



Bodleian Libraries

UNIVERSITY OF OXFORD

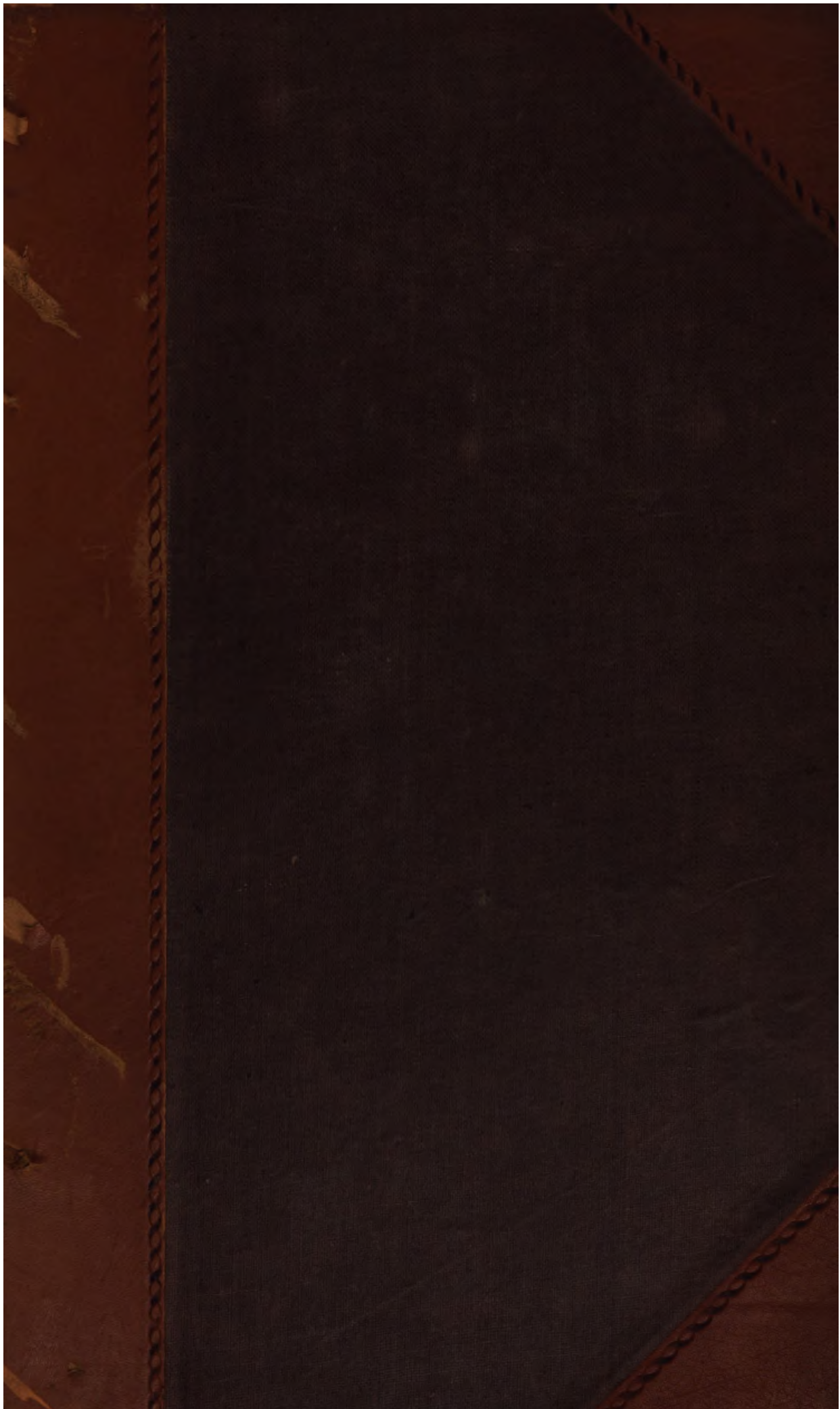
This book is part of the collection held by the Bodleian Libraries and scanned by Google, Inc. for the Google Books Library Project.

For more information see:

<http://www.bodleian.ox.ac.uk/dbooks>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 2.0 UK: England & Wales (CC BY-NC-SA 2.0) licence.



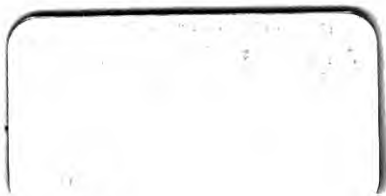
49. 27^{1/2}

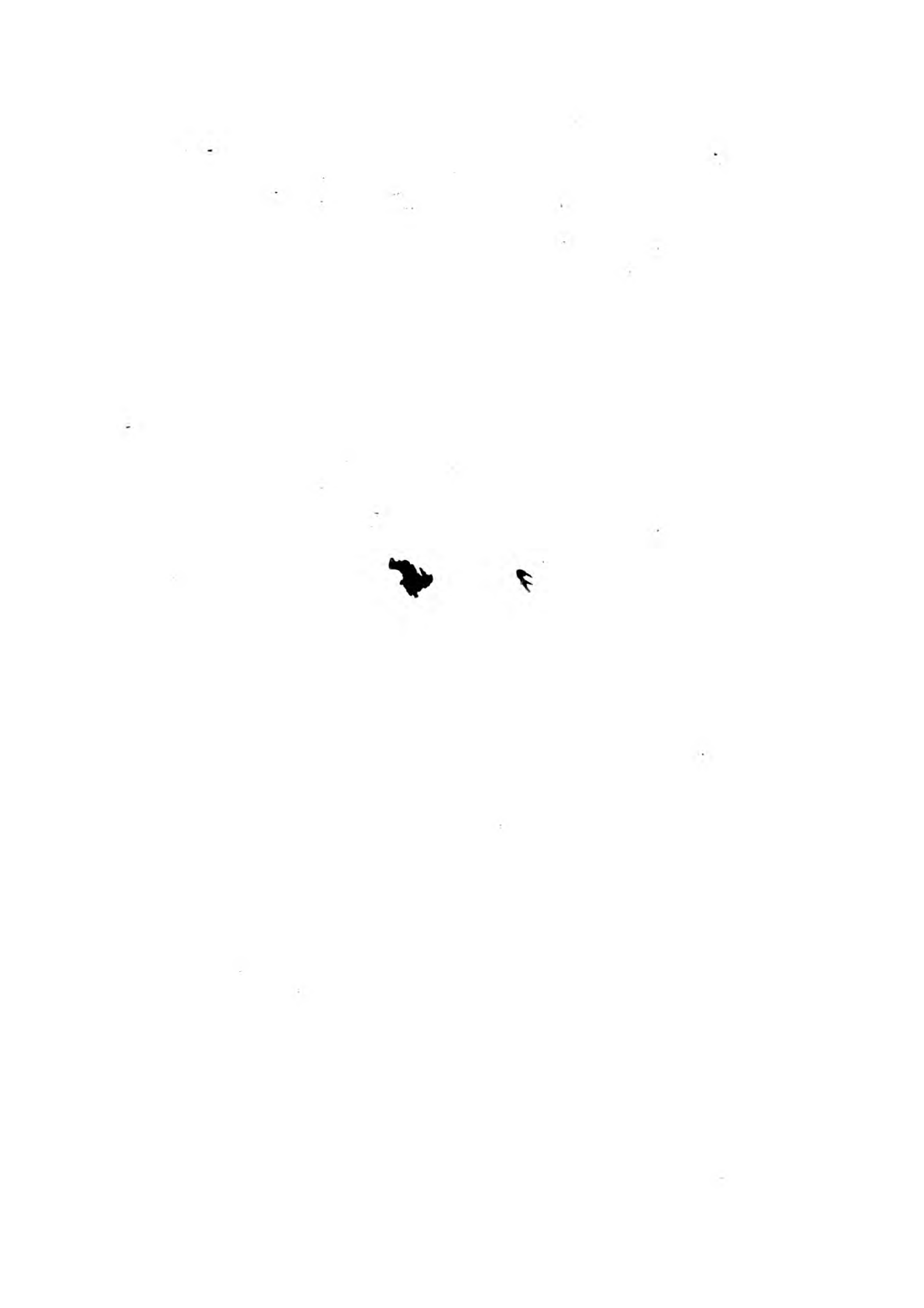
b,

rat zu Tübingen.



49. 27/5







Das
Buch Job,

übersetzt und erklärt

von

Dr. B. Welte,

ordentlichem Professor an der katholisch-theologischen Facultät zu Tübingen.

Freiburg im Breisgau,
Herder'sche Verlagsbuchhandlung.
1849.



V o r r e d e .

Das Buch Job gehört wie unter die schönsten und anziehendsten, so auch unter die schwierigsten Schriften des alten Testaments. Es werden daher, so häufig dasselbe auch schon von ältern und neuern Exegeten bearbeitet worden ist, neue Versuche zur richtigen Erfassung seines tiefen Gehaltes im Ganzen und seiner Dunkelheiten im Einzelnen wohl nicht zu befürchten haben, daß sie im Voraus als überflüssig möchten abgewiesen werden.

Die hiemit dem Publikum vorgelegte Uebersetzung und Erklärung des genannten Buches ist ein solcher Versuch, und der Verfasser ist sich bewußt, die bessern und besten Vorgänger aus älterer und neuerer Zeit gebührend berücksichtigt und benützt, und mit Hülfe derselben das richtige Verständniß des Buches, unbeirrt durch herrschende Zeitmeinungen, angestrebt zu haben. Die neuern Auslegungen haben besonders in sprachlicher Hinsicht die Arbeit erleichtert, wogegen die ältern für die Ermittlung des tiefern Gehaltes bessere Dienste leisteten. Anführung und Beurtheilung verschiedener Auslegungen ließ sich ohne Beeinträchtigung der

Gründlichkeit nicht vermeiden, doch fand sie regelmäßig nur da Statt, wo die abweichenden Ansichten entweder dem Urtext gegenüber einige Berechtigung oder durch das Ansehen ihrer Gewährsmänner eine gewisse Bedeutsamkeit zu haben schienen.

Wenn auf das sprachliche Moment vielleicht Manchem ein zu großes Gewicht gelegt zu sein scheint, so ist zu bemerken, daß die sprachlich richtige Auffassung des Buches auch die Bedingung seines richtigen Verständnisses überhaupt ist, bei jener aber noch keineswegs alles ausgemacht ist und über jedem Zweifel steht.

Sollte es als Fehler erscheinen, daß die mystische Auslegung so wenig zum Worte gekommen, so wäre zu erinnern, daß die Anwendung derselben bei einer Schrift, wie das Buch Job, welches der Hauptsache nach eine religionsphilosophische Untersuchung in poetischer Form enthält, nicht nur viel Willkürliches hätte, sondern auch fast unvermeidlich auf Abwege führen müßte, wie schon daraus erhellt, daß die von jeher gemachten dießfalligen Versuche nirgends mit einander im Einklage stehen. Während z. B. Ephräm zu Kap. 2, 11. bemerkt: *Tres amici Job figuram gessere pontificum, sacerdotum et prophetarum, qui in populo Hebraeorum floruerunt*, sagt Gregor der Große: *Amici vero ejus, qui dum consulunt invehuntur, haereticorum figuram exprimunt, qui sub specie consulendi agunt negotium seducendi* (Praef. in Job, c. 17.),

wogegen wiederum Duguet meint: Ils (les amis) etoient en cela l'image de Juifs, qui ne comprirent rien non plus que les princes du siècle et les demons, dans la profonde sagesse de Dieu cachée dans la mystère de la croix de son fils (Explication du livre de Job). Ueber die sieben Söhne Job's sagt Ephräm (zu Kap. 2, 11.): **Septem filii Job repraesentant antistites Ecclesiae, Apostolos, Prophetas, miraculorum et curationum dono praeditos, moderatorum adjutores presbyteros et diaconos;** nach Gregor d. G. dagegen sind sie Sinnbilder der sieben Haupttugenden oder der sieben Gaben des hl. Geistes (Moral. in Job. Lib. I. c. 27). Nach Gregor d. Gr. zu Job 27, 14. sind die vom Hunger geplagten Nachkommen des Frevlers die **Haeretici, qui de errantium filiorum praedicatione nascuntur. Quos nequaquam panis satiat; quia dum in sacri verbi pabulo plus quaerunt sentire quam capiunt, semper a viritatis cognitione jejulant,** nach Coccejus aber sind sie die **Judaei et Pontificii** (Päpftler) als **sectores propriae justitiae ad famem spiritualem i. e. verbi Dei et consolationis penuriam damnati** (cf. Schult. ad h. l.). Aus letzterem Falle ersieht man zugleich, wie hier die mystische Auslegung nicht bloß der Kirche, sondern auch ihren Widersachern dienstbar geworden ist. Mag es nun sein, daß manche Exegeten durch Jac. 5, 11. veranlaßt wurden, in Job einen Typus des Herrn zu erblicken, eine specielle Durchführung dieser typologi-

sehen Auffassung wird immer auf die größten Schwierigkeiten stoßen, wenn man sich nicht zu exegetischen Gewaltthätigkeiten verstehen will, was freilich von den typologischen Exegeten oft genug geschieht.

Besonders wichtig schien es, überall den Zusammenhang und die Wechselbeziehung des Einzelnen in's Licht zu setzen, und der Verfasser, der dießfalls eher zu viel als zu wenig thun zu sollen glaubte, erwartet Nachsicht, wenn mitunter für gewisse Leser etwa wirklich zu viel geschehen ist.

Im Ganzen dasselbe gilt von der häufigen Berücksichtigung der lateinischen Vulgata.

Einleitung.

§ 1. Person Job's.

Job erscheint in dem biblischen Buche, das seinen Namen trägt, als ein Mann, der noch der patriarchalischen Zeit, aber nicht dem israelitischen Volke angehört, und somit außer dem Bereiche der alten Theokratie steht, wiewohl er noch den wahren Gott kennt und ihm in aller Rechtschaffenheit dient.

Daß nämlich im Buche Job gar Vieles auf die patriarchalische Zeit hinweise, haben die Exegeten längst gesehen und zum Theil aus solchen Hinweisungen sogar den Schluß gezogen, daß dasselbe in dieser Zeit wohl auch entstanden sein müsse. Eine beachtenswerthe Hinweisung solcher Art ist die streng monotheistische Verehrung des einen wahren Gottes, deren Job sich ausdrücklich als einer jener Tugenden rühmt, um welcher willen er ein besseres Schicksal erwartet hätte (31, 26 ff.). Nun weiß man aber, daß die außerhalb der Theokratie lebenden Völker und Volksstämme sich schon so frühe verschiedenartigem Götzendienste ergaben, daß eine bekannte philosophische Perfectibilitätstheorie sogar die historische Sachlage geradezu umkehren und den Monotheismus aus dem Polytheismus als dem frühern und ursprünglichen herleiten zu müssen glaubt. Wirklich zeigt sich auch in der nachmosaischen Zeit außer dem theokratischen Volke nirgends mehr ein anderes, das den einen wahren Gott als solchen kannte und verehrte. Eine weitere Hinweisung jener Art ist das Benehmen Job's als Familienvater. Er erscheint ganz nach Art der hebräischen Patriarchen nicht nur als selbstständiger und unabhängiger Herr seiner Familie, sondern auch als Priester, und bringt Gott regelmäßig für sich und die Seinigen und am Ende seiner Leidensprobe auch für seine Freunde Sühnopfer dar. Endlich erreicht er ein Alter, wie es nur noch in der

patriarchalischen Zeit vorzukommen pflegte, denn er lebte nach seiner Unglücksprobe, wo er jedenfalls schon im reifen Mannesalter stand, noch 140 Jahre (42, 17.). Damit übereinstimmend ist auch die der alexandrinischen Uebersetzung beigelegte Angabe, daß Job im fünften Gliede von Abraham abstamme und einerlei Person mit Jobab sei (42, 17.). Wenn sie auch von einem Christen herrühren sollte¹⁾, so ist sie jedenfalls älter, als Origenes und zeigt wenigstens, daß man schon in der ersten christlichen Zeit die patriarchalische Periode als die Lebenszeit Job's ansah. Wenn dagegen sein Zeitalter auch in die Richterperiode verlegt wird, so beruht dieß augenscheinlich auf einer schiefen Reflexion²⁾.

Daß aber Job außerhalb der alttestamentlichen Theokratie stand und, obgleich dem Monotheismus noch ergeben, doch dem aus-erwählten Volke nicht angehörte, erhellt schon aus der Angabe, daß er im Lande Uz seinen Wohnsitz gehabt habe. Denn daß dieses Land, sei nun darunter die damascenische Thalgegend Gutha, oder ein Theil von Edom, oder eine östlich von Edom gelegene Gegend gemeint, nach den Berichten des Pentateuchs jedenfalls nie dem theokratischen Volke oder seinen Patriarchen zum Aufenthalte gedient hat, ist bekannt. Dazu kommt, daß weder Job noch seine Freunde der theokratischen Gesetzgebung und Institution gedenken und der Verfasser des Buches, obwohl seine Bekanntschaft damit zuweilen wie unvermerkt durchblicken lassend, jene doch als solche reden läßt, die nichts davon wissen, sowie dann in Folge dessen auch in den Reden Jehova's keine Hinweisungen auf den Mosaismus vorkommen. Es ist daher eine völlige Verkennung der eigenthümlichen Stellung, welche Job in unserem Buch erhält, wenn behauptet wird, dieses Buch sei „die wahre Epopöe des Israelenthums, in welcher sich die Theokratie auf die reinste Weise abspiegle“³⁾. Darum darf

1) Dieß ist jedoch keineswegs so zuverlässig, wie Hirzel meint (Hiob, erklärt u. S. 253). Er folgert es daraus, daß der letzte Zusatz sich durch seine Anfangsworte als einen christlichen verrathe und ohne Zweifel „alle (Zusätze der LXX) von derselben Hand herrühren;“ allein gegen Letzteres spricht schon der Umstand, daß die Bemerkung: *ἔτος ἐρημνύεται ἐκ τῆς συριακῆς βίβλου* zweimal bald nach einander vorkommt.

2) Cf. Gregor. M., Gloss. ordin.

3) Stud. u. Krit. 1846. S. 160.

aber Job noch keineswegs geradezu als Heide im üblichen Sinne des Wortes bezeichnet und sogar noch von einem heidnischen Ursprunge des Buches Job geredet werden. Denn Job war, von Abraham abstammend (als Bewohner von Uz), der patriarchalischen und Uroffenbarung getreu, monotheistisch in demselben wahren und richtigen Sinne des Wortes, wie das ganze alte Testament, und nicht etwa in einem falschen Sinne, wie z. B. der Islam. Sofern daher unter Heidenthum Abfall von der wahren Religion, Polytheismus und Götzendienst gedacht wird, kann dasselbe auf Job keine Anwendung finden.

In den patristischen Commentaren und von älteren Auslegern wird Job nach dem Vorgange der LXX meistens als König über das Land Uz angesehen; diese Ansicht hat noch vor Kurzem Forster wieder aufs Neue zu begründen gesucht ¹⁾ und zum Theil ziemlich viel Beifall gefunden ²⁾. Allein viel Neues hat er zu Gunsten derselben nicht vorgebracht, vielmehr hat schon der Jesuit Joh. de Pineda sie längst eben so gut und theilweise noch besser als Forster zu begründen gewußt. Es will nicht weit helfen, wenn Forster das Hauptgewicht darauf legt, daß Job als Richter erscheine (29, 7—25.), und Richter Sache der Könige sei, denn gerade 29, 25. wird Job's Ansehen mit dem eines Königs bloß verglichen. Die Identificirung aber Job's mit Jobab, König von Edom (Gen. 36, 33.), in der alexandrinischen Uebersetzung ist viel zu unsicher, als daß sich etwas auf sie bauen ließe. Andererseits wird Job weder im Prolog noch im Epilog als König bezeichnet und erscheint auch in allen im Buche vorkommenden Reden nirgends als solcher. Von einem untergebenen Volke oder Volksstamme und unumschränkter Herrschaft über sie ist überall keine Rede; das Ansehen, dessen er genießt, ist nirgends ein erzwungenes oder pflichtmäßiges, sondern wird ihm nur wegen seines edlen Charakters und seiner Weisheit zu Theil, die er besonders in den Volksversammlungen an den Tag legt.

1) The Historical Geography of Arabia or Patriarchal Evidences of Revealed Religion. A memoir with illustrative maps etc. By the Rev. Ch. Forster. In 2 Vol. London 1844. II. 62 f.

2) Vgl. Gleiß, Beiträge zur Kritik des Buches Hiob. 1845. S. 35 ff.

Außer der königlichen Würde schreiben ihm Manche auch die priesterliche zu und berufen sich auf die von ihm vorgenommenen Opferhandlungen. Allein da die Vornahme solcher außerhalb der Theokratie nicht schlechtthin nur Priestern zukommt, so kann Job um ihrer willen so wenig als z. B. Abel oder Noa oder Abraham als eigentlicher Priester bezeichnet werden im Gegensatz zu andern als Nicht-Priestern. Das Opfern beweist nur seine patriarchalische Stellung in seiner Familie, in welcher er in geistlichen wie in leiblichen Dingen das alleinige unabhängige Oberhaupt war.

So wenig wie als Priester kann Job als Prophet im eigentlichen und wahren Sinne bezeichnet werden. Denn daß er 19, 25 ff. die Ueberzeugung von der Auferstehung des Leibes ausspricht, worauf man das Hauptgewicht legt, kann ihn so wenig zum eigentlichen Propheten machen, als z. B. die Behauptung, daß nie ein Mensch die göttliche Weisheit finden werde (Kap. 28).

Job erscheint im Prolog und Epilog als einfacher Nomade, unabhängig und wohlhabend, der mit der Viehzucht zugleich auch Ackerbau verbindet nach Art der hebräischen Patriarchen, und dabei nicht weniger als durch seinen Reichthum, durch seine Frömmigkeit und Gottesfurcht sich auszeichnet.

Zwar haben die neuern Exegeten, namentlich die protestantischen, den sittlichen Charakter Job's fast durchweg noch tiefer herabzusetzen gesucht, als dessen Verleumder und Urfeind selbst im Prolog des Buches. Sie beschuldigen ihn nicht nur großer Ungeduld und frechen Widerstrebens gegen die göttlichen Fügungen, sondern legen ihm auch die wildesten Verwünschungen und Gotteslästerungen, Verzweiflung an Gottes Gerechtigkeit und Vorsehung und Neigung und Versuche zum Selbstmord zur Last ¹⁾. Allein sie haben, vom Buche Job selbst sogar abgesehen, die klarsten Aussprüche der hl. Schrift gegen sich, in welchen Job als ein Muster der Frömmigkeit (Ezech. 14, 14—20. Tob. 2, 12. 15.), der Geduld und Gottergebenheit (Jak. 5, 11.) vorgestellt wird. Auf der andern Seite haben die ältern Exegeten den Job meistens so durchgängig in Schutz zu nehmen

1) Selbst Gleiß a. a. D. läßt ihn „ungebuldig und lästerlich reden“ (S. 6), „Worte der Verzweiflung sprechen“ und „Gottes gerechtes Walten auf Erden läugnen“ (S. 14).

gesucht, daß sie nicht einmal ein einziges Wort, das er gesprochen, als tadelhaft gelten lassen wollten, und beriefen sich dafür auf 2, 10. und 42, 7. Allein erstere Stelle spricht gegen ihre Ansicht, denn sie sagt: „in all diesem (sc. bisher Berichteten) sündigte Job nicht mit seinen Lippen,“ und deutet eben damit an, daß er in dem weiter zu Berichtenden noch unrichtig gesprochen habe. Ähnlich verhält es sich mit 42, 7., wo den Freunden nur gesagt wird, sie haben weniger richtig geredet als Job, womit Job's Rede noch nicht als unbedingt und schlechthin tadellos bezeichnet wird. Das Gegentheil liegt vielmehr in 38, 2., wo unter אֱלֹהִים nur Job selbst gemeint sein kann und ihm somit Verdunklung des göttlichen Rathschlusses vorgeworfen wird, und in dem eigenen Bekenntnisse Job's 42, 3. 6., wo er jenen Vorwurf als einen gerechten anerkennt und seine Reden bereut. Dieß hat auch bereits Corderius richtig eingesehen, indem er bemerkte: Adde, quod ne quidem omnia, quæ ab ipso Jobo adferuntur ad exactam theosophiæ stateram examinata probentur; qualia sunt illa, quæ ipsemet Deus sub finem disputationis in eo reprehendit, ipseque agnovit et humiliter confessus emendavit ¹⁾. Uebrigens haben die alten Exegeten richtiger gesehen als die vorerwähnten neuern. Das Tadelhafte bei Job liegt nur darin, daß er über eine ihm unbegreifliche göttliche Fügung sich ein Urtheil erlaubt und dieselbe auf eine der göttlichen Weisheit und Güte nicht ganz angemessene Weise beurtheilt hat. Sein durchaus gottergebener Sinn aber erhellt deutlich aus dem Prolog und Epilog und allen jenen Aeußerungen, die sich auf Gottes Erhabenheit, Gerechtigkeit und unergründliche Weisheit beziehen, deren Fügungen sich der Sterbliche mit seinem beschränkten Maaß von Einsicht unbedingt unterwerfen müsse. Die etwas stark ausgedrückte Versicherung, das Leiden nicht verdient zu haben, muß vom Standpunkt des Leidenden aus beurtheilt und eben darum nicht zu sehr urgirt werden. Sie ist im Allgemeinen nur ein ganz natürlicher Ausdruck seines guten Gewissens, sowie auch die Klage über das unverschuldete Leiden und der wiederholte Wunsch, damit verschont worden zu sein, oder davon wieder befreit zu werden. Jene Klage schließt geduldige Ertragung des Leidens und willige

1) Praefat. in Job. § 15.

Ergebung in die göttliche Fügung nicht aus, wie denn Job auch selbst diese ausdrücklich bezeugt. Und welchem nicht bloß unschuldig, sondern sogar verdienter Maßen Leidenden wird man den Wunsch nach Befreiung vom Leiden sehr verargen oder gar zum Verbrechen anrechnen wollen! Allerdings haben manche Heilige der Kirche in schweren Leiden ausgerufen: Mehr o Herr! Aber welcher Abstand zwischen den Verhältnissen, Umgebungen, äußerlichen Bedeckungen, Belehrungen, Erleuchtungen und Gnadenmitteln eines in der Kirche stehenden und Job's, der außer dem Bereiche selbst der alttestamentlichen Theokratie befindlich nicht einmal der in ihr wirksamen geistig und religiös erhebenden Anregungen und Kräfte sich freute! Zudem ist wohl zu beachten, daß Job nicht als vollendeter Heiliger, sondern zunächst noch als ein der Prüfung und Läuterung bedürftiger erscheinen soll, widrigenfalls das Leiden den Zweck nicht hätte haben können, der ihm beigelegt wird, und Satan mit seiner Arglist wenigstens in soweit gesiegt hätte, als er nicht bloß unverschuldetes, sondern auch zweckloses Leiden über einen ihm verhassten Frommen zu bringen gewußt hätte.

In Betreff der Frage, ob Job eine historische oder bloß eine fingirte Person sei, können wir einfach auf Herbst's Einleitung ins A. T. (II. 2. S. 176—179) verweisen, um nicht das dort Gesagte im Wesentlichen wiederholen zu müssen.

§ 2. Gegenstand, Zweck und Plan des Buches.

Zum Gegenstand hat das Buch ein großes Unglück Job's oder vielmehr eine Reihe großer Unglücksfälle, die ihn unvermuthet mitten in seinem Glücke trafen, und auf einmal aus dem Zustand des größten Reichthums und Wohlbefindens in den der herbsten Dürftigkeit und des schwersten Leidens herabbrachten. Die Veranlassung und Ursache, die Zwecke und Erfolge dieses Schicksales und die Art und Weise, wie Job selbst es ansah und ertrug, und wie andere, namentlich seine Freunde, die ihn zu besuchen und zu trösten gekommen waren, es beurtheilten, wird in dem Buche näher angegeben, ersteres einfach berichtend im Prolog und Epilog, letzteres in poetisch anschaulicher Darstellung durch Mittheilung der Reden, die Job und seine Freunde darüber gewechselt, und die zurechtweisende Berichtigung derselben durch Jehova.

Den Zweck des Buches, so sehr er beim ersten Anblick klar zu sein scheint und von den Auslegern auch gern als ganz augenfällig bezeichnet wird, hat man doch auf verschiedene Weise angegeben. Die Ursache scheint darin zu liegen, daß man bei dieser Angabe den sogenannten Prolog und Epilog zu sehr außer Acht zu lassen und bloß die Reden des Buches in's Auge zu fassen pflegt. Dieses Verfahren kann zwar nicht befremden, nachdem mehrere neuere Exegeten sogar jene beiden Abschnitte für spätere unächte Zuthat erklärt haben, aber es hat zu manchen schiefen und bloß halbwayren Ansichten über den Zweck des Buches Anlaß gegeben. Dieß ist z. B. schon bei Gerhard der Fall, wenn er jenen Zweck mit den Worten angibt: *Summa totius libri est, an etiam pii a Deo affligantur* ¹⁾, und bei Eichhorn, der den „Inhalt des Buches auf die ganz einfache Idee“ zurückführt: „es ist menschliche Vermessenheit, über Gottes Absichten in der Regierung der Welt Urtheile zu wagen; und insbesondere die Ursachen vom Glück und Unglück einzelner Menschen erforschen zu wollen“ ²⁾. Denn die Hauptfrage des Buches geht nicht dahin, ob auch Fromme vom Unglück getroffen werden, wiewohl mitunter auch hievon die Rede ist, sondern vielmehr dahin, worin diese Erscheinung ihren Grund habe; und daß jedes Urtheilen über Gottes Absichten in der Weltregierung Vermessenheit sei, wird im ganzen Buche weder behauptet noch angedeutet, vielmehr enthält schon der Prolog ein faktisches Urtheilen dieser Art. — Wenn ferner gesagt wird, der Verfasser habe die Absicht gehabt, „das Ideal eines ohne sein Verschulden leidenden und gegen die Launen des Schicksals kämpfenden Gottesfreundes aufzustellen“ ³⁾, oder er habe „den Versuch gemacht, sich über den gewöhnlichen Vergeltungsglauben zu erheben“ ⁴⁾; so kann nach dem, was der Prolog berichtet, an Launen des Schicksals in keiner Weise gedacht werden, und daß nicht bloß ein Versuch gemacht werde, sich über den gewöhnlichen Vergeltungsglauben zu erheben, zeigt ebenfalls der Prolog deutlich genug. — Aehnlich verhält es sich mit der Behauptung, daß der

1) Vgl. Augusti, Grundriß einer historisch-kritischen Einleitung in's A. T. Leipz. 1827. S. 269.

2) Einleitung in das A. T. Bd. V. S. 114.

3) Augusti a. a. O. S. 267.

4) de Wette, Einleitung in's A. T. 6te Ausg. S. 432.

Verfasser „in Hiob ein Muster der reinsten Tugend, des festesten Glaubens an Gott, der aufrichtigsten und standhaftesten Frömmigkeit, soweit ein schwacher sündhafter Mensch derselben fähig ist, darstellen wolle“¹⁾, oder daß der Hauptzweck des Buches darin bestehe, ut homines doceat, habita ratione tum humanæ corruptionis, ignorantiae et debilitatis, tum infinitæ Dei sapientiae et immensæ majestatis, suis viribus, suæ justitiæ renuntiandum esse, Deo fidem habendum, et cum summa humilitate et reverentia ei sese in omnibus submitendum²⁾. Beide Angaben berücksichtigen den Prolog zu wenig und sind schon in sofern ungenügend, als sie gerade die Hauptsache, das Leiden des Unschuldigen, zu wenig hervorheben.

Faßt man das Buch mit all seinen Theilen, wie es im Canon erhalten ist, in's Auge, alle Theile als ursprünglich integrierende Bestandtheile ansehend, so erscheint als Zweck desselben die Nachweisung und Veranschaulichung der Lehre, daß die menschlichen Leiden zwar Folge und Strafe der Sünde seien, aber desungeachtet auch Fromme treffen, um zu ihrer Läuterung, Erprobung und Heiligung zu dienen, daß aber in den einzelnen Fällen die specielle Ursache und Zweckbeziehung davon zu kennen, der göttlichen Weisheit vorbehalten und menschliches Forschen und Grübeln darnach fruchtlos und vermessen sei. Indem sich der Verfasser dazu mit Ausnahme von ein Paar kurzen historischen Berichten überall der dialogischen Form bedient, läßt er die einzelnen redenden Personen je bestimmte Seiten dieser Lehre, mitunter selbst einseitig hervorheben und durchführen, das Ganze aber zugleich eine solche Gestalt gewinnen, daß jede Schiefheit und Einseitigkeit im Einzelnen (für sich genommen) durch die harmonische Zusammenstimmung des Ganzen berichtigt und ausgeglichen wird. Gleichwie nämlich das Falsche in der Behauptung der Freunde, daß jedes Leiden Sündenstrafe sei, durch den Prolog und die Versicherung Job's, daß er schuldlos leide, aufgehoben wird, so erhält auch Job's eigene Behauptung, daß sich für sein Leiden vom bloß menschlichen Standpunkt aus gar keine

1) Schärer, das Buch Hiob 2c. S. XXI.

2) R. Lowth de sacra poesi Hebraeorum etc. ed. Rosenm. Lips. 1815. p. 371.

Ursache und Zweckbeziehung absehen lasse, durch die Nachweisung sehr wichtiger Zwecke auch unverschuldeter Leiden in den Reden Elihu's ihre Berichtigung, wogegen wiederum das zu weit gehende Fragen und Forschen nach solchen Zwecken im einzelnen Falle durch Hinweisung auf die menschliche Kurzsichtigkeit und die Erhabenheit und Weisheit der göttlichen Weltregierung in den Reden Jehova's als vermessene Anmaßung zurückgewiesen wird.

Hier erlebigt sich zugleich wie von selbst eine schon von den ältern Exegeten vielbesprochene und verschieden gelöste Frage, ob nämlich alle Theile des Buches in gleicher Weise canonische und göttliche Dignität haben. Die Antwort, die schon Augustin giebt, ist nicht ganz befriedigend. Er sagt: *Non pro autoritate divina istam sententiam recipiendam esse existimo, non enim eam ipse Job enuntiavit, — — sed unus ex amicis ejus, qui dicti sunt consolatores malorum omnes et divina sententia reprobati sunt — — quod non ideo dixerim quia illi amici a Domino reprobati et ab ipso sancto Dei servo merito culpati nihil veri loqui potuerunt, sed quia non omnia quæ loquenti sunt vera putanda sunt. Quamvis enim adversum Job nihil verum dixerint, potest tamen etiam ex eorum verbis aliquam sententiam in testimonium veritatis assumere, qui novit sapienter discernere* ¹⁾. Auf Grund dieser Aeußerung bildete sich nachher leicht die Ansicht, *verba amicorum Job non habere auctoritatem Scripturæ sacræ* ²⁾, und dann die noch weiter gehende, *Job selbst rede zuweilen in persona hominis, qui sit absque gratia et cognitione Dei* ³⁾. Allein abgesehen davon, daß solche Ansichten das bekannte Decret der Trienter Synode ⁴⁾ gegen sich haben, beruhen sie auch schon an sich auf einer nicht ganz richtigen Auffassung des Buches selbst. Dieses enthält nämlich, dem vorhin Bemerkten zufolge, größtentheils Streitreden, die einander bekämpfen und darum nicht durchweg lauter Richtiges enthalten können. Was aber in ihnen schief und unrichtig ist, wird theils durch sie selbst, theils

1) *Contra Priscill. et Origen. c. g. Tom. VIII. p. 617.*

2) *Estius, annotationes in praecipua ac difficiliora sacræ scripturæ loca. Duaci 1621. p. 191.*

3) *Cf. Pineda, comment. in Job. 9, 22.*

4) *Sess. IV. de canonicis scripturis.*

durch den Eingangs- und Schlußbericht des Buches als solches wirklich hingestellt und kann daher keinen Grund mehr abgeben, einzelnen Theilen des Buches die canonische Dignität abzuspreehen. Als einheitliches Ganzes von einem und demselben Verfasser herrührend, kann dieses ohnehin nicht theils heilig, theils profan sein, sondern muß durchweg in allen seinen Theilen canonische Dignität haben.

Daß das Buch ein planvolles einheitliches Ganzes sei, ist allgemein anerkannt. Der Plan selbst aber ist durch das vorhin Gesagte schon einigermaßen angedeutet. Zuerst nämlich wird der Leser über das Ganze orientirt und mit dem göttlichen Rathschlusse in Bezug auf Job und den Absichten und Zwecken des über ihn verhängten Schicksals bekannt gemacht. Dann erscheint Job selbst von drei Freunden besucht und mit ihnen über die Ursachen seines Leidens sich besprechend, wobei jedoch weder er noch sie den im Prolog dargelegten göttlichen Rathschluß kennen, und daher auch zu keinem befriedigenden Ergebnisse kommen. Während Job sich keiner Schuld bewußt ist, behaupten jene, er habe sein Leiden durch Sünden verdient und lassen erst nach vielen und heftigen Gegenreden von ihm ab, nachdem sie alle Hoffnung verloren, ihn von der Richtigkeit ihrer Behauptungen zu überzeugen. Endlich mischt sich ein vierter Freund Job's in den Streit, der sich gegen ihn etwas schonender als die drei andern benimmt, und ihm namentlich zu zeigen sucht, daß auch unverschuldete Leiden nicht schlechtthin unbegreiflich seien, sondern gar wichtige Zwecke haben können. Damit aber der Mensch im einzelnen Falle nicht zu ängstlich nach den Ursachen derselben forsche, erscheint zuletzt Jehova selbst und schlägt den Streit nieder durch ausführliche Nachweisung seiner Macht und Weisheit in den Erscheinungen der äußern Schöpfung. Dadurch wird Job zu der Einsicht gebracht, daß er vermessen über Gottes Anordnungen geurtheilt habe, bereut dieß und bittet um Vergebung. Solche wird ihm auch alsbald zu Theil und dazu seine frühere Gesundheit wieder, und er wird mit doppelt so großem irdischen Besitze gesegnet, als der verlorene gewesen war. Dieses Letztere wird in schlichter Prosa im Epilog beschrieben, entsprechend dem einfach historischen Berichte über die Verhängung der Leidensprobe im Prologe. — Eine in's Specielle gehende Zergliederung und Skizzirung des Buches scheint hier der nachfolgenden Erklärung gegenüber unnöthig.

§ 3. Form des Buches.

Das Buch Job besteht seinem größten Theile nach aus einer Reihe von Unterredungen zwischen Job und seinen Freunden, auf welche eine zurechtweisende Rede Jehova's folgt. Den Unterredungen voran steht eine im schlichten Erzählungston abgefaßte Einleitung und ein in gleicher Weise abgefaßter Schluß folgt auf dieselben. Die Reden sind durchweg poetisch und rhythmisch, während Einleitung und Schluß prosaisch abgefaßt sind. Letztere werden gewöhnlich Prolog und Epilog genannt, welche Benennung zwar in der vor einiger Zeit ziemlich beliebten Auffassung des Buchs als eines Drama's ihren Grund hat¹⁾, aber immerhin beibehalten werden mag, auch wenn man das Buch nicht für ein Drama hält, weil sie ja nicht etwas bloß den Dramen eigenthümliches bezeichnet.

Als ein Drama läßt sich aber das Buch Job nicht mit Recht ansehen. Denn zu einem Drama gehört nicht bloß Unterredung, sondern auch Handlung, von welch' letzterer es ja sogar den Namen hat²⁾. Obgleich daher unter den Protestanten selbst Männer, wie Beza, Coccejus, Gerhard, Mercer, Lavater, im Buche Job ein Drama anerkannten und es nach Art einer griechischen Tragödie in einen Prolog und Epilog und mehrere Acte (Beza gerade in fünf Acte) und diese wieder in Scenen zerlegten, so ist man doch von dieser Auffassungsweise wieder ziemlich abgekommen. Wenn man sich an die Bestimmungen hält, welche die moderne Poetik vom Drama giebt, so kann das Buch Job nicht als ein solches betrachtet werden³⁾; aber auch Aristoteles würde es nicht als ein solches anerkennen, weil der wesentlichsten Anforderung, die er an ein Drama stellt, im Job nicht genügt wird⁴⁾, denn auch er kennt kein Drama ohne Handlung. Es war daher verkehrt, das Buch Job, was

1) — — Cum res jam diu constituta sit et praejudicata, et poëma hoc apud eruditos fere omnes et habeatur et appelletur dramaticum. Rob. Lowth, de sacra poesi Hebraeorum praelectiones etc. ed. Rosenmüller. Lips. 1815. p. 373.

2) — — ὄθεν καὶ δράματα καλεῖσθαι τινες αὐτὰ φασιν ὅτι μιμῶνται δράμας. Aristot. de arte poetica. c. 3.

3) Vgl. Eichhorn, Einleitung in's A. T. V. 138 ff.

4) Cf. de arte poetica. c. 3. 14. 15. 24.

seinen ästhetischen Charakter angeht, mit dem griechischen Drama auf gleiche Linie zu stellen.

Nicht weniger verkehrt aber auch, es mit Lichtenstein und Jlgem¹⁾ für ein Epos anzusehen, wie neulich wieder geschehen ist²⁾. Aristoteles würde so wenig als unsere moderne Poetik zugeben, daß im B. Job den Anforderungen an ein Epos genüge geschehe. Eine bloße Reihe von Dialogen über einen und denselben Gegenstand, in was immer für einen Rahmen eingefast, bildet auch nach ihm noch kein Epos. Das Buch Job läßt sich in der That noch weit weniger unter den Gesichtspunkt eines solchen bringen, als z. B. der Pentateuch, bei dem doch der Versuch dazu mit Recht wenig Anklang gefunden hat³⁾, und bereits als abgethan betrachtet werden kann.

Es erscheint überhaupt unpassend, das Buch Job in irgend eine Rubrik der aristotelischen oder modernen Poetik einreihen zu wollen, weil es doch in keine recht paßt, und überflüssig, weil für das Verständniß des Buches nichts damit gewonnen wird. Ob man es für ein Drama oder ein Epos oder eine andere Dichtungsart ansehe, ist für die exegetische Ermittlung seines Gehaltes ziemlich gleichgültig, vorausgesetzt, daß man bei derselben die beliebig statuirte Form nicht als maasgebend für den Inhalt selbst betrachte. Ohne ein künstlerisches Product irgend einer bestimmten Art liefern zu wollen, bedient sich der Verfasser eben derjenigen Form, die sich ihm zur Darstellung seines Gegenstandes von selbst als die zweckmäßigste darbot.

§ 4. Verfasser und Zeitalter.

Ueber den Verfasser des Buches Job sind sehr verschiedene Ansichten aufgestellt worden. Die ältern Ausleger halten großen Theils Job selbst für solchen und sind meistens der Ansicht, er habe das Buch in syrischer oder arabischer Sprache geschrieben und Moses habe es in die hebräische übersetzt⁴⁾. Andere dagegen halten Moses nicht für den Uebersetzer, sondern für den Verfasser selbst, wie schon

1) Vgl. Eichhorn a. a. D. S. 139.

2) Studien und Kritiken. Jahrg. 1846. Heft 1. S. 160.

3) Vgl. Welte, Nachmosaisches im Pentateuch. S. 74 ff.

4) Cf. Pineda, praefat. ad comment. in Job p. 7.

die Talmudisten¹⁾). Außerdem wird es auch den Freunden Job's²⁾ und insbesondere dem Elihu³⁾ zugeschrieben; auch David⁴⁾, Salomo⁵⁾, Jesaja⁶⁾ und selbst Daniel⁷⁾ sind als Verfasser bezeichnet worden. Die neuern Ausleger verzichten darauf, einen bestimmten Verfasser auszumitteln und setzen die Entstehung des Buches etwas unbestimmt, bald in die salomonische Zeit⁸⁾, bald in die spätere Zeit des hebräischen Königthums⁹⁾, bald in die exilische¹⁰⁾, bald in die nachexilische Zeit¹¹⁾.

Der Inhalt des Buches bietet keinen sichern Anhaltspunkt zur Entscheidung dar, obwohl er häufig als solcher benützt wird; denn in der Vertheilung von Glück und Unglück an die Einzelnen mußte sich von jeher ein gewisses Mißverhältniß zwischen den äußern Schicksalen und der innern Sittlichkeit bemerklich machen und zum Nachdenken über die Ursachen auffordern. Man hat daher gewiß nicht gerade allgemeine Unglückszeiten Israels oder große nationale Unfälle nöthig, um eine Schrift, wie das Buch Job, daraus zu begreifen, zumal dieses ohnehin nur mit einer einzelnen Person und ihrem besondern Unglücke sich beschäftigt. Aber selbst allgemeine Unfälle und Unglücksperioden sind in der Geschichte Israels nichts Seltenes, und daher das Zeitalter des Buches, selbst wenn es un-

1) Baba bathra, fol. 14 b. — cf. A. Schultens, liber Jobi etc. Praefat. — v. Autenrieth, über das Buch Hiob. Tübingen 1823.

2) Nicetæ Caten. prooem.

3) Lightfoot. Opp. I. 24. 177.

4) Neumann, Beitrag zur Charakteristik des Buches Hiob. Breslau 1816. S. 14.

5) Cf. Calmet. Comment. V. 305. sq. — Augusti, Grundriß einer historisch-kritischen Einleitung in's A. T. Leipz. 1827. S. 262.

6) Codureus, Scholia seu annotat. in Jobum. Praef.

7) Vgl. Augusti, Einleitung in's A. T. S. 263.

8) Justi, Hiob. Neu übersetzt. Rassel 1840. S. 26. — Vgl. Herbst, Einleitung in's A. T. 2. Thl. 1. Abth. S. 187.

9) Ewald, das Buch Job S. 62.: — „im Anfange des siebenten Jahrhunderts.“ — Vgl. Herbst, Einleitung in's A. T. Thl. 2. Abth. 2. S. 197.

10) Cf. Sentimens de quelques theologiens de Hollande sur l'histoire critique etc. p. 184.: l'auteur de ce livre peut avoir vecu au comencent de la captivité. — Schärer, das Buch Hiob 2c. S. XXXVI. XLIX.

11) Batke, die Religion des A. T. I. 563. — „im Verlauf des fünften Jahrhunderts.“

zweifelhaft durch solche veranlaßt worden wäre, dadurch noch keineswegs bestimmt, oder mit Rücksicht darauf leicht bestimmbar.

Es bleibt daher nur noch die formelle Beschaffenheit und der poetische Charakter des Buches übrig. Dieser aber ist von der Art, daß man seine Entstehung nur aus der Blüthezeit der hebräischen Literatur begreifen kann. Keine im alttestamentlichen Canon vorliegende Schrift kann in Absicht auf kunstvolle Anlage, einheitliche Behandlung und Durchführung eines großartigen Grundgedankens, und ästhetische Schönheit und Vollendung bis in's Einzelste, dem Buche Job gleichgestellt werden. Gleichwie aber dieß allgemein anerkannt ist, so ist auch unbestritten, daß die Blüthezeit der hebräischen Literatur und namentlich der hebräischen Poesie in die davidisch-salomonische Periode falle, und dadurch gewinnt die Ansicht, daß unser Buch eben aus dieser Periode herrühre, wenigstens einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit. Jedenfalls kann es nach 1 Kön. 5, 11. (Vulg. 3. Reg. 4, 31.) damals nicht an Männern gefehlt haben, die zu einer solchen Leistung Bildung und Geist genug besaßen.

Läßt sich aber schon das Zeitalter des Buches bloß mit Wahrscheinlichkeit bestimmen, so erscheint es vollends als vergebliche Mühe, die Person des Verfassers ausfindig machen zu wollen, zumal nachdem die vielen und verschiedenartigen Versuche zu diesem Zwecke sämmtlich mißlungen sind. Schon Natalis Alexander sagt dießfalls nicht mit Unrecht: *In tanta ergo opinionum de auctore libri Job varietate consultius est, nihil asserere, nisi incertum esse, a quo scriptus fuerit; quum neque ex scriptura neque ex traditione, nec firmis ullis rationibus probari possit, quis sit illius auctor. Proinde concludamus cum s. Gregorio M. Praef. in Job, t. 1. quis haec scripserit, valde supervacue quaeritur; quum tamen auctor libri Spiritus sanctus fideliter credatur. Ipse igitur haec scripsit, qui haec scribenda dictavit. Ipse scripsit, qui et illius operis inspirator extitit, et per scribentis vocem imitanda ad nos ejus facta transmisit. Si magni cujusdam viri susceptis epistolis legeremus verba, eaque, quo calamo fuissent scripta, quaereremus; ridiculum profecto esset, si non Epistolarum Auctorem scire sensumque cognoscere, sed quali calamo earum verba impressa*

fuerint, indagare studeremus. Quum ergo rem cognoscimus, ejusque rei Spiritum sanctum auctorem tenemus, quia scriptorem quaerimus, quid aliud agimus, nisi legentes literas de calamo perscrutamur? 1)

§ 5. Exegetische Hülfsmittel.

Das Buch Job hat von jeher ungeachtet seiner Schwierigkeiten und vielleicht gerade wegen derselben sehr zahlreiche Bearbeiter gefunden. Als die besten und brauchbarsten Auslegungen lassen sich bezeichnen:

I. Unter den Sammelwerken:

Die **griechische Catene** des **Nicetas**, Metropolitens von Heraclea, zum erstenmal herausgegeben von Paulus Comitolus in lateinischer Uebersetzung. Lyon 1586. Bened. 1587; dann von Patricius Junius im griechischen Urtexte mit latein. Uebersetzung zur Seite, unter dem Titel: *Catena Graecorum Patrum in beatum Job, collectore Niceta, Heracleæ Metropolitæ, ex duobus Mss. Bibliothecæ Bodlejanæ codicibus etc.* Lond. 1637. Sie enthält Erklärungen von 22 griechischen Vätern und Kirchenschriftstellern, besonders viele von Chrysostomus, Polychronius und Olympiodorus, den angesehensten Exegeten der Griechen.

Biblia magna commentariorum literalium **Joannis Gagnæi**, **Guillelmi Estii**, **Emmanuelis Sa**, **Joannis Menochii** et **Jacobi Tirini**. Adeo erudite et integre sacram Scripturam exponentium, ut quæ in uno, quoad sensum et varias versiones, possent desiderari, in alio reperiantur etc. Cura et labore **Joan. de la Haye** etc. Paris 1643. Job. Tom. II.

Critici sacri sive clarissimorum virorum in sacrosancta utriusque foederis Biblia doctissimæ annotationes atque tractatus theologico-philologici etc. Lond. 1660. Job. Tom. III. Francof. ad M. 1696. Job. Tom. II.

Synopsis Criticorum aliorumque Scripturæ sacræ interpretum et commentatorum summo studio et fide adornata indicibusque necessariis instructa a **Matthæo Polo**, Londinensi. Francof. ad M. 1678. 1694. Job. Vol. II.

1) *Histor. Eccles. vet. Test.* I. 502. Bingii ad Rhenum 1785.

Scripturae Sacrae Cursus completus, ex commentariis omnium perfectissimis ubique habitis et a magna parte episcoporum nec non theologorum Europæ catholicæ universim ad hoc interrogatorum, designatis, unice conflatus etc. Paris. 1839—1848. Job. Tom. XIII. et XIV.

II. Unter den Commentaren vor Allem die patristischen, nämlich von

Ephräm Syrus, im 2ten Bande der römischen Ausgabe seiner Werke; der syrische Text mit lateinischer Uebersetzung und verschiedenen beigegeführten Scholien ist von dem Jesuiten Petrus Benedictus besorgt. Rom 1740.

Aurel. Augustin., Annotationum in Jobum liber unus. T. III. P. I. ed. Maur. Paris. 1683. — Uebrigens klagt schon Augustin selbst (Retract. L. II. c. 13) darüber, daß diese Schrift durch die Abschreiber sehr verderbt worden sei.

Philippi Presbyterii in historiam Job commentariorum Libri III. ad Nectarium Episcopum.

Gregorii Papæ libri Moralium, sive expositio in librum beati Job. In der Mauriner Ausgabe seiner Werke (Bened. 1744) im ersten Bande. Die ausführlichste, gehaltvollste und geistreichste, wiewohl vorherrschend mystische Auslegung des Buches; weil jedoch der große Kirchenlehrer der biblischen Ursprachen unfundig und bloß an die lateinische Uebersetzung angewiesen war, so ist ihm die Ausmittlung des buchstäblichen Sinnes nicht selten mißlungen.

Auch unter dem Namen des hl. Hieronymus existirt ein Commentarius in Jobum (cf. Opp. ed. Joh. Martian. Tom. V. p. 678 sq.), allein derselbe ist nur ein von Beda verfaßtes Excerpt aus dem Commentar des Philippus Presbyter. Der von Hieronymus selbst geschriebene Commentar zum Job (cf. ad Amos 5, 19.) hat unsere Tage nicht erreicht.

Die nachherigen Auslegungen des Buches von mittelalterlichen und scholastischen Theologen, wie Rhabanus Maurus, Rupert von Deug, Peter von Blois u. A., zeigen keine große Selbstständigkeit, sondern wiederholen meistens nur, was in den patristischen Commentaren niedergelegt ist, etwa in angemessener Verarbeitung für ihre Zeit. Selbstständige exegetische Leistungen lagen über-

haupt nicht im Geiste dieser Zeit und zur Erzielung genügender Gründlichkeit und Sicherheit in solchen fehlte es meistens an näherer Kenntniß der biblischen Grundsprachen, namentlich der hebräischen. Erst als für letztere seit dem 13ten Jahrhundert auf den Universitäten eigene Lehrstühle errichtet wurden, kam auch für die biblische Exegese eine bessere Zeit. Rif. von Lyra ist nicht mehr der erste, in dessen biblischen Arbeiten sich hebräische Sprachkenntnisse zeigen, und das bekannte *Si Lyra non lyrasset etc.* dient zum Beweise, daß man nicht erst im 3ten Decennium des 16ten Jahrh. bei der biblischen Exegese auf die Urtexte zurückzugehen angefangen habe. Noch im 16ten Jahrh. erschienen ausgezeichnete Erklärungen des Buches Job, namentlich von

Didacus a Stunica (auch *Astunica* u. *de Zuniga*), *Sal-manticensis Eremita Augustinianus*. In *Job Commentaria*, quibus triplex ejus editio, vulgata Latina, Hebraea, Graeca Septuaginta interpretum, nec non et Chaldaea explicantur et inter se cum differre hæ editiones videntur conciliantur, et praecepta vitæ cum virtute colendæ literaliter deducuntur. Toleti 1584. Romæ 1591; und von

Joannes de Pineda, soc. Jesu, *Commentariorum in Job libri tredecim in duos divisi tomos, variis capitibus, doctis colloquiis et alternis certaminibus ornatos etc.* Madriti 1597. Die Vortrefflichkeit dieses Commentars erhellt zum Theil schon aus den vielen Auflagen, die derselbe in kurzer Zeit erlebte (Cöln 1600. 1605. Antwerp. 1609. Bened. 1619. Paris 1631. Cöln 1685. Lyon 1701. Bened. 1710. Cöln 1733 u.), zum Theil und noch mehr aus den anerkennenden Urtheilen von ganz competenten und keineswegs partheiischen Gelehrten, von denen wir nur Alb. Schultens nennen, den bedeutendsten Ausleger unseres Buches auf protestantischer Seite. Er sagt (Praef. in lib. Job): *Inter Commentatores Pontificios instar omnium magnus apud suos, apud nos quoque, quibus ubique virtus laudatur, Joan. de Pineda, Hispalensis, S. J. Theologus idem et Literator eximius, qui II volum. in Fol. completissimum dedit commentarium, in quo omnes fere veterum et recentiorum, e communitate praesertim Romana, explicationes summo judicio et ordine percensuit, atque exactissima trutina pensavit.*

Einige Zeit nachher erschien von Caspar Sanchez (Sanctius) ein ebenfalls sehr guter und noch jetzt brauchbarer Commentar zum Buche Job: Casparis Sanctii, Centumputeolani, e societate Jesu Theologi, etc. in librum Job commentarii cum paraphrasi. Lugd. 1625. Antwerp. 1712. und bald darauf

Balthas. Corderii e soc. Jesu Job elucidatus. Antwerp. 1646. 1656., auch in den vorerwähnten *Cursus completus* aufgenommen. Daß hier (p. 221) ausgesprochene Urtheil: *Quidquid probatissimi antea commentatores, et praecipue eruditus Pineda, in Job elucubraverant, sedulo lustraverat Corderius; quidquid veræ scientiæ sanaeque critices in iis sparsum erat, peritus elicit ac suum fecit, ist* keine übertriebene Lobpreisung.

Auf protestantischer Seite haben schon Bugenhagen, Bucer, Decolampadius, Calvin, Victorin Strigel u. A., die in Rosenmüller's Scholien verzeichnet sind (P. V. p. XXIII. sq.), um die Erklärung des Buches Job sich verdient gemacht. Besondere Erwähnung verdient Albert Schultens: *Liber Jobi cum nova versione ad Hebraeum fontem et commentario perpetuo, in quo Veterum et Recentiorum Interpretum cogitata praecipua expenduntur: genuinus sensus ad priscum linguæ genium indagatur, atque ex filo, et nexu universo, Argumenti nodus intricatissimus evolvitur.* Lugd. Bat. 1737. Rosenmüller sagt (l. c. p. XXXVI.) mit Recht von Schultens: *Omnes, qui ipsum antecessere, interpretes, Schultensius superavit accurata et subtili linguæ hebraeæ et arabicæ cognitione, eruditione multifaria, judicii acumine. Quæ promittit commentarii epigrapha ea religiose auctor praestitit.* Unter den Neuern von Rosenmüller noch nicht erwähnten verdienen besonders Umbreit, Ewald, Hirzel, Justi und Stichel genannt zu werden.

Von den mittelalterlichen Rabbinen sind besonders die Commentare von Jarchi, Abenesra und Kalbag zu nennen, die in den rabbinischen Bibelausgaben von Bomberg und Buxtorf abgedruckt sind.

Prolog.

Kapp. I. u. II.

Die ersten zwei Kapitel bilden die Einleitung oder den sogenannten Prolog des Buches und geben in möglichster Kürze die nothwendigen Vorberichte, die das Verständniß der nachfolgenden Reden bedingen. Zuerst wird die Frömmigkeit und der ungewöhnliche Wohlstand Job's beschrieben und dann berichtet, wie er auf einmal mit den schwersten Leiden und Unfällen heimgesucht worden sei. Satan nämlich klagt seine Tugend als eine eigennützige an, die nur durch den von Gott ihm zufließenden irdischen Segen bedingt sei. Dieser Segen wird ihm daher entzogen; er verliert an einem Tage seinen ganzen außerordentlichen Besitz an Schafen, Rindern, Eseln und Kameelen, dazu auch alle bei denselben beschäftigte Dienerschaft, und überdies alle seine Kinder. Durch all dieses wird jedoch seine Frömmigkeit nicht erschüttert und Satan's Anklage erscheint als böse Verleumdung. Anstatt aber dieselbe zurückzunehmen, sucht sie Satan vielmehr noch zu schärfen und bezeichnet das Unglück Job's für zu klein, als daß es die Uneigennützigkeit seiner Tugend beweisen könnte. Job wird daher mit einem weiteren noch härteren Unglück heimgesucht, mit der fürchterlichsten Krankheit, die der alte Orient kennt, der Elephantiasis nämlich, erträgt aber auch diese mit Geduld und weist die zur Ungeduld reizende Rede seiner Frau mit gebührendem Tadel zurück. Bald kam die Kunde von seinem Unglück auch zu seinen entfernten Freunden und bewog drei derselben, ihn zu besuchen und ihn zu trösten. —

Sonderbarer Weise ist in neuerer Zeit selbst dieser Prolog für unächt erklärt worden (von Hassé, Stuhlmann, Bernstein, Knobé, de Wette. Vgl. de Wette's Einleitung S. 431 f.), obwohl es beim ersten Anblick einleuchtet, daß nach dessen Wegnahme das ganze Buch unverständlich sein würde. Die Beweisgründe jedoch,

womit man dieses Verwerfungsurtheil motivirt hat, wie namentlich die prosaische Schreibart, der Gottesname Jehova, die bedeutsame Hervorhebung der Opfer und die vermeintlichen Widersprüche zwischen dem Prolog und dem Buche selbst, indem nach letzterem Job noch Kinder hatte (19, 17. 31, 8.), während doch nach dem Prolog alle umgekommen waren und das Buch vom Erforschen der göttlichen Fügungen abmahnt, während doch der Prolog gerade die Ursache von Job's Leiden angebe — diese Beweisgründe sind augenfällig nur sehr schwach und durch die Vertheidiger der Aechtheit, namentlich Hirzel (*Hiob, Erklärt* 2c. S. 4 ff.), und Gleiß (*Beiträge zur Kritik des Buches Hiob. 1845. S. 3 ff.*) wieder vollständig beseitigt. Andererseits hat man sich auch von der Nothwendigkeit und Unentbehrlichkeit des Prologs für das Verständniß des Buches bereits allgemein überzeugt und eine specielle Erörterung dieses Punktes, die in der Hauptsache ohnehin nur bereits Gesagtes wiederholen müßte, kann hier um so füglich unterbleiben, als gewiß kein unbefangener Leser des Buches die im Prolog gegebenen Aufschlüsse wegwünschen wird, sondern im Gegentheil solche verlangen würde, wenn sie fehlten.

I. 1. Es war ein Mann im Lande Uz, Job sein Name, und dieser Mann war schuldlos und rechtschaffen und gottesfürchtig und das Böse meidend.

1. Zuerst wird Job's Wohnsiß angegeben und sein sittlich-religiöser Charakter kurz gezeichnet. Sein Wohnsiß war das Land Uz, welches nach Jer. 25, 19—2. und Klagl. 4, 21. südöstlich von Juda, östlich von Edom, zwischen diesem und dem wüsten Arabien lag. (Vgl. Herbst, *Einleitung ins A. T. II. 2. S. 181 f.*). Die Erwähnung dieses Landes dient hier zugleich zur stärkern Hervorhebung der Tugend Job's, sofern er jetzt außer dem Bereiche der alten Theokratie unter schlechter Umgebung lebend erscheint, aber dennoch seine Tugend und Gottesfurcht bewahrt. Denn Frömmigkeit in schlechter Umgebung ist eben so ausnehmend löblich, als Schlechtigkeit in guter Umgebung ausnehmend verwerflich (Greg. M.). — Von den verschiedenen Ableitungen des Namens יוב werden nur noch zwei in Schutz genommen (vgl. Hirzel, *Hiob. Erklärt* 2c. S. 8.), nämlich die Ableitung von בא zurückkehren, sich bekehren, so daß der Name sich auf die Selbstverdemüthigung und Reue Job's vor Jehova bezöge, und die Ableitung von בא befeinden, so daß dann יוב als ein von Jehova Befeindeter und Verfolgter bezeichnet würde. Allein auch diese beiden Ableitungen sind nur unsichere Vermuthungen und letztere sogar unpaffend, denn als ein von Gott Angefeindeter, feindlich Verfolgter, wird Job von Niemanden betrachtet, als von sich selbst, aber auch dieß nur auf kurze Zeit und

2. Und es wurden ihm geboren sieben Söhne und drei Töchter.
 3. Und es war sein Besitz siebentausend Schafe und dreitausend Kameele und fünfhundert Joch Rinder und fünfhundert Ese-

seinem eigenen Geständnisse gemäß mit Unrecht; zudem wäre אֵיבֹן von אֵיבֹן weit eher ein Befeinder (wie אֵיבֹן Job 40, 2. ein Tadler) als ein Befeindeter (vgl. Gesen. Gramm. § 83. 7.). Daß unser „Job“ (LXX: Ἰὼβ, Vulg. Job) dem Hebr. אֵיבֹן näher kommt als das von Luther aufgebrachte „Hiob“, bedarf keiner Bemerkung. — Der sittlich-religiöse Charakter Job's wird als unbescholten in jeder Hinsicht bezeichnet. — כָּמֵן (vollendet) ist das, woran nichts mehr zu verbessern und zu ergänzen ist, wird aber nur im moralischen Sinne von sittlicher Unbescholtenheit im Allgemeinen gebraucht. — יָשָׁר (gerade, nicht abbeugend von der rechten geraden Richtung) ist synonym mit כָּמֵן, bezeichnet aber im sittlichen Gebiete mehr das Gesetzmäßige, das dem Gesetz und der Idee der Gerechtigkeit Angemessene, und wird in letzterer Beziehung nicht bloß von Menschen und menschlichen Handlungen, sondern auch von Gott und seinen Gesetzen und Fügungen gebraucht. — יִרְאָה אֱלֹהִים (gottesfürchtig) bezeichnet die ehrfurchtsvolle Anerkennung der göttlichen Majestät und demüthige Unterwürfigkeit unter ihre Vorschriften und Fügungen; die Furcht ist hier eine solche, die zugleich Vertrauen und Liebe involvirt, wie sie schon das mosaische Gesetz fordert, wenn es mit der Vorschrift, Gott zu fürchten (z. B. Levit. 19, 14. 32. 25, 17. 36. 42. Deut. 4, 10. 5, 26. 6, 24.) das Gebot der Liebe Gottes verbindet (Deut. 6, 5. 11, 1.). — פָּרַח מִרָע (zurückweichend vom Bösen) ist Folge und Bethätigung der Gottesfurcht; und daher besonders hervorgehoben; Job erscheint jetzt zugleich als ein Weiser im sittlichen Sinne, sofern Gottesfurcht Weisheit und Weichen vom Bösen Einsicht ist (Job 28, 28.).

