, desto tiefer die Schwärze, die sie zurückläßt. Hitz. schlägt יום בְּמַרְרֵי vor: gleich den Abtrünnigen vom Tag (24, 13) d. h. wie diese durch über sie kommende Nacht geschreckt werden. Aber בְּמַרְרֵי ist unbelegbar und יום, wofür אֵר zu erwarten wäre, empfiehlt dieses Hapaxlegomenon nicht. Dagegen zeugt das syr. כַּמְלָה 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 ausdörende schwärzende Glut versetzt, soll schreckend jenen Tag überfallen.¹

1) Nachgebildet sind die Verzweigungsausbrüche 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 יָרַר v. יָרַר *uniat se* steht, hier יָרַר für יָרַר v. יָרַר, welches nach dem arab. حاد (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 (צַלְמוֹ 15, 34. 30, 3. Jes. 49, 21., arab. Felsblock und wie ein Mischwort aus جلد hart s. und جلد 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 (*sipātu* v. אִשְׁפָּה, wov. *āšpu* = אִשְׁפָּה, Synon. von *arratw*) nach Monat, Tag und Stunde (*arhu 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 (עִרַר dichterisch für לִעִרַר), so daß, indem er sie verschlingt, Sonnen- und Mondfinsternisse entstehen. Dieser Drache heißt arabisch-persisch *innin*, indisch *rāhu*, hier לִירְרָן (das nunirte *livja-la* Windung), was LXX τὸ μέγα κήτος 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 (*hung*) 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 *rāhu* 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 Münchener Akademie 1863 S. 798. Die Manáos und die Indianer vom Tupi-Stamme in Südamerika meinen, das Gestirn werde von einem Tiger gefressen.

zweierlei Dämmerung, die des Abends und Morgens) schimmernden Sterne sich verfinstern. Sie soll Lichtes harren und es wird keins (נִצְוֹן wie Ps. 69, 21), soll nie mit Wolgefallen sehen die Wimpern der Morgenröthe (41, 10). נִצְוֹן bed. sich an einem Anblicke weiden, laben; die Verkürzung des Jussivs in נִצְוֹן 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. נִצְוֹן mitbefaßt¹⁾) ihre Wimpern auf; sie sind nach Sophokles' *Antig.* 102 f.: *χρυσέας ἀμέρας βλέφαρον* des goldenen 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 Stiek. nimmt diese drei Vv. zus.: sie enthalten die dreifache Entfaltung des Grundes dafür, daß er seine Empfängnis- oder Geburtsnacht erwünscht. 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 (וַיִּסְתֵּר = וַיִּסְתֵּר) 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 (וּמִבְרִיחַים mit Hgst. zu erklären nach Jer. 20, 17 vgl. unten 10, 18., S. *ἐν κοιλίᾳ*, Hier. *in vulva*, wonach Merx בְּרִיחַים corrigirt) bis zur Gebärgung und von der Freude des Vaters, der den Neugeborenen auf die Kniee nahm (vgl. Gen. 30, 3. 50, 23 und arab. قَامِلٌ von der Hebamme: das Neugeborene in Empfang nehmen), bis zur

ersten Entwicklung des Säuglings und erwünscht dieses werdende Leben auf allen vier Stufen (Arnh. Schlottm.). Man beachte die *consecutio temp.*: das Fut. אָמַר 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 אָמַר, durch das vorausgegangene Perf. normirt, die Bed. von *et exspirabam* (vgl. Jes. 57, 17. 12, 1), eig. (vgl. جَاع wov. *gûa* Hunger) *elanguesceram*. Ebenso אָמַר, aber in subjunctivem Sinne: *ut sugerem* (vgl. 2 K. 8, 13).

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

1) Im Arab. dagegen bed. *saḥar* das Morgengrauen und *faḡr* 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 עָמַר 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 כִּי für לֵא zu lesen) 14, 30., das Fut. wenn eine in der Gegenwart nicht vorhandene 6, 3. 8, 6 und 13, 19 (wo der hinzuzudenkende Bedingungsatz sich aus dem Vorhergegangenen entwickelt). In allen diesen Stellen ist die confirmative Bed. des כִּי in affirmative übergegangen (vgl. zu 6, 3). Ruinen עָמַר (Symm. *ἐρημια*) 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 Aushauchen die Rede ist und das Buch auch sonst äg. Beziehungen enthält eine Anspielung auf die Pyramiden, welche arab. *hirâm* oder *ahrâm* (s. *Abdollarif ed. de Sacy* p. 293 s.) heißen.¹⁾ Böttch. *de inferis* § 298 (der dort die Straßenplätze zu lesen vorzieht) macht richtig auf den Unterschied zwischen בְּנֵי חַרְבֵי (Ruinen wieder aufbauen z. B. Mal. 1, 4) und בְּנֵי חַיִּים (vgl. 1 K. 2, 36) aufmerksam. Mit אָמַר wird dann von dem Ruhen nach abgelaufenem Leben zu einem Nichtsein aufgestiegen, welches Ruhe (נִרְוָה Koh. 6, 5) im Grunde gar nicht heißen kann; weil ihm ein reflexes Dasein gar nicht vorausgegangen. Die Pyramidenbauer, die bei Lesezeiten Gold- und Silberreichen, die vor der Zeit (LXX *ἐπιτομια*, vgl. Koh. 6, 3 und zur Punctuation Ps. 58, 9) und die todte 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 ist's 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 Beunruhigten wie die Beunruhigten.

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

אֲשֶׁר־יָמִיד sind die Gottlosen als die deren sittlicher Halt d. i. Halt in Gott gelockert, gelöst ist (s. Fleischer zu Ps. 1, 1). אֲשֶׁר־יָמִיד Erregtheit d. i. Unruhe der Leidenschaft entspricht dem in אֲשֶׁר־יָמִיד 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: ἀνεοὶς ἢ πᾶν τῶν ἔργων οὐκ ἔστιν αὐτοῖς und: αἰρετώτερος αὐτοῖς ὁ θάνατος ἔστι τοῦ ζῆν (vgl. Jos. bell. VI, 9, 2). Nun sind sie alle einer Ruhe theilhaft, welche Iob, wie אֲשֶׁר־יָמִיד besagt, als aller Sorge entledigtes Wolbefinden erscheint. Der Tod hebt alle Unterschiede auf. In אֲשֶׁר־יָמִיד ist אֲשֶׁר־יָמִיד 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 אֲשֶׁר־יָמִיד ist Jes. 41, 4. 43, 13. Ps. 102, 28 d. i. der sich immer Gleiche ὁ αὐτός, so bed. hier das absichtlich statt אֲשֶׁר־יָמִיד gebrauchte אֲשֶׁר־יָמִיד, daß Große und Kleine im Grabe einander gleich (aeth. *wēlōmū* 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 אֲשֶׁר־יָמִיד 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. אֲשֶׁר־יָמִיד ist gangbare Bezeichnung solcher, deren Seele bitteres herbes Leid zu tragen hat. Die beschreibenden Partt. 21^a. 22^a werden in Aussagesätzen fortgesetzt, welche virtuelle Beziehungssätze sind; 21^b läßt der consecutive Modus nicht schließen, daß die Leidenden als endlich Gestorbene gedacht seien, 22^b 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 notwendig solches worauf zurückgeblickt wird, und ‚graben‘ im eig. Sinne will אֲשֶׁר־יָמִיד nicht bed., s. dagegen zu 11, 18. אֲשֶׁר־יָמִיד mit poet. אֲשֶׁר־יָמִיד statt אֲשֶׁר־יָמִיד 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: אֲשֶׁר־יָמִיד *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 אֲשֶׁר־יָמִיד 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 στεναγμός ἐλεύσεται. Aber man sagt אֲשֶׁר־יָמִיד ungef. in gleichem Sinne wie wir: etwas unter den oder den Gesichtspunkt stellen 1 S. 1, 16 und von da aus wird אֲשֶׁר־יָמִיד 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. אֲשֶׁר־יָמִיד als Ausdruck des fort und fort Geschehenden folgt der consec. Modus אֲשֶׁר־יָמִיד (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 25^a: Grauen grauet mir d. h. ich empfinde Grauen, sofort überkommt mich (das wovor mir grauet), אֲשֶׁר־יָמִיד (mit Rückgang auf das urspr. אֲשֶׁר־יָמִיד flektirt) wechselt poetisch und ebenso mit dem Acc. verbunden mit אֲשֶׁר־יָמִיד z. B. Spr. 10, 24. Auch in 28^b ist der Modus der Folge nicht historisch von dem Gemütszustande gemeint, in welchen die sich jagenden Unglücksschläge, zumal der Tod der Kinder, Iob versetzten; אֲשֶׁר־יָמִיד wäre dafür kein geeignetes Wort, אֲשֶׁר־יָמִיד 2 S. 19, 1 bez. nicht blos schmerzliche Erregtheit, sondern Zorn über die Nichtbeachtung des königlichen Befehles. Mit אֲשֶׁר־יָמִיד (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 אֲשֶׁר־יָמִיד (mit pausalem *Kamez*) verumständen das folg. Hauptfactum: nur eine kleine Pause, die keine eigentliche Pause ist, da beginnt von neuem אֲשֶׁר־יָמִיד 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 אֲשֶׁר־יָמִיד 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 ἢν ἀποθῆ εἰ σὺν ἐγεννήθη ὁ ἀνθρώπος ἐξείνως*). 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 *נַסְרָה דַרְבֵי מִיָּהוָה* ähnlich wie Zion Jes. 40, 27 klagt: *נַסְרָה דַרְבֵי מִיָּהוָה*; 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 noustest. Gläubiger freilich wird auch in der höchsten Anfechtung sich nicht zu solchen Verwünschungen und zumal solchen Zweifelsfragen wie *למה ירחן לעמל אורי* v. 21 fortreißen lassen. Um so leichter

aber könnte 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 *πανταχού θρολλούμενον* 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 offenbart 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 Moralirens noch kritteltender 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 entläßt! 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 Weissagungssammlung Jeremia's nur wie ein erratischer Felsblock, über welchen die glaubensfreudigere zukunfts-gewissere 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 Verwicklung, 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 ebenso sehr 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 Eliphaz, wahrsch. der älteste unter ihnen. Sie vertreten alle eine Grundansicht, aber jeder mit individueller Eigentümlichkeit: Eliphaz 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 Verwicklung c. IV—XXVI.

Der erste Gang des Streites c. IV—XIV.

Die erste Rede des Eliphaz 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 Wendungen 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 Eliphaz, indem er v. 10. 11 hinauswirft und zu 5, 5 eine Zeile hinzudenkt.

[Da hob Eliphaz der Themanite an und 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 schlafe Hände stärktest du;
- 4 Strauchelnde richteten auf deine Worte
Und einsinkende Kniee kräftigtest du.
- 5 Ja nun kommts an dich, da wird dir beschwerlich;
Es rührt an dich, da geräthst du außer Fassung.

Hgst. sieht in *לְיָמֶיךָ* 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 Frageseton auf den zweiten der parataktisch aneinandergesetzten Sätze fällt: wirst du wenn man zu dir spricht es unerträglich finden. Aehnliche Beispiele sind bei *וְ* 38, 34. Num. 16, 22. Jer. 8, 4.; bei *לֵא* 4, 21.; bei *בְּיָדֶיךָ* Jes. 5, 4. 50, 2.; bei *ποδάρις* Mt. 18, 21 vgl. bei *לֵא* Dt. 22, 1. *כִּי* Jes. 12, 1 und auch die parataktische Satzverbindung 3, 11^b. 2, 10. Die Behauptung Hitzigs, daß das unselbständige *וְ* enklitisch sei und dies nie zu einem entfernteren Worte sein könne, beruht auf Verkennung der Natur der Parataxis. Allerdings läßt sich auch *וְיִקְרָא* nach dem Schema Spr. 23, 5 im Werthe von *אִם יִקְרָא* fassen: Wenn man . . so beschwert es dich, aber Eliphaz spricht dann etwas aus, wozu er anjetzt noch kein Recht hatte. Fraglich ist ob *נִקְרָא* aramaisirende Schreibung für *נִקְרָא* (wie es die Masora, indem sie *בְּרַרִי לִישָׁן* 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, *נִקְרָא* *וְיִקְרָא*.

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 *נִקְרָא* vocalisirt oder vielmehr *נִקְרָא* geschrieben sein. Auch Merx faßt *וְיִקְרָא* relativisch, aber da *לֵא* nicht mit Acc. des Obj. verbunden wird, liegt das ferne.

wie $\text{קָשָׁה וְנִשְׂאָה קִשְׁלָה}$ 27, 1. Oder ob es 3 *pr. Pl.* in der Bed. versuchen *tentare* Koh. 7, 23 (Trg.), was die Schreibung näher legt und auch als bedeutender sich empfiehlt. קָשָׁה mit folg. Fut. ist auch wenn man nicht periodisierend übers. hypothetisches Perfekt wie z. B. 23, 10. Die Punktation קָשָׁה ist wie 12, 15. 40, 23 vgl. וַיִּקְרָא Gen. 32, 16. Die aramäische Pluralform קִשְׁלָה (von קָשָׁה) ist im B. Iob häufiger als die hebräische קָשָׁה . Die Futt. v. 3 f. erhalten durch das vorausgehende Praet. וַיִּקְרָא 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 וְכִי עָתָה v. 5 hat וְכִי nicht zeitliche Bed.: jetzt wo; denn so als Vordersatz ist וְכִי עָתָה nicht üblich, וְכִי 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 kommst 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 hinweggotilgt 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 $\text{וְהָיָה רִבְרִיךְ וְקִיָּיִךְ}$ abhelfen) das וְהָיָה 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. וְהָיָה gebraucht Eliphaz auch 15, 4. 22, 4 kurzweg für Gottesfurcht; das Wort bed. Religiosität und objektiv Religion Ps. 19, 10. וְהָיָה (v. בָּסֵלָה massig, viell. urspr. aufgetrieben, erhoben s., assyr. *kisalla* Altar) bed. sowol die Plumpheit (Gedunsenheit) der Dummheit als die Verwegenheit der Zuversicht. Das dem וְהָיָה beigefügte וְהָיָה wie 13, 19. 17, 3. macht die Frage lebhafter: wer der = wer da. וְהָיָה von Verneinung des Bestandes kehrt bei Eliphaz 15, 28. 22, 20 wieder. In v. 8 ist וְהָיָה

1) Im Arab. sagt man regelrecht زَيْدٌ فَكَاكِيمٌ Zeid, der ist weise, und die Grammatiker bemerken, daß زَيْدٌ 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 *quandocumque*, in welchem es Vergangenes fixierend 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 וְהָיָה auch von Umbr. und Hitz. als Nachsatz gefaßt; gegen Dillm. welcher וְהָיָה *apod.* vermißt verweist Hitz. auf 2 S. 20, 13 vgl. 12. Allerdings aber stellt die Accentuation וְהָיָה für sich, so daß es „meiner Erfahrung gemäß“ bed. Jedoch ist bei unserer Erkl. die Stilisirung poetischer und das Haupttonwort וְהָיָה lautend nachdrücklicher. וְהָיָה (וְהָיָה keuchen), sonst Anstrengung wobei man keucht, ist hier in sittlicher Bez. Nichtswürdigkeit ohne jegliche Spur edleren Gehalts und Inhalts, und וְהָיָה (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 Löwenamen; der jetzt in Asien selten gewordene und im Nilthal nur als Streifling vorkommende Löwe war im Altertum ungleich zahlreicher und weiter verbreitet.¹ וְהָיָה , assyr. *aria* (vgl. וְהָיָה und *Ninua*) ist der eigentümlich semitische Löwenname. Die Namen וְהָיָה (auch ägypt. *laboi*) klingen mit den indogermanischen Löwenamen (*λεων, leōn = laivont, λέων = laivanya*) zus.² וְהָיָה (v. וְהָיָה 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 mähenlose Löwe, der sich noch jetzt am unteren Euphrat und Tigris findet. וְהָיָה ist der junge Löwe wie וְהָיָה das Junge des Hirsches und der Gazelle. Die Nifal-Form וְהָיָה ist nicht s. v. a. וְהָיָה (wie sic Kimchi *Michlol* 86^a und der jüd. Grammatiker *Cod. Univ. Lips.* 102^a f. 3^a erklären), denn das וְהָיָה bed. beißen und denominatives וְהָיָה

(die Backzähne ausschlagen), wov. das *Ni.* das Passiv wäre, ist unerweislich; וְהָיָה ist lautgesetzlich s. v. a. וְהָיָה Ps. 58, 7 *evellere, eludere* und ist hier zeugmatisch auch auf die Stimme bezogen. Das participiale וְהָיָה (v. וְהָיָה abtrennen, wov. arab. *bada, ba'ida* untergehen) ist stereotype Bezeichnung des aussichts- und hilflos Umherirrenden und Verkommenden Dt. 26, 5. Jes. 27, 13. Ps. 119, 176 u. ö. Das Perf. וְהָיָה , wie Hitz. corrigirt, würde ‚er kam um‘ bed. Der Parallelismus ist wie Ps. 92, 10; וְהָיָה 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 Pantheren 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 kompakten 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 Geflüster 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 Antlitze vorüber,
Es starrte empor das Haar meines Loibes.
- 16 Es stand da und ich erkannte sein Aussehen nicht,
Ein Bild schwebte mir vor Augen,
Ein Säuseln und eine Stimme vernahm ich.

Das Fut. יִגִּבֵּן 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 יִגִּבֵּן 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 Flüstern (Symm. *ψιθυρισμός*, Hier. *venas susurri* Theile eines Gemurmels) von diesem Worte vernommen, soll die überirdische Herkunft der feierlichen Eröffnung beweisen und die Wißbegier spannen. יָמַץ (יָמַץ) bed. ein Wenig *paucillulum*, wie es im Talmud gebraucht und hier von Trg. Syr. Saad.¹ übersetzt, von Abulwalid Kimchi u. A. erklärt wird, eig. als Nuance von שָׁמַץ (שָׁמַץ) den indistincten Gehörseindruck.² Statt יָמַץ steht hier die dichterische Pausalfom יָמַץ, aufgelöst aus יָמַץ n. d. F. יָמַץ 21, 16. Ps. 18, 23.; יָמַץ ist partitiv: nur ein Geflüster, 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 יָמַץ von יָמַץ das Verzweigte sind die zweigartig aus dem Herzen wie aus ihrer Wurzel hervorgehenden und sich verschlingenden Ge-

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

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. شَمَّة) — eine gleiche, nur von einem anderen der fünf Sinne entnommene Bez. eines verschwindend kleinen Theils. Im Arab. bed. شَمَّة schnelles (zu unarticulirtem Gesumm werdendes) Reden. Bei Vergleichung dieses arab. Worts fiel die von שָׁמַץ weg, denn شَمَّة bed. fortstoßen, forttreiben. Dillm. vergleicht das äth. ጸምጽ: dems Gedröhn, Getön.

3) Im Assyrischen heißt der Traum *sutu* = *sunatu* (d. i. שֵׁנָה) und der ideogrammatistische akkadische Name lautet assyrisch *sibat musi* Nachterzeugnis.

danken; יָמַץ 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; יָמַץ ist im Untersch. von שָׁנָה Schlaf und חֲמָמָה 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 יָמַץ v. קָרָא = קָרָא begegnen (Ges. § 75, 22) s. v. a. קָרָא (Gen. 44, 29). Das Subj. von קָרָא ist פָּתַח als der Hauptbegriff (Dillm.), dem יָמַץ sich unterordnet wie Spr. 27, 9. 29, 15. Jes. 51, 3 (Hitz.). Eliphas war auf seinem Nachtlager ausgestreckt, da streifte (יָמַץ wie Hab. 1, 11. Jes. 21, 1) über sein Gesicht רֵיחַ ein Luftzug hin, nicht: ein Geist d. i. Geistwesen (Umbr. Ew. Hgst. Zöckl.), was das nackte רֵיחַ 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; רֵיחַ *πνεῦμα*, sanscr. *ātma*, bed. sowol den immateriellen Geist als die Luft, welche das verhältnismäßig Immaterialste unter dem Materiellen. Ist יָמַץ transitiv gemeint (vgl. Sir. 27, 14 *ἀνορθώσει τοίχας*), so ist das יָמַץ als Subj. gedacht; wir fassen es als Intensivum des *Kal* Ps. 119, 120: es sträubte sich sein Haar und zwar alle Haare seines Loibes.¹ Subj. von יָמַץ ist die geisterhafte Erscheinung. Ihre Umriss erkannte Eliphas nicht, nur eine חֲמָמָה *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 וְקַל הַחֲמָמָה ein Geflüster und eine Stimme d. h. nicht blos den Laut eines leisen Wehens, was וְקַל רֵיחַ 1 K. 19, 12 bed., sondern in leisem flüsterndem Tone vernehmbare articulirte Rede. Hienach ist der Windhauch רֵיחַ nicht als Sturmwetter zu denken wie Merx nach Trg. 15^b übers.: „Sturmwind mächte mein Fleisch erschauern.“

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 zeilt 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 יָמַץ 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 **עם**, **לפני**, **בפני**; das **מן** in **מן** 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. **צדיק** 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 **צדיק** 2 Chr. 12, 6. Dan. 9, 7 (was die nachbiblische Sprache **צדיק** 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 folgend genannten Engel gemeint. **שׂים** mit **ד** bed. *imputare* 1 S. 22, 15.; mit dem V. in dieser Bed. verbunden lesen wir 24, 12 (vgl. 1, 22) **הַפְּלָה** *absurditatem*, was Hupf. auch hier wiederherstellen will, aber unnötig. Allerdings läßt sich die Form **הַפְּלָה** vom V. **הָלַל** nicht begreifen, nicht der dunkle Vocal und noch weniger das Fehlen des *Dagesch*; das seiner Herleitung nach ungewisse **הָלַל** (Olsh. § 213^c) bietet keine brauchbare Analogie. Die Form führt auf ein V. **לָה** wie **הָרָמָה** v. **רָמָה**, also **הָלַל** *remotus* Mi. 4, 7., wonach sie das Entferntsein, das Zurückbleiben hinter dem Vollkommenen, den Abstand bedeuten könnte, oder auch v. **הָלַה** (targ. **הָלַה** Pa. **הָלַי**) = **לָאָה** Mattheit, Mangel an Kräftigkeit.

Noch näher aber liegt das von Schnurrer verglichene arab. **وَجَلَّ** irren, wov. ein secundäres V. **הָלַל** 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 irrumsfrei, dem Irrtum entnommen; selbst diesen hat er **הַפְּלָה** 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 geistlichen Menschen sein wird, welcher die Irdischkeit 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. **אָה** v. 19 bed. wie **אָה** 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 οἶμα** 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 **קִסְיִר** 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-עֵשׂ** d. i. nicht: eher als die Motte zermalmt wird (Hahn) oder: eher als eine Motte zerstört (Oehler Fries-Kamph.) oder gar: der Motte zum Zermalmten vorgesetzt (Schlottm.), sondern **לִפְנֵי** ist rubricierend und gleichsetzend wie 3, 24 vgl. 1 S. 1, 16: in der Weise der Motte (**LXX σήτος τρόπος**) d. h. nicht: wie diese zermalmt (Hier. Hgst. Hitz.) — denn die Motte ist **אוֹכֵל**, aber nicht **מִרְבֵּא** — sondern: wie diese leicht zerquetscht wird. Nur von Morgen bis Abend währt es, so werden sie zerschlagen (**הִקְרָה** v. **הִקְרָה** für **הִקְרָה**), sie sind also wie Eintagsfliegen. Sie gehen auf immer zu Grunde ohne daß jemand das Herz darauf richtet *animum advertit* (erg. **לִב** 1, 8). Mit **הִלֵּא** 21^a wird das Erfahrungswissen und Gewissen zur Bestätigung des Gesagten aufgerufen. Unpoetisch Hgst. nach Mercerus: *quidquid in se eximum habebant*. **יָהִר** 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 herabhängende Ampel festhält. Auch **יָהִר** ihr Zeltpflock (Olsh.) oder Gewebepflock (Hitz.) gibt ein angemessenes Bild, **יָהִר** 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 **יָהִר**, als mit **כִּסֵּי** d. h. verstehen es nicht von der an ihnen vorgehenden Handlung (Hitz.), sondern von dem was an ihnen (**בָּם**) dem Zeltseile entspricht, nämlich die **עֵשׂ**. Der Aufbau des Doppelsatzes v. 21 ist so parataktisch wie in v. 2; wir sagen dafür periodisierend: werden sie nicht, wenn weggerissen wird etc. Sie sterben dann hin in Unweisheit d. h. ohne sich der Bedingtheit ihres Daseins und ihrem Abstände 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. Eliphaz 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 Erefiern.
- 3 Ich habe einen Narren gesehen Wurzel schlagen —
Da hatt' ich zu verwünschen seine Stätte plötzlich.

- 4 Fern blieben seine Kinder von Hilfe
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 Hülfesruf, 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 עֲיָרִים kennzeichnet sich durch das assimilierte Nun als objektives (vgl. Dt. 8, 5. 23, 5 u. dgl.). כִּי 2^a 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 עֲיָרִים (von der für bessere Eindrücke undurchdringlichen παρότρως benannt, s. zu Spr. 5, 23 und Hitz. zu u. St.); das ה ist wie 2 S. 3, 30 vgl. Jer. 40, 2 aramaisirende Bezeichnung des Objects, zurückgehend auf die Bed.: *quod attinet ad, quoad* Ew. § 310^a. עֲיָרִים ist der Wurzelbed. nach ein Offenstehender, für äußere Eindrücke Empfänglicher (arab. *fatā, fatā* 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 עֲיָרִים 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 ist als Anerkennung der Fluchwürdigkeit und wie als Echo des göttlichen Fluches gemeint.¹ LXX Syr.: וִירָקָה 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. שָׁעִר ist das Thor als Gerichtshof, die Redensart: im Thor erdrücken wie Spr. 22, 22, die Form *Hithpa.* mit assimilirtem reflexiven ה. Das Relativ וְשָׁעִר 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 וְאֵל מִצְיָרִים ist אֵל s. v. a. עַל: Hungrige fallen über das was der Vater der nunmehrigen Waisen geerntet hat so gierig her, daß selbst kein Dorngebege sie zurückhält, צָרִים wie Spr. 22, 5., die Doppelpräpos. אֵל-אֵל findet sich auch sonst z. B. אֵל-מִדְּרֹךְ nach außen, hier bed. es ‚bis aus‘: sogar es aus den Dornen, die es abzupforchen und zu schützen bestimmt sind, hervorlangend. צָרִים ist Sing. n. d. F. צָרִיק v. צָרָה *nectere* und bed. 18, 9 die Schlinge, hier aber nicht *judicii laqueus* (Böttch. Hgst.) oder *furis laqueus* (Hitz.), sondern, was ohnehin der Form gemäß, den Schlingenmacher, den Ränkedreher. Die meisten Neuern (Rosenm. bis Dillm. u. Zöckl.) übers.: Durstige, wie alle alten Uebers., und Merx mag Recht haben, daß צָרִים = צָמִים = צָמִים sein will, indem א zwischen zwei Vocalen sich zu *j* erweichte. Der Sinn ist dann daß Intriguanten oder besser daß Durstige = Habgierige (Trg. *λυσσάλ* *λυσσάλ*) ihr Vermögen erschnappen (וְשָׁעִר wie Am. 2, 7). Eliphas begründet nun dies daß es jenem Narren in eigener Person und seinen Kindern so erging aus einer allgemeinen thatsächlichen Wahrheit.

- 6 Denn nicht hervorgeht aus dem Staube Unheil,
Und aus dem Erdboden entspringt 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 Tiefwauernde werden zu Glück emporgerückt.

Wie das Orakel oben, so sagt hier Eliphas, daß der Mensch zu einem Leben voll Mühsal ins Dasein getreten ist (וְיָרִד 3 *pr. Pu.* wie לָקַח Gen. 3, 23), so daß also seine חֲכָמָה darin besteht, sich in dieses Loos zu fügen; thut er das nicht, so ist er ein עֲיָרִים 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 רֶשֶׁת die Raubvögel als blitzschnelle (vgl. die Benennung der vierfüßigen Raubthiere 28, 8. 41, 26), aber רֶשֶׁת 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 naturnothwendiger Weise eigen als den Raubvögeln, weshalb Hr. 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 רשע** 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. **adaequationis** z. B. Spr. 25, 25 (s. die Einl. zum Spruchbuch S. 9). Eliphaz 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. **בְּרִישׁ** mit **אֵל** ist *constr. praegnans* wie Dt. 12, 5. Jes. 11, 10: fragend und überh. wißbegierig, heilsbegierig sich wohin wenden. **בְּדַבְרָה** ist nicht Rede wie **אֲמָרָה** — bei dieser Bed. sagt Eliphaz dem Iob Ueberflüssiges — sondern wie in Ps. 110, 4. Koh. 3, 18) Sachverhalt, Angelegenheit, Sache *causa*. **אֵל שָׁמַיִם** ist nach Ps. 22, 9. Spr. 16, 3 zu verstehen. Mit **אֵל**, welches sich gern mit **אֵל** verbindet, wechselt das sinnf. verwandte **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; **וּבְחוּצוֹתָיִם** sind die draußen vor der Stadt und den Gehöften liegenden Fluren, ebendas was arab. **بَر** (vgl. **בַּר** chald. draußen, außer) das „Freie“, wie wir sagen (**בַּר** rein, frei s., sei es von Wasser = Festland, oder von Menschen = Wüste¹⁾, 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 **לְשׂוֹמְרֵי** diesem naturweltlichen Walten Gottes geschichtlichen Zweck, ethisches Ziel. **שָׁמַיִם** bed. hoch und steil, unnahbar s. Es ist hier mit dem Acc. des Zieles verbunden: solche welche *in squalore et luctu* schmutzigen Trauerkleidern am Boden sitzen (Jer. 14, 2) werden hoch zum Glücke d. i. kommen auf unnahbare Höhe des Glückes zu stehen. **יָשִׁיעַ** (auch *in p.* stets sein erstes Segol behauptend) ist seiner nächsten Bed. nach Weite, Geräumigkeit, Wolergehen.

- 12 Der zunichte macht die Anschläge der Schlaunen,
So daß ihre Hände nichts Förderndes vermögen;
13 Der da fängt Weise in ihrer Schlaubeit
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 **בַּר** 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 **רַעְשָׁתוֹ** vgl. das *Chethib* **רַעְשָׁתוֹ** Spr. 23, 26 nebst Ex. 2, 16. **רַעְשָׁתוֹ** (seltener *plene* **רַעְשָׁתוֹ**) kommt außer Iob und Spr. nur Mi. 6, 9. Jes. 28, 29 und auch da in gnomischem Zus. vor. Das Stammwort ist **רָשָׁע** (**רָשָׁע**) bestehen (vgl. **كان** und syr. **קום**, pehly.

אֲנִי), III. **وَأَسَى** in Stand setzen, fördern (v. **أَسَى** = **وَأَسَى**), wovon es, ohne daß der dunkle Vocal es zur Passivbildung stempelt (vgl. **הִקְדָּה** 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. 13^a läßt sich gar nicht treffender übersetzen als Paulus 1 Cor. 3, 19 es thut.³ Ueber **מִפְּתוּחַ** = **מִפְּתוּחַ** s. zu Ps. 27, 5. Bei **מִפְּתוּחַ** 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 **מִפְּתוּחַ** deckt sich mit dem lat. *praeceps*. Er gießt über die Weltklugen aus was die Proph. den Geist des Tiefschlafs (**תְּרִדְתָּ**) und des Schwindels (**תְּרִדְתָּ**) nennen, so daß sie, in Ausführung ihrer Pläne begriffen, bei Tage auf Finsternis stoßen (**מִפְּתוּחַ** mit Acc. des Obj. wie das Kal z. B. Gen. 32, 18) und als ob es Nacht wäre am hellen Mittag tappen, durch Tasten das Sehen zu ersetzen suchend (Dt. 28, 29 vgl. Jes. 59, 9 f.). Dagegen hilft er dem Armen. In **מִפְּתוּחַ** ist **מִפְּתוּחַ** das Permutativ von **מִפְּתוּחַ**: von dem Schwerte, von ihrem (schwertgleichen) Munde, oder **מִפְּתוּחַ** ist attributives Complement des **מִפְּתוּחַ**: 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 **מִן** bei **מִן** hat die Präsumtion für sich, das wovon gerettet wird (vgl. v. 20) zu bezeichnen. Ludw. Cappellus corrigirt **מִפְּתוּחַ**, was Ew. Olsh. Riehm billigen, aber **מִפְּתוּחַ** und dessen Passiva worden zwar wie von Städten, Ländern und Völkern, so einmal 2 K. 3, 23 von feindlichen Königen, nicht aber von einzelnen Menschen gesagt. Hitz. liest **מִפְּתוּחַ** = **מִפְּתוּחַ** 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 vorzusetzen. Wir fassen **מִפְּתוּחַ** permutativisch, da im anderen Falle **מִפְּתוּחַ** (vgl. Jes. 11, 4) zu sagen näher lag. Zu

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

2) s. Wetzstein in DMZ XXII, 119. Lautlich fern liegt **توشية** wov. **وشى** Ausschmückung (Lagarde zu den Proverben 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 עֲלֵתָהּ (Ges. § 80 Anm. 2^f), erweicht aus עֲלֵתָהּ 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 Zungengepoitsch wirst du geborgen,
Und fürchtest nicht Verheerung wenn sie daherkommt.

Die Rede des Eliphaz 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 (דוֹרְכֵיךָ), und seine Züchtigung עֲלֵתָהּ 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 דָּרָא 18^a wird die Einheit des Subjects der Gegensätze betont. Die Pausalform עֲלֵתָהּ ist nach dem pausalen Uebergang von עֲלֵתָהּ zu beurtheilen (s. zu Gen. 43, 14); 18^b ist wie ein V. לִי flectirt, die Bed. ‚heilen‘ gewinnt es von dem Wurzelbegriff des Besänftigen oder Stillens (فأ, فاء) aus. V. 19 ist nach Art der sogenannten Zahlensprüche geformt Spr. 6, 16. 30, 15. 18 wie auch die Völkergerichtsrede bei Amos c. 1—2: in sechs Nöthen, ja in noch mehr als sechs. רַע 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 (רִיב) der Zungen. Mit שָׁרַר assonirt v. שָׁרַר wie Ben-Sira 40, 9 שָׁרַר שָׁרַר zusammenstellt (Hitz.). Die Schreibung שָׁרַר (wie Ps. 72, 14) wechselt v. 22 mit der correcteren שָׁרַר. Zu כִּי רָבִיא vgl. die ähnlich lautenden Stellen Spr. 3, 25. Jes. 28, 15. In כִּי שָׁרַר stufenpsalmartig einsetzend steigen die Verheißungen des Eliphaz 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 dir's gesagt sein!

Das V. שָׁרַר hat 22^a לְ des Verachteten bei sich wie 39, 7. 18. 22. 41, 21 u. 8. אֶל-חֵירָא ist subjectiv gefärbte Verneinung: fürchte dich nur nicht = du hast's nicht nöthig. In v. 23 ist קִרְיָהּ kürzester Nominalsatz (vgl. 9, 27. Koh. 2, 21) für קִרְיָהּ. 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 אֲבֵי הַשָּׂדֶה befremdet, aber die LA אֲבֵי הַשָּׂדֶה (s. Raschi) d. i. mit den Feldherren (näml. menschen- oder affenartigen Thieren) nach Mischna *Kita-jim* VIII, 5 bringt in den Text eine sonst im A. T. spurlose Fabelei.¹ Die Verheißung 23^a verhält sich verneinend zu כָּפַן und 23^b verneinend zu שָׁרַר. 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. alleits befriedet ist; שָׁלוֹם ist Praedicatsnom., nicht adverb. Acc. (Dillm.).² In 24^b ist zu periodisiren: und wenn du dein Hauswesen (בֵּית) nicht Trift, sondern Wohnung wie נִוָּה 8, 6)³ musterst (פָּקַד / פָּקַד) die Augen nach etwas öffnen, eindringlich, spähend, suchend danach sehen), so fehlst 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 וְיִרְיָהּ (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 וְיִרְיָהּ auch die LA וְיִרְיָהּ findet) erinnert man sich des salom. Ps. 72, 16. Das Wort אֲבֵי הַשָּׂדֶה hat im A. T. nur das B. Jesaia in den bestrittenen sowol als echten Bestandtheilen mit dem B. Iob gemein. Die Bed. des N. קָרָא ist mit Beziehung 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 Ausg. haben וְיִרְיָהּ ohne Metheg (so daß das *Geresch* dieses vertritt), andere (wie die Mautuaner Norzi's) richtiger וְיִרְיָהּ, denn das Gegentheil Metheg bleibt bei *Mugrasch* Ps. 18, 1. 31, 16. Spr. 22, 27.

קֶהֶל (das höhere Mannesalter bis zu den Fünfzigen),¹ welchem Dillm. noch das äth. *lehka* (altern) beifügt, und קלחמ, קלחל (eingeschrumpft, hochalterig s.) lautlich schwierig. Wir entnehmen die an beiden St. passende Bed. Vollkraft mit Fleischer² der nächstliegenden Vergleichung des arab. كَلح; 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 בָּעֵמֹ (vgl. ἰδὼν καιρῶ Gal. 6, 9) „zu ihrer Zeit“ d. i. der Zeit der Ernte, auf dem Höhepunkte kernhafter Reife steht. קָלַח heißt hier das Aufsteigen der Garben zur Tenne, wie anderwärts das Aufsteigen d. i. Hinaufgebrachtwerden der Opferthiere auf den Altar. קָרַח bed. hier wie sonst den Garbenhaufen

كَلحيس (s. Wetzstein zu Jes. S. 709 Anm. 1), 21, 32 aber den Grabhügel جَدَث (v. جد massenhaft häufen √ جد flechten, verknotten, verdichten). LXX umschreibend (ohne wie Merx meint בלה für בבלה zu lesen): ὡσπερ σῆτος ὄριμος κατὰ καιρὸν θειρίζομενος, ἢ ὡσπερ θιμωνία ἄλωνος καθ' ὄραν συγκομισθεῖσα.

Nun schließt Eliphaz seine Rede in dem epimythionartigen Distich v. 27 mit einem nachdrücklichen Notabene. Er spricht zugleich im Namen seiner Begleiter. In וְקָרַח וְקָלַח wird das an die Spitze gestellte וְאִי wiederaufgenommen und קָלַח (mit anomaler Anwendung des מרחיק Michlol 89^b) ist dazu das Praed. (*sic id se habere*). Es

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

2) Aus der √ קלח (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 קלח, קלח, קלח, קלח, קלח, קלח u. s. w., im Allgem. die Bedd. zusammenbringen, zusammenfassen, zusammenhalten, einschließen u. dgl., קלח aber bes. die Bed. zu-

sammenziehen, gewaltsam verzerren, näml. die Gesichtsmuskeln zum Grinsen und Zähnefletschen, oder auch zum sardonischen (grinsenden) Lächeln mit Auseinanderziehen der Lippen. Die allgem. Bed. des Zusammenziehens, شد, löst sich aber von jener speziellen Bez. auf die Gesichtsmuskeln und tritt hervor in der III. Form كَلح 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 verharret. Ebendaher دَهْرٌ كَالح eine harte Zeit = زمان سدید, und كَالح, كَالح (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. Hiernach wird wol für קָלַח die Grundbed. Härte = straffe ungebrochene Kraft anzunehmen s. Fl.

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

Alles was Eliphaz 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 verfallend 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: הַיְצַרִּיק אָבִיר, 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 Eliphaz 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 Eliphaz der Trübsal zuspricht. Es fragt sich also, wie damit der Plan des Buches bestehe. Es ist kein Irrtum in der Rede des Eliphaz 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 Eliphaz 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, אָשָׁם, אָשָׁם zusammengefaßt, stehen in innerlich nothwendigem Folgenzusammenhang. Dieses Leiden des Gottlosen ist Strafverhängnis göttlicher Gerechtigkeit, es ist Züchtigung מַיִסָּר in Gesinnung des Zorns Ps. 6, 2. 38, 2. Jer. 10, 24 f., wenn auch noch nicht peremptorischen Zorns; es ist Strafleiden (אָשָׁם, אָשָׁם, אָשָׁם, *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 ernstesten Streben nach Heiligung beherrscht wird, nie ein Gegenstand des göttlichen Zorns werden, er steht nach A. u.

1) Unsere alten Dogmatiker (s. z. B. Bäier, *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 Olym-piodorus.

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, מוּכָרָה oder מוּכָרָה 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 Sündenkenntnis des Leidenden ist, desto zaghafter ist dann seine Schmerzensstimmung, und doch sind die Gedanken Gottes über ihn מוּשָׁבָר 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 anzuweichen, 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 (אֱמוּנָה) von ihm loszureißen vermögen. Als ein solches Leiden wird der Fromme sein Leiden erkennen, wenn es ihn mitten im Zustande der Gottinnigkeit, des Botens und Wachens, des Ringens nach Heiligung befällt. Die Schrift bedient sich von dieser Leidensart, dem Prüfungsleiden, der Ausdrücke מִכָּוֶן Dt. 8, 2. 16 und מִכָּוֶן 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 Schmelztiigel für edle Metalle. Reiche Belohnung wartet dessen, der in der Prüfung, Versuchung, Anfechtung bewährt erfunden wird und als lauterer, probenhaltiges 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 *στανός*, 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. Eliphaz ist zu Iob, überzeugt von der lauterer 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 verlornen Mann sei und ebendeshalb kraft der aus dem Vergeltungsglauben hervorgehenden Folgerung kein frommer und gerechter (Reichm), 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 Untergang abzwicke. 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 Wolmeinsens 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 *πρότον ψεύδος*. Iobs Leiden ist kein provocirtes Züchtigungsleiden. Jahve hat es ohne vorliegenden Anlaß der Züchtigung nach freier Entschliebung über seinen Knecht verhängt, um ihn zu bewähren. Das ist was Eliphaz außer Betracht läßt und was auch wir ohne den Prolog und Epilog nicht wissen würden. Freilich ist es wahr, was Reichm 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 Eliphaz Iobs Leiden als verdient ansieht — auch übrigens ist seine Rede, obwol an sich schön und wahr, doch herzlos, von oben herab kritisirend und hinterhältig: denn 1) sie enthält kein Wort des Mitleids mit dem Dulder ohne Gleichen, aber dafür moralisirende Zurechtweisungen, denen man anmerkt, daß der Redner noch

Schlimmeres, als er zu sagen wagt, zurückhält. 2) Eliphaz 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 gravitatisch 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 Verwicklung an. An der Schwierigkeit die es dem Ausleger macht, das Falsche an der Rede des Eliphaz 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 Eliphaz' erste Rede c. VI. VII.

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

[Da hób Ijjob 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 עֲצָב 5, 2 ist das was Eliphaz ihm vorgeworfen. Iob wünscht daß man in die eine Wagschale seinen Mismut und in die andere seine הִקְרָה *Keri* הִקְרָה legen und zusammen (וַיִּזְכֵּר) wiegen möge. Das N. הִקְרָה (so das *Chethib* hier und 30, 13) oder הִקְרָה (6, 30) v. הִקְרָה (הִקְרָה) = הִקְרָה bed.

1) Das V. הִקְרָה bed. urspr. $\chi\alpha\iota\nu\epsilon\upsilon\alpha$ gähnen, klaffen hiare z. B. *hawāt et-ta'nah* die Stichwunde klafft (Imperf. *tahwi*, Inf. *huwij-un*), „wenn sie ihren Mund — der türk. Kamus setzt ausmalend hinzu: wie eine Tulpe — öffnet.“

Daher zunächst *hawijah* $\chi\alpha\iota\nu\omicron\upsilon\sigma\alpha$, $\chi\alpha\iota\nu\omicron\nu$ d. h. $\chi\alpha\sigma\mu\alpha$ *hūwah* (هَوَاح), *uhwijah*, *hūwāh*, *mawāt* Kluft, gähnende Tiefe, Schlund, Abgrund $\beta\alpha\sigma\alpha\delta\omicron\upsilon\sigma\omicron\nu$ *vorago*; *hawijah* und *hawāt* oder *hūhāt* (Reduplicationsform) bes. eine sehr tiefe Grube oder ein solcher Brunnen. Aber jene nämlichen Wörter *hawijah*, *hūwah*, *uhwijah*,

mawāt bed. auch wie das gewöhnliche هَوَاح das $\chi\alpha\sigma\mu\alpha$ zwischen Himmel und Erde d. h. den weiten und leeren Luftraum, dasselbe was *gawc*. Die weiteren Bedd. oder vielmehr Anwendungen und Beziehungen von *hawā*: bewegte Luft, Luftzug, Wind, Wetter sind alle secundär und verhalten sich zu jener Urbed. wie *samā* Regengewölk, Regen, durch den Regen erzeugtes Gras zu der Urbed. Höhe, Himmel, s. Mehren, Rhetorik der Araber S. 107 Z. 14 ff. Jenes *hawā* 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'idatuhum hawā-un*, wo Beidāwi *hawā* zuerst geradezu durch *chalā* Leere, leerer

$\chi\alpha\sigma\mu\alpha$ klaffende Tiefe und Leere, dann das abgründliche Uebel. עֲצָב wie עֲצָב aufheben, von der Wage wie *pendere* sie herabhängen lassen (versch. von נָשָׂא = נָסַח , wov. die Wage als Werkzeug des Prüfens den Namen hat); *attollant* mit allgemeinstem unbestimmtem Subj. ist s. v. a. *attollatur*. Wenn man sich dazu verstünde, ja dann würde sich zeigen (וַיִּזְכֵּר wie 3, 13., mit affirmativer Bed. des וַיִּזְכֵּר 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 (וַיִּזְכֵּר poetisch mit וַיִּזְכֵּר wechselnd Ps. 8, 9). Ähnlich in der Begriffsgruppierung, aber übrigens ungleichartig ist Spr. 27, 3; möglich aber daß dem Verf. des B. Iob dieser salom. Spruch im Sinne lag. וַיִּזְכֵּר geht neutr. zurück auf וַיִּזְכֵּר zurück. עֲצָב mit Ton auf *penult*. kann hier wo ein solcher rhythmischer Grund wie Ps. 37, 20. 137, 7 nicht statt hat nicht von עֲצָב , sondern nur von עֲצָב oder עֲצָב (s. zu Spr. 20, 25., wo עֲצָב verkürzt aus עֲצָב) herkommen, aber nicht in der Bed.

schlüpfen, sondern in der des arab. لَعْنًا (لَعْنًا) *temere loqui*, aeth. ረገገ *ll' l'a* lallen, stammeln — eine Bed. die mit Hitz. viell. auch für וַיִּזְכֵּר Ob. v. 16 (vom Deliriren der Säufer) anzunehmen ist. Seine Worte

Raum erkl., d. h. wie er hinzusetzt: *chālijet'an el-fahm*, wie man von einem Kopf- und Mutlosen sage: *kalbahu hawā*), vgl. die Reduplicationsstämme *hūhah* und *hawāt*. Daher auch *haww* Leere, Lücke d. h. Mauer- oder Dachlücke, Kappfenster (*hawwah*, *kūwah*), 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. *ka'ada fi hawwih* er setzte sich neben ihn. Von der Bed. leer s. kommt dann 1) *hawāt el-mar'ah* d. h. *vacua fuit mulier* = *orba liberis*, wie *χῆρα* *vidua*, eig. Leere, franz. *vide*; 2) *hawā er-raḡul* d. h. *vacuus, inanis factus est vir* = *exanimatus* (vgl. فَرِغ 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, *tahi, delabi; cadere, deorsum ruere*. Dieses *cadere* führt dann zu dem allgemeinen *incidere, accidere, fieri, esse, هَوَى, هَوَى, هَوَى*, wie وَقَعَ vorfallen, eintreten, thatsächlich werden;

وَأَفِيع , thatsächlich, wirklich. Von hier erst geht das Wort, wie viele ähnliche, in die Lautbed. über (wie gewiß auch هَوَى , هَوَى): wie etwas Stürzendes dumpf tönen u. s. w., *donare, rumorem, fragorem edere* (*fragor* v. *frangi*), daher *hawāt udnuhu hawijān* 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. *jahwā* 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 *P.* (vgl. Ethé, Schlafgemach der Phantasie 1868. II S. 6 f.).

sind wie eines Delirirenden. יַעֲרֹבֵנִי ist nach Ps. 38, 3., יַעֲרֹבֵנִי nach Ps. 7, 14 zu erklären. יַעֲרֹבֵנִי kurz für יַעֲרֹבֵנִי מִלְחָמָה עִלַי 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. 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 הָמָרָה ist überall das was getrunken wird); Gottes Zorn zwingt ihm nicht bloß leiblich sondern tiefinnerlich 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 הָמָרָה des Wildesels (s. zu 39, 5) parallele הָמָרָה 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 בָּלִיל (Jes. 30, 24) Mengfutter aus verschiedenen Getreidearten *farrago*. „Ohne Salz“ ist virtuelles Adj. zu הָמָרָה: 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 הָמָרָה. Das Trg. übers. הָמָרָה mit הָמָרָה, dem talmud. Namen des Eidotters *Terumoth* X, 12. *Aboda zara* 40^a (welche letztere Stelle Saadia vergleicht), aber das Eiweiß (הָמָרָה oder הָמָרָה) ist kein Schleim הָמָרָה und wird flüssig sowol als gekocht gern genossen. Richtig

der Syr. מִלְחָמָה was der Ar. durch حَمَامَةً wiedergibt. So heißt der Portulak, dessen Blume beim Verblühen gallertartig sich auflöst, so genannt, *because exuding mucilage* (مَلْعَبَةٌ), *so that it is likened to the أحمق* (lat. *bliteus = fatuus*) *whose slaver is flowing* (Lane). Die-

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

ser Schleim des Burzels (aus *porcilaca = portulaca*), der bekannten Gemtispflanze, ist gemeint. Er ist geschmacklos und somit also keine Delicatösse. So ists mit seinem 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 יַעֲרֹבֵנִי Jes. 41, 24 Attributivsatz, הָמָרָה 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 Eliphaz mutet ihm zu, diese Kost wolschmeckend zu finden. הָמָרָה in הָמָרָה wird von Ges. Ew. Hahn Schlottm. Olsh. Dillm. als Constr. von הָמָרָה Siechtum, Unflat gefaßt, aber besser faßt man es mit Hlgst. und Riehm als *plur.* von הָמָרָה 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‘ bod.

auch das herbeigezogene arab. كَدْبَةٌ nicht, sondern einen Haufen von Speisen oder Getränken. Böttch. liest הָמָרָה 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 aushüpfen in schonungsloser Pein —
Daß ich nicht verleugnet habe des Heiligen Worte.

Sein Wunsch geht auf Beendigung seines Leidens durch den Tod. Für הָמָרָה ist hier wie Ps. 106, 15 vocalisirt Olsh. 154^{ab}. Statt הָמָרָה 8^b lesen Hupf. Merx u. A. הָמָרָה, 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 Hilfe ist. „Mich abschnitte“ ist s. v. a. meine Seele oder mein Leben, meinen Lebensfaden 27, 8. Jes. 38, 12. Auf das optative הָמָרָה Ges. § 136, 1 folgen optative *full.*, theilweise in Jussivform, wie הָמָרָה *velit* (*Hi.* von הָמָרָה *velle*) und הָמָרָה *solvat* (*Hi.* von הָמָרָה). In der RA הָמָרָה ist das Ausstrecken der Hand als Lösung der bislang ruhenden und wie gebundenen gedacht. Mit הָמָרָה 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) Das ὄσπερ ὄσμιον λέοντος der LXX erklärt sich daraus daß im Syr. ruah arjo ein Name des Aussatzes und arjono des Aussätzigen ist, s. Bickell p. 22.

wirkte. Wenn nun aber יְהַרְרֵי (mit festem *Kamez* wie יְהַרְרֵי Thren. 3, 59) = $\text{יָאֵר זֵאֵר הַמַּיִם}$ Ps. 119, 50 sein Subj. in dem folg. כִּי hat: es würde sein Trost sein, nicht des Heiligen Worte (vgl. 23, 11 f. und אֲבִירֵי־אֵל im Munde Bileams, des nicht israel. Propheten, Num. 24, 4. 16) verleugnet zu haben: so ist der Satz וְאֵסְפֶרְךָ 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. סָלֵי ist durch LXX $\eta\lambda\lambda\acute{o}\mu\eta\nu$ in

Beihalt des arab. صَلَد (hart s., hart auftreten, *pulsare tellus*, von dem mit den Vorderfüßen hart auftretenden galoppirenden Rosse) die Bed. *tripudiare* gesichert, wonach auch Targ. וְאֵסְפֶרְךָ (ich werde frohlocken) übers.¹ לֹא רָחַמְלִי ist jedenfalls nähere Bestimmung zu בְּהַרְרֵךְ , entw. indem man הִרְרֵה wie לִרְרֵה 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 הַמֶּלֶךְ 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 Gleichet der Kraft von Steinen meine Kraft?
Oder ist mein Fleisch ehern?
- 13 Oder bin ich nicht hilflos 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? $\text{הַאֲרִירֶיךָ יִפְשֵׁט}$ 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 הֲאִם . Schlottm. faßt die doppelte Fragpartikel nach Art der doppelten Negation als Verstärkung der einfachen und vergleicht Zusammensetzungen wie הֲיִכִי und הֲאִם ; 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 סָלֵי in der Bed. anflehn und סָלֵי in der Bed. Litanei; das mischnisch-talmud. סָלֵי bed. sich verengen, 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 אִם hier dem Sinne nach s. v. a. אִם ist. Aber daß אִם vom verneinenden Schwure her den Sinn von אִם haben könne, ist nicht anzunehmen; es wäre dann Bedingungsartikel, hat aber hier die Präsumtion für sich, gleich den beiden vorausgegangenen אִם Fragpartikel zu sein. Wir haben also ein verstärktes אִם vor uns, welches wie aus 20, 4. 41, 1 ersichtlich zwar nicht die Bed. aber den Sinn von אִם haben kann, indem die Frage: bin ich hilflos? s. v. a. die Aussage: bin ich doch hilflos. So auch Num. 17, 28 (die einzige Stelle, in welcher אִם 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 עֲזָרָתִי „meine Hülfe“ d. i. mir werdende ist das objective wie das von דְּרָגָתִי 14, 5 „seine Schranken“ d. i. ihm geltende. Es ist nichts an ihm was auf Hülfe die ihm werden könnte schließen ließe, und Bestand הַבְּשָׂרָה d. i. metonymisch die Aussicht auf *restitutio in integrum* ist fortgestoßen, fortgescheucht von ihm hinweg, ist für ihn verloren. Es gibt für ihn keinen אִסִּי (Arzt) = מְרַאשִׁי (Wiederhersteller).

- 14 Triff 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 הֲאִם mit Hitz. in der Bed.

Schimpf faßt (vgl. חֶסֶד Neid mit der etwas anders gewendeten Bed. des Wurzelbegriffs heftiger Gefühlsregung, s. Psalmen S. 77 f. und zu Spr. 14, 34): Triff 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 אִם 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 יִרְוֹחַ macht: Dem Hingeschmolzenen wird von seinem Freunde Schmach, und dieser verläßt (ebendamt 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 אִם von יִרְוֹחַ 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. **מָס**) stempelt es zum Adjectiv von **מָסָה**: 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 (vgl. **אֲבָבִים** Jer. 15, 18 opp. **אֲרִיזוֹן**), wie das sich inhaltsleer findende Bett (**אֲרִיזוֹן** wasserhaltiges Rinnal *a continendo*) von Bächen so dahinfahren d. i. ohne Nachschub dahinschwimmen, nicht: welche überschwellen (Dillm. Zöckl.), was einen müßigen Zug in das Bild hineinbringt. Das Bild wird v. 15 skizzirt und dann ausgemalt. Subj. von **יִעֲבְרוּ** sind nicht die Freunde, sondern nach 11, 16 vgl. 30, 15 die **הַגְּלִילִים**, hier Berg- oder Waldbäche, die im Frühling durch das schmelzende Eis und den von den Bergen herabthauenden Schnee eine große Wasserfülle gewinnen (vgl. **χεῖμα ῥόσους** vom Winterwasser angeschwellter Gießbach). Von den schmelzenden Eisstücken trübt sich (**קָדַר** vom Wasser: trübe, dunkel s. infolge von Aufrührung oder Aufbrodeln, vgl. **קָדַר** Kessel, **קָדַרְהָ** Topf und zu **כִּידוֹר** 15, 24) das Wasser solcher Wadi's und der zusammenfallende Schnee birgt sich (**הִתְעַלְּמָה**) in sie hinein (**עַל** 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 (**פָּוּ** **זָרַב** = **זָרַב** Ez. 21, 3 *aduri*), so werden sie zu nichts (**לְשִׁמְתָהּ** *ad silentium redigi*), weil ihnen Quellen fehlen welche was die Glut verzehrt wieder ersetzen; sie erlöschen (**תִּיבְרָהּ** *extingui*) **בְּחַמֵּי** wenn es heiß wird. Das Suff. ist nicht mit Hirz. Hitz. auf ein verschwiegenes **זָרַב** zu bez., sondern mit Ew. Olsh. u. A. neutr. zu fassen: wenn es heiß wird (vgl. **בְּיָהוּ** 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 Teimás,
Die Karawanen Saba's hofften auf sie,
20 Wurden enttäuscht ob des Vertrauens,
Kamen bis hin und wurden schamroth.

Der Pfad heißt **אֲרִיזוֹן** und die Karawane (ein persisches Wort) **אֲרִיזוֹתָהּ** (Fem. v. **אֲרִיזָה**), arab. **سَيَّارَةٌ**, wonach Jes. 21, 13 richtig **אֲרִיזוֹתָהּ** punktirt ist, wie auch hier 19^a punktirt sein sollte, obwol auch infinitivisches **אֲרִיזוֹתָהּ** Wanderung auf die Wandergesellschaft wie **שְׂמֵרָה** vom Wachen auf die Wacht Ps. 141, 3 übertragen sein kann (vgl. übrigens

zu 13, 27). Keinesfalls ist 18^a mit Hirz. Ew. Schlottm. **אֲרִיזוֹתָהּ** 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 18^b lautet auch gar nicht wie von Menschen; **יִלְבְּשׁוּ** von seinem Regens losgerissen würde **יִלְבְּשׁוּ** statt **יִלְבְּשׁוּ** fordern, und kann **הוּא** 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 **לֵף** von **לָפַי** (vgl. **לָפַי** winden wickeln, wov. z. B. **מִלֵּף** *milf* Tuch vom Dreisichwickeln) bed. hier

sich längs hinwinden und **עָלָה בְּהוֹרֵהוּ** in Nichts (vgl. Jes. 40, 23) aufgehen nach Analogie von **עָלָה בְּעָשָׁן** 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. **תִּיבְרָהּ** (genauer **תִּיבְרָהּ**) liegt zwischen *Tebuk* und *Wadi el-kora*, nordöstlich von jenem, 40 St. südlicher als *Dumat el-jendel* und wird von arab. Geographen nicht zur arab. Halbinsel, sondern zur syr. Wüste gerechnet. **זָרַב** 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 **זָרַב** sonst nur im Aram. und Arab. die Bed. fließen nachweisbar — vertrocknen sie; beim Höhepunkte (wie **מִלֵּף** nach Kámús: 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 Témá 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, allbekanntesten großen Handelszüge, welche periodisch von Jemen über Témá nach Babylon und von Akîr, dem Hafen von Gerrha (גֵּרְחָה), über Témá nach Syrien durch die wasserlosen centralen Wüsten zogen. Im J. 1857 verirte sich die Damask-Bagdader Karawane zwischen den Stationen Ka'ra und Kobésa im nördlichen Theile der syr. Wüste und blieb nach längerem Hin- und Herziehen liegen. Wer ein starkes *Delül* (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 אַרְרֹחַי, dann חַלְיֹתַי. Aus der Ferne schon haben sie nach dem Wadi hingeblickt, haben gehofft לְמוֹ (ethischer Dativ: sich des Erhofften getröstend); sie haben sich aber geschämt darob daß sie vertraut d. i. zuversichtlich darauf gerechnet haben (אֶתְּךָ zur Einheit zusammenfassender Sing. wie z. B. Jes. 8, 26), sind gekommen bis hin (עָרִירָה) neutr. bis zu dem Orte wie Jes. 5, 21 בָּהֶן drin, näml. im Lande) und errötheten oder eig., da אֶתְּךָ 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 dormalen 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. עָרִירָה geht auf Iobs gegenwärtige Lage, an welcher die Freundschaft der Drei statt sich zu bewähren gescheitert ist. In v. 21 schwankt die LA zwischen לִי und לָא und dem כִּרְיִי לִי. Dieses לִי gibt keinen nur einigermaßen passenden Sinn als diesen: ihr seid zu ihm d. h. so einem Bergbach geworden, denn הִירָחֵם ist nicht mit Stichel u. A. estis, sondern facti estis zu übers. Aber schon der Targ. übersetzt לָא: ihr seid geworden als ob ihr nicht gewesen d. h. zu Nichts. Da nun לָא 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 Chethib; in dem Bilde entspricht am meisten das אֶתְּךָ בְּהַרְיִי, welches s. v. a. εἰς οὐδὲν ἵγνεσθαι Act. 5, 36. LXX Syr. Hier. (vgl. Ges. § 137 Anm. 3) übers. לִי statt לִי: ihr seid es (solche trügliche Bäche) mir geworden, Ew. will lesen: לִי בְּכֵן עָרָה הִירָחֵם was Dillm. gutzuheißend geneigt ist; aber dieses כֵן bezöge sich der Gedankenfolge nach auf die Karawanen, denen doch nicht die Freunde verglichen werden, sondern Iob selber. In 21^b bilden הִירָחֵם und הִירָחֵם ein nahe liegendes und auch sowol (z. B. Sach. 9, 5) häufiges Wortspiel; die hie und da sich findende LA הִירָחֵם 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 gemäße wolwollendes Verhalten. חַלְיִי ist (der Fall) daß ' wie z. B. Gen. 27, 36. 29, 15. חַלְיִי hat zurückgezogenen Ton nach dem Gesetze des אֶתְּךָ אֶתְּךָ, welchem auch וּ und וּ als Auslaute einfacher Silben sich fügen. כֵּן wie Spr. 5, 10. Lev. 26, 20 was man mit Kraftanstrengung erworben, syn. חַלְיִי was jemandes Stärke nach außen ist. חַלְיִי ist Imper. nach der Form des starken Verbuns 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). חַלְיִי 25^a gäbe in der Bed. von חַלְיִי Ps. 119, 103 einen in den Zus. sich fugenden Ged.: wie süß sind etc. (Hirz. Ew. Schlottm. Dillm.), aber diese Bed. hat 16, 3 gegen sich. Hupf. übers. mit Vergleichung von חַלְיִי: quantumvis acerba, schon doshalb unannehmbar, weil חַלְיִי wol quidquid, aber nicht quantumvis bedeuten kann. Halm vergleicht das arab. مَرَضٌ

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 nicht מִרְיָן v. מִרְיָן s. würde nicht 'kränkend', sondern mit Krankheit behaftet bed. Verhältnismäßig am besten v. Gerl.: wie stark oder kräftig sind etc. In מִרְיָן (√ מִרְיָן stringere streifen und straff anziehen, wov. מִרְיָן entgegenstreben ἀντιτείνω; מִרְיָן rebelliren; מִרְיָן fest gedreht s.; מִרְיָן zäh, hart und zugleich elastisch s., vgl. zu 16, 3.

23, 2) liegt die Grundvorstellung des Drucks und Gegendrucks, so daß das חַי. also in den Stand des Widerstrebens versetzen und das חַי. 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, חַי. חַי. inf. absol. als Subject wie Spr. 15, 12 als Obj. Dagegen ist חַי. חַי. 26^a inf. constr. für חַי. חַי. eine Verkürzung die sonst nur in der Abbeugung vorkommt Ez. 21, 29. חַי. חַי. Jer. 29, 8

1) Im Assyr. vereinigt maras in sich die Bedd. üblen Befindens (maras =

מַרְסָא Krankheit) und üblen Weges (z. B. sadi marsuti mühevoller d. i. steile Berge); der gemeinsame Grundbegriff ist die aufreibende Wirkung (vgl. targ. חַי. חַי. zerreiben = מַרְסָא).

u. dgl. Mit ν 26^b beginnt ein einräumender adversativer Umstandssatz: während doch eines Verzeifelten 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 ν ליריו zum fortgesetzten Obj. von הללויה macht: „und die hastige Sprache (besser: leidenschaftliche Erregtheit der Worte) des Verzweifelnden“; aber ν führt nie den Gegenstand der Rüge ein (vgl. 32, 12 mit Spr. 9, 7) und ליריו in jenem Sinne ist gegen den Geist der Sprache, ליריו (mit ν 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 ליריו ist wie 1 S. 14, 42 גורל zu ergänzen. Das V. פרה aber hat hier nicht die Bed. graben, so daß פרה eine Grube zu ergänzen wäre (Hlgst.), sondern die Bed. des Kaufens und Verkaufens (ebenso doppelseitig oder, wie die Araber sagen, doppelgesichtig wie باع vgl. ν יבן kaufen Pa. verkaufen) mit על des Gegenstandes des Kaufhandels, ganz so wie 40, 30.¹ Das ν von ריעכם ist Lesemutter (אם הקריאה) wie in שלי 21, 23.

- 28 Und nun wollest doch scharf mich ansehen,
Euch ins Angesicht werd' ich doch wahrlich nicht lügen.
29 Versuchs doch abermals, nicht geschehe Unrecht;
Ja versuchs 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; ν פנה wie Koh. 2, 11: sich zukehren und betrachtend an etw. haften. אם ist das des verneinenden Schwures: er wird sie doch wahrlich nicht frech anlügen, nämli. in Betreff der Größe und der Unerklärlichkeit seines Leidens. Das auffordernde שיבי gibt in dem Sinne: kehret um d. i. laßt ab mich so zu beurtheilen und zu behandeln (Hitz. Dillm. Zöckl.) einen passenden Ged.; man müßte dann עור zu צרקי-קה ziehen und, noch weiter gehend, ν statt ν lesen: noch bin ich meiner Unschuld mir bewußt (Hitz.). Aber abgesehen von dem Chethib שיבי (Hahn: meine Antwort, gegen den Sprachgebrauch, der in der Bed. antworten nur השיב kennt) verhalten Text und Interpunction sich richtig. Die Aufforderung שיבי geht auf Erneuerung ihres Versuchs ihm wirksamen Zuspruch zu thun, auf Erneuerung in wahrheitsgemäßerer tröstlicherer Weise. Wir erkl. 29^b: 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, 16^b), 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 26^b — nannte man dort das Verkaufen, welches wir מכירו 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 ν יליו, seine Klagen dagegen sind wol berechtigt. Er gibt nicht zu daß der Ausbruch seines Schmerzgefühls c. 3 ν יליו sei; er hat die geistliche Prüfungsfähigkeit nicht so gar verloren, daß er sich nicht Einhalt thun würde wenn er in ν geriethe. So heißt abgründliche Schlechtigkeit der Gesinnung und der Reden Ps. 52, 4, v. ν = ν 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 harret!
3 So muß' 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 ν militia (v. صباء prodire, nämli. in aciem), inwiefern Kriegsdienst vor andern Berufsarten mit Entbehrungen, Strapazen und Gefahren verbunden ist (s. Grimms Lex. N. T. u. καταστειν). Aber ν 1^b (v. שכר arab. שכר, assyr. sakara lohnen, Entgelt geben, sich erkenntlich zeigen) ist nicht der Soldat d. i. um Sold dienende Krieger (Hitz.); Miethstruppen dengen heißt freilich ν 2 S. 10, 6 (vgl. 1 M. 6, 29 ν ν), jedoch ν , neutest. ν , heißt immer der um Lohn gedungene Handarbeiter. Eher ließe sich bei ν an einen Landsknecht, einen Kriegsknecht des Landesherrn, denken; in Wirklichkeit aber hat hier ν wie Jes. 40, 2. Dan. 10, 1 die Bed. der misera conditio ohne weitere Vermittelung der Metapher. Das ν ist begründet, denn man sagt entw. ν oder dichterisch ν 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 Vergleichene 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 ν 3^a 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 hinein-
erstreckt. וַיִּזְעַק 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 זָמַן
zusammen, und es ist nicht zu übers.: Nächte haben Mühsal mir zu-
getheilt. Wie וַיִּזְעַק läßt 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). וַיִּזְעַק ist beidemale *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 Elephan-
tiasis 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
Dämmerung.

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
als Constr. von מִקְרָא v. מִקְרָא ansehen: 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 מִקְרָא wäre doch מִקְרָא angemessener. Wir
fassen deshalb מִקְרָא jetzt lieber mit den meisten Neuern in der Bed.

,dehnen' wie מִדָּה und zwar als Intransitiv oder vielmehr innerliches
Transitiv: Dehnung machen d. i. sich dehnen wie מִקְרָא Eröffnung
machen = sich eröffnen; מִקְרָא für מִקְרָא wie nach Böttchers Beobachtung
(§ 378. 1021^γ) gern vor anlautenden Gutturalen. מִקְרָא 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; מִקְרָא
und מִקְרָא klingen zusammen. Zu 5^a hat man zu bedenken, daß das
semitische לִבַשׁ לְבַשׁ nicht bloß äußerliche Umhüllung, sondern auch
innerliche Vermischung, unentwindbare Verbindung bed. מִקְרָא (v. מִקְרָא
= מִקְרָא festrammen, zerrammeln, morsch machen, morsch, faul s.) bed.

Morschheit und dann Morsch, Auseingefallenes, 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 *σαρξ*, Jes. 14, 11 mit *σῆψις*, Ex. 16, 24 mit *σκαώληξ*

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 Grund-
bed. und die abgeleitete Bed. verbindend, mit *σαρξ σακώληκον*.
שא bed. talmudisch die feuchte Erdscholle, den zusammengebackenen

Klumpen (*Chethib* גִּישׁ, womit Hitz. *جَيْشٌ exercitus* als eig. *globus
militum* vergleicht); גִּישׁ גִּישׁ (גִּישׁ) nennt er den erdfarbigen und rissigen
Schorf womit sein Fleisch überzogen ist. Die *praett.* gehen auf Ver-
gangenes und immer noch Gegenwärtiges, die *full. consec.* auf das in
und mit dem Andern Gegebene. Die Haut גִּישׁ *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 zusammen-
zieht¹; die Folge ist daß sie wieder in Eiterung übergeht. גִּישׁ ist
metaplastische Bildung für גִּישׁ wie Ps. 58, 8. Seine Tage eilen dahin,
die Folge ist daß sie schlechthin hoffnungslos zu Ende gehen. גִּישׁ bed.
das Weben und demgemäß יָרַר יָרַר Richt. 16, 14 den Pflock am
Webebaum (s. Keil), so wie der Webebaum selbst יָרַר יָרַר 1 S. 17, 7
heißt. Die alten Uebers. (abgesehen von LXX, welche *λαλιās* übers.
und also nach Ps. 90, 9 יָרַר gelesen hat²) 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 succi-
ditur*), wonach auch Raschi, Serachja u. A. erkl. Ohne Zweifel ist גִּישׁ
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 Ver-
gleichung aber fordert für גִּישׁ einen concreteren Begriff als *textura*
und Kimchi wird das Rechte getroffen haben, indem er גִּישׁ von dem
Werkzeug versteht, mittelst dessen der Einschlag (פִּירָה) durch den Auf-
zug (שָׂרִי) eingeschossen wird, also die Weberspule, auf welche der
Schußfaden gewunden wird, oder das Weberschiffchen (*navette*), in-
mitten 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.: מִשְׁלֵלָא, aber mit יָרַר am Rande, denn der
LXX-Text hat die Doppelübers. *λαλιās δρομείως*, 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 Scheol 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 bittr'em Weh.

Nur diesseits sieht man Gutes d. i. erlebt man Wolthuendes und Erfreuliches. Mit dem Tode hat das ein Ende. לֹא יִשְׂמַח mit לֹא יִשְׂמַח ist Synon. von לֹא יִשְׂמַח 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 עַיִן Jes. 29, 15 oder עַיִן Jos. 47, 10., nach anderer LA עַיִן : kein Sehens-Auge d. i. kein sehkräftiges, von עַיִן 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 Verschwindensein von der Oberwelt. Denn aus der Scheol 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 עַיִן v. 11 ist עַיִן *talionis*; Michaelis citirt Ez. 16, 43. Mal. 2, 9. Ps. 52, 7. Ueber עַיִן 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; *sâr* (v. سار gehen, ziehen, reisen) bed. geradezu das Schauspiel, und beschauen heißt türkisch *sâr itmek*, vgl. auch سار Lustbarkeit (bes. einer Hochzeitnacht) = سار v. سار *ambulare*, *spectatum ire* und سار spazieren gehen, dann beschauen, so daß türkisch *tamaschdschi* den Schauspieler bed. Ueber עַיִן s. zu Jes- 5, 14. Es bed. die Senkung, Tiefe, Unterwelt im Erdinnern Num. 16, 30. 33., wohin man עַיִן 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 עַיִן 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. עַיִן verhält sich zu עַיִן Gen. 42, 21 wie Entmutigung zu Schmerzempfindung. עַיִן wird von Hitz. viell. richtig mit سار 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 wörd' 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 übermächtigen gefährlichen Elemente, welches fort und fort die Weltordnung bedröht und nur dadurch daß der Allmächtige es in den gesetzten Grenzen zurückhält unschädlich gemacht wird (Riehm Dillm.), aber dem Meere setzt Gott עַיִן und עַיִן — die Wache (עַיִן) 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 עַיִן zur Seite gestellte עַיִן zeigt, im Sinne hat. So wird er also bei עַיִן an den Nil denken wie bei עַיִן an das Krokodil; der Nil heißt auch Jes. 19, 5 עַיִן , 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 zwingen, 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 heftigeren Mutes regen will, bekommt er die Geschosse neuer Leiden zu fühlen. Hitz. versteht unter עַיִן das Monstrum des Meeres selber, aber es markirt den Uebergang von Bild zu Bild. In v. 13 bed. עַיִן mit positivem עַיִן (21, 25. 39, 17) an etw. tragend d. i. sich am Tragen einer Sache theilhaben wie Num. 11, 17 vgl. עַיִן 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, עַיִן ist Absolutivus wie z. B. עַיִן Jes. 10, 6; jedoch hat Schlottm. Kimchi und die alten Ausgg. für sich, indem er sich עַיִן vocalisirt. Iob will lieber den Tod als diese seine Knochen d. h. als diesen seinen nur noch aus dem

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 liebevollen 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 Aufregung, 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 „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 irrtümliche Worte eines Verzagenden sind. Eliphass 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 Eliphass 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 angefaßt, 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 hierher (von 6, 1 an) findet sich in Iobs Rede nichts an Blasphemie oder Ver-

zweiflung 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 erhehen 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 potenzierten 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 בהחיית 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 Scheöl, 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 Psalmen 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 gelogten Lebensfürsten besiegelt worden ist. *Mortis seu inferni* — bem. Brentius — *ea conditio est, ut natura sua 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 Geschehne 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 Scheöl 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), andernteils 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 unerträglichem

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. Eben-dieselbe 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 (שָׁחַ), 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 lauerner 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 getrüben 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 Klage-lieder 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 Trevels Hand.

Bildad, dessen Name viell. בִּלְדָד zu theilen ist und den Sohn des Streites לִבְדָד bed. oder auch בְּלִדְדִי den ohne Brust (Mutter- oder Ammenmilch) Aufgezogenen, beginnt streng und selbstgewiß mit einem *quousque tandem*, עַד-מָתַי nur hier statt des üblichen עַד-מָתַי nicht dieses, sondern dieserlei, solcherlei wie 12, 3. 16, 2. רִיחַ בְּבִירִי ist poetisch s. v. a. prosaisch רִיחַ גְּרוּלָה רִיחַ 1, 19; רִיחַ ist sowohl 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 (בְּהִירָה) רִיחַ גְּבוּהָ 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 Wendungen zu je 3 Zeilen sich zerlegen.“ Das trifft zu, aber daß die 3 Wendungen aus je 3 Zeilen d. i. nach Ewald 3 (masoretischen) Versen bestehen, ist zufällig: es sind 3 Wendungen, 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 Wendungen“, nämli. 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 Schilf verglichen und das Haus seines Glückes, indem die durch das Schilf verbildlichte Vergänglichkeit begründet wird (אֶשְׁרָה v. 14), mit einem Spinnewebe. In der zweiten v. 16—19 folgt das Bild von dem Gartengewächs, welches v. 19 (רִיבְוִי) 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: צדק ist das Recht als Norm und פדיון 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 sehest,
6 Wenn lauter und rechtschaffen du bist:
Ja dann wird er erwachen dir zügel
Und wiederherstellen deiner Gerechtigkeit Wohnung,
7 So daß dein Anfang als winzig erscheinen,
Dein Ausgang aber übergroß wird.

Für Iob (אחרי 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 6^a gemeint, nicht wie Mercior u. A. erklären: *si in posterum puritati et justitiae studueris*. שָׁחַד אֱלֹהִים angelegentlich suchend sich zu Gott wenden, *constr. praegnans* wie אֵלֵינוּ אֱלֹהִים 5, 8. Mit בִּי עָתָה beginnt wie 6, 3, 13, 19 der Nachsatz. Das *Hi.* הִנֵּנִי bed. im vorliegenden Sprachgebrauch ἐπέλαυναι z. B. Dt. 32, 11 und ἐπέλαυναι z. B. Ps. 35, 23., nicht γὰρ γὰρ (sanscr. *gāgar* $\sqrt{\text{gar}} = \text{עָר}$); 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 וְשָׁחַד gibt dann diesem $\text{יִעָר$ seinen Inhalt: die Folge dieses momentan eintretenden Umschwungs wird eine herrliche *restitutio in integrum* sein. Zugegeben auch daß das *Pi.* שָׁחַד ‚befrieden‘ (Hitz. nach Hier.: *pacatum reddet* bedeuten kann, wofür das *Pu.* קָשַׁח 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 אחרי . Die Conj. Olshausens יִשָּׁחַד beseitigt das Auffällige in leichter und gefälliger Weise. Daß das Sprachbewußtsein das Genus von אחרי vergessen habe (Ew. § 174^f), ist kaum glaublich; viell. ist nach Spr. 23, 32, 29, 21 zu construiren: dein Ausgang aber wird das sein, daß es, dieses מְצַר 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 Kleinig-

keit sein — nämll. 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, dir sagen
Und aus ihrem Herzen hervorholen Worte?

Die Aufforderung erinnert an Dt. 32, 7, 4, 32. Zu בִּינֵי (vgl. nachbibl. בִּינֵי *intendere*, בִּינֵי *intentio*) ist לִבָּי zu ergänzen; die Conj. Olshausens יִבִּינֵי ist unnöthig. רִישוֹן 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 ohndrein um vieles kürzere, welches dem unbeständigen (1 Chr. 29, 15) fliehenden Schatten (Hohesl. 2, 17) gleicht, reicht nicht aus, über Gottes Föhrungen ein gründliches Urtheil zu fällen; wir müssen Geschichte und Ueberlieferung zur Hilfe nehmen. Wir sind מִמָּחֹל (wie assyr. *timāli* verkürzt aus מִמָּחֹל) gestern = gestrige (LXX Hier. χθιζοι *hesterni*) = von gestern; mit Olsh. מִמָּחֹל 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 לֹא 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. יִצְרִיאָה *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 Gottvergessenen,
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. אחרי hat hier seine Wurzelbed., an die auch

das doppelsinnige $\text{אֵינִי כִּי־יִרְדֶּה}$ erinnert (s. Hitz. zu Sach. 11, 3); יִשְׁנָה ist Fut. v. שָׁנַן wie syr. ܫܢܢܐ von ܫܢܐ . Mit בָּלַל wechselt $\text{בָּלַי} = \text{בָּבְלַי}$ 35, 16. אֲנָה , welches außer hier nur in ägyptischen Zusammenhängen Ex. 2, 3. Jes. 18, 2 und Jes. 35, 7 neben dem allgem. קָהָה als spec. Schilffname vorkommt (talm. גַּבִּי z. B. *Kelim* 10, 4 „Ball und Knäuel aus zusammengewundenen גַּבִּי “), ist die eig. Papyrusstaude (*Cyperus papyrus* L.); ihr Name leitet sich im Hebr. passend von אָפָה schlürfen (vgl. Lucan 4, 136 *bibulâ papyro*) ab, ist aber zugleich äg., indem koptisch *cham* das Schilf und *gôm*, *gôme* das Buch (wie *über* vom Bast) bed.¹ Das nur im B. Iob und in der Geschichte Josephs vorkommende אֲרָה 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 ἀρχι (ἀρχει) in die Uebers. herübergenommen und wie aus Jes. 19, 7 (עֲרִירָה LXX $\text{καὶ τὸ ἀρχι τὸ γλωσσόν}$) und Sir. 40, 16 ($\text{ἀρχει ἐπὶ παντός ὕδατος καὶ χείλους ποταμοῦ πρὸ παντός λόγτον ἐπιλήσεται}$) ersichtlich, im alex. Griechisch wirklich eingebürgert worden; der Kopte übers. *pi-akhi*, und auch *ake*, *oke* bed. im Koptischen *calamus*, *juncus*.² לֹא יִקְשָׁה ist beschreibender Nebensatz: in einem Zustand, wo sie noch nicht gepflückt zu werden pflegt. אֲרֻרֹתַי 13^a sind die Wege, welche Jemandes Handeln (Spr. 9, 15) oder Erleiden (Spr. 1, 19) einschlägt und einhält. LXX hat näher gelegenes αἰσχρολογία gelesen, was Merx aufgenommen. אֲנִי יִקְשָׁה ist hier fleischliches Selbstvertrauen wie Ps. 49, 14. Mit קִי־יִפְּרֹאֵף *quippe qui* oder *quoniam* (5, 5) wird dieses Ende des Gottvergessenen und des קִי־יִפְּרֹאֵף d. i. des heimlichen Böswichts weiter gezeichnet. קָהָה bed. nach dem Arab. *حَنِيف* den seitwärts Gehenden und ist dort ein *ἐναντίοσημον* (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 יִקְוֶה , v. קִי־וֹ *med. o* oder v. קָשַׁח (Schreibung wie z. B. Dan. 11, 12) in neutrischer Bed.: *succiditur* (ein Verbalstamm gleicher Wurzel mit קָשַׁח niederhauen, קָשַׁח *praecisum, minutum, parvum esse*, wov. das in starrer Vocallosigkeit verbliebene Nomen קָשַׁח Abschnitt, Nonplusultra d. i. *id ultra quod non progrediendum* herkommt). Rödiger im Supplement-Heft zum *Theo.*

1) Jedoch ist der gewöhnliche altäg. Name des Papyrus 'tusi', kopt. Ⲫⲟⲟⲩⲓ (*gouf*).

2) Die Ueberlieferung des Hier., daß אֲרֻרֹתַי 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 achach em sim* seine Aecker grünen von Kraut und in einer Stelle bei Young, *Hieroglyphics* 2, 69: *achechut uoi as em senem* 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 قَامِس *med. Je* rissig, brüchig werden, Hitz. besser قَامِس *med. Fav* einreißen; abbrechen, was den mit *succiditur* wesentlich zusammenfallenden Begriff *abscinditur* gibt. Man erwartete 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 קִישִׁיָא . Saadia¹ übers.: dessen Vertrauen der Sonnenfaden² ist — ein passendes Bild, aber ohne sprachliche Stütze. Man hat also anzunehmen, daß durch וְיָקוּז 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 בֵּיתֵי עֲבָרִישׁ führt auf die Bezeichnung des Glücksstandes des Gottlosen mit בֵּיתֵי v. 15: Sein Haus, das Spinnenhaus, hält ihm nicht Stand. Ueber וְיָקוּז 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 Saft strotzt er bei Sonnenschein
Und über seinen Hag dehnt sein Gesproß sich aus.
- 17 Ueber Steinhauen verfechten 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. וְיָקוּז 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-bâil*) oder „Sonnen-Schleim od. Speichel“ (*tu'âh es-schems*) oder „Teufels Rotz“ (*muchât es-scheitan* DMZ V, 98 Z. 29) oder (ein Wort, welches Ewald, Jahrb. 9, 38 aus

einem nicht vorhandenen حَيْت = وְيָקוּז und einem unarabischen عور Spreu herleitet) حَيْتَعُور v. حَيْتَعُور hin- und herschweifen, unstät hin- und herfahren, zerfahren, vergehen, verschwinden. Von dieser Grundbed. aus ist *chaita' ur*, wie viele ähnliche altarabische Wörter mit angestammter sinnlich-phantastischer Bedeutungsfülle, zum Ausdruck 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 Spinnweben 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 حَيْتَعُور ist in unseren Wörterbüchern zu streichen. Fl.

3) Die Spinne heißt עֲבָרִישׁ für עֲבָרִישׁ arab. *ancabû* (wofür man in Saida auf altphönizischem Boden *accabû* sagt, wie *atta* für *anta*), v. עָבַשׁ (verw. עָבַשׁ) *contrahere* (se), s. Fleischer zu Jes. 59, 5.

(Gen. 17, 18) der Sonne, welche ihm Licht und Wärme spendet, גַּרְדֵּן 16^b ist der Garten als umfriedigter; das Stammwort ist גָּרַד decken, umhegen (s. zu Gen. 2, 8). Wie das Steinhaus 17^b gemeint ist, läßt sich dem parallelen בַּיִת entnehmen. Wir faßten früher בַּיִת 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. בַּיִת , 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 diffundit* er spaltet durch d. i. drängt sich selbst unaufhaltsam durch zwischen Steinen, בַּיִת wie Spr. 8, 2. Ez. 41, 9., sicherer Ez. 1, 27 vgl. Num. 18, 7 als accusativisch-gedachte Praeposition: innerhalb, Synon. von בֵּין , בֵּינֵיהֶם (welches sich im Syr. zu ܒܝܢܐ verkürzt). So Böttcher, Proben S. 210; Stickel, Jen. LZ 1842 S. 818; Ew. Mühlau Dillm. Noch näher aber liegt es, בַּיִת als unmittelbares Obj. zu $\text{יָרַד$ 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 ἀνθρώπον* (Mt. 26, 72). Mit v. 19 lenkt die Schilderung recapitulirend zum Schlusse: Sieh das (בַּיִת zurückweisend wie z. B. 31, 28) ist seines Weges (Lebensganges) Wonne d. h. so geartet, so vergänglich ist sie, so endet sie. LXX hat מַשִּׁיב nicht verstanden und hilft sich mit wolfeilem *καταστροφή ἀσβεστῆς τοιαύτη*. Aus dem Boden, über den er hinrankt, wachsen dann Andere empor, deren Geschick, wenn sie keinen bessern Vertrauensgrund haben als er, dasselbe ist. אֲרָר ist als collectiver Sing. mit Plur. des Präd. verbunden wie Ps. 11, 7. Spr. 28, 1. Jes. 16, 4^b. Die resultatistische 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 Wetst.: „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. בַּיִת ist die Stätte wo etwas heimisch ist (39, 6) und im Arab. mit *ma'din* (مَدِين) die Stätte an welcher etwas von Natur haftet häufig synonym; בַּיִת aber hat hier die in der Sprache der trachonitischen (basanitischen) Israeliten erhalten geliebene Wurzelbed. *secare, findendo discernere* (nicht *transfodere*, eine Bed., welche בַּיִת 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 יָרַד v. 21 ließe sich leicht mit Ew. Böttch. Stick. Dillm.: יָרַד lesen: noch (wie z. B. Ps. 42, 6) wird er füllen; Schlottm. findet dies unnötig, Hitz. nötig, und es ist wahr, daß man eher Unterordnung des v. 22 als des 21 mit יָרַד erwarten sollte. Aber mit gleichem Rechte konnte der Sprecher, die Gedankenfolge von v. 20 beibehaltend, den Satz v. 21, in welchem 20^a zur Ausführung kommt, in Vordersatzform kleiden und nichtsdestoweniger den Hauptton darauf legen. Ueber die Construction des יָרַד (lat. *dum*) s. zu 1, 18. Die Schreibung יָרַד ist wie יָרַד 1, 21. יָרַד Ps. 4, 7. יָרַד 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 שִׁנְאֵיךָ , 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 verfahren. 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 Iob 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 ausgeht. 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 Freundigkeit, Iob ohne weiteres Hilfe und Segen zu verheißeln: er bedingt die Bedingung durch die Bedingung אִם יִרְוֶה אֵינִי אֱלֹהִים. 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 schwerkgeprüften 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 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 Men-

schen. 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 demüthigen müssen, obgleich Bildad nicht das Rechte trafe. Aber Bildad macht zu der Hand Gottes, unter die sich Iob demüthigen 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 müret 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 Heilsentwicklung 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 entschleiern 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 Ijjöb an und sprach:]

- 2 Ja wol ich weiß daß es also:
 Wie könnte Recht haben ein Sterblicher bei Gott!
 3 Wenn 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 Eliphaz 4, 17., welches ähnlich, aber doch nicht gleich lautet, bezieht sich Iob v. 2 zurück, sondern *יִשְׁמַע יְיָ בְּרִיבְיָן* ist Zustimmung zu dem was so eben Bildad gesagt hat; das *י* von *יִשְׁמַע* ist *explicativum*. Der Grundged. der Rede Bildads war der, daß Gott das Recht nicht verdrehe. Ja wol (*יִשְׁמַע* 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; wiew 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 Geschöpfes von seinem Schöpfer. Subj. zu *יִשְׁמַע* 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. *יִשְׁמַע* mit Acc. der Person und Sache bed. einem etwas antworten, einem einen Bescheid geben z. B. 1 S. 20, 10. Die Attribute 4^a 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), *יִשְׁמַע* geht auf Gott dem diese Attribute zukommen. Gott ist weise von Herzen (*לֵב* = *σοφς*), 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 (*יִשְׁמַע* verhärten, näml. *עָרֵב* den Nacken) gereicht also allemal zur Niederlage der Trotzbiehenden. Hier übers. *quis restitit ei*, besser wäre *restititit*; 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 schütterern zusammen;
 7 Der der Sonne gebietet und sie strahlt nicht auf,
 Und legt die Sterne unter Siegel.

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

Syntax nahe wäre dann וְהַקִּיטִים zu erwarten. Auch das Perf. ist ersterer Erkl. günstiger. Ehe die Bergkolosse ein Geschehen gewaren ist das Geschehnis fertig, wie וְהַקִּיטִים besagt; die Zerstörungsmacht seines Zornes ist plötzlich und unwiderstehlich wirkende Allmacht. Er macft 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 Erdreliof 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 הָרֶם wie Richt. 14, 18 וְהָרֶם mit tonlosem *ah* und wie Jes. 19, 18 עֵיר הָרֶם Anspielung auf עֵיר הָרֶם *Hliouópolis* ist, wahrsch. von gleicher Wurzel wie הָרֶם (assy. *hurasu*), 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. הָרֶם geht von der Wurzelbed. fest machen (*fermer*) aus, welche sich in حَتَم und خَتَم zu den Bedd. *confirmare* (*decernere*) und *obsignare* besonders 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 Glaubensmactwort — einzelne gesch. Belege für die hier ausgesagte allgemeine göttliche Erfahrungsthat. sache.

- 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 נִצְרָה 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 נִצְרָה also im Sinne von *expandere* verstanden sein will, woran sich naturgemäß die Erwähnung der mittelst der *רקיע* geschiedenen Gewässer anschließt. Ob aber הָרֶם 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 durchschiff. Hienach scheinen „des Meeres Höhen“ hier wie viell. auch „des Meeres Wurzeln“ 36, 30 den Himmels-ocean zu bed. (Hahn Schlottm. Hitz. u. A.). Aber unzweifelhaft bezeugt findet sich (abgesehen von Apok. 4, 6. 15, 2. 22, 1) diese Vor-

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

stellung von einer himmlischen *θάλασσα* nirgends. Und warum sollte בְּמִתְרֵי (*bämöthê*) 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 Fußtrittten 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 *occusus*), die landwirtschaftlichen Zeiten bestimmte. $\text{שֶׁט$ ist das Siebengestirn (*septentrio* oder *septentriones*) in der Nähe des Polarsterns, verkürzt aus $\text{שֶׁט$ arab. *كَعْش* Todtenbahre.

Der große und der kleine Bär bilden näml. ein Viereck, in welchem die Araber eine Todtenbahre sehen; die drei andern Sterne *ben'ath na'sch* (vgl. 38, 32) erscheinen als das Leichengefolge. בְּמִתְרֵי ist der an den Himmel gefesselte Orion, in welchem die alten Völker einen gewaltigen Riesen und zugleich einen übermüthigen und thörichten Gesellen¹ sahen (K. O. Müller, Kleine deutsche Schriften 2, 125); nach Saad. Abulwalid 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). בְּמִתְרֵי 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-nejm* das Gestirn, genauer aber نُجُومَة genannt wird, was (v. نُجُومَة Feuchtigkeit, Fülle, Reichlichkeit) ebenso wie כִּימָה (vgl. כִּימָה *cumulus*) die dichte Gruppe bez. (s. 38, 31) — das von den *septentriones* zu unterscheidende Siebengestirn, dessen Aufgang und Untergang Anfang und Ausgang der Schifffahrt (*πλειάδες* Schifffahrtsgestirn²) bez.³ Von der

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 *πλειάδες* v. *πλεός*, *πλεός* den gedrängten Sternhaufen, bei Manilius *glomerabile sidus*, s. Ideler, Sternnamen S. 144 und Kuhns Zeitschr. VI, 282—85.

3) Anders als bisher gew., ausgen. כְּסִיל , erkl. M. A. Stern in Geigers Zeitschr. 1865 S. 253 ff. die im B. Iob genannten Sternbilder: כִּימָה Sirius, כְּסִיל Orion, מִרְיָה Hyaden, עֵיש (עֵיש) Pleiaden, דְּרִירִי 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. כִּימָה und כְּסִיל in beliebiger Umstellung. Daß *Πλειάδες* Uebers. von כִּימָה sein soll, sieht man aus LXX Syr. zu 38, 31. Und *Ἐσπερον* entspricht dem עֵיש wie 38, 32 dem עֵיש ; der Syr. hat beidemal ܟܝܡܐ (*Berachoth* 58^b).

nördlichen Hemisphäre wendet sich die Schilderung zur südlichen. Die „Gemächer des Südens“ *הַיָּמִין הַיְּהוּדִים* (vgl. *خَدَرٌ velamen, adytum*) sind vermöge einer *metonymia continentis pro contento* die dort gleichsam einquartierten Gestirne. Richtig Mercier nach dem Vorgange des Trg.: *sidera quae sunt in altero hemisphaerio versus alterum potum antarcticum*.¹ Statt des genaueren *הַיָּמִין הַיְּהוּדִים* ist hier defectiv *הַיָּמִין* geschrieben. In v. 10 sagt Iob was 5, 9 Eliphaz. 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 frostlosen 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 stehn.

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. *הַיָּמִין* bed. fortraffen (arab. *حَتَفَ* Tod) und wird von Kimchi mit Recht für stammverwandt mit *הַיָּמִין* (*حَطَفَ*) erklärt; *הַיָּמִין* klingt mit *הַיָּמִין* zus. wie z. B. 7, 11 *בְּצַר* 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 *הַיָּמִין* im Allgem. solche zu verstehen, welche prahlerischem Uebermuth, titanischer Erhebung wider Gott Vorschub leisten, ist nicht thunlich, da v. 14 mit „geschweige ich“ fortgefahren wird, was voraussetzt, daß *הַיָּמִין* auf ein bekanntes außerordentliches Beispiel einer riesenkräftigen, weithin um sich gegriffenen und doch zu Boden geworfenen frevlen Unternehmung hinweist, wenn auch *הַיָּמִין*, indem die lautredende Thatsache als Ausdruck einer allgem. Wahrheit verwandt wird, sich präsentisch wiedergeben läßt. Anderwärts ist *הַיָּמִין* emblematische Bezeichnung Aegyptens Ps. 87, 4. 89, 11. Jes. 51, 9 vgl. 30, 7., aber der Untergang Pharaos 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 *Algabaha* (Löwenstirn oder *Regulus*) und den *Suheil* (*Canopus*), dem er *قلب التيمان* „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. *הַיָּמִין*? Aus Ps. 89, 11. Jes. 51, 9 ist ersichtlich, daß *הַיָּמִין* eig. ein Seeungetüm bezeichnet, welches wie anderwärts *הַיָּמִין* und *הַיָּמִין* zum Emblem Aegyptens geworden ist.¹ Auf diese Bed. des Worts führt auch 26, 12., wo LXX *κητος* übers., wie hier *ὄψ' αὐτοῦ ἐλάμφθησαν 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 *הַיָּמִין* ausspricht, viell. einer an solche Sternbildernamen wie *Κητος* und *Πολύτις* sich knüpfenden Sage (Ew. Hitz. Schlottm.). Die Poesie des B. Iob verschmäht auch sonst mythologische Elemente nicht; man erinnert sich bei *הַיָּמִין* 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 *Tihamat* in den assyrischen Schöpfungslegenden. Mit jenen sagenhaften titanischen Mächten vergleicht Iob v. 14 sich selbst, den Ohnmächtigen. *הַיָּמִין* (eig. sogar daß) oder auch blos *הַיָּמִין* 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! *הַיָּמִין* v. 15 ist Relativeconj. wie 5, 5 oder Relativepron., 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 *ἀνομιὰς τοῦ στόματος* (Eph. 6, 19) kommen lassen würde. *הַיָּמִין* ist Particip des Tendenz- oder Zielstamms (*فَعَلَ* *فَعَلًا* der arab. Grammatik); *הַיָּמִין* bed. richten, *הַיָּמִין* (Grundform *šā-fāta*) richterlich bekämpfen, s. zu Ps. 109, 10 vgl. Ew. § 125^a. Iob nennt so Gott welchen er gegen sich hat als Verkläger und Richter in Einer Person. Diesem gegenüber bliebe ihm nichts übrig als ihm um Gnade für Recht anzuflehen (*הַיָּמִין* mit *ל* des persönlichen Obj. wie 19, 16 u. 8.).

- 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 mehr 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 Giftschlangename; lautlich gleicht *rahabu* Blut, 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 16^a (Perf. und Modus der Folge) als wirklich erfolgte gesetzt, also kann 16^b 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. Selbstverteidigung anhören würde; seine unendliche Erhabenheit würde solche Herablassung nicht zulassen. Das Obj. des קראתי ergibt sich aus וייעני; der Erwidernde ist eben der Herbeigerufene (קרא wie z. B. Num. 12, 5). אשר 17^a bed. *quippe qui* oder *quoniam*, was wie 15^a auf eins hinauskommt. שפירה 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 כ des Obj. שפירה ist nur andere Schreibung für ספירה 38, 1. 40, 6. Aber was bed. וישפיקי? Es sind nur 3 Stellen, wo das V. שפיר 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 שפיר 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 gemeinlich und auch durch die Ueberss. überwiegend bezeugt. Für sie entscheiden wir uns auch an u. St. mit den alten Uebers. (LXX ἐξερῶν, Trg. מרדף *comminuens*); keinesfalls ist ‚anschnauben‘ (Umbr. Hirz. Ew.) zu übers., denn das ist eine unzulässige Umbiegung jenes *inhiare*, welches in feindl. Sinne ‚erhaschen‘ (Schlottom. Dillm.), eig. schnappen, packen wollen bed. Also: er würde in Sturmweather mich zermalmten und viel machen (*multiplicaret*) etc., würde mich nicht lassen Athem holen (*respirare*), sondern (כי) mich sättigen (ישביעני mit *Pathach* wie תרדבני Gen. 19, 19 und wie hier nach hellem Vocal ירדבני Jes. 56, 3. Böttch. § 881^b) mit Bitterkeiten (מגירות mit *Dag. dirimens*, welches den Wortlaut pathetischer macht.). Der Sinn von v. 19 ist daß Gott dadurch, daß er der Kraftanstrengung des Geschöpfes seine Uebermacht entgegengesetzt, Geltendmachung des Rechts im Keime erstickt. כח אציק ist nicht ‚gewaltige Kraft‘ (Hitz.), was durch אציק כח ausgedrückt sein würde, sondern ‚Kraft des Starken‘ d. i. an Stärke Ueberlegenen. Dafür daß nicht ייעני (Hitz. nach LXX Syr.) zu lesen ist, zeugt הנה ופיר geschrieben sein würde, wenn nicht Selbstrede Gottes beabsichtigt wäre. הנה (für הנהי wie אנה 15, 23 für אני) siehe da bin ich, bereit zum Kampfe, ist Wort Gottes wie das (bei Jer. 49, 19. 50, 44., wo *en-ni* statt *eni*) nachklingende *quis citare possit me*. Das Geschöpf muß immer Unrecht haben, auch berechnete Selbstrechtfertigung muß Gotte gegenüber zur Selbstverdammung werden, indem Recht und Rechtsbewußtsein dem Zwange der Uebermacht erliegen. אציק hat Kamez bei *Dechi* (*Michlol* 19^b). כי mit logisch betontem Suff. wie

15, 6: mein eigener Mund.¹ In וייעני ist das hiphil. י mit Rückgang auf die Grundform verflüchtigt wie z. B. 1 S. 17, 25. Ges. § 53 Anm. 4. Subj. ist Gott, nicht ‚mein Mund‘ (Schlottom.): gesetzt daß ich schuldlos, Er würde mich als יעני sittlich Verkehrten hinstellen. Der Modus der Folge וייעני 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. Schlottom. Kamph. Dillm. Zöckl. Hitz.), vgl. לא ירע 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. הנהי zu erklären sein: gleichgültig ists ob ich lebe oder nicht (wie z. B. Dillm.), nicht wie wir früher nach Koh. 9, 2 (מקרה אורי לצדיק ולרשע) und Targ. אורי מביא הנהי (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 על-כן 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. שוש 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 משהי Leidensprüfung *περασμός* oder viell.: dem Zerfließen (v. מים wie 6, 14) der Schuldlosen d. i. ihrer Auflösung in

1) Olshausens Conj. וייעני 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? אֲנִי (hier mit א, nicht wie sonst viermal im Buche אֲנִי) steht hier beim Bedingungssatze statt beim Fragesatze, denn אֲנִי darf man nicht (Ew. § 105^d) zusammenlesen, אֲנִי 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). אֲנִי-רַחֵם 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 Jammers,
Will mein Gesicht entrunzeln und heiter blicken:
28 So schandre 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 Missethätters, 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 מִי רֵץ. 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. מִי רָחַק fliehen eig. in querer Richtung theilen hat hier gleiche Verwendung wie wenn im Arab. *el-barhata* gestern = vergangenen Tages bed. עַם 26^a ist hier s. v. a. in Vergleich mit *aeque ac*. Was für Schiffe aber אֲנִי אֲנִי 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 אֲנִי mit אֲנִי zusammenhinge, so wäre אֲנִי n. d. F. אֲנִי (v. אֲנִי) zu erwarten. Andere leiten das Wort von אֲנִי *avere* ab; Schiffe des Wollens d. i. segelfertig auslaufende (Gecatilia in Ges. *thes. suppl.* p. 62) oder dem Reiseziel zustrebende (Kimchi) oder dem Hafen zusteuende (Zamora, vgl. Anm. zu 29, 16) und also eilende (Symm. *σπευδοῦσαις*), aber abgesehen von dem begrifflich Unpassenden und Unzureichenden dieser Bezeichnung wäre אֲנִי n. d. F. אֲנִי אֲנִי 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 אֲנִי (אֲנִי) lauten müßte, wozu sich das äg. *uba* gegen und gognerisch (*contrarius*) vergleichen ließe. Nach Abulwalid (Parchon, Raschi) ist אֲנִי Name eines dem Schauplatze des B. Iob nahen großen Flusses; dabei ließe sich an den abessin. Nilnamen *abâi* denken; אֲנִי verhielte sich dazu ähnlich wie אֲנִי zu אֲנִי *lubnâ* u. dgl. Aber befriedigender ist die von Hiller in seinem *Hierophyton* stammende Vergleichung

des arab. أَبَاء Schilf (wovon أَبَاء Schilfrohr das *n. unitatis*): Schiffe aus Schilfrohr wie אֲנִי אֲנִי Jes. 18, 2 Papyrusfahrzeuge *βαρῖδες παρόνται*; auf solchen Schiffchen mit ägypt. Takelwerk fuhr man bis Ta-probana, sie waren zum Zusammenklappen *plicatiles*, so daß man sie bei den Katarakten vorbei tragen konnte, Heliodor bez. sie als ὄξυδρομώτα. Das dritte Bild ist der Adler, welcher herabstößt auf seine Beute; אֲנִי (mit *Sin*) ist durch das aram. אֲנִי gesichert, womit das Targ. Hab. 1, 8 אֲנִי übers., Grätz' Conj. אֲנִי beseitigt das hier charakteristische Wort, so wie Olshausens Aenderung des אֲנִי in אֲנִי den gewählteren Ausdruck: „wenn mein Sagen (Denken)“ ist s. v. d. 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: עַם 27^b bed. das verzogene Gesicht entfalten, womit Merx passend *الوجه طلق dimissus* (*opp. contractus*) h. e. *serenus vultu* vergleicht (vgl. auch אֲנִי eig. das Gesicht glätten *diducere*, dann = engl. *to glad*), und אֲנִי hat, wie אֲנִי 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 *יְהוָה* 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 29^a 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 (*יָצַע* 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 (*הִבְלִי* *acc. adv.* hauchartig, windig, nichtig) sich abmühn, indem er nach Hülfe ruft und diesen Hülfesruf auf seine Unschuld gründet? 30^a lautet das *Chethib* *בְּמִי*, das *Keri* *בְּמִי* wie umgekehrt Jes. 25, 10; *mo* selbst erscheint in der Bed. Wasser (ägypt. *muau*) in den Eigennamen Ausdruck eines unbestimmten, durch das Folg. näher bestimmten Etwas: in Irgendetwas, näml. Schnee. Das *Chethib* ist dem *Keri* *בְּמִי* vorzuziehen; denn der Schnee ist weiß und rein, das Schneewasser aber trüb 6, 16 (Hitz.). Parallel ist *בְּבִירָה*, nach Jes. 1, 25 s. v. a. *בְּבִירָה* mit Potasche oder Lauge; Ruetschi fordert „in Reinigkeit“, aber das wäre ein nichtssagender, dem *בְּמִי* 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 tatsächliche 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* *הִבְלִי* bed. 19, 30, 19 und anderwärts verabscheuen, nicht: Abscheu verursachen, und überh. ist die causative Bed. fraglich, denn *הִבְלִי* Jes. 49, 7 bed. Verabscheuung wie *הִבְלִי* 23, 18 Bedeckung, und Ez. 16, 25 liegt zwar die Bed. ‚zum Greuel machen‘ nahe, aber *הִבְלִי* 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 ekel (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 zurückschauern würden, von einem solchen Scheusal angezogen und besudelt zu werden (Schlötzm. 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 *מוֹכֵיץ* d. i. Recht und Unrecht Ermittelnder, also: Schiedsrichter, welcher oder: daß er lege etc.; *וְיִשָּׂה* ist Subjunctiv und gleichen Sinnes mit *לְיִשָּׂה* (Böttcher § 964, 7). Richtig Mercier: *impositio manus est potestatis signum*, der Sinn also: *qui utrumque nostrum velut manu imposita coerceat*. Mit *לֹא-אֵיִשׁ* läuft das nahezu gleichklingende *אֵיִשׁ לֹא* (s. Wellhausen, Text der Bb. Sam. S. V) parallel, nicht *אֵיִן*, weil was nicht vorhanden mehr hervorgehoben werden soll, als daß es nicht vorhanden. Merx liest nach LXX Syr. *אֵיִשׁ לֹא*, was sprachlich zulässig 16, 4., aber der Wunsch v. 34 setzt nicht den Wunsch fort, daß ein *מוֹכֵיץ* 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: Verdamm mich nicht,
Laß mich wissen, warum du mich befähdest!

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 ersticke, daß er ihm mit niederschmetternder Majestät (*אֵיִמָּה* = *אֵיִמָּה* 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 *σὺν ἐν σὺν ἐλθόντος*) 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., *כִּי-כִמֹּדֵךְ* Jes. 51, 6 = wie nichts,¹ *לֹא-אֵיִן* = 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 *כְּכִיָּם* Mücken gehalten, aber dieser Sing. *כֵּן* ist ein ebensolcher Irrtum wie *כִּיִּץ* als Sing. zu *כִּיִּצִים*. Die betreffenden Sing. lauten *כְּכִיָּה*, *כְּכִיָּה*.

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 Schuldbeladenen sterben lasse. נִקְטָה ist s. v. a. נִקְטָה (vom *Ni*. נִקְטָה) Ez. 6, 9 nach der in Vv. 5 üblichen Verkürzung Gen. 11, 6. 7. Jes. 19, 3. Richt. 5, 5. Ez. 41, 7. Ges. § 67 Anm. 11.; das

aram. נִקְטָה hat damit so wenig zu schaffen, als נִקְטָה mit נִקְטָה Gen. 17, 11., was vielmehr s. v. a. נִקְטָה, wie נִקְטָה 1 S. 13, 11., נִקְטָה Gen. 9, 19., נִקְטָה Jes. 33, 3 gleichfalls Nifalformen sind, welche *per metaplasium* v. נִקְטָה = נִקְטָה gebildet. Seine Seele hat Ekel (*fastidio affecta est*) an seinem Leben, so will er frei lassen¹ in sich sein Klagen (vgl. 7, 11); נִקְטָה 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 *ἀποκείμενον* 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 siehst 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 (נִקְטָה 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 יְיָ der göttlichen Hände, gleichsam deren Elaborat, weil er bei seiner Ursetzung Gen. 2, 7., deren Fortsetzung das Werden im Mutterleibe ist

1) Das V. נִקְטָה bed. lassen, loslassen, freilassen (vgl. *عرب*) — eine Bed., die in *عذب* 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 یְיָ 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 ὁράξαν* 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 בְּהִקְטָה (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 Gemutmaße 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. יְיָ 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 agit* 9, 29) und, wie dem auch sein möge, daß seiner Hand sich nichts entwinden kann (Jes. 43, 13). Die folg. Str. hält das in יְיָ 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 liebest 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 Entwicklung 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 (כָּצַבְתָּ כְּצֶבֶת schneiden, schnitzen, gestalten, verw. קָצַב, קָצַב, 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 קָשָׂה verhält sich zu בָּרָא und יָצַר wie *perficere* zu *creare* und *ingere* Gen. 2, 3. Jes. 43, 7. יָצַר bez. sich auf die Gesamtzahl der Glieder, אָחַר קָשָׂה auf die Gesamtform des Leibes. Jedoch mag die LA der LXX Syr. אָחַר הַסִּיב (תְּשִׁיב Merx), hernach wendetest du dich' besser der Absicht des Dichters entsprechen; die Zeile wird dadurch selbständiger und רַחֲמֵי הַלֵּב seiner Vereinzelnung enthoben (vgl. 9^b). Die Auswirkung בְּחַמְרֵי 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; נַחֲשֵׁי (wov. נַחֲשֵׁי 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 גְּבִינָה (v. גָּבַן zusammenfahren, gerinnen, wov. arab. *gubn* 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 וַיִּעֲשֶׂה (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 Perf. zurückgelenkt wird: die Entwicklung 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 Lebensanfang an und weiterhin meint v. 12. יָדָה geht auf יָדָה spannen, spannkraftig s. zurück. Die stabreimartige Verbindung חַיִּים וְחַיִּים (vgl. וְיָדָה וְיָדָה, יָדָה וְיָדָה u. dgl.) ist zeugmatisch: er hat ihm das Leben gegeben und ihn unter fortgehenden Gnadenbeweisen am Leben erhalten,

seine Obhut hat den Geist רִיחֵי 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 8^b וְתִבְלֵי נַפְשִׁי nach dem masor. Texte: und doch verschlingst (vgl. zu 9, 20^b) du mich — wofür Hitz. mit Unrecht וְתִבְלֵי 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 וְתִבְלֵי 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 haben.