2. Dieser sittlichen Größe Job's entsprach auch die Größe seines irdischen Wohlstandes. Vor Allem war er mit Kindern gesegnet, was im alten Orient unter die ersten Glücksmomente gehörte und schon in den pentateuchischen Verheißungen und Drohungen (Levit. 26, 9. Deut. 28, 4. 11. 41.), wie noch in den Psalmen (Ps. 128, 3.) und Propheten (z. B. Jes. 47, 9. 49, 21.) als besonderer Segen Gottes und Beweis seiner Gnade erscheint. Weil Söhne mehr gewünscht wurden als Töchter, da durch jene Name und Stamm fortgepflanzt wurde (Hirzel), ist hier auch ihre Zahl größer. Uebrigens sind die Zahlen drei und sieben ohne Zweifel als heilige Zahlen gewählt, so daß der Besitz dieses Frommen dadurch theils als ein seiner würdiges heiliges Besitztum erscheint, theils auf seine Frömmigkeit und Gottverbundenheit hindeutet. Drei nämlich ist in der altorientalischen Zahlensymbolik Signatur der Gottheit, vier Signatur der Schöpfung, und sieben, als Verbindung beider, Signatur der Verbindung und Wechselwirkung Gottes mit den Geschöpfen (vgl. Bähr, Symbolik des mos. Cultus I. 138 ff. 187 ff.).

3. Außerordentlich war auch Job's anderweitiger Besitz. Er bestund, weil seine Lebensweise mit jener der nomadischen Araber noch große Ähnlichkeit

linnen, und Dienerschaft sehr viel; und es war dieser Mann größer als alle Söhne des Ostens.

4. Seine Söhne aber gingen hin und hielten ein Gastmahl im Hause eines jeden an seinem Tage, und sie sandten hin und luden ihre drei Schwestern ein, zu essen und zu trinken mit ihnen.

hatte, hauptsächlich in Herden und Dienern. Von den Zahlen drei und sieben und ihrer Zusammensetzung gilt das vorhin Gesagte. Die Eselinnen wurden besonders der Milch wegen gehalten, weshalb ihr Besitz neben dem anderer Thiere noch besonders erwähnt wird (Hirz.). — עבדָה kommt nur noch Genes. 26, 14. vor und kann der Etymologie nach Ackerbau und Dienerschaft bedeuten. In der alexandrinischen Uebersetzung ist beides ausgedrückt: ὑπερησία πολλή σφόδρα καὶ ἔργα μεγάλα ἦν αὐτῷ ἐπὶ τῆς γῆς, was wahrscheinlich als Vermischung zweier Uebersetzungen anzusehen ist. An Ackerbau und dessen Ertrag denkt unter Andern namentlich auch Kimchi (im כפר שרשׁים); gewöhnlich aber versteht man darunter Dienerschaft, wie schon Dunkelos (פּוֹלְחָנָא), Aquila (δοῦλεια), Symachus (οἰκετία) und die lat. Vulg. (familia), und dafür spricht auch der Umstand, daß hier überhaupt nur von beweglicher Habe die Rede ist. Daß aber die Dienerschaft erst nach dem Viehstand erwähnt wird, hat seinen Grund ohne Zweifel nur darin, daß sie hauptsächlich zur Besorgung von diesem angestellt war. — Die Größe der nomadischen Araber und ihrer Stammhäupter bestand theils in der Menge ihres Besitzthums, theils in dem damit verbundenen Ansehen und das לִבְנֵי אֱדֹמִים ist sicher auch hier nicht etwa von vornehmer Abkunft (LXX: εὐγενής) oder ausgebreitetem Rufe (Thom., Lyr.) oder großer Weisheit Job's (Pined.), sondern von seinem eben beschriebenen großen Reichthume und dem damit verbundenen Ansehen bei seiner Umgebung gemeint, und bildet so den passendsten Schluß dieser Beschreibung. — Das Land Kedem (אֶרֶץ קֶדֶם) ist im weitesten Sinne nach Genes. 25, 6. 13—15. ganz Arabien; hier jedoch können wegen des Wohnsitzes Job's unter den בְּנֵי קֶדֶם nur die Bewohner der östlich und südöstlich an Palästina grenzenden Gegenden Arabiens gemeint sein.

4. Bei so blühendem Wohlstande feierten die Söhne Job's ihre Geburtstage der Reihe nach mit fröhlichen Mahlzeiten, was eben als Zeichen ihres Reichthums und zugleich auch ihrer Familieneintracht besonders hervorgehoben wird. לִבְנֵי אֱדֹמִים dient hier, wie öfters, zur Bezeichnung einer fortdauernden Gewohnheit, wie z. B. Richt, 1, 6. Jer. 5, 23. בְּיָמָיו ist Accus. der Ortsbestimmung, sowie nachher יָמָיו Accus. der Zeitbestimmung. Das Suff. bei יָמָיו beziehen Einige auf מִשְׁפָּחָה; allein dann sagt der Ausdruck nur, was sich von selbst versteht und zu sagen nicht nöthig war. Vielmehr wenn der Hebräer in Bezug auf Jemanden von seinem Tage redet, meint er in der Regel seinen Geburtstag; so der Verf. des Buches Job selbst 3, 1., ebenso Hos. 7, 5.; und Gastmahle an Geburtstagen waren schon in alter Zeit üblich (Genes. 40, 20.). Mit Recht denkt daher schon Epyram Syrus bei יָמָיו an den Geburtstag: Verisimile est, isthæc convivia exhibita fuisse statis quibusdam solen-

5. Und es geschah, wenn die Tage des Gastmahles abgelaufen waren, so sandte Job hin und heiligte sie, und stund früh auf am Morgen und opferte Brandopfer nach der Zahl ihrer aller; denn Job sprach: vielleicht haben gesündigt meine Söhne und Gott entehrt in ihrem Herzen. Also that Job alle Zeit.

nitatibus, puta natalibus diebus singulorum (Opp. syr. lat. II. p. 2); und die bei älteren Auslegern ziemlich herrschende Meinung, daß täglich solche Gastmahle stattgefunden haben (Thom., Dion., Pined.), welche sogar zu Vorwürfen gegen Job und seine Kinder Anlaß gab (cf. Schult.), fällt damit weg. — Daß auch die Schwestern zu den Gastmahlen eingeladen werden, beweist noch weiter die herrschende Eintracht unter den Kindern Job's, und diese wiederum ist ein Beweis ihrer Rechtschaffenheit überhaupt, sofern zwischen den Gliedern einer ausgearteten, lasterhaften Familie keine wahre dauernde Eintracht bestehen kann. Denn: non potest homini amicus esse, qui Deo fuerit infidus (Ambros. Offic. III. 16.).

5. Bei solchen Gastmahlen ging Job's Haupt Sorge dahin, daß den Kindern kein sittlicher und religiöser Schaden daraus entstehe. Zu diesem Behufe nahm er am Ende eines jeden Gastmahles eine Sühnung derselben vor. Zwar versteht man auch die „Tage des Gastmahles“ von den sieben Gastmählern zusammen im Laufe des Jahres (Umbr.). Allein wenn Job erst nach Ablauf eines Jahres an die religiöse Sühnung seiner Kinder gedacht hätte, so wäre seine dießfallige Sorgfalt, die als sehr groß bezeichnet werden will, offenbar nur klein gewesen; zudem müßte in diesem Falle statt $\text{מִשְׁתֵּי הַיָּמִים}$ der Plural erwartet werden. Es sind also die Tage des einzelnen Mahles gemeint, nach deren Ablauf die Sühne stattfand. Das הַיָּמִים spricht nicht dagegen, denn es bezeichnet, von der Zeit gebraucht, nicht gerade nothwendig den Kreislauf eines ganzen Jahres, sondern überhaupt nur den Abfluß der Zeit, sofern er als ein Kreislauf vorgestellt wird, und paßt in sofern z. B. auf eine Woche oder einen Monat so gut, als auf ein ganzes Jahr. Es ist daher gewiß nichts wahrscheinlicher, als daß Gastmahle von sieben Tagen gemeint seien, dergleichen überhaupt bei wichtigen Anlässen z. B. bei Hochzeiten (Richt. 14, 12. 15. Tob. 11, 20.) gern gehalten wurden. Dagegen bei כָּל־הַיָּמִים sind je die Schlusstage der einzelnen Gastmahle nicht im Laufe eines Jahres, sondern überhaupt gemeint; denn es ist davon die Rede, was Job immer, nicht bloß im Laufe eines Jahres, zu thun pflegte. — וַיְהַלֵּל ist elliptisch und nach Analogie v. B. 4. וַיְהַלֵּל zu ergänzen. Das „Heiligen“ (וַיְהַלֵּל) wird theils mit dem Folgenden zusammengedacht, so daß es eben in der Darbringung von Brandopfern bestünde, theils für sich genommen, so daß darunter Waschungen, Reinigungen und andere Gebräuche als Vorbereitung zur gottgefälligen Opferhandlung gemeint wären. Für's Letztere scheint zwar die Wortstellung zu sprechen, sowie auch die alte Sitte, daß man sich zu religiösen Handlungen, namentlich zu Opfern, durch gewisse symbolische Ceremonien und Gebräuche vorzubereiten pflegte (cf. Pined.). Allein es ist hier augenfällig von Süh-

6. Und es geschah eines Tages, da kamen die Söhne Gottes, sich

nung etwaiger Sünden der Kinder Job's die Rede, und diese geschah durch die Darbringung der Opfer. An letztere muß also bei וַיִּקְרָא gedacht sein, und das Nachfolgende וַיִּשְׁפֹּט ist dann nur eine Art näherer Erklärung davon, anzeigend, worin das Heiligen bestanden habe. הַשָּׁמַיִם (früh aufstehen) bezeichnet oft nur im Allgemeinen den Eifer, womit man etwas thut ohne Rücksicht auf die Tageszeit; hier ist aber offenbar an letztere selbst, den frühen Morgen, gedacht, und es wird gesagt, Job habe die Sühnung so bald als möglich vorgenommen. Das Brandopfer und seine Darbringung, obwohl mit pentateuchischen Ausdrücken bezeichnet (הַעֲלֵה עֹלֹת) ist natürlich nur im patriarchalischen Sinne zu denken, nicht etwa im mosaisch-rituellen, als ob die Opferhandlung genau nach den mosaischen Vorschriften, auf die man hier gewöhnlich verweist, vor sich gegangen sei; denn diese waren dem Job unbekannt. בָּרַךְ steht hier im schlimmen Sinne: verabschieden, absagen, entehren, wie z. B. Ps. 10, 3., wie schon daraus erhellt, daß es nur das $\text{הַמָּוֶה$ näher bestimmt. Das benedixerint der Vulgata ist gegen den Zusammenhang, wiewohl es dem gewöhnlichen Sprachgebrauche von בָּרַךְ folgt; richtiger die LXX: καὶ ἐνεύλισαν . Solches dachte sich Job leicht möglich, obwohl er die gute Art seiner Kinder kannte und ohne sie dadurch in Zweifel stellen zu wollen. Vir quippe sanctus noverat, quia celebrari convivia sine culpa vix possent, noverat quia magna purgatione sacrificiorum diluendæ sunt epulæ convivorum. Nonnulla quippe sunt vitia, quæ a convivii separari vix possunt. Pene enim semper epulas comitatur voluptas; nam cum corpus in refectionis delectatione resolvitur, cor ad inane gaudium relaxatur (Greg. M.).

6. Bis hierher wurde die Frömmigkeit und der Glückszustand Job's beschrieben; jetzt wird berichtet, wie er denselben verloren und von Gott durch Leiden geprüft worden sei. Unter den בְּנֵי אֱלֹהִים , wie zuweilen allerdings auch Menschen genannt werden (z. B. Erod. 4, 22. 23. Ps. 73, 15. 82, 6. Sprw. 14, 26.), müssen hier nicht nur nach der herrschenden Ansicht der älteren kirchlichen Ausleger, sondern auch nach der Natur der Sache, die Engel gemeint sein; denn es handelt sich um einen im Himmel gefassten, den Menschen unbekanntem göttlichen Beschluß oder Rathschluß in Betreff Job's. Die Engel erscheinen als Diener Gottes zur Vollziehung seiner Befehle. Das Dienstverhältnis ist durch הָרִיב mit עַל angezeigt, wodurch nur irdische und menschliche Verhältnisse zum Behufe der Veranschaulichung auf die himmlischen und göttlichen übertragen werden. Der Ausdruck: „Stehen über (עַל) Einem“ ist nämlich vom orientalischen Sklavenverhältnis entlehnt, wonach der Herr sitzt, der Diener aber neben oder vor ihm steht, über ihn emporragend; „über (עַל) Jehova stehen“ heißt also neben oder vor ihm stehen, um als Diener seine Befehle zu erwarten und dann zu vollziehen. Gott ist also vorgestellt als Herr des Himmels und der himmlischen Geister, welche von Zeit zu Zeit vor ihm erscheinen, um seine Befehle zu vernehmen. Ein bestimmter Zeitpunkt, wo dieses stattfindet, ist unter הַיּוֹם gemeint, was als Accus. der Zeitbestimmung

zu stellen vor Jehova, und es kam auch der Satan in ihrer Mitte.

zu fassen ist: es geschah an dem Tage, an demjenigen nämlich, wo ein solches Erscheinen der Söhne Gottes vor Gott stattfand. Weil jedoch dieser Tag nicht näher bestimmt wird, so ist die Uebersetzung der Vulgata: die quadam dem Sinne nach ganz richtig. — Auffallender Weise erscheint nun unter den Engeln Gottes auch Satan vor Jehova. Er ist nicht, wie neuere Ausleger zu versichern pflegen, „ebenfals einer der אֱלֹהִים הַקְּדוֹת“ (Herder, Eichh., Hirzel u. A.), sondern ein böses, auf Verderben ausgehendes Wesen. Er erscheint nicht vor Gott, um seinen Absichten und Zwecken zu dienen, sondern umgekehrt, um denselben entgegen zu wirken, und zu den Handlungen, durch die er dieß erreichen zu können hofft, Erlaubniß zu erhalten; denn ohne Gottes Zulassung und gegen seinen Willen vermag er nichts. Daß nun aber dieser Böse unter den guten Engeln vor Gott erscheint und der göttliche Beschluß in Betreff Job's nicht ohne Rücksicht auf ihn gefaßt und durch einen guten Engel ausgeführt wird, hat seine tiefe Bedeutung. Alles Leiden und Unge- mach der Menschen auf Erden ist nämlich Folge der ersten Sünde unserer Stammeltern, die sich auf das ganze Menschengeschlecht forterbt und selbst wo sie sakramentalisch gehoben wird, die Concupiscenz als fruchtbaren Samen wirklicher Sünden zurüchläßt. Zu jener Ursünde aber sind die Stammeltern durch Satan verführt worden, wie ihre Nachkommen durch ihn auch zu wirklichen Sünden verführt werden. Er also ist der erste Urheber der Sünde und damit alles Unglückes und Elendes in der Menschheit. Dieß zunächst wird angedeutet dadurch, daß das Leiden auf Anregung und Betreibung Satan's über Job verhängt wird. Weil aber Job's Leiden nicht Strafe für verübte Sünden, sondern nur Prüfungs- und Läuterungsmittel für seine Tugend sein soll, so wird zugleich dadurch angedeutet, daß selbst solche Leiden, die nur Tugendmittel sind, nicht vorkommen würden, wenn nicht die Sünde in die Menschheit eingedrungen wäre, und somit auch sie ihren letzten Grund nur in der Sünde und sofort in der Feindschaft Satan's als ihres Urhebers haben. Indem aber so der Verfasser unseres Buches dem Leser gleich im Anfang den himmlischen Beschluß in Betreff Job's eröffnet, setzt er ihn in den Stand, die Reden Job's und seiner Freunde, denen dieser Beschluß unbekannt ist, nach ihrer Wahrheit und Falschheit zu würdigen, und den endlichen auf sie bezüglichen Ausspruch Jehova's: „Wer ist der verdunkelt einen Rathschluß mit Worten ohne Verstand“, 38, 2. ganz zu verstehen. Die wahre Antwort auf die Frage nach dem Grund und Zweck der Leiden Job's, mit der sich das ganze Buch beschäftigt, ist somit vom Standpunkt des Prologs aus diese: Die Leiden Job's sind nicht Strafe, sondern Prüfungs- und Läuterungsmittel, die ebenfalls eine nothwendige Folge der Ursünde sind, wenn der Mensch vom Bösen frei und in der Tugend stark werden soll. Von diesem Gesichtspunkte aus muß also alles Spätere aufgefaßt und beurtheilt werden. Der Name שָׂטָן (Widerfacher, Verfolger, von שָׂטַף, befeinden, verfolgen) deutet schon den vorherührten Charakter des bösen Wesens an; die Ableitung von

7. Und Jehova sprach zum Satan: woher kommst du? und der Satan antwortete dem Jehova und sprach: vom Streifen durch die Erde und vom Umherwandeln auf ihr.
8. Da sprach Jehova zum Satan: hast du Acht gehabt auf meinen Knecht Job? denn nicht ist wie er auf der Erde ein Mann schuldlos und rechtschaffen, gottesfürchtig und das Böse meidend.

וַיֹּאמֶר ו. 7., so daß קָרַץ statt קָרַץ zu lesen und das Wort in der Bedeutung Weltkundschafter zu nehmen wäre (Schult., Ilgen, Herder, Pareau), hat theils die grammatische Analogie gegen sich, wonach von קָרַץ kein Nomen: קָרַץ gebildet werden kann, theils die alttestamentlichen Stellen, wo das Wort sonst noch vorkommt.

7. Die erste Frage Jehova's hat nur formelle Bedeutung, sofern sie das Wechselgespräch einleitet, und die Antwort Satan's bildet dann den Uebergang zum Gegenstand desselben. Die Frage älterer Exegeten, warum Jehova so fragen könne, da er doch Alles wisse, verkennt nur den parabelartigen Charakter der Darstellung. Es handelt sich dabei weder um eine richterliche Behandlung und Zurechtweisung Satan's wegen seines Abfalls (Corder.), noch um ein Nichtwissen, was so viel wäre als ein Nichtwissenwollen, in Bezug nämlich auf Satan's Werke der Finsterniß (Greg. M.), sondern bloß um die Betheiligung Satan's an dem göttlichen Rathschlusse in Betreff Job's, deren Beschreibung sich am einfachsten durch diese Frage einleiten ließ. קָרַץ heißt hier nicht geißeln, Plagen verhängen (Schult., Rosenm.), was es allerdings etymologisch auch bedeuten kann (Meier, hebr. Wurzelwörterbuch S. 83), sondern ist dem קָרַץ synonym und bedeutet herumgehen, herumwandern; denn ein bloßes Durchwandern und Beobachten, nicht ein Plagenverhängen, setzt die folgende Frage Jehova's voraus. Das קָרַץ drückt aber dann mehr die Schnelligkeit des Wanderns aus, während קָרַץ mehr die verschiedenartige Richtung desselben bezeichnet.

8. Jehova zeigt nun, daß er die Unbescholtenheit und Frömmigkeit Job's vollkommen kenne, und bei dem, was er zu thun vorhabe, nicht etwa über Job's Sittlichkeit sich täusche; die vollkommene Kenntniß wird angedeutet durch die Bezeichnung der sittlichen Vorzüge Job's mit den nämlichen Worten, wie es V. 1. geschieht. Die Anpreisung aber der Tugend Job's war für Satan zugleich ein Tadel seiner Bosheit, sofern das Lob der Tugend immer zugleich ein Tadel des Gegentheils ist. *Fuit hæc Jobi commendatio flagellum quoddam immane, quo Satan vulneratus in rabiem et invidiam exarsit, juxta illud Davidis, postquam justi virtutes extulerat, dicentis Ps. 111, 19.: Peccator videbit et irascetur, dentibus suis fremet et tabescet* (Corder.). Das Herz auf etwas richten, heißt: etwas genau beobachten; denn Herz (לֵב) ist dem Hebräer mehr Sitz des Verstandes und Nachdenkens, als der Empfindung.

9. Und der Satan antwortete dem Jehova und sprach: fürchtet etwa Job umsonst Gott?
10. Hast nicht du geschirmt ihn und sein Haus und alles, was er hat, ringsum? Das Werk seiner Hände hast du gesegnet und sein Besitz hat sich ausgebreitet im Lande.
11. Aber strecke doch deine Hand aus, und taste an alles was er hat, wahrlich er wird dich in's Angesicht entehren.

9. 10. Da Satan Job's Tugend nicht läugnen kann, so sucht er sie als eine eigennützige und selbstfüchtige, somit als eine bloß scheinbare zu verdächtigen. Job, sagt er, fürchtet Gott nicht umsonst; er weiß wohl, wie viel er von ihm empfängt und wie viel ihm entzogen würde, wenn er von der Gottesfurcht abliese. Dabei hebt Satan mit großer Bosheit aus der vorigen viertheiligen Charakteristik Job's gerade nur jenen Zug ausschließlich hervor, der zwar als der höhere, das Uebrige in sich schließende Centralpunkt betrachtet werden, aber auch einen sehr niedrigen Grad von Tugend bezeichnen und das יִירָא geradezu ausschließen kann, die Furcht nämlich vor Gott, die auch eine knechtische, Liebe und Ehrfurcht ausschließende, sein kann, und nimmt sie dann auch gerade in diesem niedrigen Sinne, so daß die Furcht vor Gott nur als die Furcht, den göttlichen Segen zu verlieren, erscheint. Sofern er dann die andern Züge jener Charakteristik nicht aufhebt, läßt er sie nur als Ausfluß dieser Furcht, und somit die gleiche niedrige Dignität habend, gelten. Und dieser nun tief genug herabgesetzten Tugend gegenüber, hebt er, um sie noch mehr zu verkleinern, mit dem möglich größten Nachdrucke die göttlichen Segnungen über Job hervor, als wollte er schon damit sagen: für so großen Lohn so Kleines thun, ist wahrlich kein Uebermaaß der Tugend. Die Frage אֵלֶּיךָ hat bejahenden Sinn: du bist es ja, welcher ic. und אֵלֶּיךָ ist mit Nachdruck gesetzt: du selbst, der Allmächtige, beschüttest ihn. בְּעֵץ בְּרִיט ist von der Anlegung der Weinberge hergenommen, um die man zum Schuß gegen Thiere eine Mauer auführte oder einen Zaun aus Dornhecken pflanzte (zuweilen auch beides zugleich). Für Letzteres brauchte man das Wort שִׁטַּח (umzäunen), und dieses erhält dadurch hier die allgemeine Bedeutung: gegen jeden Unfall schützen. Weil freilich das Umzäunen auch ein Eingrenzen und Einengen sein kann, hat der Ausdruck auch eine schlimme Bedeutung, wie z. B. 3, 23., die aber hier nicht Statt hat. פָּרַץ (reißen, ein- und durchreißen) wird eigentlich gebraucht von einem Flusse, der seine Ufer überschreitet, oder einem Gewässer, das die ihm gesetzten Dämme durchbricht; auf Vermögen und Besitz angewendet bezeichnet es also eine außerordentliche Vermehrung derselben, gleichsam eine Ueberschwemmung damit.

11. In solchen Umständen und Verhältnissen, will Satan sagen, kann Job gar nicht einmal eine wahre Tugend beweisen; wie es mit der angeblichen bei ihm stehe, wird sich zeigen, wenn ihm sein irdischer Besitz entzogen wird und er nichts mehr zu verlieren hat; dann wird seine Gottesfurcht schnell in

12. Und es sprach Jehova zum Satan: siehe, alles was er hat, sei in deiner Hand, nur gegen ihn strecke nicht deine Hand aus. Und der Satan ging hinweg vom Angesichte Jehova's.

Gotteslästerung übergehen. וְהִנֵּה ist emphatische Adversativpartikel, doch dagegen (Ewald, Lehrb. § 341. a.). Die Hand ausstrecken kommt im guten und schlimmen Sinne vor; hier im letzteren, wie das Folgende zeigt. Das Berühren (נָגַע) ist wie sonst öfters ein Schlagen, und zwar im emphatischen Sinne, ein Vernichten. $\text{כָּל-אֲשֶׁר לְיָדוֹ}$ ist Bezeichnung seiner ganzen Habe und kann schon sprachlich nicht heißen: quidvis eorum quæ habet (Cocc., Schult.). אִם לֹא kann als indirecte Frage: „ob nicht“, oder als Schwurpartikel und somit bekräftigend: „wahrlich, gewiß“, genommen werden. Der Sinn bleibt derselbe; Satan will jedenfalls sagen, das $\text{עַל-פְּנֵיךָ יְהוָה יִבְרָכְךָ}$ werde ganz gewiß stattfinden, und בְּרַךְ steht im schlimmen Sinne wie V. 5. Das עַל-פְּנֵיךָ aber (gegen dein Angesicht, dich in's Gesicht) will noch besonders das Freche und Unverschämte in dem vorausgesagten Betragen Job's hervorheben und bildet den Gegensatz zum Entehren Gottes etwa bloß in Gedanken (בְּלֵב vgl. V. 5.).

12. Daß Jehova auf die Zumuthung Satans eingeht, besagt nur, daß Job's Tugend noch nicht hinlänglich erprobt sei und Gott nun beschlossen habe, sie wirklich auf die Probe zu setzen. Denn daß das Glück, in welchem Job ein Geschenk der göttlichen Güte erblickte, ihn zur Verehrung und Liebe Gottes bewog und ihn nicht übermüthig und leichtfertig machte, war wohl gut und gottgefällig und wird von Gott selbst gelobt (V. 8.), aber die höchste Tugend war es noch nicht; diese wird erst durch den schwersten Kampf und die größte Selbstverläugnung errungen und bewährt. Sofern es daher bei der Verläumdung Satans gerade auf diese abgesehen ist, freilich mit der Aussicht, daß Job unterliegen werde, ist dieselbe nicht eine ganz unbegründete und von vornherein schlechtthin falsche, wiewohl eine höchst boshafte und durch den Erfolg der Falschheit überwiesene. Die Erprobung Job's soll zunächst in Vernichtung seiner Habe bestehen; diese wird daher dem Satan übergeben und dadurch wieder angezeigt, daß er der letzte Grund alles menschlichen Unglücks und Leidens sei, selbst wo dasselbe als Tugendmittel erscheine, weil es auch mit dieser Zweckbeziehung nicht vorkäme, wenn Satan nicht die Sünde in die Menschheit gebracht hätte. יָד (Hand) ist hier, wie sonst oft, Macht und Gewalt, und vor בְּרַךְ etwa יְהוָה in Gedanken zu ergänzen. וַיֵּצֵא hebt sehr schön die Eilfertigkeit hervor, womit Satan von der erhaltenen Erlaubniß und Vollmacht Gebrauch machen will. Kaum hat er Jehova's Rede vernommen, so eilt er davon, um seine nunmehrige Aufgabe ohne allen Zeitverlust zu lösen. — Aus dieser Stelle erhellt zugleich einerseits die durchgängige Abhängigkeit Satans von Gott, er vermag schlechtthin nichts über den Menschen ohne Gottes Willen und Zulassung, andererseits, daß die Gewährung der Wünsche von Seite Gottes auch zur Bestrafung und zum Verderben der Wünschenden erfolgen kann. Trefflich bemerkt dießfalls der heil. Augustin: Diabolus petiit Job et accepit. Petiit Apostolus, ut aufer-

13. Und es geschah eines Tags, als seine Söhne und seine Töchter aßen und Wein tranken im Hause ihres Bruders, des erstgeborenen;
14. Da kam ein Bote zu Job und sprach: die Kinder pflügten und die Eselinnen weideten ihnen zur Seite,
15. Da fielen Sabäer ein und nahmen sie weg und die Knechte schlugen sie mit der Schärfe ihres Schwertes und ich entrann, nur ich allein, um es dir anzuzeigen.

retur ab eo stimulus carnis et non accepit. Sed Apostolus magis exauditus est, quam diabolus. Apostolus enim exauditus est ad salutem etsi non ad voluntatem; diabolus exauditus est ad voluntatem, sed ad damnationem. Ideo enim concessus est iste tentandus, ut eo probato esset ille cruciandus (Tract. 6. in ep. Joan. c. 1.).

13. Nun werden die einzelnen Unglücksfälle aufgezählt, durch welche jener göttliche Beschluß an Job sich in Vollzug setzte. Satan erscheint dabei nicht mehr thätig, sondern es sind Unfälle, wie sie der Hauptsache nach überhaupt vorzukommen pflegen, durch feindselige Menschen und feindliche Naturkräfte bewirkt. Satan ist aber doch ihr Urheber (in seine Hand wurde ja Alles gegeben B. 12.), sofern er Urheber des moralischen und damit auch des physischen Übels überhaupt ist und beides ohne ihn nicht wäre. — ביום ist nach 1, 4. 3, 1. der Geburtstag des Erstgeborenen; wäre zugleich der nämliche gemeint, wie B. 6. (Orig. cf. Gloss. ordin.), so wäre er sicher durch das Demonstrativum eingeführt. Gerade diesen Tag, als das erfreulichste und heiterste Familienfest, wählt aber Satan zur Ausführung seines Planes, um das unerwartete, plötzliche Unglück dadurch noch empfindlicher zu machen. Und es bestätigt sich auch hier in auffallender Weise die Wahrheit: Auch in's Lachen mischet sich Schmerz, und das Ende der Freude ist Kummer (Sprüchw. 14, 13.). — אשר gilt als kritisch verdächtig, weil es sich in einigen Handschriften nicht findet und in der syrischen und arabischen Uebersetzung nicht ausgedrückt ist. Allein die meisten Handschriften haben es doch, und der syrische Uebersetzer mag es als sich von selbst verstehend weggelassen haben; der arabische aber kommt nicht in Betracht, weil er nur dem syrischen folgt. Unpassend ist das Wort jedenfalls nicht und involvirt auch keineswegs einen Tadel, weil nicht gerade ein üppiges und verschwenderisches Gastmahl damit angezeigt sein muß.

14. 15. Das erste Unglück bestand in dem Verlust aller Kinder und Eselinnen durch eine räuberische Sabäerschaar, und wurde noch dadurch vergrößert, daß auch die ganze dabei beschäftigte Dienerschaft, deren Zahl bedeutend gewesen sein muß, getödtet wurde. Nur ein Einziger entkam und überbrachte die Nachricht. Daß אשר eben jener Einzige war, der dem Untergang zu entgehen das Glück hatte, erhellt aus B. 15., und die Meinung, daß der Satan selbst hier und in den drei folgenden Fällen die Gestalt des

16. Noch redete dieser, und ein anderer kam und sprach: Feuer Gottes fiel vom Himmel und verbrannte die Schafe und die Knechte und verzehrte sie, und ich entrann, nur ich allein, um es dir anzuzeigen.

betreffenden Boten angenommen habe, um dem Job die Trauerbotschaft zu überbringen und sich persönlich an seinem Unglück zu ergötzen (Chrysost. hom. 2. et 3. de Patient. Jobi), hat die Textesworte gegen sich. Das Suff. in על-ידיהם bezieht sich auf בקר als Collectivum, יר hat die Bedeutung Seite, die Eselinnen weideten an ihren Seiten, d. h. neben ihnen. נפל steht hier wie Jos. 11, 7. von einem plötzlichen Ueberfall. Daß אבש nicht das äthiopische Saba sein kann, dessen Königin den Salomo besucht haben soll (1 Kön. 10, 1 ff.), ist von selbst deutlich, denn es ist vom Lande Uz viel zu weit entfernt, als daß sich bei diesem Ueberfall an Bewohner desselben denken ließe, abgesehen davon, daß das äthiopische Saba von den Hebräern nicht אבש, sondern אבז genannt wurde, und jene Königin ohne Zweifel aus Saba im glücklichen Arabien war (Winer, Realw. II. 477.). An letzteres denken auch hier die älteren Exegeten meistens (Pined., Menoch., Corder.); allein auch dieses war von Job's Wohnsitz noch zu weit entfernt; es ist daher unter אבש hier ohne Zweifel der nördliche Theil vom wüsten Arabien gemeint, welcher Genes. 10, 7. und 25, 3. neben Deban genannt wird und nach letzterer Stelle von Nachkommen Abrahams von der Kethura bewohnt war, und wo noch heute räuberische Beduinen-Araber sich aufhalten. Wahrscheinlich sind diese Sabäer mit jenen im glücklichen Arabien stammverwandt, und trieben zuverlässig wie diese auch Handel, denn der benachbarte und verwandte Stamm der Debaniten war ebenfalls ein Handelsvolk (Jes. 21, 13. Ez. 27, 20. 38, 13.); und so paßt auch auf sie die Beschreibung ganz gut, die Plinius von den Arabern uns giebt: Mirumque dictu ex innumeris populis pars æqua in commerciis aut latrociniiis degit (H. N. VI. 32.). אבש ist zuerst als Landesname mit dem Fem. sing. (אבשה), dann als Volksname mit Rücksicht auf die Vielheit im Volke mit dem Masc. plur. (אבשים) verbunden (vgl. Gesen. § 105. 3 a. Ewald, Lehrb. § 174 b.). Die syrische und arabische Uebersetzung geben das Wort mit: Kriegsarmee, und verwechseln es also mit אבז, ähnlich wie schon die LXX אבז mit אבז (wegführen, gefangennehmen) verwechseln und sofort אבש mit αἰχμαλωτεύοντες übersetzen. — Unter הנערים sind die Knechte gemeint, welche bei den Rindern und Eselinnen beschäftigt waren. Nach der Schärfe des Schwertes schlagen heißt schonungslos ermorden. Das Schwert wird durch פה (Mund) mit einem blutgierigen Thiere verglichen, und der Mund ist natürlich die Schärfe, die Schneide. ל bei אבש ist hier, wie ἔνα im hellenistischen Sprachgebrauch zuweilen, ἐκβατικῶς zu fassen. Solche Ueberfälle kommen bei den Beduinen-Arabern bis in die neueste Zeit häufig vor (vgl. Pirz. 17 f.).

16. Das zweite dem vorigen gleichzeitige Unglück war die Vernichtung aller Schafe Job's sammt den dabei beschäftigten Knechten durch Feuer vom

17. Noch redete dieser, und ein anderer kam und sprach: Chaldäer machten drei Abtheilungen und fielen über die Kameele her und nahmen sie, und die Knechte schlugen sie mit der Schärfe des Schwertes, und ich entrann, nur ich allein, um es dir anzuzeigen.
18. Noch redete dieser, und ein anderer kam und sprach: deine Söhne und Töchter aßen und tranken Wein im Hause ihres Bruders, des erstgeborenen,
19. Und siehe, ein großer Wind kam von jenseits der Wüste und

Himmel. Die erste Unglücksbotschaft war noch nicht ganz ausgerichtet, als schon diese zweite eintraf. Ob unter dem vom Himmel kommenden Feuer Gottes „eine plötzliche Schwüle und Hitze“ (Ew.), oder „der feurige Schwefelwind Arabiens, der Samum“ (Umbr.), oder Blitze (Poli synops., Rosenm., Zushi, Hirzel) gemeint seien, kann man dahingestellt sein lassen; die Hauptsache, die traurige Wirkung, bleibt die nämliche. Uebrigens kommt der Ausdruck: „Feuer Gottes,“ „Feuer vom Himmel“ sonst nicht von schwüler Hitze und Sturmwinden vor, dafür hat der Hebräer andere bezeichnendere Ausdrücke, wohl aber von Blitzen, z. B. 1 Kön. 18, 38. 2 Kön. 1, 12. Wenn es aber „unnatürlich“ scheint, daß ein einziger Blitz die ganze Heerde sammt allen Knechten sollte aufgefressen haben“ (Umbr.), so hindert nichts, unter dem $\text{אֵשׁ מִן הַשָּׁמַיִם}$ so viele Blitze zu denken, als zur angegebenen Wirkung nöthig waren. אָכַל ist eigentlich weiden, abweiden, und bezeichnet hier das Umsichfressen des Feuers; zugleich giebt es ein schönes Gedankenspiel: während die Schafe ihrerseits das Gras abweiden, werden sie selbst sammt den Hirten weggeweidet und verzehrt durch das Feuer vom Himmel.

17. Das dritte gleichzeitige Unglück, ähnlich dem ersten, war der Verlust aller Kameele und der damit beschäftigten Knechte durch räuberische Chaldäer. כַּשְׂדִּיִּים (Chaldäer) sind die Nachkommen des $\text{קַשְׁטִי$, eines Sohnes Nahor's (Genes. 22, 22.), die anfänglich an der nordöstlichen Grenze des wüsten Arabiens sich niederließen und dann sich allmählig bis nach Babylon hin und noch weiter ausbreiteten (cf. Ptolem. Geogr. V. 20. Strabo, Geogr. XVI. 1, 6.), größtentheils vom Raube lebten (Xenoph. Cyrop. III. 2.), und später auf längere Zeit ein mächtiges eroberndes Volk wurden. Die LXX übersetzen כַּשְׂדִּיִּים mit *innais* und haben in sofern Recht, als die Chaldäer durch ihre Reiterei berühmt waren und kriegerische Unternehmungen regelmäßig zu Pferd ausführten (Habakuk 1, 8.); Unrecht aber, daß sie den Eigennamen verwischen. — אֲרָבָה wird öfters von Heeresabtheilungen gebraucht; es liegt dabei die Vergleichung der Kriegsheere mit reisenden Thieren zu Grunde, wo dann jede einzelne Abtheilung als Kopf angeschaut und bezeichnet wird. Drei Abtheilungen machen aber die Chaldäer, um die Kameele und ihre Hüter von drei Seiten zugleich zu überfallen und die Flucht zu verhindern.

18. 19. Das vierte und größte gleichzeitige Unglück, ähnlich dem zweiten, durch feindliche Naturkräfte bewirkt, raubte dem Job auch noch alle seine Kin-

stieß an die vier Ecken des Hauses und es fiel auf die Leute und sie starben, und ich entrann, nur ich allein, um es dir anzuzeigen.

20. Da stand Job auf und zerriß sein Gewand und schor sein

ber. וַיִּזַּע kann zwar nach 1 Sam. 14, 19. eine dem vorherigen וַיִּזַּע ähnliche Bedeutung haben: „während daß dieser redete,“ allein die wörtlich gleiche Einführung der früheren Voten spricht für die Lesart וַיִּזַּע und diese haben auch mehrere Handschriften (cf. de Rossi, var. lect.). Ueber וַיִּזַּע gilt dieselbe Bemerkung wie B. 13. So wenig wie dort hat man hier genügenden Grund, es für bloßen Einschub zu erklären. $\text{מֵעֵבֶר הַמִּדְבָּר}$ (von jenseits der Wüste) ist s. v. a. über die Wüste her; und gemeint ist die arabische südöstlich von Edom gelegene Wüste, von wo auch nach andern Stellen der Schrift (Jes. 21, 1. Jer. 4, 11. 13, 24. Hof. 13, 15.) oft heftige Stürme kamen. Wegen $\text{בְּאֶרְצוֹ פַּנּוּר}$ ist hier ohne Zweifel an einen Wirbelwind zu denken. Solche sind besonders in gebirgigen, durch enge Thäler durchschnittenen Gegenden häufig und heftig und gerade diese Beschaffenheit hat das alte Edom und Uz; jedenfalls sind auch nach neuern Reisebeschreibungen in dem wüsten Arabien und Idumäa Sturmwinde, welche Häuser niederreißen, nichts Unerhörtes (Wirbel). הַנְּעָרִים steht hier in anderem Sinne als B. 15—17., und bezeichnet die Söhne und Töchter Job's sammt den sie bedienenden Leuten. Beachtenswerth ist hier noch die eigenthümliche Reihenfolge der Unfälle, die im Wesentlichen gerade den umgekehrten Gang nimmt von der B. 2. u. 3. gegebenen Beschreibung der Glücksgüter Job's. Dort nämlich wird vom Wichtigern zum Geringern fortgeschritten, hier aber umgekehrt vom Geringern zum Wichtigern; und dadurch wird wieder die Betheiligung der satanischen Bosheit bei der Sache bemerklich gemacht, indem es dabei nur auf eine fortlaufende sehr bittere Steigerung des schmerzlichen Eindrucks abgesehen ist, den jede Unglücksbotschaft schon an sich hervorbringen mußte, und die nicht erzielt worden wäre, wenn z. B. gleich der erste Bote den Tod der Kinder gemeldet hätte. Deswegen ist aber noch nicht gerade Satan selbst als der unmittelbare Urheber der Unfälle zu denken, so daß er sich in Sabäer und Chaldäer, in Blitze und Stürme verwandelt und ausgeführt hätte, was diesen zugeschrieben wird (cf. Glossa ordin., Pined.); sondern weil aller Besitz Job's in die Gewalt Satans zur Zerstörung gegeben wurde, geht nun die Zerstörung auch gewissermaßen in seinem Sinne vor sich, damit so seine Betheiligung an der Sache durchblide. Gott aber läßt es so geschehen aus der entgegengesetzten Absicht von jener Satans, um nämlich Job's seltene Tugend auch auf eine seltene Weise zu prüfen und zur möglich höchsten Vollkommenheit zu erheben, während Satan sie zu stürzen sucht.

20. Jetzt wird die Wirkung dieser vierfachen Unglücksprobe auf Job beschrieben. Sie war allerdings so beschaffen, daß sie auch den festesten Charakter hätte aus der Fassung bringen können. Job wurde aus dem ungewöhnlichsten Wohlstande durch eine Reihe immer schwererer Unfälle in den Zustand

Haupt und fiel auf die Erde und betete an,

der tiefsten Armuth und Verlassenheit versetzt, und zwar so plötzlich, daß ihm je von einem Anfälle bis zum andern nicht einmal Zeit blieb, sich nur wieder etwas zu fassen, und dazu noch an einem Tage, der unter die wichtigsten und erfreulichsten Familienfeste gehörte. Der erste Eindruck, den dieses auf ihn machte, konnte daher nur ein höchst betrübender und schmerzlicher sein und dieß sucht er auch gar nicht durch einen erkünstelten unnatürlichen Stoicismus zu verbergen, sondern legt seine Betrübniß und seinen Schmerz ohne alle Verstellung durch ein entsprechendes äußerliches Benehmen an den Tag. — קָמַת hat nicht gerade die Bedeutung: anfangen, die man ihm nach Analogie des arabischen قام hat geben wollen, was im Kamus auch dem طَفَّ gleich gestellt und durch قَامَتِ تَنُوحَ (coepit plangere) erläutert wird (cf. Schult. ad h. l.); sondern dient hier bloß zur malerischen Darstellung. — כִּימָה (von כָּיַם bedecken, oder sich ausdehnen, vgl. Meier, Wurzelw.) war ein Oberkleid ohne Ärmel, und wurde hauptsächlich von vornehmen Personen getragen; nach mosaischer Anordnung machte es einen Hauptheil der hohepriesterlichen Kleidung aus, und kam daher von jener Zeit an bei den Hebräern im gewöhnlichen Leben immer mehr außer Übung. Das Zerreißen der Kleider, wobei man in das Oberkleid vorn einen Riß machte, wahrscheinlich von oben bis zum Gürtel herab (Zahn, Archäol. I. 2. S. 557), war als Ausdruck der Trauer im Alterthum überhaupt nicht ungewöhnlich, besonders aber im Orient häufig. Ebenso das Abschneiden der Haare, sowohl der Scheitelhaare als des Bartes, und beides war um so bedeutsamer, je mehr sonst Haare und Bart geschätzt und gepflegt wurden. Das Sichniederwerfen auf die Erde kommt theils als Ausdruck der Trauer und Betrübniß vor, theils als Ausdruck der Verehrung und Anbetung Gottes; hier ist ohne Zweifel mit Eorder. an beides zugleich zu denken; an Ersteres wegen der vorhergehenden Traueräußerungen, an Letzteres wegen der engen Verbindung mit אֲרָצָה; und so löst sich Job's Trauer und Betrübniß in eine ergebungsvolle Anbetung Gottes auf. Manche ältere Ausleger nehmen jedoch nach dem Vorgange des Origenes die angeführten Traueräußerungen in einem entgegengesetzten Sinne als Ausdrücke großen sittlichen Heldenmuthes, womit Job nach Art der alten Wettkämpfer ohne Kleider und mit geschorenem Haupte dem Feinde kühn entgegen gehe und den Kampfplatz genau besichtige. Allein diese Deutung hat nicht nur den üblichen Sprachgebrauch hinsichtlich der betreffenden Textesworte, sondern auch die Natur der Sache gegen sich, und Chrysostomus bemerkt in letzterer Beziehung sehr schön: *Εἰ οὖν διέσῳξε τὰ ἱμάτια καὶ τὴν κόμην ἀπείρατο, μὴ θανάσεως· πατήρ γὰρ ἦν, καὶ πατήρ φιλόστοργος· καὶ ἔδει καὶ τὴν τῆς φύσεως δειχθῆναι συμπάθειαν, καὶ τὴν τῆς γνώμης φιλοσοφίαν. Εἰ γὰρ μὴ τοῦτο ἐποίησε, τάχα καὶ ἀναισθησίας ἐνόμισεν ἂν τις εἶναι τὴν φιλοσοφίαν ταύτην· διὰ τοῦτο καὶ τὰ σπλάγχνα δείκνυσι, καὶ τῆς φιλοσοφίας τὴν ἀκριβειαν, καὶ ἀλγίστας οὐ περιωτρόπη* (Nicet. caten. p. 48 sq.).

21. Und sprach: nackt kam ich aus dem Leibe meiner Mutter, und nackt fehr' ich zurück dorthin; Jehova gab's, Jehova nahm's, Jehova's Name sei gepriesen.
22. Bei all diesem sündigte Job nicht, und schrieb Gott nichts Verkehrtes zu.
- II. 1. Und es geschah eines Tages, da kamen die Söhne Gottes, sich zu stellen vor Jehova, und es kam auch der Satan in ihrer Mitte, sich zu stellen vor Jehova.

21. Obwohl aber der natürlichen Traueräußerungen sich nicht erwehrend, besteht Job die schwere Unglücksprobe dennoch auf die ruhmvollste Weise, und anstatt mit Gottes Fügung unzufrieden zu werden, beweist er vielmehr den höchsten Grad von Ergebung in dieselbe und erkennt sein bisheriges Glück als ein bloßes Geschenk Gottes an, das ihm auch immer hätte versagt sein können, ohne daß er zur Klage berechtigt gewesen wäre. Er beruhigt sich dabei hauptsächlich mit zwei Trostgründen; der erste und niedrigere lautet: Alles, was ich verloren habe, war nicht ein verdientes und bleibendes Eigenthum, sondern nur ein unverdientes und auf unbestimmte Zeit gegebenes Geschenk, das ich nicht auf die Erde mitgebracht habe, und bei meinem Hinscheiden aus ihr auch nicht hätte mitnehmen können; der zweite und höhere aber lautet: was geschehen ist, war Wille und That Gottes, er hat nur genommen, was er früher gegeben, und was er will und thut, ist gut und recht und sein Name preiswürdig. רָצוֹנִי steht für רָצוֹנֵי אֱלֹהִים, wie z. B. 32, 18. מִלִּפְתֵּי אֱלֹהִים für מִלִּפְתֵּי אֱלֹהִים (vgl. Genes. § 73. Anm. 4.). שָׁמָּה (dorthin) bezieht sich auf אֶרֶץ אֲבוֹתָיִם im eigentlichen Sinne, sofern dabei die Erde als gemeinsame Mutter Aller betrachtet wird (Genes. 3, 19. Ps. 139, 15.). Im letzten Versgl. הִנֵּה אֱלֹהֵי יְהוָה findet zwar das בָּרַךְ von Seite Job's in Bezug auf Gott statt, aber gerade im entgegengesetzten Sinne von dem, in welchem es Satan vorhergesagt hatte, nicht ein Verabschieden und Entehren, sondern ein Ehren und Lobpreisen ist es hier.

22. Diese Bemerkung schließt das Bisherige ab und bildet den Uebergang zum Folgenden. Zugleich verhütet sie, daß man nicht etwa die starken Aeußerungen der Trauer für einen tadelhaften Ausdruck von Kleinmüthigkeit ansehe, oder gar auf die Vermuthung komme, Job habe vielleicht den Worten der Ergebenheit noch Worte oder doch Gedanken des Unwillens beigefügt. — Die Vulgata übersetzt אֵל לֹא חָטָא mit non peccavit labiis suis, was schwerlich zu der Annahme berechtigt, daß ihr Urtext חָטָא גֵּבִי gehabt habe, sondern nur als Herübernahme aus 2, 10. anzusehen ist. Die LXX haben es nicht ausgedrückt. Uebrigens ist der Beisatz dem Sinn nach richtig. — חֲסֵדִים ist wie חֲסֵדִים 6, 6. eigentlich Geschmackloses, Ekelhaftes, dann tropisch: Abgeschmacktes, Ungereimtes. Solches Gott geben ist hier s. v. a. es von ihm aussagen, ihm Schuld geben.

Kap. II.

1. 2. Nachdem Job die erste schwere Leidensprobe ruhmvoll bestanden, wird eine zweite noch schwerere über ihn beschloffen und verhängt. Satan ist

2. Und Jehova sprach zu Satan: woher kommst du? und der Satan antwortete dem Jehova und sprach: vom Streifen durch die Erde und vom Umherwandeln auf ihr.
3. Da sprach Jehova zu Satan: hast du Acht gehabt auf meinen Knecht Job? denn nicht ist wie er auf der Erde ein Mann schuldlos und rechtschaffen, gottesfürchtig und das Böse meidend; und noch hält er fest an seiner Schuldblosigkeit, und du reiztest mich gegen ihn, ihn zu verderben, umsonst.

wieder Veranlasser und Betreiber derselben, wie bei der ersten, was hier wie dort wieder in seinem Verhältniß zum moralischen und physischen Uebel in der Menschheit seinen Grund hat. Das Mißlingen des ersten Versuches hat ihn nicht zum Nachgeben, sondern nur zu noch heftigerem Angriffe bewogen. Daß היום hier nicht den nämlichen Tag anzeige, wie 1, 6. (wie die glossa interlin. will), ist von selbst deutlich; wie groß aber die Zwischenzeit zu denken sei, ob gerade als ein Monat, oder als ein Jahr (vgl. Calmet), oder größer oder kleiner, ist eine unnütze Frage, obwohl sie von älteren Exegeten mehrfach ventilirt und beantwortet wurde; der Text läßt es unbestimmt und man hat daher mit Calmet nur im Allgemeinen so viel Zeit zu denken, als nöthig war zu einem sichern Urtheil, ob Job die erste Probe gut bestanden habe. Die Verse 1. u. 2. sind mit ganz unwesentlichen Aenderungen aus 1, 6. 7. herübergenommen und daher deutlich; es ist nur B. 1. לֹא הִתְעַצֵּב wiederholt und B. 2. מֵאַיִן mit אֵי מֵהָאֵי vertauscht.

3. Die erste Vershälfte ist nur Wiederholung von 1, 8. und dann folgt die ausdrückliche Erklärung Jehova's, daß Satan sich als Lügner gezeigt und die Prüfung Job's den von ihm vorhergesagten Erfolg nicht gehabt habe. הַמָּה bezeichnet dasselbe als Abstractum, was הוּא als concrete Eigenschaft: Unbescholtenheit, Tadellosigkeit; an dieser, sagt Jehova zu Satan, hält Job immer noch fest, obwohl du mich aufgereizt hast gegen ihn, ihn zu verderben umsonst. — מִמְצִיק bezeichnet ein kräftiges und beharrliches Festhalten; und dieß ist hier um so ruhmwürdiger, als unverschuldete Leiden weit mehr geeignet sind, Glauben und Gottvertrauen zu erschüttern, als verschuldete. Das Aufreizen (הִתְעַצֵּב mit ב) ist hier nicht zu premiren, als ob Jehova wirklich durch den Satan sich zu etwas habe verleiten lassen, was er sonst nicht gethan haben würde, sondern es ist nur Folge der parabolischen Darstellungsweise. Das Verschlingen (בִּלְע piel. intens.) s. v. a. zu Grunde richten, bezeichnet nicht immer gerade völlige Vernichtung, sondern oft nur überhaupt großes Unglück und Verderben, und so ist auch hier unter dem Verschlingen Job's nur die Vernichtung seiner Habe gemeint. בְּיָסֵף (umsonst) ist hier s. v. a. ohne Grund; denn ohne solchen wurde das Unglück, von Satans Standpunkt aus gesehen, wirklich über Job verhängt, weil der von ihm genannte Grund dazu, Job's eigennützige Scheintugend, in der That nicht vorhanden war, wie der Erfolg zeigte. Für Jehova selbst gilt aber das בְּיָסֵף nicht, für ihn

Welte, Buch Job. 2

4. Und der Satan antwortete dem Jehova und sprach: Haut um Haut, und Alles was der Mensch hat, giebt er um sein Leben.
5. Aber strecke doch deine Hand aus und taste sein Gebein an und sein Fleisch, wahrlich er wird dich in's Angesicht entehren.
6. Und es sprach Jehova zu Satan: siehe, er sei in deiner Hand; nur sein Leben bewahre.

war die nöthige Erprobung der Tugend Job's Grund zur Verhängung des Unglücks.

4. 5. Satan ist durch den schlimmen Ausgang seines ersten Versuchs und die Beschämung, die er deshalb vor Jehova in Gegenwart der guten Engel erfahren mußte, nicht entmuthigt worden: er macht einen neuen und wiederholt die alte Beschuldigung, daß Job's Tugend eine eigennützige und bloß scheinbare sei mit der Versicherung, daß die bisherige Erprobung nur zu leicht gewesen sei und seine Behauptung sich zuverlässig erweisen werde, wenn Job in eine Lage komme, wo er gar nichts mehr zu verlieren habe. Der Ausdruck: Haut um Haut ist eine sprüchwörtliche Redensart und im Allgemeinen so viel als: Gleiches um Gleiches; der Sinn, den sie hier hat, erhellt aus der Anwendung auf den gegebenen Fall und der unmittelbar darauf folgenden Erläuterung: „Alles, was ein Mensch hat, giebt er für sein Leben;“ also, wie schon Ephyraim sich ausdrückt: *Pellem scilicet pecorum, quin et filiorum, dabit quis pro pelle propria*. Satan will also sagen: Dem Job gelte Gesundheit und Leben jedenfalls so viel als alle seine vorige Habe; da ihm nun jene unverfehrt gelassen seien, so könne er sich wohl in den Verlust von dieser fügen, und darin liege offenbar auch der Grund seiner Ergebenheitsbezeugung; er fürchte, durch das entgegengesetzte Betragen, auch was er noch habe, verlieren zu müssen, und übe daher in Wahrheit nur eine eigennützige Scheintugend. Wenn Jehova ihm nehmen würde, was er ihm inzwischen noch gelassen, seine unverfehrt gebliebene Gesundheit, so daß er keinen Verlust mehr zu fürchten hätte, dann würde seine Ergebung und seine Tugend bald ein End haben. Diese Herabsetzung der Tugend Job's ist um so bössartiger, je größer dabei die Eigenliebe und Selbstsucht Job's erscheint, die selbst durch so große Verluste sich nicht irre machen läßt und willige Ertragung heuchelt, nur um nicht noch mehr verlieren zu müssen. — Die Worte Bein und Fleisch sind nur Umschreibung des Leibes; und die Ausdrücke *אֵימָתַי*, *וְאֵימָתַי* und *בְּרֵחַ* stehen wie 1, 11.

6. Nun erfolgt wieder, ähnlich wie 1, 2., die Uebergabe in die Gewalt Satans, die nicht etwa nur den Zweck hat, einen fernern Einwurf Satans, daß Job zu gelind behandelt worden sei, unmöglich zu machen (Chrysost. hom. I. ad pop. Antioch.), sondern hier in gleichem Sinne wie 1, 12. zu verstehen ist. Es wird daher durch diese zweite Besprechung zwischen Jehova und Satan nur der Satz veranschaulicht; Job's Tugend war durch die bisherige Prüfung noch nicht als eine vollkommene erprobt, weshalb von Gott

7. Und der Satan ging hinweg vom Angesichte Jehova's und schlug den Job mit bösem Geschwür von seiner Fußsohle bis zu seinem Scheitel.

eine neue noch härtere über ihn beschlossen wurde. נַפְשׁוֹ (Seele) ist hier s. v. a. Leben; nur dieses soll dem Job noch bleiben, bloß in soweit wird die dem Satan erteilte Vollmacht eingeschränkt. Natürlich ist dabei nur das leibliche Leben gemeint, nicht etwa der freie Vernunftgebrauch, in dem sich das geistige Leben äußert, oder das geistige Leben überhaupt im Gegensatz zum geistigen Tode; denn im ersten Falle wäre, wie Estius richtig bemerkt, eine wahre Tugendprobe nicht möglich, und im zweiten dem Satan geradezu untersagt worden, die Plagen Job's so weit zu treiben, daß seine Tugend unterliegen könnte, wodurch die Tugendprobe wieder nur wenigstens eine unvollkommene würde. — שָׂמַר ist natürlich nicht von positiver Sorgfalt Satans für das Leben Job's gemeint, sondern nur negativ zu verstehen: sein Leben zerstöre nicht, laß ihm, ähnlich wie auch חַיֵּה (eigentlich lebend machen oder am Leben erhalten) zuweilen die bloß negative Bedeutung hat: nicht tödten (Exod. 1, 17. Num. 31, 15.).

7. Jetzt beginnt die Ausführung des vorigen Beschlusses und damit die schwerste Leidensprobe Job's. Satan selbst übernimmt wieder, wie das erstmal, die Verhängung derselben, ist aber auch hier nur in demselben Sinne, wie dort, als Urheber zu denken. נִצַּח ist in gleichem Sinne gebraucht wie 1, 12. Das Leiden, womit Satan den Job schlägt, ist שְׂחִירָה; und שְׂחִירָה

ist nach dem Arabischen (سَحْرَانٌ incaluit) und Syrischen (سَحْرَانٌ incaluit, pab. ulceravit) eigentlich eine brennende Beule, und kommt in der Bibel von Pestbeulen (2 Kön. 20, 7.), und Ausfallgeschwüren (Levit. 13, 18—20.) vor; mit den Beisatz רַע bezeichnet es eine besondere Art des Ausfalles (Deut. 28, 35.), die auch שְׂחִירָה מִצְרָיִם genannt wird (Deut. 28, 27.) und daher ohne Zweifel die besonders im alten Aegypten vorkommende, unter dem Namen Elephantiasis bekannte, Art des Ausfalles ist. Dafür sprechen auch einzelne Stellen unseres Buches, wo Job's Krankheit im Wesentlichen ebenso beschrieben wird, wie von alten Profanschriftstellern die Elephantiasis; und wenn auch nicht gerade jeder Zug ausschließlich auf dieselbe paßt, „so ist zu bedenken, daß man an ein Gedicht nicht die Ansprüche einer Pathologie machen darf“ (Hirzel). Es ist daher auch unstatthast, aus einzelnen poetischen Ausdrücken in Betreff der Leiden Job's die Folgerung zu ziehen, daß ihn außer der Elephantiasis noch Podagra, Chiragra, Hüftweh, Gicht, Ruhr, Auszehrung, Venerie, Bräune, Heißhunger, Antoniusfeuer und über den ganzen Leib verbreiteter Krebs befallen habe (cf. Pineda, Corder.). — „Von der Fußsohle bis zum Scheitel“ ist s. v. a. am ganzen Leibe (vgl. Jes. 1, 6.); und bei der Elephantiasis wurde dieser wirklich ganz mit bösarigen Geschwüren bedeckt und kein Theil unberührt gelassen (Winer, Realw. I. 133).

8. Da nahm er sich eine Scherbe, um sich damit zu schaben, und er saß in Mitte der Asche.
 9. Da sprach zu ihm sein Weib: hältst du noch fest an deiner Schuldlosigkeit? entehre Gott und stirb!

8. Die Flechten und Geschwüre des genannten Aussages verursachten ein sehr schmerzliches und unerträgliches Weissen und Jucken auf der Haut. Um sich Linderung dagegen zu verschaffen, bediente sich Job einer Scherbe von einem irdenen Gefäße, wenn unter *שֶׁבֶר* nicht etwa ein eigens verfertigtes Werkzeug zum Kratzen für solche Kranke gemeint ist, dergleichen Werkzeuge es im alten Orient wirklich gab und noch giebt, namentlich aus Elfenbein verfertigte Hände (Cleric., Rosenm.). Die eigenen Hände gebrauchte Job ohne Zweifel deswegen nicht, weil er sie nicht gebrauchen konnte, indem bei der Elephantiasis die Extremitäten, namentlich auch die Finger, wie noch jetzt bei den „Ausfägigen“ am Zionthore (Robinson u. Smith, Palästina zc. I. 404), gewöhnlich zuerst angegriffen wurden, und dann die Nägel durch die auffahrenden Geschwüre bald zersplittert oder abgeschoben wurden. — Das Sitzen in Asche oder Staub ist überhaupt Zeichen großer Trauer, deren Gegenstand hier natürlich Job's Unglück ist; zugleich bezieht es sich aber auch auf die Sitte, daß Ausfägige nicht in ihren Wohnungen geduldet, sondern unter freiem Himmel und bei Nacht etwa in kleinen eigens für sie erbauten Hütten sich aufhalten mußten. Auch bei den Persern wurden Ausfägige vom Umgang mit andern Menschen ausgeschlossen (*Ὅς ἂν δὲ τῶν ἀσπίων λέπρον ἢ λεύκην ἔχῃ, ἐς πόλιν οὗτος οὐ κατέρχεται οὐδὲ συμμίσχεται τοῖσι ἄλλοισι Πέρσησι. Herod. I. 138.*) und der Ausfag als eine außerordentliche göttliche Strafe betrachtet, (*— φασὶ δὲ μιν ἐς τὸν ἥλιον ἀμαρτόνια τι ταῦτα ἔχειν. Herod. ib.*). In dieser im alten Orient herrschenden Ansicht und Observanz, und der mosaïschen Verordnung, daß Ausfägige außerhalb des Lagers sich aufhalten müssen (Lev. 13, 46.), hat ohne Zweifel der von den LXX hier beigefügte Zusatz: *ἐξω τῆς πόλεως* seinen Grund. Eben diese Uebersetzung giebt *שֶׁבֶר* durch Mist (*κοπρία*, Vulg. vet.: stercus, Hieron.: sterquilinum), was jedenfalls ungenau und mißverständlich ist, wenngleich dem Sinne des Textes nicht schlechthin zuwider, sofern Mist auch sonst zur bildlichen Bezeichnung großen Unglückes und Elendes dient (1 Sam. 2, 8. Ps. 113, 6. 7. Klagl. 4, 5.).

9. Zum Leiden Job's kam noch Spott, und zwar von seiner eigenen Frau, der nicht weniger als das Leiden selbst geeignet war, seine Gottergebenheit zu erschüttern. Sie findet es unbegreiflich, daß er immer noch an seiner Tugend festhält, und will ihm zu verstehen geben, daß er jetzt den Lohn derselben empfangen und darnach ihren Werth bemessen möge. Die Kirchenväter und älteren Exegeten beantworteten sich daher die Frage, warum von Allem, was Job gehabt, bloß seine Frau übrig geblieben sei, einstimmig dahin, es sei geschehen, damit er von ihr noch die schwerste Prüfung erfahre. — *הַיְהוּדָה* ist Frage des Befremdens und Spottes mit weggelassener Fragepartikel, und *בְּרָהּ* im schlimmen Sinne gebraucht, wie 1, 5. 11. 2, 5.

10. Und er sprach zu ihr: wie eine der Thorinnen redet, redest du. Auch das Gute nehmen wir an von Gott, — und das Böse sollten wir nicht annehmen? In all diesem sündigte Job nicht mit seinen Lippen.

und sie will sagen: verabschiede Gott und entehre ihn, du kannst nichts Schlimmeres dafür erhalten, als was dir für deine Tugend zu Theil wird, den nahe bevorstehenden qualvollsten Tod. Dieß letztere gründet sich auf die Thatsache, daß die Elephantiasis, wo sie einmal recht angefaßt hatte, sicher mit dem Tod endete. Einige Ausleger meinen übrigens, Job's Weib könne nur sehr fromm und tugendhaft gewesen sein, und also nicht in der angegebenen Weise geredet haben; sie nehmen daher בָּרַךְ in der Bedeutung loben, preisen und אֵיךְ nicht fragend, so daß der Sinn entsteht, Job solle zwar Gott getreu zu bleiben und die Ehre zu geben nicht aufhören, ihn aber bitten, daß er ihn möglichst bald durch den Tod aus seinem jetzigen Elend erlöse (Cocc., Schult.). Schon Lucian der Martyrer ist dieser Ansicht (cf. Corder.), auch Julian kennt, aber mißbilligt sie (cf. Nicet. caten.), und Corder. bemerkt mit Recht: Quæ explicatio ingeniosa quidem, sed minime legitima videtur, quia alioquin haudquamquam uxor a Jobo tam acrem merita fuisset reprehensionem, quæ sequitur.

10. Daß auch die jetzige schwerste Leidensprobe über Job's Rechtschaffenheit und Gottergebenheit nichts vermocht habe, zeigt die vorige Rede seiner Frau, die zugleich ein neuer starker Angriff auf sie ist. Daß aber auch dieser eitel geblieben, zeigt die Erwiderung Job's. Er bezeichnet jene Rede als eine thörichte, in demselben Sinne nämlich thöricht, in welchem Ps. 14, 1. der Gottesläugner Thor genannt wird, mithin als eine gottvergessene und gotteslästerliche; während er also sein Leiden mit der größten Geduld und Ergebung trägt, duldet er um so weniger leichtfertigen Spott über seine Tugend, weil dieser nicht bloß gegen ihn, sondern zugleich auch gegen Gott gerichtet ist. Darauf erklärt er die willige und gelassene An- und Uebernahme des Leidens aus der Hand Gottes als etwas sich von selbst Verstehendes, nachdem er aus derselben Hand schon so viel Gutes empfangen und doch nicht verdient habe. Er tröstet sich also nicht mit der Hoffnung auf Lohn und Vergeltung, sondern mit der Rückerinnerung an bereits erfahrene Gnadenerweisungen und Segnungen Gottes, und das Maafgebende ist ihm wieder, wie 1, 21., der göttliche Wille, der es nun einmal so anordnet, nachdem es früher anders gewesen. — עַל braucht nicht fragend gefaßt zu werden, wohl aber das folgende אֵיךְ für אֵיךְ (Gesen. Lehrs. S. 833), und die Frage hat bejahenden Sinn. — וְגַם אֵיךְ אֵיךְ אֵיךְ will nicht etwa andeuten, daß Job's „innere Resignation, unter den wiederholten Schlägen des Geschicks, schon hier zu wanken anfange“ (Justi), sondern nur noch ausdrücklich hervorheben, daß Job bisher in seinen Reden sich nicht verfehlt habe, dieß mit Rücksicht auf das Folgende, wo solche Verfehlungen vorkommen und nachher von Jehova zurechtgewiesen werden.

11. Und es hörten drei Freunde Job's all dieses Uebel, das über ihn gekommen, und sie kamen ein jeder von seinem Orte, Eliphas der Themanite, Bildad der Schuchite und Zophar der Naamathite, und verabredeten sich mit einander, zu kommen, um ihn zu beklagen und zu trösten.
12. Und sie erhoben ihre Augen von ferne und erkannten ihn

11. Bisher hat Job die Prüfung durchaus gut bestanden und die unerschütterlichste Hingabe in den Willen Gottes bewiesen; seine sittliche Größe erscheint fast noch außerordentlicher, als sein Unglück und Leiden. Nun droht aber derselben neue Gefahr, und zwar durch ein Vorkömniß, mit dem es eigentlich nur auf seine Beruhigung und Tröstung abgesehen war, den Besuch nämlich dreier Freunde. Denn während nach einer alten Regel die Freunde für den Unglücklichen sein sollen, was die Aerzte für den Kranken, wurden sie für Job gerade das Gegentheil. Sie haben, in einiger Entfernung von einander und von Job wohnend, von seinem Unglück gehört und sich verabredet, ihn zu besuchen. מְקוֹמָם (sein Ort) ist hier der Wohnplatz eines jeden, seine Heimath, und וַיִּבְרְאוּ ist vom Zusammenkommen der drei Freunde unter sich gemeint, um sich über Job's Unglück und die darüber erhaltenen Nachrichten zu besprechen und zu verständigen, was dann den gemeinsamen Entschluß zur Folge hatte, ihn zu besuchen und zu trösten. Hieraus erhellt zugleich, daß man sich die Wohnplätze der drei Freunde nicht gar zu weit von einander entfernt denken darf. — תִּימָנִי war ein Enkel Esau's (Genes. 36, 10. 11. 15.) und von ihm bekam ein Volksstamm, der im südöstlichen Theile von Edom in der Nähe von Bozra (Jer. 48, 24.) wohnte und daher diese Gegend selbst den Namen. Eliphas war somit, als diesem Stamme angehörig, ein Abkömmling Esau's; er wird zuerst genannt und nimmt bei den folgenden Unterredungen immer vor den andern das Wort, ohne Zweifel deshalb, weil die Themaniten bei den Alten im Rufe großer Einsicht und Weisheit stunden (Jer. 44, 7. Obad. 8. Baruch 3, 22. 23.) und Eliphas überdies der älteste von den drei Freunden war (15, 10.). שׁוּכֵי war ein Sohn Abraham's von der Kethura (Genes. 25, 2.), dessen Nachkommen den nach ihm genannten Volksstamm der Schuchiten bildeten und einen Theil von Edom, wahrscheinlich den südwestlichen, bewohnten; dieß scheint wenigstens nach der Zusammenstellung Schuach's mit Scheba, Dedan u. Genes. 25, 2. 3. 6. aus Ezech. 25, 13. hervorzugehen. — נֶצְמֵה heißt nach Jos. 15, 41. eine im Gebiet des Stammes Juda befindliche Stadt. Da aber diese von Edom und Uz, dem Aufenthaltsorte Job's, sehr weit entfernt ist, so ist wahrscheinlich eine andere uns nicht mehr bekannte edomitische Stadt oder Ortschaft in der Nähe des wüsten Arabiens darunter gemeint. וַיִּדְבְּרוּ gehört nach der Wortstellung und den Accenten zum vorhergehenden Verbum, nicht aber zum folgenden: sie verabredeten sich mit einander. Bei וַיִּבְרְאוּ ist das sich von selbst verstehende וַיִּבְרְאוּ weggelassen.

12. Die Freunde sahen den Job von Ferne, denn als Ausfälinger mußte er in einem für solche Kranke bestimmten Raume sich aufhalten, wo er jedoch

nicht; da erhoben sie ihre Stimme und weinten, und zerrissen ein jeder sein Gewand, und freuten Staub auf ihre Häupter gegen Himmel.

13. Und sie setzten sich mit ihm zur Erde sieben Tage und sieben Nächte und keiner sprach zu ihm ein Wort, denn sie sahen, daß sehr groß war der Schmerz.

nach 2 Kön. 15, 5. vgl. 7, 3. frei umhergehen und schon aus einiger Entfernung gesehen werden konnte; diese Entfernung hat man aber nicht sehr groß, sondern nur so zu denken, daß ihn die Freunde früher aus derselben wohl gekannt haben würden, jetzt aber ihn nur darum nicht kannten, weil ihn die Krankheit sehr entstellte und unkenntlich gemacht hatte; daß sie aber den Job sahen, wußten sie sonst, und fingen daher zu jammern und zu klagen an. — „Die Augen erheben“ ist hier nur einfach s. v. a. hinsehen, und der Gegenstand, nach welchem hin sie die Augen erhoben, ist wieder, als sich von selbst verstehend, nicht genannt. „Die Stimme erheben“ aber ist mit וַיִּשְׁמְעוּ zusammen zu denken, und umschreibt, wie sonst öfters, den Adverbialbegriff „laut“: sie weinten laut. Staub in die Luft werfen ist sonst auch ein Zeichen des Unwillens und der Entrüstung (Apg. 22, 23.), hier aber der Trauer, sofern es ein sehr heftiges, affectvolles Bestreuen des Hauptes mit Staub sein soll, was immer als Ausdruck der Trauer vorkommt, z. B. Jos. 7, 6. 2 Sam. 13, 19., sie werfen nämlich den Staub so gegen Himmel, daß er auf ihre Häupter zurückfällt.

13. Die Freunde geben ihre Betrübniß über Job's Unglück noch weiter zu erkennen; sie setzen sich neben ihn auf die Erde, was eben Ausdruck der Trauer ist, und zwar sieben Tage und sieben Nächte, d. h. sie trauerten um ihn, dessen Tod sie nahe und unausweichlich glaubten, wie um einen Verstorbenen; denn die Trauer um Verstorbene pflegte sieben Tage lang zu dauern (Genes. 50, 10. 1 Sam. 31, 13. Sir. 22, 12.). Auch das fortwährende Schweigen der Freunde war Ausdruck der Trauer, wie bei Ezech. 3, 15., gab aber dem Job zugleich zu verstehen, daß sein Zustand zu kläglich sei, als daß die Freunde Trostworte für denselben vorzubringen wüßten. בְּרֵאשִׁית giebt noch den Grund an sowohl von ihrer Trauer überhaupt, als von ihrem Schweigen insbesondere, so großen Schmerz wissen sie nicht durch Worte zu lindern. Bloß an die herkömmliche Trauer Job's über den Tod seiner Kinder, welche die Freunde nicht zu unterbrechen gewagt hätten (Haneberg, Einleitung in's A. T. S. 187), kann natürlich nicht gedacht sein; denn diese Trauer wird nach herkömmlicher Weise gleich nach dem Tode der Kinder stattgefunden und nicht geraume Zeit nachher, wo die Freunde zu Job kamen, erst begonnen haben. „Interim dum casum amici explorant, dum de profectione deliberant, haud dubium est, complures fluxisse dies,“ bemerkt schon Epyräus (T. II. Syr. et Lat. p. 3.).

Anlaß zu den Unterredungen.

Kap. III.

Schon der bloße Anblick der eben genannten drei Freunde in ihrem glücklichen Wohlbefinden, und noch mehr ihr Benehmen gegen Job konnte in diesem nur das Gefühl seines Leidens und Elendes vergrößern, und war ganz geeignet, die Untröstlichkeit und Hoffnungslosigkeit seiner Lage ihm zum klaren Bewußtsein zu bringen. Es entstand daher in ihm der Wunsch, lieber gar kein Leben zu haben, als ein so klägliches, und lieber auch das frühere Glück nicht empfangen zu haben, als jetzt solches Elend dulden zu müssen. Und diesen Wunsch spricht er nur in Folge seiner innern Aufgeregtheit mit solcher Stärke aus, daß man wirklich eine nicht geringe Abnahme seiner vorherigen Geduld und Gottergebenheit darin erblicken könnte, wenn man die einzelnen Ausdrücke premiren und nicht vielmehr das Anstößige größtentheils auf Rechnung der innern Aufgeregtheit und des starken Affectes der Rede bringen müßte. Damit soll jedoch nicht geläugnet werden, daß jener Wunsch, auch abgesehen von der Art und Weise, wie er sich aussprach, doch immerhin etwas Fehlerhaftes und mit einer durchgängigen freien Unterwerfung des Eigenwillens unter den göttlichen nicht ganz Vereinbares hatte. Zuerst wünscht Job, indem er seinen Geburtstag verflucht, daß er nicht geboren worden, oder wenigstens gleich bei der Geburt gestorben sein möchte; dann beschreibt er die glückliche Ruhe der Gestorbenen, wobei der Wunsch, auch selbst sterben zu können, im Hintergrunde steht und immer mehr hervortritt.

III. 1. Nach diesem eröffnete Job seinen Mund und verfluchte seinen Tag.

2. Und Job fieng an und sprach:

1. Job selbst macht endlich dem dumpfen Schweigen ein Ende. — 7^א bezieht sich auf die sieben Tage, welche die besuchenden Freunde bereits in stummer Trauer bei Job zugebracht hatten. Sein Tag ist hier sein Geburtstag, wie aus dem Nachfolgenden erhellt, und das Verfluchen desselben besteht in eben dem, was Job vom dritten Vers an sagt.

2. 3. 7^א wird gewöhnlich vom Antworten gebraucht; hier aber, wie auch sonst zuweilen (z. B. Deut. 27, 5. 27, 14.), vom Beginnen der Rede, und das et loquutus est, womit die Vulgata den zweiten Vers übersetzt, ist dem

3. Vernichtet sei der Tag, wo ich geboren ward,
Und jene Nacht, die sprach: empfangen ist ein Knabe.
4. Es werde jener Tag zum Dunkel,
Nicht soll ihn Gott von oben suchen,
Nicht über ihm ein Licht erglänzen.

Sinne nach ganz richtig. Mit dem Ausdrucke יָאָבֵר יוֹם wünscht Job nicht bloß, daß jener Tag nie mehr wiederkehren möchte in der Reihe der Tage (Hirz.), sondern daß er nie vorgekommen sein möchte; damit ist zugleich der Wunsch ausgedrückt, daß Job nie möchte geboren worden sein. So faßt mit Recht im Wesentlichen schon Cordeus die Stelle; und die Ansicht Salmeron's (Prolegg. X.), die sich auf eine ähnliche patristische stützt, daß Job nur die an seine Geburt geknüpfte Sünde, nicht aber sein Geborenwerden selbst, erwünsche, hat die nachfolgenden Aussprüche Job's, namentlich V. 10. u. 11., entschieden gegen sich. — יָאָבֵר gehört sowohl zu יוֹם als zu לַיְלָה und bei אֲנִי (über אֲנִי unter לַיְלָה vgl. Gesen. Gr. § 29, 3 b.) ist das Relat. ausgelassen und das Futur. hat (vgl. Ewald, Lehrb. § 136 b.) die Bedeutung des Imperf. Nach לַיְלָה ist ebenfalls das Relat. als Nominativ, nicht aber אֲנִי oder אֲנִי-בֵּי zu ergänzen, und zu übersetzen: in welcher man sagte (LXX, Vulg., Syr., Ar.); dieß wäre schon an sich härter und dabei noch die Ergänzung des Subjects bei אֲנִי nöthig und dazu die Stelle weniger poetisch, als wenn die Nacht selbst personificirt und redend eingeführt wird. Das Verb. הָרָה nehmen Einige hier als gleichbedeutend mit יָרָה und übersetzen הָרָה mit natus, progenitus est (cf. Poli synops.). Dagegen spricht aber, daß diese Bedeutung von הָרָה nicht recht erweislich ist, und daß der Sinn des Verses viel matter wird, als wenn man dem Wort seine eigentliche Bedeutung läßt, wo er dann eine starke Steigerung erhält.

4. Die Verse 4—9 sind specialisirende Ausführung des im vorigen Vers allgemein ausgesprochenen Wunsches. Tag und Nacht werden dabei, wie V. 3. auseinander gehalten; und so erweitern V. 4. u. 5. die erste, V. 6—9 die zweite Hälfte von V. 3. „Jener Tag werde zum Dunkel“, hat den Sinn: möchte er doch in der Reihe der Tage gar nicht vorkommen, denn ein Tag, der lautere Finsterniß ist, ist eben kein Tag. — הָרָשׁ (suchen) ist von Seite Gottes s. v. a. sich darum kümmern im guten oder schlimmen Sinne. Ein Tag nun, um den er sich nicht kümmert, für den er nicht sorgt, kann nicht bestehen, weil Alles nur durch ihn, durch seine Fürsorge besteht, und ist somit wieder kein Tag. — מִמַּעַל bezieht sich nicht darauf, daß das Tageslicht von oben herabkommt, sondern es wird dabei Gottes Wohnung oben im Himmel, und von dort seine Sorgfalt ausgehend, gedacht. — נִהָרָה ist zwar ἀπ. λεγ., aber die Bedeutung: Licht, Tageslicht, Sonnenlicht durch das öfter vorkommende נִהָרָה (glänzen, leuchten) gesichert; die Form des Wortes ist eine dem Buche Job vorzugsweise eigenthümliche Femininform (vgl. Hirz.). Das letzte Versglied sagt somit nur negativ, was das erste positiv; denn ohne Tageslicht ist kein Tag möglich.

5. Es soll ihn Finsterniß und Todesnacht entstellen,
Und über ihn Gewölk sich lagern,
Ihn Tagsverbüsterungen schrecken.
6. Und jene Nacht, es nehme Finsterniß sie weg,

5. Das Verb. **נָסַח** hat zwei Hauptbedeutungen: 1) einfordern, einlösen, und 2) entstellen, schänden (cf. Gesen. thesaur., Meier, Wurzelw.); der Sinn ist hier jedenfalls: jener Tag soll Finsterniß sein und als Tag nicht mehr existiren, denn was die Finsterniß anspricht und sich vindicirt, ist ebenso auch selbst Finsterniß, wie das, was sie gleichsam durch ihre Berührung entstellt und verunreiniget, d. h. finster macht. **זְלַמְוֹת** ist noch Steigerung des **חֹשֶׁךְ** und bezeichnet die dichteste, schauerlichste Finsterniß, wie sie der Tod bringt und wie sie die Abgeschiedenen im Grab und in der Unterwelt haben. — **עֲנַנֵּי** (eine Art Collectivform von **עָנָן**) ist dichtes, dunkles Gewölk; solches verdunkelt zwar den Tag, aber vernichtet ihn nicht gerade; in sofern scheint dieser Zug, wie der folgende, nicht mehr ganz gut zur Ausführung des **יָמֵי** zu passen; beide sind aber doch an ihrem Plaze, sofern Job durch eine Menge von Bildern und Wendungen seinen anfänglichen Satz verstärkend ausdrücken will, und dabei zuletzt auch mit weniger genauen sich begnügt. — **בְּמִרְרֵי** wird theils von **כָּמַר** (verbrannt, geschwärzt sein), theils von **מָרָר** (bitter sein) abgeleitet und im letztern Falle das Kaf bald als Comparativpartikel, bald als sogenanntes Caf veritatis s. confirmationis (Gesen. Lehrg. S. 846) genommen. Als Comparativpartikel kann es aber nicht genommen werden, weil sonst das eine Vergleichungsmitglied und zum vorherigen Verb. das Subject fehlt. Nimmt man es als Caf veritatis, so heißen die Worte: es sollen ihn schrecken Bitterkeiten eines Tages, nämlich schreckliche Ereignisse und Unfälle, die überhaupt einen Tag bitter machen können. Dagegen läßt sich zwar nicht einwenden, daß „der Ausdruck Bitterkeit des Tages ohne alle Analogie in der Sprache der Bibel“ sei (Hirzel), denn ein analoger Ausdruck ist jedenfalls **יָמֵי מָרָר** Amos 8, 10., und von einem „bitteren Tage“ bis zu „Bitterkeiten eines Tages“ ist ein kleiner Schritt. Allein läugnen läßt sich doch nicht, daß auf solche Weise das Kaf nur umgangen oder wegeregesirt wird, und überdieß der Ausdruck nicht gut zum Parallelismus paßt, sondern denselben vielmehr aufhebt. Es ist daher die Ableitung von **כָּמַר** unbedenklich vorzuziehen, indem dadurch die Construction natürlicher und der Sinn einfacher wird; die Worte heißen dann: es sollen ihn schrecken Dunkelheiten (eigentlich Schwärzungen) eines Tages, d. h. was einen Tag schrecklich, düster und dunkel machen kann, soll ihn treffen; und das **בְּמִרְרֵי** ist noch Verstärkung des vorherigen **עֲנַנֵּי**. Freilich sollte das Wort in diesem Falle nach den Regeln der Nominalbildung **בְּמִרְרֵי** lauten (Ewald, Lehrbuch S 157 a.); allein das — statt — kann eine Ausnahme von der Regel oder leichtlich auch Folge eines maforethischen Mißverständnisses sein, und gegen die gegebene, vom Parallelismus geforderte, Deutung nichts beweisen.

6. Weitere Ausführung der zweiten Hälfte von V. 3. Das **וְהָיָה אֵפֶל**

Sie freue sich nicht in des Jahres Tagen,
Und komme niemals in die Zahl der Monde.

7. Sieh'! jene Nacht sei unfruchtbar,
Kein Jubelruf erreiche sie.

(es ergreife sie Finsterniß) hat hier ähnlich wie vorhin $\text{אֵת הַיָּמִים הַלַּיְלָהִים}$ den Sinn: sie werde zur Finsterniß; dieß scheint nun allerdings als Ausführung des $\text{לֹא תֵבֵן בְּיָמֵי הַלַּיְלָהִים}$ nicht recht zu passen und mag auch die Uebersetzung des לֹא תֵבֵן durch tenebrosus turbo in der Vulg. veranlaßt haben; es erklärt sich aber einfach daraus, daß der Ausdruck vorhin in Bezug auf den Tag als Vernichtungswunsch gebraucht wurde, und jetzt in eben diesem Sinne auch in Bezug auf die Nacht ausgesprochen wird, ohne weitere Rücksicht darauf, daß der verwünschte Gegenstand ein ganz anderer ist. — לֹא תֵבֵן übersetzen Einige mit: sie vereinige sich nicht mit den Tagen des Jahres, und leiten somit das Verb. von תָּבֵן (vereinigt, verbunden sein) ab; allein in diesem Falle müßte Job ein Jere und Daeth weder Dagesch noch Sch'wa haben; nach der bestehenden Vocalisation ist es das Fut. apoc. von תָּבֵן (sich freuen) und die Punktation des בֵּן erklärt sich daraus, daß das בֵּן unter ת bloßer Hülfsvocal ist und nicht berücksichtigt wird, wie z. B. בֵּן unter ע in עֲבָדָה (vgl. Ewald, Lehrb. § 93 a.). Dieß ist auch poetischer und verdient unzweifelhaft den Vorzug; die einzelne Nacht wird personificirt und freut sich, unter den übrigen vorkommen und so viel wie sie gelten zu können, und der Wunsch, daß die in Rede stehende Nacht diese Freude nicht haben möge, ist s. v. a. daß sie gar nicht existiren, daß sie gar nicht stattgefunden haben möge. בְּיָמֵי ist begreiflich nicht vom natürlichen, sondern vom astronomischen Tag (νυχθήμερον) zu verstehen, und damit fällt die Frage älterer Exegeten, wozu denn dieser Wunsch ausgesprochen werde, da die Nacht ja doch nicht in der Zahl der Tage vorkomme, von selbst weg.

7. Von jetzt an wird ähnlich, wie vorhin in Betreff des Tages, nicht mehr die Vernichtung der Nacht, sondern nur alles mögliche Uebel derselben gewünscht. Von dem Worte לֹא תֵבֵן ist die Etymologie dunkel und die Bedeutung streitig. Die Talmudisten (cf. Buxt. Lex. chald. et talmud. 442) gebrauchen es zur Bezeichnung der Einsamkeit und Verlassenheit der levitisch unreinen Frauen, und so nimmt es auch, nur in allgemeinerem Sinne, Hieronymus und die syrische Uebersetzung. Das Wort kommt noch zweimal im Job vor (15, 34. 30, 3.) und einmal im Jesaja (49, 21.). An letzterer Stelle ist die Bedeutung „unfruchtbar“ allein recht passend und giebt auch an den beiden andern Stellen einen guten Sinn, wie denn auch Hieronymus es überall mit sterilis übersezt, nur hier nicht. Das Wort hat also im Hebräischen unstreitig die Bedeutung unfruchtbar (vgl. Meier's Wurzelw.), und diese ist auch hier gar nicht unpassend, sofern Unfruchtbarkeit überhaupt eines der größten Uebel ist, welches, namentlich vom alt-hebräischen Standpunkt aus, gewünscht werden kann. Die Unfruchtbarkeit der Nacht besteht dann natürlich darin, daß während derselben nichts entstehen und nichts gedeihen kann. Jener

8. Ihr sollen Tagverwünscher fluchen, Bereit, das Krokodil zu reizen.

talmudistische Sprachgebrauch hat ohne Zweifel in einem Mißverständnis oder willkürlicher Deutung des biblischen Wortes קִרְיָה seinen Grund. קִרְיָה ist hier nach Maaßgabe von קִרְיָה : Freudenruf, Jubelruf überhaupt, nicht gerade „ein Jubel über die Geburt eines Kindes“ (Hirzel), und er will nur sagen, jene Nacht soll die freudentloseste und unseligste sein, die es geben könne.

8. Ueber jene Nacht sollen die furchtbarsten Verwünschungen ergehen. Daß solche gar oft wirksame Kraft haben (vgl. Görres' Myst. IV. 1. 88 ff.), entging schon dem Alterthume nicht (Num. 22, 6.) und man hielt sie für so verderblicher, je heftiger und wilder sie ausgesprochen wurden. Hier sollen sie gesprochen werden von Tagverfluchern. Bei diesen denken Einige an gedungene Klageleute, die den Todestag des zu Beklagenden verfluchen (Menoch., Calm.), Andere an Zauberer und Lügenpropheten, die sich zum Verfluchen von Personen oder Gegenständen dingen ließen, wie z. B. Bileam (Chald., Rosenm.), Andere (wie Pineda, Tirinus) an einen äthiopischen Volksstamm (die Atlanten), der nach Herodot, Plinius, Strabo und Andern ohne alle Religion war und die Sonne beim Auf- und Untergang verfluchte ($\text{οὗτοι [Ἀτλαντες al. Ἀτάραντες] τῷ ἡλίῳ ὑπερβάλλοντι καταρῶνται, καὶ πρὸς τούτοις πάντα τὰ αἰσχρὰ λοιδοροῦνται, ὅτι σφέας καίων ἐπιτρῖβει, αὐτούς τε τοὺς ἀνθρώπους καὶ τὴν χώραν αὐτέων. Herod. lib. IV. c. 184. Atlantes — solem orientem occidentemque dira imprecatione contuentur, ut exitialem ipsis agrisque. Plin. Hist. Nat. lib. V. c. 8.}), Andere überhaupt an Zauberer, die nach der Volksmeinung durch ihre Sprüche die Tageshelle in Dunkel zu verwandeln, oder den Tag im Voraus zu einem Unglückstag zu machen wußten (Umbr., Ewald, Hirzel). Eine der beiden letzten Ansichten, wegen des Folgenden wohl die vorletzte, verdient den Vorzug; und Verfluchungen von diesen Menschen werden jener Nacht gewünscht als die wildesten und furchtbarsten, und darum auch kräftigsten und wirksamsten. Die Wildheit dieser Menschen wird noch besonders bezeichnet durch den Beisatz, sie seien bereit, aufzuregen den Livjathan, den sonst Niemand aufzuregen wagt (41, 1.). Unter Livjathan ist 40, 25 ff. das Krokodil gemeint und darum sicher auch hier. An ein Sternbild, welches mächtige Zauberer nach der Volksmeinung herab zu fluchen im Stande wären (Joan. Henr. Maius in observatt. ss. P. 3. p. 2 sqq.) oder namentlich an das Sternbild des Drachen zu denken, das nach der indischen Mythologie Sonne und Mond verfinstern und dabei durch Zauberer aufgeregt oder gebannt werden könne (Ew., Hirzel), ist wenigstens hier ganz unnöthig, und zudem eine derartige Vorstellung bei den alten Hebräern nicht durch anderweitige Beispiele nachweisbar. Gerade jene äthiopischen Atlanten aber werden auch als die unerschrockensten Bekämpfer des Krokodils geschildert (cf. Calmet ad h. l.), und dieß spricht dafür, daß eben sie unter den Tagverfluchern gemeint seien. קִרְיָה wird am besten als Infnit. genommen, wobei in der poetischen Darstellung das ב weggeblieben ist (vgl. Gesen. Gr.$

9. Es seien finster ihrer Dämm'ung Sterne,
 Sie harr' auf Licht, jedoch vergeblich,
 Nicht schaue sie der Morgenröthe Wimpern.
10. Weil meines Mutterleibes Pforten sie nicht schloß,
 Den Jammer nicht verbarg vor meinen Augen.
11. Warum doch starb ich nicht vom Mutter Schooße,
 Entkam dem Leibe nicht, um gleich zu scheiden?

§ 139. 2). Nimmt man es als Partic. so ist das präfigirte ו weggelassen, was schon härter ist, und als Subj. muß לִיְהִי gedacht werden, wobei kaum irgend ein passender Sinn in die Worte zu bringen ist.

9. Jene Nacht soll ohne Sternenlicht sein und auf sie kein Morgen folgen. הַצֶּהֳרָיִם bedeutet sowohl Abenddämmerung als Morgendämmerung, und die Behauptung, daß Letzteres nie der Fall sei (Dirzel, v. Lengerke, Kenaan. S. 14), wird durch 1 Sam. 30, 17. Job 7, 4. widerlegt, wo הַצֶּהֳרָיִם im Gegensatz zu קָרָב steht, und mithin die Morgendämmerung bezeichnet. Allerdings kommt es gewöhnlich für Abenddämmerung, auch tropisch für Nacht überhaupt vor, und $\text{כּוֹכְבֵי הַצֶּהֳרָיִם}$ sind somit die am Abend aufgehenden Sterne oder allgemeiner die Sterne der Nacht, und er sagt: jene Nacht soll ohne das geringste Sternenlicht, somit die schauerlichste dunkelste Nacht sein, und umsonst soll sie auf den Anbruch des Tages warten, denn dieser ist gemeint unter אֶרֶב ; es soll also nie ein Morgen sie beendigen. Dieß wird noch gesteigert durch $\text{וְלֹא יִרְאֶה וְהַצֶּהֳרָיִם}$ (sie soll nicht sehen die Wimpern der Morgenröthe). הָרָא mit ב ist ein freudiges Hinschauen auf Etwas (über אֶל-הָרָא für אֶל-רָא vgl. Ewald, Lehrb. § 224 c.), und „Wimpern der Morgenröthe“ ist ein ähnlicher Tropus, wie z. B. $\text{χρυσῆς ἀμέγας βλέφαρον}$ Soph. Antig. 103 sq., und es wird dabei die Morgenröthe, wie sonst die Sonne (cf. Schult.), als ein die Schöpfung überschauendes Auge vorgestellt, und ihre Wimpern sind ihr erster, noch schwächster Dämmer-schein. Er will also sagen: jene Nacht soll auch nicht durch die geringste Helle einer beginnenden Morgendämmerung erfreut werden.

10. Der Grund der Verwünschung ist, weil jene Nacht Job's Geburt geschehen ließ und nicht hinderte. בְּסָגְרִי ist ein conciser Ausdruck für אָמַי בְּסָגְרִי , und den Mutterleib verschließen (סָגַר), wie z. B. Genes. 20, 18. 29, 31. 30, 22. so viel als nicht gebären lassen; Gegensatz dazu ist פָּתַח רַחֵם Genes. 29, 31. Subj. bei סָגַר ist לִיְהִי und es wird tropisch der Nacht zugeschrieben, was während ihr geschieht. Zu וַיִּסְתַּר wirkt aus dem ersten Halbv. die Negation herüber, wie solches bei aufeinanderfolgenden Verneinungssätzen, namentlich im poetischen Parallelismus, häufig der Fall ist (Gesen. Gr. § 149. 3), und unter עָמַל ist eben das jetzige Unglück und Leiden Job's gemeint.

11. Die letzte Aeußerung Job's im vorigen Verse, daß ihm unter der genannten Bedingung sein jetziges Elend wäre erspart worden, führt ihn nun auf den Gedanken, daß dieses auch der Fall wäre, wenn er während oder gleich nach seiner Geburt verschieden wäre. Daher auch der Wunsch, daß we-

12. Was kamen Kniee mir entgegen,
Und Brüste, daß ich sog?
13. Denn liegen würd' ich jetzt und rasten,
Ich würde schlafen dann und Ruhe haben.

nigstens doch dieses geschehen sein möchte. מִרְחֵם (aus dem Mutterleibe) ist hier s. v. a. während der Geburt, und das מִן, welches die Richtung oder Bewegung von etwas hinweg bezeichnet, darf nicht in der Bedeutung von בָּ genommen werden. Zu מִבְּטֵן ist wieder לֵאמֹרָה aus dem ersten Halbv. herüber zu denken und das וֹ drückt die schnelle Zeitfolge aus; der Sinn des zweiten Halbv. ist also: warum bin ich nicht sogleich nach der Geburt gestorben? Diese Frage involvirt zugleich den Wunsch, daß das geschehen sein möchte. Der Wunsch aber ist nur vergleichungsweise gemeint: der Tod schon damals, verglichen mit seinem jetzigen Leiden, wäre ihm lieber als dieses. Damit fällt die Besorgniß, daß Job sich ruchloser Weise den Tod in der Erbsünde und damit die ewige Verdammung gewünscht habe (cf. Corder.), von selbst weg; nur das Uebel des Todes an sich, ganz abgesehen vom Zustand der Seele nach demselben, ist es, was er hier im Auge hat.

12. Fortsetzung des Vorigen. Er will sagen: Warum doch wurde mir älterliche oder überhaupt menschliche Pflege zu Theil, so daß ich am Leben blieb? Schon im patriarchalischen Zeitalter nahm der Vater oder Großvater den Sohn oder Enkel nach dessen Geburt auf die Kniee, zum Zeichen der Freude und Anerkennung (Genes. 30, 3. 50, 23.). Demnach soll ohne Zweifel der erste Halbvers die früheste väterliche Sorgfalt für das Kind, und dann der zweite, was ohnehin deutlich ist, die erste mütterliche Pflege bezeichnen; jedenfalls ist von der frühesten menschlichen Sorgfalt zur Erhaltung des jungen Lebens die Rede. מָה ist hier s. v. a. מִמָּה oder מִדָּמָה (warum?). Bei מִדָּמָה kann als Verb. entweder קָרַמְוֵי herübergedacht oder קָרַמְוֵי ergänzt werden; כִּי ist dann Absichtspartikel und die Fragen haben den Sinn des negativen Wunsches.

13. Die vorigen beiden Verse führen auf den Gedanken an die glückliche Ruhe der Todten; und mit diesem beschäftigt sich Job von jetzt an. In syntaktischer Hinsicht ist übrigens dieser Vers der Nachsatz zu einem ausgelassenen, aber in den vorigen Versen enthaltenen Vordersatze, und der Zusammenhang so zu denken: wenn jener doppelte Wunsch erfüllt wäre, so würde ich jetzt liegen und rasten. Damit ist dann zugleich der Grund angegeben, warum er jenen Wunsch ausgesprochen. Der Tod ist dabei mit dem Schlafe verglichen, wie z. B. Luk. 8, 52., Joh. 11, 11., 1 Kor. 15, 6., und der Vergleichungspunkt ist die ungestörte Ruhe, die auch hauptsächlich hervorgehoben wird, nicht aber die Gewißheit des Wiederaufwachens bei der Auferstehung der Todten, was hier ein fremdartiger Gedanke wäre. — קָרַמְוֵי könnte Subst. von קָרַמְוֵי nach der Form קָרַמְוֵי sein, so wäre die Construction leicht und einfach. Weil jedoch im ersten Halbvers das Fut. mit dem Prät. wechselt, so ist dies ohne Zweifel auch im zweiten der Fall. קָרַמְוֵי steht dann intrans. wie

14. Mit Königen und Volksberathern,
Die Trümmer sich erbauten.
15. Mit Fürsten auch, die Gold besaßen,
Die ihre Wohnungen mit Silber füllten.

Jes. 23, 12.: es wäre mir ruhig, ich hätte Ruhe; dafür spricht auch noch, daß ein Substantiv in der Bedeutung: Ruhe, sonst nicht von נָח , sondern nur von נָחַח gebildet wird (נְחִיחַ). נָח bezieht sich auf dieselbe Zeit wie נָחַח , nur mit Zurückweisung auf die im Vorherigen enthaltene Bedingung.

14. 15. Dieß ist noch Steigerung des Vorigen. Job sagt, er würde nicht nur Ruhe haben, sondern denen gleich sein, die vormals die größte Macht und Gewalt hatten. עִם ist nämlich Präpos. der Verbindung und Gemeinschaft, und darum oft auch der Gleichstellung z. B. Koh. 2, 16. Ich würde sein mit ihnen ist daher auch s. v. a.: ich würde sein gleich ihnen, wie sie. „Berather des Landes“ könnte möglicher Weise auch Bezeichnung der Könige selbst sein, mit Rücksicht auf ihre Fürsorge für ihre Untergebenen; wahrscheinlicher sind aber wegen der Zusammenstellung mit Königen nur hohe Staatsbeamte darunter gemeint, die gleich neben den Königen genannt sind, weil sie zuweilen fast mehr Einfluß auf die Leitung der öffentlichen Angelegenheiten haben, als diese selbst. הַבְּנִים וְגַם ist schon von den Alten verschiedenartig aufgefaßt worden; die LXX übersetzen: *οὐ ἐγναυκῶντο ἐπὶ ξίφεισσι*, und die vorhieronymianische Vulgata: *qui gloriabantur in malis*; jene lasen also הַרְבִּיחַ statt הַרְבִּיחַ und das *malis* mag Verallgemeinerung von *gladius* sein, was Augustin in der Citation dieser Stelle statt *malis* hat. Die andern alten Uebersetzer (Targ., Peschito, Ar., Hieron.) geben genau unsern masorethischen Text wieder: Verwüstungen oder Trümmer aufbauen. Was aber dieser Ausdruck bedeute, darüber sind die Ausleger wiederum sehr verschiedener Ansicht (cf. Pined., Rosenm.). Das Hauptwort, worauf es hier ankommt, ist הַרְבִּיחַ und dieses steht offenbar mit בְּתֵיחִים V. 15. in Parallele. בְּתֵיחִים aber können hier Todtenhäuser, Mausoleen sein, welche die שָׂרִים noch bei Lebzeiten sich aufbauten; das Füllen mit Silber bezieht sich dann auf die reichen Schätze, welche man solchen Vornehmen in das Grab mitgab. Sind nun unter בְּתֵיחִים wirklich solche Mausoleen gemeint, so hat man bei הַרְבִּיחַ an große, etwa pyramidenartige Denkmäler zu denken, die הַרְבִּיחַ heißen, weil sie aus aufeinander geschichteten Steinen bestehen. Beide Verse beschreiben dann malerisch die Behaglichkeit und Herrlichkeit der Ruhe, die Job genießen würde (Hirzel). בְּתֵיחִים kann aber eben so gut auch die Häuser bezeichnen, die diese Vornehmen bei Lebzeiten bewohnten. Es will dann ihr Reichthum und großes Ansehen veranschaulicht werden, und die הַרְבִּיחַ sind wie sonst immer: Verheerungen, Trümmer verödeter Häuser und Städte; und solche aufbauen, d. h. wieder neu herstellen, ist ebenfalls ein Zeichen des großen Reichthums und Wohlstandes, den sie während ihres irdischen Lebens besaßen. Dieses letztere verdient den Vorzug, weil der gewöhnliche Sprachgebrauch durchaus dafür spricht, während הַרְבִּיחַ in der vorhin angenommenen Bedeutung sonst nicht üblich ist. Der

16. Oder wie verscharrte Fehlgeburten wär' ich nicht,
Wie Kinder, die das Licht nicht sahen.
17. Dort lassen Frevler ab vom Toben,
Dort ruhen die an Kraft Erschöpften.

Ausdruck nämlich **בְּנֵי הַרְבֵּוֹת** kommt öfters vor, aber immer in der Bedeutung: zerstörte, verwüstete Häuser und Städte wieder aufbauen, z. B. Jes. 44, 26. 58, 12. Ezech. 36, 10. Somit bezieht sich V. 14. mehr auf die große Macht, V. 15. mehr auf den großen Reichtum dieser Könige und Fürsten während ihres Lebens. V. 15. ist nun deutlich. **זָהָב** steht emphat. für: Gold.

16. Dieser Vers schließt sich wieder an V. 13. an als Fortsetzung desselben an. **בְּנֵי** (Fehlgeburt) wurde nicht als wirklicher Mensch angesehen und behandelt, und namentlich nicht förmlich begraben (Koh. 6, 3. 4.), daher wird **טָמֵן** hinzugesetzt, was gern für das Verscharrten unter die Erde sowohl von Sachen (Genes. 35, 4. Jos. 7, 21. 22.), als auch von toten Menschen (Exod. 2, 12.) gebraucht wird. Job würde also das allerelendeste Loos, das einen Menschen treffen kann und ihn von vornherein gleichsam aus der Gattung der Menschen ausschloß, für sein jetziges Schicksal eintauschen. **לֵב**, wahrscheinlich von **עֵינַי** (vgl. Meier, Wurzelw., Gesen. Thesaur.) ist ursprünglich synonym mit **רֵיבָק**, mit dem es öfters zusammengenannt wird (z. B. Ps. 8, 3. Joel 2, 16. Jer. 44, 7.), bezeichnet aber doch nach 1 Sam. 15, 3. 22, 19. (**מֵעֵינַי רֵיבָק**) ein bereits älteres Kind im Gegensatz zu **רֵיבָק**; was hier darunter gemeint sei, erhellt aus dem Beisatz; und der ganze zweite Halbvers ist nur nachgeholtte Erklärung des **בְּנֵי**.

17. Jetzt beschreibt Job das Glück der Verstorbenen noch im Allgemeinen, um dadurch noch mehr zu beweisen, wie glücklich er sein würde, wenn er todt wäre. In dieser Beziehung entsprechen die Verse 17—19. den Versen 13—15., nur in sofern aber etwas ungenau, als bloß die allgemeine Ruhe von Bedrängnissen und die Gleichheit der Hohen und Niedern ausgesprochen wird, ohne wieder wie V. 15. den Gegensatz von reich und arm ausdrücklich zu berühren. Der erste Halbvers spricht die Ruhe von Bedrückung, der zweite die von körperlicher Anstrengung aus. **רָשָׁע** ist im Gegensatz von **צַדִּיק** einer, der vor Gericht als schuldig erkannt wird, ein Ungerechter, ein Frevler. **רָגַז** (das Aufgeregtheit, Toben) bezeichnet hier „das von wilden Leidenschaften bewegte Leben und Treiben der Frevler“ zur Bedrückung Anderer, denn „die Frevler sind wie das aufgeregte Meer, ruhen kann es nicht, und es wühlen auf seine Wasser Unrath und Schlamm.“ Jes. 57, 20. Im Gegensatz zu diesem Toben heißen die Frommen die Stillen im Lande, z. B. Ps. 35, 20. (Sirzel). **בְּנֵי** kommt sonst als Subst. vor; hier haben es die alten Uebersetzer mit Recht als Adjectiv und von körperlicher Anstrengung verstanden; Ermüdete der Kraft, d. h. an Kraft, sind solche, deren Kraft durch körperliche Anstrengung erschöpft ist, und man hat wegen der Zusammenstellung mit **רָשָׁעִים** wohl an solche zu denken, die sich im Dienste dieser abmühen mußten und von ihnen

18. Zusammen rasten die Gefesselten,
Sie hören nicht des Treibers Stimme.
19. Und Klein und Groß ist dort dasselbe,
Der Knecht ist frei von seinem Herrn.
20. Warum doch giebt er Licht dem Jammervollen,
Und Leben den betrübten Herzen,

bedrückt wurden. Das zweimalige בָּשָׂר (dort) auf das Grab und den Scheol, als Aufenthalt der Todten, hinweisend, deutet an, daß beide Menschenklassen, die Tyrannen und die Tyrannisirten, durch den Tod gleich geworden seien. Sie sind in gleicher Weise dort an einem Ort, also in gleicher Lage und ohne Unterschied einander gleich.

18. Die Gefesselten sind hier vermöge des zweiten Halbverses solche, die in Fesseln harte Frohnarbeiten verrichten mußten. Im Grab endlich haben auch sie Ruhe gefunden. יָחַד (Verbindung) drückt hier die Gesamtheit aus: die Gefesselten in Verbindung s. v. a. sie alle, so viele ihrer sind. — $\text{פִּילֵשׁוּ$ von שָׁן (ruhen) bezeichnet als Intensivform einen hohen Grad von Ruhe, eine völlig ungestörte Ruhe. בָּנֵי Dränger, Treiber ist der Frohnvogt bei jenen Arbeiten, der exactor (Vulg.), und $\text{לִי$ ist das ungestüme Schreien, womit er die Untergebenen zur Arbeit antreibt.

19. Klein und Groß bezeichnet hier im Allgemeinen das Hohe und Niedrige des Standes und Ranges. Dieser Unterschied hat nach dem Tode ein Ende. Das כָּלֵם deutet wieder wie vorhin die Gleichheit Aller an. — פִּילֵשׁוּ ist ein freigelassener Sklave, und בָּנֵי sog. plur. excellent., nur eine Person bezeichnend, und die Worte: er ist frei von seinem Herrn, sprechen wieder die beiderseitige Gleichheit aus. Sklaven und ihre Herren sind dort in gleicher Lage. Diese Gleichheit ist jedoch nicht so gemeint, daß die Hingeshiedenen im jenseitigen Leben durchweg gleichgestellt seien, oder daß in den vielen Wohnungen im Hause des Vaters (Joh. 14, 2.) doch eine *concoris retributionum diversitas* (Greg. M.) Statt finde; sondern der Vers bezieht sich nur auf den Unterschied der Stände und Verhältnisse im diesseitigen Leben und will sagen: auf diese werde jenseits keine Rücksicht mehr genommen, sie begründen dort keine Ungleichheit mehr; der Tod gleiche sie völlig aus oder hebe sie gänzlich auf.

20. Da Job's bisherige Wünsche als schlechtthin eitel erscheinen, weil das Vergangene sich nicht ungeschehen machen läßt, so wünscht er jetzt, daß er wenigstens in Bälde sterben könne. Denn bei den Jammervollen und in der Seele Betrübten (בְּרֵי נַפְשׁוֹ) denkt Job vor allen an sich selbst, und findet es unbegreiflich, daß er unter solchen Umständen, wo der Tod für ihn das Beste wäre, immer noch am Leben gelassen wird, und spricht damit zugleich den Wunsch aus, daß sein Leben enden möchte. *Melior est mors quam vita amara et requies aeterna quam languor perseverans* (Sir. 30, 17.). Subj. bei יְהוָה ist Gott, was häufig, namentlich in unserem Buche weggelassen wird, wenn es sich von selbst versteht, oder an ein anderes Subject nicht gedacht werden kann. יָמֵי ist einer, der יָמֵי (Ungemach, Jammer) zu tragen

21. Die harren auf den Tod vergeblich,
Die nach ihm graben wie nach Schätzen,
22. Und die sich freuten bis zum Jubel,
Frohlockten, wenn ein Grab sie fänden?
23. Dem Manne, dessen Weg verborgen,
Den Gott umzäunt von allen Seiten?

hat. אִיר ist hier wie Ps. 56, 13. f. v. a. אִיר חַיִּים Lebenslicht, und somit ganz synonym mit dem folgenden חַיִּים. Der Vers hält also den Jammer zergliedernd und steigend auseinander, und hebt zuerst mehr die äußere und leibliche, dann mehr die innere und geistige Seite desselben hervor.

21. 22. Diese beiden Verse führen den vorigen noch weiter aus und beschreiben, wie hoch der Jammer und die Seelenbetrübnis bereits gestiegen sei. Es ist so weit gekommen, daß der Tod am sehnlichsten gewünscht wird, und die größte Freude darin bestände, ein Grab zu finden. — הַמְתַּחֲבִים geht auf מָרִי נָפֶשׁ und drückt das sehnsuchtsvolle Hoffen und Harren auf den Tod aus. — הָפָר eigentlich vom Aufgraben der Erde gebraucht, bezeichnet hier das Herausgraben einer Sache. — מְצִיטֻמִּים kann nicht heißen: aus Schlupfwinkeln (Merc., Cocc.), denn diese Bedeutung hat das Wort nie; auch nicht wohl: lieber als Schätze (Schult., Rosenm., Hirzel ꝛ.), denn so wäre מָר als Vergleichungspartikel mit einem Worte verbunden, das nicht eigentlich Vergleichungsmitglied ist, was hier wenigstens sehr hart, wiewohl sonst nicht gerade ohne Beispiel wäre. Das Richtige haben unstreitig schon die alten Uebersetzungen getroffen, welche den Ausdruck in der Bedeutung: wie einen Schatz, als einen Schatz, nehmen; מָר ist dann Partitivpräposition, die aus dem Ganzen einen Theil heraushebt, ohne ihn näher zu bezeichnen: als (etwas) von Schätzen = als einen Schatz; und der Sinn ist: die nach dem Tode sich so heftig sehnen, wie Schatzgräber nach dem verborgenen Schätze. Das אֶל־יָבִי (bis zum Jubel) dient nur noch zur Verstärkung des שִׂמְחָה. Die Aenderung des יָבִי in יָבֵי (Steinhaufe), was dann die Bedeutung Grabhügel haben müßte (Houbig., Doederl., Hufnag.; cf. de Rossi Variæ lectiones IV. 105.), ist um so unzulässiger, als diese Bedeutung nicht erwiesen ist, und keine erhebliche kritische Auctorität für die Aenderung spricht (ein einziger Cod. bei Kennic. hat יָבֵי, was noch eben so gut יָבִי für יָבֵי als יָבֵי sein kann).

23. Dieser Vers ist Wiederaufnahme und Fortsetzung des zwanzigsten Verses, zu welchem Vers 21. und 22. als erläuternde Zwischenbemerkung in einem untergeordneten Verhältnisse stehen. הַדֶּרֶךְ (Weg) ist hier der Ausweg aus dem Unglück und Elend, er ist verborgen, d. h. Hilfe und Rettung läßt sich nicht absehen, das Elend ist rathlos und hoffnungslos. Das Umzäunen von Seite Gottes ist entweder ein Schützen und Schirmen wie 1, 10., oder ein Umzäunen mit Unglück und Elend, also ein Aengstigen, Bedrängen; in diesem Sinne ist es hier gebraucht, und er sagt: Gott habe ihn ringsum ganz mit Elend umgeben, aus dem er nicht hinauskommen könne.

24. Vor meinem Essen kommt mein Seufzen,
Es strömt wie Wasser mein Gestöhn.
25. Denn was ich Arges fürchte, stellt sich ein,
Und was mich ängstigt, kommt auch über mich.
26. Nicht Frieden hab' ich und nicht Rast und Ruhe,
Und unablässig kommt das Ungemach.

24. Durch die plötzliche Wendung, womit Job auf einmal von sich selbst redet, bezeichnet er eben sich als den Mann, der den Tod sucht, aber das Glück nicht hat, ihn zu finden. Vers 24—26. erscheinen daher als Erweiterung und Ausführung von Vers 23. und zugleich als Beweis, daß Job bei dem dort genannten לֹא־יָרֵא an sich selbst denkt. $\text{וְ$ fordert die Ergänzung einer Elipse, etwa: dieser Mann, oder: ein solcher Mann bin ich, denn ic. „Vor meinem Brode (d. h. Essen) kommt mein Seufzen“ will sagen: meine Wehklage geht meinem Essen vor und verhindert dasselbe, so daß gleichsam Schmerz und Jammer mein tägliches Brod sind. So hat לִפְנֵי in seiner gewöhnlichen Bedeutung: „vor,“ wie es alle alten Uebersetzer nehmen, einen guten Sinn, und es ist um so gewagter, ihm hier die Bedeutung: ad modum, ad instar zu geben (Schult.), als sich dieselbe sprachlich doch nicht rechtfertigen läßt. Die Vergleichung im zweiten Halbvers drückt theils die Menge und das Uebermaß, theils die Stärke und Festigkeit der stöhnenden Klage aus; denn אֶרְבֵּב wird eigentlich vom Brüllen des Löwen und vom Rauschen stuhender Wasser gebraucht. Die Masculinform לִפְנֵי steht statt der Femininform ohne Zweifel zur Vermeidung der schleppenden Endung auf -ת (Hirzel, Ew. Lehrb. S 191 b.).

25. Diesen und den folgenden Vers haben viele Ausleger von der frühern Lebenszeit Job's verstanden, wo er immer auch im größten Glücke das jetzige Unglück geahnt und darum in beständiger Furcht gelebt habe (Pined., Corder.), oder wo er vor großem Glücke Gott zu vergessen und übermüthig zu werden befürchtet habe (Calm.); allein derartige Befürchtungen hat Job früher in der That nicht gehabt, sondern vielmehr denselben ganz entgegengesetzte Hoffnungen (29, 18—20.). Die beiden Verse können also nur von den gegenwärtigen Ängsten und Befürchtungen verstanden werden, die immerfort in Erfüllung gehen. Schwermüthige Furcht und Angst waren ja gerade mit der Elephantiasis mehr als mit jeder andern Krankheit verbunden, und daß ihn immer auch das zu treffen pflegte, wovor er sich fürchtete, bezeichnet er hier eben als eine eigenthümliche Vergrößerung seines ohnehin schon übergroßen Elendes. לִפְנֵי wird am besten metonymisch genommen: Schrecken für Schreckliches, Furchtbares, und ist dann Subject bei לִפְנֵי (von לָפָא kommen), und dieses ist nur poetisch vollere Form für לִפְנֵי (Hirzel, Ew. Lehrb. S 115 d. 252 a.), und das bloße Suff. steht statt לִפְנֵי oder לִפְנֵי , weil die Verba der Bewegung das Ziel derselben gern im Accusat. zu sich nehmen.

26. Dieser Vers ist noch Steigerung des vorigen. Die Erfüllung jeder schlimmen Befürchtung, will er sagen, geht bei mir so ununterbrochen fort, daß ich je von einem Ungemach bis zum andern nicht einmal Zeit habe, mich

Erste Unterredung.

Kapp. IV—XIV.

Rede des Eliphas.

Kapp. IV. V.

Die Freunde Job's fassen seine vorige Rede als einen verwerflichen Ausdruck von Unzufriedenheit mit den göttlichen Fügungen. Dadurch entsteht eine Unterredung über die Ursachen und Zwecke der Leiden Job's und zugleich der Menschen überhaupt, in welcher die Freunde, die von dem göttlichen Beschlusse in Betreff Job's so wenig wissen als er selbst, die Behauptung durchzuführen suchen, daß Job's Leiden nur eine wohlverdiente Strafe sein müsse. Eliphas aus Theman versucht es zuerst, ihn hievon zu überzeugen. Er findet zunächst Job's heftige Klagen um so auffallender, als derselbe sonst andere Leidende gar gut zu trösten wußte. Daß er sich selbst nun nicht trösten kann, da er Trost nöthig hätte, dient zum Beweise, daß seine früher gebrauchten Trostgründe in seinem Augen kein großes Gewicht hatten, mithin sein früheres Benehmen nicht ohne Heuchelei, und seine vermeintliche Tugend nicht

zu erholen und auf das neue Leiden gefaßt zu machen. Die Vulg. nimmt כִּי fragend (*None dissimulavi? silui? etc.*), und versteht die Verba entweder von der frühern Rechtschaffenheit Job's (Rosenm.), oder von seiner ruhigen Gelassenheit beim Verlust aller seiner Habe (Vatabl., Cord.), so daß hauptsächlich das Unerwartete und Unverschuldete seines gegenwärtigen Leidens dadurch hervorgehoben würde. Allein dieser Gedanke wäre hier doch etwas fremdartig und zur fragenden Auffassung des כִּי im Text selbst nirgends eine Andeutung, geschweige denn Nöthigung. וַיִּבְרַח (das Aufgeregtsein, Toben, B. 17.) ist hier tobendes Ungemach, schwere Drangsal.

Schon um dieser ersten Rede willen hat man den Job nicht bloß großer Ungeduld, sondern selbst der Gotteslästerung beschuldigt. Wie die erstere Beschuldigung zu beurtheilen sei, ist in der Vorbemerkung zu diesem Kapitel bereits berührt worden, und nur noch beizufügen, daß Job selbst seine Aeusserungen als solche verstanden wissen will, die durch das Uebermaass des Unglückes und der Schmerzen heftig geworden (6, 2. 3.), und sie am Ende selbst mißbilligt (42, 6.), die also streng genommen mehr sagen, als wirklich

ohne bloßen Schein war. Damit ist schon mehr als bloß angedeutet, daß er nicht unschuldig leide; sondern das Leiden durch seine Sünden verschuldet habe. Und daß dieses sich wirklich so verhalte, dafür beruft sich Eliphas zuvörderst auf die tägliche Erfahrung, wonach Niemand sich nennen lasse, der schuldlos untergegangen, während eben nur die Bösen von der Strafe ihrer Sünden ereilt werden. Wollte aber Job befungeachtet seine Unschuld behaupten, so beruft sich Eliphas für diesen Fall auf eine ihm gewordene außerordentliche Belehrung, wonach vor dem gerechten und heiligen Gott nicht nur kein Mensch, sondern sogar keiner seiner Engel tadellos sei, und mithin jeder Mensch, der vor Gott ohne Schuld zu sein behaupte, die Unwahrheit sage. Leiden und Unglück sei überhaupt nicht in der äußern Naturordnung gegründet, sondern des Menschen eigenes Werk, der es durch seine Sünden sich zuziehe. Job solle demnach nur vor Gott sich demüthigen, statt gegen seine Anordnung Klage zu erheben, und durch Buße und Besserung bei ihm Hilfe suchen, dann werde dieselbe gewiß nicht ausbleiben, und sein verschwundenes Glück in reichem Maße, wie es Eliphas ausführlich zu schildern sucht, wieder zurückkehren.

IV. 1. Und es erwiederte Eliphas, der Themanite, und sprach:

2. Wird's dich, wenn man ein Wort an dich versucht, verdrießen?
Doch an sich halten mit den Worten, wer vermag's?

in seinem Sinn und Willen lag. In ziemlich ähnlicher Weise, zum Theil mit noch stärkeren Ausdrücken, verwünscht auch der Prophet Jeremias seinen Geburtstag (Jer. 20, 14 ff.), und erhält dafür weder Tadel noch Zurechtweisung, und ist nach wie vor Prophet. — Sofort erscheint die zweite Beschuldigung, die auf Gotteslästerung lautet, von vornherein als ganz unbegründet. Man ist auch zu dieser wirklich nur durch die etwas spitzfindige Auslegung gekommen, daß Job, indem er ein nothwendiges Glied in der Reihe der göttlichen Geschöpfe und Anordnungen verfluche, Gottes Weltregierung und damit ihn selbst lästere. Allein Job's Verwünschung jenes Tages ist im Wesentlichen weiter nichts als ein Wunsch, daß er nie hätte geboren werden mögen, und durchaus nicht eine Verwünschung des Tages, sofern er als ein Glied in der Reihe der Schöpfungen und Anordnungen Gottes in Betracht kommt.

1. 2. Eliphas nimmt zuerst auf schonende Weise Job's Nachsicht in Anspruch, daß er ihn durch eine zurechtweisende Rede zu belästigen und vielleicht

3. Sieh'! Viele hast du schon zurechtgewiesen,
Und schlaffe Hände stark gemacht.
4. Dem Wankenden half deine Rede auf,
Und Kniee, die schon sanken, stärktest du.

tief zu kränken wage. Der erste Halbvers nimmt Rücksicht auf Job's traurige Lage und entschuldigt die folgende Rede, der zweite auf seine vorherige Rede und rechtfertigt die folgende Erwiderung als eine nothwendige. Der Vers will also sagen: Obwohl deine Lage stilles oder nur tröstendes Mitleid fordert, so sind doch deine eben gesprochenen Worte von der Art, daß Niemand sie anhören und dazu schweigen kann. הִנֵּנִי nehmen Einige als Fut. Kal. von נָשַׁן , wobei ש mit ס und נ mit ה verwechselt wäre, und übersetzen: sollen wir erheben ein Wort gegen dich *ic.* (Rosenm.). Allein diese doppelte Verwechslung, zu deren Gunsten sich allerdings Ps. 4, 6. anführen ließe, scheint hier doch nicht annehmbar zu sein, weil הִנֵּנִי in der gewöhnlichen Bedeutung: versuchen einen guten Sinn giebt, man mag es als Niphal oder Piel ansehen. Es ist nämlich vor demselben בָּךְ zu ergänzen und die Fragepartikel gehört zu הִנֵּנִי ; also: wirst du, wenn versucht wird (הִנֵּנִי Niph.), oder: wenn man versucht (הִנֵּנִי Piel mit ausgelassenem שִׁי) ein Wort gegen dich, belästigt werden und Verdruß bekommen? עָצַר mit ב heißt zurückhalten 12, 15. 29, 9. und מִלִּי ist ein Chaldäismus für מִלִּי , Reden.

3. 4. Eliphas beginnt zunächst mit einem Lobe über Job's sonstiges Betragen, zum Zeichen, daß er das Gute an ihm wohl anzuerkennen und zu schätzen wisse. Dieses Lob dient aber im Grunde nur dazu, den folgenden Tadel zu verschärfen. Acrior enim illum mordet reprehensio, quem suavior antea laudatio titillaverat; — Hinc scriptura sacra quos vult acerbius perstringere, eosdem prius laudare consuevit, ut a dignitate personæ facti indignitas magis denotetur (Corder.). Der Tadel ist aber gerichtet gegen Job's sittlich-religiöse Ueberzeugung, und bezeichnet sie als eine kraftlose oder heuchlerische. Eliphas will nämlich sagen: wenn du von den Trostgründen, womit du sonst andere Unglückliche auf die lobenswertheste Weise zu beruhigen wußtest, selbst lebhaft überzeugt wärest, so würdest du jetzt auch dich selbst zu trösten, und die Kraft derselben an dir selbst zu bewähren wissen. הִנֵּנִי ist hier die zurechtweisende Belehrung von Unglücklichen, die sich durch ihr Unglück muth- und trostlos machen ließen, und schlaffe Hände sind nicht bildliche Bezeichnung der Trägheit zum Guten (Chald., Philipp. in gloss. ord.), sondern der Muthlosigkeit und Verzagttheit in Folge großer plötzlicher Anfälle, wobei jede eigene That zur Rettung für nutzlos gehalten wird. Eben diese Verzagttheit ist auch unter dem Straucheln und dem Sinken der Kniee gemeint, wobei zugleich die Anfälle als eine schwere Last vorgestellt werden, unter welcher der Tragende zusammensinkt; und das Aufrichten und Stärken durch Worte ist ein Ermuthigen und Kräftigen durch wirkamen Trost. An Werke der Barmherzigkeit und Zurückhaltung von unsittlichen Handlungen (Chald., Philipp.) kann vermöge des Zusammenhanges

5. Nun kommt's an dich und du wirst voll Verdruß,
Es reicht an dich, und du verzagst.
6. War deine Gottesfurcht nicht dein Vertrauen,
Und deine Hoffnung nicht die Unschuld deiner Wege?
7. Gedanke doch, wer ging unschuldig unter,
Und wo doch wurden Redliche vernichtet?

nicht gedacht sein. Die Futura תִּהְיֶה, תִּקְרַב, תִּצְטַח stehen in der Bedeutung von Fut. mit וְ; dieses mußte wegbleiben, weil die Verba nicht im Anfang der Sätze stehen konnten (Ewald, Lehrb. S 323 a. c.).