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, nämll. dem nun zu Tage liegenden Willen, dieses so gnadenreich begründete und geschirmte Menschenleben hinterdrein zum Gegenstande strengster strafrichterlicher Heimsuchung zu machen. Sowol וְתִבְלֵי als וְיָדָה weisen vorwärts; וְיָדָה 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 14^a: wenn ich gesündigt, so wolltest du mich in Gewarsam halten, eig. *custodies me*, was hier s. v. a. als *custoditurus eras me*; וְיָדָה 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; וְיָדָה bed. entw. *rigide observaturus eras me* (Schlottm.) oder nach 7, 12. 13, 27 *custoditurus* = *custodia servaturus* (Dillm.), was beides den wesentlich gleichen Ged. orgibt: 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 (וְיָדָה opp. וְיָדָה von Bosheitsünden, synonym פָּשַׁע), wehe ihm (vgl. *ὄσαυ μοι* 1 Cor. 9, 16). Diesem Satzschema gemäß ist וְיָדָה *prael. hypotheticum*; der

Nachsatz folgt auch hier ohne *apodosis*: hätt' ich recht gehandelt, sollt' ich mein Haupt nicht erheben, satt von Schande und ansichtig meines Elends. Die Adj. sind nicht Appositionen zu ראשי (Böttch.), sondern bezeichnen den Zustand, in den er, statt fröhlich sein Haupt erheben zu können (nach dem ethischen Grundsatz Gen. 4, 7), versetzt sein sollte: ראיה v. ראיה wie שבב v. שבב ist nach Geiger s. v. a. ריה, aber da man sogar ראיה מרה den Tod sehen d. i. ihn zu erleiden bekommen sagt, bedarf es keines stärkeren Worts; es mit Pisc. Hirz. Böttch. Ew. Dillm. in ראיה zu verwandeln ist unnöthig, da ראיה sich als zuständliches Adj. zu ראיה stellt; Hitz. hält es für Infin. n. d. F. ריה Ez. 21, 15: gesättigt von Schmach und dem Schauen meines Elends; aber jene Infinitivform mit aramäischem Auslaut (מרה) 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 ראיה ist wie יצוקרי hypothet. Vordersatz, aber im zweiten Tempus, weil voluntativ gemeint Ew. § 357^b: und strebte es (das Haupt) dennoch empor (ראיה von stolzer oder froher selbstbewußter Emporrichtung), so (ohne das sonst z. B. 22, 28 stehende *apod.*) wolltest du wie ein שרל (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 (ראיה) Voluntativform, mit folg. Finitum, zu dem es den Adverbialbegriff hergibt Ges. § 142, 3^b) in ausgesuchter absonderlicher Weise an mir bethätigen (ראיה Nebenform von ראיה mit dem nicht bloß in Pausa eintretenden א, 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 יריה, 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 ראיה, ist auch ראיה Voluntativform: du wolltest mehren, steigern deinen Unmut mit mir, ראיה 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; ראיה wird meistens mit collectiver Fassung des צבא als Hendiadyoin angesehen (Mercier: *impetor variis et sibi succedentibus malorum agminibus*), warum dann nicht ראיה הלימה ohne ו? Iob meint mit הלימה die neu zurückenden Truppen und mit צבא den Stamm des Heeres, der durch sie verstärkt wird; jenes steht voraus, weil sich der in הריה und הריה 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 Tiefsdunkels gleich Mitternacht, Des Todesschattens und des Durcheinanders, Und wo es hell wird gleich Mitternacht.

Auf dem Fragsatz 18^a mit וְלִמָּוֶת, warum doch' (wie 1 S. 28, 16. 2 S. 14, 13) folgen Fut. 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* = *debeuissim*), 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 (ראיה 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 ראיה nicht ein schwächerer Pausalaccent stehe, aber ein solcher steht ja indirekt wirklich, denn *Mumach* ist hier s. v. a. *Dechê*, aus dem es transformirt ist. Demgemäß übers. Seb. Schmid richtig: *nonne parum dies mei? ideo cessa*. Das *Keri* substituirt dem Wunsche diese Gebetsanrede: so laß doch ab, so wende dich doch ab von mir (*imper.* mit ו der Folge Ew. § 235^a), 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 ראיה (Voluntativ für ראיה 9, 33) läßt sich ראיה (7, 17) ergänzen (nicht aber mit Hirz. was vom Sprachgebrauch zu weit abliegt: ראיה nach 9, 34 oder gar mit Böttch. ראיה *copias suas*), indes kann ראיה auch an sich schon wie ראיה (ראיה) 4, 20, sich richten = aufmerken' bed., also die Aufmerksamkeit abwenden, wie ראיה מן 7, 19. Ps. 39, 14 (wo wie hier

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

folgt). Ueber *דבליג* 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 (assyrl. *irsit la tîrat* oder *tairat*) nennt er Land der Finsternis und des Todesschattens; das zuerst Ps. 23, 4 in der alttest. Literatur vorkommende *צִלְמוֹת*, aus *צִלְמוֹת* (v. *צֶלֶם* = *ظلم* tiefdunkel s.) umgebildet, ist das eig.

Wort für das Dunkel des Todtenreichs, weshalb es sich weiterhin wiederholt. Er nennt es ferner Land der Umnachtung (*עֲפָרָה* oder *עֲפָרָה* v. *עָפָה* *caligare* pathetisch wie *עֲפָרָה* 5, 16 für *עֲפָרָה* bei Amos 4, 13., der auch *דבליג* 5, 9 mit dieser Rede Iobs gemein hat) gleich Mitternachtsdunkel. *אֶפֶל* ist die absolute Sonnenlosigkeit 3, 6. 28, 3. Ps. 91, 6 vgl. Ex. 10, 22., wo die ägypt. Finsternis *אֶפֶל* genannt wird; Böttch. vergleicht richtig *אבל* und *נַפֵּל*: *mersa ad imum h. e. profunda nox*. Iob nennt es drittens Land des Todesschattens und der Ordnungslosigkeit (v. *קָרָרִים*) von dem im nachbibl. Hebräisch allgewöhnlichen, im A. T. nur hier vorkommenden *קָרָר* 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 *וְהַיֵּצֵא* setzt die attributive Beschreibung fort und verhält sich syntaktisch wie 3, 21. 23. Jes. 57, 3. 49, 7. Da *דִּימִיעַ* (v. *דִּמַּע* = *דִּמַּע* aufsteigen, aufstrahlen, s. zu Ps. 95, 4), wie auch *דִּמַּע*, sonst nicht neutr. vorkommt, so wird es *אֵרֶץ* zum Subj. haben: und welches hell wird, dem Sinne nach freilich s. v. a. wo es hell wird. Auch hier ist *אֶפֶל* 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 Eliphaz, denn diese zwei sind übereinstimmig. Jedoch werden die Freunde nirgends angedeutet. 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 bougt 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. Eliphaz 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 ebensoviele Beispiele von Straferrichteten, welche plötzlich die Gottlosen auf der Höhe ihres Glücks getroffen haben, als allgemeiner Straferrichtete, 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 geschichts 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 bougt 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 Bogeignisse 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 Gemüths, 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 *ברך אלהים*, 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 Verborgeneheiten 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 *רב דברים* einen Wortschwall (Spr. 10, 19. Koh. 5, 2) und fragt, ob der unbeantwortet bleiben solle; *יִשָּׁר לֹא יִשָּׁר* *responsum non feret* v. *יִשָּׁר* nicht in der Bed. gemüthigt werden, sondern beantwortet w. (vom Beter: erhört w. = Antwort empfangen). Er nennt Iob *איש שפתים* einen Schwätzer (versch. von *איש דברים* ein Beredter Ex. 4, 10 und nach *שפתים* 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 *דברים* grund- und bodenlosen Reden (Pluralet.

v. *ברך* = *ברא* *בדא* Sonderliches, Neues ausdenken und beginnen) sollen die Leute (*חברים* wie andere archaische Wörter z. B. *חבל* immer artikellos) doch nicht zum Schweigen bringen, so daß du höhnen darfst, ohne daß dich jemand beschämt d. i. *ad absurdum* führt? *יחלני* 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 לָקַח (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 שמיעה das Hören ἀκοή und dann die Predigt); man sieht aus dem לָקַח, welches Zophar Iob in den Mund legt, daß der Streit mehr und mehr die Wendung eines bewußten Principienstreites nimmt. Mit וַיֵּלֶךְ geht Zophar zu dem Wunsche über, daß doch Gott selber Iob in die Schule nehmen möchte: das wäre seine gründlichste Widerlegung. Auf כִּי יִיָּדַע folgt erst der *inf.*, dann wie 23, 3 u. ö. das *ful.* Mit וַיֵּלֶךְ 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. כְּפָלְאִים (nur noch Jes. 40, 2) bed. was noch einmal so groß ist, dann überh. was das Andere weit überbietet. Merx schreibt כְּפָלְאִים = כְּפָלְאִים, 'gleich Wundern', aber keiner der Alten hat so gelesen. Das weggelassene Subj. des Satzes mit כִּי (*quod*, nicht wie Hitz. unnöthig: *immo*) ist הוֹיָה, näml. die göttliche Weisheit: daß sie das Doppelte an (לְ) hinsichtlich wie z. B. 1 K. 10, 23) Realität (s. über הוֹיָה zu 5, 12), näml. in Vergleich mit Iobs und überh. menschlicher Schein- und Aferweisheit. Statt fortzufahren: und du würdest dann erkennen sagt Zophar, indem er die Nothwendigkeit der thatsächlichen Folge in Pflichtnothwendigkeit umsetzt, gebieterisch וַיֵּלֶךְ (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 הוֹיָה vgl. הוֹיָה mit Acc. 39, 17 das הוֹיָה ebenso das Obj. einführt wie in הוֹיָה Jes. 36, 14 vgl. הוֹיָה mit Acc. ebend. 37, 10. Iob also ist es den Gott vergessen macht *cui oblivionem affert*. Statt des zweiten Objektsacc. 39, 17 dient מִיָּדָה, dessen מִיָּד 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. חֲקֵר Forschung = Erkenntnis und חֲקֵר Vollkommenheit, was dieses Wort bedeuten kann, aber im vorliegenden biblischen Hebräisch nirgends bed.; חֲקֵר 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 חֲקֵר wird von Erreichung des Aeußersten und dann dem Aeußersten πείραξ 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 חֲקֵר 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 Subjects-begriff חֲקֵר 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 חֲקֵר mit *He mappic*. zu lesen, was verkürzt aus חֲקֵר, wie 5, 13 עֲרֹמָה aus עֲרֹמָה, Sach. 4, 2 גִּלְהָד aus גִּלְהָד und dergleichen synkopirte Formen mehr (s. zu Ps. 27, 5); auch bei der LA חֲקֵר 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 Wildeseelfüllen zum Menschen geboren werden.

In חֲקֵר 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 Verschuß (מִסְגֵּר Jes. 24, 22., näml. Untersuchungshaft Num. 15, 34) und hält dann Gerichtsversammlung über ihn, wer will ihn dann (*Waw apod.*) zurückwenden d. i. hemmend eingreifen? Gericht halten heißt 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 חֲקֵר an: sie können ihn nicht wider Gott rechtfertigen; denn sein Ankläger ist der Allesdurchschauende: er kennt durch und durch חֲקֵר Leute von heuchlerisch maskirter sittlicher Wüste und Leere (s. über den Begriff zu Ps. 26, 4) und sieht (durchschaut) חֲקֵר 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 (חֲקֵר = חֲקֵר 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 חֲקֵר zu machen (z. B. Ew.: ohne daß er, der חֲקֵר, es merkt; Ruetschi: Frevel den man nicht gewahrt; Schlottm.: Frevel und den der unverständlich,

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 אִישׁ נָכוֹב der zusammengehörige Subjects-begriff 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 Stieckel: gegenüber Gott braust der unwissende Mensch auf — aber das ist gegen die augenscheinliche Wechselbez. von נָכוֹב und יָלֵבַב, welche nicht auf den Gegensatz eines Hohlkopfs und eines Trotzkopfs (Böttch.) führt, vielmehr bed. jenes ‚hohl‘ und dieses ‚Herz oder Mark gewinnen‘ (Heidenh. לֵב יִקְוֶה לֵב, so daß לֵב 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 widerpenstig wie dieses. Auch da wird נָכוֹב gegen die Acc. als Prädicatsbegriff gefaßt, die Wechselbez. von נָכוֹב und יָלֵבַב 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 י von יָזִיר 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 י 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 אִישׁ יִבְרָאֵל 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 Fut. nicht als Ausdruck des sicher oder gewöhnlich sondern des möglichen Geschehens (Potentialis) und י 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 beherzt, noch ein Licht aufgehen¹ und in Anwendung dieses Satzes hält es Zophar nicht für unnütz, Iob noch weiter zuzusprechen. Das *Ni.* נִלְוֶה, 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 (עֵרֵי v. *عاز 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 אִישׁ נָכוֹב 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 אִישׁ נָכוֹב wird die Nutzenanwendung auf Iob gezogen. Die RA נָכוֹב bed. weder das Herz aufrichten (Ew.) noch es festigen (Hirz.) oder beschwichtigen (Hitz.), sondern es richten (Sir. 2, 17 *ετοιμάζων*) 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 אֵל-אֵל zu ergänzen noch יִפְרֹשֶׁת für לִפְרוֹשׁ (vgl. 2 Chr. 30, 19) zu nehmen braucht. Die Hände zum Gebet ausbreiten heißt פָּרַשׁ כַּפַּיִם (פָּרַשׁ), minder oft mit יָדַיִם statt כַּפַּיִם (*palmas* d. i. *manus supinas*). Auf den conditionalen Vordersatz folgt zunächst v. 14 ein gleichfalls conditionaler Zwischensatz, welcher die unerläßliche Bedingung der Gebetserhöhung einschaltet; man könnte den Nachsatz auch schon mit הִרְחִיקוּי beginnend: 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, הִרְחִיקוּי 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-יָזִיר ja dann, wie 8, 6. 13, 19 vgl. 6, 3 mit כִּי יִבְרָאֵל ja nun, die begründende Bed. des כִּי 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 נָכוֹב = נָכוֹב von נָכוֹב = נָכוֹב bellen (das Zeltlagerwort für נָכוֹב 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.), מן (Trg. מן), 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. מַצֵּק (so ohne *Dag.* nach überlieferter Schreibung) ist s. v. a. מַצֵּק 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 צַיָּק (wov. מַצֵּיק Säule) = מַצֵּיק, מַצֵּיק Jos. 7, 23. 2 S. 15, 24 (Hitz.) zurückzuführen: festhingestellt, festgegründet, unerschütterlich. Merx hat nach LXX Trg. מַצֵּיק (v. צַיָּק), 'geläutert' aufgenommen, aber dieser Begriff ist ja schon in 15^a 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 fassst 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 מַצֵּיק setzt sich die Paränese so persönlich andringend fort wie sie 13^a begonnen; מַצֵּיק ist nach vorausgegangenem מַצֵּיק vom Dichter nicht beabsichtigt. Die überstandene Mühsal wird dann in der Erinnerung spurlos vorübergeflossenen Wasser gleichen (עֲבַר wie Jes. 29, 5. Ps. 144, 4); מַצֵּיק in מַצֵּיק zu verwandeln (Hitz.) ist unnötig, מַצֵּיק verstärkt wie v. 13 den applicativen Charakter dieses Redeschlusses. Das Leben (חַיָּה v. חַיָּה 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 (יָקוּם mit *Munach* auf *ult.* wie 31, 14., denn die Endungen *am* und *om* 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 מַצֵּיק zu fassen. Es ist nicht Subst. (Syr. Trg.), denn als solches müßte es מַצֵּיק (n. d. F. מַצֵּיק, מַצֵּיק, מַצֵּיק) 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, 16²; die paragogische Futurform ist mit oder ohne מַצֵּיק (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 einwählen, verstecken und also feststecken (*to stick*, was Cheyne zu Jes. 38, 11 vergleicht), weshalb מַצֵּיק 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 מַצֵּיק Spr. 1, 20: 8, 3 und מַצֵּיק 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. מַצֵּיק sich umhüllen, dunkeln (wonach מַצֵּיק 10, 22), nicht: magst du dunkel werden (Schlottm. und Kimchi *Michlol* 21*) oder gar: mögst du dich aufschwingen (Hgst. gegen den Sprachgenius, welcher 'fliegen' nicht von Menschen sagt); die *femm.* sind neutrisch gemeint, wie מַצֵּיק es regnet Am. 4, 7., מַצֵּיק es wird finster Mi. 3, 6. Auf das *fut.* folgen in v. 18 *perf. 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 מַצֵּיק ist *perf. consec.* und mit Recht als solches accentuirt. Wäre zu erkl.: *et si erubueris pudore tranquille cubabis* (Ges. Hirz.), so müßte מַצֵּיק den Ton auf *penult.* haben, denn es wäre *perf. hypotheticum*. Aber so sehr der anscheinende Gegensatz von מַצֵּיק und מַצֵּיק (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 מַצֵּיק *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 מַצֵּיק 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 19^a 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*; מַצֵּיק (v. מַצֵּיק = מַצֵּיק 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 gewählten Ausdrücken psalmisch-prophetischen Stils: מַצֵּיק sonst häufig von den sehnsüchtig schmachtenden, hier und 17, 5 von den in ungestillter Sehnsucht verschmachtenden Augen; מַצֵּיק (aram. מַצֵּיק) poetisch für מַצֵּיק (vgl. den Nachklang Jer. 25, 35); מַצֵּיק nach der RA מַצֵּיק er haucht seine Seele aus 31, 39. Jer. 15, 9. LXX nach Cod. Alex. flicht an v. 20 noch eine Zeile an: *πῶς αὐτῷ γὰρ σοφία καὶ δύναμις*. Sie ist aus 12, 13 hierher 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 zurechtzu- helfen. 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 zurückzu- führen ist, und zwar voraussetzungsweise selbst da, wo der Sachverhalt uns undurchdringlich dunkel ist. Bei dieser dogmatischen Beschränk- heit 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 Gedan- kenquell hat. Ehe die gegenwärtigen Leidenschickungen über Iob kamen, genoß er des Friedens der Gottseligkeit und alle seine Gedanken und Gefühle standen unter der Zucht des erfahrungsgewissen Bewußt- seins, daß Gott sich bekenne zu denen die ihn fürchten; jetzt aber ist der bisher von der Gnade niedergehaltene Naturgrund in ihm ent- fesselt, die Mächte des Zweifels, des Misstrauens, der Ungeduld und des Verzagens sind daraus emporgestiegen, sein inneres Leben ist in anarchische Kämpfe gerathen, sein zeither befriedetes und wolgeord- netes 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 *איש נביר* 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 aus- zufüllen vermöchte!

Ist denn das Dogma der Freunde so lautere Lehre (*ליקור 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 da- gegen 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 handle, ist Wahrheit, aber daß er zuweilen als Ungerechter handle 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 Un- schuld; soll er also annehmen, daß Gott als Ungerechter an ihm handle? Vor dieser blasphemischen 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 die- ser 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 Iob prorsus ignorare quid sit aut efficiat Evangelion et fides in promissionem Dei; sic argumentantur contra Iobum, quasi nullus unquam possit coram Deo fide justificari.* Der Ausdruck ist zu neutestament- lich, 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 Ge- walt hat. Die Auffassung des Leidens, welche dieser Erkenntnis ent- spricht, 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 Weis- heit, die Iobs Leiden beschlossen hat, ist auch ihm zugedeckt. Und doch behandelt er das Leiden des Freundes nicht als göttliches Ge- heimnis.

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 Ijōb 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 **בִּי אֲמַנְתֶּם** wahrlich ja (versch. von **בִּי אֲמַנְתֶּם** denn wahrlich 36, 4., ähnlich wie **הִנְיָו בִּי** siehe traum Ps. 128, 4) bekräftigte Zugeständnis ist ironisch gemeint: ihr seid nicht bloß einzelne Leute, sondern das Volk = Menschenvolk (**עַם** 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 μή ὑμεῖς ἐστὲ ἀποθνήσκοντες μόνοι*; Er hat auch ein Herz wie sie, ist also nicht hohl 11, 12. Herz ist wie 34, 10 vgl. **לִבְכֶם** 11, 12 s. v. a. *σοῦς, 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. **נָפַל לְפָנַי** 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! **הִנְיָו אֲמַנְתֶּם** ist s. v. a. *σύννοια* 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 Mißgeschick Verachtung nach des Glücklichen Dünken,
Sie steht bereit für die so wankenden Fußes.

6 Ruhig bleiben Zelte der Vorwüster
Und wohligh its Trotzbiätenden Gotte,
Dem der Eloah nimmt in seine Faust.

Die Synallage **לְרֵעִי לְרֵעִי** 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 **לְרֵעִי** (der Freund Jemandes) ebenso wie **בְּלִי** u. dgl. mit Rücktritt des Fürworts für die Vorstellung gebraucht worden zu sein (s. Böttcher, Neue Aehrenlese No. 1351). **אֲמַנְתֶּם** ist, so zu sagen, Jussiv der 1. Pers. wie **אֲרִשֶׁב** 9, 29. „Ein Rufender zu Eloah und er erhörte ihn“ ist Apposition des Subjectsbegriffs; desgleichen **צַדִּיק הַמֵּיִם**, ein zusammengehöriges Eigenschaftspaar (vgl. Spr. 11, 5), welches sonst nur noch dem Noah Gen. 6, 9¹ zugesprochen wird. Das folg. **לְרֵעִי** 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 **צַדִּיק הַמֵּיִם** zusammenge nommen sein, da *Tebir* 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 **לְרֵעִי** sich von einem Subst. **מֵיִם** *vacillatio* herleiten ließe, aber weder der Sprachgebrauch noch die *scriptio plena* noch die Vocalisation (statt **מֵיִם**) sind dem günstig; **מֵיִם רַגְלִים** bed. *vacillantes pede* solche deren Wolstand erschüttert ist und die sich in Gefahr nähren gänzlichen Sturzes befinden. Man fasse also wie AE und seit Ew. alle neueren Ausl. (ausg. Hitz.) als zusammengesetzt aus **ל** und **מֵיִם**, 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 **מֵיִם** (21, 20) und **מֵיִם** verglichen wird und urspr., indem **מֵיִם** die stärkere Potenz von **מֵיִם** (אבר) ist, Verlorengehen, Hingang, Untergang (syr. *fjodo* Entkommen, arab. *feid, fêd* oder auch *fid* Sterben) bedeutet; Ges. leitet es von dem Verbum **מֵיִם** ab, aber das Arabische kennt *fâda* nicht allein mit dem Fut. *jafidu*, wovon das Verbalabstractum *el-feid (fêd)*, sondern auch mit dem Fut. *iafûdu*, wovon *el-fid = el-môt*, indem *fid* aus *fiwd* wie unten 22, 20 **קִים** aus **קִים** 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 **לְרֵעִי** und dem bezeugteren **לְרֵעִי**, wozu Parchon der Form nach **לְרֵעִי** und **לְרֵעִי** vergleicht; das **ל** ist, wie das **ל** in letzterem, dagessirt, die Punctuation ist hierin nicht consequent. Nun schließt sich 5^b ananstößig an: bereit (auf **לְרֵעִי** bezüglich) d. i. sicher bevorstehend solchen die wankenden Fußes, **נָכוֹן** *ετοιμος* wie Ex. 34, 2. Ew. und Dillm. übers. wie schon Schulzens: Schlag (ertheilt man) denen deren Fuß wankt (damit sie vollends fallen); aber abgesehen davon daß **נָכוֹן** oder **נָכוֹן** (נָכוֹן, syr. **نَحْوَان**) 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 gewalthätig, räuberisch, erobersüchtig gefährden; **יִשְׁלִי** für **יִשְׁלִי** 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 **אֲחִילִים** statt **אֲחִילִים** s. Ges. § 93, 6, 3. Auf den Verbalatz 6^a folgt 6^b ein Nominalsatz; **בְּטוֹחִי** (versch. von Ps. 51, 8) ist abstraktes *phralet*. von **בְּטוֹחִי** vollkommen sicher, also: sorgloseste Sicherheit ist solchen welche Gott provozieren (LXX *παροργίζοντες*),² worauf individualisierend 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 Hınjarit *Neswân* in seinem Lexikon *Shems el-blâm* (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 **בְּטוֹחִי** als Adverbialbestimmung zu **מֵיִם**: und toben wider Gott *ihurstiglich* (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 **הַיָּמִין** Ps. 74, 5 gebraucht, wo es ‚einhausen‘ bed.; hier bed. es *afferre* im Sinne von *ferre* (*попытъ*), 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 dir kund thun,
8 Oder rede zur Erde — sie möge dichs lehren
Und erzählen werden dir die Fische des Meeres:
9 Wer erkannte 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 **וַיֹּאמֶר** 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 Welterschöpfer 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 **וַיֹּאמֶר** 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 Alvordern 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. **בְּהִמְיוֹתָם** 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 **וְיֵשׁוּב** dagegen folgt mit Festhaltung des Sammelbegriffs der Sing. (Ausdruck wie 1 S. 25, 8), dem individualisirenden Plur. **וְיֵשׁוּב** 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 **וְיֵשׁוּב** substantivisch die Pflanzen zu bed., zumal da

וְיֵשׁוּב 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 **וְיֵשׁוּב** als Subst. *gen. masc.* Gen. 2, 5.; 2) müßte es statt **וְיֵשׁוּב**, um die auf der Erde befindliche oder in der Erde haftende Pflanze zu bez., **עַל-הָאָרֶץ** oder **בְּאֶרֶץ** heißen; 3) würde die Stellung, welche den Pflanzen zwischen Vögeln und Fischen gegeben wird, befremden. Man fasse also **וְיֵשׁוּב** als Imper.: sprich zur Erde (LXX Trg. Hier. und die Meisten), nach der aram. Construction **וְיֵשׁוּב לִי** *narravit ei*, welche auch Spr. 6, 22 dem hebr. **וְיֵשׁוּב לִי** = **וְיֵשׁוּב לִי** *fabulabitur* oder *confabulabitur tibi* zu Grunde liegt, nicht, was unnöthig künstlich: sinne d. i. blicke sinnend zur Erde (Ew.), obwohl **וְיֵשׁוּב** (**וְיֵשׁוּב**) allerdings, wie **וְיֵשׁוּב**, 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 **וְיֵשׁוּב** syn. **וְיֵשׁוּב** (Kriechthiere) zusammenfaßt. Hitz. corrigirt deshalb **וְיֵשׁוּב**, aber das ist unnöthig: der Blick wird erst vorwärts, dann aufwärts, dann niederwärts und immer tiefer niederwärts gelenkt, mit **וְיֵשׁוּב** 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, **וְיֵשׁוּב** bei **וְיֵשׁוּב** wie Gen. 15, 8. 43, 33 u. 8., anders als 35, 15. Alle die genannten Geschöpfe übermitteln, vermitteln uns die Erkenntnis, daß die Hand Jahve's gemacht hat **וְיֵשׁוּב** die Gesamtheit dessen was uns umgibt, **τὸ βλέπομενον** Hebr. 11, 3. Ebenso wird im Indischen *idam* und Jes. 66, 2. Jer. 14, 22 **וְיֵשׁוּב** 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. **וְיֵשׁוּב** ist das Individuum und in diesem Zus., in welchem **וְיֵשׁוּב** und **וְיֵשׁוּב** (= **וְיֵשׁוּב**) 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. 8, 398. Daß dem Dichter hier einmal der Gottesname **וְיֵשׁוּב** unterläuft, erklärt sich daraus daß die RA **וְיֵשׁוּב** 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 (קִלְיָי 8, 10 vgl. 5, 27) der Alten — meint v. 11 — sind nicht ungeprüft hinzunehmen; das ׀ von קִלְיָי ist das der Gleichstellung wie 5, 7: das Ohr — welches hier als geistiges ἀισθητήριον (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 ׀ 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 קִלְיָי als Subj. fassen (Ew. Olsh.) oder auch mit den alten Uebers. und Ausl. כּ herübernehmen: ἐν δὲ πολλῶν βιωῶ 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 קִלְיָי und ׀ 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: קִלְיָי welche die Dinge in dem Grunde ihres Wesens und in der Wirklichkeit ihres Daseins erkennt, קִלְיָי welche nie um die besten Wege zur Erreichung ihrer Ziele verlegen ist, קִלְיָי welche Wahres und Falsches, Heilsames und Verderbliches gründlich zu durchschauen und zu unterscheiden weiß (vgl. 1 K. 3, 9), und dazu קִלְיָי welche die Pläne, Rathschlüsse, Entscheidungen dieser Allweisheit unbehindert und unhindert 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 Niedergerrissene 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 Verliebes statt des sonst üblichen בְּצַד), so

kann es (das oberhalb Verschlussene) nicht wieder geöffnet oder auch: so kann er (der Eingeschlossene) nicht losgelassen werden (Hitz. nach Jes. 14, 17), aber das Passiv נִסְרָה 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; קִלְיָי (nicht קִלְיָי wie die Schreibung bemerklich macht) bed. der √ קִלְיָי einengen, einschnüren gemäß *coerces* mit כּ des Beherrschten; קִלְיָי (wofür Abulwalid nach Ben-Naftali's Weise קִלְיָי) ist defektive Schreibung nach Ges. § 69, 3, 3.; die Form קִלְיָי bildet mit dem ebenso vocalisirten *fut. cons.* 1 S. 25, 12 ein von der Masora bemerktes Paar (קִלְיָי) und hat den Ton auf *antepen.* nach dem zu Jes. 40, 18 und 50, 8 erörterten Tonrückgangsgesetze. Unter der Gotte zugesprochenen קִלְיָי ist hier (vgl. 5, 12) im Gegens. zu allem Scheinbaren das wahrhaft Seiende, das Reelle, das Objektive,

das auf objektiver wesenhafter Basis (קִלְיָי verw. mit קִלְיָי, wov. קִלְיָי arab. *asis, asās* u. s. w. Fundament, Grundfeste) ruhende Wissen zu verstehen, so daß also 16^a und 13^a sich dem Sinne nach decken, denn auch קִלְיָי bed. urspr. Dichtigkeit, Solidität, Gedeihenheit (s. zu Ps. 1, 1). Die Strophe schließt ähnlich wie die vorige. Auf eine Zeile mit קִלְיָי folgt eine mit ׀, 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 Standesherrn,
Und der Thatkräftigen Schärpe macht er locker.

Zu קִלְיָי v. 17. 19 tritt קִלְיָי als accusativisches Verhältniswort (vgl. 33, 3. Jes. 20, 4); die Alten schwanken in der Auffassung dieses Wortes, keinesfalls bed. es gefesselt (Trg. 17^a) von dem in קִלְיָי Kette, einem nachbiblischen Worte (alttest. קִלְיָי, reduplicirten קִלְיָי (קִלְיָי), aber auch nicht: erbeutet, gefangen (LXX ἀιχμαλώτους, Trg. 19^a בְּקִלְיָי als Beute) = קִלְיָי, 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 ἀνυπόδητος), was קִלְיָי bed., sondern gewaltsam entkleidet, entkleidet insbes. der Insignien ihrer Herrschaft (Hofm. in Weiss. u. Erfüll. I, 104). Er führt sie halb nackt in die Gefangenschaft, und Richter stellt er als Narren hin (קִלְיָי, 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 tatsächlichen Beleg bietet Jesaja'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 פָּרַחַר לְמוֹסָרִי du hast gelöst meine Bande), aber das Verh. der beiden Halbverse kann dann nicht dieses sein: er entfesselt und fesselt Könige (Hirz. Ew. Hlgt. Schlottm.), denn der Modus der Folge וַיִּבְאֶסֶר 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 empfehle, wenn nur für מִסָּרִים als Constr. von מִסָּרִים die Bem. ausreichte, daß „das o sich zu u senkt“ (Ew. § 213^c). In der That bed. nicht einmal מִסָּרִים vinculum (oder wie Hitz. mit Hier. übers.: balteus Wehrgebänge), sondern der Sprachgebrauch kennt nur מִסָּרִים und מִסָּרִים vincula, so daß auch die von Hirz. Dillm. beliebte Umvocalisirung מִסָּרִים ein Wagnis ist; wir bleiben bei מִסָּרִים als Constr. von מִסָּרִים Zucht, Strafgewalt, Regiment (vgl. Dt. 11, 2 wo מִסָּרִים Gottes von sittlichen Motiven und Zwecken ausgehendes Führen und Regieren bed.); das Wort ist laut- wurzel- und sinnverwandt mit מִסָּרִים (vgl. Ps. 105, 22), wodurch dem Dichter Verbindung mit פָּרַחַר (einem ihm sehr geläufigen Worte 30, 11. 39, 5. 41, 6) nahegelegt ward (Lth.: *Er löset auf der Könige Zwang*, Engl. *he looseth the authority of kings*), vgl. die ähnliche Dilogie Act. 2, 24 λύσας τὰς ᾠδῖνας τοῦ θανάτου. Auch 18^b ist dilogisch, denn statt מִסָּרִים sollte es nach 2 K. 1, 8 וַיִּבְאֶסֶר heißen; מִסָּרִים ist hier was bei den Frauen Jes. 3, 24 נִקְמָה, ein Anzeichen der Degradation und Gefangenschaft. Unter den כְּהֹנֵיִם 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 — מִסָּרִים ist von Haus aus sinnverwandt mit מִשָּׁל (s. Fleischer zu Jes. S. 691). מִסָּרִים (Nomen in Elativform¹ v. מִסָּרִים), welches von Wassern unversiegbar *perennis* bed., bez. Völker (Jer. 5, 15) und Personen als seit lange bestehend und anscheinend unerschütterlich feststehend. Ueber מִסָּרִים *pervertere* s. zu Spr. 11, 3. Von מִסָּרִים führte Ideenassociation (vgl. Jer. 15, 18. Jes. 33, 16) auf die מִסָּרִים d. i. Bewährten (nicht wie Hitz.: solche von unversiegbarem Redefuß), welche zu rechter Zeit Rechtes reden und rathen können, also Red- und Redefertige; Kimchi's Herleitung von מִסָּרִים im Sinne von *diserti* ist ein unnützer Einfall. מִסָּרִים ist Geschmack, Urtheil, Takt, welcher im Leben das Rechte zu treffen weiß 1 S. 25, 33.; מִסָּרִים ist wie Hos. 4, 11 gemeint, und die Thatsache die gleiche wie z. B. Jes. 19, 13. Die Aussage 21^a nebst 24^b wiederholt sich Ps. 107, 40; das Trifolium Ps. 105—107, bes. Ps. 107, ist voll von Anklängen an Jes. II und das B. Iob. מִסָּרִים sind hier nicht Ströme (Hitz.), eig. wasserhaltige Rinnsale, sondern Starke (Trg. Syr. Raschi), v. מִסָּרִים zu-

1) Auch im Arab. ist diese Form z. B. أصغر, '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.

أَبِيَقُ überragend *praestans*, dessen Bed. von einer andern Vorstellung ausgeht. מִסָּרִים (nur hier statt מִסָּרִים, nicht v. מִסָּרִים, was es nicht gibt, sondern v. מִסָּרִים, nach Fürst s. v. a. קָבַץ schnüren, binden) ist der Gürtel, womit die Kleider zu rührigem Handeln, bes. zu schlagfertigen 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 מִסָּרִים 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. מִסָּרִים ist Plur. von מִסָּרִים wie מִסָּרִים, nicht von מִסָּרִים.¹ Das folg. מִסָּרִים übers. LXX *πλανών*, wie es auch in mehreren Midraschstellen, aber nur von wenigen jüd. Ausl. (Jachja, Alschech) durch מִסָּרִים erklärt wird; Hitz. liest demgemäß מִסָּרִים und als Gegens. dazu in 23^b מִסָּרִים, aber irren heißt nicht מִסָּרִים (denn מִסָּרִים ist s. v. a. מִסָּרִים), sondern מִסָּרִים (16^b), wogegen in מִסָּרִים = מִסָּרִים, chald. מִסָּרִים das מ nicht befremdet. Merx schreibt מִסָּרִים 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 מִסָּרִים durch מִסָּרִים und Hirz. erkl. es richtig von Wachstum in die Höhe (Hier. nicht recht passend nach Trg.: *multiplicat*), מִסָּרִים dagegen von Wachstum in die Breite. Falsch faßt das Trg. מִסָּרִים in dem Sinne von *expandere rete*, ebenso falsch erklärt AE: er zerstreut Nationen und bringt sie zu heimatlicher Ruhe. Das V. מִסָּרִים ist hier ebenso mit מִסָּרִים verbunden wie מִסָּרִים Gen. 9, 27.; beide bed. jemandem weiten und breiten Raum verschaffen, hier des Bodens wo sie wohnen und herrschen; das schlimme Gegentheil ist מִסָּרִים, welches, sonst wie מִסָּרִים guten Sinns, hier wie 2 K. 18, 11 (vgl. dagegen Ps. 67, 5) als Synon. von מִסָּרִים (*abducere*, näml. in *servitutum*) in der

1) Kimchi im Wörterbuch vertritt die Schreibung מִסָּרִים, führt aber Abul-walid 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 אֵיִם bekundet die darauf gehende Absicht des Dichters. אֵיִם ist die durch Abkunft, Sprache, Wohnland, Herkommen zusammengehaltene Masse, עם (עַם) das durch Einheit des Regiment verbundene Volk, dessen *membra praecipua* ebendeshalb אֵיִם רֵאשֵׁי הָעַם heißen; הָאָרֶץ ist in dieser Verbindung das Land, obwol es anderwärts wie Jes. 24, 4 vgl. 42, 5 עם הָאָרֶץ auch das Erdenvolk d. i. die Menschheit bed. kann — die Gesamtheit der Regierten, die *plebs* im Untersch. von den *optimales* (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 demerit* in bethörter verblendeter Selbstverderbung untergehen läßt, verweilt Iob länger. Bei Jesaja klingt diese Schilderung vielfach nach, bes. in dem Orakel über Aegypten c. 19, z. B. בְּשִׁבּוֹר 19, 14. Die Verbindung לֹא בָחַרְתָּ לֹא דָרַךְ ist nicht genitivisch, sondern לֹא דָרַךְ ist entw. adverbialer Zusatz des Verbums, wie הִקַּר לֹא בָחַרְתָּ 34, 24. לֹא בָחַרְתָּ 1 Chr. 2, 30. 32., oder virtuelles Adj.: in unwegsamer Oede, wie לֹא אִישׁ 38, 26. לֹא עָבַדְתָּ 2 S. 23, 4; die Punctuation בָּחַרְתָּ, nicht בָּחַרְתָּ, entscheidet für Letzteres. הִקַּר 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 Eliphaz 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 לֹא hat auch sonst den Werth von הִקַּל *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*. לֹא 1^b ist nicht *dat. objecti* wie wahrsch. 14, 21., sondern wie 12, 11 der die Handlung auf das Subj. zurückwerfende sogen. *dat. ethicus*; יָרַן 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 (יָרַן) als in sich geschlossener Begriff wie

1) Im Arab. bed. *nahaituhu* ich beseitigte ihn indem ich auf die Seite (*nahw* oder *nâhije*) ging, und das hifilische *anahaituhu* 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 (אֵיִם) er will mit den Freunden nicht mehr streiten: je mehr sie ihn abstoßen, desto sehnlischer wünscht er vor Gott seine Sache ausfechten zu können — vor Gott, als dessen Sachwalter sie sich gebaren, sie aber (אֵיִם וְאֵיִם וְאֵיִם וְאֵיִם) 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 Mißtrauen gegen die Freunde zunimmt, zugleich die Hoffnung, daß ihm Gott die 9, 34 vgl. 13, 20 f. ausbedungene Sänftigung seiner Majestät gewähren werde. Der *infn. absol.* דָּוִדְכֶם, 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 (אֵל-אֵל wie v. 15 אֵל-פָּנָי) begehr' ich. Das V. מָשַׁח bed. anstreichen, anschmieren¹ (wovon z. B. talm. מָשַׁח, מְשָׁח der Anwurf, wie bei Verschmierung der Risse eines Ofens), verw. מָשַׁח (wov. מָשַׁח Tünche und viell. auch in der Bed. Fades 6, 6 = Klebriges, Schmieriges, Schleimiges), wov. מָשַׁח מָשַׁח Ps. 119, 69., targ. מָשַׁח מָשַׁח Erlogenes anschmieren, anheften, andichten und erdichten. Mit מָשַׁח nähen, flicken hat dieses Verbum nichts zu schaffen und die Erklärungen *assutores* (Hirz. u. A.) oder *concinnatores* (Olsk. Dillm. u. A.) setzen an die Stelle der in der RA liegenden Metapher eine ihr fremde. Falsch auch Hupf. *sarcinatores falsi* = *inanes, inutilis*; 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 מָשַׁח ist nicht Gen. des Attribüts, sondern des Objekts. מָשַׁח מָשַׁח 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 אֵלֵי-מָשַׁח 16, 2 attributiver Art ist. Und so wenig מָשַׁח Anflicker bed., ebensowenig, wie Dillm. behauptet, מָשַׁח Flicker *ḡárra* oder *ḡárra* (Xen. *cyrop.* I, 6, 16); die מָשַׁח bed. lind s., lindern und gleicht dann in Entwicklung ihrer Bedd. dem griech. ἀλέουμαι (s. zu Spr. 12, 18): unvermögend die Wunden Iobs mit

1) Das Arabische hat ein sinnverwandtes مَسَحَ schmarotzen, نَسَبَ sich (parasitisch) andrängen, welches aber als Denom. eines bei allen Schmäusen unvermeidlichen Hauptschmarotzers, eines Mannes, welcher *Tufeil* (Kinchen) 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: הלואה בהשגה השגה „das Abmühen 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 יהיה es würde sein Ew. § 347^a. So fordert er sie denn auf, seine הוכחה (הוכחה) und seine רבותי anzuhören. Hirz. hat ganz Recht, daß weder jenes Vertheidigung (Rechtfertigung) noch dieses Beweise (Gegonbeweise) bed.; הוכחה ist *ἐλεγχος correptio* (LXX Vulg.) und hier nicht sowol Widerlegung und Entgegnung, als Zurechtweisung im sittlichen Sinne, wonach auch רבותי Bestreitungen (vgl. Dt. 17, 8 ריבוי) d. i. Auszankungen von Vorwürfen, Verweisen gemeint ist. LXX hat in 8^a *ἐλεγχον τοῦ στόματός μου* = הוכחה פי, was Merx als durch den Parallelismus erfordert aufgenommen hat. Noch paralleler wäre הוכחה (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 (לְאֵלִי wie ריב לְאֵלִי Richt. 6, 31), auch das auf Kosten der Wahrheit, wie ihnen in Formen des *fut. energeticum* zu hören und zu bedenken gegeben wird; das 10^b beigefügte בַּסֵּתֵי 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 הֲיִשָּׁבֵי ist nach 10, 3 zu verstehen: Ists euch gut (vgl. Num. 14, 3) daß er euch auf den Grund gehe (הֲקִיר wie Spr. 28, 11). Die Frage mit

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

correlatam אֵלֶל 9^b 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. הַיִּלִּי ist *inf. constr.* n. d. F. הַיִּלִּי und הַיִּלִּי ist gleichfalls auf הַיִּלִּי zurückzuführendes *fut. Hi.* mit nicht synkopirtem Präformativ für הַיִּלִּי Ges. § 53 Anm. 7., nicht *Pi.* von הַיִּלִּי (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' ἐπιγνώσιν* (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 שָׂאָה d. i. nicht: im Lodern seines Zorns (nach Richt. 20, 38. Jes. 30, 27), sondern wie 31, 23: in seiner Erhabenheit (Rabag richtig: הַרְוֵנוּ אֶתְּנוּ וְהַרְוֵנוּ) 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 mußte selbst die Person Gottes nicht ansehen 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 Hilfe,
Daß nicht darf vor ihm ein Ruchloser erscheinen.

Die Sentenzen, mit denen sie ihm ermahrend und wärend entgegentreten, heißen זְכָרִימֵי nicht als solche welche an Erfahrungen und Lehren der Altvordern erinnern (Hirz.), sondern als Denksprüche mit dem Grundton וְזָכַרְנָה 4, 7 (Hahn), wie סֵפֶר זְכָרִימֵי Mal. 3, 16 das Gedenkbuch; diese ihre angelernten *loci communes* sind Aschen-Sprüche d. i. in Anwendung auf den vorliegenden Fall nichtssagende, der Asche gleich (welche nach אֶפֶר so von der springenden schnellen leichten Bewegung heißt) zerstiebende und verfliegende אֶפֶר = Nichtiges Jes. 44, 20). Während 12^a sagt was ihre Reden mit dem gravitätischen Notabene sind, sagt 12^b wozu ihre אֶפֶרִים werden; denn לְּ bez. immer eine *αληθής* = *γένησις* und ist nie Exponent des Prädicats im einfachen nackten Satze,¹ auch steht es nie für כִּי als Einführung eines Ver-

1) Die jüd. Ausl. vergleichen zu לְכָרִי 1 Chr. 3, 2, aber dort ist das לְ vor ein Schreibfehler, vgl. 2 S. 3, 3. Hitz. verweist dafür daß לְ wie das

gleichs.¹ גָּבַח (גָּבַח wov. גָּבַח hoch s., גָּבַח erheben, גָּבַח auflesen, sammeln) bed. Wölbung und von da aus auch Ueberwölbung, Deckung, Bollwerk, Schutzwehr; גָּבַיִם heißen ihre Beweisführungen oder Beweistümer (צִמְצוּמוֹ 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 schweigt denn הוֹרִישׁ אֵל, ruft er ihnen zu, schweigt von mir hinweg (opp. מִמֶּנִּי Jes. 41, 1) d. i. von mir abstehend, mich in Ruhe lassend (vgl.

سكت عن = سكت مُعْرِضًا 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 (עָבַר ähnl. wie Dt. 24, 5) über ihn מָה was immer ergehen kann (מָה שֶׁעָבַר) oder einfacher: was es auch sei quidquid est, wie 2 S. 18, 22 מָה וַיְהִי mag geschehen was immer geschehen kann oder einfacher: was es auch sei, wie מָה לְבָרִי 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 forträgt (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 לְשָׂלַל zur Spolie). Das Nächstliegende ist nun doch, daß in der mit י 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 wahren (Eichh. Umbr. Vaih.)? Aber die RA שִׁים נַפְשִׁי בְּכַפַּי 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 עַל-מָה zu entziehen und entw.: auch mein Leben sogar (גַּם נַפְשִׁי = וְנַפְשִׁי) setz' ich aufs Spiel (Hirz.) oder: ich setze vielmehr (וְ = 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 לְצַדִּיק Hos. 9, 13, aber eben nur nach seiner Uebers. Reise conjecturirt רִגְבִי (Lehm.-Schollen), eine der besseren unter seinen vielen unnöthig arabisirenden Conjekturen.

1) In der hier von Schultens angeführten Stelle Ibn-Kissai's: sie hatten Nägel למִכְאָלִים „gleich den Nägeln“ wilder Thiere ist למִכְאָלִים zu lesen.

retten suchen? So schließt sich nun in unmittelbarstem Gedankenzus. v. 15 an — nebst 6, 21 eine der funfzehn Stellen, in denen אֵל das Chethib und לֵן (Sota V, 5) das Keri ist.¹ Schon bei LXX, welche übrigens אֵלִים mit אֱלֹהִים ἄρχεσθαι verwechselt, schwankt die Auffassung, indem B ἐὰν με χειρώσεται, A ἐὰν μὴ 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 (הוֹרִיבֵי נִיקוּל). Die Gemara ib. 31^a bemerkt hiez, daß die Schreibung אֵל für den Sinn nicht entscheide, indem auch Jes. 63, 9 אֵל geschrieben sei und wie לֵן zwar nicht verstanden werden müsse, aber verstanden werden könne.² Unter den alten Ueberss. entscheiden sich für לֵן 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 Chethib 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 אֵלִים so prägnant gesagt werden kann, zeigt 6, 11. Verfehlt Lth.: *Sihe er wird mich doch erwürgen, und ich kans nicht erwarten*, was abgesehen von der psychologischen Unwahrheit אֵלִים 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 אֵלִים ein möglicherweise Eintretendes und אֵלִים Iobs Verhalten dazu ausdrückt, mit פֶּן mit folg. Fut. wie 40, 23. Jes. 54, 15. 2 Chr. 7, 13 (vgl. talm. הָיָא, targ. אָרִי, welche beide von der hindeutenden Bed. aus bedingende gewinnen). Ist aber אֵלִים s. v. a. gesetzt daß er mich tödten wird (will), so lautet der Nachsatz dem Vordersatze entsprechender nach dem Keri: so werd' ich seiner, des mich Tödtenden, harren (אֵלִים mit לֵן des Obj. wie 29, 21. 30, 26), ich werde mich seines Todesstoffes 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 Aeüßerste, ist aber auch auf das Aeüßerste 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 יִקְפְּלֵי führt auf eine andere Vorstellung. Er fürchtet sein Wagnis, mit Gott zu rechten, mit dem Leben büßen zu müssen, aber wie לִי אֵינִי besagt: er ergibt sich auch in das Schlimmste, er harret dessen dem er sich was er ihm auch thun möge unterstellt, jedoch (כִּי zum ganzen Satze gehörig wie z. B. Ps. 49, 16 und restringierend oder, wie öfter אֲבָן, 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. וְיִיאֵזֶז bez. sich nicht nach Jes. 12, 2 auf Gott (Schlottom. Böttch.), sondern ins Neutrum wie 15, 9. 31, 28 vgl. 11. 41, 3. Ex. 34, 10. Richtig LXX καὶ τοῦτο μοι ἀποβήσεται εἰς σωτηρίαν. Jedoch hat וְיִיאֵזֶז hier (vgl. 30, 15) nicht die sonst in Prophetie und Psalmodie übliche tiefere Bed. Es bed. hier Hälfte im Streit (wie z. B. 1 S. 14, 45 vgl. 2 S. 23, 10 u. 8.), 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 verschweigen.

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; בָּקֵה (im Arab. geradezu Confession = Religion) nennt er das Bekenntnis, das er da ablegen, und אָתָה die Aussage, die er da deponiren wird, näml. die Erhärtung seiner Unschuld. אָחִי, mischisch die Brüderlichkeit, ist hier eine infinitivische Hilfbildung v. הִיאֵר (הִיאֵר) n. d. F. אֲחִיָּה, ebenso aus *ahwajat* (vgl. אָחִיָּה Dan. 5, 12) mittelst Elision und Apokope entstanden wie z. B. אָחִיָּה Jahr aus *sanajat*; jedoch ist kaum zu entscheiden, ob das א solcher Gebilde Präformativ oder bloße Prothese sei. Das auffordernde שְׁמַעֲנִי 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 Assy. hat das Wort diese Bed. Istar heißt *bilit usü* Herrin des Sieges, wie *bilit tabazi* Herrin der Schlacht.

ein selbständiger Nominalsatz wie 15, 11. Jes. 5, 9., welcher den Verbalbegriff הָרָה oder הָבֵא (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 (יָרָה מְשֻׁבָּט) *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 הוּא מִי folgende יִירֵב עִמָּרִי (vgl. 4, 7) läßt sich als Relativsatz fassen: *qui litigare possit mecum* (vgl. Jes. 50, 9 mit Röm. 8, 34 *τίς ὁ καταχλευσών*), 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 Behebung des זֶה. Ueber כִּי יִיאֵזֶז (dem Sinne nach nicht versch. von כִּי יִיאֵזֶז) 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 entgegenen,

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 יָד hier nicht anders verstehen, als von der Hand (9, 34: der Ruthe), die schwer auf Iob liegt. Der peinigende Druck (33, 7 אֶפְקֵה) dieser Hand würde ihn nicht zu der Gotte gegenüber erforderlichen Samlung und Ordnung der Gedanken kommen lassen und Gottes אֶפְקֵה (אֶפְקֵה) würde ihn vollends niederdonnern und verwirren. Aber wenn Gott auf dieses Beides eingeht: seine Hand eine Zeit lang zu entfernen (יִרְיֹק mit pausalem Uebergang des *e* in *a* wie 19, 10. Gén. 17, 14. Richt. 6, 19 u. 8.) 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 Ausl. 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 dünnen Halm da jagen.

In der Nebeneinanderstellung von *פָּשַׁע* und *חַטָּאת*, *חַטָּאת* und *פָּשַׁע* bed. letzteres, welches die Sünde als Verfehlung und Verirrung bez., die Schwachheitssünde, *עַוְוָה* dagegen (eig. Verdrehung oder Krümmung) die Missethat und *פָּשַׁע* (eig. Losbruch oder Abbruch, arab. فسق) den Gotte sich geflissentlich entfremdenden und aus der Gnade stürzenden Frevel, beide zus. also die Boshheitsstunden.¹ Die kühne herausfordernde Selbstzuversicht, welche aus der Frage nach dem Betrage (*כַּמֶּה* 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 (*פָּרַח* als Transitiv: schrecken, hier wie Ps. 10, 18 schreckend verscheuchen)? Ob es ihm Befriedigung gewähre, eine dürre Stoppel zu verfolgen; mit *חַטָּאת* (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 Jugendstünden ansehen (*חַטָּאת* Causativ v. *חָרַשׁ* oder *חָרַשׁ* וְרָשׁ, 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 erlieht ist, wieder anrechnet und ihm so herbe Strafen (*חַטָּאת* *אָמָרָה* *אָמָרָה* bittere Widerfahrnisse vgl. Dt. 32, 32, bittere Trauben) um ihretwillen diktiert oder dekretirt (*חַטָּאת* mit *עַל* eine Leistung verschreiben 2K. 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 Begriffsentwicklung der Synonyme der Sünde bei v. Hofmann, Schriftbeweis I, 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 *סֵד* ge-

zwängt sind; *סֵד* (v. *סָדַד* verw. *סָדַד* *סָדַד* verrammen, verstopfen) heißt der Block, Stock oder Holzklötz, worin die Füße eines Verbrechers gespannt sind und den er wenn er sich bewegt mit sich fortschleppen muß, sonst *מִתְסָדֵד* (vom gewaltsamen Eindrehen oder Einzwängen), chald. *סָדָה*, *סָדָה*, syr. *sado* womit Act. 16, 24 *ξύλον* = *ποδοκάκη* übers. wird. Das dazu gehörige und 33, 11 beibehaltene V. *חָרַשׁ* hat Jussivform mit Indicativbed., wie auch sonst nach dichterischer Lizenz 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. *נָצַר* 7, 20), damit er nicht den unverdienten Genuß freier Bewegung habe und dem Todesstreich, für den er aufbewahrt wird, sich nicht durch die Flucht entziehe. Statt *אֲרִיזוֹתַי*, der Schreihart Ben-Aschers, schreibt Ben-Naftali *אֲרִיזוֹתַי* mit *Cholem* im Anlaut, vgl. zu diesem Schwanken 6, 19. Daß sowol *אֲרִיזוֹתַי* als das folg. *חַטָּאת* nicht als 3 p. fem. vom Blocke gemeint (Rabag), sondern Anrede Gottes sind, bedarf kaum der Bemerkung. Die Wurzeln der Füße sind deren unterste Basen, also die Fußsohlen. Aber was bed. *חַטָּאת*? Hier. Syr. und auch Parchon erkl.: du heftest deine Aufmerksamkeit auf. ., aber nach bloßer Mutmaßung; Ew. mit Zuziehung des arab. *تحقق على*:

du versicherst dich der. ., gegen den erweislichen Wortgebrauch; AE. Ges. Hahn Schlottm.: du machst Gesetz oder Schranke, gegen das *Hithpa*. Das V. *חָרַשׁ* 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 Sticklein 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 quid elabi possim aut effugere*. Aber es ist ongerer 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 *חַטָּאת* ist nicht nothwendig *se insculpere*, es kann auch, wie *חַטָּאת* *sibi exuere*, *חַטָּאת* *sibi solvere*, *חַטָּאת* *sibi propitium facere*, *חַטָּאת* *sibi intercedere* (s. den Art. Gebet bei Riehm) den Sinn von *sibi insculpere* haben (vgl. *אֲחַטֵּף* 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 *חָרַשׁ* 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 *הרורא גברא*, der Mann da' geradezu s. v. a. ‚ich‘. *בְּרִיקָב instar putredinis* ist hier nicht s. v. a. *sicut putredo* (Hier.), sondern *sicut putredine*; in jenem Sinne ist Hos. 5, 12 *בְּרִיקָב* 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 solemchen 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 *אָשֶׁר יֵלֵד* (LXX *γεννητός 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 Gemüths (3, 17. Jes. 14, 3) und des Leibes (3, 26). Fraglich ist ob v. 2 *יֵלֵד* als *ful. Ni.* ‚abgeschnitten w.‘ (Trg. Hier. welcher *conteritur* übers.) oder als *ful. Kul* welchen (LXX Syr.) bed. In der Bed. ‚oben, vorn abschneiden, abkuppen‘ ist das V. *מָלַל* (*מָלַל*, *מָלַל*) von der *περιτομή* technisch geworden; aber nicht minder gesichert ist die von dem Wurzelbegriff des Zerreibens und des Mürbewerdens ausgehende Bed. des Welkens (verw. *מָלַל*, viell. auch *מָלַל*, *מָלַל*, *מָלַל*), 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. *מָלַל 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: *אֲשֶׁר accedit quod, insuper*. Diese Part., verwandt mit *ἐπί*, fügt steigernd hinzu *cumulat*. Obendrein hält Gott *עַל-יָדָא 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 *אֲשֶׁר*), 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 *בְּמִשְׁפַּט* vocalisirt 9, 32. 22, 4., hier wie Ps. 143, 2 *בְּמִשְׁפַּט* weil der Begriff durch *עֲיָדָא* 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. *קָדוֹר* heißt das Reine als das trübungslos Lichte (denn die von den Arabern für *طاهر* angenommene Bed. *removere* ist nur vermutet und vielmehr *طاهر* zu vergleichen), und *טָמֵא* das Unreine als das Dunkle und Trübe (*טָמֵא* 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 missverstanden, indem sie übers.: *τίς γὰρ καθαρὸς ἔσται ἀπὸ ὀύπτου* — 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 *יִיְיָ* 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 *לֵי*, aber wenn auch 1 S. 20, 14. 2 S. 13, 26. 2 K. 5, 17 *לֹא* s. v. a. optatives *לֵי* wäre, so ist doch hier *לֹא אָרַר* als Nachklang von *אָרַר* 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 *חַיָּוִיָּם* abgeschnitten d. i. *ἀποτόμως* beschlossen sind (versch. von *חַיָּוִיָּם* 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 (*כֶּרֶי* *חֶתְחִיב* 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 (*מִן* *שָׁרָה* wie 7, 19. 10, 20), daß er Ruhe habe (*חֶתְחִיב* *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. *עַד* als Bez. des Endtermins faßt: *donec optata veniat ut mercenarii dies ejus* (יָמֵי wie 15, 32. 1 S. 26, 10), besser Ges.: *donec die peracto gaudeat vespera et quiete* (יָמֵי vom Arbeitstage wie 7, 1. Dt. 24, 15). Aber 1. wie יָמֵי hier nicht Feiern von Arbeit bed., so ist hier überh. von Feierabend und auch wie 7, 2 von Aussicht darauf (Umbr. Ew. Hr. Schlottm.) keine Rede; 2. ein Tagelöhner kann und 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 gradmssendes *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. רָצָה diese Bed. der Befriedigung des Gläubigers durch Abtragung der Schuld mit Unrecht abspricht, so hat doch Zöckl. Recht, daß dabei die Vergleichung *שָׂכָרִי* unvermittelt und sogar störend ist — wir lassen deshalb dem *עַד* *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 Blüten
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 יָמֵי des Nachsatzes Spr. 19, 19 und über יָמֵי Ps. 90, 6) und es bleiben nicht junge Zweige aus (יָמֵי der zarte, saftige, noch wie an der Mutterbrust liegende Ausschößling *μόσχος*) — eine natürliche Thatsache, welche bei Jesaja c. 6 zum Emblem eines Grundgesetzes der Geschichte Israels wird: Terebinthe und Eiche versinnbildend dort Israel, der Wurzelstock (*מצבת*) ist der das Gericht überwährende Rest, und dieser Rest wird zum Samen, aus dem ein neues heiliges Israel aufsprößt, 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 (יָמֵי inchoatives Hifil: *senescere* Ew. § 122^c) und im Staube abstirbt sein Stock (יָמֵי wie Jos. 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 (רוּחַ immer vom Geruch, den etwas aushaucht, nicht, ausg. nur etwa Hohesl. 1, 3., vom Geruchssinn), wieder Blätter- und Blütenknospen und bringt wieder Zweige (יָמֵי eig. Abschmittling, Gerte) hervor כמו נָטַי wie eine Pflanze, ein Pflanzling oder Setzling, also wie frisch gepflanzt LXX ὥσπερ νεόφυτον. Auch hier liegt es nahe an die Palme zu denken, welche vorzugsweise *φιλύδρον φυτόν* ist² 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 erhebt nicht wieder;
Bis die Himmel vergehn, erwachen sie nicht
Und werden nicht auferüttelt aus ihrem Schlafe.

Wie viel ungünstiger ist das Endgeschick des Mannes! Er stirbt und so liegt er dahingestreckt (שָׁכַב 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* (גִּמָּ) 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 *kânân* (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 (*âne*) und die Granate (*rummâne*) 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 Walnußbaum (*gêze*) 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 (*ümüne*), Esche (*dardâre*) und Maulbeere (*tâte*), wird er schon im ersten Jahre oft zwei Klaffern lang, wenn der Baum die von Iob יָמֵי 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 Dattelpalme 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 *τρωλεγγής* bewirkt und die sich in *נור* auszudrücken scheint, als die Vorstellung der hilflosen ohnmächtigen Niederwerfung verbindet.¹ Der Modus der Folge *וַיָּבֵט* führt die trostlosen Consequenzen des Todes weiter: der einmal Zusammengesunkene ist spurlos dahin. Merx liest statt *וַיָּבֵט* nach LXX *וַיִּשְׁכַּח*, 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 verronnenes oder versiegter und nie in ihr Bett zurückkehrender Wasser veranschaulicht. Statt *וַיִּשְׁכַּח* sagt Jesaia in dem auch sonst mit Lehnstellen aus dem B. Iob durchwobenen Orakel über Aegypten 19, 5 *וַיִּשְׁכַּח*; jenes bed. verrinnen (wurzelverw. *שָׁח*), dieses versiegen (transpon. *שָׁח* Jer. 18, 14). Ganz und gar überein lauten 11^b und Jes. 19, 5^b. Auf *וַיִּשְׁכַּח*, welches das Eintrocknen bed., folgt dort wie hier *וַיִּשְׁכַּח*, welches die der Eintrocknung folgende gänzliche Abtrocknung besagt (s. zu Gen. 8, 13 f.). Mit *וַיִּשְׁכַּח*, ähnlich dem 5, 7. 11, 12 besprochenen der emblematischen Spruchform, wird das Abgebildete eingeführt: so gibt es für den Menschen kein Erstehen (*קום*), kein Wiedererwachen (*וַיִּשְׁכַּח*), kein *ἐγειρεσθαι* (*קום*), und zwar auf ewig nicht, denn was *וַיִּשְׁכַּח* bis zum Nichtmehrsein der Himmel (vgl. Ps. 72, 7 *וַיִּשְׁכַּח* bis zum Nichtsein des Mondes) nicht geschieht, das geschieht niemals, weil Gott die Himmel und die Gestirne mit ihren Gesetzen ins Dasein gerufen (*וַיִּשְׁכַּח* 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 zu allen Einzelnen der Gattung: ihr Todeschlaf ist *וַיִּשְׁכַּח* Jer. 51, 39. 57. Was die Scheol 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 Scheol verstecktest,
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 dormalen zähltest du meine Schritte,
Hältst nicht an dich ob meiner Sünde.

Weil *וַיִּשְׁכַּח* 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, *Michtal* 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 *קום* d. i. einen *terminus ad quem* (vgl. v. 5) setze und wenn dieser bestimmte Zielpunkt gekommen sein in Gnaden wieder erinnere. Es ist ein Wunsch den Iob sich ausmalt. Die Wirklichkeit ist freilich eine andere: „wenn (*ἐάν*) 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.“ *וַיִּשְׁכַּח* nennt er das der unentrinnbaren Naturnothwendigkeit (5, 7) mannigfaltiger Leiden unterworfenen feld- oder frohndienstartige Erdenleben (7, 1) mit Einschluß der Nacht des Hades, worin es dieser seiner Nachtseite nach schattenartig sich fortsetzt, und *וַיִּשְׁכַּח* bed. hier weder Untergang noch Hingang im Sinne des Todes, wie jüd. Ausl. nach Jes. 2, 18. Hohesl. 2, 11 erklären, sondern (mit Bez. auf *וַיִּשְׁכַּח* vgl. 10, 17) die Nachrückung (arab. *خليفة* Nachfolge, Nachfolger), Ablösung, Wechsellung (syn. *תמורה* Tauschung), hier vom Zustandswechsel, wie Ps. 55, 20 vom Gesinnungswechsel, Aq. Theod. *τὸ ἀλλαγμά μου*, LXX frei: *ἕως πάλι γενωμαι* (vgl. *παλιγγενεσία*). O daß eine solche Wandelung ihm bevorstünde! Welch ein selbiger Vorgang wäre es, wenn sie sich vollzöge! Da würde Gott in die Tiefe der Scheol hineinrufen und er, der auf Erlösung hin in Verwarsam Gethane, würde aus der Tiefe herauf erwidern; Gott würde, nachdem sein Zorn sich gelegt (*וַיִּשְׁכַּח* wie Gen. 27, 45), sich nach dem Werke seiner Hände (vgl. 10, 3) zurücksehnen (*וַיִּשְׁכַּח* 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; *וַיִּשְׁכַּח* ist hier wie 6, 21 gebraucht, *וַיִּשְׁכַּח* nicht wie sonst, wo *וַיִּשְׁכַּח* den Nachsatz eröffnet (3, 13. 8, 6), bestätigend (ja nun = ja dann), sondern begründend (denn dormalen): 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. Hlgt. Hahn Schlottm.) übers.:

du achtest nicht auf (על שְׁמִיר wie 1 S. 26, 16. Spr. 6, 22) meine Sünde, ob sie näm. so hart zu strafen sei oder nicht, aber die Hauptsache wäre dann unausgedrückt. Raschi: du wartest nicht ob meiner Sünde, näm. sie zu strafen, sondern strafest sie sofort, was Ruetschi mit Verweisung auf Ps. 59, 10 guttheißt. AE: du achtest nicht außer auf meine Sünde, mit Ergänzung von קָךְ nach Koh. 2, 24 (wo aber מִשְׁיִבֵּל zu lesen, indem מַ nach אִרֵם 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 παραέλθῃ σε οὐδὲν τῶν ἀμαρτιῶν μου, wonach Ew. und mit ihm Dillm. לא קָעֵבֵר עַל-הַשָּׂאֵרִי 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 הַשְׂמִיר zu רָעִבֵר zu verderben konnte. Eine einfachere Hälfte wäre die Streichung des לא: du wartest (lauerst) auf meine Sünde (על שְׁמִיר mit על = אל Ps. 59, 10. ל 130, 6). So wie der Text lautet scheint mir (was Zöckl. billigt) trotz Ruetschi's Widerspruch עַל שְׂמִיר אֵת לא auch jetzt noch eine Umbiegung der RA אֵת שְׂמִיר zu sein, welche Zorn bewahren, 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). שְׂמִיר (Jer. 3, 5., syn. נִטָר) ist hier Gegens. des sofortigen יָקָם: 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,
Fortschwellen 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 Aufbewahrung wichtiger Documente, sondern von Aufbewahrung 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 verwahrt, um es ihm nun heimzuzahlen. Nicht allein aber das, er hat noch hinzuersonnen zu seiner Missethat. Ew. übers.: zugenähet hast du meine Strafe, aber זָפַל 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 הִרְשַׁפֵּל zu lösen genöthigt ist), anstreichen, anschmieren, anfügen (זָפַל rabb. Accidens, Nebensache, opp. עָקָר), wonach LXX ἐπιστημῆτω (hinzubemerkt) und Mose ha-Cohen ibn Gecatilia (Chiquitilla) aus Cordova im 11. Jahrh. حَفِصَت (hinzugesammelt). Fraglich ist nun der Sinn der folg. Bilder. Bei אֲבִינִים שְׂחָקִים מִיָּם erinnert man sich des sprichwörtlichen gutta cavat lapidem (vgl. Tibull: Longu 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 v. 19^b ist also nicht wie 5, 7. 11, 12. 12, 12, f1 *Wan adaequationis*. תִּקְוָה 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. אֵילִם 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 anders, nur des Sterblichen Hoffen sieht vorgoblich einer endlichen Wandelung der trostlosen Gegenwart entgegen. In 18^a ist יִיבֹל nicht Adj.: ein einfallender oder eingefallener (Rabag) Berg, denn die Möglichkeit des Einsturzes selbst ist was betont wird; also ist יִיבֹל entw. Ergänzung des Präd.: ein Berg indem er einstürzt (vgl. יִרְעִבִים 24, 10), oder es ist das Präd. selbst welches in יִיבֹל statt יִיבֹל sich fortsetzt (Hitz.); wir ziehen, obwol sich nicht so übersetzen ließ, das Erstere vor: ein Berg einstürzend (indem er einstürzt) יִיבֹל 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 יִעָרֵק 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 אֲבִינִים, wie die Betonung mit *Legarmeh* anzeigt, vorausgestelltes Obj.; שְׂחָקִים bed. ganz so wie سَحَقٌ *atterere, conterere*. In dem Seitenstück dazu ist מִסִּיהָ in der Bed. „ohne Aussaat Nachgewachsens“ 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 (נִצְחָה), welchem Symm. (τὰ παραλελειμμένα) folgt — aber warum gerade den Nachwuchs, der übrigens nicht dem עֵפֶר, sondern der אֲרִימָה entspringt? Wesentlich richtig schon Hier.: *et alluvione paullatim terra consumitur*. Zwar ist es fraglich, ob מסִּיהָ im Hebr.

anderwärts *effundere* (s. Hab. 2, 15) bed., aber nicht nur geht **עָפַר** 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 **עָפַר** = **سَفَح** (Nebenform zu **سَفَكَ**) zurückzugehen, obwohl

man das Wort auch (was schon Ralbag zur Wahl stellt) nach **עָפַר** **סַחַף** Spr. 28, 3 und **סַחַף** Regensturm als transponirt aus **סַחַף** ansehen könnte, v. **סַחַף** arab. abraufen, wegraffen, targ. fortstoßen (= **רחף**), syr. assyr. talm. umstürzen, *subvertere*. Das Suff. geht auf **עָפַר** 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 **עָפַר** mit *Mercha* bezeichnet, richtiger wäre nach unserer Auffassung *Dechi*, was sich auch hier und da in Codd. findet. Also: selbst das Standfesteste, das scheinbar immer Gleiche erfährt endlich eine Umänderung, aber (*advers.*) des Sterblichen Hoffnung hast du gar zu nichte gemacht (**עָפַר** mit *Pathach* in Pausa). Das Perf. ist prägnant: einmal für immer, unerbittlich — der trostlose *status quo* bleibt unverrückt, un- durchbrochen, 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 **עָפַר** durch **עָפַר** (du erweistest dich stärker als er) erklären zu müssen (nach Ges. § 121, 4), aber **עָפַר** ist auch Trans. in der Bed. gewaltsam angreifen und bewältigen 15, 24 und s. zu Koh. 4, 12., wie talm. **עָפַר** (statt **עָפַר**), arab. **كَيْفَ** *compre-*

hendere. Gemeint sind nicht die vielen Leiden, die ihm Gott im Lebensverlaufe anthut; **עָפַר** 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 (**עָפַר** mit diesem oder dem metaplastischen Fut. 19, 10 im Sinne von **عَلِمَ** *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 Koboeth 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. **עָפַר** (**עָפַר**) bed. *comprimere* und von da aus *parvum* = *compressum esse* oder auch *con-*

stringi s. *angi doloribus*, wenn nicht diese Begriffswendung durch *exiguum, invalidum fieri* vermittelt ist. Im Arabischen und Syrischen hat **עָפַר** als Transitiv die herrschende Bed. *parvi facere, ludibrio habere*, im Targumischen (ausgen. das Trg. der Sprache) dagegen die Bed. *dolore afficere*. Auch hier scheinen **עָפַר** und **עָפַר** 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 **עָפַר** zwar noch nicht gleichen Sinn wie im nachbiblischen Hebräisch hat, aber doch an diesen anstreift, *opp.* **עָפַר** in Ehren sein, zu Ehren kommen wie Jes. 66, 5. **עָפַר** ist mit **עָפַר** des Obj. (auf etwas achten) verbunden wie Ps. 73, 17; denn **עָפַר** hier und 22, 17 mit Hitz. als ethischen Dativ wie **עָפַר** 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 betäubendes Geschick.“ So v. Hofm. (Schriftb. 1, 495), indem er **עָפַר** beidemal „an ihm“ übers., so daß es die Suff. wie ein beigefügtes *ἰδιος* 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 22^a 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 **עָפַר** weder 22^a noch 22^b, über ihm, sondern beidemal „an (in) ihm“ zu übers.; **עָפַר** gehört nach dem zu 2, 10 besprochenen Hyperbaton (vgl. 13, 15. Jes. 34, 15) zu **עָפַר** 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 **עָפַר** (nicht **עָפַר**) gelesen wird. In 22^a deutet sich die Vorstellung an (welche deutlich Jes. 66, 24 und bes. Judith 16, 17 ausgedrückt ist: *δοῦναι πῦρ καὶ σκόληκας εἰς σάρκας αὐτῶν καὶ κλαύσουσιν ἐν ἀσθῆσει 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* 18^b — 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 dunkelhaften 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 Ehronrettung 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 cintreten lasse und daß er ihn durch seine Majestät nicht außer Fassung bringe. Dieses Rechten Iobs mit Gott ist ebenso grauen- als jammererregend.¹ Grauererregend, 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, andernteils 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 Anknüpfen 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 Verzagttheit 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 gezeugnet 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 Scheol welches kein Leben ist. Seine Klagen stimmen zusammen mit den Klagen bei Moschos 3, 106 ss.:

Αἰ αἰ, τὰ μαλάχαι μὲν ἐπὶν κατὰ κῆπον ὄλωνται,
Ἡ τὰ χλωρὰ σέλινά, τὸ τ' εὐδαλές οὐλον ἀνηθον,
Υστερον αὖ ζῶντι καὶ εἰς ἔτος ἄλλο φθοντι.
Ἄμμες δ' οἱ μεγάλοι καὶ καρτεροὶ ἢ σοφοὶ ἄνδρες,
Ὅπότε πρῶτα θάνομεν, ἀνάκοι ἐν χθονὶ κοίλας
Εὐδομεν εὖ 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 Jağur 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 Scheol und über die Scheol 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, andernteils 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 Scheöl 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 Eliphaz c. XV.

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

[Da hob Eliphaz 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 zernichtetst du Gottesfurcht
Und schmälerst die Andacht vor Gott;
- 5 Denn deine Schuld unterweist 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 Eliphaz 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. הַיְיָ בְּרוּךְ mit וְהַיְיָ בְּרוּךְ 13, 25. Wind ist das Gegentheil des Soliden und Sichern, und das wie Hos. 12, 2 parallele קָרִים (= וְהַיְיָ בְּבִיר 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. *ḡauf*) die Mitte, das Innere und *el-bātin* (opp. *ez-zāhir*) das Inwendige, Tiefinnerliche bed. Den folg. *inf. abs.* הַיְיָ בְּרוּךְ 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 וְהַיְיָ בְּרוּךְ und וְהַיְיָ בְּרוּךְ 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 3^b 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 $\text{לֹא יִסְכֵּן$ ist auf die Rede als Subj. zu bez.: *sermone qui non prodest*, dagegen לֹא יִוְעִיל בָּם auf den Redner: *verbis quibus nil utilitatis affert*, vgl. 35, 3. Nicht daß Iob redet, tadelt Eliphaz, sondern daß er sich in so nutz- und zwecklosen Expectorationen verantwortet. Aber noch mehr als das: seine Reden sind nicht allein un-sichhaltig und unzutreffend, וְהַיְיָ בְּרוּךְ *accedit quod* (so steigend 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 יראתו s. zu 4, 6.; שִׁירָה לְפָנֵי-אֵלִים 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 (נָרַע wie 37, 7 abzuziehen *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 אָמַר so scharf und bestimmt über ihn ausgesprochene Urtheil drängt sich unabweisbar auf, denn seine Schuld unterweist seinen Mund (אָמַר nur im B. Iob von dem einmal Spr. 22, 25 vorkommenden אָמַר lernen, eig. sich an etw. gewöhnen, damit vertraut werden √ אָמַר 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 יִנְיָק ist mit Hier. Lth. Schlottm. Dillm. Hitz., unter den jüd. Ausll. Raschi, Jesaja von Trani, Serachja u. A. als Subj. anzusehen, wonach es auch gestellt; denn אָמַר 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 יִנְיָק ist wie Ps. 36, 2 die des אָשַׁע. 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 eigener Richter (יִרְשִׁיעַךְ) und Verkläger (בֶּן יִעַנִי nach dem fem. שִׁירִיךְ 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 rissst 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 statthalt als die Uebers. von אָחַר מֵעַשׂוּ Hagg. 2, 6 mit „ein Wenig“ (s. Köhler zu d. St.), vielmehr ist יִרְשִׁיעַךְ (wie Jos. 21, 10 und im Samarit. = יִרְשִׁיעַךְ 8, 8 mit beibehaltenem א des Wortstamms) wie 2 S. 29, 21 Apposition des Subjekts und אָמַר 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 *πρωτός μου* (Joh. 1, 15. 30. 15, 18 vgl. *Odyss.* 11, 482 s.: *οὐτο μακρότατος*) 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 Verweltlichkeit der Chokma übertragen hat. Vor den Hügeln gekreißet, d. i. gleichsam unter Geburtswehen hervorgebracht (יִלְלָה *Pul.* von יָלַד, יָלַד), 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 *full.* der Fragen v. 8 präsentisch: die sämtlichen Verba v. 7. 8 stehen unter der Einwirkung des durch יִרְשִׁיעַךְ angeschlagenen retrospectiven Tons, vgl. 10, 10 f., wo das vorausgegangene וְכִי-נֵאמַר diesen Ton angeschlagen hat, und auch 3, 3., wo der historische Sinn von אָמַר auch nicht auf syntaktischer, sondern auf logischer Nothwendigkeit beruht. Also: hörtest du im Geheimrath (סֵתֶר wie Jer. 23, 18 vgl. Ps. 89, 8 und den Eigennamen Neh. 3, 6) Eloahs zu (nach bestbezeugter Schreibung הַבְּסֵתֶר wie v. 11 הַבְּסֵתֶר und 22, 13 הַבְּסֵתֶר vgl. Gen. 34, 31. 27, 38 mit ב *raph.* und nach der Regel ohne *Gaja*¹⁾ und brachtest da an dich (נִרְעָה hier *attrahere*, wie arab. *sorbere* einschlüpfen) Weisheit, wobei man sich an Prometheus' gestohlenes himmlisches Feuer erinnert. Nein, Iob kann sich keiner absonderlichen Weisheit rühmen. Was er weiß, sagt Eliphaz, wissen sie auch und wol noch mehr als er. וְלֹא-עָמַשׁ דָּוִד besagt nach 10, 13 (s. dort) in Zusammenhalt mit 9, 35 vgl. Ps. 50, 11: dessen (דָּוִד) 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 (יָקָר = שָׂב) als höchsten Alters (יָשִׁיעַ = יָשָׁע 2 Chr. 36, 17)²⁾ haben, welche älter noch als Iob's 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 וְהָאֵל 8, 3. וְהָאֵל 13, 7), oder das in *antepenultima* stehende gewöhnliche *Gaja* (*Metheg*) hat (Baer, *Metheg*-Setzung § 23).

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

haben können. Viele Ausl. meinen, daß Eliphaz „in bescheiden verhüllter Sprache“ (Ew.) auf sich selbst hinweise. Aber die Hinweisung wäre handgreiflich genug und wozu auch die zu Eliphaz' Charakter so wenig passende bescheidene Verhüllung? Uebrigens lautet 10^a nicht wie von Einem und in 10^b würde sich Eliphaz 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. בָּנִי, 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 בָּנִי auf die Völkerschaften lautet v. 10 wie dem Wortlaute (*kebir* arab. in der Bed. *grandaevus* üblich) so dem Inhalte nach arabisch: *اكبر من ابيك اَيَّامًا* Eliphaz 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 *בְּיָשִׁיבִים וּבְחַמָּה* 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 kehrest gegen Gott dein Schnauben
Und hervorstößest aus deinem Munde Reden!!

Mit den „Gottes-Tröstungen“ meint Eliphaz 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. לָאֵשׁ, ohne Vorton לָאֵשׁ (z. B. Jes. 8, 6 von dem sanft hinrieselnden Siloah), von אֵשׁ (flektirt אֵשׁ) mit dem adverbialbegrifflichen ל (wie לְבַשְׁתָּ), bed. in Leisetritt, Sanftheit; das Wort hat nichts mit לֵאשׁ verhallen 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. insgeheim) und *leniter* auf Eine Wurzel zurückgeführt werden. Sind diese gottgemäßen Trostworte und diese so linde Ansprache geringer als du (מִמֶּךָ) *opp.* 1 K. 19, 7) d. i. unter deiner Würde und unwerth, von dir beachtet zu werden? Was nimmt dich hin (לְקַרְא) *aufferre*, *abripere*, wie z. B. Hos. 4, 11) dein Herz (hier vom gekränkten Selbstgefühl) und was zwinkern (blinzeln) deine Augen, daß du gegen Gott kehrest (לִישִׁיבִים) nicht *revertere*, sondern *vertere* wie häufig) deinen Unmut und hervorbringst aus deinem Munde (*opp.* 8, 10) Worte, solche nämli. in denen dieses Schnauben zum Ausbruch und Ausdruck kommt? Das *אֵשׁ. גַּעְגַּע* ist transponirt aus לָאֵשׁ winken d. i. durch Mieneenspiel und Geberden zu erkennen geben (z. B. *Gittin* 71^a von

der Geberdensprache des Taubstummen mit den Augen wie קָפַץ mit dem Munde), vgl. رمز Blicke von oben herunter oder nach oben hin werfen, غمز mit den Augen zwinkern und hinsichtlich der Lautversetzung עָצַם Jes. 33, 15 neben عَمَّص. Hiernach ist nicht sowol an Rollen der Augen, als an Vibriren der Wimpern oder Brauen zu denken. רָיַח 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 *πνεύμα* (Act. 9, 1) sich äußert und im *πνεύμα* 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 קְרִישִׁים und שְׂמִימִים sind es nicht. Jenes sind wie 5, 1 nach 4, 18 die Engel als Lichtwesen, dieses ist nicht ein anderer Ausdruck für die אַנְגְּלֵי מְרִומָא (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. Eliphaz wiederholt hier was er schon 4, 18 f. gesagt hat, aber indem er Iob die menschliche Unreinigkeit gefissentlich noch „greulicher vormalt“ (Oetinger). Dort war nur אֵף Exponent der absteigenden Klimax, hier בִּי *quanto minus*. In v. 14 weist Eliphaz 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 נִקְבָּץ und נִאָּלָה 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 ζῆλον, rabb. שְׂאֵר שְׂבַעֲפִירָה 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 Verlauf der Rede des Eliphaz 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 Eliphaz den Lehrsatz, den er Iob entgegenstellt, nicht ohne feierliche Einleitung; dort war es ein aus Offenbarung stammender, hier ein auf eigene Erfahrung und ehrwürdige Ueberlieferung gestützter, denn *וְיָדוּרִי* ist hier nicht von ekstatischem Schauen (Schlottm.) gemeint, der Dichter gebraucht *וְיָדוּרִי* auch von sinnlichem Innwerden 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. *וְיָדוּרִי* ist neutrisc gebraucht wie Gen. 6, 15. Ex. 13, 8. 30, 13. Lev. 11, 4. Ps. 56, 10. Spr. 24, 12 und häufig (vgl. das neutrisc *וְיָדוּרִי* v. 9. 13, 16 u. 8.), und *וְיָדוּרִי* 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 *וְיָדוּרִי* ist das *Waw apodosis*, welches nach Relativsätzen (z. B. Num. 23, 3) oder auch Participien (z. B. Spr. 23, 24) gemeinlich ist: *et narrabo = ea narrabo*. In v. 18 ordnet sich *וְיָדוּרִי* dem *וְיָדוּרִי* wie Jes. 3, 9 adverbialbegrifflich unter, wie das Trg. der Antwerpener Polygotte trefflich übers.: „was Weise verkündigen, ohne zu verleugnen (*וְיָדוּרִי*), 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 Eliphaz 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 Entwicklung, ihre Lehren können als rein und echt gelten. Eliphaz 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 Eliphaz die alte Ueberlieferung empfiehlt, ist echt arabisch. Unvermischtheit des Stammes galt von jeher unter den *בְּנֵי קָרָם* als der höchste Adel desselben und

deshalb datirt Eliphaz 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 *וְיָדוּרִי* bed. hier doch wol nicht die Erde, sondern das Land wie 30, 8. 22, 8 und anderwärts, und 19^b lautet national: noch lebten sie abgeschlossen, kein *וְיָדוּרִי* ging unter ihnen aus und ein (*וְיָדוּרִי* mit *וְיָדוּרִי* hin- und wieder gehen, nicht: eindringen wie Jo. 4, 17. Nah. 2, 1), wonach man sich Eliphaz' 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 Eliphaz 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 finst'rer 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; *וְיָדוּרִי* er windet sich d. i. leidet bei allem äußeren Glücke an innerer Angst und Qual (vgl. *וְיָדוּרִי* Ps. 37, 7 im Sinne des Harrens mit Hebr. 10, 27); das Subj. *וְיָדוּרִי* 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 *וְיָדוּרִי* angehängte parallele Zeitbestimmung schleppend; 2. läßt der Wechsel von *וְיָדוּרִי* mit *וְיָדוּרִי* eine neue Aussage erwarten, wonach von LXX übers. wird: *ἐτη δὲ ἀριθμητὰ δεδομένα συνάστη*. 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 *וְיָדוּרִי* 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 *וְיָדוּרִי* in umgekehrter Wortstellung heißen müßte 16, 22. Num. 9, 20., sondern: eine (bestimmte festbegrenzte) Zahl von Jahren ist dem Tyrannen aufbehalten (wie 24, 1. 21, 19 vgl. 20, 26., Mercurus: *oculto 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 *וְיָדוּרִי* und müßte er *וְיָדוּרִי* geschrieben haben. Wird nun in v. 21—24 mit weiterer Ausführung des *וְיָדוּרִי* die Gewissensangst des Frevlers schildert 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 Eliphaz 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 (ביא *seq. acc.* wie 20, 22. Spr. 28, 22 vgl. Jes. 28, 15) der Verwüster — er erlebt das innerlich schon invoraus ehe es eintritt. 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, יבואני nicht ebenso wie das folg. לא יראני als Aussage des objectiven Hergangs zu fassen. Aus der Finsternis, von der er sich bedroht fühlt, zurückzukehren glaubt er nicht (לא יראני 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, צפוי erspäht, ersehnt, bestimmt fürs Schwert, näml. das göttliche (19, 29. Jes. 31, 8) oder gottverhängte. Die *Chethib*-Form צפוי (welcher das masoretisch bezeugte *Keri* צפוי substituiert) hat wie עשוי 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 ידע 9, 19) d. i. wo ist welches zu finden, woher soll ichs nehmen? LXX in wunderlichem Misverstand: κατατέτακται δὲ εἰς ὅλα γαστρὴν ἄρην Geier-Speise). So an den Bettelstab heruntergekommen sieht er sich im Spiegel der Zukunft: er weiß daß in Bereitschaft stehend (יכוּ wie 18, 12) ist ihm zur Hand d. i. dicht bei ihm (בְּיָדוֹ wie Sach. 4, 12., sonst in diesem Sinne לְיָד Ps. 140, 6. 1 S. 19, 3 und עַל-יָדוֹ 1, 14) ein Finsternis-Tag. Dem Bisherigen gemäß werden wir nun auch יצאוקה 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 (תִּתְקַפוּ auf מצוקה als einheitliches Subj. bezüglich, vgl. הַשֵּׁטָה 14, 19) wie ein König עָרִיר לְפִידוֹר wie ein König Fantastisch LXX ὄπισθε στρατηγὸς ποταποστάτης 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 se legionibus*, wobei vorausgesetzt ist, daß כִּירוֹר (v. כִּירוֹר umkreisen, rund s., wov. כִּירוֹר Ball, assyr. *kudur* Krone) das Rundlager, das in der Runde gelagerte Heer bed., Synon. von צָפַיָּה, wonach Luzzatto zu Jes.

29, 3 erkl.: wie ein König der sich mit seinem Heere anschickt, eine Stadt von allen Seiten einzuschließen. Aber כִּירוֹר kann nicht ohne weiteres s. v. a. נְצוֹר bed. Eher läßt sich mit Saad. Parchon Kimchi annehmen, daß כִּירוֹר 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 bedeuete (Hier. *qui praeparatur ad proelium*). Ebendahin gelangt man, wenn man das Stammwort wie das arab. كَدَر in der Bed. *turbidum esse* (vgl. קָרַר 6, 16)

faßt, welches auf Misgeschicke als trübe Lebenserfahrungen übertragen 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, nämll. gedrunge, derb, dick s. ausgeht, welche für כִּירוֹר die Bed. dicken Gewühls ergibt.¹ Da somit auf zwei Wegen sich eine passende Bed. des Worts herausstellt, so ist die ohnehin unhebräische Conj. עָרִיר לְפִידוֹן *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. כָּדַר gehört zu der vielverzweigten Wurzel כָּדַר schlagen, stoßen, *quaterere, percutere, tundere, trudere*. Es ist I. zunächst Transitivum *kadara* (Fut. *jakduru*, Inf. *kadr*) — durch dessen Nichtaufnahme aus den Originalwörterbüchern unsere Lexikographen der ganzen etymol. Entwicklung 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 Beidâwi 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 *kudäre* oder *kudåde*) gemischt und gemengt, getrübt, unreinigt s.; dann überh. *turbidum, non limpium esse* (opp. صَفَا), mit gleichem Bedeutungsübergang wie in *turbare* (vgl. *deturbare*) und trüben (vgl. *traben* oder *trappen*, *treiben*, *treffen*). Eine andere Wendung nimmt die Grundbed. des Stammes III. in den abgeleiteten Nennwörtern *kudur, kudurr, kundur, kundir* gedrunge, derb, dick, welches letzte Wort für uns Deutsche den Uebergang von *kadir, kadr, kadir* 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 כִּירוֹר Schlachtegedränge κλόρος ἀνδρῶν gegeben: dickes Gewühl und Getümmel, wo Mann an Mann ist, wie ja auch כִּירוֹר, כִּירוֹר 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 Erworbenenschaft.
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-כִסֶּה und כִּי-בָסֶה), v. 29—30 Nachsatz; Merx verkennt das indem er v. 25 zur vorigen Str. schlägt und Eliphaz Zustimmung zu der Lehre der Altvordern mit v. 26 (וְיִרְיֵץ) beginnen läßt. Zwei Hauptsünden werden als Ursache des schließlichen Geschicks, welches den Frevler trifft, angeführt: 1. seine übermütige Widersetzlichkeit gegen Gott, und 2. sein Wollen auf den Trümmern fremden Glücks. Die erste dieser Hauptsünden wird in v. 25—27 abgehandelt. Zu 25^a vgl. 1 K. 11, 27; das *Hithpa.* הִתְעַבֵּר 25^b bed. sich heroisch geben, den Helden spielen, wie הִתְעַשֵּׂר sich reich stellen, den Reichen spielen Spr. 13, 7. Und הִתְעַבֵּר will sagen, daß bei seinem Anlaufen wider Gott (וְיִרְיֵץ wie Dan. 8, 6 vgl. יָצַל 16, 14) der Hals sich besonders bemerklich machte; es ist s. v. a. *erecto collo* (Hier.) und dem Sinne nach s. v. a. ὑβρεῖ (LXX), auch Ps. 75, 6 steht בְּצִוְיָא (mit *Munach*, welches dort Stellvertreter eines Trenners) absolut im Sinne von steifhalsig oder starrköpfig (vgl. פָּנִי 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, unmahbar und unempfindlich macht, wird durch den Zusatz: mit der Dicke (עָבִיר Nebenform zu עָבִיר) der Buckel seiner Schilde verbildlicht; עָבִיר ist der Rücken (עֲבֵר) 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 Ansammlung er sorgt, zu einem grobmateriellen Fleischklumpen ward, und machte Schmeer d. i. setzte Fett an, lagerte es ab über den Lendenmuskeln (כִּסֶּה für כִּסְּוֵי כִּסֶּה/כִּסֶּה rund und dann feist s., woher כִּסֶּה vgl. کسسل träge infolge großer Körperfülle); עָבִיר ist wie 14, 9 und in der RA *corpus facere* (bei Justin) im Sinne des Producirens von innen heraus gebraucht, פָּיֵחָה (= פָּיֵחָה Olsh. § 171^a) erinnert an πῦρ-εἰς (wie es Ag. Symm. hier übers.) ο-πίμ-υς und an sanskr. *piv* fett s. (vgl. πῦρ). Die jüd. Ausl. erklären es nach dem misverstandenen פָּיֵחָה 1 S. 13, 21 von den Runzeln oder Falten, welche das wampige Fleisch bildet, als ob das *ah* paragotisch wäre. Die zweite Hauptsünde des רִשָּׁע be-

schreibt v. 28. Unter den annullirten Städten (נְחָרִים wie 4, 7. 22, 20 bei Eliphaz), die er bewohnt, sind nicht solche gemeint, die er selbst zerstört hat; 28^c weist deutlich auf göttliches Straferhängnis hin, denn הִתְעַבֵּר 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-יִשְׁבּוּ לָמִי. Hirz. bez. לָמִי auf בָּתֵּיָם zurück: darin man nicht sitzt, aber לָמִי bed. nicht wo sitzen, sondern sich wohin setzen; Schlottm. Dillm. bez. לָמִי 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 bewohnt die denen sie gehören, aber לָמִי für sich allein kann nicht Ausdruck dieses Subjectsbegriffs (die Eigentümer) sein. Also wird לָמִי auf die Häuser gehen, לָמִי 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 יִשְׁבּוּ oder wie Ez. 26, 19 ausgedrückt sein würde, sondern: welche nicht wohnen d. i. bewohnt werden sollten ihnen (יִשְׁבּוּ 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. § 136^e, lat. *non habitandus*). Nun beginnt v. 29 der

1) Solche der Volkssage nach durch göttliches Strafgericht untergegangen oder umgestürzte (*maklābāt, muklābāt, munkābāt*) Ortschaften sind am Rande der Wüste nicht selten. Auch 3 Stunden südlich von Damask liegt eine solche *muklābā*. Es sind Orte in denen, wie man sich erzählt, die Gebote des *din el-bedu* „der Nomadenreligion“, auch *din Ibrāhīm* „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 *din Ibrāhīm* wol ursprünglicher an als dem Mosaismus. Ferner ist an *Higr*, das *Eyga* des Ptolemaeus und *Medān Sāhī* der Muselmänner, die alte Felsenstadt der Themudäer zu erinnern, welche wegen Widerspenstigkeit gegen Gottes Gebote verödete. An der Quelle des *Rakkad* (des größten golanischen Flusses) steht eine Menge emporgerechter sonderbar durchlöcherter Jaspisformationen, welche der Brautzug (*el-fārīda*) heißen. Dieser Brautzug wurde in Stein verwandelt, weil eine Frau, die ihm angehörte, ihr Kind, das sich beschmutzt hatte, mit einem Brodkuchen (*kurs*) reinigte. Daneben liegt ihr Dorf *Ufūna*, welches trotz wiederholter Versuche nicht mehr zu bewohnen ist. Es steht verlassen als ein ewiges Zeugnis daß Undank (*kufṛān en-ni'ema*) 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 (כֶּסֶף sowohl 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 מִנְקִים. Die Erklärung älterer Ausl.: *non extendet se in terra* ist unmöglich, da dies יִנְטֶה אֶרֶץ 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. מִנְקִים? Außer Betracht bleiben die Erklärungen: לֹם מִן אִים (Trg.) oder לֹם מִן אִים *quod iis* was ihnen gehört (Saad.) oder לֹם ihr Wort (Syr. und Gecatilia), und solche Quidproquo, wie *oxián* (צִלִים oder צִלִים) 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 Jesaja 33, 1 vorkommende מִנְקִים (für מִנְקִים mit *Dag. dirimens* wie 17, 2). Schon die ältesten jüd. Lexikographen fassen dieses מִנְקִים (parall. הִנְקִים) als Synon. von מִנְקִים in der Bed. zu Ende bringen, wogegen Ges. Hitz. Kn. u. A. מִנְקִים für die urspr. LA halten, weil sich für מִנְקִים aus dem arab. نَال 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. *nāla*, dessen naturlanges *a* in der Flexion zu einem kurzen Umlaut werden kann, schützt doch die Möglichkeit eines מִנְקִים, und die dem arab. *nāla*, Fut. *janīlu*, eigne Bed. *consequi* ist Jes. 33, 1 passend: wenn du vollauf erreicht hast (*Hi.* als Intensivum des transit. Kal, wie הִנְקִים, הִנְקִים) zu rauben. Ist aber das V. מִנְקִים gesichert, so bedarf es auch an u. St. keiner Conjectur, zumal da die nächstliegende Verbesserung מִנְקִים (Hupf. מִנְקִים) 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. מִנְקִים (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. מִנְקִים durch مَنَالِهِم ihr Dargereichtes (von *nāla janīlu*) oder Erreichtes (*nāla janīlu*) d. i. ihr Besitztum² (nicht: ihre Voll-

1) Böttch. (Neue Aehrenlese zu Jes. 33, 1) erklärt מִנְקִים als umgelautet aus מִנְקִים (von מִנְקִים Fülle), aber dieser Lautwechsel ist unnachweisbar und an sich schon sehr unwahrscheinlich. Auch Hitzigs מִנְקִים (ihr Halm) ist unannehmbar, weil מִנְקִים nur in Verbindung mit der Handlung des Pflückens und Schneidens für מִנְקִים (24, 24) gesagt wird; Dillmanns Vorschlag לֹם אִים לא יִנְטֶה אֶרֶץ deshalb weil der Dichter מִנְקִים oder מִנְקִים gesagt haben würde.

2) Freytag hat die Infinitive *nāl* und *manāl* irrig unter نَال *med. Vav* statt unter نَال *med. Je* gestellt, wo er nur *nāl* wiederholt, und gibt dem *manāl* irrig die Bed. *donum* mit Berufung auf eine Belegstelle aus *Fākihāt al-chulafā*, wo *ʿaṭṭ al-manāl* (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. نَال *med. Vav* bed. urspr. *langen, reichen, Jemandem*

kommenheit, wie von anderen jüd. Ausl. nach מִנְקִים = מִנְקִים 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. מִנְקִים v. מִנְקִים ist Synon. des nachbibl. מִנְקִים; das Suff. geht nach gleichem Numerus-Wechsel wie v. 35. 20, 23 und häufig auf die מִנְקִים. Auch in v. 30 ist in die auf die Person des Gottlosen gehende Aussage ein Pflanzenbild eingeflochten: sein saftsaugendes zartes Gezweig dörft, 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 מִנְקִים 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 sich
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 מִנְקִים wird nicht bloß affektuose Aussage von Künftigem eingeleitet (Lth.: *Er wird nicht bestehen*, was durch das *Ni.* מִנְקִים ausgedrückt sein müßte), es steht abmahndend: möge er nur nicht trauen auf Unheil (hier *Munach* statt *Dechi* nach bekannter Transformations-Regel) — er geräth, sofern er es thut, in Irrsal oder bringt sich in Irrsal (hier מִנְקִים 3 *pr.*, nicht *part.*, und *Ni.* wie Jes. 19, 14., wo es hin und wieder gestoßen werden oder sich hilflos herumwälzen bed.), ein Ged., wie man ihn nach jener Abmahnung erwartet (Olsh. vermutet מִנְקִים, denn Abscheuliche): dieses Vertrauen auf Unheil ist Selbstverführung, denn Unheil wird sein Eintausch. Das Verbum מִנְקִים bestimmt sich hier wie z. B. auch Gen. 31, 8. Spr. 14, 35 nach dem Präd. מִנְקִים, und dieses bed. Eintausch, näml. des Gegenwerths. Das Wortspiel ist ähnlich wie

etwas mit ausgestrecktem Arm oder ausgestreckter Hand hinlangen, darreichen, verabreichen; das correlate نَال *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 gewönl. Infinitiven *nāl* und *manāl*. [Vgl. jedoch das hauranische Sprachgebrauch folgende تنول „sie erlangt“ in der Anm. zu 30, 24.] Also bed. *manāl* (von نَال *med. Je*) urspr. als Abstr. Erlangung, Erreichung, mag dann aber auch, wie *nāl* und die Infinitive überh., in die concrete Bed.: was man erlangt, erreicht, oder erlangt, erreicht hat übergehen, wiewol ich gerade hiefür kein Beispiel habe. ¹⁷

Hos. 8, 11 חֲסִיבָה, wogegen Hos. 12, 12 אָנָן und אָנָשׁ in gleichem Sinne wie hier שׁוֹ (שׁוֹא) und שׁוֹא wechseln; denn in 31^a ist אָנָשׁ (= אָנָשׁ v. שׁוֹא, Chethib שׁוֹ wie سَوَاء Schlechtigkeit von dem v. *cavum hãmzatum* سَاء = سَوَاء) Wüste und Leere der Gesinnung, in 31^b recompensativ gewendet: Wüste und Leere des Geschicks. Das folg. אָנָשׁ geht auf den Eintausch oder auch neutr. auf das eingetauschte Unheil zurück: er oder es erfüllt sich d. i. entweder: geht in Erfüllung (Passiv von אָנָשׁ 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 θανάτου φθαρήσεται, wonach Merx: בלתי-רומי רמל mehr als genug. In 32^b ist zu beachten, daß רַעְיָנוּ *Milel* und also 3 pr., nicht wie Hohesl. 1, 16 *Mibra* und also *adj.* ist, eine Steigerungsform v. רַעַן *laxum, tenerum, lentum esse* im Sinne von *lenti salices*. רַעַן 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 רַעַן mit Laub überwölbte Sitze und Gänge bed.). „Sein Palmzweig gelangt nicht zu frischem vollem Grün“ (Symm. gut: οὐκ ἐθάρησεν) will sagen, daß sein Glücksstand nicht zur vollen Entfaltung, nicht zu gedeihlicher Verzweigung gelangt. In 33^a wird seine Familie als בָּסָר (= בָּסָר, Trg. בָּרַר, semitisches Grundwort zu βότρως) noch unreife Traube eines Weinstocks und als בָּרַר Blüthe einer Olive dargestellt.¹ In 33^b 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 Oliven-erndte ist daher in solchen Jahren eine sehr dürftige. [Vgl. Franz Schneder-mann, 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 Pferdelaisten unreifer Trauben allein auf den Markt von Damask, und in jener Zeit bedient sich Niemand des Essigs, woher es wol kommt, daß das Wort בָּסָר im Syrischen die Säure (den Essig) κατ' ἐξοχήν bedeutet. Im Arabischen heißen die unreifen Trauben ausschließlich *hosrum* (حصرم) oder mit dialektischer Verschiedenheit *hisrim*. Wetzst. Wie حصرم (aus حصر) fest an- und zusammenziehen bed., so بָּסָר straff, streng (*adstrictum*), hart, dann auch barsch, unwirsch (*traculentum*) s., so daß also בָּסָר, בָּסָר, בָּסָרָא, בָּסָרָא die harte fest zusammen-

zum Subj. zu machen: er wirft ab dem Oelbaum gleich seine Blüthe, aber in 33^a ist dies schwieriger; denn erklärt man: „er schüttelt ab (Trg. *excutiet*) dem Weinstock gleich seine Träublein“, so ist dies (abgesehen von dem weit hergeholtten Sinne des חֲסִיבָה) 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 בָּרַר und בָּרַר passiven Sinn statt des zu erwartenden activen bekommen. So wird also der Gottlose selbst auch Subj. zu 33^a 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 Blüthe 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 רַעַן 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) גָּבֵר harte leblose Steinmasse (in dem substant. Sinne des arab. *galmid*) d. i. starrer Tod (LXX θάνατος, Aq. Symm. Theod. *ἄκαρπος*), und Feuer hat gefressen die Bestechungs-Zelte (LXX *οἴκους δωροδεκτῶν*); וְשָׂרִי 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 35^a ist wie Ps. 7, 15. Jes. 59, 4 (vgl. Einl. § 8); in letzterer Stelle finden sich auch gleiche lebhaft beschreibende Infinitive Ges. § 132, 4^b. Sie brüten Beschwer oder Mühsal Anderer und was herauskommt ist Unheil für sie selber. Was also ihr בָּרַר d. i. ihr Inneres mit den darin durcheinander gehenden Gefühlen, Gedanken und Bestrebungen (Olympiodor: *κοιλίαν ὄλον τὸ ἐντὸς χωρίον φησὶ καὶ αὐτὴν τὴν ψυχὴν*, nicht wie Dillm.: ihren schwangeren Mutterleib) herrichtet oder bewerkstelligt (בָּרַר ähnlich wie 27, 17. 38, 41), das woran es arbeitet ist בָּרַר *ἀπάτη*, womit sie Andere und vor Allem sich selber belügen.

Mit der Rede des Eliphaz, 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 unchrerbietiges 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. (بَسْر) eine ebensolche Dattel bez., ein in sich herbes Ding, welches durch seine Herbigkeit adstringierend auf den Geschmack, contrahierend auf das Gesicht (vgl. „ein saures Gesicht machen“) wirkt, vgl. zu Spr. 10, 26 und Pfl. 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 Eliphaz 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, andernteils 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 eigener 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 *לִשְׁתֵּן עִוְוִים*, 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 Eliphaz 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 Eliphaz ist *מַרְמָה*: Iob soll wissen daß das was sein Inneres erfüllt eine große Lüge ist.

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

weiß sich *מַרְמָה מַרְמָה* 14, 4., aber er weiß sich auch als *צַדִּיק רַמִּים* 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: *Eliphaz perstringit hominis naturam, quae tamen per fidem pura redditur.* Eliphaz 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 Schaal 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 Eliphaz' zweite Rede c. XVI—XVII.

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

[Da hob Ijjöb 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 entgognest?
- 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 Eliphaz, 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 *רַבִּיר* viel d. i. (in prägnantem Sinne) reichlich viel gehört, obwol *רַבִּיר* 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 *כְּאֵיפֶה* gemeint ist zeigt 2^b: sie allzusammen sind *מְנַחֵם עֹמְלִים* *consolatores onerosi* (Hier.), solche welche statt Erleichterung nur *מְנַחֵם* *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 (*אֵי* wie z. B. Mal. 1, 17), was stachelt dich zu widersprechen? Das Trg. faßt *מִרְץ* im Sinne von *מִלִּין*: was macht dir süß . . LXX übers. undurchsichtig *παρονομαζήσεται*, Hirz.

Ew. Schlottm. Dillm. Hitz.: kränken, aber das arab. *مَرَضَ* (aram. *מַרַעַ*) krank s. bed. in der IV. Form ‚krank machen‘, nicht ‚kränken‘. Das V. *מַרַעַ* (vgl. zu 6, 25) bed. auf einen Körper drücken welcher Gegen- druck leistet (verw. *مَرَزَ, مَرَضَ*) und ihn dadurch mürben oder erweichen *macerare* (vgl. *مَرَضَ* und dazu *morbus* und *μαλακία*); das *Hi.* also Eindruck der Gegendruck hervorruft ausüben, aufbringen, *laccessere*: was reizt dich auf, daß (בי 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 Trost- gründen würde ich euch überhäufen, mitleidig mein Haupt über euch schütteln. . .) — diese Auffassung scheidet schon an dem Hauptschüt- teln, welches nie Gestus reinen Mitleids, sondern immer der Schädens- freude 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 in- dicirt 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 nega- tive Vordersatz *si essem* (mit לִי nach Ges. § 155, 2^f) ist von Cohorta- tiven 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: *אֶחָדֵיכֶם* (wofür Lagarde unnöthig und minder bedeutsam *אֶחָדֵיכֶם*) gibt er ihnen zu verstehen, daß ihre Reden mehr Kunst als Natur, mehr Declamationen als Herzergüsse sind; statt *בְּמַלִּים* heißt es *בְּמַלִּים* indem das Obj. der Handlung als Mittel derselben gedacht ist, wie unmittelbar darauf *בְּרֵאשִׁי 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 *הִתְהַבִּיר* in mannigfachster Weise zur Be- zeichnung 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“ (*אֶפְסֵי לִפְתָּי*, an Jes. 57, 19 *גִּבְרֵי שִׁפְרִים* Gesproß oder Frucht der Lippen erinnernd) d. i. nur auf den Lippen sitzendes und nicht aus dem Herzen kommen- des. Hitz.: das Geplapper meiner Lippen, aber von den Lippen wird *נִיר* (nachbibl. *נִירֵי*) nicht gebraucht. In *אֶמְצַנֵּם* (*Pi.* nicht *Hi.*) ist das Zero in *Chirek* statt Segol verkürzt wie Jes. 25, 1 vgl. zu Jes. 1, 15. 52, 12. Bei *יִהְיֶה* ist nach v. 6 *בְּאֵבֶכֶם* als Obj. gemeint. Er könnte auch solches oberflächliches Condoliren ohne Mitleid, das sich in des Lei- denden 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 Vordersatz 6^a steht *אֶם* (vgl. *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 (*חָרַל* wie z. B. Sach. 11, 12) — mag er jenes oder dieses ver- suchen, 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 angerodet werde — noch weniger Eliphaz, den Einige, zumal wegen der folg. grellen Ausdrücke, ver- stehen zu müssen meinen (s. dagegen z. B. Thren. 3, 9 f.), sondern Gott, dessen Zorn Iob als Ursache seines Leidens ansieht und als das Uner- trägliche desselben empfindet. *אֶף* 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*), *עָדָה* von der Hausgenossenschaft wie 15, 34. Hier: *in nihilum redacti sunt omnes artus mei* (כל אבריי) wie z. B. von Ralbag erklärt wird), als ob der menschliche Organismus *עָדָה* heißen könnte. Hahn: du hast vernichtet all mein Zeugnis, was *עָדָה* heißen müßte. Er will sagen, daß er, ver- lassen 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 Leidens- gestalt, 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 *قَمَط* (in Gecatilia's Uebers.) und *قَمَط* die Grundbed. fester Bindung und Packung (LXX *ἐπελά-*

1) Im Arab. wird *قَمَط* z. B. von Einschnürung des Kindes in die Windeln gebraucht; das Quadriliterum *قَمَط* (auch *قَمَطَر*) bed. compres machen z. B. die Schrift (gedrängt schreiben) oder das Schreiten (in kleinen Schritten, säumig einhergehen). Gar nichts hat *قَطَمَ* *abscindere, praemordere* mit *קָמַט* zu schaffen, mit welchem Kimchi und Reiske es vermengen; die *קָמַט* hat den allgem. Begriff der Verbindung, *קָט* dagegen den der Trennung.