5. Nachdem Job Andere getröstet, wird er selbst, da er in ihre Lage kommt, trostlos und unterliegt dem Leiden. Statt וְ erwartet man hier הִנֵּה, womit im dritten Vers, der hier nur fortgesetzt wird, auf lebhafteste Weise der Grund des Nichtschwergenkönnens eingeführt wird; aber eben weil הִנֵּה dort die Stelle der Causalpartikel vertritt, kann diese hier damit wechseln. Die Femininform תִּבְיֵא und תִּבְיֵי wird am besten neutral gefaßt: es kommt an dich, berührt dich; was gemeint sei, ist aus dem Zusammenhang klar, aus welchem man übrigens auch תִּבְיֵי als Subject herausdenken könnte. Die Fut. gelten hier von der Gegenwart. — תִּצְטַח ist wie Vers 2. belästigt werden, Verdruß bekommen, und תִּבְהִל ist noch Steigerung davon, sofern es ein heftiges Erschütterterwerden bezeichnet und dann tropisch ein Verlieren aller Fassung und Besinnung, ein Verzweifeln an der eigenen Rettung.

6. תִּירָא ist hier s. v. a. תִּירָאת יְהוָה (Gottesfurcht) in demselben Sinne, in welchem Job 1, 1. תִּירָא אֱלֹהִים genannt wird, mithin Frömmigkeit und Religiosität. תִּסְלֶה haben die LXX u. A. in der Bedeutung: Thorheit, die syrische und arabische Uebersetzung in der Bedeutung: Sünde genommen, in welchem Falle es als Prädicat zu betrachten wäre nicht bloß von תִּירָאת, sondern auch von allen im zweiten Halbvers genannten Dingen, so daß der Vers den Sinn hätte: zeigt nicht dein jetziges Schicksal, daß deine Frömmigkeit, deine Hoffnung und die Unbescholtenheit deiner Wege Thorheit oder Sünde waren, sofern sie nämlich der nöthigen Reinheit und Lauterkeit vor Gott ermangelten. Allein die Frage ist so gestellt, daß sie eine bejahende Antwort verlangt. Es ist daher תִּסְלֶה zuverlässig wie תִּסְלֶה 8, 15, 31, 24. in der Bedeutung: Hoffnung, Vertrauen gebraucht, und der Sinn ist dann: deine Gottesfurcht und Unbescholtenheit war ja sonst das, worauf du vertrauest; wenn dieselbe untadelich war, so kannst du jetzt noch auf sie vertrauen; wenn sie es aber nicht war, so ist dein Leiden offenbar deine wohlverdiente Strafe. Daß aber letzteres wirklich und zuverlässig der Fall sei, sucht Eliphas dann sogleich zu beweisen. Man hat daher nicht nöthig, das וְ bei תִּהְיֶה für überflüssig zu erklären (Drus., Houbig., Doederl.), oder תִּקְרַב an's Ende des Verses zu stellen (Umbr.), sondern braucht nur תִּסְלֶה und תִּקְרַב als Prädicate asyndetisch und תִּירָאת und תִּהְיֶה als Subject zu fassen.

7. Zum Beweise, daß Job's Leiden eine wohlverdiente Strafe sein müsse, erinnert Eliphas an die allgemeine Erfahrung, daß nur Lasterhafte, nicht

8. Wie ich gesehen, welche Unrecht pflügen
Und Unheil säen, ärnten es.
9. Vom Athem Gottes gehen sie zu Grunde,
Vom Hauche seines Zorns verschwinden sie.

Fromme von Unglück und Leiden getroffen werden. זָכַר ist hier wie sonst: sich erinnern, nicht aber: in Erinnerung bringen, erwähnen. Job soll sich besinnen, ob er auch nur an ein einziges Beispiel sich erinnern könne, wo ein Frommer dem Unglück unterlegen; ein solches, meint Eliphas, werde sich nicht nennen lassen. — אָבַד (untergehen) ist mit Rücksicht auf Job's Lage gewählt, und darum vom Drucke schweren Unglücks, welches dem Untergang nahe bringt, zu verstehen, und in gleichem Sinne steht das Niph. von בָּהַר eigentlich: verhehlt, unsichtbar gemacht, also: vertilgt werden. Die Worte vom moralischen Untergange durch Zaghaftigkeit und Verzweiflung im Leiden (Pined.) oder vom Untergang der Seele, der ewigen Verdammung, zu verstehen (cf. Corder.), ist beides gleich sehr gegen den Sprachgebrauch und Zusammenhang. Freilich sagt Eliphas nun etwas Unrichtiges, was schon durch das Beispiel Abel's widerlegt wird, aber der Verfasser läßt ja die ganze Verhandlung außerhalb des Reiches der Theokratie vor sich gehen und daher den Eliphas mit Recht auf jenes keine Rücksicht nehmen. Das Unrichtige corrigirt sich von selbst durch den anderweitigen Inhalt des Buches.

8. Im Gegensatz zum Vorigen sagt nun Eliphas, was vielmehr seine Beobachtung und Erfahrung ihn gelehrt habe, daß nämlich Unheil und Verderben immer Strafe der Sünde sei. Mit בְּאֵשׁ רְאִיתִי bezeichnet er das so gleich zu Sagende als Ergebnis seiner eigenen Beobachtung und Erfahrung. Das Leben in der Sünde vergleicht er mit dem Geschäfte des Ackerbaues und verbindet daher die Ausdrücke von jenem und diesem mit einander. הָרִישִׁי אֶנְךָ, welche Bosheit pflügen, ist s. v. a.: welche mit ihr sich abgeben, wie der Ackermann mit seinem Landgut, das er zur Ausaat zubereitet, und welche Unheil säen, s. v. a.: welche Bosheit verüben; diese Verübung, die ihre notwendigen Folgen hat, gleicht einer Ausaat, die ihre entsprechende Frucht trägt, und wird deshalb als solche Ausaat auch bezeichnet. Das Suff. in יִקְצְרֶהָ bezieht sich auf עֲבָדָה, die das Unheil ausäen, müssen es auch ärnten, d. h. die Frucht hinnehmen, die es hervorbringt, sie mag ihnen gefallen oder nicht. Zugleich deutet die Vergleichung mit dem mühsamen Ackerbau die traurige, qualvolle Lage der Sünder an, bevor sie noch das göttliche Strafgericht erreicht (Nemo est qui vivit in scelere, qui non innumerabiles dolores sustineat — Deus ante supplicium supplicium infligit, peccatum enim in se continet poenum antequam puniatur. Chrysost. in Ps. 7. et 124.).

9. Jetzt beschreibt er noch näher, was jene böse Ausaat für eine Aernte bringe. Athem Gottes und Hauch seines Zorns sind noch mit Rücksicht auf die vorige Vergleichung gewählt, und in dieser Beziehung von versengendem Gluthwinde zu verstehen. Hauch Gottes wird derselbe genannt, weil Gott ihn sendet, und Hauch seines Zorns, weil er aus Zorn über verübte Sün-

10. Des Löwen Toben und des Brüllers Stimme
Und junger Löwen Zähne werden ausgeschlagen.
11. Der starke Leu geht unter ohne Beute,
Indeß die Brut der Löwin sich zerstreut.

den ihn sendet. Und Eliphas will sagen: gleichwie durch solchen Gluthwind die Saaten verbrannt und vernichtet werden; so werden die Aechlosen (agricolæ iniquitatis) durch die göttliche Strafe vertilgt, die ebenso auf die Sünde folgt, wie die Aernte auf die Ausfaat.

10. 11. Jene Aechlosen werden nun als Ungerechte und Gewaltthätige mit reißenden Thieren verglichen, und zwar mit der stärksten wildesten Gattung derselben, und indem beschrieben wird, wie diese in keinem Alter und auf keiner Stufe der Kraft vor plöglichem Verderben sicher seien, wird eben damit auch das Verderben der Ungerechten und Gewaltthätigen, die ihnen gleichen, als ein unvermeidliches und alle Augenblicke drohendes bezeichnet. לָוִיִּים ist wie אַרְיֵה noch Bezeichnung des Löwen im Allgemeinen, und heißt, wie die verwandte arabische Wurzel zeigt (لوى derasit, rudit), ein Brüllender und Zerreißender, und ist zunächst poetisches Epitheton des Löwen, das dann in eine stehende Benennung desselben übergegangen ist. כִּפִּיר ist der junge Löwe, לָוִי (wie לָוִיִּים von לָוִי kräftig sein) der eben ausgewachsene

und am meisten räuberische, לָוִיָּהּ (wie لَبَّاءٌ) die Löwin. — נָחַעַי halten Manche (cf. Schult.) für contrahirt aus נָחַעַי נִלְחָעַי (die Zähne ausschlagen, weil מִלְחָעַיִר dentes molares seien); allein dieß ist um so unsicherer, als ein Verbun נָחַעַי im Hebräischen sonst nicht vorkommt und eben so wenig eine solche Assimilirung des ח anderswo als bloß beim Verbun נָחַעַי. Am einfachsten ist die Annahme einer Verwechslung des ח mit ע nach aramäischer Weise, mithin נָחַעַי = נָחַעַי; dieß heißt herausreißen, und gerade auch von Zähnen, herauschlagen Ps. 58, 7. Die Construction ist übrigens ein Zeugma, denn das Verbun paßt nur zum letzten Substantiv im eigentlichen, zu den vorherigen bloß in einem uneigentlichen und allgemeinen Sinne, etwa: aufhören machen. יִתְפָּרְדוּ (sie zerstreuen sich) ist emphatisch gemeint: nachdem die alten zu früh vernichtet sind, gehen auch die Jungen zu Grund, weil noch nicht im Stande, sich selbst zu erhalten. So geht die gesammte Löwenbrut unter, sobald Gott ihrer Zerströrung Einhalt thun will; und nicht anders geht es dem Lasterhaften; er wird sammt seiner Familie ausgerottet. Diese ganze Vergleichung ist zugleich eine derbe Anspielung auf die Unfälle Job's und involvirt dazu noch die Beschuldigung, daß er in seinem früheren Glücke nach Art solcher Thiere hart und unmenschlich gegen Andere sich benommen, und eben dadurch sein jetziges Unglück verdient haben müsse. Ueberhaupt steht bei der ganzen Beschreibung vom Schicksal der Bösen V. 8—11. der Gedanke im Hintergrunde, daß dem Gerechten dergleichen nicht begegne und Job's Leiden mithin ein selbstverschuldetes sei.

12. Auch stahl sich zu mir her ein Wort,
Und leisen Laut davon vernahm mein Ohr,
13. Beim Sinnen über Nachtgesichte,
Wo tiefer Schlaf befiel die Menschen.
14. Es kam mich Schrecken an und Zittern,
Und mein Gebein ward ganz durchschauert.
15. Ein Wehen ging an meinem Angesicht vorüber,
Es starren auf die Haare meines Leibes.

12. Damit aber Job das eben Gesagte nicht etwa dadurch entkräfte, daß jedenfalls er seinerseits keine schwere Schuld auf sich habe, für die er mit seinem gegenwärtigen Leiden gestraft sein könnte, beruft sich Eliphas auf eine wunderbare Belehrung durch eine nächtliche Erscheinung, dahin lautend, daß kein Mensch vor Gott schuldlos sei, und somit auch Job dieses von sich nicht sagen oder denken dürfe. Zuerst beschreibt Eliphas ausführlich die Art und Weise, in welcher ihm die Erscheinung geworden sei, um dadurch ihre Wichtigkeit anzudeuten und Job's Aufmerksamkeit auf ihre Aussprüche zu spannen. דְּבַר (Wort) ist eben die nachher angeführte Rede jener nächtlichen Erscheinung. יָגִיב (es stahl sich zu mir) drückt das Unvermuthete und Geheimnißvolle der Erscheinungsweise aus. שִׁמְרִי (nur noch 26, 14. vorkommend) wird schon von den alten Uebersetzern verschiedenartig übersetzt (Chald. קִצְרָ [etwas], Syr. et Ar. أَصْغَرَ, اَلْأَهْ [ein wenig]), am richtigsten offenbar von der

Bulg. mit susurrus; dafür spricht das arab. شَبَّص [festinanter locutus est] und das äthiop. ስብ: (sonus continuus, susurrus), so wie auch der Gegensatz von שִׁמְרִי und רִעַם 26, 14.; שִׁמְרִי ist also eine schnell verhallende, leise, flüsternde Rede, und bezeichnet hier das geheimnißvolle, gleichsam wehende Sprechen der Erscheinung. Etwas anstößig könnte bei dieser Auffassung das מְנַהֵר scheinen. Allein es ist nur דְּבַר personificirt und der Schall des Wortes von dem Worte ausgehend gedacht. מְנַהֵר aber ist nur Wiederauflösung des מְנַהֵר in seine ursprünglichere Gestalt, wird übrigens bloß von Dichtern gebraucht (Ewald, Lehrb. § 263 b.).

13. Die Zeit, wo dem Eliphas die Erscheinung sich zeigte, war die mitternächtliche. — שִׁמְרִים sind eigentlich die sich durcheinanderschlingenden Aeste und Zweige eines Baumes, dann tropisch: verworrene, sich durchkreuzende Gedanken. מִן bezeichnet den Ursprung derselben; sie sind hervorgegangen aus Gesichtern oder aus Traumerscheinungen der Nacht, auf welche sie sich bezogen, um etwa ihre Bedeutung zu ergründen; und zwar zur Zeit, wo tiefer Schlaf auf die Menschen fiel, d. h. in tiefster Nacht, zur Zeit der Mitternacht. Während also Eliphas über vorherige nächtliche Gesichte nachdachte, zeigte sich ihm ein neues, von dem er nun reden will.

14. 15. Schon die vorige Bemerkung deutet darauf hin, daß ihm die Erscheinung auf eine schauerliche Weise nahe gekommen sei, wie überhaupt

16. Es stund, ich kannte nicht sein Ausseh'n,
Vor meinen Augen ein Gebilde,
Ein Säufeln hörte ich und eine Stimme:
17. Ist denn ein Mensch vor Gott gerecht,
Vor seinem Schöpfer rein ein Mann?

Visionen, selbst wahrhaft prophetische, diejenigen, welchen sie zu Theil werden, oft in großen Schrecken versetzen (Nicht. 13, 22. Jes. 6, 5. Dan. 10, 8.). Dieses schauerliche Nahen der Erscheinung beschreibt er nun etwas näher. Zuerst wurde er von Furcht und Zittern befallen und ganz mit Schrecken erfüllt. Bei הִפְתִּיר ist entweder $\text{בָּהֶ$ Subj. oder das, was er im Augenblick selbst noch nicht kennt, die nahende Erscheinung. ב (Menge) ist hier emphatisch s. v. a. alle, alle seine Gebeine, d. h. er durch und durch, wurde in Schrecken versetzt. Dann fühlte er das Wehen eines Windes über sein Gesicht hin, wie dergleichen auch sonst außerordentlichen Erscheinungen voranzugehen pflegte (1 Kön. 19, 11. 12.), und dadurch vermehrte sich noch sein Schrecken. רַחַק ist nicht der dem Eliphaz erscheinende gute (Sa, Menoch.) oder böse (Sanct., Corder.) Geist, sondern das die Erscheinung ankündigende Windeswehen (Tirin.), wie schon יָהֲלֵךְ deutlich genug zeigt; der רַחַק ging an seinem Angesicht vorüber, die Erscheinung aber blieb vor demselben stehen. סָמַר (schaudern, starren) steht hier im Pliel mit intensiver Bedeutung aufstarren, sich sträuben, und שָׁעָרָה ist eine Art collect. von שָׁעַר Haar, und בָּשָׂר (Fleisch) steht für Leib. Das Starren der Haare aber ist Folge und Zeichen großen Schreckens und Entsetzens, wie Ps. 119, 120.

16. Endlich sah er eine Gestalt vor sich stehen, mit der er nichts, was die äußere Wirklichkeit darbietet, vergleichen und sie somit nicht näher beschreiben kann; daher gebraucht er die unbestimmtesten Ausdrücke. Zuerst bei יָצַמְרָה nennt er das Subject noch gar nicht, behandelt es aber als ein Mascul. und sagt, daß er es nicht kannte; dann nennt er es ganz unbestimmt הַמַּרְאֵה (Gestalt) und deutet durch beides an, daß sich die Erscheinung ihm nur in einer gewissen Zerflossenheit und aufgelöstheit darbot. Während sie vor ihm stund, hörte er ein Säufeln und eine Stimme, dieß ist ἐνδιὰ δυνάμειν s. v. a. eine säufelnde Stimme. הִפְתִּיר kann hier schon wegen שָׁמַר nicht Stillschweigen bedeuten, wie es Manche nehmen (cf. Poli synops.), sondern ist wie 1 Kön. 19, 12. sanftes Wehen und bezeichnet das hauchartige Flüstern der Rede; das beigefügte קִי aber besagt, daß dieselbe doch noch eine sicher verständliche gewesen sei.

17. Jetzt sagt Eliphaz, was ihn jene Erscheinung gelehrt, indem er die damals gehörten Worte anführt. Die erste Frage verstehen Manche so: ist etwa der Mensch gerechter als Gott? was dann natürlich eine verneinende Antwort erwartete (Vulg., Pined., Corder. al.). Allein daß solches nicht möglich sei, brauchte gewiß Eliphaz nicht erst von einer nächtlichen Erscheinung zu lernen und noch weniger Job von Eliphaz zu erfahren. Das בָּרַךְ

18. Sieh'! seinen Dienern traut er nicht,
Und seinen Boten legt er Fehler bei.

ist also nicht als Comparativpartikel, sondern als Präposition zu fassen: ist ein Mensch gerecht vor Gott, eigentlich von Gott aus, vom göttlichen Standpunkt aus betrachtet. So nehmen es schon die LXX (*μη καθαρὸς ἔσται βροτὸς ἐναντίον τοῦ κυρίου;*), die alte Vulgata (*nunquid homo coram Domino mundus erit?*). Der Araber (قَدَامُ اللَّهِ) und die angesehensten Kirchenväter, wie Augustinus, Hieronymus, Gregorius (vgl. Pineda, der übrigens nicht damit einverstanden ist), und so paßt es auch am besten für die Beweisführung des Eliphaz. Nachdem er nämlich die Leiden überhaupt als Sündenstrafen bezeichnet hat, zeigt er jetzt, daß kein Leidender und somit auch Job nicht sagen dürfe, er leide schuldlos, weil gar Niemand vor Gott schuldlos sei, womit zugleich indirect die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes im höchsten Sinne behauptet ist. Der zweite Halbvers ist nur ein steigendes Parallelglied des ersten. מִי ist fragend. מִי hat denselben Sinn wie bei מִי־לֹא und מִי־יִתְּהַר ist mit מִי־יִתְּהַר synonym. Daß übrigens dieser Ausdruck an sich vollkommen wahr sei, bedarf keiner Bemerkung; verkehrt ist nur die Folgerung, die Eliphaz in Bezug auf Job aus demselben zieht, daß nämlich sein Leiden ein durch Sünden verschuldetes sei.

18. Der vorige Ausdruck wird noch gesteigert und zugleich bewiesen. Wesen viel höherer Art als die Menschen sind nicht rein und schuldlos vor Gott. Unter den Dienern und Boten Gottes sind nicht etwa die Propheten gemeint, wie der Chaldäer (הָאֵל בְּעַבְדָּיו בְּבִרְיָא לֹא יִתְּמַיֵּךְ), oder die Gerechten überhaupt, wie Jarchi will (הַצְדִּיקִים), sondern ganz andere und höhere Wesen als die Menschen; denn B. 19. redet von den Menschen überhaupt und stellt sie ganz allgemein zu den Dienern und Boten in den Gegensatz des Niedern zum Höhern. Unter diesen höhern Wesen denken aber viele Ausleger nicht die guten, sondern die gefallenen Engel und verstehen unter מַלְאָכָה eben ihren Fall (Greg., Chrys., Sa, Mar., Corder. al.). Allein die gefallenen Engel könnten doch nicht geradezu Gottes Diener und Boten genannt werden, abgesehen davon, daß bei dieser Auffassung der Stelle nur die sehr nahe liegende Möglichkeit, nicht aber die schlechthinige Wirklichkeit der allgemeinen Sündhaftigkeit behauptet, und in sofern der vorausgehende Ausdruck wieder abgeschwächt würde. Die Diener und Boten Gottes sind also unzweifelhaft die guten Engel (Olympiod. in cat., gloss. interlin.). מִי־לֹא mit ב ist eigentlich: einem trauen, glauben, und daher synecdochisch auch s. v. a. für tabellos, vollkommen halten oder erklären, und diese letztere Bedeutung hat es hier nach Maassgabe des parallelen zweiten Halbverses. — מַלְאָכָה ist ein *ἀπ. λεγ.*, dessen Ableitung nicht ganz sicher ist. Die alten Uebersetzer nehmen es ziemlich einstimmig in der Bedeutung: Verkehrtheit, Fehler (LXX: σκολιόν, Vulg.: pravitas, Chald.: iniquitas, Syr.: stupor), die auch der Zusammenhang fordert, und die es auch sehr gut haben kann, man mag es mit den

19. Geschweige den Bewohnern Lehm'ner Hütten,
Die nur auf Staub gegründet sind,
Und die zertrümmert werden, wie vor Motten.

meisten neuern Auslegern von לִּחְיָה (thöricht sein), oder mit andern von $\text{לִּחַת} = \text{לח}$ (verderben), oder von $\text{לִּחַי} = \text{לח}$ (irren, fehlen) abgeleitet denken (cf. Schult., Michael. *suppl. ad Lex. hebr.* p. 537.). בַּשָּׁמַיִם mit ב ist dann „auflegen“, und „einem Fehler oder Gebrechen auflegen“ ist von Seite Gottes s. v. a. solche an ihm entdecken, ihn nicht tabellos finden. Nun fragt sich aber, in wiefern dieses bei den guten Engeln der Fall sei. Schon Olympiodarus (Nicet. *cat. graec. Patr.*) sagt: *τρεπιτης γαρ φύσεως και αυτοι και οσον προς την του Θεου ακριβειαν, ουδε αυτοι οι γνησιοι δουλοι αυτου και λειτουργοι, εν πασι το πιστον και βεβαιον εχουσι.* Also ihr vor Gott immerhin unvollkommenes und veränderliches Wesen, wonach sie wenigstens ursprünglich des Bösen wie des Guten fähig waren, läßt sie vor Gott mangelhaft und tadelhaft erscheinen. Sofern nun freilich der Fall eines Theiles der Engel diese ihre Tadelhaftigkeit am auffallendsten bewiesen, mag wohl auch an denselben gedacht sein, nur nicht so, daß die בְּכַרְרֵי und בְּלִצְנֵי geradezu die bösen Engel wären.

19. Jetzt wird aus dem Vorigen die Folgerung gezogen. Was für die Engel zu hoch ist, völlige Tadellosigkeit vor Gott, ist es natürlich um so mehr für die niedrigen Menschen. — קָטָן steht hier wie sonst בְּקָטָן nach negativen Sätzen: um wie viel weniger (Ewald, *Lehrb.* § 341 c.), und der Verbalbegriff: schuldlos, tabellos sein, ist aus dem Vorherigen zu ergänzen. Bewohner von Lehmhäusern werden die Menschen genannt im Gegensatz zu den höhern Geistern, und es wird dadurch auf ihre Niedrigkeit und Dinsälligkeit hingewiesen. Unter den Lehmhäusern oder Lehmhütten ist nämlich mit Rücksicht auf Genes. 2, 7. 3, 19. der menschliche Leib gemeint, der auch im Buch der Weisheit als das irdische, den Geist beschwerende Zelt (*βριθευ το γεωδες σκηνος νουν πολυφροντιδα.* 9, 15.), und vom Apostel als unser irdisches Wohnzelt (*η επιγειος ημων οικια του σκηνους* 2 Kor. 5, 1.) bezeichnet wird. Lehmhütten sind schon an sich etwas Niedriges, Schwaches und Leichtzerstörbares, und um diesen Begriff noch zu steigern, wird ihnen hier der leicht verfliegende Staub zum Fundament gegeben. Daher findet auch Statt, was der zweite Halbvers sagt: sie werden zerstört so unvermerkt, leicht und schnell, wie Kleider durch Mottenfraß. Bei יִרְבְּצוּן ist das Subject aus dem Verbum selbst als Participium zu ergänzen und der Verbalbegriff passiv zu fassen: die Zerstörenden zerstören sie, d. h. man zerstört sie s. v. a. sie werden zerstört; diese Redeweise ist im Hebräischen nicht selten und im Chaldäischen häufig, z. B. Jes. 24, 16. Jer. 31, 4. Ezech. 19, 8. 11. — בְּכַרְרֵי nehmen die semitischen Uebersetzungen in der Bedeutung vor: sie werden verzehrt vor den Motten, nämlich als Speise vor ihnen daliegend, ihnen gleichsam vorgeworfen. Dieß ist unstreitig das Richtige; nur ist der Ausdruck bloß gleich-

20. Vom Morgen bis zum Abend werden sie zerschlagen,
Und gehen unvermerkt beständig unter.

21. Wird nicht ihr Vorzug weggerafft mit ihnen?

nisweise zu verstehen, und der Vergleichungspunkt ist die unvermerkte und schnelle Zerstörung, daher auch die Uebersetzung der Vulgata: *Consumentur velut a tinea* dem Sinne nach ganz richtig. Unter der Metapher die menschliche Sündhaftigkeit und Sünde, und unter מַחֲרֵבֵימָוֶה die Verheerungen derselben in der Menschheit zu verstehen (Thom., Corder.), paßt nicht zur Beweisführung des Eliphas, die hier folgenden Verlauf nimmt: Die Engel sind nicht tabellos vor Gott; um so weniger die Menschen, denn sie sind viel schwächer und niedriger als jene. Beweis ihrer Niedrigkeit und Schwäche ist ihre erdenhafte Substanz und ihre Hinfälligkeit, und diese muß sofort näher beschrieben werden.

20. Die zweite Hälfte des vorigen Verses wird noch weiter ausgeführt und gesteigert. Vom Morgen bis zum Abend, d. h. unablässig, dauert bei ihnen das Zerschlagen- und Vernichtetwerden fort; es trifft nämlich immerfort Jemanden, bald diesen, bald jenen; und zwar ohne daß man es vermuthet oder sich viel darum kümmert. Bei מְשִׁיבֵימָוֶה ist nämlich מְשִׁיבֵי oder מְשִׁיבֵי-מָוֶה zu ergänzen, nicht aber מָוֶה (Codurc.), so daß ein Vernichtetwerden gemeint wäre, zu dem keine fremde Hand von außen mitwirkt. מְשִׁיבֵי ist chaldäisirendes Soppal für מְשִׁיבֵי (Ewald, Lehrb. § 193 c.). מָוֶה (unaufhörlich) verstärkt noch den ersten Halbvers. Die Uebersetzung der Vulgata: „in aeternum“ hat viele Ausleger veranlaßt, an den ewigen Tod, die ewige Verdammung in Folge der mangelnden Selbsterkenntniß und Buße zu denken (Thom., Pined., Tir., Menoch. al.). Allein an diese kann wegen des Zusammenhanges hier so wenig gedacht sein, als vorhin an die Sünde und ihr Verderben.

21. Jene Hinfälligkeit ist so groß, daß Niemand seines Besitzthumes und seines Daseins auch nur auf die kürzeste Zeit sicher ist. — מְשִׁיבֵי kann hier nicht wohl die Uebrigen (Vulg.: *reliqui*) bedeuten, etwa die Nachkommen derer, von welchen der vorige Vers redet, und die das gleiche Schicksal mit jenen haben sollen (Lyr., Corder.), oder die Frommen, die zwar auch sterben, aber nicht in Thorheit und Sünde, wie die Bösen (Greg. M., Gloss. interlin.); beides ist, vom Zusammenhange abgesehen, schon wegen des מָוֶה (mit ihnen) unstatthaft. Auch die Bedeutung „Bogenschnur, Zeltstreck“, so daß das Sterben mit dem Wegreißen der Sehne vom Bogen oder dem Abbrechen des Zeltes verglichen wäre (Mich., Umbr., Hirzel), kann מְשִׁיבֵי an unserer Stelle nicht wohl haben, weil in diesem Falle nur abschwächend noch einmal dasselbe, was unmittelbar vorher, gesagt würde. מְשִׁיבֵי ist daher hier ohne Zweifel Vorzug im Allgemeinen, und bezeichnet Alles, was dem Menschen überhaupt irdischen Vorzug verleiht; also nicht etwa bloß Körperstärke (Chald.), oder Glücksgüter (Aben Esra), oder Ehre und Ansehen (cf. Poli synops.),

Und sterben sie nicht ohne Weisheit?

sondern all dieses zusammen (cf. Rosenm.), und er sagt: all dieses ist nie der Menschen sicheres Eigenthum; es wird weggerafft mit ihnen (כַּאֲשֶׁר), und hat so unsicheren Bestand wie sie selbst. Und sie sterben nicht in Weisheit, d. h. ohne die Weisheit erlangt zu haben, kurzsichtig und thöricht bleibend bis an's End, welches auch zu früh eintritt, als daß sie in so kurzer Zeit zum vollen Besitz der Weisheit gelangen könnten.

Die letzten vier Verse (18—21.) werden zwar von vielen Auslegern nicht mehr als Rede der nächtlichen Erscheinung angesehen (cf. Schult., Pined.), aber sicher mit Unrecht. Denn der Inhalt des 18ten Verses bedurfte gewiß noch mehr als der 17te einer großen Auctorität, wenn er geglaubt werden sollte. Vom 18ten Vers können aber die folgenden nicht getrennt und als Aussprüche eines anderen Subjectes angesehen werden.

Ob nun die Erscheinung, auf die sich Eliphas beruft, eine wirkliche Thatsache oder bloße Erdichtung sei, und ob im ersten Falle sie von Gott oder von einem bösen Geist herrühre, und das dem Eliphas erscheinende Wesen ein Engel oder ein Dämon gewesen sei, ist von ältern und neuern Auslegern verschiedenartig besprochen und entschieden worden. An eine bloße Erdichtung (Lyr., Isid. Clar.) kann jedoch nicht wohl gedacht werden. Denn daß Eliphas seine eigenen Meinungen und Ueberzeugungen auf eine so freche Weise mit höherer Auctorität zu umkleiden und für untrügliche Aussprüche der höchsten Weisheit auszugeben gewagt haben würde, wenn er vom Gegentheil überzeugt gewesen wäre, stimmt nicht mit seinem sonstigen Charakter überein, der überall den größten sittlich-religiösen Ernst und Eifer zeigt und an wohl überlegte absichtliche Täuschung nicht denken läßt. Eben dieser Charakter verbietet auch die Annahme, daß Eliphas sich dämonischen Illusionen hingeeben und sie für höhere Offenbarungen gehalten und ausgegeben habe (cf. Pined.), wobei noch in Betracht kommt, daß die Aussprüche der Erscheinung durchweg die reinste vollste Wahrheit enthalten, und nur die Anwendung, die Eliphas von denselben auf Job's Lage macht, eine verkehrte ist. So scheint also nur noch die Annahme einer *revelatio divinitus facta* (Menoch.) übrig zu bleiben, für die auch die Mehrzahl der Ausleger sich entscheidet, und die immerhin den berührten Ansichten gegenüber den Vorzug verdienen mag. Allein ohne Bedenklichkeiten ist sie doch auch nicht. Denn als eine wahrhaft göttliche und prophetische Offenbarung wird die Sache durch kein einziges in der ganzen Beschreibung vorkommendes Moment sicher und entscheidend bezeichnet, und es ist nicht wahrscheinlich, daß der Verf. unseres Buches einen außerhalb der Theokratie stehenden, den Job durchaus unrichtig beurtheilenden und deshalb von Gott geladelten (42, 7.) Themaniten auf die Stufe eines wahren Propheten erheben wolle. Weit wahrscheinlicher ist wohl, daß er denselben als

V. 1. So rufe doch, ob einer dich erhöre!

An welchen von den Heil'gen wirst du wohl dich wenden?

einen Mann schildern wolle, der im Ernste religiösen Nachdenkens und Betrachtens zuweilen in eine Art von Ekstase oder Hellssehen verfiel, und dann, was er in solchen Zuständen zu vernehmen pflegte, für eine höhere Unterweisung und somit für weit wichtiger und zuverlässiger als irgend welche menschliche Belehrung ansah. Im gegebenen Falle will Eliphas dann auch dem Job eine solche höhere, für ihn besonders wichtige Mittheilung zur reiflichen Erwägung vorhalten, damit er durch sie über die wahre Ursache und Bedeutung seines Leidens sich gehörig orientiren könne.

1. Die richtige Auffassung dieses Verses, der an sich sehr verschiedener Deutungen fähig ist (nach Pineda's Ausdruck giebt es von ihm tot interpretationes, quod interpretum capita), läßt sich nur aus der sorgfältigen Beobachtung des Zusammenhanges erzielen. Dieser aber ist folgender: Im Bisherigen hat Eliphas dem Job zuletzt noch mit den Worten einer außerordentlichen Erscheinung bewiesen, daß er mit Recht leide, und im Nachfolgenden beschäftigt er sich wieder mit dem Beweise, daß und wie nur den Gottlosen Leiden und Unglück treffe; es muß daher wohl auch der gegenwärtige Vers einen Sinn haben, der diesen Beweis unterstützt. Das aber ist der Fall, wenn man ihn als eine derbe Aufforderung ansieht, daß Job nur einen Engel zu seinem Sachwalter gegen die Aussagen des Eliphas aufrufen möge, es werde sicher vergeblich sein. Und diese Auffassung wird durch die Textesworte nicht nur nicht schwierig gemacht, sondern sogar nahe gelegt. אֱלֹהִים nämlich können hier nicht etwa heilige Menschen, sondern nur höhere Geister oder Engel sein, die auch sonst öfters אֱלֹהִים genannt werden; z. B. Job 15, 15. Zach. 14, 5. Dan. 8, 13. Denn da Eliphas sich auf eine höhere Belehrung berufen und die Menschen ohne Ausnahme für sündhaft erklärt hat, kann er den Job nicht mehr an bloße Menschen weisen wollen, um bei ihnen Widerlegungsgründe gegen obige Aussprüche zu suchen. Bei אֱלֹהִים ist das Object aus dem zweiten Halbvers zu ergänzen: rufe sc. einen von den Engeln, ob einer antworte; das Antworten aber ist hier, wie z. B. 1 Sam. 17, 39. s. v. a. die Bitte erhören und sofort helfen, beistehen; nämlich gegen die Behauptung des Eliphas Beistand leisten, sie widerlegen. Der zweite Halbvers hebt dann das Vergebliche solchen Rufens hervor. „An welchen wirst du wohl dich wenden?“ will sagen: bei welchem immer du es versuchen wirst, wird es vergeblich sein. Eliphas will also sagen: wenn Job der eben vorgetragenen höhern Belehrung nicht glauben wolle, so möge er sich nur selbst an einen der Engel wenden, um von ihm das Gegentheil als Wahrheit zu vernehmen; dieser Versuch werde sich bald als vergeblich erweisen, kein Engel werde und könne sich seiner gegen Eliphas annehmen.

2. Denn sieh' den Thoren bringt der Unmuth um,
Den Unverständ'gen tödtet böser Eifer.
3. Ich sah einst einen Thoren Wurzeln schlagen,
Und plötzlich mußt' ich seiner Wohnung fluchen.
4. Es waren seine Söhne fern vom Heile,
Und wurden rettungslos zermalmt im Thore.

2. Mit בַּי wird der Grund des Vorigen, daß nämlich kein Engel sich der Sache Job's annehmen könne, eingeführt. Es ist allgemeine Regel, sagt Eliphas, daß der Lasterhafte, wenn ihn einmal die Strafe ereilt, keine Hilfe erfahren kann, so lang er nicht seine Sünden anerkennt und an Besserung denkt, sondern in Gram und Verdruß über sein Schicksal untergeht. So muß auch Job's Verdruß und bittere Klage über die höhere Fügung nur zu seinem Verderben gereichen, und kein Engel kann ihn in Schutz nehmen und von der Schuld freisprechen, so lang er von solchem Benehmen nicht abläßt. אִיִּי (Thor) ist hier mit Rücksicht auf Job's Rede gewählt, die dem Eliphas eine thörichte ist, thöricht nämlich im moralisch-praktischen Sinne, also verwerflich und sündhaft. בְּיָדָא bei אִיִּי ist nach aramäischer Weise Zeichen des Accusativs, und בְּתָרָא (der Einfältige) im nämlichen Sinne gebraucht, wie אִיִּי . בְּעַזְבָּא ist hier der Gram und Unmuth über das eigene, obwohl verdiente, Mißgeschick, und קִנְיָא das bittere, zornige Eifern gegen dasselbe. Solches ist Zeichen der Thorheit und zum Verderben führend; denn der Unmuth (בְּעַזְבָּא) wohnt im Herzen der Thoren (Koh. 7, 9.) und der böse Eifer (קִנְיָא) ist Fäulniß in den Gebeinen (Sprw. 14, 30.).

3. Daß der vorige Satz richtig sei und kein Lasterhafter glücklich ende, weiß Eliphas aus eigenen Beobachtungen, dergleichen er jetzt eine anführt. Das אִיִּי רְאִיתִי hebt nachdrücklich hervor, daß er nicht bloß nach dem Hörensagen berichte, sondern was er mit eigenen Augen gesehen habe. אִיִּי (Thor) ist im nämlichen Sinne gebraucht, wie vorhin. Ein solcher schlug tiefe Wurzeln (הִשְׁרִישׁ), d. h. lebte in Glück und Wohlstand, denn der tiefwurzelnde, starke Baum ist Bild großen dauerhaften Glückes (Jes. 27, 6. Ps. 1, 3.). Das Verfluchen der Wohnung ist nicht als ein wirklich Statt gehabtes zu denken, sondern der Sinn ist nur: es fügte sich plötzlich so, daß man berechtigt war, sie zu verfluchen; sie wurde von Unheil und Verderben getroffen zum Beweise, daß sie sammt ihrem Besitzer verwerflich und fluchwürdig sei. קָנָה in der Bedeutung Aue (Gew., Hirzel), oder Schönheit (Vulg.: pulchritudo) ist hier weniger passend, als in der Bedeutung Wohnung (Syr., Chald., Ephr.), wo es zugleich auf die plötzlich zerstörte Wohnung anspielt, in der Job's Kinder umgekommen waren.

4. Das Unglück dieses Thoren beschränkte sich nicht auf den Verlust seines Hauses. Er kam mit seiner ganzen Familie in das äußerste Elend. Seine

5. Der Hungrige verzehrte seine Aërnte,
Sogar aus Dornen nahm er sie,
Und Durstige verschlangen sein Vermögen.

Kinder waren fern von Glück und Wohlstand; diese Bedeutung hat hier יָשַׁע , wie auch B. 11. und Ps. 12, 6. Im Thor oder beim Thor ist s. v. a. vor Gericht, denn in den geräumigen Thorplätzen wurde auch Gericht gehalten; dort also wurden sie der Schuld überführt und zur Strafe verurtheilt; diesen Sinn hat hier das Zertreten- oder Zermalmtwerden (das פָּדַח v. דָּבַח mit passiver Bedeutung). Daß die gerichtliche Verfolgung und Verurtheilung gerade eine ungerechte und unverdiente sei (Hirzel), kann Eliphas nicht sagen wollen, obwohl דָּבַח auch von solcher gebraucht wird (Sprw. 22, 22.); denn er würde damit seinen eigenen Satz, daß alles Unglück und Leiden durch Sünden verdient sei, entkräften. Es ist daher auch bei מַצִּיל nicht gerade an ein Schützen überhaupt gegen gerichtliche Verfolgung gedacht, wie es auch dem Schuldigen zu Theil zu werden pflegt, der nicht von durchaus Allen verlassen ist.

5. Dieser Thor kam überhaupt um allen Besitz. קִצְרִיר ist hier specieller Ausdruck für Nahrungsvorrath überhaupt. Der Hungrige raubte und verzehrte ihn, er wurde also schnell und gänzlich aufgezehrt. Und sogar aus Dornen nahm er ihn, d. h. kein Dorngehäg sicherte die Aërnte genugsam; sie wurde ungeachtet aller Umzäunung weggenommen. — מִצְבָּרִים aus Dornen bezieht sich auf die Sitte, Landgüter und besonders Weinberge gegen Diebe und wilde Thiere zu umzäunen. Das Unglück wurde dadurch noch schmerzlicher, daß die gewöhnlichen Vorkehrungen es nicht verhüten konnten, und daß gerade das, worauf die Erwartung am meisten gespannt war, die schon reife Aërnte, verloren ging. — יָדַר ist dann adverbial = יָדַר „sogar“ (Hirzel). Weil jedoch hauptsächlich nur Weinberge umzäunt wurden, so könnte unter מִצְבָּרִים (das aus der Umzäunung) auch der Ertrag der Weinberge gemeint sein und — יָדַר hätte dann seine gewöhnliche Bedeutung, und der Sinn wäre: zu diesem hin, mit diesem noch nicht zufrieden, nahm er auch die Fruchtärnte. Im zweiten Halbvers ist die Bedeutung von צִמְאֵם unsicher. Die alten Uebersetzer geben es mit „durstig“, und dafür spricht sowohl der Parallelismus als das Verbum צִמְאָה , welches das Lechzen des Durstigen bezeichnet. Mögen sie nun צִמְאֵם gelesen oder das Wort wirklich die Bedeutung durstig gehabt haben; ihre Erklärung ist jedenfalls die natürlichste und einfachste. Ob aber die Hungrigen und Durstigen gerade solche seien, die von dem Thoren früher bedrückt und mißhandelt worden (Ew., Hirzel), muß wohl dahingestellt bleiben. — Etwas hart und gekünstelt wird die Auffassung der Stelle, wenn man צִמְאֵם in der Bedeutung Schlinge nimmt: „es schnappte die Schlinge (des Räubers) nach ihrer Habe“ (Hirzel), während der Chaldäer geradezu Räuber ($\text{לְסַמְיָסִיךְ} = \text{λῆσται}$) daraus macht. Das Suff. in הֵלֵם bezieht sich auf den אֲרִיִּל sammt den Seinigen.

6. Denn nicht geht aus dem Staub das Unheil auf,
Nicht aus dem Boden sproßt das Ungemach;
7. Es wird vielmehr der Mensch zum Ungemach geboren,
So wie zum hohen Flug des Blizes Söhne.

6. 7. Das Unglück dieses Thoren war aber ein verschuldetes. Zum Beweise dessen behauptet jetzt Eliphas allgemein, daß Unglück und Elend nicht etwa in Folge eines Naturgesetzes oder wie eine Naturnothwendigkeit die Menschen treffe, sondern nur in Folge von Verschuldungen über sie komme, daß aber ein starker natürlicher Hang sie zur Schuld hinziehe, dem sie regelmäßig nicht widerstehen, so daß die Schuld und dann auch die Strafe bei ihnen so regelmäßig und gewissermaßen so natürlich sei, wie bei Raubvögeln der hohe Flug. Daß das Unheil nicht aus dem Boden aufwachse, will nur sagen, daß es nicht in der äußern Natur und ihren Gesetzen seinen Grund habe und nicht mit Naturnothwendigkeit erfolge, sondern daß der Mensch selbst sein Urheber sei; die Worte aber: er wird zum Ungemach geboren, wollen nicht seine eigentliche Bestimmung angeben, sondern nur sagen, daß er von Natur aus eine solche Neigung zum Bösen habe, daß er es eben ausübe und dadurch Ungemach sich zuziehe. Das ׀ bei בְּבָרִיךְ dient zur Vergleichung, wie in sprüchwörtlichen Redensarten häufig: und so auch ׀ ebenso wie, gleichwie. — ׀ bedeutet Flamme und Blitz (Ges. u., Thesaur., Meier, Wurzelw.). „Söhne der Flamme“ wären Feuerfunken (so schon ׀, Kalbag, und viele christl. Ausleger, cf. Poli synops.), und ihr Aufsteigen in Folge ihrer spezifischen Leichtigkeit würde das Sündigen der Menschen in Folge ihrer bösen Neigung veranschaulichen. „Söhne des Blizes“ aber wäre eine bildliche Bezeichnung der Raubvögel, die wegen ihres schnellen Fluges so genannt würden (so die alten Uebersetzer mit Ausnahme des Chaldäers und die Mehrzahl der Ausleger, cf. Pineda, Corder.), und ihr Hochfliegen in Folge ihrer eigenthümlichen Natur würde ebenfalls dieselbe Sache veranschaulichen, wie nach der vorigen Auffassung das Aufsteigen der Feuerfunken. Daß aber diese zu solcher Veranschaulichung nicht ganz passen, leuchtet ein; denn ihr Aufsteigen ist schlechthinige Naturnothwendigkeit, und kann unter den gegebenen Umständen, wo es Statt findet, gar nicht unterbleiben. Auch könnte vom Aufsteigen der Feuerfunken nicht wohl בְּבָרִיךְ gebraucht werden. Um so treffender dagegen dient zu solcher Veranschaulichung der hohe Flug der Raubvögel; er findet Statt in Folge ihres natürlichen Instinktes, aber nicht mit Naturnothwendigkeit; er steht in ihrer Macht und kann auch unterbleiben. Gleichwie nun aber sie ihrem Instinkte folgen, so die Menschen der bösen Neigung, wodurch sie sich Ungemach und Elend zuziehen, und sind daher zu diesem geboren, wie jene zum Hochfliegen. Die Bemerkung Stichel's (das Buch Hiob 10. 1842. S. 128), „es liege kein Beispiel vor, daß בְּבָרִיךְ die Aehnlichkeit, Gleichheit mit dem Begriffe des beigefügten Genitivs ausdrücke“, erinnert sogleich an die Söhne des Donners (Mark. 3, 17.), wo dieses

8. Doch ich, zum Höchsten nehm' ich meine Zuflucht,
Und Gott vertrau' ich meine Sache an,
9. Der Großes thut, nicht zu erforschen,
Und Wunderbares ohne Zahl;
10. Der Regen sendet auf die Erde,
Und Wasser gießet auf die Tristen.

doch der Fall ist, so wie z. B. auch in dem arabischen Ausdruck: Töchter des Feuers (بَنَاتُ النَّارِ) für Brennesseln. בָּרַי im Anfang des sechsten Verses coordinirt diesen dem zweiten Verse, von welchem B. 3—5. nur untergeordnete Erweiterung und Nachweisung sind; das בָּרַי dagegen B. 7. ist nach vorausgegangener Negation adversativ gebraucht: sondern. — יִיְהוָה ist nur chaldäisirende Schreibweise für יְהוָה (vgl. Winer, Grammatik des bibl. und targum. Chaldäismus S. 14.).

8. Eliphas sagt jetzt, was er in Job's Lage thun würde, und was somit Job zu thun habe, wenn er sich eine bessere Lage verschaffen wolle; er würde zu Gott sich wenden und bei ihm Schutz und Hilfe suchen, statt über seine Fügungen zu klagen. אֶל־יְהוָה ist wie 1, 11. emphatische Adversativpartikel. אֶל־יְהוָה mit לָּ oder אֶל־יְהוָה heißt sich bittend an einen wenden, zu einem seine Zuflucht nehmen. — דְּבַר־יְהוָה ist wie sonst auch דְּבַר, die Angelegenheit, das Anliegen, und אֶל־יְהוָה mit שִׁים heißt überlassen, anempfehlen. Sofern aber ein solches Benehmen gegen Gott nicht möglich ist ohne volles Vertrauen auf seine Macht und Güte, enthält der Vers zugleich die Bethuerung solchen Vertrauens von Seite des Eliphas und damit indirect eine dringende Ermahnung an Job zu eben demselben als der ersten und unerläßlichsten Bedingung, Hilfe von Gott zu erhalten.

9. Jetzt nennt Eliphas den Grund des vorerwähnten Vertrauens auf Gott und des Zufluchtsuchens bei ihm. Er liegt darin, daß Gott allein unbeschränkte Macht hat und kraft derselben überall zu helfen vermag; aber auch eben so große Güte zeigt und darum auch immer zu helfen geneigt ist, sobald man sich an ihn wendet. Diese Macht und Güte Gottes beschreibt er B. 9—16., im neunten Vers zuerst noch ganz allgemein und unbestimmt. Das Große (גְּדוֹלוֹתָ) und Wunderbare (נִפְיֹתָיו) sind eben die Wunder seiner Allmacht und Güte; sie sind unerforschlich (אֵיךְ יִתְקַר), d. h. von solcher Beschaffenheit, daß sie alle menschlichen Begriffe und Fassungskräfte übersteigen; und ohne Zahl (אֵיךְ מִסְפָּרָה), d. h. ihrer Menge nach so viel wie unendlich, so daß Niemand sie zu zählen im Stande wäre. Durch beides wird im Voraus angedeutet, daß die nachfolgende specialisirende Beschreibung von dem Vielen und Großen nur Weniges und Kleines zu berühren vermöge.

10. Der vorige Vers wird nun specialisirt und von den großen, wunderbaren Dingen beispielsweise einige namhaft gemacht. In Betreff der äußern

11. Er bringt die Niedern hoch empor,
Und Trauernde erheben sich zum Glück.
12. Die Pläne der Verschmitzten läßt er scheitern,
Und nicht vollbringen ihre Hände Weises.

Natur wird die Sendung des Regens besonders hervorgehoben, weil sie in dem heißen Orient theils als kühlende Erquickung, theils als Bedingung der Fruchtbarkeit des Erdreichs als eine der größten und auffallendsten Wohlthaten Gottes erscheint, weshalb sie, wie in der Schrift (Ps. 147, 8. Jer. 14, 22.), so auch im Koran gar oft als Zeichen der göttlichen Allmacht erwähnt wird (vgl. Ambr. z. d. St.). — Der bestimmte Artikel bei הַיָּמִים dient zur „Einführung eines neuen Prädicats“ (Hirzel, Gesen. Gr. § 108. 3.). הַיָּמִים sind hier nicht Straßen und Gassen, sondern was draußen ist, nämlich außerhalb der Städte und Dörfer, also: Aecker, Wiesen, Triften, wie Ps. 144, 13.

11. In Betreff der menschlichen Verhältnisse wird mit besonderer Rücksicht auf Job's Lage die oft plötzliche Erhebung der Unglücklichen hervorgehoben, was zugleich an die Erniedrigung der Angesehenen als Gegensatz erinnert. Beides erscheint auch sonst in der Schrift nicht selten als wunderbarer Beweis göttlicher Macht und Güte (1 Sam. 2, 8. Ps. 113, 7. 8.), und ist jedenfalls sehr geeignet, jeden nicht ganz Gedankenlosen von derselben zu überzeugen. Mit עָשָׂה wird die Participialconstruction verlassen, womit vorher begonnen wurde und nachher wieder fortgeföhren wird; עָשָׂה ist von עָשָׂה und עָשָׂה B. 9. abhängig zu denken: er thut große Wunder u., so daß, oder dadurch, daß er hoch macht u. Die Bedeutung: es ist ihm zu stellen s. v. a. er vermag zu stellen (Hirzel), kann der Ausdruck so ohne alle weitere Nebenbestimmung hier nicht wohl haben. — עָשָׂה sind eigentlich Schwarze, dann Trauernde; entweder weil die Trauerkleider schwarz oder schwärzlich zu sein pflegten, was zwar in keiner alttestamentlichen Stelle ausdrücklich bemerkt, aber daraus wahrscheinlich wird, daß spätere Rabbiner es geradezu versichern (vgl. Dukes, Rabbinische Blumenlese S. 252), und daß schon Sameas bei Josephus unter Anderm sagt: jeder Angeklagte (vergleichen in Trauerkleidern zu erscheinen pflegten) erscheine vor Gericht $\text{κόμην τε ἐπιτρέψας καὶ ἔσθητα μέλαιναν ἐνδεδυμένος}$ (Antiqq. XIV. 9, 4.), und daß die Trauerkleider auch bei den Griechen und Römern (Winer, Realw. II. 415), und zum Theil auch bei den Arabern (Aschbach, Geschichte der Omajaden. II. 130) schwarz waren; oder weil עָשָׂה überhaupt schon den unreinlichen schmutzigen Anzug der Trauernden bezeichnete. Die Trauernden sind aber hier solche, die über ihr Unglück und Elend trauern. Sie kommen hoch bis zur עָשָׂה , dieß ist hier Glück, Heil, und steht im Accus., welchen עָשָׂה (sich erheben, hochkommen) als Verbum der Bewegung zu sich nehmen kann.

12—14. Die göttliche Macht zeigt sich besonders noch darin, daß keine Klugheit und List der Menschen ihr Einhalt thun kann, wenn sie einmal etwas der erwähnten Art beschlossen hat, daß vielmehr etwaiges Widerstreben nur

13. Er fängt die Weisen selbst in ihrer List,
Und der Verschlag'nen Rath wird übereilt;
14. Am Tage stoßen sie auf Finsterniß,
Und tappen wie bei Nacht im Doppellicht;
15. Er rettet von dem Schwert aus ihrem Munde,
Und von des Starken Hand den Armen,
16. Damit dem Schwachen Hoffnung werde,
Und ihren Mund die Bosheit schliesse.

zum Verderben der Widerstrebenden gereicht. פָּרַר von פָּרַר (trennen, brechen) ist hier auflösen, vereiteln. תִּשְׁפֹּת ist nach Schultens, Umbreit, Hirzel u. A. mit שׁ etymologisch verwandt und bezeichnet eigentlich das Seiende, das Wirkliche im Gegensatz zu אֵינֶנּוּ, welches mit אֵינֶנּוּ zusammenhängt und eigentlich das Nichtige bedeutet. An den Begriff des Seienden schliesse sich der des wahrhaft Seienden, der Wahrheit, und an diesen wieder der Begriff der Weisheit und sofort der Begriff von Hilfe und Heil, die von der Weisheit ausgehen. Weit natürlicher und ungekünstelter ist jedoch die Ableitung des Wortes von יָצָה (fest sein), תִּשְׁפֹּת ist dann zunächst Festigkeit, und tropisch innere Festigkeit, Besonnenheit, Ueberlegung, woran sich von selbst die Bedeutung der Einsicht und Weisheit anschliesst (vgl. Meier, Wurzelw.). Er sagt also: ihre Hände vollbringen nichts Ueberlegtes; oder weil doch der Begriff der Weisheit sonst bei dem Worte mehr vorherrschend ist: sie bringen keinen mit Einsicht und Weisheit gefassten Plan zur Ausführung. צָרָמָם ist entweder von dem sonst nicht mehr vorkommenden צָרָם gebildet, oder von צָרָמָה mit wegklassener Femininendung (Hirzel); die Bedeutung ist jedenfalls: ihre Schlaueit, ihre Arglist; und er giebt damit zu verstehen, daß die göttliche Allmacht zugleich mit der höchsten Weisheit verbunden sei, vor welcher alle Weisheit der Weltkinder zur Thorheit werde. In diesem Sinne wird die Stelle auch 1 Cor. 3, 19. mit γέγραπται als eine Schriftstelle angeführt. נִפְתְּלוּ von פָּתַל (winden, drehen), sind eigentlich die Verdrehten, tropisch: die Verschmitzten, Arglistigen. Ihr Plan wird übereilt (נִמְהָרָה), d. h. schlecht und zu ihrem eigenen Verderben ausgeführt. Es kommt selbst so weit, daß bei ihrem Widerstreben gegen die Absichten Gottes ihre sonstige etwaige Einsicht geradezu in ihr Gegenteil umschlägt. Bei Tag treffen sie auf Finsterniß und wie bei Nacht tappen sie im Doppellicht (צִהָרִים) d. h. am hellsten Mittag, also wo Rath und Auskunft leicht zu finden wäre, finden sie's nicht mehr, sie sind mit sehenden Augen blind, zur Strafe ihres Vertrauens auf die eigene Einsicht und ihres Mißtrauens gegen die göttliche Weisheit und deren Fügungen verblendet sie Gott auf solche Weise. Dem Job ist damit andeutungsweise gesagt, daß auch ihm in Folge seiner Unzufriedenheit mit dem göttlichen Verhängniß bereits etwas Aehnliches begegne. „הוּא ist Accus. des Ortes, כְּלִילָה Accus. der Zeit“ (Hirzel).

15. 16. Eliphas kehrt wieder zum Gegenstand des 11ten Verses zurück, zu der oft wunderbaren Rettung der Leidenden durch Gott, um dann seine

17. Sieh'! Heil dem Menschen, den Gott züchtigt;
Verschmähe nicht die Strafe des Allmächtigen.

Ermahnung B. 17 desto nachdrücklicher an Job richten zu können. Der Zusammenhang mit dem unmittelbar Vorherigen ist aber desungeachtet sehr eng; gerade dadurch nämlich, daß Gott die Pläne der ihm widerstrebenden Arglistigen auf die besagte Weise vereitelt, rettet er bedrückte Arme aus ihrer Gewalt. Das Schwert aus ihrem Munde ist ihre böse Zunge, im ähnlichen Sinne, wie dieselbe auch Ps. 57, 5. ein scharfes Schwert genannt wird; gemeint sind aber hier darunter ihre Verläumdungen, Drohungen und Verabredungen zur Unterdrückung der Schwachen und Nothleidenden. Dem אֱלֹהִים steht dann אֱדָוָה gegenüber, und bezeichnet die thätliche Ausführung jener Drohungen und Verabredungen. אֲרִיִּים aber zeigt, daß Eliphaz jene Arglistigen zugleich als Mächtige denke, die eben darum um so fürchtbarer sind, und sofort die Schirmung gegen ihre Verfolgungen um so auffallender und wunderbarer. Aber gerade weil Gott auf solche Weise die Gebengten und Bedrängten gegen sie in Schutz nimmt, sollen diese nie (wie z. B. Job) die Hoffnung aufgeben; denn auch bei ihnen wird Gott, sobald seine Weisheit es für gut findet, solche Fügungen eintreten lassen, daß die Bosheit dadurch genöthigt wird, ihren Mund zu schließen. אֲרִיִּים steht für אֲרִיִּים s. v. a. אֲרִיִּים (Bosheit) mit paragogischer Verstärkung, wie Ps. 92, 15.; die Bosheit ist personificirt, sie verschließt ihren Mund, d. h. die Bösen geben dann ihre Drohungen und Anschläge auf, wenn sie dieselben durch Gottes Dazwischenkunft vereitelt und die von ihnen Verfolgten von Gott in Schutz genommen sehen. So verstopft dann Gott durch Beschirmung seiner verfolgten Verehrer, wie der Psalmist sagt, den Mund der gegen sie Lügen Redenden (Ps. 63, 12.), und die Frommen sehen's und freuen sich und jede Bosheit verschließt ihren Mund (Ps. 107, 42.).

17. Endlich wendet sich Eliphaz mit einer Ermahnung an Job. Zuerst preist er die mit Leiden Heimgesuchten glücklich und will damit dem Job sagen, daß er sich über sein Leiden vielmehr freuen als beschweren sollte. Auf die Frage warum? giebt nicht eine bestimmte Aussage, sondern die ganze Tendenz dieser Rede die Antwort: Leiden sind Sündenstrafen und insofern Mahnungen Gottes, von der Sünde abzulassen und zu ihm sich zu bekehren; und glücklich nun, wem solche Mahnungen zu Theil werden. Sie sind ein Zeichen, daß Gott des Menschen gedenke und sich seiner annehme, wie es heißt: Wen der Herr lieb hat, den züchtigt er und hat Wohlgefallen an ihm, wie ein Vater an dem Sohne (Sprw. 3, 12. vgl. Hebr. 12, 6.). Daher so gleich die Aufforderung: die Züchtigung des Allmächtigen verschmähe nicht! (vgl. Sprw. 3, 11.) Worin diese Verschmähung bestünde, sagt wieder die Tendenz der Rede, in der Vertennung nämlich, daß das Leiden Sündenstrafe sei und Besserung und Bekehrung beabsichtige. — אֲרִיִּים steht hier in der abgeleiteten Bedeutung: strafen, züchtigen, nämlich durch Leiden und Unfälle; und אֲרִיִּים ist eben eine solche Züchtigung.

18. Denn er verwundet und verbindet,
Er schlägt und seine Hände heilen.
19. In sechs Bedrängnissen wird er dich retten,
In sieben dich das Unglück nicht berühren.
20. Im Hunger wird er dich dem Tod entreißen,
Im Kriege der Gewalt des Schwertes.

18. Dieser Vers nennt nun den Grund und zugleich die Folge des Nichtverschmähens der göttlichen Züchtigung. Der Grund liegt darin, daß Gott nicht bloß straft, sondern der Strafe zur rechten Zeit auch ein Ende macht, wenn sie ihren Zweck erreicht hat. Erreichen kann sie ihn aber nicht, wenn sie verschmährt wird, und muß darum in diesem Falle fortdauern. Wenn sie dagegen nach ihrer wahren Bedeutung erkannt und dem göttlichen Willen gemäß getragen wird, so dient dieß zu ihrer baldigen Beendigung und erwirkt neuen göttlichen Segen. Und dieses ihr Ende ist dann eben die erfreuliche Folge des Nichtverschmähens und ein neuer Grund dazu. Die einzelnen Ausdrücke sind zum Theil mit Rücksicht auf Deut. 32, 39. gewählt. הַכָּוֹת steht für מַכָּה , und die Strafe ist als ein Schlagen und Verwunden, und darum dann ihre Beendigung als ein Verbinden und Heilen vorgestellt.

19. Jetzt wird noch ausführlich beschrieben, wie Gott unter der genannten Bedingung verbinde und heile. Zuerst sagt er allgemein: So oft dich alsdann ein Unglück überfallen will, wird Gott dich retten. Die Heilung wird also von der Art sein, daß nie mehr eine starke Verwundung eintreten kann. Die Zahlen sechs und sieben sind nur beispielsweise zur Bezeichnung vieler und verschiedenartiger Unfälle gebraucht, und sieben ist einfache Steigerung von sechs; er sagt also: In sechs Bedrängnissen wird er dich retten, ja in sieben wird dich das Unglück nicht berühren; und der Sinn ist: so oft auch Unfälle kommen und Andere etwa treffen mögen, du wirst ihnen nicht unterliegen. Solche Aufzählungen in ähnlichem Sinne kommen auch sonst vor; z. B. Amos 1, 3. 6. 9. 11. Sprw. 6, 16. Die Zahlen als Aufzählung der folgenden Unfälle, von denen Freiheit verheißen wird, anzusehen, geht schon deswegen nicht an, weil die Zählung derselben unsicher ist, und gleich leicht mehr und weniger als sechs oder sieben herausgebracht werden können.

20. Jetzt wird das Vorige specialisirt und eine Reihe großer Unfälle genannt, vor denen Job unter der angegebenen Bedingung sich nicht zu fürchten brauche. Zuerst Hungersnoth und Krieg. Erstere wird ihn nicht treffen, denn Gott läßt nicht hungern die Gerechten (Sprw. 10, 3.), zu denen dann Job gehören wird, sondern sättigt sie zur Zeit des Hungers (Ps. 37, 20.); und wenn Krieg ausbricht, wird er ihm nicht unterliegen, denn nur die Ruhlosen werden in die Hände des Schwertes ausgeliefert (Ps. 63, 11.). הַכָּוֹת steht hier wie das sog. praeterit. prophet. von einer gewissen Zukunft. Durch $\text{וְהָיָה$ wird das Schwert wieder personificirt, und wie ihm sonst ein Mund (1, 15. 17.)

21. Verborgen wirst du vor der Zunge Geißel sein,
Und dich nicht fürchten vor Verwüstung, wenn sie kommt;
22. Ob der Verwüstung und des Hungers wirst du lachen,
Und vor dem Wild des Landes dich nicht fürchten.
23. Denn mit des Feldes Steinen stehst du dann im Bunde,
Und Frieden hält mit dir das Wild des Feldes.

und ein Angesicht (39, 22. Lev. 26, 37. Jes. 31, 8.) beigelegt wird, so hier auch Hände, wie Ps. 63, 11. Jer. 18, 21. Ezech. 35, 5. (הָגִיר עַל-יְדֵי הָרֶבֶב).