βου, Symm. κατέδησας, targ. für לָבַי, חָמָה, verw. קָמַץ *constringere*, von der sich die Bedd. *comprehendere* und *corrugare* abgezweigt haben; die Bed. runzeln (runzelig machen), zusammenschrumpfen 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 הָיָה in הָיָה 6, 2. 30, 13 = הָיָה als Subj. zu וַתִּקְמַצְנִי verwandelt (es packt als Zeuge mich der Unfall), entzieht dem in לָבַי liegenden Ged., den der selbständige Folgesatz הָיָה לָבַי in den Vordergrund stellt, seine hervortretende Stellung. In 8^{bc} setzt dieser Ged. sich fort: הָיָה בְּחַשׁ bed. hier nach Ps. 109, 24 die Abmagerung; die Verbalgruppe כָּחַשׁ כָּחַר, כָּחַט, כָּחַט 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 צָרִי 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: הָיָה בְּחַשׁ schmiß mich nieder, denn vgl. 30, 21), Gott hat geknirscht (חָרָה / חָרָה knarren, knattern, knirschen) wider ihn mit seinen Zähnen, Gott zückte oder wetzte (A. S. Th. וָשֶׁטַעַט, 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. הָיָה ist statt mit Objektsacc. (29, 23) mit werkzeuglichem אַ verbunden wie das synonyme הָיָה 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 הָיָה בְּחַשׁ wird also auf die Schimpfreden gehen, welche sich mit der thätlichen Mishandlung verbinden. Das nur hier vorkommende *Hithpa.* הָיָה בְּחַשׁ bed. nicht bloß im Allgem. sich zu einem מַלְאָה Jes. 31, 4 ansammeln, sondern (nach dem arab. *تَمَالَّ* علی 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 הָיָה ist aus 21, 11 ersichtlich; es bed. v. הָיָה nähren, eig. unterhalten, das unterhaltene Kind des Hauses, wie das doppelgeschlechtige arab. *ajjal*, Plur. *ijal*,² und es ist unnöthig, zwei Formen הָיָה und הָיָה in zwei Bedd. *puer* und *pravus* anzunehmen, da die Sprache und insbes. das B. Iob für letztere Bed. הָיָה 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. הָיָה *pravum esse* den Bösewicht (Dillm. u. A.), vgl. *Bereschith rabba* c. 36 wo R. Levi sagt: בְּעַרְבֵי בְּעַרְבֵי in Arabien nennt man das Kind הָיָה.³ Ueber Her-

1) Die schon der 1. Form מָלַךְ zukommende Bed. ‚helfen‘ geht von dem מָלַךְ 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* (مَلَى). *Fl.* Dagegen übers. *Wetzst.* lieber: Allesamt an mir fressen sie sich voll, הָיָה als Reflex. von מָלַךְ 38, 39., Syn. von הָיָה, 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 (وَتَمَلَّأَ مِنْ بَعْضِنَا الْبَعْضَ). Man erwartete aber מָלַךְ statt הָיָה; nur etwa auf den Wechsel von הָיָה 22, 26. 27, 10 mit הָיָה Jes. 66, 11 ließe sich verweisen.

2) Nešwân sagt: عِيَالٌ vom Sing. عَيْلٌ sind die Familienglieder, welche ein Hausvater zu ernähren (يَعُولُ) und deren Unterhalt er zu bestreiten hat; das Wort kommt von عَوَّلَ *med. Vav* ernähren, und seine urspr. Form ist عَيْوَلٌ [richtiger wol = عَوَّلٌ welche Form bei mittelvocaligen Stämmen häufig die Passiva vertritt]. Von eben diesem عَال *nutrire* bed. عَيْلَةٌ, welches in Damask nur عَيْلَةٌ *ela* geschrieben und gesprochen wird (vgl. עָרָה v. עָרָה = עָרָה), die Familie eines Mannes, inwiefern ihm ihr Unterhalt obliegt. *Wetzst.* (vgl. zu Ps. 8, 3).

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

leitung und Bed. des הִרְשִׁינִי läßt uns das arabische هَرَس , nicht in Zweifel; dieses bed. hinabstürzen ins Verderben (*warta*, Absturz, Verderben, Gefahr) und ebenso hier das *fut. Kal* הִרְשִׁינִי für הִרְשִׁינִי *praecipitem me dabat* (LXX $\text{\xi\rho\rho\upsilon\pi\epsilon}$, Symm. $\text{\epsilon\nu\epsilon\beta\alpha\lambda\epsilon}$), wie das *praet. Kal* Num. 22, 32: *praeceps = exitiosa est via*. Das präformative י hat in correkten Texten Metheg, so daß man nicht mit *Ralbag* ein הִרְשִׁינִי mit הִרְשִׁינִי 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 הִרְשִׁינִי (arab. *farfara*) bed. ganz und gar zerbrechen, zermalmen, zerkrümeln (*Hithpo.* brüchig werden Jes. 24, 19), הִרְשִׁינִי (v. הִרְשִׁינִי , arab. فَض , verw. הִרְשִׁינִי 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. הִרְשִׁינִי (v. הִרְשִׁינִי , wie $\text{\sigma\alpha\kappa\omicron\pi\acute{o}\varsigma}$ v. $\text{\sigma\alpha\epsilon\pi\tau\epsilon\sigma\theta\alpha\iota}$) ist wie in der Lehnstelle Thren. 3, 12 die Zielscheibe mit dem Zielpunkt (sinnverw. הִרְשִׁינִי 7, 20 Angriffsgegenstand und Angriffspunkt): Gott hat ihn sich zur Schießscheibe aufgerichtet, um gleichsam zu erproben was er und was seine Geschosse vermögen. הִרְשִׁינִי (Pl. הִרְשִׁינִי Jer. 50, 29) n. d. F. הִרְשִׁינִי v. הִרְשִׁינִי (רבב) Gen. 49, 23, viell. auch הִרְשִׁינִי (רבב) Ps. 18, 15., verw. הִרְשִׁינִי , הִרְשִׁינִי , 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. הִרְשִׁינִי wie Ausg. 1: „seine Geschosse“, aber die Form spricht eher für persönliche Bed. und die jüd. Ausl., welche הִרְשִׁינִי erkl., verweisen mit Recht auf Jer. 50, 29. Von allen Seiten, wohin er sich wenden mag, schossen diese Schützen Gottes ihre Geschosse (vgl. הִרְשִׁינִי 6, 4) auf ihn los, schonungslos seine Nieren spaltend, so daß seine Galle (הִרְשִׁינִי = הִרְשִׁינִי 20, 25., הִרְשִׁינִי) d. i. Gallenblase sich nach außen entleerte (vgl. Thren. 2, 11. Psychol. S. 268). Das Ausgesagte will aber nicht sinnlich verstanden sein¹: 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; הִרְשִׁינִי ist das eig. Wort von solchen Sturmücken und überh. Mauerbrüchen, hier nach dem sogen. *schema etymologicum* Obj. seines eignen Verbuns. Das zweite הִרְשִׁינִי (הִרְשִׁינִי) hat aus unbekanntem Grunde *Zade minusculum*. Mit 14^b vgl. 15, 26^a: was Eliphaz dort vom Gottlosen sagt wendet Iob auf Gott selber. הִרְשִׁינִי in der Gleiche oder in der Weise eines Becken; in beiderlei Sinn wird הִרְשִׁינִי punktirt, nirgends (des Misklangs halber) הִרְשִׁינִי (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 (2K. 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 הִרְשִׁינִי , sondern הִרְשִׁינִי , was entw. den Grind- Schorf- oder Schuppenüberzug bed. (vgl. talm. הִרְשִׁינִי und הִרְשִׁינִי 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 הִרְשִׁינִי , dagegen הִרְשִׁינִי (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 הִרְשִׁינִי von Rosenm. Hirz. Ges. Hitz. Dillm. u. A. (wie schon von Saad.

Gecat., welche „ich grub ein“ übers.) auf הִרְשִׁינִי (غل) eingehen, einbringen zurückgeführt: „ich steckte in Staub mein Horn“; aber diese Bed. des *Pil.* הִרְשִׁינִי ist unerweislich, es bed. vielmehr (gemäß der mit הִרְשִׁינִי zusammenhängenden Grundbed. von הִרְשִׁינִי 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 הִרְשִׁינִי , 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 הִרְשִׁינִי 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 *Chethib* die Construction wie 2S. 10, 9 vgl. 1S. 4, 15., nach dem *Keri* (vgl. Dt. 21, 7. Ps. 73, 2) wie Thren. 1, 20. 2, 11 (wo Gleiches von הִרְשִׁינִי *viscera mea* gesagt wird); הִרְשִׁינִי ist passive Steigerungsform nicht in der Bed.: sie

sind ganz und gar entzündet (LXX *συχζέξανται*, Hier. *intumuit*, von jenem *חָמַר*, welches in Gährung bringen bed.), sondern sie sind über und über geröthet (v. *חָמַר*), 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 17^a und 17^b sind Nominalsätze und *עַל* ist also so wie Jes. 53, 9 Conjunction (= *עַל-אֲיִר*). Seine Hände sind rein von schön der 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 Aeüßerste 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 Felsgrund 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 (*וְקִרְרִי* wie Gen. 4, 10) wünscht er, daß es, ohne einen Standort d. i. Ort des Stillstands (Symm. *στάσις*) zu finden, ungehemmt und unverstummt ges Himmel empordringen möge. Also an demselben Gotte droben, der ihm einerseits wie ein ihm blutdürstig verfolgender Feind erscheint, hofft Iob andererseits 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 rüft, erheitert sich v. 19 zur gewissen Zuversicht, welche jenes Bekenntnis Gottes zu ihm als Unschuldigen 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 Vordergrund 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 Todes¹) siehe im Himmel ist mein Zeuge und mein Bekenner (*שִׁחֲרִי*, nicht wie bei v. d. Hooght *שִׁחֲרִי*, mit *קָמַץ רָחַב Michlol* 153^b vgl. Norzi, von *שִׁחֲרִי* = *סִחֲרִי*, was aramäisch s. v. a. hebr. *עִי* LXX *ὁ σὺνίστωρ 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 Straftögen eines Ruchlosen halten! *וְגִלְעָדִי* v. *וְגִלְעָדִי* 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. Nominalsatz dem Subj. vorausgeht. Der kurze Satz 20^a ist logisch gleich einem disjunctiven mit *כִּי* oder *גַּם-כִּי* Ew. § 362^b: mögen seine Freunde seiner spotten — zu Eloah, der doch zuletzt der Freunde bester, thränt sein Auge (*וְהִלְכִיתִּי stillat* vgl. *וְהִלְכִיתִּי* vom Hinschmachten Jes. 38, 14), daß er entscheide (*וְיִחְכֵּם* Voluntativ in finaler Bed. wie 9, 33) für den Mann (*לִי* hier wie Jes. 11, 4. 2, 4 vom Clienten) gegen (*עַל* wie 9, 2. 14. Ps. 55, 19. 94, 16 vom Gegner) Eloah, und für den Menschensohn im Verhältnis zu seinem Freunde. Das *וְיִכָּרֵן* s. v. a. *וְיִכָּרֵן* sei, ist an sich (vgl. 15, 13^b. Jes. 48, 9^a. 14^b) nicht unstatthaft, aber sollte der Dichter *וְיִכָּרֵן* mit doppeltem *ל* verbunden haben? Man schreibe mit Ew. Dillm. Hitz. *וְיִכָּרֵן* = *וְיִכָּרֵן*; die Construction ist wie z. B. Ez. 34, 22. *וְיִכָּרֵן* sagt das B. Iob öfter (vgl. 14, 10) als *בֵּן-אָדָם* (nur 25, 6); *וְיִכָּרֵן* aber ist nicht defectiv s. v. a. *וְיִכָּרֵן*, der Sing. ist passender, indem der Fall Iobs gegenüber seinen Freunden verallgemeinert wird. Olsh. hält wie früher Ew. *וְיִכָּרֵן* für Objectacc.: daß er den Menschensohn richte im Verh. zu seinem Freunde; aber *וְיִכָּרֵן* mit dem Acc. bed. überall zurechtweisen *ἐλέγχω*. Iob appellirt von Gott an Gott, er hofft, daß Wahrheit und Liebe zuletzt gegen den Zorn entscheiden werden: *וְיִכָּרֵן* 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 Stundertod 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 (*וְגַם עִירָה*), näml. hat er ihn erweckt (= doch nein, schon jetzt).

frist und aus der Aussichtslosigkeit des einmal Gestorbenen. שְׁנֵי מִסְפָּר sind zählige = wenige Jahre (LXX ἐτη ἀριθμητά), vgl. die umgekehrte Wortverbindung 15, 20. Ueber die Flexion *jeethaju* s. zu 12, 6; die Femininform תַּחֲרִיבָה 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. 22^a 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 שְׁנֵי (Stunden) für שְׁנֵי lesen, aber das ist ein mischnisches, noch nicht biblisch-hebräisches Wort. Das Rechte hat schon Schult. indem er die arab. RA *atī ʿalīyah ʿahol*, 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 22^b nicht nachsatzartige Wortstellung hat (da werd' ich gehen . .), sondern die eines selbständigen nebeneordneten Satzes: und einen Pfad, da (von wo) ich nicht wieder komme (Attributivsatz), werd' ich dahingehn (שְׁנֵי wie 14, 20 absichtlich für אֶלֶּה). 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. Hlgt. u. A. die Capitaltheilung hier für falsch. Bei allem Zus. ist 16, 22 doch ein Schlafged. 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.; חָבַל ist Pausalform bei *Dechi.* חָבַל könnte den Athem meinen, der die nicht mehr ferne Erstickung und Verwesung ankündigend kurz (7, 17) und überlicchend (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 חָבַל von

Geistesstörung das eigentliche Wort ist. Auch schließt sich so die Klage חָבַל innerlich vermittelter an (vgl. 18, 5); חָבַל ist Nebenform zu חָבַל wie שָׁוָה zu שָׁוָה. Der Plur. חָבַרִים (vgl. קְבָרִים 21, 32) ist so gebraucht wie wenn der Todte arab. *ṣāhib el-kubūr* Gräber-Genosse heißt. Er ist schon ein Sterbender, von dem bis zur Gräberstätte nur noch ein Schritt ist, und doch verheißt ihm die Freunde, wenn er

nur Buße thun wolle, langes Leben! Das ist Verhöhnung, wie er 2^a betheuert, die bei ihm ist (שְׁנֵי wie 29, 6. 20 vgl. 25, 2) d. i. die er bei sich hegen und dulden muß. Von dem *Hi.* חָבַל (dessen nicht synkopiertes Fut. wir 13, 9 lasen) wird ein secundäres V. חָבַל gebildet, dessen *Pi.* 1 K. 18, 27 von Elia's Verspottung der Baalspfaffen vorkommt, und von diesem das *phralet.* חָבַל (oder nach a. LA חָבַל mit derselben Verdoppelung des ל wie in חָבַל Jes. 30, 10 vgl. ebend. 33, 7 אֲרִאֵם), welches *ludificatio* bed. und die Begriffe der Täuschung und des Spottes vereinigt. חָבַל ist das des positiven Schwures. Ewald faßt es wünschend: wenn nur nicht (Hlgt.: *dummodo ne*), aber diese wünschende Bed. (Ew. § 329^b) ist unerweislich. Dagegen könnte es fragend gemeint sein (wie 30, 25): *annon illusiones mecum* (Rosenm.), aber dieses dem zweiten Glied einer disjunctiven Frage entsprechende חָבַל 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 2^b. חָבַל (mit *Dag. dirimens* wie in כְּנִיחָךְ Jes. 33, 1 vgl. *Michlol* 4^a), 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 חָבַל. An חָבַל = חָבַל *γογγύζεω* ist nicht zu denken; חָבַל, dissimilirt aus חָבַל, bed. über Nacht weilen und überh. verweilen. Der intentionelle Modus חָבַל (hier nicht Pausalform wie Richt. 19, 20 vgl. 2 S. 17, 16) = חָבַל 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. חָבַל zu lesen (*pone quaeso arrhabonem meum = pro me*), damit שְׁנֵי nicht objektslos sei; שְׁנֵי hat in sich geschlossene Bed. und daß weder לֶבֶךְ (Ralbag) noch יֶרֶךְ (Carey) zu ergänzen ist, zeigt das folg. חָבַל, wonach שְׁנֵי hier wie *وضع* (وضع) 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 *jasūm* legt hin d. i. thut ein Angebot und *musāwame* ist wechselseitiges Poniren. Von den Freunden als gerechterweise bestraffter 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 *צָרַבְתִּי* kommt auch im Psalm Hiskia's Jes. 38, 14 und Ps. 119, 122 vor; *צָרַבְתִּי* *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 *עָרַבְתִּי* hinzu: verbürge mich d. i. leiste Bürgschaft für mich bei dir selber; *עָרַבְתִּי* wie *לְעָרַבְתִּי* Spr. 17, 18 (s. dort). Der schon 16, 21^a 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 3^b ist die Vorstellung wieder etwas anders gewendet: Iob erscheint hier als der welchem Bürgschaft geleistet wird. *הִקְרַבְתִּי* ist nur hier vorkommendes Medium von *הִקְרַבְתִּי* sich einschlagen = mittelst Handschlags gutsagen, und *לְעָרַבְתִּי* ist nach Spr. 6, 1 vgl. 11, 21 von der Hand dessen gemeint, welcher den Handschlag des Gewährleistenden empfängt: wer sonst (*כִּי רַחֵם* 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. Hirtel richtig — bestände darin, daß Gott ihre Behauptung von Iobs Schuld öffentlich rechtfertigte.“ Löwenthal übers.: darum wirst du nicht verherrlicht, aber es ist ja nicht *הִרְבַּחְתִּי* = *הִרְבַּחְתִּי* vocalisirt, sondern *הִרְבַּחְתִּי*, sei es daß *אִתְּךָ* zu ergänzen ist oder daß es, was wahrscheinlicher, mittelst Verschmelzung der zwei zusammen-treffenden gleichen Laute s. v. a. *הִרְבַּחְתִּי* ist (s. zu 31, 15). Ew. hält es für ein Subst. „Erhebung“, aber *הִרְבַּחְתִּי* Ps. 139, 21 bed. nicht Empörung, sondern Empörer und ist obendrein kritisch verdächtig. Hitz. gibt dem *הִרְבַּחְתִּי* 5^a zum Subj.: laß nicht die Oberhand gewinnen den der u. s. w., aber abgesehen davon daß für eine so unfertige Verszeile wie 4^b wäre kein gleichartiges Beispiel zu erbringen ist, mangelt für diesen Zusammenschluß von 5^a und 4^b der nöthigende Grund. Iob begründet die 4^b 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. *חֵלֶק* bed.

Beute-Antheil wie z. B. Num. 31, 36 (Hier. *praedam*) oder auch mit Verballkraft: Plünderung (v. *חֵלֶק* 2 Chr. 28, 21 vgl. *לְשָׁלַל* 2 K. 3, 23), oder es bed. im Gegens. zu cavirendem Einstehen für den Freund mit Allem was man ist und hat (Stück. Schlottm.): Theilung (der Habe) = Auspändung als Folge der Preisgebung an den Gläubiger, wozu das wie 26, 4. 31, 37 u. ö. mit persönlichem Objektsacc. verbundene V. *יָגִיר* 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, *יָגִיר* 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 *יָקָרָא* (man ladet ein) statt *יָגִיר* erwarten. In 5^b 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 denunciatiōnem ab Iobo dictum putamus*. Auch als Umstandssatz: ob auch seiner Kinder Augen verschmachten (Ew. Hlgt. Stück. Hahn Schlottm. Dillm. Zöckl.) ist 5^b nicht zu fassen: es heißt ja nicht *יָגִיר*, sondern *יָרַעַם*, 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 *בְּנָי* und nicht *בְּנֵיהֶם* heißt, so bez. wir das Suff. auf das Subj. von *יָגִיר*. Das *וְ* von *יָגִיר* verknüpft was unzertrennlich (als Grund und Folge) beisammen ist. Und *יָגִיר*, nicht *יָגִיר* 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 verloungnet, wird dafür an seinem Geliebtesten bestraft. Dieses Gesetz der Vergeltung wird sich an Eliphaz 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 Anspeieung in's Angesicht muß ich sein.

7 Da erlosch vor Gram mein Auge,

Und meine Glieder wurden gleich dem Schatten alle.

8 Es entsetzten 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 6^a ist ohne Frage Gott. Auf das Perf. 6^a folgt nicht **נָהַר**, sondern wie jenes von der Gegenwart gemeintes **אָהַר** (vgl. 12, 4). Ob man **מִשַׁל** als Inf. mit folg. Nom. des Subj. (Ges. § 133, 2) oder, was vorliegendem Sprachgebrauch nach unwahrscheinlicher, als Subst. (LXX *θρόλλημα*, A. S. Th. *παράβολον*) n. d. F. **שְׂחַק** 12, 4 faßt, kommt auf eins hinaus; mit Hitz. **שָׁלַח** zu lesen (Ps. 69, 12) ist keinesfalls nöthig: **שָׁלַח** ist das übliche Wort von Verspottung durch anzügliche Gleichnisreden z. B. Jo. 2, 17 (wenn anders **לְמַשְׁלֵי בָם** gleichen Sinnes ist), **שָׁלַח** 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 **הַפָּחַר** 6^b (von Hier. *exemplum* übers. und also mit **מִיָּד** verwechselt) denken ältere Ausll., indem sie „Höllensbrand“ erklären, an **הַפָּחַר** als Namen der Molochopferstätte im Benê-Hinnom-Thale (wov. *γέεννα* *gēenna*), aber das dabei stehende **לְפָנַי**, welches weder irgendwo *palam* bed. noch hier (wo **אֲדַרְיָה**, obwol in der Bed. *ἐξενόμην*, folgt) *a multo tempore* bed. kann, beweist, daß **הַפָּחַר** hier von **הַפָּחַר** (aram. auch **הַפָּחַר**, wov. viell. der Eigennamen *ὁ Θέβουθις*, der Auswurf“ Eus. h. e. IV, 22, 5) speien (wie **נָפַח** Seim v. **נָפַח**) abgeleitet sein will; dieses V. läßt sich zwar außer zwei Talmudstellen (*Nidda* 42^a vgl. *Schabbath* 99^b und *Kethuboth* 61^b) im Hebr. und Aram. (wo **רָפַח** das gewöhnliche Wort) nicht belegen, aber es ist durch das Aethiop. und Koptische gesichert und, wie die Reihe *πύειν*, *ψύειν*, *spuere*, speien u. s. w. beweist, schallnachahmender Entstehung; wurzelverw. ist das arab. **تَفَلَّ** mit der Bedeutungsnuance *exspuere salivam tenuiorem*. Das interjectionelle *tuff*, *tuffi*, *tuffan* (Nebenwort zu *uff*) wird von den Nationallexikographen nirgends mit der Vorstellung des Speiens in Verbindung gebracht!; doch genügen die angeführten dialektischen Belege. Also ist

1) Das Verbum **הָפַח** (**הַפָּחַר**, **הַפָּחַר**), wov. **הַפָּחַר**, bed. dem Arabischen zufolge einen Makel, Schandfleck haben und **تَوَفَّة** und **تَوَفَّة** ist der Makel, der Schimpf. Wenig verschieden ist das ZW. **تَفَفَّ**, denn *tuff* ist der Schmutz der

Fingernägel und **تَفَّة** eine schmachbehaftete, wahrscheinlich vielmehr eine widerwärtige ekelhafte Weibsperson. Man schreibt dieses Wort auch ohne Verdoppelung **הַפָּחַר**. 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) **الرِّفَّةُ تَسْتَعْنِي عَنِ الرَّفَّةِ** „die *toffa* 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.*

לְפָנַי (Anspeiung des Gesichts) s. v. a. **בְּפָנַי** Num. 12, 14. Dt. 25, 9 (speien ins Gesicht); **רַחַם לְפָנַי** ist ein ähnlicher Ausdruck für Gegenstand des Abscheus wie **מִסְרַר פָּנַי מִמֶּנִּי** Jes. 53, 3. Infolge dieser tiefen Herabwürdigung zum Gegenstande des Hohns und der Verspeieung ist Glanz und Sehkraft seines Auges (Gesichtssinnes) **מִבְּעֵי** vor Gram (im B. Iob immer mit **שׁ**, 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 (**רָצַח**) 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, **יָקָר** statt **יָקָר** 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 (**יָדַי כְּרֵטִים** wie Spr. 22, 11., wo es aber Constr. v. **שָׁרִיר** ist, nach anderer Schreibung **יָדַי כְּרֵטִים**, vgl. Jes. 54, 9 wo die Schreibung **יָמִיגְרִי** *umigg^o* wolbezeugt ist) nimmt zu (**יִשְׁרָה**) von innerlicher Mehrung wie Koh. 1, 18) an Stärke (**יָמַץ** 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 lauterer 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-

تَفَفَّ bedeutet weiter nichts als *tuff* „pfui“ sagen, ist also eine secundäre Bildung. Das von Umbreit citirte Sprichwort ist unrichtig verstanden. In Damask heißt es *‘ami fih wa-fah ‘alch* 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*

(**أَفَّ**), was mehr Ausruf der Verwunderung ist, sagt man jetzt **فُوه** (*fūh*). In meinem Verzeichnisse absonderlicher damasc. Familiennamen findet sich auch

التَمَتَّاف *teftaf* „der Belferer“. Dieses Wort ist wie man mir versichert nur schallnachahmend; das ZW. **تَمَتَّاف** bedeutet in Einem fort *tes* sagen, also häßlich und widerwärtig sprechen. *Wetzsl.*

wurf 15, 4 ist durch dieses Bekenntnis die Spitze abgebrochen und der Versicherung des Satans 2, 5 eine Erfahrungsthatte entgegenge- stellt, 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 bestraffter Sünder demütigen wolle, ein noch langes glückliches Leben verheißt — 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 וְאֵלֶיךָ, wie sonst überall (gew. da wo die Rede zum Schlusse lenkt) heißt es hier וְאֵלֶיךָ (wie auch das Subst. אֵלֶיךָ Ez. 40, 40 geschrieben wird), um mit וְאֵלֶיךָ zusammenzuklingen, welches hier statt des unsrer Formung vocativischer Sätze entsprechenderen וְאֵלֶיךָ 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 וְאֵלֶיךָ sind Jussiv und Imper. (denn das in Codd. und Ausg. vorkommende *Chethib* וְאֵלֶיךָ 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 וְאֵלֶיךָ bed. Entwürfe, wie מוֹמְתָי 21, 27. 42, 2., v. וְאֵלֶיךָ *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 (נִרְצָק) Gegens. der sinnlichen Grundbed. von וְאֵלֶיךָ). Er nennt sie im Untersch. von momentanem Einfällen Erbstücke מְרִשְׁתִּי 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 Anekdoten (1841) S. 380.

zu erklären) und also wie Ew. selbst und schon Farisol מְרִשְׁתִּי mit מְרִשְׁתִּי (מְרִשְׁתִּי) combinirt. Aehnlich LXX: τὰ ἄρθρα τῆς καρδίας; wahrsch. ist statt ἄρθρα mit Middeldorpf nach der Syro-Hexaplaris ἀρα zu lesen, was auf einer Verwechslung von מְרִשְׁתִּי mit מְרִשְׁתִּי beruht. Eher ließe sich מְרִשְׁתִּי von מְרִשְׁתִּי 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 (שָׁמַיִם 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 מְרִשְׁתִּי ziehend und פִּי (was bei dieser compar. Fassung unmöglich) für bedeutungslos haltend: *lucem magis propinquam quam tenebras*. Gehört מְרִשְׁתִּי 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 מְרִשְׁתִּי nach מִן קְרִיבָה *prope abest ab* zu erklären, wie schon LXX übers.: φῶς ἐγγύς ἀπὸ προσώπου σκότους, was Olympiodor durch οὐ μακρὰν σκότους erklärt; aber wozu dann פִּי? Die subjective Auffassung, bei welcher 12^b unter dem logischen Regimen des מְרִשְׁתִּי 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 Scheöl, mein Haus;
In der Finsternis beth' 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 Ausl. übers.: Wenn ich hoffe (warte) auf Scheöl als mein Haus etc., indem sie v. 13. 14 als viergliederigen hypothetischen Vordersatz zu v. 15 betrachten. Aber וְאֵלֶיךָ vor einem Fragwort ist mislich, und es werden so unter dem Regimen des וְאֵלֶיךָ als Voraussetzungen schwer gewichtige und in der Form neue Gedanken ausgesprochen, für welche sich selbständige Sätze besser eignen. Auch wird der Übergang von der vorigen Str. zu dieser leichter, wenn man v. 13. 14 als selbständige Sätze faßt, aus denen v. 15 mit וְאֵלֶיךָ der Gedankenfolge (Ew. § 348) eine Schlußfolgerung gezogen wird. Demgemäß gilt uns in v. 13 אֵלֶיךָ וְאֵלֶיךָ als Vordersatz (durch *Dechi* bezeichnet ganz so wie Ps. 139, 8^a) und וְאֵלֶיךָ als Nachsatz; das וְאֵלֶיךָ fehlt wie z. B. 9, 27 f. und die Satzbildung ist ähnlich wie 9, 19. Wenn ich hoffe — sagt Iob — „Scheöl mein Haus“ = so ist dies daß Scheöl

mein Haus sein wird Inhalt meiner Hoffnung. In der Finsternis hat er (näml. in seinem das nahe und unentrinnbar Bevorstehende anticipierenden Bewußtsein) seine Lagerstätte (poët. *strata* wie Ps. 132, 3) aufgeschlagen (רָעַם verw. רָעַם רָעַם, رفق, رفع, 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 *אָמִי* und *אָחִי* das weibliche *רָעַם* zum Obj. gegeben ist, welches durch seinen (im Unterschiede von *רָעַם*) immer kollektiven Sinn zu der Doppelanrede paßt: so hat der Dichter doch wol auch der Anrede *אָמִי* sachgemäß ein männliches Obj. gegeben (LXX *θάνατον*); *שָׁמַיִם* wird also mit Ramban Rosenm. Schlottm. Böttcher (Lehrb. S. 409) nicht von *שָׁמַיִם* (wie *נָחַם* 16^b von *נָחַם*) sondern von *שָׁמַיִם* abzuleiten sein und wie es A. Theod. Hier. an u. St. übers. *διαφθορά* (*putredo*) bed. (vgl. *נָחַם* v. *נָחַם* Jes. 30, 30. *שָׁמַיִם* v. *שָׁמַיִם* 2S. 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 *אָמִי* (s. zu 9, 24) wie Jes. 19, 12 zum folg. Wort, statt es zu *אָמִי* 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 (*אִיִּה* *Kadma*, *אִיִּה* *Mercha*) nicht nach dieser Schablone und auch an unsrer Stelle findet sich z. B. in der Ausgabe von Brescia¹ 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 *תְּקוּוֹתַי* 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 erschauen (15^b). Wie *שָׁמַיִם* (eig. *spectatum ire*, vgl. arab. *sēr* 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. Merx¹

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

Conj. *בָּרִי*, 'meine Glieder' ist keine Besserung. *בָּרִי* bed. Querhölzer, Querstangen, Querbalken, welche einer Thür je nach ihrer Größe als Verschuß dienen; ganz ebenso vereinigt *vectis* die Bedd. Tragstange und Riegel, in welcher Bed. *בָּר* das Synon. von *בָּרִי* ist, vgl. Höllenfahrt der Istar I, 11: „Auf ihrer (der Unterwelt) Thür und deren Riegel ist Staub gelagert.“¹ Zu *בָּרִי* statt *בָּרִי* 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 *تَسَالِنٌ* oder *تَسَالِنٌ* (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. *וְאִיִּה* (Hitz. im Psalmencomm. 2, 329) oder *וְאִיִּה* (Hitz. zu u. St.) oder (aber dies schwerlich) *וְאִיִּה* (Merx) stand. Dem Todtenreiche verfällt seine Hoffnung, wenn *יָחַד* im Staube Ruhe. Was will dieses *יָחַד* sagen? Etwa: wenn ganz und gar im Staube Ruhe? Aber diese Bed. *integer, totus quantus* hat *יָחַד* 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 Scheol fahre, im Staube Ruhe meines Leibes ist? Zwar läßt sich *יָחַד* 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 *יָחַד* 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 Eliphaz, 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 Eliphaz hat Iob ersehen, daß alle Beteuerungen 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 entgetreten, 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 krosset das Schwert in seinen (Ephraims) Städten und zernichtet seine (Ephraims) Riegel (d. i. Riegel seiner Thore) und frift um sich — von wegen ihrer Rathschläge.

fertigen ausmalen, den Schwerpunkt ihrer Bußpredigt bilden, sondern furchtbare Schilderungen des Vertilgungsgerichts, welches den unbußfertigen 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 *אנשי יבני ריה* ansehen muß, wie sie die seinen? Sie vermissen in Iobs Reden ihr allerdings kompaktes 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 *אנשי יבני ריה* 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 Verböhnung 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 Jesaja 53, 9 (in gleichen Worten wie von sich selber Iob 16, 16) sagt, daß er unter Gottlosen begraben sei *על-לא-המט עשור* *על-לא-המט עשור*? *על-לא-המט עשור*? 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: schmäählich 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 ihm 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 trotz tausend Widersprüchen mit dem heiligen Dennoch: Gott verleugnet dennoch sich selber nicht.

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

1) Vgl. Juda ha-Levi's *אברהם מלך* (*أبراهيم ملك*) 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 ihm 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 erleht, 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 *לְמַעַן עָמִיתִי*, so wird man bei diesem überschwenglichen Ausdrücke 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 *עֶבֶר יִירוּשָׁלַיִם*, welcher das wahre Israel in Person ist, iobische Züge aufnimmt. Daß 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 neueste 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 Vorstand 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 2^a gibt, wenn man קָפַץ von קָץ herleitet, nur allenfalls einen Sinn wenn man mit Rabbag 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 צִיר־אָנָה לֵב: wie lange macht ihr kein Ende dem Gerede, weshalb LXX (μέχρι τίνος οὐ παύση); die Negation einflickt. Die Accentuation freilich nimmt צִיר־אָנָה (mit *Legarmeh*) für sich: „Wie lange noch? Macht ein Ende den Worten!“ Aber warum dann ohne forderndes צִיר־אָנָה? Und was soll überh. bei dieser Fassung der Plur.? Die Form קָפַץ = קָפַץ wäre nicht zu beanstanden, denn wenn auch קָפַץ im A. T. sonst nicht vorkommt, so genügt es doch daß es gut aramäisch ist (קָפַץ) und daß ein ander hebr. Plural, wie קָפַץ, קָפַץ, קָפַץ, hier nicht anwendbar war. Aber überhaupt paßte hier, außer etwa bei jener überfeinen Erklärung Rabbags, der Plural nicht. Da nun das B. Iob voll von Arabismen ist und im Arab. قَدَّص (als Synon. von صَاد) jagen, erjagen, لِي قَدَّاص ein Jagdmacher auf

etwas und قَدَّص (مَقْدَّص) Jagdnetz bed., da ferner קָפַץים Jgdnetze aufstellen' (vgl. שִׁים אֶרֶב 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 קָפַץ wie 24, 5. *Michtol* 12^a) 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 wahrzunehmen 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 beherden, 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 (הִבִּינִי 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, קָפַץים (mit *é* mittelst *é* entstanden aus *aj*) als umgelautet aus קָפַץ anzusehen: geschweigt, zunichte gemacht *profligati*, aber die Annahme dieses Lautwechsels wäre willkürlich. Andererseits gibt auch „warum goltet wir als unrein“ (Ew. Hgst. Dillm. mit Hier. *sorduiimus*) v. קָפַץ = קָפַץ 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. קָפַץ in der Bed. *opplere, obturare* annimmt, welche dieser Lautverbindung im ganzen Semitismus eigen ist (vgl. אָטַם אָטַם *obstruere*, aram. אָטַם, טָפַץ, arab. طَم, z. B. talm.: die Uebertretung stopft מַטְמַטְמַת des Menschen Herz) und wonach dieses טַמָה schon von den jüdischen Ausll. erklärt (Raschi: נַחֲשֵׁבֵי טְמוּמִים) und glossirt wird (Parchon: נַחֲשֵׁבֵי רִטְוִי, נַחֲשֵׁבֵי רִטְוִי), einen sowol den vorausgegangenen Vorwürfen Iobs als dem Parallelismus entsprechenden Sinn. Richtig mit Hirz. Schlottm. u. A. Luzzatto

1) Im karäischen Hebräisch ist קָפַץים als Synon. von מַפְתָּרִים (Beweistümer) und קָפַץִים (Gründe) üblich, s. Pinskers *Likute Kadmoniot* S. קָפַץ u. 8. 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 dich 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 kräftigen Schritte,
Und niederwirft ihn sein eigener 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 könntest? 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. פָּלַם 17, 10. Die LXX übersetzt 4^b: wie? wird wenn du stirbst (ἐάν σὺ ἀποθάνῃς) die Niederwelt bewohnerlos? wonach Rosenm. erklärt; *tuâ causâ h. e. te cadente*. Aber das müßte תְּבַמְיָהָה heißen. Die Erde als *οὐνομένη* 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. מַאֲ v. 5 ist hier s. v. a. gleichwol *ὄμως* 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; תִּכְבֵּב (nur hier)

von dem gemeinsemitischen שָׂבַב = شَبَب anzünden, brennen, wov. auch شباب Jugend, eig. *ardor juvenilis*. Mit Einem Male, wie das Perf. תִּשָּׂבֵב besagt, verwandelt sich das Licht in seinem Zelte in Finsternis und seine Lampe über ihm d. i. die Hängelampe an der Decke seines Zeltes (29, 3 vgl. 21, 17) erlischt. Der Araber sagt wenn Misgeschick über ihn hereingebrochen: das Geschick hat meine Lampe (*sirâgi*)

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; צָדָרְי אֵיִל die Schritte seiner Kraft אֵיִן Synon. von כֵּן 40, 16) werden enge (vgl. Spr. 4, 12., arab. *takâsarat*), 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 וְיִכְשִׁיחוּ, bringt ihn zu Falle, aber kräftiger und origineller ist וְיִשְׁלִיחוּ, Theod. καταρῥάξει.

- 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 verschrecken ihn auf allen Tritten.

Das Pu. שָׁבַב bed. nicht bloß hineingerathen, sondern hineingetrieben werden, wie das Pi. 30, 12 fortreiben, vgl. Richt. 5, 15: „Und wie Issachar, Barak hinter ihm her ins Thal (die Wahlstatt unterhalb des Tabor) hinabgetrieben (näml. von Kampflust)“; בָּרַבְלִי, 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 שָׁבְבָה Flechtwerk, hier Fallgitter (vgl. شَبَاكَة Netz, شَبَاكَة 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 יִחְוִיט) יִלְיִי ihn (aber mit dem Nebenbegriffe der Uoberwältigung) Fangstricke. Das bed. hier צָדָרְי, es ist kein Plur., sondern Sing. von צָדָרְי (ضم) verknüpfen und vereinigt in sich die Bedd.

des Schlingenlegers 5, 5 und der Schlinge; die Form (wie אָבִיר, אָבִיר) ist ersterer Bed. angemessener, schließt aber letztere, wie תִּשָּׂבֵב und תִּשָּׂבֵב 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 תִּכְבֵּב ist תִּכְבֵּב vocalisirt, wie es arab. in gleicher Bed. *habuhu* (v. *habl* Strick, Garn, Netz) heißen würde; die Punctuation unterscheidet תִּכְבֵּב *ōdivec* und תִּכְבֵּב 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 בָּלְוִי Schreckgedanken und Schreckenserscheinungen außer Fassung bringen (s. zu Ps. 2, 5) und ihn verjagen, auf dem Fuße ihm folgend. לְרַבְלִי dicht hinterdrein wie Gen. 30, 30.

1 S. 25, 42. Jes. 41, 2. Hab. 3, 5. Die bezeugteste Vocalisation ist וְהִצִּירָהּ. Außer Hab. 3, 14., wo der Proph. sich mit seinem Volke zusammenfaßt, hat וְהִצִּירָהּ *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 יָרִי (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. אָיִן 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 (אָיִן wie v. 7) hungrig wird, ist ein schiefer Tropus, welchem zu entgehen sich Reiske's Conj. באָיִן 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 (אָיִן Vermögen *opes*) ist ohne Anhalt und der Wortstellung zuwider. Dadurch aber daß אָיִן hier nicht wie 40, 16 כָּרִי, sondern אָיִן zum Parallelwort hat, werden wir von אָיִן hinweg auf אָיִן verwiesen, wonach der Syr. ܐܝܢ (= hebr. אָיִן) übers. Wie אָיִן Kraft und Vermögen bed., so bed. אָיִן (√ אָיִן 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. כָּבֹן ist gleichen Sinnes wie 15, 23. אָיִר bed. eig. Beschwer, Bürde, dann Leidenslast und überh. Unglück (√ אָיִר, arab. *ada* z. B. *Sur.* 2, 256 *la ja'iduhu* nicht fällt es ihm schwer, und *adda*, vgl. zu Ps. 31, 12) und אָיִר nicht: ihm zur Seite (Ges. Ew. Schlottm. Hahn Dillm.), sondern nach Ps. 35, 15. 38, 18: ihm zum Falle (LXX frei, aber richtig: *ἐξάλωτον*); denn statt ‚zur Seite (arab. *ila ganbi*)‘ sagt man im Hebr. so wenig als im Deutschen ‚zur Rippe‘ (vgl. בְּרִי 15, 23). Wie das Unglück sich seiner bemäch-

tigt, verbildlicht v. 13. Die Glieder, welche 15, 7 als Formtheile des Leibes וְצִירָהּ hießen, heißen hier wie 41, 4 בְּרִי als die Theile, aus denen der Leib besteht und in die er sich zerlegt; בְּרִי heißt der Theil als Abgespaltenes, anschauungsweise sich Abhebendes und wird von dieser Grundbed. aus auf Leib und Pflanze angewendet (vgl. Hohehl.

4, 13). עֹרִי (gleichbed. mit arab. بَشَرٌ) ist die Fleischdecke des animalischen Körpers. Diese frisst und zwar, wie die Epanaphora besagt, allmählich, aber sicher und gänzlich בְּרִי בְּרִי „Erstgeborene der Armen“ heißen Jes. 14, 30 solche die nicht bloß zu dem Geschlechte der Armen gehören (בְּרִי), sondern Proletarier in höchster Potenz und ersten Ranges sind. So sind hier die Krankheiten als Kinder des Todes gedacht, wie im Arab. tödtliche Fieber *benät el-menje* 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 „Erstgeborenen des Todes“, als in welcher die ganze Zerstörungskraft des Todes enthalten ist, wie im Erstgeborenen die volle Kraft seines Erzeugers. Das Trg. verstcht das Bild ähnlich, indem es מַלְאָךְ מוֹתָא (Engel des Todes) übers.; ein andres Trg. hat dafür שְׂרָרִי 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 בְּבִטְוִי (mit virtueller Dagessirung wie 8, 14. 31, 24), was als Sammelwort Alles worauf er vertraute bed.; so erklären auch Rosenm. Ew. Umbr., während Hirz. Hlgt. Schlottm. Hahn Riehm (zu Ps. 52, 7) Dillm. Hitz. מַבְטוֹר als Appos. zu אֲרִילִי ansehen, aber warum hätte der Dichter dann nicht מִבְטוֹר (mit *gen. appos.*) geschrieben? מַבְטוֹר 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 Ausl., namentlich Stickel, fassen nach dem Vorgange des Hier. (*et calcet super eum quasi rex interitus*) und des Syr. (*praecipitem eum reddent terrores regis*) בְּבִטְוִי 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 בְּבִטְוִי schreiten machen bed. 1 und da kein אָלִי (zu sich) dabeisteht, so ist לְמִלְכָּה 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 מֶלֶךְ בְּלוֹרִי durch *Munach* verbunden. „König der Schrecken“ heißt der Tod selbst im Unterschiede von der furchtbaren Todeskrankheit, die sein Erstgeborener

1) Nicht: hinabtreiben, denn mit צָרִי verbindet sich im Gegentheil die Vorstellung des Aufwärtsgehens, wie z. B. מִצֶּמֶת von dem zu Berg und חֶדֶר 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 רִיבֵה 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* (אַבְדּוֹן) heißt, und der oberste Inhaber dieser Strafmacht, $\delta \tau\omicron \kappa\alpha\tau\omicron\varsigma \epsilon\chi\omega\nu \tau\omicron\upsilon \theta\alpha\nu\acute{\alpha}\tau\omicron\nu$, 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 entschleierte was hienieden inmitten der tragischen Wehen unerkannt bleibt, so ist der Schreckenskönig der Tod selbst. Das „es“ in וְצִיָרָהוּ 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 בְּלֹהִי gequält und von des Todes Erstgebornem bis zur Todesreife heruntergebracht ist, fällt er dem Könige der בְּלֹהִי selbst anheim; langsam und feierlich, aber sicher und unhindertreulich, wie וְצִיָרָהוּ 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 Geschieke 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 בְּלֹהִי zum Subj. von תִּשְׁכֵּן machen. Der Satz hat sein eignes Subj.: es wohnt in seinem Zelte nicht ihm Zugehöriges (Ew. § 294^b); מִבְּלֵי ist verstärktes בְּלֵי 2 S. 1, 21 vgl. Ex. 14, 11: schlechthin nicht ihm Angehöriges = Wildfremdes. Das ו partitiv zu nehmen (Hirz. Hitz.) ist unnöthig, obwol ו eine von בְּלֵי sich ablösende bes. Bed. wie Dt. 28, 55 (dieweil nicht) haben kann. וְיָרֵהוּ , von dem Anderes als von אֶרְצֵי ausgesagt wird, ist die Länderei (nomadisch verstanden: der Anger, wie Hitz. übers.), welche das Zelt (Hirtenzelt) umgibt. Das neutrische Fem. וְיָרֵהוּ 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 owiger 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 Entrommener 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 וְיָרֵהוּ , welches vom Trg. (וְיָרֵהוּ) 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, וְיָרֵהוּ bed. wie μαρῆναι , *marcescere*, sanscr. *mlā*, welken, eig. zerrieben (vgl. מְלֵיָהוּ , מְלֵיָהוּ , מְלֵיָהוּ , *frigere*, 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 וְיָרֵהוּ , einem sehr relativen Begriffe, wird sowol die Straße draußen vorm Hause 31, 32 als die Flur außerhalb des Wohnbezirks 5, 10 bez.; וְיָרֵהוּ Spr. 8, 26 sind ($\text{τόποι} \text{δοξαστοι}$, wie dort LXX übers. (s. Hitz.)). So ist wol auch hier (vgl. 30, 8) וְיָרֵהוּ das seßhaft bewohnte Land — Iob selbst ist großer Grundbesitzer innerhalb eines städtischen Kreises 29, 7 — und וְיָרֵהוּ die darüber hinaus gelegene, von den Wanderstämmen durchzogene Steppe. In diesem Sinne übers. der Syr. *al apai barito* über die Fläche der Wüste (DMZ XXV, 673 Anm.), wonach Arabs *el-berrije* (der übliche Name der Steppe im Gegens. zu *el-ard el-āmira* 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. Le. 12, 20: man stößt ihn (וְיָרֵהוּ) 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 (וְיָרֵהוּ vom *Hi. יָרֵהוּ* des V. יָרֵהוּ, wofür es auch וְיָרֵהוּ v. יָרֵהוּ, man bannt ihn heißen könnte) aus der Oikumene (denn das ist die Bed. von וְיָרֵהוּ , die Erde als bebaute und bewohnte). Es verbleibt ihm in seinem Volke kein Sproß und Schoß — so stabreimartig alliteriren יָרֵהוּ וְיָרֵהוּ — und kein Entrommener (wie Dt. 2, 34 u. ö., arab. *shārid* ein Fliehender, *sharūd* ein Flüchtiger) ist in seinen Weilern (וְיָרֵהוּ wie nur noch Ps. 55, 16). So ohne Nachkommen und Gedächtnis hinzusterben ist noch jetzt unter den zu *Din Ibrahim* (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 Schauer.
21 Ja so ergeht es Wohnungen Ungerechter,
Und so der Stätte daß der Gott nicht kannte.

Daß der Strafverhängnistag eines Menschen „sein Tag“ genannt wird, ist ebenso arabisch wie biblisch. Wer aber sind die אֲחֵרִיִּים, welche darob sich entsetzen, und die קִרְמוֹתַי, welche darob Schauer (שִׁיר wie außerdem zweimal in diesem Sinne bei Ez.) erfaßt oder, wie es eig. heißt, welche Schauer 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 אֲחֵרִיִּים die Nachwelt und unter קִרְמוֹתַי die Vorfahren jener, also Iobs Zeitgenossen. Aber der Rückgang von der Nachwelt auf die Mitwelt bleibt befremdend, auch heißt קִרְמוֹתַי wer oder was im Verhältnis zu dem Sprechenden der Vorzeit angehört (z. B. 1 S. 24, 14 vgl. Koh. 4, 16). Da nun קִרְמוֹתַי auch in der Bed. östlich gebräuchlich ist (z. B. הַיָּם הַקִּרְמוֹתַי das Ostmeer = Salzmeer) und אֲחֵרִיִּים in der Bed. westlich (z. B. הַיָּם הַמְּאַרְרִיִּים das Westmeer = Mittelmeer, assyr. *mat aharrî* 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 Geschieke nach d. h. so ergeht es ihnen, und אֵל 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-יִרְעֶה אֵל ohne אִשֶׁר 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 אֵל לֹא-יִרְעֶה אֵל ist falsch, denn nach *Mugrasch* kann Silluk nur Einen Diener haben (Accentuationssystem XVIII § 1), weshalb *Jablonski* לֹא-יִרְעֶה-אֵל in Ein Wort zusammenfaßt. Aber Ven. 1517. 24. Steph. 1546 haben מִקְוִים richtig mit *Mehuppach Legarmeh*, worauf dann aber nicht *Mercha*, sondern *Muj* zu folgen hat: וְזֶה מִקְוִים לֹא-יִרְעֶה אֵל. Der Accent von *Mercha* steht auf Penultima nach bekanntem rhythmischen 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 Vorwendung der vorgetragenen Wahrheit, und auch diese Unwahrheit ist in ihr zur feinsten Darstellung gebracht. Denn in der Absicht, Iob zu schrecken, flieht Bildad seiner Schilderung verblümete Beziehungen auf Iobs Leidensgeschick ein. Der Erstgeborene 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 verdorrnde, 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 צַדִּיק, sondern ein Gerechter; kein לֹא-יִרְעֶה 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 fern.“ 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 יְרוּחוֹ

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 — *venturum cum suo corpore typum redemptoris insinuat.*

Die Antwort Iobs auf Bildads zweite Rede c. XIX.

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

[Da hob Ijjob an und sprach:]

- 2 Wie lange werdet ihr betrüben meine Seele,
Und werdet zermalmen mich mit Worten?
- 3 Schon zehnmal ist's 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 wist 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 erdulnd und noch dazu von den Drei mit vereinten Kräften auf die Folter gespannt, beginnt er seine Antwort mit berechtigterem צר אצתי als Bildad 18, 2. צר אצתי ist *ful. energeticum* von צר אצתי (צר אצתי v. אצתי צר stoßen, drücken, gedrückt s.). In

צר אצתי (mit ruhendem א) ist das Suff. *ni* an das *un* 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 צ des Affirmativs 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 (אצתי v. אצתי כולם v. אצתי treffen, verwunden) das Mögliche erschöpft, das Aeußerste geleistet. Renan gemäß dem hebr. Ausdruck: *Voilà la dixième fois que vous m'insultez.* Das *Pusek* nach צר אצתי (wie z. B. Gen. 27, 36) ist zu tilgen. Das אצתי אצתי wird vom Trg. mit אצתי (von Personansehn = Parteilichkeit), vom Syr. mit אצתי (schmerzen, von *crèvecoeur*), von Saadia und Reiske mit אצתי *عكر* combinirt; indes vergleicht schon dieser das arab. *stupere* *عكر* (welches er irrthümlich als nur lautlich verschieden von *عكر* vergewaltigen, unterdrücken ansieht), und Abulwalid erklärt geradezu *عكر* ihr

staunt mich an, indem er zugleich (wie Hitz.) als möglich hinstellt, daß *عكر* = *عكر* unwirsch, beleidigend behandeln sei (was nur eine lautliche Nuance von *عكر* ist¹ und also auf Saadia's Erklärung zurückführt). David Kimchi erklärt nach Abulwalid *עכרתי*, bemerkt aber zugleich daß sein Vater Jos. Kimchi nach dem arab. *عكر*, welches auch „Unverschämtheit“ bed., *עכרתי* erkläre. Da mit *עכר* 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 *עכר* unbillig

behandeln (*LXX ἐπιχειροῦμαι*, 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 *עכרתי* zu lesen sei. Aber auch *עכר* gibt keinen wie Dillm. und Merx meinen lahmen, zu schwachen Sinn, nur darf man *עכרתי* nicht als *ful. Kal* (wofür nur die LA *עכרתי* Ps. 74, 6 ein gleichartiges Beispiel) ansehen, sondern als *ful. Hi.* für *עכרתי* (vgl. 9, 20) nach Ges. § 53 Anm. 4. 5., wonach schon Schulzens: *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 *אני*, 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 *אני*, wonach Olsh. an u. St. *אני* lesen möchte. In v. 4 handelt es sich vor allem um die Satzgliederung. Olshausens Auffassung beider Vershälften als selbständiger Sätze: „ja allerdings habe ich geföhlt, 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 verfehlet (*אני אצתי* 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 bestehe ja (6, 24), indes präntendiren sie dieses Wissen gar nicht, sondern fordern ihn zu in sich gehender Selbstprüfung auf. Neben *אני* und *אני* (wov. das gesetzlich terminologische *אני*) setzt hier *אני* ein gleichbed. *אני* 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 *Sur.* 93, 9 (vergewaltige nicht die Waise) findet sich neben *עכר* auch die LA *עכר*.

sen v. 6 als zweigliederige Frage: „oder wollt ihr wirklich wider mich großthun und mir andemonstrieren meine Schande?“ Schlottm. dagegen faßt עַם 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 עַם läßt in v. 5 den Bedingungs-vordersatz (vgl. 9, 24, 24, 25) des nachdrücklichen γροῦτε οὖν (ὄγ) 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-פָּנָי) 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 (עָרַבְתִּי kurz für עָרַב מִשְׁפָּטִי עָרַבְתִּי mein Recht gebeugt 8, 3. 34, 12 wie Thren. 3, 36) und mich mit seinem Netze (מַצְוֵי־מַצְוֵי flectirtes מַצְוֵי v. צִיר spähnen, 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 Sich ich rufe Gewaltthat und finde nicht Erhöhung,
Ich schrei' um Hülfe, 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 קָרַע (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 שָׁעַי, im Sprachbewußtsein sich mit שָׁעַי, vermischt, 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. Klage Liedern 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 צִיר und מִשְׁפָּט sein Talar und Turban. Dieses Ehrenkleid hat Gott ihm ausgezogen, diesen über Königskronen er-

habenem 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; עָרַבְתִּי bed. an sich nicht ausrotten (ausroden), sondern nur ausheben (4, 21 vom Zeltseil und mit ihm dem Zeltflock), 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.* וַיִּזְרֵר) 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 עָרַבְתִּי virtueller Acc.; die *vv. cordis* werden mit zwei Acc. verbunden, statt deren zweiten das Hebr. gern הָ (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 bestehen hat, kommt er in v. 13 ff. auf die v. 9 boklagte Entwürdigung zurück. In v. 12 vergleicht er sich einer (etwa wegen Empörung) belagerten Stadt. Gottes קְרָוִיִּים (Synom. von צָבָא 10, 17 vgl. 16, 13., v. קָרַר einschneiden, eindringen Gen. 49, 19) sind die wider ihn zu vereintem Angriff (וַיִּרְרֵי) entsendeten Scharen äußerer und innerer Leiden. Die Aufschüttung einer Straße (שָׁלַל דְּרָגָה wie 30, 12 im Sinne von שָׁפַךְ סִלְלָה), 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. אָרִיר 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 17^b בְּנֵי בָטְנִי nennt, ebenso wie 6, 15 die drei Freunde (Hitz.). Die Verwandten nennt er קְרֹבֵי wie Ps. 38, 12. יָרֵצִי 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 יָרֵצִי wie Ps. 88, 9. 19 u. ö. die ihm intim Bekannten, beides also Herzens- oder Busenfreunde. קְרֵי 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 Hinterassen aufgenommen sind (vgl. Ex. 3, 22 und das arab. جالس Genosse, Schutzverwandter, Nachbar), hier insbes. das Hausgesinde. Die Steigerung אֶדְ-רֵי 13^b bewirkt Anklang an אֶדְ-רֵי, welches den schlechthin Mitgefühllosen bed. אֶדְ-רֵי 14^a ist wie 14, 7 gemeint. Das Präd. אֶדְ-רֵי (Form wie Jer. 2, 19 und sogar ohne Suff. Ez. 37, 7) paßt sich dem nächstgelegenen Subjects begriff an. Diese Leute, die ihm die Aufnahme in sein Haus verdanken, betrachten ihn wie einen der nicht hineingehört (רֵי), er erscheint ihnen als ein auswärtiger Eindringling (קְרֵי).

- 16 Meinem Knechte ruf' ich und er antwortet nicht,
Mit meinem Munde muß ich ihn ansehen.
- 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 גָּרִי בֵיתִי 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 hilfbedürftiger Herr, nach einer Dienstleistung verlangt, so muß er (Fut. als Modus des Müssens wie 9, 15^b. 29^a. 15, 30^b. 17, 2) zu ihm flehen mit seinem Munde; אֶדְ-רֵי sich zum אֶדְ-רֵי Begütigenden machen (s. über dieses *Hithpa.* zu 13, 27 אֶדְ-רֵי und Jes. 1, 15 אֶדְ-רֵי), also *supplicare*; אֶדְ-רֵי hier (wie Ps. 89, 2. 109, 30) Ausdruck des Lauten und Gefissentlichen (nicht wie 16, 5 Gegens zu dem von Herzen Gehenden). In 17^a bed. אֶדְ-רֵי weder mein Unmut (Hirz.) noch mein Geist = ich. (Umbr. Hahn mit Syr.), denn אֶדְ-רֵי im Sinne zornigen Unmuts (wie 15, 13) paßt nicht zum Präd. und אֶדְ-רֵי in der Bed. *ipse* sagt man zwar im Arabischen, wo ح (unter Einfluß des philoso-

phischen Sprachgebrauchs) die animalische Seele bed. (Psychol. S. 154), nicht aber im Hebr., wo in diesem Sinne נָפִישׁ 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. אֶדְ-רֵי ist 3 pr. v. אֶדְ-רֵי fremd, zuwider, widerwärtig s. — es von einem bes. V. אֶדְ-רֵי abzuleiten ist unnöthig, obwol im Arab. die im hebr. אֶדְ-רֵי vereinigten Begriffe *deflectere* und *abhorre* (sich abkehren vor Ekel oder Schauder) auf אֶדְ-רֵי *med. Fav* und אֶדְ-רֵי *med. Je* vertheilt sind; in der Steppe, auch im Ostjordanlande, ist

אֶדְ-רֵי *zeri* (v. אֶדְ-רֵי) das allgewöhnliche Wort für schlecht, häßlich, schimpflich, welches ohne Zweifel von gleicher Wurzel אֶדְ-רֵי ausgeht.¹ In v. 17 ist vor allem die Bed. von אֶדְ-רֵי fraglich. אֶדְ-רֵי ist Ps. 77, 10., wie אֶדְ-רֵי Ez. 36, 3., ein nach Art der Vv. אֶדְ-רֵי gebildeter Infinitiv von אֶדְ-רֵי geneigt, gnädig s. אֶדְ-רֵי wov. auch אֶדְ-רֵי 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 (אֶדְ-רֵי, אֶדְ-רֵי) zu betrachten, aber die betreffenden Stellen fordern, syntaktisch und logisch angesehen, Infinitive. Was die Accentuation anlangt, nach welcher אֶדְ-רֵי mit *Mugrasch* der Endsylbe betont ist, so entscheidet diese nicht nothwendig dafür, daß es Infin. sei, da sich in der 1 praet. אֶדְ-רֵי, welche regelrecht den Ton auf *penultima* hat, auch zuweilen (abgesehen vom *perf. consec.*) die *ultima* betont findet, wie auch אֶדְ-רֵי, אֶדְ-רֵי beiderlei Betonung zulassen.²

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

2) Die Ultima-Betonung der Form אֶדְ-רֵי 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 (אֶדְ-רֵי), Jes. 44, 16 (אֶדְ-רֵי), Ps. 17, 3 (אֶדְ-רֵי), 92, 11 (אֶדְ-רֵי), 116, 6 (אֶדְ-רֵי). Vielleicht soll die Ultima-Betonung in diesen Ausnahmefällen die mit der Endsylbe אֶדְ-רֵי leicht zusammenschmelzende undeutliche Aussprache des folgenden Anlauts אֶדְ-רֵי, ב oder auch אֶדְ-רֵי verhüten; jedenfalls liegt der Grund im Vortrag oder im Rhythmus (s. zu Ps. 116, 6 und vgl. den Rückgang des Tones in dem *infin.* אֶדְ-רֵי Ps. 77, 11). Im Hinblick auf jene noch nicht aufgehellten Ausnahmefälle wird אֶדְ-רֵי 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 Eindrücke nach als *infin.* erscheinen, wogegen in Beihalt des auf

Ist וְהִרְוִי Infin., so ist der Satz ein Nominal- oder ein durch das Finitum וְהִרְוִי zu ergänzender Verbalsatz; ist es 1 *pract.*, 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 הִרְוִי im *Hithpa.* auf dem oben angegebenen Wege; diese von Hofm. (Schriftbow. 2, 2, 612) dem *Kal* zugesprochene Bed. („mich jammert der Söhne meines Leibes“) ist wenigstens den Derivaten הִרְוִי und הִרְוִי nicht zu entnehmen, eher ließe sie sich aus הִרְוִי Jer. 22, 23 folgern, wenn dieses ein *Ni.* wie נָחַם v. הִרְוִי und nicht vielmehr aus $\text{הִרְוִי} = \text{הִרְוִי}$ mittelst Lautversetzung entstanden wäre (s. Hitz.); aber man könnte an u. St. das von Lauten und Regungen der Sehnsucht und des Mitgeföhls übliche

חֵן (wovon חֵינִים , 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

חֵן *ful. i* vergleichen und übers.: mein Flehen, Stöhnen, Flennen ist widrig oder: ergeht etc. Da aber die X. Form des arab. حَنَن (*istachanna*) Stank verbreiten bed. (insbes. von dem stinkenden Bodensatz eines eingetrockneten Brunnens) und außerdem die Wurzelbed. *foetere* für חֵן (vgl. חֵן) durch das syr. *chanino* 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 בְּנֵי בָשָׂר 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 *pract.* betonten וְהִרְוִי auch וְהִרְוִי als *pract.* 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 חֵן ist und eig. hühnerhausartig riechen bed.)

das V. $\text{حَنَن} = \text{عَنَن}$ „verdorben s., Modergeruch haben“ zu vergleichen; *zêt mohannin* (= *mo' affin*) heißt verdorbenes ranziges Oel (syrisch *meschho chanino*), und die damascenischen Wallnußverkäufer rufen ihre Waare doppel-sinnig mit den Worten aus: *el-mohannin mauqûd* „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 $\text{υἱὸς παλλακίδων μου}$) zu verstehen? Aber dem Prologo zufolge haben wir uns Iob als in Einehe stehend zu denken, was sich auch hier durch בְּנֵי בָשָׂר bestätigt (vgl. 31, 10 mit ebend. 1); man erwartete die Nebenfrauen selbst, wenn solche in der Vorstellung des Dichters vorhanden wären, genannt zu finden. Schröding 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 Scheöl 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, בְּנֵי בָשָׂר die einzigen Todten unter den Lebendigen seien. Ist also viell. an Enkel zu denken (Hirz. Ew. Hgst. Hahn Dillm.¹)? Aber wären Kinder zu verstehen, so würde gerade בְּנֵי בָשָׂר (Mi. 6, 7. Spr. 31, 2) unmittlere 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 (בְּנֵי בָשָׂר wie 3, 10). Eine Tautologie nach אָרְי 13^a ist das nicht, denn 1. ist בְּנֵי בָשָׂר 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 — בְּנֵי בָשָׂר aber ist absichtlich vermieden weil dies auch (Lev. 18, 9) Stiefgeschwister bedeuten könnte. Nach dem arab. *batn* (Nachkommenschaft einer Ahnfrau) בְּנֵי בָשָׂר von Blutsverwandten zu verstehen verbietet das parall. אָרְי ; aber in v. 18 erweitert sich der Gesichtskreis: hier ist es gestattet, bei בְּנֵי בָשָׂר an Enkelkinder zu denken, besser aber, da Prolog und Epilog solcher nicht gedenken, versteht man Kinder von Familien- oder Stammgenossen; בְּנֵי בָשָׂר , eig. *nutritus* (s. 16, 11), heißt der Knabe, insbes. (mit Anklang an בְּנֵי בָשָׂר und בְּנֵי בָשָׂר) 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 אָרְי LXX ὅταν ἀναστῶ , hypothetischer Cohortativ wie 11, 17. 16, 6), machen sie ihn zum Stichblatt höhnischer Reden (בְּנֵי בָשָׂר wie Ps. 50, 20 und häufig). בְּנֵי בָשָׂר v. 19 nennt er Männer denen er sein Geheimstes vertraute; אָרְי (s. zu Ps. 25, 14) bed. entw. mit noch flüssigem Verbalbegriff geheime Besprechung (arab. *sawada*

1) Ob Symm. υἱὸς παιδων μου Kindeskind oder Sklavenkind (יְלִידֵי בֵּית) 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. *sāda* dicht, fest, gedrungen s. oder machen, wurzelverw. זָסַד). Solche die er sein Geheimstes wissen ließ (vgl. Ps. 55, 13—15) haben jetzt Abscheu vor ihm und die, so (אִשָּׁר als Indeclinabile wie אִשָּׁר) er liebgewonnen und denen er Liebe bewiesen — er sagt dies im Hinblick auf die Drei — haben sich gegen ihn gewendet. Sie erzeugten 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 (רִבְקָה) *Ag. ἐκολληθήν, LXX falsch ἐσάπησαν* d. i. (רִבְקָה) 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 Stück. (welchem Hahn folgt) עֵרַי als Inf. von עֵרַי 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 עֵרַי (vgl. 10, 11); 2. dies daß man neben יִחַמְלִיכָה die Nennung eines heil geliebten 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, andernteils 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 עֵרַי עֵרַי in seiner nächsten Wortbed. fassen, wie auch jüd. Ausll. עֵרַי עֵרַי von dem his 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 עֵרַי עֵרַי die Bed. Zahnfleisch näher als Zahnhaut (Periost). Hupf. liest nach 13, 14 עֵרַי עֵרַי: *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 עָרַי עָרַי s. zu 1, 15.; Stichel 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 hoiler 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 antwortet. 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 עָרַי עָרַי 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 *plaga divina* gilt, weshalb auch der leidende Messias im Talmud nach Jes. 53, 4. 8 den bedeutsamen Namen נֶגַע רַבִּי 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 (כְּמוֹ-אֱלֹהִים, nach Saad. u. Ralbag = כְּמוֹ-אֱלֹהִים 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 angemessenen 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 אכל קרצוהי די die Stücke des und des essen s. v. a. ihn verleumden; *ochelkarso* heißt syrisch der διάβολος. Im Arab. sagt man für 'verleumden' geradezu أكل لحم jemandes Fleisch fressen (anders als אכל בשר 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 (יִתְצַבֵּן, nach orient. LA יִתְצַבֵּן). Ebenso wird nach Raschi's Vorgang von Ew. Schlottm Dillm. Zöckl. u. A. v. 24 als dritter Wunschsatz angesehen und יִתְצַבֵּן 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 Έργα 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 πολυβδωνα 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 eingeleger Arbeit (z. B. assyrische Schmuckstücke von Bronze mit eingelegtem Gold), aber ein Beleg dafür, daß man in Stein Sculptirtes mit Blei ausfüllte, ist nicht zu erbringen. Trotzdem glauben wir daran festhalten zu müssen, daß יִתְצַבֵּן als Ausfüllungsmittel gemeint ist, denn 1. der Schreibstoff würde nicht in so unterordnender Weise mit י angeknüpft sein, und 2. versteht man es vom Schreibstoff, so muß ברזל יעפרה zu בעט ברזל יעפרה 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 أكل الاعراض *aklu-l-a'rađi* in der Bed. *arrodere existimationem hominum* bei Makkari I, 541, 13

und die RA mit فَاكَا bei Freytag s. h. c. Fleischer in den Ergänzungsblättern zur A. L. Z. 1838 S. 160 erkl. die syr. RA ܦܘܨܘܢܐ durch *comedit obtreactiones s. calumnias alicujus*, aber obige Stelle des B. Iob spricht dafür daß קרצי die „Fleischstücke“ des verleumderisch Zerfleischen bed., vgl. Samaschari's *Mufaṣṣal* p. 3 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 ausbeifsen.

lismus 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 יצב nicht zu dem Griffel passe, erledigt sich dadurch daß יצב als Schreibwerkzeug wie קרצי 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 מי יתן *quis dabit* = *utinam* folg. Fut. (6, 8. 13, 5. 14, 13., einmal Prät. 23, 3 *noverim*) hat hier dem lat. *ut* entsprechendes י (wie Dt. 5, 26 das Prät.); die Wortstellung ist elegant, יתצבֵּן steht *per hyperbaton* nachdrücklich voraus. קרצי und קרצי wechseln auch Jes. 30, 8 und anderwärts. Die Hofalform יתצבֵּן ist auf ihre erste Sylbe gesehen, in Boihalt von יתן Spr. 21, 10. Jes. 26, 10 vgl. יתן Dan. 4, 24. Jes. 28, 27., wol nicht defektiv für יתצבֵּן (vgl. יתצבֵּן 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. יתצבֵּן = יתצבֵּן Dan. 2, 34 mit יתצבֵּן 24, 24; theils läßt es auch dem zweiten Stammbuchstaben die ihm zukommende Verdoppelung wie יתצבֵּן 4, 20., so daß also יתצבֵּן entweder für pausaless יתצבֵּן (Ges. § 67 Anm. 8) oder für pausaless entdagessirtes יתצבֵּן gehalten werden kann. יתצבֵּן v. יתצבֵּן schaben, glätten (s. zu Gen. 3, 15. Ps. 87, 6) ist seiner nächsten Bed. nach ein Buch von Thierhaut, wie arab. *supre* die statt Tisches auf den Boden hingebreitete lederne Tisch-Matte. Der Art. von יתצבֵּן ist wie in יתצבֵּן der gattungsbegriffliche. Ebenso Ex. 17, 14 wo auch schon ein einzelnes Blatt יתצבֵּן heißt. Hier aber ist kein Grund vorhanden, יתצבֵּן von einem Blatte oder einer Platte, wie dergleichen von Silber und Alabaster zu Denkmälern dienen, zu verstehen, da, wie wir sehen werden, das Aufzuschreibende nicht ausschließlich in v. 25—27 enthalten ist. Statt יתצבֵּן mit LXX nach 16, 8 יתצבֵּן zu lesen ist hier so unnöthig als Jes. 30, 8. יתצבֵּן behält in Pausa sein *Scheba* wie יתצבֵּן 24, 24. Iob wünscht, daß seine Selbstaussage gegenüber seinen Verklägern monumental fixirt, daß sie verewigt¹ worden 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 Unschuldzeugnis wird nicht auf die Nachwelt kommen, ohne von ihr durch Gott den Lebendigen gerechtfertigt zu werden. So schließt sich יתצבֵּן an. Auf יתצבֵּן folgt wie

1) Hier. übers. *vel cetera* (was ein altnordischer Meißel-Name) *sculptantur in silice*, läßt also יתצבֵּן außer Betracht.

30, 23. Ps. 9, 21. Am. 5, 12. Jes. 48, 8 *oratio directa*. Das einsilbige Tonwort אֵל (um deswillen אֵלִים zurückgegangenen Accent hat) ist 3 *praet.*: ich weiß: mein Erlöser lebt. אֵל ist in Beihalt von 16, 18 wie Num. 35, 12 s. v. a. אֵלֵינוּ : der welcher sein vergossenes Blut einlösen, zurückfordern, rächen und dessen Ehre als eines unschuldig vergossenen ahnden wird; überh. aber bed. אֵל 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 redemptorem suum videbat ab inferis resurgentem*), obwol das Glaubenswort Iobs sich für den neustest. 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 אֲחֵרִית als Erster), d. h. als Alles Ueberdauernder sich erheben und also das letztentscheidende Wort sprechen. Man hat dem אֲחֵרִית 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 אֵלֵינוּ , 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 أَلَىٰ عِبْرَاءَ , 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 עָפָר , 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 עָפָר nicht direkt s. v. a. تُراب Grabesstaub, sondern Iob meint daß auf dem Erdenstaube, in welchem er nun bald zu liegen kommen wird, Er, sein Ehrenretter, sich erheben wird (קָיָם 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 אֵלֵינוּ nicht fortsetzend (Ex. 3, 19), sondern entgegen-

setzend (vgl. Ps. 30, 7. 31, 23. Jes. 49, 4) faßt: „doch ich weiß“ etc. Der Sinn wäre dann, daß sein Unschuldzeugnis 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; אֵלֵינוּ setzt also fort, indem es den Wunsch motivirt. Oder beginnt mit אֵלֵינוּ das Aufzuzeichnende selber (Hahn Schlottm.)? Der hoctönende Introitus v. 23 f. wäre der inhaltsschweren Inschrift, die er einleitet, würdig. Aber 1. ist es unwahrsch., daß die Inschrift mit אֵלֵינוּ , 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 ‚beginnende göttliche Rede einen verschwiegenen Satz fortsetzt; erträglicher wäre אֵלֵינוּ , aber auch mit אֵלֵינוּ 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 denkmalarartige 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 Unschuldbewußtseins 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 אֵלֵינוּ nicht unmittelbar Folgendes, sondern die nun schon oft von ihm wiederholten und unwandelbar 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 schwächen 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 Schweres-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 *יִקְרָא* entw. übers.: los von meinem Fleische = zu einem Knochen-gerippe geworden (Umbr. Hirz. Stickel in *comm. in Iobi loc. de Goëte* 1832 und in der Uebers., Gleiß Hlgt. Renan), aber dieses *יִקְרָא* kann, wenn man das *בָּן* privativ faßt, nicht wol etwas Anderes als fleischlos = körperlos bed.; oder: aus meinem Fleische, dem wiedergesundeten näm. (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 26^b zu 26^a einen durch nichts angezeigten Gegensatz; 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 *יִקְרָא* 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 *יִקְרָא* statt *יָקִים* liest und *וְיָקִים יְרֵרִי יִקְרָא* zusammennimmt: *ἀναστήσει δέ (B nur ἀναστήσει) μου τὸ σῶμα (B Syro-Hexapl. τὸ δέσμα μου, Ar. Tischend. (ε) σπέρμα μου) τὸ ἀνατλῶν μοι (Bom) ταῦτα*, aber wie läßt sich sagen: jemandes Haut auferwecken (Itala: *super terram resurget cutis mea*, nach Ambros.: *suscipit corpus meum*), und woher kommt dem V. *יִקְרָא* die Bed. *exaurire* oder *exantlare*? Auch ist es fraglich, ob das *ἀναστήσει (ai)*, 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. Jahrb. 1843, 4.

enim quod redemptor meus vivit et in novissima die de terra surrecturus sum, als ob es *יִקְרָא* hieße, nicht *יָקִים*, und *יִקְרָא*, nicht *יָקִים*, 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 nach dem meine Haut verschwollen ist (*אֲחִפִּי*), wird dies geschehn und aus meinem Fleische werde ich wiederum Gott schauen.“ Fraglich ist hier der Sinn des *אֲחִפִּי* (*אֲחִפִּי*), jedenfalls aber ist der dem *יָקִים* gegebene Sinn grund- und haltlos.¹ Auch Luther durchhaut den Knoten, indem er übers.: (*Aber ich weis das mein Erlöser lebet*,) und er wird mich hernach aus der Erden aufwecken, als ob der Text *יִקְרָא יְרֵרִי יִקְרָא* lautete. Ebensovwenig läßt sich 26^a mit Hier. übers.: *et rursus circumdabor pelle mea* (wonach Luth. *Vnd werde darnach mit dieser meiner Haut umgeben werden*), denn *יִקְרָא* kann als *Ni.* nicht *circumdabor* bed. und ergibt als *Pi.* nicht den Sinn *cutis mea circumdabit (scil. me)*, da *יִקְרָא* nicht Präd. zu dem Sing. *יְרֵרִי* sein kann. Ueherh. läßt sich *יִקְרָא* nicht als *Ni.*, sondern nur als *Pi.* begreifen; das Activ aber von *יָקִים* (verw. *יָקִים* aeth. *nagáfa* und andererseits *יָקִים*) bed. nicht umgeben, sondern herunterschlagen, z. B. Oliven vom Baume (*יָקִים* Jes. 17, 6), oder niederschlagen, z. B. die Bäume selbst, so daß sie gefällt am Boden liegen Jes. 10, 34.; vgl. *נָקַף* 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 26^a 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 Gewaltigkeit 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 (näm. dem wiederhergestellten verklärten) Gott schauen. So wird *יִקְרָא* 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 26^a als Vordersatz gefaßt werden, eine als Conj. gebrauchte Präpos. aber wie *וְיָקִים* oder *וְיָ* 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 *יְרֵרִי* an den durch Krankheit dem Tode verfallenden Körper und bei *יִקְרָא* umgekehrt an den wiedererstandenen verklärten gedacht haben sollte; 3. noch unwahrscheinlicher ist es, daß 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 invenitur: Et in*

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

13—15. 16, 18—21. 19, 25—27., gibt es keine köstlichere als diese dritte. Wie im zweiten Theile Jesaja'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 *אני ואמרי כי* 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 (*כי ירד*) hinter jem. droin kommen, ihm auf der Ferse folgen, ihn verfolgen, mit *ל* wie mit *ל* Richt. 7, 25) und (so daß) die Wurzel der Sache (um die es sich handelt) erfunden wird in mir (*כי*), nicht *כי*, 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 *עורר* (= *בשירר*) für *עורר* schreibt: „ja vor Zornglut die da schwingt das Schwert“, aber dieses „ja“ für *כי* ist eine abgenutzte exegetische Selbsttäuschung und *עורר* sagt man von Lanze und Geißel, aber nicht vom Schwerte. Dillm. vermutet *קמרו* für *קמרו*: 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. *ימרו* 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 *עין* 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 *כי* vom Schwert feindlich höhrender 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 *שירי*“, wofür das *Keri* *שירי* ist. Eine alte Variante (bei Pinskor) ist *ירי* (statt *שירי*). Wie sie erklärt sein will, zeigt LXX *θυμός γὰρ ἐπ' ἀνόμου (A—ois) ἐπελεύσεται, καὶ τότε γνώσονται*. Nach B lautet die Uebers. weiter *πῶς ἔστιν αὐτῶν ἢ ὄλη* (*שירי*? vgl. 29, 5 wo *שירי* mit *ὄλοσθης* übers. ist), nach A *ὅτι οὐδαμῶς αὐτῶν ἢ ἰσχύς ἔστιν* (*שירי* v. *שירי*). Ew. in Ausg. 1, dem Hahn folgt, hält wie schon Eichhorn *שירי* für eine Nebenform von *שירי*, Hlgt. Dillm. lesen wie später Ew. geradezu *שירי*: damit ihr zur Erkenntnis des Allmächtigen kommt. Eher ließe sich mit Raschi erklären: damit ihr nur wisset die Strafgerichtsgewalt d. i. die mannigfache Zerstörungsmacht, über die der Strafrichter verfügt. Donn Ewalds Conj. in Ausg. 2 *איר שירי* (wo eure Gewaltthätigkeit) führt zu weit vom überlieferten Texte ab, benennt das Vorgehen der Freunde mit einem unpassenden Namen und übrigs ist fleckirtes *שירי* 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 Ag. *ὅτι κρίσις*, Symm. Theod. *ὅτι ἔστι κρίσις* übers. wird. *שירי* ist = *שירי*, einmal im B. Iob wie einmal auch im Pentat. Gen. 6, 3 und im Liede Debora's Richt. 5, 7. *שירי* oder *שירי* (Gen. 6, 3) sind Infinitivformen, welche als Substantiv (wie z. B. *שירי*) das Richten, das Gericht bed. Weshalb das *Keri* das gewöhnlichere *שירי* mit dem sonst nicht in der Bed. *judicium* vorkommende *שירי* vertauscht, ist freilich nicht abzusehen und zeigt nur daß in der synagogalen Anagnose die LA *שירי* die überlieferte war. Die Bed. *judicium* hat sonst überall *שירי* z. B. bei Elihu 36, 17 und auch öfter im Spruchbuch z. B. 20, 8. 31, 8. Das schließlich entscheidende Gericht heißt aramäisch *קריא*, des jüngste Tag hebräisch und arabisch *יום הקריא* und der da Gericht hält aram. (s. das Trg.) *קרי ריקא* (arab. *malik jôm ed-din*). Dem *שירי* „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 Geiztheit 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 unterschiedener ihm ebendies die Freunde sagen und die Wurzel der Erscheinung als in seiner Verschuldung gelegen bezeichnen, je liebloser sie sich, wie zuletzt Bildad, in furchtbareren 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 Unschuld-bewußtsein 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 ebensowohl seinem Selbstbewußtsein als seiner Gottes-idee widerspricht und ihn deshalb in die äußerste Gewissensnoth versetzen muß, treibt ihn zu der wehmütigen Bitte *יְהוָה אֱלֹהֵי יָדַי* (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 sehnlischer 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 Eisengriffsels 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 schmäzlich 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 *אֱלֹהִים*, 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 *אֱלֹהִים יְהוָה* 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 *אֱלֹהִים יְהוָה* dort entspricht hier

das *יְהוָה* und daraus, daß der Ort jenes Zeugen die Himmelshöhen sind, erklärt sich die Art und Weise, wie Iob 19, 25^b den zuversichtlichen Glauben an die Verwirklichung dessen ausspricht was er 16, 20 f. erst noch sehnlisch 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 Glaubenzuversicht 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 Andränge 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 befaß; 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 Gerechtigkeit², 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 Gemüthsverfassung, 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 בְּעִבּוֹרֵי s. v. a. בְּעִבּוֹר וְחַיִּי, 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 expectamus, 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 (לָכֵן = לָכֵן אֲשֶׁר 34, 25. בעל Jos. 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 וְהִישִׁי vorgeschlagene Bed. *perturbatio animi* weder hebräischem noch arabischem Sprachgebrauch gemäß ist, denn حاش med. Fav bed. gar nicht ‚unruhig s., stürmen‘, sondern ‚hetzend zusammenreiben‘, vom Wilde bei der Treibjagd — die Wurzel חש, auf die es zurückgeht, gibt als Hauptbegriff das Umringen (Lane: *to come around* etc.) und ist eine andere als die von חש 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 לָכֵן und בעבור auf v. 3 bei Ew. u. A.: „Darum fühlt er eine Erwidderung 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 vorwärtsweisende Sinn des לָכֵן 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 חש nicht mit حاش, sondern mit حس 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 לָכֵן zieht Zophar aus Iobs Verhalten, bes. der Wendung, die seine letzte Rede genommen hat, eine Folgerung, welche, wie שְׂעִיפֵי יְשִׁיבֹנֵי besagt, sich ihm mit innerer Nothwendigkeit aufdrängt, und zwar wie er mit *explicit.* 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 שְׂעִיפֵי von den sich spaltenden und gleichsam verzweigenden Gedanken s. zu 4, 13 u. Psychol. S. 181.; חָשִׁיבֵי bed. wie überall antworten, Antwort geben oder darreichen, nicht causativ: zu antworten treiben; חִישִׁי 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 רָגַעְתִּי (Trg.) oder רָגַעְתִּי (Ralbag), was gleichfalls Erregung und Empfindung bed.; die Verbindung בִּי רוּחִי 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 לִבִּי 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 רָגַעְתִּי der Gedanken und צִיּוֹר 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 wissend oder verwundert: wie, du weißt nicht?!) dieses von Ur her d. h. als von Ur her seiend (מִי-עַר virtueller Prädicatsacc.), als seiend d. i. gültig und zum Vollzuge kommend seit der Besetzung der Erde mit Menschen (שִׂיט Inf. wie Jes. 10, 6 *Cheth.* 2 S. 14, 7 *Ker?*: seit dem Setzen, näml. seitens des Schöpfers, vgl. die Musterstelle Dt. 4, 32), daß das Frohlocken der Frevler מִקְרִיב 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 רָגַעְתִּי nur einen Augenblick und nicht weiter dauernd? Hitz. erklärt שִׂיט 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 herausgehen 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. נִשְׂיָא ist s. v. a. נִשְׂיָא wie Ps. 89, 10 = נִשְׂיָא, vgl. בִּילִי = בִּילִי *fraudulentus, machinator* Jes. 32, 5. שִׂיבָה = שִׂיבָה 2 S. 19, 33. רָגַעְתִּי ist so causativ (wenigstens liegt dies am nächsten) zu verstehen wie Jes. 25, 12 u. ö. Ew. Hirz. Hlgt. verstehen בגללו 7^a mit LXX und Schult. nach dem arab. جلال:

secundum majestatem suam (Reiske: בגללי *in magnificentia sua*), aber das Hebr. kennt גלל nicht in dieser Bed., massig, imponierend, majestätisch s. v. a. und Schult. selbst hat jene in den *Animadv.* empfohlene Deutung im Comm. zurückgenommen und die Richtigkeit der Uebers. *sicut stercus suum* (Trg. בִּרְעִיָה, Hier. *sicut sterquilinum*) bestätigt, wofür auch die ähnliche Bildrede 1 K. 14, 10 spricht: wie jemand den Mist (רָגַעְתִּי), wahrsch. Rindermist als Feuerung,¹ verbrennt (nicht:

1) Im Arabischen ist *gella* (جلا) das übliche vorzügliche Brennmaterial (daher als Synon. von *hatab* gebraucht) aus Rindermist, und zwar nicht von Pflugochsen (*bakar ammāle*), weil diese solideres Stallfutter bekommen, welches keinen Stoff für die *gella* liefert, sondern von frei weidenden Rindern (*bakar baḡāle*), 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 جلا الصيفي Sommer-Mistfladen! Seetzen 4, 435]. Die gesammelten Vorräthe bringt man in Körben auf den Form- oder Preßort (*matba'a* مَطْبَعَة), 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 *tabbā'* (طَبْعَة), in der Kollektivform *tebbā'*, womit צַפְרִיעִי צַפְרִיעִי Ez. 4, 15 gleichbed., denn *saḡ* (verw. *saḡḡ* צַפַּח) bed. mit der flachen Hand auf etwas schlagen. Auf der *matba'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. كرس 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* (كُبْبَة) 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 *Hawān* (*Basan*) charakteristisch sind, und nennt sie mit einem dittmarschen

Namen „Dide“. Arabisch nennt er sie (Bd. 1, 47) *Tabba es Sibbl*, was طَبْع

weggef) bis er ganz hinweg ist. גָּלַל (oder גָּלַל mit gefärbtem *Schebá*) läßt sich von גָּלַל herleiten, aber die Analogie von גָּלַל spricht für die Grundform גָּלַל Ew. § 255^b. 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 7^b: die ihn sahen (Partic. von Vergangenen) 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, 26^a) und wird fortgescheucht (יָרַד d. h. יָרַד infolge zwingender Vergewaltigung) wie ein Nachtgesicht (הַיָּוֵן überall im B. Iob statt des gleichbed. הַיָּוֵן Jes. 29, 7), dessen der Erwachte sich als einer Aeffung seiner Fantasie entschlägt (vgl. Ps. 73, 20. Jes. 29, 7 f.). Augen erblickten ihn (רָאוּ wie 28, 7 von dem brennpunktartig, vgl. Hohesl. 1, 6., fixirenden Blicke, verw. שָׁרָה *adurere*) und thuns nicht wieder, und nicht wird seiner ansichtig (שָׁרָה, bes. häufig im B. Iob, eig. umhergehen, verw. רוּר, dann sich umsehn) fernerhin seine Stätte (מְקוֹמֵי 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 (בְּיָדָיו statt בְּיָדָיו) schlugen Schwache nieder“ unannehmbar. Auch empfiehlt es sich nicht רָצַץ von einem רָצַץ (zu Boden stoßen) herzuleiten oder geradezu in רָצַץ (Schnurrer) oder nach 19^a רָצַץ (Olsh.) zu verwandeln: *filios ejus vexabunt egeni* (LXX n. d. LA ὀλιόσεναι und Trg. n. d. LA רָצַץ); denn בניי hat seiner Stellung nach als Subj. zu gelten und eher ließe sich mit Hitz. nach 5, 4 רָצַץ lesen: *filii ejus atterentur egeni* d. i. *egestate* (Syr. Hier.). Aber einen gefälligen Sinn gibt das zwar nur hier vorkommende, aber unbedenkliche רָצַץ zufrieden stellen, günstig stimmen, beschwichtigen, wie das Trg. n. d. LA רָצַץ (Peschito - Wort für ἀποκατάλλασσειν, von Bar-

Bahlul durch ارضي ألف 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

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 *gellat* und das Collectiv *gilel*, wurden aber

allemaal ausgelacht und verbessert: spricht أطبايع جلة أو أقراص جلة — Dieser Mittheilung habe ich übrigens hinzuzufügen, daß ich nicht zu entscheiden wage, ob das hebr. גָּלַל auch wirklich der *gella* entspricht und hier so zu nehmen ist. Wetstz.

1) Es besteht ein gewisser Zus. zwischen רָצַץ *impingere* und רָצַץ *gratum habere*, eig. an etwas haften oder hangen, vgl. رَضِعَ saugen — an der

Vergeltungsverhältnis zu 19^a 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), nämli. an die welche seine Habsucht an den Bettelstab gebracht hatte. אֵין wie arab. *awn* und הָיִן arab. *haun* eig. *levitas aisance* Wollbegierigkeit, Wohlhabenheit oder, da אֵין (hierin versch. von הָיִן) auch Kraftanstrengung, Kraft bed., in gleicher Bedeutungsfolge wie הָיִן 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 Vergangenen, 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 גָּלַל noch die Gebeine (vgl. Ps. 38, 8) passen. Das *pluralet* גָּלַל 33, 25 bed. *adolescentia* (arab. غُلُومَة) und demgemäß ist nach LXX Trg. Syr. zu übers.: seine Knochen waren voll Jugondkraft. In 11^b ließe sich הָיִן wie 14, 19 auf das rein pluralische גָּלַל bez., aber das Präd. hierzu würde dann 11^a pluralisch, 11^b singularisch lauten, weshalb sich die an sich schon weit passendere Bez. auf גָּלַל empfiehlt (Hirz. Schlottm. Dillm.): seine Jugondkraft, 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 Nattergift 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 schmalzt (מָרַק =

مَرَق syn. لَذَّة), im Munde festhält und recht aus dem Grunde zu genießen sucht. Das *Hi. הַמָּרַק* hat hier die Bed. *dulcescere* (Ew. § 122^c) und הַמָּרַק (der Sichtbarkeit entziehen) bed. sonst vernichten, hier ver-

Mutterbrust haften (wov. מְרֻצָּעَة Anlegerin = Amme). Außer allem Zus. aber

stehen רָעָה (weiden) und רָצַח, obwol sie aramäisch beide רָצַח lauten und die von *pascere* abgeleitete Bed. *observare, curare, cogitare* mit *placere aliqua re* als Synonym zusammentrifft.

hehlen (wie das *Pi.* 6, 10, 15, 18). *קָמַל* schonen hat das bei den Vv. des Deckens übliche *עַל* bei sich. Mit v. 14 beginnt der Nachsatz des hypoth. Vordersatzes; das pausale Perf. *קָרַע* besagt das Plötzliche der Wandlung; das folg. *מִרְרָה* ist nicht s. v. a. *לְמִרְרָה* (Lth.: *Seine Speise inwendig im Leibe wird sich verwandeln in Ottergallen*), sondern 14^b 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 *מִרְרָה* die Bedd. Gift und Galle (v. 25) und *רַשָׁא* bed. sowol die an ihrer Bitterkeit kenntliche Giftpflanze als das dem Pflanzengift ähnliche Schlangengift (v. 16. Dt. 32, 33). *וְיָלֵךְ* v. 15 ist Vermögen wie 5, 5 und *בָּלַע* wie dort *הִשָּׁא* Ausdruck habstüchtiger Gier; *וְיִקָּחָהּ* 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.* *וְיִרְשֶׁהָ* 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 *α* mit *ἄγγελος* (Theod. *δυνατός*). In 16^a hält *וְיִקָּח* die vergangene Handlung als vor sich gegangene für die Vorstellung fest, und das *ἀσυνδέτως* folg. Fut. besagt die innerlich nothwendige unmittelbare Folge. Zu 16^a vergleicht sich Ps. 140, 4., zu 16^b 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, thalfußgleichen 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 (*פְּלִגִּי* v. *פְּלִגִּי* ¹ *קָלָם* 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 (*Sel*).“ So nach *Jakūt* 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 stattfindet, indem „die Rede in der Schweben bleibt“ Ew. § 289^c) von Honig und Sahne (vgl. Sahne und Oel 29, 6), *וְיָרִי* tritt an die Stelle von *פְּלִגִּי* als erklärendes Permutativ: die *פְּלִגִּי* bestehen in Strömen, Flüssen von Honig und Sahne. Mit *אֶל-יָרִי* (*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 theilhaftig (*אֶל* 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. 18^a nicht: er gibt den Erwerb wieder heraus ohne ihn zu schlucken, was *יָשִׁיב* heißen müßte; das *ו* von *וְיָלֵךְ* ist nicht verumstehend, die Verumständerung liegt ja in dem Partic., welches vordersatzartig vorausgestellt ist, als ob es hieße: weil oder indem er das Erworbene (*יָקַח* nur hier für *יָרִיב* 10, 3 u. 8.) wieder herausgibt, so hat er kein Genuß davon, er wird oder darf es nicht hinunterschlucken. Aehnlich ist die Satzbildung 18^b. Da in 18^a nicht *מִשִּׁיב*, sondern *יָלַע* und *יָלַע* Träger des Hauptged. ist, so verbietet sich, *מִשִּׁיב* zu ziehen (wieder herausgibt er's) wie Vermögen seines Austausches d. i. wiederzuerstattendes fremdes Gut (Schlottm. Halm). 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 *כָּרִיב* müßte dann *כָּרִיבִי* gesagt sein. Das Satzverhältnis ist wie 18^a dies, daß *כָּרִיב* vordersatzartige nähere Bestimmung zu *יָלַע* ist, von dem es sich, um nachdrücklich hervorzutreten, mittelst des *ו* *apod.* (Schult. vergleicht Jer. 6, 19. 1 K. 15, 13) abhebt. Für *כָּרִיב* ist gleiche Bed. wie 15^a vorauszusetzen, nicht: Vermögen = Macht oder Menge, sondern Vermögen = Reichtum. Also: nach Maßgabe des Vermögens seines Eintausches (*הַמְרִירָה* von *מִיר* syr. geradezu *emere*, verw. *מִיר*, *מִיר* und viell. auch *מִיר*, 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 19^b übers.: Er riß ein Haus an sich und baute es nicht, Hitz. (vgl. Liter. Centralbl. 1853 Nr. 24), indem er gleichfalls *וְיָלַע* mit *וְיָלַע* auf gleicher Zeitlinie stellt: anstatt es zu bauen. Aber so verstanden würde 19^b 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 ילא בנה (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). בנה bed. hier, wie öfter, nicht: erbauen, sondern: umbauen, fortbauen, bauend in Stand erhalten (vgl. 2 Chr. 11, 5. 6. Ps. 89, 3. 5). Mit כי 20^a wird nun das ילא 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 שגיו (neutrisches Adj. = שגיו Ps. 30, 7 oder שגיו Spr. 17, 1) Zufriedenheit, Ruhe und Genüge (vgl. Jes. 59, 8 לא ידע שלום). Riehm wendet mit Hupf. ¹ gegen diese Uebers. ein, daß שגיו 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 סלוה gebraucht wird von der tranquillitas animi, welche bei der Unruhe seiner Sucht eine unbekannte Sache für ihn bleibt. Daß aber שגיו neutrisch gebraucht sein kann (wie τὸ ἀσφαλές Sicherheit, τὸ εὐτυχές Glück), zeigt eine Menge so substantivirter Adjective (z. B. באמת ובהאמת Jos. 24, 15. באמת וישר Ps. 111, 8) und Participien (z. B. ראה visio, גלה Vertilgung). Die Straffolge 20^b läßt sich übers.: er wird sich nicht retten können (שגיו wie שגיו 23, 7 als Intens. des Kal: entkommen, oder auch = שגיו Am. 2, 15) mit (כי 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. 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 אכל, nicht אכל) d. i. seiner Eßgier, er verzehrte gefräßig Alles ohne Schonung bis auf den letzten Rest, darum wird טובה sein Wolstand, seine Güterfülle nicht vorhalten oder anhalten (יחיל) wie Ps. 10, 5 gedungen, kräftig, dauerhaft s., wov. חול יחיל).

Hupf. übers.: nihil ei superstes ad vescendum, itaque non durant ejus bona, aber שריר bed. qui (quod) aufugit. Riehm beanstandet die Uebers.: Nichts entrann und fordert: Keiner — aber שריר kann

1) Dieser erkl.: non fruitor securus ventre suo h. e. cibo quo venter potitus erat et deliciis quas non salvo retinebit (oder auch 20^b als Satz für sich: cum deliciis suis non eradet), aber ohne Beweis dafür daß בן frui und בטן metonymisch die Mast oder Kost bed. könne. Riehm: Er kannte (d. h. es gab für ihn) keinen Sicherem (?) in seiner Gier, in seinem Begehren (einem angebliehen יחיל n. d. F. גמול) ließ er nicht entrinnen.

wie von Menschen 18, 10 so auch von Thieren gesagt werden, man verstehe איך שריר 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 zerzt, 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. ליה (Ew. 238^e) gebildete inf. constr. מלאה (statt מלאה ist mit otirendem ו wie קראה Richt. 8, 1 (vgl. dagegen die scriptio defectiva Lev. 8, 33. 12, 4) geschrieben, und שפקו (mit Sin, wie Norzi nach Codd. Kimchi Farisol feststellt, nicht Samech) geht auf שפק (שפק) sufficientia v. שפק שפק (s. Bernsteins Lex. syr. zu Kirschs Chrestomathie) u. s. w. ergießen, ausschütten, dann reichlich, vollauf, genügend s. (s. שפק 1 K. 20, 10) zurück: wenn vollauf vor-

handen ist sein Genüge, nicht von שפק = سفاك, سفاك complosio, wonach Schultens erkl.: wenn zum Höhepunkt gelangt ist sein selbstfrohes Händegeklatsch (Elisabeth Smith: while clapping the hands in the fulness of joy), wozu מלאה nicht paßt und was wenigstens שפק שפק heißen müßte. Also: in der Fülle seines Bedarfs wirds ihm enge (יגר) mit Penultima-Betonung für (יגר), 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 nöthiger Grund vor. Das v. 23 eröffnende יחי (welches auch sonst z. B. 18, 12 indicativisch vorkommt) dient hier, wie יחי 2 S. 5, 24 (Ew. § 333^b), dem folgenden יחי zur Einleitung; Hitz. macht den Frevler zum Subj., aber Gen. 31, 40 genügt nicht, um dies als stilistisch möglich zu erweisen — יחי יחי entspricht rückwärts blickendem יחי יחי 2 K. 17, 25. Um seinen Bauch, den unersättlichen, zu füllen wird Gott wider ihm seine Zornglut entsenden und wird regnen über ihn (näml. Feuerregen) in sein Fleisch oder seine Fleischmasse hinein (arab. si lahmihī oder pluralisch lahmihī). So glauben wir בלחמו 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 בלחמיו mit dem dieses בלחמו erläuternden בלחמו zusammentrifft und der rechte Sinn auch von LXX nicht verfehlt wird:

καὶ τὰς σάρκας αὐτῶν ὡς βόλβιτα.¹ Zwar gewinnt man auch wenn man לָרֵחַ 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 (זְרָתָה 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 לָרֵחַ die durch Zef. 1, 17 auch als hebräisch erwiesene Bed. des arab. اَلْحَمَّ anzunehmen, wonach das Trg. בְּשִׁלְיָהּ übers.

und AE Ralbag u. A. בְּבִשְׁרֵי 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 בְּשִׁלְיָהּ 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 خلف *خلف* immer weiter dringen, nachdringen, hier wie Richt. 5, 26) Bogen von Eher-nem (קִרְוֶשֶׁת = קִרְוֶשֶׁת, obwol es auch wie קִרְוֶשֶׁת 6, 12 Attribut sein könnte, da *eth* wie قَوْسٌ zeigt Femininendung ist). Schon die Flucht des Ent-

mutigten ist eine Strafe, welche dadurch sich vollendet, daß er fliehend von dem Pfeile getroffen wird, welchen der ehernen Bogen mit gewaltiger Schnellkraft ihm nachsendet. In v. 25 liest das Trg. מִגִּידָה mit *He mappic*. und übers.: er (der Feind oder Gott) zückt (*stringit*) und herausgeht (das Schwert) aus seiner Scheide, schon deshalb verwerflich weil גִּידָה nicht *vagina* bed. kann. Kimchi und die meisten jüd. Ausll. glossiren מִגִּידָה durch מִגִּידָה, auch LXX übers. es *σῶμα*. Nach גִּידָה (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-gabra* אֶלְעִבְרָה) und ihr Fleisch gleich dem Unrat. Die Flexionsform לָרֵחַם führt auf לָרֵחַם n. d. F. לָרֵחַם.

selber herausziehen könnte¹; ‚Körper‘ paßt besser und ist als Nebenform von מִגִּידָה möglich. Das V. מִגִּידָה aber ist wie Richt. 3, 22 gebraucht: der Getroffene zieht das Geschöß heraus, da kommt es aus dem Körper, in den es tief eingedrungen, hervor und der Blitz d. i. die metallene Pfeilspitze (wie לָרֵחַ Richt. 3, 22 die Klinge im Untersch. vom Schafte) aus seiner Galle (מִרְרָה = מִרְרָה 16, 13), indem, wie Syr. frei übers., seine Gallenblase zersprengt ist.² Ob nun wol מִרְרָה als Parallelwort von מִגִּידָה mit מִרְרָה oder ob es mit dem Folg. zu verbinden ist? Die Accentuation schwankt. Gewöhnlich ist וּבְרִיחַ *Dechî*, מִרְרָה *Mercha* oder korrekter *Mercha-Zinnorith*, מִרְרָה *Mugrasch* interpungirt (wonach Ew. Umbr. Vaih. Welte Hahn Schlottm. Olsh. Dillm. Zöckl. abtheilen); es findet sich aber auch מִרְרָה *Athnach*. Wenngleich diese Accentuationsweise nur schwach bezeugt ist, so halten wir sie doch für die richtiger theilende, denn schwerlich sollte עָלָיו אֲמִים im Sinne des Dichters eine Verszeile bilden. Wenn nun aber עָלָיו אֲמִים zusammennehmen ist, so fragt sich, 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 Siluk* 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 מִגִּידָה, welches meist den Schlußfall des Verses bildet und sich besser zum selbständigen Schlußfolgwort 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 aufbewahrt 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 Zornstag.

*

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 צִפְיָן (צִפְיָן) genannt wird, so heißen hier die vom Menschen selbst zurückgelegten Vorräte צִפְיָנָיו. Diesen nicht als aus Gottes Hand

1) So singt der Krieger *Canā' 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 Hilfe 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) Abulwalid versteht unter מִרְרָה nach dem arab. *marâre* geradezu die rothe Galle d. i. die Gallenblase. Wenn diese durchstoßen 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 פָּמִיךְ auch in wesentlich gleichem Sinne צָמִיךְ (15, 20, 21, 19, 24, 1) heißen (צָמִיךְ wov. *diducendo obducere*) und statt לְצָמִיךְ auch לְצָמִיךְ (Dt. 33, 19), aber das mit dem dunkeltönigen emphatischen Stummlaut ט beginnende פָּמִיךְ (פָּמִיךְ wov. auch פָּמִיךְ) paßt wie 40, 13 zeigt besser zur Finsternis.¹ כָּל-הַבָּל bed. eitel Finsternis wie Ps. 39, 6 כָּל-הַבָּל eitel Nichtigkeit, Ps. 45, 14 כָּל-כְּבוֹדָה eitel Pracht und viell. Jes. 4, 5 כָּל-כְּבוֹד eitel Herrlichkeit, und der wortspielartig ausgedrückte Ged. ist, daß dem *θησαυρῶν* des Gottlosen ein *θησαυρῶν* 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. הַאֲבָלָה wird von Ges. für *Pi.* statt הַאֲבָלָה gehalten, aber eine solche Auflösung der dem *Pi.* charakteristischen geschärften Sylbe ist unerweislich; von Olsh. § 250^b für *Pu.* statt הַאֲבָלָה , aber אָבַל bed. gegessen werden, nicht (so daß es mit Objektsacc. verbunden werden könnte) zu fressen bekommen; von Ew. Hupf. Dillm. Hitz. für הַאֲבָלָה statt הַאֲבָלָה , was lautlich und sachlich möglich (s. zu Ps. 94, 20), aber richtiger hält man es für *Po.*, denn solche *Poël* von starken Stämmen, wie שָׁפֵט (s. zu 9, 15), kommen vor, und daß das *Cholem* derselben in *Kamez chatuf* verkürzt werden kann, zeigt וְרָשָׁע Ps. 109, 10 (s. dort).² Das *Po.* ist

1) Die Lautgruppe צָמִיךְ drückt die Vorstellung des breit Schlagens aus (wie *עַפְפִּי* des dünn und dicht Schlagens), wov. صَفْح auf etw. Flaches schlagen (woher *el-muṣāfaḥa* die Begrüßung durch Handschlag), صَفْح mit der flachen Hand auf etw. schlagen, צַפְחָה (mit seinen Dialektformen) *patina*, verw. äth. *safaha* ausbreiten, צָפַח 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 صَفْن fut. i sich still verhalten, bewegungslos in Gedanken versunken s., *Conj II* jemanden nachdenklich, unschlüssig machen; צָפַח wechselt deshalb mit צָפַח 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* ersuchen (vgl. 15, 22 mit 15, 20. 21, 19). Die Lautgruppe צָמִיךְ ist sinnverwandt; auch sie bed. urspr. platt drücken und so überziehen (wov. צָמַר Erdüberzug, vgl. צָמַר Metallüberzug), dann in sich drücken (vgl. arab. *umganna* ruhig s.) und von da aus wie צָפַח verwaren, aufbewahren (vgl. das von der צָמִיךְ fest zusammenfassen ausgehende صَمِيح in sich schließen). Von jener Grundvorstellung aus entwickeln sich auch die Begriffe des Finsterns und Unreinen (צָמִיךְ opp. צָהָר), des Schweigens und der Stille (צָמִיךְ opp. צָהָר).

2) Eine solche Verkürzung stellen auch הַאֲבָלָה Ps. 62, 4 und הַאֲבָלָה Ps. 101, 5 dar, diese Formen sind nicht aufgelöste *Pi.* (Ges. Brth. Olsh. § 248^a), sondern verkürzte *Po.* mit ו statt ו . Auch הַאֲבָלָה 13, 9 ist kein aufgelöstes *Pi.*, sondern nicht synkopiertes *Hi.* Und 1 Chr. 23, 6. 24, 3 schwanken die HSS zwischen nicht synkopiertes *Hi.* mit oder ohne Metheg beim Kamez; an eine *Poël*-form ist auch hier nicht zu denken, denn die Schreibung וְרָשָׁע mit Schebā ist ohne Bezeugung.

in u. St. das Intensivum des *Kal*: auffressen wird ihn ein Feuer, welches nicht angeblasen ist. Bei dieser Uebers. ist נִפְחָה s. v. a. נִפְחָה , indem dem üblichen Genus von נָפַח in dem nächststehenden Verbum Rechnung getragen, dasselbe aber in den ferner stehenden נִפְחָה und נִרְעִי 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 נִפְחָה לֹא auch mit Erg. von נִפְחָה erklären: in das man nicht hineingeblasen oder das (erg. אֲשֶׁר als Acc.) man nicht angeblasen (Symm. Theod. *ἀνεψφονηματος*); beide Auffassungen sind syntaktisch (vgl. Ez. 22, 20. 21) möglich, aber da נִרְעִי mit אֲשֶׁר als Subj. folgt, so kann man unbedenklich die *synallage gen.* schon mit נִפְחָה beginnen lassen. Es ist ein Feuer gemeint, welches hervorzubringen und zu unterhalten es keiner menschlichen Bemühung bedarf (vgl. zu נִרְעִי 34, 20): Feuer des Zorns wie es die Sünde aus sich entbindet 28, 12. Solches Feuer weidet ab Entkommene (שָׂרִיר wie v. 21. 18, 19), d. i. was nur immer anderen Verhängnissen entkommen ist, in seinem Zelte; נִרְעִי (*Milal*) ist fut. apoc. *Kal*, der von Olsh. des Genuswechsels wegen vorgeschlagenen Schreibung נִרְעִי (*fut. apoc. Ni.*) bedarf es nicht, und die von Hitz. bevorzugte LA נִרְעִי („schlimm fährt der Entromone 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. מִתְקַוְּמָה mittelst *Mercha-Zannorith* eng mit לֹא (welches ל *raphatum* hat) verbunden, ist Pausalform des fem. Part. מִתְקַוְּמָה , vgl. zu dieser Einwirkung der Pausa auf das vorletzte Wort בְּיָמֵי Dt. 32, 37.¹ In 28^a ist יָגַל (fortwandern muß) in Beihalt von Spr. 27, 25. Hos. 10, 5 keiner Correctur bedürftig (*Stick*: יָגַל : fortwälzt die Flut sein Haus, Dillm. יָגַל : offenbar muß werden der Ertrag seines Hauses, näml. als Weggeströmtes . .). נִפְחָה bed. nicht *corrasae* (*opes*), *Ni.* von פָּחַר (Ges. Olsh. u. A.): man vermißt dabei die Bez. des Begriffs auf den Frevler, und נִפְחָה hat keinen naturgemäßen Anschluß. Die Bed. *diffluentia* v. נָפַח 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 Zornstag.“ Die Rede schließt nun so summirend wie 18, 21 Bildads: „Dies ist der Antheil oder Anfall d. i. das zugetheilte

1) Diese Accentuationsweise, die sich in Codd. findet und von Grammatikern bezeugt wird (s. Norzi), ist beispieleslos (warum nicht מִתְקַוְּמָה ?), aber doch einigermaßen begreiflicher, als die unserer Ausgg., welche das *Mercha* bei der Endsylbe haben. Hitz. hält das Kamez für Vorton, aber selbst וּמְצָאִים Ezr. 8, 25 neben הַמְצָאִים (Böttcher, Lehrb. S. 299) ist dafür kein gleichartiges Beispiel.

oder zufallende Geschick des frevlen Menschen (אדם רשע) 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 אָמַר (אמר), 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. *awāmir*) bed. den Befehl und die Verordnung. Die Conj. אמרו für איש מרי (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. Aher 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 Ijjöb 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 Iets 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 schönere Insinuationen zu einem bestrafte Sünden machen. Darum bittet er sie, seine Aussprache (מְלִלָה) ohne Unterbrechung anzuhören (שָׁמְעִי mit *inf. intens.* wie 13, 17), so (*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 (שָׁמְעִי mit Vorton wie Jon. 1, 12 vgl. קָרָרְתִּי 1 K. 20, 33), so will er reden (אָמַר Gegens. des ihr' in שָׁמְעִי ohne weiteren Nachdruck) und nachdem er sich ausgesprochen mögen sie höhnen. Es heißt aber nicht תִּלְעִיגִי (wie Olsh. corrigirt), sondern תִּלְעִיגִי (in concessivem Sinne der Voluntativform תִּלְעִיגִי), 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 שִׁירִי nicht anders als 7, 13, 9, 27. 10, 1. 23, 2 zu verstehen sein. Hupf. erkl.: *nonne hominis est querela mea*, so daß ל Bez. des Urhebers und הָ s. v. a. הָלֵאָה, 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 שִׁירִי 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, 27^a vorausgestellte und irgendwie, wenn auch nicht ganz so wie Ez. 33, 17., das ‚meine‘ in ‚meine Klage‘ hervorhebende מַלְכִי. Geht denn was mich betrifft an Menschen meine Klage? Gemeinhin suchen Leidende sich dadurch Erleichterung zu verschaffen, daß sie in Worten und Schmerzenstöhnen 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 (אֵין) wie 8, 3. 34, 17. 40, 9 u. 6. 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 אֵין 6, 13) sollte mein Geist (Μυτός) nicht kurz d. h. ich nicht kurzzeitig (vgl. Richt. 10, 16. Sach. 11, 8 mit Spr. 14, 29) = ungeduldig werden? Mit Recht bem. Dürr in seiner *commentatio super voce רִיחַ* (1776. 4), daß die Ungeduld so benannt wird *habito halitus, qui iratis brevis esse solet, respectu, רִיחַ* bed. die entweder lange verhaltene (mit אֵין) oder sich nicht verhalten lassende und kurzhin ausbrechende (קצר) affektuose 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. אֵין findet sich hier theils als *Hi.* אֵין (Kimchi), theils als *Ho.* אֵין oder, was dasselbe, אֵין (Abulwalid) mit der auch sonst im *Ho.* dieses V. (Lev. 26, 34 f.) und anderer vorkommenden Schärfung des ersten Radicals punktirt (Olsh. § 259^b. 260). Die Vocalisation als *Hi.* (אֵין) für אֵין 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 Schrecknis,
Und Eloahs Strafstecken kommt nicht über sie.
- 10 Sein (des Frevlers) Stier bespringt und befruchtet sicher,
Seine Kuh kalbt leicht und fehlgebirt 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 Joremia 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 nämll. 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. עָתִיד*, welches wir 14, 18. 18, 4 (vgl. das *Hi.* 9, 5. 32, 15) in der Bed. ‚fortrücken‘ lasen, hat hier wie arab. *atalca, atuka* die Bed. ‚vorrücken im Lebensalter *provehī aetate* = alt werden‘, und *עָתִיד* stark werden an Vermögen (Hier. *confortari divitiis*), vgl. Ps. 73, 12 *וְהִשְׁקִיף חַיִּל* 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 (בְּיָדוֹ *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 (אֲבָנָיו ein nur Jesaia's sowol unbestrittenen als bestrittenen Weiss. mit dem B. Iob gemeinsames Wort) vor ihren Augen; man hat *עָתִיד* als Präd. zu 8^b herüberzunehmen: sie sind ihnen ohne Einbuße vor Augen. Von den Kindern, den Bausteinen des Hauses (s. Ges. *thes. s. v. בְּנֵי*), geht die Schilderung zu den Häusern selbst über. Ob *עָתִיד* Subst. (= *בְּנֵי*) 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. *עָתִיד*, welches wenn das Präd. adjektivisch gefaßt sein wollte *עָתִיד* erwarten ließe, entscheidet für sie. Ein zweites Präd. ist *עָתִיד* ohne (fern von) schreckendem Unfall (wie 11, 15. 19, 26. Jes. 22, 3), es läßt sich aber auch wie Spr. 1, 33 nach Analogie der RAA *עָתִיד* *עָתִיד* *עָתִיד* u. dgl. als ong mit *עָתִיד* zusammengehörig fassen. Was 9^a der äußeren Erscheinung nach ausspricht, führt 9^b auf den letzten Grund zurück: Eloahs *עָתִיד* Stecken, mit dem er strafend schlägt (9, 34. 37, 13 vgl. Jes. 10, 24—26., wo *עָתִיד* 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 *עָתִיד* und *עָתִיד* mit einander wechseln und gemäß ihrem Genus construiert sind, so ist jenes vom männlichen Rind gemeint, nicht auch *ἐπιχολωος* vom weiblichen (LXX *ἡ βοῦς*, Hier. Saad. Bochart Rosenm.). Das *V. עָתִיד* bed. im *Kal* befruchtet s. (wov. nachbibl. *עָתִיד* schwanger und *עָתִיד* Embryo), das *Pa.* befruchten, wov. *עָתִיד* (vom *part. pass.* *עָתִיד*) befruchtet (schwanger), das *Itpha.* befruchtet werden, wie rabb. *Pa.* *עָתִיד* geschwängert. Demgemäß übers. schon Trg. *עָתִיד* mit *מבטין* (*impraegnans*) und Gecatilia *עָתִיד* mit *עָתִיד* (*admissarius eorum*), wonach fast alle jüd. Ausl. erklären. Dieser Erkl. fügt sich auch *עָתִיד* *עָתִיד*, welches LXX *ὄν ἀμωτόχης* (Hier. *non*

abortivit), Symm. in gleichem Sinne *ὄζ ἐξέτρωσε*, Aq. *ὄζ ἐξέβαλε*, Saad. *la julzik* übers. Die überall da vorausgesetzte Bez. des שׂירי 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 קָלַבְדִּי bed. ausstoßen, abstoßen; das *Hi.* also: ausstoßen machen, rabb. in der besondern Bed.: etwas das Unreine eingesogen so ausbrühen oder ausglühen, daß es dieses von sich gibt und fahren läßt (לְפָלוֹת הַבְּלוּיָה). Demgemäß erkl. Raschi: „er wirft in sie nicht untauglichen Samen, welcher zurückkehrte und aus ihrem Innern sich wieder ausschied (נִפְלַט) ohne Schwängerung.“ Was also קָלַבְדִּי positiv sagt, das sagt יָגִיעִיל וְלֹא נִפְלַט negativ: *neque efficit ut ejiciat.*¹ Von dem wirksam besprungenen weiblichen Thier heißt es dann 9^b weiter daß es hindurchbrechen läßt, näm. die Frucht, also daß es gebiert und daß es keine Fehlgeburt macht oder erleidet (nicht ‚verkalbt‘). פָּלַט (mit gewandelter Labialis מָלַט, wie קָמַרַץ 6, 25 für קָמַרַץ) bed. spaltend (durch einen Spalt) hervorbringen (√ פָּלַט wov. auch فلت IV *fugā elabi*). Am Ende der Str. v. 11 läßt der Dichter feinsinnig den kinderlos gewordenen Dulder auf das Kinderglück der Frevler zurückkommen. יָשָׁעוּ bed. hier wie Jes. 32, 20 sich tummeln lassen. Ueber יָרִיבֵל 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 רִשְׁעִים 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 Scheöl 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 יָשָׁעוּ ist wie Num. 14, 1. Jes. 42, 11 קִיִּלְמֵם zu erg. und statt בָּרָחָה mit דָּ der musikalischen Begleitung (wie Ps. 4, 1. 49, 5) ist nach der Masora mit Kimchi Ramban Ralbag Farisol בָּרָחָה 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, דָּ 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. גַּעַל eine Stelle der Tosefta (Ergänzungswerks zur Mischna) an: גַּעַלֵּי בִּרְצִים מִתְּרִים בַּכִּילָה מוֹזְרוֹת נֶפֶשׁ חַיָּה הַאֲכָלָה 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 hem. כִּוְרִיָּה לִיָּה (nicht weiter so vorkommend) und demgemäß wird dieses בָּרָחָה von dem sonst vorkommenden בָּרָחָה unterschieden in dem masor. אָ"ב מִן חֵד נִכְבְּוִי כֹה בִּישִׁיָּה (alphab. Verzeichnis der hier das Präfix בָּ und dort das Präfix כָּ annehmenden Wörter). Das Targ. gibt בָּרָחָה wieder.

ל ist wie Hab. 3, 15. Koh. 12, 4 das des Anlasses. חָךְ (arab. *duff*, span. *adufe*) ist *τύμπανον* (*τύπανον*), כְּנֹרִי (arab. *kanāre*) *κυνόρα* oder *κυνόρα* (Dan. 3, 5), wov. der Name der *ambubajae*. In 13^a setzt das *Keyi* an die Stelle des *Chethûb* יָבִילִי (Jes. 65, 22) das üblichere יָבִילִי (36, 11), dieses bed. *consument*, jenes יָבִילִי *usu deterrent*: sie nützen ihr Leben ab und aus, genießen es bis auf den letzten Tropfen. Es ist also nicht so wie die Freunde sägen, daß der Gottlose vor der Zeit dahingerafft werde 15, 32., auch überliefert ihn nicht langwierige Krankheit dem Tode 18, 13 f., sondern בְּרִגְעֵי in einem Augenblick (vgl. 34, 20, nicht: in Ruhe d. i. Schmerzlosigkeit, was רִגְעֵי nie bed.) sinken sie zum Hades (*acc. loci*) hinab. Das Fut. יָרִיבוּ hier wie 39, 22. 31, 34 vom *Ni.* des V. יָרַח *terrore percelli* herzuleiten ist sachlich unzulässig, es ist auf יָרַח (aramaisirend für יָרַר) zurückzuführen, dessen Fut. יָרַח Ps. 38, 3 auch יָרַח (Spr. 17, 10. Jer. 21, 13) statt יָרַח (mit Ersatzdehnung wie aram. יָרַחִי statt virtueller Verdoppelung) lautet, im Plur. יָרַחוּ; pausal יָרַחוּ, wofür hier יָרַחוּ, sei es daß die Form *Ni.* von יָרַח sein will (Riehm) oder daß die Beugung des V. יָרַח in die der Vv. יָרַחוּ überschwankt (Hitz.), vgl. die metaplastischen Formen von יָבִילִי Jes. 64, 5., von יָרַח oder יָרַח Jer. 23, 12 und die analoge Verdoppelung des יָרַח in יָרַחוּ (*fut. Kal* von יָרַח), dessen Pathach wie hier das von יָרַחוּ in Pausa unverändert bleibt Jes. 33, 12. Jer. 51, 58., wie sich auch sonst häufig das Pathach in Pausa hält z. B. צִבְקָתִי 34, 5. Der Modus der Folge יָרַחוּ, 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 (פָּגַעַתִּי *precibus adire*) für nutzlos.¹ Bis 15^b reicht die Rede der Gottlosen, 16^a nimmt nach Hirz. Hlgt. 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 (= הַלֵּא) 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 schön 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 בְּרִגְעֵי 14^a gehört nebst 22, 17 zu den 24 בְּרִגְעֵי, welche von den Babylonern בְּרִגְעֵי geschrieben werden.

einig, daß Glück wie Unglück auf Gott als letzte Ursache zurückgehe. Ebendeshalb findet Iob jenes *בְּרָה אִי־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, *מִיָּבֹם* bed. wie 20, 21 ihr Glück und *לֹא בְּיָדָם* (wobei die emphatische Stellung des *כִּידָם* 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 (*עֲצָרָה* 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. *רָחֵקָה* 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. *فَدَيْتَ بِأَبِي* 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 طيب* Gott lasse dich gesund sein! Merx streicht nach LXX *ὡς ἐφορᾷ* dieser *מֵיָבֹם*: sich in ihrer Hand ist ihr Glück und der Frevler Rath ist fern von ihm. Aber 22, 18 fordert *מֵיָבֹם*, wo es Merx auch gegen LXX stehen läßt, und sowol *עֲצָרָה* (Merx absichtlich veräußerlichend: „Treiben“) als *רָחֵקָה* (nicht *רְחֹקָה*) 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 *כִּמָּיָהוּ* 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 vordpredigen, daß der Frevler Leuchte *יִדְּלֶךָ* verlischt (so Bildad 18, 5 f.) und über sie hereinbricht (*יָבֹא* *ingruit*) ihr Unglück (so Bildad 18, 12: Unglück *אִי*, 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. *סֹרְטֵס* (*sortes*), Loose, und allerdings kann *חֲבָלִים* 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 *חֲבָלִים* oder *לָחֵם חֲבָלִים* erwarten. Rosenm. Ges. Vaih. Carey Hitz. übers. mit LXX Hier. (*ὠδύνης dolores*) „Schmerzen“, aber *חֲבָלִים*, das eigentümliche Wort von den Schmerzenswindungen der Gebärenden (39, 3), bed. nic schlechtweg ‚Schmerzen‘. Erinnerung 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 *חֲבָלִים* ‚Schlingen‘ zu übers., dem Sinne nach aber nicht von Blitzen als gleichsam von oben geworfenen feurigen Schlingen (Schnurr. Umbr. nach *פְּרִים* Ps. 11, 6), sondern überh. von verstrickenden Verhängnissen (z. B. *חֲבָלִים* *עָנִי* 36, 8) zu verstehen. Wie der dreigliederige v. 17, so steht auch noch der zweigliederige v. 18 unter dem Regimen des *כִּמָּיָהוּ*. Das Bild vom Stroh oder vielmehr Häcksel (arab. *ūbn*, *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 Frageaccent gedacht: Eloah wird — so werft ihr mir ein — aufsparen seinen Kindern sein Unheil? *אֵיךְ* nicht von *אֵין* Kraft, Vermögen wie 18, 7. 12. 20, 10. 40, 16., sondern von *אֵין* 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 *יִדְּלֶךָ* 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 *ἀπάξ γεγραμμ.* *בְּיָד* bed. Verderben (eig. Stoß, Puff), in welchem Sinne auch das arab. *kaid* (gewöhnlich: Arglist) zuweilen gebraucht wird; die Grundbed. der *כָּד* *כָּד* ist schlagen, stoßen, aus dieser entwickeln sich in den Stämmen *כָּד* *med. Waw* und *med. Je*,

כָּד die mannigfachsten Wendungen und Anwendungen, aus ihr erklären sich die Bedd. von *כִּידוֹר* 41, 11., *כִּידוֹן* 39, 23., viell. auch *כִּידוֹר* 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 עֲיִי (עֲיִי) und עֲיִי. 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 sichts ihm nicht an, denn es trifft ihn nicht (14, 21). מִה (mit Pathach vor ה wie nach der Masora auch Gen. 31, 36; fragt in verneinendem Sinne (weshalb ל geradezu non), חָזַק eig. Willensneigung entspricht ganz unse-rem ‚Interesse‘ (*quid ejus interest*) wie 22, 3 vgl. Jes. 58, 3. 13 (seinem Interesse nachgehen). In 21^b setzt sich nach dem Schema 2 S. 1, 1 אֲחֵרֵי 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 חָזַק als *v. denom.* von חָזַק in der Bed. ‚Pfeile als Loosstäbe (arab. سَهْم wie auch pers. تیر 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 חָזַק ψήφος zur Wahl: *calculati sive ad calculum i. e. pleno numero egressi*, was sich noch weniger be- gründen 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 ל, und eine Erkl., welche dies nicht vermissen läßt, wird vorzuziehen sein. Dies leistet Hitzigs Uebers.: wenn seiner Monde Zahl verlaufen, aber von dem Intransitiv חָזַק ungestüm, schnell laufen zeigt sich im Hebr. keine Spur und auch das *Pu.* widerspricht dieser Sinngebung. Alle die mancherlei Bedd. der Vv. חָזַק, חָזַק, חָזַק (theilen) und חָזַק (beson- dern) gehen auf die Grundbed. *scindere* durchschneiden, spalten (wov. Pfeil LXX 1 S. 20, 20 *σχιζα*) 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. חָזַק vom Abschneiden des Lebensfadens 6, 9, 27, 8., arab. صرغ).

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. לְמִי ist hier, statt mit doppeltem Acc. wie in der Lehnstelle Jes. 40, 14., mit dem Dat. der Person (vgl. *διδάσκειν τινί τι*) construiert. Mit וְרוּחַ beginnt regelrecht ein Umstandssatz: während er doch etc. Arnh. Löwenth. Ruetschi übers.: während er doch hoherhaben d. i. nach einem für den Menschen schlechthin transcendenten Gesetze richtet, aber so adverbial werden Substantiva wie מִישְׁרִים, מִרוּם, מְרֹמִים, 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, 4, 18 (vgl. Jes. 24, 21), aus denen ersichtlich daß מְרֹמִים 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 allerhaben Richters ist ein anderes, als die Drei ihm überklug vorschreiben. Der Eine (näml. der Frevler) stirbt בְּעֵצָה חַיָּה *in ipsa sua integritate*, wie בַּעֲצַם הַיּוֹם *ipso illo die*; arabisch würde es فی عین 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. הוּא ist von mangellosem äußeren Wolbefinden gemeint, wie sonst מְרֹמִים vgl. Ps. 73, 4 (nach der Conj. לְמִי הוּא), חֲמִימִים Spr. 1, 12. In 23^b wechselt in Codd. die Vocalisation שְׁלֵי וְשֵׁלֵי; auch in letzterem Falle (vgl. Ps. 6, 3, רִימִס 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 שָׁאן und שָׁלֵי mit zusammengeflossener Bed. beider (Ew. § 106^c), wozu aber die Zusammenstellung mit שְׁלֵי (= שְׁלֵי mit incorrektem Jod wie עֲיִי שְׁלֵי, עֲיִי des *Kerî*) nicht recht paßt, oder sie ist aus שָׁאן mittelst Epenthese (wie וְלֵינָה aus וְלֵינָה *aestuarum*) *βάλ-*

σαμον aus בָּשָׂם) entstanden und gleicher, nur gesteigerter Bed.¹ In v. 24 wird diese Fülle des Wolstandes und Wolscins ausgemalt. LXX Trg. Hier. Syr. meinen, weil in der Parallelzeile die Knochen erwähnt werden, auch unter עֲצָמָיו einen Theil des Körpers verstehen zu müssen und lesen deshalb הָלֶבֶת statt הָלֶבֶת. Saadia aber läßt הָלֶבֶת stehen und übers. nach urabischer Vorstellungsweise *audāghu* seine Halsadern.² Aber die Voraussetzung, daß עֲצָמָיו einen Körperteil bez. müsse, ist ohne Nöthigungsgrund (vgl. z. B. 20, 17 und dazu 20, 11); im Gegenteil 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. عَطْن oder مَعِين, welches von

Schult. Reiske (*epautia*) 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. شَعِين wahrsch. in der Bed. frisch und saftig s. „Der Palmsonntag heißt in Syrien und Palästina das 'Sa'ânin-Fest (Volek, *Calendarium Syriacum* p. 28), was nicht s. v. a. Hosianna-Fest (Abulfeda, *Hist. antei.* p. 166), sondern εὐορη τῶν βῆτων. Auf meiner ersten Haurân-Reise 1857 befand ich mich in einem Lager der *Sälây* am Ostrande der *Legâh* bei der Ortschaft *Umm el-hâretein*, als ich von einer Terebinthe (*batma*), 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 *sa'ânin* abbrechen sollte. Dieses Wort hatte ich bis dahin nicht gehört und man erklärte mir, شَعِين, Plur. *sa'ânin*, sei die gewöhnliche Bezeichnung eines jeden grünen Baumzweiges. Das Wort hat die Intensivform عَيْل الشَعَائِين. Also ist عيد الشَعَائِين das Fest der grünen Zweige, und die in Aegypten übliche Bezeichnung 'Id ez-zêtîn eine Verkürzung aus 'Id *sa'ânin ez-zêtîn* 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 Haurân's, viel altes Sprachgut, das man in den Städten nicht mehr kennt, erhalten hat.“ *Wetzst.*

2) Gesenius im *thes.* corrigirt das in der handschriftl. Übers. Saadia's vor- gefundene אוראגה in אוראעה אוֹדַאגָה, 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. מִלְאָה הָלֶבֶת dabei an die bild-

liche LA أَوْدَاغَةَ حَلَبَ حَلَبَ gedacht: „er hat seine Halsadern gemolken d. h. ihm gleichsam das Blut aus den Halsadern abgezapft = *eum jugulavit*, s. *Bibliotheca Arabo-Sicula* p. 593: „Und mit dem frischgemolkenen Saft der Halsadern, näml. der Feinde (ومن حلب الأوداج) wird unser zum Entwöhnen reifer Säugling genährt im Schoße des Kampfgetümmels, sobald er entwöhnt wird.“ Die Übers. 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 עֲצָמָיו große Gefäße seien, wie talm. עֲצָמָיו 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 (שֶׁחֶלְבֵי לֶחֶם), 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. עָטַן 'einlegen' näher entspricht.¹ Von der reichlichen Nahrungsfülle 24^a geht die Schilderung 24^b zu des reichen Mannes Wolgenährtheit infolge derselben über. מִנְהוּ (arab.

مُخْمٌ oder auch نُخْمٌ, wie נָחַ = נָחַ, *naurag* = מַרְיָג) 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 יָוֵי (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 בְּטוֹבָה des Guten (2 wie Ex. 12, 43. Ps. 141, 4 vgl. oben 7, 13), hat keinen Theil am Genuss 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. عَطْن, von den Orientalen selbst mit dem laut- und sinnverwandten وطن zusammengestellt, hat die Grundbed. festliegen und festlegen, wie dem عَطْن, Lagerort von Kameelen, Schaafen und Ziegen um die Tränke

herum, nur spezifisch von وطن Viehhof, Viehstall verschieden ist. Der gemeinschaftliche Gattungsbegriff ist immer Lagerort, weshalb der Kamus 'atan durch *waṭan wa-mēbrek*, näml. um die Tränke herum, erklärt. Gleichbed. ist

مَعِين (*m'atén* bei Barth, *Wanderungen* S. 100 vgl. DMZ IV, 275) als *n. loci*.

Das V. عَطْن Impf. *j'atanu*, auch *j'atînu*, 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 عَطْن Impf. *j'atînu*, auch *j'atanu*, Inf. 'atn, 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 عَطْن Impf.

j'atanu, Inf. 'atan, ein *v. intrans.* von Fellen: durch Liegen in der Beize mürbe werden und muffen, stinken, was dann auch auf Menschen und Thiere übertragen wird: stinken wie ein Fell in der Beize, vgl. *situs*, Schimmel, Moder, Rost. *Fl.*

sie auf Staube, näm. 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 Weitgeroiste,
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; מְזַמְּרִים (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 מְזַמְּרִים בְּעַל מְזַמְּרִים Spr. 24, 8) nennt er die feingelegten Schlußketten, womit sie auf ihn einstürmen; קְדָבִים (vgl. arab.

كَدَبٌ sich gestreng, ungestüm, gewalthätig beweisen) ist mit בָּל con-
struirt im Sinne eines auf Ueberwältigung abgeschonnen Vergewaltigens.
In v. 28., dem mit פִּי רִאֲמָרִי (wie 19, 28) beginnenden Vordersatz zu
v. 29., bez. er sich auf Worte der Freunde wie 8, 22, 15, 34, 18, 15, 21
zurück. קָרִיב ist eig. der Edle, den sein Herz zum Guten antreibt (קָרִיב

oder der dazu in freier Selbstbestimmung rasch und willig ist

(קָדָב), 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. קְדָבִים), 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 28^b ist מִשְׁכְּנֵיךָ nicht äußerlich, sondern innerlich multiplicirender Plur.; viell. denkt der Dichter bei בֵּיתָךְ an einen städtischen Palast, bei אֹהֶל מִשְׁכְּנֵיךָ 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 קְדָבִים קָרִיב Wanderern d. h. hier (vgl. Thren. 1, 12) vielgereisten, wolbewanderten, welterfahrenen Leuten hören kann, ein anderer. Das פִּי קָרִיב 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 aufgef-pflanzten 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 מִלֵּא tretende אֵל fordern, zu übers.: ihre מִלֵּא könnt ihr doch nicht ignoriren (vgl. אָנְכָר וְנִכְרָא).

מִלֵּא sind Merkzeichen, hier Merkwürdigkeiten und zwar die von ihnen erzählten merkwürdigen Geschichten oder Exempel; auch אֵיָהָא (Collectivplur. אֵיָהָא) Zeichen wird in der Bed. von אֵיָהָא Exempel, geschichtliche Lehre gebraucht. Daß nun das פִּי

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 פִּי einen scheinbaren Anhalt, zumal im Hinblick auf לֵב חֶשֶׁךְ 38, 23 und לֵב חֶשֶׁךְ Jes. 53, 7. Jer. 11, 19., läßt sich aber, da auf פִּי kein רִאֲמָרִי 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 פִּי 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 פִּי nicht ‚er wird aufgespart‘ und לֵב nicht beidemal das Ziel bed. Das לֵב in לֵב יוֹם 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. חֶשֶׁךְ 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 רִאֲמָרִי ‚herbeigeführt werden‘! Dieses *Ho.* bed. sonst gebracht und geleitet werden und kommt v. 32 ähnlich wie Jes. 55, 12 und anderwärts von Ehrengelcit 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 (פְּקָדוֹת) Uebertreten des Unmuts = Zornausbruch wie arab. عِبْرَةٌ 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 30^a als 30^b לֵא 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 פִּי יִשְׁפָּטֵיכֶם 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 *היה עָשָׂה* ein unpassender Ausdruck wäre — ihm, dem Frevler, vergelten? Deshalb hat man gegen Ew. Hirz. Hlgt. 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 (*היה 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 Erwidrerungen sind nichts als Treubruch.

Weggeleitet (*יִבְלֶה*) während seines Lebens zur Zeit grimmer Verhängnisse, wird dieser selbe unantastbare Bösewicht nach seinem Tode ehrenvoll zum Begräbnisplatze (*בֵּית הַקְּבֻרִים* wie 17, 1 = *בֵּית הַקְּבֻרִים* der nachbibl. Sprache und *עֵלָם בֵּית* Koh. 12, 5) geleitet (*יִבְלֶה* vgl. 10, 19), und zwar zu einem prächtigen Grabe, welches sein Andenken monumental festhält. Das Nächstliegende ist nun jedenfalls, wie *יִבְלֶה* auch *יִשְׁקֶה* 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 *יִשְׁקֶה* (v. *יִשְׁקֶה* wachen und regsam s. statt zu schlafen) nur eine Ehrenwache bei Nacht, nicht zugleich am Tage bez. würde und die Deutlichkeit *יִבְלֶה* statt *יִשְׁקֶה* erfordert hätte. LXX B übers. *ἐπὶ σοφοῦ*, 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 σοφοῦ* auf dem Sarge. Denn *יִבְלֶה* 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 (*قبة*) gemeint, und AE, es sei überh. der mit Erde u. dgl. aufgeworfene Grabhügel zu verstehen. In der That bed. *יִבְלֶה* (von *יָבַשׁ* 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 vergrößerter Aussprache *جَدَثٌ*), Synon. von

قبر. 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, *יִבְלֶה* bed. den Hügel, welchen das Grab selbst bildet, und v. 33 weist uns ja in das Wādi als Begräbnisort, nicht auf die Berge. Bed. aber *יִבְלֶה* 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 *יִבְלֶה* im eig. Sinne kann da keine Rede sein. das Wort müßte wie *جدث* (welches der neust. 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 Motivgaben-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 Geschieke verfallen, als welchem alle Menschen nach ihm entgegengehen und alle vor ihm entgegengegangen sind, ihm aber verstüßt durch Ehrengelait und Nachruhm. Richtig Hgt., wogegen Ew. Hirz. Umbr. Dillm. u. A. *יִבְלֶה* (intr. wie Richt 4, 6., LXX *ἀπελεύθεται*) von nachahmender Betretung gleicher Bahn verstehen, Hitz. von allgemeiner Verehrung nach Brief Jerem. v. 5; aber dann wäre *יִבְלֶה* eine unwahre Hyperbel, durch die sich Iob eine Blöße gäbe. — In v. 34 schließt er seine Rede ab; das *ו* von *יִבְלֶה* ist dem Sinne nach (wie z. B. das *ו* von *יִבְלֶה* Jes. 43, 12) ein die Schlußfolgerung ziehendes *ergo*. Ihr durch Bußforderung bedingter Trost ist wichtig und was ihre Entgegnungen betrifft, so lassen sie, auf ihren wahren Werth reducirt, nichts als *יִבְלֶה* 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 zieht, 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 einmal ausgesprochen 9, 22—24. 12, 6. Aber erst in dieser Entgegnung auf Zophars 2. Rede tritt er den Dreien gefissentlich damit entgegen, nachdem keinerlei Bethuerung 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 Schauer 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 unlegbarer 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 Ausnahmefälle unlegbar 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 Geschehnisse völlig ignoriert. 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 Eliphaz c. XXII.

Schema: 8. 8. 4. 6. 8. 4. 10. 10.

[Da hob Eliphaz 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 Argeheit nicht groß,
Nicht endlos deine Verschuldungen?

Daß **וְהִלַּל** und **עָלִימוֹ** Gott und den Menschen einander entgegenzusetzen, jenes also nicht s. v. a. **וְהִלַּאֲרָה** ist (so Daūd Alfāsi), liegt auf der Hand. Das **V. עָלִימוֹ** in der Bed. nützen ist im B. Iob heimisch; die Begriffsentwicklung dieses **V.** läßt sich von dem in **v. 21** vorkommenden **Hi.** aus erkennen (s. Ges. *thes.*): es bed. urspr. wie **שָׁכַן** assyr. **שָׁכַן** stellen, festsetzen und intrans. ruhen, wohnen, insbes. auch wie **שָׁכַן** assyr. **saknu** als Amtsname zeigt: zurechtstellen, verwalten, von wo die Bed. des Förderns und Nützens ausgeht; man sagt sowohl **עָלִימוֹ** ich schaffe (habe) Nutzen **34, 9** als **עָלִימוֹ** 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. **עָלִימוֹ** 1 Chr. 13, 2 vgl. oben **10, 3** gefällig s.) und gern aramaisirender Poesie (wie hier und Ps. **16, 6** wohlgefallen) statt **לְ** üblichen **עָלִימוֹ** wie **27, 23** vgl. **20, 23** und zu Ps. **11, 7** pathetisch für **עָלִימוֹ**. Auf die negativ gemeinte Frage folgt mit **כִּי** (s. zu Ps. **130, 4**) die das Verneinte aus seinem Gegentheil begründende Antwort; **עָלִימוֹ** 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 **וְהַשְׂכִּיל** genannt wird. Als Synon. von **עָלִימוֹ** folgen **לְ** **וְהִירָה חֲפֵץ** es ist jemandes Interesse (anders als **1 S. 15, 22.**, s. zu **21, 21**) und **לְ** **וְהִירָה בְּצַע** es ist jemandes Gewinn (eig. Schnitt, Abschnitt d. i. was man an sich reißt). Ueber die aramaisirende Verdoppelung des ersten Radicals in dem **Hi. חֲפֵץ** (statt **חֵץ**) s. Ges. § 67 Anm. 8 vgl. 3. Man übers. *an lucrum (ei) si integras facias vias tuas.* **וְהִירָה** 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 **וְהִירָה חֲפֵץ** (wie **וְהִירָה חֲפֵץ** **39, 26** mit **Decht**, beibehaltenem **Methey** und der Tonsylbe des **Decht** 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 abwehrt; 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 könnte, wie es nach Iobs Behauptung, daß er, obwol schuldlos, doch Gottes Zorn erleide, den Anschein gewinnt. So wird also das Suff. **וְהִירָה חֲפֵץ** subjektiv zu fassen sein: ob deiner Gottesfurcht, wie Eliphaz **וְהִירָה חֲפֵץ** 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 Eliphaz dazu kommt, seine Rede gerade so zu beginnen. Alle Bußermahnungen in denen sich die Drei erschöpfen, prallen an Iob ab. Auch Eliphaz, der Aelteste, voll hohen nahezu prophetischen Selbstbewußtseins, hat ihn so seelsorgerisch wie 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 Rechthun 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 eigennützigte 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 Eliphaz 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 Eliphaz 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 רשע 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 Eliphaz ohne Umschweif schuld, indem er ihm so die Heuchlerlarve herunterzureißen meint. Es ist nur die Macht des sachlichen Zusammenhangs, welche den auf כִּי folg. Futt. rückblickenden Sinn gibt. חֶבֶל 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 אֶת־יָדָיו oder vielmehr אֶת־יָדָיו (Trg.), denn אֶת־יָדָיו (LXX Syr. Hier.), welches dem Parallelismus ungehörige Rechnung trägt, ist irrig und nicht einmal die überlieferte wahre Punctuation (s. Baer). Das von עֲרֹמִים (Schlaue, Witzige) wolzuunterscheidende עֲרֹמִים (von עָרַם) 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*), Halbnaekte, nur nothdürftig (s. Jes. 20, 2) Bekleidete.¹ Der Mann des Arms d. i. nach Faustrecht handelnde ist im Sinne des Eliphaz Iob selbst. Dieser hat nach und nach, indem er die rechtmäßigen Besitzer durch offene 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: עֲרֹמִים רָפְיוּ הַכִּימִין רָפְיוּ die „Nackten“ sind dagessirt, die „Weisen“ raphirt.

לִּי אֶת־חֶבֶל as 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 (Jos. 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 Mithilfe. 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 hilflos 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 כִּי אֶת־חֶבֶל כִּי אֶת־חֶבֶל Ungesäuertes esse man Ex. 13, 7. Merx nach LXX Trg. Syr. erleichternd: חֶבֶל ,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 Hilfe ausgestreckte (was eher יָדָיו 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 יָדָיו (זֶרַע) öfter عَضُد oder سَاعِد) bedeutet Macht 40, 9. Ps. 37, 17., Gewalt

und Gewaltsamkeit v. 8. 35, 9., Selbsthilfe und Hilfe 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 bedeckt?

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 חֶבֶל nicht als eventueller Umstandssatz zu fassen: oder Finsternis (bestürzt dich) daß du nicht siehest (Hitz.) — man vermisst das Verbum zu חָשַׁךְ und die neue Wendung, welche אֵי einführt, ist in Wirklichkeit keine. Reifmann ändert חֶבֶל אֵי חֶבֶל אֵי חֶבֶל in אֵי חֶבֶל אֵי חֶבֶל 18, 6), aber stilistisch unpassend. Man hat zu אֵי חֶבֶל אֵי חֶבֶל (ohne Makkef mit *Munach Dechi*) mit Ew. u. A. אֵי חֶבֶל als regierendes Verbum hinzuzunehmen: oder (אֵי 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 Eliphaz 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, Eliphaz 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. וְהִבְיַחֲךָ ist Relativsatz und gehört logisch auch zu וְהִשָּׁחַחֲךָ vgl. Jes. 60, 2., wo sich v. 6 auch וְהִבְיַחֲךָ findet (v. וְהִשָּׁחַחֲךָ abundare, vgl. ספד 20, 22).

Eliphaz 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?
Sich 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 Eliphaz 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. וְהִבְיַחֲךָ ist nicht *acc. loci*, wie in Verbindung mit dem V. שָׁחַחֲךָ Jes. 57, 15 dergleichen *Acc.* sich fassen lassen: der Nominalsatz ließe וְהִבְיַחֲךָ oder besser וְהִבְיַחֲךָ (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 *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; וְהִבְיַחֲךָ hat in correkten Texten *Asia* (*Kadma*) und רָמוֹת ist רָמוֹת (*rāmūth*) mit sogen. *Dag. affectuosum* (Olsh. § 83^b) geschrieben. Neben וְהִבְיַחֲךָ (nicht וְהִבְיַחֲךָ) ist für רָמוֹת die Bed. Haupt (*vertex*), nicht: Summe (AE), angezeigt; רָמוֹת ist aber nicht *Acc.* der Weise (Hitz.: Schau mit dem Kopf zu den Sternen); der Dichter würde dann וְהִבְיַחֲךָ (Jes. 40, 26) statt וְהִבְיַחֲךָ gesagt haben, denn man sieht die Sterne erhobenen Kopfes, aber nicht mit dem Kopfe. וְהִבְיַחֲךָ ist von רָמוֹת regierter Gen., entweder epexegetischer: die Höhe welche die Sterne einnehmen (Ges.: *coelum stellatum*), in Verh. zu der fußschemel-

artig Jes. 66, 1 unten gelegenen Erde, oder besser partitiver: die höchsten unter den Sternen (Ew. Hitz. Schlottm. Dillm.), wie auch das auf רָמוֹת כִּיבְיַחֲךָ als einheitlichen Begriff (*summitas astrorum = summa astra*) zurückgehende רָמוֹת nahe legt. Das folg. וְהִבְיַחֲךָ ist consecutiv und demgemäß mit Ultimabetonung zu lesen: die unleugbare Wahrheit, daß Gott erhaben und zwar absolut erhaben ist, mißbraucht 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, nämli. von dem irdischen Geschehen. Mit diesem *noverit* wechselt 13^b der Potentialis: kann er hinter Wolkendunkel richterlich walten, nämli. über die Niederwelt, von welcher ihn jenes abschließt? וְהִבְיַחֲךָ (Constr. von וְהִבְיַחֲךָ 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 (וְהִבְיַחֲךָ wie 24, 15), so daß er nicht sieht was hier unten vorgeht, und unbekümmert um dieses den וְהִבְיַחֲךָ Einschluß (vgl. וְהִבְיַחֲךָ 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; וְהִבְיַחֲךָ 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 וְהִבְיַחֲךָ vorwärts blickend einen Weg ewiger Wahrung bed. (vgl. Ez. 26, 20 וְהִבְיַחֲךָ von dem Volke derer welche den unabsehbar langen Grabesschlaf schlafen), bed. hier וְהִבְיַחֲךָ 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; Eliphaz fragt ob Iob diese von Leuten (וְהִבְיַחֲךָ vgl. וְהִבְיַחֲךָ 34, 36) der Heillosigkeit beschrittene Bahn beobachten d. i. innehalten wolle (וְהִבְיַחֲךָ wie Ps. 18, 22)? Jene Nichtswürdigen wurden zusammengeschrumpft (vgl. zu 16, 8)¹ d. i. gewaltsam gepackt und erdrückt וְהִבְיַחֲךָ als es noch nicht Zeit war (וְהִבְיַחֲךָ *quum nondum* wie Ps. 139, 16) d. i. als

1) Dieses קָטַח ist nach der Masora das mittelste Wort des B. Iob (חֲצִי חֲסָפִי).

LXX Hier. (vgl. auch Syr.) יְקִימָם ,ihr Besitzstand', aber hier wie anderwärts haben die Uebers. den Text, der ihnen unklar, nach dem Parall. gemodelt. יְקִימָם 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: וְהָיָה אִיּוֹב בְּמִמּוֹנֵי הָאֵלֶּיךָ 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 vorlegt sich Eliphaz auf Vermahnung des nun viell. mürbe Gewordenen zur Buße.

- 21 Verträge 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.* הִסְבִּיחַ (s. zu v. 2) bed. freundnachbarlich verkehren, in innige Beziehung treten oder in solcher stehen (Ps. 139, 3), dann auch (wie ähnlich das griech. *φιλῆν*) gewöhnen, gewohnt s., pflegen (Num. 22, 30), wonach Trg. אֲבִיבָה עִמָּךְ ,gewöhne mit ihm'. Der zweite Imper. könnte wie z. B. Spr. 3, 4 consecutiven Sinn haben: und habe infolge deß Frieden (arab. قَاسَمْتُ) d. i. so wirst du in Frieden oder wolbehalten (9, 4) bleiben, aber שלַם bed. auch selber sich befreunden (5; 23) und נָהַיַם 21^b (neutrisch wie Jos. 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 הַבְּיָאָרָה oder (nach anderer gleichfalls wolbezeugter LA) הַבְּיָאָרָה ins Reine zu bringen sein. Olsh. und Röd. erklären sie wie die mit in

verhältnis zu einer andern steht. Dergleichen sind im Arab. *kil* der Gegner im Kampf; *chilf*, *didd* der Widersacher; *hibb*, *chill* der Freund; *ilf*, *ins* der Vertraute; *chilt*, *gils* der Gesellschafter; *kirn* (eig. ein Thier das mit einem andern gleiche Hörner hat) gleichalterig (*coetaneus*). Vgl. Hoheslied u. Koheleth S. 438. Das Gegenseitigkeitsverhältnis selber wurde dann durch die Form פָּעִלָה ausgedrückt. In der späteren Sprache tritt an die Stelle von פָּעִל die Form פָּעִיל z. B. *alif*, *anis*, *chalit*, *gells*, *karin*. Wetzt.

1) Viell. bed. auch اِسْلَمَ (vov. *islām*) nicht volle Hingabe (von der Grundbed. des Verbalstammes), sondern in Friedensverhältnis (zu Gott) treten (v. سَلَمٌ = שלום). Fleischer schwankt zwischen diesen zwei Begriffsbestimmungen.

Betracht kommenden הַבְּיָאָרָה (*veniat*) Dt. 33, 16 und הַבְּיָאָרָה, *Kerī* הַבְּיָאָרָה (*et venisses*, Anrede an Abigail) 1 S. 25, 34 für Schreibfehler, wogegen Ew. § 191^c in הַבְּיָאָרָה das mit überflüssiger weiblicher Endung versehene הַבְּיָאָרָה = הַבְּיָאָרָה, in הַבְּיָאָרָה eine Erweiterung dieses Doppelfemininums durch das tonlose *ah* des Willens (vgl. Volck, Segen Mose's S. 101 f.) und in הַבְּיָאָרָה eine Uebertragung der Flexion des Perf. auf das Fut. sieht. Die hier vorliegende Form הַבְּיָאָרָה ist gewiß nicht Mischform aus הַבְּיָאָרָה und הַבְּיָאָרָה, sondern das mit Suffix versehene הַבְּיָאָרָה, 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 הַבְּיָאָרָה (= הַבְּיָאָרָה 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. הַבְּיָאָרָה (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, הַבְּיָאָרָה vorziehen: durch dergleichen d. i. bei solchem Verhalten wird dich Gutes (Glückliches) überkommen und zwar, wie das mit dem Acc. construirte כִּי־אֵלֶּיךָ besagt, in plötzlicher, ohne dein weiteres Zuthun eintretender Wandlung. In der Gewisheit, daß es Gottes Wort ist, was er dem Freunde vorhält (vgl. 15, 11), ermahnt Eliphaz ihn weiter v. 22., aus Gottes Munde (מִפִּי־יְהוָה wie Spr. 2, 6) Lehre anzunehmen und seinen (Gottes) Aussprüchen Raum in seinem Herzen zu verstaten, sie tieferinnerlich sich einzuprägen. Wenn er umkehre zum Allmächtigen (שׁוּבוּ עִיר wie öfter z. B. Jes. 19, 22 vgl. 45, 24 statt des sonst üblichen שׁוּבוּ אֵל, von gründlicher, zum Ziel führender Bekehrung), so werde er wieder aufgebaut werden, indem sein früherer Glücksstand sich wieder aus den Trümmern erhebt. הַבְּיָאָרָה 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 הַבְּיָאָרָה ist von Bedingungssätzen umschlossen, denn 23^b (vgl. 11, 14) ist nachschlagender zweiter noch unter dem Regimen des עַם stehender Bedingungssatz, er eröffnet die Darlegung dessen, worin die Buße, wenn sie eine gründliche sein soll, sich äußern muß. LXX übers. ἐὰν δὲ ἐπιστραφής καὶ ταπεινώσης d. i. הַבְּיָאָרָה, nicht wie Merx herstellt jenes mit Ew. für das Ursprüngliche halten („wenn du umkehrst . . dich demütigend“). Indes so auffällig die Unterbrechung der Vorbedingungen durch dieses verheißende הַבְּיָאָרָה 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 missdeuten. 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 **בצר** s. v. a. **בצרין** oder **בצר** 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 Geccatilia, welcher **בצר** richtiger deutet, übers. verheißend: so wirst du erwerben zahlreicher als Staub Schätze (**ذخائر**) und (mehr als) Steine der Thäler Golderz (**تبراً**); selbst noch Rosenm.

(*repones prae pulvere argentum*) und Welte zwingen aus v. 24 eine Verheißung heraus. Es ist eine Forderung, daß er dem Mammonsdiensent sage. Aber man übersetze **שיר** nicht *aestimare* und **על-עפר** nicht *pulveris instar* (Grot. Cocc. Schult. Dathe Umbr.); denn **על** (**ב**) **שיר** 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. **בצר** ist wie **צבר** (wodurch es Abulwalid 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. **نضار** und **نضير**, welches gleichfalls *aurum argentumve nativum* bed., aber nicht *ab excidendo*, sondern *a nitore*). Was 24^a sagt: thue das Idol köstlichen Metalls mit Verachtung von dir (vgl. Jes. 2, 20), drückt das Parallelglied nur etwas anders aus: lege unter Quarz (**בצר** 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 **בצר**. Der Parall. ist für örtliches **ב**, entsprechend dem **על**. Wie Nesseltuch von Mósil, ‚Mousselin‘ und Bildzeug von Damask, ‚Damast‘ **דמאסט** (Am. 3, 12)⁴ und Aloëholz von Coromandel **مندل** heißt, so heißt Gold von Ofir d. i. von dem Küstenlande der *Abhira* an der Nordküste des Runn (*Irinu* d. i. Salzsee) östlich von den Mündungen des Indus¹ ge-

1) So ist **איפיר** 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 **σφαειρ** (**σφαίρα**) bei LXX (B a. u. St.) und Theod. ist dem günstig. Olympiodor sagt, seiner Appellativbed. nach sei **σφαειρ** = **καλλιστον** (vgl. **שפיר**), wie Aquila 28, 16 es **πρωτειφ** übersetzt.

radézu **איפיר**. 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 Uberschätzung 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 **בצר** entledigt sich Iob, und der Allmächtige selber wird ihm dafür **בצר** Bruchgold in reicher Fülle, was der Gegens. des Plur. (**בצר** ist falsche LA) zum Singular besagt; LXX Syr. Hier. Arabs gehen hier irre, indem sie das **ב** von **בצר** als Präp. fassen. **רוץ** übers. das Trg. **רוץ** und demgemäß wird es bald durch **רוץ** (**רוץ**) bald durch **רוץ** (**רוץ**) glossirt, ohne daß gesagt wird, wie es zu diesen Bedd. komme. An u. St. übers. LXX **ἀργύριον πεπερωμένον** v. **רוץ** in der Targumbed. blasen, schmieden, der Syr.: *argentum computationum* (**רושבנין**) v. **רוץ** in der targumisch-talmud. Bed. verdoppeln (= hebr. **כפל**). Dem vorliegenden Sprachgebrauch nach bed. **רוץ**, von dessen *Hi. רוץ* gebildet ist, ermatten, ermüdet werden, aber wenn gleich von diesem Grundbegriff aus sich für u. St. (Ermüdungen = mühsame Errungenschaft, syn. **רוץ**) und Ps. 95, 4 (Erklimmungen = Höhen, vgl. oben zu 6, 25 assyr. *sadi marsûti*) zu einer brauchbaren Bed. gelangen läßt, so bleibt doch der Gebrauch des Worts in den ältesten Belegstellen Num. 23, 22. 24, 8 **רוץ** unenträthsel, denn hier wird der Begriff der Unermüdlichkeit, Unüberwindlichkeit oder ein anderer dergleichen erfordert, ohne daß sich von **רוץ** ermatten aus eine annehmbare Vermittlung darbietet. Deshalb wird man auf die zu Ps. 95, 4 erörterte **רוץ** zurückzugehen haben, welche ragen, hoch s. bed. und von welcher aus **רוץ** oder mit Lautversetzung **רוץ** (vgl. **רוץ** und **רוץ**) die Bed. des Hervorragens, Aufstrahlens, Weithinglänzens gewinnt, indem sich **רוץ** ermüden zu dem arab. **رفع** fut. i., dieses **رفع** dagegen zu **رفع** *ascendere, adolescere, elatum, adultum esse* und **رفع** *eminere* und trop. *completum, perfectum esse* stellt. So ergibt sich für **רוץ** 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. **רוץ** *eminentia splendor* Ez. 28, 7) übersetzt haben. Anders Dillm.: Silber in ragenden Haufen (Barren, Stangen), aber **רוץ** 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 אֵלֶּיךָ auch „ja dann“ (s. zu 11, 15) als emphatische Wiederaufnahme des verheißenden וְיִרְחַם (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 שִׂמְחָה mit אֵלֶּיךָ wechselt). Dann wird er sein Antlitz, welches bisher im Bewußtsein seiner Gottentfremdung durch gefissentlich gehegte Sünde und ungebüßte Schuld gesenkt war (נָסַח Gen. 4, 6 f.), frei und offen, getrost und heiter zu Gott emporheben können. Fleht er zu Ihm (hypothetisches Fut. wie יִרְחַם 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. וְיִרְחַם* (vgl. über die Grundbed. zu Gen. 25, 21) kommt außer hier nur Ex. c. 8—10 vor, wogegen נָסַח (zerschneiden, abschneiden) hier zum ersten Male in der Bed. entscheiden, beschließen vorkommt, welche in jüngerer Sprachzeit die gewöhnliche Bed. des Worts geworden ist (vgl. וְיִרְחַם und נָסַח, deren Bed. *decernere* von der selben Grundvorstellung ausgeht). Ueber וְיִרְחַם (nach a. LA mit *Kamez chatuf*) s. Ges. § 47 Anm. 2. וְיִרְחַם־לְךָ ist Folgesatz wie וְיִרְשֶׁב 2 K. 5, 10.; קָיָם bed. zu Stande kommen wie häufig z. B. Jes. 7, 7 (neben וְיִרְחַם ins Dasein treten). Was er vorhat (אֵמַר), 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 (אֵמַר וְיִרְחַם vgl. Dan. 6, 20), das strahlend aufsteigt bis zum Höhepunkt des Tages.“ Auf וְיִרְחַם־לְךָ geht וְיִרְחַם־לְךָ zurück, denn wenn man übers.: falls man erniedrigt (Schlottom. Renan u. A.), so vermißt man das Suff. und bekommt einen schiefen Ged. Wie וְיִרְחַם־לְךָ 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 29^a irre, weil sie den exclamativen Sinn von וְיִרְחַם nicht durchschauten. Das N. וְיִרְחַם, welches vom V. וְיִרְחַם = וְיִרְחַם gebildet ist wie וְיִרְחַם Hoffahrt Spr. 8, 13., וְיִרְחַם Heilung Spr. 17, 22., מִלְדוּרָה Nah. 3, 19 (versch. von וְיִרְחַם Körper, dem Fem. von וְיִרְחַם), ohne daß man es als synkopiert aus וְיִרְחַם, wie וְיִרְחַם 1 S. 1, 17 aus וְיִרְחַם, anzusehen braucht (Olsh. § 154^b), bed. hier nicht Hochmut oder Uebermut wie 33, 17. Jer. 13, 17., sondern adverbial *sursum* (als Synon. von וְיִרְחַם, welches aus וְיִרְחַם *elevatio* mit *He* der Richtung und *Dag. forte implic.* wie וְיִרְחַם, וְיִרְחַם = *paddanna*, *harra* gebildet): gesetzt daß וְיִרְחַם = *êav* wie

אֵלֶּיךָ = *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 *κρόνοντα ὀφθαλμοῖς*) wieder in einen Zustand der Weite, Wohlhabigkeit, Glückseligkeit versetzen, was וְיִרְחַם (defektiv geschrieben, LXX: *σώσει*, Hier. u. Syr. aber, וְיִרְחַם lesend: *salvabitur*) seinem Grundbegriff nach bed. So mit Ew. auch Dillm. Zöckl. Ruetschi aber und Hitz. bestehen darauf daß וְיִרְחַם wie 33, 17 Uebermut bedeute. Jener übers.: „Wenn man (dich) herabwürdigt und du sprichst: Uebermut! so wird er dem Bescheidenen beistehen“; dieser gefälliger: „Wenn man demütigend behandelt (Anderer), 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 וְיִרְחַם weder ein ungenanntes Subj. noch ein ungenanntes Obj. hinzuzudenken braucht und daß וְיִרְחַם וְיִרְחַם 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 bedeutungssamer 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 Ausdüffelung eines unklaren Ged. Die Syntax fordert für וְיִרְחַם lediglich Hineinstellung in gleichen Zukunftsbereich mit וְיִרְחַם 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 Eliphaz mit dem וְיִרְחַם 30^a dem Nicht-Schuldlosen (אֵלֶּיךָ¹ wie in den Eigennamen אֵלֶּיךָ, אֵלֶּיךָ = אֵלֶּיךָ 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 30^a — 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 Eliphaz 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 30^a auf Iob bezieht, bez. 30^b auf irgendwelchen Andern. In Wahrheit ist aber beidemal ein Anderer gemeint (Ew. Schlottom. Hahn

1) Auch im Rabbinischen lautet diese verkürzte Negation nicht אֵלֶּיךָ (wie Dukes und Geiger vocalisiren), sondern traditioneller Aussprache nach אֵלֶּיךָ z. B. אֵלֶּיךָ אֵלֶּיךָ (*impossibile*). Ebenso im Aethiopischen das zur Bildung negativer Begriffe dienende ነ.

Olsh. Kamph. Dillm.) und 30^a ist gleich darauf angelegt, durch *בְּרֵי יִסְרָאֵל* 30^b 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: *ὅτι 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 entgegengählt, 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 vorblümter Weise nur angedeutet. Das Dogma der Freunde zerstört sich hier selber durch die lügnersche 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. Be-

trachtet 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 zeihet 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 Eliphaz 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 **נָקִי** ansehend Iob Buße predigt, wird zuletzt als **נָקִי** 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 Eliphaz' dritte Rede c. XXIII--XXIV.

Schema: 8. 8. 8. 8. | 8. 9. 9. 9. 5. 10. 9.

[Da hob Ijjob an und sprach:]

- 2 Auch heute noch bietet Trotz mein Klagen,
Seine Hand liegt schwer auf meinem Gesenzt.
- 3 O daß ich doch wüßte ihn zu finden,
Gelangem 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 ebensoviele Tage gedacht zu sein (Ew. Dillm.). **מָרַר** soll nach Trg. Syr. Hier ‚Bitterkeit‘ bed. (vgl. **מָרַר** 7, 11. 10, 1), aber obwol **מָרַר** Ex. 23, 21 ‚erbittern‘ mit **מָרַר** Ps. 106, 43 zusammenfällt, so behauptet doch **מָרַר** überall die ihm von seinem Stammwort **מָרַר**² her eigne Bed. Wider-

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) **מָרַר** und **מָרַר** stammen beide von **מָרַר** (s. zu 6, 25. 16, 3) mit der Grundbed. *stringere* streichen, streifen, straffen. Daher **מָרַר** 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. **מָרַר** = **מָרַר**] Iob 27, 2 Ar. Tischend.] opp. **חָלַח** weich und

spenstigkeit, Störrigkeit, Auflehnung, und **מָרַר שִׁיחִי** wird also nach Analogie des Nominalsatzes **מָרַר הַיּוֹם** 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* (Ronan Schlottm.) — man hätte **יָדִי** (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 Verhältnissen gehöre. Man wird also den Satz 2^a nicht als Widergabe dessen was die Drei sagen, sondern als eigene Aussage Iobs und **מָרַר** (wofür LXX nach B **מָרַר**, nach A **מָרַר**, beides widersinnig, gelesen hat) von Störrigkeit, Trotz, Ausdauer im Widerstande (vgl. **מָרַר** 2 K. 14, 26 von hartnäckigem obstinatem Leiden) zu verstehen und mit Raschi Hahn Olsh. Dillm. zu erklären haben: noch immer ist Trotz meine Klage d. i. noch immer behauptet sie sich unnachgiebig in ihrem Widerstande, näml. gegen Gott, gegen solche zur Unterwerfung unter ihn, den Strafrichter, auffordernde Bußvermahnungen, wie die oben vorausgegangene des Eliphaz. Diesen gegenüber hält Iob sein Klagen auch heute noch für wolherrechtigt. Meine Hand — fährt er 2^b in verändertem Ausdruck ebendesselben Ged. fort — hat sich schwer gelogt 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 **יָדִי** seine nächstliegende Bed. und die partikellose Aneinanderfügung der beiden Verhältnissen begreift sich am besten. Dagegen erklären fast Alle, welche **יָדִי** nicht nach LXX Syr. in **יָדִי** 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.,

mild von Geschmack, süß s., wie nach einer andern Seite hin **חָלַח** schlaff, schwach, krank s., beide von **חָלַח** in **חָלַח** *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; **מָרַר** sich gegen jem. straff machen und halten d. h.

widerspenstig s., urspr. körperlich wie **מָרַר**, **מָרַר** sich im Ringen gegen einander stemmen und steifen, dann geistig wie **מָרַר**, **מָרַר** sowohl äußerlich durch Widersprechen und Disputiren, als innerlich durch Zweifel und Ungläubigkeit gegen etw. ankämpfen. *Fl.*

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. v. gewaltsam unterdrücken (z. B. *māt kemed[an]*) er starb an verschlossenem Ingrimm oder Kummer) hat mit **כָּבַד** wol nicht gleiche Wurzel.

und dem objektiv (passiv) gebrauchten Suff. vergleiche sich v. 14 רָקַי 20, 29 אֶמְרֵי und am meisten 34, 6 מִיָּדַי. Aber daß Iob mit יָדַי 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), על kann zwar in diesem comparat. Sinne gebraucht werden Ex. 16, 5. Koh. 1, 16., aber כְּבֹדָה יָד עַל ist eine stereotype vom Lasten der Hand auf jem. übliche RA Ps. 32, 4 (vgl. den Abschnitt Elihu 33, 7 und die Verbindung mit אָל 1 S. 5, 6 und אָל 1 S. 5, 11), und יָדַי ist Iobs Hand, nicht die Hand eines Andern; auch kann יָדַי nicht *plaga mea* (Trg. מַרְרֵי) bed., das Arabische weist unter den mancherlei Sinneswendungen von יָד diese nicht auf und am allerwenigsten würde sich ein Araber in ein passives *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 יָדַי schrieb, 2^b verhält sich dann zu 2^a begründend, aber ohne daß man כִּי 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 מִיָּדַי 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 יָרִיעֵי 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; הַכִּינִיָּה (überall von כִּינִי, nicht von הַכִּינִי) 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 nehmen¹ von Beweisen, daß das Recht auf seiner Seite ist (רוֹדְפוֹר) wie Ps. 38, 15 von Verteidigungsgründen 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 entgegen 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 אֶרְעֵה *Dechi*, מַלְיָם *Munach* accentuiert, 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 (הַגְּבִירָה) 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 אֵל = לֵי punktirt worden: Wenn er doch nur auf mich achtete! Auf לֵי folgt hier nicht das sonst nach vorausgeg. Verneinung in der Bed. *imo* übliche כִּי, sondern das excipierende אֵל, welches nie *sed*, zuweilen *verumtamen* (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 اِنْتَبَاْ nie auf das unmittelbar Folgende fällt): nichts anderes wird er thun, als daß er auf mich achtet (יִשָּׂא *scil.* לֵי, sonst mit עַל des Gegenstands der Beachtung oder Reflexion 34, 23. 37, 15. Richt. 19, 30 und ohne Ellipse 1, 8., auch mit אֵל 2, 3 oder לֵי 1 S. 9, 20; hier mit אֵל welches die Bedd. des arab. ب and ف, 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 Selbstverteidigung. Hitz.: Nein, nur Er (als Person ohne alles Beiwerk einer niederwältigenden Erscheinung) möge vorgehen wider mich. Aber diese Deutung des אֵל-יִשָּׂא zieht einen durch nichts angezeigten Gegensatz herbei und für יִשָּׂא 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 יִשָּׂא = לֵי den Vorzug des sprachlich und sachlich Einfachsten. Manche Ausll. (Hirz. Ew. u. A.) verstehen יִשָּׂא wünschend: „soll er in

Ausgg. haben richtig אֶרְעֵה *Munach*, מַלְיָם *Munach* (stellvertretend für *Dechi*, weil das folg. *Athnach*-Wort keine zwei Sylben vor der Tonsylbe hat).

1) Freilich sollte bei dieser Erkl. לֵי *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 לֵי im Sinne von רָלָא (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 6^a, so gefaßt, wäre rein oratorisch, da diese Frage: „soll er“ etc. ernstlich aufzuwerfen Iob gar nicht beikommen kann; sonach wird auch 6^b 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 עָשׂ 7^a örtlich (עָשׂ) oder zeitlich (עָשׂ) 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 (Roseum. Schlottm. Hahn), so hätte man ein ‚alsdann‘ zu ergänzen, woraus zu schließen, daß עָשׂ Ausdruck eben dieses ‚alsdann‘ ist: wenn er mich dergestalt achtsam fixirte, würde ein Rechtschaffner mit ihm rechtend sein (עָשׂ mit קָמֵץ) d. h. alsdann würde sichs ausweisen, daß ein Rechtschaffner mit ihm rechtet. In 7^b bed. das *Pi.* מֵלֵט wie מֵלֵט 20, 20, ohne daß man נִפְשִׁי 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*, קָמֵץ *Munach*) gehe ich und da ist er nicht, und gen Westen (הֵן *Zeher* vgl. אֲחֵרִים *occidentales* 18, 20) und gewar' ihn nicht (wörtlich wie 9, 11., הֵן *sonst*: auf etwas merken 14, 21. Dt. 32, 29. Ps. 73, 17., hier wie dort: etwas bemerken, so daß לֵי s. v. a. אֲחֵרִי). In v. 9 ist die Linke (עָשׂ, arab. *šimāl*¹) ohne Zweifel Benennung des Nordens und die Rechte (עָשׂ, arab. *jemin*) Benennung des Südens; die beiden Wörter sind äußerlich unbezeichnete Locative. Und bleibt man bei den üblichen Bedd. von עָשׂ uod עָשׂ, 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 9^a, so daß es nicht nöthig ist, עָשׂ anders als 28, 26 zu verstehen und mit Blumenfeld nach der RA עָשׂ Richt. 17, 8 zu übers.: wenn er nordwärts seinen Weg einschlägt; Hitzig vergleicht Rut 2, 19. 1 K. 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, 15, 27 statthafte arab. غَشِيَ (bedecken) zu Hülfe und Ew. combinirt sogar עָשׂ mit עָשׂ in des letzteren angeblicher Bed. ‚sich neigen‘. Wir bleiben mit Ges. im *thes.* bei עָשׂ *operari*; viell. deutet עָשׂ auf die

1) Die ohne Zweifel ältere hanzirte Form *šam'al* bed. den Nordwind.

alte Vorstellung, welcher der Norden als die unvollendete Weltseite gilt (DMZXXI, 608f.). Dagegen hat Ewalds Uebers. von 9^b: „schwenkt er sich rechts — ich seh' ihn nicht“ viel für sich; denn 1. bed. das arab. عطف vermöge des auch im hebr. עָשׂ noch durchscheinenden Wurzelbegriffs¹ sowol trans. als intrans. um- und abbiegen; 2. übers. schon Saad. „und wenn er südlich biegt (*átafa ġanūban*)“; 3. bem. Schulzens richtig: עָשׂ *significatione operandi commodum non efficit sensum, nam quid mirum si quem occultantem se non conspiciamus*. Deshalb geben wir wie auch Dillm. Hitz. dieser arab. Bed. des עָשׂ den Vorzug. Syntaktisch angesehen sind die Fut. עָשׂ und עָשׂ hypothetisch wie 15^b. 20, 24. 22, 27 f. Die Form עָשׂ wie עָשׂ v. 11 in Indicativbed. ist dichterisch. Wenn er sich auch nach allen Himmelsgegenenden 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. עָשׂ gibt nun nicht den Grund an, weshalb ihn Iob so sehulich 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 Geld 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 wahrh' 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 (עָשׂ) 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. עָשׂ Ps. 139, 24). Andere Erkl. (bei Dillm. Hitz.) vermögen sich nicht aus dem Sprachgebrauch zu begründen; עָשׂ, nicht עָשׂ (LXX Syr. Hier.) heißt es, weil עָשׂ durch עָשׂ 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; עָשׂ ist *pruet. hypotheticum* wie Ps. 17, 3. Gen. 44, 22. Ruth 2, 9. Sach. 13, 6. Sein Fuß hielt fest² an Gottes Schritte (עָשׂ oder

1) Das V. عطف bed. transitiv: etwas umbiegen und unlegen, so daß es sich deckend über etw. Anderes hinlegt, hinzieht; daher عطف 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. *l¹*.

2) Carey macht zu dem עָשׂ 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 אָשָׁר n. d. F. אָשָׁר neben אָשָׁר 31, 7 v. אָשָׁר Pl. schreiten), so daß er immer dicht hinter ihm als seinem Vorgänger her war (אָרָו synon. Ps. 17, 5. Spr. 5, 5). Seinen Weg hütete d. i. beobachtete er und lenkte nicht ab (אָשָׁר fut. apoc. Hi. als Indicativ in dem intrans. Sinne von *deflectere* wie z. B. Ps. 125, 5). In 12^a steht אָשָׁר als *cas. absolutus* voraus (was seiner Lippen Gebot betrifft) und das in diesem Betreff Ausgesagte folgt mit אָפּוֹד. (= arab. ف) ohne das (in dichterischer Kürze weggelassene) zurückweisende Pron. אָשָׁר (s. zu 4, 6). Das Hi. אָשָׁר hat hier wie אָשָׁר v. 11 und אָשָׁר Spr. 4, 21 nicht causative, sondern einfache aktive Bed. In 12^b fragt es sich, ob אָשָׁר wie 17, 4 in dem Sinne von ‚verbergen vor einem Anderen‘ zusammengehört oder ob אָשָׁר das comparative ist. Im ersteren Sinne erkl. Hirz.: ich entzog den göttlichen Willen dem möglichen Uebergewicht meines eignen. Da aber אָשָׁר (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 (Geheiß) 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 אָשָׁר (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: אָשָׁר 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 *εἰσὸς 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. אָשָׁר lauten würde. Das אָשָׁר ist *Beth essentialis*, 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. אָשָׁר, 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 er-

haben über Gott und ihm 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 (אָשָׁר, vgl. Spr. 30, 8 אָשָׁר אָשָׁר das mir bestimmte, beschiedene Brot), das bringt er auch in erschöpfende Ausführung (אָשָׁר 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 14^b 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 (אָשָׁר); 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. אָשָׁר Ps. 21, 10. Thren. 4, 16); betrachtet er es (hypothet. Fut. wie 9^b vgl. zur Wortbed. 31, 1), so grants ihm vor ihm, welcher treue Anhänglichkeit mit solchen Todesmartern erwidert. Der Anschluß mit אָשָׁר nebst der zweimaligen Nennung Gottes will sagen: (ich empfinde Grauen vor ihm), und er selbst ist es, der mein Herz zaghaft gemacht (אָשָׁר 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 ihm 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. Hlgt. 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 אֱלֹהִים durch die Personverschiedenheit der Verba der zwei Verszeilen; 2. wäre das Dunkel in 17^b (*caliginem*) als Bedecktwerden-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 מַשְׁפַּחַי וְמַשְׁפַּחַי וְמַשְׁפַּחַי und מַשְׁפַּחַי in die Augen, und dieser Gegens. ergibt auch den Ged., welchen der Zus. erwarten läßt. נִצְמַח in der arab. Bed. ‚verstummen‘ (Dillm.) und also anders als 6, 17 zu fassen ist unnötig; der Wurzelbegriff ist aber im Allgem. bindendes, bannendes, lähmendes Entziehen freier Regung. נִצְמַח ist wie in der Frage des Eliphaz 22, 11 gemeint: ‚oder siehst du die Finsternis nicht‘, worauf es viell. zurückdeutet. In 17^b läßt sich, da כִּן immer Präp., nie satzbeherrschende Conj. ist, nicht mit Schlottm. übers.: ‚und davor daß mein Antlitz Dunkel deckt.‘ Schreibt man מַשְׁפַּחַי, so könnte dies allenfalls s. v. a. מַשְׁפַּחַי אֲפָסֵר sein, womit aber nichts angefangen ist. Also: *et a facie mea quam obtegit caligo*. Wie das absolute בָּטִים 9, 27 die Schmerzsmiene 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. מַשְׁפַּחַי הַשֶּׁחַר 17, 12), nicht diese seine Jammergestalt, welche das äußerste Dunkel (s. über אֲפָסֵר 10, 22) deckt, ist das ihm innerlichst Vernichtende, sondern der Gedanke, daß Gott ihm feindlich gegenübersteht, macht ihm das Leiden 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 schau nicht seine Tage?

2 Grenzen verrückt man,

Raubt Herden und weidet sie.

3 Der Waisen Esel entführt man,

Pfändet das Rind der Wittve.

4 Man stößt Dürftige aus dem Wege,

Zusamt müssen sich verkriechen die Gebuugten des Landes.

LXX läßt אֱלֹהִים 1^a unübersetzt, Merx streicht es als sinnlos und zur Beseitigung der dogmatischen Anstößigkeit eingeffickt. 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. מַשְׁפַּחַי לְרַשְׁעִים מַשְׁפַּחַי gelautet habe, ist nichtig: 1^a wird dadurch unproportionirlich lang und läßt sich doch

auch nicht in zwei Zeilen relativ selbständigen Inhalts spalten. Jenes אֱלֹהִים ist auch gar nicht erforderlich. יָרַח 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 יָרַח mit folg. Gen. eines Menschen den Tag seines Endes 15, 32. 18, 20. Ez. 21, 30 u. ö. oder mit יָרַח den Tag der richterlichen Offenbarung Gottes Jo. 1, 15 u. ö.; über diesen Sprachgebrauch wird hinausgeschritten, indem יָרַח wie 1 Chr. 29, 30 von (denkwürdigen) Begegnissen so hier von Strafverhängnissen¹ und יָרַח demgemäß von Gottes Gerichts- oder Rachetagen gebraucht ist, umsoweniger zweideutig als יָרַח von Haus aus mit יָרַח erspähen sich nahe berührt (s. zu Ps. 10, 8) und im Sinne göttlicher Vorherbestimmung von Zukünftigem 15, 20., insbes. göttlicher Aufbehalten verdienter Strafe 21, 19., ein bekanntes Wort dieses Dichters ist. Ruetschi, an dieser prägnanten Bed. des יָרַח sich stoßend, wendet auf die zweigliederige Frage die zu 4, 2 besprochene parataktische Formung an und umschreibt irrig periodisierend: 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? — יָרַח kann nicht so vag das Treiben und Ergehen hienieden bez. und statt מַשְׁפַּחַי מַשְׁפַּחַי müßte es וַיִּשְׁפַּח מַשְׁפַּחַי oder ähnlich heißen Jer. 16, 17. Allerdings aber liegt die Pointe des Warum in 1^b, 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 יָרַח nicht auf das יָרַח schließen lasse. כִּן beim Passiv ist immer nur s. v. a. ἀπό (seitens); יָרַח (Ker) יָרַח wofür Trg. unpassend (יָרַח) heißen wie Ps. 36, 11. 87, 4 vgl. oben 18, 21 diejenigen welche thatsächlich sich bewährende Erkenntnis Gottes haben, also seine wahren Verehrer. יָרַח hat außergewöhnlich den Ton auf erster Sylbe und in Folge dessen אֱלֹהִים das *Zinnorith*, welches zugleich Makkef-Stelle vertritt, wie in בִּי הָרַח Ps. 18, 8., denn wenn יָרַח *Mitra* bliebe, müßte אֱלֹהִים durch Makkef damit zusammengenommen werden und also

1) Zu יָרַח in diesem Sinne von Vergeltungszeiten ist das arab. عَدَات

zu vergleichen, was die vorherbestimmten Belohnungen oder Strafen bed.; auch יָרַח aus יָרַח entstanden und יָרַח = יָרַח habe ich in Aufl. 1 dieses Comm. von יָרַח abgeleitet, und wenn Hitzig (Hiob S. 179) zur früheren Ableitung von יָרַח zurückkehrt, so irrt er. Die Assimilation des ר geschieht nach

ebendem Gesetze, nach welchem 1 S. 4, 19 לָרַח für לָרַח und im Arab. وَعَدَاتُ

wa'attum für wa'adtum und sogar سِتِّ (Herrin) für سِتِّرٍ sidt und dieses

für سِتِّرٍ, dem Fem. von sid (dem alten سَيْد) steht. Wetst. [Die Ableitung

von יָרַח hat das gegen sich, daß dieses Zeitwort in יָרַח im gerade entgegengesetzten Sinne verwendet ist. Eine dritte Ableitung, näm. von יָרַח עֵנָה entgegentreten, begegnen vertritt Fleischer zu Levy's Chald. WB 2, 572.]

tonlos bleiben (Psalter 2, 507), vgl. übrigens die auf Penult. betonten בְּלֵי Ps. 37, 20 und בְּלֵי Jes. 16, 8 (s. Norzi zu Ps. 58, 4), wonach es unnöthig ist, diese Milel-Form auf רִחִי zurückzuführen, dessen dem Nomen מִרְחֹו 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 richtiger Ahndung vermissen lassen. Ungescheut und ungestraft grassirt in allen Gestalten fluchwürdige Bedrückung der Hilf- und Wehrlosen. Man verrückt Grenzen, vgl. Dt. 27, 17 „verflucht ist wer seines Nächsten Grenze verrückt“ (בְּשִׁיג , hier einmal mit שׁ geschrieben, während sonst בְּשִׁיג v. אֲשֶׁקֶיט , dagegen בְּשִׁיג v. בְּשִׁיג *dimovere* bed.). Herden raubt man וְיִרְעֵי 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 (בְּרִחִי wie 1 S. 23, 5); man pfändet d. i. nimmt als Pfand mit sich fort (s. über בְּרִחִי durch ein Pfand verbinden *obstringere* und auch als Pfand nehmen zu 22, 6 und Köhler zu Sach. 11, 7) den Pflugstier (בְּרִחִי) der Wittwe; von der Kuh (Ges. Hitz.) ist שִׁיר auch 21, 10 nicht gemeint, indes kann das Wort ohne Unterscheidung des Geschlechts als *n. unitatis* zu בְּרִחִי 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. הָרְשָׁה* mit אֲבִיּוֹתַי als Obj. ist wie Am. 5, 12 gebraucht, dort von Verdrängung aus zuständigem Rechte, hier von Verdrängung vom Wege in unwegsame Gegenden. אֲבִיּוֹתַי ist der Bedürftige und insbes. Schutzbedürftige (s. zu 29, 16) und בְּרִחִי der (von Leiden) Gebeugte (s. zu Ps. 9, 13); unsre Ausgg. haben als *Chethib* אֲרִיץ 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 בְּרִחִי ohne Unterschied eines *Chethib* und *Keri* von der Masora gefordert wird. Das *Pu. הָרְשָׁה* besagt was sie zu thun gezwungen sind (vgl. Spr. 28, 12 רְשָׁה 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 أهل الوكر oder عرب الحجر 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. Wohnsitzen verdrängten und ein armseliges diebisches Vagabundenleben führenden Zigeunervolks¹ mit eignen Augen gesehen.

1) Nach der Vermutung Paulus Cassels sind die *obscurata pendentes remedium obscuritate Canacheni* bei Arnobius *adv. gentes* VI, 23 die dort zum ersten Male genannten Zigeuner. Man nannte und nennt sie in Asien *Karagi* (von türk. *kara*) die Schwarzen.

Indes läßt sich die Schilderung auch auf andere und mehrerlei Menschenklassen beziehen.¹

- 5 Siehe, Wildesel in der Wüste,
Zieh 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 Frevelers 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 פְּרִיָאִים 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 $\text{פְּרִיָאִים בְּמִרְבֵּר}$ als Appos. des Subj. zusammen; die Vergleichung (wie Wildesel) wird dadurch daß das כִּי *similit.* wie z. B. Jes. 51, 12 fehlt zur Gleichung (als Wildesel). Das Perf. יִצְאָה ist allgemeiner farbloser Ausdruck des Gewohntens: sie ziehen aus בְּתַעֲלֵלָם in ihrem Tagwerk, nicht: an ihr Tagwerk, wie der Psalmist 104, 23., בְּ 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 $\text{בְּשִׁחֲרֵי לֶשְׁבָּתָהּ}$ (Verbindungsform ohne Genitivverh. nach Ges. 116, 1) spähend nach Raffung, Fang, Beute, näml. zur Stillung ihres Hungers (Ps. 104, 21), v. בְּרִחִי 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 מִשְׁחֲרֵי (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 *saucäbisa* 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 Grundherrschaften (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 Haçari Tagelöhnerarbeit verrichteten; Oel kennt man im Haarzelt 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-wahâ* 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 (בְּנֵי) wie 1, 19. 29, 5) sind es da zuerst, welche der Hunger ankommt. לוֹ geht individualisierend 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 לֵב treffend 2 K. 10, 19. Wie sie sich weiter, insbes. die Erwachsenen, den nothdürftigen Unterhalt erwerben, sagt v. 6. Statt בְּלִיָּו nach LXX Trg. Syr. (der beide LA vereinigt) Hier. בְּלִי-לוֹ abzuthemen empfiehlt sich schon deshalb nicht, weil die Beziehung des לוֹ unklar bleibt, und Hitzigs Bém.: „Viehfutter wird nicht geerntet“ schlägt בְּלִי nicht aus dem Felde: Raschi glossirt im Allgem. richtig יבולו und Raibag חובואו, 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. קציר (dessen חֵי יקצירו *Chethib* sich in gleicher nicht causativer Bed. zum *Kal* stellt wie הִקְרוּ 31, 18 zu נָחַר) ist hier nicht vom Ernten der zu Schnittern Gedungen gemeint, was in diese Schilderung der Unsteten und Obdachlosen nicht hineinpaßt, sondern von diebischer Absäbelung oder Abschneidung, dem noch jetzt sogenannten *qarṣ*,¹ und בְּלִיָּו, welches sich

proleptisch (vgl. Jes. 43, 14) auf רָשָׁע bez. könnte, wird leichter und sicherer auf בְּשׂוּרָה 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 Ausl. erkl. בְּלִיָּו als Denom. von לָקַט durch יבולו לקטו (AE Immanuel u. A.) oder יבולו לקטו (Parchon), aber da vom Weinberge die Rede ist hat man nicht an das zweite Heumähen oder gar an Essen des nachgewachsenen Grases zu denken, בְּלִיָּו bed. gleichsam *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 Sichel haben, so schneiden sie die obere Hälfte der Halme mit der *akfe* (einem der römischen *sica* ähnlichen Messer) und mit Säbeln ab, weshalb dieser Diebstahl *karid* קרין Absäbelung und das Abgeschnittene sowol als die stehen gebliebenen ungleichen Stoppeln *karid* 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 בְּלִי 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 (בְּרִיר) (מְרִשֵׁי בְּרִיר), denn die eingegangene Tributpflichtigkeit einer Dorfgemeinde heißt bekanntlich *chuwca* d. h. אָוֶרָה „die Verbrüderung“ und ein kühner Bauer, der den Vertrag bricht, heißt Rebell *عاصي* (*ja' si el-messäs 'al-er-romah* „will der Ochsenstecken gegen die Lanze rebelliren?“ sagt der Beduine; vgl. Bastian, Zeitschr. für Ethnologie, 1873 S. 277), oder der Hartherzige, Ungastliche (*opp.* נָרִיר), der die Beduinen nicht als Gäste aufnimmt, oder der Gewaltthätige, der ihnen mit bewaffneter Hand allen möglichen Schaden zufügt. 3) kann לָקַט 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“. לָקַט ist die spät (Ende December und Januar) bestellte Wintersaat, die nur gedeiht, wenn im Nisân (April a. St.) der מְלִקוֹשׁ „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 *hazzi mulakkas el-jôm*, mein Glück ist heute noch rück-

ständig d. h. ich verkaufe nichts; *ilakkas* (= تَلَقَّس) sich verspäten; *mutelakkis* sich verspätend; ferner: *lakis* (لָקִישׁ) und *luksi* (لִקְשִׁי) verspätet, von jeder Sache: von der Aussaat, der Reife, von einem den Eltern im Alter geborenen Kinde; der Gegensatz ist *bekri* (בְּכִיר), *bekir* (בְּכִיר) und *bedri* (בְּדִיר). In Tünis hörte ich die Spätsaat *zer'a lakkis* (זֶרַע לָקִישׁ) nennen. Demzufolge müßte das hebr. לָקַט, verspätet bed., was hier keinen Sinn gibt. Daher ist es wol als Denominativ zu nehmen: von מְלִקוֹשׁ würde es, als Spätregen kommen bed. d. h. der Frucht die letzte Hilfe bringen, was antiphrastisch s. v. a. „den Garau machen“ sein könnte. Wäre diese Metapher eine sprichwörtliche Redensart gewesen, so würde der Einwand, daß es zur Traubenreife (im August) keinen מְלִקוֹשׁ gibt, nichts sagend sein. Doch mag es richtiger Denominativ von *lakis* sein, mit privativer Bed. wie שָׁרַשׁ זָבָב 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 *lakis* zurückführen mag, genöthigt ist, für die Wurzel לָקַט eine Grundbedeutung zu statuiren, welche die Bedd. „hinter Andern oder zuletzt kommen“ (vgl. לָקַט u. מְלִקוֹשׁ) und „hintereinander oder das Letzte nehmen“ (לָקַט vgl. לָקַט) 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. *أثنت* (أثنت) und *أثنت*. Im Kāmūs findet sich folgende Angabe: اللِّقَّتُ الجَمْعُ بالسُّرْعَةِ والاستيعابِ d. h. *lakl* (= لָקַט) ist das Zusammenraffen mit Hast und größtmöglicher Vollständigkeit. *Wetzst.*

behelfen müssen, sagen v. 7. 8. Nackt (צָרוֹם Acc. des Zustandes: in nacktem entblößtem Zustande, arab. *urjānan*, vgl. Ewald *gramm. arab.* § 552) übernachteten sie ohne etwas auf dem Leibe zu haben (s. über לְבִישׁ zu Ps. 22, 19), und nicht haben sie (לְיָיִן erg. לְיָהֵם) eine Bedeckung oder Hülle (dem Begriffe von בְּגָדִים 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 הִבְקִי 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 מִירוֹם *Dechi*, מִירוֹם *Munach*, wonach zu übers. wäre *ab inundatione montes humectantur* ist falsch; מִירוֹם hat in korrekten Texten gleichfalls *Munach*, das andere *Munach* ist wie 23, 5^a. 9^a. 24, 6^b 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 Männer
Und die Seele Durchbohrter schreiet —
Und Eloah rechnet es nicht als Widersinn.

Subj. sind wie v. 2—4^a solches Verübende, deren es mehr als Einen gibt. Die Accentuation von 9^a (*Dechi* מִירוֹם, *Munach* מִירוֹם) setzt *ירום* 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 מְבִיחַ יְרוֹם 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 מְבִיחַ יְרוֹם *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, 9^b von Pfändung zu verstehen, aber 1. würde der Dichter dann was er schon v. 3 gesagt tautologisch wiederholen; 2. wäre *הִבְקִי* pfänden wider die Logik des Wortes mit *עַל* construiert. Die Deutungen ‚Pfand auferlegen‘ (Ew. Hahn) oder ‚überpfänden‘ (Hirz. Welte Hgst.) oder ‚pfändend bedrücken‘ (Schlotts.) oder ‚Pfändung anlegen‘ (Hitz.) sind gewaltsam und die Erkl. Rabbags (unter den Neuern Ges. Arnh. Vaih. Stiek. Hlgt. 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. *הִבְקִי* bed.

ja auch ‚verderben, schädigend, schelmisch handeln‘ (z. B. arab. *el-chābil* Beiname des Satans), in diesem Sinne kommt es 34, 31 vor und kann wie mit *ל* so auch nach Analogie von *הָרַע עַל* 1 K. 17, 20 mit *עַל* construiert werden: so wird also der Dichter durch diese Constr. das eine *הִבְקִי* von dem andern 22, 6. 24, 3 unterschieden haben und es wird mit Umbr. von 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 Leibeigenen gemachten *עֲנִיִּים*, und der Dichter wiederholt zwar hier 10^a was er schon 7^a (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 *النَّاصِبِ عَلَى الْحَالِ*, wie v. 7) schleichen sie hin (*הִבְקִי*) Intensivum des *קָל* wie 30, 28) ohne (*מִבְּלִי* = *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 (*שְׁוִירָיו* wie *שְׁוִירָיו* Jer. 5, 10., chald. *שְׁוִירָיו*), also unter strenger Beaufsichtigung, pressen sie Oel (*הַמְּבִיחַ* ein nur hier vorkommendes *Hi. denom.*, vgl. das verdächtige *הַמְּבִיחַ* Jes. 19, 6), die Weinkufen (*לַקְוִיִּים* *lacus*) treten sie und dursten doch (*fut. consec.* nach Ew. § 342^a), ohne von dem aus den Keltern (*תֹּרְחָלָה* *torcularia*, von denen das V. *תֹּרְחָלָה* hier auf die Kufen übertragen ist) ablaufenden Moste ihren Durst stillen zu dürfen. Böttch. übers.: zwischen ihren Baumreihen, ohne rechts und links zuzulangen 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, 12^a mit Umbr. Ew. Hirz. Dillm. wie Peschitto מְבִיחַ zu lesen, aber wie im Syr. *mîtê* so bed. auch im Hebr. מְבִיחַ als Nomen überall Todte (arab. *maûtâ*), nicht Sterbende (arab. *maûtâna*), weshalb Ephrem das Präs. ‚sie ächzen‘ durch das Perf. ‚sie haben geächzt‘ erkl. Die Aussprache מְבִיחַ hat also ihr gutes Recht, aber schwerlich richtig stellt die Accentuation, indem sie מְבִיחַ mit *Mahpach*, מְבִיחַ 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 מְבִיחַ als zu wenig sagende Subjektsbezeichnung erschien, scheint jene Accent. veranlaßt zu haben; möglich auch daß man mit *עִיר* die Bed. Ingrim (Hos. 11, 9¹) oder

1) Man kann dort auch übers.: ich werde nicht kommen als eifernder Feind, mit *ד* der Eigenschaft = *بِصِفَةِ الْعَبِيرِ* (vgl. Jer. 15, 8 *עִיר* parall. *עִיר*) n. d. F. קים 22, 20 (s. dort).

Beängstigung (Jer. 15, 8) verband, vgl. *غَيْبَةٌ* (Freytag falsch *غَيْبَةٌ*) Eifersucht, Zorneifer (= *קִנְיָה*). Wir fassen *מִיָּדָם* 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. *נָאֵס* ist wie Jer. 51, 52. Ez. 30, 24 vom Aechzen der Sterbenden gemeint, wie auch 12^b zeigt: die Seele tödtlich Verwundeter schreiet; *הִלְלִים* 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 Hilfe, aber *שָׁעַר* bed. an sich nur heftig schreien, nicht um Hilfe schreien. Dergleichen Gewaltthaten geschehen ohne daß Gott dem steuert: *לֹא יִשְׂרִים הַמַּלְאָה*. Man faßt dies gemeinhin = *לֹא יִשְׂרִים בְּלִבּוֹ* 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 *אֵל* 37, 14 eingeführt. Also wird man *יִשְׂרִים* nach 4, 18 (vgl. 1, 22). 1 S. 2, 15 zu verstehen haben: *non imputat* er rechnet nicht *הַמַּלְאָה* an, gleich als ob solches unmenschliche Handeln keine wäre, d. h. ahndet sie nicht. *הַמַּלְאָה* ist Abgeschmacktheit (6, 6), Ungereimtheit, Widersinnigkeit, hier der sittlichen Weltordnung hohnsprechende und doch ungeahndet bleibende Unsittlichkeit. Der Syr. liest *הַמַּלְאָה* 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 Dämmerung.
Er denkt: „kein Auge soll mich erkennen“
Und Verhüllung des Gesichtes legt er an.

Ruetschi hat Recht, daß *הַמַּלְאָה* 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, näm. als Feinde des Lichts, dargestellt werden; das *ב* von *בְּיָדָיו* benennt wie Ps. 54, 6 (s. dort) die Kategorie in welche sie fallen (vgl. 36, 14. 34, 36). Das an sich entbehrliche *הָיָה* (vgl. Spr. 3, 26) besagt was sie durch Selbstbestimmung geworden oder als was sie geartet sind, näm. als *ἀποστάται φαρτός* (Symm.), *מִיָּדָם* bed. eig. sich wider etw. stemmen, steifen,

aufflehnen ($\sqrt{\text{מר}}$ 23, 2), *מִיָּדָם* also den Widerstrebenden, Widerspenstigen (wie arab. *mārid*, *merid* vgl. *mumārī* unfügsam dem Willen eines Andern); die Verbindung *מִיָּדָם אֵוִיר* (nicht mit *Makkef*, sondern zwischen beide Wörter gesetztem oboren Zeichen des *Olevejord*) 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 (*הִיבִיר* wie v. 17. Ps. 142, 5. Ruth 2, 19 sich theilnehmend für etw. interessiren) und lassen sich nicht nieder (*יָשַׁב*, Hier. *reversi sunt* nach der falschen LA *יָשַׁב*) 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 tieferer 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 *לְאֵוִיר* anhebt. Das heißt nicht: gegen Abend, denn *אֵוִיר* hat im bibl. Hebr. nicht die Bed. Abend, in welcher es im talm. Hebr. vorkommt (s. Levy Chald. WB u. *אֵוִירָא*), und die Conj. *לֹא אֵוִיר* (Reifmann) brauchen wir auch nicht. Der Sinn ist vielmehr, daß gegen Tagesanbruch hin (vgl. *הִבְקִי אֵוִיר* 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, näm. um niederzuschlagen (vgl. zu *יָשַׁב* Ges. § 142, 3^c) Unglückliche und Arme, welche einsam und wehrlos vorüberziehen; man hat die Vorstellung des finstern Hinterhalts, in welchem der Wegelagerer auf der Lauer liegt, hinzuzunehmen. Daß *יָבִילְאֵוִיר* nicht anders als *primo mane* gemeint ist, zeigt der Gegens. *יָבִילְאֵוִיר* 14^c. 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 *יִהְיֶה* 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 *יָדָה* nicht anders als 18, 12. 20, 23. 23, 9 u. ö. nur dichterische Kürze für *יָדָה*: 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 wahrnehmen), 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 adopena cucullo*, Apulejus in I. IX der Metam.: *probe capite contectum*. *מִיָּדָם* ist etwas wodurch er sein Gesicht unkenntlich macht (LXX *ἀποκρυβῆ προσώπου*) wie arab. *sitr*, *sitbre* Vorhang, Schleier, also die Gesichtshülle, Mumme oder wie wir mit

einem vom arab. *مسكحة* 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 *חָרַר* ist, wie das Folg. zeigt, die Diebsbande. Das sonst mit *בָּ* verbundene *חָרַר* (in etwas einbrechen) hat hier den Acc. *בְּהֵימָם* bei sich, wie in dem talm. *חָרַר לְשׂוֹנוֹ* den Zahn jemandes stochern (und dadurch lockern) *Kidduschin* 24^b. Nach Trg. Ralbag und überh. altjüd. Deutung schließt sich 16^b eng an *בְּהֵימָם* an: Häuser die sie sich am Tage für den Einbruch und die Art und Weise der Ausführung bezeichnet haben, aber *חָרַר* bed. nirgends *designare*, immer *obsignare* versiegeln, unter Verschuß 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 (*לְמַעַן* nicht mit *Athnach* zu accentuiren, sondern mit *Mugrasch*); sie kennen das Licht nicht d. h. haben keine Gemeinschaft mit ihm (Schlottm.), denn das bibl. *אֲנֹכְחָא* *אֲנֹכְחָא* 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 *חָרַר* bed. nicht ‚zugleich‘, sondern ‚zusammen‘ 2, 11. 9, 32.; die Wortstellung *לְמַעַן חָרַר* (ihnen zusamt) ist wie Jes. 9, 20. 31, 3. Jer. 46, 12. Auch übrigens gibt *בָּקֵר* 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; *סָרַר מַיִם* ist vermutlich der *mendil* oder Frauenschleier, der noch heute (in *Hauran* ausschließlich) *sir* 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 *mendil* 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, der Frevler wäre zu übers.: der Morgen ist ihnen Todesschatten, so müßte *בָּקֵר לְמַעַן צַלְמֵי* *Dechi Mercha Athnach* haben, was ohne Bezeugung. Es ist *Munach Munach Athnach* accentuirt und das zweite *Munach* steht stellvertretend statt des *Dechi*, dessen Interpunktionswerth es repräsentirt, also ist *בָּקֵר לְמַעַן* nach den Acc. nicht Subj. (LXX Trg. Hier.), sondern Präd.: Morgen ihnen ist der Todesschatten. Aus dem Plur. wird mit *יָבִיר* 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 ‚furrum‘ 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. Hlgt. 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 *וַיִּפְצֵץ* 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 Wasserflächo, 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 *אֵל-יִמְנָה* statt *לֹא-יִמְנָה* er-

warten ließe. 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 אמרה noch ein אמרה 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 18^a von ihrem Entwischen, 18^b von ihrem Wohnen an schauerlichen Orten, 18^c 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 rafften Schneewasser weg —
So die Unterwelt die gesündigt.
20 Mutterschooß vergift 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 Vergleichspunkt 18^a 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 (הלקה v. הלקה 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 (פנה פנה) wenden, sich wenden, vgl. assyr. *punu* = פנה Tageswende d. i. Abend, mit פנה als Locativ = פנה, 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 *bullae*). So Trg. Symm. Hier. u. A., aber die Bed. schäumen läßt sich nicht erweisen, wogegen קצה *confringere* durch קצה Zerknickung Jo. 1, 7 und كصف gesichert ist, so daß als קצה als Synon. von אף eig. den Ausbruch bed. und sich zu בקרה 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 18^a 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 חטאי nicht נן, sondern entweder nur copulatives ו (Spr. 25, 25) oder gar nichts (Spr. 11, 22) zu ergänzen ist. חטאי ist virtuelles Obj.: *eos qui peccarunt*, 19^b ist ein Musterbeispiel äußerster Kürze Ges. § 156, 4^b. Sandboden (צורה) dürres Land ohne natürliche Feuchte), dazu (צו, nicht: desgleichen) Sonnenhitze — diese beiden, von unten und oben zusammenwirkend, rafften hinweg (גזל veru. גזר / גז schneiden, losschneiden, abreißen, arab.

حجر fut. i von einfallendem, abnehmendem Wasser) Wasser von (geschmolzenem) Schnee (welches aus keinem Quelle gespeist wird und deshalb bald absorbiert ist) und die Unterwelt rafft diejenigen hinweg welche gesündigt (= גזלה את-אשר חטאי) — 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 vergift ihn רהם die Gebärmutter d. i. die Mutter die ihn geboren (*matrix* synekdochisch für *mater*), es saugt Gewürm ihn aus (מקו) für מקוה nach Ges. § 147^a *sugit eum*, von welcher Grundbed. des Saugens oder eig. des Schnalzens mit der Zunge, arab. مطبق, dann die Bed. süß s. 21, 33 ausgeht, Syr. *metkat ennun remto*, Ar. *intassahum* von dem synon.

مص = מצץ, מצה, מזה, vgl. das der Bed. noch näher liegende كئل), man denkt seiner nicht mehr und so ist denn gebrochen gleich einem Baume (nicht: einem Stabe, was נץ nie, auch nicht Hos. 4, 12., geradezu wie das arab. *asā*, *asāt* bed.) der Frevelsinn (*abstr. pro concr.* wie 5, 16). Weil קצה persönlich gemeint ist, kann sich רצה 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 gebärfähige unfruchtbare (Gen. 11, 30. Jes. 54, 1) und deshalb hilflose Weib, der keine Söhne schützend und wiederauf helfend zur Seite stehen (Ps. 127, 5), rein abweidete d. h. ausplünderte und nie einer Wittwe Gutes that, vielmehr sie schnöde zurückstieß. Das V. רצה nach Trg. in der Bed. *confringere* als Nebenform von רצה, רצה 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 רצה für רצה 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 lauhin 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 v. 22^a ist nach unserer Auffassung nicht entgegengesetzend, sondern fortsetzend. Subj. ist Gott. Das sonst von Gnade Ps. 36, 11. 109, 12 vgl. Neh. 9, 30 und Zorn Ps. 85, 6 gebräuchliche מִשָּׁהּ in die Länge ziehen ist hier auf die Person übertragen: hinfristen, am Leben lassen. אֲבִירִים 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 אֲבִירִי) steht (wieder) auf und traut nicht auf das Leben d. h. Wiedergenesung und Verzweiflung daran finden sich zusammen. Statt den zweiten Satz als Umstandssatz mit וְיָרָא unterzuordnen, stellt der vorliegende Ausdruck das Wiedererstehen und die Erwartung des Gegenheils, in die es hineinfällt, auf gleiche Linie. Zu וְיָרָא vgl. Ps. 27, 13. וְיָרָא ist poetischer Aramaismus wie מִלֵּין 4, 2. 12, 11. 15, 13 und häufig. Er (Gott) gibt ihm לְבַטָּח in Sicherheit näml. zu leben oder auch, da לְבַטָּח virtuelles Obj. und לְבַטָּח das des Zustandes ist (vgl. לְרֵב 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 לְבַטָּח 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-טִבְיָהּ oder dergl. etwas (8, 15), weshalb Hupf. wenigstens die Umstellung וְיִשְׁעֵן לְבַטָּח vorschlägt. Wir übers.: er wird gestützt d. i. aufrecht gehalten und immer wieder aufgerichtet. In 24^b folgt die Grundangabe: seine Augen (עֵינָיו = עֵינֵי יָרְוִי)

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 24^a zu erklären, obgleich die Accentuation (רוֹמֵי *Mahpach*, מֵעַט *Asla legarmeh*) anders verbindet: sie stehen hoch eine kurze Zeit und sind nicht mehr. Das V. רוֹמֵי 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 רוֹמֵי scheint רוֹמֵי wie ein mittelvocaliges Verbum *med. O* behandelt und das Dagesch ist sogen. *Dag. affectuosum* (Olsh. § 83^b), aber die bezeugtere Schreibung ist רוֹמֵי, welches wie רוֹמֵי Gen. 49, 23 und wahrsch. וְרוֹי Jes. 1, 6 die Form eines Verbum ע״ע *med. O*, also רוֹמֵי (Ges. § 67 Anm. 1), voraussetzt. רוֹמֵי mit folg. ׀ des Nachsatzes bildet einen Satz für sich, wie öfter ׀ רוֹמֵי (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 (*εὐθραστά*) ausdrückend: ein wenig, so ist er hin (wieder Uebergang aus dem Plur. in den distributiven oder individualisirenden Sing.). Sie sind näml., wie 24^b weiter beschreibt, mit Einem Male (Perf. wie z. B. Ps. 118, 12) geduckt, werden gleich allen andern Menschen (vgl. Num. 16, 29) eingerafft; הִקְבְּצוּ (wofür es auch hebräo-chaldäisch וְהִקְבְּצוּ vgl. וְהִקְבְּצוּ 4, 20 heißen könnte) ist nach rein chaldäischer Weise (z. B. וְהִקְבְּצוּ Dan. 6, 25) mit Zurückwerfung der Verdoppelung von dem zweiten Stammbuchstaben auf den inlautenden ersten gebildete *Hofal*-Form für וְהִקְבְּצוּ v. וְהִקְבְּצוּ sich ducken (Ps. 106, 43), sich senken (Koh. 10, 18), vgl. מִלֵּי schwinden machen, annulliren, und הִקְבְּצוּ (wofür Olsh. וְהִקְבְּצוּ nach Ez. 29, 5 lesen möchte) bed. gemäß der Grundbed. von קָמַץ *comprimere, constringere, contrahere* (verw. קָמַץ, קָמַץ, קָמַץ vgl. קָמַץ nach unserer Ausdrucksweise: in den polnischen Bock spannen — eine Schulkinderstrafe): sie werden zusammen- oder eingerafft d. i. dem Leben entzogen, wie arab. قَبَضَ اللهُ (كَمَطُوا أَلْهَامِ) und passiv قَبِضَ 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. قَبَضَ *constrictamprehendit dorcadem* (Hitz. nach Jes. 51, 20) ist nicht angezeigt, das Wort besagt nur momentane Packung und Einziehung. Entsprechend diesem Begriffe (vgl. قَبَضَ *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 abgesichert und die stehen gebliebenen Halme zur Düngung des Ackers verbrannt zu werden pflegten, s. Ges. *thes.* u. קָשׁ). Ueber וְהִקְבְּצוּ (*fut. Ni.* = וְהִקְבְּצוּ) 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 *לבל* 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 *לבל* = *לבל* im Bedingungssatze 9, 24), wer kann mich (das Gegentheil beweisend) lügenstrafen und zunichtemachen (*לבל* = *לבל* Ew. § 321^b) meine Aussage? *לבל* ist s. v. a. *לבל* (Ew. § 321^b), viell. indem *לבל* als urspr. Infin. von *לבל* (vgl. *לבל*) im Sinne von Nichtsein (*العدم*) gedacht ist.

Aus der Rede des Eliphaz 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 Eliphaz 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 Eliphaz 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 Eliphaz 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 in voraus seines Sieges gewiß, denn sein Selbstbewußtsein trägt 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 gefühllos, 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 Eliphaz 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 Leidensgeschickes, welches hierdurch immer peiniger wird, wird noch räthselhafter durch die Kehrseite, welche näher zu betrachten er von Eliphaz 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: wem 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 schafft 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 Weibgebörner!
- 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 triumvirovum sonuit, magis receptui carentis 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. *הַמַּשְׁלֵל* ist ein substantivirter *inf.*

abs. wie וַיִּשְׁלַט ; das sonst causative *Hi.* (herrschen machen) kann auch wie das *Kal* herrschen oder auch als innerliches Transitive Herrschaft üben (s. zu 31, 18), וַיִּשְׁלַט also das Herrscherwalten bed. $\text{עָשָׂה$ mit zu ergänzendem הָיָה , 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 אָנִי zu erg.) als im partic. Untersatze (Ps. 7, 10. 55, 20. Hab. 2, 10) wegleibt, 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 עָשָׂה weder nach 1 K. 14, 6. Ps. 69, 4 als Appos. des Suff. mit עָשָׂה (Hitz.) noch als Attribut mit וַיִּשְׁלַט (Schlottm.) zu verbinden. בְּמַרְוֵימָיו gehört nicht zum Subj.: er in seinen Höhen d. i. von seinem Himmels-thron 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 ministrant 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 עָשָׂה שְׁלוֹמִים 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 בְּמַרְוֵימָיו , welche an Jes. 24, 21 erinnert, wo eine solche friedestiftende Gerichtsthat Gottes an dem in der Völkerwelt verführerisch wirksamen Geisterheer der Himmelshöhe für die Endzeit verheißt wird, tritt in v. 3 בְּיָדָיו , gleichen Sinnes mit dem sonst gebräuchlichen בְּיָדָיו ; 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 אֵינְרָיו (dichterisch für אֵינְרָיו wie בְּיָדָיו Nah. 1, 13) unmittelbar auf Gott: sein Licht im Untersch. von dem abgeleiteten Lichte der Himmelscharen. Aber weder ist mit Umbr. zu verkl.: wen überwindet nicht sein Licht (עַל קִיּוֹם 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 $\text{יָנִיחַ} = \text{יָנִיחַ}$ läßt sich nicht durch 11, 17 rechtfertigen. Wir verkl.: 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. Hlgt., 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 Weibgebörner! 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 עֲרֵי-הָרִיב (עֲרֵי beim logischen Subj. in bejahendem Satze *adeo* vgl. Hagg. 2, 19., in verneinendem *ne . . quidem* Ex. 14, 28) sogar was von Mond anlangt, so (לֹא יֵלֵא mit ו des Nachsatzes wie 23, 12., woneben sich auch die LA לֹא יֵלֵא ohne ו findet) scheint er nicht helle, $\text{וְהָיָה} = \text{וְהָיָה}$ v. $\text{וְהָיָה} = \text{וְהָיָה}$.¹ So übers. LXX Trg. Hier. Gecatilia, wogegen Saad.: $\text{لَا يَرْحَلُ بِمَشِيمَتِهِ}$ er (der Mond) wandert (durch seine Stationen مَنَازِل) nicht nach seinem (Gottes) Willen, indem er وְהָיָה von וְהָיָה Zelt ableitet und weil לֹא יֵלֵא , 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 וְהָיָה oder וְהָיָה wov. וְהָיָה Jes. 13, 20 = וְהָיָה und, was entscheidender, diese Uebers. bedarf, um einen passenden Sinn zu geben, eines willkürlichen Zusatzes. Deshalb fassen wir וְהָיָה als einmal in der Schriftsprache gewagte Form für וְהָיָה , wie einmal Jes. 28, 28 וְהָיָה für וְהָיָה 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 Wurm 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 Eliphaz 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 يُرْحَلُ , Ew. hat richtig يُرْحَلُ , aber punctirt wie Ges. irrig بِمَشِيمَتِهِ (*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 Eliphaz 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 Ijjob 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 Geschehisse verhelfen könnte! **לֵא-כֹחַ** ist nur dem Sinne nach s. v. a. **לֵא כֹחַ לִי** (אִיךָ) **לֵא** und **לֵא-עַיִן** s. v. a. **לֵא-עַיִן** (לא עי לי); 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 **הַיָּדָיִם**, welches hier als subjectivirtes **יָד** (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 Eliphaz, von welchem Bildad den Inhalt seiner kurzen Declamation erborgt hat. Da dies der Sinn von 4^b, so könnte es scheinen, daß **אֶרְבִּי** mit wessen Beistand (Arnh. Hahn) bed. will, aber da **הַיָּדָיִם** 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 verlaublich die Worte (LXX *τινι ἀνήγγειλας ῥήματα*) d. i. wen mit diesen Worten,

die nichts als Phrasen (15, 13), meinent 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 Scheol ihm gegenüber,
Und keine Decke hat der Hölleabgrund.
- 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 Schatten gestalten drunten fallen in Schreckenswindungen gleich den Schmerzenswindungen einer Gebälerin, so oft sich, wie etwa bei Seesturm und Erdbeben, diese Majestät ihnen zu fühlen gibt. Ueber **רָפְאִים** s. Psychol. S. 409; das B. Iob trifft im Gebrauche dieser Benennung mit Ps. 88, 11 zus., der Sing. lautet **רָפְאָה** (רָפְאָה), was sowol den Riesen

oder Recken (v. **רָפְאָה** = **رَفَعَ** hoch s.) bed., als den Schläffen (v. **רָפְאָה** matt s. vgl. **رَفَأَ** besänftigen, beschwichtigen; **رَافٍ** still s.) d. i. den zwar nicht existenzlos, aber ohne reges Leben im Lande der Stille (**הַמְקִיָּה**) Befindlichen (vgl. **הִלְיָה** Jes. 14, 10 geschwächt d. i. in den Zustand eines *rafa* versetzt w.). Ob **רָפְאָה** *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 *ā*, 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 **שָׂאֵל** anscheinend wie Jes. 14, 9^b als Masc. gebraucht; in der That aber geht das Präd. dem weiblichen Subj. in der Grundform voraus. Ueber **אֶרְבִּיּוֹן** s. zu Spr. 15, 10. Wie Psalm 139, 8 die Gegenwart Gottes in Scheol bezeugt, so hier Iob (vgl. 38, 17) wie Salomo Spr. 15, 10 daß die Scheol ihm gegenwärtig ist, daß er ein bis in die unterirdischen Tiefen des Todtenreichs hindurchdringendes Wissen besitzt, vor welchem Alles *γυμνά καὶ τετραχλισμένα* (Hebr. 4, 13) ist. Die Part. 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 **צְמִיּוֹן** den nördlichen Theil der Erde, wo die höchsten Berge und Felsmassen emporsteigen (weshalb Jes. 14, 13 **צְמִיּוֹן** parall. mit den Sternhöhen 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 7^b den Erdkörper genannt haben sollte, erst den Theil und dann das Ganze; 2. wird נָשָׂא nie von der Erde, überall vom Himmel gesagt, von dessen Hinspannung es der stehende Ausdruck ist (נָשָׂא 9, 8. Jes. 40, 22. 44, 24. 51, 13. Sach. 12, 1. Ps. 104, 2., נִשְׂאָה Jes. 42, 5., נָשָׂא Jer. 10, 12. 51, 15., יָרַי נִשְׂאָה Jes. 45, 12); 3. erwartet man neben Nennung der Erde die des Himmels, und so wird denn צָפַי mit Rosem. Ges. Umbr. Vaib. 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 (צֶשֶׁת 9, 9), dort (im Rücken des Stiers, eines der nördlichen Sternbilder der Ekliptik) die Gruppe des Pleiaden-Siebengestirns (בְּרִימָה ebend.), dort auch unterhalb des Stiers und der Zwillinge der Orion (בְּרִימָה ebend.). Der Einwand, der Himmel sei nicht über הָאָרֶץ, sondern über der Erde ausgespannt, ist nichtig; denn die Erde trägt doch den Himmel nicht, sondern er hat zum Träger das רֵחַו d. i. das unermessliche Vacuum des Weltraums,¹ parall. בְּלִימָה Nicht was = Nichts (vgl. das gleichbed. neuarab. *lās* oder auch *mās*, zusammengesetzt aus لا, ما und شيء Sache). Also: der vom arktischen Pol aus über der Erde sich wölbende Himmel und die Erde selbst schweben frei ohne Stütze im Welt-raum. 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 zusammengeklammer-ten Erdkörpers gemeint. Man darf aus Iobs Aussage nicht die dem Altertume noch unbekanntes 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 umwölbt den Anblick des Thrones,
Weithin darüber brekend 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 entluden, den Erdboden ersäufen würden, aber Gottes Allmacht hält die Wasser in den Wolken-schläuchen zusammen, so daß diese unter der Last der Wasser (תְּהִיָּה) 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 abreg-

1) Nach altpersischer Lehre ist es der leere Raum (das *Vāi*), in welchen die Erde hineingeschaffen wird (Ausland 1868 S. 413). Vgl. meine Biblische Studie über das Nichts, Luth. Zeitschr. 1876, 1.

nende dicht und schwarz bewölkte Himmel der sich einstellenden Regenzeit beschrieben. נָשָׂא bed. fassen, architektonisch: mittelst Bälkung zusammenfassen oder zusammenklammern (s. Thenius zu 1 K. 6, 10 vgl. 2 Chr. 9, 18 בְּאֲזוּיָם *coagmentata*), dann auch wie gewöhnlich im Chald. und Syr., (mittelst Querbalkens) verschließen (Neh. 7, 3), hier von Versperrung mittelst Umwölkung. Hitzigs Conj. פָּנִי כְּפָה das Angesicht des Vollmonds ist ein sinniger Einfall, aber der Text wie er lautet ist schöner: Er sperrt oder schließt פָּנִי-כְּפָה die der Erde zugekehrte Vorderseite des Gottesthrons, so daß dieser von Wetterwolken wie von einer Kugel 36, 29. Ps. 18, 12 verdeckt ist. Der Gottesthron, welcher hier wie 1 K. 10, 19 כְּפָה statt כְּסֵא geschrieben ist (vgl. arab. الكرسی

elkursi oder dialektisch auch *elkursi*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 פָּרְשָׁו עָלָיו עֲנַי darüber hinbreitend das von ihm heraufgeführte Gewölk. Gewöhnlich sieht man פָּרְשָׁו als Chaldaismus für פָּרְשָׁי an, aber ohne gleichartigen Beleg für diese Pathachirung der 3 *pr. Pi. (Pil)*; es ist *inf. absol.* (Ew. § 141^c): *expando*. Ges. u. A. halten dieses פָּרְשָׁו für eine Mischform aus פָּרַשׁ und פָּרַי,² aber das V. פָּרַשׁ (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 פָּרַשׁ 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 פָּרְשָׁי (mit *Sin*) vorgezogen wird, die überall da unterzuliegen scheint wo פָּרַשׁ durch פָּרַשׁ עָלָיו er breitet drüber hin erklärt wird wie *Schabbath* 88^b vgl. *Schemoth rabba* c. 42., wo 9^b mit Anwendung des sogen. Notarikon akrostichisch zerlegt wird: פָּרַשׁ רָחוּם פָּרַשׁ עָלָיו שָׂרֵי זָרִי עָנַי עָלָיו den Glanz seiner Wolke. פָּרַשׁ ist eine Steigerungsform von פָּרַשׁ = פָּרְשָׁו, welches mittelst Dissimilation zu פָּרְשָׁו geworden ist (vgl. אֲשָׁכַל, אֲשָׁכַל); ähnlich gebildet sind פָּרַשׁ = פָּרַשׁ, פָּרַשׁ, פָּרַשׁ, פָּרַשׁ; ähnlich gebildet sind פָּרַשׁ = פָּרַשׁ, פָּרַשׁ, פָּרַשׁ, פָּרַשׁ

(פָּרַשׁ) auseinanderspreizen; das Assyrl. kennt ein Quadriliterum פָּרַשׁ *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. תְּהִיָּה bed. wie 11, 7. 28, 3. Neh. 3, 21 das Aeußerste, die äußerste Grenze und תְּהִיָּה אֵרֶץ gehört genitivisch zus., wie das

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 trilaterorum duorum dissolutorum partibus conjunctis formata* verneint, aber mit Unrecht (vgl. zu 21, 23).