21. Auch vor Verläumdung und Verheerung wird er sicher sein. שׂוֹט ist nicht etwa Infinit. von שׂוֹט, denn in diesem Falle wäre sicher nicht שׂוֹט, sondern wie 1, 7. 2, 2. שׂוֹט oder שׂוֹט gesagt worden (cf. Poli synops.); שׂוֹט ist, wie gewöhnlich, und wie es auch schon die alten Uebersetzer durchweg nehmen, Geißel, und die Zunge wird, wie sonst mit einem Pfeil (Jer. 9, 7.) oder Schwert (vgl. B. 16.), so hier mit einer Geißel verglichen, welche den guten Ruf verwundet. Gedacht ist aber dabei an Verläumdung und Ehrabschneidung; vor ihr, als einem der größten Uebel, welches einem eisernen Joche und ehernen Fesseln gleicht und die Gebeine zermalmt (Sir. 28, 21. 24.), wird Job verborgen sein, d. h. sie wird ihn gar nicht finden, geschweige denn verletzen. וְיִשׁוּר bildet mit שׂוֹט eine Paronomastie, ist aber nicht bloß von Ungewittern und Hagel gemeint (Schmid, Hirzel), sondern überhaupt von Unfällen, die eine Verheerung und Vernichtung irdischer Güter zur Folge haben; vor allen solchen wird Job sich nicht zu fürchten brauchen. — זֶרַח hat hier die Bedeutung: quum, wann, so oft als (Ewald, Lehrb. § 327 c.).

22. Der erste Halbvers steigert noch den vorhergehenden, daher die Wiederholung von וְיִשׁוּר, woran sich dann Specielleres anschließt. Er sagt, Job brauche sich vor Verwüstung und Hunger nicht nur nicht zu fürchten, er könne sogar darüber lachen, so völlig sicher werde er davor sein. לָחֵץ ist nur ein selteneres Wort für לָחֵץ. Thiere der Erde sind wie Thiere des Feldes B. 23. (הַיְחִית הַשָּׂדֵה) wilde Thiere, Raubthiere, welche Felder und Saaten verwüsten und Menschen anfallen; auch von ihnen soll Job nichts zu fürchten haben. Für rohe thierische Menschen, die allerdings auch mit wilden Thieren verglichen werden, kommt doch הַיְחִית הַשָּׂדֵה nie vor, und es kann hier um so weniger (mit Olymp., Philipp.) an solche gedacht werden, als sie nicht einmal gut in den Zusammenhang paßten. לֹא ist hier nicht dasselbe was לֹא, sondern involvirt zugleich eine Aufforderung: fürchte alsdann nicht!

23. Dieser Vers begründet gewissermaßen den vorigen. Hunger kann den Job nicht treffen, denn nichts wird im Stande sein, die Fruchtbarkeit seiner Ländereien zu schwächen. Was für Steine unter אֲבָבִיךָ gemeint seien, ist unter den Auslegern streitig. An Hagelsteine mit Rücksicht auf das vorausgehende וְיִשׁוּר (Hirzel) kann nicht gedacht sein wegen des beigefügten הַשָּׂדֵה; eben so wenig an Grenzsteine, deren Unverrückbarkeit durch das Bündniß mit ihnen bezeichnet wäre (Corder.); und noch weniger an den nach Ulpian in Arabien

24. Du weißt, daß Friede herrscht in deinem Zelte,
Und deine Wohnung musternd wirst du nichts vermiffen.
25. Du weißt, daß zahlreich ist dein Same,
Und deine Sproßlinge wie Gras der Erde.

üblichen Scopelismus (Sezung von Steinen in einen Acker, zum Zeichen, daß dem Behauer desselben der Tod drohe), dessen Mißlingen oder Unausführbarkeit unter dem Bündniß gemeint wäre (Pined.). Gegen beides spricht schon entscheidend der allgemeine Ausdruck: Steine des Feldes, worunter nur überhaupt Steine, wie sie auf Aekern sich zu finden pflegen, gemeint sein können. Solche sind in Fruchtfeldern, zumal im heißen Orient, ein großes Hinderniß der Fruchtbarkeit und erscheinen auch Jes. 5, 2. 2 Kön. 3, 19. Matth. 13, 5. als solches. Als solches sind sie offenbar auch hier genannt, und daß Job mit denselben im Bündnisse stehen werde, besagt, daß sie gleichsam mit seinen Absichten und mit seinem Vortheile zusammenstimmen werden, wie gute Bundesgenossen; seine Acker werden daher durch sie nicht verschlechtert, sondern so fruchtbar sein, als ob die Steine selbst noch die Fruchtbarkeit vermehren. Von wilden Thieren wird ihm auch kein Schaden zugefügt werden, denn diese werden mit ihm in einem friedlichen und freundlichen Verhältnisse stehen. וְיָשָׁן bedeutet auch: Frieden machen oder haben mit Jemanden, und somit im Hoph. in ein friedliches Verhältniß zu Jemanden gestellt sein, was im Wesentlichen denselben Sinn hat, wie wenn Hosea (2, 20.) von einem Bund des ausgewählten Volkes mit den Thieren des Feldes redet, um auszudrücken, daß es keinerlei Beschädigung von denselben erfahren werde.

24. Zu den bisherigen mehr negativen Glücksmomenten fügt Eliphas nun noch positive hinzu; zuerst Wiederkehr des verlorenen Familienwohlstandes. וְיָשָׁן steht hier emphatisch: durch Erfahrung wirst du inne werden, daß Friede s. v. a. Glück sei dein Zelt, d. h. daß dein Haus voll Glück, gleichsam lauterer Glück, sei. — וְיָשָׁן in Parallele mit וְיָשָׁן ist nicht etwa der Beideseß der Heerden (Arnh.), sondern wie B. 3. Wohnung. וְיָשָׁן bedeutet eigentlich: abweisen, das Ziel verfehlen, zunächst im physischen und dann auch im moralischen Sinne; hier im erstern s. v. a. nicht treffen, was man will und sucht; und er sagt: wenn du dein Haus, deine Besitzungen musterst, wirst du nichts vermiffen, was du wünschest.

25. Und die Freude über dieses Glück wird noch vergrößert werden durch zahlreiche Nachkommen. וְיָשָׁן, eigentlich Sproßlinge von Pflanzen und Bäumen, stehen hier tropisch für Kinder und Nachkommen wie das vorherige וְיָשָׁן, und וְיָשָׁן (wie Gras, wie Kraut) veranschaulicht sowohl die große Menge, die schon durch וְיָשָׁן ausgedrückt ist, als das frische kräftige Gedeihen derselben. Bloss die Verheißung eines üppigen Gedeihens der Saaten (Arnh.) kann schon deshalb nicht ausgesprochen sein, weil diese im Vorausgehenden bereits enthalten ist, und in diesem Falle die Vergleichung וְיָשָׁן nicht passend wäre, weil die aufspießende Saat auch selbst וְיָשָׁן ist.

26. Du kommst in reifem Alter in das Grab,
Wie sich der Garbenhause hebt zu seiner Zeit.
27. Sieh'! dieses haben wir erforscht, so ist's!
Bernimm es du und merk' es dir!

26. Und im Genuße solchen Glückes wird Job das höchste Lebensalter erreichen, was um so erfreulicher, als langes Leben überhaupt unter die ersten Wünsche der Hebräer gehörte und als ein Zeichen besonderer Gnade Gottes galt. חַבֵּט kommt nur noch 30, 2. vor und ist etymologisch nicht ganz sicher, wird daher von den Auslegern auch sehr verschiedenartig gedeutet als Ruhe, Schmerzlosigkeit, Beifallrufen, Fröhlichkeit, Ueberfluß, Greisenalter, Winter des Lebens u. (cf. Pineda, Schult.). Der zweite Halbvers verlangt den Begriff der Vollzähligkeit an Jahren, also hohes, gereiftes Alter. Denn שֶׁבַע ist der Garbenhause, und in den Worten: wie aufsteigt, d. h. aufgehäuft wird der Garbenhause, ist als Vergleichungspunkt nicht die Art des Aufhäufens, sondern die Zeit desselben gemeint, wie das beigefügte יָמַי zeigt; die rechte Zeit dazu aber (הַיָּמַי) ist dann vorhanden, wenn es nicht zu früh geschieht, wenn die Frucht erst nach erfolgter völliger Reife geerntet und in Garbenhäufen zusammengebracht wird. Soll nun Job's Todeszeit der Einsammelungszeit dieser Frucht ähnlich sein, so muß sie erfolgen, wenn er die mögliche Jahresanzahl des menschlichen Lebens zurückgelegt hat, und man nicht sagen kann, er sei vor der Zeit gestorben. Diesen Sinn bekommt aber der erste Halbvers wirklich, wenn חַבֵּט von $\text{חָבַט} = \text{כָּבַט}$ (vollenden) gebildet ist, wo es dann Vollheit, Vollzahl der Lebensjahre bedeutet (Ges. Thesaur., Hirzel), und wenn hier die Ergänzung eines Begriffes bedenklich sein sollte, so führt das arab. كَبَّر (altern) und خَلْف (Alter), so wie auch das aus dem Semitischen entlehnte koptische Khello (Greis) unmittelbar auf die Bedeutung Greisenalter (vgl. Meier, Wurzelw.). Er sagt also: Job werde dann erst nach durchlebter Vollzahl der Jahre, also im höchsten Greisenalter, in's Grab kommen.

27. In der Ueberzeugung, dem Job hochwichtige Wahrheiten gesagt zu haben, macht Eliphas zum Schlusse noch ganz besonders auf die Zuverlässigkeit derselben aufmerksam und fordert den Job auf, sie ja recht zu beachten und zu beherzigen. $\text{הִקְרַנְיָהָ$ (wir haben sie erforscht) will sagen: die ausgesprochenen Sätze seien nicht etwa augenblickliche Einfälle und unüberlegte Behauptungen, sondern das Ergebnis langer Erfahrung und reiflichen Nachdenkens, weshalb sogleich mit Nachdruck beigefügt wird: es ist so! Die communicative Rede bezieht sich zugleich auf die Genossen des Eliphas; er ist überzeugt, daß sie in gleichem Sinne gegen Job geredet haben würden, wenn er ihnen nicht zuvorgekommen wäre, und will daher das Gesagte auch in ihrem Namen ausgesprochen haben.

Antwort Job's auf die Rede des Eliphas.

Kapp. VI. VII.

Indem Job die vorige Rede des Eliphas beantwortet, läugnet er den ihm vorgeworfenen Unmuth nicht schlechthin, sondern entschuldigt ihn nur mit der Größe seiner Schmerzen, die er sogar gern mit dem Tod vertauschen möchte. Dann beschuldigt er aber seine Freunde sehr unfreundlicher Härte und förmlicher Untreue gegen ihn, weil sie, anstatt ihn zu trösten, was er doch von Freunden erwarten durfte, durch unverdiente Vorwürfe ihn nur kränkten und sofort seine Freunde zu sein völlig aufgehört haben. Daß aber ihre Untreue im höchsten Grade tadelhaft und ihre Vorwürfe wahrhaft ungerecht seien, sucht er ihnen theils durch die Bemerkung zu beweisen, daß er ja keinerlei Opfer von ihnen verlangt habe, theils durch die Forderung, ihre Beschuldigungen zu beweisen und ihm die Sünden zu nennen, durch die er sein Unglück verdient habe, was sie aber nicht vermögen. Nachdem er darauf noch nachdrücklich seine Unschuld behauptet und die Freunde zu einer gerechten leidenschaftlosen Beurtheilung seiner Person und seiner Lage aufgefordert hat, wirft er einen Blick auf das menschliche Elend überhaupt, dann auf das

Diese erste Rede des Eliphas, die für alle folgenden Reden der drei Freunde gegen Job gleichsam den Ton angiebt und auch die materielle Grundlage bildet, enthält, von der Bezugnahme auf Job abgesehen, fast nur Wahrheit. Daß alles menschliche Leiden Folge der Sünde sei, daß alle Menschen mehr oder weniger sündhaft seien, daß jeder Sünder von der verdienten Strafe ereilt werde und ihr unterliege, wenn er sich nicht bekehre, daß Besserung und Bekehrung zu Gott ihn allein vor dem Verderben bewahre und Gottes Gnade und Wohlgefallen erwerbe, sind durchaus wahre Sätze, und dabei nur die Voraussetzung unrichtig, daß jedes Unglück des Einzelnen nur Strafe für eine bestimmte Sünde desselben sei. Eben diese Voraussetzung aber macht es, daß die Beweisführung des Eliphas gegen Job, obwohl nur auf jenen Sätzen ruhend, in ihrem Ergebnisse dennoch durchaus falsch wird. Denn die Anwendung jener Sätze auf Job führt jetzt nothwendig zu einem Ergebnisse, dem der Prolog selbst auf's Bestimmteste widerspricht, indem er Job's Leiden nur als Prüfungs- und Läuterungsmittel bezeichnet, und es zeigt sich schon hier, wie im Verlaufe der Unterredungen noch oft, wie leicht und wie sehr der Mensch in Irrthum gerathe, wenn er die geheimen und verborgenen Absichten und Zwecke der göttlichen Fügungen, ohne Weiteres zu ergründen und zu bestimmen sich anmaße.

seinige insbesondere und beantwortet die Versicherungen des Eliphas hinsichtlich einer glücklichen Zukunft mit Hinweisung auf die Kürze des menschlichen Lebens und besonders auf seinen eigenen Zustand, wo bereits Alles auf ein nahes Ende hindeute und an eine ferne glückliche Zukunft gar nicht zu denken sei. Endlich richtet er die Rede geradezu an Gott und bittet, daß er ihn, da das Leben ohnehin so kurz und mit so vielen Nengsten und Bedrängnissen erfüllt sei, doch von dem jetzigen Leiden befreien oder dasselbe wenigstens mildern wolle.

VI. 1. Und es erwiderte Job und sprach:

2. O würde doch mein Unmuth abgewogen,
Und käm' zugleich mein Leiden auf die Wage!

1. 2. Weil die lat. Vulgata das Suff. bei וַיִּשָׁא objectiv und das Wort vom Zorne Gottes versteht, der den Job wegen seiner Sünden treffe (mein Zorn s. v. a. der mich treffende göttliche Zorn), und demgemäß das Wort umschreibend mit: peccata mea quibus iram merui übersetzt, so haben mit Hieronymus gar viele Ausleger, wie schon Gregorius, Beda, Thomas, Hugo u. den Vers von einem Abwägen der Sünden Job's mit seinem Leiden verstanden, so daß er besagte: dieses sei als Strafe für jene viel zu groß und stehe in gar keinem Verhältniß zu ihnen. Allein וַיִּשָׁא ist hier augenfällig in der Bedeutung: Unmuth, Verdruß, mit Rücksicht auf 5, 2. gewählt, wo Eliphas dem Job solchen indirect vorwarf. So nehmen es schon die LXX, der Chaldäer, Syrer und Araber, die griechischen Kirchenväter (Nicet. cat.) und manche spätere Ausleger, die sich sonst an die Vulgata halten (Sanct., Pined., Calm.). Dieß ist auch unstreitig am ungezwungensten und passendsten. Er sagt also: wenn mein Unmuth und Unwille einerseits und mein Leiden andererseits gegen einander abgewogen würden, der erstere würde in Vergleich mit letzterem leicht, und ich nicht als ungeduldig, sondern vielmehr noch als geduldig erscheinen. וְיָבִיחַ drückt hier (wie لَوْ) zugleich den Wunsch aus, daß das Abwägen, was freilich nicht möglich ist, doch möchte Statt finden können, und der Infinit. יִשָּׂא drückt die Festigkeit des Wunsches nach einem solchen Abwägen aus. הַיָּסָר ist hier und 30, 13. dasselbe was הַיָּסָר B. 30. (Unglück, Unheil) und bezeichnet das Leiden Job's; es ist von הָיָה oder הוּיָהוּ (Masor.) gebildet, was im Niph. auch confici (Dan. 2, 1. 8, 27.), und im Arab. (هوي herabfallen) oft das unvermuthete Eintreffen eines Unglücks bedeutet. Bei יִשָּׂא ist das Subject unbestimmt und mit dem Partic. das Verb. selbst zu ergänzen, ähnlich wie 4, 19., so daß das יִשָּׂא die Stelle des Passivums vertritt. יָבִיחַ nehmen Manche in der Bedeutung „ganz“, das hieße: nach sei-

3. Denn jetzt ist's schwerer als der Sand des Meeres,
Deshwegen wurden meine Worte heftig.
4. Denn in mir stecken des Allmächt'gen Pfeile,
Ihr Gift trinkt meine Lebenskraft,
Und Gottes Schrecknisse bekriegen mich.

nem ganzen Umfang und Gewicht (Schult., Rosenm.); allein die Bedeutung „zugleich“, nämlich zugleich mit dem gegenüberliegenden Gewichte ist zum Begriff des Wägens weit passender; und so nehmen es auch die LXX und die alten semitischen Uebersetzungen.

3. Der erste Halbvers giebt den Grund des vorigen Wunsches an, und der zweite entschuldigt damit Job's Klagen. Bei רָבָה wird häufig שָׁרָה als Subject gedacht, weil רָבָה als Femininum dazu nicht paßt, und der Sinn ist dann: Mein Unmuth ist schwerer als der Meeresand (Schult., Rosenm., Umbr.); allein so würde Job den Tadel des Eliphas, daß er übermäßig und ungeduldig jammere, den er doch abweisen will, zugeben und fast noch verstärken. Man muß daher entweder das Subject unbestimmt denken: es ist schwerer, nämlich das, was mich drückt, mein Leiden (Hirzel), oder eine sog. *constructio ad sensum* annehmen, wobei dem רָבָה , welches eigentlich Subject ist, in Gedanken das sonst häufigere לִבִּי oder רָבָה substituirt und das Verb. auf es bezogen wird. Sand am Meer wird gewöhnlich als Bild des Unzählbaren gebraucht, zuweilen aber doch auch als Bild des außerordentlich Schweren (Sprw. 27, 3. Sir. 22, 18.). Er will also sagen: sein Leiden sei schwerer als jede Last, und seine Klagen, damit gewogen, würden noch leicht dagegen erscheinen. — רָבָה ist nicht etwa von רָבָה (s. v. a. רָבָה verschlingen) abzuleiten (Aquila, Rabb., Corder.), was keinen passenden Sinn giebt, sondern von רָבָה (unüberlegt, ungezügelt reden), und er bezeichnet damit seine erste Rede (Kap. 3.) als eine durch das Uebermaß der Schmerzen ihm ausgepreßte und demgemäß nicht mit äußerster Strenge zu beurtheilende. Daß רָבָה den Ton auf der vorletzten Silbe hat, ist nur Folge der Pausa, nicht aber Beweis, daß es von רָבָה gebildet sei.

4. Jetzt beweist er, daß seine Leidenslast wirklich schwerer sei, als der Sand am Meer, denn er werde von dem Allmächtigen selbst feindlich behandelt. Durch den Ausdruck „Pfeile des Allmächtigen“ wird Gott als Krieger vorgestellt, der den Job feindlich überfällt. Die Pfeile sind schon darum, daß sie vom Allmächtigen kommen, äußerst furchtbar und unwiderstehlich durchdringend; sie sind aber überdieß noch in tödtliches Gift getaucht. Vergiftete Pfeile waren im Alterthum überhaupt, namentlich bei den Mauren und Arabern, häufig; Verwundungen damit waren tödtlich und man konnte gegen solches in den Leib gebrachte Gift kein sicheres Gegenmittel (*Scythæ sagittas tingunt viperina sanie, et humano sanguine; irremediabile id scelus, mortem illico adfert levi tactu. Plin. H. N. XI. 116.*) Daß übrigens Job

5. Schreit wohl bei frischem Gras der wilde Esel?
Und brüllt das Kind bei seinem guten Futter?
6. Wird denn gegessen Fades ohne Salz,
Und ist Geschmack im Schleim des Dotters?

unter diesen Pfeilen nur seine Krankheit verstehe, ist um so weniger zu bezweifeln, als Pfeile Gottes auch sonst schwere Unfälle und Krankheiten bezeichnen, z. B. Deut. 32, 23 Ps. 38, 3. — עָמְרִי (bei mir) ist s. v. a. an mir, steckend in mir, und רִיחֵי ist hier der spiritus vitalis, dieser trinkt ihr Gift, dasselbe durchdringt also die innerste Lebenskraft Job's und zerstört sie. Wollte man mit Hieronymus חִמְתָּם als Subject und רִיחֵי als Object denken, so bliebe der Sinn derselbe; nur wäre חִמְתָּם weniger passend; sehr ungenau wird seine Uebersetzung (quarum indignatio exhibit spiritum meum) nur durch die Auffassung des חִמָּה als Zorn, statt als Gift. Die Schrecknisse Gottes sind hier nicht bloß ictus terribiles (Rosenm.), sondern überhaupt alles, was mit Schrecken erfüllen kann. All dieses, sagt er, überfällt mich in solcher Größe und Menge, daß es einem wohlgeordneten feindlichen Kriegsheere gleicht; dieß ist hier durch יַעֲרֹכְנִי s. v. a. יַעֲרֹכְנִי ausgedrückt (treffend übersetzt Hieron.: militant contra me). Der Hauptnachdruck liegt aber hier auf יַעֲרֹכְנִי, weil dieses Heer der Schrecken von Gott dem Allmächtigen selbst ausgeht, darum ist es so fürchterlich.

5. Die Vergleichung mit wilden Eseln und Kindern, die Futter genug haben, kann hier nicht den Freunden Job's gelten, sofern sie im größten Glück und Ueberfluß sich befinden und darum kein Gefühl von Unglück und Elend haben, und auch Job's Leiden nicht zu würdigen und mit Mitgefühl zu beurtheilen wissen (Tirin., Corder., Coccej., Schult.). Dagegen spricht ganz entscheidend das unmittelbar Folgende und zeigt, daß die Vergleichung gegenständig dem Job selbst gelte. Er will also sagen: da selbst wilde Esel und Kinder (wilde und zahme Thiere) nicht schreien, so lang sie bei gutem Futter sich wohl befinden, so sollten ihm seine Freunde doch so viel zutrauen, daß auch er nicht ohne Ursache klage. Gegenwärtig geht es ihm vielmehr, wie solchen Thieren, wenn ihnen das Futter, die Bedingung ihrer Erhaltung, mangle. קָדָה kommt nur noch 30, 7. vor, aber die Bedeutung rudere ist durch unsere Stelle und das arab. كَدِهٌ gesichert. Sehr passend wird dem wilden Esel עֵשֶׂה (Grünes, Gras) als Futter zugewiesen, weil er in Oeden und Wildnissen von Gras sich nährt, dem Kinde dagegen בָּבֵי, was schon des Gegensatzes wegen nicht ebenfalls Grünes, Gras (Schult.), sondern nur ein durch menschliches Zuthun bereitetes Futter bedeuten kann, und unzweifelhaft ein der römischen farrago ähnliches Mischfutter war (cf. Gesen. Thesaur., Meier, Wurzelw.).

6. Um zu beweisen, daß es ihm wirklich gehe, wie jenen Thieren, denen das Futter fehle, vergleicht er sein Leiden mit einer Speise, die ganz un-

7. Was anzurühren ich mich scheute,
Das ist mir wie mein täglich Brod.

genießbar und widerlich, sogar eckelhaft sei, und bei der man es unmöglich in die Länge aushalten könne. Fälschlich glauben die LXX (εἰ δὲ καὶ ἔστι γεῦμα ἐν ῥήμασι κενοῖς) und in Folge dessen die griechischen Uebersetzer (cf. Nicet. cat.), die Rede des Eliphas werde mit einer solchen Speise verglichen. תַּפֵּל ist was תַּפְּלָה 1, 22. das Geschmacklose, Ungewürzte, also hier eine Speise, die wegen ihres saden, widerlichen Geschmacks entweder geradezu ungenießbar ist, oder wenigstens keine nährnde Kraft hat, und darum so viel wie keine Speise ist. מִלַּח ist mit תַּפֵּל zu verbinden; Fades ohne Salz; durch מִלַּח nämlich könnte das תַּפֵּל noch schmackhaft und nahrhaft gemacht werden. — אֵם ist Fragepartikel, und טַעַם (Geschmack) hier Wohlgeschmack, mit dem Nebenbegriffe der Nahrhaftigkeit. — רִירָה ist eigentlich Speichel, dann Schleim und schleimartige Dinge überhaupt. הַלְמוֹת, was Hieronymus als eine Zusammenziehung von הוֹל מוֹת (dolor mortis cf. Corder.) oder הַלַּת מוֹת (placenta mortis cf. Gesen.) genommen zu haben scheint (quod gustatum affert mortem), ist ein ἀπ. λεγ., das nach dem Targumisten und einzelnen Rabbinen so viel ist als הַלְמוֹת דוֹטֵר des Eies; רִירָה הַלְמוֹת, Schleim des Dotters, ist dann das Weisse im Ei. Nach aramäischem und talmudistischem Sprachgebrauch kann es aber auch Portulak- oder Kohlbrühe bedeuten (cf. Gesen. Thesaur.); in beiden Fällen paßt es hier als einzelnes Beispiel von תַּפֵּל.

7. Fortsetzung und Steigerung des Vorigen. Die Speise, mit der er sein Leiden vergleicht, ist so eckelhaft, daß er sie sonst nicht hätte anrühren mögen. Vor מִאֲנָה ist אֲשֶׁר zu ergänzen, und כַּפְּסִי ist bloße Umschreibung der Person, ein verstärktes אֲנִי. Das Pron. הַמָּה, auf jenes ausgelassene אֲשֶׁר bezüglich, steht für das Neutr. im allgemeinsten Sinne; vielleicht denkt er an דְּבָרִים und gebraucht eben mit Rücksicht darauf die Masculinform: Dinge, die ich anzurühren mich weigerte. Etwas schwierig sind die Worte: כְּדֵרִי לְחַמֵּי. Das sehr verschiedenartig gedeutete דְּרִי will sich in der Bedeutung: Eckelhaftes, Faules, Verdorbenes (Hirzel, Meier) nicht recht in den Zusammenhang fügen; eben so wenig in der Bedeutung languor (Gesen. Thesaur.). Am einfachsten und passendsten scheint es als ein gedehntes דֵּי, und somit כְּדֵרִי in der Bedeutung von כְּדֵי genommen werden zu können, wobei freilich nicht mit Rosenmüller, wie Gesenius mit Recht gegen ihn bemerkt, כְּדֵי für einerlei mit dem einfachen כֵּי erklärt werden darf; דֵּי behält vielmehr seine gewöhnliche Bedeutung (Menge, Genüge), und Genüge meines Brodes ist s. v. a. mein genügendes (oder wie wir sagen) mein tägliches Brod. Schon ein alter Targumist nimmt hier דְּרִי im Sinne von דֵּי (וְהָיָה מִסְתָּנָא לְסַעֲדָתִי : הָא) und auch im Arabischen hat **سأو** die Bedeutung *cibus multus* (Gol.). Er sagt also: die Speise, die er früher nur anzurühren sich gescheut hätte, sei jetzt gleichsam sein tägliches Brod, das, womit er allein gesättigt werde, mit andern Worten: sein Leiden

8. O daß doch meine Bitte sich erfüllte,
Und meine Hoffnung Gott gewährte!
9. O möchte Gott mich doch zermalmen wollen,
Ausstrecken seine Hand, mich abzuschneiden,
10. Und es zum Troste mir gereichen,
Und ich mich freuen in dem schonungslosen Schmerze,
Daß ich des Heil'gen Worte nicht verläugnet.

sei ihm nicht nur wie eine Speise ohne Geschmack und nährende Substanz, sondern wie eine edelerregende, widernatürliche Speise, die nothwendig seinen Tod herbeiführen müsse. Die LXX und die alte Vulgata haben hier einen kleinen Zusatz: ὡσπερ ὄσμην λέοντος, sicut est odor leonis, wodurch Job's Speise als so edelhaft und übelriechend, wie vom Löwenathem inficirt, bezeichnet würde. Chrysostomus bemerkt dazu: δυσωδὲς γὰρ τὸ θηρίον τοῦτο μεθ' ὑπερβολῆς — — φασὶ δὲ, ὅτι καὶ τὰ λείψανα τῆς τούτου τροφῆς ἄβρωτά ἐστὶ τοῖς ἄλλοις ζώοις διὰ τὴν ἐπιπνεομένην αὐτοῖς ἐξ αὐτοῦ δυσσομίαν (cf. Nicet. cat.); damit stimmen auch Aristoteles, Plinius, Helian (cf. Bochart. Hieroz. P. I. L. III. c. 3.) überein. Der Zusatz ist aber augenscheinlich nur ein Glossem, durch das vorhergehende βρόμον der LXX veranlaßt.

8. Nachdem Job seine frühern Klagen entschuldigt und gerechtfertigt hat, wiederholt er jetzt dieselben und wünscht wiederum, daß Gott seinem traurigen Leben ein Ende machen möge. מִי יִתֶּן ist hier bloße Wunschformel s. v. a. utinam. Vor וְיִבְרַח ist יְאֻדָּה ausgelassen und מִי יִתֶּן (meine Bitte) ist der im dritten Kapitel ausgesprochene Wunsch, sterben zu können, und eben darauf ist auch seine Hoffnung (תִּקְוָה) gerichtet.

9. Worin die vorige Bitte und Hoffnung bestehe, wird jetzt klar und veranschaulichend ausgesprochen. Auch die plößlichste furchtbarste Todesart wäre ihm erwünscht; eine solche ist schon angedeutet durch וְיִרְדְּבֵאֵנִי, welches mit וְיִצְטַח (Siph. von וְיִצְטַח, wollen) eine Art ἐνδιαδυοῖν bildet und sammt diesem vom vorigen מִי יִתֶּן abhängig ist: möchte er mich zermalmen wollen. וְיִצְטַח im Siph. (zittern machen, loslassen) ist hier, mit Hand verbunden, ein rasches, zitterndes Ausstrecken der Hand, ein heftiges Herausfahren mit derselben wie in Folge von Entrüstung, und das Abschneiden ist das Beendigen des Lebens; das Leben ist dabei, wie 27, 8. Jes. 38, 12. mit einem an einem Faden hängenden Gewebe verglichen, dessen Abschneidung dann eben seine Beendigung ist.

10. Der vorige Wunsch wird noch motivirt; der Satz aber ist, wie der vorige, noch von מִי יִתֶּן abhängig zu denken. Job wünscht sich nämlich den Tod auch deswegen, damit er nicht bei längerer Dauer seiner Leiden sich gegen Gott versündige. So wenig er sich auch bisher eine solche Versündigung vorzuwerfen hat, so ist er doch frei von allem hochmüthigen Selbstvertrauen und kann sich der Furcht nicht erwehren, daß er bei anhaltender Dauer des nach seiner Ueberzeugung eben so unverschuldeten als schrecklichen Mißgeschickes, leichtlich das erforderliche Maaß von Geduld und Gottergebenheit verlieren,

11. Was ist denn meine Kraft, daß ich noch hoffen,
Und was mein Ziel, daß ich noch harren sollte.
12. Ist Kraft der Steine meine Kraft?
Besteht mein Leib aus Erz?

und zum frevelhaften Widerstreben gegen Gottes Fügung verleitet werden könnte; und bevor dieses geschehe, soll ihn lieber der schrecklichste Tod weg-
raffen. פָּרַח ist ein $\alpha\pi. \lambda\epsilon\gamma.$ und wird hier in den Bedeutungen: sich freuen, brennen und bitten, genommen. In der Bedeutung brennen und bitten kommt es im Talmud und bei alten Rabbinen vor (cf. Buxt. Lex. chald. s. v.) und darauf wird sich wohl die Uebersetzung der Vulgata: affligens me grün-
den; die LXX dagegen und der Chaldäer nehmen es in der Bedeutung: sich freuen, und an diese alte Auctorität wird man sich wohl um so eher zu halten haben, als es so am besten in den Zusammenhang paßt. Das zweite Versglied enthält dann eine Steigerung des ersten: es soll ihm nicht nur zum Trost, es soll ihm sogar zur Freude und zum Frohlocken dienen, daß er ic. הִיזָה ist das Leiden Job's, und bei הִמְלִי (sparen, schonen) ist Gott Subject und mit בִּי wird dann der Inhalt des Trostes angeführt. Die Worte des Heiligen sind die Gebote Gottes oder sein von ihm selbst ausgesprochener Wille, und das Verläugnen ist ein nicht bloß in Worten, sondern in Thaten bestehendes, ein Uebertreten, ein Verlegen seines Willens, hier speciell durch Unzufriedenheit mit seinen Fügungen und Widerstreben gegen dieselben.

11. Jetzt rechtfertigt er noch (B. 11—13.) den Wunsch, sterben zu können, damit, daß sich bei seinem Leiden doch kein anderes Ziel als der Tod absehen lasse, und somit die Hinausschiebung desselben nur eine Verlängerung seiner Dualen sei. Damit wird zugleich auf die letzten verheißenden Aeußerungen des Eliphas erwidert, daß gute Hoffnungen in Betreff dieses Lebens für Job eine Unmöglichkeit seien. אֶחָדֶיךָ bezeichnet hier das geduldige Aus-
harren im Hinblick auf das erhoffte Ende des Leidens und in Kraft solcher Hoffnung; er sagt also zuerst: die Hoffnung baldiger Besserung sei für ihn kein Grund zum geduldigen Ausharren, weil er dieselbe gar nicht hegen könne, indem seine bereits schon aufgezehrte Kraft nicht bis dahin reichen werde, wo Besserung eintreten könnte. הָאָרֶץ נָפֶשׁ heißt nicht etwa lang leben (Pined., Umbr.), so daß es mit הָאָרֶץ נָפֶשׁ synonym wäre, sondern bedeutet, wie הָאָרֶץ נָפֶשׁ , die Entrüstung, den Zorn hinauschieben, also Langmuth und Geduld beweisen; und קֵצִי (mein Ende) ist wie Ps. 39, 5. mein Lebensende, und die Frage: was ist dieses, wie verhält sich's damit, daß ich geduldig ausharren soll? will sagen: mein Lebensende wird früher eintreten als mein Leiden aufhört.

12. Steigerung des Vorigen. Selbst wenn ich noch bei vollen Kräften wäre, dürfte ich nicht hoffen, dieses Leiden überdulden zu können; denn es würde eine steinerne Kraft und ein eherner Leib dazu gehören, um solche Dualen in die Länge zu tragen. אִם ist Fragepartikel, und die Frage hat

13. Ist denn nicht alle Hilfe mir entschwunden,
Und weiser Rath von mir entfernt?
14. Wer seine Liebe seinem Freund entzieht,
Verläßt die Furcht vor dem Allmächtigen.

verneinenden Sinn, daher die Uebersetzung der Vulgata durch nec — nec dem Sinne nach ganz richtig.

13. Dieser Vers ist nur Folgerung aus dem Vorigen. Weil ich nicht so fester Natur bin, will er sagen, so giebt es für mich auch keine Möglichkeit, das jetzige Elend zu überleben. Bei אֵין (nur noch Num. 17, 28.) ist das אֵין nicht Bedingungsartikel (Köster, Hirzel), sondern אֵין ist s. v. a. אֵין, welche Bedeutung es dadurch erhalten hat, daß אֵין bei Schwüren in Folge der Ellipse negativen Sinn hat, und in diesem dann auch bei Fragen gebraucht wurde (Ew., Lehrb. § 343 a.). Die Frage hat aber bejahenden Sinn, s. v. a.: siehe, es ist ja meine Hilfe, d. h. was mir zu helfen im Stande wäre, nicht bei mir. Es braucht somit auch das וְ bei וְאֵין nicht für paragogisch erklärt zu werden. אֵין (vgl. 5, 12.) Einsicht, Weisheit wäre hier das Mittel, sich mit Erfolg zu rathen und zu helfen. Auch dieses fehlt ihm, und die Freunde vermögen es ihm auch nicht zu geben, wie die vorige Rede des Eliphaz bewiesen hat. Hieronymus übersetzt אֵין hier geradezu mit necessarii, und scheint also dabei (sicher zu beschränkt) bloß an weisen Rath der Freunde zu denken, und ihre Unfähigkeit, solchen zu ertheilen, als ein Verlassen Job's zu betrachten.

14. Da Job nirgends Hilfe sieht und sich selbst nicht mehr zu rathen und zu trösten weiß, so sollten wenigstens das Letztere die Freunde thun. Dieses spricht er nun nachdrücklich aus und stellt zuerst die allgemeine Regel auf, nach welcher ihr Betragen gegen ihn sich richten sollte. Das mehrfach gebedeutete אֵין läßt aber einen doppelten, ungefähr gleich gut in den Zusammenhang passenden Sinn des Verses zu. אֵין ist nämlich das Partic. von אֵין (dessen Grundbedeutung nach den Lexikographen zerfließen ist) entweder ein Zerfließender, nämlich im tropischen Sinne ein vor Angst und Elend Zerfließender (vgl. Jos. 2, 9. 24. 2 Sam. 17, 10. Jes. 14, 31. Ps. 46, 7.), also ein Bedrängter, Verzagter. In diesem Falle ist nach אֵין das Verb. אֵין ausgelassen, und der Participialsatz geht im zweiten Halbvers in einen Relativsatz über, jedoch mit ausgelassenem Relativum; und er sagt: dem Verzagten gebührt Liebe von seinem Freunde, auch dem, welcher die Furcht Gottes verläßt, s. v. a. auch wenn er sie verläßt, und der Sinn ist: die Freundschaftspflicht gegen einen Bedrängten wird selbst durch das vorübergehende Ablassen desselben von der Gottesfurcht, was die Freunde dem Job vorwerfen, nicht aufgehoben. אֵין kann aber auch Partic. von אֵין in der Bedeutung trennen, wegnehmen (vgl. Meier, Wurzelw.) sein, und dann ist das וְ dabei s. v. a.: quod attinet ad, und וְ bei אֵין beginnt den Nachsatz, und er sagt: Was den betrifft, welcher seinem Freunde die Liebe entzieht, so verläßt er die Furcht des Allmächtigen. Damit sagt er dann nicht bloß, daß die Erfüllung

15. Doch meine Brüder täuschen wie ein Bach,
Verschwinden wie ein Thal der Bäche,
16. Die trüb und schwärzlich sind vom Eise,
In denen sich der Schnee verbirgt.

der Freundschaftspflichten mit Gottesfurcht unzertrennlich verbunden sei, sondern giebt den Freunden zu verstehen, daß der Mangel an Gottesfurcht, den sie ihm beimessen wollen, gerade auf ihrer Seite sich finde und in ihrem Betragen gegen ihn sich ausspreche. So nimmt es schon der Chaldäer, der Syrer und Araber, und übereinstimmend damit übersezt Hieronymus: Qui tollit ab amico suo misericordiam, timorem Domini derelinquit. Diese ganz passende und mit den Textesworten leicht verträgliche Auslegung verdient daher wohl schon wegen der für sie einstehenden exegetischen Auctorität den Vorzug vor der erstgenannten, obwohl sich die Neuern meistens für diese entscheiden. — חסד von Seite eines Menschen gegen andere ist Güte, Liebe, liebevolle Behandlung.

15. Nach der vorgenannten Regel, sagt nun Job, richten die Freunde sich nicht; sie beweisen gegen mich keine Güte, sondern zeigen sich vielmehr im höchsten Grade hart und treulos. Diese große Treulosigkeit veranschaulicht er dadurch, daß er sie mit Gießbächen vergleicht, welche Wasser im Ueberflusse haben, wenn man dessen nicht bedarf, dagegen aufgetrocknet sind, wenn man zur Zeit der Dürre solches aus ihnen schöpfen möchte. אחי (meine Brüder) nennt er die Freunde, und bezeichnet dadurch das bisherige Freundschaftsverhältniß als ein sehr inniges und somit ihre Treulosigkeit als eine desto tadelhaftere. Er spricht aber von allen zugleich, obwohl erst Eliphas geredet hat, weil er ihn als Wortführer und seine Aussprüche als gemeinsame Sinnesäußerung aller betrachtet, wofür auch Eliphas selbst sie am Schlusse seiner Rede ausgegeben hat (תקריני). נחל ist eigentlich ein Bach überhaupt und dann auch ein Thal, das von einem Bach durchströmt wird, wie das arab.

وادي; hier ist, wie aus dem Folgenden erhellet, ein Gießbach darunter gemeint. Ein Thal der Gießbäche ist ein solches, in welchem mehrere Gießbäche fließen. Bei נקברי sind aber nicht etwa die Gießbäche, sondern אחי Subject, sie gehen vorüber, verschwinden, nämlich im tropischen Sinne als Freunde, sie hören auf, solche zu sein, wie ein Thal der Fließbäche aufhört ein solches zu sein, wenn die Gießbäche zu fließen aufhören. Damit ist zugleich näher erklärt, wie das vorige בקרי gemeint sei; es sind Freunde wie jener, von dem es im Sirach heißt: er sei ein Freund zu gelegener Zeit, aber bleibe nicht treu am Tage der Noth (Sir. 6, 8.).

16. Um jene Treulosigkeit noch näher zu charakterisiren, beschreibt er jetzt die Beschaffenheit solcher Gießbäche. Sie sind in ihrem vollen Laufe trüb und stürmisch; dadurch wird die Freundschaft als eine zwar stark hervortretende, aber zugleich auch unreine und unzuverlässige bezeichnet. Der Artikel bei קרי dient wieder, wie 5, 10., zur Einführung eines neuen Prädicats. קרי

17. Zur Zeit der Wärme werden sie zu nichte,
 Wenn's heiß wird, schwinden sie von ihrer Stelle;
 18. Es lenken Wanderzüge ab von ihrem Wege,
 Sie ziehen in die Wüste hin und kommen um.

(Eis) bezeichnet hier die mit erdigen Substanzen vermischten Eisschollen, die sich von den Bergen ablösen und in dem Gießbach allmählig zu trübem Wasser werden. Der Schnee ist der bereits zu Wasser werdende; von den Höhen herabfließend zu den Gießbächen (daher $\text{לָּ$, auf sie herabkommend), verbirgt er sich in dieselben, d. h. vermischt sich als Wasser mit ihrem Wasser. Die Erklärung Stidels: „auf welchen Schnee sich niederwälzt“, nämlich „auf ihrer Oberfläche, die man allein wahrnehmen kann“ (das Buch Hiob 10. S. 15. 131 ff.), wäre wohl sehr einfach und annehmbar, wenn nur etwas besser begründet. Allein Stidel scheint in seiner sonst scharfsinnigen Erörterung über $\text{לָּ$, dem er die Bedeutung fließen, wogen vindicirt, den biblischen Sprachgebrauch in Betreff desselben nicht genug berücksichtigt zu haben; in unserm Buche selbst überseht er $\text{לָּ$ 11, 6. mit: Geheimnisse, und $\text{לָּ$ 28, 11. mit: Verborgenes.

17. So gewaltig und stürmisch aber solche Bäche herausschen, so schnell verschwinden sie; sie haben überhaupt nur reichliches Wasser in Folge des abgehenden Schnee's zur Thauzeit, oder in Folge starker Regengüsse, und sind daher immer nur sehr schnell vorübergehende Erscheinungen; so auch die Freundschaft jener $\text{לָּ$. Vor $\text{לָּ$ ist $\text{לָּ$ zu ergänzen und $\text{לָּ$ sicher einerlei mit $\text{לָּ$ Ezek. 21, 3. (erhitzen, verbrennen), also: zur Zeit, wo sie erhitzt werden, d. h. wo heiße Tage eintreten, verschwinden sie; das Prät. $\text{לָּ$ nach dem Futur. drückt hier die schnelle Zeitfolge aus: sie werden kaum erhitzt, so sind sie schon verschwunden. Das Suff. bei $\text{לָּ$ geht auf das ausgelassene $\text{לָּ$ und das Verb. $\text{לָּ$, eigentlich das Ausblasen eines Lichtes oder Feuers bezeichnend, drückt wieder die Schnelligkeit des Verschwindens aus; es geht damit, wie mit dem Ausblasen eines Lichtes. An schnellen Untergang der Freunde zur Strafe für ihre Härte gegen Job (Corder.) kann nach dem Zusammenhang nicht wohl gedacht sein, weil die Vergleichung mit Gießbächen nicht ihrer Person, sondern nur ihrer Gesinnung gegen Job gilt.

18. Wenn sich Reisende auf jene Gießbäche verlassen und zur Zeit, wo das Wasser seltener wird, dort solches suchen und zu finden hoffen, weil sie etwa früher die strömenden Gießbäche gesehen oder davon gehört haben, so finden sie keines, sondern werden schrecklich getäuscht; so auch Job in seinem Vertrauen auf die Freunde. Subject bei $\text{לָּ$ ist $\text{לָּ$ und es ist eine sog. Constr. ad sensum, mit Rücksicht auf die Personen, welche die $\text{לָּ$ bilden; $\text{לָּ$ aber ist nur eine seltenerer Femininform von $\text{לָּ$ (Caravane). Viele Ausleger denken zwar die Gießbäche als Subject (cf. Poli synops., Schult., Arnh.), allein dieß geht schon deshalb nicht an, weil der vorige Vers bereits ihr Verschwinden gemeldet hat, und sie zudem in diesem Falle

19. Es schauen hin die Wanderzüge Thema's,
 Sabäa's Reisezüge hoffen drauf;
 20. Sie schämen sich, daß sie vertrauten,
 Sie kommen hin zur Stelle und erröthen.

aufwärts (יָצֵי) fließen müßten; יָצֵי kann nur von den durstigen Caravanen gebraucht sein, welche, weil die Gießbäche von höhern Gegenden herabströmen, nach ihrem Bette aufwärts gehen müssen, um Wasser zu finden; mit יִלְכְּתוּ ist ihr Abbeugen von ihrem Weg, den sie zu machen haben, gemeint (יִלְכְּתוּ ist Accus. der Beziehung); sie verlassen diesen, um in der ihnen bekannten Gegend jener Gießbäche Wasser zu suchen; sie finden aber statt dessen eine öde Wüste (תִּהְיֶה) und kommen um vor Wassermangel.

19. Was der vorige Vers allgemein gesagt hat, wird jetzt noch durch Specialisirung malerisch veranschaulicht. תִּימָא ist nicht etwa, wie Viele wollen (LXX, Pined., Raumer, Palästina, 1838. S. 272), mit תִּימָךְ 2, 11. einerlei, sondern ein nach Genes. 25, 15. von Thema (תִּימָא), einem Sohne Sömaels herrührender arabischer Volksstamm, der nach seinem Stammvater sich und sein Gebiet benannte. Letzteres, von Ptolomäus (Lib. V. p. m. 362)

Θέμμη, von Abulfeda (Tab. Arab. p. 33. ed. Gagn.) تيمم^c genannt, liegt nach Jer. 25, 23. in der Nähe von Dedan, nach Seetzen (monatl. Corresp. 18. S. 374), einige Stunden östlich von Heddije, welches sich an der Karavanenstraße von Mekka nach Damaskus befindet, am Westrande von Resched (vgl. Gesen. zu Jes. 21, 14.). — תִּימָא ist schon wegen dieser Zusammenstellung mit Thema sicher nicht der „bekannte, vielfachen Handel treibende Stamm im glücklichen Arabien“ (Hirzel), sondern derselbe ebenfalls neben Dedan genannte und Handel treibende Volksstamm im Norden des wüsten Arabien, der auch 1, 15. erwähnt wird. — Diese beiden Volksstämme gerade nennt Job, weil sie die ihm und seinen Freunden nächsten und bekanntesten Handelsstämme waren; leichtlich mag sich die veranschaulichende Beschreibung sogar auf wirkliche Thatsachen beziehen, die dem Job und seinen Freunden aus eigener Beobachtung bekannt sind, und ist dann nur um so ergreifender. — הִבִּיטוּ ist hier ein Schauen nach etwas mit Sehnsucht und Erwartung, und somit dem קִי synonym. Der Gegenstand versteht sich von selbst und wird nicht erst genannt; es sind die nicht mehr vorhandenen Gießbäche, in denen sie Wasser zu finden hoffen. — הִלְכוּ ist synonym mit יִלְכְּתוּ und bezeichnet ebenfalls Wanderzüge, Caravanen. — Eine schiefe und etwas abschwächende Wendung hat dieser Vers in der Vulgata bekommen durch Auffassung des הִבִּיטוּ als Imperativs.

20. Dieser Vers hebt noch eigens die grobe Täuschung hervor, die jenen Wanderzügen durch die Gießbäche widerfährt und will sagen: nicht geringer sei die Täuschung, die Job von seinen Freunden erleide. — בְּטָח bezieht sich auf jeden Einzelnen von der Caravane; dagegen בְּשֵׁי auf die Gesamtheit als eine Vielheit. Das Suff. in קִרְיָה bezieht sich etwas unbestimmt auf die

21. Denn jetzt seid ihr nicht da für mich,
Ihr sehet Schreckliches und fürchtet.
22. Sprach ich denn etwa: gebet mir,
Und bringt für mich von euerm Gut Geschenke,
23. Und rettet mich aus des Bedrängers Hand,
Und aus der Hand der Unterdrücker kauft mich los?

Vertilckheit, wo die Gießbäche sind; vielleicht ist dabei an מקום gedacht, was auch als Femininum vorkommt; das עַ aber drückt hier große Zuversicht aus, sie sind der festen Hoffnung, Wasser zu finden, und gehen bis ganz an die Stelle hin, wo es sein sollte; aber nur um so schmerzlicher ist die Täuschung, da sie keines dort finden. Die Vulgata hat auch diesem Vers eine dem Urtext fremde Wendung gegeben, indem sie בַּמַּיַם als erste Person und עָרַיַם statt עָרַיַם übersehte.

21. Job rechtfertigt nun die vorige Vergleichung. בִּי führt den Grund derselben ein. Die Vergleichung, will er sagen, veranschaulicht treffend euer Betragen gegen mich, denn (עַ) ihr existirt als Freunde für mich nicht mehr, da ich euch nöthig hätte, gleichwie jene Bäche nicht mehr existiren, wenn die Reisenden ihr Wasser benützen möchten. אֲנִי ist nicht etwa mit den Masorethen mit וּ zu lesen (אֲנִי) und auf die Gießbäche in collectivem Sinne zu beziehen und bei הִנֵּה der Begriff des Aehnlichseins zu ergänzen (cf. Rosenm.), sondern ist einfache Negation: jetzt existirt ihr nicht, nämlich als Freunde für mich. Noch unstatthafter als אֲנִי wäre אֲנִי, was de Rossi (Var. lect. IV. 107) in einer Handschrift fand und in Uebereinstimmung mit Doughty (Not. crit. etc. Francof. 1777. II. 160) u. A. dem אֲנִי und אֲנִי vorzuziehen geneigt war; denn הִנֵּה mit אֲנִי der Person ohne alle weitere Nebenbestimmung bezeichnet nicht das Kommen zu einem, oder das Erscheinen vor ihm, sondern das ihm Angehören, ihm Zugethansein; in diesem Sinne aber paßt es augenfällig nicht in unsern Zusammenhang. Ob nun dem ἐβέβητε μοι der LXX gerade אֲנִי הִנֵּה zu Grunde liege und sofort für richtige und nicht vielmehr für fehlerhafte Lesart anzusehen sei, wird hier keiner nähern Untersuchung mehr bedürfen und nur etwa zu bemerken sein, daß auch der Syrer, die Vulgata und (sonderbar genug) sogar Luther אֲנִי ausdrücken. אֲנִי bildet ein Wortspiel mit אֲנִי אֲנִי ähnlich wie 37, 24. Zach. 9, 5., ist aber eben darum nicht einerlei Wort mit demselben (Kimchi, Arnh.), wie auch schon die verschiedene Schreibweise zeigt. Was sie sehen, wird ausdrücklich gesagt: Schrecken, Schreckliches, nämlich Job's Elend, was sie aber fürchten, wird nicht gesagt und ist auf verschiedene Weise vermuthet worden (cf. Poli synops., Arnh.). Nach dem Folgenden zu urtheilen, muthet ihnen Job die Furcht zu, daß er etwa thätliche Unterstützung von ihnen verlangen möchte.

22. 23. Jetzt zeigt Job noch, was ihre Treulosigkeit im schlimmsten Lichte erscheinen läßt, daß sie zu derselben gar keine erhebliche Ursache haben. Er hat keinerlei Hilfe und Unterstützung, sondern bloß Mitleid und Trost von

24. Belehret mich und ich will schweigen,
Und was ich fehlte, thut mir kund!
25. Wie scharf geworden sind die Worte der Geradheit!
Was kann beweisen solch' Beweisen eurer Seite?

ihnen erwartet, aber selbst das ist ihnen zu viel. הֲכִי ist dem Sinne nach nur was eine verstärkte Fragepartikel; wörtlich: ist es, daß ich sprach, s. v. a. sprach ich denn etwa (vgl. Ewald, Lehrb. § 314 b.) — תֵּן (geben) ist hier von einer Gabe zur Unterstützung der Dürftigen gemeint. — כֹּחַ (Kraft, Vermögen) ist tropisch von Habe und Besitz gebraucht, wie z. B. Sprw. 5, 10., und שֶׁחָרַטְתִּי (schenken) ist vorzugsweise ein Beschenken der Richter, um sie zu einem günstigen Urtheilspruch zu bewegen, daher שֶׁחָרַטְתִּי Bestechung. „Schenkst für mich“ heißt also: bestechst für mich, zu meinen Gunsten, nämlich die Richter. שֶׁחָרַטְתִּי steht für שֶׁחָרַטְתִּי (Ewald, Lehrb. § 226 d.). — מִלֵּשׁ bezeichnet ein Retten aus Gefahren überhaupt, besonders vor feindlichen Ueberfällen und פְּדוּתָא , ein Loskaufen, besonders der Kriegsgefangenen und Sklaven. Job will also sagen: Ich habe ja nicht wie ein Dürftiger Almosen von euch verlangt, oder wie ein vor Gericht Angefochtener Bestechung des Richters, oder wie ein von Feinden Bedrängter thätliche Hilfe, oder wie ein gewaltsam Unterjochter Loskaufung von den Gewaltthätigen, d. h. allgemein: ich habe keinerlei Aufwand oder Opfer euch angesonnen, wodurch ihr zu unfreundlicher Stimmung gegen mich hätten veranlaßt werden können. Er weiß wohl, welchen Einfluß der Wechsel des Glückes auf eine nicht ganz reine und probehaltige Freundschaft ausübt und wie eine solche namentlich gern zu nichts wird, wenn ihre Forterhaltung von Spenden oder sonstigen Opfern abhängig wird, sagt aber den Freunden, daß so etwas bei ihm ja gar nicht der Fall und somit ihre bisherige Freundschaft gar sehr nur leerer Schein sei, da sie ohnedieß schon in ihr Gegentheil umzuschlagen drohe.

24. Selbst das Einzige, was sie gegen Job unfreundlich stimmen könnte, aber jedenfalls nicht sollte, Selbstverschuldung seiner Leiden, muß Job in Abrede stellen. Die Aufforderung, ihn darüber zu belehren, ist eben eine Versicherung, daß er vorläufig nichts von solcher wisse; zugleich aber allerdings eine Zusage, sich der Belehrung nicht zu verschließen, wenn sie auf gutem Grunde geführt werde. Durch diese Aufforderung an die Freunde, vor Allem seine Thaten rücksichtslos an's Licht zu ziehen, giebt Job den Beweis eines guten Gewissens; denn wer böse handelt, scheut das Licht und kommt nicht an's Licht, damit seine Werke nicht offenbar werden (Joh. 3, 20.); zugleich beweist er aber auch eine ungemeine Nachgiebigkeit und Demuth, indem er selbst gegen sein eigenes Bewußtsein seine Schuldhaftigkeit anerkennen will, sobald sie ihm nur aufgedeckt wird. שֶׁחָרַטְתִּי ist ein Irren im sittlichen Sinne, ein Fehlen und Sündigen, und wird namentlich von Unwissenheits- und Uebereilungssünden gebraucht.

25. Nur das Eine wünscht Job, daß die Freunde ihn in einer andern

26. Gedenkt ihr wicht'ge Reden zu beweisen,
Und übergibt dem Wind die Worte des Verzweifelten?

Weise belehren möchten als der bisherigen, wo sich ihre sonst wohlmeinenden Freundesworte in bössartige Beschuldigungen verkehrt haben und sie die durch das Leiden ihm abgenöthigten Worte nicht als solche genommen und beurtheilt, sondern durch ihre Vorwürfe sein Leiden noch vergrößert haben. Der Ausdruck: Worte der Geradheit, d. h. aufrichtige und freundschaftliche Worte, kann nach dem Zusammenhang sich nur auf das frühere Freundschaftsverhältniß beziehen; und נִמְרָצִי drückt dann die jetzt eingetretene Störung desselben aus. Die Ausleger und Lexikographen sind zwar über die Bedeutung des נִמְרָצִי nicht einig. Manche betrachten es nur als eine härtere Form für נִמְלָצִי (gefällig, angenehm sein; Jarchi, Rosenm., Hirzel), Andere geben ihm zum Theil mit Rücksicht auf das arab. *صم* (acer, acidus fuit) die Bedeutung: stark, kräftig, heftig sein (Kimchi, Coccej.), Andere mit Rücksicht auf das arab. *صرس* die Bedeutung: krank sein (Michael. suppl., Umbr.). Bleibt man zunächst beim Buch Job stehen, so hat 16, 3. הַמְרִירָי ohne Widerrede die Bedeutung: aufreizen, heftig machen, wie es dort auch meistens genommen wird; daraus ergiebt sich für unser נִמְרָצִי von selbst die Bedeutung: aufgereizt, heftig sein, und diese paßt auch an den beiden andern alttestamentlichen Stellen, wo das Wort noch vorkommt (1 Kön. 2, 8. Mich. 2, 12.) sehr gut. Der erste Halbvers sagt also: statt der sonstigen Freundschaftsworte habe Job bisher nur Ausdrücke heftiger, leidenschaftlicher Gereiztheit von den Freunden vernommen; und der zweite bemerkt dann, daß ein solches Beweisen nichts ausrichten könne und drückt eben damit den Wunsch aus, daß es aufgegeben und eine andere Beweisart befolgt werden möchte. הַיָּבֵחַ ist substantivisch und als Subject des Sages gebraucht: das Beweisen von eurer Seite richtet nichts aus, so lang ihr nicht anders redet als bisher.

26. Durch diese Frage sucht er es ihnen fühlbar zu machen, daß sie nicht daran denken sollten, ihn auf solche Weise des Unrechts zu überführen. Das fragende הַיָּבֵחַ gehört zu הַיָּבֵחַ וְהַיָּבֵחַ und מַלְיָם ist emphatisch gebraucht für wichtige gehaltvolle Worte und Aussprüche; gemeint sind darunter die Behauptungen der Freunde (eigentlich des Eliphaz), und er sagt: sie können ihm dieselben nicht beweisen (הַיָּבֵחַ), so lang sie seine eigenen Worte dem Winde gleich achten; denn ein wahrer Beweis gegen ihn könne sich nicht bloß auf willkürliche Voraussetzungen von ihrer Seite gründen, sondern müsse auch auf seine eigenen Aussagen Rücksicht nehmen. Bei הַיָּבֵחַ wirkt die Fragepartikel noch herüber und es ist dabei etwa הַיָּבֵחַ zu ergänzen: und sollen dem Winde angehören, d. h. ihm gleich geachtet, für Nichts gehalten werden. Die Worte eines Verzweifelten, d. h. eines im höchsten Grade Unglücklichen, worunter er sich selbst meint.

27. Ja über einen Waisen loset ihr,
Und handelt über euern Freund.
28. O wollet doch euch wieder zu mir wenden,
Vor euerm Angesichte sei es, ob ich lüge.
29. O kehrt doch um und nicht gescheh' ein Unrecht,
Kehrt um, es wird darauf mein Recht beruhen.

7. Dieser Vers charakterisirt noch kurz ihr bisheriges Benehmen gegen Job. Der הוא ist er selbst, als ein von aller Welt Verlassener. Bei הוא ist גורל zu ergänzen: sie werfen um ihn das Loos, d. h. behandeln ihn wie Kriegsgefangene, die nach der Entscheidung des Looses unter die Krieger vertheilt wurden. Einen parallelen Gedanken enthält der zweite Halbvers; קנה heißt: kaufen, und עליו führt den Gegenstand ein, über den der Kauf abgeschlossen wird, und er sagt: wie einen solchen Kaufs- oder Verkaufsgegenstand behandeln sie ihren Freund. Er will ihnen damit zu verstehen geben: ihr Freund (d. h. er selbst) sei ihnen nur lieb und werth, sofern und soweit sie Nutzen von ihm haben; gewinnen sie muthmaßlicher Weise etwas dadurch, daß sie ihn verlassen und verrathen, so tragen sie kein Bedenken, dieses zu thun; selbst die Rücksicht darauf, daß er im Zustand eines verlassenen Waisen sei, halte sie davon nicht ab.

28. Jetzt wird wieder zum Gedanken von V. 24. zurückgekehrt; eine besonnene leidenschaftlose Belehrung soll an's Licht bringen, ob Job recht habe oder nicht. קח (kcht) ist im Gegensatz zum bisherigen Benehmen der Freunde gemeint. הוא ist ein ἐνδιαδοῖν : wollet, wendet euch zu mir, ist s. v. a. wendet euch doch zu mir, achtet auf mich. Er will sagen: ich wünsche nicht, daß ihr die gegen mich begonnene Erörterung abbrechet, sondern vielmehr, daß ihr sie fortsetzet, nur aber dabei auch auf meine Worte achtet, denn dadurch allein wird die Ausmittlung möglich, ob ich nach euerm Dafürhalten für schuldig, oder meiner Ueberzeugung gemäß unschuldig sei. „Vor euerm Angesichte“ nämlich sei es, d. h. auf unwidersprechliche, augenfällige Weise werde es ausgemacht, ob ich lüge, wenn ich nämlich über mein Leiden mich beklage und es nicht verdient zu haben behaupte. Das אם-אכזב fassen Viele als Versicherung und Schwur: wahrlich, ich lüge nicht vor euerm Angesicht (Hirzel); dieses paßt aber minder gut in den Zusammenhang, weil Job ja doch das Urtheil seiner Freunde anzunehmen geneigt ist, wenn sie es beweisen.

29. Fortsetzung. Das Umkehren (שוב) ist nur tropisch gemeint von der Aenderung des bisherigen Benehmens gegen Job, nicht gerade von der Zurücknahme des bereits Gesagten (Umbr.), oder von neuen Erwidrerungen der Freunde (Bulg.), in welchem Falle ohnehin nicht שוב , sondern השיב gesagt wäre. — עוול ist wie עוול , Unrecht im Gericht und sonstigen Verkehr; hier ist das dem Job durch die Rede des Eliphas zugefügte Unrecht darunter gemeint; dieses soll wieder aufgehoben werden, und eben darum das שוב im

30. Ist Unrecht denn auf meiner Zunge,
Und merkt mein Gaume nicht den Frevel?

VII. 1. Hat nicht der Mensch auf Erden harten Dienst,
Und Tage wie des Lohnarbeiters Tage?

2. Gleichwie ein Knecht, der nach dem Schatten lechzet,
Ein Lohnarbeiter, der des Lohnes harret,

3. So muß ich erben Monate des Ungemachs,
Und sind mir Trübsalsnächte zugemessen.

angegebenen Sinne Statt finden. Statt שׁבִּי lesen die Masorethen und alten Uebersetzer שִׁבִּי, was ohne Zweifel das ursprüngliche ist, und es wird nur das Wort, worauf das Hauptgewicht liegt, wiederholt. Meine Gerechtigkeit ist darin, nämlich in dem Umstande, daß ihr von euerm bisherigen Betragen ablasst; denn in diesem Falle, will er sagen, kann ich mich vor euch noch rechtfertigen. אֲנִי bezieht sich auf die Handlung des שִׁבִּי, oder, wenn man will, auf das aus demselben herausgedachte אֲנִי וְאֵת וְאֵת אֲנִי ist meine Gerechtigkeit anerkannt von euch, meine Rechtfertigung vor euch.