Tarcha bei Ersterem richtig angibt, wogegen איר mit *Munach*, dem hier regelrechten Stellvertreter des *Mugrasch*, versehen ist. Gott hat abgezirkelt (זָרַק 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 עיר-הכליה adverbial: aufs genaueste und ziehen היר zu איר 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 Nch. 3, 21 *eo usque ubi domus Eliasib desinit* vergleicht. עַם 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. ירוקש *Pulal* wie ירוקלי v. 5; dem V. ריה ist die Bed. heftiger beschleunigter Hin- und Herbewegung gesichert durch das targ. ארוקש = ארוקשץ 9, 6 und das talm. רפרה von schwappender Milch, blinkenden Augen (vgl. ירה Augenblick und רף, *fut. i. o. nictare*), schlagenden Flügeln (vgl. רף und רפר, *movere, motitare alas*), scrupulirendem Denken. גירה ist der die Mächte der Naturwelt entbindende oder bindende göttliche Allmachtruf; das Staunen der Himmelsatlante ist nach der Wurzelbed. des גמה (verw. שגם) als Erstarrung zu denken, welche widerstandslos dem göttlichen Impulse nachgibt. Daß רגע 12^a 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 *κἀτάκλιον* übers. läßt: das V. vereinigt in sich die entgegengesetzten Bedd. der Verunruhigung und der Beruhigung, indem es urspr. wippen (vgl. רגע 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. *ragca* gerinnen, gefrieren, sich verdichten; רגע 7, 5 *contrahit se, coit*) als in unruhige Bewegung gerathen oder versetzen bed.; die Conj. געיר nach Syr. (der *go'er bejamo* übers.) ist überflüssig. Den Schreibfehler יברוכניו berichtet das *Keri*. Ueber ריה, welches auch hier von LXX *τὸ ζήτος* übers. wird, s. zu 9, 13. Es ist nicht vom Ungestüm des Meeres gemeint, wozu רגע nicht paßt, sondern von einem Seeungestüm, welches gleich dem Krokodil und dem Drachen zum Emblem Pharaos und seiner Macht geworden ist, wie Jes. 51, 9 f. diese Grundstelle verwandt hat. Hier bez. ריה ein dämonisches Ungeheuer; auch in v. 13 darf man sich nicht durch Jes. 51, 9 bestimmen lassen, נחש ברמה wie dort חמין von Aegypten zu verstehen. Aber für die richtige Fassung des חללה ist diese Lehnstelle ein wichtiger Fingerzeig. Vor allem steht fest, daß שפרה nicht *perf. Pi.* = שפרה ist, sondern 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 ירוי 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 13^a und 13^b zusammenhanglos 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 13^a entscheidet, indem beide Verszeilen in den engsten Zus. treten. נחש ברמה (ברמה) 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-hajja* die Schlange z. B. bei Firuzabádi: „die *hajja* ist ein Sternbild zwischen dem kleinen Bär (*farkadân* den beiden Kälbern) und dem großen Bären (*benât en-na'sch* den Töchtern der Bahre)“, oder *et-tanin* der Drache z. B. bei einem von Hyde zu Ulugh Beighs Stern tafeln p. 18 angeführten Schriftsteller: „der *tanin* 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 חילי (der Köcher, wol zu untersch. von חלי und חלי, den Zodiacal-Sternbildern des Widders und Wassermanns).² ברמה, 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 μόνον, Hier. *serpentem vectem*; Symm. ὄφιν συζλεύοντα (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 ברייה, weil er einen Riegel bildet (מכרייה) 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 נחש (Drachen), um diese Himmelskörper wie mittelst eines Weberbaums (מטרי אררייה) zu verbinden und ließ ihn am Firmamente von einem Ende zum andern sich erstrecken wie einen Riegel (כברייה), wie eine mit Kopf und Schwanz versehene gewundene Schlange.“ Bei dieser Erkl. wird ברייה entw. geradezu für ברייה *vectis* genommen, oder man gibt dem mit festem Kamez versehenen ברייה (= *barriah*) 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 Punctuation 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 לַחֲתָן nur ein anderer Name für נחש ברייה 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 Machthaten — wer faßt den?

Es sind dies (אָזְכִיר zurückweisend wie 18, 21) nur קצור 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 המזלות 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. נחש (נחש) wird von Symm. hier *ψιθυρισμα* wie 4, 12 (s. dort) *ψιθυρισμός* übers. (Hier. frei *via parvam stillam sermonis ejus* wie 4, 12 *venas* tropisch für Theile); נחש ist Genitiv der Kategorie wie in נחש דברי Dt. 23, 15. 24, 1., nicht Subj. (Hitz.), als welches es anders hervorgehoben sein würde. מר ist exclamativ in ähnlicher Weise wie Ps. 89, 48 und בוי, 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 winne* 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 sich. Dem Wortgelispel steht רעם der Donner entgegen, welcher im Bereich der Gehörseindrücke das Aeußerste an Umfang und Stärke ist. Der Donner seiner Machthaten (נחש 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. 10. 6.

[Da fuhr Ijjöb 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 $\text{שִׁבְחֵי מַלְאָכָי}$ (nach Analogie der RA נִשְׂאָ קוֹל) eingeführt; מָשַׁל (eig. Aufstellung, Darstellung v. מַלְאָכָי aufrecht stehen¹) ist Rede höherer Tons und bildnerischer Form, hier wie öfter das ungekünstelte Erzeugnis gehobener feierlicher Stimmung, die Einführung gerade des Ultimatum als מָשַׁל 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 Bethuerung 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 dient 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. מַלְאָכָי nicht, sondern sich hinstellen oder darstellen.

meine Seele (Raschi), sondern $\text{הוֹרֵר מִשְׁפָּטִי}$ und הוֹרֵר נַפְשִׁי sind Attributivsätze, durch die das schwurweise Verneinte, welches, eingeführt durch כִּי (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 Beschworne enthalten; aber 1) führt כִּי zwar zuweilen das wie geschworen wird Geschehensollende ein Jer. 22, 5. 49, 13., hier aber wird Nichtgeschehensollendes beschworen, welches erst im Allgem. durch כִּי *explicit. s. recitativum*, dann seinem speciellen verneinenden Inhalt gemäß durch כִּי eingeführt sein würde; 2) läßt sich wol denken, daß „das ganze Nochsein meines Odems in mir“, accusativisch und adverbial gedacht, s. v. a. so lange mein Odem in mir sein mag $\text{כִּלְ-יְרֵר נַפְשִׁי}$ so lange nur immer, wie arab. *kullamâ* so oft nur immer), aber der Sprachgebrauch begünstigt diese Erkl. nicht, denn 2 S. 1, 9 bed. $\text{כִּלְ-יְרֵר נַפְשִׁי}$ noch ist meine ganze Seele (mein volles Leben) in mir, und für dieses *per hypallagen* vorausgestellte כִּלְ haben wir einen viell. nordpalästinisch gefärbten dritten Beleg an Hos. 14, 3 $\text{כִּלְ-רִשְׁעָ עֵין}$ *omnem auferas iniquitatem*; auch im Syr. kann man mit ähnlicher Sperrung sagen: *be jaumai den 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 Bethuern 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 vorausstehende וְיָמִירֵי bez. die selbstbewußte Menschenseele (Psychol. S. 76 f.); diese ist in des Menschen Nase (Jes. 2, 22) wie die נַפֶּשׁ im Blute; der Athmungsproceß ist die äußere Erscheinung ihres das Leben nach allen Seiten hin bedingenden Daseins (ebend. S. 82 f.). Das Suff. von וְיָמִירֵי 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 lügendgestraftes 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 (הֲלִיָּהָ לִי) mit tonlosem *ah* der Richtung 34, 10: zum Profanen mir d. i. profan sei es mir Ew. § 329^a, talm. הֲלִיָּהָ לִי gleichen Sinnes mit dem üblicheren (הֲלִיָּהָ לִי); bis ich verhauche (וְנָרִי von Collapsus des Sterbenden), werd' ich nicht¹ forthun meine Unschuld (וְיָמִירֵי Vollkommenheit im Sinne von Charakterreinheit) von mir d. i. werde ich die Behauptung derselben nicht aufgehen. Die Accentuation fast עַל-אֲקָרִי 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. בְּיָמַי ist virtuelles Obj. in partitivem Sinne wie z. B. 2 K. 10, 24 (wo יָבֵלֶשׁ 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 ($\sigma\rho\upsilon\lambda\eta\sigma\tau\epsilon\varsigma$ biblisch zum ersten Male Weish. 17, 10) gemeint, חַרְחָרָה von Gewissensbissen (*morsus conscientiae*). Alle älteren Ausl. sind hier durch das misverständene partitive בְּיָמַי beirrt, welches sie *ex (inde a) diebus meis* übers. — man hat nicht חָרַף *flectere*, sondern

חָרַף *carpere* pflücken = zwacken, hecheln zu vergleichen, wenn nicht viell. חָרַף in seiner Wurzelbed. dünn, spitz, scharf machen, von wo aus Levy und Fleischer חָרַף (wofür sonst neben חָרַף im Finium חָרַף üblich) nicht (*convitiis*) *carpere*, sondern *pungere* (synon. $\text{פָּגַעַ$) erklären.¹ In v. 7 ist יִהְיֶה 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 affektuos: das Verhältnis müsse sich umkehren, der welcher mich zum Frevler stempeln will müsse ebendadurch sich selbst als solchen stempeln, sintemal der מִיִּשְׁעֵי eines צָרִיק wirklich sich selber als רָשָׁע zeigt und den Gerechten rücksichtslos richtend gleiches wolverdientes Gericht über sich selber verwirkt. Das כִּי ist wie z. B. 1 S. 25, 26 *Caph veritatis*, indem כִּי *instar* nicht allein Aehnlichkeit, sondern auch Gleichheit bed. Statt קִיַּיִם , der ungefügteren primitiven Bildung, welche der Dichter 22, 20 gebrauchte und woneben קָם (קים 2 K. 16, 7) im Buche nicht vorkommt, lesen wir hier das schwunghaftere מִתְקַוְּיָמַי (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 רָשָׁע 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 כְּלָמַי חָרִיף pikante Rede (*animam pungens*).

2) Im Beduinischen heißt der Feind *kômāni* (vgl. קים 24, 12), ein Denominativ von *kôm* קָוֵם Kriegszustand, Fehde, aber *kôm* hat auch die Bed. eines Kollektivs von *kômāni* und man sagt gleich gut: *entum wa-ijānā kôm* ihr und wir sind Feinde und *bēnātnā kôm* 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 רָשָׁע 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, 32^a). Die Alten gehen in v. 8 mannigfach irre, indem sie בַּצֵּעַ *abscindere* ($\sqrt{\text{בצ}}$) im Sinne von (*opes*) *corradere* fassen (so auch noch Rosenm. nach Trg. Syr. Hier.) und יָשַׁל auf יָשַׁל in der Bed. *tranquillum esse* zurückführen (Blumenfeld nach Ralbag u. A.). יָשַׁל ist Obj. zu beiden Vv. (vgl. Jer. 14, 21) und בַּצֵּעַ נַפְשִׁי *abscindere animam* den Lebensfaden abschneiden ist nach 6, 9. Jes. 38, 12 zu erkl.; parall. שָׁלַח נַפְשִׁי *extrahere animam* (von שָׁלַח wov. שָׁלַח נַפְשִׁי Nachgeburt, verw. שָׁלַח נַפְשִׁי , נִשְׁלַח נַפְשִׁי , נִשְׁלַח נַפְשִׁי), näml. aus der Scheide (קִרְיָה Dan. 7, 15) des Körpers¹ (vgl. שָׁלַח נַפְשִׁי *evaginare ensem*). Das fut. apoc. יָשַׁל (= יָשַׁל) ist also der Bed. nach s. v. a. das Dt. 28, 40 intr. (*decidere*) gebrauchte יָשַׁל (Ew. § 235^e), und der Annahme Schnurrers, daß יָשַׁל wie arab. يَسَل s. v. a. يَسَأَل sei (wenn Gott abfordert), oder einer so gewaltsamen Correctur wie Lagarde's² $\text{כִּי יִרְצַק כִּי יִשְׁאַל בְּאֵלֹהֵי נַפְשִׁי}$ (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 (קִיא 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 חָרַף vergleicht, wird es ihm recht klar, welchen Trost, welche Tragkraft, ja welche geistliche Freude mitten im Leide (רַחֲמֵי 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 Streitens allmählich sich legt

1) s. über die gleiche indische Vorstellung des Körpers als *kośa* (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 יָשַׁל und יָבֵצַע 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 (יָדוֹ wie Ps. 25, 8. 12. 32, 8. Spr. 4, 11 vom Bereich und Gegenstand des Unterrichts); nicht verhehlen werd' ich אֲשֶׁר עִם-יְהוָה d. h. dem Sinne nach: welches die Grundsätze sind, nach denen er handelt, denn was bei עִם 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 12^a von größter Wichtigkeit. Die Belehrung, die Iob den Freunden ertheilen will, betrifft das Geschick des Frevlers, und indem er sagt: sieh ihr selber alle (אִתְּכֶם כְּלָכֶם) 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 (וְהִנֵּה) schärft die Frage) seid ihr in Eitelkeit (Verblendung) eitel (verblendet), näm. betreffs meiner, der ich doch so ganz und gar nicht die Kennzeichen eines רָשָׁע an mir trage? Das V. הִבֵּל 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 ἐκκαυσθῆσαν Röm. 1, 21); die Verbindung הִבֵּל הִבֵּל läßt sich nach dem sogen. *schema etymologicum* beurtheilen, so daß הִבֵּל Acc. des Objects (Ges. Ew. u. A.), aber הִבֵּל kann auch Stellvertreter des Gerundivs sein wie z. B. יָרִיחַ Hab. 3, 9. Iob beginnt nun im Folg. wie Zophar 20, 29 schloß. Was v. 13 und weiter folgt, ist nicht die Rede 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 innwerden, 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 אִישׁ רָשָׁע (wie 20, 29) für אִישׁ רָשָׁע ist Mischlestil und erinnert an ἀνθρώπος ἀσεβῶν, ἔχθρος, ἔμφορος in dem Parabelsiebent Mt. c. 13. Hinter רָשָׁע steht *Psik (Pasek)*, um nach Spr. 15, 29 den frevlen Menschen und Gott von einander zu rücken (Norzi).

עַם (wofür 20, 29 יָדוֹ) ist nach 15, 20. Dt. 32, 34 zu verstehen: das ihnen bei Gott aufbehaltene. Der Satzbau 14^a ist wie Ps. 92, 8. לְמִי, dem B. Iob im A. T. ausschließlich eigen (hier und 29, 21. 38, 40. 40, 4., also nicht bei Elihu), ist das mittelst מִי = מִי לֵאמֹר verselbständigte לֵאמֹר. 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 שְׂרִירָיו 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. הָרֵב, הָרֵב, הָרֵב und מָרָו erscheinen auch Jer. 15, 2 nebeneinander; מָרָו, wofür Jer. 16, 4 מְמוֹרָי *diris mortibus*, ist (wie auch Jer. 18, 21) s. v. a. הָרֵב in der Trias Jer. 14, 12., die Pest ist (wie in den babylonisch-assyr. Legenden als Gott *Dib-bar-ra*, bei den Arabern als *tā'an*) personificirt und Vavassor bem. richtig: *Mors illos sua sepehiet, nihil praeterea honoris supremi consecuturos*. Böttcher (*de inferis* § 72) behauptet, daß במִוֹת nur *pestilentiae tempore* oder besser *ipso mortis momento* bed. könne, aber מָרָו 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 יִקְבְּרוּ במִוֹת לֵאמֹר 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 15^b (= Ps. 78, 64^b) 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 angehauft 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 (näm. der Gassen רוֹצֵר) 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 versehbares und zerstörbares Ding, wie das Gespinst einer Motte עַם (nach jüd. Sprichwort der Bruder des עַם), 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. כֵּעַשׂ theilweise „gleich der Spinne“ und Hitz. wie Merx hält כֵּעַבְרִישׁ für beabsichtigt. Vielleicht ist's wirklich so; aber warum sollte der Semit von der Raupe des עַשׂ (assy. *asasu*) nicht ebenso ein Bild des Leichtzerstörbaren entnommen haben wie von dem Schmetterling des עַשׂ ein Bild des unmerklich Zerstörenden? Dem Gehäuse der Motte entspricht 18^b die

1) Gleicher Art sind arabisch فَيْمًا, دَيْمًا u. dgl.; Fleischer pflegt dieses

מָרָו als „logischen Vorhalt“ zu bezeichnen: zu etwas, nämlich dem Schwerte.

leichte Baracke die sich ein Wächter, etwa ein Weinbergwächter (Jes. 1, 8), für die Zeit der Obst- oder Traubenreife zusammenschlagen.¹

- 19 Reich legt er sich hin und thut 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 יָאֵסֵהוּ יָאֵסֵהוּ 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 יָאֵסֵהוּ יָאֵסֵהוּ heißen, da לֹא 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 אָסַף zwar in geeignetem Zus. einraffen, wegnehmen (z. B. Jes. 33, 4) bed., aber nicht hier, wo dem nächsten Eindrücke nach der

1) Die Wächterhütte zum Schutze der Weinpflanzungen, Melonen- und Maisfelder gegen Diebe, Herden oder Wild heißt jetzt entweder *arisa* und *mantara* מַנְטָרָה wenn sie nur aus Baumzweigen leicht zusammengestellt ist, oder *chêma* חֵמָה, wenn sie der Fernsicht halber hoch aufgerichtet ist. Die *chêma* ist die häufigere; zur Erntezeit steht sie auch in der Mitte der Tennen (*bejâdir*) einer Ortschaft und ihre Construction ist folgende. Man richtet vier Stangen (*awâmid*) 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 (*awârid*) 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 (*kasab*) oder eine Matte (*hasira* חַצִּירָה) ein Dach (*safî* שַׁפֵּה) bilden, von dem die *chêma* ihren Namen hat, denn die Pflöcke וְרִיטִים וְרִיטִים und שַׁפֵּה bedeuten ‚sich dachartig über etwas ausbreiten‘. Zwischen Dach und Lager werden drei Seiten der *chêma* mit einer Matte oder mit zusammengebundenem Schilf oder Stroh (*kasî* קַסֵּי) behängt, um sowol kalte Nachtwinde abzuhalten, als auch die Diebe über die Zahl der Wächter in Ungewisheit zu lassen. Zu dem Lager führt häufig eine kleine Leiter *sullem* (סֻלֵם). 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 *nâtûr* (נָאֲטוּר) und das Zeitwort *natar* נָטַר „bewachen“, wofür man auch das Quadriliterum *nôtar* נֹטָר (vom Plur. *נוֹטָרִים*, die Wächter) gebildet hat. In einem Theile Syriens wird in allen diesen Formen *š* (*d*) statt *š* gesprochen und geschrieben. Aehnlich verhält sich das *š* an unserer Stelle zu dem *š* in Hohel. 1, 6, 8, 11, 12. *Wetzst.*

ישׁוֹי Subj. sowol zu יָאֵסֵהוּ als zu יָאֵסֵהוּ 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 Verhältnisse 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 יָאֵסֵהוּ bleibt gesucht, weit natürlicher ist יָאֵסֵהוּ wenn es יָאֵסֵהוּ (vgl. Ex. 5, 7) = יָאֵסֵהוּ vocalisirt wird. Nur übersetze man nicht wie Hier.: *dives cum dormierit, nihil secum auferet* — man vermißt יָאֵסֵהוּ, da לֹא nicht nihil bed. — sondern wie LXX (It. Syr.): *πλούσιος κοιμηθήσεται καὶ οὐ προσθήσει*. Das gibt einen passenden Sinn, setzt beide Verhältnisse in das rechte Verhältnis und hält sich innerhalb des Stils des Dichters (s. 20, 9. 40, 5): reich legt er sich schlafen und er thut nicht wieder, indem er Nachts dem Leben und ebendamit auch dem Reichtum durch plötzlichen Tod entrückt wird (Ew. Hirz. Hlgt. Dillm. Zöckl.), wonach der Gottlose, nicht seine Habe Subj. auch zu יָאֵסֵהוּ 19^b 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 chiasmisch 20^a und 20^b an: Es erfassen ihn (Präd. des plur. *inhumanus* nach Ges. § 146, 3) wie Wasser (vgl. die Belialströme Ps. 18, 5) Todesschrecken, Nachts entführt ihn ein Sturmwind (הַצִּבְרוֹרִים 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 קָרִיִים ist im Hebr. selbst wo Aegyptisches erzählt wird Gen. 41, 23 der verderbenbringende fortreibende und ausdörrende Wind *κατ' ἐξ;* *קָרִיִים* *peribit* vgl.

1) Der Ostwind heißt in Syrien und Arabien nicht mehr *kadm*, sondern ausschließlich *sarkija* (wov. der Name des Sirocco DMZ XXI, 601) d. h. der von Sonnenaufgang (*sark*) 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* (שֵׁמֻם) heißt, was heutigentags den ‚Giftwind‘ (= *nesma musimma*), ursprünglich aber, mit Anschluß an das hebr. שָׁמַם, wol ‚den verödenen 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, שָׁעַר (vgl. סְעָרָה o Sturmverjagte Jes. 54, 11) ist wie Ps. 58, 10 mit dem Acc. des Verjagten verbunden; das ׁ ist als virtuell verdoppelt behandelt (vgl. dagegen Sach. 7, 14). Subj. zu וַיִּשְׁתָּךְ 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), וַיִּשְׁתָּךְ geht auf Gottes mit Wurfgeschossen gewappnete und sie schleudernde Hand. Der *inf. intens.* bei יִכְרַח hält die Vorstellung der Fluchanstrengung fest: wohin er auch vor dieser Hand fliehen möge, alle Versuche sind vergeblich. Die Suff. *émo* 23^a ließen sich allenfalls als Pluralsuff. fassen, aber die grammatische Thatsache, daß כְּפָרִי s. v. a. כְּפָרִי (vgl. Ps. 11, 7), כְּפָרִי s. v. a. כְּפָרִי wie 20, 23, 22, 2 (vgl. לָמוּ = 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 *émo* und *ómo* 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 (שָׁפַק כַּפַּיִם = שָׁפַק Thren. 2, 15 vgl. נָחַק Nah. 3, 19) schließt Gott als Subj. aus; es ist Bezeugung der Schadonfreude 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

gleichet 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: *billáh, nahár el-jóm akšár* (أقشَر), *wagahetni* (وَجَّهْتَنِي) *sarkija* „bei Gott, der heutige Tag ist unheilvoll: es wehte mich ein Ostwind an.“ Und in einem Festtanzgesange des Merg-Landes heißt es: *wa-ruddi li nómét hodénik | seb^a lejáli bi-^aollija | wa-berd wa-šerd wa-sarkija* . . . „Und gib mir zurück den Schlummer in deinem Schoße, | Sieben Nächte in einem obem 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, „*šochodú tibn wa-habb* Häckerling und Körner wegführen“. Beim Umschlagen des Westwindes in den Ostwind entsteht nicht selten ein Wirbelwind (*zoha'a* זֹחָא), 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 *Agáz*-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 Uberschrift 27, 1 gehöre) als Entgegnung Iobs darauf ansieht; aber diese Entgegnung begönne mit ׁ 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 unauf löslich zusammenhängenden Abschnitt 27, 7—28, 28 als Einschleibsel 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. aneinanderschleift, alles Dazwischenliegende weglassend, und Studer (Jahrb. für protest. Theologie 1875. IV), welcher 27, 8 ff. wegschneidet, aber auch c. 28, dessen abrupter Anfang es als aus einer anderweitigen Verbindung losgerissen verräth; viell. sei es von einem Besitzer der Handschrift als eine Mahnung zur Verzichtleistung auf speculatives Grübeln beigezeichnet 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 וַיִּשְׁתָּךְ אֵינִי רֹשָׁע die gegnerische Ansicht darzulegen beginne, widerlegt sich dadurch, daß er dies mit nichts andeutet und daß er sich in der Schilderung nicht so gefissentlich 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 Streitigen 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 eitlen 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 Ausnahmefälle 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 Streitigen 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 hem. 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 Hlgt. 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 gefissentlich 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 Straffeiden 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 „wider die Aechtheit zeugt. Hirzel ist wie auch Hitz. der Ansicht, daß dieses „sich begründend zu 27, 12^b 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: „begründet die Ankündigung: „ich will euch die Belehrung über das göttliche Thun geben, deren ihr bedürft, 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 „28, 1 mit Uebersprungung 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. Ebensovienig 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 verdienstermaßen 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 „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 כִּי anschließen. Wäre dies unthunlich, so empföhe 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 כִּי beginnende Gedankenreihe in c. 28 gerade die vorliegende Gestalt annimmt, wogegen in c. 27 gesagt war, daß der Gottlose Silber כֶּסֶף wie Staub aufhäufe, daß aber Schuldlose, welche seinen Sturz erleben, in dieses Silber כֶּסֶף sich theilen, so daß, wenn nun 28, 1 fortgefahren wird: כִּי יֵשׁ לְכֶסֶף טִיבָא, 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 ent schlagen hat, in Gottesfurcht besteht, und zugleich erreicht Iob damit den eigentlichen Endzweck seiner mit אִוְרָה אֲחֲרָם בִּידֵי אֱלֹהִים 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 רֵשַׁע 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 HErren 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 Ausl. seit Schultens deshalb irgehen, 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 Verstandnis 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 eigener 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 Halbinsel seit ältester Zeit bergmännisch ausgebeutet worden ist, zeigen die dort aufgefundenen Bergbau-Trümmer. Das erste dieser Bergbau-Reviere ist das *Wadi Nash*, wo Lepsius (Briefe S. 338) Spuren alter Schmelzorte fand, auf Verlangen des Vicckönigs 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 (Serabit) el-châdim* bezeichnet. Dieses Trümmerfeld mit seinen vielen hohen Stelen 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 gestukene Sonne über die umliegenden, bald heller bald dunkler gefärbten Kupferberge von wildromantischem schauerlichem Aussehen ihren tiefröthlichen Schimmer warf. Daß diese Kupferberge im Altertum ausgebeutet wurden, beweisen die großen schwarzen Schlacken- hügele, 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 nash* نَشَب, was nach Reinaud Statuen- oder Stelen-Thal bed. Dreißig Wegstunden von Suez — sagt ein Kenner in den Historisch-politischen Blättern 1863 S. 802 f. — liegt das *Wadi nesh* [eine Aussprache, welche die Schreibung نَشَب 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), kohlen saures Bleioxyd und endlich der überaus werthvolle Zinnober am Sinai entdeckt worden.

positiven Artikel *t* heißt das Kupfer, bes. der Malachit, ein in mannigfachen Farbestufen bis zur Smaragdfarbe grünes Kupfererz, nicht der Türkis¹, wie Lepsius in seiner Abh. über die Metalle in den äg. Inschriften gezeigt hat. Ebendenselben Namen führt die Göttin auf den Denkmälern des *Wadi magâra*, 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 *Xéop*, welcher die größte Pyramide erbaut hat, erscheinen hier als Besieger der fremden Völker, und die der *Hathor* geweihte Gebirgslandschaft heißt wie dort *Mafkat*. 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 porphyrtartige 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 magâra* 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 (*BNQNI* mit *II gemma*)“ d. h. der moralische Werth geht über äußere Schmuckstücke.¹ Den Smaragd (ein indischer Name, pers. *zamarrad*, *zabarjad*) lieferten die Smaragdberge bei Berenike. Der *Arabs Tischend.* nennt *مرجد 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: *ἐνθα καὶ φανεῖς καταδικαζόμενος ὀλίγας ἡμέρας μόγις δύναται ζῆσαι*) zu erliegen.³ Edrisi weiß sogar von Gold- und Silberminen in dem edomitischen Gebirge, dem *Gebel es-Serâ* (الشراة) d. i. *הר שיעיר*. Nach dem Onomastikon deutet *הר שיעיר* Dt. 1, 1 (*LXX καταχρῶσα*) auf solche Goldminen im peträischen Arabien, und Hieronymus (unter *Cata ta chrysea*⁴) bem. dazu: *sed et metalli aeris Phaeno, quod nostro tempore corrūt, 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 *Οὐροπή* 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 *Telâl ed-dahab* 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 Edrisi (*Syria ed. Rosenm.* p. 12) ein ergiebiges Eisen-

1) So Prof. Lauth in seiner akademischen Abh. über Pthahoteps Ethik und *de senectute*.

2) s. Frähn's *Aegyptus auctore Ibn al-Vardi* 1804 p. 40 und dazu die Ann. 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-kamar* 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 diessseit des Jordans auch 30 Min. südlich von *Genin* 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 Stichel 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 σιδηροὺν καλούμενον ὄρος* Jos. bell. 4, 8, 2) gedacht haben, welches auch das „Quergebirg“ *el-mi'rad* genannt wird, weil es sich von W. gegen O. zieht, während der *Gebel Aglun* sich von N. nach S. erstreckt. Es liegt zwischen den Schluchten des *Wadi Zerka* und *W. Arabun*, beginnt bei den Mündungen der beiden *Wadi's* in das *Ghor* und endigt im Osten mit einem jähen Absturze gegen die Stadt *Geras* hin, welcher von seiner Höhe und weiten Sichtbarkeit die *Negda* (*נְגַדָּה*) heißt. Die im Altertum ausgebeuteten Eisenbergwerke liegen am südlichen Abhänge des Gebirgs südwestlich von der Ortschaft *Burma* und ohngefähr 1½ Stunde von der Sohle des *W. Zerka* 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 *ma'adin 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. Arabun* 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 *Burma*. 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 *Basaltis*, der Nebenform von *Basaltis* (= *Basan*), ihren Namen. Wetzst.

- 4 Man bricht einen Schacht von den oben Weilenden weg,
Sie die vergessenen von jeglichem Fuße
Haugen 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. *סֶפֶר* 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. *סֶפֶר* 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. *סֶפֶר* 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 *סֶפֶר* (Ps. 12, 7. 1 Chr. 28, 18. 29, 4). Nachdem Diodor in seiner Beschreibung des oberäg. Goldbergbaus (II, 11 ss.) die Zerkleinerungsarbeiten bis zur Granulation und Mahlung beschrieben,² fährt er fort: „Zuletzt nehmen die Techniker den zermahlten 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 *סֶפֶר* und der anderen, der Trennung mittelst Röstung

1) Unter den Ausl. 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 4^e vom sogen. Fahren auf dem Knebel, 5^b vom sogen. „Feuersetzen“, v. 6 vom Lasurstein, 10^a 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, צָרָה. Von Silber und Gold geht die Schilderung zu Eisen und Erz (Kupfer *cuprum* = *aes Cyprum*) über; das Eisen heißt בְּרִזָּה v. בְּרִי = בְּרִי durchbohren, wie arab. حديد.

חַדְדֵי 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 נְחֹשֶׁת hat (*aerium* = *aes*, arab. *nuhās*). Vom Eisen wird gesagt, daß es aus צִפְרִי 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, צִפֵּץ wie 29, 6 transitives *fundit* mit allgemeinstem Subj. v. צִפֵּץ, nicht wie 41, 15 f. Part. v. צִפֵּץ. 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 לְכַל-הַכְּלִיָּה 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 *proem.* 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 לְכַל-הַכְּלִיָּה adverbial (vgl. 26, 10): „aufs alleräußerste oder allergenaueste“ — לְהַכְּלִיָּה könnte so gebraucht werden,

1) Fürst erkl. בְּרִזָּה als aus בְּרִזָּה entstanden und Ein Wort mit *basaltus*, 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 בְּשָׁן 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; Boethor hilft sich durch *نوع رخام اسود* „eine Art schwarzen Marmors“, aber das ist nur Uebers. der Phrase des vor ihm gelegenen franz. Dictionnaires — der allgem. Name des Basalts, wenigstens in Syrien, ist *hagar aswad* (schwarzer Stein). בְּרִזָּה (פְּרִזָּה) kennt das Arab. nur in der Form *firiz* 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 *wazzāl* 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 hadyd*

(en berbère *وزال ouezzāl, اورال douzzāl*)“. Wären Eisen und Basalt im Semitischen wirklich Homonyme (wie Eiche und Terebinthe, Zinn und Blei), so hätte man den Grund in der dunkel-eisenschwarzen 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 Magnet-eisen, dessen Körnchen sich nicht mit bloßem Auge erkennen lassen und nur durch die Magnethülse oder durch chemische Untersuchung nachzuweisen sind.

aber לְכַל-הַכְּלִיָּה ist nach לְכַל-רוּחַ 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. נְחֹשֶׁת, sonst das Thal, Flußbett und der Fluß selbst (v. נְחֹשֶׁת הַלְוִי הֹלְהוּ, wov. נְחֹשֶׁתָהּ eingearbeitete Höhlung, also den Schacht; das Brechen des Schachts heißt פָּרַץ wov. פָּרַץ 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 נְחֹשֶׁת sonst das Thal mit dem zugehörigen Wasserlauf bede., so hat es deshalb nicht auch in der Terminologie des Bergbaus gleiche Bed. Es bed. hier den nach oben öffnen und von Felswänden umschlossenen Fahrtschacht (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 נְחֹשֶׁתָהּ weg von dem oben Weilenden, noch mehr aber das Folg.: da vergessen (נִשְׁכַּחְתִּים mit dem fingerzeigartigen Art. wie 26, 5. Ps. 18, 31. 19, 11. Ges. § 109 Anf.) von (jeglichem) Fuße (der oben auftritt) hängen sie (vgl. rabb. מְרִלָּה *pendulus*¹) fern von (נָחַ) wie z. B. Num. 15, 24) Menschen, baumeln; schweben oder halten sich in der Schweben, vgl. Plinius *h. n.* XXXIII, 4, 21: *is qui caedit funibus pendet, ut procul intuiti species ne ferarum quidem sed alitum fiat. Pendentes majori ex parte librant et lineas itineri praeducunt.* Das נִשְׁכַּחְתִּים von נִשְׁכַּח ist so wie auch sonst nach נִשְׁכַּח 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. מְרִלָּה ist nicht mit נִשְׁכַּח (Hahn Schlottm.), sondern mit נִשְׁכַּח zusammenzunehmen (vgl. zu Spr. 26, 7),

1) s. Luzzatto zu Jes. 18, 5., wo זְלוּלִים von den hin- und wieder schwan-kenden Ranken auf זָלַל = זָלַל zurückgeführt wird, vgl. دالية Weinranke, von دال lang und schlaff hängen, weshalb auch ein herabhängender Riemen u. dgl.

dālīja heißen kann. Auch دال hat die Grundbed. *deorsum pendere*.

denn *Munach* ist Stellvertreter des *Mugrasch*, und לֵבִי ist regelrecht *Milel*, wogegen Jes. 38, 14 *Mibra*; die Betonung folgt hier keinem festen Gesetze (s. Kimchi, *Michlol* 142^a), 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 לֵבִי den Gang oder die Ader des Metalls, wo es eingebettet ist, und übers. indem er לֵבִי nach dem arab. *ğarr* Fuß des Berges versteht: *rumpit (homo) alveum de pede montis*. Richtig dagegen Rosenm.: *canalem deorsum actum ex loco quo versatur homo*. Schlottm. versteht unter לֵבִי den in der Einsamkeit wie ein Fremdling wohnenden Bergmann selbst, und wenn man sich die Bergbaureviere der Sinaihalbinsel vergegenwärtigt, so hat man sich bei מַעַם-גֵּר allerdings zunächst die Insassen der in der Nähe des Schachtes befindlichen Bergmannswohnungen vorzustellen. Keinesfalls ist לֵבִי der in dem fremden Lande des Erdinnern anführende 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 subitus 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 יְהוֹרִתֶיהָ *Vav apod.* sein könnte, und אֶרֶץ kann nicht als Locativ, im Erdinnern¹ bed., vielmehr steht es als Bez. der Erdoberfläche dem was unter der Erde ist *הַחַיִּת* 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 (*הַחַיִּת* virtuelles Obj. im Sinne von יְהוֹרִתֶיהָ) 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 begnugend 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. מִהֲפֹכָה 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 בְּמִי (Hirz.

Schlottm.) statt בְּמִי 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. בְּמִי wieder, was auch Nasse gegen v. Veltheim passend findet: das rastlose alles durchwühlende Forschen des Menschen wird unaufhaltsam 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 לֵבִי 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 *ὄσπερ 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 conlucescit* (vgl. ebend. XXXIII, 21: *aurum in sapphiro scintillat*), was jedoch nicht vom eig. Sapphir gilt, sondern von dem Lasurstein (*tapis 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 auratitem pulvisculum sapphiri peculiari mentione dignum*, und Schlottm.: eine solche Nebenbestimmung zu סַפִּיר , in einem besonderen Satz (keinem attributiven) ausgedrückt, hat etwas Schleppeendes. Dagegen ist יְהוֹרִתָּהּ 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 יְהוֹרִתָּהּ noch besser, als auf die kastaniennußgroßen Klümpchen des *ἀπυρος χρυσός* (d. i. nicht ausgeschmolzenen), welches nach Diodor II, 50 in Arabien bergmännisch gewonnen wird (*μεταλλεύεται*). Schult. Rosenm. Ew. Hgst. Dillm. bez. לֵבִי auf den Menschen: und Goldstufen sind ihm = hat er = werden ihm zu eigen, findet er, aber das würde mit יְהוֹרִתָּהּ ausgedrückt sein. So wie die Worte lauten können sie nur besagen nicht daß der Mensch, sondern daß das Erdinnere dergleichen hat. לֵבִי ist also mit Hahn Schlottm. auf מְקוֹם zurückzubez.: und Golderden enthält er, dieser Sapphirs-Ort. Der Dichter hätte auch לֵבִי schreiben können, aber לֵבִי besagt, daß eben da wo der Sapphir sich auch die Golderden finden. Das folg. יְהוֹרִתָּהּ (mit *Dechi*) mit den folg. Relativsätzen schließt sich an אֶרֶץ an oder auch an מְקוֹם , 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 Art 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 *ἀετός* und der *אֵיבָה* d. i. des Habichts oder Taubengeiers reicht aus der Höhe weit und tief hinab¹; 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. *שִׁחַי* erkl. Meier Wolbelebtheit

nach *שִׁחַי*. Aber diese Wendung der Wurzelbed. dieses Verbalstamms paßt hier nicht. Die Wurzelbed. *protuberare* hervorragen, die auch das äth. *sehša* aufzeigt, ergibt hier für *שִׁחַי* die Bed. Grandezza oder, noch mehr nach innen gewendet, Stolz, wie dieses Wort im Talm. Großthueri bed.² Ueber den Löwennamen *שִׁחַי* s. 4, 10. *עֲדָה*, dichterisch für *עֲדָרָה*, 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; *הַלְמִישׁ* (viell. ein Mischwort aus *חַמֵּס* hart s. und *חִלְשׁ* schwarzbraun s., s. zu Ps. 114, 8) bed. hier den Quarz und überh. das taube Gestein, *בְּשִׁחַי* 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 (*אָלַק* arab. *ألفك* drehen, verdrehen) von der Wurzel aus Berge; die Accentuation *הַפֶּךָ* *Mugrasch*, *מִשְׂרַשׁ* *Mercha* ist falsch, es ist nach Codd. und alten Ausg.

1) Die *אֵיבָה* — sagt der Talmud *Chullin* 63^b — befindet sich in Babel und sieht ein Aas im Lande Israel.

2) In diesem Sinne werden davon ein Adj. *שִׁחַי* und ein Abstr. *שִׁחַיָּוָה* gebildet *Pesikta de Rab Cahana* (ed. Buber) 40^a.

3) Auch das Stammwort zu *עָדָה* (*in pausa* *עָדָה*) Fortgang = Fortdauer, Ewigkeit; praepositionell vom Hinanreichen, der Streckung nach einem Ziele.

הַפֶּךָ *Tarcha*, *מִשְׂרַשׁ* *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 ultimo 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 *יָאֵרִים* ab. Am nächsten liegt es allerdings, daß *יָאֵרִים* Wasser-Canäle bed.; das Wort ist altägyptisch, *aur* bed. den Fluß und insbes. den Nil, weshalb am Schlusse des Laterculus des Eratosthenes der Königsname *Φρονοροῶ* (*Φουρορῶ*) durch *ἦτοι Νεῖλος* erklärt wird. Sind Wasser-Canäle gemeint, so können das entweder hineinleitende oder ableitende sein. Im ersteren Falle versteht man die kataraktenartig 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 Schlammwerk ist *בִּקְצֵי* kein passendes Wort. Weit besser paßt dies auf waggerrecht 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 10^b 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 Wasserkräften 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 Klufften die meisten Wasser

sind. Darum folgt: Und alsdenn siehet sein Augo allerley Kostbarkeit.“ Aber daß Wasser ein Anzeichen reicher Erzgänge seien, ist grundlos und בקי 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 wasserrechten 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 יארים lieber die (wasserrechten) Grubengänge (Stollen oder genauer Strecken), in denen das Erz gehauen wird; im Koptischen bed. *jaro* (sahidisch *jero*) den Nil Aegyptens (*phiaro ente chēmi*) und das doch wol verwandte *ior* (*eioor*) den Graben *δωρύξ* (vgl. Jes. 33, 21 יארים LXX *δωρύξες*, s. Ges. *thes.*). Auch so schließt sich 10^b folgerecht an, indem durch das Spalten dieser *cuniculi* die Erzgänge (Erzadern) und die etwa eingelagerten Edelsteine bloßgelogt werden. In 11^a übers. Hahn gegen den richtigen Fingerzeig der Acc.: Er verstopft der Bäche Thränen; מַבְּכֵי hat *Dechi*, 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 חבש nicht eine solche Verbindung d. h. Ansammlung mehrerer Wasser bed. könne, da es sonst nur von dem Verbinden d. h. Zubinden von Wunden vorkomme; indes obwol חבש nicht geradezu ,sammeln‘ bed., so ist doch die von dem Begriffe des Bindens ausgehende Bed. *coercere* (34, 17), wie aus *חִבְּסֵי* (חִבְּסֵי) Wasserwehr

oder Wasserschutz zur Stauung und Samlung und *חִבְּסֵי* Wasserbehälter, Cisterne¹ ersichtlich, recht wol auf Wasser im Sinne der Bindung = Auffangung und Ansammlung übertragbar. Aber daß מַבְּכֵי bei dem so gebrauchten חבש die *materia ex qua* bezeichne und daß יארים sich auf die Schlamm-Gräben beziehe, in denen „die gepochten Erzte gewaschen werden, um das Gute von dem Tauben zu scheiden“, ist gegen den Wortlaut des Ausdrucks, wonach vielmehr zu übers. ist: *a fletu* (Ralbag: מְחַלְחֵל, Duran: שלא יזלי) *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 Wasserganz 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 נַרְרִירָה 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 נַרְרִירָה, welches gleich passend die Zuflüsse im Bergwerk selbst bez. Der Sinn von 11^a 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 11^a subsumiren, nur daß man unter נַרְרִירָה nicht die Stollen selbst, sondern die Wasserzugänge verstehe. Ueber Wetzsteins Conj. מַבְּכֵי für מַבְּכֵי s. unten.¹ Indem er (der Bergmann) jene Wasserzugänge in der einen

1) Die Richtigkeit der Punktation מַבְּכֵי ist fraglich. Da die Annahme, מַבְּכֵי ,das Weinen‘ sei ein technischer Ausdruck für das Sickers (הִלָּק) in den Bergwerken, eine willkürliche ist, so lese ich lieber מַבְּכֵי: „die Quellorte der Bäche dämmt er ab“, von מַבְּכֵי = מַבְּכֵי der Ort der נַבְּכֵי (vgl. נַבְּכֵי-ים 38, 16 *scaturigines maris*). Jenes מַבְּכֵי (das auch מַבְּכֵי oder anders lauten konnte) entspricht dem arab. *menbig*, jetzt *menbeg* (מַבְּכֵי). Im Comm. zu Jesaja 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 *Menbig* (Mahog, 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* (נַבְּכֵי), 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 Jesaja S. 699. Auch der Verbalstamm נַבַּק, welcher, wenn der Thalname nicht יַבְּק = יַבְּק ist, der Bibelsprache fehlt, bedeutet in Damask (wahrscheinlich nach dort uraltem einheimischen Sprachgebrauche)

oder andern Weise für die Grubenarbeit unschädlich macht, kann er wie 11^b sagt, ans Licht (אור = לאור) fördern was das Erdinnere Kostbares birgt (הַעֲלִימָה nach Kimchi u. A. mit euphonischem Mappik, wie nach der Masora כבכורה Jes. 28, 4, גִּשְׁמָה Ez. 22, 24 und auch וְגִלְמָה Sach. 4, 2 nur להפארה הקריאה ולא לכריטי 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 (וְיָאִירָה nach and. LA וְיִאִירָה) ist der Einsicht Stätte? הַחֲכָמָה hat den Art., um die überschwengliche gegen die andern erreichbaren Dinge hervorzuheben. חכמה ist der Hauptname und בִּינָה wechselt damit, wie Spr. 8, 1 וְחִכְמָה und anderwärts in Spr. c. 1—9 andere Synonyme, an denen die Chokma-Literatur reich ist. בִּינָה 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 Ofrgold,
Mit kostbarem Onyx und Saphir.

Es versteht sich von selbst, daß die Weisheit in unmittelbarer Gegenwartigkeit 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 תְּהוֹמֹת 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 تَبَقَ الزَّرْعِ die Saat ging auf, تَبَقَ الْعَظْمِ der Knochen trat (bei einem Beinbruche) heraus, تَبَقَتِ نَبِيْرَةٌ eine Beule trat hervor, تَبَقَتِ الدَّمْعَةُ eine Thräne trat ins Auge, Pi. تَبَّقَ الرَّأْسُ مِنَ الشَّبَاكِ er steckte den Kopf aus dem Fenster; تَبَقَ فُؤُلٌ مُتَبِّقٌ und فُؤُلٌ نَابِقٌ 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 Kämus noch das Wort *nebika*, welches den aus der beschnittenen Rebe träufelnden Saft bedeutet. *Wetzst.*

umuferte Fassung dieses empordringenden Wasserschwall, durchforschen, ja wenn er alle Reichtümer und Kostbarkeiten anbieten 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 13^a las LXX *ירכה* den Weg zu ihr, was Dillm. Hitz. billigen, aber im Hinblick auf v. 15. 16 kommt *ערכה* nicht zu frühe. Mit *עָרְךָ* Äquivalent (v. *עָרְךָ* beordnen) wechselt 15^a *מְחִיר* (v. *מְחַר* verw. *מְחַר*, *מְחַר*, *מְחַר* assyr. *mahar* entgegennehmen). וְהָבָה כְּגֹרֵר 1 K. 6, 20 u. 8., was schwerlich verschlossenes = sorgsam aufbewartes Gold bed., vielmehr geschlossenes = verdichtetes unvermisches, Trg. *אורום קָרָב סָיִן aurum colatum (purgatum)*; Ew. vergleicht *סָכַר* sieden, heizen, also: gesottenes durch Ausschmelzen gewonnenes. Dagegen scheint *פָּהָם* v. *פָּהָם* *occulere* urspr. Kleinod zu bez., dann kostbares Gold insbes., LXX *χρυσότα ὄφελος*, B * *Σωφελος* (ägyptisirt, wie es scheint, durch Präfigierung des äg. *sa* Theil, Gegend, Seite, wov. z. B. *sa-rēs* Oberland und *sa-het* Unterland, also = *sa-ofir* Ofirland). *שָׁהָם* wird von LXX a. u. St. *ὄφελος* (anderwärts *σαφδόνος* oder *σαφδός*) übers., von welchem Suides 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 ausgedörnt bed.; besser würde *مُسْتَهَم* 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. *סָפִיר* ließe sich von *סָפַר* verw. *שָׁפַר* glätten, glänzend machen ableiten (s. über diese Wortsippe zu Gen. 3, 15. Ps. 87, 6) — indes sind sowohl *שָׁהָם* als *סָפִיר* viell. ausländische Namen, wie der Name des von Hitz. unter *שָׁהָם* verstandenen Smaragds, welcher indisch *marakatu* oder auch *marakta* lautet, in der Form *מַרְקָתָה* (מַרְקָתָה) 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 Erwähnung,
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 *הפצאים* Spr. 3, 15., die hier aufgezählt werden, wird *זָהָב* in 17^b durch *פָּז* (v. *פָּזוּ* lossprengen, abscheiden), Trg. *ἀβρουζιον* (*Gold* welches die *obrussa* bestanden), gesteigert: der hebräisch-phonizische Goldname *הַרְיָץ* (assyr. *huras*) kommt im B. Iob nicht vor.

In 17^b wirkt die Verneinung 17^a fort: „und (nicht) ist ihr Eintausch (Mittel sie einzutauschen) gülden Geräth.“ זְכוּכִיּוֹת oder nach hier bezugterer Schreibung זְכוּכִיּוֹת (in den Dialekten mit ז statt כ) ist das Glas, v. זָכָה = זָכָה וְזָכָה זָכָה 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 זְכוּכִיּוֹת, was eig. wie das arab. *gibs* Eis bed.; auch *κρυσταλλος* bed. eig. Eis und bei Homer nur dieses, dann Krystall, ganz so wie das wurzelverw. קָרַח 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 maxime hibernae nives rigent, glaciemque esse certum est, unde nomen Graeci dedere*. Das Trg. übers. זְכוּכִיּוֹת mit זְכוּכִיּוֹת, gewiß im Sinne des arabisch-pers. *bullūr* (*bulūr*), welches Krystall oder auch Glas bed., viell. das Grundwort für *βήρυλλος*, obwol das lautgesetzlich vergleichbare Sanskritwort *vaidurja* (Pali *vehurija*) nach den Lexx. Name des Lazursteins (pers. *lagurd*) ist.² Von den zwei Wörtern זְכוּכִיּוֹת und זְכוּכִיּוֹת scheint eines Perlen und das andere Korallen zu bed.; auch die altertümlichen Benennungen dieser dem Meere entstammenden Kostbarkeiten fließen ineinander; das persisch-arabische *mergān* oder *murgān* (sansk. *manāra*) vereinigt in sich die Bedd. Perle und Koralle (DMZ 3, 348). Für die Bed. Korallen spricht bei זְכוּכִיּוֹת die זְכוּכִיּוֹת, welcher der Grundbegriff des Treibens, bes. des pflanzlichen, eignet (wov. זְכוּכִיּוֹת Ast, Zweig, eig. Trieb, franz. *jet*) und Thren. 4, 7., wo Schnee und Milch als Bilder der Weiße (Reinheit) und זְכוּכִיּוֹת als Bild der Röthe einander gegenüberstehen.³ Und daß זְכוּכִיּוֹת 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 זְכוּכִיּוֹת von Perlen und זְכוּכִיּוֹת von Korallen gemeint sei; denn זְכוּכִיּוֹת werden immer unter dem Allerkostbarsten genannt Spr. 3, 5, 8, 11 u. ö., während זְכוּכִיּוֹת hier mit dem weniger kostbaren Krystall zusammengeordnet ist (Dillm. Zöckl).⁴ Der זְכוּכִיּוֹת (mit *raphatum*) Aethiopiens ist der Topas,

1) s. Fleischer zu Levy's chald. Wörterbuch I, 424.

2) Blau, DMZ XXV, 542, erklärt das targ. זְכוּכִיּוֹת durch *pirolae* = *globuli* (Urkunden zur Handelsgesch. Venedigs von Tafel u. Thomas III, 277) und versteht unter זְכוּכִיּוֹת die im Handel des rothen Meeres beliebten Glasperlen.

3) Der Wurzelbegriff kann aber auch der des Glänzens sein; זְכוּכִיּוֹת verhält sich viell. zu זְכוּכִיּוֹת wie pers. *جهره* Edelstein zu *جهره* Gesicht.

4) Bemerkenswerth sind zwei von Carey für זְכוּכִיּוֹת = Perlen (wofür Bochart den Perlmuschelnamen *pirolae* vergleicht) und זְכוּכִיּוֹת = Korallen geltend gemachte Gründe: 1) Daß זְכוּכִיּוֹת nicht Korallen bed., folgert er aus Thren. 4, 7., denn „Korallenröthe könne kein Merkmal weiblicher Schönheit sein“, *but when I find that there are some pearls of a slightly reddish tinge, then*

welcher indisch *pīta* 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 significatiōnem habere quaerendi*. Dieser Topas aber, welcher von einer Insel gleiches Namens, der Schlangensinsel 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 זְכוּכִיּוֹת „der Erwerb oder Besitz (v. זְכוּכִיּוֹת) 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 Geräusch von ihr. —

23 Elohim versteht den Weg zu ihr,
Und Er kennt ihre Stätte.

I can understand and appreciate the comparison. II) Daß זְכוּכִיּוֹת Korallen bed., zeige die Abstammung des Worts, welches eig. Reem- (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 זְכוּכִיּוֹת allerdings überraschend. Was aber Thren. 4, 6 betrifft, so ist diese Stelle nach Hohef. 5, 10 (mein Freund ist übergehend vorgestellt sein, wie unsere Volkspoesie von Wangen redet, die „wie Milch und Purpur prangen“, und wie bei Homer II. 4, 141—146 das Incarnat der schöngeformten Glieder des Menelaos durch das (uns grell erscheinende) Bild veranschaulicht wird: *ὡς δ' ὅτε τίς τ' ἔλεφαντα γυνοῖ φοίνικα μίγη* (Elfenbein mit Purpur bestrichen).

1) Das Targ. übers. זְכוּכִיּוֹת durch זְכוּכִיּוֹת *βήρυλλος*, זְכוּכִיּוֹת durch זְכוּכִיּוֹת *δρακόν*, s. Pott in Zeitschr. f. K. d. M. 4, 275), זְכוּכִיּוֹת durch זְכוּכִיּוֹת *συνδραχμή*, rothes Auripigment (s. Rödiger-Pott a. a. O. S. 267), זְכוּכִיּוֹת wieder durch זְכוּכִיּוֹת *μυσαρίται*, זְכוּכִיּוֹת durch זְכוּכִיּוֹת *μυσαρίται* (gelbgrüne Perle, vgl. assyr. *ur-u-ku* gelbgrüner Edelstein d. i. Chrysolith), זְכוּכִיּוֹת durch זְכוּכִיּוֹת (viell. זְכוּכִיּוֹת *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 (כַּל-חַיִּי 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 וְאֶבְרָתָא Spr. 15, 11. ἔδον 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 (יָכִין wie Spr. 21, 29 *Kerî*, nicht יָכִין) und Kenntnis ihrer Stätte, nämli. Elohim, dessen Blick bis zu den Enden der Erde reicht und der unter dem ganzen Himmel siehet d. h. überall sehend gegenwärtig ist (אֲשֶׁר תִּרְוָה Ortsbestimmung, nicht s. v. a. תִּרְוָה vgl. zu 24, 9^b), vermöge dieser seines allesbeherrschenden Umsicht und Einsicht dem Winde das Gewicht seiner mannigfach wechselnden Stärkegrade bestimmend und den Umfang der Wasser mittelst Maßes abwiegend (Jes. 40, 12. Spr. 30, 4); יָכִין bed. seinem Wurzelbegriffe nach ‚feststellen‘ v. יָכַן עַל feststehen. Den v. 25 als Zweckangabe an v. 23 (Hitz.) anzuschließen ist unnöthig. Entweder gibt לְעֵשׂוֹר 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. לְעֵשׂוֹר 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 כָּעֵשׂוֹר 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 Entwicklung und seines Eintritts, bestimmte den Weg d. i. Entstehung und Gang dem Donnerstrahle (יָכִין v. יָכַן *secure*). Als er so die Welt schuf und das Geschaffene gesetzlich regelte, da hat er sie, die Weisheit, ersehen (רָאָה nach der Masora mit *He mappic.*), nämli. als das Ideal aller Dinge,

und hat sie durchgezählt d. i. sie ihrem unendlichen Gedankeninhalt nach durchmustert (סָפַר wie 38, 37 vgl. Ps. 139, 18), wol nicht: kundgethan *enarravit*, nämli. durch Entfaltung und Vergeschichtlichung ihres Inhalts (Ausg. 1 Kamph. Zöckl. Hgst.), da סָפַר ‚erzählen‘ hiefür kein passendes Wort, vielmehr wie Ew. Dillm. nach Schult.: *ebus numeros, rationes; summas summarum recensuit*; da hat er (wie 27^b gleichlaufend mit 27^a sagt) sie hingestellt חָבִיטָה (Döderl. Ew. unnöthig חָבִיטָה), nämli. 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, nämli. 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 חָבִיטָה 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 Entwicklung 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 Welterschöpfung den Inhalt der חָבִיטָה, 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 (אֱלֹהֵינוּ nur hier im B. Iob, eins der 134 יְרֵאָתָי d. i. der Stellen, wo יְרֵאָתָי nicht bloß statt יְרֵאָתָי zu lesen, sondern יְרֵאָתָי d. i. wirklich geschrieben ist¹) fürchten und dem Bösen entsagen (סָר מִיָּרֵאָתָי, nach anderer minder bezeugter Schreibung מִיָּרֵאָתָי) — 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 סָר מִיָּרֵאָתָי 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 ὁδὸς 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 חָבִיטָה auslaufende Schlußrede des 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 extremen Tone des bisherigen Wechselgesprächs, sondern, da das Verstommen 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 unenträthelt 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 Straffeiden eines Gottlosen. Und ist Gottesfurcht die dem Menschen angewiesene Weisheit, so gibt er sich selbst damit die Lehre, daß er, wenn auch unermögend 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 Ijjöb 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 Trautheit 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־יִתֵּן 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 $\text{יָרֵחַ יְרֵחֵי־קָדָם}$ bed. mehr als (אֲשֶׁר) יָרֵחַיִם . 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. הָיָה ist nicht *Hi.*: ‚als er leuchten ließ‘ (Trg. בְּאִתְּרֵי הָיָה); vergeblich suchen es Böttch. Hitz. dazu zu stempeln, man müßte entw. בְּהִירָיו (Oish.) oder doch הָיָה , nicht בְּהִירָיו (Ew. im Comm.) lesen. Dagegen läßt sich הָיָה formell als *inf. Kal* von הִירָה (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 בְּהִירָיו auf אֵלֹהִים (vgl. Jes. 60, 2. Ps. 50, 2) bezogen hat, so daß הָיָה ein selbstcorrekturartiges erklärendes Permutativ ist, um so möglicher als man bei v. 3 an Jes. 60 erinnert wird, denn wie בְּהִירָיו dem יָרֵחַ dort, so entspricht לְאִירָה dem לְאִירָה ebend. v. 3: bei seinem Lichte beging d. i. durchwandelte ich Finsternis (תִּשְׁךָ 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 בְּאִתְּרֵי nicht Zeit-, sondern

Vergleichungspartikel, welche hier an die Stelle des nur praepositionell gebräuchlichen ב treten mußte. Und הָרָפִי (so, nicht הָרָפִי 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. $\text{בְּיָמַי הַרְפִּיּוּתִי}$ d. i. in den Tagen meiner (jugendlichen) Heftigkeit דְּגֻרְתָּךְ (v. הָרַף = حرف dünn, spitz, scharf

machen, zuspitzen, versch. von חָרַף *carpere*).¹ Allerdings kann חָרַף in Ansehung des Landbaus die Frühlälfte 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 חָרַף Pflückung = Pflückezeit, synon. חַרְפָּה 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 (חָרַף = חָרִיף Neh. 7, 24. Ezr. 2, 18). Aber obwohl sich mit חָרַף zufolge dem Wirthschaftskalender der Begriff des Frühzeitigen (talm. חָרַף *opp.* אַחַר spätzeitig s.) verbindet — das arab. Lex. کتاب العین 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 אַרְבִּיב (אַב). Meinte Iob sein Jünglingsalter, so würde er בְּיָמַי אַבִּי oder ähnlich sagen; er meint aber wie ב zeigt sein Mannesalter und dieses nennt er seinen Herbst als die Zeit der Reife oder vielmehr, was nach Olympiodor auch mit $\text{ὄτι ἡμῶν ἐπιβοιωθῶν ὀδούς}$ (viell. καρπούς) der LXX gemeint ist, der Fülle an Früchten (Sult. *aetatem virilem suis fructibus foetam et exuberantem*). Damals waltete über seinem Zelte die beseligende Gemeinschaft Eloah's (סִיר Traulichkeit, traulicher rückhaltloser Verkehr Ps. 55, 15. Spr. 3, 32 vgl. Ps. 25, 14 und den Eigennamen בְּסוּדִיָּה Neh. 3, 6), der Allmächtige war noch (schirmend und segnend) mit ihm, um ihn her waren seine בְּנֵי אֱדָוָה . Gewiß bed. das nicht Knechte (Raschi: משורי), sondern Kinder (wie 1, 19. 24, 5), denn Erwähnung des Kindersegens (Ps. 127, 3 ff. 128, 3) erwartet man vor allem. Seine Schritte (הָלִיקָה *ἀπ. λει.*) badeten damals בְּחַמְצָאָה = בְּחַמְצָאָה 20, 17 (vgl. שָׁלַח = שָׁלַח 1 S. 1, 17 und גָּזַח 22, 29. 33, 17 wenn entstanden aus שָׁלַח), 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 Gottessegens umgab ihn wo er stand und ging, und strömte ihm wunderbar zu über Bitten und Verstehen.

1) Vgl. über חָרַף = حرف und خريف Fleischer zu Levy's Chald. Wörterbuch 1, 426. Jenes liegt in dem talm. חָרַף scharfsinnig vor und wol auch in חָרַף frühzeitig, eig. heftig = vorschnell s., dieses in חָרַף *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 דָּרוֹר 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 Steinhaue. Er war ein חָדָרִי (חָדָרִי) d. i. Festansässiger, ein großer ländlicher Grundbesitzer. So ist also שָׁעַר (wofür Ew. nach LXX שָׁעַר liest: „als ich ausging früh hinauf zur Stadt“) trotz des sonstigen Gebrauchs von שָׁעַר יצא Locativ für שָׁעַרָה (vgl. צֵאת הַשָּׂדֶה 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 חָדָרִי 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 ἐιρομένη 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 (ἀσπυδέτως wie 20, 19. 28, 4). קָיָם bed. aufstehen, קָמַי hintreten und stehen bleiben. Sie erhoben sich, um nicht eher sich zu setzen, bis er sich niedergelassen hätte. שָׁרִים sind die Großen (*proceres*) der Stadt. Diese $\text{בְּמַלְיָם קָצְרוּ}$ *cohēbant verba* (קָצַר 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 מקמי). Da sagte R. Jochanan: Zwei Dinge 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 bestätigt: Jünglinge sahen mich und verbargen sich.“

ihren Mund (vgl. 21, 5). Alles trat zurück und verzichtete ihm gegenüber auf das Wort: die Rede Ansehnlicher (נְדַר מִיְיָרִים von נִדַר 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 קִיל־יְיָרִים 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 מִסְפָּר 15, 20, 21, 21, 38, 21 und bei יָאָא 22, 12 nach dem zweiten Gliede der genit. Wortkette statt nach dem ersten, was bei קִיל 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 Subjektbegriffs, 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 נִרְבָּא lesen, um so unzulässiger, als auch die Wahl des Verbuns 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 hilfesehnde 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 (vgl. *explíc.*) sein Besitz, seine Macht und sein Glück waren so außerordentlich, daß man von dieser Segensfülle nur zu hören brauchte, um ihn glücklich 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, הוֹדִיר mit folg. Acc. ist ähnlich wie הוֹדִיר in der Bed. lobpreisender Anerkennung gebraucht, der Ausdruck ist nicht brachylogisch für הוֹדִיר לִי (s. zu 31, 18), denn aus 1 K. 21, 10, 13 ersieht man, daß הוֹדִיר mit dem Acc. der Person jemanden zum Gegenstand der Zeugenaussage, sei es herabsetzender oder hochehebender, machen bed. (vgl. das neutest., bes. lucanische *μαρτυροῦσθαι*). Mit כִּי 12^a wird die Begründung selber näher begründet. Es war nicht bloß die Aeüßerlichkeit seines ungewöhnlichen Glücksstandes, welche zu solcher Bewunderung fortriß, sondern sein mit den reichen Hilfsmitteln, die ihm zu Gebote standen, verbundenes liebthätiges Wirken. Denn wo ein Leidender war, der um Hülfe fehte, den entwand er

seiner hilfsbedürftigen Lage, insbes. Verwaiste und Helferlose. Entw. ist יִלְאֵי-עֵינַי ein neuer dritter Objektsbegriff oder nähere Bestimmung des vorhergehenden: den Verwaisten und (in diesem Zustande der Verwaision) Helferlosen; das Letztere ist sowol hier als in der salomon. Grundstelle Ps. 72, 12 wahrscheinlicher, im anderen Falle ließe sich erwarten. Der Segen solcher, die schon am Rande des Verderbens standen (אֲבִיר *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 (הוֹדִיר causativ wie Ps. 65, 9). Denn die Grundeigenschaft, der Grundcharakter seiner Sinnes- und Handlungsweise war צַדִּיק 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 לְבִישׁ wird die Gerechtigkeit verglichen, das Recht dem צַדִּיק Prachtturban (vgl. *keffija* das Kopftuch der No-

maden v. כִּסָּא zusammenfassen) und dem Prachtmantel (vgl. *عَبَاءَة*, vulgär *abaja* der Mantel der Nomaden). Irrig ziehen LXX Hier. Syr. Ar. מִשְׁפָּטִי zu יִלְאֵי-עֵינַי der zweiten Vershälfte, während vielmehr von צַדִּיק *per antonaclasin* gesagt wird, daß Iob diesen anzog und daß dieser hinwieder Iob anzog *induit*, denn יִלְאֵי-עֵינַי 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 Selbstzeugung 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 Beidāwi kommt einmal التدرع بلباس التقوى vor, d. i. Bekleidung mit dem Panzerhemde der Gottesfurcht.

palma. Wüßten wir nicht aus den angeführten Zeugnissen, daß **ליל** Name des Phönix ist, so möchte man meinen, daß LXX **ליל** nach dem arab. *nachi* Palme erklärt habe, wie dies Schult. thut, aber in Beihalt jener Zeugnisse ist es wahrscheinlicher, daß die Uebers. urspr. *ὄσπερ φοῖνιξ* lautete und daß *ὄσπερ στέλεχος φοῖνικος* eine Interpolation ist: *στέλεχος* scheint aus **ספ** das man **ספ** las (s. Merx p. LXXII) herausgeklaut, *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 *δικαιος ὡς φοῖνιξ ἀνθήσει* nach der Uebers. *justus vehit 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 **פרי**. 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 **ליל** oder **ליל** als Namen des Phönix bestätigt, denn *ΑΛΛΩΗ*, *ΑΛΛΟΗ* wird in den koptisch-arabischen Glossarien durch *semendur* = *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 **ליל** hebraisirt sein; schon Bochart vermutet für **ליל** die Bed. Umschwung (vgl. **חֹל** 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. Heliopolis 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 Ezekiëlos, 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 **πιαλλον** **السندل**, **פרי** **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. **BENNI**, **BENNE** 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 *φοῖνικος ἔτη βιοῦν* (Lucian *Hermot.* 53) und, wie der nun ins rechte Licht tretende erste Halbvogel sagt, zusammenzuhauchen oder zu sterben **עם-קני**. Im Hinblick auf die Gestaltung des Mythos, nach welcher Ovid singt: *Quassa cum fulvâ substravit cinnamâ myrrhâ, Se super imponit finitque in odoribus ævum*, ließe sich übers.: zugleich mit meinem Neste (Umbr. Hirz. Hlgt.), aber mit dem Wunsche, seiner Lieben keines vor sich hintersterben 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 chaluf 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 (**קני** 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 Heliopolis 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 Ἥλιου πόλιν τὴν ἐν Αἰγύπτῳ, ὃς καὶ παραγενόμενος ἔχει ἅμα τῇ ἡλίῳ ἀνατολῇ τελευτᾶ*. Der Vater erfährt also im Tode noch durch kindliche Liebe die höchsten Ehren, und das ist worauf die von Iob ausgesprochene Hoffnung, bei (in) seinem Neste sterben zu können, anspielt.¹ Der folg. Nominalsatz 19^a setzt das Bild der Hoffnung wie 16^a 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 mächtigen auf meinem Gezweige d. i. Nachts darauf herabfallen und zu dessen Erfrischung liegen bleiben. **אלי** (= **إلى**, Grundform *ilaj* wie z. B. **אני**) kommt nur viermal im B. Iob vor (vgl. 3, 22. 5, 26. 15, 22). **קציר** 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 Iob 1871 liest nach LXX Ephrem Barhebraeus **קני** (statt **קני**) und vocalisirt **יכניל** ich werde mit aromatischem Holze (so spät erst) vergehen und gleich Sandkörnern viele Tage verleben. Aber dann müßte doch wenigstens statt **אני** ein auch für **קני** passendes Wort wie **כלה**, **עבר**, **זיל** oder dergl. gebraucht sein.

Abgebildeten 21, 24. Auch in v. 20 geht wie v. 19. 16 ein Nominalsatz voraus (denn die verbürgte LA ist הָרִשׁ , nicht הָרִשׁ), 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 כְּבוֹד $\delta\acute{o}\xi\alpha$ eine Benennung der נַפְשׁ (Psychol. S. 98), für welche aber הָרִשׁ 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, פָּר zu ergänzen (Hirz. Schlottm. u. A.). Das V. חָלַף חֲלָהּ bed. eig. ‚nachrücken‘; das *Hi.* Fortgang gewinnen, Neues an die Stelle des Alten treten lassen, sich verjüngen. Diese mit הָאֵמֶר eingeführten Hoffnungen waren selbst ein Bestandtheil seines ehemaligen Glückes. Darum kann dessen Schilderung im Anschluß an jenes יָאֵמֶר sich ohne weiteres fortsetzen.

- 21 Auf mich hörten sie und harreten,
Und gaben still sich hin meiner RATHERHEILUNG.
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 Vertrauen 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 לִּי שָׁמַע bed.) und warteten, ohne zu unterbrechen, dessen was er sagen würde; לִּי steht wie עָלֵינוּ 22^b ohne Emphase voraus (s. zu Jes. 9, 2), הָרִשׁ ist Pausalaussprache mit *Dag. affectuosum* wie Richt. 5, 7 הָרִשׁ (nach korrekten Texten) Olsh. § 83^b, die LA Kimchi's הָרִשׁ ist die LA Ben-Naftali's, jene die LA Ben-Aschers (s. Norzi und Luzzatto, *Prolegomeni* § CXIX). Wenn er Rath ertheilte, verharreten sie in vertrauensvoll hingebener Stille: dies der Sinn von הָרִשׁ (*fut. Kal* von רָשַׁע ; לִּי , dichterisch für לִּי , 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 לִּי מְצַדֵּרִי , aber gegen die Masora. Hinter seinem Worte drein *non iterabant* d. i. wie Hier. erklärend übers.: *addere nihil audebant*, und wolthuernd, ergötzend, erquickend troff auf sie nieder seine Rede. Das in הָרִשׁ sich andeutende Bild wird in v. 23 nach Dt. 32, 1 weitergeführt: sie warteten auf sein herzerfrischendes Wort wie auf Regen מַזְרֵר , wobei wie 23^b zeigt vorzugsweise an den die Saat durchfeuchtenden sogen. (herbstlichen) Frühregen gedacht ist; sie sperrten ihren Mund auf nach Spätregen מַלְקִיָּו (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 פָּרַר bed. das Mundaufsperrn des gespannt Horchenden und überh. des begierig Verlangenden Ps. 119, 131 vgl. 81, 11. In 24^a gewinnt man einen ebenso syntaktisch als sachlich passenden Ged., wenn man übers.: „Lächelte ich ihnen zu — sie glaubten 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 darauß*), אֶשְׂרֹף ist dann *fut. hypotheticum* wie 10, 16. 20, 24. 22, 27 f. Ew. § 357^b. Diese Erkl. wird durch die von Baer bevorzugte LA וְלֹא יֵאֱמִינִי (Syr. Trg., Concordanz Nathans, Nachmani, Codd.) gefordert. Aber es will nicht gelingen, 24^b 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 לֹא יֵאֱמִינִי sagt nur abschwächt, und Schlottmanns: sie ließen das Licht meines Antlitzes d. i. meiner Gunstbezeugung nicht hinfallen d. i. nicht vergehlich sein, hat den Sprachgebrauch gegen sich, wonach הָרִשׁ bed.: machen daß das Antlitz (mismutig Gen. 4, 5) sich senkt, sei es das eigne Jer. 3, 12 oder das eines Andern. Statt פָּרַר heißt es hier malerischer אֶרְפֵּי : des Antlitzes Licht d. i. Heiterkeit (wie in dem zwifach verwandten Sprüche Spr. 16, 15). Hinzugenommen das אֶשְׂרֹף אֱלֵיהֶם ergibt sich also der Ged., daß er lachte und sich durch nichts aus seiner gedrohten 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 וְלֹא יֵאֱמִינִי (לא, nicht ולא, nach LXX Hier.), eine RA die schon 24, 22 in der Bed. glaubens- oder hoffnungslos sein, verzagen vorkam (vgl. הָאֵמִין 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 25^a passend an: ich wählte ihren Weg aus² ($\text{בָּרַחַ$ mit dem Acc. wie

1) Der Spätregen ($\delta\acute{\sigma}\psi\mu\sigma$ Jac. 5, 7., targ. מַזְרֵר s. zu 24, 6) heißt so im Verh. zum Frühregen ($\delta\acute{\sigma}\rho\acute{\alpha}\iota\nu\sigma$, targ. בְּבִיר) welcher hebr. als der das Erdreich zur Saatzeit einweichende יִרְרָה oder מִזְרָה 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 Laubentfest als Erntedankfest.

2) Statt אֶבְרַח schreibt Ben-Ascher nach besonderer Regel $\text{אֶבְרַחַ$, s. *Thorath Emeth* p. 27.

7, 15, 9, 14, 15, 5 vgl. 34, 4: aus mehrerem Möglichem ein Bestimmtes auswählen, versch. von בָּחַר z. B. Jes. 66, 3) d. i. ich machte den Weg ansfindig, 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 (יָחַם Pi. eig. frei aufathmen machen). Dieses friedliche Königsbild erinnert an das kriegerische 15, 24. יָחַם ist hier nicht zu יָחַם gehörende Conj.: wie einer tröstet, sondern entw. in *instar ejus qui* aufzulösen oder zusammengesetzte Conj. mit folg. Relativsatz, wie LXX construiert: *ὁν τρόπον παθαινοῦς παρακαλῶν*. Aehnlich sind Sach. 10, 6. Ob. v. 16^b. Die Accentuation (כֹּאשֵׁר *Tarcha*, אֲבָלִים *Munach*, יָחַם *Silluk*) entspricht der Uebers.: wie wer Trauernde tröstet. Ist יָחַם אֲבָלִים Relativsatz, so sollte כֹּאשֵׁר mit *Mugrasch* und אֲבָלִים 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.

- 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 Däster der Wüst' und Wüstenis,
- 4 Sie die Salzkraut pflücken am Gesträuche,
Und Ginsterwurzel ist ihr Brot.

Mit וַיִּצְחָק, 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 chrfürchtigsten Scheu für die vornehme städtische Jugend 29, 8., ist er jetzt ein Gegenstand des Hohngelächters (עַל יִצְחָק auslachen, versch. von יִצְחָק 29, 24 zulachen, anlächeln) für das junge nichtsnützige Gesindel einer verkommenen Menschenklasse. Es sind jene עֲרֵבֵי 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 (יָחַם wie 32, 4 mit לְיָחַם 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 (לְיָחַם vgl. מָאָס מִן 1 S. 15, 26). Schult. Rosenm. Schlottm. nehmen שִׁירָה עַל שִׁירָה פְּרָעִיפִיעָה, aber das müßte oben שִׁירָה עַל שִׁירָה heißen; ist יָחַם bed. beordnen d. i. gleichsetzen oder beigestellen; 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. יָחַם 2^a gehört nicht zu יָחַם, auf die Jüngeren im Untersch. 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 (לְיָחַם *ad quid, quorum* wie Gen. 25, 32. 27, 46). Sie (dieser Menschenschlag) sind ausgemergelte Taugenichtse: ihnen (עַל יָחַם hier für עַל יָחַם = לָחַם 1 S. 9, 3) verloren gegangen ist יָחַם. 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 hinstirben. Nicht den Begriff *senectus* oder *senectus vegeta*, sondern *vigor* rüstige Kraft, volle Frische erwartet man hier, wie auch Syr. (*usno*) u. A. übers. Daß man diesen durch Vergleichung des arab. كَلْح straff, stramm anziehen gewinnt, ist zu

5, 26 gezeigt worden. Mit 3^a beginnt ein neuer Satz; יָחַם heißt es, nicht יָחַם, weil das B. Iob dieses ihm eigentümliche hebräoarab. Wort (hier und 15, 34) überhaupt nicht flectirt (außerdem nur Jes. 49, 21 יָחַם und es ist auch im Arab. mehr Subst. (s. zu 3, 7) als Adj. (z. B. *Hist. Tamerlani* bei Schult.: الحجر الجلمون 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. הַיָּחִים wird von LXX Trg.

Saad. (فَارِيس) und den meisten Alten nach يَحْرَق fut. يَحْرَق

fugere, abire erklärt, was aber einen matten und, da die Wüste als eigentlicher Wohnsitz dieser Leute zu denken, sogar ungeeigneten Sinn gibt. Dagegen bed. يَحْرَق 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 sommerkochten dünnen Boden der Steppe, dort mehr thier- als menschenartig hingestreckt (was *Gecatilia* mit seinem لَدَمُو

adhaerent meint) und ihm ihre dürftige Kost entnehmend. Zu צִירָה tritt als erklärendes oder vielmehr weiter ausmalendes Permutativ צִירָה וְצִירָה hinzu. Ebendieselbe alliterierende Verbindung zweier Substantiva gleicher Wurzel findet sich 38, 27. Zef. 1, 15 und ähnliche Nah. 2, 11 (בִּיקָה וּמִבִּיקָה); Ez. 6, 14. 33, 29 (שָׁמַר וּמִשָּׁמַר), vgl. über diesen Ausdruck des Superlativs durch Häufung ähnlicher Wörter Ew. § 313 c. Das V. שָׁמַר 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. שָׁמַר bed. sonst adverb. ‚nächten‘ (in der vergangenen Nacht) und überh. ‚gestern‘, wonach man erklärt: das Gestern der Oede und Verödung oder mit Festhaltung des adverbialen Gebrauchs: von gestern her Oede und Verödung = seit langem, vorlängst. Daß צִירָה וְצִירָה Jes. 30, 33. Mi. 2, 8 den Sinn von *pridem* (nicht erst heute, sondern schon gestern) haben, ist unleugbar, obschon unser Dichter צִירָה 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 שָׁמַר וּמִשָּׁמַר kann doch nicht Culturland bez. und der Ged., daß sie solches ehe etwas aufgegangen durchstöbern, ist nicht naturgemäß. שָׁמַר erscheint hier in der Substantivbed., von welcher die adverbialle 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. *أمس* beurtheilt, auf den Grundbegr. der Senkung der Sonne nach dem Horizonte hin zurückgeht,¹ also: „Düsterheit (Trg.:

1) *أمس* hängt offenbar mit *مسا*, *مسي*, zunächst durch Vermittlung der IV. Form *أمسى*, zus. *مساء* ist nach den Originalquellen eig. der ganze Nachmittag bis zum Sonnenuntergang, und diese Zeit heißt so, weil die Sonne in ihr *تَمَسُو* oder *تَمَسِي* 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 تَدَلُّك*, eig. die Sonne reibt, *تَضَيَّف* sie schließt sich an, *تَشْفِر* sie geht zum Rande (*شَفِر*, *شَفِير*), alles in ders. Bed. Als Subst. gebraucht, ist *أمس* mit folg. Genitiv *la veille de . .*, der Vorabend von . ., und dann überhaupt der Tag vor . ., das Gegenth. von *غد* 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

abendliches Dunkel, syn. צִלְמָה Jer. 2, 6 vgl. 31) der Wüst' und Wüstnis“ (שָׁמַר als *regens* Ew. § 286^a); die Wüste heißt so weil sie die Augen blendet und wie das Meer dem Auge nichts darstellt als ihre eigne Unabsehbarkeit. Die Conj. אָרַךְ (Olsh. Dillm.) setzt ein nichtssagendes Wort an die Stelle des bedeutsamen. Welches die dürftige Nahrung ist, die ihnen dieses schaurige Döner gewährt, sagt v. 4. מַלְוָה (auch talm. syr. arab.) ist Melde (versch. v. *ملوخية* *μαλάχη* Malve) und zwar die strauchartige Melde, der sogen. Meerportulak, dessen Knospen und junge Blätter von Armen gepflückt (einer ihrer arab. Namen ist *تَطْف*) und gegessen werden.² Daß es nicht bloß eine Küsten-, sondern auch Wüstenpflanze ist, zeigt die Erzählung *Kidduschin* 66^a: „König Jannai zog nach כַּדְלִיָהּ in der Wüste und eroberte dort sechzig Städte [Ges. übers. verkehrt *captis LX talentis*] und bei seiner Rückkehr lud er hochehrent alle Weisen Israels zu sich und sagte ihnen: Unsere Väter haben מַלְוָה 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 מַלְוָה essen zur Erinnerung an unsere Väter! Und man servierte מַלְוָה auf goldenen Tischen und sie aßen.“ Die LXX übers. *άλμα* (nicht *άλμα*), wie bei Athenäus einmal arme Pythagoräer *άλμα τροόγοντες και κατὰ τοιαῦτα συλλέγοντες* heißen. Mit מַלְוָה (vgl. Num. 24, 6) wird der Ort, wo sie dergleichen eßbare Kräuter suchen und finden, angegeben. שִׁיחַ ist Gesträuch im Allgem., vorzugsweiss der *شيه* (*shih*), 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

gedachte Vergangenheit, so wie *غد* 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 (*ei-jawma*) derer bedürfen, die noch gestern (*bi-l-amsi*) 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 *أمسى* *vesperinus*, — ist falsch gelesen und gedeutet (wie überhaupt die Manger'sche Uebersetzung jener Verse von Fehlern wimmelt); — sowol Z. 1 als Z. 9 ist *أمسى* IV. Form von *مسا* nach rhetorisch-dichterischer Weise (als „Schwester von *كان*“) gleichbed. mit dem allgem. *كان* oder *صار*. Ein Araber würde sich jenes *שָׁמַר וּמִשָּׁמַר* 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 *issur musi* Nachtigall u. dgl. (s. Friedr. Delitzsch, *Assyr. Studien* I S. 61 u. ö.), und „Schatten“ ist auch im Akkadischen s. v. a. *מַלְוָה*).

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 $\text{גִּזְלֵי הַבְּרָא}^b$ versteht Ges. nach Jes. 47, 14., wo es allerdings Pausaform für גִּזְלֵי 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 שִׁיחַ zur Feuerung dienende Pflanzenwurzel der Steppe heißt גִּזְלֵי (v. גִּזַּל ausreißen), nicht רֵתֵם , 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 Pfeilwurzel (arrow root) gibt, welches die Indianer in Florida gebrauchen.² גִּזְלֵי in der Bed. *cibus eorum* ist also nicht ungreiflich. LXX (welche 4—6 arg durcheinander wirft): $\text{οἱ καὶ ῥίζας ἑὸν ἐμασῶντο}$. 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

مَبَايَعَة (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* و'ار) ein kleines unansehnliches schwächliches Geschlecht sind, Männer sowohl 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 *gahh* (גַּחַח) und die *rubba halila* (רֻבָּא חַלִּילָא) sind in meinem Reisebericht beschrieben. Ein Beduine sagte mir einmal, daß sie eigentlich *rubh lēla* (רֻבָּא לֵילָא) „Gewinn (Profit) einer Abendmahlzeit“ heißen sollte, inwiefern sie oft dieselbe, die Hauptmahlzeit des Tages, ersetzt. Zum Geschlecht der *rubba* gehört auch die *holēwā* (חֹלְוָא); desgl. ist man die Knollenpflanze *koṭēn* (כֹּתֵן); von einer andern, der *meša* (מֵשָׂא) ist man Blätter, Stamm und Wurzel. Oft sah ich arme Dorfbewohner (niemals Beduinen) die $1\frac{1}{2}$ Spanne lange und $\frac{1}{2}$ Spanne breiten dicken fleischigen Blätter einer Distelart (die Distel heißt $\text{شوك} \text{šök}$), Namens *akḥāb* (אַחַב), 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 *semh* (סַמַּח) 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); גַּבְרֵי (syr. *gau*, arab. *gaww*, *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. $\text{جَوْا وَبَرَّاء} \text{ guwwā wa-berrā}$

drinnen und draußen oder $\text{الْجَوَانِي وَالْبَرَّانِي} \text{ el-guwwāni wāl-berrāni}$

das Innere und Äußere. In בְּגֵב ist 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 6^a ist לְשֹׁכֵי nach Ges. § 132 Anm. 1 (vgl. zu Hab. 1, 17) s. v. a. הָיָה לְשֹׁכֵי „sind sie zu wohnen“ = müssen sie wohnen; es könnte auch *habitaturi sunt* bed., bed. aber hier *habitandum est eis*, wie לְבָנִים Ps. 32, 9 *obturanda sunt*, vgl. Hos. 9, 13 wo „wird“ und „muß“ gleich zulässig ist. Statt בְּעֵרִיץ (בְּעֵרִיץ nicht בְּעֵרִיץ) ist בְּעֵרִיץ bezeugt; בְּעֵרִיץ ist entw. Subst. n. d. F. בְּעֵרִיץ (Ges. wie Kimchi) oder Constr. von עֵרִיץ = עֵרִיץ gefürchtet = fürchterlich, so daß die Wortverbindung, was wir vorziehen, eine superlativische ist: *in horridissimā vallium* in den schauerlichsten Thälern, wie 41, 22 *acutissimae testarum* (Ew. nach § 313^c).¹ Die weitere Angabe der Wohnsitze dieses Menschenschlags: in Löchern (זֵרִי = זֵרִי) von Erde (עֵרִי Erde hinsichtlich ihrer Bestandtheile) und Felsen (LXX τρῶγλαι πετρῶν) führt nicht nothwendig auf die Urbewohner des seiritischen Gebirgslandes, welche $\text{זֵרִי} \text{ τρωγλοδύται}$ heißen, sondern es lassen sich ebensowol die Ituräer verstehen; זֵרִי Ez. 47, 16. 18., der Name des weiten Landes um Bosra, mit den beiden Trachonen (τράχωνες), deren kleiner westlicher, das *Leḡā*, die alte Trachonitis ist, und mit Iturāa (dem Drusengebirge), bed. die „Höhlenlandschaft“. Hgst. erinnert an die auffällig ähnlichen Bilder, welche Eli Smith von den *Ghawārine* im mittleren Jordangebiet und den Bewohnern von *Riha* entwirft (Ritter XV, 277. 526). In 7^a liegt, wie 6, 5 zeigt, die Vergleichung dieser Leute mit Wildeseln unter; der $\text{פֶּרָא} \text{ ferā}$ zieht in Rudeln unter Führung eines

1) Anders Wetzstein, Zeitsch. für allg. Erdk. XVIII (1865), 1 S. 30: עֵרִיץ = عَرَض (von عَرَض *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 (*τρογυλασι κατάπερ αι νυκτερίδες*) erinnert. Zwischen Gesträuchen (insbes. des *sih*, 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 (*חר* 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 *ספח* 14, 19 = *שפח* *ספח*, vgl. *ספח* *profusus* Am. 6, 4. 7. Hahn Dillm. fassen *ספח* verw.

ספח in der Bed. *adjungere, associare* (s. Habak. S. 88) und erkl. unter Nesseln sind sie aneinandergesetzt 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 (*בס*, nicht *בס*) Söhne Namenloser *ignobilium* oder *infamium*, indem *בס* hier in Genitivverh. stehendes Adj. ist, nicht *filii infamiae* = *infames* (Hirz. u. A.), wodurch das zweite *בס* 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). *בס* ist *Ni.* von *בס* = *בס* (*בס*) *בס* hauen, stechen, schlagen.¹

9 Und jetzt bin ich ihr Liedlein worden
Und ward ihnen zum Gerede.

10 Sie verabscheuen 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 *בס* ist im hebr. *בס*, *בס*, im arab. *بَسَّ* und *بَسَّ* zunächst zu dem Begriffe der äußerlichen Verletzung durch Schlagen, Hauen u. s. w. ausgebildet, wird dann aber auch auf andere Beschädigungen und in *بَسَّ* auf das Beschädigtsein im Geiste übertragen. In ihrer sinnlichsten Verwendung zeigt sich diese Lautverbindung in der Reduplicationsform *بَسَّ*, eig. wiederholt auf einen schlagen, einhauen, trop. für: einem mit Forderungen hart zusetzen; nach einer andern Seite hin bed. das obscöne *بَسَّ* fut. i und das decente *بَسَّ* eig. stechen. *FL.*

Die Menschen, über die sich Iob in dieser Str. beklagt, sind keine anderh, 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 (*בס* wie in den Lehnstellen Thren. 3, 14. Ps. 69, 13) und ward ihnen *בס*, ihr *θρόλλημα* (LXX), der Gegenstand ihres Zungengedresches (*בס* = 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. Hlgt.) oder mit Pfui! vor ihm ausspucken (Umbr. Hahn Schlottm.), setzen sich darüber hinweg, daß es *בס*, nicht *בס* 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 *בס* Gegenstand der Verspeieung 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 *Chethib* *בס* 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. Hlgt. u. A.), aber *בס* 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. *בס* zeigt seine sinnliche Grundbed. zunächst in *בס* Strang, Sehne, Saite (engl. *string*): straff spannen, strecken, so daß die Sache in Einem Striche fortgeht. Daher dann *בס*, *בס* einzeln, ungleich, *singulus, impar, opp.*

בס *בס*, *par*, ebenso wie *fard* einzig, einzeln, ungleich (*opp. zauj* Paar, gleiche Zahl) von *farada* herkommt, eig. so anspannen oder ausspannen, daß die Sache keine Biegungen und Falten hat, griech. *ἐκταλῶν* (wie im *Pastor Hermas*: *ἐπίπλο ἐξηλωμένον λίπον καρπάζινον*), eine noch im Vulgäraryab. (s. Boethor u. *Étendre* u. *Déployer*) erhaltene urspr. transitive Bed. Aus

בס erwachsen dann, zunächst von der VIII. Form (*ittatara*) ausgehend, die secundären Stämme *בס* und *בס*. Jener (*tatara*) erscheint nur in dem adverb.

בס und *בס* *sigillatim, alii post alios*, einzeln hinter einander, so daß mehrere Personen oder Dinge eine durch Zwischenräume oder Zwischenzeiten unterbrochene Reihe bilden; dieser (*tara*) und seine IV. Form (*atara*) sind s. v. a. *wtara* 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 *Chethib* יריר oder für das *Keri* ירירי 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 יריר, so darf man nicht erkl.: Er hat seine Sehne (= seinen Bogen) eröffnet = der Umhüllung entnommen (Ew. Hahn und ähnlich schon LXX Hier.), denn יריר bod. eben nicht den Bogen, sondern die Sehne (arab. *mawattar* gespannt, vom Bogen) und während vom Herausziehen des Schwertes aus der Scheide sich allerdings פתח Ez. 21, 33 (gew. שֶׁלַף oder חֲרִיק) sagen läßt, ist für die Enthüllung des Bogens und Schildes יָרַר das passende und übliche Wort. Von der Sehne gesagt bed. פתח die angespannte lösen, indem man den Pfeil von ihr abschneidet, wonach z. B. Elisabeth Smith übers.: *Because He hath let go his bow-string and afflicted me.* Aber יָרַר ist keine rechte Bez. der Folge einer Beschießung mit Pfeilen, wogegen dem *Keri* יריר 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 אָרַר, wenn er mehrere nicht unmit-
telbar auf einander folgende Handlungen so verrichtet, daß zwischen je zwei Handlungen eine פְּתִיחָה *intermissio* ist.“ Daher auch פְּתִיחָה, פְּתִיחָה, Duale eines vorauszusetzenden Sing. פְּתִיחָה *singulus* (um), פְּתִיחָה *singula*, also eig. *duo singuli* (a), *duae singulae*, ganz parall. dem gleichbed. *thināni* (*ithnāni*), *thināini* (*ithnāini*), פְּתִיחָה, Fem. *thināni* (*ithnatāni*), *thināini* (*ithnatāini*), statt פְּתִיחָה von einem vorauszusetzenden Sing. *thin-un* (*ithn-un*), *thin-un* (*ithnat-un*), von

פְּתִיחָה, wie *bin* (*ibn*), *bint* (*ibnat*), פְּתִיחָה (= פְּתִיחָה, daher פְּתִיחָה) von פְּתִיחָה. — Die Bedd. von *watara*, welche Freytag unter 1, 2, 3, 4 auführt, gehen aus dem transitiv gewendeten יָרַר hervor, wie das ital. *soperchiare*, *soperchiare* von *supra*, beleidigen, beschimpfen; *oltraggiare*, *outrager* von *ultra*; *ἐπιτίσσειν* von *ἐπέρι*. Aehnlich استطال عليه und تطاول عليه (Form VI u. X von

طال) sich übermütig gegen jem. benehmen, ihm 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., *περιττόν εἶναι*, über eine Zahl oder ein Maß hinausgehen, *superare* (vgl. ital. *soperchiare* als Intrans.), *περιεῖναι*, *ὑπερῖναι*; sich als Ergebnis, Gewinn u. s. w. heraus-

stellen, *περιεῖναι* u. s. w. Aehnlich ist die Bedeutungsentwicklung von فَضْلٌ und von طائل Gewinn, Nutzen, von طال lang gestreckt s. Ebenso kommt unser reich, reichlich von dem Stamm reichen, recken her. Fl.

beseitigt; besser Dillm. als Gagens. zu 29, 20^b wie schon Cappellus: *metaphora ducta est ab exarmato milite, cujus arcus solvitur nervus sicque inermis redditur*, aber dem folg. יָרַר 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 רָסַן (arab. رَسَن)

den Zaum oder Zügel (denn רָסַן ist ein Theil des Zaums) lassen sie vor mir (nicht לְפָנַי in meiner Gegenwart, sondern בְּפָנַי vor mir, vor dem sie früher Respekt hatten, יָרַר nicht anders als Lev. 19, 32) fahren, sie werfen oder schütteln ihn ab (שָׁלַח wie 39, 3., Syn. von הִשְׁלִיךְ vgl. 1 K. 9, 7 mit 2 Chr. 7, 20., arab. سَلَح سَلَح *exuere*); die Conj. Hitzigs

רָסַן רָסַן ihren Zügel vor mir (*acc. loc.*) verschlechtert den Ausdruck. Ist es nun möglich, daß in diesem Zus. פְּתִיחָה 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 למי in diesem allegorischen Zus. begrifflich zu machen. Dillm. verzweifelt da an der Richtigkeit des למי. Aber nein, פְּתִיחָה welches, auf sein *i* gesehen, das

einzig Beispiel einer Bildung n. d. F. فَعْلَال zu sein scheint (wie שָׁעִיר das einzige Beispiel einer Bildung n. d. F. فَعْمِيل), ist das Gesproß oder Geschmeiß jener sitten- und namenlosen Väter, jene צַעֲרִים v. 1., deren Hohngelächter jetzt Iob ist, wie talm. die Priesterknaben קְהָנָה heißen und arab. فَرَح (assy. *pirhu*) nicht allein das aus dem Ei ge-

krochene Vögelchen und überh. das Thierjunge, sondern auch den Schlingel oder Strolch bez. Dieses junge Gelichter (Trg. בְּגִידוֹן, Balmes falsch בְּגִידוֹן) erhebt sich על-יָמִין Iob zur Rechten, welches die Stelle des Verklägers (Ps. 109, 6) und überh. des einem Zusetzenden und ihm Vergewaltigenden ist, und sie drängen ihn immer weiter, ihm einen Fußbreit nach dem andern streitig machend: שָׁלַח לְפָנַי meine Füße stoßen sie fort *protrudent* (שָׁלַח 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. יִקְסֵי 12^c ist nicht rückblickend wie יָרַר gemeint, sondern stellt Gegenwärtiges mit Gegenwärtigem referierend in Folgenzus. (vgl. Ew. 343^a). Daß יָרַר

19, 12 (s. dort) von den wider Iob anrückenden Leidenscharen gesagt war, darf uns nicht beirren; hier ist es jenes junge Volk, welches gegen Iob die Belagerungsdämme des Unglücks oder der Leidenswucht (רָעָה), 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 Hülfsosen.
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 verfliegen.

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; הם ist Nebenf. von נָחַץ, נָחַץ, נָחַץ. Sie tragen zu seinem Verderben bei, sie denen kein Helfer ist, die selber so Elenden und Verachteten und doch so Fühllosen und Uebermütigen. הַיֵּשֶׁבֶט Nutzen schaffen, Förderliches, Wirksames leisten (z. B. Jes. 47, 12) ist hier mit לְ des Zweckes verbunden, vgl. לְ zu etwas mithelfen Sach. 1, 15. Ueber קָרַח (*Keri* קָרַח, die Grundform), welches von der Wurzelbed. *χαλκω* aus Abgrund und Absturz bed., s. zu 6, 2. לֹא יֵרָאֵל ist echt arab. Bez. dieser hauranischen Paria's; Schultens vergleicht eine Stelle der Hamäsa: „Wir sehen euch unedel, arm, *laisa lakum min säir-in-ndsir nāsirun* 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 יָאֵר, diese Worte als Attribut, nicht Umstandssatz, was auch gegen die Conj. שָׁמַר spricht: ohne daß ihnen jemand Einhalt thut. Das mit 12^c begonnene und v. 13 fortgesetzte Belagerungsbild läßt uns über פָּרַץ וְשָׂרָה nicht in Zweifel. Das Trg. übers.: gleich der Gewalt weithin sich ausbreitender Meereswogen, nicht als ob פָּרַץ an sich den Wasserstrom bed. könne, sondern dieses = פָּרַץ מַיִם 2 S. 5, 20 (gleichs. *diffusio aquarum*) fassend; die Uebers. Hitzigs¹: „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 פָּרַץ עַל-פְּתֵי-בְרֵיחַ 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; שָׂרָה ist das Krachen des Gemäuers mit der weiten Sturm-lücke und פָּרַח שָׂרָה bed. *sub fragore* in örtlichem Sinne: durch das durchbrochene und oberhalb der Sturm laufende 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 פָּנִיךָ צָעֲדוּ) nicht unmöglich wäre. Man übersetze: gekehrt sind gegen mich Schrecknisse, so daß entweder das Präd. in der männlichen Grundform voraussteht Ges. § 147^a oder בְּקִרְוֵי 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 פָּרַח 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 בְּרִוּחֵי als Subj.; Hahn Gegenbem., daß das Unglück nicht erst, wenn es da ist, das Glück verjagt, sondern an die Stelle des verjagten trete, ist sophistisch, übrigens ist das Obj. des Verjagens hier nicht Iobs Glück, sondern Iobs אֲדָרָה das Ansehn und die Würde, durch die er bisher imponirte (Trg. רִבְבוֹתָי); die Leidensstürme, die über ihn ergehen, 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. *amplum esse*) ist wie eine Wolke, so schnell und spurlos (7, 9. Jes. 44, 22), vorübergezogen und entschwunden. Das Tonspiel עָבְרָה וְעָבַר ist wie Ps. 18, 13 (vgl. Ps. 24, 6 הָרָשָׁי).

- 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 Schmutz geworfen,
Und ich bin an Aussehn gleich Staub und Asche.

Mit diesem dritten וַיִּעָוֶה (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 Betrübniß 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 Thränenergüsse (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. יָצַי mit seinem Verbum und dessen übrigen Derivaten ist das eigentliche Wort für Leiden und insbes. die Passion des Knechts Jahvé's. Leidens-Tage — klagt Iob — halten ihn fest; יָצַי vereinigt in sich wie הִרְוִיט die Bedd. *prehendere* und *prehensum tenere*. In 17^a ist nicht mit Arnh. u. A. zu übers.: Nachts bohrt es (das Leiden) . . . denn יָצַי steht nicht so im Vordergrund der Rede, um Subj. des Folg. zu sein; eher: Nachts wird ausgebohrt (Trg. Rosenm. Hahn), aber so an der Spitze des Satzes stehend ist לַיְלָיָה nicht adverbiale Zeitangabe, sondern die hier wie 3, 3 personifizierte Zeit selbst und יָצַי 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. בְּרִיִּים 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 17^b übers. LXX (νεῦρα) Parchon Kimchi Blumenfeld u. A. nach dem targ. עֲרִקִין (= גִּירִים) und عُرُوف, meine Adern'. Aber עֲרִקִין ist *n. agentis* und bed. nach 30, 3 'meine Nager' (Hier. *qui me comedunt*, Trg. *הַמְעִסִין יָרִי* *qui me conterunt*, v. עֲרִק = עֲרִק?), sei es daß die nagenden Schmerzen personifiziert sind — die Schmerzen sind dem Menschen widernatürlich, sie kommen ihm wider Willen, er unterscheidet sie von sich wie wilde Bestien — oder an jene Würmer (רָקִי 7, 5), die sich in Iobs Schwären bildeten (vgl. Aruch עֲרִקָא Blutegel, *pl.* עֲרִקִיָא 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 18^a anschließen, wenn sich לְבָשָׁי von der Haut verstehen und erkl.

1) In Mugir ed-dins großer Gesch. von Jerusalem und Hebron *kitāb el-ins el-gelī* 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“ (*zembilfros*), die ich von den Kurden in *Sāthīje* erhalten habe, heißt es: *veki Gergis besara beri | Jusuf veki abdan kerī | 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 sicherem 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 Leibdecke, wie schon Raschi: גִּלְרָא מְשֻׁנְנָה גִּלְרָא אֲדָרָא גִּלְרָא sie verändert sich indem eine Haut oder Kruste nach der andern sich bildet. An sich käme לְבָשָׁי für עֲרִי oder עֲרִיָה nach 10, 11 vgl. 41, 5 nicht unerwartet, aber Schult. findet es mit Recht verwunderlich, daß לְבָשָׁי 18^a nicht das eig. Oberkleid, sondern die Hautdecke, קְרָמָה 18^b aber das Unterkleid im eig. Sinne bed. soll. Hitz., dies fühlend, setzt 18^b in attributives Verh. zu לְבָשָׁי: „durch Uebermacht verwandelt sich mein Kleid, womit er nach Art meines Leibrocks mich gürtet.“ Aber diese Unterordnung von 18^b unter 18^a ist durch nichts berechtigt und die befremdende Vermengung von Bild und Abgebildetem bleibt. Deshalb fassen wir לְבָשָׁי mit Ew. Hirz. Hlgt. 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 לְבָשָׁי, wie Hitz. annimmt, hier wie 33, 6 vgl. Sach. 2, 4. Mal. 2, 9, nach Maßgabe, nach Verhältnis' bedeute, da יָצַי neben כִּרְוִיָה die Voraussetzung für sich hat, etwas der כִּרְוִיָה Zugehöriges, näml. מִי הָרֵאשׁוֹת Ex. 28, 32 (vgl. dagegen יָצַי vom unteren Besatz Ps. 133, 2) zu bezeichnen (Ew. Hirz. Kamph. Dillm. Zöckl.). So schon LXX ὡσπερ τὸ περιστόμιον τοῦ χιτῶνός μου und Hier.: *velut capitto 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 Gegent. 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 יָצַי עֲרִיָה *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 spindeldünne 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 geschleudert¹ und ich bin gleich worden wie (עַ) statt des Dativs Ew. 221^a) 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 הִרְוִיט und הִרְוִי, 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 erwidest 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 Erwidern; 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); יִתְרַבֵּן reflektirend anblicken wird sonst mit אָל , עַל , עַר oder auch dem Acc. verbunden, hier wo regungslos steifes Anblicken gemeint ist, mit בָּ (= בְּ). Das לֹא 20^a zu יִתְרַבֵּן herüberzuziehen (Hier. Saad. Umbr. Welte u. A.) ist, wenn auch nicht wegen des consec. , doch wegen der Sperrung durch den neuen Vordersatz עַמְרִיתִי unmöglich (Ew. § 351^a). Der Syr. liest עַמְרִיתִי was Hitz. nach 37, 14 billigt, aber עַמְרִיתִי von betender *statio* wie Jer. 15, 1 ist bedeutsamer und dem Parallelismus entsprechend. Ueber die von Houbigant und Ew. bevorzugte LA zweier Codd. וַיִּתְרַבֵּן (du stellst dich wider mich) urtheilt schon Rosenm. richtig: *est potius pro mendo habenda*. Die Cadenz $\text{בִּי וַיִּתְרַבֵּן}$ 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* (אֲבִיר Nomen in Elativform, vgl. לְאִירִיב in der Lehnstelle Jes. 63, 10) und befehdet ihn (עָצָם wie 16, 9), indem er ihm die Stärke seiner Allmachtshand (עָצָם wie Dt. 8, 17., synon. חֵזֶק) zu fühlen gibt. In 22^a 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 אֶל הַרְכִיב dort 'aufladen' bed., sondern wie auch accentuirt ist (denn אֶל-רִיחַ hat *Dechi*¹ welchem sein Diener *Munach* vorausgeht): *elevas me in ventum, equitare facis me* (Dachselt); dieses אֶל-רִיחַ אֶל-רִיחַ 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 al-genahai er-rih* 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 22^b in den räthselhaften Worten aus: $\text{וַיִּתְרַבֵּן הַשָּׁמַיִם}$. So das *Keri*,

1) Das *Dechi* steht, wenn zwei Wörter durch Makkef geeint sind, zu Anfang des zweiten dieser Wörter.

wonach *LXX καὶ ἀπέρριψάς με ἀπὸ σωτηρίας* übers. Aber בִּיב bed. nicht *ἀπορρίπτειν*, sondern zerflößen, vgl. עָרַב in wallende, schwankende, undulirende Bewegung versetzen. Die neuern Ausll., welche dem *Keri* folgen, übers., indem sie וַיִּתְרַבֵּן לִי für וַיִּתְרַבֵּן לִי fassen (nach Ges. § 121, 4): du liebest 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 Richtig 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. *Keri* getroffen; הַשָּׁמַיִם 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 *Keri*, daß וַיִּתְרַבֵּן (v. רָשַׁע) sonst immer *plene* geschrieben wird; die Korrektur des וַיִּתְרַבֵּן ist gewaltsam und zudem gibt dieses, richtig gelesen, einen dem Bilde 22^a weit angemesseneren Sinn. Ges. Umbr. Carey lesen $\text{וַיִּתְרַבֵּן$ *terres me*, aber diese Bed. ist im Hebr. unerhört und auch im Chald. nur im *Ithpe.* אֲשַׁתֵּר (= hebr. תָּרַד) üblich; Hitz., ebenso lesend, übers.: lässest mich zerrinnen, streckst mich hin, aber auch diese Bed. ist erklügel. Schon Stuhlmann erkannte, daß וַיִּתְרַבֵּן s. v. a. וַיִּתְרַבֵּן sei; es ist mit Ew. Olsh. Dillm. וַיִּתְרַבֵּן (nicht mit Pareau Hirz. וַיִּתְרַבֵּן ohne Dag.) zu lesen und dies bed., wie וַיִּתְרַבֵּן 36, 29 v. וַיִּתְרַבֵּן = וַיִּתְרַבֵּן , 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; וַיִּתְרַבֵּן für וַיִּתְרַבֵּן vgl. Ps. 107, 26: ihre Seele zerschmolz (zerging) וַיִּתְרַבֵּן . Die aufgezwungene Luftreise geht also in das Nichts oder nahezu das Nichts, wie Iob wol bewußt ist v. 23: „denn ich weiß: (ohne בִּי wie 19, 25. Ps. 9, 21) zum Tode (Acc. des Zieles) willst du mich zurückführen.“ Faßt man וַיִּתְרַבֵּן 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 וַיִּתְרַבֵּן auch nur wie *redigere* die Bed. der bewirkten Geschickswendung und Zustandsänderung haben. Die Behauptung, daß וַיִּתְרַבֵּן immer ein ‚wieder‘ einschließe (s. Köhler zu Sach. 13, 7 S. 239), ist undurchführbar; im nachbiblischen Hebräisch wenigstens bed. וַיִּתְרַבֵּן sicher nicht bloß ‚wieder werden‘, sondern auch ‚werden‘, wie וַיִּתְרַבֵּן als Synon. von וַיִּתְרַבֵּן *devenir* gebraucht wird.¹ Mit וַיִּתְרַבֵּן , der Bez. des Zustandes, wechselt im Paral-

1) s. meine Anekdoten der mittelalterlichen Scholastik unter Juden und Moslemen S. 347.

leigliede die Bez. der Stätte: der Hades (unter dessen Begriff der des Grabes subsumirt wird) ist das große unfreiwillige Stelldichein aller diessseits 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;
Harret 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 Einfallen und entzieht sich aller Kritik; LXX liest כַּי statt כִּי und findet in v. 24 das Verlangen nach Selbstmord oder Tod durch die Hand eines Andern; der Syr. liest gleichfalls כַּי, obwohl mit Vermeidung jenes Unsinn; 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) כִּי willkürlich deutend; Saadia und Gecatilia ringen 24^a einen Sinn ab, aber auf Kosten der Syntax und 24^b wider den Wortlaut hintennach schleifend. Die alten Ausll. erklären meist als ob es nicht לִרְוֹן, sondern לְהוֹם heiße (eine LA, die sich auch in Midrasch-Texten und einigen Codd. statt der überlieferten eingedrängt hat); selbst Rosenm. noch meint, לִרְוֹן könne wie aram. לְרִוּן s. v. a. לְהוֹם sein, und Carey erklärt die *enallage generis* aus der Nebenvorstellung weiblicher Furcht, wie 2 S. 4, 6 von den zwei Meuchelmördern הָרָמָה statt הָרָמָה gesagt werde, um sie als Feiglinge zu bez. Aber das hebr. לִרְוֹן ist Fem. und so häufig *enallage masc. pro fem.* ist, so unerhört ist *enallage fem. pro masc.*, וְרָמָה 2 S. 4, 6 ist Ortsadv. (s. Thenius z. d. St.). Ebenso schlechthin unannehmbar ist es, wenn alte Ausll. שׂוֹעַ mit שׂוֹעַ (שׂוֹעַ) oder wie z. B. Raschi mit שׂוֹעַ שׂוֹעַ combiniren und ‚Heil‘ oder ‚Erfreung‘ (Erquickung) übers.; eher wäre die Bed. ‚Reichtum‘ statthaft, so daß שׂוֹעַ, wie AE bem., das Subst. zu שׂוֹעַ 34, 19.; aber 36, 19 (s. dort) bed. שׂוֹעַ (wie שׂוֹעַ Jes. 22, 5) Wehgeschrei (= שׂוֹעַ), und mit dieser Bed. vor andern hat mans auch hier zu versuchen. Dagegen fragt es sich, ob כִּי nicht viell. auf das V. כִּי־הָיָה zurückzuführen ist, sei es als Subst. n. d. F. קִי־הָיָה (Ralbag nach Trg.) oder als passives Part. (Saad. *غير انه 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 כִּי 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 يبغى* 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 כִּי von כִּי־הָיָה 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 כִּי der gleiche und fügt sich als Rechtfertigung des Hilfsrufs in den Zus. Aber כִּי־הָיָה in der spec. Bed. *implorare, deprecari* ist zwar targumisch, jedoch dem hebr. Sprachgebrauch fremd; sodann ist im ersteren Fall לֹא für בְּלֹא hart und im andern כִּי־הָיָה als *part. pass.* ein zu starker Aramaismus. So wird man also zusehen müssen, ob כִּי־הָיָה als כִּי mit der Pröp. הָיָה einen passenden Sinn gibt. Da כִּי־הָיָה יָד z. B. 28, 9 und sonst allgewöhnlich ‚die Hand an etwas legen, nach etwas ausstrecken‘ bed., so liegt es am nächsten, כִּי in Abhängigkeit von כִּי־הָיָה יָד 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 24^b bleibt bei dieser Uebers. von 24^a 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 24^a liegen soll, ist wider den Charakter dieser von den menschlichen Gegnern abgewandten Monologe; sodann bed. שׂוֹעַ 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 כִּי־הָיָה aufgeben und כִּי entw. auf Schutthaufen oder beim Einsturz übersetzen müssen; כִּי (v. כִּי־הָיָה = *inj*) 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 לֹא כִּי 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. לֹא כִּי nicht *ne quidem*. Allerdings hat das urspr. affirmative כִּי meist restrictive Bed., welche im Sprachbewußtsein mit der affirmativen zusammenfließt (s. 18, 21), aber es wird auch, wie häufiger כִּי־הָיָה, adversativ gebraucht z. B. 16, 7 und in der Verbindung לֹא כִּי trifft diese adv. 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 24^b erhebt Einsprache. Ist, wie auch Hirz. Ew. Hahn annehmen, לֹא כִּי 24^a s. v. a. לֹא כִּי, so daß der Satz mit Frageaccent zu sprechen ist, so hat man כִּי wie Hier. mit

veruntamen zu übers. Er weiß, daß er mit Sturmesille 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 angebornen Selbsterhaltungstriebes. Daß *שלו יר* 'die Hand nach Hülfe ausstrecken' bed. kann, bedarf keines Beleges; *לשלו* ist mit allgemeinstem Subj. gedacht: man streckt aus wie 17, 5. 21, 22. Nun schließt sich auch 24^b mit fortwirkendem *ל* 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 Hilfs- oder Wehgeschrei? So erkl. Hirz. Ew. Hahn Dillm. Zöckl. Der Conj. Döderleins *לָהֵן* für *לָהֵן* (Flehen, um Gnade) ist man nicht benöthigt, eher kann man versucht sein *לשלו* zu lesen, womit alle Schwierigkeit schwindet. Aber auch der gewähltere Ausdruck welcher vorliegt erklärt sich: *לָהֵן* bed. neutrisch: bei (unter) solchen Umständen (vgl. *פָּהֵם* 22, 21. Jes. 64, 4) oder ist geradezu s. v. a. *לָהֵן*, 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 *פִּיר* (v. *פִּיר פִּיר* verw. *פִּיר פִּיר*), welches Sterben und Verderben bed., Synon. von *אִיר*, s. zu 12, 5. *שׂוּפָה* bed. hier wie 36, 19 das selbe was *שׂוּפָה* Jes. 22, 5 und *שׂוּפָה* 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. *דָּרוּס* *durus, miser*), trauerte nicht meine Seele um den Dürftigen?

Auch hier wirkt *ל* aus 25^a fort (vgl. 3, 10. 28, 17); *עָגַם* ist *ἀπ. γε-γαυμ.*, gleichbed. mit *עָגַם*, wov. *עָגַם* Jes. 19, 10. *עָגַם* (Betrübnis) *Moäd katan* 14^b, arab. *عجم* و *عجم*, 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 harrete ich auf Licht, so kam tiefes Dunkel. Ew. (§ 232^b) hält *וְאִתְּהִלָּה* für verkürzt aus *וְאִתְּהִלָּה*, aber diese Lautverkürzung ist unmöglich und man hätte also mit Hitz. *וְאִתְּהִלָּה* zu schreiben; jenes bed. *καὶ ἠλπίζον* oder *ἐβουλόμην ἐλπίζειν*, dieses *καὶ ἠλπίσα*, und jenes cohortativisch lautende Fut. bildet logisch einen hypothetischen Vordersatz, ganz so wie 19, 18 will ich aufstehn (אִקְוִי), so bereden sie mich (s. Ew. § 357^b). In Fieberglut und Angst-

hitze würden seine Eingeweide in Sieden versetzt (*וְהִחַר* wie 41, 23 vgl. talm. *וְהִחַר* 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 *וְיָמֵי* fordert die Masora *וְיָמֵי* ohne pausale Verlängerung. Entgegenwarfen sich ihm (*וְיָמֵי* 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 Versammlung mich, ließ meinem Klagen Lauf.

29 Bruder bin ich worden der Schakale
Und Genosse der Straußinnen.

30 Meine Haut löst geschwärtzt sich von mir ab,
Und mein Gebein ist verbrannt vor Dürre.

31 Es ward zu Trauer meine Gither
Und meine Schalmei zu Jammertönen.

Umbr. Vaih. Hlgt. Hitz. verstehen *קָרַר* von der schmutzig schwarzen Haut des Leprosen, aber in gleichlautenden Aussagen (Ps. 35, 14. 38, 7. 42, 10. 43, 2 vgl. oben 5, 11) bez. es den schmutzig schwarzen Anzug Trauernder (vgl. *تقذر* *conspurare vestem*); auch ist es nicht von der schmutzig 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 *שׂוּפָה* oder Trauerlinnens 16, 15 gemeint, womit aber auch die seit Raschi (*לֹא שֵׁשׁוּרְתֵי הַשֶּׁמֶשׁ*) verbreitete Deutung des *בְּלֵא הַמָּה*, 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 schmutzigen Ausschn des Trauernden. Auch widerlegt sich an dem *קָרַר* die LA *בְּלֵא הַמָּה* bei LXX Complut. (*ἀνερ θυμῶν*) 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. *בְּלֵא הַמָּה* im Sinne von *בְּלֵא אִיר הַמָּה* (Jes. 30, 26) und also *בְּהִשָּׁךְ*. Aller seiner Habe, zuletzt auch seiner Kinder verlustig schlich er trauerschwarz dahin (*וְהִחַר* wie 24, 10. Ps. 38, 7) und auch die Sonne hatte sich ihm schwarz umzogen (was *וְהִחַר* 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 28^a nicht ausschließlich und auch nicht vorzugsweise an den Leprosen zu denken haben, da ja *וְהִחַר* ihm noch als frei sich Bewegenden darstellt. In 28^b ist die Accentuation, welche Hitz. in Schutz nimmt: *Dechi Munach Siluk* fehlerhaft, da im letzten Satzgliede vor *Silluk* nie *Dechi* auftreten kann; statt *Dechi* (*בְּחִי*) haben correkte Texte *Tarcha* (*בְּחִי*) und demgemäß nicht *בְּקוּל*, sondern *בְּקוּל*, *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-

sammlung, nach Hilfe rufend oder allgemeiner: wehklagend. Die Versammlung ist nicht als Volks- oder gar Gerichtsversammlung zu denken (Ew.: „vor Gericht, einen Richter suchend unter Klagen“); der Ged., daß Iob vor menschlichem Gericht Rechtshilfe gegen seine unverschuldeten Leiden suchte, ist widersinnig, und auch schon der Ged. ist unwürdig, daß er vor der zu Berathung und Rechtsprechung zusammengerufenen Volksversammlung um Hilfe schrie; Welche aber, welcher erkl.: ich war wie einer der vor versammeltem Gerichte u. s. w., liest dieses *quasi* in den Text hinein. Man hat also בְּקִרְיָהּ zwar nicht in dem allgem. Sinne von *publice* oder vor aller Welt (Hirz.) zu fassen (vgl. בְּקִרְיָהּ *év p̄areq̄p̄* Spr. 26, 26), aber auf die um ihn, den schwer Heimgesuchten, Versammelten zu bez.; אֲשֶׁר־אֲנִי ist Zustandssatz der Absicht (Ew. § 337^b vgl. de Sacy, *Gramm. arabe* II § 357), wie er gerade nach קָיָם 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 חַמְסֵי שַׁכָּלָה (*canes aurei*), deren wimmerndes Hulen verstimmend und grauenerregend auf alle Hörenden wirkt, und ein Genosse der בְּנֵי הַצִּיָּה, deren schrilles Geschrei mit melancholisch klingenden und stimmenden Klagetönen wechselt¹; 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 (עֹרִי *masc.*, wie es auch 19, 26 nur scheinbar als *fem.* gebraucht ist) ist dunkelgrau, schwarzgrau, schwarz geworden (*nigrui*) von mir hinweg d. h. hat sich schwarz geworden von mir abgelöst (سُحِ in der arab. Bed. wenden, abkehren ist nicht hebräisch), und mein Gebein (עֲצָמַי als *fem.* construiert 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, grimmes und zischendes Geräusch mit ihren aufgeblasenen Kehlen und offenen 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 Gedöhn, 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 (*zalm*), 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 (חֲרִירָה *Milel* v. חֲרִירָה wie Ez. 24, 11) von ausdörrender Hitze. So ward denn zu Trauer seine Cithar und seine Schalmei (וְעֹבָדִים mit גַּרְפָּתוֹת) 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 fort tönen. 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 Himmelhöhen —
- 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 *din Ibrāhim* (Religion Abrahams) oder *din el-bedu* (Religion der Steppe) heißt und als die patriarchalische orthodoxe von Mejanisi *el-hanifija* 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-felāh*) 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-rih* (Anhauchs des Göttlichen) d. i. der werktätigen 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 bewahrt 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 לְעֵינַי (vgl. 40, 28); עַם-בְּרִייתָ עִם ist da die übliche RA, wo zwei gleichstehende Parteien pacisciren, dagegen בְּרִייתָ לְּךָ 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 בְּרִייתָ 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 (סְרִיסְרִי דְהַטְטָא נִינְרוּ); seine Augen „zudrücken daß sie sich nicht an Bösem weiden“ ist bei Jesaja 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 מָה לְּךָ zur Verneinung ist hier im Beginne Ew. § 325^b. הַהֲבִינִי bed. scharfes reflectirendes Betrachten (23, 15), hier mit עַל (wie 1 K. 3, 21 mit אֵל) imaginirendes Verweilen des Blickes auf dem Gegenstande (vgl. Sir. 9, 5, 8), ein βλέπειν, welches auf ἐπιτηδεύειν ἀνθρώπου 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 בְּרוּיָה genannt, weil die Jungfräulichkeit immer eine ehrfurchtgebietende sacrosancte Erscheinung ist, deren hehre Reinheit nicht durch lüsternes Begaffen zu entweihen Iob sich durch strenge Augenzucht gehütet zu haben bekennt. Das וּ von יָגִיד 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 הִלֵּק und נִתְּלָה von der zuertheilten, zugeurteilten Strafe vgl. 20, 29. 27, 13; zu dem mit אֵירִי (Leidenswucht, Unglück) wechselnden נִכְרַ Obad. v. 12., wo dafür נִכְרַ, wie arab. *nukr*, eig. *ad 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 וְיָגִיד meint Ihn, der die Unkeuschen strafft. Durch Ihn, der seinen Wandel nach allen Seiten hin übersieht und alle seine

Schritte zählt (יִסְפֹּר) *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 nachtheilte dem Truge mein Fuß —
- 6 Möge er mich wiegen in der Gerechtigkeit Wage,
Und erkunden wird Eloah meine Unschuld. —
- 7 Wenn abbogen 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 עַם-בְּרִייתָ (vgl. Ps. 26, 4. Spr. 22, 24) beruht auf Personification des Trugs oder auf Zusammendenkung desselben mit den מְתֵי-שָׂא (11, 11); שָׂא (vgl. auch 15, 31) ist Wüstheit und Hohlheit, wüstes unsittliches Wesen und Treiben oder subjektiv gemeint: innere Unwahrheit und Unlauterkeit, parall. מְרִמָּה Betrug, Täuschung, Hintergehung. Die Form מְרִמָּה läßt sich nicht von מִישׁ ableiten, von wo aus sie מְרִמָּה wie bei וְיָסֵר Richt. 4, 18 u. 8., וְיָסֵר (*serravit*) 1 Chr. 20, 3., וְיָסֵר (*increpavit*) 1 S. 25, 14 lauten müßte; manche Grammatiker (Ges. § 72 Anm. 9. Olsh. 257⁸) erklären das *Pathach* statt *Kamez* aus virtueller Verdoppelung des Gutturals, wozu aber hier der Anlaut des Verbuns sich nicht so wie bei הִקִּירָה, הִסִּירָה, הִקִּירָה u. dgl. eignete; man muß annehmen daß מְרִמָּה metaplastisch von מְרִישׁ = מְרִישׁ (מִישׁ) gebildet ist, wie auch וְיָסֵר 1 S. 15, 19 vgl. 14, 32 von עָסָה = עָישׁ, oder aber daß diese Formen so segolirt sind (vgl. Ew. § 232^c) wie z. B. בְּצִצִים Am. 9, 1 für בְּצִצִים — Hitz. welcher übers.: „wenn stillhielt (verzog) bei Truge mein Fuß“ gibt dem von מִישׁ eilen verschiedenen מְרִישׁ schweigen eine mit dem hebr. Verbum unvereinbare Bez. auf den Fuß, מִישׁ עַל auf etwas los eilen vergleicht sich mit רִיץ עַל 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 unterziehen, Er wird da nur seine הִמָּה *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 (מְרִמָּה Präd. des folg. dinglichen Plurals nach Ges. § 146, 3) meine Schritte (אֲשֵׁרִי von dem mit אֲשֵׁרִי wechselnden אֲשֵׁרִי 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 (מֵאֵים = מֵאֵים 11, 15., ebenso geschrieben

1) Das Lehrbuch der Ethik von Ghazzālī ist im Original *mizān el-ā'māl* (die Wage der Handlungen), in der Uebers. Bar-Chasdai's צִדְקַת מֵאֵזֵר betitelt.

wie Dan. 1, 4., und wie Dt. 13, 18 zeigt Ein Wort mit **מַאֲמָרָה**,¹ dessen *ah* tonisch, wahrsch. von einem Stamme **מַאֲ** *maculare*: ein Fleck, Tüpfelchen): so will ich aussäen und ein Anderer genieße und meine Sprossen mögen entwurzelt werden. Der Dichter gebraucht **מַאֲמָרָה** 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 8^a 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 ausgesät, 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 frist
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 (כִּי wie im Dekalog Ex. 20, 17) einzudrängen: sein Herz ward nicht überredet oder ließ sich nicht überreden (כִּימָה wie *πειθεσθαι*) d. i. verleiten ob eines Weibes (כִּימָה wie im nachbibl. Sprachgebrauch אִשְׁתּוֹ 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:

مَا دَبَّ كَلْبُ الْجَارِ مِنَّا وَلَا عَوَى
s. v. a. כִּי in den syr. Städten und Dörfern) der Hund des Nachbarn 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 γωνή Φοίνισσα μύλας ἐπι κοίτων ἔχοισα) werden, die zu Allem sich gebrauchen lassen muß; ἀλετρις und gemeines Weibsbild (vgl. Plutarch *non posse suav. viv. c. 21 καὶ παχυσκελής ἀλετρις πρὸς μύλην κωνομένη*) sind nahezu ein und dasselbe. Dagegen verstehen Trg. (*coeat cum alio*), LXX (euphemistisch ἀρέσαι ἐτέρω, nicht, wie Syr. hexapl. zeigt, ἀλέσαι) und Hier. (*scortum sit alterius*) und desgleichen

1) Baer notirt **מַאֲמָרָה** als palästinisches *Chelhib* und *Keri*, dagegen **מַאֲמָרָה** als babylonisches *Chelhib* mit **מַאֲמָרָה** als *Keri*. Die Urbedeutung des **מַאֲמָרָה** kommt in einer masor. Note einer Handschrift von Tschufutkale (Nr. 7) zum Vorschein, wo zu 39, 15 bemerkt ist: וְחַיִּית הַשְּׂדֵה חֲדוּשָׁה אֶת עֵלְיוֹ מַאֲמָרָה d. h. in palästinischen Texten ist das Jod von חַיִּית ohne Punkt darüber (Mittheilung des D. Herm. Strack).

Saad. Gecat. **הַטָּהוֹן** geradezu von fleischlicher Hingabe, und zwar nach *Sota* 10^a: „**טָהוֹן** ist überall in der Schrift von (fleischlicher) Uebertretung gemeint.“ Keinesfalls ist Richt. 16, 21 und Thren. 5, 13 (wo **טָהוֹן** 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**, *μύλλεω*, *molere* (bei Horaz *Sat. I, 2 permolere*, vgl. *dedolare* bei Apulejus) günstig, nicht aber das active **הַטָּהוֹן** statt des zu erwartenden passiven **הַטָּהוֹן**; wir sind deshalb wie z. B. Hgst. der Ansicht, daß das Bild tiefster Erniedrigung sich erst in 9^b nach der geschlechtlichen Seite hin vollende: *et super ea incurvent se (ei superincurventur) alii*, **קָרַע** vom Manne, wie in der RA **كُرِعَت الْمَرَاةُ إِلَى الرَّجُلِ** (*curvat se mulier*

ad virum) vom geilenden Weibe; **קָרַע** ist dichterischer Aramaismus Ew. § 177^a. Die Sünde des Ehebruchs, falls er sie begangen, müßte sich durch Anderer Besitznahme seines eignen Weibes strafen, denn das **קָרַע** neutriscches Masc., *Keri* **קָרַע** conform dem Genus des folg. Präd., vgl. Lev. 18, 17) ist Schandthat und eine solche (**קָרַע** auf **קָרַע** zurückgehend, *Keri* **קָרַע** wieder conform dem folg. Präd.) ist Richter-Verbrechen. Ueber dieses Schwanken zwischen **קָרַע** und **קָרַע** s. Gesenius HW unter **קָרַע**. **קָרַע** ist das übliche Thora-Wort von frechen raffinirten Uebergriffen sinnlicher Lüste (s. zu Spr. 10, 23 vgl. Saalschütz, *Mosaisches Recht* S. 791 f.) und **עֲוֹן פְּלִילִים** *crimen et crimen quidem iudicum* (vgl. Ex. 38, 21), ein in den Bereich des peinlichen Rechts fallendes Verbrechen, wofür es minder hart v. 28 **עֲוֹן פְּלִילִים** heißt: ein richterliches d. i. halsgerichtliches (criminelles) Verbrechen (vgl. Lev. 20, 10 ff.); die Punctuation **עֲוֹן פְּלִילִים** für **עֲוֹן פְּלִילִים** scheint der unmittelbaren Bez. des **עֲוֹן** auf **פְּלִילִים** als Subj. der That wehren zu wollen (vgl. Analoges im Psalmen-Comm. zu 2 S. 22, 32). **פְּלִילִים** ist übrigens nicht Plur. von **פְּלִילִים** (Kimchi), sondern von **פְּלִילִים** Schiedsmann (*√ פְּלִילִים 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 frist, 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 **פְּ** ist fraglich. Ew. (§ 217^f) erkl. es örtlich: in meinem ganzen Einkommen d. i. seinen ganzen Umfang hindurch. Aber es kann auch **פְּ** *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. 282^d); wir fassen es wie in 1, 16 als **פְּ** *obj.* in letzterem (nicht wie z. B. 21, 25 partitivem) Sinne nach Analogie des sogen. pleonastischen **פְּ** (z. B. *karā' a bi-suwari*

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 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 וַיִּזְדֶּה 2^a einen virtuellen Nachsatz einleitet. Wenn er ein solcher wäre, der seines Gesindes Recht misachtete (אָמַן, nicht אָמַן): was wollte er da thun, wenn Gott sich erhöbe, um richterlich einzugreifen, und wenn er Untersuchung anstellte (פָּקַד Synon. von בָּרַךְ Ps. 17, 3 und וְהָיָה Ps. 44, 22., وَاذْكُرْ 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 zwifache Erkl. des אָמַן möglich. Entweder ist אָמַן *unus*, näml. Gott, Subj., wie Mal. 2, 10 אָמַן (אֵל) אֵל (vgl. zum Ged. Eph. 6, 9), wie von Trg. Hier. Saad. Geat. Raschi AE übers. wird, oder אָמַן ist mit LXX (*ἐν τῇ ἀντρῆ κοιλίᾳ*) Syr. Symm. (wie es nach seiner Uebers. *ἐν ὁμοίῳ τρόπῳ* scheint) zu verbinden, sei es daß man אָמַן für אָמַן schreiben nimmt, was nach Ges. § 111, 2^b möglich, oder daß man אָמַן schreibt: in Einem d. i. gleichartigem Mutterchoße, worein viell. die Punktirer sich ebensowenig finden konnten wie in das gleichfalls nicht von schlechter Identität gemeinte אָמַן Gen. 41, 26 (s. Geiger in der Jahrschrift *Ozar Nechmad* IV, 104 f.), vgl. *ἀ-δελφός* v. *δελφός* = *δολφός* *δελφός* *uterus*. Das Zeitwort des Satzes ist nach den besten Zeugen אָמַן (defectiv und mit rafirtem ersten י) zu schreiben. Die Form ist gleichartig mit אָמַן 41, 2 und אָמַן Jes. 64, 6.; entw. sind dies Formen des transitiv (wie אָמַן Ps. 85, 5 und in אָמַן) gebrauchten

1) s. über dieses pleonastische *Beth obj.* (*el-Bâ el-mezida*) 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 *alka bi-jedeihi ilit-tahlika* er hat seine Hände d. i. sich selbst ins Verderben gestürzt. Aehnlich ist das *Bâ el-mejâz* (das metaphorische *Beth obj.*), welches da gebraucht wird wo das Verbum nicht seine nächste sinnliche, sondern eine metaphorische geistige Bed. hat. Z. B. *asâda bidikerihi* 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 אָמַן, אָמַן, אָמַן, mundrechter gemacht wegen des Zusammentreffens der gleichen Laute, bes. in אָמַן, 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 אָמַן erwarten, aber nach Analogie von אָמַן Spr. 8, 29., mag man diese Form als aufgelöst aus אָמַן oder als erweicht aus אָמַן ansehen, läßt sich auch Erleichterung durch Entdagessirung annehmen. Wir nehmen dieses אָמַן also ebenso wie אָמַן 17, 4 als zusammengezogene *Pilel*-form (in den Stand des

Daseins אָמַן setzen), das Suff. *ennu* aber kann trotz des palästnischen אָמַן *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 palästnische Punctuation stimmen in der Unterscheidung des singularischen *ennu* und pluralischen *enu* 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 ihm 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 *enu* für *ennu*. Dies liegt näher, so wie אָמַן, auf Gott bezogen, unbedenklicher ist als mit אָמַן 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 sowohl אָמַן אָמַן *cohibere aliquid ab aliquo* (22, 7. Spr. 3, 27) als אָמַן אָמַן *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 אָמַן gehört zus., das *Mumach* verbindet hier wirklich, ist nicht aus *Mugrasch* transformirt, welches vor Athnach überhaupt nicht in Anwendung kommt. Ueber אָמַן 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 (אָמַן 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

der Conj. לָא: 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, obtractare* (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 Fleische 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 bestimmter Ausdruck des rückwärts liegenden Thatsächlichen. Die ‚Leute des Zeltes‘ sind wie arab. *ahl* (Zelt, metonym. Zeltbewohner) alle Angehörigen, hier vorzugsweise die Dienstloute. Auf das optative מִי־יִרְאוּ folgt wie v. 35. 14, 4. 29, 2 Objectsacc., denn יִרְאוּ mit לָא für בְּלֹמָי wie z. B. Jes. 62, 12 ist Particip (*quis exhibebit* oder *exhibeat non saturatum*),¹ und מִבְּשָׂרוֹ ist nicht vom Fleische der Person (wie auch LXX abgeschmact: 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, אָרַח mit LXX Trg. Syr. Hier. für אָרַח (nach Hitz. s. v. a. אָרַח בְּנֵי אָרַח, vgl. הַלֵּךְ) zu nehmen oder so zu lesen; אָרַח לְאָרַח bed. nach der Straße hin, wo Reisende zu erwarten sind, vgl. *Aboth* I, 5: „Dein Haus sei geöffnet in die Weite (לְרִחְוָה) 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: لَيْتَ أَيَّامَ الصَّبَا

utinam dies adolescentiae redirent. رَوَّاحِعَ

2) Als ich — erzählt Wetzstein — im Frühling 1860 aus dem Walde von *Gölan* 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-Kâdi* 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 *Mejdel 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

- 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 Achtung 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 אָרַח in אָרַח zu verwandeln, aber nirgends in dieser Rede Iobs beginnt כִּי den Nachsatz, es motivirt wie v. 11. 12. 23., nämli. das duckmäuserische heimliche Sündigen, welches er sich ab-erkennt — mit Recht erstrecken Schlottm. Dillm. u. A. die Bethuerung bis zu Ende des v. 34. Hgst. Ew. Dillm. Zöckl. u. A. übers. אָרַח „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 אָרַח 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, *Schrift.* 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 Adama* 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 Abfallsünden. Der Vergleichspunkt ist die in Adam prototypisch für alle Folgezeit hervorgetretene Lichtscheu des Sünders. Das folg. לִבְמִוִן ist nicht sowol zwecklich, als gerundivisch (*abscondendo*) gemeint, vgl. 28, 25. Ew. § 280^d. אָרַח Busen

ist אָרַח. γεγο.; Ges. combinirt es mit אָרַח אָרַח lieben, aber die Bed. des Liebens geht von dem Grundbegriff des Umfahens und Bergens aus (אָרַח אָרַח), von welchem der Busen in unmittelbarer Ableitung benannt ist, wie אָרַח das Tiefinnere, den Thalgrund bed. (vgl. אָרַח אָרַח wov. אָרַח neuarab. אָרַח sich verstecken), im Aram. ist אָרַח neben

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*.

קָבָא das Targumwort für תְּחִיבִיךָ, im Neuarab. heißt عֵב die Tasche im Busen des Kleides im Untersch. von حֵב der im Untertheile des Kleides angebrachten,¹ obgleich auch Letzteres eig. Spalt = sinus Spalt des oben offenstehenden Gewandes bed. Mit פִּי 34^a folgt weshalb Iob sich etwa bewogen gesehen hätte, mit seiner Sünde möglichst heimlich zu thun, deshalb nämlich weil er die große Volksmenge (רַמְיוֹן hier Fem. wie zuweilen יָם Ew. § 174^b) und also das Sittengericht des Volkes perhorrescirte (פִּיךָ 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 gefissentlich 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* (Dachseil Rosenm. Welte) — die Accent. scheint von dieser Auffassung auszugehen, aber es müßte יִכְתֹּב יָסֵפֶר heißen, wenn יָסֵפֶר, durch יִכְתֹּבִי normirt, s. v. a. יָכֹתֵב 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. Kampf. Dillm. Zöckl.) — denn יָסֵפֶר ist durch den Zwischensatz zu sehr von יָהִיךָ 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 יָהִיךָ

1) s. Fleischer in den Ergänzungsblättern zur A. L. Z. 1838 Col. 566 f.

(statt יָהִיךָ bei verbindendem Acc. wie sonst vor Makkef) nicht bloß auf יָהִיךָ, sondern auch auf *über quem scripsit adversarius meus* als nun vorliegend hinweisen und das zwischensätzliche יִכְתֹּבִי die göttliche Entscheidung in der nun förmlich instruirten spruchreifen Rechtssache herbeiwünschen. Unter יָהִיךָ mein Zeichen (Ez. 9, 4) d. i. meine Unterzeichnung (v. יָהִיךָ, einer secundären Bildung aus יָהִיךָ wov. אָוִי = *awajaj*) 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 Triumphvirats in Händen, ihre so oft wiederholten mündlichen Anklagen sind gleich schriftlich fixirt, 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 35^c 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 יָהִיךָ von Gott gemeint sei. Gott ist nicht als Partei wie gewissermaßen 16, 21^a, sondern als Richter zwischen בֵּן-אָוִי לִיכְתֹּב 16, 21^b gedacht, wie v. 36 zeigt, den Hitz. deshalb unbedeutend 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 (יָכֹתֵב 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 Taumelloch.

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 weinen¹; אָרְרִיב ist seiner Wurzelbed. nach die sich dem Erdkörper wie seine Haut anschließende, ihn flach überziehende Erddecke, deshalb insbes. das Ackerland, und אֲרִיב (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 angemäßt (רָוַי 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 Verwandlung 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 Bethuerungen 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 vorsehentlich weggelassen worden und stand in der Musterhandschrift, mit einer στήλη 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 Bedingungsätze, welche kraft der Aposiopese den Werth von Bethuerungen haben, auslaufen ließ und daß also v. 38—40 unter den nicht elliptischen Bethuerungen 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 אֲנִי יִעֲנֶי 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 אֲנִי 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 Ehebruchsünde, auch schon der ehebrecherische Blick; nicht bloß die ungerichte 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, or habe sie kleiderartig angezogen und sie habe ihn angezogen, ist wesentlich dieselbe wie die, welche der neust. Bergprediger fordert. Das Cap. 31 ist als Werk eines israel. Dichters ein höchwichtiges 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 *וְעַתָּה יָבוֹא אֱלֹהִים לְעֵדָה* 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 ῥήματι*) zur historischen Einleitung des Abschnitts Elihu herübergenehmene *וְעַתָּה יָבוֹא אֱלֹהִים* 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, Ijjob zu entgegenen, weil er gerecht war in seinen Augen. Und es entbrannte der Zorn Elihu's Sohns Baruch'els des Buziters aus der Familie Ram: gegen Ijjob 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 Ijjob verurtheilten.* Der Redner heißt *אֱלִיָּהוּ* Sohn des *בְּרֻכָאֵל* der *בִּינִי*; auch nach der Accentuation gehört *אֱלִיָּהוּ* zu *אֱלִיָּהוּ*, da von den zwei Dienern des Zinnor (v. 6 Klein-*Rebia*)

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 *Elijahu* (mein Gott ist Jahu) spezifisch israel. ist; *Bārach'el* (wofür sich auch die Schreibung *בִּרְכָאֵל* mit virtueller Verdoppelung findet) bed. „Segne, Gott!“ (Olsh. § 277^g), denn Eigennamen können, wie die arab. Grammatiker bem., sowol in assertorischer Satzform (*ichbār*) als auch in modaler (*insā*) gebildet werden, der Name *בִּרְכָאֵל* ist nicht so spezifisch israel. wie *יְבָרְכֶיךָ* (es segnet Jahu). Der nationale Beinamen *בְּנוֹי חֲבוּרֵי* stimmt auch ohne daß man des Zusatzes der *LXX τῆς Ἀδελτιδος χοῖρας* bedarf zur Scene, denn einerseits sind *בְּנוֹי* und *חֲבוּרֵי* nach Gen. 22, 21 Söhne Nahors, also von Haus aus Aramäer, andererseits erscheint *בְּנוֹי* Jer. 25, 23 als arabisches Volk, zu den *קְצוּצֵי פָּצָה* (vgl. Jer. 9, 25. 49, 32) gehörig d. i. zu den eig. Arabern, welche sich das Haupthaar ringsum (*περιτροχάλα* Herod. 3, 8) abstutzten, weil es lang zu tragen als schimpflich galt (s. Tebrizi zur Hamasa S. 409 Z. 10 ff.). Innerhalb des buzitischen Volks war Elihu aus der Familie *רַם*. Da *רַם* Bez. der Familie, nicht des Volkes ist, so kann es nicht s. v. a. *רַם* (wie *רַמִּים* 2 Chr. 22, 5 = *אַרְיִים*) 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 Aristaeus bei Eus. *praep.* IX, 25 *Ἐλιοῦν τὸν Βαραχὴλ τὸν Ζωβίτην* (aus *אַרְם צוּבָה*) 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 (*שְׁבַר*) von Personen hat im Untersch. von *הִרַל* 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) *מַצְלִיחִים* d. h. nicht *a Deo* (so daß dieser ihn für gerecht erklären mußte, wie 4, 17), sondern *prae Deo*. Mit Recht findet Elihu an Iob nicht dies tadelswerth, 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 Dilm. lassen *לֹא* fortwirken: und weil sie also Iob nicht als schuldig darstellten, nicht aus

dem Felde schlugen. Aber der kriegerische Sinn von *חֲרִשִׁי* 1 S. 14, 47 ist hier wo es sich um ethische Fragen handelt unanwendbar, und daß es ihnen nicht gelungen ist, den Knecht Gottes zu stempeln, würde mit Unrecht Elihu's Unwillen erregen. Hr. Ew. Zöckl. Hitz. fassen *וַיִּרְשִׁיעוּ* adversativ, was syntaktisch statthaft (Gen. 19, 9): und (weil) sie Iob doch verurtheilten, aber auch das war nicht das wirkliche Hauptgebrehen 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 Iob's war ein schlechtes Surrogat, zu dem sie griffen. Nach jüd. Ansicht ist *קְצוּצֵי פָּצָה* eins der 18 *חֲקוּנֵי סוּפְרִים* (vgl. 7, 20), indem es eigentlich *וַיִּרְשִׁיעוּ אֶת-הַאֱלֹהִים* heißen sollte. Aber nicht die Freunde sind es, welche sich dieser Sünde des *וַיִּרְשִׁיעוּ* gegen Gott schuldig gemacht, sondern Iob 40, 8., welchem Elihu den Satz *אֵל לֹא-יִרְשִׁיעַ* 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 Ijōb 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. § 135^a) auf Iob mit Worten (*בְּמִלִּים* wie sonst *בְּמִלִּין*, *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 (Dilm. 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 4^a *אֶת-רַגְלֵי אִיּוֹב* (so daß das regierende Wort ausgefallen wie z. B. Gen. 1, 26 *רַגְלֵי*), 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 Iob's 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, 6^b—XXXIII.

Schema: 5. 6. 10. 6. 10. | 6. 8. 10. 13. 8. 6. 10. 10.

32, 6^b 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, *וְיָרַל* in der Bed. von

verw. mit *חָלַל* zurück-scheuen,¹ und *חָלַל* (hier und v. 10. 17. 36, 3) mit dem Plur. *חָלַלִּים* (37, 16 vgl. *חָלַל* 36, 4) kommen sonst im A. T. nicht vor; *עַל-כֵּן* (vgl. *לִכְּנֹן* 42, 3) gebraucht innerhalb des B. Iob nur Elihu. Ueber die Accentuation von 6^b s. Psalmen II (1874), 366. Der Ausdruck in 6^{ba} ist wie 30, 1. 12, 12. *חַיִּים* Tage = Tagemenge ist hier s. v. a. Hochbetagtheit, hohes Alter mit seiner reichen Lebens-erfahrung. Auf *לִבּוֹ* mit seinem plural. Gen. folgt (wie gewöhnlich auf כל) das Präd. im Plur., es ist die schon bei *מִסְפָּר* 15, 10. 21, 21 be-sprochene 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 *אֵילִם* (אֵילִים) 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, nämli. ists und thuts“) oder in fortschreitendem Parall. (so nach den Acc.: „der Geist, so im Sterblichen und . . .“, indem *חַיִּים* mit Hitz. nach 1 K. 11, 14 als Relativsatz genommen wird). Noch anders construiert Dillm.: der Geist . . . ists und der Hauch . . . der sie (die Menschen) ver-ständig macht, was nach Jes. 43, 25. 1 Chr. 21, 17 in einer den Rela-tivsatz bemerklicher machenden Weise ausgedrückt sein würde. Wir

1) Das arab. *حَلَل* erkl. die Lexikographen durch *zāla* (زَال) ab-, zurück-stehen, zurücktreten, oder *tanahha* abseits treten; *Pi. Hi.* jem. auf die Seite drängen, etw. zurückstellen; *Hithpa.* sich abseits halten; Adj. *זָרָה*, *זָרִי*, *זָרָה* u. s. w. zurückstehend. So hat die Stadt *Zahla* 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 *zuhala* 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 *zuhal* über-haupt einen Menschen bedeutet, der sich von thätigem Handeln zurückzieht oder fern hält, woneben auch der Planet Saturn wegen seiner großen Ent-fernung von den übrigen *Zuhal* der Zurückstehende genannt wird. Schlüpfrig (vom Boden) heißt *זָרָה*, weil durch Glätte den Fuß rückwärts ziehend (*mu-zhil*) und so den Gehenden zu Falle bringend; eine Weiterbildung ist *זָרָה* schlüpfrig s. und auf Schlüpfrigen ausgleiten, woneben das gleichbed. *זָרָה* in Syrien nicht mehr in Gebrauch ist. Nach diesem arab. Grundbegr. des *חָלַל* scheint *זָרָה* *אֵרֶץ* 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 *אֵרֶץ* sich vor etw. zurück-ziehen, zurückkriechen wie die Schnecke in ihr Haus, womit das Targum *זָרָה* übers., s. Fleischer zu Levy's Chald. Wörterbuch 2, 571.

fassen 8^a als Satz für sich nach dem Schema *אֵלֵי דְרוּרָא* Jes. 43, 10 u. 6. Der Geist Gottes ist es, welchem der Mensch als lebendiges Wesen nach 33, 4 sein Loben verdankt; der Geist des Menschen ist das in ihn vom Geiste Gottes schöpferisch hineingewirkte und zwar einge-hauchte Lebensprincip, so daß es ebensowol, in Ansehung des Ur-hebers, Gottes *רוּחַ* oder *רוּחַ* 34, 14., als in Ansehung des Inhabers: des Menschen *רוּחַ* oder *רוּחַ* heißen kann; alles Leben des Menschen, das Denkleben wie das Leibésleben, ist durch dieses abgeleitete Le-bensprincip, 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. *רוּחַ* sind hier (als Gegens. von *צַעֲרִים* Gen. 25, 23) *grandes* = *grandaevi* (LXX *πολυχρονοί*); *לֹא* beherrscht beide Versglieder wie 3, 10. 28, 17. 30, 24 f. Verstand oder Urtheilsfähigkeit ist nicht durch hohes Alter bedingt: *πολιὰ δὲ ἐστὶν φρονήσις ἀνθρώποις* Weish. 4, 9. Dessen sich bewußt bittet Elihu um geneigtes Gehör. Statt *רוּחַ* haben hier die alten Uebers. (ausgen. Trg.) passenderes *רוּחַ* und das gleichfalls zu den Lieblingswörtern Elihu's gehörige hebräoara-mäische *רוּחַ* kehren hier wieder.

- 11 Sieh ich harrete auf eure Worte,
Horchte auf eure Einsichten,
Darauf hin daß ihr ausspähet Gegenreden.
- 12 Und gespannt gab ich auf euch Acht,
Doch siehe: keiner der Ijjob 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 nämli. solche aussprechen möchten, welche Iob zu widerlegen und zu beruhigen geeignet wären. Stärker noch als *ל* bez. im Folg. *רוּחַ* dieses Ziel, auf welches hin Elihu mit Spannung aufmerkte: ich horchte auf eure Einsichten d. i. sach-gemäßen Aufschlüsse, daß oder ob solche zum Vorschein kämen, (horchte) darauf hin daß ihr Worte, nämli. zutreffende, ausforschet oder ausfindig machtet. *רוּחַ* = *רוּחַ* hat *ā* contrahirt aus *'ā* wie die Formen des *fut. Hi.* von *פָּ* Num. 11, 25. 1 S. 15, 5. Hitz. übers.: während ihr forschtet nach Worten (leeren Reden), aber das unmit-telbar folgende *רוּחַ* ist der Bed. ‚bis‘ 27, 5 günstiger als der Bed. ‚während‘ (vgl. zu 1, 18), und *רוּחַ* (רוּחַ) 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 Punctuation hat sich deshalb ausnahmsweise gestattet, das ohnehin emphatische *רוּחַ* mit Gegenton *רוּחַ* zu vocalisiren. Es steht emphatisch für *רוּחַ* 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 Entgegner) 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 (נָדַף נְדָה verw. נָדַף, נָדָה *discutere, dispellere*). Das doppelte ו v. 14 könnte correlatem *nec . . nec* entsprechen, aber besser ordnet man וּלֹא עִירָךְ 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 (נָדַף 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 וּלֹא עִירָךְ: Und hätte er Worte an mich gerichtet (לִי mit Perf. wie z. B. Richt. 8, 19 vgl. oben 16, 4), nicht mit euren Reden würd' ich ihm entgegenen.¹ Aber auch sonst steht לֹא, nicht לִי 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 affektösen Schwung. וּלֹא עִירָךְ 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 וּלֹא עִירָךְ dem Sinne nach passivisch: man hat von ihnen fortgerückt d. i. es sind ihnen entrückt, aber warum soll וּלֹא עִירָךְ nicht wie Gen. 12, 8. 26, 22 fortrücken, näml. das Zeit = 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. וּלֹא עִירָךְ 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 וּלֹא עִירָךְ nicht berichtend (Ausg. 1), sondern fragend faßt, wie das *perf. consec.* וּלֹא עִירָךְ 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 לִי 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 וּלֹא עִירָךְ liegenden Verneinung an: Ich sollte warten . . ? Ich werde nicht warten, werde auch meinerseits antworten meinen Theil. וּלֹא עִירָךְ kann nicht *fut. Kal* sein, da unser Vocalisationssystem¹ 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 וּלֹא עִירָךְ für וּלֹא עִירָךְ 35, 9., vgl. zu 31, 18): Gegenrede thun, Bescheid geben. Ewalds angeblich sprichwörtliches „Furche auch ich meinen Acker!“ (§ 192^c Anm. 2) thut dem Sprachgebrauch, der dieses וּלֹא עִירָךְ furchen nicht kennt, unnöthige Gewalt. „וּלֹא עִירָךְ“ gehört nicht als Permutativ zu וּלֹא עִירָךְ „ich, mein Theil = *ego pro parte mea*“, sondern, da dies schon in וּלֹא עִירָךְ liegt, als Bez. dessen wodurch auch er sich an der Verhandlung zu betheiligen gedenkt zu וּלֹא עִירָךְ.

- 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 entgegenen.
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 וּלֹא עִירָךְ Worten, näml. der Entgegnung; וּלֹא עִירָךְ defektiv für וּלֹא עִירָךְ wie וּלֹא עִירָךְ für וּלֹא עִירָךְ 1, 21., wogegen וּלֹא עִירָךְ 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 וּלֹא עִירָךְ 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; וּלֹא עִירָךְ wie 15, 2. 35 nicht von der gewölbten Aeußerlichkeit des Bauches, sondern von dem Leibbesinnern mit seinen der Geistseele wie Saiten einer Cither dienenden Organen. Sein Inneres ist wie Wein וּלֹא עִירָךְ לֹא welcher oder (als adverb. Untersatz) wenn er nicht geöffnet d. i. verschlossen gehalten wird, so daß die sich ansammelnde Gährungsluft keinen Ausweg hat (LXX *δεσμεύετος*, Hier. *absque spiraculo*); es wird (will) bersten gleich neuen Schläuchen. וּלֹא עִירָךְ ist nicht distributiv auf jeden einzelnen dieser

1) Das tiberiensische, während das assyrische gar kein *Segol* hat und וּלֹא עִירָךְ 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 בְּפִי sein Inneres ist nahe dem Platzen gleich neuen Schläuchen (אֲבִירָה *masc.* wie אֲבִירָה 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 ὄσπερ φουσητήρ (א' φουσητήρ) χαλκίως d. i. חֲרִישִׁים (woraus ersichtlich daß man wie den Schlauch so auch den schlauchartig sich blähenden Blasebalg אֲבִירָה nannte, √ אֲבִיר 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 (וַיִּרְוַח 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 יִדְעָתִי אֲכַבֵּד „ich weiß nicht zu schmeicheln“ (franz. *je ne sais point flatter*) für כָּבֵד oder לְכַבֵּד 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. *ansá'a jefá'u* er hob an zu thun). כָּבֵד √ כָּבֵד decken heißt s. v. a. statt des eig. Nomens der Person oder Sache, um sie desto höher zu ehren, andere gebrauchen, dann unwahres hinterhältiges Ehren = Schmeicheln (21^b mit אֵל dessen dem schöne Worte gesagt werden, hinter denen nichts ist). Wenn er, sagt Elihu, schmeichelnd die Wahrheit verleugnete, so würde leicht ihn sein Erschaffer dahintraffen; כָּבֵד mit folg. subjunct. Fut.: um wenig (mit trennendem Acc., weil s. v. a. *haud multum abest quin*) d. i. gar bald oder leicht würde oder möchte. Mit יִשְׁאֵרִי (wie 27, 21) scheint עֵשִׂי (vgl. dagegen 35, 10) zusammenklingen zu sollen.

- 33, 1 Jedoch aber o höre, Ijôb, 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 וְאֵלֵיךְ. Elihu redet Iob, was keiner der bisherigen Redner gethan, bei seinem Namen an. Mit דַּעְתְּךָ (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 אֶמְרֵי-רִשִׁי 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 רִשִׁי naturgemäß Fem. ist, so wird man sich nicht auf Spr. 2, 10. 14, 6 berufen dürfen, um בְּרִירִי zur Appos. dazu (Ausg. 1) zu machen — es ist Acc. der Weise wie שִׁילָה 12, 17. 19. עֲרֹם 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 רִשִׁי שִׁפְתָי ist die Umkehrung von רִשִׁי שִׁפְתָי Spr. 14, 7. 20, 15 und der Gedanke wie Spr. 15, 7. בְּרִירִי bed. der Mischung mit Falschem enthoben, unverfälscht rein (vgl. arab. *ibtarra* sich absondern, *asfu* 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 abgekniifen 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 dormalen 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 doppelte 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 (וְאֵשִׁירִי mit persönl. Acc. wie 33, 32); rüste (וְרִשְׁתָּה für עֲרִכְתָּה nach Ges. § 63 Anm. 1) angesichts meiner (hier nach 1 S. 17, 8 u. ö. mit hinzuzudenkendem נִלְחָמָה 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 רִחֲצֵבוּ רִחֲצֵבוּ). Andererseits ist auch er in demselben Verhältnisse wie Iob Gotte gehörig d. i. abhängig und bedingt; לֹא יִשְׁתַּחֲוֶה אֵלֵיךְ ist mit *Segol* zu schreiben (nicht *Zere*), לֹא יִשְׁתַּחֲוֶה ist wie 12, 16 gemeint und עֲרִיף (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,

בִּפְעֵי 30, 18 faßten wir anders. Auch er, Elihu, ist vom Thone abgekneipen d. i. von feuchter Erde (Gen. 2, 7 vgl. 6) genommen, wie wenn der Töpfer ein Stück von seinem Thone abkneipt (vgl. aram. קָרַץ Stück, arab. قَرَصَ mit scharfem Werkzeug kneipen, zwacken *pincer* und قَرَصَ 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 אֲבִיבִי s. v. a. בִּפְעֵי (LXX ἢ χελὸν μου) sei (Hitz.), aber das ἀπ. χελὸν erklärt sich nach Spr. 16, 26., wo אֲבִיבִי drängen, treiben (Hier. *compulit*) bed., und aus den Dialekten anders, denn im Syr. bed. *ekaf* sich etwas angelegen sein lassen (*ekaf ū* es liegt mir etwas an *curae mihi est*) und im Arab. *akkafa* satteln, *ikâf* (*wikâf*) oder *ukâf* (*wukâf*), talm. אֲבִיבִי der Sattel, so daß also die targ. Uebers. des אֲבִיבִי durch שִׁבְעֵי meine Last und die syr. durch אֲבִיבִי mein An drang (Arabs *ikbâli* mein Angriff) sich bewährt, indem אֲבִיבִי 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 Erevel,
„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 entgegen;
Denn zu erhaben ist Eloah dem Sterblichen.

Mit אֲבִיבִי אֵף constatirt Elihu die unleugbare Thatsache, sei es daß אֲבִיבִי 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 אֲבִיבִי des Andern ist im Hebr. s. v. a. es nicht heimlich und missverständlich, sondern laut und deutlich sagen. In v. 9 bezieht sich Elihu auf Aeußerungen Iobs zurück, wie 9, 21, 13, 18, 23, 23, 10 ff. 27, 5 f. c. 29, 31. אֲבִיבִי *absque* wie 34, 6. אֲבִיבִי 35, 16., und אֲבִיבִי (,ich habe‘) s. v. a. sonst אֲבִיבִי (,es haftet an mir‘) 1 S. 25, 24. Hos. 12, 9. Der Ausdruck אֲבִיבִי *tersus* ist nicht aus Iobs Munde und kommt überh. im biblischen Hebräisch nur hier vor; Geiger combinirt אֲבִיבִי mit arab. *hanif* (s. zu 13, 16), es ist aber das Adj.

des sem. V. אֲבִיבִי *abreihen*, abkratzen, arab. glatt machen durch Enthhaarung, targ. talm. syr. durch Waschen und Reiben (wonach Trg. אֲבִיבִי *lotus*).¹ אֲבִיבִי 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. אֲבִיבִי, welches nach Num. 14, 34 ‚Entfremdungen‘ von אֲבִיבִי (אֲבִיבִי) hindern, hemmen, abwendig machen *abalienare* Num. 32, 7 bed. und nach dem arab. كَانَّ (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 אֲבִיבִי, welches mit אֲבִיבִי Richt. 14, 4 ‚Händel suchen‘ bed., wonach Hitz. erkl. אֲבִיבִי bed. von Haus aus nicht ‚finden‘ sondern erlangen und also gefissentliches Streben nach etw. hin, hier ein durch gefissentliches 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 אֲבִיבִי לֹא אֲבִיבִי לֹא אֲבִיבִי; 19, 11 אֲבִיבִי לֹא אֲבִיבִי; 30, 21 אֲבִיבִי לֹא אֲבִיבִי. Desgleichen ist v. 11 wörtliches Citat aus 13, 27; אֲבִיבִי ist wie dort dichterischer Indicativ für אֲבִיבִי. 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 אֲבִיבִי vorerst im Allgem. ab. Das V. אֲבִיבִי bed. hier nicht gerecht s., sondern Recht haben (wie 11, 2. 13, 18 vgl. Jes. 41, 26) — die im Arab. (*ṣadaka* die Wahrheit sagen, wahrhaft s.) herrschende Bed. אֲבִיבִי (mit *Munach*, nicht *Dechi*) ist *acc. adv.*: hierin, diesfalls, vgl. zu 19, 26. אֲבִיבִי 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 אֲבִיבִי in diesem Falle عَن. 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 نَاوِي anfeinden nicht von نَوِي, sondern von نَوِي ab, so daß *nāwa fulānan* ‚böse Absichten auf jem. haben, ihm Böses sinnen‘ bed. Die RA *ihūh ‘alēji nējāt* er hat böse Absichten (schlimme Anschläge) gegen mich, *nējetuh zerjā ‘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 ist was Elihu v. 13 im Auge hat; ריב (sonst im B. Iob mit עם oder dem Acc. dessen mit dem man streitet) ist hier wie Jer. 12, 1 u. ö. mit על verbunden und wie בין Dan. 9, 2 ריבית statt ריבה flektirt. Ob ענה 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 לא יענה כל-דבריו heißen; die Worte in vorliegender Stellung (vgl. לא כל 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 אמת 12^b nahe genug ist, um דבריו darauf zurückzubeziehen und selbstverständlich Iob mit diesem אמת zunächst sich selbst meint, so gebe ich der ersteren Auffassung den Vorzug. Die Corr. דבריו (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 בִּי 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 Ausl. (auch Schlottm. Dillm.) fassen באזרה und בשמים nach LXX Syr. Hier. in der Bed. *semel, secundo*, aber *semel* heißt אָרַח und *bis* שָׁמַיִם (2 K. 6, 10. Ps. 62, 12 vgl. Neh. 13, 20); באזרה ist nirgends s. v. a. אָרַח 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 באָרַח aram. באָרַח 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 לא ישׁתקוּהוּ 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 Um-

standssatz 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 בְּחִיּוֹן (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 (בְּגִלְלִי) oder im Zustande des Halbschlafes *revelat aures 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 בְּחִיּוֹן hier und 37, 7 wie 9, 7 בְּחִיּוֹן gebraucht wird: etwas besiegeln (zusiegeln), vgl. סφραγίζω im Sinne unfehlbarer Bezeugung und Bekräftigung (Joh. 6, 27), insbes. (mit ב) göttlicher Offenbarung oder Eingebung, bedeutungsverh. von סφραγίζω im eig. Sinne. Elihu meint, daß Gott eben durch solche eindruckliche Träume und Nachtgesichte als seltensame 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. מִסֵּר ist Ein Wort mit מִסֵּר und bed. hier nichts Anderes als 36, 10. Die meisten alten Uebers. (auch Lth.) lesen irrig יָחַם (LXX ἐξεφώθησεν αὐτούς). Es folgt nun die nähere Angabe des Zweckes, den die in so eindrucklicher 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 unbequemem Wechsel des Subj. entgeht man, wenn man ein מ zu den zweien ergänzt und ממעשה liest, wie LXX ἀποστρέψαι ἀνθρώπον ἀπὸ ἀδικίας αὐτοῦ (was nicht nothwendig die LA ממעשה voraussetzt), Trg. *ab opere malo*, Hier. minder gut *ab his quae fecit*; מַעֲשֵׂה bed. hier *facinus* Uebelthat wie 1 S. 20, 19 und פָּעַל 36, 9 Uebelthun. Die Infinitiveconstr. 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 (גָּוַהַר von גָּוַהַר = גָּאָה wie 22, 29., nach Ges. Ew. Olsh. für גָּאָה = גָּאָה) ihm gründlich entziehe, abgewöhne, verleihe. Dillmanns Conj. יִבְלֶה gibt diesem Verbum eine ihm fremde ethische Verwendung. Alles ist hier in Ged. und Ausdruck eigentümlich. Auch יָחַם 18^b (wie v. 22. 28) für

וַיִּיָּאֵם (v. 30) kommt nirgends im B. Iob, sondern nur erst Ps. 78, 50 vor und die RA עָבַר בְּשֵׁלַח hier und 36, 12 sonst nirgends im A. T. שֵׁלַח (arab. *silah* Trutzwaffe neben *metā* Schutzwaffe) ist das Geschöß, bes. Speer (Neh. 4, 11 vgl. 15) v. שָׁלַח *emittere*, schießen, und עָבַר בְּשֵׁלַח s. v. a. נָסַף בְּעַד הַשָּׁלַח Jo. 2, 8 dahinfahren (hineinstärzen) ins Geschöß, nicht: dahinfahren (umkommen) durchs Geschöß (Dillm.), denn עָבַר führt für בּ auf örtlichen Sinn (vgl. עָבַר בְּשֵׁרָרָה v. 28). Den Menschen von der Sünde, nam. von Sünden fleischlicher Sicherheit und dunkelhafter 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 ungeschenen.
22 Da nahet denn der Grube seine Seele
Und sein Leben den Würgenden.

Eine andere schärfere Lection, die Gott dem Menschen hiest, besteht in schmerzhafter Krankheit: er wird gezüchtigt mit Schmerz (ז 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 *Keri* וַיִּיָּאֵם zu verstehen, denn die Erkl.: und die Menge seiner Glieder mit anhaltendem Schmerze (Arnh. nach AE) ist unnatürlich. Aber das *Chethib* ist weit ansprechender: und mit beständigem Toben seiner Glieder (Hirz. u. A.); man könnte 19^b auch als Nominalsatz fassen: und das Toben seiner Glieder wird andauernd (Umbr. Welte), aber jene Herübernahme des ז von בְּנִכְאִיר ist gefälliger; Dillm. vermißt den Art. beim Adj., vgl. aber Jer. 2, 21. Ps. 143, 10 u. dgl. רִיב (Gegens. von שָׁלַח 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. XXXIII, 2. אִיִּתָּן gehört zu den vielen defektiven Schreibungen dieses Abschnitts. In v. 20 treffen wir wieder auf ein hebräoarabisches Hapaxlegomenon וַיִּיָּאֵם v. וַיִּיָּאֵם. Im Arab. bed. *zahama* stinken, wie aram. וַיִּיָּאֵם (wov. וַיִּיָּאֵם Schmutz und Stank), *zahama* zurückstoßen, abhalten, wonach Daūd Alfāsi in seinem WB erkl.: „es stößt zurück seine Seele (חֲזִיקָה נִסְפָּה) die Speisen und alle Lebensmittel“,¹ wobei das Suff. von וַיִּיָּאֵם 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. וַיִּיָּאֵם Ps. 107, 18), aber warum schrie der Dichter dann nicht

1) s. Pinskiers *Likkute Kadmoniot* p. קמג.

וַיִּיָּאֵם? וַיִּיָּאֵם? Wir fassen וַיִּיָּאֵם mit Ew. § 122^b als Causativ des *Kal*, in welcher Bed. das *Pi*. zwar selten, jedoch zuweilen statt des *Hi*. vorkommt, ohne aber mit Hirz. וַיִּיָּאֵם mit Hunger und נִסְפָּה mit Eblust zu übers., was einen verschrobenen Ged. gibt. „Es ist sehr anschaulich ausgedrückt — bem. Schlottm. — wie die eigne Lebenskraft, die eigne ausgesprochenen Ekel vor dem einflößt, was sie demselben sonst als notwendige 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 Schmachhaften in Abscheu und Widerwillen. Die Jussivform יִקַּל 21^a steht wieder dichterisch wie וַיִּיָּאֵם 11^a statt des Indicativs, einen andauernden Hergang bezeichnend: es schwindet hin sein Fleisch מִרֵּאֵי (v. וַיִּיָּאֵם, welches nach ז den o-Laut festhält, nach כ 37, 18 aufgibt) vom Ansehn weg d. i. so daß es nicht mehr geschm. wird, oder von Ansehnlichkeit weg d. i. so daß es unansehnlich wird; das Letztere (vgl. 1 S. 16, 12 mit Jes. 53, 2 וּלְאִמְרָאָה) möchte vorzuziehen sein. In 21^b corrigirt das *Keri* וַיִּיָּאֵם, wogegen das *Chethib* וַיִּיָּאֵם zu lesen ist; das V. וַיִּיָּאֵם wird schon von Saadia aus dem Talmudischen¹ erklärt, wo es *conterere, comminuere* bed.; passender vergleicht Abulwalid das arab. *suhifat wa-baradat* sie sind abgezehrt und vermagert, der Wurzelbegriff ist der des Abschabens, Abkratzens, Ab- und Zerreibens (nicht zu verwechseln mit سَفَا سَفَا, welches von dem Wurzelbegriffe des Fortträfens, Hinschwindens aus zu dem des Abmagerns gelangt, verw. aber mit obigem سَكَنَ wov. *suhaf* Schwindsucht, eig. Rasur der Körperfülle), also nach dem *Keri*: 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 *Chethib* bietet וַיִּיָּאֵם (welches sonst als Bez. kahler waldloser Anhöhen vorkommt), wozu וַיִּיָּאֵם 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. וַיִּיָּאֵם 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 Mappikierung (wahrsch. der Rest einer im herrschend gewordenen Punktationssystem bis auf diese wenigen Ausnahmen fallen gelassenen

1) Er verweist auf *Aboda zara* 42^a: Hat ein Heide ein Götzenbild zerbrochen (שָׁפַר), um von den Bruchstücken Nutzen zu ziehen, so sind sowol das (verstümmelte) Götzenbild als die Bruchstücke (שִׁפְרוּתָיו) erlaubt (indem beide ihrem heidnischen Cultuszwecke entrückt sind).

Sitte) will sagen, daß das \aleph gerade hier sorglich mit Glottisschluß (nach arab. Ausdruck als *Hamza*) einzusetzen ist, also a. u. St. *ru-²u*.¹ So naht denn die Seele (die Trägerin des Leibeslebens) des Kranken, diesem Zerstörungsproceß endlich erliegend, der Grube und sein Leben den \aleph 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 \aleph 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 *πάλλω δὲ ἠλεγξεν αὐτὸν ἐν μαλακίᾳ 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 (\aleph für \aleph oder \aleph \aleph , vgl. den äußerlich unvermittelten Fortgang v. 14. 32, 17). Schon dieser Gedankengang gestattet es nicht, unter dem \aleph 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 \aleph 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 \aleph 22^b Engel, von deren Seite der Mensch mit Vollstreckung des Todes bedroht ist, so wird der \aleph welcher hier für den am Rande des Abgrunds Befindlichen eintritt kein Mensch sein können. Wir werden also \aleph 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 ausgebildete Engel- und Dämonenlehre, als innerhalb Israels,

1) s. Luzzatto *Gramm.* § 54 und Olsh. § 32^a. Ewald's (§ 21) und Hitzigs Ansicht, daß in diesen Fällen das punktirte \aleph 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 (\aleph) 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 (יהוה) 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 \aleph als Subst. und sein Eigenschaftswort zusammennehmen; die Accentuation aber, welche sowohl \aleph als \aleph mit Groß-*Rebia* bez. (in welchem Falle der zweite Trenner etwas geringeren Trennungswerth hat als der erste), faßt \aleph als Subj. und \aleph als Präd.: Wenn da vorhanden ist (\aleph wie 2 K. 9, 15: *si revera est*) für ihn (*pro eo* Ew. § 217ⁱ) ein Engel als \aleph d. i. Mittler, denn \aleph 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 Begriffsnuancen des Worts unter den allgem. Begriff des *internuncius* und also des Mittlers (wie der jüdische Mittlerengelname \aleph d. i. *metator* der vor Israel herzieht und ihm Lager absteckt *castra metatur*); das Trg. übers. es durch *παράκλητος* (*opp. κήρυξ καθήγορος, κατήγορος*). 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 ἑπτὰ*), sondern Einer der über die Tausende hinausragt und unter ihnen nicht seines Gleichen hat (wie Koh. 7, 28 vgl. Hohesl. 5, 10); mag man \aleph als rein partitives *inter* oder als bevorzugendes *prae* fassen, jedenfalls ist \aleph 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 \aleph selber als \aleph , welche der Zwecksatz aussagt: wenn ein Engel sich dem Menschen zu gut als Mittler erweist, ihm zu

verkündigen יָשַׁר das ihm Zukommende oder Frommende (vgl. Spr. 11, 24) d. i. den Heilsweg, den er einzuschlagen hat, um von Sünd' und Tod loszukommen, nämli. den Weg der Buße und des Glaubens (Gottvertrauens): so erbarnt 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 יוֹרֵנוּ machen; aber der Nachsatz ist v. 24 durch den Modus der Folge angezeigt, wogegen er v. 25 durch nichts angezeigt ist, nicht durch יָא, 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 פָּרַעְרֵי zu lesen פָּרַעְרֵי laß ihn los (von פָּרַע (פרע) wäre

statthaft, wenn der Engel, an den der Auftrag ergeht, der Todesengel wäre; פָּרַע ist Nebenform zu פָּרַעַר, פָּרַעַר (wie פָּרַע, פָּרַעַר, פָּרַעַר) von דָּפַע, דָּפַע, דָּפַע, דָּפַע und bed. abhauen, abbrechen, losmachen.¹ Das V. קָצַא (קָצַא) 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 ἀγωνίᾳ λύτρωσιν ἐθράμενος erinnert. פָּרַעַר (s. darüber S. 385 und S. 740 des Hebräerbr.) ist seinem Grundbegr. nach nicht Deckung = Gutmachung, eher Deckung = Tilgung (v. פָּרַעַר talm. abwischen, wegwischen), sondern, wie die übliche Verbindung mit פָּל

1) Wetzst. war früher geneigt, פָּרַע als Metathese von דָּפַע anzu-

sehen: stoße (reiß, halte) ihn zurück vom Grabe, ist aber jetzt unserer Ansicht, daß פָּרַע mit פָּרַעַר zusammengehört: „Das V. פָּרַע bed. wie פָּרַע, lösen, ablösen (separare)“, wahrsch. entsprechend dem stärkeren פָּ: ein gewaltsames abscondere. In einem längeren Gedichte, in welchem der Dichter, ein Sarāri (die Sarāri nomadisiren zwischen dem Gebel 'Serāh und der Oase el-Gōf, also zwischen dem alten Edom und Duma) sein Verhältnis zu seiner spröden Geliebten unter dem Bilde eines Kriegs beschreibt, klagt eine Strophe allegorisch: 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 [nämli. unsere Verwundeten, was die Nomaden nicht

thun]. Diese letzte Zeile lautet: فَدَعَّتْ بِنَا كَيْدَ الْحَبِيبِ فِدَاعِ. Hiezu

sagte der Commentator: الفِدَاعِ (فِدَاعِ) ist 1) das Verstümmeln der Verwundeten d. h. das Abhauen der Arme oder Beine; 2) das Zerhauen der hinteren Knie-

sehen bei den Thieren, was sonst عَقْرٌ 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 Kniesehen durchhaut. Von diesem sinnlichen Gebrauche aus ge-

langt فِدَاعِ auf gleichem Wege wie فَكٌّ zu der Bed. solvere, liberare.“

zeigt, Deckung der Sünde und Schuld vor Zorn, Strafe oder Schuld-execution und in diesem Sinne λύτρωσις Mittel der Losbringung, Lösegeld. Man genügt dem Zus. wenn man unter diesem Lösegeld die Buße des Gezüchtigten (so z. B. auch Hofm. Hgzt.) 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 פָּרַעַר 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 מְדַבֵּר 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 מְדַבֵּר bewirkten 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 religions-philosophischen (dogmatischen) Entwicklung 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. 25^a: *consumta est caro ejus a suppliciis*, Trg.: es war geschwächt (אֲחֻלָּשׁ) oder dünne gemacht worden (אֲחֻלָּשׁ) sein Fleisch mehr als Kinderfleisch, Raschi: es war aufgesprengt worden (franz. אֲשִׁקוּשָׁא, wobei nur פָּשׁ im Sinne von aufspringen *prendre son escousse* ins Auge gefaßt zu sein scheint) von (Krankheits-) Schüttelung. Alle diese Erkl. sind nichtig; לָשִׁי, im B. Iob dem Abschnitt Elihu eigentümlich (hier und 36, 14), bed. nicht Schüttelung, sondern s. v. a. נִזְרִים (13, 26. 31, 18), und רָשָׁע 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 *Schibâ* will dem passivischen *u* größere Deutlichkeit geben. Was aber die Entstehung des Quadriliterums betrifft (s. über die vier Entstehungsweisen mehrbuchstäbiger Stämme *Jesurum* p. 160—166), so scheint es, angenommen daß es kein Mischgebilde, ebenso wie פָּרָשׁ (v. פָּרַשׁ arabisirend = פָּרַשׁ) mit Zischlaut von רָשָׁע = רָשָׁע gebildet und bed. also überfeucht oder übersaftig (gemacht worden) sein. Es ist aber auch noch eine andere Erklärungsweise möglich. Im Arab. bed. طَرَفَشٌ genessen, eig. ergrünen, frisch werden (wol v. *tarufa*, wie in der Bed. blinzeln v. *tarafa*). Aus diesem arab. *tarfaša* oder auch einem hebr. טָרַפַּשׁ *pinguefacere* (welches sich mit Fürst als aus טָפַשׁ feist s. wie גָּרַבַל, גָּרַבַל entstanden ansehen läßt) könnte רָשָׁע durch Lautversetzung entstanden sein. Auf allen diesen Wegen gelangt man zu einem und dems. Sinne: רָשָׁע ist Superlativ frischer Gesundheitsfülle. Das פָּרָשׁ wird meist (auch von Hitz.) für das comparative gehalten: mehr als Jugend d. i. diese hinter sich lassend oder übertreffend Ew. § 221^a, aber 25^b, wonach der bisher Todkranke sich wirklich jüngerlingartig verjüngt, legt פָּרָשׁ 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 26^a 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 (רָצוּהוּ) mit בָּ 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. שִׁפְשָׁף דְּלִיבָא (*Chullin* 49^b) bed. hergebrachter Auffassung nach das Pericardium (Herzbeutel) und שִׁפְשָׁף דְּכִבְרָא (ebend. 46^a) 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 שִׁפְשָׁף wird richtig durch שִׁפְשָׁף 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. 8.), und er (Gott) vergilt dem Menschen (in seinem weiteren Lebensverlauf) sein Rechthun oder eig. da es nicht וַיִּשְׁלַח, sondern וַיִּקְרָא heißt, er erwidert seinerseits dessen heilsordnungsmäßiges Verhalten, denn das ist der Sinn von צִדְקָה, 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 27^a 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. וַיִּקְרָא 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 פָּנֵי ה' (פָּנֵי ה') unwahrsch. als auch deshalb verwerflich weil „die פָּנִים nicht sehen und הַרְוִיעָה 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 וַיִּקְרָא (וַיִּקְרָא). Hitz. seinerseits mit dem Syr.: er erscheint (וַיִּקְרָא) vor ihm mit Jubelruf — möglich, aber auch וַיִּקְרָא ist möglich (Gen. 32, 31. 33, 10) und ist sinnvoller. Daß wir 26^b 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; וַיִּשְׂרַח ist dichterischer Indicativ für וַיִּשְׂרַח und viell. Dialektform, denn das *Kal* שָׂרַח = שָׂרַח kommt nur noch 1 S. 18, 6 als *Chethib* vor. Mit עָלַי 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 gestündigt — sagt der beschämt und dankvoll Zurückblickende — und Gerades gekrümmt (vgl. die Beichte Ps. 106, 6) וְלֹא שָׁחָו 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; שָׁחָו (سَوَى) ist neutr. gemeint, nicht so daß Gott Subj. wäre (LXX καὶ οὐκ ἄξια ἡτασέ με ὡς ἡμαρτον). Nun folgt v. 28 der positive Ausdruck der widerfahrenen Gnade. Die RA עָבַר בְּשַׁחַח nach Analogie des obigen בְּשַׁחַח, so wie עָבַר בְּחַח für עָבַר בְּחַח kennzeichnen den Stil Elihu's. Schön ist der Schluß dieses Psalms *in luce*: „und mein Leben labt sich (וּבְרֹא ה') wie 20, 17 u. häufig) am Lichte“, nämli. 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 heranzuholen 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 (עֲרֹבָה hier zum fünften Male in dieser Rede, ohne irgendwo, was auffällig, mit עֲרֹבָה oder einem andern Synon. zu wechseln), damit sie, die bisher von Todesdunkel umfangene, sich lichte oder licht werde (עֲרֹבָה *inf. Ni.* synkopiert aus עֲרֹבָה 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 widerlegen (עֲרֹבָה 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 wüschö deine Rechtfertigung d. i. daß du dich rechtfertigst; aber man müßte in diesem Falle עֲרֹבָה ergänzen, was unthöthig: עֲרֹבָה hat hier ohne Subjektswechsel den *inf. constr.* ohne ל bei sich, wie 13, 3 den *inf. abs.*, und עֲרֹבָה bed. rechtfertigen (wie 32, 2) oder Recht geben (als *Pi.* von עֲרֹבָה v. 12), was beides hier zusammenfällt. Die LXX, welche *θέλω γὰρ δικαιωθήναι σε* übers., hat wahrsch. עֲרֹבָה (Ps. 35, 27) gelesen. Wenn es sich nicht so verhält (עֲרֹבָה wie Gen. 43, 4 f. 30, 1), näm. daß er sich in Betreff seiner Expostulation Gottes von wegen des über ihn verhängten Leidens zu vertheidigen gedenkt, so soll er seinerseits (עֲרֹבָה wie Spr. 23, 19) zuhören, soll schweigen und sich weiter Weisheit lehren lassen.

Quasi hac ratione Helu 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 indisciplina loquacitas.*¹ Nicht minder ungünstig spricht sich Gregor d. Gr. in seinen *Moralia* am Schlusse dieser ersten Rede aus²: *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 dreier 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 plenius 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 τῆν 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 weitläufiges 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 aufgegeben⁵; 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 anzusehen⁶; 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 λογίζομεθα — heißt es weiter — καὶ τὸν θεὸν μὴ ἐπαινεῖσαι τὸν Εἰλιὸν, ἐπειδὴ μὴ γενόηκε τοῦ Ἰὼβ τοὺς λόγους, μήτε μὴ καταδικάζει, ἐπειδὴ μὴ ἀσβελας αὐτὸν κατέκρινε.*

4) Ausg. 1805 S. 101. 142.

5) s. Richm, 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 auftrüttelnden 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 Job 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 Leidensrätselfs 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 Bewandnis 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 demüthigende 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. Rübiger (*De l. Iob sententia primaria* 1860. 4) u.-A. als der Authentie günstig betont.

שר 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 beweist* — sagt einer der Alten¹ — *daß es wol könne seyn, daß einer Gott von hertzen fürchte und ehre, und also bey Gott in Gnaden seye, und doch schwerlich von Gott heimgesucht werde; entweder zur Bewährung deß Glaubens, Hofnung und Gedult, oder zu Offenbarung und Verbesserung sündlicher 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 κατὰ κράτος 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 ἐπὶ 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 solchem barungs- und heilsgeschichtlich höchstem Werthe. Sie sind ein integrierender 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 erproben,
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; לָמַד לְיָמֵינוּ וְיָמֵינוּ LXX richtig hier wie überall: ἐπολαβὼν λέγει das Wort aufnehmend sagt er. Die Weisen und Wissenden (arab. *ulamâ*), 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 (Schlottom. 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 Insaufnahme gibt, begründet er die Aufforderung zur Prüfung mit vereinten Kräften; לְיָמֵינוּ ist nicht zwecklich (*ad vescendum*), sondern gerundiv (*vescendo*) gemeint, in der Originalstelle lautet 3^b treffender und poetischer. Die sonst nicht vorkommende RA מְשַׁקֵּט בְּרַר מְשַׁקֵּט bed. weder Untersuchung für den Zweck der Entscheidung anstellen (Sult. u. A.), da בְּרַר nicht sich zu etw. schlüssig machen bed., noch das Recht untersuchen (Hahn), was כְּרַר 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 (פָּתַח mit *Pathach* in Pausa, nach Ew. § 93^c v. פָּתַח = פָּתַח, vielmehr, vgl. Spr. 24, 30. Ps. 102, 26., deshalb weil das *Athmach* 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 Schulzens' 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 lügendgestraft wird, daß also der Schein des Unrechts unveräußerlich an ihm haften bleibt, lesen wir dem Sinne nach 9, 20 u. 8.; דָּרַךְ d. i. einen ihm inhaftenden Pfeil, nämli. 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 (אָשִׁי wie Jer. 15, 18. 30, 12), ohne daß בָּלִי wie 33, 9 vgl. 8, 11) als Grund desselben נַשֵּׂי 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 (יֵי 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, לְהִרְרֶה לְהִרְרֶה sich auf Jemandes Seite schlagen sieht wie ein poetisirter Prosa-Ausdruck aus, לְלִרְרֶה ist Fortsetzung des אָרַח wie Jer. 17, 10. 44, 19. 2 Chr. 7, 17 u. 8. im Sinne von: „er ist darin begriffen zu gehen“, vgl. zu 36, 20 und Hab. 1, 17. Die Aeußerung lautet: nicht Nutzen schafft, nämli. sich selber (s. über das sowol persönlich als dinglich gebrauchte פִּיךָ zu 22, 2), ein Mann indem er gern und vertraulich umgeht (בְּרִצְוִי so wenig als Ps. 50, 18 s. v. a. בְּרִיץ, obgleich dieser Metaplasma nach Ez. 1, 14 רִצְוִא 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 Geschieke (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 wolbemesenen Vorwurf des Eliphaz 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 *μωκτηρισμὸν* den Hohn anderer, den Iob einschließen 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 לָבֵן beginnt der Protest gegen die falsche Bourtheilung Gottes. Männer von Herzen ist (hier und v. 34) nach Psychol. S. 249 vgl. 254 s. v. a. *νοήμονες* oder *νοητοί* (LXX *σοφροὶ 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 לֵבֵן heißt es im zweiten Gliede nur לָבֵן 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 (אָרֶר wie לָבֵן oder לָבֵן z. B. Jer. 32, 19 in ethischem Sinne) läßt ers ihn treffen d. i. ihm ergehen (אָרֶר nur hier und 37, 13). Denn er ist kein zum Mißbrauch 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 אָרֶר אָרֶר (ja wirklich, wie 19, 4, auch wirklich) wird noch einmal, negativ ausgedrückt (vgl. 8, 3), die Gegenbehauptung v. 11 wiederholt; אָרֶר bed. bald als רָשָׁע handeln bald als einen רָשָׁע 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 עלֵי eine unwahrsch. Beziehung und Hahnis: wer versorgt neben ihm die Erde gibt dem פָּקֵר eine willkürliche Bed.; פָּקֵר mit עלֵי 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. אָרֶר (Milet) ist nicht künstelnd „zur Erde“ (Schult.) zu erkl.; es ist wie 37, 12. Jes. 8, 23 poetisch s. v. a. אָרֶר, wie לֵלֵל (neugriech. ἡ νόχθα)

prosaisch s. v. a. לֵלֵל. 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 שִׁים, 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 עלֵי aus 13^a ergänzt: wer hat ihm auferlegt (übertragen) den ganzen Erdkreis (Saad. Gecat. Hirz. Schlottm. Hitz.), aber die Wiederholung des עלֵי spricht gegen diese Herüberwirkung des עלֵי 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 רִיחַ וְשָׁמָה 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 (לֵב אֵל wie 2, 3), seinen Hauch und Odem (den von ihm ausgegangenen) an sich einzöge (אָרֶר wie Ps. 104, 29 vgl. zur Sache Koh. 12, 7. Psychol. S. 406): so würde zusammensinken d. i. hinsterven alles Fleisch zusamt (dies, wie es scheint, auf die Zurücknahme des Lebensgeistes רִיחַ der Thiere bezüglich und der Mensch d. i. die Menschheit würde (infolge dieser Zurücknahme der Geistseele לשָׁמָה) zum Staube (עַל statt אֵל, viell. mit Bez. auf den üblichen Gebrauch des עלֵי־עָרַךְ 17, 16. 20, 11. 21, 26) zurückkehren. Nur noch wenige neuere Ausl. beziehen das erste אָרֶר, 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*. אָרֶר mit folg. Fut. bed. entw. *si velit* (LXX *εἰ βούλοιοτο*), 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 אָרֶר als *Chethib*, יָרֶר als *Keri* 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 יָרֶר (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 לָבֵן של ישראל, das Herz Israels' heißt.

die accentuelle Theilung läßt sich beanstanden, da Symmetrie der Stichen im Abschnitt Elihu sich öfter nicht ohne Gewaltbarkeit 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 Gewalt herrschern genannt, das Volk, und zwar im Untersch. von נַר 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 (עַר wie Gen. 46, 29) zu umstellen, um ihn zu zwingen, daß er sich ihm, seinem Richter, stelle. Das V. שִׁים hat im Buche die manigfachsten Bedd.; es bed. ohne Zusatz: beachten 4, 2. (Pfand) einsetzen 17, 3. anrechnen 24, 12; hier faßt man es meist im Sinne von שִׁים לִב עַל 1, 8 vgl. 23, 6. 34, 14: er braucht nicht lange auf den Menschen zu merken, wozu aber die Zweckbestimmung יגַר לְיָהוָה nicht recht paßt, welche eine Zwangsmaßregel voraussetzt, eine solche aber bed. Menschen nicht erst lange zu blokieren damit dieser sich zu ihm begeben, um sein Urtheil zu empfangen. Statt אֶלֶי 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. *kibār, kubarā*) macht er kurzen Proceß (לְאַחֲרָיָם für גְּלוּת 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. אָמַר 8, 19. Jes. 65, 15) an ihrer Statt. Das folg. לִבָּן ist nicht s. v. a. לִבָּן אִשׁר, wofür kein stichhaltiger Beleg vorhanden, vielmehr führt לִבָּן 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. ἀφρα 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 (לִבָּן von der Wirkung auf die Ursache schließend wie 42, 3), durch und durch ihre Handlungen (מַעֲשָׂו, 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 לִבָּן Obj.; die Uebers.: *et inducit noctem* (Hier.) macht Hitz. mit Verweisung auf Ex. 10, 19 zu der seinigen, aber vom Winde läßt sich הַפֶּךָ (die Wendung nach einer bestimmten Richtung geben) eher sagen als von der Nacht. Factitivace.: *convertit eos in noctem* (Syr. Ar.) ist es vollends nicht, da der Objectsacc. fehlt. Entw. ist zu übers.: er stürzt sie Nachts (לַיְלִית wie 27, 20. Jes. 15, 1) über den Haufen (הַפֶּךָ 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. תַּחַר תַּחַר־רָשָׁעִים kann nicht bed.: auf Frevler-Platze d. i. an der Stelle, wo Frevler gestraft werden (Hirz. Hahn u. A.), denn diese Bed. gewinnt תַּחַר (תַּחֲרִית) 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; מִפֶּקַע *complodere* und dann *ictu resonante percutere*, wie das gleichfalls verw. مَفِقْ erst ohrfeigen (wie مَفِقْ = مَفِقْ), dann so schlagen

bed. daß es klatscht. So wenig לִבָּן אִשׁר 25^a = לִבָּן אִשׁר war, ebensowenig אִשׁר עַל-לִבָּן 27^a = עַל-לִבָּן אִשׁר, vielmehr = בִּיר-עַל-לִבָּן (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 אֶלֶי für אֶלֶי wie 2 Chr. 30, 9 im Sinne von יָרִי wie sonst לִבָּנִי oder בְּאֶזְנִי 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 (נְשָׁקִית wie Ps. 94, 13 vgl. Jes. 14, 7 שָׁקִיתָ כְּלִי-הַחַרֵּץ, näml. nach dem Sturz des Tyrannen), so paßt die Frage nicht: wer will da verurtheilen? Sie paßt eher, wenn man נְשָׁקִית als innerliches Transitiv faßt: wenn er Ruhe hält, ohne richterlich einzugreifen. Aber das Gegentheil von הַשְׁקִית ist הַרְעִישׁ, nicht הַרְשִׁיעַ; dieses läßt sich nicht *turbabit* (Rosenm.) übers., da רָשַׁע (רָשַׁע, רָשַׁע) seinem Urbegriffe nach nicht ‚unruhig s., toben‘, sondern ‚schlaff, locker s.‘ (Gegens. von צַדִּיק hart, fest, straff s.) bed. So empfiehlt sich also, mit Grätz Hitz u. A. הַרְעִישׁ 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 (יִסְתֵּר Voluntativ), wer kann da ihn schauen d. i. ihn, den Verhüllten, sich sichtbar machen und die entzogene Gnade zurückertroutzen? Das וּיִסְתֵּר ist beidemal das des Nachsatzes hypothetischer Vordersätze, und 29^b zielt auf Iobs ungestüme Herausforderung Gottes. So über menschliches Richten und Trotzen erhaben waltet Gott sowohl über Massen als über Personen gleicherweise. 29^b 30 greifen über diese Frage hinweg auf den Vordersatz zurück; Hitz. verweist auf 29, 14. Dt. 32, 42. יִרְתִּי steigert die correlativ (*et — et*) ausgedrückte gleichmäßige Beziehung (Trg. Syr.); es als verallgemeinernd zu אֲדָם 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 (מִמְלִיכָה wie z. B. 2 K. 23, 33 *Keri*), damit sie nicht mehr seien (יִנָּחֵם unter Einfluß des im vorausgeg. Zwecksatz liegenden Begriffs der Beseitigung, also wie Jes. 7, 8 מַעַר, eb. 25, 2 מַעִיר, Jer. 48, 2 מַעִיר u. dgl.) Fallstricke des Volkes d. i. solche deren böses Beispiel und schlechtes Regiment zum Ruin der Gesamtheit wird. In 31^a ist vor allem die Meinung derer abzuweisen, welche הַאֲמִיר mittelst eines unmöglichen Lautwandels für אֲמִיר (= הַאֲמִיר) erklären, sei es im Sinne von הַאֲמִיר *dicendum est* (Rosenm. Schlottm. u. A. nach Raschi) oder gar in der unerhörten reflex. Bed.: sprich dich aus (Stick. Hahn); erklärlicher sind die Vocalisirungen בְּהִרְגֵּי Ez. 26, 15 und הַקְּשִׁוּרוֹ Ez. 43, 18 (Norzi), zumal die erstere. Es ist vielmehr אֲמִיר mit הָ *interrog.* wie Ez. 28, 9 הַאֲמִיר und wahrsch. auch הַאֲמִיר 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 verbroche“, indem er aus der angeführten Rede vorwurfsvoll Rechenschaft fordernden Trotz herausliest. Aber das müßte אֲנִי הִבֵּיתִי heißen. Es ist eine kurzgefaßte Beichte. Und da Elihu mit כִּי den Strafvollzug daraus begründet, daß dem אֲנִי הִבֵּיתִי so sich vor Gott zu demütigen nie in den Sinn kam, so scheint נִשְׁאָרִי 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 (נִשְׂאָה *se efferre* wie Hos. 13, 1. Ps. 89, 10), worauf dann das Gelöbniß folgt: ich werde (fernerhin) nicht übel handeln (הִבֵּיל 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. § 333^b) d. h. was jenseit meines Schauens liegt (= נִקְרָאוּ אוֹרֵי oder עֲלָמִים Ps. 19, 13. 90, 8 die unerkannten Sünden) lehre mich, und das nochmalige auf die erkannten und erst noch zu erkennenden Sünden bezügliche Gelöbniß: 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; הִבֵּיל עַל (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 haast 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 (עַם in מִשְׁפָּחָה vom Bewußtsein wie 9, 35. 10, 13. 23, 10. 27, 11) Gott es (näml. nach 32^b: 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

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 wurzelnhaft. 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 entgegenen Worte
Und deinen Genossen mit dir.

Das neutrische **אָתָּה** 2^a weist vorwärts auf **אֱלֹהִים** 3^a: dies daß du sagest; 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 meinst 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? **צָרָקִי** (wofür Olsh. **צָרָקָי** lesen will, wie 9, 27 **אֲמַרְתִּי** für **אֲמַרְי**) bildet mit **אֵל** einen Nominalsatz: *justitia mea est prae Deo (prae divina)*; **כִּן** comparativ wie auch 4, 17. 32, 2 vgl. zu Sache 34, 5. Auf **כִּי־הֵאָמַר** folgt erst wie v. 14 *or. obliqua*: was sie (näml. **צָרָקִי**) dir nütze, dann *or. directa* (s. über diesen Wechsel Ew. § 338^a): was hab' ich für Nutzen (näml. **בְּצָרָקִי**) *prae peccato meo*, auch dieses **כִּן** ist compar., die immerhin zweideutige Verbindung wurde dadurch zulässig, daß man sprachgebräuchlich ‚Gewinn von etwas ziehen‘ durch **בְּ** **הוֹצִיֵל**, nicht durch **מִן** **הוֹצִיֵל** ausdrückt. Uebrigens ist *prae peccato meo* s. v. a. *plus quam inde quod pecco*, vgl. Ps. 18, 24 **מִצָּרָקִי**, Hos. 4, 8 **אֵל־צָרָקִי**. 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 (**הַצִּדִּיקִים**) sind nicht die Drei, wie LXX Hier. übers., sondern die **אֲנֹשֵׁי אֵנָּה**, 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 überhimmlichen Gottes zu machen; die Verbindung **וְרָאִיתָ** ist wie Ps. 80, 15 u. ö.; **שָׁחֲקִים** (v. **שָׁחַק** **سحق** zerreiben, dünnen, also Gegens. von **צָבִים**) sind die dünnen durchsichtigen Luftschichten oberhalb der herniederhangenden Wolken; **כִּן** nach **בְּבָה** 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 **הַצִּדִּיקִי** (die gew. Futurform wie 33, 29) und **הַצִּדִּיקִי** (aus **הַצִּדִּיקִי** n. d. F. **אָנֹשִׁי** Num. 23, 8).¹ Menschliches Sündigen oder Rechtthun vermindert oder erhöht 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 **הַצִּדִּיקִי** *ij' al* (verlängert aus **הַצִּדִּיקִי**), 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 Untersch. 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 Hilfe 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 weisheit macht?
12 Alsdann schreiben 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 מרוב mit *Decht*, wonach Dachselt erkl.: *prae multitudine (oppressionum) oppressi clamabant*, irrig; auch ist (gegen Hitzig zu u. St. und Psalmen 2, 113) wie überall מרוב (vgl. aber לרוב Est. 10, 3. לרוב 1 Chr. 4, 38) zu schreiben und dieses (nach Codd. z. B. Cod. 1294 und den Ausg. von Jablonski Majus Michaelis u. a.) mit *Munach* zu acc., welchem עשוקים mit vicarirendem *Munach* folgt: *prae multitudine oppressionum (Hi. wie z. B. חזקה Unzucht treiben Hos. 4, 10. u. ö., vgl. zu 31, 18), über לרוב s. zu 22, 9, רבים 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 קצתו 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 einzigen rechten Helfer fragen, nach Gott ihrem Erschaffer (עשוקים intensiver Plur. wie Jes. 22, 11. 54, 5. Ps. 149, 2), der Lieder (קרינה) von dem schallnachahmenden (קרי) gibt (wie die Edda sagt: „Wuodan gibt Lieder dem Skalden“) in der Nacht d. h. der mitten in der Nacht der Trübsal Lobhelfer über das durchbrechende Licht der Hilfe in den Mund der Leidenden legt. An Besingung der Herrlichkeit des nächtlichen Himmels (Stück. 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 Ausl.*

die beiden קרי 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 bloß instinctiv klagen, sondern demütig sich beugen und herzinnig beten sollte. Aber nach 12, 7 (vgl. Spr. 6, 6 ורחם) ist zu übers.: der uns lehret (קרינה = קרינה 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 Hilfe gebeten sein will: so liegt es näher, קרי (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 Vertheilung gemäß richtig: *Tunc clamabunt (sed non respondebit) propter superbiam (insolentiam) malorum*. Weder ist קרינה mit קרינה im Sinne von *non exaudiet et servabit* zu verbinden, bei welcher constr. *praegnans* קרי Ps. 22, 22 statt קרינה zu erwarten wäre, noch im Sinne von *non exaudiet propter* (Hirz. Schlott. Hitz.), denn die übermütigen קרי sind nicht die unerhörlich Klagenden, sondern, wie der Zus. lehrt, die 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 Erwidrung findet, sagt v. 13: Nur Leeres d. i. (wie Jes. 1, 13) Aeußerliches ohne die rechte Innerlichkeit, hier: bloßes Lippengeplär ohne die Eigenschaften rechten Gebets hört Gott nicht (mit *Pasek* nach קרי) und der Allmächtige beachtet das nicht. קרי hat hier die aus der affirmativen Grundbed. hervorgehende restrictive Bed. (eitel Leere oder Hohlheit), nicht adversative (jedoch Leeres), da der adversative Ged. *verumtamen non exaudiet* bereits in קרינה קרי 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 wohl?
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. **כִּי** **אֵת** **כִּי** bed. anderwärts *quanto minus* 4, 19 oder auch *quanto magis* Spr. 15, 11., aber nirgends *quanto minus si* (Hirz. Hlgtst.) 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 3^a vgl. Ps. 49, 12. Der Sachverhalt — sagt der Nachsatz 14^b — ist ein anderer als du meinst; die zu entscheidende Sache liegt vor ihm, ist ihm also wol bewußt und mögest du nur seiner harren (**יִהְיֶה** statt **יִהְיֶה לְךָ** oder **יִהְיֶה לְךָ** nur hier, vgl. Ps. 37, 7 **וְיִחַרְחַל לְךָ**), 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 **אֵת** 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 vorzustehen (so daß also **כִּי** **וַיִּפְצֵה אֵיבִיב** zu erwarten wäre), obwol im Arab. diese Wortstellung **כִּי** **וַיִּפְצֵה אֵיבִיב** und zwar **فَايُوب** statt **وَايُوب** (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 (**וַיִּפְצֵה**) logisch folgernd und abschließend, was hier dessen wahrscheinlichste Function ist Ew. § 353^b), 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 **פָּש**) Ew.: Also, weil noch nicht gestraft hat sein Zorn, so weiß er von der Albernheit nicht sehr! Man hat 15^b als Nachsatz zu 15^a zu fassen, jedoch nicht als exclamativen, sondern als interrogativen. Dieser interrog. Gebrauch von **וַיִּלֵּא** 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. **וַיִּלֵּא** 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 **וַיִּפְצֵה** angeknüpfter Adversativsatz: aber Iob . . , **וַיִּפְצֵה** von höhnischem Aufreißen (Aufsperrn) des Mundes wie Thren. 2, 16. 3, 46., **וַיִּפְצֵה** ist dazu Acc. der Weise (= **וַיִּפְצֵה**) und das nur hier und 36, 31 vorkommende **הַקְבִּיר** bed. ununterschieden *magnificare* und

multiplicare: Iob macht viel hohe pathetische Worte. Wie dieses **הַקְבִּיר**, so zu sagen, hebräoarabisch ist (arab. *akbara*), so ist v. 15 voll Arabismen: 1) die Verbindung **אֵין** **פָּקַד**, die im hebr. Sprachgebrauch nicht ihres Gleichen hat (mag sie urspr. relativ: *non est quod puniverit* Ew. § 321^b gemeint sein oder nicht), läßt sich freilich leicht durch die Punctuation **אֵין** **פָּקַד** (Hitz.) beseitigen, sie entspricht aber dem schon gut altarabischen Gebrauche von **لَيْسَ** als unveränderlicher Verneinungspartikel für **لَا**, **أَيْنَ** hat den Werth einer verstärkten Verneinung (Carey: *not at all*). 2) Die Verbindung **יָדַע** **כִּי** 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. **עָלַם** und **שָׁעַר** mit **ב** des Obj., vgl. zum Sinne 24, 12. **מֵאֵר** gehört nicht zu **בָּפֶשׁ**, sondern zu **יָדַע** wie Ps. 139, 14. 3) Vor allem aber ist **פָּש** aus dem Arab. zu erkl.; die Bed. Menge (jüd. Ausll. nach **פָּש** *Ni. se diffundere* Nah. 3, 18) paßt nicht, die Bed. Frevel (LXX Hier. u. A.: **פָּש** = **פָּשַׁע**) bietet ein gewaltsam verstümmeltes und obendrein in diesem Zus. nicht significantes Wort, wogegen das arab. **فَسَّ** (aber nicht in seinen metaphorischen Sprossen *fas's* hohlköpfig und intensiv *fāsūs* oder *fāsūs* ein Mensch der wie eine Blase die man zusammendrückt oben Wind herausfahren läßt, Windmacher²) 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. **فَسَّ** (hebr. **פָּש** wov. der Flußname **פַּיִשׁוֹן**, verw. **פַּיִץ** z. B. Spr. 5, 16) wird urspr. vom Wasser gesagt (*fas's el-mā*): seinen Damm überströmen, sein Ufer überfluten, weshalb eine Niederung am See von *el-Higāne*, wohin das Wasser des Sees

1) Beispiele bieten die *Arab. Provv. ed. Freytag* I p. 32 *prov. 77* (s. dazu Meidani); *Buchāri ed. Krehl* p. 473 Z. 12; *Makkarī* I p. 237 Z. 3 **لَيْسَ تَرَجِي** *لَيْسَ تَرَجِي* *non speraris ad ullam utilitatem d. h. sperari nequit te ad quidquam utilem fore*, wo Wright unnöthiger Weise **لَيْسَتْ** mit Verbalflexion geschrieben hat, vgl. ebend. p. 451 Z. 14 *nam non intratur* (**فَلَيْسَ تَدْخُلُ**) *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. *Makkarī* II p. 778 Z. 4 v. u.: wir sind feig und brüllen nicht (**لَيْسَ تَزَارُ**); wären wir tapfer und nicht feig, so würden wir brüllen (wie die Löwen). *Fl.*

2) So bei Hāgi Chalfa IV p. 349 Z. 5 Buchtitel: *El-fattās 'ala'l-fassās* 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-mefés's* genannt wird; dann vom Schlauch: auslaufen (*zarf mefs's* 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 *mefés'sa* (zum Gegenstand der Auslassung) deines

Zorns? Von diesem *فَش* (wov. verschieden *فاش med. Vav* obenauf schwimmen, trop. obenauf sein, sich nicht unterdrücken lassen und *med. Je*, vgl. *יש* Hab. 1, 8. Jer. 50, 11. Mal. 3, 20., stolziren bed.) ist *נָשָׂא* n. d. F. *בַּר*, *מַר*, *מִט* gebildet, ein Synon. von *נָדוֹן* oder auch *נָדָה* in der Bed. des Protzes d. i. unnachgiebiger und ungestüm herausplattendes 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 ureigenen Bilder, die bis c. 31 wie eine Woge die andere trieben, vermissen und einen Abstand der Kunst wie etwa zwischen Koheleth und Salomo gewahren. 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 Eliphaz 22, 2 f. und daß erhörliches Beten zur Zeit der Noth und vergebliches Schreiben 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 ansehen, 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. *fás'sa* Lunge (in Aegypten) unter, die Bed. *discutere* (insbes. *carminare* krämpfen), welche auch das talm. *פָּשַׁק* hat, ist nur eine Nuance derselben, die Entstehung der trop. Bed. *fatuum esse* liegt in *gans fas'sis* leere Nüsse zu Tage. Der Reis aus dem paläst. Thale *Hale*, heißt es irgendwo, ist schlechter als der ägyptische, weil er (was ein Fehler im Orient) beim Kochen *tufes'sis* d. i. zerplatzt, zerfährt, auseinandergeht (vgl. dagegen: Fällt Same zur Aussaat im Wasser zu Boden, so ist er gut; schwimmt er obenauf *jes'ús*, so ist er schlecht). Das Pi. jenes *fás'sa* bed. machen, daß das Wasser überströmt, trop. *fás'sa kalbahu* 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 *jes'sás* der Sorgen d. i. zerstreut ein bekümmertes Herz. Im *Hi* sagt man desgleichen sprichwörtlich *el-buká jufés's* 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 Vollkommener an Erkenntnissen steht vor dir.

Elihu's Reden wurden bisher mit *וַיִּבֶן* eingeführt, diese vierte, welcher keine Anforderung an Iob das Wort zu ergreifen vorausgegangen, als Fortsetzung der andern. Iob soll noch ein wenig zuwarten, denn noch hat er (= *עוֹר לִי*) oder: noch gibt es für Eloah (*לְאֵלֹהִים* vgl. 12, 4) Worte d. i. noch ist nicht erschöpft was sich zur Rechtfertigung Gottes gegen Iobs Klagen und Anklagen sagen läßt; das aram. *בַּחַר* (warten, eig. wol: herumstehen) erscheint nur hier ins Hebr. aufgenommen, wogegen *נִיחַ* *nunciare* (arab. *وحى* I. IV) ein schon Ps. 19, 3 vorkommender poetischer Aramaismus ist (vgl. zur Constr. 32, 6) und *יְעִיר* (eine innere Diminutivbildung nach Art des arab. *صَغِير* aus *صَغِير*)

bei Jesaja 28, 10. 13 der Vulgärsprache angehört, hier aber poetisch verwendet ist.¹ Das *ל* in *לְמַרְחֹק* ist wie 39, 29 das der Richtung und *נָשָׂא* bed. demgemäß nicht holen 1 K. 10, 11., sondern erheben (wie in *נָשָׂא מִשָּׁל*): 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 (Ausz. 1) ist nach Jes. 37, 26 möglich, aber näher liegt doch jene andere — der Ged. bleibt der gleiche. Der Ausdruck *יָתוּן יָדָךְ* folgt der Analogie von *יָתוּן כְּבוֹד* (עוֹ). Mit dem ausschließlich dem Elihu eignen *יָדָךְ* wechselt *לִי* *יָדָךְ*, indem er sich *יָדָךְ* nennt, wie 37, 16 Gott *יָדָךְ* (vgl. 1 S. 2, 3 *יָדָךְ*). Von Rückhaltlosigkeit und Lauterkeit kann *יָדָךְ* in dieser Verbindung mit *יָדָךְ* 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, Fehllösigkeit 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 dem Thron,
Da setzt er sie hin auf immer und sie sind erhöht.

1) s. Cheyne, *Notes and Criticisms on Isaiah* (1868) p. 80 s. (zu Jes. 28, 10).

Das Obj. zu לֹא יִמָּאֵס ist wie 42, 6 dem Zus. zu entnehmen; der Sinn des מָאֵס 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 (בְּרִיר wie 15, 10 mit Acc. des Maßes) Kraft des Herzens (vgl. 34, 34 אֲנִשִּׁי לִבִּי arab. *ulu-l-elbāb*) 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 לִבְנֵי אָדָם tritt (wie Jes. 9, 11 der Subjektsbegriff) vermöge des nachsatzartigen und ihn wieder aufnehmenden Modus der Folge um so schärfer hervor Ew. § 344^b. Die Accentuation entspricht dem syntaktischen Verh. Wie לִבְנֵי אָדָם 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 רְשָׁעִים (Hahn), sondern die צְרִיקִים oder die für Zucht ebenso Empfänglichen als ihrer Bedürftigen, ganz so wie in Ps. 107, welcher den Reden Elihu's nächstverwandt ist. Die Ketten 8^a sind eigentlich und die Bande 8^b uneigentlich gemeint; der Psalmist paart beides in עַיִי וּבְרִיּוֹל 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. פָּעַל im Sinne von *maleficium*

wie arab. فَعَلَة erinnert an מַעֲשֵׂוֹ *facinus* 33, 17. בִּי 9^b ist wie 10^b objektives *quod*. Man übers. aber nicht *quod invaluerint* (Rosenm.), was gegen den nächstliegenden Sinn des *Hithpa*, sondern nach 15, 25: *quod sese extulerint*. מִיָּסָר *paideia disciplina* wechselt hier mit dem 33, 16 gebrauchten seltneren מִיָּסָר ; dort lasen wir auch schon die RA אָן das Ohr aufdecken d. h. erschließen. בִּי 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: יַעֲבֹרֵי und יַעֲבֹרֵי stehen einander entgegen. Da 10^b 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. *ʿabid* Gottesverehrer, Frommer). Statt יַעֲבֹרֵי Jes. 65, 22 (wozu die Masora לִירֵי d. i. „nirgends sonst“ bem.) und 21, 13 *Chethib* heißt es hier unbestritten יַעֲבֹרֵי (Trg. יַעֲבֹרֵי ; *peragent* wie Ez. 43, 27). יַעֲבֹרֵי ist wie Ps. 16, 6 Plur. der Ausdehnung: *amoena*. Zu בְּשֵׁלַח עֵבֶר ins Geschoß hineinstürzen d. i. peremptorischer Strafe verfallen vgl. 33, 18.; zu $\text{בְּבֵלֵי יַעֲבֹרֵי}$ 35, 16. 4, 21. Unbußfertigkeit wandelt das Leiden, welches ein Rettungsmittel sein soll, in gänzlichem 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 Hilfe schreit (selbstverständlich: zu Ihm), der zeigt ebendadurch, daß er ein יָתוֹם Gottentfremdeter (s. zu 13, 16) und kein צְרִיק ist. Schon dieser Zus. legt es nahe, unter אֵף nicht den göttlichen Zorn zu verstehen: *ἠρασπιζοντων ὀργην* (Rosenm. nach Röm. 2, 5) oder: sie laden Zorn auf sich (Wolfson, welcher צְרִיקָה ergänzt), sondern Ungeduld, Unmut und Murren des Menschen selber: sie fassen und hegen Zorn, lassen ihn sich festsetzen, näml. בְּלִבָּם (vgl. 22, 22 בְּלִבָּם zu Herzen nehmen, dem Herzen einprägen). Mit יָתוֹם für יָתוֹם (Jes. 50, 2) oder יָתוֹם folgt abrupt wie z. B. Hos. 7, 16 die aus dieser Vereitelung der göttlichen Gnadenabsicht entspringende Strafe; יָתוֹם wechselt mit נַפֵּשׁ wie 33, 22. 28., נֶפֶשׁ (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 בְּקִרְשֵׁים ist wie 34, 36 (vgl. יָתוֹם 34, 26) gebraucht: unter den קִרְשֵׁים d. i. als ob (Trg. יָתוֹם) sie zur Zahl dieser gehörten. Hitz. geradezu: in der Weise solcher, indem er das ב als ב *essentiae* faßt, was unnötig. Hier. übers.: *inter effeminatos*, denn קִרְשֵׁים (heidnisch s. v. a. קִרְשֵׁים , wie קִרְשֵׁים heidnisch s. v. a. בְּרִיָּים) 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 Baaldienst 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 יָתוֹם und בְּלִיָּהּ ist so gut

1) Die Hierodule heißt assyr. *ka-dis-tuw*, was durch *mil-ta-rit* (= מִלְטָרָה) Dienerin erklärt wird.

es ging in der Uebers. wiedergegeben. Das כ 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 Fett voll werden.
17 Aber Frevler-Urtheilens bist du voll geworden —
Urtheil und Gericht vermögen zu packen!
18 Denn Ingrimme 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, אך (wie אם und אך), obwol nicht zum nächstfolgenden Satzgliede gehörig, an die Spitze des Satzes zu stellen, so kann אך הַסִּיּוּר für $\text{אך הַסִּיּוּר אֵת הַסִּיּוּר}$ nicht auffallen. Das Prät. הַסִּיּוּר ist nicht verheißend, sondern Elihu sagt, in welcher Absicht Gott das gegenwärtige Leiden über Iob verhängt hat. הַסִּיּוּר ist wie 2 Chr. 18, 31 gebraucht: aus der Drangsal (צָר 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. רָחַב ist Locativ und wie רָחֹב Dan. 9, 25 Fem.; $\text{לֹא מִצָּק תִּתְחַיֶּה}$ ist entw. Relativsatz: dessen Unten (Boden) Unbeengtes, Nichtbeengnis (in welchem Falle מִצָּק nicht Constr. vom *n. hofal*. מִצָּק Jes. 8, 23., sondern Hauptform wie מִצָּק 7, 15. Ew. § 160^c Anm. 4), Saad. لا ضيق في موضعها (*cujus in loco non angustiae*), oder es ist virtuelles Adj.: ohne ($\text{לֹא} = \text{בְּלֹא}$ 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. הַסִּיּוּר (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. יָרַד niederschweben, sich niederlassen) deines Tisches soll voll werden von Fett; מִלֵּא (sei es Adj. oder Verb.) richtet sich attraktionell nach dem Gen. des regierten Nomens und es ist unnöthig, יָרַד mit Rosenm. Hitz. u. A. von יָרַד (*aramaisirend für קָרַר*) 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 (freylen Richtens) bist du voll (מִלֵּא) von der Person wie Mi. 6, 12), worauf dann ebenso *ἀσυνόριστος* 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 סָמָךְ noch סָמָךְ sind in reciproker Bed. semitisch, und יָרַדְתָּ 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, מִשְׁפָּט vom Vollzug dieses Urtheils verstandend 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 ($\text{חֵמָה} = \text{חֵמָה}$ wie 29, 6) denen welche glauben, Sahne könne metaphorisch s. v. a. Ueberfluß bed. (Ew. Hirz. Vaih. Hlgt.). 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 Reichthum, durch ein großes Lösegeld bei Gott abfinden zu können“ ist ohnehin hier ganz ungehörig. Auch läßt sich חֵמָה , welches wie z. B. חֵמָה Spr. 12, 25 (Ew. §. 1745) als Masc. construiert ist, nicht von Gottes Zorn wie 5, 4. 19, 29. 21, 20 verstehen, da der Dichter חֵמָה 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. חֵמָה v. 13., שָׂקָה aber ist nach 34, 37., vgl. 27, 23 und zu 20, 22 (nach Schultens), Händegeklatsch = Hohn und כִּפָּר bed. Sühne oder Bußung wie 33, 24. הַסִּיּוּר , 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 הַסִּיּוּר steht häufig in der Bed. ‚verlocken, verführen, bethören‘ absolut; wir fassen בְּשָׂקָה 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 Heillosen zu,
Denn daran hast du Lust mehr als am Dulden.

Diej. Ausll., welche in 18^b die Warnung fanden, Iob möge nur nicht wähen, sich durch ein beträchtliches Lösegeld vom Gerichte loskaufen zu können, erkl. nun weiter: wird er schätzen deinen Reichthum (Farissol Rosenm. Umbr. Carey Ebr. u. A.), oder: wird ausreichen dein Reichthum (Hirz. Schlottm.), oder irgendwie anders (Ew.). Aber abgesehen von der Ungehörigkeit dieser sonst im Buche unerhörten Insinuation und von dem Zwange, der dem הַסִּיּוּר angethan werden muß, um sich ihr zu fügen, ist שָׂקָה , obwol es als Abstr. von שָׂקָה 34, 19

wie in dem Jesus-Namen: Weite = Wolsein d. i. Heil und in weltlichem Sinne Wohlhabenheit (Reichtum) bed. könnte (v. שׁוּעַ wov. הַשְׁעָה = שׁוּעַ = וְשׁוּעָה), doch vorliegendem Sprachgebrauch nach (s. 30, 24)

Nebenform von שׁוּעַ (שׁוּעָה) Hilfgeschrei, 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. בָּצָר 22, 24., wol aber bed. צָר v. 16 Bedrängnis und der Ausdruck לֹא בָּצָר in Bedrängnislosigkeit ist wie לא בהכמה 4, 21. לא ביר 34, 20. Endlich bed. מַאֲמִיץ כֹּחַ mächtig an physischer Kraft 9, 4. 19 und מַאֲמִיץ-כֹּחַ 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, צָרָה ist nur ein exquisites Wort für שׁוּעַ 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*; לְעֵלוֹהַּ ist s. v. a. *futuram* (הַיְהִיָּה oder הַיְהִיָּה) *ut tollantur* (Kal) oder besser *ut tollat* (Hi.) = *sublaturam* (s. zu 5, 11 לְשׁוֹבֵן *collocaturus*, 30, 6 לְשׁוֹבֵן *habitandum est*, synkopiert in üblicher Weise aus לְהַעֲלוֹת im Sinne von Ps. 102, 25., und הַיְהִיָּה 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 הַשְׁמִיָּמִי וְהַיְהִיָּה und übrigens sagt das A. T. dies nur von dem Einen Elia. Es ist ein עליון בהורו 6, 18 gemeint. Wenn ganze Völker solchem Geschieke 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 אָנָּן zurückschrecken, denn er hat ihr den Vorzug gegeben vor עֲנִי (wie 15^a) stillem resignirtem Dulden (= עֲנִי Ps. 22, 25). על בְּרַר bed. 2 S. 19, 39 jemandem aufzulegen belieben, hier (vgl. 37, 16) wie sonst בְּרַר seine Wahl auf etw. lenken, etw. zum Vorwurf seiner Wahl machen, viell. auch unter Mitwirkung der RA על הַיְהִיָּה וְהַיְהִיָּה und ähnlicher. Stick. Ruetschi mit Hier. Lth.: infolge Leidens, aber für בְּרַר bei מִן ist die comparative Bed. (7, 15. Ps. 84, 11) vorauszusetzen. Ew. ist geneigt wie Syr. und viell. LXX כְּרִיחַ passivisch zu vocalisiren und Grätz (Zeitschr. 1871 S. 148) meint בְּרַר *bochcharta* aussprechen zu dürfen; aber „geprüft durch Leiden“ mußte מְעַיִן statt בְּעַיִן 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 הִרְשִׁיעַ 34, 12 gebrauchte *Hi. הִרְשִׁיעַ* erhaben (näml. über menschliches Verstehen Ps. 139, 6) handeln ist ausschließlich Elihu eigen. Die Erhabenheit scheint für מִרְהוֹ 22^b die Bed. ‚Herr‘ zu fordern, die ihm LXX (*δυναστεως*) geben, vgl. arab. *mar-un* (*imru-un*), syr. *mor* (mit Art. *moro*) oder *more* (mit Art. *morjo*), chald. מְרָא, talm. מֵר (vgl. Philo 2, 522 *ed. Mangey*: *ὄψτως*, näml. *μάθω, φασὶ τὸν κύριον ὀνομαζέσθαι παρὰ Σύροις*!), aber mit Recht bleiben Rosenm. Schlottm. Hitz. nach Trg. Syr. Hier. bei der Bed. Lehrer, denn 1) hat מִרְהוֹ (v. הִרְהוֹ Ps. 25, 8. 12. 32, 8) etymologisch mit מֵר (v. מְרָא *opimum, robustum esse*) nichts zu schaffen; 2) ist es gerade Elihu eigen, Gott als Lehrer sowol durch Träume und Leidenschickungen 33, 14 f. 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 (הִשְׁבִּיחַ 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 שָׁרִי nirgends, dagegen liebt Elihu direkte (33, 27. 35, 10) und indirekte Hinweisungen auf die Psalmen. Alle Menschen — fährt er mit Bezug auf Gottes מַעַל Walten fort — schauen es, näml. wie בּוֹ besagt, mit Wolgefallen und Staunen, Sterbliche erblicken es (ehrfürchtig) aus der Ferne — mit Perfecten 24^b 25^a, welche rückblickender Ausdruck des Erfahrungsthatlichen 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 *Apru* (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 ν der Folge in 26^a entspricht das des Quasi-Nachsatzes in 26^b (Ges. § 145, 2); מִקְשֵׁר שֶׁנִּי (vgl. Ps. 102, 25. 28) ist nach Nominal-satzweise nominativisch gedachter Subjectsbegriff (wie 15, 17. 23, 12 vgl. 4, 6^b). שֶׁנִּי 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 Sündflut-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 (*מַעֲשֵׂה יְרִידַת הַשָּׁמַיִם*) 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 יָגִיר , nicht גָּרַע , und גָּרַע bed. weder im Hebr. noch im Arab. *atrahere in sublime* (Rosenm.), sondern nur *atrahere* ($\sqrt{\text{גר}}$) und *detrahere*; letztere Bed. ist im Hebr. (15, 8. 36, 7) die herrschende. Mit נִי 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 hinstehn, und diese Wasser-Tropfen sickern nieder (קָרַע nicht in trans. Bed., da die Wasser-Tropfen der Regen selbst sind, sondern in intrans.) als Regen לְאָדָם bei seinem Dunste d. i. indem den Luftraum (רִקְעָא) 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 ($\text{שָׁמַיִם שְׁמַרְתִּים}$) 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 auch Spr. 3, 20) trans. gebraucht. אֵם אֵם 29^a eröffnet eine steigende Frage: zudem könnte einer = könnte vollends (gar) einer verstehen, was allerdings dem Sinne nach s. v. a. um wie viel weniger (אֵם אֵם); אֵם ist aber das fragende *an* und אֵם אֵם entspricht dem הֲאֵם אֵם im ersten Gliede der ausgeprägten Doppelfrage 34, 17. 40, 8 f. מִפְרֵשֵׁי sind nicht Berstungen v. $\text{פָּרַשׁ} = \text{פָּרַס}$ *frangere, findere*, sondern Ausspannungen wie Ez. 27, 7 zeigt, v. $\text{פָּרַשׁ} = \text{פָּרַשׁ}$ *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 סִבְרָה (Ps. 18, 12) und der rollende Donner heißt hier das Gekrach (הִשְׁאִירָהוּ) wie 39, 7 vgl. 30, 22 הִשְׁאִירָהוּ *Cheth*. v. שׂוֹא

tosen, wov. auch שֶׁנִּי 30, 3., wenn es nicht n. d. F. הִלְחִי von הִלְחִי gebildet ist) dieses Wolkenzeltes, in welchem der Donnerer waltet.