30. In der Form einer Frage versichert Job noch, daß er nicht ungerecht klage und wohl auch seinerseits zu beurtheilen vermöge, was recht und unrecht sei; durch letzteres verspricht er zugleich den Freunden, daß sie bei einer weitern Besprechung seines Schicksals von ihm keine verkehrten oder listigen und die Wahrheit verdrehenden Worte zu besorgen haben werden. הָהָה (Gaume) ist hier Organ des Redens wie 31, 30. und wie im ersten Halbvers das parallele הָהָה (Zunge). הָהָה sind (wie das verwandte הָהָה) Unfälle, aber mit Rücksicht auf den Grund derselben zugleich das moralische Böse, das sie zur Folge hat. Für beides, sagt er, habe er wohl auch ein Wahrnehmungs- und Unterscheidungsvermögen und sei im Stande, sich der Wahrheit gemäß darüber auszusprechen.

VII. 1. Um die vorige Behauptung, daß er nicht mit Unrecht klage, wenigstens zum Theil zu rechtfertigen, behauptet Job nun die unbedingte Allgemeinheit des menschlichen Unglücks und Elends, von dem keiner, auch der Gute nicht, verschont bleibe. אֲנִי ist Kriegsarmee und Kriegsdienst, und hier in ähnlichem Sinne gebraucht, wie wenn Arrian sagt: *στρατεία τις ἔστιν ὁ βίος ἐκάστου* (Epict. 3, 24.), oder Maximus von Tyrus: *Στρατηγὸν μὲν τὸν θεὸν, στρατιῶν δὲ τὴν ζωὴν* (Serm. 3); der Kriegsdienst nämlich, als eine der härtesten Dienstbarkeiten, ist bildliche Bezeichnung des menschlichen Ungemachs und Leidens überhaupt als eines sehr schweren und drückenden. Zur Veranschaulichung derselben Sache dient der zweite Halbvers, sofern die Tage eines Lohnknechtes sehr beschwerliche und unglückliche Tage sind.

2. 3. Die vorige allgemeine Behauptung wendet Job nun auf sich selbst an. Nach אֲנִי und אֲנִי ist אֲנִי ausgelassen. אֲנִי ist hier der Schatten des Abends, mit dem die Arbeit des Knechtes endet und er ausruhen kann, und

4. Wenn ich mich niederleg' und denk': wann steh' ich auf?
 So dehnt die Nacht sich in die Länge,
 Und satt mit Unruh' werd' ich bis zum Morgen.

man muß bei הַשֶּׁמֶשׁ die große Hitze des Orients nicht vergessen, in Folge welcher die Arbeit um so lästiger und die Sehnsucht nach Ruhe und Schatten um so größer wird. Ähnlich wie לַיָּמִים bezeichnet im zweiten Halbvers יְמֵי das Ende des Tagewerks, aber zugleich auch den Erfolg desselben, nämlich die Erhaltung des Lohnes dafür. Job schildert nun zuerst die Lage dieser Menschen voll Unglück und Sehnsucht nach etwas Besserem, und sagt dann: von solcher Beschaffenheit, nur in weit höherem Grade, sei seine Lage. Das כִּי entspricht dem vorhergehenden כִּי , und $\text{הַיָּמִים הַהֵלֶךְ$ (eigentlich: haereditare factus sum) bezeichnet das Unglück als einen ohne sein Zuthun ihm zugefallenen und aufgedrungenen Besitz, dessen er nicht mehr los werden kann; וְיָמֵי ist Objectisaccusativ dazu (vgl. Ev. Lehrb. § 384 c.), und dabei nicht etwa mit Rosenm. כִּי zu ergänzen, und יָמֵי ist nur ein pleonastisch emphatischer Dativus incommodi. — כִּי bezeichnet ebenfalls ein Erhalten ohne eigenes Zuthun; das Subject ist allgemein und sofort der Verbalbegriff passivisch zu fassen: man hat mir zugetheilt, s. v. a. es sind mir zugetheilt worden. Der Ausdruck: „Monate des Ungemachs“ hebt die anhaltende Dauer seines Unglücks hervor im Vergleich mit dem des Lohnarbeiters, der doch nur Tage des Ungemachs hat, und „Nächte des Elendes“ besagt, daß er selbst bei Nacht keine Ruhe habe, während jener gerade auf diese als eine Zeit der Ruhe sich noch freuen könne. Zudem kann sich der Lohnarbeiter seine Mühsal jeden Tag durch die Aussicht auf den nahen Lohn gewissermaßen erleichtern und sich zur standhaften Ertragung derselben ermutigen. Mercenarius etenim — quod grave perpendit ex opera leve existimat ex remuneratione. Quod enim valde importabile ex dolore ostenditur, consideratione provida ex remuneratione laevigatur (Greg. M.). Job aber hat vor der Hand nur Mühsal und Leiden und keine Hoffnung auf Lohn, sondern nur auf ein trauriges Ende, und dadurch wird das Leiden nur noch drückender.

4. Indem er das Borige weiter ausführt, sagt er zunächst, in wiefern ihm $\text{לַיָּמִים הַהֵלֶךְ}$ (Nächte des Elendes) zugemessen seien, sofern ihm nämlich die Nächte statt des Schlafes nur neue Unruhen und Leiden bringen. Daher wünscht er schon beim Niederliegen, die Nacht möchte kurz sein und er bald wieder aufstehen können. Dieser Wunsch liegt in der Frage: wann werde ich aufstehen; er geht jedoch nicht in Erfüllung, sondern es geschieht das gerade Gegenteil. כִּי steht synekdochisch für die ganze Nacht, und מִמָּוֶד ist weder als Substant. in der Bedeutung: Entfernung (Rosenm.), noch als Verbum in der Bedeutung: messen (cf. Schult.), sondern in der gewöhnlichen Bedeutung: „ausdehnen“ gebraucht und Subject dabei ist Gott; er dehnt aus die Nacht, ist s. v. a. er läßt sie für Job unerträglich lang werden; מִמָּוֶד ist nur das Spiel mit — statt — in der Endsyllbe. Die Aenderung aber von

5. In Würmer kleidet sich mein Leib und Schollen,
Es heilt die Haut mir und zerfließt auf's Neue.
6. Geschwinder als ein Weberschiff sind meine Tage,
Sie gehen hoffnungslos zu Ende.

ומדד-ערב in ומדד-ערב (Houbig.) ist schon wegen des folgenden ו unstatthaft. נדרים sind hier die unruhigen Bewegungen des Schlaflosen auf seinem Lager, und נשח ist augenfällig nicht die Nacht (Hirzel), sondern die Morgenbämmerung, die hier dem ערב gegenüber und mit vorangehendem ערי allein gut paßt; und er sagt: jene Unruhe dauere die ganze Nacht fort bis zum Morgen, und erquickender Schlaf werde ihm nicht zu Theil.

5. Jetzt zeigt er noch, wie er überhaupt Tag und Nacht keinen ruhigen Augenblick habe, sondern durch sein Leiden ohne alle Unterbrechung im höchsten Grade gequält werde. רמה bedeutet Fäulniß und Moder, und dann auch Gewürm, welches darin entsteht. Solches kam bei der Elephantiasis wirklich vor. „Hier Geschwüre, worin Maden wachsen, dort Geschwüre mit einer Kruste von getrocknetem Eiter überzogen, die oft wieder aufbrechen“ (Zusti). Solche Gewürm erzeugende Eiterbeulen nun hat sein Leib angezogen, d. h. er ist ganz damit bedeckt wie mit einem Gewand, und kann sich somit auf keine Weise Ruhe davor oder nur Linderung dagegen verschaffen. שיג oder שיג is ein ἀπ. λεγ., bedeutet aber nach der Etymologie (Meier, Wurzelw.) und dem Ausschlag der alten Uebersetzungen „Scholle“, „Erdscholle“, in welcher Bedeutung es auch noch in der Mischna vorkommt (cf. Gesen. Thesaur.), aber nur mit ו geschrieben, so daß die masorethische Aussprache (שיג) den Vorzug verdient. Unter den Erdschollen sind aber hier wohl nur schuppenartige knollige Geschwüre gemeint, die denselben ähnlich sind, und der Ausdruck schwerlich im eigentlichen Sinne zu nehmen, sofern Job auf der Erde saß und der Staub sich in seine Geschwüre mischte. רבב bedeutet hier nach Einigen: bersten (cf. Poli synops.), nach Andern: heilen (Gesen., Hirzel); letzteres hat die alten Uebersetzungen für sich und wird durch den sonstigen Sprachgebrauch in Bezug auf רבב begünstigt; und er sagt: meine Haut wird heil und zerfließt, d. h. wenn die Geschwüre zu heilen beginnen, so brechen sie gleich wieder vom neuem auf. נאס ist hier wie Ps. 58, 8. erweicht aus נאס (zerfließen) und gemeint ist darunter das Aufbrechen und Ausfließen der Geschwüre.

6. Während er in diesem Zustande sich befindet, eilt sein Leben so schnell dem Ende zu, daß dieses nach Kurzem eintreten muß. — ארג ist eigentlich ein Gewebe, dann das Werkzeug zum Weben, das Weberschiff, schneller als es hin und her fährt, laufen seine Lebenstage ab. Das ו bei רבב dient bloß „zur Anreihung eines neuen Zuges in der Beschreibung, und ist von ו nicht verschieden“ (Hirzel). — תקוה ist hier Hoffnung auf längeres Leben und besseres Schicksal; eine solche, wie sie Eliphaz für den Fall, daß er sich bessere, in ihm anregen wollte, kann er in seiner jetzigen Lage nicht hegen, weil das Ende seines Leidens nur der sehr nahe baldige Tod sein kann. Es

7. Gedenke, daß ein Hauch mein Leben,
Nicht kehrt zurück mein Aug', um Glück zu sehen.
8. Nicht schaut mich mehr das Aug', das jetzt mich sieht,
Es suchen deine Augen mich und nicht mehr bin ich.
9. Die Wolke schwindet und vergeht,
So kommt, wer zu den Todten steigt, nicht mehr herauf.

ist dabei natürlich nicht bloß an die Kürze und Flüchtigkeit des menschlichen Lebens im Allgemeinen (Corder.), sondern hauptsächlich an das schnelle Herbeieilen des Todes für ihn in seiner jetzigen Lage gedacht.

7. Jetzt wendet sich Job an Gott mit der Bitte, seinen kläglichen Zustand doch zu berücksichtigen und ihm Linderung zu schaffen. An Eliphas kann die Rede nicht wohl gerichtet sein, weil 10, 20. dieselbe Bitte wiederkehrt und an Gott gerichtet ist. Um aber seiner Bitte Nachdruck zu geben, beschreibt er ausführlich seinen Zustand, und hebt zuerst, an den vorigen Vers anknüpfend, seine Hoffnungslosigkeit hervor, sofern sein Leben ganz kurz und dem Ende schon ganz nahe sei, eine etwaige Rückkehr aber aus dem Todtenreiche zu neuem Lebensglücke nicht Statt finde. הַחַי (Hauch, Wind) ist hier, wie sonst öfters, bildliche Bezeichnung des Flüchtigen und Schnellvergänglichen. Unter בָּרֵחַ ist hier die Rückkehr in's Leben aus dem Zustand des Todes gemeint.

8. Die zweite Hälfte des vorigen Verses wird weiter ausgeführt und die völlige Hoffnungslosigkeit Job's näher beschrieben. אֵינִי wird am einfachsten als Partic. gefaßt: das Auge des mich Sehenden: wer jetzt mich sieht, wird mich dann nie wieder sehen. Etwas matter wird der Sinn, wenn man אֵינִי als Substant. nimmt: das Auge des Sehens, s. v. a. das sehende Auge. Bei לֹא יִבְרָא ist das Verbum ausgelassen und der Sinn ist: deine Augen werden gerichtet sein nach mir, werden mich zu sehen suchen, aber vergeblich; ich bin dann nicht mehr, nämlich unter den Lebenden. Angeredet ist unbestimmt jeder, der ihn eben jetzt noch sieht oder sehen kann; er wird nach Kurzem, wenn er nach ihm sehen will, ihn nirgends mehr finden, und dann überhaupt ihn nie mehr sehen können, weil die Todten aus dem Todtenreiche nicht mehr zurückkehren, um ihr früheres Leben wieder fortzusetzen.

9. Das völlige unwiederbringliche Verlorensein der Gestorbenen für die Lebenden auf Erden und für die irdischen Angelegenheiten wird noch weiter beschrieben. Sie kehren so wenig in's Leben zurück, als eine verschwundene Wolke wieder zurückkommt. Statt עָנָן (Wolke) mit dem Chaldäer עָנָן (Rauch) zu lesen, hat man keinen genügenden Grund; jenes veranschaulicht so gut wie dieses etwas schnell Verschwindendes und nach seinem Verschwinden nie mehr Zurückkehrendes. הִלָּחַד (vollendet, zu Ende sein) bezeichnet das Verschwinden der Wolke zugleich als eine Auflösung und Vernichtung derselben, und לֹא יִבְרָא ist im emphatischen Sinne gemeint von einem Hingehen, das schlechtthin ein solches ist, auf das keine Rückkehr mehr folgt. Einem solchen Hingehen gleicht das Hinabsteigen der Abgeschiedenen in den Scheol.

10. Nicht kehrt er mehr zurück zu seinem Hause,
Nicht kennt ihn wieder seine Stätte.
11. Drum will auch ich nicht hemmen meinen Mund,
Will reden in der Drangsal meines Geistes,
Und klagen in dem Kummer meiner Seele.

10. Erweiterung des vorigen חַיִּי אֵל . In sein Haus kommt der Gestorbene nicht wieder und seine Stätte kennt ihn nicht mehr. Die Stätte ist, wie Ps. 103, 16., wo dieselben Worte wiederkehren, personificirt; früher, wenn er fort war und wieder zurückkam, kannte sie ihn und freute sich seiner Rückkunft; sie hatte ihn gleichsam lieb gewonnen, wie er sie, und zeigte sich ihm gefällig; solches hat dann auf immer ein Ende. Damit will aber Job nicht etwa sagen, daß Erscheinungen der Hingeshiedenen bei den noch auf Erden Lebenden in keinerlei Weise Statt finden können; dieß würde auch in der That z. B. schon die Erscheinung Samuel's vor Saul (1 Sam. 28, 8. ff.) und ebenso die vom Heiland gar nicht mißbilligte oder berichtigte Ueberzeugung der Apostel, daß es solche Erscheinungen gebe (Luk. 24, 37.), gegen sich haben. Eben so wenig will er außerordentliche Todtenerweckungen, oder gar die Auferstehung der Todten überhaupt läugnen (wie selbst Chrysostomus und Didymus meinten, cf. Nicet. cat.); dieß würde ebenfalls z. B. die Erweckung des Sohnes der Wittve zu Sarepta durch Elia (1 Kön. 17, 19.), des Sohnes der Sunamitin durch Elisa (2 Kön. 4, 32 ff.), des Mannes, der in das Grab Elisa's gebracht wurde (2 Kön. 13, 21.), die Todtenerweckungen des Heilandes, namentlich bei seiner Auferstehung (Matth. 27, 52 f. cf. Maldon.) und dessen ausdrückliche Lehre gegen sich haben. Job redet vielmehr einzig und allein nur von einer Rückkehr aus dem Grabe in das jetzige Leben, um daselbe, das durch den Tod unterbrochen worden, in solcher Weise fortzusetzen, als ob der Tod gar nicht Statt gefunden hätte, und will nur sagen, daß eine solche ordentlicher Weise nicht möglich sei und nie vorkomme, und daher auch von ihm nicht gehofft werden könne.

11. Nachdem er nun gezeigt hat, daß er Ursache genug zu Schmerzesäußerungen habe, will er dieselben auch rückhaltlos aussprechen. Das וְאֵיךְ steht elliptisch und vermittelt den Zusammenhang mit dem Vorherigen; der volle Satz wäre: auch ich werde bald dieses Schicksal der Hingeshiedenen theilen, darum will ich nicht hemmen u. „Drangsal des Geistes“ und „Kummer (eigentlich: Bitterkeit) der Seele“ veranschaulichen seinen traurigen Gemüthszustand; wie dieser ihm die Klagen eingiebt, so will er ihnen freien Lauf lassen. Dieß soll ihm einige Linderung seiner Schmerzen gewähren, wie es ja überhaupt den Bedrängten und Leidenden zur Erleichterung dient, ihre Noth ohne Rückhalt Andern klagen zu können. *Indulgebo itaque aliquantum naturæ, ut moestitudinem nimiam exhalet, atque in hunc modum ab impatientiæ culpa remotior optata morte defungar* (Corder.). In dem er aber so seine Klagen als natürlichen Ausdruck seines innern Leidens

12. Bin ich ein Meer, ein Ungeheuer,
 Daß du mir eine Wache segest?
13. Denn wenn ich denk': es wird mein Bett mich trösten,
 Mein Lager meine Klage heben;
14. So schreckst du mich durch böse Träume,
 Und ängstigt mich durch Nachtgesichte;

bezeichnet, giebt er eben damit zu verstehen, daß man sie nicht zu hart beurtheilen sollte.

12. Nun folgen die Klagen wirklich, denen er freien Lauf lassen will. Das Meer ist personificirt und als ein wildes unbändiges Geschöpf vorgestellt, welches die Erde, Gottes Schöpfung, verheeren würde, wenn es nicht in bestimmte Grenzen eingeschränkt und gleichsam gefangen gelegt wäre. Als eine solche Gefangenlegung ist der göttliche Befehl, daß sich die Gewässer unter dem Himmel an einen Ort sammeln sollen (Genes. 1, 9.), vorgestellt, der auch Ps. 104, 7. als ein göttliches Nachwort erscheint, vor dem die Gewässer erschrocken hinwegfahren und an ihren Ort sich sammeln. Aehnlich ist תַּיִם ein wildes Seeungeheuer, von dem die andern Geschöpfe mit beständiger Gefahr bedroht würden, wenn es nicht gleich dem Meer in Schranken gehalten und in's Meer gleichsam wie in ein Gefängniß eingewiesen wäre. Die Wache (מִשְׁמָר), was die Vulgata hier richtig mit carcer übersetzt, ist nicht etwa der Leib, in den der Geist wie in ein Gefängniß eingeschlossen wäre, um beständig gequält zu werden (Corder.), sondern vielmehr die Qual und das Elend selbst, das ihn wie ein hartes, enges Gefängniß einschließt; und er will sagen: eine so gewaltige, furchtbare Bändigung möchte für ihn etwa angemessen sein, wenn er ein so gefährliches Geschöpf wäre, wie ein יָם oder תַּיִם. Einige verstehen unter יָם den Nil, der auch Jes. 19, 5. יָם genannt wird, und unter תַּיִם das Krokodil, das auch Ezech. 29, 3. תַּיִם heißt, und finden in מִשְׁמָר eine Anspielung auf die Beobachtung des Wasserstandes durch ausgestellte Wachen zur Zeit der Nilüberschwemmung und auf die beständige Wachsamkeit, die man in der Nilgegend gegen das Krokodil beobachten müsse (Hirzel, Justi). Allein dieß paßt insofern nicht, als vermöge des Zusammenhanges unter מִשְׁמָר nicht ein bloß einfaches Beobachten und Bewachen, sondern ein peinigendes Hemmen und Einschränken gemeint sein muß.

13. 14. Jetzt beweist er, daß er wirklich so ganz mit Leiden eingeengt sei, wie er vorhin angedeutet. כִּי ist hier Zeitpartikel (quum, öte), wie 5, 21.: Wenn ich sage, nämlich zu mir selbst, wenn ich denke: mein Bett wird mich trösten, d. h. durch Ruhe erquicken u. Denselben Sinn hat der Ausdruck: mein Lager wird meine Klage heben, nämlich durch erquickenden Schlaf beendigen. כִּי steht aber nicht gerade im Sinne von כִּי (Rosenm.), sondern führt einfach das Object zu אֲנִי ein, wie Num. 11, 17. Neh. 4, 11. So oft aber Job das Gesagte hofft, täuscht er sich; selbst im Schlafe wird ihm nicht Ruhe und Erquickung zu Theil, sondern auch da ängstigt ihn Gott

15. So daß Erstickung wünschet meine Seele,
Den Tod vielmehr als dieses mein Gebein.
16. Ich schwinde hin, nicht ewig werd' ich leben;
Laß ab von mir, denn nichts sind meine Tage.

durch schreckliche Träume und Gesichte. Solche waren wirklich bei der Elephantiasis sehr häufig, und Job wurde somit entweder im wachen Zustande von den unablässigen Schmerzen seiner Krankheit, oder im Schlafe durch schreckliche ängstigende Träume gequält, und war daher wirklich mit Leiden wie mit einem engen Gefängnisse umgeben, aus dem er keinen Augenblick frei bleiben konnte. כִּי bei תִּרְיִינִי drückt die Vorstellung aus, daß Gott selbst in den schreckenden Gesichten das Agens sei.

15. In solcher Lage geschah es denn freilich, daß ihm der Tod lieber gewesen wäre als das Leben. Das וְ ist consecutiv: so daß wählt, und וְשָׁרֵי ist Subject; man muß daher entweder מִתְהַרְגֵּי als stat. absol. lesen oder aus dem Genitiv וְשָׁרֵי zugleich den Nominativ herausdenken. מִתְהַרְגֵּי ist eigentlich Erstickung, auch Erdrosselung durch Ersticken, und die Gefahr des Erstickens war auch wirklich bei der Elephantiasis sehr häufig; deswegen wünscht er sich auch gerade diesen Tod, weil eben ihn seine Krankheit erwarten läßt. כִּי vor וְשָׁרֵי muß dem herrschenden Sprachgebrauche gemäß in comparativem Sinne genommen werden, denn nur in diesem kommt es in Verbindung mit וְשָׁרֵי vor, namentlich auch in unserm Buche 36, 21., vgl. Ps. 84, 11.; er sagt also: ich wünsche mir den Tod mehr als meine Gebeine, d. h. mehr als das Leben dieses Leibes, der nur noch aus Gebeinen besteht. מִתְהַרְגֵּי ist dann nur Verallgemeinerung des מִתְהַרְגֵּי , er will nicht gerade schlechthin den Erstickungstod, sondern nur überhaupt den Tod; jenen speciell zu nennen veranlaßte ihn bloß seine Krankheit. Viele, auch schon ältere, Exegeten fassen den Vers so, daß Job zum Selbstmord Neigung bezeugt hätte; sie nehmen nämlich כִּי als Präposition im gewöhnlichen Sinne, und „Tod von meinen Gebeinen“ wäre Tod von meinen eigenen Händen, die nur noch Beine sind (Symmach.: $\text{\kappa\alpha\iota \theta\alpha\nu\alpha\tau\omicron\nu \delta\iota\alpha \tau\omicron\nu \omicron\sigma\tau\epsilon\omega\nu \mu\omicron\nu}$. Philipp., Beda, Arnh., Umbr.). Allein da die Textesworte diese Auffassung nicht schlechthin fordern, so darf man sie auch gewiß nicht als die richtige ansehen, weil sie doch dem Charakter Job's zu nahe träte und sonst in seinen Reden sich nirgends eine solche Neigung verräth. Der Ausweg aber, daß es dem Job im Traum vorgekommen sei, „als begieng er einen Selbstmord und endigte sein Leben durch den Strick“ (Dereser-Scholz, vgl. Eichh., Umbr.), so daß er einen gehabt Traum erwähnte, scheint nach dem Gesagten unnöthig, sowie auch sprachlich unstatthaft und sachlich unpassend.

16. Lieber als der Tod wäre dem Job allerdings Befreiung von seinem Leiden, welches allein den Wunsch nach dem Tod in ihm erregt hat. Er bittet daher jetzt um diese Befreiung mit Hinweisung auf die Kürze seines Lebens. וְאַיִן nehmen Viele (Umbr., Ew., Hirzel) in seiner gewöhnlichen Welte, Buch Job.

17. Was ist der Mensch, daß du so hoch ihn achtest,
 Daß du auf ihn dein Sinnen richtest?
18. Und jeden Morgen nach ihm schauest,
 Und jeden Augenblick ihn prüfest?
19. Wie lange wirst du nicht den Blick von mir abwenden,
 Nicht lassen mich, bis meinen Speichel ich verschlungen?

Bedeutung: verschmähen, verabscheuen, und ergänzen als Object den Körper oder das Leben, oder die Lust zum Selbstmorde; aber keines von diesen paßt gut in den Zusammenhang. Verachtung des Körpers und Lebens würde sich zwar an das Vorherige gut anschließen als Steigerung desselben, aber dann wäre die unmittelbar folgende Bitte um Befreiung vom Leiden und Erhaltung am Leben nicht mehr passend. Die Lust zum Selbstmord aber könnte bei וְהוֹסֵס nicht als Object gedacht sein, wenn sie auch im vorigen Verse gemeint wäre, weil der Grund ihrer Abweisung die Kürze des noch übrigen Lebens Job's sein müßte; diese aber hat sich ihm schon vorher vergegenwärtigt, so daß im berührten Falle jene Lust in ihm gar nicht hätte entstehen können. Am besten wird daher וְהוֹסֵס wieder wie V. 5 als aramäische Erweichung von וְהוֹסֵס angesehen: ich zerfließe, d. h. ich schwinde hin und bin bald nicht mehr, dieß aber zugleich mit dem Nebenbegriff des Verzagens, der in וְהוֹסֵס liegt, und der Grund von letzterem ist, daß das Lebensende naht und das Leiden nicht abnimmt. Laß ab von mir, d. h. höre auf, mich mit solchem Leiden zu quälen; denn meine Tage sind לְבַבִּי , etwas Eitles, Nichtiges, d. h. bald Verschwundenes; er will damit und mit den Worten: „ich lebe nicht ewig“ sagen: daß die Befreiung bald Statt finden müsse, wenn ihr nicht der Tod zuvor kommen solle.

17. 18. Mit diesen Worten wird sonst Gottes Güte bewundert und gepriesen, daß er den Menschen so hoch erhebe und seiner besondern Sorgfalt würdige (Ps. 8, 5. 144, 3.). Job dagegen will sagen: der Mensch, und namentlich er selbst, stehe zu niedrig, als daß sich Gott so viel um ihn kümmern sollte; Gott sollte ihn mehr außer Acht lassen, damit würden dann auch die schweren Leidensproben abnehmen. Das לְבַבִּי ist etwas ironisch gemeint, wie das nachherige לְבַבִּי zeigt; es ist eine Erhöhung, die wenig Erfreuliches hat, und im Grunde nur so weit geht, daß Gott den Menschen fortwährend zum Gegenstand seiner Aufmerksamkeit macht, und sofort Leiden und Elend über ihn verhängt, weil er elend und fehlerhaft ist und die Erprobung, die Gott mit ihm vornimmt, nicht besteht. Aber eben deswegen meint Job, sollte Gott weniger genau auf ihn achten und ihm bei seinem ohnehin traurigen Schicksal auch einige Ruhe lassen. לְבַבִּי ist distributiv zu fassen: alle Morgen, ebenso לְבַבִּי : alle Augenblicke, und beide Ausdrücke wollen nur die beständige und unablässige Dauer recht stark hervorheben.

19. Das Schauen Gottes nach Jemanden geschieht bald in guter, bald in böser Absicht. Hier ist letzteres der Fall, und den Blick wegwenden wäre

20. Und sündigt' ich, was that ich, Menschenspäher, dir?
 Warum hast du zu deinem Zielpunkt mich gemacht,
 So daß ich selber mir zur Last muß werden?

das Leiden mildern oder endigen. Den Speichel verschlingen geschieht in kürzester Zeit und ist hier Umschreibung des Begriffes: Augenblick; und er sagt: nicht einen einzigen Augenblick gestattest du mir Linderung und Ruhe; in diesem Sinne ist der Ausdruck auch im Arabischen sprüchwörtlich; „laß mich meinen Speichel verschlingen“ ist f. v. a. „laß mir nur so lange Ruhe, als ich hiezu nöthig habe“ (أبلعني ريتي) wird im Ramus erklärt mit *أهلني مقدار ما أبلع* cf. Schult.). *כמה* ist hier, wie z. B. Ps. 35, 17. f. v. a. sonst *כמה* — *כמה* „wie lange?“ und ist auch zum zweiten Halbvers herüber zu denken.

20. Eben weil der Mensch Gott gegenüber so niedrig und nichtig ist, kann sein Handeln, und selbst sein Sündigen Gott auch nicht berühren und sollte daher nicht Ursache zu so harter Behandlung sein, wie sie Job erfährt. Es ist ihm deshalb auch unbegreiflich, warum er von Gott immerfort zum Gegenstand der Verfolgung gemacht wird. Im Anfang des Verses ist *כמה* ausgelassen. Der Ausdruck: „was thue oder that ich dir“ ist an sich mehrdeutig. Viele verstehen es von Genugthuung für die Sünde: was soll ich dir thun, womit dich wieder versöhnen? (cf. Pineda). Allein diese Auffassung bringt einen etwas fremdartigen Gedanken in die Stelle und hat 35, 6. gegen sich, wo die nämliche Redeweise vorkommt (nur daß *ב* mit *ל* wechselt) und *לפני* bloß „Nachtheil, Schaden bringen“ bedeuten kann; er sagt also: was schadete ich dir denn durch etwaige Sünden? und will durch diese Frage die schlechthinige Unmöglichkeit solcher Beschädigung hervorheben. Das *באזני*: Beobachter, Späher der Menschen (*באזני* steht im Sinne von *באזני*), hat hier den etwas tadelnden Nebenbegriff, daß Gott die Menschen beständig beobachte, und wenn er Unrechtes an ihnen bemerke, sie sogleich bestrafe. *באזני* ist Gegenstand des Angreifens oder Anfallens und ist gewählt mit Rücksicht auf die Vergleichung Gottes mit einem Krieger 6, 4. Die Folge davon ist, daß Job sich selbst gleichsam zur drückenden Last wird, indem er seinen eigenen Zustand nicht mehr zu tragen vermag. *לפני* ist eines der 18 *בפני* (Correctio scribarum, cf. Norzi, *מבואות* — Raim. Martini pug. Fidei p. 695 sq. ed. Karpz. — Capelli critica sacr. I. 447. ed. Vogel., Scharfenb.), statt dessen früher *לפני* im Texte gestanden haben soll. Letzteres drücken auch wirklich noch die LXX aus (*εἰμι δὲ ἐπὶ σοὶ φορτίον*), wiewohl keine andere alte Uebersetzung und auch keine der bis jetzt verglichenen Handschriften es hat. *לפני* paßt auch augenscheinlich besser in den Zusammenhang, und die *בפני* mögen wohl Recht gehabt haben, daß sie es als ursprüngliche Lesart dem ihnen vorliegenden *לפני* vorzogen.

21. Warum doch nimmst du meine Sünde nicht hinweg,
 Und lässest meine Schuld mir nicht vorübergehen?
 Denn bald werd' ich im Staube liegen,
 Du wirst mich suchen und ich bin nicht mehr.

Rede Bildad's gegen Job.

Kap. VIII.

In der vorigen Beantwortung der Rede des Eliphas hat Job von seinen frühern Aeußerungen (Kap. 3) nichts zurückgenommen, obwohl Eliphas dieselben ganz entkräftet zu haben meinte, sondern vielmehr seine Klagen und den Wunsch, sterben zu können, wiederholt und dazu noch die Versicherung ausgesprochen, daß er schuldlos leide und Gott, wenn er auf seine Sittlichkeit sehe, ihn zu hart behandle, ja sogar die Meinung verrathen, daß Gott nur deshalb sorgfältig auf die Menschen achte, um Schwächen und Sünden an ihnen zu entdecken, und dann dieselben, obwohl sie ihm nicht schaden können, mit größter Strenge zu bestrafen. Dieses konnte nun leichtlich, wenn man den Unmuth übersah, in welchen Job durch sein Leiden und die Unbegreiflichkeit desselben versetzt wurde, als ein Läugnen oder Herabsetzen der göttlichen Gerechtigkeit erscheinen. Und so erscheint es auch wirklich dem Bildad. Er macht daher dem Job ähnliche Vorwürfe wie Eliphas, und behauptet, daß Gott Niemand ungerecht strafe, und somit Job's Kinder eben durch ihre

21. Dies ist nur Weiterführung des Vorigen. Die Frage: warum nimmst du nicht weg? hat den Sinn der Bitte: nimm doch weg; und er will sagen: da ich durch meine Handlungen, selbst wenn sie böse sind, dir doch nicht schaden kann, so nimm doch mein Leiden bald von mir, denn mein Ende ist nahe, und wenn du später mir helfen willst, wirst du mich nirgends mehr finden. Ueber מִן statt מִי mit folgender Verdoppelung, vgl. Ewald, Lehrb. § 182 b. — אֶרְבָּב (iezt) ist übertreibender Ausdruck für: in Bälde, nach Kurzem. Im Staube liegen heißt: begraben sein. Die Sünde vorübergehen, gleichsam hingehen lassen ist s. v. a. sie vergeben, und dieses hier synekdochisch s. v. a. dem Leiden ein Ende machen. Dieses aber sollte bald geschehen, denn wenn Gott lange zögert, so tritt bei Job der Tod ein, und dann ist es auf immer unmöglich. Dieser Vers in Verbindung mit dem vorigen zeigt zugleich, daß Job, wenn er sich auf seine Unschuld beruft, nicht schlechtthin unschuldig sein will, sondern nur solche Sünden nicht begangen zu haben behauptet, die solches Leiden als Strafe verdienen.

Sünden ihren plötzlichen Untergang verdient haben, und auch Job selbst nicht so viel zu leiden haben würde, wenn er nicht sündhaft wäre; sein früheres Glück beweise nichts für seine Unschuld, denn Gott lasse zuweilen auch Lasterhafte eine Zeit lang blühen, vertilge sie dann aber um so schneller und schrecklicher. Zum Beweise für seine Behauptung beruft er sich aber nicht wie Eliphas auf nächtliche Traumgesichte, sondern auf eine in seinen Augen weit wichtigere Auctorität, auf die Aussprüche alter Weisen. Endlich verheißt er Job, wie früher Eliphas, großes Glück, wenn er sich bessern werde.

VIII. 1. Und es erwiederte Bildad, der Schuchite, und sprach:

2. Wie lange willst du Solches reden?

Ein heft'ger Wind sind deines Mundes Worte.

3. Kann etwa beugen Gott das Recht,

Und der Allmächt'ge beugen die Gerechtigkeit?

1. 2. Die vorige Rede Job's hat für Bildad, der dessen Leiden schlecht hin als eine wohlverdiente Sündenstrafe betrachtet, etwas Unerträgliches; und er giebt dieß sogleich dadurch zu verstehen, daß er fragt: wie lange denn dieses Gerede noch andauern solle. Durch das im verächtlichen Sinne gebrauchte הַזֶּה will er im Voraus das Gehaltlose und Verkehrte der Rede Job's andeuten, was er dann durch die Vergleichung derselben mit einem heftigen Winde noch sehr stark zu veranschaulichen sucht; der Vergleichungspunkt dabei ist theils die Bestandlosigkeit und Nichtigkeit, theils die ungefüme Heftigkeit und Wildheit. רִיחַ בְּבִיר ist Adject. zu רִיחַ und בְּבִיר ist ein lästiger, unerträglicher Wind, womit auch sonst leidenschaftliche, aber gehaltlose Reden gerne verglichen werden (Schult.). In der Bedeutung: „hoffärtig, übermüthig“, so daß רִיחַ בְּבִיר das Schnauben eines Uebermüthigen bezeichnete (cf. Rosenm.), wäre es sprachlich unsicher und sachlich minder passend.

3. Die Hauptfalschheit in Job's Rede findet Bildad darin, daß er die Gerechtigkeit Gottes läugnete, und verweist ihm nun dieses durch eine Frage, die dem Sinne nach eine nachdrückliche Behauptung derselben ist. מִשְׁפָּט und צֶדֶק sind hier synonym und bezeichnen gerechtes Verfahren in Austheilung von Glück und Unglück, Lohn und Strafe an die Menschen. Dieses hat nun freilich Job im Vorausgehenden nicht geläugnet, und Bildad begeht in Folge seiner falschen Ansicht, daß alle menschliche Leiden nur Sündenstrafen seien, gleich im Anfang seiner Rede eine sog. *mutatio elenchi*, indem er in der Behauptung, daß Job unschuldig leide, zugleich die andere nicht in derselben liegende findet, daß Gott ihn mit Unrecht bestrafe und somit ungerecht sei.

4. Wenn deine Kinder wider ihn gesündigt,
So gab er sie der Macht der Sünde preis.
5. Wenn du zu Gott dich eifrig wendest,
Und zum Allmächtigen um Gnade flehst;
6. Und wenn du rein und redlich bist;
Gewiß, er wird dann wachen über dir,
Die Wohnung deiner Tugend neu beglücken.
7. Dein erstes Glück ist dann nur klein gewesen,
Sehr groß dagegen wird dein letztes werden.

4. Der vorige Satz, daß Gott in Belohnung und Bestrafung der Menschen durchaus gerecht verfare, wird nun zunächst auf Job's Kinder angewendet. Und Bildad will sagen: Ihr Untergang war nur die ganz angemessene Strafe für ihre Sünden. Sie in die Gewalt ihrer Sünden geben, also die Sünden nach ihrer Art und Natur mit ihnen verfahren lassen, ist s. v. a. sie das treffen lassen, was natürliche und nothwendige Folge ihrer Sünde ist. Die Bedingungsartikel כִּי will nicht etwa das Sündigen der Kinder als zweifelhaft hinstellen, sondern ist nur mit Rücksicht auf das Vorausgehende gebraucht, s. v. a.: wenn daher ic.; daß aber das Sündigen der Kinder wirklich Statt gefunden, beweist dem Bildad eben der Untergang, der sie getroffen; und er will zugleich sagen: ihre Sünde müsse nothwendig so groß gewesen sein, daß sie solchen Untergang verdiente.

5—7. Jetzt wird jener Satz auf Job selbst angewendet. Auch er würde von seinem jetzigen Elend frei werden und Gottes Segen würde ihn mehr als je beglücken, wenn er sich reuig zu Gott wenden und von der Sünde rein halten würde. Damit ist zugleich gesagt, daß auch er sich von Gott abgewendet und sein Leiden ihn nur als gerechte Strafe für seine Sünden getroffen habe. כִּי bildet den Gegensatz zum vorigen כִּי ; wie mit dem Unglück seiner Kinder verhält es sich auch mit seinem eigenen. „Gott suchen“, und „um Gnade flehen“ ist hier Bezeichnung reuiger Befeuerung. וַיִּשְׁׁר mit לֵב , wofür sonst der Accus. steht, ist nur dem וַיִּשְׁׁר לֵב 5, 8. nachgebildet und ein stärkerer Ausdruck für eben dieses. כִּי B. 6 ist emphatische Wiederaufnahme des vorhergehenden כִּי B. 5, und er will sagen: zum Gottsuchen und um Gnade flehen muß noch forthinige Schuldlosigkeit und Rechtschaffenheit hinzukommen; wenn diese ausbliebe, könnte jenes keinen guten Erfolg haben, sondern würde vielmehr als sträfliche Heuchelei erscheinen. Mit כִּי beginnt der Nachsatz; כִּי ist Versicherungsartikel (Ewald, Lehrb. § 320 b.), und כִּי bezieht sich auf die Zeit, wo die Bedingung Statt finden würde: „ja dann“ ic. — וַיִּשְׁׁר ist schwerlich Fut. Kal. von שָׁר (aufgeregt, heftig sein), weil dieß mehr einen feindlichen Sinn ausdrücken würde und für „wachen“, s. v. a. „schützen“ und „schirmen“ sonst nicht vorkommt, sondern Fut. Hiph. von שָׁר entweder wie Ps. 35, 23. (וַיִּשְׁׁר), in intransitiver Bedeutung (wachen),

8. Denn frage nur die vorigen Geschlechter,
Und achte auf die Forschung ihrer Väter.
9. Denn wir sind nur von gestern her und wissen nichts,
Dem Schatten gleichen unsere Erdentage.

die sich etwa durch ein ausgelassenes יִשְׂכַּח erklärt, oder in transitiver Bedeutung, wobei dann das sich von selbst verstehende Object: Glück, Segen, hinzu zu denken wäre; jedenfalls ist Gottes schützende und segnende Sorgfalt damit bezeichnet. יִשְׂכַּח , eigentlich: unversehrt machen, heißt hier: auf's Neue zu Glück und Wohlstand erheben. Wohnung deiner Gerechtigkeit ist deine Wohnung als eines Gerechten, die durch ihren glücklichen Bestand deine Gerechtigkeit beweist. יִשְׂכַּח ist das frühere, nun verlorne Glück Job's; $\text{אֲחֵרֵי$ dagegen das Glück, welches auf das jetzige Elend folgen wird, wenn Job die ausgesprochene Bedingung erfüllt; in Vergleich mit diesem letzten Glücke wird dann sein früheres (1, 3.) noch gering sein. Bei יִשְׂכַּח und יִשְׂכַּח ist die Masculinform wieder constructio ad sensum, und mit Rücksicht auf das unter יִשְׂכַּח und אֲחֵרֵי Gedachte zur Bezeichnung des Neutrums gewählt.

8. Für die Richtigkeit seiner Behauptung beruft sich Bildad auf die Aussprüche der Väter und Vorfahren, damit Job nicht glaube, er bringe nur eigene unüberlegte und unreife Einfälle vor. Gegen solche Aussprüche gebot schon die vor dem Alter überhaupt herrschende Hochachtung bescheidene Anerkennung, abgesehen davon, daß die Alten zugleich auch als die Weisen galten (Job 12, 12.). Ein talmudisches Sprüchwort sagt: Waren die Vorfahren Engel, so sind wir Menschen; waren sie Menschen, so gleichen wir Eseln (Schabb. fol. 112 b.), und ein arabisches: der Rath der Alten ist besser als die Hilfe der Jungen (Wiener Jahrbücher B. 97, S. 92). Bildad glaubt daher, da er auf eine so anerkannte Auctorität sich berufen könne, von Job keine Widerrede besorgen zu dürfen. Das erste Geschlecht (יִשְׂכַּח ist nur Aramäismus für יִשְׂכַּח) ist nicht bloß das unmittelbar vorausgegangene, sondern die vorigen Geschlechter überhaupt, und der Ausdruck אֲבוֹתָם (ihre Väter) dient noch zur Verstärkung. Er will sagen: Job möge, so weit er wolle, zurückfragen bei den Weisen aller Geschlechter, er werde überall dieselbe Auskunft erhalten. Gegen diese soll er nun nicht gleichgültig sein, sondern nach ihr sich erkundigen (שִׂאֵל-לָם , frage doch) und sie dann wohl beherzigen. Bei בִּינְךָ ist wie Jes. 51, 13. לֵב ausgelassen, und בִּינְךָ ist nur ein stärkerer Ausdruck für לֵב , wobei לֵב auch zuweilen weggelassen wird, z. B. oben 4, 20. und heißt eigentlich: das Herz, die Aufmerksamkeit nach etwas hin (לְ) befestigen, ihr eine feste Richtung darauf geben. יִתְקַר , Erforschung, ist hier das, was sie erforscht haben in der fraglichen Beziehung, das Ergebnis ihres Forschens, und das Suff. in בִּינְךָ bezieht sich auf הוּא , zum Beweise, daß es in collectivem Sinne gebraucht ist.

9. Dieß ist der Grund der vorigen Berufung auf frühere Weisen. Das wahre Wissen beruht auf vieler und langer Erfahrung und Beobachtung dessen, was ist und geschieht, und wäre uns also gar nicht möglich, wenn wir uns

10. Gewiß, sie werden dich belehren, zu dir reden,
Und wicht'ge Worte aus dem Herzen sprechen:
11. Erhebt sich denn Papierschilf ohne Sumpf,
Und wächst auch ohne Wasser Niedgras auf?

nicht auf die Lehren stützen wollten, welche sich von unsern Vorfahren auf uns vererbt haben. Denn wir sind ja nur von gestern her; הִמְנָה ist Prädicat zu הִמְנָה eigentlich: wir sind ein Gestern, hesterni sumus; und ein Schatten sind unsere Tage, nämlich so schnell verschwindend, so bestandlos wie ein Schatten, unsere Lebensdauer ist wie nichts. In ähnlicher Weise dient der Schatten häufig zur Veranschaulichung der Kürze und Flüchtigkeit unseres Lebens; wie ein Schatten sind unsere Tage auf der Erde, sagt auch David 1 Chron. 29, 15.; vgl. Ps. 102, 12. 109, 23. 144, 4. Bildad will also sagen: auf die Ergebnisse tausendjähriger Erforschung und Erfahrung vieler Geschlechter müssen wir um so mehr achten, als bei unserer kurzen Lebenszeit unsere eigene dießfallige Bemühung kein Resultat giebt, auf das wir mit Sicherheit bauen könnten. Dieß ist etwas stark ausgedrückt mit לֹא יָדָעוּם (wir wissen nichts); das Wissen, was wir bloß aus eigener Forschung und Erfahrung gewinnen, und bei dem wir nicht auf die uns überlieferte Weisheit bauen, ist unbedeutend und nichtig.

10. Die Wichtigkeit jener alten Weisheitslehren wird dem Job noch mit möglichstem Nachdruck empfohlen, damit er dieselben nicht etwa zu gering anschlage oder sich gar über sie hinwegsetzen zu dürfen glaube. Das fragende הֲלֹא will eine bejahende Antwort und vertritt somit die Stelle einer Versicherungspartikel: wahrlich, sie werden dich belehren und reden, d. h. belehrend zu dir reden. מִן bezieht sich auf jene מִן הַבְּרִיָּה . Aus ihrem Herzen, dem Sitze des Verstandes und der Ueberlegung, werden sie hervorgehen lassen מִלִּבָּם , wichtige, wohl überlegte, gehaltvolle Aussprüche. בִּלְבָב , als Sitz des Verstandes, bildet hier den Gegensatz zum verschwiegenen הַפֶּה ; ihre Worte werden nicht bloß mit dem Munde gesprochene unüberlegte und gehaltlose, sondern wohlbedachte, sinnvolle und lehrreiche Worte sein.

11. Was jene Weisen auf Job's Lage Anwendbares erforscht haben, sagt ihm jetzt Bildad (B. 11—19.), und zwar mit den Worten, die ihm als überlieferte Lehre jener Weisen bekannt sind; als ihre Aussprüche also trägt er das Folgende vor. Zuerst sagt er: Wie das Gedeihen der Sumpf- und Wasserpflanzen durch Feuchtigkeit bedingt ist, so das Glück des Menschen durch Gottesfurcht; wie jene im dürren Lande zu Grunde gehen, vermöge ihrer eigenen Natur, ohne daß man sie von außen her zerstört, so der Mensch, wenn er von Gott, dem Princip seines Bestandes, gelassen hat. Also die Sünde selbst, wollen sie sagen, tödtet den Sünder (Ps. 34, 22.), er ist wie Gras auf dem Dach, welches verdorret, bevor man's ausreißt (Ps. 129, 6.). — הַבְּרִיָּה ist das Papierschilf, und הַבְּרִיָּה (hoch sein oder werden) bezieht sich darauf, daß dasselbe bis zehn Ellen hoch über das Wasser aufschießt; es wächst in den

12. Noch ist es grün und wird nicht abgeschnitten,
Und doch verdorret es vor allem Grase.
13. So sind die Pfade aller Gottvergessenen,
Und so vergeht die Hoffnung des Berruchten.
14. Sein Hoffen wird ihm abgeschnitten,
Ein Spinnenhaus ist sein Vertrauen.
15. Er stützt sich auf sein Haus, und nicht bleibt's stehen,
Er hält sich an ihm fest, und nicht bleibt's aufrecht.

Sümpfen, die der Nil an vielen Stellen bildet. Plinius sagt dießfalls: — nascitur in palustribus Aegypti, aut quiescentibus Nili aquis, ubi evagatæ stagnant, duo cubita non excedente altitudine gurgitum, brachiali radicis obliquæ crassitudine, triangulis lateribus, decem non amplius cubitorum longitudine in gracilitatem fastigatum etc. (Plin. H. N. XIII. 22.) Ein solcher Sumpf ist hier בבנה, und das נ giebt ihm die Bedeutung des Gegentheils (vgl. *Ev.*, *Lehrb.* § 286 g.) im Nicht-Sumpf, wie nachher im Nicht-Wasser so viel ist als im trockenen Boden. אָהוּ (wahrscheinlich ein ägyptisches Wort) ist Niedgras, Schilf überhaupt.

12. 13. Vers 12 beantwortet die vorige Frage, und Vers 13 macht davon die allgemeine Anwendung auf die Menschen und damit zugleich, wie wohl nicht ausdrücklich, die specielle auf Job und seine Kinder. Solche Pflanzen, sagt er, verdorren mitten in ihrem Wachstum auf einmal, wenn ihnen die nöthige Feuchtigkeit fehlt. נָבִי (sein Grünen) ist sein frisches, kräftiges Wachstum, während es in demselben begriffen ist und von Niemand abgeschnitten wird, verdorrt es auf einmal, früher als alles andere Gras. לְפָנָיו bedeutet hier nicht etwa: im Angesichte alles Grases, so daß dieses noch zu sehen kann (Wurzel), sondern ist einfache Zeitpartikel: vor, früher als, wie z. B. *Genes.* 36, 31. 1 *Sam.* 9, 15. *Amos* 1, 1. Wie solchem Niedgras ohne Feuchtigkeit geht es den Gottvergessenen. אָהוּ (Wege) sind hier bildliche Bezeichnung der Schicksale. Es mangelt ihnen die erste Bedingung ihres Bestehens, weil sie sich von Gott losgesagt haben, daher müssen nothwendig auch all ihre Hoffnungen zu Nichts werden (האבֵר), und sofort sie selbst zu Grunde gehen. Sofern dieses mit Rücksicht auf das Schicksal Job's und seiner Kinder gesagt ist, werden dieselben indirect geradezu den Gottvergessenen und Ruchlosen beigezählt.

14. 15. Die zweite Hälfte des vorigen Verses wird noch weiter ausgeführt. קָטַט ist gebildet von קטט (= קָטַט, abgeschnitten sein oder werden) und ist nur volle Schreibart statt der gewöhnlichen defectiven (wie z. B. קָטַט von קטט *Dan.* 11, 12., קָטַט von קטט *Esth.* 3, 13.), und קָטַט ist nicht Thorheit, sondern wie קָטַט 4, 6. Hoffnung; also: es wird abgeschnitten seine Hoffnung, d. h. schnell und gänzlich vernichtet (*Syr. Chald.*); das קָטַט steigert noch das vorige האבֵר. Hieronymus leitet קָטַט von קָטַט (*Eckel haben*)

16. Er ist zwar Angesichts der Sonne saftig,
Und über seinen Garten gehen seine Nester;
17. Doch schlingen auf Gestein sich seine Wurzeln,
Und Grund von Steinen spüret er.

ab und nimmt בֵּית in der Bedeutung Thorheit: non ei placebit vecordia sua; allein dieß paßt nicht recht in den Zusammenhang. Haus der Spinne ist Spinnengewebe, was als Bild des leicht zerstörbaren auch Jes. 59, 5. und im Koran (Sur. 29, 40.) vorkommt, und im Arabischen sprüchwörtlich geworden ist; wie solches ist seine Hoffnung, heißt also: so leicht zerstörbar, so halt- und bestandlos. Bei בֵּית ist an das Haus der Spinne und das Haus des Gottvergessenen zugleich gedacht. Wenn letzterer an sein Haus sich anlehnen und auf es sich verlassen will, so lehnt er sich an Spinnengewebe, dieses bricht und er fällt hin. Haus ist übrigens hier Alles, worauf man sich stützen und seine Hoffnung gründen mag: Ansehen, Macht, Ehre, Reichthum zc. Dieß Alles ist für den Gottvergessenen wie Spinnengewebe, wenn er sich darauf stützen will.

16. Jetzt wird das etwaige Glück des Gottvergessenen noch mit einem schnell aufschießenden, aber auf Steingrund wurzelnden Baume verglichen. Subject ist der הֵנָּה selbst (auf ihn bezieht sich הוּא), der unter dem Bilde eines solchen Baumes vorgestellt wird. Er ist grün und saftig, und zwar vor der Sonne, d. h. er grünt so frisch und kräftig, daß selbst die Sonnenhitze ihm nichts anhaben kann, während andere Pflanzen vor ihr verdorren. רֵטֶב ist wässerig, vollsaftig sein von Pflanzen und Bäumen, daher im Talm. רֵטֶב־גֵּזֶז grünes saftiges Holz, im Gegensatz zum dürren. Ueber seinen Garten, nämlich denjenigen, worin er steht, gehen seine Sproßlinge hin, d. h. er breitet sich mit seinen Nesten über den ganzen Garten aus. Der Gottvergessene ist also nicht schlechtthin ohne Glück und Segen; er gleicht wohl auch, wie der Gottesfürchtige, einem Baum, gepflanzt an Wasserbächen, der seine Aeste weit ausbreitet und keinen Schaden leidet, wenn die Hitze kommt (Ps. 1, 3. 37, 35. Jer. 17, 8.), und es ist daher Job's früheres Glück noch kein sicheres Zeichen von Frömmigkeit und Gottesfurcht.

17. Gegensatz zum Vorigen. Das Gedeihen jenes Baumes, somit das Glück des Gottvergessenen, ist nur von kurzer Dauer und nimmt plötzlich ein trauriges Ende. Wenn jener Baum einmal bedeutend herangewachsen ist und bereits tiefere Wurzeln schlagen sollte, steht er auf steinigem Grunde, so daß die Wurzeln nicht mehr tiefer dringen können und ihnen die erforderliche nährenden Feuchtigkeit mangelt. Dann erfolgt schnell sein Verdorren von der Wurzel aus, gleichwie bei Job auf das große Glück schnelles Verderben folgte. הַאֲבָנִים (Steinhaufe) ist hier der Steingrund, auf welchem der Baum steht, und eben diesen bezeichnet auch בֵּית אֲבָנִים nach aramäischem Gebrauche des Wortes בֵּית, wonach בֵּית גְּדִירִים (Haus der Erhöhungen) einen rauhen, unebenen Platz, בֵּית דֹּרְנָה (Haus der Dörner) einen mit Dörnern be-

18. Wenn Gott ihn weg von seiner Stelle tilgt,
So lügt sie ihm und sagt: ich sah dich nicht!
19. Sieh'! dieses ist die Freude seines Weges,
Und aus dem Staube sprossen andere nach.
20. Sieh'! Gott verstoßt den Tadellosen nicht,
Und nimmt die Frevler nicht bei ihrer Hand;

wachsenen Ort, בית אבנים (Haus der Delbäume) einen Delbaumgarten u., mithin Haus der Steine einen steinigten Platz, Steingrund bezeichnet (vgl. 1 Kön. 18, 32. בית סאתים זרע — Raum für zwei Sea Saat). Solchen sieht jener Baum, d. h. solchen spürt er, auf solchen kommt er mit seinen Wurzeln. B. 17 noch als Beschreibung des guten Gedeihens zu fassen (wie mit vielen ältern Auslegern, cf. A. Schult., noch Umbr., Hirzel, Baib.) geht theils wegen סבך nicht an, was sonst den Nebenbegriff des Hemmens und Hinderns hat, theils wegen בית אבנים , für das sich die Bedeutung: Mauer, Gartenmauer nicht im Geringsten nachweisen läßt, so wenig als das „das Anschauen ein poetisches Bild für das Aufranken“ sei. Schon Olympiod. erklärt: $\text{εοικασι, φησιν, οι ασεβεις τοις εν γη φυτευθεισι, μη εχουση βαθος, αλλα λιθωδη και σκληρα τυγχανουση. η γαρ ουδε ολωσ εριζονται, η καν εριζωθωσι δια το μη εχειν βαθος γης, ξηραινονται}$ (cf. Nicet. cat.).

18. Ein Baum der erwähnten Art verschwindet dann plötzlich und spurlos, so auch der Ruchlose und Gottvergessene. Das כאן ist hier mehr Zeit- als Bedingungspartikel (Ges. Gr. § 152. 2 c.); denn daß die Wegtilgung jedenfalls und plötzlich eintreten werde, sagt schon die vorige Vergleichung, und es wird nur noch beigefügt, wenn der Augenblick derselben komme, werde die Vertilgung eine totale sein. כאן verschlingen, ist s. v. a. verderben, vertilgen, und Subject dabei ist Gott; wenn er ihn wegtilgt von seiner Stätte, so verläugnet sie ihn, d. h. es ist dann keine Spur mehr von ihm übrig, welche auf die etwaige Frage, ob er da gewesen sei, eine bejahende Antwort gäbe, es erinnert nichts mehr an ihn. כאן sind die Worte, womit seine Stätte ihn verläugnet; sie kann ihm gleichsam in's Gesicht sagen, daß er nie da gewesen sei, und er kann diese Abläugnung nicht widerlegen durch Hinweisung auf irgend ein Zeichen seiner vormaligen Anwesenheit, so spurlos ist er verschwunden.

19. Dieser Vers schließt die vorige Beschreibung noch ab. Das eben Gesagte macht sein ganzes erfreuliches Glück aus, ein höheres wird ihm nicht zu Theil. Freude seines Weges ist ironisch gemeint; sie läuft darauf hinaus, daß er spurlos verschwindet und sein Platz zugleich von andern eingenommen wird, ohne daß man seiner lang gedächte oder ihn sehr vermisse. כאן ist noch mit Rücksicht auf die vorige Vergleichung gebraucht: wie aus dem Boden, wo jener Baum stand, andere aussprossen, so treten an die Stelle des Gottvergessenen andere; כאן steht collectiv, daher כאן .

20. Jetzt kehrt Bildad wieder zu seiner frühern Behauptung zurück, und macht von den Aussprüchen der Weisen die Anwendung auf Job. Ihnen

21. So daß er noch mit Lachen deinen Mund,
Mit lautem Jubel deine Lippen füllt,
22. Und deine Hasser sich mit Schaam bedecken;
Jedoch das Zelt der Frevler wird vernichtet.

gemäß werden die Schuldblosen nicht verschmäht von Gott; das will sagen: er entzieht ihnen nicht seinen Schutz und seine Fürsorge, und sie verfallen deshalb nicht einem so traurigen Schicksal wie Job. Aber eben so wenig faßt Gott die Frevler bei der Hand, nämlich um sie zu schützen und zu behüten, in welchem Sinne auch Jesaja (42, 6.) denselben Ausdruck gebraucht; sie also werden von Unglück und Verderben ereilt zur Strafe für ihre Sünden, die Frommen bleiben frei davon.

21. 22. Fortsetzung des Vorigen. Das Gesagte wird sich in außerordentlichem Maaße an Job selbst zeigen, wenn er die Mahnung Bildad's befolgt. וַיִּבְרַח drückt hier den Grad aus, bis zu welchem jenes Nichtverwerfen des Schuldblosen und Nichtschützen des Schuldigen in Bezug auf Job Statt finden werde, bis zu dem Grad nämlich, daß statt Jammer und Klage nur Freude und Jubelruf seinen Mund füllen werden, Jubel über das große ihm zu Theil werdende Glück. Es ist daher sehr unnöthig, mit Poubig., Ewald u. A. wie oben 1, 8. וַיִּבְרַח statt וַיִּבְרַח zu lesen. וַיִּבְרַח ist s. v. a. וַיִּבְרַח , was die Masora, viele Handschriften und alte Ausgaben (cf. de Rossi, var. lect.) geradezu dafür haben; Subject dabei ist Gott. Job's Glück, sagt er weiter, wird so groß werden, daß Hasser und Neider es nicht zu trüben vermögen, sondern vielmehr in ihren Hoffnungen auf das Gegentheil gänzlich werden getäuscht und zu Schanden werden. Dieß ist sehr stark dadurch ausgedrückt, daß, ähnlich wie Ps. 109, 29., die Täuschung ihrer Erwartung und ihre Beschämung in Folge derselben als ein sie ganz überdeckendes Gewand dargestellt wird. Das letzte Versglied erinnert dann zum Schlusse noch einmal daran, was das unausbleibliche Loos der Bösen sei, um den Job zu bewegen, nicht länger in ihrer Zahl zu bleiben. Das $\text{וְ$ bei וְזֶלְתוֹ ist adversativ gebraucht: dagegen das Zelt der Frevler ist nicht, d. h. es kann, obwohl noch vorhanden, schon als nicht vorhanden betrachtet werden, so gewiß und zuverlässig ist seine baldige Zerstörung.

Ueber diese Rede Bildad's ist im Wesentlichen eben so zu urtheilen, wie über jene des Eliphas. Der Hauptsatz, daß Gott gerecht sei, und nur das Böse bestrafe, sodann daß nur Buße und Besserung vor der göttlichen Strafe schützen und nur ein rechtschaffenes Leben dem Menschen Gottes segnende Güte zuwende, während den Rechtlosen seine Strafe sicher ereile, auch wenn er sich eine Zeit lang großen Glückes erfreue, sind an sich wiederum durchaus wahre Sätze; und äußerst ansprechend ist sogar das fromme Vertrauen auf die überlieferte Weisheit der Väter und das Mißtrauen auf die eigenen Kräfte, wo

Antwort Job's auf die Rede Bildad's.

Rapp. IX. X.

Da Job die Behauptung, daß Gott ungerecht sei, weder aussprechen wollte, noch wirklich ausgesprochen hat, so ist Bildad's Beweisführung gegen ihn schon aus diesem Grunde eine verfehlte; sie ist aber zugleich auch eine sehr kränkende, sofern sie nur die Beschuldigung wiederholt, daß Job sein Leiden durch Sünden verdient habe. Job erwiedert nun: das habe er längst gewußt und nie geläugnet, daß Gott gerecht sei, und ihm gegenüber kein Mensch Recht haben und Niemand ihn eines Unrechts beschuldigen könne. Und damit man dieses nicht als leere Versicherung ansehe, beweist er es ausführlich und beschreibt Gottes Größe und Majestät und seine unbeschränkte Herrschaft über die ganze Schöpfung, deren Urheber er ist, und über jedes einzelne Geschöpf, das durch und durch vom ihm abhängig und ihm unterworfen ist, und folgert daraus, daß somit Gott mit jedem Geschöpf verfahren könne, wie er wolle, ohne irgend ein Recht zu verletzen und ein Unrecht zu begehen. Möge daher Gott über ihn und jeden Andern verhängen, was er wolle, daß er Unrecht thue, dürfe schon aus diesem Grunde Niemand behaupten. Dazu komme aber noch, daß Gott auch an Demjenigen Fehler und Sünden in Menge finden könne, der sich selbst keiner solchen bewußt sei, und daher Jeder, der Gott eines an ihm verübten Unrechts beschuldigen wollte, aus einem doppelten Grunde selbst des Unrechts überführt werden müßte. Nach dieser Abweisung der Freunde wendet er sich dann wieder, wie in seiner vorherigen Rede, unmittelbar an Gott und bittet ihn, sein schreckliches Leiden doch nicht immerfort zu vergrößern, sondern ihm noch einige Linderung zu gewähren, bevor er in's traurige Todtenreich hinabkomme.

es sich um Ausmittlung wichtiger Wahrheiten handelt. Aber falsch ist wiederum die Anwendung dieser Sätze auf Job, ausgehend von der Voraussetzung, daß jedes Unglück und Leiden des Einzelnen eben nur Strafe für bestimmte von ihm verübte Sünden sei. Diese Voraussetzung führt hier wieder auf dasselbe den Job verletzende und dem Prolog widersprechende Ergebniß, wie in der obigen Rede des Eliphaz.

IX. 1. Und es erwiederte Job und sprach:

2. Fürwahr, ich weiß es, daß es also ist,
Wie wär' auch gegen Gott ein Mensch gerecht!
3. Verlangte er mit ihm zu streiten,
Nicht Eins von Tausend würd' er ihm erwiedern.

2. Zum Zeichen, daß Bildad's Beweisführung ihr Ziel völlig verfehlt habe, giebt Job den Hauptsatz derselben nicht nur gleich von vorneherein zu, sondern behauptet ihn selbst mit größtem Nachdrucke. Das וַיֹּאמֶר bezieht sich auf die Behauptung Bildad's (8, 3.) und Eliphaz' (4, 17.), daß Gott gerecht sei; daß das so sei, sagt Job, habe er wohl gewußt, lange bevor ihm's die Freunde gesagt haben. Das Gegentheil meinen oder behaupten zu wollen, wäre die größte Thorheit, denn es wäre ja schlechthin unmöglich, daß ein Mensch gegen Gott Recht haben könnte, und mithin nicht Unrecht haben müßte, wenn er ihn eines Unrechtes beschuldigen wollte. וְיִשְׁפָּטֵנִי steht elliptisch: wie könnte er Recht haben „mit“ Gott, nämlich: mit ihm einen Rechtsstreit führend, ihm ein Unrecht zuschreiben und nachweisen wollend, also: gegen ihn.