- 30 Sieh er breitet über sich sein Licht,
 Und die Wurzeln des Meeres nitmit er zür 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 ihm an sein Dröhnen,
 Das Herdenvieh sogar daß er im Anzug.

Hirz. Hahn Schlottm. Hitz. verstehen unter נִי 30^b den Himmelocean oder das Meer der oberen Wasser, aber ob נִי 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 ν von שֶׁנִּי für *Vav adaequationis* hält) angeführte persische Stelle aus Scheblisteri vergleichen läßt: „Aus dem Meere emporkommt sich Ausdünstung und kommt nieder durch Gottes Befehl auf Wüsten.“ In beiden Fällen wäre כִּסָּה עָלָיו s. v. a. *obtegit se*, was nach Jon. 3, 6 möglich ist, aber dies gegen sich zu haben scheint, daß 30^a Licht, dessen Efulgurationen die Blitze, als Decke (vgl. Ps. 104, 2) Gottes bezeichnet und nun 30^b 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 30^a von dem der Wolkennacht des Gewitters folgenden Lichte des wieder geklärten Himmels zu verstehen, was sich im Hinblick auf 32^a 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 נִי oder doch הִלְחִי naturwahrer als שֶׁנִּי gesagt sein. Eine dritte Beobachtung ist die, daß die Blitze bei einem Gewitter, zumal einem nächtlichen, gleich herabgeworfenen Schlingen פָּרִיִים 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 (Stuhlmann 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 כִּסָּה

1) Das Trg. übers. אֵרִי v. 30. 32 mit מִטְרָה *pluvia* nach dem irrigem Ausspruch R. Jochanans: *כל אורה שנאמר באליהוא אינו אלא כירידת גשמים*. AE und Kimchi erkl. hienach sogar אֵרִי עָלָיו Jes. 18, 4. LXX übers. 30^a: $\text{ἐκτενεί ἐν αὐτῷ ἡ δόξα}$ (A *en autou to doxa*; A *en autou to doxa* mit den Correctionen ἡ δόξα und τοξοῦ), wahrsch. nach der LA אֵרִי für אֵרִי , 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 (פָּרַשׁ עֲלָיו) und daß er sich mit Wolken aus Meeresgründen bedeckt, aus der dabei obwaltenden theils strafrichterlichen theils wolthätigen Absicht begründet; כִּם geht neutr. (wie פָּרַשׁ 22, 21) auf die Phänomene des Gewitters, מַכְבִּיר (mit adverb. ל wie לָרַב 26, 3) Großmachendes = Großmachung, Reichlichkeit ist n. *hifil.* n. d. F. מְשַׁחֵרֵת *perdens* = *perditio* von dem ausschließlich bei Elihu vorkommenden הַכְּבִיר 35, 16. In v. 32 ließe sich פָּרַשׁ für פָּרַשׁ־נֶפֶשׁ vermuten: er hüllt die Felsenzacken in blitzschwängere Gewitterwolken, aber auch פָּרַשׁ־נֶפֶשׁ begreift sich: Gott ist kriegerisch als Blitze-Schleuderer (vgl. den phönizischen Gottesnamen רִשָׁה הַף oder רִשָׁה הַף) vorgestellt: er deckt über beide Hände

Licht d. i. wappnet beide über und über mit Licht (vgl. סִכְכָּה שֶׁל לְאוֹר *totum se operire armis*) und entbietet es (עָלָיו auf אִיר als Fem., wie Jer. 13, 16 und zuweilen im Talm., bezüglich). Was aber bed. פָּרַשׁ־נֶפֶשׁ? Hahn faßt מַכְבִּיר als n. *hifil.* wie מַכְבִּיר: Gegenst. des Treffens, aber wo bliebe da die urspr. *hifil.* Bed.? Es müßte פָּרַשׁ־נֶפֶשׁ (7, 20) heißen, wie Olsh. lesen will. Hitz. übers.: er beauftragt es (das Licht) mit Einschreitung, aber das müßte פָּרַשׁ־נֶפֶשׁ n. d. F. הַנְּחָה, הַנְּחָה u. dgl. heißen. Ges. Ew. Hirz. Dillm. Zöckl. übers. nach dem Vorgange von Theod. (LXX) Syr. Hier.: gegen den Widersacher; n. d. F. פָּרַשׁ־נֶפֶשׁ bed. zwar Jes. 59, 16 das Gegentheil: *intercessor* (eig. den fürbittenden Anläufer), indes wäre es möglich daß dieses Wort ebenso wie פָּרַשׁ־נֶפֶשׁ 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 פָּרַשׁ־נֶפֶשׁ *facere ut quid incurset s. petat* Jes. 53, 6., פָּרַשׁ־נֶפֶשׁ also den Treffenmachenden (Treffenden) im Gegens. zum Fehlschießenden bed.; das כִּם ist das hier so wie Ex. 6, 3. Ps. 55, 19. Jes. 40, 10 gebrauchte כִּם *essentiae* (s. zu 23, 13), und פָּרַשׁ־נֶפֶשׁ 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!) Hier. Lth. u. A. das Verständnis, indem sie רִעִי = „sein Freund (Genosse)“ übers.; unter den Neuern vertreten nur noch Umbr. Schlottm. diese Bed., Böttch. Welte versuchs nach

1) s. Bickells Nachweis dieser und anderer Interpolationen der alex. Uebersetzung p. 50. s hat wie B: αναγγελει περι αυτου φιλον (corr. φιλοσ) αυτου πο κησισ 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 (רִעִי wie Ex.

32, 17 v. רִעִי, dessen *Hi.* רִעִי das Syn. v. פָּרַשׁ ist, wie arab. صَاعِقَةٌ

Donnergekrach, Wetterstrahl das Syn. v. رَعِي. Wäre פָּרַשׁ־נֶפֶשׁ auf den einschlagenden Blitz zu beziehen, so könnte עָלָיו 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 רִעִי den Doppelsinn des Donners und des Genossen haben, da der Donner der unmittelbar folgende Genosse des Blitzes ist. Aber פָּרַשׁ־נֶפֶשׁ und עָלָיו können nicht auf dasselbe Obj. gehen, und naturgemäßer wäre vom Blitze רִעִי על רִעִי d. h. daß er den Donner ansagt, der als sein Inseparabel auf ihn folgt. In 33^b vocalisiren Theod. (LXX) Syr. Hier. פָּרַשׁ־נֶפֶשׁ wie der masor. Text, übers. aber *possessio*, womit nichts anzufangen. Das Trg. in seinen drei Uebersetzungsversuchen von v. 33 denkt an קָנָה und קָנָה, wonach Hahn: Eiferung des Zorns (verkündet) den Kommenden, was פָּרַשׁ־נֶפֶשׁ statt פָּרַשׁ־נֶפֶשׁ voraussetzt, und Schlottm. nach Symm.: Zorneseifer (ergeht) über den Frevel, wobei nach Syr. Symm. Theod. (LXX) פָּרַשׁ־נֶפֶשׁ *adixla* zu lesen wäre. Aehnl. schon Schult.: *rubedinem flammantem nasi contra elatum* und Tingstad: *zelum irae in iniquitatem*. Aber daß die Sprache ein Subst. פָּרַשׁ־נֶפֶשׁ Eiferung gekannt, ist nicht wahrsch., obwol Ez. 8, 3 רִעִי פָּרַשׁ־נֶפֶשׁ s. v. a. רִעִי פָּרַשׁ־נֶפֶשׁ ist; eher empfiehlt es sich mit Dillm. entw. nach Hitz. פָּרַשׁ־נֶפֶשׁ (פָּרַשׁ־נֶפֶשׁ): 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 פָּרַשׁ־נֶפֶשׁ 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 (יָגִיד nicht von vorahnendem, sondern von dankbarem Blöken verstehend) Ebr.: auch das Vieh auf dem neu aufsprössenden Grase. Aber eine solche Versetzung des פָּרַשׁ־נֶפֶשׁ ist ohne Beispiel. Hirz. Ges.: Es verkündigt ihm sein Donnergeroll der Herde, ihm 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 sublimem ascenderint adscensurus praesagit* nach Virgil, *Georg.* 1, 374 s.: *illum (imbrem) surgentem vallibus imis Aeriae fugere grues*. Aber עָלָיו geht auf Gott und also auch על-עֲלָיו, näml. den die Gewitterwolken heraufsteigenden oder, was על-עֲלָיו 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. פָּרַשׁ־נֶפֶשׁ, 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; *מקרה* als Herdenname paßt nicht recht zu diesem Zug im Bilde; statt *עֵלֶה* sollte es *הַעֵלֶה* heißen und der im Wetter sich kundgebende hieße nach biblischer Vorstellung mit größerem Rechte *הַיָּרֵר* (Ps. 18, 10. Mi. 1, 3). Wir neigen uns deshalb der Ansicht zu daß der Verf. *עֵלֶה* *אֶל-עֵלֶה* 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* *עֵלֶה* legt die Correctur *עֵלֶה* nahe. Wir übers. den so zurechtgestellten Text: „(Ihn) wenn er eifert in Zorn über Ungerechtigkeit.“

- 37, 1 Ja darob erzittert mein Herz
Und bebzt 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.* *לִיָּאֵר* geht nicht auf die im Geiste vorgestellte, sondern auf die jetzt von Aug' und Ohr wahrzunehmende Erscheinung des Gewitters. Die Verbindung *שָׁמַעַתְּ וְרָאִיתָ* kann sowol höret immerzu Jes. 6, 9 als höret genau 13, 17. 21, 2 bed., hier das Letztere. *רָעַם* vom Donner entspricht den ebenso gebräuchlichen Vv. *رجس* und *رجس* (vgl. Mr. 3, 17 *viol βροντῆς*). Die fünfmalige Häufung von *קוֹל*, für dessen dunkeltönigen Laut unser 'Stimme' ein schlechter Ersatz ist, erinnert an die sieben *קוֹלוֹת* in Ps. 29. Parallel ist *רָעַם* *בְּקוֹל* Gemurmel, wie anderwärts vom Knurren des Löwen und Girren der Taube. *מִשְׁעֵי רָעַם* ist durch die Wortstellung sich kennzeichnender Relativsatz. Das Suff. von *יִשְׁרָרֵהוּ* geht auf den Donner; *יִשְׁרָרֵהוּ* ist nicht *perf. Pi.* von *יִשְׁרַר* (Schlottm.), welches *יִשְׁרָרֵהוּ* (Jer. 20, 15) lauten würde, auch paßt; eine bestimmte Richtung geben' (2 Chr. 32, 30) nicht zum Donner: es ist *fut. Kal* von *יִשְׁרַר* 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 *πέτρους* d. i. Enden der Erde hin. Naturgemäß geht *אֶרְבָּי* 4^a auf den Blitz; dem das Donnergebrüll folgt, und *יִצְבְּבֵם* auf die Blitze, die Gott, wenn einmal sein Gedröhn sich vernehmen läßt, nicht zurückhält, sondern in schneller Folge leuchten läßt. Das V. *עֵלֶה* bed. wie mischnisch aram.

syr. *עֵלֶה* anhalten, hemmen, denn die *עֵלֶה* z. B. *عجز* gehemmt, impotent s.) vereinigt die Bedd. der Krümmung (wov. *עֵלֶה* 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 *מִפְלְאוֹת* *mirabilia* s. v. a. *mirabiliter* wie Dan. 8, 24 vgl. Ps. 65, 6. 139, 14. *וְלֵאמֹר* 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 *אֶרְבָּי* 34, 36 und *עַב* 35, 15., so gehört auch *הַיָּרֵר* 6^a zu den eigentümlichen Arabismen des Abschn. Elihu; es bed. *detabere* (Hier. *ut descendat*), eine Bed., welche *הַיָּרֵר* *هَرَى* von der Grundbed. *χαλῶν* aus gewinnt: frei, haltlos dahinfahren und bes. herabfahren (s. zu 6, 2), von wo viell. auch die Bed. *feri* und *esse*, eig. *accidere* (vgl. *وقع*) ausgeht.¹ Das *ל* von *לְשֵׁבֶלְךָ* wirkt in 6^{bc} noch fort. *גֶּשֶׁם* (verw. mit chald. *גֶּשֶׁם* = arab. *gism* Körper) bez. den massenhaften Regen; der Ausdruck *גֶּשֶׁם מְטָר* Regen-Guß 6^b wird in 6^c, wo *מְטָרֵי* nicht Regentropfen (Ew.), sondern wie arab. *amtâr* die Regen bed., noch überboten. Es sind die Naturwunder der rauhen Jahreszeit (*עַרְבָּי* Ezr. 10, 13., *הַיָּרֵר* Hohehl. 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 *גֶּשֶׁם מְטָר* 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 gemeint. Aller Menschen Hand versiegelt er (*כָּפֵהוּ* 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 כ abzuwehren ist: לְרַצֵּי בְּלִ-אֲנָשִׁים מִנְּשֹׂרוֹ 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 בְּצֵר statt בְּיָר: er consignirt sie wie in die Casernen — aber das auf die vom Froste gelähmten Finger deutende בְּיָר ist bedeutsamer. In 7^b steht die Conj. אֲנָשִׁים עֲשֶׂהוּ (Schultens d. J., Reiske Hirz.) durch ihre unbequeme *synecdoche num.* gegen מְנַשְׂרוֹ (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); חֲזִירָה (eig. der umschlossene, abgeschlossene Raum, nie die Vorrathskammer, so daß mit Dillm. 38, 22. Ps. 135, 7 zu vergleichen wäre, sondern *adytum, penetrabile*, 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 Abbrüviatur von חֲזִירָה חֲזִירָה 9, 9 das Tiefinnere des Südens (Südostens), insbes. der südlich (südöstlich) gelegenen großen Wüste. Im Gegens. zum Südostwind scheint מְזַרְרִים 9^b d. i. Zerstreuende, Vertreibende (vgl. den Windnamen *dārijāt* im Koran *Sur.* 51, 1¹) die Nordwinde zu bez. Die Uebers. der LXX ἀπὸ τῶν ἀρκτοπολιῶν scheint aus ἀπὸ τῶν ἀρκτων oder ἀρκτοῶν (Hier. *ab arcturo*) verschrieben zu sein. Reiske findet in מְזַרְרִים unstatthafter Weise das arab. *mirzam* (Benennung zweier Sterne, von denen Nordwind, Regen und Kälte abgeleitet wird), auch das Trg. denkt an ein Sternbild: מְזַרְרִים מְזַרְרִים (aus dem Fenster d. i. Himmelsdach-Fenster der *mezarim*), Aq. Theod. ἀπὸ μαζούρ (= מְזַרְרִים 38, 32). Ueber מְנַשְׂרוֹ (mit causalem מְנַ in Bezug auf den Wind s. zu 4, 15.; מְנַ es gibt d. i. kommt zum Vorschein ist wie Gen. 38, 28. Spr. 13, 10. 10, 24 (wo Hitz. wie auch hier מְנַ zu lesen für nöthig hält) gebraucht. Der Sinn von מְנַ bestimmt sich wie 36, 16 nach dem Gegensatze: *coarctatum* v. מְנַ (nicht *fusum* von מְנַ), das מְנַ ist wie 36, 32 das im Hebr. in noch weiterem Umfang als im Arab. gebräuchliche sogen. כ *essentiae* als Exponent des Präd.: des Wassers Weite ist (wird) Beengt (gewaltsam Zusammengezogenes). Hitz. erkl.: Bäche und Flüsse werden eingeeengt, 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 fort-

1) Jenes *dārijāt* wird auch anders erkl., aber die erste Erkl. bei Beidāwi (2, 183 der Fleischerschen Ausg.) ist „die Winde, welche den Staub und Anderes verstreuen (hinwegwehen).“

gehenden Verwandlung in Eis auf immer engeren Raum; immer schmalere Streifen reducirt wird.

- 11 Auch belädt 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 אֶף die Schilderung weiterführend kommt Elihu angesichts des am Himmel stehenden Gewitters immer wieder auf dieses Eine Naturwunder zurück. Die alten Uebers. combiniren בְּיָר theils mit בְּיָר *electus* (LXX Syr. Theod.) oder *frumentum* (Symm. Hier.) theils mit בְּיָר = בְּיָר in der Bed. *puritas, serenitas* (Trg.), wonach Rosenm. Umbr.: Heiterkeit vertreibt die Wolke; aber בְּיָר ist, wie schon Schult. erkannt hat, das mit בְּיָר versehene hebräoarabische בְּיָר (v. בְּיָר aus *ring*) reich-

liche Bewässerung, und בְּיָר bed. nirgends ‚vertreiben‘, auch nicht ‚herabstürzen‘, so daß von Wolkenbruch die Rede wäre (Ges.), denn die von Stick. dafür angezogene IV. Form *atrahā* existirt im Sprachgebrauch nicht und ‚herabstürzen‘ bed. dieses Verbum überhaupt nicht, sondern ‚hinwerfen‘¹; man hat ohne Zweifel nach בְּיָר Bürde das arab. بَرَح aufladen zu vergleichen: mit Flüssigkeit (Ew. Hirz. Hahn

Schlottm.) oder: Naß (Hitz.), besser: mit Wasserfülle belastet er die Wolkenmasse (vgl. *ranj-un* als Bez. einer Platzregenwolke). בְּיָר sein Lichtgewölk heißt das mit Blitz-Licht imprägnirte und בְּיָר hat hier seine hebräoarab. Wurzelbed. *effundere, diffundere* mit vorwiegendem Merkmal nicht der Versprengung, sondern der weiten Ausbreitung (arab. *faid* Ueberfluß). בְּיָר 12^a geht auf das blitzesschwangere Gewölk; dieses droht sich, den Standort suchend, wo es sich entladen soll, rundum (Adv. wie בְּיָר v. 5 vgl. ringsum 1 K. 6, 29), vermöge seiner (Gottes) Steuerung oder Lenkung (בְּיָר ein Mischlewort, von LXX oder vielmehr Theod. ins Griechische herübergenommen²), damit sie (diese blitzvollen Wolken, deren Collectiv בְּיָר ist) verrichten (von Infin. בְּיָר, nicht בְּיָר 24, 5) Alles was er ihnen gebietet (hier Groß-Schalscheieth, s. Psalmen II [1874], 366 vgl. 364) über die Fläche der Erdenwelt hin; בְּיָר wie 34, 13 und die Verbindung über die Fläche der Erdenwelt hin wie Spr. 8, 31 vgl. אֶרֶץ וְהַבַּל Ps. 90, 2. Die Bez. der Suff. auf die Menschen ist hier ebenso unzulässig als 4^c; die Uebers.:

1) Von بَرَح hinwerfen kommt *matrah*, das Mutterwort unseres „Matratze“, die VIII. Form *ittaraha* bed. 1) sich werfen; 2) etwas von sich werfen, mit Acc. der Sache.

2) Vgl. 28, 13 γαβίς; 36, 30 ἡδῶ; 38, 13 νεβλασσα, ἀσιδα, νεσσα; 38, 32 μαζούρῶθ 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 ׀, wie 34, 29 zwei ׀, 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 לִּירְצוֹ zeigt, daß das ל 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 (אֲרִיצֶיָהּ 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 לִּירְצוֹ ׀ ׀ die menschenleeren Steppen im Auge. Da ein *condit.* ׀ neben zwei correlativen *mislich* ist, was auch gegen Hitzigs לֹא יִרְצֶיָהּ ׀ ׀ 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 ׀ den Vorzug, zumal da sie eine annehmbare Dreitheilung ergibt. Die Erde ist auch an sich, abgesehen von den Menschen, Augenmerk ihres Schöpfers.

- 14 O höre hierauf, Ijôb;
Steh still und betrachte Gottes Wunder!
15 Weißt du's wie Eloah sie beladet
Und erglänzen läset seines Gewölkes Licht?
16 Verstehst du dich auf die Wägungen des Gewölks,
Die Wunderdinge des Vollkommen 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 Leidensrathsel zu ziehen. In 15^a gehört ׀ ׀ wie 35, 15 zus.; ׀ ׀ geht vorgreifend auf die Wolken in dem Collectiv ׀ und die Beladung und gleichsam Befruchtung (Gen. 21, 14) dieser ist nach v. 11. 26, 8 zu verstehen: er läßt ihnen Wasser auf, aus denen sich das Gewitterlicht des Blitzes entwickelt. ׀ ׀ ist *perf. consec.* in causativem Sinne, dessen Möglichkeit keines Beweises bedarf. In Ausg. 1 war nach Rosenm. Hirz. übers.: wenn Eloah darauf sinn und erglänzen läßt (erglänzen zu lassen), aber ׀ ׀ 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 (׀ ׀ 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 ׀ ׀ so hier 16^a ׀ ׀ Kenntnis über etw. haben. Auch ׀ ׀ ist *ἀπ. γεγοαμ.*, es für verschrieben aus ׀ ׀ 36, 29 oder für abgelautet daraus (wie אֲרִיצֶיָהּ = אֲרִיצֶיָהּ Jes. 13, 22) zu halten ist unnöthig: das V. ׀ ׀ bed. ebnen, bahnen (näml.

einen Weg, auch abgeschwächt: einen Weg einschlagen Spr. 5, 6), einmal: darwägen Ps. 58, 3 als Denom. von ׀ ׀ Wage (und zwar Schnellwage *statera*), welche so als Mittel der Abgleichung genannt wird; ׀ ׀ bed. demgemäß entw. als Syn. von ׀ ׀ (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 ׀ ׀ ist ein wie ׀ ׀ Jos. 16, 9 sonst nicht vorkommendes Wort mit ׀ für ׀; ׀ ׀ (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 gegößnem Spiegel?
19 Thu' mir kund was wir ihm sagen sollen! —
Wir können nichts aufstellen vor Finsternis.
20 Soll's ihm gemeldet werden, daß ich reden wolle?
Wünscht sich etwa einer vernichtet zu werden?

Die meisten Ausll. verbinden 17^a mit v. 16: (weißt du), wie es zugeht daß . . . aber ׀ ׀ nach ׀ ׀ bed. *quod* Ex. 11, 7., nicht *quomodo*, wie es zuweilen im vergleichenden Vordersatz statt ׀ ׀ 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 ׀ ׀ ׀ 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 ׀ 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 (׀ ׀ wie ׀ ׀ Ez. 28, 7) Spiegel von Gegossenem (׀ ׀ hier nicht von ׀ ׀ 37, 10. 36, 16., sondern von ׀ ׀) wird also nach Petavius zu verstehen sein: *Caelum aëreum στεπέωσα dicitur non a naturae propria conditione, sed ab effectu, quod perinde aquas separet, ac si murus esset solidissimus*. Auch in ׀ ׀ 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 *Theo.* u. HW aus Schindlers *Pentaglotton* beigebrachte *testis* (Wage) ist ein in dieser Bedeutung aller Beglaubigung aus Originalquellen oder aus dem neuern Sprachgebrauche entbehrendes Wort.

Festigkeit und Düntheit, der Grundbegriff ($\sqrt{\text{רפ}}$) ist stampfen, dicht machen *stipare* (רפ, stopfen im Sinne von *resarcire*), dichtend dehnen.

Mit רפיקי ist der Objectsdativ לְשִׁרְקִים (a. LA לְשִׁרְקִים) 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 (יְדַרְשֵׁנוּ), nach vorzuziehender babylonischer LA יְדַרְשֵׁנוּ *Cheth.*, wonach LXX Syr. übers., יְדַרְשֵׁנוּ *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. יְרַה מַלְאִיךָ 32, 14 und יְרַה im Sinne kriegerischer Aufstellung 33, 5) von wegen Finsternis, näml. unseres Verstandes $\sigma\acute{o}\tau\omicron\varsigma \tau\eta\varsigma \delta\iota\alpha\nu\omicron\lambda\alpha\varsigma$ (Eph. 4, 18); יְרַה ist fast so wie 23, 17, anders aber als 17, 12 und יְרַה 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 finsternismüllte kurzsichtige Mensch, wünschen daß zu Gottes Kunde gelange daß ich kritisierend 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. $\text{לִבְלִיעַ$ 2, 3)? Er würde, indem er Gehör seitens Gottes für sein ungeziemendes Rasonniren 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 ergebene 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 וַיִּתְרַחֵם , mit welchem die Rede wie 35, 15 zum Schlusse lenkt, nicht rein conclusiv, sondern temporell zu verstehen sein: Und dormalen sieht man nicht das Licht (אֵר von der Sonne wie 31, 26), welches (nicht: während es, was וַיִּהְיֶה heißen müßte) glanzvoll an sich, obwol verhüllt, am Aetherhimmel steht (וַיִּתְרַחֵם wieder ein hebräoarab. Wort,¹ arab. *bāhir*, bes. vom Monde, wenn er blendend

1) s. Fleischer zu Levy's Chald. Wörterbuch 1, 424 und Geiger in der DMZ XX, 466. Da וַיִּתְרַחֵם 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. וַיִּתְרַחֵם 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 dormalen räthselhaftes Verhängnis ziemt. Im Hinblick auf die Entwölkung der unwölkten Sonne, worauf v. 21 hinweist, scheint וַיִּתְרַחֵם 22^a das Gold der Sonne (Rosenm. Umbr. Hitz. Hgst.) zu bed.; *es-samsu bi-tibrin* die Sonne ist Gold, sagt Abulola. Aber וַיִּתְרַחֵם ist dieser bildlichen Fassung des וַיִּתְרַחֵם entgegen; bei Ezechiel 1, 4 hat es guten Grund, daß die Wetterwölken, 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 וַיִּתְרַחֵם *χρυσόανωόντα* „helles wie Gold erglänzendes Lichtgewölk“, aber daß solches geradezu וַיִּתְרַחֵם genannt werde ist noch unwahrscheinlicher als daß geradezu die „guldene Sonne“. Der Norden ist ja wirklich in der Anschauung der Alten die eig. Region des Goldes: dort bewachen Greife (*γούρες*) 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 Erdinneren 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 Nordgend (וַיִּתְרַחֵם *ζόφος* v. וַיִּתְרַחֵם verw. וַיִּתְרַחֵם 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, וַיִּתְרַחֵם *oppressus* (vom Trunkenen, Brustbeklommenen), so scheinen die Bedd. des Ueberstrahlens und *pass.* des Blendetwerdens 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 *hurasu* ist, *mat a-ra-lu* (II. R. 51, 11^a), ein Name der dann auch Name des Todtenlandes *mitu* als des unsichtbaren Orts (*asar la amari* IV. R. 24, 8^b) geworden ist. Betreffs der indischen Sagen über *Utaragiri* (das Hochgebirge) und über den nördlichen Sitz des Reichthums-Gottes *Kuvera* vgl. Lassen, Indische AK 1, 848. Der Norden, sagt die Mährohenammlung des Somadeva (S. 84 der Uebers. von Brockhaus), ist reich, aber beschmutzt durch Berührung mit den Barbaren. Auch der Talmud (*Bathra* 25^b) sagt: וַיִּתְרַחֵם וַיִּתְרַחֵם (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 (אֵינָם) 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 (וְרַב־יָדָי, nicht וְרַב־יָדָי, trotz des Makkef) beugt er nicht.“ Der Ausdruck ist sonderbar: עָנָה קִשְׁטִי ist wie talm. עָנָה רִין (vgl. assyr. *annū* Missethat = Beugung des. Rechten) s. v. a. sonst וְרַב־יָדָי nicht beugt (vgl. וְרַב־יָדָי 8, 3) will positiv sagen, daß er die Gerechtigkeit in ihrer ganzen Fülle ohne Schmälerung zur Geltung kommen läßt: רַב־צִדְקָה ist das Abstractum zu צִדְקָה 34, 17., also *summa justitia*. Man kann sich versucht fühlen רַב־יָדָי zu ziehen (Schlottom. Kamph.) oder וְרַב־יָדָי nach Spr. 14, 29 statt וְרַב־יָדָי zu lesen, aber der Ausdruck, den man so gewinnt, ist noch mislicher als die Verbindung וְרַב־יָדָי; nicht bloß mislich aber, sondern eine falsche Pointe an die Stelle der richtigen setzend ist die LA וְרַב־יָדָי (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 וְרַב־יָדָי beginnt — ein bedeutsames וְ, 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 יִרְאֵהוּ Perf. des Erfahrungsthat-sächlichen; LXX Syr. Hier.: יִרְאֵהוּ, aber die Tempusfolge ist wie 36, 25) Menschen, näml. rechter Art, gesunden Schlages, unverdorbone, unverbildete; nicht sieht (beachtet) er Herzens-Weise d. i. die ihm gegenüber ihr לֵב ihren Verstand geltend machen, statt demüthig dessen Beschränktheit zu erkennen und bekennen. Das *qui sibi videntur* (Hier.) liegt nicht in לֵב (vgl. Ex. 31, 6 und dagegen Jes. 5, 21), sondern im Gegensatz. Hier. Rosenm. Stick. u. A.: den nicht schaut die Gesamtheit der Hochweisen, aber dieser Ged. würde erfordern יִרְאֵהוּ oder wenigstens יִרְאֵהוּ. Die assonirende Zusammenstellung von יִרְאֵהוּ und רַב־יָדָי ist häufig z. B. 6, 21; יִרְאֵהוּ 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 an 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 Leidenschickungen 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 aufliegenden Staube schier erstickt wäre. Sodann 2) lehren sie, daß Gott sich eben solcher Leiden, wie jetzt 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 Leidenschule durch ernste Selbstprüfung, reuige Selbstanklage, demüthige 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, demüthig hätte beugen sollen. Daß er dies nicht thut, das ist die Verstündigung, 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 Simson¹ 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 neue¹ 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 Iob's 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 verdienstermaßen bestrafte[n] 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 כִּישׁ heißt hier 36, 13. 18 אָרַח und רִמְיָהוּ genannt wird; aber daß Iob sie schweigend hinnimmt läßt sich doch als Erfüllung der Zusage 6, 24 ansehen.

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 הָיָה, הָיָה (für הָיָה), הָיָה, Constructionen wie הָיָה בְּהָרַר 36, 21 und הָיָה יָדַע 37, 16., und Redensarten wie הָיָה אֵין 33, 16. 36, 10. 15 und עָבַר בְּשִׁלְהָ 33, 18. 36, 12., sind Anzeichen eines anderen Schriftstellers. Daß der Abschnitt Elihu mit dem übrigen Buche gleiches hebräo-arabisches 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 מְצַדֵּר 34, 25 ist ein Aramaismus wie ihn jederzeit ein Dichter wagen konnte; צָבָה (nachbiblisch צָבָה) 37, 4 ist ein sonst nicht vorkommendes aber deshalb nicht junges Wort; מְרַעֵי 33, 24 gehört zu den Arabismen dieses Abschnitts; Wörter wie הָיָה, הָיָה, הָיָה, הָיָה 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 Iob's 31, 35—37 dieser die göttliche Entscheidung zwischen sich und seinen Gegnern herbeiwünscht, ja herausfordert. Daß er sich für einen צַדִּיק hält, ist an sich untadelig, denn er ist es; daß er aber מְצַדִּיק נַפְשׁוֹ מֵאֱלֹהִים 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 Iob's 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 Iob's 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 trotzig herausfordernde, daß 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 Iob's Rechtfertiger und Erlöser offenbart, so wird Iob's 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 beken-
nen, ehe dieser die sündige Schwäche, unter der er sich als Knecht Got-
tes 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. 10. 7 | 8. 8. 8. 12. 15. 10 | 2. 4. 1

[Da antwortete Jahve dem Ijōb aus dem Sturme heraus und sprach:]

- 2 Wer da verdunkelt den Rathschluß
Mit Reden ohne Erkenntnis?
- 3 Auf gürt' 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 *מנהסערה*, 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 *המהשיך* heißen müßte, sondern: wer doch (da) ist verfinsternd, *ה* macht das fragende *מי* lebhafter und fingerzeigender Ges. § 122, 2., das Part. *מְהַשִּׁיךְ* 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 *עָצָרָה* für *עָצָרָה* (vgl. *עַם* für *עַמִּי* 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 *כִּנְבֵרָה* (der reci-

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.

pirten LA Ben-Aschers) bot der Text Ben-Naftali's *כִּי* (wie Ez. 17, 10), um nicht zwei so gleichartige aspirirte *mutae* zusammentreffen zu lassen. Ueber das Fehlen des Artikels vgl. zu 16, 14.

- 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, obwohl nur negativ, da ihr Gebaren, als ob sie den Schlüssel zum Geheimnis göttlicher Weltregierung besäßen, auf Selbsttäuschung beruhte. *כִּי יָדַע בִּינְיָ* bed. Verständnis gewinnen Spr. 4, 1 oder besitzen 1 Chr. 12, 32. 2 Chr. 2, 12 oder *כִּי יָדַע* nicht im Sinne von *novisse*, sondern *cognoscere* gefaßt) sich aneignen Spr. 4, 1. Jes. 29, 24. Mit *עַם* (vgl. 18^b) wechselt *בְּרִי*, denn *כִּי יָדַע בְּרִי* 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 (*לַי* wie 6, 16) sind ihre Säulenfüße oder Grundlagen (Basen) eingesenkt (*טָבַע* mit etw. Flachem auf etw. aufdrücken, vgl. *طَبَّق*)

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 *י*) 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 sichtbare Welt geschaffen, wie hier vorausgesetzt wird. *בְּרִי* heißen wie c. 1. 2 die in einer Schöpfungsweise, die sich der Zeugung vergleicht, aus Gott hervorgegangenen und mit ihm Eine *παρού* bildenden Engel.¹ Die 'Morgensterne' aber werden neben ihnen genannt, weil zwischen Sternen und Engeln, welche beide in *עֲבֹת הַשָּׁמַיִם*

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 erasische Lehre mit der biblischen (s. Spiegel im Ausland 1868 No. 18).

zusammengefaßt werden, ein von der h. Schrift vielfach bezeugter Zus. besteht¹; das Substrat der Engel, sagt demgemäß Hitz. zu 1, 6., sind die Sterne. *בִּקְרַי* ist der Morgenstern, von dem ein assyr. Syllabar sagt: *Dilbat ina samsi asi 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 *חַוּוֹ וְכַוּוֹ* war die erste Hälfte und der Zustand der *חַוּוֹ* die zweite Hälfte des Urzustandes der werdenden Erdwelt. Die Frage geht aber nicht auf die *חַוּוֹ*, in welcher himmlische und irdische Wasser noch ungeschieden waren (Hitz.), sondern mit Uebersprung 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 (*חַוּוֹ* v. *חַוּוֹ* verstecken, versteckt s. und handeln²) und erst nach und nach in seiner Besonderheit sich darstellend, aus dem Innern des noch chaotischen Erdkörpers hervorbrach (*חַוּוֹ* vom Fötus wie Ps. 22, 10). Die Infinitivconstruccion 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 (*חַוּוֹ* wie 26, 10. Spr. 8, 29. Jer. 5, 22 = *חַוּוֹ* Ps. 104, 9) brach, nämli. die abgeschrofften Wandungen des Meeresbeckens, und welche ebendamit einen festen Verschuß herstellte, hinter dem es verwart wäre. Die Versuchung, *חַוּוֹ* in dem Sinne von *חַוּוֹ* zu fassen liegt ferne, da *חַוּוֹ* von Gesetzesbruch nicht ge-

1) s. den Aufsatz 'Die Bibel und die Sterne' in Luth. Zeitschr. 1869 S. 409 ff.

2) Also gleicher Abkunft mit *חַוּוֹ*, dem Namen der Katze.

braucht wird. Die Grenze nennt Jahve als von ihm gezogene *חַוּוֹ*, wie sie Spr. 8, 29 mit Bezug auf ihn *חַוּוֹ* heißt. Statt *חַוּוֹ* Jos. 18, 8 hat 11^b das *Chéthib* *חַוּוֹ* ist *חַוּוֹ* hinzuzudenken, wenn nicht viell. *חַוּוֹ* als Subst. gemeint ist (Hitz. vgl. Ew. § 294^a): ein Hier (einen ertlichen *terminus ad quem*) setze man = sei gesetzt gegen die stolze Erhebung deiner Wogen (vgl. das substantivirte *חַוּוֹ* 24, 25).

- 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 (*חַוּוֹ* wie in *na'ara* Wasserad) die Frevler, die über Nacht sich darauf gelagert hatten, aus ihm heraus. *חַוּוֹ* seit deine Lebenstage begonnen wie 1 K. 1, 6 vgl. *חַוּוֹ* so lange mein Leben währt Ps. 116, 2. Statt *חַוּוֹ* mit *He o'ians* liest das *Keri* (vgl. 2 S. 5, 2) *חַוּוֹ*, 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 σφραγιστός* 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: *חַוּוֹ*, 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 *חַוּוֹ* ist *חַוּוֹ* accusativisch gedacht, während in *חַוּוֹ* (Ps. 104, 6) genitivisch (*instar vestis*). Bis zu Ende der Str. steht Alles unter dem logischen Regimen des zweckbegrifflichen *חַוּוֹ* 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 die vereitelt (vgl. Jes. 10, 32 f.). Das *חַוּוֹ* von *חַוּוֹ* v. 13 und 15 ist *חַוּוֹ* (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!

liche Mutter. Daß *יְהוֹלִיד מִי* nach dem Erzeuger, *מִי רָלוּ* nach der Gebärenden fragt (s. Hupf. zu Ps. 2, 7), zeigen beidemal die Parallelglieder; *ex utero cujus* heißt *מִבֶּטֶן מִי* im Untersch. von *מִי מִבֶּטֶן מִי* *ex quo utero*. *מִי מִבֶּטֶן מִי* wird von LXX B trefflich *βόλους δρόσου* übers.: Ges. Schlottm. corrigiren *βόλους*, aber *βώλος* 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. *מִי*, welches nicht mit *מַיִם*, sondern mit *מַיִם* *retinere*, II *colligere* (wov. *agil* stehend Wasser, *mágal* Dämpfung, Teich) zusammengehört; *מִי מִי* ist Constr. wie *מִי מִי* von *מִי* Die Wasser „bergen sich“ indem sie als Flüssiges verschwinden, also gefrieren; die Fläche der Wasser (LXX *ἀσβεῖος*, 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 Bärenstirn samt seinen Kindern leiten?

33 Kennst du die Gesetze des Himmels,
Oder bestimmst du seinen Einfluß auf die Erde?

Daß *מִי מִי* hier das Gebinde oder Gewinde (v. *מִי מִי* = *מִי* 31, 36) bed., ist außer Frage gestellt durch die übereinstimmige Uebers. der LXX (*δεσμῶν*) 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 *מִי מִי* *Kélim* 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 zusammengeschürt werden, *מִי מִי* aber *Sabbat* 33^a Myrtensträuschen (um am Sabbat daran zu riechen) bed.; *מִי מִי* erklärt sich also nach der oben zu 9, 9 erwähnten pers. Vergleichung der Pleiaden mit einem Juwelen-Bouquet und nach der mit einem Halsband (*ikd-et-turajâ*) z. B. bei Sadi im Gulistan S. 8 der Uebers. von Graf: „als wären die Baumwipfel vom Halsband der Pleiaden umflossen.“² *מִי מִי* bed. den Haufen³, 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, *Amrûkeisi Moallakah* (1823) p. 40 s.

3) Das V. *כִּי* ist im *Pi*. (aufhäufen, einen Haufen bilden, *part. mukawam* 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 *kim* im Sinne von *mukâwin* den Genossen (synon. *chilt, gils*) bed., so wäre das Neutrum *מִי מִי* die Genossenschaft oder ein Haufen, Complex (*coetus*) von Genossen. Viell. dachte man sich die *כִּי* als einen Trupp Kameelreiter, wenigstens nennen die Beduinen den Stern unmittelbar vor dem Siebengestirn der Pleiaden den *hâdi* d. h. den dem Zuge vor-

über übers.: „Kannst du die Brillanten-Rosette der Pleiaden zusammenreihen.“ Was *מִי מִי* (von dem, wie es scheint, der Monat *מִי מִי* assyr. *kušallu* oder *kisilivu* den Namen hat) betrifft, so halten wir fest, daß es den Orion bez. (wonach die griech. Ueberss. *Ἰορίων*, die syr. *gaboro*, die armenische *haik*¹, das Trg. *מִי מִי* oder *מִי מִי* der Gigant); Orion und die Pleiaden sind am syrischen Himmel länger des Jahrs, als bei uns, sichtbar und kommen dort um 17^o 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, *מִי מִי* mit Saad. Gecat. Abulwalid u. A. für den *Suhêl* d. i. Kanopus zu halten, zumal da dieser als säumiger Helfer (*מִי מִי* hebr. der Thor, arab. der Träge *ignavus*²) in sagenhafte Bez. zu dem Bärenstirn gesetzt wird, welches (nicht die Gluckhenne *גִּמְלָה*, wie das Trg. übers.) hier *מִי מִי* wie 9, 9 *מִי מִי* heißt und als Todtenbahre *מִי מִי* (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 *מִי מִי* (v. *מִי מִי* Richt. 5, 14 = *مسنك tenere, detinere*) die Fesseln

(vgl. *مسنك compes*, syn. *מִי מִי* 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 *מִי מִי* 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 *hidh* [s. oben zu 3, 6] die Kameele fröhlich stimmt und dadurch zur Eile antreibt. Auch das arab. *turajâ* (das Diminutivfemininum von *terwân*) bed. den Sternhaufen von dem gern in Bezug auf Sterne gebrauchten *مسنك* zahlreich s. Der gew. arab. Name der Pleiaden ist *el-negm*, das Gestirn *نجم* *es*, weil sie (bes. durch ihre monatlichen Conjunctionen 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 *مسنك* urspr. straucheln = *כָּשַׁל* bed.; der Wurzelbegriff von *כָּשַׁל* (*versch. v. כָּשַׁל*) ist der des Dicken, Massigen, Fleischigen (vgl. zu Spr. 1, 22 u. ö.).

3) Im Juni 1860 war ich in einem Lager der *Mo'gil*-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: *פועה לי פועה סהיל* (Wahrhaftig ihr kamt mir zu Hülfe wie *Suhêl* dem *Gedi* *פועה לי פועה סהיל*). 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* *מִי מִי* genannt) tödtete den *Na's* (*נִישׁ*) und wird deshalb von den Kindern des Getödteten, welche die Blutrache am Mörder ausüben wollen, allnächtlich umkreist. Voranziehen die Söhne (weshalb die Dichter gewöhnlich *beni* statt *benât Na's* 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 Schooße,

Der Name der מַזְרִיחַ (LXX. μαζοροφ) ist jetzt auf assyr. Thontafeln als Benennung der drei Nachtwachen, in welche die Nacht getheilt ward, aufgefunden worden. Die Nachtwache heißt *mazarta* (v. מזר = מזר) 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 Mondwachen d. h. Mondstationen, welche das den Monat messende Fortrücken des Mondes bezeichnen.¹ Wacht *mazarta* und Station *šibittu* kommen auch im Assy. als Synonyma vor. Im Arab. heißen diese 28 Mondstationen (die *naxatra* des Inder²) *منازل* (v. نزل hinabsteigen, sich niederlassen); man darf aber daraus nicht schließen, daß מַזְרִיחַ und מַזְלִיחַ 2 K. 23, 5 ein und dasselbe sei (obwol מַזְלִיחַ „dein Glückstern“ auf cilicischen Münzen diesen Lautwechsel nahe legt); מַזְלִיחַ scheint die 12 Zeichen des Thierkreises, die gleichfalls als *menâzil* oder *buruğ* (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 מַזְרִיחַ s. v. a. מַזְלִיחַ, sagen: Kannst du für jeden Monat das bestimmte Zodiakalbild herausführen? Ist aber das jedenfalls zu vergleichende assyr. *mazarati* (*mašarati*) so wie wir angenommen zu deuten, so will die Frage sagen: Kannst du die Mondwachen d. i. den Mond in seiner Tag um Tag veränderten Stellung heraustreten lassen d. i. zum Vorschein bringen? Die מַזְרִיחַ 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; מַשְׁפָּט v. מַשְׁפָּר ordnen, kontrollieren ist nach Analogie von מַשְׁפָּט, מַשְׁפָּט, מַשְׁפָּט mit ב, und מַשְׁפָּט frei als Sing. (Ew. § 318^a) konstruiert.

- 34 Kannst du zum Gewölk erheben deine Stimme,
Daß ein Schwall von Wassern dich bedeckt?
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 *waldane* ganz deutlich erkennen. Um nur dem *Gedi* in dieser Gefahr beizustehen erscheint der *Sukēl* 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 מַזְרִיחַ = מַזְלִיחַ 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 *הכסף* 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 *יְלִכְנִי* (vgl. *πάρεσμεν* von den Sternen Bar. 3, 34). Die meisten Neuern suchen deshalb nach Schult. auch מַזְרִיחַ und מַזְלִיחַ zu himmlischen Meteoren und Phänomenen zu machen; man vergleicht zu ersterem den arab. Wolkennamen *tachâ* (*tachwa*), und letzteres, v. מַזְכֵּהוּ (*מַזְכֵּהוּ*) *spectare*, soll etwas am Himmel sich zu schauen Gebendes sein: eine Lufterrscheinung (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 מַזְרִיחַ v. מַזְלִיחַ *طبخ oblinere, adipe obducere*

hier nicht wie Ps. 51, 8 die (in ein Fettpolster eingebetteten) Nieren bed. und zwar als Sitz des Ahnungsvormögens wie מַזְלִיחַ 19, 27 als Sitz tiefinnerlichen Sehens 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. מַזְרִיחַ die Nieren, so liegt es nahe auch מַזְלִיחַ 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 מַזְלִיחַ den Hahn *gallum* bed. Wir lesen *Rosch ha-Schana* 26^a: „Als ich nach Techûm-Kên-Nisraja kam, erzählt R. Simeon b. Lakis, nannte man dort die Braut *נייפי* und den Hahn *שכני*, wonach Iob 38, 36 zu erkl. ist: *הריניטל* = שכני“ (vgl. Blau in DMZ XXV, 550. XXVII, 349). Ebenso erkl. der Midrasch *Vajikra rabba* c. 25: „Im Arabischen¹ nennt man den Hahn *שכני*.“ Vergleichen wir damit *Vajikra rabba* c. 1: „*שכני* ist arabisch, in Arabien nennt man den Propheten *שכני*,“ so scheint מַזְלִיחַ den Hahn als Schauer, als Propheten zu bez.² Was die Wortbildung betrifft, so wäre sie allerdings eine schlechthin unbegreifliche (Ew. Olsb.), wenn das Wort den Ton auf *penult.* hätte,

1) Die LA ברימי im Jalkut zu Iob § 905 ist nach ebend. I § 615 zu verbessern, wo richtig *בערבי* ist.

2) Aehnlich ist der Name des Spechts, welche den spähenden, weissagenden Vogel bed.

delt von den weiblichen Steingeißen oder Steinböcken *ibices* (viell. mit Einschluß der freilich gattungsverschiedenen Gemsen) und Hirschen; jene heißen וְעֵלִים v. עֵל וְעַל (secund. Bildung von עָלָה) steigen, also: Felsen-Kletterer. עֵלִים ist inf. Pil.: τὸ ὠδύειν, vgl. das Pul. 15, 7; עֵלִים 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); לִרְחֹמָה (littina wie עֵר = עָרָה) gewähltere Form mit verbrämtem Auslaut für לִרְחֹמָה wie Gen. 42, 36. 21, 29 und auch außer Pausa Ruth 1, 19. Ges. § 91, 1 Anm. 2. Statt עֵלִים will Olsh. עֵלִים lesen; dieses (syn. חַמְלָנָה) hieß: sie lassen entgleiten (21, 10); jenes, hier absichtlich mit עֵלִים reimend, bed. (syn. חַמְלָנָה Jes. 59, 5): sie lassen spalten d. i. durchbrechen (vgl. arab. *feldh* Durchbruch, Freiheit, Glück). Zu עֵלִים 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 עֵלִים bed. in dieser RA, wie zuerst Schult. gezeigt hat, meton. geradezu den Fö-

tus, wie arab. حَمَل Plur. *ahbâl* und ὠδύ sogar von dem bereits erwachsenen Kind als Frucht früherer Wehentätigkeit z. B. bei Aeschylus, *Agam.* 1417 s. und (von Hitz. verglichen) Ovid, *Her.* 11, 111: *Nate, dolor matris*; sogar die gleiche RA ἴψα ὠδύα = *edere*

foetum findet sich bei Euripides *Ion* 45., vgl. auch עֵלִים der Nomadensprache, welches aber nur von unzeitigem Gebären gebraucht wird (DMZ XXII, 143).¹ So mit Leichtigkeit geboren reifen die jungen Thiere schnell (עֵלִים *pinguescere, pubescere* √ עָל lösen, schlapp, weich werden, vgl. über עֵלִים Traum als Folge der Geschlechtsreife Psychol. S. 282), wachsen im Freien (עֵלִים targ. = עֵלִים, s. zu 18, 17), suchen das Weite und kehren nicht wieder עֵלִים *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 עֵלִים ist das Masc. *ἐπιχολωός* gebraucht. Wir erkl. aber lieber nach 6, 19. 24, 16. Die zwei nächsten Str. führen Iob zwei menschlicher Kraft und Kunst unzählbare 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 עֵלִים (s. zu 40, 20) zurückzuführen ist.

zu 24, 5 gesprochen; er heißt hebr. עֵרָא (arab. *farâ*¹, √ עָרָ mit der Grundbed. sich auffahrend, springend bewegen), wofür Jer. 2, 24

1) Im Frühling 1860 habe ich bei *Taijiba* westlich von *Boşra* 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 *himâr el-wahâs*) und des Wildrinds (*mahâ* oder *bakar el-wahâs*) 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 *aks* (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 *aks*. Beide, der *farâ* und *mahâ*, sind Herdenthiere. Ein Rudel heißt bei den Nomaden *gamîla* und *âna* (عانة) und der Führer eines solchen, das Rudelthier unserer Jäger, heißt wie bei den Gazellen *anâd* (عناد), 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 einfholt. 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 es-sêd 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 *Neşwân*) die

Perle, vom ZW مَهْلَة, schimmern, verwandt mit مَهْلَة, مَهْلَة und مَهْلَة, wovon مَهْلَة und مَهْلَة das Wasser. Von den Augen heißt die Wildkuh auch *el-âna* Pl. 'in (عينا) „die Großaugige“. Diese Antilopenart, wahrscheinlich die schönste der

syrr. Wüste, heißt im Altarab. auch مَهْلَة (neben مَهْلَة) Fem. مَهْلَة, vom ZW مَهْلَة = مَهْلَة (vgl. مَهْلَة, die Perle), also gleichfalls von seinem schimmernden Weiß. Im Nordsemitischen lautete dieses Wort wol مَهْلَة oder مَهْلَة (= مَهْلَة), der Wildochs und مَهْلَة, 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;

Neşwân sagt: مَهْلَة und sein Deminutiv *lu'ej* sind Männernamen. Das kanaanäische Idiom hatte dafür die Form مَهْلَة (مَهْلَة) von مَهْلَة = مَهْلَة, „schimmern“, welche mit der archaischen Mimation verbunden zu مَهْلَة, مَهْلَة,

יִפְרָה, und יָדוּר (arab. عَرْد, 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 (عَلَج). LXX

richtig: τίς δέ ἐστιν ὁ ἀφελὲς ὄνον ἄγιον ἐλεύθερον, קָפְשִׁי ist Prädicatsacc. (vgl. Ex. 21, 27 mit ebend. 5). Bei 5^b erinnert man sich an 38, 31. Mit יַרְבֵּה (viell. Dunkelland, terra incognita) wechselt מְלֵחָה 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 יִרְדִּי mit aramäischer Verpflichtung des Kamez im alttest. Hebr. ohne Beispiel ist (denn יִרְדֵּא Koh. 11, 3 folgt der Analogie von יִרְדִּי יִרְדִּי lesen (LXX Trg. Hier.), aber יִרְדִּי als Subst. ist wolbegreiflich; es bed. entw. *abundantia*

יָדוּר wurde. Die Mimation, welche sich besonders mit sehr kurzen Wörtern

dauernd verband (vgl. בָּרַם, פָּאם, שָׁפָם, סָלָם 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 גִּרְשָׁם Exod. 2, 22 nicht verkannt worden wäre. Auch das Wort יָדוּר wird man mit dem ZW יָדוּר in Verbindung gebracht haben. Es ist mir unzweifelhaft, daß das Wildrind dem יָדוּר entspricht, welcher nach den betreffenden Bibelstellen gleich dem *farā* in der Wüste lebend, sehr menschenfurcht 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 XXI, 362). An den Büffel zu denken ist unstatthaft; dieses schwerfällige, immer im Pfuhe 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 *mahā* 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 *mahā* mit dem יָדוּר spricht nicht, daß יָדוּר nach heutigem Sprachgebrauch der Name der männlichen Edalgazelle (des צִבְרָה von צִבְרָה weiß sein, glänzen) ist. Dieses kleine äußerst zierliche Thier gleicht dem Wildrind 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 Hadari ein lebendiges Wildrind in der Regel niemals, das Edalgazell 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. יָדוּר, רָבִיב, 20, 23 v. יָדוּר) oder *investigabile* Erspähbare (n. d. F. יָדוּר Bestehendes v. יָדוּר, יָדוּר 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 korrekten Texten hat יָדוּר im ר Dag. *forte conjunctivum* und יָדוּר den Acc. auf *penult.*, wie Spr. 11, 21 יָדוּרָהּ וְיָדוּרָהּ וְיָדוּרָהּ וְיָדוּרָהּ; der Ton weicht zurück (כְּסִי אֲדוּר) und das nun auf *penult.* betonte Wort zieht das folgende mittelst Dag. *forte conj.* an sich (אֲדוּר מְרוּחִיק), was in diesen Stellen wie in einen andern Falle (dem sogen. יָדוּר) Spr. 15, 1 יָדוּרָהּ אֲדוּרָהּ 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 Halb-guttural behandelt.¹ יָדוּר (Ps. 22, 22 יָדוּר) ist zusammengezogen aus יָדוּר (Ps. 92, 11 *plene* יָדוּר), welches (= יָדוּר) gleicher Form ist mit יָדוּר.² So heißt noch jetzt in Syrien die größtentheils weiße Gazelle mit gelbem Rücken und gelben Streifen im Gesicht *Antilope leucoryx* (im Untersch. von *ifri* עֲפִרִי der erdfarbenen schmutzig gelben *Antilope oryx* und *himri* חִמְרִי der rehfarbenen *Antilope dorcas*); auch der Talmud (*Zebachim* 113^b *Bathra* 74^b) combinirt יָדוּר und אֲדוּרִילָהּ oder אֲדוּרִילָהּ Gazelle (غزال), rechnet also den *reem* zum Antilopen-Geschlecht, wovon die Gazelle eine Species ist. Bochart und neuerdings Schlottm. (nach einer Abb. Lichtensteins über die Antilopen 1824) verstehen demgemäß unter יָדוּר den Oryx, wie wol auch LXX, wenn sie *μονόκερωτος* übers., denn das daraus (nicht aus *διωκέρωτος* wie Ag. und theilweise Hier.) verstümmelte talm. יָדוּר ist nach *Chullin* 59^b ein einhörniges Thier und wird näher als יָדוּר אֲדוּרִילָהּ „Gazelle (Antilope) von Be (Beth) -Illai“ bestimmt; auch erscheint der Oryx auf ägypt. Denkmälern theils mit zwei Hörnern, meist aber mit Einem mannigfach geringelten, und sowol Aristoteles³ als Plinius bez. ihn

1) s. Physiologie und Musik in ihrer Bed. für die Grammatik, bes. die hebr. S. 13.

2) Das Verbum יָדוּר hat die etymologisch unbefriedigende Bed. *amare pullos* und überhaupt zärtlicher Hinneigung.

3) s. Sundevall, Die Thierarten des Aristoteles (Stockholm 1863) S. 64 f.

als einhörigen Zweihufes. Aber die Existenz einer einhörigen Oryx-Abart ist bis heute noch immer nicht dem Bereich der Fabel ent-rückt,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 ראם die Rindsantilope mahā oder bakār el-wah^as 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 rimu 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 کاموش (aus pers. کاموش). Uebrigens lebt der Büffel in ebenen Sumpfgenden, die Frage 10^b aber deutet auf ein Thier des Gebirges. Ueber בארם wollen = auf- und annehmen s. zu 29, 16. In 10^a sagt der Dichter statt בארם בעברי in kühner genit. Verbindung „an die Furche seines Seiles“ d. i. die welche er, am Zug- oder Leitseil geführt, mittelst der Pflugschar aufreißen soll; בארם bez. sich auf den Angeredeten als vorn nebenhergehenden Leiter, nach Hahn auf den der das dem Eggen vorausgegangene Ein-säen 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 Monokeros 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 Südafrika. 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 einhörige Oryx der Alten sei. Ein anderer minder genauer Bericht liegt in der arab. Reisebeschreibung von Selim 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 خف Kammeelhuf) besagt, eigentlichen spaltlosen Hufen — also eine einhörige und zugleich einhufige Antilope.

nicht sich selbst überlassenen eggenden Thieres zu denken. LXX übers.: δήσεις δὲ ἐν ἰμάσι ζυγὸν αὐτοῦ, ἢ ἐλλύσει σου ἀβλακὰς ἐν πεδίῳ, was für 10^a vielleicht einen anderen Text voraussetzt (רַקְרַקְרַק פְּעָלָא בְּעַבְרִית?), nicht aber für 10^b. Ueber כִּי 12^a als Exponenten des Obj. s. Ew. § 336^b; das Chethib meint viell. das Kal כִּי transit.: wiederbringen (näml. das Gesäete als Geerntotes), was nicht unmöglich (s. 42, 10). כִּי 12^b 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 ראם auch sonst mit dem Rinde zusammen-gestellt wird Dt. 33, 17. Ps. 29, 6. Jes. 34, 7.

- 13 Der Fittig der Straußin schlägt lustig,
Ists storCHFronne Schwinge und Feder?
- 14 Nein, sie überläßt der Erde ihre Eier
Und überm Staube brütet sie,
- 15 Unsingedenk daß ein Fuß sie zertreten
Und 'das Wild des Feldes sie zerstampfen kann.
- 16 Sie behandelt hart ihre Kinder als wären 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 zählen und zu ihrem Dienste verwenden lassen gleich dem Hausesel und Ochsen: so hat der Strauß, obwol in seinem stelzenhohen Baue, der Farbe seines Gefiders und seinem geselligen Leben dem Storche ähnlich, doch ganz andere Eigenschaften als man nach dieser Aehnlichkeit denken sollte.¹ קַיִים Klaggeschrei, eig. tremulirendes schrilles Getön (s. v. 23) ist dichterischer Name der Straußhenne, deren eigentümliches Geschrei (s. zu 30, 29) arab. zimār (زيمار) genannt wird; קַיִים (von dem in Vergleich mit קַיִים, קַיִים selten vorkommenden קַיִים) bed. sich lustig geberden, קַיִים קַיִים ist als Finitum betont (vgl. Jes. 53, 7). קַיִים 13^b ist fragendes an; קַיִים pia spielt auf den ebenso genannten Storche an: pia instar ciconiae (vgl. über diese Redefigur Mehrens Rhetorik der Araber S. 178). Hitzig (zu u. St. und Ps. 2, 88) hält קַיִים unmittelbar für den Namen des Storches und קַיִים für קַיִים 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 Storche ist, steht außer Frage; gefragt aber kann werden ob sein Gefieder so frommes Gefieder wie das der avis pietaticultrix sei. Im Unterschiede von קַיִים dem weichen Gefieder ist קַיִים die Schwinge d. i. rohrartige Hauptfeder (قصبة)

1) Vgl. die bei den Arabern für unübertroffen geltende Beschreibung des Straußes von dem vormuhammedischen Dichter Alkama herausg. von Socin (1867) S. 5 f.

الريش), welche arab. صَنْمَة heißt. 14^a 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 (לֹא יִזְבֹּּק wie Ps. 16, 10), und sie „überm (im) Staube glühen“ läßt (Schlottom. Dillm. Hitz.), denn die das brütende Aufsitzen des Thiers ersetzende Wirkung geht von der Sonne aus, welche genannt sein mußte; das Pi. תִּשְׂבֹּק führt auf Zeitigung durch eigne Wärmung. Die Straußin brütet auch wirklich schließlich selber, obwol sie vorher das הַיָּמָּם 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 חֲסִידָה בְּרִישֵׁי בֵּיתָה Ps. 140, 17. רִמִּים seiner Bed. gemäß als fem. sing. construiert Ew. § 318^a. Was dann, indem sie so handelt, demgemäß weiter geschieht, sagt der Modus der Folge תִּשְׂבֹּק: und so vergift sie (die רִמִּים) denn, daß ein Fuß es (d. i. die Eier, vgl. Ps. 69, 36 f. Jer. 36, 23) zerquetschen (v. יָרָר Jes. 59, 5 vgl. 1, 6 = Richt. 6, 38 zusammen- und ausdrücken) und das Wild des Feldes sie niederstampfen, zermalmen kann (הִשָּׁה wie דָּאס zertreten, austreten). Daß dann von der Straußhenne im Masc. הַקָּשִׁיחַ gesagt wird (v. קָשַׁח קָשַׁח, erhärtet aus קָשָׁה), läßt sich durch die Lese-

arten תִּשְׂבֹּק (Ew.) oder תִּשְׂבִּיחַ (Hitz.) oder תִּשְׂבִּיחַ (Hitz.) beseitigen, jedoch vermeidet der hebr. Stil die *enallage generis* auch bei nebeneinanderstehenden Wörtern nicht (s. 3^b. 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 ἐπιτολως geformt. Hier übers. dem Sinne nach richtig: *quasi non sint sui*, aber לֹא ist auch hier nicht geradezu s. v. a. ? (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. § 217^d. In 16^b schwankt die Acc.: umsonst (לִּירִיק *Rebia mugrasch*) ist ihre besorgnislos bestandene Mühe, oder: umsonst ist ihre Mühe (לִּירִיק *Tarcha* oder *Mercha*, מִנְחָח *Munach vicarium* oder *Mugrasch*) ohne Besorgnis (ihrerseits), oder auch: umsonst ist ihre Mühe — doch sie ist ohne Besorgnis; die mittlere dieser Auffassungen (לִּירִיק bei allen wie Jes. 49, 4 = לִּירִיק 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 (Schlottom. 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 17^b erkl., den Antheil daran (בִּי wie Jes. 53, 12^a, 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 *ahmak min en-na'ame* „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 (לְעֵרָא LXX κατὰ καιρὸν, 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 أَعْدَى مِنَ الظَّالِمِ geschwinder als der Strauß und أُنْفَرُ مِنَ النِّعَامَةِ flüchtiger als die Straußin ebenso sprichwörtlich ist wie jenes أحمق من النعمامة, und „auf Straußesflügel“ heißt s. v. a. als mit unvergleichlicher Geschwindigkeit daherausfahren.¹ Man übers. meistens 18^a: Zur Zeit wenn sie . . . (so auch Ausg. 1); aber da nicht לְעֵרָא punktirt (vgl. 6, 17), ist relativische Fassung des במרום חמריא nicht angezeigt, und man bedarf ihrer auch nicht. Ueber חמריא = חמרה s. zu 23, 2; Hitz. bem. daß חמריא dem Sinne nach genau mit חמרי zusammentritt, חמרי bed. das Reitthier

mit der Peitsche oder sonstwie zu schnellem Lauf antreiben. Der Dichter obwol mit Ausnahme von 16^a 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 לִי für לֵא lesen: würde er ihm Theil gegeben haben etc., aber so sehr sich diese Conjectur Richt. 21, 22^b (vgl. zu dem קָשַׁח 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 רִמִּים 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 *rubā* vom Sing. *rubā* von der schwarzen Farbe ihrer Schwungfedern; denn weiße hat nur der Hahn, welcher חִיָּק (spr. *hētšch*)

heißt. Den N. (بنت الوعنة) „Bewohner der Wüste“ hat das Straußgeschlecht, weil es nur in den einsamsten Theilen der Steppe, in völlig unfruchtbaren Wüsten heimisch ist. *Neswān*, der Himjarit, definiert in seinem „*Sems el-'olām*“ (Bd. If. 110^b) das Wort *el-wā'na* mit: *לא חברה שׂרא* ein weißer (kalkiger oder sandiger) Landstrich, der nichts hervorbringt, und der *Kāmās* erklärt es mit ארץ צלפחה eine harte (unfruchtbare) Gegend. Dem Hebr. ganz analog nennt das Arabische den Strauß *abu* (und *umm*) *es-sahārā* „Inhaber der sterilen Wüsten.“ Der Name רִמִּים Thren. 4, 3 ist vollkommen

- 19 Gibst du dem Rosse Stärke,
Bekleidest du seinen Hals mit Haargefletter?
20 Machst du es aufspringen gleich der Heuschrecke?
Sein prächtig Schnauben ist ein Schrecken!
21 Vielhüftig scharrts im Blachfeld und hüpfst auf in Kraft,
Ziehst aus entgegen gewappneter Schaar.

correct und entspricht der Bildung *רַעְלִים* (Steinböcke); die Form *רַעַל* (*رَعَال*)

ist häufig die *Nisba* von *רַעַל* u. *רַעְלָה*, wonach *רַעַל* = *בֵּר הַרְיָעָה* und *רַעַל* = *בֵּר הַרְיָעָה* „Bewohner der unnahbaren Felsen.“ Daher sagt *Neswân* (gegen den Niehsemiten *Firzâbâdi*), *wa' l* (*רַעַל* u. *wa' la*) sei ausschließlich der Felsenhorst und *wa' il* (*רַעַל*) ausschließlich der Steinbock. Der gewöhnlichste arab. Name des Straußes ist *na'âma* *נַעְמָה* (wie aram. *נַעְמָה*, collectiv *na'âm*, von der Weichheit (*nu'âma* *נַעְמָה*) seiner Federn, mit denen die Araberinnen (in Damask häufig) Kissen und Pfühle stopfen. *Umm elâtîn* „Mutter von Dreißigen“ heißt die Straußhenne, weil sie in der Regel 30 Eier legt. Das Straußenei heißt in der Steppe *dahwa* *דַּחְוָה* (coll. *dahû*), ein Wort, das gewiß uralt ist. Das Nest heißt *medhâ* *מְדַחָה*. 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 *Arđ ed-Dehânâ* (*دِهَانَا*) zwischen dem *Schemmar*-Gebirge und dem Euphrat häufig sind. Doch finden sie sich auch viel in der großen Steinwüste *Basîta*, welche sich im Osten der *Belkâ* 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* (*جِزَا*). 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-faks* *فَكْس* genannt) nahe, dann verläßt die Henne die Eier nicht mehr. Dieselbe Beobachtung macht man auch beim paläst. Rebhuhn (*el-hagel* *هَجَل*), 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. *zâlim* „der Gewaltthätige“ kommen soll). Mittlerweile hat sich der Jäger in den Sand eingegraben und tötet 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 verstecken 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 *דַּחְוָה* 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 *Râsîd* vom Jägervolke der *Sulubât*: „Und der Kopf (der Braut mit den gelösten Flechten) gleicht dem (weichen und schwarzen) Ge-

- 22 Es lacht der Furcht und schreckt nicht zusammen,
Und kehrt nicht um vor Schwerktern.
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 Donneruf 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 *סַיִס*, was an arab. *يشوش* erinnert, wie vom Pferde gesagt wird, wenn es den Kopf hin und her wirft (DMZ XXII, 140); näher liegt aber der Verbalstamm *سأس* lenken, dressiren, wov. *sâis* Pferdeknecht. Hier. übers. 19^b: *aut circumdabis collo ejus hinnitum*, wie auch Schlottm.: Schmückst den Hals ihm mit der Donnerstimme; aber Hals *צַיָּרָר* eig. Dreher wie pers. *gerdân*, *gerdan*, v. *صَار* mittelst Druckes drehen, wenden, beugen hat mit der Stimme des Wieherns nichts zu schaffen, und *רַעְלָה* bed. auch nicht Hoheit (Ew. § 113^d), sondern die Mähne, nicht v. *רַעַם* = *רַאֵם* = *רַם* als oben befindliches Kammhaar, wie *λογιά* (vgl. *عُرْف*) Scheide des Rückens von

fieder der Straußhennen, wenn diese (es) ausbreiten (*arrasannâ*) | 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 Aufsätze über die Verbreitung des Strauße 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 tötet 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 erschossen wird. Die mosaische Gesetzgebung konnte demnach die Straußjagd aus demselben Menschlichkeitsgefühl 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.“

wo zu beiden Seiten die Mähne herabwallt), sondern v. רָעַס *tremere* die Mähne als zitternde flatternde wie φόβη, nach Kuhn verw. mit οόβη Schweif von φοβέτω (*sofētō*) wedeln, schütteln, scheuchen, vgl. αἰσέσθαι von der Mähne Il. 6, 510. Die Bewegungsweise des Rosses, welche 20^a mit רָעַס רָעַס gemeint ist (v. רָעַס, רָעַס, *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 links gemeint, welche mit einem von dem arab. *harḡala-l-farasu* (vgl. רָעַס) mittelst des Maurisch-Spanischen entlehnten Reitkunstwort die Caracole genannt wird; auch רָעַס ist vom Lauf des Straußen und dem Flug der Taube in solchen *successive lateral and oblique motions* (Carey) üblich. רָעַס 20^b ist nicht das Wiehern des Pferdes (welches פָּהַל פָּהַל synon.

פָּהַל heißt), sondern das Schnauben durch die Nüstern (vgl. arab. *nachūr* Geschnarch, Gerüchel), griech. φρύαγμα, lat. *fremitus* (vgl. Aeschylus *Septem c. Th.* 374 nach dem Hermannschen Texte: ἔππος χαλῶν δ' ὡς κατασθμῶνων βρέμει); רָעַס 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., Bötcher vermutet רָעַס (was unbelogbar), viell. ist der Plur. dadurch veranlaßt, daß sich mit der Vorstellung des scharrenden Rosses die der vielen scharrenden Hufe verschmelzt nach dem bekannten *quadripedante putrem sonitu quatit ungula campum* oder, da dies (Virgil

1) Die den Wurzeln רָעַס, רָעַס u. רָעַס gemeinsame Grundbedeutung *se demittere* theilte sich innerhalb der verschiedenen Dialekte zweifach: 1) in die des Ruhms; vgl. *lāla hādā* eine windlose, stille, feierliche Nacht; *el-hādā* (in der Terminologie der Tenne) der feststehende Stier, um den sich alle übrigen zu einem *Karan* gehörigen Stiere herumbewegen; *el-hedā* der ruhige Zustand; die Sitte; die Gemütsruhe (bei den Nomaden); רָעַס (in der Verbindung רָעַס וְרָעַס die inwohnende Würde (وَقَار) Majestät, wie رָעַס von رָעַס v. רָעַס. 2) in die des Herabfallens auf etw.; vgl. *hedd* sich setzen (vom Vogel); sich stürzen (auf den Feind); einstürzen (vom Haus); krachen (vom Donner); schällen (von der Stimme); רָעַס u. רָעַס das Geschrei (*clamor*). Im Beduinischen ist *hawūd* (רָעַס) das Krachen des Donners, das Heulen des Stürmwindes, der dröhnende Hufschlag eilender Rosse. So heißt es in einer schönen Kaside des Ibn Dūchi auf den Aneza-Scheich Dōkān ibn Gendel: Vor

dem Angriffe (لَكَدَة) des Tajjar wichen sie rückwärts — du konntest hören den Hufschlag der Glocken tragenden Schlachtrosse (هويد منبشيات) (البناعر). Die *mubarsenāt* sind die den *buršimān* (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 Tajjar 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.); רָעַס ist, wie das arab. *hāfir* Huf zeigt, das eig. Wort von des Rosses ungeduldigem Aufwühlen der Erde (von wo aus es dann wie v. 29 *rimari, scrutari* bed.), רָעַס ist das Blachfeld als Wahlstatt, denn die Schilderung gilt, wie nun immer deutlicher wird, dem Kriegsgroß. Das V. רָעַס (רָעַס) hat hier seine Wurzelbed. *exsultare* (vgl. *σκιρτῶν* vom Fötus und noch näher das oben erwähnte *شاش med. O.*, welches heftige Bewegung bed.) und da es zudem רָעַס, nicht רָעַס heißt, so ist nicht zu übers.: es freut sich der Kraft, sondern: es hüpf auf oder gebart sich froh in Kraft, LXX γαυριῶ ἐν λαχῶν. רָעַס Rüstung 20, 24 bed. hier 21^b meton. die gerüstete Feindes-schaar, רָעַס 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. רָעַס (Nebenform zu רָעַס) nicht vom Blinken der Pfeile des Köchers (רָעַס לִשְׁתֵּי לַחֵב וּבְרִיק wie ein alter jüd. Ausleger sagt, den Heidenheim notirt hat), sondern vom Klirren des Köchers, wie arab. *ranna, ranima* vom Schwirren des Bogens beim Abschneiden des Pfeiles; רָעַס (Spr. 1, 20. 8, 3) statt רָעַס vocalisierend würde man der Sprache ein dialektisch (s. Ges. *thes.*) verbürgtes Wort entziehen. Zu 24^a vgl. sich das arab. *illahama-l-farasu-l-arda* es schluckt ein das Roß die Erde, wov. *lahim, lahim* Schlucker = Schnellläufer; so hier: mit stürmischem Ungestüm und zorniger Ungeduld (רָעַס וְרָעַס) 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 (רָעַס Intens. von רָעַס wov. רָעַס das wasserschlüpfende Papiergras), vgl. Catulls (35, 7) *viam vorabit*; ein etwas anders gewendetes Bild ist *nahaba-l-arda* 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 Aeschylus *Septem* 375: ὄστις βοῆν ἀλπιγγος ὀρμαίνει (Herm. ὀρμαίνει) μένων (den Ruf der Drommete ungeduldig erwartend), רָעַס bed. hier Festigkeit beweisen im nächsten physischen Sinne (Bochart Rosenm. u. A.): es hält nicht Stand d. i. läßt sich nicht halten, wenn (רָעַס *quam*) der Hall des Schlachthorns d. i. wenn dieses hallt. רָעַס ist das Signalhorn

1) Ebenso Mahābhārata 5, 2978: und die Rosse schlürften den Weg, angetrieben vom Wagenlenker, als ob sie Luft verschlängen, s. Petersburger Wörterbuch unter *ham* schlürfen (*a-ham* einschlürfen). Vgl. die Bilder: sein Fuß ist Wind, sein Huf ein Ambos etc. DMZ IX, 596. Auch *صراط* erklärt Beidāwi zu Sur. 1, 9 von der Absorption des Raumes, und hieher gehört auch *لحم* als Bez. des Weges.

bei Einberufung des Heerbanns z. B. Richt. 3, 27., bei Sammlung 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 (קָרַן in Reichlichkeit d. i. Jedesmaligkeit = *quotiescunq̄ue*) 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 in-voraus) das bald vernehmbare donnernde Commando der Heerführer (שָׁרִירָה 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 empör 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 קָרַן 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, Hoch-

auffliegende (vgl. *נָסַע* erheben, vorwärts streben und *נָסַע* die Flügel zum Fluge erheben). Das *חִי* (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 קָרַן 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 *περοσφύσσωσιν ὡς ἀετοί*).¹ So wird denn die Pointe der Frage in קָרַן 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 einheimi-

1) Uebrigens bed. אָבֵרָה die Schwungfeder und אָבֵרָה den daraus zusammengesetzten Fittig (viell., da talm. אָבֵרָה Flügel und Glieder *artus* bed., von אָבֵרָה = אָבֵרָה zertheilen, gliedern); die Deckfedern heißen אָבֵרָה.

scher Thierbilder mit dem Adler, dem König der Vögel, geschlossen. Er heißt קָרַן von קָרַן *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. ἄξ.*, näm. den Gold- oder Steinadler (*aquila chrysaetos*) 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 קָרַן) auf dein Geheiß . . .; das Erstere ist hier natürlicher. קָרַן ist wie 1 S. 14, 4 die Felsenzacke (mit Verkürzung des קָרַן in קָרַן wie Dt. 32, 24, s. Heidenheim zu d. St.); das an zweiter Stelle dem קָרַן sich unterordnende קָרַן (von den Originallexx. auf *masada* zurückgeführt) den hohen Hügel und den Berggipfel. Die seltsame Form קָרַן (sie saugen oder schlürfen) erklärt sich nicht als Verkürzung aus קָרַן, diese Abwerfung des letzten Consonanten des Quadriliterums ist möglich, aber weder läßt sich ein *V. קָרַן* in

der Bed. saugen nachweisen (s. zu 16, 11. Ps. 8, 3) noch läßt sich קָרַן vergleichen, welches die Bed. ‚trinken‘ gar nicht hat;¹ dagegen bed. קָרַן schlürfen und statt קָרַן wird die Iterativform dieses קָרַן vom Dichter beabsichtigt und also mit Ges. Olsh. u. A. קָרַן 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 wunderseltam, aber bewunderungswürdig, scheinbar widersinnig, in Wahrheit aber planvoll weise in der Naturwelt.

[Da erwiderte Jahve dem Ijōb und sprach:]

40, 2 Will nun hadern mit dem Allmächtigen der Tädler!
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. קָרַן ist *inf. abs.* wie קָרַן Richt. 11, 25., hier statt des Finitums der reine starre Ausdruck der um so schärfer hervorgehobenen und barscher verurtheilten Handlung; absichtlich wird Iob nicht angedet, dem *inf. abs.* folgt

1) Das hie und da verglichene arab. *كَل* 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: יסור (n. d. F. גבור, גבור) 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 יעניי auf die Gewissensfrage 2^a, 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 Ijōb Jahve und sprach:]

4 Sich 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 trafe 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 (פעם) versch. von שניי ein zweites Mal) ist, distichisch vertheilt, s. v. a. zu wiederholten Malen. In אעניי fehlt der Begriff des 'wiederum'; Hitzigs Conj. אעניי (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 stößt 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 שרי יעניי, 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 מכיר אלוהי, 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 Gemüth 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 שרי יעניי insofern ein, als er ihm wirklich antwortet, und schon daß dies geschieht und daß es, obwohl aus dem Sturme heraus, doch nicht in niederzwingender, die beleidigte Majestät rächender, sondern überzeugender, liebevoll 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 lichterem Augenblicken sein Glaube vorausgesehen 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 buffertigen Anerkennung seines verdunkelnden Urtheils über das göttliche Verhängnis und seines Rechtsens 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-

tes, 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 verstündigt, 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 wunderseltamer 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 geöthigt 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 Ijjob 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 verstündigt, so verdammen sie gleich die ganze Person mit Haut und Haar, lassen an ihr nichts Gutes — Gott aber scheidet Gütes 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 bekanntesten 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 gürt' 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 *אִתִּי* (nicht *בְּיָדִי*) 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 9^a 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. — besitzt 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 wähen scheinst, die Welt gerechter regieren zu wollen, wenn du sie zu regieren hättest? כָּאֵלִי ist *comparatio decurtata*: gleich Gottes Arm. יִבְקֹלֶנּוּ בְּמַרְוֵהוּ ließe sich verbinden: ihm gleichen Rufes; die Uebers. folgt den Accenten (ובקול Mugrasch), וְרִימֵם בְּקוֹלֵי ist ebenso sagbar wie וְרִימֵם בְּשִׁפְטוֹ 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 Hälfte dir schafft deine Rechte.

Er soll einmal den Ornat des Königs der Könige anlegen und seinen Zorn über Stolz und Frevol zu deren gänzlicher Beseitigung ergehen lassen. Für עָרָה (anlegen) hat Ps. 104, 1f. vgl. Jes. 59, 17 sinnverwandtes, aber wurzelverschiedenes עָטָה (umhüllen). Dem üblichen Wortpaar יִדְרֵךְ יִדְרֵךְ stellt der Dichter in יִבְרָה ein gleicherweise alliterirendes an die Seite. וְיִפְרֵץ (vgl. 37, 11) bed. *effundere, diffundere* wie arab. *afāda*, עָבְרוּהוּ oder nach der LA Ben-Aschers wie Ps. 7, 7 ist die Verbindungsform von עָבְרוּהוּ 21, 30. Die Wiederaufnahme 12^a 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 יָרַם גָּאָה Prunkhafte („Form des *nimum* und darum dann *vitium*“ Hitz.) und Erhabne bei Jes. c. 2, wo auch das וְיִפְרֵץ seine Parallele hat (Jes. 2, 10). Nicht minder aber erinnert 14^b an Jes. 59, 16. 63, 5 (vgl. Ps. 98, 1), Jesaia I u. II haben gleiche Bez. zum B. Iob. Das ἀπ. λεγ. ἰδὲ (ἰδὲ) ist hebräoarab., *hadaka* bed. wie *hadama* einreißen, niederreißen, hier mit יָרַם so daß sie da wo sie stehen zusammenstürzen. Bei וְיִפְרֵץ (v. 11) arab. arab. ist an die Unterwelt, eingeschl. das Grab, gedacht, vgl. arab. *mat-murāt* Souterrains); וְיִבְרָה bed. wie IV حَبَسَ in Bande legen“ (wov. حَبَسَ

Ort des Einschlusses, Gefängnis). Dillm. vergleicht aus Hen. X, 5: καὶ τὴν ὄψιν αὐτοῦ κόμασον καὶ φῶς μὴ θεωρεῖται — der mit Beginnende, abschließende 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 Behemoth,
Den ich geschaffen mir dir:
Gras wie das Rind frist 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 Barron von Eisen.

Der Name בְּהֵמוֹת (nach Art der in die Abstractivendung hinterspielenden intensiven Plur. בְּהֵמוֹת, בְּהֵמוֹת bez., hebr. gedacht, das Vieh κατ' ἔξ. 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 בְּהֵמוֹת בְּקִיּוֹת Plumpheit und Stumpfheit, Jes. 30, 6 בְּהֵמוֹת נִיב 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, *فارس البعير*, 'Wasserpferd' bei Damiri, ital. *bomarino*, engl. *seacow*, wie äg. *p-che môu* (Wasserochs) — ein freilich nicht belegbarer, von Jablonski nur aus בְּהֵמוֹת erschlossener Name; hieroglyphisch heißt das Nilpferd *apet*, es wurde göttlich verehrt, unter den Ruinen von Theben ist ein Tempel der *Apet*.² In 15^b bed. עָמָן 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 frist קָמָן grünes Gras wie ein Rind; daß er noch lieber Fruchtfelder plündert — im Arab. bed. *chadir* insbes. die grüne Gerste — versteht sich hienach von selbst. Nichts desto weniger hat er riesige Stärke, näml. in seinen feisten Lenden (מְרִירָה v. מְרִירָה dauerhaft, stark, fest s.) und in den Flechsen (שְׁרִירָה 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 rückwärtsweise — 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 *menat* genannt.

3) Anders *Welzst.*: „Die שְׁרִירָה 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; קָפִץ ist hebräo-arabisch, gerade von Biegung des Holzes (*el-'ūd*) ist חֲפִץ ein übliches Wort, verw. *حَفْص*, sonst nur von Beugung = Neigung (vgl. קָפִץ wollen mit *صَب* ausgießen = *verser*), hier aber einmal in seiner Grundbed. (Trg. קָפִץ, 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 מָרָר 17^b Ein Wort mit dem arab. *fachid* Schenkel sein, wie auch Arabs übers.: *'urāku afchādihī* (die Adern oder Stränge seiner Schenkel); das Trg., hier das Textwort beibehaltend,² hat Lev. 21, 20 קָפִץ für אָשָׁף und versteht auch hier die Hoden; wir erkl.: die Sehnen (s. über קָרַר 10, 11) seiner Dickbeine oder Keulen³ sind verschlungen, nämlich nach Art verschlungener Weinstockranken שְׂרִיגִים.⁴ Warum ist aber קָרַר vocalisirt und

Träger des thierischen Leibes = *arkān el-bān*, näm. die Knochen der מַרְגִים 16^a zus. mit den zwei Schulterblättern. Das arab. *sarīr* ist dasj., worauf eine Sache sich stützt oder ruht, worin sie feststeht oder sich bewegt. *Neswān* (Bd. I, 280) sagt: „*sarīr* ist die Unterlage, worauf eine Sache festsetzt“ und der *sarīr er-ra's*, sagt ders., ist der „Ort, wo der Kopf im Nacken festsetzt.“ Der *Kāmas* bringt dieselbe Bed. *primo loco*, was beweist, daß sie allgewöhnlich; darauf im Allgem. مَضْطَاح, 'Stützort einer Sache'.

1) Das mit קָפִץ zu vergleichende חֲפִץ bed. 1) niederliegen an einem Orte (*subsidiere*); niedergedrückt s. (vgl. *el-ard el-chāfida* der niedrig gelegene Acker); niedergebeugt s. zu etwas, *propensum esse in aliquid* (קָפִץ). 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. Fējād Scheich von Fik in Gōlān die nahe Bergfestung *el-Hoṣn* besuchte, ritten wir an Fējāds 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 altersschwachen Ochsen, noch sind sie die Mitgift einer Wittve (die bei ihrer Wiederverheirathung nur ein Paar schwache elende Rinder von ihrem Vater oder Bruder mitbekommt);

sondern es sind عَوَالِيل Kalben (3—4jährige Stiere) mit stramm gehobenen Schweifen (*wadujūlūhīn muḥāsmāra*, מִקְשָׁר מִקְשָׁר ein potenziertes קָשָׁר oder מִקְשָׁר [vgl. שְׁלֵאָן 21, 23]). *Wetzst.*

2) Ein anderes Trg., welches גְּבִרְיָה וְשַׁעֲבוּרֵי penis et testiculī ejus übers., s. Aruch s. v. שַׁעֲבוּ (großhodig s.).

3) Nach Fleischer bed. *fachid* eig. Dickbein (= Schenkel) von der *Vfach* mit der allgem. Bed. des Aufgeblasen-, Aufgeschwollen-, Dickseins.

4) Bei der Wahl des Wortes שְׂרִיגִי schwebte dem Dichter unzweifelhaft die *musāgarat ad-dawālī* (von שָׁרַג = שְׂרִיג „das Verschlungensein der Weinstöcke“ vor, vgl. DMZ XI, 477: „Allenthalben schwingt sich in diesem reizenden Erdenwinkel (der *Gāta*) die sich selbst überlassene Rebe in vielfachen, oft

nicht קָרַר (wie z. B. שְׂרִיגִי)? Entweder nach aramäischer Weise wie z. B. מְפִיחֵי Dan. 4, 9 (mit אֲשָׁרֵי hat es eine andere Bewandtnis), oder vielmehr regelrecht als Du. (wie מְפִיחֵי) von קָרַר (wie מְפִיחֵי), gleich passend bei der Bed. *femora* wie *testiculī*. Auch מְפִיחֵי 18^b ist hebräo-arab.; denn مَطَّل bed. schmieden oder eig. schmiedend (hämmernd) strecken und dehnen, eine sec. Bildung von מַל *tāla* lang s., wie *mākuna* von *kāna*, *madana* von *dāna*, *massāra* (eine befestigte Stadt anlegen) von *šāra*, meist (wenn nicht immer) durch Vermittelung solcher Nmm. wie *mākān*, *medīna*, *mišr* (= מִצְרַיִם), also im vorliegenden Falle durch Vermittelung eben dieses *metāl* (= *metāl*¹), obwol sich מְפִיחֵי auch mit Fleischer als direkte Fortbildung der *מ* (מִ) dehnen, strecken ansehen läßt.² מְפִיחֵי ist Ein Wort mit *μέταλλο* (Metall), eig. Eisen in Barren oder Stangen, also Metall in bearbeitetem, obwol noch nicht verarbeitetem Zustande.³ Seine Knochen wie Röhren von Eherzem (Erz), seine Gebeine (מְפִיחֵי das mehr aram. Wort) wie geschmiedete Eisenstücke — welche treffende Abbildung des verhältnismäßig dünnen aber eisenfesten Knochengerüsts, 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 umfaßt ihn die Weiden des Baches.
- 23 Sich übt Gewalt der Strom, es erzittert nicht,
Bleibt wohlgenut, 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 Behemoth 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 *Neswān* Bd. I, 63 sagt: „מְפִיחֵי ist s. v. a. מְפִיחֵי, nämlich das in die Länge Gehämmerte, von Eisen und andern Metallen gebraucht; und מְפִיחֵי sagt man von einem Eisenstücke, das gehämmert wurde, um es zu strecken.“ Das V. מַל kann als eine Verschmelzung der *מ* (מִ) *מַל* (מַל) vgl. מִשָּׁל und מִשָּׁל beduinisch: lange Schritte machen) mit der *מ* (מִ) lang sein betrachtet werden. *Wetzst.*

2) Von dieser Wurzel מַל stammt מַל V. sich strecken, מַל er hat ihn mit Versprechungen hingehalten; מַל regnen d. i. in langen Strichen herabfallen.

3) Ibn-Koreisch bei Pinsker, *Lickute* p. קִנָּה, erkl. es ungenau durch *sebitat hadid*, was ein geschmolzenes und geformtes Stück-Eisen bed.

großartigsten Geschöpfe eines, *un chef d'oeuvre de Dieu* (Bochart), **רִשְׁוֹן** nicht wie Spr. 8, 22. Num. 24, 20 von Priorität der Zeit, sondern wie Am. 6, 1. 6 des Rangs. Der Art. in **רִשְׁוֹן** 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 Partic. weder eigentliches Nomen ist noch wie etwa *ὁ γεγραμμένος* 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 Behemoth sein Gottes-Schwert reichte, sondern (weshalb **וְ** absichtlich fehlt) daß Er sein (des B.) eigentümliches Schwert heranbrachte d. i. beschaffte, näm. die riesigen übereinanderstehenden Schneidezähne mit denen es die Fluren wie mit der Sichel abweidet: *ἀρούρησι κληρῆν ἐπιβάλλεται ἀρπην* (Nicander *Theriac.* 566), *ἀρπη* ist eben das sichel-förmige äg. Schwert (*harpu* = **חַרְבִּי**). Dillm. liest nach Bötch. **רִשְׁוֹן** 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 ἐγκατακαίεσθαι ὑπὸ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ*, mit Bezug auf solche Fabeleien wie sie sich an Ps. 104, 26 knüpfen. Die Schilderung ist naturwahr. Der B. ist näm. (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.). **בַּל** ist s. v. a. **יְבֵל** wie assyr. *abal* (*habal*) Sohn in *bal* verkürzt wird, vgl. arab. *baul* Erzeugnis v. *bāla* zeugen, *aballa* Frucht (eig. Samen *bulat*) tragen. ¹ Wie harmlos und, wenn man es nicht angreift, ungefährlich das Thier ist, malt 20^b; **שָׁ** dort, näm. 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 **נִכְסֵי הַצֵּל** und 22^a Abulw.: **يَغْطِيهِ الضِّلْ مِظْلَالَهُ**: **الضِّل**, richtiger **الضِّل**, durch *es-sidr el-berrī* 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. *nūṣfer*, *linūfer*, *benūfer*, *nūfer*, in Aegypten auch *bischmin* und bildlich die „Braut des Nil (**عروس النيل**)“¹. Daß das Wild der Steppe den Schat-

¹) Ob **בְּלִי** 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 trockenens, aus Gerstenkörnern bestehendes Futter“ Gegens. des heutigen *jahūss* (**חֲמִשָּׁה**) „er gibt grünes, aus grünem Gras oder grüner Gerste *hasīs* 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 **צִלְלִים** wie **שִׁקְמִים** von **שִׁקְמָה** gebildet Olsh. §. 148^b, der einzelne Baum hieß viell. **צִלְלָה** (= *ضالّة*) wie **שִׁקְמָה** (Ew. §. 189^b). Mit 21^b trifft Ammianus Marc. XXII, 15 zus.: *Inter arundines celsas et squalentes nimia densitate haec bellua cubilia ponit.* **צִלְלִים** mit Chatef-Pathach wie **צִלְלִים** Sach 11, 3. **צִלְלִים** und **צִלְלִים** Neh. 12, 36. **רִבְבוֹת** Num. 10, 36 u. dgl. (s. Ben-Ascher in Heidenheims **משפטי השערים** 53^b), das flecirte **צִלְלִים** ist Appos. des Subj.: es decken ihn Lotusbäume als sein Schatten (ihn beschattend). Auf Wiedergabe des doppelten Lautspiels v. 22 muß die Uebers. verzichten. **וְ** 23^a auf etw. Mögliches hinweisend gewinnt wie 12, 14. 23, 8. Jes. 54, 15 fast die Bed. einer Bedingungsartikel; **וְ** (aus **וְהוּא**) und **וְהוּא** sind, ein und dasselbe Wort mit dem zu Grunde liegenden Demonstrativstamm *han* (*hā*).² Dem V. **שָׁ** gibt Hitz. im Hinblick auf **عسق** zutreffend die Grundbed. *exorbitare*. Der Arabs übers. treffend **ان طغي النهر**, denn **طغى** bez. ganz so wie **יָשַׁם** 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 Behemoth aber, der im Wasser so gut leben kann als auf dem Lande, setzt das nicht in Schrecken **וְהוּא** **צִלְלִים**, 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 **וְהוּא** vor, welcher der Scene nicht zu fern lag, da alle Wadi's in

¹) Der **ضال** oder *Dām*-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 *Dām*-Palme *Hyphaena thebaica*], heißt gegenwärtig *sidra* coll. *sidr*, und seine Frucht, ein kleiner gelber Apfel, *dāma* coll. *dām*, vielleicht „der nicht endende, perennirende“, weil der des Jahres zweimal tragende Baum niemals leer von Früchten ist. In Aegypten heißt seine Frucht *nebk* (**נֶבֶק** nicht *nibk* 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 *Wādī's-sidr* auf dem jüdischen Gebirge habe ich mehrere ungewöhnlich große Stämme gesehen. Nach einer Mittheilung des Afrikareisenden Prof. Hartmann gibt es auf der Nilhalbinsel *Sinār* Wälder von *Sidr*-Bäumen 2—3 Tagereisen groß. Der *Kāmūs* 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 — *Neswān* (Bd. II, 192) sagt: „*dāla*, coll. *dāl*, ist der wilde *Dām*-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 *nebk* oder in mehr türkischer Aussprache *nebek*. Die Frucht heißt in der alten Sprache *mukl*, und *mukla* 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 *Wadi el Meddan*, der Grenzfluß zwischen dem Lande *Sunét* und der *Nukra*-Ebene) in ihn ergießen; *נַיִן* bed. hier nicht den (im Gebirg entspringenden) Strom im Allgem., der Name ist nicht seiner geogr. Bestimmtheit entkleidet, sondern exemplifizierender Ausdruck; ob der Dichter daneben mit *נַיִן* auf den *גִּירֵן* 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, 28^a): 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 offene Gewalt noch die List, die man bei andern Thieren mit Erfolg anwendet, reicht aus, um sich dieses Ungetüms zu bemächtigen. Gewöhnlich faßt man *מִקְשֵׁי* gleich *מִרְיָם* Jes. 37, 29. Ez. 19, 4 oder doch den durch diese hindurchgezogenen Seilen, aber daß *מִקְשֵׁי* ein mit Eisenring versehenes Leitseil oder vorn mit einer Harpune versehenes Fangseil bedeuten könne, ermangelt aller Wahrscheinlichkeit. Auf die Beschreibung des Nilpferds¹ 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 er an dich viel Flehens richten,
Oder reden zu dir Schmeicheleien?
28 Wird er ein Bündnis schließen mit dir,
Daß du ihm 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. Stäck. 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 *בְּרַמְתָּ* so auch der *לֵיָן* nicht gleich andern Land- und Wasserthieren fangbar ist. In 3, 8 bedeutete *לֵיָן* 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 *מִיָּן*, 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 amni* 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 älteste Sprache nicht, auch die talmudische behilft sich mit *קרוקודילוס* = *κροκόδειλος* (d. i. *lacerta crocea* = *viridis* Herod. 2, 69), *לֵיָן* ist Gattungsnamen gewunderner und länggestreckter Ungetüme. In *מִיָּן* scheint der Dichter auf den ägyptischen Namen des Thiers anzuspähen. Es heißt näml. koptisch *p. emsah*, hierogl. (ohne Art.) *msuh (emsuh)*, nach Lauth als „aus dem Eie (*suh*)“ gekrochenes Thier.¹ In 25^b 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; 25^b bringt nach was geschehen muß, damit das *מִיָּן* 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 (*מִיָּן* Trg. *מִיָּן* Dorn = Stachel mit Widerhaken) durch Kiemen oder Nase, dann ziehen sie eine Binsenschnur (*סִנְסִנָּה* Babr. VI, 15) hindurch, um sie so angebunden im Flusse einzusetzen. „Zum ewigen Sklaven“ 28^b will sagen: wie der Hausthiere eines. Unter *צִפְרִיר* 29^a ist schwerlich *צִפְרִיר* 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 (*צִפְרִיר* 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 Speißen seine Haut
Und mit Fischharpunen seinen Kopf?

1) Arabisirt *قَمِيح* (vgl. auch *قَمِيح* = *κροκόδειλος* bei Herodot); das medicinische Lexikon *Mälajesä* nennt das Krokodil, wie mir Wetzstein mittheilt, *wawal el-ma'i (el-bahri, en-nili)* den Wasser- oder Fluß- oder Nil-Wawal, vgl. über die syr. Namen Fleischer zu Levy's Chald. WB I, 425.

2) Der neuere Hebraismus sieht *צִפְרִיר* als Namen der Schmetterlinge an, wofür merkwürdiger Weise der uns bekannte semitische Sprachschatz kein Wort hat; auch das arab. *فراشة* 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. *صنف* Species, insbes. auch Gewerke-Art), deren zünftige Mitglieder *הַפִּיִּשִׁים* (versch. von *הַפִּיִּשִׁים*) heißen. Ueber *פִּיִּשׁ* mit *עַל* des Handelsobjects s. zu 6, 27. LXX *ἐπιτοῦνται* nach 2 K. 6, 23, wozu aber *עַל* nicht paßt. *פִּיִּשִׁים* sind Phönizier und dann geradezu Handels- oder Kaufleute, hier *cetarii* (vgl. zu Ez. 17, 4., assyr. *hanu* 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 *בְּשִׁבִיר* mit spitzen Schießwaffen (arab. *sauka* Dorn, Stachel, Speiß) oder mit Fischharpunen (*צִלְצִל* vom Schwirren *צלל* *צליל* inf. *צליל*, die Infinitivform der Schallwörter, wov. z. B. *צל* *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. *הַפִּיִּשׁ* ist Pausalform von *פִּיִּשׁ* (einmal *tdsp* Spr. 30, 6) mit *a* aus *ē* (urspr. *ē*) wie 19, 10. Richt. 19, 20. Das Suff. von *הַפִּיִּשׁ* geht auf den Angreifer, nicht obj. auf das Thier (die Hoffnung die er sich darauf macht); *נִקְטְלוּ* 41, 1 ist *3 pr.* wie *נִקְטְלוּ* Jes. 53, 7 (wo daneben auch die Participial-Betonung als *Mitra* in Codd. vorkommt); Fürsts Concord. führt es als *part.* auf, aber die dabei voraussetzende Participialform *נִקְטְלוּ* neben *נִקְטְלוּ* und *נִקְטְלוּ* ist weil sie mit der *3 fem. praet.* zusammenfiel ungebrauchlich, während im Plur. häufiger als *נִקְטְלוּ* als *נִקְטְלוּ* (nur einmal am Versschluß Ezr. 8, 25) gesagt wird. *הַפִּיִּשׁ* 1^b ist dem Sinne nach s. v. a. *הַפִּיִּשׁ* indem die Frage: man wird doch schon . . ? sich mit „Freilich ja“ beantwortet (vgl. 20, 4). *הַפִּיִּשׁ* (nach Ges. Ew. Olsh. Sing. mit dem bei der Grundform *הַפִּיִּשׁ* nahe liegenden Pluralsuff. ohne Pluralbed. oder, was wahrscheinlicher, vom Plur. *הַפִּיִּשׁ* mit Singularbed. wie *פִּיִּשׁ*) geht auf das Krokodil und *הַפִּיִּשׁ* (nach bezeugter LA *הַפִּיִּשׁ* = *הַפִּיִּשׁ*) 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 verfaßt 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 verhasste 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 Behemoth 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 entgegentreten, 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* 2^a ist nicht geradezu s. v. a. *אֵין*, sondern der Satz ist exclamativ. *Chethib*, *Keri* ist die paläst. LA, umgekehrt die babyl.; die verbürgte Textlesart (meist ohne *Keri*) ist *יִעָרֵי* v. *עֵרֵי* in transit. Bed. (*ἐξίστην*), wie *עֵרֵי* 42, 10 vgl. 39, 12 und viell. *עֵרֵי* 31, 15., oder auch *Pil.* zusammengezogen aus *יִעָרֵי* (s. zu 31, 15). In grundtextgemäßer, von LXX abweichender Wiedergabe wird 3^a von Paulus Röm. 11, 35 verwendet. Passender als *τις προσέδοκεν μοι* läßt sich nach *הַפִּיִּשׁ* nicht übers., denn der Sinn des *הַפִּיִּשׁ* bestimmt sich nach *הַפִּיִּשׁ*: zuvorkommen, näml. durch entgegengebrachte Gaben (arab. *akdama*, vgl. *קָדַם* Mi. 6, 6 u. 8., das Correlat zu *קָבַל* Entgegennommendes aufnehmen). Anders LXX: *ἢ τις ἀντισθησεται μοι καὶ προμενέι*, wonach Merx *הַפִּיִּשׁ*; aber bei dieser Zurechtstellung wird 3^b außer allen Zus. gestellt. *הַפִּיִּשׁ* 3^b ist *ist* 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 Nilkrokodil: „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: חָרָה 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 *Keri* בִּי setzt fragende Fassung voraus: Ihm sollt' ich schweigen von seinen Gliedern (בי 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. חָרָה (einmal 11, 3 schweigen machen) hier wie gew.: verschweigen; בְּדִי wie 18, 13. בְּדִי bed. Sachverhalt, Thatbestand, wie דְּבָרֵי Thatsachen Ps. 65, 4. 105, 27. 145, 5. חָרָה für חָרָה ist allerdings bedenklich; Ew. vergleicht חָרָה Maß, Hitz. mit Schult. حَين Zeit *καιρός*, aber weder ist von jenem aus die Bed. Ebenmaß, noch von diesem aus die Bed. Rechtzeitigkeit (*opportunitas*) = Schicklichkeit zu gewinnen, wogegen חָרָה = חָרָה (Grundform *hinn*) Grazie χάρις recht wol zierliche Regelmäßigkeit bed. kann. חָרָה ist Ausrüstung Richt. 17, 10 durch Schichtung oder Fügung des Einen zum Andern. לְבָשׁ Bekleidung haben wir „Panzer“ übers., was das arab. *libās* gew. bed.; חָרָה ist nicht sein Gesichtspanzer (Schlottm.), was חָרָה heißen müßte, sondern חָרָה ist die dem Betrachter zugekehrte obere oder vordere Seite (vgl. Jes. 25, 7), wie arab. *خارج*, (Fleischer, *Glossae* I, 57). Das „Doppelte seines Gebisses“ (חָרָה 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 Kimladen (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 חָרָה *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. חָרָה 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 חָרָה passend an. חָרָה ist dazu Acc. der Weise: geschlossen (jedes einzelne) durch fest anschließendes und also fest verschließendes Siegel. LXX sonderbar *ὡσπερ σφραγίδος λίθος* d. i. Smirgel. חָרָה 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. חָרָה 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 חָרָה d. i. eine Ausrüstung, auf welche das Thier stolz sein darf. Umbr. faßt חָרָה mit Boch. = חָרָה Rücken. Ebenso Hitz. hier wie auch Spr. 14, 3., aber wenn Erhebung 22, 29 und Selbstüberhebung 33, 17 חָרָה heißen kann, so ist doch umgekehrt חָרָה für חָרָה Leib, Rücken 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 Früthroths Wimpern.
- 11 Aus seinem Munde fahren Fackeln,
Feuerfunken entsprühn ihm.
- 12 Aus seinen Nüstern geht Rauch hervor
Wie von siedendem Topf mit Binsen-Feurung.
- 13 Sein Athem facht Kohlen an,
Und Flammen gehn gern 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. חָרָה ist für „niesen“ das übliche semitische Wort (synon. חָרָה 2 K. 4, 35); חָרָה verkürzt aus חָרָה 31, 26 (vgl. 25, 5) *Hi.* v. חָרָה. Die Vergleichung der Krokodil-Augen mit חָרָה (wie 3, 9., v. חָרָה flattern, wimpern d. i. sich zitternd bewegen) oder die Fassung derselben als *εἶδος εὐσφάρον* (LXX) erinnert daran daß nach Horus 1, 68 s. *προσαδελιον δύο ὀφθαλμοί* ein Bild der *ἀνατολή* (des Aufgangs des Lichts) sind, *ἐπειδήπερ* (wahrsch. zu lesen *ἐπειδὴ πρό*) *παντός σώματος ζῶον οἱ ὀφθαλμοί ἐκ τοῦ βυθού ἀναφανονται*. Das Krokodil hat mit den meisten Nacht- oder Dämmerungsthiere 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 10^b auch anders gemeint sein. Das dritte Augenlid 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: *μυκτήρ ἐπὶ μέγα κερχρὸς καὶ πνέων πυρόδη καπνὸν ὡς ἀπὸ πηγῆς πυρός*. Daß den weitgeöffneten Nasenlöchern (assy. *nâhi-râti*) des Krokodils (Trg. מַאֲפֹרָה *faciei ejus*, wofür nicht mit Luzzatto zu Jes. 3, 17 מַאֲפֹרָה = מַאֲפֹרָה 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 בִּירוֹר (*excudere*) s. zu 21, 20. הִרְמִישׁ bed. nichts weiter als sich entwinden, hier also: entsprühen. אֲמִינִן 12^b wird von Saad. Geat. u. A. durch *kumkum* (קִימְקִים) Kessel wiedergegeben, die Neuern leiten es von אָגַם = *ajama* 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 אֲמִינִן (arab. *iggâna* Waschkessel). Das N. אֲמִינִן bed. 40, 26 Binse *σχοῖνος*, eig. Sumpfgewächs (s. Jes. 9, 13), also: gleich einem angeblasenen d. i. angefeuertem, 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 (יָרַץ, arab. *jadisu*) Verzagen, eig. Zerschmelzen,

Auflösung (הִאֲבָה v. הָאֵב = *Hi*, דֹּבֵב in haltlosen Zustand versetzen, synon. הִזְמַם), d. i. er verbreitet vor sich her aufschreckende und Reißaus machende Mutlosigkeit. Selbst die herabhängenden fleischigen Theile (בְּרִיקִי, bes. des Bauches, hängen eng zusammen אֲמִינִן d. h. sie sind nicht schlapp und schlotterig, sondern metallgüßartig ihm angegossen, ohne sich zu bewegen בִּלְ-יָמִינִם 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, schmaler und näher an einander gestellt, als bei anderen Thieren. יָצִיץ ist hier nicht wie 28, 2. 29, 6 Fut. (vgl. das Part. 11, 15) von יָצַץ, sondern Part. von יָצַץ, wie auch 16^{ab}: das Herz ist fest und unerweichbar, als ob es von gegossenem Erze wäre, hart wie Stein und zwar wie der untere Mühlstein (מִלְחָה v. מִלְחָה *falacha* spalten, zermahlen), 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 Lebensfähigkeit: die Thätigkeit des Herzens wird nicht so leicht gestört und selbst tödtliche Wunden bringen es nicht so bald zum Stillstand. מִשְׁרִי (von שָׂרָה, was sich auch Num. 24, 17 statt שָׂרָה in alten HSS findet, contrahirt aus שָׂרָה, Grundform שָׂרָה) versteht man besser in bewegtem Sinne: vor (נָתַן nach גָּרָה wie Ps. 22, 24 = מִשְׁרִי 19, 29) seinem Sicherheben, als in ruhiendem: vor seiner Erhabenheit 13, 11. 31, 23. אֵילִים (אֵילִים) ist nicht von אֵיל abzuleiten (Ew. Hitz.), sondern אֵילִים Ex. 15, 15. Ez. 17, 13 (vgl. גִּירִים 2 Chr. 2, 16., יָרִי 2 S. 22, 29), אֵילִים Ez. 31, 11. 32, 21 und אֵילִים *Cheth.* 2 K. 24, 15 sind nur wechselnde Formen und Schreibungen (vgl. 6, 27; Jos. 9, 11) des von אֵיל (אֵיל) zunächst in der Grundform *awil* (wie גָּר = *gawir*) abgeleiteten Participialadj., welches den Machtinhaber als *πρόμος princeps* bed. — übrigens ist hier אֵילִים ohne ו die besser bezeugte LA. אֵילִים 17^b hat hier die von seinem Wurzelbegriff aus (vgl. חָطִי fehlen, opp. *صاب* treffen) nächstliegende Bed.: sich selbst verfehlen d. i. die Herrschaft und Macht über sich selbst verlieren, außer Fassung gerathen. מִשְׁרִים ist abstracter Plur.: Gebrochenheit und subjectiv gemeint wie der Sing. Jes. 65, 14 vgl. הִבְרִיחַ = פָּרַח Ex. 15, 16 Trg. II und arab. *tubûr* (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. voraussetzende מִשְׁרִי „ein ihn Erreichender“ setzt sich nach unserer Denk- und Sprechweise in einen hypothetischen Vordersatz um (s. zu Spr. 18, 13. Ew. § 357^c): wenn oder wer immer ihn erreicht, wozu dann מִשְׁרִי אֵילִים es hält nicht Stand (אֵילִים mit dem *v. fin.* wie Hos. 8, 7. 9, 16 *Cheth.*) der Nachsatz ist. מִשְׁרִי ist Instrumentalis wie Ps. 17, 13. Jes. 1, 20., denn חֲרִיב ist Fem. 1 Chr. 21, 12., wie es auch hier im Nachsatz behandelt ist. מִשְׁרִי v. מִשְׁרִי = נִשְׁרַע verw. נִשְׁרַע fortschnellen, zielen, treffen bed. die Wurfwaffe, wie arab. *minza* Pfeil; diese letztere Bed. bezeugt hier das Trg. (*funda*

quae projicit lapidem), das Wort scheint aber, da קָלַע die Hand-
schleuder noch eigens erwähnt wird, das Wurfgeschöß im Allgem. oder
die Wurfmaschine zu bed. In dieser Verbindung von Angriffswaffen
ist es sehr fraglich, ob שָׂרִירָה eine Nebenform von שָׂרִירָן Panzer;
wahrsch. ist es s. v. a. arab. *sirwa* (*surwa*) Pfeil mit langer breiter
Schneide (vgl. *serifa* kurze runde, wie es scheint, birnförmige Pfeil-
spitze), also etwa die Harpune oder der eigentümlich geformte Wurf-
pfeil. „Des Bogens (und der אֶשְׁפָּרָה *pharetra*) Sohn“ ist der Pfeil. Daß
das ἀπ. γέγρο. הַרְחֵק die Keule (den Streitkolben) bed., verbürgt das
arab. *watacha* [prügeln. כִּירִירָן ist im Untersch. von חִירִירָה (dem langen
Spieße) der kurze Speer und zwar der Wurfspieß, auf dessen Sausen
in der Luft sich רֵעֵשׁ bez. Eisen achtet das Krokodil für חִבְרָן *tibn*
Häckerling; Schleudersteine verwandeln sich ihm in קָשׁ. So heißen,
hier wenigstens, nicht die stehen gebliebenen Stümpfe abgemähter Ge-
treidehalme (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 Trüm-
mer von Pflanzlichem (z. B. Splitter).¹ Der Plur. חִבְרָנִים 21^a könnte da-
durch veranlaßt sein, daß der Dichter, statt הַרְחֵק וְכִירִירָן zu sagen,
זוֹכֵרִין zu einem bes. Satze geformt hat; aber man braucht nicht zu
Ungunsten des Dichters ein solches Anakoluth anzunehmen: er ver-
bindet mit dem Prügel die Vorstellung der Prügel (Kolbenschläge),
die dem Krokodil so wenig empfindlich sind als ob es mit Strohhalmen
berührt würde. Parchons LA הַרְחֵק beruht auf Irrtum; Kimchi der
Parchon abschreibt folgt diesem wenigstens insoweit als er auf חִזּוֹ
nicht רָשַׁע, sondern חִזּוֹ (bei Parchon חִזּוֹ) folgen läßt. Das Trg.
übers. חִרִיָּה (talm. חִרִיָּה, assyr. *nargitw*) 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, חִתְרָי wie חִתְרָי 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; חִרְרָי ist
Steigerungsform zu חִרָּה (arab. *hadid* Geschärftes = Eisen), wie חִלְרָי

1) Der ägyptisch-arab. Sprachgebrauch hat hier die alte Wortbed. treuer
erhalten, als der syrisch-arab., denn in Syrien nennt man *kass* das abgeschnit-
tene, entw. noch auf dem Felde in Schwaden liegende und gegen die im Mittag
häufigen Wirbelwinde mit Steinen beschwerte oder schon auf die Tennen ge-
brachte, aber noch ungedroschene Getreide.