3. Weitere Ausführung des Vorigen. Wenn ein Mensch verwegen genug wäre, Gott eines Unrechtes beschuldigen und überführen zu wollen, so würde es sich bald zeigen, daß er selbst Unrecht hätte. Subject bei beiden Verbis ist וְיִשְׁפָּטֵנִי ; er würde nicht antworten können auf eines von Tausenden, d. h. es würden ihm, wenn er gegen Gott Recht haben wollte, Dinge entgegengehalten werden, von denen er nicht auf das Tausendste etwas zu sagen wüßte, und so sich selbst des Unrechtes überwiesen bekennen müßte. Unter diesen Dingen sind theils unbegreifliche wunderbare Aeußerungen der göttlichen Macht und Weisheit gemeint, welche zum Beweise dienen, daß Gott auch da recht handle, wo es dem kurzfristigen Menschen anders vorkommt, theils und besonders Fehler und Sünden, an die der Rechtende selbst nicht gedacht hätte; in sofern liegt diesem Ausspruche Job's auch gewissermaßen das Davidische: „die Verirrungen, wer kennt sie? von den unerkannten reinige mich“ (Ps. 19, 13.) zu Grunde und Augustin bemerkt sehr schön: *Ecce Job confitetur peccata sua, et in veritate dicit se scire, quia non est justus quisquam ante Deum; proinde secundum modum conversationis humanæ perhibet ei Deus tam magnum justitiæ testimonium; ipse autem se metiens ex regula illa justitiæ, quam sicut potest conspicit apud Deum, in veritate scit, quia ita est, et adjungit: quemadmodum enim justus erit homo ante Deum? (De peccator. merit. et remiss. Lib. II.).* — Wenn man bei וְיִשְׁפָּטֵנִי Gott als Subject denkt, wo dann der Sinn entsteht: er wird dem Menschen nicht auf einen von tausend Klagepunkten antworten, er wird sie insgesamt keiner Erwiederung würdigen (Polychrom. in Nicet. cat., Vatabl.), so paßt dieß nicht zum Beweise der göttlichen Gerechtigkeit, den Job hier führen will.

4. Denn er ist weisen Herzens, stark an Kraft,
Wer trogt' ihm je und wurde nicht vertilgt?
5. Der Berge unvermerkt verrückt,
Der sie in seinem Zorn umkehrt;

4. Um einen Widersprechenden und mit ihm Rechtenden auf die besagte Art zu überführen, ist Gott weise und mächtig genug; und beharrliches Widerstreben würde nur zum Verderben führen. Damit will aber Job nicht sagen, daß Gott „durch seine Weisheit den geschicktesten Redner verwirren und durch seine Allmacht jeden Widerstreit niederschlagen würde“ (Unbr.), so daß der Mensch, „obwohl vielleicht eigentlich Recht habend, doch sein Recht nicht beweisen und behaupten könnte“ (Ew.); denn dieses würde allerwenigstens nahe an Ungerechtigkeit grenzen, die doch Job gerade als schlechthin unstatthaft bei Gott nachweisen will. Er will also vielmehr sagen, daß Gott den Menschen und seine Fehlerhaftigkeit weit besser, als dieser selbst, kennen, und letztere ihm auch zu seiner Beschämung hinlänglich aufdecken würde, und daß er in der Schöpfung und Regierung der Welt genug Zeichen seiner Weisheit und Macht nennen könnte, welche jeden Gedanken an Ungerechtigkeit, zu dem sich etwa ein Einzelner versucht fühlen könnte, als schlechthin unbefugt niederschlagen müßten. — Bei הִשְׁתַּחֲוֶה ist etwa לְפָנָיו zu ergänzen und: den Nacken hart machen ist s. v. a. sich beharrlich widersetzen (Deut. 10, 16. Jer. 7, 26. Neh. 9, 17. 19.); das hat noch keiner gethan, und ist dabei unversehrt geblieben ($\text{וְלֹא יִשְׁתַּחֲוֶה}$).

5. Jetzt wird die erste Hälfte des vorigen Verses aus der sichtbaren Schöpfung bewiesen, und indem diese ihrer Erhaltung und Entstehung nach nur als Werk Gottes bezeichnet wird, wird damit, auch abgesehen von der unbegreiflichen Weisheit, die sich darin kund giebt, zugleich gezeigt, daß Gott im Ganzen und Einzelnen schlechthin verfahren könne, wie er wolle. Zuerst wird das unumschränkte Herrschen Gottes in der ganzen Schöpfung beschrieben und dann als Grund davon das Erschaffen selbst. Das Berge-Versezen ist sicher nicht etwa von einem Vernichten der Berge (Thom.), oder von „Bergstürzen“ (Hirzel) im Allgemeinen, oder gar von bestimmten Thatsachen, wie etwa die Sündfluth (Aston.) oder die Zerstörung Sodoma's (Pineda) zu verstehen, sondern nur ganz allgemein, wie nachher auch das Wegbeben der Erde von ihrer Stelle, potentialiter zu fassen, besagend, daß Gott die Macht habe, solches zu thun, so bald er wolle. Der Artikel bei מִיָּמֵינוּ steht wie 5, 10. 6, 16., und $\text{לֹא יָדָעוּ$ drückt die unvermuthete plötzliche Schnelligkeit aus, womit Gott solches ausführen kann. אֲשֶׁר ist Subj. und auf Gott bezüglich, und dient hier bloß zur Auflösung der Participialconstruction (s. v. a. $\text{הִהְיוּתָהּ אֲחֵרָה}$). Vom Umkehren der Berge gilt, was vom Versezen derselben und בְּאֵזְבֵּי ist noch beigefügt, weil die zerstörende Wirksamkeit Gottes überhaupt als Folge seines Zornes zur Bestrafung menschlicher Sündhaftigkeit erscheint. Zorn aber (אֵף) ist hier, wie immer, nur metaphorisch von Gott

6. Der weg von ihrem Platz die Erde schreckt,
Daß ihre Säulen sich zerschellen;
7. Der spricht zur Sonne, und sie geht nicht auf,
Und der sein Siegel auf die Sterne drückt;
8. Der ausspannt, er allein, die Himmel,
Und auf des Meeres Höhen tritt;

gebraucht: peccantibus metaphorice irasci dicitur, cum in eos vindictam exercet, quæ apud nos solet esse iræ effectus (Thom., cf. Corder.).

6. Steigerung des Vorigen. Nicht bloß Berge, sondern selbst die ganze Erde kann er von ihrer Stelle wegscrecken. Das Verbum רָחַף drückt zugleich das furchtsame Zittern aus, womit die Erde seinem Winke gehorcht. An Erdbeben (Umbr., Hirzel) oder Erschütterung einzelner Theile der Erde, wie Städte, Berge etc., weil die Erde nach Ps. 103, 1. im Ganzen unbeweglich fest stehe (Corder.), kann nicht gedacht sein; denn die Textesworte sprechen gegen beides in gleicher Weise, sowie auch dagegen, daß die regelmäßigen Bewegungen der Erde gemeint seien (Stunica). Im zweiten Halbvers liegt die Vorstellung zu Grunde, daß die Erde auf festen Säulen und Pfeilern ruhe, diese werden dann auch durch einander geworfen und zerbrochen, wenn die Erde von ihrer Stelle geschreckt wird.

7. Von der Erde wendet er den Blick aufwärts zu den Himmelskörpern. Auch mit diesen kann Gott wie mit der Erde und allem Irdischen ganz nach Belieben verfahren. Die Sonne z. B. kann nicht aufgehen, wenn er's ihr verbietet, und ihr Scheinen hängt ganz nur von seinem Willen ab. Es ist auch hier nicht an wirkliche Thatsachen gedacht, wie etwa die Sündfluth (Schult.), oder die dreitägige ägyptische Finsterniß (cf. Pineda), oder gar der Sonnenstillstand zu Josua's Zeit ((Albert.), oder eine Verdunklung der Sonne durch dicke Gewitterwolken (Chald., Pineda), denn gegen all dieses spricht schon der Ausdruck $\text{וְהָיָה אֵשֶׁת הַיּוֹם}$; sondern es wird einfach gesagt: Gott könne den Aufgang der Sonne hindern, sobald er wolle, durch ein bloßes Wort, gleichwie er sie auch durch ein bloßes Wort in's Dasein gerufen (Genes. 1, 14. 15.). Ebenso ist auch das Leuchten der Gestirne bei Nacht ganz von seinem Willen abhängig; „die Sterne besiegeln“ heißt sie gleichsam zudecken und ihren Glanz zurückhalten, daß er so wenig zu sehen ist, als die Schrift einer versiegelten Buchrolle.

8. Von der Erhaltung und Beherrschung der Dinge geht er jetzt auf ihre Erschaffung zurück und sagt: die ganze Schöpfung sei Gottes alleiniges Werk, und darum im vollsten Sinne sein Eigenthum, mit dem er verfahren könne, wie er wolle. $\text{וְהָיָה אֵשֶׁת הַיּוֹם}$ ist hier wie Jes. 40, 22. Ps. 104, 12. Ausspannen, und es wird, wie in diesen beiden Stellen, das blaue Himmelsgewölbe als ein großes von Gott ausgespanntes Zelttuch vorgestellt; das Ausspannen ist daher s. v. a. das Erschaffen des Himmels. $\text{וְהָיָה אֵשֶׁת הַיּוֹם}$ (allein) ist mit großem Nachdruck beigelegt; wenn er bei der Schöpfung der Welt fremder Hülfe bedurft hätte,

9. Der Schuf den Bären und Orion, Und die Plejaden und des Südens Kammern.

so könnte auch zur Regierung derselben fremde Einsprache möglich sein, so aber nicht. Das Treten auf etwas ist Zeichen zunächst der Bewältigung und Bändigung desselben und dann der unumschränkten Herrschaft darüber (Deut. 33, 29. Jes. 14, 6. Amos 4, 13.), und daher das Treten auf die Höhen des Meeres als ein Bewältigen der irdischen Gewässer hier ohne Zweifel mit Rücksicht auf Genes. 1, 2. 9. ein poetischer Ausdruck für die Schöpfung der Erde; es wird dann die erste Hauptaction der Schöpfung, die Scheidung des Flüssigen und Festen, in poetisch-bildlicher Weise genannt statt der Schöpfung im Ganzen. Der Ausdruck: Höhen des Meeres bezieht sich nicht gerade auf stürmische Wogen, sondern ist nur von der empirischen Anschauung hergenommen, wonach eine große Wasserfläche sich in der Ferne zu erheben scheint. An ein Gewitter zu denken (Umbr., Hirzel) paßt hier minder gut in den Zusammenhang und hat die gewöhnliche Bedeutung der einzelnen Ausdrücke des Verses zum Theil gegen sich.

9. Nach dem allgemeinen Satze, daß Gott Himmel und Erde erschaffen habe, werden noch einzelne auffallende Erscheinungen der Schöpfung als Werke Gottes aufgezählt, aber zunächst bloß am Himmel, statt in Bezug auf die Erde dasselbe zu thun, wird mit der Bemerkung, daß eine erschöpfende Aufzählung der göttlichen Wunderwerke unmöglich sei, dieselbe abgebrochen. — $\omega\gamma$ ist ein $\acute{\alpha}\pi$. $\lambda\epsilon\gamma$. und wird verschiedenartig geedeutet. Daß es ein Sternbild bedeute, darüber ist keine Meinungsverschiedenheit; wohl aber darüber, welches Sternbild darunter gemeint sei. Viele denken an den großen Bären, Andere an die Plejaden, Andere an Hesperus, Andere an den Arctur, Andere an die Ziege, Andere an Anderes; bei weitem am wahrscheinlichsten ist darunter der große Bär gemeint, der bei den Arabern noch jetzt Rasch und Asch genannt wird (Gesens Thesaur.). — $\kappa\alpha\sigma\iota\delta$, als Sternbild noch Job 38, 31. Jes. 13, 10. Amos 5, 8. vorkommend, ist nach dem Ausschlag der alten Uebersetzer der Orion. Daß aber der Verf. unseres Buches dabei an einen unter die Gestirne versetzten Menschen, und namentlich an Nimrod, gedacht habe, ist eine durch Nichts zu begründende Vermuthung, und derartige Vorstellungen ohnehin den alttestamentlichen Büchern fremd. Vielmehr erscheinen die Gestirne, und namentlich auch der $\kappa\alpha\sigma\iota\delta$ (an unserer Stelle u. Amos 5, 8.), so gut wie Sonne und Mond als Geschöpfe Gottes (Genes. 1, 16. Ps. 8, 4. 136, 8. 9.), dazu bestimmt, die Nacht zu erhellen (Jer. 31, 35.), weshalb sie auch $\kappa\alpha\sigma\iota\delta$ (Lichtgestirne) genannt werden (Ps. 148, 3.); ihre Zahl ist etwas im Anbeginne schon durch Gott festgesetzt und nicht später irgendwie Ergänztes (Jes. 40, 26. Ps. 147, 4.), und in personificirender Darstellung werden sie insgesammt zum Lob' und Preise Gottes aufgefördert (Ps. 148, 3. 5.), was bei solchen Ungethümen, wie der $\kappa\alpha\sigma\iota\delta$ und auch der $\lambda\iota\gamma$ (3, 8.) sein soll, doch etwas unpassend wäre. Sollte daher auch der Name $\kappa\alpha\sigma\iota\delta$ (Thor) mit der chaldäischen, syrischen und arabischen Benennung des Orion ($\kappa\alpha\sigma\iota\delta$),

10. Der GroÙes thut, nicht zu erforschen,
Und Wunderbares, ohne Zahl.
11. Sieh'! er geht hin an mir, ich seh' ihn nicht,
Er zieht vorüber, ich bemerk' ihn nicht;
12. Er rafft hinweg, wer hindert ihn?
Wer sagt zu ihm: Was thust du da?

جَبَّارٌ, was „Riese“ bedeutet) zusammenhängen, und diese Benennung die Vorstellung ausdrücken, daß dieses Gestirn ein an den Himmel gefesselter strafwürdiger Riese, nämlich Nimrod, sei; so könnten doch jedenfalls die Hebräer nur die Benennung des Sternbildes, nicht aber auch diese damit verbundene Vorstellung vom Auslande entlehnt haben. — בִּימָה kommt noch Job 38, 31. Amos 5, 8. vor, und bedeutet eigentlich *cumulus*, *πλειάς* (von *ك* conj. II. *cumulavit*, *cumulum fecit*, *ك* *cumulus*). Die Ausleger verstehen darunter fast durchweg entweder die Plejaden (Siebengestirn, eine Sterngruppe am Rücken des Stieres) oder die Hyaden (eine Sterngruppe am Kopfe des Stieres); die Vulgata schwankt zwischen beiden (vgl. 9, 9. 38, 31.). Etymologisch kann das Wort beides gleich gut bezeichnen; für Ersteres sprechen jedoch die alten Uebersetzungen (cf. Michaelis *supplem.* p. 1265 sqq.) und namentlich der Sprachgebrauch in Betreff des griechischen *πλειάς* und des arabischen *ذُرِّيَّةٌ*, womit die arabische Uebersetzung das *جَبَّارٌ* (= *בִּימָה*) der Peshito wiedergiebt. — Die Kammern des Südens sind genannt im Gegensatz zu den aufgezählten Gestirnen, die sämtlich am nördlichen Himmelsraume leuchten, und es sind darunter die dem Lande Uz so sehr südlichen Himmelsräume gemeint, daß die dortigen Gestirne nicht mehr sichtbar und dem Auge gleichsam in Kammern eingeschlossen sind. Job will damit sagen: am großen Himmelsraume ist nicht bloß das, was wir sehen und beobachten, sondern noch gar Vieles, was nie in unsern Gesichtskreis kommt, und dessen Existenz wir nicht einmal kennen, von Gott geschaffen und Beweis seiner unbedingten Macht und Oberherrlichkeit über die ganze Schöpfung.

10. Mit den Worten des Eliphaz selbst (5, 9.) schließt Job seine Beschreibung ab und giebt damit zu verstehen, daß seine Freunde nicht nöthig gehabt hätten, ihn über Gottes Macht und Größe zu belehren, daß er vielmehr von derselben so gut wie sie überzeugt sei, aber besser als sie einsehe, was hinsichtlich seines Schicksals Folge derselben sei.

11. 12. Vermöge seines eben beschriebenen Verhältnisses zur ganzen Schöpfung waltet Gott unumschränkt wie in der äußern Natur, so in den Schicksalen der Menschen, und Niemand kann ihn dabei eines Unrechts beschuldigen. Seine Wirkungsweise aber ist unsichtbar und unwiderstehlich. Un-

13. Gott nimmt nicht seinen Zorn zurück,
Es unterliegen ihm des Uebermuthes Helfer.

gesehen geht er am Menschen vorüber, und wenn er ihn dann ergreift und wegrafft, wie ein Löwe seine Beute (diese Vergleichung liegt in חיה), so kann ihm Niemand Vorwürfe machen und Niemand Einhalt thun. מי ישיבני (wer will ihn zurückbringen) ist aber nicht vom Zurückhalten mit Gewalt, sondern mit Vorstellungen und Abmahnungen gemeint, wie das folgende Versglied zeigt. Worte richten nichts gegen ihn aus, lassen sich nicht einmal recht gegen ihn anwenden, weil er dem Menschen nicht sichtbar gegenübertritt. „Was thust du?“ hat einen zurechtweisenden Sinn und deutet an, daß Gott bei solchem Verfahren eine Ungerechtigkeit verübe. Wer ihn durch solche Andeutungen und Vorstellungen zu einem andern Verfahren bewegen wollte, würde nichts ausrichten, sondern vielmehr seines eigenen Unrechts überführt werden.

13. Eben so wenig als Vorstellungen und Abmahnungen könnte gewaltfamer Widerstand Gott hindern, zu vollziehen, was er im Zorne beschloffen. Es beugen sich unter ihm, d. h. es vermögen nichts gegen ihn, unterliegen ihm die עזרי רהב . Hier fragt es sich vor Allem, was unter רהב gemeint sei. Ewald und Hirzel denken an ein mythisches „Seeungeheuer, welches nach der Sage einst in einem großen Kampfe sammt allen seinen Helfern von Gott besiegt, zum Beispiel der Strafe als Sternbild am Himmel festgeschmiedet wurde.“ Dagegen spricht jedoch im Wesentlichen dasselbe, was gegen die vorhin erwähnte mythologisirnde Ansicht in Betreff des כסיל . Es ist eine Muthmaßung, die in den alttestamentlich biblischen Vorstellungskreis etwas ganz Fremdartiges und Unpassendes hineinbringt, sofern solche Kämpfe wohl im Gebiete des Heidenthums, nicht aber der biblischen Gotteslehre ihren Platz finden. Die Vulgata übersetzt עזרי רהב mit: qui portant orbem, weswegen Gregorius und Thomas, und mit ihnen gar viele Ausleger darunter die Engel und guten Regenten verstehen, durch welche Gott die irdischen Dinge leite, andere die bösen Geister als *rectores tenebrarum harum*, Ephes. 6, 12. (Dydim., Cajet.), andere die Frommen und Gerechten, die durch ihre Frömmigkeit und ihr Gebet den Zorn Gottes besänftigen und den Erdbreis erhalten (Philipp., Beda). Allein רהב , welches Hieronymus in der Bedeutung von *κόσμος* im schlimmen Sinne genommen zu haben scheint, hat nie diese Bedeutung. Eigentlich bedeutet es Stolz, Uebermuth und Troß, dann wird es tropisch als Bezeichnung eines Seeungeheuers, ähnlich dem תנין und לריהק gebraucht, und endlich ebenfalls tropisch als poetischer Name für Aegypten (J. B. Ps. 87, 4.), dessen Ursache und Bedeutung aus Jes. 30, 7. klar wird. Im 89sten Psalm (B. 11) ist unter רהב , wie Ps. 74, 13. 14. unter תנין und לריהק , der ägyptische Pharao mit seinem Heere gemeint, mit dem er im rothen Meere untergieng. עזרי רהב (Helfer des Uebermuthes) sind also entweder, ohne Rücksicht auf bestimmte Thatsachen, solche, die dem Uebermuth aufzuhelfen und namentlich im Vertrauen auf ihre Macht und Stärke Andere gegen

14. Geschweige denn, daß ich mit ihm zu rechten,
Die Worte gegen ihn zu wählen wagte.
15. Denn wär' ich auch gerecht, ich würd' nicht rechten,
Zu meinem Richter nur würd' ich um Gnade flehen.

Gott und die göttlichen Verhängnisse zu schützen suchen, also Uebermüthige, den göttlichen Fügungen Trotz Bietende überhaupt; oder es sind die Hauptwidersacher Jehova's und seines Volkes im Alterthume, nämlich Pharao und die Aegyptier zur Zeit Mose's. Pharao's Benehmen gegen Israel ist übermüthiges und trotziges Widerstreben gegen Jehova, und er und sein ganzes Volk sind Helfer des Uebermuthes, sofern sie dieses Widerstreben durchzusetzen suchen. Ihr Gebeugtwerden ist dann ihr Untergang im rothen Meere, der im A. T. so oft als ein Wunder der göttlichen Allmacht gepriesen wird. Daß an dieses hier gedacht sei, macht die auffallende Hinweisung auf Aegypten durch das Wort *רַחֵם* im höchsten Grade wahrscheinlich; nur ist dann die Stelle desungeachtet zugleich allgemein zu fassen und sagt, daß, was dort in Aegypten geschehen sei, überhaupt geschehe, und die Uebermüthigen an Pharao's Schicksal ihr eigenes sehen können, weil sie, gleich ihm, der göttlichen Macht unterliegen müssen. Jedenfalls ist der Sinn: Uebermuth und Gewalt von Seite eines Geschöpfes kann den Schöpfer nicht in seiner Wirksamkeit hindern, sondern nur solchem Geschöpfe den Untergang bereiten.

14. Das Bisherige wendet nun Job auf sich selbst an und sagt: unter solchen Umständen könne er nur weit entfernt sein, mit Gott rechten und ihn eines Unrechts beschuldigen zu wollen. Durch *אָהֵב בִּי* setzt er sich den *צַדִּיקֵי רַחֵם* entgegen, und will sagen: wenn diese nichts ausrichten, so könne er um so weniger zu erringen hoffen; damit spricht er theils im Gegensatz zu dem gewaltigen, aufbrausenden Uebermuth das Bewußtsein und Gefühl seiner Niedrigkeit und Schwäche vor Gott aus, theils deutet er insbesondere auf seinen elenden Zustand hin, in welchem ihm überhaupt jeder erhebliche Kraftaufwand zu seiner Rettung eine Unmöglichkeit wäre. *צַדִּיקֵי* steht hier im gerichtlichen Sinne: dem Kläger oder Richter antworten, um sich dadurch zu rechtfertigen, und ist somit nur ein gelinder Ausdruck für: rechten, einen Rechtsstreit führen. „Die Worte wählen mit Einem“ bezeichnet die sorgfältige Ueberlegung, womit man das Passendste und Treffendste gegen ihn vorzubringen sich bemüht, und Job ist überzeugt, daß bei ihm alle solche Bemühung, um Gott eines Unrechtes zu überführen, vergeblich sein würde.

15. Steigerung des Vorigen. Selbst wenn Job vollkommen gerecht zu sein und Recht zu haben sich bewußt wäre, so würde er sich doch mit Gott in keinen Streit einlassen, sondern vielmehr zu ihm um Gnade flehen. Der Grund liegt im Vorausgehenden und ist schon durch V. 3 angedeutet. Job nämlich würde auch seinerseits nicht auf Eins von Tausend antworten können, und es würde sich auch bei ihm das paulinische: nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum (1 Kor. 4, 4.) erwahren. Ueberdies würde

16. Wenn ich auch rief' und er mich hörte,
 Ich glaube nicht, daß er mein Wort beachtete;
 17. Da er im Sturme mich verfolgt,
 Und meine Wunden ohne Grund vermehrt.

sich zeigen, daß von irgend einem Unrecht Gottes gegen ein Geschöpf und insbesondere gegen Job schon wegen Gottes durchgängiger Oberherrlichkeit und seinem unbedingten Eigenthumsrechte auf die ganze Schöpfung als Urheber derselben nie die Rede sein könnte, so wenig als z. B. von einem Unrecht des Töpfers gegen das von ihm gemachte Gefäß. Denn wir sind der Thon und er unser Bildner (Jes. 64, 7.); kann nun der Thon zu seinem Bildner sagen: was machst du? (Jes. 45, 9.) Auch diese Stelle zeigt wieder, daß sich Job nicht für schlechthin und unbedingt schuldlos erklären, sondern nur sagen will, daß er keiner solcher Sünden sich bewusst sei, für die sein Leiden als angemessene Strafe sich betrachten ließe. — קָנַי bezieht sich auf קָנַי und vermittelt die engere Verbindung. קָנַי bezeichnet als Intensivform das nachdrückliche Verwalten des Richteramtes stärker als das gewöhnliche קָנַי und ist nicht etwa in קָנַי zu ändern (Berg); er will sagen: wenn auch Gott als Beklagter neben ihm vor Gericht erscheinen wollte, er würde, anstatt mit ihm zu rechten und vor einem Andern gegen ihn Beschwerde zu führen, geradezu ihn selbst als Richter, und zwar als gerechten Richter (dies liegt in der Intensivform) ansehen und zu ihm um Gnade stehen.

16. Wenn Job auch den Versuch machen würde, Gott zu beweisen, daß er das auf ihm lastende Leiden nicht verdient habe, es würde doch nichts helfen, weil das Verfahren des Schöpfers nicht an ein bestimmtes Benehmen oder Bewußtsein des Geschöpfes gebunden, sondern in seiner freien schlechthinigen Machtvollkommenheit über dasselbe gegründet ist. Daher sagt er: ich glaube nicht, daß er in solchem Falle, auch wenn er mein Rufen hörte, dasselbe wirklich zu Ohren nähme, d. h. daß er auf dasselbe achten, es als richtig ansehen und sich dadurch zu einem andern Verfahren gegen mich bestimmen lassen würde.

17. Job glaubt aber jenes deswegen nicht, weil ihn Gott gegenwärtig mit großer Härte und Strenge behandelt, und zwar קָנַי (ohne Grund), d. h. ohne daß er nach seiner Ueberzeugung solches durch seine Sünden verdient hat; dieß dient ihm zum Beweise, daß Gott bei einer etwaigen Untersuchung auch nichts nachsehen, sondern die größte Strenge gegen ihn gebrauchen würde. — קָנַי geht auf Gott: „da er“ u. קָנַי (nur noch Genes. 3, 15. Ps. 139, 11. vorkommend) ist verwandt mit קָנַי und bedeutet: „gierig wonach trachten, nachstellen, verfolgen“ (Meier, Wurzelw.), welche Bedeutung auch hier und an den beiden andern Stellen ganz gut paßt. Der Beisatz: „im Sturm“ drückt die heftige Gewalt des Verfolgens aus, und das Vielmachen der Wunden ist Folge davon und zeigt zugleich, daß Gott als ein bewaffneter ihn verfolgender Kriegsheld vorgestellt wird.

18. Nicht Athem holen läßt er mich,
Er sättigt mich mit Bitterkeiten.
19. Wenn's starke Kraft gilt, sagt er: siehe!
Und wenn Gericht: wer will mich fordern.
20. Wär' ich gerecht, mein Mund verdamnte mich,
Wär' ich auch rein, er würde mich verkehren.
21. Wär' ich auch rein, ich würde mich nicht kennen,
Mein eignes Leben selbst würd' ich verwerfen.

18. Fortsetzung. Jene Verfolgung ist eine ununterbrochene. הָשִׁיב רִיחִי bedeutet Athem holen, und הֵשִׁיב steht nach יִתְּנֵי לִי לְהֵשִׁיב, ähnlich wie 3, 8. יִתְּנֵי לִי לְהֵשִׁיב für יִתְּנֵי לִי לְהֵשִׁיב; das Athemholen hat aber hier ungefähr denselben Sinn, wie 7, 19.: „den Speichel verschlingen.“ Er will sagen: Gott gestatte ihm nicht einmal so lange Ruhe und Erholung, als man nöthig habe, um wieder frischen Athem zu schöpfen. Das letzte Versglied erläutert und verstärkt das Vorherige; das Sättigen ist ein Ueberfüllen, Ueberhäufen, und die Bitterkeiten sind die Schmerzen jener Wunden, oder ohne Bild die Leiden seiner Krankheit. יִתְּנֵי לִי לְהֵשִׁיב steht nur ausnahmsweise für יִתְּנֵי לִי לְהֵשִׁיב (vgl. Gesen. Lehrbeg. S. 226).

19. Mit Rücksicht auf V. 14 sagt Job noch weiter, warum er nicht mit Gott rechten möchte. Es kann nämlich dem Gesagten zufolge überhaupt Niemand gegen ihn Recht haben wollen. Wenn es auf Kraft des Starken ankommt, so sagt er (לֹא יִתְּנֵי לִי לְהֵשִׁיב ist ausgelassen): Siehe! Dieß ist emphatische Hinweisung auf die schon beschriebene, durch die ganze Schöpfung vergegenwärtigte und bezeugte Macht Gottes. Bei לֹא יִתְּנֵי לִי לְהֵשִׁיב ist etwa יִתְּנֵי לִי לְהֵשִׁיב zu ergänzen, und ebenso bei לֹא יִתְּנֵי לִי לְהֵשִׁיב und לֹא יִתְּנֵי לִי לְהֵשִׁיב ist hier ein Gericht oder eine richterliche Entscheidung; und er sagt: wenn Jemand auf solche vertrauen oder es auf sie ankommen lassen will, so sagt er: Wer will mich vorladen, nämlich vor Gericht. יִתְּנֵי (bestimmen, festsetzen) wird im Hipp. besonders in gerichtlichem Sinne gebraucht vom Bestimmen des Gerichtstages und sofort vom Ansagen desselben und vom Vorladen vor Gericht (Jer. 49, 19. 50, 44.); der Sinn ist also: Niemand wird in solchem Falle mich nur vorladen können, so daß ich erscheinen müßte, geschweige denn, daß Jemand eine Klage über Unrecht mit Erfolg gegen mich vorbringen könnte.

20. 21. Jetzt steigert er das Vorige noch mehr und sagt: Ich würde nicht nur nicht Recht bekommen gegen ihn, sondern der Streit würde sich so wenden, daß ich mich selbst für schuldig erklären müßte. Wie das zu verstehen sei, erhellt aus dem Vorausgehenden. Gott würde ihm nämlich eine Menge von Fehlern und Sünden vorhalten, an die er nicht gedacht hätte und die er nicht in Abrede stellen könnte. Denn daß vor Gott Niemand ohne Sünde sei und nur sich selbst täuschen würde, wer es behauptete (1 Joh. 1, 8.), hat er schon wiederholt zu verstehen gegeben; das אֲנִי יָדָעְתִּי וְאֵין עָוֹן אֵין ist daher auch nicht absolut, sondern nur so gemeint, daß er sich selbst keiner Sünde bewußt sei. — אֲנִי יָדָעְתִּי וְאֵין עָוֹן אֵין ist zu אֲנִי יָדָעְתִּי וְאֵין עָוֹן אֵין beide Male herüber zu denken, und יִתְּנֵי לִי לְהֵשִׁיב

22. Ja Eines ist's, drum sag' ich auch:
Den Reinen und den Frevler tilgt er weg.
23. Wenn eine Geißel plötzlich tödtet,
Er spottet der Unschuld'gen Leiden.

ist nicht Kal, sondern aramäisirendes Hiphil (Ges. Gr. § 52, Anm. 4) und heißt eigentlich: krümmen, verdrehen, dann für verdreht, verkehrt erklären, dieß aber hier im moralischen Sinne, und er sagt also: wenn ich mich selbst auch gerecht und tadellos wüßte, er würde mich doch als einen Tadelhaften und Verkehrten hinstellen. „Ich würde nicht kennen meine Seele“ wird durch das Folgende näher erklärt, und ist diesem gemäß so viel als: ich würde mich dann selbst ganz anders ansehen als vorher, ich würde mich selbst gleichsam dann nicht mehr kennen und mein eigenes Leben tadeln und verwerfen, und so würde Gott als derjenige erscheinen, der Recht hat und damit ich selbst als derjenige, der Unrecht hat.

22. Dem Gesagten gemäß richtet sich die Austheilung von Glück und Unglück nicht nach dem sittlichen Charakter des Einzelnen. הַיָּהוָה הוֹרֵא scheint eine sprüchwörtliche Redensart zu sein, deren näherer Sinn sich erst aus der Sache ergeben muß, auf die sie sich bezieht. Die lockere Verbindung, in der sie hier vorkommt, hat verschiedene Erklärungen veranlaßt. Die LXX übergehen den Ausdruck, die Vulgata übersetzt: Unum est, quod locutus sum, und betrachtet somit den zweiten Halbvers als den Hauptsatz, auf den sich alles von Job Gesagte reduciren lasse; allein dieß ist schon sachlich nicht ganz richtig und hat das לֹא-יָבִין gegen sich. Der Chaldäer ergänzt מִיָּהוָה (Maaf, Regel, $\text{הַיָּהוָה מִיָּהוָה הוֹרֵא}$), so daß der Sinn entsteht: es ist einerlei Maaf und Regel, wonach er den Guten und Bösen ihr Schicksal zumißt; Tugend und Sünde haben auf dasselbe gleichviel oder gleichwenig Einfluß. Dieß paßt augenfällig am besten in den Zusammenhang als Begründung des mit לֹא-יָבִין angeknüpften Ausspruches; Job steht sich jetzt geradezu zu der Behauptung berechtigt: den Schuldlosen wie den Schuldigen vernichtet er, beide ohne Unterschied, und ohne daß ihre Sittlichkeit dabei als maafgebend erscheint.

23. Die Richtigkeit der vorigen Behauptung erhellt aus der täglichen Erfahrung; denn Unschuldige unterliegen sehr oft den schwersten Unfällen. Die Geißel ist hier die Geißel Gottes, das von ihm verhängte Unglück, diesem unterliegen sie plötzlich. Damit behauptet Job im Gegensatz zu dem, was Bildad über den plötzlichen Untergang des Gottvergessenen gesagt hat, daß es dem Unschuldigen und Gerechten der Erfahrung gemäß um gar nichts besser gehe, und somit jener Untergang jedenfalls nicht Folge und Beweis schwerer Sündenschuld sein könne. Daß er bei וַיִּזַּח wirklich an das Schicksal der Unschuldigen denke, zeigt der zweite Halbvers deutlich genug. Die Versuchung מִיָּהוָה ist das, womit sie von Gott versucht werden, mithin dasselbe, was vorher וַיִּזַּח . Gott verschont sie nicht nur nicht damit, sondern lacht und spottet noch darüber, wenn sie davon getroffen werden. Als solcher Spott

24. Die Erde ist den Frevlern preisgegeben,
Und er verhüllt das Antlitz ihrer Richter,
Und wenn nicht Er, wer ist es denn?
25. Und meine Tage gehen schneller als ein Läufer,
Sie fliehen, ohne Glück zu schauen;
26. Sie fahren wie ein Rahn von Rohr dahin,
Und wie ein Adler, der auf Beute stürzt.

wird nämlich hier das gänzliche Ausbleiben der göttlichen Hülfe vorgestellt, während die Frommen ihrem Elend unterliegen, sofern es zu beweisen scheint, daß Gott an solchem Untergange sich erfreue und ergöße, weil er denselben herbeiführe und jegliche Hülfe versage.

24. Steigerung des Vorigen. Bildad's Behauptung ist nach dem Zeugniß der Erfahrung gerade umzukehren. Statt daß die Frevler als die Unglücklichen erscheinen, ist gerade in ihre Hand die Erde gegeben; sie sind die Gewalthaber, die Mächtigen und Glücklichen, und die Schuldlosen leiden unter dem Druck ihrer Ungerechtigkeit. Wer aber das so gefügt und den Frevlern ihre Macht gegeben hat, ist Niemand als Gott. Er ist es auch, der das Antlitz der Richter verhüllt, unter denen eben wieder die Gewalthaber gedacht sind; er verblendet sie, daß sie in Verwaltung ihres Amtes das Rechte nicht sehen oder sehen wollen, und somit blindlings und gegen das Recht handeln, und die Gerechten unter ihrem Drucke schmachten müssen. Subject bei הַיְהוָה ist Gott und das letzte Veröglied will noch die etwaige Einrede abweisen, daß die berührte Erscheinung vielleicht nicht von Gott herrühre. Wer das behaupten will, der soll nur angeben, von wem sie dann herrühre; er wird außer Gott, dem Herrn über Alles, Niemanden zu nennen wissen. הַיְהוָה (außer dem Buch Job הַיְהוָה geschrieben) kommt nur in Fragen und Aufforderungen vor (Ewald, Lehrb. § 105 d.) und dient zur emphatischen Verstärkung derselben, gehört daher auch hier nicht etwa zu הַיְהוָה in der Bedeutung ita (Ges.) , sondern zu הַיְהוָה und steht ausnahmsweise wie 24, 5. und Genes. 27, 37. vor dem Fragewort, auf das es sonst zu folgen pflegt. Das הַיְהוָה aber ist elliptisch: „Wenn nicht“ nämlich Gott das Gesagte thut, „wer ist es denn?“ nämlich: der es thut.

25. 26. Ein beweisendes Beispiel für die Behauptung, daß gerade die Unschuldigen dem Leiden unterliegen, ist Job selbst. Seine Tage eilen hin und sehen kein Glück. Er hat in seiner jammervollen Lage bei der Flüchtigkeit seines Lebens keine andere Aussicht, als in seinem Elend bald untergehen zu müssen. „Meine Tage“ sind nicht die Tage seines früheren Glückes, die auf einmal ein Ende hatten (Schult., Rosenm.), sondern seine Lebenstage überhaupt; daß diese so schnell dem Ende zueilen, macht seine Lage ganz hoffnungslos. Dieß ist Erwiederung auf die hypothetische Glücksverheißung, womit auch Bildad seine Rede geschlossen. Die Flüchtigkeit seiner Tage veranschaulicht er durch drei Vergleichen. Sie sind schneller als ein Läufer, darunter ist

27. Sag' ich, vergessen will ich meine Klage,
Verlassen mein Gesicht und mich erheitern;
28. So fürcht' ich mich vor allen meinen Schmerzen,
Ich weiß, daß du mich nicht für rein erklärst.

sicher nicht ein Weberschiff gemeint (Umbr.), sondern ein Eilbote, dergleichen an orientalischen Höfen zur schnellen Ueberbringung von Botschaften und Befehlen gebraucht wurden (2 Sam. 18, 22. 24. 22, 17. 2 Kön. 10, 29. 11, 6 ff.). Sie fahren hin mit Schiffen von Rohr, d. h. so schnell wie solche, so daß עֲבָרָה gewissermaßen die Stelle der Vergleichungspartikel vertritt. עֲבָרָה ist sehr verschiedenartig erklärt worden; am meisten hat die Ansicht für sich, daß es synonym sei mit עֲבָרָה (Papyrusstängel), aus welchem nach Jes. 18, 2. kleine Rähne verfertigt wurden zur Beschiffung des Nils, die dann wegen ihrer Leichtigkeit auch sehr schnell stromabwärts fuhren. Für diese Bedeutung spricht

das arabische عَبْرَة (arundo) und عَبْرَة (arundinetum), und der Zusammenhang, in welchem gerade solche Rähne als Bild der Schnelligkeit sehr gut passen. Gesteigert wird dann die Vorstellung der Schnelligkeit noch durch die Vergleichung mit dem Flug eines Adlers auf seinen Raub. So vergleicht er also die Flüchtigkeit seiner Tage mit dem, was ihm auf der Erde, auf dem Wasser und in der Luft als das Schnellste bekannt ist.

27. 28. Jetzt zeigt er noch, daß seine Tage kein Glück sehen. Wenn er sich bemüht, seinen Jammer zu vergessen und sich zu erheitern, so wird es ihm nicht möglich. אֲבִיבִי ist der Infinit. für's Verb. finit.: wenn mein Neben Statt findet, s. v. a. wenn ich rede. אֲבִיבִי ist mein Jammern und Klagen, פָּנָי ist hier wie 1 Sam. 1, 18. das traurige, schmerzvolle Antlitz; das Verlassen desselben hat dann das אֲבִיבִי (sich aufheitern) zur Folge und ist damit gewissermaßen eins; man braucht aber zu אֲבִיבִי nicht nothwendig פָּנָי als Object zu denken, weil אֲבִיבִי auch 10, 20. und Ps. 39, 14. ohne Object in der Bedeutung: sich erheitern, vorkommt, und nur Amos 5, 9. ein Object bei sich hat. אֲבִיבִי ist, was sonst אֲבִיבִי (fürchten), und er sagt: Aufheiterung mache ihm schon der Gedanke an die Zukunft unmöglich, wenn ihm auch die Gegenwart sie gestattete, denn er fürchte alle seine Schmerzen, d. h. er wisse, daß sie nur immerfort zunehmen und jeder kommende Tag für ihn schlimmer sei, als der vorherige. Die Vulgata übersetzt: verebar omnia opera mea, so daß Job die Besorgniß ausdrückte, daß keine seiner Handlungen gottgefällig sein möchte, gemäß dem Ausspruche des Predigers, der Mensch wisse nicht, ob er Liebe oder Haß von Gott verdiene (Koh. 9, 1.); allein dagegen ist der Sprachgebrauch, sofern אֲבִיבִי nur für Schmerzen und Götzenbilder gebraucht wird, und der Zusammenhang, sofern eben die Furcht vor zunehmenden Leiden ihn besonders beunruhigt und das Schuldigerfundentwerden von Gott ihm unzweifelhaft ist. Denn er fügt gleich hinzu: er sei überzeugt, daß Gott ihn nie für rein ansehen werde. Mit אֲבִיבִי richtet er die Rede wieder

29. Als Frevler muß ich gelten!
 Warum doch müß' ich mich vergeblich ab?
 30. Auch wenn ich mich mit Schneewasser wüsche,
 Mit Lauge meine Hände reinigte;
 31. Du würdest mich in eine Pfütze tauchen,
 Daß meine Kleider vor mir Eckel hätten.

unmittelbar an Gott, das Verbum bezeichnet Freiheit von Schuld und im Piel Freisprechen von solcher, und in Folge dessen auch Befreiung von der Strafe; diese, glaubt er, werde bei ihm nie mehr Statt finden.

29. Zuerst bekräftigt er nur die letzten Worte des vorigen Verses. Sein Schicksal beweist ihm, daß er in den Augen Gottes ein Frevler sei; und er kann nicht hoffen, daß das sich ändern werde, weil er sich nicht mehr, als es bereits der Fall ist, vom Bösen frei zu halten weiß. Es erscheint ihm daher auch vergeblich, seine Schuldlosigkeit behaupten und beweisen zu wollen. ^{וַיִּשָׁא} bezeichnet eben die dießfallige Bemühung und ^{וְהָיָה} den nichtigen Erfolg derselben, und das ^{וְ} ist hinweisend auf das bereits zu den Freunden Gesagte.

30. 31. Jetzt begründet er die zweite Hälfte des vorigen Verses und sagt, indem er die Selbstrechtfertigung mit einer körperlichen Reinigung vergleicht, die Anwendung auch der besten und kräftigsten Reinigungsmittel wäre vergeblich. Statt ^{בַּשֶּׁנֶה} (in Schnee) drücken die alten Uebersetzer, mit Ausnahme der LXX, einstimmig ^{בַּמַּיִם} (in Schneewasser) aus. Dieses halten auch die Masorethen für das Richtige (^{בַּמַּיִם}), und viele Handschriften und alte Ausgaben haben es (cf. de Rossi, var. lect.); es verdient daher ohne Zweifel den Vorzug vor ^{בַּשֶּׁנֶה}, zumal es auch weit besser als dieses zu ^{וְהָיָה} paßt. Schneewasser aber ist genannt statt des gewöhnlichen Wassers, weil es als ein kräftigeres Reinigungsmittel galt, weshalb auch die Sunna den Mohammed unter Anderm beten läßt: Herr, wasche mich von meinen Sünden mit Schneewasser und Eis (vgl. Fundgruben des Orients I. 313). Da Schneewasser als Reinigungsmittel gebraucht ist, so offenbar auch ^{וְ} und ist somit wie Jes. 1, 25. dasselbe, was sonst ^{בְּרִית} (vegetabilisches Laugen-salz), von den Arabern Alkali (^{القلي}) genannt, welches theils mit Del vermischt als Seife, theils zur Läuterung der Metalle gebraucht wurde. Wollte Job solche Mittel anwenden, so würde ihn Gott in eine schlammige Pfütze tauchen (eine solche ist unter ^{וְהָיָה} offenbar gemeint), so daß seine eigenen Kleider ihn verabscheuten und sich gleichsam weigerten, ihn noch ferner zu bedecken, d. h. wenn er sich auch noch so gut zu rechtfertigen und zu beweisen wüßte, daß er sein Leiden nicht durch Sünden verdient habe, vor Gottes Gericht würde ihm das dennoch nichts helfen, Gott würde ihm eine solche Menge sittlicher Verunreinigungen nachweisen, daß er aus seinem Gericht so ganz mit Unreinigkeit bedeckt hervorginge, wie ein in eine unreine Pfütze Gefallener.

32. Denn nicht mit meines Gleichen würd' ich rechten,
Nicht könnten mit einander in's Gericht wir gehen;
33. Nicht wäre zwischen uns ein Richter,
Der auf uns beide legte seine Hand.
34. Er nehme seinen Stab nur weg von mir,
Und ängstige mich nicht mit seinen Schrecken;
35. So will ich reden und vor ihm nicht zagen,
Denn mein Gewissen ist nicht dieser Art.

32. 33. Jetzt zieht Job aus der oben beschriebenen Macht und Größe Gottes neue Folgerungen für den Beweis, daß er nicht mit ihm rechten könne. Vermöge des Schöpfungsverhältnisses Gottes zur Welt ist kein Dritter denkbar, der bei einem etwaigen Streit zwischen Gott und Job die Entscheidung übernehmen und zur Anerkennung derselben zwingen könnte. וְיָדָו ist wieder wie V. 14 im gerichtlichen Sinne gebraucht, und וְאֵי ist Accus. und gewissermaßen Apposition zum Suff. in וְיָדָו : nicht als einem Manne, wie ich bin, kann ich ihm erwidern; es wäre nämlich ein unendlich anderes Verhältnis, als zwischen zwei Menschen, die einander gegenüber stünden, es stünde das Geschöpf seinem Schöpfer gegenüber. Zu וְיָדָו ist dann וְאֵי herüber zu denken: nicht können wir gehen mit einander in's Gericht. Dieses in's Gericht Gehen wäre von Seite Job's speciell so viel als Klage über ein von Gott an ihm verübtes Unrecht erheben und vor Gericht darüber entscheiden lassen. Wenn er das wollte, so könnte er keinen Richter zwischen sich und seinem Gegner finden, weil jeder Richter wiederum als Geschöpf seinem Schöpfer gegenüber stände. Ein solcher Richter oder Schiedsrichter ist hier nämlich gemeint unter וְיָדָו . Die Hand auf Beide legen ist s. v. a. sie durch richterliche Macht und Auctorität niederhalten und zur Annahme der gegebenen Entscheidung zwingen. Für Job wäre wohl leicht ein Richter zu finden, der das könnte, unmöglich aber für Gott.

34. 35. Wenn Gott aus seinem Majestätsverhältnis zur Schöpfung heraus-treten und sich wie ein Mensch dem Job gegenüber stellen würde, dann wollte ihm Job seine Unschuld schon beweisen. Gott würde sich nämlich in diesem Falle nicht nur seiner Stellung begeben, in welcher er unbeschränkte Vollmacht über die Geschöpfe hat, so daß er dieselbe dem Job nicht mehr entgegenhalten könnte, sondern er würde ihm auch die ihm selbst weniger oder gar nicht bekannten Fehler nicht mehr aufdecken können, eben weil er zu ihm nur die Stellung eines Menschen zum andern eingenommen hätte. Daraus ist aber auch deutlich, daß Job, selbst wenn das Gesagte geschehen würde, nichts gewinnen könnte, weil er dann im Grunde doch nicht gegen Gott, sondern nur gegen den Menschen, dessen πρόσωπον so zu sagen Gott vorübergehend angenommen hätte, sich rechtfertigen würde. Ganz natürlich kann daher auch sein dießfalliger Wunsch, der ihm nur durch die Größe des Leidens und die Vorwürfe der Freunde ausgepreßt wurde, nicht in Erfüllung gehen. וְיָדָו ist

- X. 1. Es edelt meiner Seel' an meinem Leben,
 Frei lassen will ich meine Klage,
 Und reden in der Bitterkeit der Seele;
 2. Zum Höchsten sag' ich: nicht verdamme mich,
 Laß wissen mich, warum du mit mir streitest.

hier: Herrscherstab, Scepter, als Symbol jener unbeschränkten Vollmacht. Diesen, der über alle Geschöpfe gleichsam ausgestreckt oder gelegt ist, von Job wegnehmen, heißt also: ihm nicht mehr als Schöpfer, sondern wie etwa ein anderer Mensch, wie ein Geschöpf, gegenübertreten. Denselben Sinn hat das Folgende: Sein Schrecken ängstige mich nicht; denn eben jene Schöpfermajestät ist es, vermöge welcher Job nichts gegen Gott vorbringen kann und vor ihm mit Angst und Schrecken erfüllt wird. Wenn dieser Zustand aufhörte, dann, meint er, könnte er schon frei und furchtlos zu Gott reden, vergißt aber dabei, daß er im gesetzten Falle im Grunde eben nicht zu Gott reden würde. „Denn ich bin nicht so bei mir“ d. h. vor mir, in meinen Augen; dieß hat den Sinn: Nach meinem Urtheil und dem Zeugniß meines Gewissens bin ich nicht so, daß ich ängstlich und furchtsam zu sein brauchte, wenn ich meine Unschuld beweisen wollte.

X. 1. Da der vorige Wunsch sich nicht erfüllen kann, so bleibt dem Job nur übrig, sich auf's Neue mit Klagen und Bitten an Gott zu wenden, was er denn auch ganz seinem innern Drange gemäß thun will. נִקְטָה ist entweder für נִקְטָה gebraucht als Niph. von קָטַט (Stirzel) oder für נִקְטָה als Niph. von קָטַט (Ew., Lehrb. § 139 c.), oder ist einfaches Präteritum von קָטַט s. v. a. קָטַט (Gesen. Thesaur.), gleichwie auch קָטַט neben קָטַט (zurückweichen), קָטַט neben קָטַט (blasen, hauchen), קָטַט neben קָטַט (zerbrechen) vorkommt; letzteres, als das Einfachste, anzunehmen, ist um so weniger bedenklich, als sich im Chaldäischen קָטַט in der Bedeutung von קָטַט (Ekel haben) wirklich vorfindet. Der Ausdruck aber: „meine Seele hat Ekel an meinem Leben“, ist nur von seinem jetzigen traurigen Leben gemeint, das ihm bereits unerträglich geworden ist, wie eine elende eckelhafte Speise, womit er schon früher sein Leiden verglichen hat (6, 6. 7.). קָטַט ist hier nicht in der gewöhnlichen Bedeutung: verlassen oder ablassen von etwas, sondern in der mehr ursprünglichen: loslassen, freien Lauf lassen, gebraucht; aber eben darum nicht etwa mit dem arabischen عَدَبَ (impedivit, prohibuit. Umbr.), sondern vielmehr mit dem entsprechenden عَنَبَ (procul fuit. IV. procul abegit) zu vergleichen. Job will also seine Klagen nicht zurückhalten, sondern sie aussprechen, wie sein Schmerz ihn treibt; „in der Bitterkeit der Seele“ hat denselben Sinn wie 7, 11.

2. Nun sagt er, was er Gott klagen wolle, und indem er seine Rede an Gott richtet, thut er zugleich, was er thun zu wollen versichert. Das Niph. von קָטַט bedeutet hier für schuldig (für einen קָטַט) erklären; dieß ge-

3. Gefällt es dir, zu unterdrücken,
Und zu verstoßen deiner Hände Werk,
Indeß den Rath der Frevler du bestrahlest?
4. Sind etwa Fleisches Augen dir,
Und siehst du nur, wie Menschen sehen?
5. Sind wie des Menschen Tage deine Tage,
Und deine Jahre wie des Mannes Tage?

schießt von Seite Gottes durch die Verhängung des Leidens, das als Beweis von Schuld und Sünde gilt, und die ihm zur Last gelegte Sündhaftigkeit erscheint um so größer, je schwerer das Leiden, das als Strafe derselben gilt. Die Bitte, ihn nicht für schuldig zu erklären, hat daher den Sinn, ihm das Leiden abzunehmen, oder wenigstens zu erleichtern. Die weitere Bitte, ihm die Ursache seiner Verfolgung anzuzeigen, giebt wieder zu verstehen, daß er solches Leiden nicht verdient habe, und Gott ihn davon befreien würde, wenn er ihn genau nach Verdienst behandeln wollte. וַיִּתְּנֶנּוּ (streiten) ist hier, von Gott gebraucht, zugleich ein Richten und Bestrafen, und eben deswegen nicht wie gewöhnlich mit וַיִּתְּנֶנּוּ, sondern wie Jes. 27, 8. geradezu mit dem Accusativ construirt.

3. Job sucht nun Gott durch verschiedene Vorstellungen zur Linderung seines Leidens zu bewegen. Zuerst sagt er: dasselbe könnte leichtlich die Vermuthung erregen, daß Gott nur Freude daran habe, sein eigenes Werk zu zerstören, während doch nicht einmal Menschen etwas nur darum zu Stande bringen, um es gleich wieder zu vernichten. Die Fragen haben jedoch verneinenden Sinn und wollen ausdrücken, daß das, wonach gefragt wird, bei Gott nicht Statt finden könne, daß aber eben deswegen auch Job's Leiden sich nicht recht begreifen lassen und ein Ende nehmen sollten. „Ist es dir gut“ bedeutet hier dasselbe, was das sonstige: ist es gut in deinen Augen, s. v. a. gefällt es dir, macht es dir Freude? Der Gedanke, daß dieß wirklich der Fall sein möchte, so verkehrt er auch wäre, muß sich nothwendig um so näher legen, als Gott die offenbaren Frevler nach Wunsch gewähren läßt, und sie nicht nur in ihren Unternehmungen nicht hindert, sondern sogar begünstigt; diesen letztern Sinn hat nämlich der Ausdruck: den Plan der Frevler beleuchten, bestrahlen. Gott sollte daher schon um seiner selbst willen, damit keine so verkehrte Meinung über ihn entstehen könnte, einen so schuldlosen Mann wie Job nicht mit so schrecklichen Leiden heimsuchen, wie er sie zu tragen hat. Bei וַיִּתְּנֶנּוּ wird am besten dasselbe Object gedacht, wie bei וַיִּתְּנֶנּוּ; nämlich: Werk deiner Hände, worunter Job sich selbst meint.

4. 5. Auch die Vermuthung könnte Job's Leiden erregen, daß menschliche Kurzsichtigkeit und Unkenntniß von seinem Zustand bei Gott Statt finden möchte. Augen des Fleisches sind menschliche Augen, die nur das Nahe und dieses oft unrichtig sehen, und bezeichnen also hier überhaupt die menschliche Kurzsichtigkeit. Die Tage des Menschen sind nach Bildad's eigener Rede (8, 9.) wie

6. Daß du nach meinen Sünden spähest,
Nach meinen Missethaten forschest?
7. Dir ist's bekannt, daß ich kein Frevler bin,
Und Niemand retten kann aus deiner Hand.

ein Schatten dahin schwindend und daher der Mensch, wenn er nur auf sich selbst bauen will, unwissend. Mit Rücksicht darauf gebraucht nun Job die kurzen menschlichen Tage geradezu als Zeichen menschlicher Unwissenheit. Die Frage, ob etwa solche bei Gott Statt finde, hat wieder den Sinn einer nachdrücklichen Verneinung, will aber auch wieder zu verstehen geben, daß Job's Schicksal leicht zur Bejahung derselben führen könnte. Wenn nämlich Gott nur menschliche Augen hätte und gleichsam menschliche Tage lebte, also nach Menschen Art in Raum und Zeit befangen wäre, kurzfristig und unwissend, dann wäre Job's Schicksal wohl begreiflich und könnte als etwas ganz Natürliches erscheinen; allein da Gott als der Ewige über Raum und Zeit absolut erhaben ist, und dieselben nach ihrer ganzen Ausdehnung, mit Allem, was in ihnen ist und vorgeht, seinem Blicke schlechtthin gegenwärtig sind, da seine Augen weit heller sind als die Sonne, und alle Wege der Menschen und ihre verborgensten Gedanken durchschauen (Sir. 23, 28.), und er die Herzen und Geister abwägt (Sprw. 16, 2. 21, 2.); so läßt sich Job's Leiden, verglichen mit seinem sittlichen Verhalten, nicht leicht begreifen, und sollte schon deshalb aufhören, damit es nicht falsche Folgerungen in Bezug auf Gottes Wesen selbst veranlasse.

6. Dieser Vers hebt noch besonders die Ursache der vorigen Fragen hervor. Sie haben in Gottes Benehmen gegen Job ihren Grund, welches wirklich von der Art ist, als ob Gott nur darauf ausgehe, an Job nur Sünden und Frevler zu entdecken und ihn sofort auch als einen Frevler, was er doch nicht ist, zu behandeln, ohne beim Hinblick auf seine Fehler auch seine Frömmigkeit und Gottesfurcht nach Verdienst zu berücksichtigen. Gott würde somit wirklich, meint er, für die Anerkennung seiner eigenen Ehre sorgen, wenn er Job's Leiden endigen ließe. Das Suchen und Forschen von Seite Gottes ist ein Erfolg habendes; wenn er Fehler an einem Geschöpfe finden will, findet er sie auch; denn Job ist mit den Freunden darin einverstanden, daß vor Gott Niemand schuld- und tadellos sei.

7. Damit man seine vorigen Fragen nicht mißverstehe, spricht er noch ausdrücklich die Ueberzeugung aus, daß Gott seinen Zustand wohl kenne, und steht eben darin ein neues Motiv für Gott, ihm sein Leiden abzunehmen. Gott kennt nun seine Unschuld und weiß, daß er von Niemand gegen ihn geschügt werden kann; beides sollte ihn zum Mitleid bewegen. אֵלֹהִים יָדָע ist elliptisch: auf deinem Wissen nämlich ist es, d. h. dir ist es bekannt. Das אֵלֹהִים יָדָע ist wieder nur im Verhältniß zu seinem Unglück gemeint, und will sagen, daß er keine Sünden begangen habe, die solches verdienten, nicht aber, daß er schlechtthin fehlerlos sei. Um sein Unglück wirklich verdient

8. Mich bildeten und formten deine Hände,
Zumal ringsum, und nun vertilgst du mich.
9. Gedenke doch, daß du wie Lehm mich formtest,
Und nun willst du zu Staub mich wieder machen.
10. Hast du denn nicht wie Milch mich hingegossen,
Wie Molken mich gerinnen lassen;
11. Mit Haut und Fleisch mich überkleidet,
Mit Knochen und mit Sehnen mich durchwoben;

zu haben, müßte er ein עֲשֵׂה sein; daß er aber ein solcher nicht sei, weiß Gott selbst.

8. Jetzt beweist Job den vorigen Vers und zeigt, daß Gott ihn durch und durch kennen müsse, und führt damit zugleich den dritten Vers weiter aus, daß nämlich Gott ihn sorgfältig gebildet und bisher behütet habe, und daher das Werk seiner Hände nicht so schonungslos zerstören sollte. — יָצַב bedeutet: bilden und formen, namentlich mit dem Nebenbegriff der Mühe, weshalb יָצַב auch geradezu Mühe und Anstrengung heißt; das Niel ist bloße Intensivform und bezeichnet hier nicht etwa das Durchweben und gleichsam Zusammenknüpfen des Leibes durch Nerven und Muskeln (Schult.), sondern nur ein sorgfältiges, mit großer Aufmerksamkeit und Anstrengung verbundenes Bilden überhaupt. Als ein solches wird das Bilden des menschlichen Leibes vorgestellt, wegen seiner bewundernswürdigen kunstreichen und zweckmäßigen Einrichtung, und eben diese dadurch veranschaulicht. Die Vorstellung beruht nur auf einer Vergleichung des menschlichen Bildens mit dem göttlichen, sofern jenes, wo es etwas Gelungenes und Kunstreiches ergeben soll, große Sorgfalt und Anstrengung fordert. — יָדָךְ und כְּבִיב dienen zur Verstärkung, und er will sagen: nichts ist an mir und in mir, was nicht von dir herrührte und auf's Sorgfältigste und Kunstreichste von dir gebildet wäre, und nun willst du mich doch verschlingen, d. h. zerstören durch diese meine Krankheit.

9. Das זָכֵר-נָא drückt eine emphatische Bitte aus. Das Gesagte möge doch Gott bedenken, und nicht vergessen, daß Job seiner Hände Werk sei, daß er in ihm sein eigenes Kunstwerk zerstöre. Die Worte: daß du wie Lehm mich gemacht, haben hier den Sinn: daß du so sorgfältig und künstlich mich gebildet hast, wie der Töpfer den Lehm zu Gefäßen bildet, und לֵחִים (Lehm) ist ähnlich wie Jes. 29, 16. im Sinne von יָצַר gebraucht. Dabei ist zwar auf die Bildung des Menschen aus Erde, zu der er wieder zurückkehrt, Rücksicht genommen (Genes. 2, 7. 3, 19.), aber der Vergleichungspunkt ist desungeachtet nicht das Vergängliche, sondern das Künstliche der Bildung. „Zum Staub zurückkehren lassen“ bezeichnet dann die Auflösung des Gebildes, also den Tod Job's.

10. 11. Jetzt beschreibt er noch näher, wie Gott ihn künstlich gebildet und als das Werk seiner Hände auch mit Sorgfalt erhalten und mit Beweisen seiner Güte erfreut habe, und erläutert damit je die erste Hälfte von

12. Und Leben mir und Gnade zugewendet,
Und sorgend meinen Geist behütet?
13. Doch dieß verbargst du in deinem Herzen,
Ich weiß, daß dieß bei dir beschlossen war:

Bers 8 und 9. Bers 10 und 11 beziehen sich auf die Bildung im Mutterleib, welche auch sonst z. B. Ps. 22, 10. 11. 139, 13—16. als ein wunderbares Werk Gottes dargestellt wird. חֲבִיבָה (ἀπ. λεγ.) ist nach den alten Uebersetzungen und semitischen Dialekten: geronnene Milch und Käse, und חֲבִיבָה bezeichnet das Gerinnen der Milch. Tirinus erklärt die Stelle mit den Worten: Nam, ut Plinius lib. 7 cap. 15 et medici docent, semen mulieris est instar lactis album, liquidum et diffuens, sed accedente virili semine calore illius quasi coagulatur, consolidatur et concresecit, ut fiat embryo. Job berührt also zuerst die anfängliche Entstehung als ein Wunder der göttlichen Macht und Weisheit, und beschreibt dann dessen weitere Entwicklung und Ausübung. Der Ausdruck: mit Haut und Fleisch bekleiden, bezieht sich auf den Bau des Körpers, sofern beide gleichsam das Kleid der Gebeine sind, und bei שִׁבְּתָהּ von שִׁבְּתָהּ (flechten, weben) werden die Gebeine und Nerven in den Leib hineingeflochten gedacht, um demselben Festigkeit zu geben und ihn in der rechten Form zu erhalten. Sanctius bemerkt hiezu: Ex eo admirabilis naturæ solertia, seu potius divina sapientia varias finxit diversasque naturas quibus humani corporis fabrica compacta est; pars enim quaedam lentescit in nervos, pars mollescit in carnem, pars duratur in ossa, pars in pellem extenditur. Denique ex re tantula tamque sibi simili organa finguntur plurima ad varia naturæ ministeria. Illa autem omnia carnibus quasi interula veste, et pelle quasi externo teguntur et ornantur pallio. Tota vero humani corporis moles ab ossibus quasi a columnis et tignis sustentatur, quæ nervi quasi quaedam vincula constringunt et continent. Haec scite atque eleganter optimus philosophus Jobus hoc loco describit, ut nihil a quoquam desiderari posse videatur.