1 S. 17, 40 zu חִלְרָי (glatt),¹ und zudem ist die Verbindung חִרְרָי חִרְרָי
(gleich der Verb. חִרְרָי חִרְרָי 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. § 313^c
Gramm. arab. § 532). LXX ἡ στρωμνὴ αὐτοῦ ὀβελισσοὶ ὄξετε, indem
sie חִרְרָי zu 22^a herüberzieht und so übers. als ob es חִרְרָי (arab.
rifāda Unterlage *stratum*) hieße. Das V. חִרְרָי (*rafada*) gewinnt die
Bed. *sternere* von der Wurzelbed. von unten aufrichten aus (√רפ) wie
חִרְרָי 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 um-
randeten 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 Dresch-
schlitten mit seinen Eisenspitzen darüber hingefahren zu sein scheint
(Ausg. 1) — das V. חִרְרָי *sternit* legt erstere Vorstellung näher. Wie
dieses Bild, so sind auch die in v. 23 folgenden naturgetreu; Bartram,
der zwei Alligatoren im Streite sah, sagt daß ihre geschwinde Fahrt
durch die gleichsam kochende Wasserfläche bezeichnet ward. Mit
חִרְרָי Strudel, Tiefe (v. חִרְרָי = חִרְרָי schwirren, klirren; wirbeln, stru-
deln) wechselt חִרְרָי, der Nil wird noch heute von den Beduinen *bahr*
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 ὄσπερ ἔξάλειπρον) 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 Vorderbeinen² liefern Aegyptern und Ame-
rikanern ihren (unechten) Moschus. In 24^a ist der hellweiße Streifen
gemeint, den das Krokodil auf der Wasserfläche hinter sich zurück-
läßt, in 24^b ist das Bild ausgesprochen, welches den Bezeichnungen
des schäumenden Meeres mit *πολιός canus* bei klass. Dichtern unter-
liegt; חִרְרָי Greisenhaar ist dem Altertum das schönste ehrfurchter-
weckendste Weiß. חִרְרָי 25^a wird von Trg. Syr. Ar. Kimchi Hahn Dillm.
Züekl. u. A. nach Sach. 9, 10., aber mit objectivem Suff. verstanden:
Nicht gibts auf Erden Beherrschung seiner. Hitz. liest חִרְרָי einen Ge-
bieter über selbes. Aber 25^b fordort diesen Ged. nicht. Näher liegt
es, das Suff. subjectiv, nicht = חִרְרָי objectiv zu fassen. So LXX
Hier. (der aber die zwei Möglichkeiten verschmelzt: *non est super
terram potestas quae comparetur ei*) Lth. Umbr.: חִרְרָי = arab. *mit-
lahu* (seines Gleichen), sei es Flexion von חִרְרָי oder, was wahrschein-
licher, von חִרְרָי (vgl. 17, 6., wo dieses *n. act.* Gleichnisrede = Spott-

1) Auch im Arab. ist diese Nominalform steigernd z. B. *lebbān* eine über-
mäßig große Luftziegelart, woraus die Bauernhöfe gebaut werden, fast 8 mal
größer als der gew. Luftziegel, der *libna* (חִבְרָי) heißt.

2) s. Baker, Die Nilzufüsse in Abyssinien 1, 90.

rede bed., und על-עָפָר sich vergleichen, gleich s. 30, 19); auch על-עָפָר ist hebräo-arab. (s. zu 19, 25). חָפְזוֹ (wie חָפְזוֹ 15, 22 *Cheth.* apocopirt aus *asûj* oder *asûw* 1 S. 25, 18 *Cheth.*) ist begründende Apposition und לְלִבִּי-הָרָחֹק (von רָחֹק, dessen *ā* in der Flexion zu *ī*, 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 Ijôb 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 unerschöpfbar sind. Ist auch das scheinbar Widersinnigste, recht beisehen, so herrlich, so ist doch wol auch sein Leiden kein so monströses Unrecht, wie er meint — vielmehr eine planvoll entworfene חֲכָמָה, eine wolerwogene weise עֲצָוָה 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 לָקַח 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 — לָקַח zieht wie 34, 25. Jes. 26, 14 (vgl. על-עָפָר 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 קָרַעָה (*Ke'ri* ירעתי) wie Ps. 140, 13 s. zu Ps. 16, 2.²; zu dem Ausdruck ² 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 וְלִי sind Umstandssätze.

1) Ueber die anomale Punctuation אֵין-עַל-גְּבוּרָה s. Kimchi's *Michtol* 212^a und Norzi.

2) Eine von Strack notirte babylonische Variante (*Cod. Tschufukale* No. 103) ist קָרַעָה (mit der Bemerkung וְהוּא טוֹב לַעֲנִיךָ, 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 ist's 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 אֲשַׁאֲלֶיךָ יְהוָה וְתוֹרַתִּי יִשְׁמַעֲנִי 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 (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. אֲשַׁאֲלֶיךָ hat wie 7, 16. 36, 5 ein hinzuzudenkendes Obj., hier sein bisheriges Verhalten. יָרַח 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 spezieller 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, hinwegdenken. 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 Einschiesel, 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 רָסָן 41, 5 das Gebiß als Zahnwerk und 30, 11 als Zügel bed., daß יָיָהּ 41, 17 die Erhebung und 13, 11. 31, 23 die Erhabenheit, daß der Schrecken 41, 25 יָרָהּ und 6, 21 יָרָהּ heißt, solcherlei angebliche Differenzen sind doch im Grunde keine. Auch stilistisch Fremdes ist so gut wie nicht vorhanden, denn daß בָּל 41, 15 und mit dem Finitum verbundenes בָּלִי 41, 18 sonst im Buche nicht vorkommt, kann zufällig sein; בְּלִי־מָוֶט als Ausdruck der Unbeweglichkeit war ein dem Dichter sich ungesucht anbietender poetischer Ausdruck. Auch יָרָהּ 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 לִיָּהּ und nicht, wie sich nach 7, 12 erwarten ließe, רִיָּהּ 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 רִיָּהּ so wenig als לִיָּהּ (vgl. 3, 8) ausschließlicher Name des Krokodils, der Dichter hatte die Wahl und bevorzugte den Namen לִיָּהּ als den in naturgeschichtlichem Zus. angemesseneren. Es ist in dem Abschnitt von den zwei Ungethümen 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. בָּרִים Glieder 41, 4. 18, 13.; בָּצֵה Sumpf 40, 21. 8, 11.; הָרָהִל erstrahlen lassen 41, 10. 31, 26.; כִּירָה Handel treiben 40, 30. 6, 27.; הִתְקַבְּרָה sich fest aneinander schließen 41, 9. 38, 30.; הִתְקַבְּרָה aus den Fugen gehen 41, 9. 4, 11.; הִתְקַבְּרָה 40, 18. 41, 19 wie 20, 24. 28; 2 vgl. 6, 12.; בְּנֵי שָׂרָף 41, 26. 28, 8 vgl. auch צִנְהָ 41, 25 mit צָפַר 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 Bekanntheit 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 Einschiesel 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 Behemoth weder mit offener Gewalt noch mittelst gelegten Hinterhalts bemächtigen kann und wenn er einmal einen Angriff auf den Leviathan versuchte lebenslanglich daran gedenken und es fernerhin bleiben lassen würde. Daß gerade 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, hem. Zückler 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 sehnüchtigste Wunsch, dessen Gewährung er da gehofft hat wo sein Glaube unter der Asche hervorbrach, ging auf Schauen Gottes des sich zu ihm bekennden, 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: *עָנָה עֵינַי רָאִיתִי*, seine Gotteserkenntnis 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 Ijōb geredet hatte, da sprach Jahve zu Eliphas aus Thēman: Entbrannt ist mein Zorn wider dich und deine beiden Freunde, denn ihr habt nicht bezugs meiner Richtiges geredet wie mein Knecht Ijōb.* Die Conj. *יַעֲבִירִי* ist dadurch ausgeschlossen, daß das Obj. der Rede bereits durch *אָלַי* (LXX falsch: *ἐνώπιόν μου*) ausgedrückt ist. In *יַעֲבִירִי* liegt Iobs verhältnismäßig größeres Recht. Der Sieg Jahve's über Iob ist nicht auch der ihre. Sie haben, um nur Gottes Gerechtigkeit aufrechterhalten 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 Ijōb und bringt ein Brandopfer für euch dar, und Ijōb mein Knecht bete über euch, nur seine Person werde ich günstig aufnehmen, daß ich euch den Wahr nicht entgelten lasse, denn ihr habt nicht bezugs meiner Richtiges geredet wie mein Knecht Ijōb.* Schlottm. übers. wie Ew. *יַעֲבִירִי* Aufrichtiges und versteht es von Iobs innerer Wahrhaftigkeit im Gegens. zu den Reden der Freunde wider besseres Wissen und Gewissen. Aber diese Bed. hat *יַעֲבִירִי* 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 *אֱמוּנָה*“ (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 ersuchte 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 *יַעֲבִירִי*. 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 *רְשָׁעִים*, 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 Veründigung eine schwere, und bei diesem Opfer, welchem die doppelte Sieben den Stempel höchster Feierlichkeit gibt, soll Iob mit priesterlicher Fürbitte für

sie eintreten — ihm 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. *כי אם*, 'denn nur', aber daß *כי* hier in doppelter Function einmal für zweimal stehe, läßt sich durch Stellen wie Ps. 11, 3 (wo *כי* = *עַלֵּן*) Dt. 12, 14 (wo es asyndetisches *non nisi, 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 *לְבַלְלָהּ* (ganz so wie Gen. 19, 21) Gott unter *בְּקָרָהּ* eine etwaige eigene meine („so daß ich nicht eine Übereilung an euch begehe“) — das gibt einen für Israel. Gottesbewußtsein unmöglichen Anthropopathismus. *בְּקָרָהּ* Wahnwitz, Verblendung, Ruchlosigkeit (vgl. 2, 10) wäre das Verhalten der Drei, wenn sie halsstarrig dabei verharrten, und *עָשׂוּרָם* ist retorsionsweise gemeint, *נבלה* also von ihrem *גַּמְלָה* Jes. 3, 11 d. i. dem dadurch Verwirkten. Auch hier ist es die *עֲלִיָּה*, wie im Eingange des Buches, welche die Sühne vermittelt. Es ist das älteste und seiner Bed. nach umfassendste Opfer unter allen blutigen. Farren (*פָּרִים*) und Widder (*אֵילִים*) v. *אֵל* 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 *חַטָּאת* von der *עֲלִיָּה* 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: *Daggingen hin Eliphaz aus Thëman und Bildad aus Schwach [und] Zofar aus Nâama und thaten wie Jahve zu ihnen gesagt hatte, und Jahve nahm die Person Ijôbs günstig auf.* Ein Grund, weshalb die Copula vor *לַעֲרֹךְ* (s. dagegen 2, 11) fehlt, ist nicht ersichtlich; sie wird also versehentlich ausgelassen sein.

Als Zeuge für Iob ist Jahve nun aufgetreten, die göttliche Liebe, von welcher die so zornartigen Leidenschickungen 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 Ijôbs, indem er betete für seine Freunde, und es mehrte Jahve Alles was Ijôb besessen auf's Doppelte.* *רָצוּהוּ* 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 *פָּ* 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 המפלה בער חברו נענה הוללה* d. i. wer für seinen Mitmenschen betet, findet immer vorerst Erhöhung für sich selber. Die RA (*שָׁבַר שְׁבוּרָה*) bed. eig. die Gefangenschaft wenden, dann im Allgem. dem Elend ein Ende machen; auch im Deutschen bed. *elend*, ahd. *ehlenti*, 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, *שָׁבַר שְׁבוּרָה* die Wiederherstellung Jemandes wiederherstellen d. i. vollziehen bedeute, indem er aber einräumt daß *שָׁבַר שְׁבוּרָה* (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 *בְּקָרָהּ* und *בְּקִיָּהּ*, *שָׁבַר שְׁבוּרָה* ist es nicht wahrscheinlich, daß *שָׁבַר שְׁבוּרָה* auf zwei verschiedene Vv., jenes auf *שָׁבַר שְׁבוּרָה*, dieses auf *שָׁבַר שְׁבוּרָה* zurückgehen; dem Nomen *שְׁבוּרָה* aber ist durch Num. 21, 29 die Bed. Gefangenschaft gesichert. Es ist um so unwahrscheinlicher als von *שָׁבַר* das *n. actionis* Jes. 30, 15 *שְׁבוּרָה* oder (auch abgesehen von Ps. 126, 1) nach d. F. *קִיָּהּ* u. dgl. *שְׁבוּרָה* lautet. Ungünstig ist auch der Wechsel des Plur. *שְׁבוּרָתֵיכֶם* Zef. 3, 20 mit dem üblicheren Sing., denn dafür daß dies nicht bloß ein pluralisch geschriebener Sing. ist bürgt *שְׁבוּרָתְךָ* Ez. 17, 53. Vor allem aber zeigt sich an dem nur sechsmal fehlenden, sonst immer stehenden *אֵל* zur Einführung des Obj., daß hier keine RA nach Art des sogen. *schema etymologicum* vorliegt; denn zwar kann man sagen *אֵל אֵל־הַמֶּשֶׁפֶט אֲשֶׁר עִמָּךְ* 1 K. 3, 33, aber man sagt nicht *אֵל־הַמֶּשֶׁפֶט אֲשֶׁר עִמָּךְ* oder *קַמְחֵי אֲתֵּי-נִקְמָךְ*. Daß *אֵל־הַמֶּשֶׁפֶט* nicht die Wiederherstellung, sondern ein Wiederzubringendes bezeichnet, ist auch aus dem mit *שָׁבַר* wechselnden *הַשִּׁיר* Jer. 32, 44. 33, 7. 11. 49, 6 vgl. 39. Thren. 2, 14 zu schließen. Hienach wird *שְׁבוּרָה שְׁבוּרָה* (Keri *שְׁבוּרָה*) Ez. 16, 53 nichts Anderes als „das Gefängnis deiner Gefangenen“ bed.; man sieht hier, daß *שְׁבוּרָה שְׁבוּרָה* der Zustand derer ist, die sich in Gefangenschaft befinden und selber *שְׁבוּרָה* (*שְׁבוּרָה*) heißen können wie die Exulanten und *עֲלִיָּה*. 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. 8., 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 die wieder herbei, die das Unglück verschleucht 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 (נָיַי 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 sich, daß Jahve seinen Knecht wieder zu Ehren gebracht hat. Alles unterwirft sich nun dem, der für einen Gottverlassenen galt. קְשִׁיטָה (v. كَسَطَ كَسَطٌ, wov. *kist* 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. נָיַי 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 Ijjobs 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 12^a 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 אֲרוֹנוֹת und zwar von weißer Farbe (أبيض, 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 למִשְׁנֵי 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 Bewandnis hat, als mit Dingen, die wir verloren. Das pausale, hier aber vorausstehende שִׁבְרָתָהּ statt שִׁבְרָתָהּ mit paragogischem *ana*, 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, geflüssentlich aber die der Töchter angegeben v. 14: *Und die eine wurde geheißt Jemäma und die zweite Kezia und die dritte Keren ha-päch.* Das Subj. von יִיָּקָרָה ist männlich wie Jes. 9, 5 (vgl. 41, 24 *existimaverit quis*). Die eine nannte man wegen ihrer Taubenaugen oder überh. als Bild lieblicher Unschuld יִיָּקָרָה (violl. Diminutiv für *jumäma* von arab. *jamma* = *jemäma* Taube); die andere קַצְיָה Cassia¹ als wie aus Zimmetduft gewoben; die dritte קִרְוֵי הַחֵמֶה קִרְוֵי הַחֵמֶה Schminthorn (LXX viell. קִרְוֵי הַחֵמֶה le-send: κέρας ἀμαλθείας), was an sich ein Kunstwerk sein kann und das hauptsächlich Kosmetikum 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 Ijjobs Töchter, und es gab ihnen ihr Vater Erbbesitz inmitten ihrer Brüder.* Das Passiv נִקְרְאוּ nimmt mit inhaftender Reactionskraft des Activs den Acc. des Obj. zu sich wie Mal. 2, 6. קָרָה u. s. w., ist wieder ein Beispiel des Mangels des Hebr. an durchgebildeter Genus-Unterscheidung. Auch 15^b 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 vermögenslose 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 Ijjob nachdem noch hundert und vierzig Jahr und sah seine Kinder und Kindeskinde 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 יִיָּקָרָה setzt das Keri hier wie Ez. 18, 14 die auch sonst zuweilen (z. B. 1 S. 17, 42) vorkommende volle Form יִיָּקָרָה. Zu 16^b 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 Ijjob 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 neust. 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 *‘Uz*, 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 *Haurân* das Vaterland Hiobs nennt. In Hauran selber hört dies der Reisende unaufhörlich; äußert er sich über die Fruchtbarkeit des ganzen Landes oder einer Dorffur, so erhält er die Antwort: Ist es nicht das Land Hiobs? Gehört sie nicht zu den Ortschaften Hiobs (*diâ Eijâb*)? So nannte man Seetzen (Reisen I, 66) *Bosra* 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

Da'ûl, 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-gazala*, die von ihrer Größe *xat' êg.* die *Chirba* ‚Ruine‘ heißt) als die Geburtsstadt Hiobs¹ 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 *His'* (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-jesâ'*-Gebirge, im O. vom *Lohf* (dem erhöhten Rande) des *Legâh*-Plateau's und vom Haurangebirg, im W. vom *His'* 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 engeren Sinne und im Norden durch den *Wâdi Beirût* (auch *W. Dêr Makir* 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 *Betenija* (*Batanaea*). So heißt es in einer ausführlichen Hiobslegende²: Nach dem Tode seines Vaters reiste Hiob nach Aegypten, um Rahma (רַחֵמָה), 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 *Betenija'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. *Betenija*: „und in diesem Lande lebte Hiob (*wa-kân Eijûb minha*).“

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 *Betenija* 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 *Zamachârî* 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 (نَوَا) eine Abkürzung von נָוָה אֵיבֹב, Wohnsitz Hiobs' zu sein scheine. Mit dem von *Jâkût* verglichenen *nawâ*, dem Collectiv von نَوَا, Datteln, 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. *Nawâj*), 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 Einteilung, nach welcher das ganze Haurangebirg einschließlich aller seiner Abfälle zu *Haurân* im engeren 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 Haurangebirk 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-Buteina* (*el-Bténé* gesprochen) reduzieren. 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 appelé κόμμη; 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. Vermuthlich war Buteina 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 *Hermija*, 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 *κόμμη Batavala* eine Stadt braucht, da *Bat.* mittels eines syrischen *batanit* auf das biblische *בִּטְנִיָּה* zurückgeht. Zwar erwähnen die arabischen Geographen einer „Stadt *Betenija*“, aber nur in dem Sinne, in welchem sie auch von einer „Stadt Palästina“, einer „Stadt Syrien“ (*medinet es-Sam*), einer „St. Aegypten“ (*medinet Misr*) 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 *Idrisi* (III, 5): „von Damask nach *Edré at*, was *Betenija* ist, sind 4 Tagereisen“, und gleich darauf: „von *Filestin* nach *Askalon* ist eine starke Tagereise.“ Dieses *Filestin* (d. h. Palästina) ist *Ramla*

(bei Lydda), welches, weil es mehr als Jerusalem inmitten des Kulturlandes liegt, ehemals der Sitz der Verwaltungsbehörden, also die *kasaba* d. h. die Hauptstadt der *provincia Palaestinae primae* war. Daß die Stelle des *Idrisi* nicht verdorben, d. h. daß in ihr wirklich *Edré at* (עֲדְרֵ אֵת) Hauptstadt von *Betenija* ist, dafür gibt es eine Menge der besten Beweise, wie *Jakobi ed. Juyrboll* p. 113: „die Hauptstadt von *Hauran* (im engeren Sinne) ist *Bosra* und die Hauptstadt von *Betenija* ist *Edré at*.“ Es gibt aber — wendet man ein — noch eine andere Stadt *Betenija*; man finde sie in den bei *Reland* (*Pal.* p. 216—228) abgedruckten alten Diöcesanverzeichnissen, in *Βατανείως* und *Votaneos* verdorben, öfters genannt und immer von *Edré at* unterschieden. Das ist ein Irrtum. Sehen wir uns diese Verzeichnisse an, so finden wir, daß jenem Namen immer das Wort *Σάλτων* resp. *Saltan* unmittelbar vorhergeht, mit welchem zusammen es als *Σάλτων Βατανείως* zu lesen ist; p. 227 sind auch beide richtig zu Einem Orts-

namen verbunden. Dieses *Salt* (سَلْط), vielleicht das umfanglichste hauranische Kloster, liegt mitten in der *Nukra* am Wadi *Atil* zwischen den Dörfern *Ima* und *Harak*, 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 *Salt*“ heißt es zum Unterschiede von *Σάλτων Ιερατικόν*, *Σ. γονατικόν* und anderen Ortschaften und Klöstern dieses Namens. Was also beweisen soll, im Osten der *Leggh* liege eine Stadt *Batanaea*, ist der stärkste Beweis (weil aus vormuhammedanischer Zeit herrührend) dafür, daß die Landschaft *Batanaea* identisch mit der *Nukra* 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 *Ira* an der SW.-Ecke des Haurangebirgs von einem christlichen Priester gehört, daß im Rücken des Gebirgs eine Gegend *el-Betenija* heiße. Der Priester meinte die Gegend von *Sakkā* 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 *Betenija* den ganzen Ostabhang des Gebirgs gemeint habe oder nicht. Gleichwol genügt 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 eingezeichnet habe, sehe man meinen Reisebericht.

Eine Stunde östlich von der *Legûh* 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 Steinfeld und Lavaströme des östlichen Trachon sind. Diese Landschaft heißt heutigentags bei ihren Insassen und Nachbarn *Ard el-Betenija* 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 (قَرْدِض) sondern ein Ausziehen (سَكِيف) des reifen Ge-

treides ist, ein Verfahren, das auch in Hauran nur auf wenigen Fluoren (z. B. auf der von *No'eima* bei *Edre'at*) möglich ist. Der Hauptort dieser Landschaft ist *Sakkâ*, dessen Ruinen mit zahlreichen Inschriften von der Blüte, die es zwischen Christus und Muhammed besaß, Zeugnis ablegen, es ist das *Saxxala* 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-Betna* (الْبَتْنَة), was seiner Etymologie nach „die steinlose und fruchtbare Ebene“ bedeutet. Im *Kâmûs* heißt es unter dem Art. *btñ*: *el-Betna* ist eine Gegend im Damascenischen und der aus ihr stammende Waizen heißt *el-betnija* „der Betna'sche“. Daß der *Kâmûs* damit die Gegend von *Sakkâ* meint, wird dadurch zur Gewißheit, daß der dort erzeugte Waizen noch fortwährend für den besten hauranischen gilt, jedoch nicht mehr (*el-hintâ*) *el-betnija* (الْبَتْنِيَّة), sondern *el-betenija* (الْبَتْنِيَّة) heißt. Davon hat die Landschaft ihren heutigen Namen *Ard el-Betenija* „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 *Diret el-gebés* „das Gebes-Land“, weil es die Wassermelone *جَبَس* erzeugt. Ebenso heißt die Umgegend von *Famâh* „das *Sumbul*-Land“, weil dort nicht mit dem *Mudd*, sondern mit dem *شُبُّبِل* gemessen wird.

Hypothese veranlaßt. Wie es in das Wort gekommen, läßt sich nur vermuten. Vielleicht ist *betenî* (بَتْنِي) ein anomales *nom. relationis* wie *شَرَعِي* von *شَرَع*; vielleicht ist es nicht von *betna* sondern von einer Form *betena* (بَتْنَة) gebildet; wahrscheinlich aber läuft die Sache auf eine Synkrisis hinaus. War nämlich *hintâ el-Betenija* ein alter terminologischer Ausdruck der Damascener *Bawâkkîja* (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-Betna* beschränkt werden. Mit dem Dorfe *B'teina* 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-Itit* abgezwigter Nebenkanal. Wenigstens scheint der Name *kirjat el-B'teina* ‚Dorf der kleinen *Betna*‘ anzudeuten, daß seine Anlage die Urbarmachung einer besonderen Parzelle bezweckt habe.¹ In Damask kennt man nur die *hintâ betenija*, aber keine *ard*

1) Die Wörter *betna* und *b'etna* sind bei Bestimmung der etymologischen Bedeutung von *بَتْن* zu berücksichtigen. In Damask scheinen sie ungebrauchlich zu sein, aber dem Nomadendialekte ist, wie ich gesehen habe, wenigstens das zweite sehr geläufig. Auf dem Markte von *Muzerîb* sahen wir den Scheich der *Wesîje*-Beduinen wieder, dessen Gäste wir acht Tage vorher bei den *Josephsquellen* im westlichen *Golân* 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-jâm bi-ard b'etne kâle* (wir lagern jetzt in einer Gegend, die völlig *b'etne* ist).“ Ich hatte diesen Ausdruck noch nicht gehört und fragte, was er bedeute? Der

Scheich antwortete: *b'etne* (بَتْنَة) sei eine steinlose, mit reicher Weide bedeckte Ebene. Ich erkundigte mich öfter nach diesem Worte, da es mich des hebr. *בֶּטֶן* 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 *batan* (= *بَتَان*), da die Form *بَتَان*, wenn sie *gen. fem.* ist, das Deminutiv *بَتَانِيَّة* bildet, oder (denn die F. *batan* scheint das Arabische nicht mehr zu besitzen) *betna* (= *بَتْنَة*). Dieses letztere bringt der *Kâmûs* in der Bedeutung „ebenes Land“. Daß die Erklärung des *Kâmûs* zu eng und die des Scheichs der *Wesîje* die vollständigere ist, läßt sich aus dem *Kâmûs* selber nachweisen. Einmal sagt er, das Wort bedeute noch außerdem a) den Abraum der Miloh (die Sahne); b) ein weiches Mädchen; c) wiederholt erwiesene Wohlthaten. Diese drei angeblichen Bed. sind offenbar nur figurliche Anwendungen, freilich nicht der Bed., die der *Kâmûs primo loco* stellt, sondern derj., die der Scheich der *Wesîje* gegeben. Daß das Wort alt ist, sieht man aus folgendem Ausspruche des *Châlid ibn el-Welid*, des Siegers am *Jarmûk*: „*Omar* machte mich zum Statthalter von Damask und als ich es zu *b'etna* d. h. zu einer steinlosen fruchtbaren Ebene (leicht zu regieren und einträglich) gemacht hatte, setzte er mich ab.“ *Jakût* erwähnt diesen Ausspruch unter *Betenija*. Auch als Frauename kommt *B'teina* im Altarabischen vor, vorherrschend, wie es scheint, bei den Beduinen; so ist die Geliebte des Dichters *Gemîl*, welche B.

el-betenja; man sagt dafür *ard 'Sakkâ wa-l-G'neina*, und die von dort periodisch abgehende Getreidekarawane heißt *kafî 'Sakkâ*.

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 *Alsubanos* (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 *ἡς ἐν βορείοις ἢ Σακκαία* und nimmer *ἡς 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 *ἡς ἐν ἀνατολαῖς ἢ Σ.* und nicht *ἡς 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, *'Sakkâ* 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* Hiob's 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

hieße, eine Beduinin gewesen. — Nach dem Gesagten werden wir für das hebr. *גִּבְעָה* 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 *Suwêl*-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 *Basâlvus* oder einer Secundärbildung *Basâlvus* herkommen, weil das ganze Land *Basan* (mit Ausschluß von *'Aglân*) 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* (دكوة), zu besteigen. Später war auch der engl. Reisende *Burton* dort, um die in meinem Reiseberichte erwähnte Höhle *Umm Nirân* 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 Hiob's 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 *Jâkât* heißt es unter dem Art. *Dér 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 *Dér Eijûb*: „Das Hiobskloster liegt in einem der damascener Bezirke und war der Wohnsitz Hiob's, in welchem ihn Gott versuchte. Dasselbst 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 *Muzêrib*, 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 *Tesil*. 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 *Tesil*. Unser Weg führte durch üppige Saaten und brachliegende, aber mit einer reichen in schönster Blüte prangenden Flora bedeckte Felder zu einem vereinzelt vulkanischen Kegel, *Tell el-Gumâ'*,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 *جُمَا* Plur. *gumâ'* eine Abtheilung von 400—600 Reitern. Aber aus *Behâed-dîn's Vita Saladîni 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 Weizenfelder, die, den Gemeinden von *Sahem*, *Tell-Sihab*, *Tesil*, *Nawâ* und *Sâ dîja* gehörig, eine Gegend bedeckten, welche die Sage Hiobs Heimat nennt. Zwar zog sich im Westen das vulcanische Chaos (*el-wâ'ar*) bis auf eine Stunde Distanz an den Berg heran, auf dem wir standen, und im Norden wurde die Ebene theilweise von *Tell el-Gâbia* 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 *Tell Astarâ*, *T. As'arî*, *T. Sihâb*, *T. el-Chammân* u. A. erhoben sich über der ebenen Fläche nur wie Maulwurfhügel und die tiefen Schluchten des *Makran*, *Jarmâk* u. *Hît* 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-sâmîr*, *Zêzûn* und *Bendek* hinab und der wasserreiche Fluß *Naher el-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 Secluft, die es bei seiner gegen Westen hin offenen Lage immer hat, herkommen. Selbst in den heißesten Tagen, wenn z. B. in der *Gâta* 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 el-adîja*) zu nennen. Was aber die Fruchtbarkeit des Landes anlangt, so gibt es zwar im Ostjordanlande, z. B. in *Suwêt* und zwischen *Salt* u. *Ammân* viel gutes Ackerland, aber nirgends ist der Feldbau bei geringer Arbeit (da nicht gedüngt wird) ergiebiger als in Hauran, oder werthvoller, denn der hauranische Weizen 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 *Nahîta* in der Nukra folgendes Bruchstück einer Inschrift: — — *Μααλέμων Πάββονχτιόμα ἐξ ἰδίων κόπων γεωργικῶν ἐν ἔτι βα* (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 *Hittin* 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 *Sâ dîja* 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 *Makâm Eijûb* „der gnadenreichen Grabstätte Hiobs“ ab. Die sechs Pfleger und Alumnen des *Makâm* oder, wie sie der Araber sinnig nennt, „die Diener unseres Herrn Hiob“ (*chadimîn sêjidna Eijûb*), 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 Sa'id ed-Darfûri (aus *Dâr-Fâr*), 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 Sa'id 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 *Nemsâmi* (dem österreichischen Lloydampfer) vollends nach Syrien fuhr.

Nach der Mittheilung der Einwohner von *Sâ dîja* ist der *Makâm* aus alter Zeit her ein Neger-Hospiz. Diese Afrikaner, in Damaskus gewöhnlich *Abid* und auf dem Lande *Tekârîna* genannt, kommen theils aus *Tekrûr*, das tief im Süden am weißen Nil liegen soll, besuchen zuerst Mekka und Medina, darauf Damask und endlich den Hiob-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 Sués, 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, weitärmlichen, 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'id. 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 sêjîdnâ 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 *Sâ'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 Gottesliebhaber (*awliâ*) 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 (*raja*) unsers Herrn *Sâ'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 *Weiâ* 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'id die Erhaltung des Hiobs-Makâms zu danken, dessen Stiftungen längst verschwunden sind, während das Grab des Sa'd noch Einkünfte hat. Aus *'Aglûn* erhält es

alljährlich Lieferungen von Oel und Oliven; wahrscheinlich auch aus *Baniâs*, 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 des 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 Makâm 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 unter Führer, lehnte sich Hiob an, als er von seinem Herrn heimgesucht wurde. Während meine Leute an dieser Stelle ihr *'Asr-* (Nachmittags-) Gebet verrichteten, brachte mir Sa'id 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 Hiobsage 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 *Kasîde*,

in der sie erwähnt werden. Das Gedicht, welches ein Mitglied unserer Expedition, der Derwisch *Regeb*, niederschrieb, ist von einem Hauraner Christen, der in ihm seine unglückliche Liebe mit eben so starken Farben wie schlechtem Geschmack beschreibt. Die hierher gehörigen Verse lauten:

*Min' azma nâri nâra jôm-el-kijâma,
Tâfâna Nâh-admâ 'a 'aini' amuk zôd.
Jâ kûba min hozni kizânuk kusâma
Min belwetî Eijûba jerta' 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*) *Šeich Sâd* (d. h. die Ortschaft beim Grabe des S. S.) und die Nomaden *Sâdija* 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 *Eijûbija* 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 Sa'dija mit dem Makâm 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 *Mezbelâ*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: *αὐτῆ ἡ πύλη κ(υρίο)υ δίκαιοι εἰσελεύσονται ἐν αὐτῇ· τοῦτο τὸ ὑπερθυρον ἐτέθη ἐν χρόνοις Ἡλίου εὐλαβεστ(άτου) ἡγουμ(ένου) μ(ηρί) Ἰουλίω καὶ ἰωδ(ι)κ(τίωνος) τῆ τοῦ ἔτους πεντακοσιοστοῦ τρικοστοῦ ἔκτου κ(υρίο)υ Ἰ(ησοῦ) Χ(ριστοῦ) 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 *κ(υρίο)υ 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 ἰα 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; $\frac{570}{10}$ 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 württembergische Chronolog Pfarrer G. Rösch pflichtet ihr in einer diese Inschrift behandelnden Monographie bei, während Prof. Kirchhoff (s. meine Ausgewählten lat. und griech. Inscr. 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 ζκαφ ἔτει ΧΡΓ ἰωδ(ι)κ* einer Inschrift von *Gerasa* (a. a. O. S. 205) die Zeichen *ΧΡΓ* = *Χ(ριστοῦ) γ(ενέσεως)* 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 Kalender¹ die Christenheit des Landes alljährlich am 23. April feierte. Dieses Fest, zu *Kazwini's* Zeit wol nur noch dem Namen nach im Kalender figurierend, 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 Mär 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 *Chidr*-Fest (*'id el-Chidr*); es ist das letzte der vielen Frühlingsfeste. Acht Tage später (den 1. Mai, orient. Aera) haben die Damascener Juden das 24stündige *šôm Eijûb* (das Fasten Hiob's). In *Kazwini's* Kalender ist es irrigerweise auf den 3. Mai gesetzt.

Sonst ist von diesem Kloster zu erwähnen, daß sich nach der Geschichte des *Ibn Ketir*² im J. 13 der Hira 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 *Meddan* lagerte und sich an *Edré at* lehnte. 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 *Edré at* gewesen sein, in welcher der König *'ôg* von Basan sein Reich verlor.

Nach der jetzigen Eintheilung des Landes liegt das Hiob's-Kloster und der Makâm im südlichen Theile von *Gêdûr*, einem Verwaltungsbezirke, welcher im N. durch den *Wâdi Beirût* von Damascenischen, im O. u. SO. durch den *W. el-Horeir*, die Landstraße und den *W. Jarmûk* von *Haurân* im weitern Sinn, im S. durch das *Makran* von *Sunêt* und im W. durch *W. Hit* und eine Reihe vulkanischer Kegel, die sich bis an die Südostecke des Schneegebirgs (des *Hermôn*) ziehen, von *Gôlân* getrennt ist; doch hat derselbe keine eigene Verwaltung. Entweder wird er zu *Haurân* geschlagen, oder seine Einkünfte werden mit denen *Gôlân's* zusammen an den Meistbietenden auf eine Anzahl Jahre ver-

1) Wilh. Volek, *Kazwini's 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 *Sira* eine Schlucht bildende Bett des *Horeir* bildet keine Landesgrenze. Auch findet sich das Wort nicht in der alten Geographie und die späteren arabischen Geographen, welche den Namen *Gêdûr* schon kannten, bestimten die Lage einer in *Gêdûr* gelegenen Oertlichkeit immer so, daß sie sagen, sie liege in *Haurân*; so *Jâkût* von der Stadt *el-Gâbia*, desgleichen, wie wir oben gesehen, von *Nawâ* und dem Hiob's-Kloster u. s. w.¹ Es unterliegt keinem Zweifel, daß, so wie *Gêdûr* heutigentags zur *Nukra* gerechnet wird, es auch im Altertume zur Tetrarchie *Batanaea* gehört hat. Warum man es aus seiner Umgebung ausgeschieden und ihm den Na-

men *Gêdûr* (syr. Aussprache von جِدُّور *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 גִּירָר und גִּירָי nicht fühlte, *Gêdûr* mit *Ituraea* identificirte. Die friedlichen, von aller Welt ausgebeuteten Bauern von *Gêdûr* gleichen den wilden *Ituraern* 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 *Hit* gebildete, etwa ein Dutzend Ortschaften fassende Halbinsel ist, den Namen *Gêdûr* „das umschlossene Land“ hatte. Zur Einschließung (גִּירָר) dienen nicht bloß Mauern, sondern auch die Wände tiefer Schluchten. Ich erinnere an das phöniciische גִּירָי (*Gades*), welches (ich habe die Halbinsel zu Fuß umwandert) eine ins Meer abfallende Felsenplatte ist. Der *Wâdi*-Name *Hit* (von حِط = حِيط) bedeutet entweder eine solche Felsenwand (vgl. حِط u. حِيط) 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 גִּירָי קַרְנַיִם war. Im Onomast. (unter *Νικευή* u. 8.) heißt die Halbinsel ἡ γῶνία τῆς Ἀραβίας, Hieron. *angulus (provinciae) Arabiae*, eine zeither unerklärliche jetzt leicht verständliche Bezeichnung.

Das Hiob'skloster 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 *Haurân's*; nach *Andern* sei es mit *Haurân* 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 *Âstarâ* genannt wird. *Dêr el-Lebwa* „das Kloster der Löwin“¹ wurde von dem Gefniden *Eihem ibn el-Hârit* erbaut, und auf *Âstarâ*, in dem Newbold im J. 1846 die alte basanitische Hauptstadt *Âstarôt* 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, *Diâb 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 *Muzêrib*; dahin kommt auch *Diâb* 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 Âstarâ* und *Tell el-As'ari* gute Dienste. In *Muzêrib*, wo uns der Pilgermarkt und die ankommende Mekka-Karawane fünf Tage lang beschäftigte, trafen wir *Diâb* und die *Ichtîârîja* (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 ackerbaureichenden Bevölkerung selbst entferntere Fluren occupiren mußte. Je mehr ein beständiger 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 *Kenakir* im damasc. Bezirke *Wâdi el-Agem* an der Nordgrenze von *Gêdûr* gegenwärtig die Fluren von 12 benachbarten verlassenen Dörfern, und *Salt*, der einzige bewohnte Ort in der *Belkâ*, hat seine Saatfelder und Weinpflanzungen noch in einer Ent-

1) Der Name dieses Klosters, welches $\frac{1}{2}$ 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. 11A.

2) C. Ritter, Geogr. v. Syr. u. Pal. II, 821.

fernung 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“ (*diâ 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.

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 Bild 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 irrigem, aber früher häufigen Etymologie „das Wasser von Dan“ (דַּן = דַּן) 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 Dan* ‚Wasser von Dan‘ und *médan* oder *midân* ‚Marktplatz‘, vielleicht auch noch *leddân*, den Namen der großen Jordanquelle beim *Tell el-Kâdi*, 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-Kâdi* anlangt, so ist seine Umgebung von den Sumpffiebern der *Hôla* 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 (I. 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 *Muzêrib* und dem Hiobskloster, denn die Provinz *Suite* ist nichts anderes als das Land *Suwêt*,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 die-

sem geographischen Namen gegenüber. Das Land *سُوَيْتِ* *Suwêt* oder *Suêt* grenzt westlich an *Aglûn* und *Kefârât*; seine Südhälfte ist Gebirg, auf dessen Abhang gegen den *W. Zerkâ* (Jabbok) hin die Säulenstadt *Geras* 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 *Rihâb* (رِخَاب) also ein *קרית רחב* oder *קרית-רחוב* d. h. die Stadt der Ebene oder der Saatfluren) liegt, welche ich im J. 1860 auf meinem Wege von *Geras* (Geräsa) nach *Remtâ* 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 *Remtâ* gegen 300 Ortschaften haben, von denen aber heutigentags keine einzige bewohnt ist.

Theile die Schlucht des *Wâdi Rahûb* liegt. Die *Cavea Roob*, welche auf meiner Reise im J. 1860 zuerst wieder aufgefunden wurde, liegt inmitten der steilen Wand jenes Wadi, heißt gegenwärtig *majâret Rahûb* „die Höhle von R.“ oder gewöhnlicher *mi'allakat Rahûb* „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 *Bosrâ* 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 Decapolis¹ 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* (*Bisân*) 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 *aqwis Dan* (*Mê Dän*) 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* (زَيْدِي). 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 *Suwêt*- und *Nukra*-Ebene. Zwischen *Muzêrib* und *Remtâ* 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 *Muzêrib*, 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 *Suêt* und der Stadt *Suedâ* (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 Muzêrib, 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 *Baniâs* und der See von *Muzêrib*, eine Ortschaft *Rakûb* (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 *Ab.l* (אבל) ist: die bei Dan liegt im „Wiesenlande vom 'Ijôn“ (*Merg 'Ijûn*) und die im Suwêt liegt zwischen *Rakûb* und dem *Makran* und wurde sowohl von Seetzen als von mir besucht; drittens, daß gleichwie die Umgebung von *Muzêrib* ihren *M dân* ebenso die von *Baniâs* ihre *Arâ el-Mejâdîn* ‚Gegend der Schlachtfelder‘ hat; so heißt nämlich das westlich von der *Phiala* nach der *Hûla* hin abfallende Land zwischen *Gubbâta ez-zet* und *Za'ûra*, 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 *Edrê'ât* am Ufer des *Meddan*, und wollten die Kreuzfahrer vom *Roob*-Paß aus geradenwegs nach *Bosrâ*, 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 *Muzêrib* setzt, auch im Mittelalter bestand (was auch schon das oben gegebene Citat aus *Makdisi*, der vor den Kreuzzügen lebte, constatirt) und selbst zu Ohren der damals vorübergehend im Lande ansässigen Fremden kam, sondern auch die Gewisheit, 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-midân* 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-midân*, 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 *Sa'dija* gedacht.

Als Beweis eines geregelteten 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“ (*essâm*¹) schickten und deren Rückfracht vorzugsweise in hauranischem Weizen bestand. Eine Menge Mekkaner und Medinenser kamen wol alljährlich nach *Bosrâ*, ja, wenn es sich einmal getroffen, daß ihnen die syrischen Wanderstämme, die wie jetzt so auch damals mit dem *Kel* d. h. ihrem Getreidebedarf an Hauran gewiesen waren, zuvorkamen und die Speicher in *Bosrâ* 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* geheißten haben. Nach Syrien selbst kam der Name mit der Einwanderung der jemenischen Stämme *Kudâ'a* u. A., weil diese den in ihrer Heimat gewöhnlichen Namen Syriens mitbrachten.

2) Der merkwürdige Markt bei *Muzêrib* kann in das früheste Altertum zurückgehen, wenn ihm auch *Bosrâ* 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 Herbst) ihre *Kasaba* d. h. ihren fliegenden Zeltmarkt an dem reizenden See von *Muzêrib* 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 (*Bosrâ* oder *Muzêrib*) 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 (*Sânîât*) 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 'Amr und seinem Sohne *Ta' laba* hatte sich Mekka's bemächtigt und einen der Ihrigen, *Rabī'a ibn Hārīta* mit seinem Anhang (den Chuzā'iten), als Herrn der Stadt zurückgelassen; ebenso hatten sie sich in den Besitz von *Jatrib (el-Medīna)* 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 Sa'īd* selbst einschließlich dieser Stadt. Durch die Annahme des Christentums scheinen sich die syrischen Sabäer ihren Verwandten in *Higāz* 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 *'Amr 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 Islām in Mekka recht wol die Hauraner Hiobssage kennen konnte, indem viele Mekkaner den Makām und die Sachra selbst besucht und dort noch manche Hiobslgende 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 (*hadīth*) erklären, nachzuschlagen, z. B. das *Kitāb ed-durr el-muchtār*, der möchte leicht finden, daß nicht bloß *Kazwīnī*, *Ibn el-Wardī* und *Jakūt*, deren Bemerkungen über das Hiobskloster wir oben gegeben haben, sondern auch weit ältere Gewährsmänner die koranische Hiobsource mit der hauranischen identifizieren.

Eine für diese Untersuchung werthvolle Angabe des Eusebius bringt uns mit einem Male um 300 J. weiter. Sie steht im *Onomastikon* unter *Καρναίμ* und heißt: „*Astaroth Karnaim* ist gegenwärtig (um 310) ein sehr großes Dorf (*κώμη μεγάλη*) 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 Omajyaden-Chalifen ging die Mekka-Pilgerfahrt noch ausschließlich über *Tēma*, ebenso während der Kreuzzüge, so lange die Franken *Kerak* und *Sōbak* besetzt hielten. Einen in meinem Reiseberichte (S. 93—95) gemachten Versuch, in den vorgenannten zwei Bibelstellen das hauranische *Tēma* zu substituieren, 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 Makām's den niedrigen nicht über 40 Fuß hohen ziemlich steilabfallenden basaltischen Hügel *Tell 'Astarā*, 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 *'Astarot* (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 'Ijūn en-Nīla* (die Ruinen bei den Nīla-Quellen), oder *Chirbet 'Astarā*, was die Ruine *'Astarā* und die Ruine bei *'Astarā* 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 *'Astarot*, die alte Hauptstadt *Basans*, denn dieses thut er unter *Ἀσταρόθ*; die Hypothese von der Residenz des Königs *'Ōg*, die Newbold¹ hier aufbaute, steht auf schwachen Fundamenten. Wie man aber auch hierüber denken mag, für die gegenwärtige Untersuchung ist diese Frage gleichgiltig. Die *κώμη μεγάλη* 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 *Ἰαβώζ*, im Cod. Leid. und Vallars. richtiger unter *Ἰδουμάτα* und lautet: „Nach der Ansicht Eines (*κατὰ τινα*?) ist diese Gegend das Land *Asitis (Ausitis)*, die Heimat Iobs, während dies nach Andern Arabien (*ἡ Ἀραβία*) und wieder nach Andern das Land *Sihōns* ist.“ In der lat. Uebersetzung fehlt die Stelle. Wäre sie ächt, so würde sie Hieronymus deshalb unübersetzt gelassen haben, weil er nicht für ihren Gehalt 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 *Belka*, dem Lande *Sihōns*; 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 *Καρναίμ* 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 Hiobssage, 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 *κατὰ 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 Genesis*, 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. Aimathe*) unter Coelesyrien nur die spätere röm. Provinz dieses Namens, in welcher die Städte Epiphania (Hamäh), Antiochia und Beroea (Haleb) lagen und deren Südgrenze die Niederung des heutigen Kastells *Hisi el-Ekrad* am nördlichen Fuße des Libanon und Antilibanon war. Das Citat aus Hieron. will also sagen, das Land des Volkes 'Us 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 'Us 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 Bibel-erklärer in 'Us einen ethnographischen Namen sahen, ihn also in die Kategorie der Namen Israel, Amalek, Assur stellten, und ארץ עיץ in der Bed. Land des 'Us d. h. Land des Volkes 'Us 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 'Us kennt und dieses Wort durch seine appellative Bedeutung, der Feste, Starkes (vgl. die arab. Eigennamen *عَرِيص* und *عَرِيص*) als Männer- resp. Stammname sich ausweist. Auch berechtigt die Verbindung mit ארץ keineswegs, auf einen Landesnamen wie ארץ שניר (Gen. 10, 10) und ארץ חביל (Num. 32, 29) zu schließen, da sich ארץ ebenso gern und häufig mit Völkernamen verbindet, z. B. ארץ ישראל (2 Kön. 6, 23) das L. des Volkes Isr., ארץ גר (1 Sam. 13, 7) das Gaditerland, ארץ u. s. w. und es kann nur für zufällig gelten, daß neben ארץ עיץ nicht auch ארץ עיץ vorkommt, wie Jos. 13, 25 בני צמון א. Dazu kommt, daß sich östlich vom Gôr (der Depression des Jordan und der Araba), wo 'Us 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 ארץ חביל 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 *Tai*-Gebirge, ohne darüber ihren Eigennamen *Egâ* und *Selma* zu verlieren. Nach der Auswanderung der *Tai* nahm das süd-arabische Volk *Semmar* von ihnen Besitz und sie heißen seitdem die *Semmar*-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 'Us für einen geographischen Namen, wie Basan, Paran, Giload, 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 'Us 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 ארץ עיץ 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 ארץ עיץ 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 'Us 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 מלך ישראל in der *Mesa*-Inscription statt מלך שומרון macht Manchem diese Inschrift verdächtig); aber gewiß ist es, daß sie von Niemandem בני יעקב oder בני יעקב 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 עשו (Jer. 49, 8. 10. Ob. 6. 18) und von einem Staatsmann im amtlichen Verkehr zwischen den beiden Völkern בני עשו (Deut. 2, 4. 5. 8.) genannt. Dieselbe chron-

vollere Bezeichnung war בני לויט (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 ארם רמשק, während בני עין ויני der sublimen Diction angehörte. Damit beantwortet sich zugleich die sehr naheliegende Frage, wie es denn komme, daß בני, wenn es Stammname der ארם רמשק 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 begreiflicher Weise keinen andern Namen als ארם רמשק.

Daß die Ansicht, welche Eus. u. Hier. vom Volke 'Uz und seinen Wohnsitzen hatten, zu ihrer Zeit eine weit verbreitete, in Syrien vermutlich ausschließlich gültige 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 Hiob's 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 περσῶν τῆς γῆς εἰς τὴν Ἀραβίαν τρέχοντες, ἵνα τὴν κοπρίαν ἴδωσι, καὶ θεασάμενοι καταγλήσωσι 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 *Mak m Eijâb*. 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 Pharos gleich die syrische Christenheit sowol wie dem fremden Pilger jene Stelle nicht verkennen ließ, welche die Sage zur Leidensstätte Hiob's geweiht hatte?

Nach der Völker-Chronik (*Ta'rich el-umem*) des *Hamza el-Isfahâni* (gest. um 360 d. H.) wurde das Hiobskloster von *Amr* I, dem zweiten Gefniden, erbaut. Die Regierungszeit desselben läßt sich nur vermuthungsweise 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 *Amr's* I, welcher das Kloster erbaut, fiel in die Zeit von 250—255. Unmöglich wäre nun ein so früher Ursprung des Klosters nicht, aber der Umstand, daß *Amr* 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 *Selâh* um die Hegemonie mochten die nächsten Decennien umfassen, so daß *Gefna's* und *Amr'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 *Tendâch* zu ihren alten Verbündeten, den *Selâh*, 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 *Hamza* (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 *Kudâiden*, einer gleichfalls jemanischen Völker-schaft, 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 Jüdenchristen, 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 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 *Hârîr* (*Aretas*) V. im J. 563 n. Chr. in Constantinopel war, um seinen Nachfolger zu präsentiren. Desgleichen geschichtlich, daß sein Nachfolger *el-Mundîr* (*Alamundares*) IV. im J. 567 schon regierte. *Hârîr* 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 *Hamza* auf *Hârîr* nicht *el-Mundîr*, sondern *en-No'mân* mit 37, darauf *el-Eiham* mit 27 Jahren; dann erst folgt *el-Mundîr*. Solche Dinge machen es wahrscheinlich, daß das Verzeichniß 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, *Hûssân ibn en-No'mân*, eroberte und verbrannte als Feldherr des Chalifen *Abdelmelik* 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 Gerâs, Jethro's ('Si'eb) im Thale Nimrin, Ezechiels in Melhat Hizkân, Elisa's auf dem el-Jesâ-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 Hiob's 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 O'vovs hieß und (dessen Nachkommenschaft, der Stamm 'Us) die Trachonitis und Damaskus besaß.“ Diese Angabe des Josephus fand nur darum Anklang, weil sie Gelegenheit bot, Hiob in das irdische Paradies, die Gâta, zu versetzen, deren Name denn auch mit 'Us identificirt wurde. Die Trachonitis blieb daneben unbeachtet. Man übersah nur dabei, daß sich Josephus 'Us gar nicht als geographischen Namen dachte, daß er in dem alten Reiche von Damask nur deshalb die גרר עיר erblickte, weil ihm seine Bevölkerung das Aramäervolk

גרר war, und daß das Wort Gâta (غُرطَة) weiter nichts als Bezeichnung einer wasser- und baumreichen Niederung ist; der Geograph Jâkât kennt mehrere Gâta's, eine bei Haleb, eine andere beim Semmar-Gebirg, die auch in Wallin's und Guarmani's Reisen erwähnt wird. Braucht

man dafür die Form Gêta (غَيْطَة), so specialisirt man die Niederung als eine bewässerte Nutzholz- (spec. als Weißpappel-) oder Weiden-Pflanzung. Gräcisirt lautet die damasc. Gâta Γουραθά oder Γουραθά, wie

sich der Name bei Theophanes Byzant. findet, analog der Form Πεβλαθά für גרר und Ούλαθα f. גרר. Hätte also Josephus auf die Gâta anspielen wollen, so würde er wol Γουραθης statt Ούραθης geschrieben haben, gleichwie er und die LXX vor ihm und Eusebius nach ihm die Stadt גרר mit Γάζα und den Berg גרר mit Γαυβάλ wiedergeben. Auch nehmen Eigennamen immer ein zu bestimmtes und dauerhaftes Gepräge an, als daß sich in ihnen Laute wie γ und ρ leicht in einander verwandeln könnten, wenn dies auch bei Verbalwurzeln möglich ist. Und hätte das W. גרר den Laut des γ (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 γ bereits in ص und ض getheilt hatte, sehen wir aus Ptolemäus, Strabo und den Hauraner Inschriften. Kurz, die Combination der Wörter גרר u. Gâta ist weiter nichts als eine verunglückte Spielerei. Aber auch sachliche Gründe machen die Versetzung Hiob's in die Gâta 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 Gâta 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 Gâta 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 Chatib Ahmed el-Bosrâwi 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 Hiob's innerhalb desselben; ja man kann behaupten, daß beide die Trachonitis gar nicht erwähnt haben würden — die Angabe, 'Us 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 עִרְצָאֵל 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 *Hala-* u. *Tiberias-*See gegenüber, beginnend, sich mehr als 30 deutsche Meilen gegen Osten zieht, südöstlich bis an den *Wadi Sirhan* und nordwestlich bis zu einer, etwa 10 Meilen NO. von Damask gelegenen, *Goneir* 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 toten Vulkanen. Die beiden größten dieser Berge sind das Haurangebirg (wahrscheinlich der *Salmon* Ps. 68, 15) im Westen und das *Safah*-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 *Legah* 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 *Hala* liege zwischen Galilaea u. Trachonitis, so hätte er bezeichnender „zwischen Galilaea u. Gaulonitis“ sagen können, aber er wollte ausdrücken, daß an der Ostgrenze der *Hala* das große, die Landschaften Gaulonitis, Batanaea, Aurantia und Trachonitis im engern Sinne umfassende Basaltgebiet beginne. *Aurelius Victor* (*de hist. Caes.* XXVII) nennt den in *Bostra*, der Metropole der *Aurantis*, 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 Galilaea und Philippus Tetrarch von Ituraea und Trachonitis heißt. Daß Philippus nicht etwa nur die eher einem Exile als einer Verwaltungsprovinz ähnliche Trachonitis im engern Sinne erhielt, bezeugt *Josephus*, welcher *ant.* XVII, 11, 4 u. 6.

1) Die „engere Trach.“ des Josephus d. h. die Trach. *κατ' ἑξ.*, umfaßte den wildesten Theil dieser Vulkanregion, also, außer *Gebel Hauran* und *Legah* in der westlichen Hälfte, noch die ganze östliche (*Safah*, *Harra*, *Diret et Tulal*). 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 רֵבְתָא steckt, so daß es die von mir besuchte „weiße Ruine“ in der *Rubba*, رُبْبَا wäre). In Wirklichkeit beschränkte sich also die „engere Trach.“ auf

berichtet, er habe *Batanaea* (im engern Sinne, also die *Nukra*) mit *Aurantis* und *Trachonitis* besessen. Man wird also anzunehmen haben, daß in den Worten *τῆς Ἰτουραίας καὶ Τραχωνιτιδος χώρας* bei *Lucas* ein Land gemeint ist, welches mit *Ἰτουραίας* nach dem räuberischen Theile seiner Bevölkerung und mit *Τραχωνιτιδος* allgemeiner nach seiner trachitischen Bildung benannt wird. *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 Herodiärs folgender war: *Σεβαστός Ἡρώδης τοπάρχης καὶ θεσμοδότης Ἰουδαίων τε καὶ Ἑλλήνων, βασιλεὺς τῆς Τραχωνιτιδος*, 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 Hauran und *Legah*. Aus der großen Tempelschrift in *Misra*, in welcher diese Ortschaft *Μηροκόμη 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 *Τραχωνίτις*. Daß *Ptolemäus* und *Josephus* nur von den Trachoniten und niemals von den Ituräern sprechen (in der Stelle *ant.* XIII, 11, 3 ist *Ἰσουραία* 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 *Batara* 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 Geklüft und friedliche Ackerbauer in der Ebene, jene im Haartzelte, diese im Steinhause wohnend. Sprechen die Schriftsteller von den Ituräern, so meinen sie ausschließlich jenes den Feldbau lassende 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 *Ovāns* 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 *וַיַּי* 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: אליהו הכורי ממשורר רם (32, 2) das Wort *רם* für eine Abkürzung von *אַרם* (wie *רמיים* 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 συγγενεῖας Ἀρμ τῆς Ἀβολτιδος γῶρας*, als ob statt *רם* geschrieben wäre *אַרץ* *אַרץ*, also: „El, der Buzit, ein Stammverwandter der Aramäer des Usitenlandes.“ Möglicherweise hatte die Uebersetzung auch ursprünglich *Ἀράμ* statt *Ἀρμ*, 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 *Us* und *Buz* Brüder sind, so scheint die alexandrinische Uebersetzung unter dem Einflusse folgender Uebersetzung oder Combination entstanden zu sein: Zur Zeit, als jene Conföderation aramäischer Stämme, welche im A. T. *Söba*¹ heißt, sich mit bewaffneter Hand in einem großen Theile Syriens festsetzte, fiel dem Nahoriter-Stamme *Us*, dem sich der Stamm *Buz* 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 *רם הכורי ממשורר* ist die letzte Spur einer Tradition, welche in der Völkerschaft *Us* die Aramäer von Damask sieht. Sie führt bis gegen das dritte Jahrh. v. Chr. zurück.

1) *צובה* ist weder ein Volksname, denn die Völkertafel kennt keinen Aramäerstamm dieses Namens, noch ein ursprünglicher Länder- oder Städte-name; die nach Gen. 10, 18 ursprünglich kanaänäische Stadt *צובה* 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 *Tendch* (قنوخ), oder ein religiöser, wie das arab. *Sa'a* (الشبيعة), 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 kanaänäische (hiwäische?) 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 Inhalts 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 *Gérin* (جَيْرُون) oder *Gérin*-Thor, und vor demselben liegt die *Gérin*tja, ein weitläufiger, gewölbter, größtentheils sehr alter Bau, der seit der muselmännischen Occupation der Stadt als *Méda'a* d. h. als Lokal für die religiösen Ablutionen benutzt wird. Diese Namen führen die topographischen Schriften von Damask auf einen *Gérin ibn Sa'a d ibn Ad ibn Us* (عيسى ابن إرم ابن سام بن نوح) zurück, welcher in salomonischer Zeit (Versionen der Sage identificiren ihn mit *Hadad*, 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 (*Kökeb*) *Musteri*, dem Schutzgotte der Stadt, ein Tempel errichtet worden sei. Daß dieser Tempel, welcher bekanntlich unter dem Kaiser Theodosius dem Großen gleichzeitig mit dem berühmten *Trüthion* in *Ba'ubekk* an die Christen überging, ehemals wirklich mit einer starken Festungsmauer umgeben war, ist noch jetzt erweislich. Man erinnert sich bei diesem *Gérin* zunächst an *Rezon* (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 *Gérin* zum Nachkommen des *Us* 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 *Gérin*-Sage unbedenklich zu Sobäern (צובה) 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 *Gérin*-Sage findet sich in der Einleitung zu *Ibn Asakir'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 *Gérin*-Sage kennt, sieht man aus einer Abhandl. Steinschneiders in DMZ. XXVIII, 638 ff.

Es erübrigt nun noch die Frage, ob die Tradition, welche *וַיַּי* mit *אַרם* 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 Us nicht nur einer der vier Hauptzweige des Aramäer-volks, 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 mißverstehet die Völkertafel durchaus, wenn man glaubt; Us, Hül, Geter und Mas 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 Hül in der Schlucht des Hala-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 Hala rechnet, liegen südlich von Baniäs auf dem Abfalle des golanischen Plateau's gegen die Hala hin und gehören richtiger noch zu Peraea, andere westlich von Baniäs liegende gehören zum unteren Wadi-Teim und zu Merg-Ijün; keines liegt im Kessel der Hala selber. Der samaritanische Codex liest statt Hül bekanntlich Hül, welche Glosse, in der wahrscheinlichen Bedeutung „Dünenbewohner“ genommen, sagen will, daß Hül eine Form Hül (ein contrahirtes Hül) 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 Belkê 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 hawil ermöglicht also eine Deutung des Wortes Hül, 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 Us die Herrschaft in Mittelsyrien nicht mehr streitig machen. Der Fingerzeig, den der Chronist (1 Chr. 1, 17) gibt, indem er Us zu einem der 9 Hauptvölker der nordsemitischen Rasse macht, blieb zeither entweder unbeachtet, oder wurde als irrthümliche Willkür bezeichnet; so von Tuch (Gen. a. a. O.). „Den Us — bemerkt dieser — für eine

1) Die Bibel kennt eine dreifache Hawila: 1) die joktanische (Gen. 10, 29) d. h. das große sudarabische Dünenland, die heutigen Akkaf; 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, Jesaja Aufh. II S. 698); 3) die syrische, von welcher noch jetzt das Land zwischen dem Serah-Gebirge (Edom), Temâ und Wadi Sirhân den Namen Ard el-hâlât (ארץ הולית) „das Dünenland“ hat. Der Wortstamm Hül bed. „drehen, wandern“ ganz eigentlich von den wandernden Dünen, im Altertum viel, leicht 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 ארץ ארם anstatt ארץ רמא) Besitz ergriffen zu haben. Noch weniger passen die 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 Us heißt, haben wir es nicht zu thun. Zwar scheint die LXX, wie wir oben gesehen, Us und Buz 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 Us, Buz, Kesed und Kemuel abt 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: „Buz ist nach Gen. 22, 21 nächster Bruder des ארץ, und folgt Jer. 25, 23 unmittelbar hinter ארץ.“ 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 Stammmamen ארץ auch den der הנהגה (der heutigen عجمية) 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 Hiobgedicht 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 Hiob aus dem großen israelitischen Geschlechte ארץ, welches während dieses Aramäerreiches in Basan ausässig und blühend war. Es muß nach 1 Chron. 5, 14—17, wo eine

Folglich stellt sich nicht zu *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 *Χαζαδος* und *Καμουήλος* ohne den appositionellen Zusatz *אבי ארם* transcribirt 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 'Al*, eines Stammes der *'Aneza*, den Beinamen *Abu-l-'Aneza* „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 Buziter 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 (*'Aglûn*) und das basanitische *Sarôn* (die Suwët- und Hauran-Ebene), lauter ursprüngliches Gebiet des halben Stammes Manasse, dehnten, 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 Assyren weggeführt wurden, schließen lassen, daß das Hiobgedicht 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 Hiobgedichte 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 Dichterkönnen mit Gebildetheit 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 heutzutage 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 Rârâ* (موسى رارة) aus Koreijâ bei Bosra eine ziemliche Anzahl solcher *Homers* post *Homericum*, wenn es auch meist nur Gedichte sind, durch die ein anderer Dichter seine (*Mûsâ's*) Produkte, oder dieser fremde übertreffen und in Schattentzen stellen wollte. Hatte das Hiobgedicht 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 עיר* 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 heutzutage die erste Bedingung des Wohlstandes 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 Hiobdrama 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 'Aglûn*) und Gôlân westlich vom *Hîs* (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 Süd-gilead, wo sie nach 1 Kön. 22, 3 *Râmôt* (ohne Zweifel die gewaltige Akropolis von Salt) 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 dorthier 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 Assyrischen Reichs 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 existierte.¹ Ebenso wird der Dichter einen Edomiter — was Elifaz gewiß sein soll — oder speziell 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 sie frühzeitig an Stelle vertriebener Israeliten Edomiter in Basan niedergelassen haben. In 15, 19 kann Elifaz ebensowol an diese Mischbevölkerung Basans wie an die Unvermischung seines Stammes im Temanäerlande (אֶרֶץ תֵּמַן Gen. 36, 34) anspielen.² Die Völkerschaft *Tëman*, 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 hinaus kamen, so konnten sie dort auch vom Leben der Wüste: dem Wildesel, dem Wildrind (רִיבִי), den Gazellen und Straußen, von den Raubbeduinen u. dergl., was der Dichter des Hiob aus eigener Anschauung kennt, wenig erfahren. Uebrigens 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 (*masada*) hat man da errichtet, deren Mauern sich oft eine Stunde weit in die Wüste hinausziehen. Die prächtige, 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 Flüchtling in Aegypten, wo die wie heute so zu allen Zeiten sündlich ausgebaute ländliche Bevölkerung edle Pferde weder besitzt noch braucht, während in Hauran jeder Mann ein Krieger und jeder Wohlhabende ein Reiter 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 besäße 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 Chaldäer Volks selbst oder anderer aramäischer Beduinen sein, die als dem Chaldäer Könige verbündet oder unterthänig auch Chaldäer hießen, gerade wie während der Kriege zwischen Römern und Sasaniden die westlichen Stämme als Römer die Euphratgedenden verheerten und die östlichen (die Hirsenser) als Perser das Ostjordanland und das Damascenische.

2) Die Wiedergabe der Gentilla אֶרֶץ תֵּמַן durch „aus *Tëman*, aus *Sëch*, aus *Na'ama*“ 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 *Sëir*-Gebirge, sondern südlicher am Ostufer des arabischen Golfs, in der Landschaft *Hismä* und gegen *Tëma* und *Tëbök* 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 Edelmutts und des Scharfsinns. Ueber die *Sararat*, welche heutzutage 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 *Tëman* (تيمس ذو الطلال) welche *Jakob* im nordwestl. Higaz kennt, existiert, oder mit der angeblichen Stadt *Dëdön* (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 *Suhäer*-Volkes (שׁוּחַר Gen. 25, 2), deren Wohnsitze der *אֶרֶץ הַרְרִמִּי* benachbart sein, mochten, an sie angeschlossen haben, und die Colonien der 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 vertranten 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 *Sëir* 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 jüdischen 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 *Sëir*, sondern vom Gebirge Juda.

man hat also wortgetreu „der Temanäer, Suhäer, Na'amataer“ zu übersetzen, d. h. es unbestimmt zu lassen, ob es die *nomina relationis* von Völkern, Land, oder Ortschaften sind. Eine röm. Garnison *Tëman*, die nach Eusebius 5 Meilen von Petra entfernt lag, ist noch nicht aufgefunden worden; möglicherweise war es nur eine Station temanäischer Landreiter, oder es war das „Spä“ 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 ירמיהו und ארם דמשק gleichbedeutend waren. Die neuere Kritik hält beide Stücke nicht für jeremianisch, sondern für eine von fremder Hand herührende Erweiterung eines ächt jeremianischen in Cap. 25, 15. 16. 27. 28. 29 gegebenen Themas, welches nur durch die spätere Einschlebung 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 Einschlebsel 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 ירמיהו (47, 32), עי (49, 3), ישיבי דרין (49, 8), ישיבי חיימן (49, 20), בון (25, 23) 1

1) Dieses בון denkt sich der Verfasser der Jeremiastelle als eine Stadt, was ja das mit ihm verbundene הייבא wirklich ist, und was er sich (laut ירמיהו 49, 8) auch unter דרין vorstellt. Letzteres soll nach *Jakūt*, der es

Dédân (الدَيْدَان = *Audân*) nennt, nordwestlich von Témâ liegen und ehemals eine schöne Stadt (*medina hasana*) 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 *Jakūt* 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 *Mukawimîn* (Spediteure und Kameellieferanten für den *Hagg*) zum Theil öfter als zwanzig Male die Pilgerkarawane von Damask nach Mekka begleitet haben, nach diesem *Dédân* erkundigt und erfahren, daß es nicht existire. Die betreffende Correspondenz werde ich bei einer anderen Gelegenheit veröffentlichen. Somit bleibt von דרין nur das Volk dieses Namens übrig, dessen Karawanen Jes. 21, 13. 14 erwähnt werden, und die ישיבי דרין erklären sich nur so, daß man annimmt, der Verf. habe unter den אריות דרנים, denen die Temäer Wasser bringen sollen, gleich den LXX (εὐ τῆ δόξῃ *Audân*) die nach der Stadt der Dedan führenden Straßen verstanden. In dieselbe Kategorie fällt nun auch בון. Auf die Frage woher es der Verf. habe, läßt sich antworten: aus dem Buche Hiob. Wer עיך und בון 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 עיך 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 עיך des Buches Hiob übrig. Der Nachweis, daß Basan alle Eigenschaften des Hioblandes 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 (*Arab el-wâ'ir*) d. h. der Trachoniten, so wie den Einfällen der Wüstenstämme (*Arab 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 Gemeinde 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-Harîri*, *Mikdâd*, *Hamdân*, *Hezîma*, *Atrâs* u. A. Sieben solcher Familienhäupter Basan's werden 1 Chr. 5, 23. 24 namhaft gemacht und als אֲנָשִׁים גְּבוּרֵי הַיָּל אֲנָשִׁי שְׁמוֹת רֵאשִׁים 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 ארץ עיך an eine Stadt Bâz und Témân oder Témâ zu denken, denn הייבא ließ sich auch als defectiv geschriebenes nom. rel. von הייבא ansehen.

Kämpfe mit den Damascenern oder Nomaden und ihre große Gastfreiheit gewesen sein, welche 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 עיר, welches das ganze damascener Reich, also die Strecke etwa von der Südgrenze Basan's bis *Hamdt* 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 ignoriert 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 Hiobland nur an zwei Stellen denkbar ist, entweder im Norden bei *Saded* (צדר Num. 34, 8), *Hawârîn* und *Sele-mija*, welche Gegend aber dem Gesichtskreise des Palästiners entrückt war, oder im Süden, nämlich im basanitischen *Sarôn* (= מישור) d. h. in der *Nukra* und *Sumet*-Ebene und im Lande östlich und südlich von *Bosrâ*. Eine genauere Ortsbestimmung wäre also ארץ חבשן jedenfalls gewesen; nur verlangte sie noch den Zusatz einer Zeitbestimmung, wenn der israelitische Leser nicht vermuten sollte, das Stück spiele im vormosaïschen Amoräerreiche oder in der Richterzeit und Hiob sei entweder ein Amoräer oder ein basanitischer Israelit gewesen. Bei ארץ עיר, welches außer der topographischen noch eine ethnographische und chronologische Bestimmung enthält, war ein solcher Zusatz unnothig. Der Dichter will sagen, Hiob habe während des damascener Aramäerreichs im Lande dieses Volks gelebt. Die בני קרא (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 קרא (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 רמסן schrieb, geschah wol, weil dies für den israel. Leser eine Erinnerung an den ehemaligen Erbfeind gewesen wäre, während der gewähltere Name עיר 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 barba-

rischen 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. Reifelte die Grenze Edoms nur bis zur syrischen Mekkapilger-Straße im Osten des *Serâh*- (*Sêir*-) 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 *Ard el-Halât*, eine grauenvolle Flugsandwüste, nur hin und wieder von kleinen, hier gar nicht in Betracht kommenden Oasen mit meist brakischem Wasser unterbrochen, und bei *Mâ'an* und in der Nachbarschaft des *Akaba*-Kastells von *Harra's* (den מרריים 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 *Akkaf* Südarabiens aufbaut, die Saatzfelder Hiobs in die *Halât* oder *Harra'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 historische Sterilität die Angaben des Dichters lächerlich macht.

Genau besehen, läßt sich für diese südliche Lage der ארץ עיר weiter nichts als die Person des Elifaz geltend machen, zu welchem man in neuerer Zeit noch den Horiter *Us* (Gen. 36, 28) ausfindig gemacht hat. Was aber den Elifaz anlangt, so läßt sich daraus, daß ein Edomiter im Hiobdrama handelnd auftritt, begreiflicher Weise 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. *Us* 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 *Us* 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 'Us benanntes Volk ein horitisches sein mußte, 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 אֲשֻׁרִים: 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 'Semmar-Gebirgs, so gelangten sie durch den über 80 Stunden langen weide- und wasserreichen *Wadi Sirhän* mit Leichtigkeit zur Trachonitis; wohnten sie im nordwestlichen *Higáz*, 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 Misrauen. Luther übersetzt אֲשֻׁרִים „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 *Haurán* bis *Aden* 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 süd-arabischen Völkern, den 'Semmar und *Harb*, bewohnt werden und vor ihnen von den schon bei *Plinius* als Nachbarn der *Nabatäer* erwähnten jemanischen *Taj* bewohnt wurden, deren Niederlassungen bei Entstehung des *Islam* vom „*Taj*-Gebirge“ aus einerseits bis zum *Euphrat* andererseits bis in die Wüsten von *Temá* reichten, gleichwie ferner die sabäischen *Tenüch* nach *Hamza's* Völkerchronik (ed. Gottw. p. 95) schon zur Zeit der *Diadochen* (في 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 *Wadi Sirhän* 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 עֲרָבִים 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 *Haurán* (هَوْرَان), welcher im *Ezechiel* als Bezeichnung des ganzen mittelsyrischen Basaltgebiets vorkommt. *Haurán* 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 *Ambät* (أَمْبَات) Bauern und Palmenzüchter aus den *Euphratsümpfen* sei, ist eine irrig; 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. *Nabat* 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 *Tenüch* thaten, zum Theil nach *Irak*, zum Theil nach *Syrien* gewendet habe.

2) Bisher nahm man das *W. Haurán* als Denominativ von הוּרָה, 'Höhle' in der Bed. 'Höhlenland'. Ueber das Bedenkliche dieser Ableitung habe ich mich bereits in meinem Reiseberichte (S. 92) geäußert, da *Haurán*, 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*) *Haurá*, von welchem *Strabo's* *Leuce Come* als Uebersetzung angesehen würde, bestimmt die appellative Bed. „Schwarzdorf“ gegeben, ohne dafür andere Gründe zu haben als 1) die Angabe des jemanischen Lexikographen *Neswán*: ein Auge habe die Eigenschaft des *hawar* (هَوْر), 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 *hawá* (Pl. *hár*) heiße, so sei das eine *Hyperbel*. 2) Die Angabe der Geographen, daß die Ortschaft *Haurá* 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 יְרֵיךְ 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 Haurân 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 Einverständnis 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) *Gešem* oder, wie er nach Cap. 6, 6 in einem an Nehemia geschriebenen Briefe richtiger heißt, *Gasmā*, den wir uns als eine im ganzen Ostjordanlande maßgebende Persönlichkeit zu denken haben, der damalige Phylarch dieser Völkerschaft gewesen

birgs *Radwā* liege und ihre Umgebung kohlschwarz sei, daß ferner die Bevölkerung des *Radwā*, von welcher die Ortschaft Ursprung und Namen hat, eine jemanische sei. Dem Dialekte des *Higāz* nämlich ist die Wurzel חור in der Bed. 'schwarz sein' ebenso unbekannt wie dem Syrischen und Hebräischen (doch liegt der √ חור ein ursprüngliches שחור zu Grunde). *Asmā'i*, vielleicht der beste Kenner des Arabischen, wurde nach Jākūt gefragt, warum die Himmelsjungfrau *Hawā* heiße und er antwortete: ich weiß es nicht (*lā adri*); wenn also dieses Wort trotzdem im Korān 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 Hadramaut wurde die Sache völlig erledigt; in Bd. XXVII S. 230 gibt er nach 4 deutschen und englischen Gewährsmännern das Wort

חור, חור, *haw, hōr, hower* 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 *Selih* und *Gassān*, zu den Römern und Byzantinern standen. Natürlich verträgt sich die Entstehung des Namens Haurân 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 beendet 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 Hiob-sage, 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 *a* in אֲשָׁמָא für die „unzweifelhafte“ Nominativendung der arab. Deklination, aber er irrt hier wie überall, wo er im Bibeltexte Spuren von Kasusendungen sieht. Jenés *a* 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 Vogué in *Haurân* (auf dem Legāh-Plateau) copirten arabisch-griechischen Inschrift v. J. 568 n. Chr. nennt sich der Erbauer, ein gassanidischer also sabäischer Phylarch, griechisch *Σαράηλος Τάλεμος* und arabisch شريحيل بن طلعمو (שׁרׁיחׁיל בן טלמו), während nach Olshausen der im Genitiv stehende Vatersname טלמי oder als Diptoton טלמיא lauten müßte. An diesem *a* ändert auch die hinzutretende Mimation nichts, wie aus einer um Jahrhunderte älteren Inschrift in DMZ XIX, 219 erhellt, wo אֲכִרְיוֹם *Accusativ* ist, also dem adnā-

schen אֲכִרְיָא entspricht. Diese Endung möchte bei verschiedenen sabäischen Völkerschaften *i* und *y* gesprochen worden sein. Von einer älteren Völkerschicht Palästinas hatten sich in diesem Lande eine Menge solcher Bildungen meist als Eigennamen von Orten (wie רִירְיָו גְּמִוֹ גְּמִוֹ גְּמִוֹ גְּמִוֹ) und von Männern (wie שְׁלֵמָה = שְׁלֵמָה עֲדָה יְהוּדָה יְהוּדָה יְהוּדָה = פְּרִיעָה פְּרִיעָה פְּרִיעָה) erhalten, zum Theil mit der sabäischen Mimation (wie מְלֻכָם שְׁרַעֲם) oder mit Femininendung versehen, wie רְאִמֹת אֵילֹת עֲשָׂמֹת, was keine Plurale sind. Die spätere kanaänische Sprache, die wir das Hebräische nennen, verlor für dergleichen Bildungen allmählich das Verständnis und suchte sie auf verschiedene Weise zu beseitigen; so wurde מְגִדוֹ in מְגִדוֹ, פְּרִיעוֹ in פְּרִיעוֹ, רְאִמֹת in רְאִמֹת, רְאִמֹת in רְאִמֹת, אֵילֹת in אֵילֹת, עֲשָׂמֹת in עֲשָׂמֹת, הַצְּרִמָּה in הַצְּרִמָּה (Deut. 4, 43) in רְאִמָּה oder רְאִמָּה verwandelt.

2) Aus demselben Grunde wird auch die Conjectur Olshausens (Gramm. S. 411) hinfällig, welche dem W. חִירְרָה (Sach. 9, 1) חִירְרָה substituirte; schwerlich war der Name Haurân 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 Ἰωβὰβ mit Ἰωβ und der Gleichnamigkeit des Ζαρά, 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 mosaïschen 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 jüngerer Alter nicht mehr zweifelhaft ist, der Werth seines Zeugnisses, daß die Ausitis ἐν τοῖς ὄρεσι 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 Se'ir-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 *Se'ir* (Petra) im Besitze der Nabatäer finden, unter denen das Land schon zur Zeit der Diadochen entweder Gebalene (جبال, *Ġabal*) 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 todtten 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 Grobidumäa (ἡ μεγάλη Ἰδουμαία), auch *Darôm* das Südland genannt, so fest an diesen Gegenden, daß dieser Schriftsteller ihn selbst da ge-

braucht, 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 *Se'ir* verloren gegangen. Hätte also der Verf. des Postscripts das biblische Edom gemeint, so mußte er, um von seinen Zeitgenossen nicht missverstanden zu werden, gleichfalls ἡ πῦν Γεβαληνῆ καλουμένην hinzufügen. Aber ebensowenig meint er die spätere westlichere Idumaea, von welcher die Diaspora überhaupt wenig wissen mochte: die Lehrer des zerstreuten Volkes werden ungenügend in dem 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 אֲרָוִים sondern אֲרָוִים d. h. אַרְם רַמְשָׁק, sein Stammvater heißt nicht *Esau abi Edôm* sondern *Isû* Vater des *Arôm* (عيسو أبو أروم) und عيس أبو الروم (יֵצִי עֵיס אָבוּ רוֹמוֹ) d. h. עֵיס אָבוּ אַרְם, seine Hauptstadt war nicht בְּצֶרֶת auf dem *Se'ir*, sondern בְּצֶרֶת בְּשָׂרִי d. h. *Bostra* die Hauptstadt Haurans, sein *תִּרְרִי* (1 Chr. 1, 50) regiert nicht in Edom, sondern ist der damascener König *Adados* des Nicolaus Damasc., und sein *תִּרְרִי* (Gen. 36, 39) ist der damascener König *Adores* des Justin, sein *Jobab* Hiob der Aramäer (Römer) d. h. Aramäer vom Stamme 'Us — die Ausitis, in welcher er herrschte, liegt nicht bei Edom sondern ist Batanaea, die dort geschriebene Iobeis ist nicht hebräisch sondern aramäisch und Elihu, Hiobs Opponent, ist ein Sobäer (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 'Us sieht. Alles Uebrige ist Missverständnis 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 אֲרָוִים 1 Kön. 11, 25 auf תִּרְרִי zu Grunde, während sie sich auf רִזְוִן 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 *Beni-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 Gérûn-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 Gérûns, 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 Resin habe Ailat erobert und die Juden daraus entfernt, worauf die *Arômim* (Schreibfehler für אֲרַמִּים) 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 *Ἰδομυαία*, aber es ist dies nur ein maskirtes *Ἀρομυαία*; 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 אֲרַמִּים nunmehr keck als אֲרַמִּים entpuppen konnten, wobei vielleicht auch die רַמִּים (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 *Arôm* (أروم = אֲרַוּם).“ Freilich wurde die Sache nunmehr verwirrend, da Aramäer und Römer, zu denen auch noch die Armenier kamen¹, 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, *ʿIs 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 Ara-

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 אֲרַמִּים zu Römern geworden waren, dachte man sich unter den אֲרַמִּים die Armenier. Bekanntlich führen die Armenier ihren Ursprung auf den biblischen נִיחַ zurück. Es wird also diese Genealogie auf weiter nichts als auf dieselbe Verwechslung mit den damascenischen Aramäern, die eben das Volk ʿUs waren, hinaus laufen.

2) Nur als „Vater der Christen“ heißt er *ʿIs (عيسى) abû Nasr* (oder *Nidr*) 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 *ʿIsâ (عيسى)* müssen die Araber sehr frühzeitig von den Juden erhalten haben, da es schon im Koran die gewöhnliche Bezeichnung für „Jesus“ ist.

mäervolke ʿUs 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 ʿIs 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 ʿUs ab (gehörte zum Volke ʿUs) und herrschte in Batanaea. Wenn also nach dem PS. die Ausitis *ἐν τοῖς ὄροις τῆς Ἰδομυ. καὶ Ἀραβίας* liegt, so will das sagen, sie liege an den Grenzen oder (was nach *Reland Pal.* 186 *ἐν τοῖς ὄρ.* 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 ἐρημνεύεται ἐκ τῆς Συριακῆς βιβλίου* vor Augen; die Arabia, wohin er sowohl den Hiob, wie den aramäisch schreibenden Dichter selbst versetzt, ist dieselbe, welche Eusebius *ἢ καὶ Βαταναια* 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) geheißt habe, annahm, *Bosrâ*, die Metropole Haurâns, verdanke derselben seinen Namen: *Βόστρα ἐπόνημος οὕσα Βοσόρας τῆς μητροῦς τοῦ θεοπετοῦ Ἰωβ* (Synode von Bostra im 3. Jahrh., *Mansi* I, 787). Auch das „Hiobshaus“ (*ὁ εὐκτῆριος οἶκος τοῦ ἁγίου καὶ ἀθλοφόρου Ἰωβ*), welches der Kaiser Justinianus mit seiner Gemahlin Theodora laut einer mehrfach copirten Bostrener Inschrift (s. *Corpus inscr. graec.* No. 8638) in Bosrâ 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 Na'amân (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) Hiernach erscheint auch die Lesart des *Cod. Alex.*, nach welcher die Ausitis *ἐπὶ τῶν ὄρων τοῦ Ἐφρατῶν* 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. Damascus 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 *Têma*.

2) Dieser *Seir* ist zugleich der *Senir* (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.)

אב 380 A	אבם 227 E
אבר 155. 404	איר 230 E. 279 A
אבר 79	איוב 45
אבה 133	<i>aiub</i> , assyr. 45
אבי 461 N	איל אל <i>princeps</i> 537. 546
אביב 376	איתן 160
אביון 316. 380 A	אכור 240. 400
אביר 328	אקה 434
אבר 518 N	אל 330 A
אברה 518 N	אלה 191 E
אגל 500 A	אליפו 65
אגל 500 A	אלף 188
אגם 404	אם 529
אגמון 536	אמיר 71 N
אגן 536	אמל 172
אז 478	אמש, assyr. <i>musu</i> 388. 80 N 3
אזרה 270 N 1. 422 A	אסיק 100. <i>fortis</i> 160 E
אזש 333	אפל 142
אחל 333	אפר 165 E
אוב <i>Nomen</i> 432 A	<i>arah</i> , assyr. 415 N 2
אויב 207 N 3	ארהה (ארהה) <i>Karawane</i> 100 E
אולם 53 E	אריה 79. 505
און 79. 230	אשרי, אשרי 311 E
און Kraft 263 A	<i>âsipu</i> , assyr. 69
אוח <i>Nomen</i> 285 A. 421 A	אשרי 159
אזל 176	אחון 548
אזרי 118 N	
אזריה 168 E	ב
אזרי 337 A. 398	בר 79
	בר Theil 231 A
	ברים 145

בְּהִיר 488 E
 בְּהִמּוּת 525
 בּוּא 461
 בּוּל 528
 בָּסָן 57 E. 187
 בִּי [בְּיִי] 461 cf. N
 בִּיקָה 368
 בִּיחַ 120
 בִּלְבַל 133 E
 בִּלְבִיר 65 E. 115
 בְּלִימָחָ 336
 בְּמוֹ 134
 בֵּן 394 N
 בָּסָר, בָּסָר 200 N
 בָּעַר 53
 בָּעָה 402
 בָּעַשְׂתֶּרֶחַ 599 N
 בָּצַע 345
 בָּצַע 290
 בָּצַר 300
 בָּר 86
 בָּרוּל 360 A
 בָּרַח 132 E. 340
 בָּרַח 339 E
 בָּרְכָאֵל 426 A
 בָּרְכָת 369
 בָּרַר 433
 בָּשָׁן 557 N
 בַּת Tochter 394 N
 א
 בָּאָה 117 E. 140
 בָּאָה 302 E
 בָּאֵל *redemit* 248 A
 בָּב $\sqrt{\text{בב}}$ 166 A
 בְּבִינָה 138
 בְּבִישׁ 370 A
 בְּדוּד 239
 בְּדָמ $\sqrt{\text{בד}}$ 61
 בְּדִישׁ 90. 286 E
 בְּדִשׁ 90
 בָּ 391
 בְּנָה *elatio* 302 E. 437 E
 בָּיִר 162 A
 בְּיַמֵּר aram. 68
 בְּיַע 70 E

בּוּשׁ 107 A
 בּוּל *fortraffen* 327
 בּוּר 327
 בְּיִר *Nomen* 138 E
 בְּלָד 209
 בְּלַל *stercus* 261
 בְּלַמוּד 69. 201.
 בְּלַמָּא 118 A. 517
 בְּנָה 120 A
 בָּר 240
 בָּר 537
 בָּרַע 189. 478
 בָּרַשׁ 483
 ד
 בְּאָבָה 536 E
 בְּדִישׁ 536 E
 בּוּשׁ 512
 בְּדָמ, בְּדָמ 270 N 1
 בְּדָרִים 487
 ה
 הַבֵּל 346
hablu, assyr. 506 N
 הַר 516 N
 הַרְהַ 524
 הַרְהַ 233
 הַרְהַ 516
 הָרַה $\sqrt{\text{הר}}$ 94. 483
 הָרַה, הָרַה 94. 105 A. 396
 הָרַן 263 A
 הָרַה 95 N
 הַכַּר 236 E
 הַלֵּל 416 A
 הַלֵּל *ecce* 529
 הַלְפָה 364 E
 הַחֵל, הַחֵל 213 A
 ז
 זָבַל $\sqrt{\text{זבל}}$ 63 N
 זָחַם 438 E
 זָחַל 427 E
 זָכּוּבִית 370 A
 זָלוּל 361 N
 זָלְפָה 281 E
 זָמַח 218
 זָמִיר 466 E
 זָמִיר 471

זָמִיר 359
 זָר $\sqrt{\text{זר}}$ 241
 זָרֵב *vertrocknet sein*, arab. *flutend*
abwärts stürzen (in Namen hauran. Ortschaften) 101 A und N 1.
 זָרוּעַ 293
 ח
 חָב 419
 חָבַב 419
 חָבַל 229 E. 506
 חָבַשׁ 366. 454. 524 E
 חָדָה 69. 500 N 3
 חָדִיד $\sqrt{\text{חד}}$ 360 A. 538 E
 חָרַר 484
 חָרַרְרִי תִימָן 128 A
 חָרַג *Nomen* 295
 חָרַח 471
 חָרִילָה 586
 חָרִיל *Phönix* 282
 חָרַל *n. pr.* 586
 חָרַץ *Nomen* 233
 חָרַר *im Nord- und Südsemit.* 597
 N 2
 חָרַרְרִי 391. 597
 חָרַח 120 A
 חָרַח 372 E
 חָרַח 537
 חָרַחָה 170 A
 חָרַח 128
 חָרַח 263. 266
 חָרַח 534
 חָרַח 159. 368
 חָרַח $\sqrt{\text{חל}}$ 307 N
 חָרַח 150
 חָרַח 151
 חָרַח 506
 חָרַח 538 E
 חָרַח 177
 חָרַח 322
 חָרַח 506
 חָרַח 364
 חָרַח 268. 384
 חָרַח 214 E
 חָרַח 326
 חָרַח 175
 חָרַח vom Höhepunkt 101 N 1
 חָרַח 284
 חָרַח *in Gährung bringen* 210 A
 חָרַח *röthen* 210 A
 חָרַח 242
 חָרַח 241
hanu, assyr. 532
 חָרַח 53
 חָרַח 241
 חָרַח *Nomen* 118
 חָרַח *Schimpf* 99
 חָרַח 434 E
 חָרַח 526 A
 חָרַח 517 A
 חָרַח 280
 חָרַח 280
 חָרַח *Gras* 525
 חָרַח 171
 חָרַח 146 E
 חָרַח 392
 חָרַח, assyr. *hurasu* 126. 369 E
 חָרַח 376
 חָרַח 126
 חָרַח $\sqrt{\text{חר}}$ 376 A
 חָרַח $\sqrt{\text{חר}}$ 376 A
 חָרַח 376 A
 חָרַח 206
 חָרַח $\sqrt{\text{חש}}$ 259 A
 חָרַח $\sqrt{\text{חש}}$ 259
 חָרַח 496 N
 חָרַח 496
 חָרַח 126
 חָרַח 128
 ט
 טָבַע 495
 טָחִיר 173
 טָחִיר 489 A
 טָחַל 527 A
 טָחִח 503
 טָחַן 411 A
 טָחַן $\sqrt{\text{טח}}$ 270 A cf. N 1
 טָחַח 173. 270 N 1
 טָחַח *opplere, obturare* 227
 טָחַח 524 E

טַפֵּל 163. 178 E
טַרַח 485
طرفش 444

יָאֵר 366
יבֿ 46 A
יָגַח 236
יָדַע 324
יִמְרִימָה 549 A
יָמִין 310
יָסַד 244 A
יִסְוֹר 520 A
יָעַל 506 A
יָעַן (יָעִינָה) 513 N 2
יָעָה ermüden 301
יָעַת eminere 301. 442
יָסָה 442
יָצַק 296
יָרַח 415 E
יָרַט 208 A
יָרַשׁ 170
יָשׁוּעָה 397
יָשַׁע 238
יָשַׁע 86
יָחַוּר 508
יָחַר 393

כ

כָּאֵב 66
כָּבִיר 456 E
כָּדֿ כָּד 195 N. 279 E
kudur, assyr. 194 E
כָּהַד 206
כָּחַשׁ 206
כָּרִד 279 E
כָּדוּד 536 [279 E]
כָּדוּר 195
כָּיִמָה 127. 500 N
כָּלַח כָּל 89. 387
כָּלַם 236
כָּמְרִירִים 68
כָּנָה 432
כָּנֹר 277 A
כָּסִיל 127. 196 E. 501
כָּסַל 501 N 2
כָּסַל 196 E
כָּסִלָּה 78 E

כָּסִיל 501 A
כָּסַף 177
כָּפַח 200
כָּפַר 442
כָּהַם 369
כָּהַר 471

ל

לָאָה 507 N
לָאֵט leniter 190
לֵא schimmern 507 N

לֵבֿ Ziegel 539 N 1

לָבֹוֶשׁ 534
לָבִיא 79. 505
לָבָנָה 133
לָבַשׁ 106
לָבִיחַן 69. 531 A
לָבַע 95
לָחוּם 268 A
לָיִן 213
לָהֿ לָה 188
לָפָה 101
לָקַח 146 A
לָקַשׁ لَقِش 319 N
לָחַע 79

מ

מָאָמָה, מאָם 409 E
מָבֵךְ 367 N
מָרִד 106
מָהַד 106
מָה 280
mahd arab., Wildrind 507 N
מָוֶאֶב 134
מָוַג 401 A
מָוֶסֶר 160
מָוֶצָא 359 A
מָוֶצֶק fusum 150 A. 487
מָוֶצֶק coarctatum 484
מָוֶרָה Meister 477
מָוֶרֶשׁ 218 E
מָוֶשְׁכֹּחַ 501
מָוֶחַ 176 A
מָוֶזִיחַ 161 A
מָוֶלֹחַ 502
mazarati, assyr. mazarati 502 A

מָזִירִים 484
מָחַ 283
מָחוּז 316 A
מָחִיר 369 A
מָשִׁיל 527 A
מָשַׁל 527
מָשַׁר 527 N 2
מָשָׁרָה 208
מָוּ, מִוּ 507 N
מָכְבִּיר 480
מָכֵךְ 329
מָלָה מָלָה 207 N
מָלָה 393
מָלִיחַ 389 A
מָלְחָה 508 A
מָלַל abschneiden, welken 172.
233. 330 A
מָלְחָנוּחַ 380
מָנְלָה 198
מָס 100 A
מָסָה 131 E
מָסַע 537 E
מָעֲרִיחַ 500
מָעִיל 57
מָעֲרִיכָה 96 N
מָפְלֵשׁ 486 E
מָפְרֶשׁ 478 E
מָצָא 435 A. 442
מָצוּד 238
מָצוּרָה 519
מָצוּלָה 539
מָצוּק 150 A
מָרֿ מָר 306 N 2
מָרָה מָרִי 513
מָרָה opimus fuit 477
מָרִד 103. 322 E
מָרָה Verbum 103. 306 N
מָרִי 306
מָרִץ 103. 204 A
maras, assyr. 103 N
מָרְרָה, מָרְרָה 208. 269 N
מָשָׁה 134
מָשִׁיחַה 237 E
מָשְׁטָר 502
מָשֶׁךְ 371
מָשְׁכֵן 63 N

מָשַׁל 216 A
מָשַׁל 342
מָשַׁל similitudo 539 E
מָה 321
מָחִכָה 138
מָחְלָנוּחַ 380
מָחְנָם 525
מָחַק 263. 327

נ

נָבֿ נָב 498 A
נָבִיב 498 A
נָבַח 149 N
נָבַל 64
נָבַע 498 A
נָגִיד 378 A
נָגַף 251
נָרִיב 284
נָרָה 430 A
נָיָא 435 A
נָחֻשָׁה 360 A
נָחִילָה 361 A
נָחִירִים 536 A
נָחַל 361 A
נָחַר 516
נָחַח 220. 474
נָשָׁה 336 A
נָשֿ נָש 392
נָכַר 284 E
נָכַר 408 E
נָלָה 198
נָסֿ נָס 130
נָסָה 95 A
nā āma, arab. 514 N
נָשַׁר schütteln 497
נָה 283
נָשָׁה 216
נָץ 518
נָנַח 251
נָשַׁל 345
נָשַׁק küssen 416
נָשַׁר 519 A
נָחַס 396
נָחַע 79
נָחֹר 369
נָסִד 171 A

ס

סוד 243 E
 סוס 515
 סוּחַ 180 A
 סבן 290
 סלד 98 A
 סלה 302 E
 ספה 439
 ספח *effudit* 180 A. 392
 ספיר 369
 ספסן klatschen 457
 ספסן *effudit* 180 A. 267
 ספיר 247

ע
 עברה 285
 עגם 404
 ער Ewigkeit 315 N. 364 N
 ערה 364
 ערה 207 N 2
 עויל עויל 207 N 2. vgl. 243

עולה Opfer 49 A
 עון 170 A
 עוץ *n. pr.* 43. 576
 עוב 136 N
 עשין 282
 עטן عطن 283 A
 עטף 311 A
 עי 403
 עיר 149 A
 עיר Stadt 297
 עכביש 119 N
 עלומים 263
 עלל علی 209
 עם 162 A. 456 A
 עמל 79
 ענה 67
 annū, assyr. 490
 עני 316
 עני 398

עפה, עפחה 142. 151 A
 עפעפסן 535
 עצב 138 A
 עצר 159 A
 עצב 482 E
 עצב 483 A
 ער 116

ערב 597 A
 ערבה 508 A
 עריר 508 A
 ערה 96 N
 ערה 369 A. 534
 ערק 387 E. 398
 עשר 236
 עש Motte 347 E
 עש (Sternbild) 127
 עשק 529
 עח 315 N
 עחק 275 A

פ
 פרה 442
 פרע 442
 פויץ 485. 524
 פליל 411
 פתח Schenkel 526
 פטרה 370
 פיר 155. 404
 פירמה 196 E
 פישון 469
 פלג 499
 פלגות 264 E
 פלה 537 A
 פלט 276
 פליל 411
 פלס 486 E
 פנינים 370
 פציץ 208
 פקר 89. 110. 412
 פרץ 53 E. 507 A
 פרא 507 A
 פרהח 395
 פריץ 209 A. 361 A
 פריץ 337. 444
 פש 469
 פשט 56
 פשע 170 A
 פתח 84

צ
 צאלים 529 A
 צבא *Nomen* 105
 צבי 508 N
 צדק 435. 458
 צהל 516

צנאר 515
 צופר 65 E
 ציר Thürangel 297
 צלמח 142 A
 צלצל 532
 צמים 85 A. 229
 צמה 314
 צער 231 N
 צעיר 180 E
 צץ 270 A cf. N 1
 צפון 489
 צפונע 261 N
 צפוח 270 N
 צפן 315 A
 צרה 360 A

ק
 קום 533
 קרשה, assyr. *kadistuw* 473 N 1
 קור 100. 405
 קוי 118
 קטץ 118. 295 N
 קשל 118
 קטן 118
 קים 297
 קמט 205 E. 296 A
 קמל 172
 קמץ 206 A
 קמץ 329 E
 קנץ Jagdnetz 226 E
 קמץ 329
 קציר 175 A
 קצה 326 N
 קרב 499
 קרץ 317. 434 A
 קשיטה 548
 קש 538
 קשה 512

ר
 ראם, ראם, ראם 507 N. 509
 ראמות 370. 371 N
 רב Schütz 208
 רבר 539 A
 רבב 505 A
 רנו 72 A. 482
 רגע 338 E
 רנה 254

רהב 129 A
 ריה 81
 ריה 338
 רום [רמו] 190 E
 רשפש 444
 רי 485
 ריה 175 A
 רמה 106
 רנה 517
 רננים 511
 רסן 395 A. 534
 רע Donner 481 A
 רעה weiden 263 N
 רעמה 515
 רען 200
 רעש 516
 רהף 163 E
 רפא *Verbum* 88
 רפא *Nomen* 335
 רפר 220 A. 539 A
 רצה 262 N. 444
 רציץ 262 N
 רקע 487 E
 רשע 458
 רשע 72 A

ש
 שבכה 229
 שוק 53
 שטן 50
 שיה Gesträuch 389
 שים 456
 שיש 517 A
 שכה 532
 שכיר Hahn 503
 שכיר 105
 שמאל 310
 שעינים 80. 259
 שפסן *sufficientia* 267
 שפסן *complosio* 267
 sipātu, assyr. 69
 שרג 526 N 4
 שריר 266 E
 suttu, assyr. 80 N 3

ש
 טosen 95 N. 388 A
 שאול 108

שְׁבִירָה 228 E
 שְׁבִירָה 547
 שְׁבִירָה 237 E
 שֹׁד Verheerung 88
 שָׂחָם 369
 שָׂחָר 598 N
 שָׂחָה 106 A. 200 A
 שָׂחָה 479 A. 499 E
 שָׂחָה *aequalis fuit* 445
 שָׂחָה *n. pr.* 65
 שָׂחָה umher laufen 51
 שָׂחָה 51 N
 שָׂחָה *Verbum* 238
 שָׂחָה Hilfsgeschrei 475 E
 שָׂחָה Edler 455
 שָׂחָה 130
 שָׂחָה 108. 220. 262
 שָׂחָה 262
 שָׂחָה 79
 שָׂחָה 364
 שָׂחָה 179 E
 שָׂחָה 465
 שָׂחָה 111
 שָׂחָה 70 A
 שָׂחָה 220
 שָׂחָה 504
 שָׂחָה 281 E
 שָׂחָה 266
 שָׂחָה 438 A
 שָׂחָה 345
 שָׂחָה 345
 שָׂחָה 298
 שָׂחָה 80
 שָׂחָה Jahr 168 E
 שָׂחָה, assyr. *sattu*, Schlaf, Traum
 80 N 3
 שָׂחָה 394 N

II. Syntaktische Worterklärungen.

אֵל als Präpos. der Zeit 252
 אֵל = *ليس* als nachdrückliches
 Adv. der Verneinung 469 A

שְׂעֵן 282 N 1
 שְׂעֵן *Verbum* 439
 שְׂעֵן 180 A
 שְׂעֵן 294
 שְׂעֵן 538 A
 שְׂעֵן 525
 שְׂעֵן [שְׂעֵן] 159

תְּבִילָה 233 E
 תְּבִילָה 538
 תְּבִילָה 82
 תְּבִילָה 421 A
 תְּבִילָה 421 A
 תְּבִילָה 301
 תְּבִילָה 216 N
 תְּבִילָה 538 A
 תְּבִילָה 308
 תְּבִילָה 147 A
 תְּבִילָה 372
 תְּבִילָה 422 A
 תְּבִילָה 46 N
 תְּבִילָה 338
 תְּבִילָה, assyr. *timāli* 117
 תְּבִילָה 265
 תְּבִילָה 71 N
 תְּבִילָה 435 A
 תְּבִילָה 531 A
 תְּבִילָה 277 A
 תְּבִילָה 163
 תְּבִילָה 58
 תְּבִילָה 216
 תְּבִילָה 180
 תְּבִילָה 127. 500 N 3
 תְּבִילָה 82
 תְּבִילָה, assyr. *sattu*, Schlaf, Traum
 401. 478 E
 תְּבִילָה 476 A
 תְּבִילָה 87 A. 159. 401

אֵל, Stellung 64, restrictiv 205.
 309. 403 E
 אֵל 265
 אֵל = *el* 303 A, mit folg. Fut.
 453, als Optativpartikel 454,
 in der Doppelfrage 98

אֵל — אֵל = *sive* — *sive* 486
 אֵל bethauernd 297
 אֵל 472
 אֵל 64. steigernd 172
 אֵל, Stellung 132
 אֵל objectives *quod* 125 E

ב
 ב local 300, = *ב* und *ב* 309,
instrumenti 110, partitiv 109,
objecti 55 E. 204. 268 A. 411 E,
essentiae beim Prädicat 312.
 484 E
 ב 436
 ב mit א 476, על 476, c. Acc.
 385 E
 ב 450 E
 ב 181. 310
 ב mit folg. Inf. 259
 ב 56 A

ג
 ג 472
 ג 64

ה
 ה zum zweiten Gliede des para-
 taktischen Doppelsatzes gehö-
 rig 77
 ה steigernd 523 E
 ה mit Acc. 221 E
 ה 465
 ה 166 A
 ה 149
 ה Constr. 400
 ה mit על 51 A

ו
 ו *explicativum* 125. 250. 294, *ad-*
aequationis 86 A. 158 A, *apo-*
dosis 99 E. 140. 192. 273. 312 A.
 333, adversativ 180
 ו = *ut* 247
 ו an der Spitze des Umstands-
 satzes 281

ח
 ח pfänden 292. 316, schelmisch
 handeln 320 E

ז
 ז 284
 ז 437
 ז 469
 ז 487
 ז 197

כ
 כ *veritatis* 344
 כ 436
 כ, Bedeutung 78 A
 כ 308 A
 כ mit u. ל 417
 כ = *ecv* 302 E, = *imo* 309
 כ nach hypothet. Vorder-
 sätzen 71 A
 כ *quamdiu* 110
 כ Ausdruck der Misachtung 135 E
 כ 432
 כ mit עם u. אֵל od. ל 408 A

ל
 ל Bez. des Objects 237, = *quod*
attinet 84, nicht Exponent des
 Prädicats 165 E. 231 E, zu Gun-
 sten, in forensischen RAA 211
 ל der äußeren Ursache 541, des
 Anlasses 277 A, des Zweckes
 396, des Zustandes 328 E, tem-
 poral 110
 ל substantivisch 102
 ל c. dat. pers. 281
 ל gleichsetzend 73. 83 A
 ל 110

מ
 מ Constr. 173. 176 E. 308. 375
 מ als Fem. 180
 מ 68
 מ local 361, temporal 252 E, cau-
 sal 81 A, comparativ 81 E. 107.
 110. 150, partitiv 80, nega-
 tiv 252
 מ 329

נ
 נ 66. 548
 נ mit od. לפני 154
 נ 58 E

ס	ר
סבן Constr. 290	רָאָה sq. ב 70 A. 265 A
	רָדָה Constr. 254
	רָק 64
ע	ש
ער während, Constr. 56 E. 121.	שָׁחַק mit לְ 89 A, עַל 386 E, אֶל 386 E
beim log. Subject 333 A	
עֲרִמְתִּי Constr. 110	שָׂרִים bürgen 213 E, mit ב 82
עַל as Conjunction 210	שָׂרִים (scil. לָב) Constr. 309
עִם coram 82 A, contra 140, comparativ 132 E	שׁ
עֲנֶה Constr. 125	שׂוֹב mit אֶל od. עַל 299, mit לְ und Infin. 108
עָרַב mit Acc. 214 A	שׂוֹב שְׂבוּחַ 547 A
	שׂוֹב שׂוֹט 51
פ	שׂוֹב שִׁיר עַל 445
פָּקַד mit עַל der Person u. Acc. der Sache 452 E	שׂוֹב שְׁלַח קָדָה 364
	שׂוֹב שְׂמַע לְ 384

III. Syntaktische Verhältnisbestimmungen.

(Nicht berücksichtigt sind die syntaktischen Bemerkungen, bei denen auf eine Grammatik verwiesen ist.)

Nomen.	Futurum, attributive Beschreibung fortsetzend 142. 154
Dativ ethischer Rückbeziehung auf das Subject 102 A. 162 E. 197. 254	Futurum subjunctivisch 104. 141
Dativus incommodi 106 A	Futurum potential 148 E. 454
Accusativ des Products (Factitiv-acc.) 296	Futurum als Ausdruck des Müssens 240 E
Accusativ der Weise 252. 468 E. 535 A	Cohortativ in Schaltsätzen 98 A
Accusativ des Zustandes 320 A	Intentionalis 150
Synallage der Person beim Suffix 154	Jussiv poetisch als Indicativ 171
Nominalsätze 133. 89 N 2	Infin. abs. statt des Finitums 187
Verbum.	Infin. abs. / als Gerundium 187 E
Perfectum consecutivum nach Fut. 303	Infin. mit לְ als Gerundium 187 E
Perfectum subjunctivisch 157 E	Hithpael mit dem Reflexivbegriff sibi statt se 171
Perfectum optativisch 278	Hithpael passivisch 197 A
Futurum (zweites Tempus) als Ausdruck des Werdens in der Vergangenheit 138	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	Adverbialbegriff als virtuelles Object 328 E
Partikeln.	Negation mit Substantiv als virtuelles Adjectiv 162. 499
Präposition als Conjunction gebraucht 251	Zeuigma 138 E
	Attributivsatz (ohne אשר) 97 A

Berichtigungen.

S. 38 Z. 14 v. u. I. Lewis — S. 52 lies als Seitenziffer 52 — Ebd. Z. 16 st. Worte I. Reden — S. 73 Z. 18 v. u. I. 26^b — S. 102 Z. 6 I. Jes. 5, 26 — S. 102 Z. 7 I. Jes. 8, 21 — S. 102 Z. 23 I. 7, 21^b — S. 102 Z. 6 v. u. I. auch sonst — S. 112 Z. 5 v. u. I. 7, 1—6 — S. 113 Z. 2 ist „es“ zu streichen — S. 141 Z. 23 I. Jer. 20, 17 — S. 147 Z. 12 I. עֲרִמְתִּי — S. 167 Z. 2 I. אֶל statt אֶל — S. 188 Z. 9 v. u. I. das — S. 209 ist zweimal 17 statt 18 als Versziffer zu lesen — S. 239 Z. 10 I. Baumes — S. 257 Z. 6 I. Iob statt Iob — S. 272 Z. 4 I. Machtgeheiß — S. 282 Z. 6 I. arabischer — S. 389 Z. 10 ist ² zu streichen — S. 394 Z. 1 d. N. I. أَتْرَى mit 'Gesm statt Tenoin — S. 416 N. 2 I. et statt el — S. 479 Z. 20 I. haben — S. 483 Z. 23 I. هَرَى statt هَرَى — S. 488 Z. 2 I. رَفَع statt رَفَع — S. 495 Z. 2 d. N. I. der' — S. 496 Z. 7 v. u. I. sich nicht über das Flachland ergießt — S. 514 Z. 13 d. N. I. Bodens — S. 525 Z. 5 I. 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. Auf-
lage. 1875. 7 Mark.

„ II „ 3: Die Bücher der Könige v. Demselben. 1876.
2. Auflage. 8 Mark.

„ III „ 1: Der Prophet Jesaja 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.
1873. 9 Mark.

„ IV „ 3: Das Salomonische Spruchbuch v. Demselben.
1873. 9 Mark.

„ IV „ 4: Hoheslied Salomonis und Koheleth v. Dem-
selben. 8 Mark.

„ V: Chronik, Esra, Nehemia und Esther von
Prof. Dr. C. F. Keil. 1870. 10 Mark.

Supplement: Das erste und zweite Buch der Makka-
bäer von Prof. Dr. C. F. Keil. 8 Mark.

Druck von Ackermann & Glaser in Leipzig.

Zu Delitzsch Comm. über das B. Iob.