12. Der Leib ist jedoch nur zum Organ eines höhern, des belebenden Geistes bestimmt; auch diesen, der hier unter חַיִּים gemeint ist, hat ihm Gott verliehen, und dazu noch fortwährend Liebe und Güte (חֲסֵד) ihm erwiesen, ihn am Leben erhalten und in all seinem Thun gesegnet. חֲבִיבָה (Beobachtung) ist hier sorgende Beobachtung, Fürsorge; durch solche hat Gott seinen Athem, d. h. sein Leben erhalten und beschützt. Das Wort in der Bedeutung: Befehle, Vorschriften zu nehmen: deine Vorschriften beachtete mein Geist (Schult.), paßt weniger gut in den Zusammenhang.

13. Jetzt hebt er hervor, wie Gott ungeachtet jener Güte dennoch ihn zu quälen und zu verderben beschlossen habe, und erläutert damit je die zweite Hälfte von V. 8. u. 9. — חֲבִיבָה bezieht sich, wie nachher חֲסֵד, auf Job's gegenwärtiges Unglück, und ׀ steht adversativ: Gott hat dieses dennoch, desungeachtet in seinem Herzen verborgen, d. h. längst insgeheim bei sich

14. Du wolltest, wenn ich fehlte, auf mich achten,
Und nicht von meiner Schuld mich frei erklären.
15. Und wär' ich frevelhaft, dann wehe mir!
Und wär' ich schuldlos, sollt' ich doch mein Haupt nicht heben,
Mit Schmach gesättigt und mein Leiden fühlend.
16. Und höb' es sich, du würdest Löwen gleich mich jagen,
Und wiederholt dich wunderbar an mir erweisen;

beschlossen, obwohl er gegen Job von jeher so viel Güte bewiesen. יָדַעְתִּי steht emphatisch: ich habe mich durch meine Erfahrung überzeugt, daß dieses bei dir, d. h. in deinem Sinne und Beschlusse war.

14. 15. Jener göttliche Beschluß, wie ihn Job denkt, wird noch genauer angegeben. Er besteht darin, den Job für seine Verschuldungen übermäßig zu bestrafen, so weit er aber schuldlos ist, ihm nichts Gutes zu erweisen. אֲשֶׁר bezeichnet mehr Irrthums- und Schwachheitsünden, וְעַתָּה dagegen vorläufige und grobe Vergehen. In Bezug auf erstere sagt er: „du beobachtest mich“; dabei ist aber וְעַתָּה nicht im guten Sinne für „schonen, behüten“ gebraucht, wie es die Vulgata nimmt und in Folge dessen Ergänzungen versuchen und den zweiten Halbvers fragend fassen muß, sondern im schlimmen Sinne, und er will sagen: auch den geringsten Fehler an mir übersiehst du nicht, so daß er etwa deiner Strafe entgehen könnte; und von meiner Schuld sprichst du mich nicht frei, d. h. wenn ich auch längst für dieselben gestraft bin, du siehst sie immerfort an mir als Grund zu neuer Strafe. In Bezug auf וְעַתָּה aber sagt er nur: „dann wehe mir“ und giebt damit zu verstehen, daß er das Schreckliche gar nicht auszusprechen vermöge oder wage, das ihn treffen würde, wenn er als וְעַתָּה sich wirklich zeigte. Zu וְעַתָּה ist wieder עַתָּה herüber zu denken, und er sagt: wenn ich auch nicht als וְעַתָּה , sondern im Gegentheil als עַתָּה erscheine, und es offenbar ist, daß ich mein Leiden nicht durch schwere Sünden verdient habe; es wird mir doch nichts helfen, ich werde mein Haupt doch nicht erheben können. Dieß ist hier Zeichen und Ausdruck der Heiterkeit und des glücklichen Wohlbefindens, sowie im Gegensatz dazu das Gekrümmt- und Nieder gebeugt sein Zeichen der Trauer und des Leidens ist (Ps. 34, 14. 38, 7.). Von diesem wird er nicht frei und mit jenem nicht beglückt werden, auch wenn er sich als עַתָּה erweist; sein Elend bleibt ihm, er muß dasselbe eben sehen, d. h. erfahren, welchen Sinn וְעַתָּה häufig hat, und wird in Folge davon gesättigt mit Schmach, weil nämlich sein Leiden als Zeichen seiner Verschuldung gilt und ihm darum allgemein zu Schimpf und Schande gereicht. Warum das aber geschehe, dafür weiß er freilich keinen andern Grund anzugeben, als daß es eben ein ihm unbegreiflicher und unerforschlicher göttlicher Rathschluß so bestimmt habe. וְעַתָּה ist stat. constr. von וְעַתָּה , s. v. a. וְעַתָּה (sehend).

16. 17. Das letzte Glied des vorigen Verses wird noch weiter ausgeführt. Subject bei וְעַתָּה ist וְעַתָּה und vor demselben עַתָּה ausgelassen; er sagt: wenn Welte, Buch Job.

17. Erneuern vor mir deine Zeugen,
Und deinen Zorn vermehren gegen mich,
Stets neue Schaaren wider mich entsenden.
18. Warum doch ließeſt du aus Mutterleib mich kommen?
Gestorben wär' ich, und kein Aug' hätt' mich gesehen;
19. Wie wenn ich nicht gewesen wäre würd' ich gelten,
Vom Mutterleib wär' ich zum Grab getragen worden.

sich mein Haupt doch erheben würde (im vorherührten Sinne), so würdest du mich jagen, d. h. mich verfolgen und überfallen, wie ein Löwe. Gott als strafend, wird hier, wie öfters (z. B. Jes. 31, 4. 38, 13. Jer. 25, 38. Hos. 5, 9. 13, 7.), mit einem Löwen verglichen der auf die Beute losstürzt, und dadurch die unaufhaltsame und unerbittliche Kraft veranschaulicht, mit der er seine Rathschlüsse vollzieht. — אֲתֵּיָדָע (du zeigst dich wunderbar) bezieht sich theils auf die wunderbare Macht und Gewalt, die Gott an Job beweist, theils auf die wunderbare Behandlungsweise, die dieser erfährt, sofern er nirgends einen Grund für dieselbe finden kann. וְשׁוּב ist hier nur Umschreibung des Adverbiums „wieder“ und hat den Sinn: „immer wieder“, „immer auf's Neue“ zeigt du dich so. Das abgekürzte Futurum וְשׁוּבִי ist gebraucht nach arabischer Weise, weil es den Nachsatz eines Bedingungsatzes bildet; dasselbe gilt vom nachherigen וְשׁוּבִי (cf. de Sacy, Gramm. arab. 2. edit. I. 205 sqq. II. 32 sqq.). „Deine Zeugen“ sind die Leiden Job's, sofern sie zum Zeugnisse dienen, daß Gott ihn für schuldig halte und er es somit auch sei. Das Erneuern dieser Zeugen ist daher ein unablässiges Ueberhäufen mit immer neuen Leiden, und eine fortwährende faktische Erklärung Gottes, daß Job schwere Sünden auf sich habe und die Freunde ihm mit Recht solche vorwerfen können, weswegen es ihm auch als ein fortwährendes Zunehmen des gegen ihn gerichteten göttlichen Zornes erscheint. „Du vermehrst deinen Zorn“ ist s. v. a. du zeigst denselben in immer stärkerem Grade gegen mich. Zu הִלִּיפוֹת הָרָב ist dann noch הָרָב herüber zu denken: du vermehrst gegen mich Abwechslungen und Schaaren, und dieß ist sogenanntes *ἐνδιαδοίαν* für: abwechselnde Schaaren; gemeint sind darunter wieder Job's immerfort sich erneuernde Leiden; diese sind mit einem Kriegsheere verglichen, womit ihn Gott bekämpft, daher hat וְשׁוּב einen feindlichen Sinn, s. v. a. „gegen“.

18. 19. Die bisherige Klage führt den Job wieder auf den frühern Wunsch zurück (3, 11. 16.), daß er lieber nicht geboren worden oder bei der Geburt gestorben sein möchte. Die Frage hat wieder den Sinn eines negativen Wunsches und will zugleich zu verstehen geben, daß es sich mit Gottes Weisheit und Güte nicht recht vereinigen lasse, den Job jetzt auf so fürchterliche Weise zu Tod zu quälen, nachdem sich Gott seiner doch vom Mutterleibe an sorgfältig angenommen habe; besser wäre ja gleich dieses letztere unterblieben. Aus diesem negativen Sinn der Frage ist nach dem ersten Halbvorsatz der Gedanke zu ergänzen: „wenn das nicht geschehen wäre“, und das Fol-

20. Sind denn nicht wenig meine Tage?
 So hör' doch auf, laß ab von mir,
 Daß ich ein wenig mich erheit're;
21. Bevor ich geh', und nimmer wiederkehre,
 In's Land des Dunkels und des Todesschattens,
22. In's Land der Finsterniß, wie dunkler Todesschattens;
 Wo keine Ordnung ist und gleich der Finsterniß es leuchtet.

gende ist in grammatischer Beziehung Nachsatz zu dieser Bedingung; und er sagt, was dann der Fall gewesen wäre und sein würde. Er wäre gestorben, ohne von Jemanden gesehen zu werden, und würde gerechnet, wie wenn er nie gewesen wäre, d. h. als todt geboren würde er gar nicht unter die Menschen gezählt. כִּי־יִשְׁׁר steht hier wie Jes. 51, 31. in der Bedeutung: wie wenn. Vers 19 b. ist noch eine Hinweisung auf die glückliche Ruhe, in der er sich dann befinden würde.

20. Zum Schlusse sucht er Gott noch zur Nachsicht zu bewegen durch die Erinnerung an seine kurze Lebensdauer und an den traurigen Zustand der ihm naher im Scheol bevorstehe. Statt der Textesleseart וְיָשִׁיר und וְיָשִׁיר ziehen die Masorethen den Imperativ vor und lesen וְיָשִׁיר und וְיָשִׁיר , und den Imperativ drücken auch die alten Uebersetzer einstimmig aus, und viele Handschriften und wichtige Ausgaben haben ihn als Textesleseart (cf. de Rossi, var. lect.); die Worte sind auch unstreitig passender an Gott als an die Freunde gerichtet, in welchem letzterem Falle man ohnehin וְיָשִׁיר statt וְיָשִׁיר erwarten müßte. „So hör' doch auf“, nämlich mich noch weiter mit Leiden zu quälen, „und thue weg von mir“ nämlich deine drückende, Unglück verhängende Hand; weil beides sich aus dem Zusammenhang von selbst versteht, wird es nicht erst ausdrücklich gesagt. Der Sinn ist übrigens auch nach der Textesleseart derselbe, nur ist dann minder passend von Gott in der dritten Person die Rede. Der Atnach aber gehört jedenfalls zu וְיָשִׁיר , man mag dem vorliegenden Text oder den Masorethen beistimmen. וְיָשִׁיר ist hier wie 9, 27. gebraucht, und וְיָשִׁיר ist schwächend: nur ein wenig noch wünscht er Ruhe und Erheiterung, bevor der jedenfalls nahe Tod ihn ereilt und der finstere Scheol ihn aufnimmt,

21. 22. Jetzt sucht er noch den traurigen Zustand der Hingeshiedenen im Scheol durch möglichst starke Beschreibung der dortigen Finsterniß, die überhaupt Bild des Unglücks und Elends ist, zu veranschaulichen. Das Weggehen, auf das keine Rückkehr mehr folgt, ist das Sterben, und dies ist eben ein Hingang in's Land der Finsterniß und des Todesschattens. Die einzelnen Ausdrücke, womit diese Finsterniß beschrieben wird, bilden eine fortlaufende Steigerung. וְיָשִׁיר ist weit stärker als das einfache וְיָשִׁיר (vgl. zu 3, 5.). וְיָשִׁיר ist was וְיָשִׁיר (Dunkelheit), nur verstärkt durch das paragogische וְיָשִׁיר ; für sich sagt dieses nicht gerade mehr, sondern eher weniger als וְיָשִׁיר ; mehrsagend wird es erst durch die beigefügte Vergleichung: Dunkelheit wie Finsterniß des Todesschattens, d. h. wie der finstere Todesschatten. Durch וְיָשִׁיר ,

Rede Zophar's gegen Job.

Kap. XI.

Job, der den göttlichen Rathschluß in Betreff seiner Person so wenig kennt als die Freunde, kann natürlich auch selbst die wahre Ursache seiner Leiden nicht ergründen. Obwohl er daher durch die Hinweisung auf Gottes unbeschränkte Schöpfermajestät ihn gegen jeden Vorwurf eines Unrechts in Schutz genommen und zugleich die Folgerung der Freunde von seinem Leiden auf seine Verschuldungen abgeschnitten hat, so weiß er andererseits doch auch wieder selbst sein Leiden unter keinem andern Gesichtspunkte als dem der Sündenstrafe zu betrachten, und setzt dabei nur voraus, daß Gott an ihm wohl Sünden sehen könne, von denen er selbst nichts wisse. Dadurch giebt er den Freunden neuen Anlaß, ihre Beschuldigungen zu wiederholen, während er ihnen durch jenen ersten Hauptsatz doch die Gerechtigkeit Gottes zu schmälern und seine Weltregierung in eine

nicht Ordnungen, d. h. Verwirrung, wird eine Folge dieser Finsterniß genannt, sofern Ordnung durch Licht bedingt ist; der Ausdruck ist aber nur als eine Nebenbestimmung des Vorherigen, nicht als ein eigenes Hauptmoment in der Beschreibung der Finsterniß, zu fassen. Auf's höchste gesteigert wird diese endlich durch den letzten Ausdruck: es leuchtet wie Finsterniß, d. h. dort ist dasjenige noch Helle und Lichtglanz, was sonst Dunkelheit ist, so groß ist die Finsterniß. Viele verstehen diese Beschreibung bloß von der finsternen und schauerlichen Grabesbehausung (Lyr., Sa, Menoch. al.), Andere von der Hölle im gewöhnlichen Sinne, als dem Orte der ewig Verdamnten (August., Beda, Thom.). Gegen Ersteres spricht aber, daß Job die Grabesruhe wünscht (3, 13 ff.), während er dieses Land der Finsterniß fürchtet und daß auch des לֹא סְדֵרִים nicht gut zum Aufenthalt im Grabe paßt; gegen Letzteres aber spricht, daß Job schwerlich, auch wenn ihm die Ewigkeit der Höllestrafe klar und gewiß gewesen wäre, sich so bestimmt und unbedingt unter die ewig Verworfenen gerechnet haben würde; und wenn auch einzelne Züge der Beschreibung sich auf den Aufenthalt dieser deuten lassen, so macht dieß das Ganze noch nicht zu einer Beschreibung desselben. Ohne Zweifel will Job nur die herrschende Vorstellung vom Zustand der Hingeshiedenen überhaupt aussprechen, die man sich in einer finsternen Behausung und in einem schattenartigen, gleichsam zwischen Tod und Leben in der Mitte schwebenden Zustand dachte (vgl. Jes. 14, 9 f.), ohne noch bestimmt zu unterscheiden zwischen einem *infernus damnatorum* und einem *infernus electorum* (quo per reatum originalis peccati excludebantur a gloria — Vorhölle, cf. Thom. summ. III. 52, 5. 6.).

regellose Willkürherrschaft aufzulösen schien. Zophar sucht daher seine dießfallige Behauptung zu entkräften, und sagt, seine Versicherungen in Betreff seiner Unschuld seien die frevelhafteste Anmaßung, indem er mehr als Gott selbst wissen wolle. Wenn Gott wirklich erscheinen und mit ihm rechten wollte, so würde es sich bald zeigen, daß sein Schicksal nicht zu hart, sondern vielmehr zu gelind sei und Gott noch manche seiner Vergehen nachsehe und nicht bestrafe. Gott kenne überhaupt Job und seine Werke wohl und wisse besser als er selbst, ob und wie weit er strafwürdig sei, erweise sich daher auch an ihm nicht bloß als unbeschränkter Herr der Schöpfung, sondern auch insofern gerecht, als er nur seine begangenen Sünden bestrafe. Statt dieses abzuläugnen und verkehrte Ausflüchte zu suchen, solle er nur sich bekehren und bessern, dann werde sein Elend aufhören; befolge er aber diese Mahnung nicht, so stehe ihm nur der Untergang bevor.

XI. 1. Und es erwiederte Zophar, der Naamathite, und sprach:

2. Soll denn der Wortschwall nicht erwiedert werden,
Und soll der Mann der Lippen Recht behalten?
3. Soll eitles Reden Männer schweigen machen,
Und Niemand deine Lästerung beschämen?

2. Zophar bezeichnet ähnlich, wie früher Bildad, Job's Rede gleich im Voraus als eine zwar wortreiche, aber inhaltleere, die nur deshalb nicht unerwiedert bleiben dürfe, damit Job nicht glaube, daß er Recht habe. Die Frage ist Ausdruck des Unwillens. רב דברים (Menge der Worte) kommt auch sonst vor als Bezeichnung wortreicher, aber gehaltloser Geschwäßigkeit (Sprw. 10, 19. Pred. 5, 2.), und איש שפתים (Mann der Lippen) ist eben ein solcher, der den Wortreichtum, den Wortschwall, vorbringt, ein Schwäger. ענה bezeichnet hier ein Erwiedern, das zugleich ein Widerlegen ist, und צדק ist hier nicht so fast von sittlicher Gerechtigkeit, als vielmehr nur vom Recht haben in der Behauptung gemeint.

3. Job soll nicht glauben, daß er wirklich Recht habe und daß seine Freunde auf solche Reden nichts zu sagen wissen. Vers 3 ist Frage ohne Fragepartikel, oder vielmehr diese wirkt aus Vers 2 noch herüber. בדרים sind prahlerische und zugleich gehaltlose falsche Reden, und ברתים sind Männer im emphatischen Sinne, d. h. Männer von Einsicht und Kraft, gemeint sind aber die Freunde Job's, zu denen er geredet; sie sind durch jene בדרים keineswegs so zum Schweigen gebracht, daß Job nun ungehindert und ohne Zurechtweisung lästern könnte. Eine Lästerung Gottes, die er mit לץ bezeichnet, findet

4. Du sagtest: meine Lehr' ist lauter,
Und rein bin ich in deinen Augen.
5. O möchte Gott doch selber reden,
Und öffnen seine Lippen gegen dich,
6. Und das Verborg'ne dir der Weisheit zeigen,
Denn Doppeltes hat er an Einsicht,
Und wisse, daß dir Gott von deiner Schuld noch nachsieht.

nämlich Zophar in der Behauptung Job's, daß Gott seine Unschuld wohl kenne und ihn doch mit Leiden überhäufe. הִכְזִימוּ (beschämen) ist von einer nachdrücklichen, beschämenden Widerlegung gemeint.

4. Dieser Vers, der sich durch וְהוֹדִיעַ als Ausspruch Job's ankündigt, faßt den Inhalt seiner vorigen Rede, so wie sie Zophar verstanden, kurz zusammen, um sie dann zu widerlegen. Ihr Inhalt reducirt sich dem Zophar auf zwei Behauptungen. Die erste ist, daß Job reine Wahrheit rede, wenn er seine Unschuld behaupte, לֵאמֹר (Lehre) ist eben diese Behauptung, und er nennt sie Lehre, weil ihm Job dieselbe als eine wichtige Lehre aussprechen zu wollen schien; Job erklärt sie für rein (טָהוֹר), d. h. für wahr, für frei von jeder trügerischen Beimischung. Die andere Behauptung ist, daß Job in den Augen Gottes rein sei, d. h. daß Gott selbst wisse, daß er rein und schuldlos sei und ihn auch dafür ansehe. Diese dem Zophar besonders anstößige Behauptung hat aber Job nicht ausgesprochen, so wenig als jene erstere in dem strengen Sinne, wie sie Zophar nimmt. Job hat nur gesagt, Gott wisse, daß er kein רָשָׁע sei, und er seinerseits sei sich keiner Schuld bewußt, durch die er sein Leiden verdient hätte.

5. 6. Indem nun Zophar jene Behauptungen zu widerlegen sucht, wiederholt er vor Allem Job's eigenen Wunsch, daß es Gott gefallen möchte, mit ihm zu rechten und ihm seine Sünden vorzuhalten; es würde sich dann gleich zeigen, daß Job noch viel schwerere Leiden zu tragen hätte, wenn Gott alle seine Vergehungen mit voller Strenge bestrafen und ihm nicht manche derselben noch nachsehen wollte. אֵלֵּים steht hier wie 1, 11. 2, 5. und מִי יִתֵּן ist wieder wie 6, 8. bloße Wunschformel, hier mit folgendem Infinitiv (יִבְרַח), der aber gleich in's Verbum finit. (יִבְרַח) übergeht. Das Reden und Öffnen der Lippen ist aber nicht von familiärer Unterredung (cf. Corder.), sondern im gerichtlichen Sinne von Nachweisung und Ueberführung der begangenen Sünden gemeint, daher auch mit עַם statt mit לֵב konstruirt. יִבְרַח ist noch von מִי יִתֵּן abhängig: möchte er kund thun die Geheimnisse der Weisheit, nämlich das, was er von Job weiß, während es diesem und Andern unbekannt ist. Das וְהוֹדִיעַ scheint die exegetische Tradition der Rabbinen hier in der Bedeutung „Gefeg“ genommen zu haben (cf. Jarchi, Ralbag), und damit mag in der Vulgata die Uebersetzung des וְהוֹדִיעַ mit *lex* und das כְּפִלְתִּים mit *multiplex* zusammenhängen, wonach der Sinn entsteht: Job habe Vieles von dem Geseze nicht erfüllt. Allein abgesehen von der ungenauen Uebersetzung-

7. Kannst du, was Gott erforscht, ergründen,
Zum vollen Wissen des Allmächt'gen bringen?
8. Des Himmels Höhen gleicht's, was kannst du thun?
Noch tiefer als die Hölle ist's, was kannst du wissen?
9. Und länger als die Erde ist sein Maaß,
Und breiter als das Meer.

weise, kann dem Job nicht Gesetzesübertretung vorgeworfen werden, weil ihn, als nicht zum israelitischen Volke gehörig, das Gesetz auch nichts anging. חֵכֶּמָה ist daher ohne Zweifel in seiner gewöhnlichen Bedeutung „Weisheit, Einsicht“ und חֵכֶּמָה im absoluten Sinne gebraucht, nämlich doppelt in Vergleich nicht bloß mit Job's Einsicht, sondern in Vergleich mit jeder noch so groß und noch so hoch gedachten Einsicht und Weisheit; das Verbum ist dabei ausgelassen: solche doppelte Weisheit hat er. Eben deswegen könnte er dem Job weit besser sagen, wie es um seine Sittlichkeit stehe, als er es selbst weiß. Der Imperativ יָדַע vertritt dann die Stelle eines emphatischen Futurums „und wisse“ s. v. a. wahrlich, du würdest dann einsehen lernen; „daß er dir vergessen macht“, d. h. daß er zu deinem Vortheil in Vergessenheit bringt, d. h. nachsieht, und nicht anrechnet von deiner Sünde sc. Manches, Vieles; מִן ist Partitivpräposition wie 3, 21.

7. Job sollte sich's daher, da ihn Gott an Einsicht so unendlich übertrifft, auch gar nicht einfallen lassen, etwas so gut oder besser als Gott wissen und namentlich sich selbst besser als er kennen zu wollen. „Die Erforschung (חֵקֵר) Gottes finden“ ist s. v. a. die Dinge so genau und ganz erkennen und durchschauen wie Gott. חֵקֵר ist hier im ähnlichen Sinne wie 8, 8. und מְבַלֵּית (Vollendung, Vollkommenheit) mit Rücksicht auf חֵקֵר gebraucht und bezeichnet also die vollkommene Kenntniß und Durchschauung der Dinge von Seite Gottes. Der zweite Halbvers ist somit nur eine steigende Wiederholung des ersten. Zophar will sagen: Job sollte gar nicht von seiner Unschuld sprechen, wenn er sich selbst auch unschuldig vorkomme, denn Gott wisse ja doch besser als er, wer schuldig sei und wer nicht.

8. 9. Jetzt veranschaulicht Zophar noch den Umfang des göttlichen Wissens, um damit dem Job fühlbar zu machen, welche große Anmaßung in seiner vorherberührten Behauptung liege. Die Rede ist in affectvoller Kürze gehalten. גְּבוּהַי שָׁמַיִם (Höhen des Himmels) ist Prädicat und מְבַלֵּית aus B. 7 Subject, und die drei folgenden Adjectiva sind ebenfalls Prädicat dazu. Zophar beschreibt den Umfang des göttlichen Wissens nach allen Dimensionen als unendlich. Nachdem er die erste Dimension der Himmelshöhe nur gleichgesetzt, corrigirt er sich nachher gleichsam dadurch, daß er in die Comparativconstruction übergeht und die einzelnen Dimensionen noch größer angiebt als das Größte, was ihm dießfalls bekannt ist. Das göttliche Wissen wird dadurch als ein die ganze Schöpfung umfassendes und durchdringendes beschrieben, und insofern ist die Beschreibung allerdings auch zugleich eine Beschreibung der göttlichen All-

10. Wenn er vorübergeht und einen fesselt,
Und dann Versammlung hält, wer will ihn hindern?
11. Denn ihm sind wohl bekannt die Frevler,
Er sieht die Bosheit, ohne drauf zu achten.

gegenwart, wie sie von älteren Auslegern verstanden wird, und parallel mit Stellen, wie Ps. 139, 7.: Wohin könnt' ich vor deinem Geiste gehen, wohin vor deinem Angesicht entfliehen? Stieg ich zum Himmel, du wärst dort u. und Jer. 23, 24.: Kann sich denn vor mir ein Mensch verbergen, daß ich ihn nicht sehe? Füll' ich nicht den Himmel und die Erde? Nach Angabe der ersten Dimension heißt es: was kannst du thun; nach der zweiten: was kannst du wissen; beides ist bei jeder Dimension in beiden Versen zu verstehen, und die Trennung ist nur eine sogenannte *distributio poetica*, und er will zu verstehen geben, daß es die größte Thorheit sei, wenn ein Mensch solchem unendlichen Wissen gegenüber sein eigenes gelten machen wolle. — מִדָּבָר ist übrigens nicht von מֵדָר , sondern von מִדָּה gebildet, und s. v. a. מִדָּתָם mit ausgelassenem ת , denn מֵדָר wäre ein Mascul., was nicht zu אֲרָבָה paßte (vgl. Hirzel).

10. Aus dem Vorigen zieht nun Jophar die Folgerung, daß, wenn Gott bei diesem allumfassenden Wissen Jemanden als schuldig vor Gericht ziehe und bestrafe, Niemand sagen dürfe, ein solcher sei unschuldig. הֵיךָ hebt das plötzliche und Unerwartete solcher Bestrafung hervor; wenn Gott gleichsam im Vorbeigehen Jemanden, der nicht als Frevler gegolten, aus den Uebrigen herausnimmt und zur Strafe zieht u. הַסְגִּיר ist hier ein Einschließen in's Gefängniß und von der Untersuchungshaft zu verstehen, und הַקְהִיל ein Versammeln des Volkes, um den Verhafteten öffentlich vor demselben zu richten; und es wird das Verfahren Gottes bei der Bestrafung nur zum Behufe der Veranschaulichung mit dem Verfahren bei einem menschlichen Gerichte verglichen. Die einzelnen Ausdrücke sind zum Theil aus Job's eigener Rede 9, 11. 12. entlehnt, und Jophar will ihm dadurch zu verstehen geben, daß die von ihm beschriebene Wirksamkeit Gottes gerade zum Beweise diene, daß er nicht mit Recht seine Unschuld Gott gegenüber behauptete. „Wer will ihn hindern“? d. h. wer will ihn durch die Versicherung, daß er sich an einem Unschuldigen vergreife, zu einer andern Handlungsweise bestimmen?

11. Der negative Sinn der vorigen Frage wird noch aufs Neue begründet, obwohl er seinen Grund schon im Vorausgehenden hat. Gott weiß besser, als ein Mensch es ihm sagen kann, was er zu thun habe; er kennt die Männer der Bosheit und Sünde sehr gut. יָדָע ist im moralischen Sinne gebraucht s. v. a. Bosheit, Sünde, wie nachher אֲרָבָה bei יָדָע wie 7, 6. Bei לֹא יִתְבּוֹנֵן ist das Subject entweder allgemein: man beachtet sie nicht, und der Sinn: Gott kennt die Frevler, die sonst Niemand kennt (Umbr., Justi), oder Gott ist Subject und der Sinn: er achtet nicht auf etwaige Einsprache, weil sie doch eine unbefugte wäre, oder; er achtet nicht auf die Frevler und

12. Jedoch ein unverständ'ger Mann wird frech,
Zum wilden Esel wird ein Mensch verwandelt.
13. Wenn aber du dein Herz erhebst,
Ausbreitest zu ihm deine Hände;
14. Hinweg aus deiner Hand den Frevel schaffest,
Und Unrecht nicht in deinem Zelte wohnen lässest:

ihr Thun, d. h. er kennt aufs Genaueste auch ihr geheimstes Thun, ohne daß er besonders auf sie achtet. Denn Alles, was ist und geschieht, ist seinem Blicke gegenwärtig, ohne daß er ihn eigens darauf richtet (Hirzel). Dieses Letztere als Steigerung des Begriffes der Allwissenheit paßt am besten zum Vorherigen. Die Vulgata hat סִי im Sinne von סִיָּה genommen: nonne considerat, was aber etwas abschwächend ist.

12. Gegensatz zum Vorigen. Wenn Gott seiner Weisheit gemäß auf die besagte Weise handelt, so zeigt sich der Mensch, der seine Weisheit nicht begreift, ganz wild und sinnlos. Jophar drückt sich zwar allgemein und sententiös aus, meint aber unter dem Menschen eben Job. בְּבִי hält man theils für das Partic. Paul von בְּבִי in der Bedeutung: perforavit, excavavit (Ges. Thesaur. — schon Jarchi und Kalbag erklären es durch הִלְבִּי), oder in der Bedeutung: zusammenziehen, zusammenbiegen (Meier, Wurzelw.), theils für das Partic. Niph. von בִּי in der Bedeutung: hohl sein, so daß es für בְּבִי stünde (Kimchi, Schult.); daß es jedenfalls „hohl, ausgehöhlt, leer“ bedeute, erhellt aus Exod. 27, 8. 38, 7.; hier aber ist es im intellectuellen Sinne gebraucht, mithin: hohl an Einsicht, hohlköpfig, verstandlos. Sodann יִבְבֵּי als Denominativum von בְּבִי bedeutet entweder verständig werden, sofern בְּבִי Sitz der Einsicht und des Verstandes ist; dann sagt der Vers: Gottes Handeln in der besagten Weise sei so auffallend und einleuchtend, daß Niemand es mißkennen könne, daß selbst der Unverständige dabei verständig und der Waldesel, d. h. der Mensch, der einem solchen gleiche, zum vernünftigen Menschen werden müsse (Rosenm., Umbr., Gw.). Oder יִבְבֵּי bedeutet muthig, animos, ungestüm werden, sofern בְּבִי auch Sitz der Berwegenheit und des wilden Ungestümes ist (z. B. Job 15, 12.); dann sagt der Vers, wenn Gott in jener Weise handle, so verliere der ohnehin thörichte und unwissende (בְּבִי) Mensch vollends alle Besinnung und werde zum wahren unvernünftigen Thier, so daß er sich mit thierischem Ungestüm den göttlichen Fügungen widersetze. Bei letzterer Auffassung, die schon durch die Vulgata angedeutet ist und angesehene Exegeten für sich hat (Pineda, Menoch.), „wird der Gedankengang lebendiger und der unverkennbare Gegensatz des V. 12 zu V. 11 und V. 13 kräftiger, als bei der erstern“ (Stückel). יִבְבֵּי ist natürlich nur tropisch gemeint vom Werden zu etwas, Verwandelt werden in etwas.

13. 14. Jophar fordert nun ebenso wie früher Eliphas und Bildad den Job zur Buße und Besserung auf, und verspricht ihm für den Fall der Folgeleistung reichliches Glück. V. 13 und 14 bilden den Bordersatz und V. 15—19

15. Ja dann wirst du dein Antlitz fleckenlos erheben,
Wirst festgegründet sein und ohne Furcht;

den Nachsatz. Die Vulgata hat zwar die Bedingungsartikel ausgelassen und übersetzt: Tu autem firmasti cor tuum et expandisti ad eum manus tuas, und die Ausleger pflegen das firmasti von Härte und Verstocktheit, und das Ausbreiten der Hände von einem eben deshalb unnützen und fruchtlosen Gebete zu verstehen. Dieß wäre dann die Anwendung des vorigen Satzes auf Job und in sofern nicht schlechtthin unpassend. Allein das וְנִשְׁבַּח fand sich ohne Zweifel auch in dem Exemplar, welches Hieronymus übersetzte, denn es ist durch die übrigen alten Uebersetzungen einstimmig bezeugt, wozu noch kommt, daß Jophar sonst die Anwendung seiner allgemeinen Sätze auf Job diesem selbst überläßt. Hieronymus nahm wahrscheinlich das וְנִשְׁבַּח affirmativ, wie in Schwüren, was aber hier wegen des zweiten וְנִשְׁבַּח und des folgenden Nachsatzes nicht angeht. Es ist also Bedingungsartikel und zu וְנִשְׁבַּח ist וְנִשְׁבַּח aus dem folgenden Halbvers herüber zu denken, und das Ausbreiten der Hände ist (wie z. B. Exod. 9, 29. 33. 1 Kön. 8, 22. Jes. 1, 15.) Gebärde des Betenden. Er sagt also: Wenn du Gott ernstlich um Verzeihung bittest und das Böse, das sich an dir findet, entfernest, dann u. c. Statt aber im Bedingungsätze fortzufahren, geht er gleich in die befehlende Redeweise über und sagt: entferne das Unrecht, wenn es sich bei dir findet; daß es sich aber bei ihm finden müsse, hat er schon gesagt, und deutet durch diesen Imperativ von Neuem darauf hin. Unrecht in seinem Zelt wohnen lassen, zeigt nicht bloß ein einfaches Verüben desselben an, sondern ein völliges Vertrautsein damit, wie mit einem Zeltgenossen.

15. Den Nachsatz zum Vorigen bildet nun eine Verheißung großen Glückes, das bei Job unter der genannten Bedingung eintreffen soll. וְנִשְׁבַּח ist affirmativ gebraucht, und וְנִשְׁבַּח beginnt in ähnlicher emphatischer Weise wie וְנִשְׁבַּח 8, 6. den Nachsatz: ja dann kannst du erheben dein Antlitz; dieß ist gesagt mit Rücksicht auf 10, 15. 16., wo Job die Unmöglichkeit davon behauptete. וְנִשְׁבַּח nimmt dann noch speciell auf seine Krankheit Rücksicht, denn וְנִשְׁבַּח ist eigentlich: Flecken, Mackel, und dann körperlicher Schaden (z. B. 2 Sam. 14, 25. Levit. 21, 17. 22, 8. 24, 19 f.), und וְנִשְׁבַּח steht in privativem Sinne, so daß gesagt wird: Job werde ohne Flecken, d. h. ohne die geringste Spur seiner jetzigen körperlichen Entstellung sein Haupt erheben können. Dazu werde er sein וְנִשְׁבַּח, dieß ist Partic. Soph. statt des gewöhnlichern וְנִשְׁבַּח von וְנִשְׁבַּח, was sowohl das Ausgießen von Flüssigkeiten z. B. Wasser, als das Gießen der Metalle bezeichnet; im letztern Sinne ist es hier gebraucht, und „gegossen“ ist s. v. a. fest, unerschüttert, unverzagt, so daß וְנִשְׁבַּח nur noch als nähere Bestimmung dazu erscheint. Gesagt ist dieß mit Rücksicht auf die beständige Furcht und Angst, von der Job 9, 27. 28. geplagt zu sein behauptete; von dieser, sagt Jophar, werde er dann völlig frei sein, und verheißt ihm so im ersten Halbvers Freiheit von allem körperlichen Leiden und Gebrechen, und im zweiten von allen innern geistigen Betrübniß und Angsten.

16. Dann wirst du deines Ungemachs vergessen,
Wie an verlaufnes Wasser dich daran erinnern;
17. Und heller als der Mittag wird dein Leben sein,
Die Dunkelheit sogar dem Morgen gleichen;
18. Vertrauen hast du dann, weil Hoffnung ist,
Wenn auch beschämt, wirst du doch sicher ruhen;

16. Jetzt hebt er noch besonders hervor, in welchem hohem Grad das eben Gesagte Statt finden werde. Job wird von all seinem jetzigen Elend so gänzlich frei sein, daß er sich nur noch wie an vorbeigeflossenes Wasser daran erinnert. זָכַר ist nur Wiederaufnahme des vorigen זָכַר , und daher, wie dieses, affirmativ gebraucht. Daß aber מִיָּמֵי fehlerhaft für מִיָּמֵי stehe, welches nur das vorherige זָכַר fortsetze (Sirzel), läßt sich um so weniger annehmen, als gerade auf מִיָּמֵי ein großer Nachdruck liegt: ja du selbst, bei dem es allerdings noch keinen Anschein dazu hat, wirst vergessen u. Nach זָכַר ist אֲשֶׁר ausgelassen.

17. Bisher war die Verheißung negativ, jetzt wird sie positiv. זָכַר bei מִיָּמֵי ist comparativ, der Vergleichungsbegriff aber, wie z. B. Jes. 10, 10. Micha 7, 4. aus dem Zusammenhang zu ergänzen: heller, heiterer als der Mittag u., und Helle oder Heiterkeit ist Bild des Glückes. יָמֵי , eigentlich Lebenszeit, bedeutet hier mehr concret: Lebensverhältnisse, Lebensumstände, und זָכַר drückt ähnlich, wie 8, 15, 29. anhaltenden Bestand aus und besagt, daß dieses heitere Lebensglück nicht etwa bloß vorübergehend, sondern dauerhaft sein werde. אֲשֶׁר nehmen Viele als Fut. von זָכַר in der Bedeutung: verdunkelt, umnachtet werden (Pineda, Schult. — Einige sogar in der Bedeutung: fliegen, cf. Schult.), wobei dann die Bedingungspartikel ausgelassen ist und er sagt: wenn du auch einmal umnachtet wirst, d. h. wenn auch etwa ein Unglück oder Leiden über dich kommt, es wird wie eine kurze Nacht vorüberziehen, ohne dein Glück im Ganzen zu stören; du wirst dabei immerfort dem heitern Morgen gleichen. So scheint es Hieronymus genommen zu haben: cum te consumptum putaveris, orieris ut Lucifer. Die übrigen alten Uebersetzer jedoch (LXX, Chald., Syr., Ar.) nehmen אֲשֶׁר als Substantiv, wobei dann nach der grammatischen Analogie wohl אֲשֶׁר (אֲשֶׁר) zu lesen wäre, was in der That in einigen Handschriften vorkommt. Diese Auffassung als die leichtere und einfachere möchte wohl den Vorzug verdienen, wenn gleich schon Schultens sie eine infelix crisis nennt. „Dunkelheit wird wie der Morgen sein“ heißt dann: Wenn auch etwas Dunkles über dich kommt, es wird schon im Aufhören, im Uebergang zur Lichtelle begriffen sein und dem aufgehenden Tag gleichen, wo es dich trifft.

18. Die Folge von dem Gesagten wird beständige hoffnungsvolle Ruhe und Sicherheit sein, im Gegensatz zur jetzigen Hoffnungslosigkeit Job's. „Denn es ist Hoffnung“ sagt Zophar mit Rücksicht auf 7, 6., wo Job seine Lage als ganz hoffnungslos bezeichnet hat, und giebt ihm damit die Versicherung,

19. Du liegst dann da und Niemand schreckt dich auf,
Und Viele fleh'n um deine Huld dich an.
20. Der Frevler Augen aber schwinden,
Und untergeht die Zufluchtsstätte ihnen,
Und ihre Hoffnung ist Aushauch der Seele.

daß diese Hoffnungslosigkeit in das Gegentheil übergehen und er stets mit frohem Vertrauen der Zukunft entgegensehen werde. הָפַרַת wird verschiedenartig erklärt. Der Chaldäer nimmt es in der gewöhnlichen Bedeutung „graben“ und versteht es von der Zubereitung des Grabes ($\text{יַתְחַקֵּר בִּי קְבֻרָתָא}$), und Hieronymus, ohne Zweifel irgendwie davon abhängig, vom Begrabensein: *et-defossus securus dormies*. Allein הָפַרַת kann nicht *defossus* bedeuten, weil es ein verb. activ. ist, wie schon Corderius bemerkt; und die Ergänzung des קְבֻרָתָא beim Chaldäer ist willkürlich. Deutungen aber wie: *molli ad fodiendum terra gaudens secure recubabis* (Schult., vgl. auch Pineda) sind augenscheinlich verfehlt, und das Wort mit dem arabischen حَفِيَ (*protexit*) zu combiniren und passiv zu nehmen (Umbr.), ist man durch nichts berechtigt. Die LXX haben: *ἐκ δὲ μερίμνης καὶ φροντίδος ἀναπαύεται σοι εἰρήνη*. Ohne Zweifel leiteten sie also הָפַרַת von הָפַר (erröthen, beschämt werden, wie 6, 20.) ab, und wählten nur statt des bildlichen Ausdrucks den eigentlichen. Diese Deutung ist augenfällig die passendste; הָפַרַת ist dann bedingt zu fassen, und er sagt: Wenn du auch einmal beschämt wirst, d. h. wenn deine Hoffnung und Erwartung dich auch einmal beschämt, s. v. a. täuscht, so wird es doch nur ein einzelner dein Glück im Ganzen nicht störender Fall sein, deine sichere Ruhe wird bleiben.

19. Veranschaulichende Beschreibung dieser Ruhe. רָבַץ bezeichnet eigentlich das ungestörte behagliche Daliegen der Thiere. Einer Ruhe wie sie, wenn sie durch nichts gestört und aufgeschreckt werden, wird Job genießen. Aber nicht bloß von Niemanden beunruhigt und gestört werden wird er, sondern es wird im Gegentheil ihm Jedermann huldigen und Alles seine Gunst suchen und durch dieselbe sich beglückt fühlen. Das Viel von הִלֵּךְ (schmeicheln, sich gefällig zeigen, huldigen) kommt öfters in diesem Sinne vor.

20. Zum Schlusse hebt Jophar noch den Gegensatz zum Bisherigen hervor und sagt warnend, was Job zu erwarten habe, wenn er sich nicht bessere. Er spricht aber wieder nur in einer allgemeinen Sentenz aus, was er nur auf Job bezogen wissen will. Der Ausdruck: die Augen schwinden, bezeichnet die elendeste Lage, wo man nach Rettung ausschaut bis das Augenlicht schwindet, aber sie nirgends sieht. „Die Zufluchtsstätte geht ihnen unter“ heißt nicht bloß: sie haben keine solche, sondern das, was ihnen Zuflucht und Rettung war und sein sollte, gereicht ihnen selbst zum Verderben. Ihre Hoffnung ist Aushauchen der Seele, dieß bedeutet נִפְחַת נַפְשָׁם nach Jer. 15, 9., und der Sinn ist: die einzige Rettung aus ihrem Elend, die sie zu hoffen haben,

Job's Antwort auf Zophar's Rede.

Kapp. XII—XIV.

Zophar's Rede war für Job noch kränkender als die der beiden andern Freunde, weil Zophar einerseits in Bezug auf Gott fast nur dasselbe sagte, was Job auch schon gesagt oder angedeutet hatte und ihn doch damit belehren wollte, andererseits aber seine Sündhaftigkeit und daß er durch dieselbe sein Leiden wohl verdient habe und noch mehr verdient hätte, weit schärfer und bestimmter ausspricht als jene. Job antwortet nun zunächst mit der Versicherung, daß er die ihm gegebene Belehrung nicht nöthig gehabt hätte; denn solches wisse Jedermann, der einmal die äußere Natur betrachtet und auf die Aussprüche alter Weisen geachtet habe, und daß er seinerseits beides gethan, beweist er ausführlich dadurch, daß er die Ergebnisse davon ausspricht, und damit Gottes Macht und Weisheit noch nachdrücklicher beschreibt als die Freunde. Sodann bezeichnet er ihr Benehmen gegen ihn als ein sündhaftes und vor Gott selbst verwerfliches, weil sie durch unwahre Aussagen Gott rechtfertigen wollen und fordert sie auf, ihn endlich in Ruhe zu lassen. Mit Gott möchte er lieber, als mit ihnen, reden und ihm seine Unschuld darthun. Da jedoch dieses nicht geschehen kann, so kommt er in seine frühern Klagen zurück, stellt Gott sein Leiden

ist ein noch größeres Elend, der Tod selbst. Indem Zophar dabei 10, 18. 19. im Auge hat, sagt er damit dem Job zugleich: das Schicksal der Lasterhaften sei gerade so, wie Job selbst behauptete, daß das seinige sei.

Es bedarf kaum mehr der Bemerkung, daß Zophar's Rede im Ganzen eben so zu beurtheilen ist, wie jene des Eliphas und Bildad. Daß Gott allgegenwärtig sei und mit seinem Wissen das ganze Universum umfasse und durchdringe, und sofort auch den sittlichen Zustand des Einzelnen besser kenne, als dieser selbst, und daß eben darum Niemand über Unrecht sich beklagen dürfe, wenn ihn Gott zur Strafe ziehe, sind vollkommen wahre Sätze; aber eben so verkehrt ist ihre Anwendung auf Job, sofern sie wieder auf derselben falschen Voraussetzung beruht, wie bei den beiden andern Freunden, und sofort auch zu demselben falschen, dem Prolog widersprechenden Ergebnis führt, wie bei diesen.

und Elend vor und bittet um Befreiung aus demselben um so dringender, als sein Leben nur kurz ist, und er nach demselben nicht wieder auf die Erde zurückkehren kann, um für die früheren Leiden in einer glücklicheren Lage Ersatz zu finden.

XII. 1. Und es erwiederte Job und sprach:

2. Fürwahr ihr seid ein Volk,
Und mit euch stirbt die Weisheit aus.
3. Auch ich besitz' ein Herz wie ihr,
Und nicht steh' ich vor euch zurück;
Und wer doch wüßte solches nicht?

2. Zuerst macht Job die vermeintliche Einsicht, womit ihm die Freunde überlegen zu sein glauben, auf sehr treffende Weise lächerlich. Das וַיֹּאמֶר erklärt sich aus der substantivischen Bedeutung des עַמִּים , eigentlich: Es ist Gewisheit, daß ic. „Ihr seid ein Volk“, d. h. euere Einsicht ist die eines ganzen ansehnlichen Volkes, ihr drei schon macht ein solches aus, sofern es auf Einsicht ankommt; וַיֹּאמֶר steht hier, wie sonst oft, mit dem Nebenbegriff des Edlen und Ansehnlichen. Die Uebersetzung der Vulgata: Ergo vos estis soli homines, wodurch sie allein als wahre, verständige und einsichtsvolle Menschen bezeichnet werden, ist dem Sinne nach nicht unrichtig, wie aus dem zweiten Halbvers erhellt. Dieser steigert nämlich den ersten und sagt: ihr seid sogar die allein Weisen, außer denen Niemand mehr wahre Einsicht hat, mit euch wird daher auch die Weisheit absterben. Hierzu bemerkt Gregorius sehr schön: De singularitate sapientiae sibi blanditur ipsa fatuitas. Pensat ea quae audierit, ac verba quae profert; et miratur sua et ridet aliena. Qui ergo solum se sapere aestimat, quid aliud, quam hanc eandem secum mori sapientiam putat.

3. Damit jedoch die Freunde die Ironie nicht für baaren Ernst nehmen, zeigt jetzt Job, wie er die Sache gemeint habe, und darin liegt eine neue Ironie auf ihren Weisheitsdünkel. Was sie gelehrt, sagt er, sei nicht etwa bloß ihm auch bekannt, sondern sei etwas Allbekanntes. „Auch ich besitze ein Herz wie ihr“, d. h. so viel Einsicht, als ihr bereits gezeigt habt, besitze ich wohl auch noch; וַיֹּאמֶר ist wieder Sitz der Einsicht und des Verstandes wie 1, 8. 8, 10. לִפְנֵי mit יָרַד , fallen vor Einem, ist s. v. a. von ihm überwunden werden, geringer sein, und es ist bemerkenswerth, wie Job mit der derben Zurechtweisung doch noch große Bescheidenheit verbindet. Ut eorum superbiam corrigat, esse se inferiorem negat; et ne suae humilitatis limitem transeat, esse se superiorem tacet; nec praefereudo se sed conferendo indicat quod de se hi, qui sibi longe sunt impares, discant: ut dum sponte inflectitur sapientia quae eminent, nequaquam se contra vires erigat scientia quae jacet (Gregor. ad h. l.). Die Worte:

4. Zum Spott muß ich dem Freunde werden,
Der ich zu Gott rief und Erhörung fand,
Zum Spott ich, der Gerechte, Fromme.
5. Dem Unglück ziemt Verachtung nach des Sichern Sinne,
Bereitet ist sie Jedem, dessen Füße wanken.

„bei wem ist nicht wie dieses“ haben den Sinn: wem sind nicht bekannt solche Dinge, wie ihr sie vorgebracht? Die Präposition $\text{—} \text{אֶת}$ bezeichnet sonst ein Beisammensein im physischen Sinne, hier im intellectuellen.

4. Nachdem Job den Weisheitsdünkel der Freunde zurechtgewiesen, beschwert er sich über ihr feindseliges Betragen gegen ihn, und sagt, sie beweisen dadurch gerade faktisch, daß der Schuldlose eben bedrängt und verfolgt werde. Vor שִׂחָה ist אֶת zu ergänzen: der, welcher ein Gespött ist seinem Freunde, bin ich; und bei קָרָא ist אֲנִי aus $\text{אֲהַרְיֶה$ Subject: ich, der ich sonst zu Gott rief und den er erhörte; dieß ist nur umschreibende Bezeichnung der Frömmigkeit und Schuldlosigkeit, die dann der zweite Halbvers noch ausdrücklich hervorhebt. Das zweite שִׂחָה ist emphatische Wiederholung des ersten, und nach demselben אֲנִי zu ergänzen. Als Spott und Hohn betrachtet er aber das Benehmen und die Beschuldigungen der Freunde gegen ihn, weil darin gleichsam eine faktische Erklärung lag, daß er kein Mitleid, sondern nur Zurechtweisung verdiene, indem er ja sein Leiden verschuldet habe.

5. Damit ihm das eben Gesagte nicht etwa widersprochen werde, verallgemeinert er es noch und sagt: das, was ihm begegne, sei überhaupt allgemeine Regel; den Unglücklichen glaube der Glückliche eben verachten und mißhandeln zu dürfen. הַצָּר (das Unglück) ist Abstr. pro concreto, mithin s. v. a. der Unglückliche; בִּזְיוֹן ist Verachtung, und עֲשָׂוֹתָהּ entweder: Denken, Ansicht, Meinung, oder: Gedanken. Letzteres ist der Fall, wenn man mit van der Hoogt und den ihm folgenden Ausgaben עֲשָׂוֹתָהּ liest; dieses ist dann plur. von עֲשָׂה (Gedanke) nach dem chaldäischen עֲשָׂה (denken). Viele Ausgaben jedoch, namentlich ältere, und die besten Handschriften lesen עֲשָׂוֹתָהּ ; dieß ist dann ein abstractes Substantiv von demselben עֲשָׂה (denken) wie עֲבָדוֹתָהּ (Dienstbarkeit) von עָבַד (dienen). Schon Norzi bemerkt in seinem במקצת ספרים בחולם והם משובשים כי במדוייק ים הם בואו שי שורק וכך כתב רדק בשרשו. Job sagt also: dem Unglücklichen gebührt Verachtung nach der Meinung des Glücklichen; denn שֵׁשֶׁת־יָמִים (der Ruhige, in ruhiger Sicherheit Lebende) ist eben der Glückliche. Dieser meint, er sei zur Verachtung und Mißhandlung des Unglücklichen berechtigt, es gebühre demselben nichts Besseres. Die Vulgata sieht das ל in לְצִדָּה als ersten Radical an und übersetzt das Wort mit lampas, wodurch ein minder passender Sinn in die Stelle kommt. לְצִדָּה ist nicht Schlag, Stoß von לָצַד (schlagen), sondern part. niph. von צָדַד (befestigen); Subject dabei ist בִּזְיוֹן (die Verachtung); sie ist befestigt, d. h. gesichert, bleibt nicht aus, den Wankenden des Fußes, d. h. denen, die vom Glück verlassen unter dem Druck des Elendes wanken. Denn

6. Doch ruhig sind die Zelte der Verwüster,
Und sicher, wenn auch Gott zum Zorn sie reizen,
Selbst wenn sie Gott an ihrem Arme bringen.
7. Befrag' die Thiere doch, sie werden dich belehren,
Des Himmels Vögel und sie werden dir's verkünden;
8. Oder betracht' die Erde und sie wird dich lehren,
Erzählen werden dir's des Meeres Fische.

dieses gilt als Beweis ihrer Sündhaftigkeit und bereitet ihnen Vorwürfe und Berachtung.

6. Dieß ist der Gegensatz zum Vorigen, sofern Job unter dem Unglücklichen zugleich einen Schuldlosen dachte, und er sagt: im Gegensatz zu solchem Leben diejenigen in ungestörtem Glück und unangefochten von andern, welche fremdes Glück stören und vernichten. שָׁדֵדִים sind nämlich solche, die fremdes Eigenthum verwüsten und zerstören; ihre Zelte sind ruhig, ihnen droht von andern keine Verwüstung, und sie sind בְּבִטְחוֹת; dieß bedeutet eigentlich: Sicherheiten (securitates, Pined.), und der Sinn ist: es sind Wohnungen, die gesichert bleiben, auf deren Bestand man sich zuversichtlich verlassen kann. Und solches Glück haben sie, auch wenn sie Gott gleichsam mit Trotz zur Strafe herausfordern. Die Vulgata übersetzt richtig: audacter provocant Deum; eigentlich besagt das בִּרְגִיזָה, daß sie den Schöpfer so ansehen und behandeln möchten, wie er die Geschöpfe, denn derselbe Ausdruck bezeichnet die unbeschränkte Macht Gottes über die Welt. Dieß wird noch verstärkt durch den zweiten Halbvers: selbst derjenige hat solches Glück, der Gott führt in seiner Hand. Dieß hat im Wesentlichen denselben Sinn, wie כְּחַיֵּי לֵאלֹהֵי (seine Kraft ist ihm sein Gott) Habak. 1, 11., also: dem seine Hand sein Gott ist, der keinen andern Gott kennt, als seine eigene Macht; also der Gottesverächter und Gottesläugner, der bei sich denkt und sagt: dextra mihi Deus. Virg.

7. 8. Nach der Beschwerde über die Freunde kommt Job wieder auf den Gedanken des dritten Verses zurück und zeigt, daß die Freunde wirklich nichts gesagt haben, was nicht Jedermann wissen könnte. Das Befragen der Thiere ist natürlich nur ein Betrachten derselben, und das Ergebniß des Betrachtens dann eben die Antwort oder die Lehre, die sie geben. Bei הִרְרָה (Siph. von יִרְרָה, nur hier defectiv geschrieben) ist בְּהַמּוֹת Subject (vgl. Ewald, Lehrb. § 307 a.), wogegen das collective עֵיף gegen die sonstige Gewohnheit als Sing. construirt ist. שִׁירָה ist Imperativ: sinne zur Erde, d. h. richte dein Sinnen, deine Betrachtung auf sie, nämlich auf die Thiere der Erde, im Gegensatz zu den vorerwähnten Vögeln des Himmels; gerade nur an Gewürm zu denken (Schult., Hirzel), ist eine willkürliche Einschränkung des allgemeinen Ausdruckes, und שִׁירָה in der Bedeutung „Gesträuch“ zu nehmen (Nachman., Umbr.), wo es ohnehin auch als Mascul. construirt sein müßte, paßt nicht zur Umgebung, die durchweg nur die belebte Schöpfung in's Auge faßt. Was übrigens diese Thiere lehren und bezeugen sollen, ist nicht das,

9. Wer sähe nicht an allen diesen,
 Daß Gottes Hand geschaffen solches;
 10. In dessen Hand die Seele alles Lebenden,
 Der Geist von jedem Menschenleibe steht?
 11. Prüft etwa nicht das Ohr die Reden,
 Gleichwie der Gaume sich die Speise kostet?

„was Job unmittelbar vorher V. 6 behauptet hat“ (Schmid, Umbr.), sondern, wie schon die Glossa interlinearis andeutet (*ipsæ creaturæ in se creatorem ostendunt*), das, was die Freunde über Gottes Macht und Weisheit dem Job sagen zu müssen glaubten. Was sie dießfalls vorgebracht haben, sagt er, könne man schon von den unvernünftigen Thieren lernen, und schon eine bloße Betrachtung der Thierwelt überzeuge so gut oder besser davon, als ihre Reden. Die Schöpfung ist hier wieder ähnlich wie 9, 25. 26. in drei Haupttheile: Erde, Luft und Wasser, unterschieden, und in all diesen Beziehungen als *publicæ paginæ* zur Unterweisung Aller (Leo M.), und als *διδασκαλείον και παιδευτήριον τῶν ψυχῶν* (Basil. M., cf. Corder.) vorgestellt.

9. 10. Wie es sich mit jener Lehre der Thiere verhalte, wird noch ausdrücklich gesagt, obwohl es schon aus dem Vorausgehenden von selbst erhellt; sie sind nämlich ein faktischer Beweis, daß Gott Alles erschaffen habe und erhalte. כ bei בִּלְבָבֶיךָ führt die Sache an, wodurch oder woran man etwas erkennt, und הֵן אֵלֶיךָ geht auf die genannten Geschöpfe, an ihnen erkennt Jeder, daß die Hand Gottes gemacht dieses, nämlich das, was der Mensch um sich sieht, die ganze äußere Schöpfung, auf die das הֵן אֵלֶיךָ hindeutet (Hirzel). Statt הֵן אֵלֶיךָ haben einige Handschriften הֵן אֵלֶיךָ (cf. de Rossi, var. lect.), was allerdings dem sonstigen Sprachgebrauch des Buches in Betreff der Gottesnamen angemessener wäre. Daß aber darum הֵן אֵלֶיךָ „kritisch zu verwerfen sei“ (Bath.), ist man zu behaupten nicht berechtigt, zumal wenn man daselbe 1, 21. gar nicht beanstandet. Für seine Richtigkeit zeugen einstimmig die alten Uebersetzungen (*Dominus, Κύριος, ὁ, ἰ, ἰ, ἰ*), und es ist klar, daß eine oder zwei Ausnahmen die allgemeine Regel und den Grund, auf dem sie ruht, nicht aufheben. — הֵן אֵלֶיךָ ist vom Erschaffen gemeint, wie aus dem Gegensatz im folgenden Vers erhellt, der von der Erhaltung redet. הֵן אֵלֶיךָ bezieht sich auf הֵן אֵלֶיךָ, und das Sein in seiner Hand ist eben das Erhalten werden durch ihn. בְּלִבְבָבֶיךָ ist zwar allgemein was בְּלִבְבָבֶיךָ הֵן אֵלֶיךָ (Genes. 1, 30.), jedoch hier vorzugsweise mit Rücksicht auf das Vorherige nur von den Thieren im Gegensatz zum Menschen gemeint, weil von letzterem sogleich noch besonders die Rede ist. הֵן אֵלֶיךָ ist daher in Folge dieses Gegensatzes der menschliche Geist, sowie הֵן אֵלֶיךָ nur der menschliche Leib sein kann.

11. 12. Der Zusammenhang dieser zwei Verse mit dem Vorausgehenden ist von den ältern Auslegern sehr verschiedenartig bestimmt worden. Selbst Pineda, der ihre Meinungen anführt, versichert, es lasse sich *vix quidpiam*

12. Bei Greisen findet Weisheit sich,
Und hohes Alter hat Verstand.
13. Bei ihm ist Weisheit und auch Macht,
Und ihm ist Rath und auch Verstand.
14. Sieh' er zerstört und nicht wird aufgebaut,
Er schließt ob einem Mann und nicht mehr wird geöffnet.

certi explorative über denselben aussagen, und Reiske will die beiden Verse sogar zwischen V. 2 und 3 einschieben (Conject. in Job. p. 37.). Am natürlichsten und passendsten läßt sich die Stelle als Rücksichtnahme auf die Berufung der Freunde auf alte Weisen (8, 8.) ansehen; Job giebt dann zu verstehen, daß auch ihm deren Weisheit bekannt sei, und er so gut wisse, als die Freunde, wie es sich mit ihren Aussprüchen verhalte, und beweist sofort dieses faktisch dadurch, daß er zeigt, wie er mit ihren Aussprüchen auch über Gottes Macht und Weisheit, über die ihn die Freunde belehren wollen, wohl bekannt sei. Zuerst sagt er mit einer sprüchwörtlichen Rede, daß er auf die Aussprüche alter Weisen auch selbst geachtet und sie sich gemerkt habe. Die beiden Glieder des ersten Verses sind als Vergleichung zu fassen, obwohl die Vergleichungspartikel fehlt: Wie der Gaumen die Speisen prüft und die besten sich auswählt, so das Ohr die Reden. $\text{וְכִי בֵּי עַדְוָה}$ ist sog. dat. commodi: für sich verkosten, um es für sich auszuwählen; und er will sagen: so hat namentlich auch mein Ohr die Reden alter Weisen geprüft und sich gemerkt; daß er an diese denke, zeigt der zwölfte Vers, der zugleich den Grund des ersten enthält. Bei den Alten nämlich, sagt er, ist Weisheit und Einsicht zu finden, und damit behauptet er in dieser Hinsicht gerade daselbe, was die Freunde selbst. Bei וְיִשְׂרָאֵל denkt Job nicht etwa an sich selbst, sondern, wie die Freunde, an alte Weisen; sich selbst konnte er, obwohl bereits ein bejahrter Mann, doch nach 5, 6. 29, 18—20. 42, 6. noch nicht als וְיִשְׂרָאֵל bezeichnen. „Länge der Tage ist Einsicht“, ist nur etwas abstract ausgedrückt s. v. a. ein Hochbetagter ist auch ein Einsichtsvoller, weil ein Erfahrungreicher.

13. Was er von den alten Weisen gelernt, führt er jetzt mit seinen eigenen Worten an und zeigt damit zugleich, daß er von Gottes Macht und Weisheit so gut oder besser als seine Freunde unterrichtet sei. Vers 13 enthält zunächst nur den allgemeinen Satz, der dann weiter ausgeführt wird. $\text{וְכִי בֵּי עַדְוָה}$ bezieht sich auf das ausgelassene $\text{וְכִי בֵּי עַדְוָה}$, und das $\text{וְכִי בֵּי עַדְוָה}$ bildet zum vorigen $\text{וְכִי בֵּי עַדְוָה}$ einen bedeutsamen Gegensatz. Er will sagen: bei den Alten ist Weisheit, das habe ich längst eingesehen und darum auf ihre Worte geachtet; aber wahrhaft weise ist im Grunde doch nur Gott, und das haben auch die Alten in ihrer Weisheit wohl eingesehen und die Jüngern es gelehrt; zugleich aber auch gelehrt, daß seine Macht nicht geringer sei als seine Weisheit.

14. Das Vorige wird nun weiter ausgeführt und zuerst Gottes Macht veranschaulichend beschrieben. Das Niederreißen ist hier ein Zerstören überhaupt und man hat es nicht etwa speciell auf bestimmte Personen, wie na-

15. Sieh' die Gewässer hemmt er, sie vertrocknen,
Er läßt sie los, das Land verheeren sie.
16. Bei ihm ist Macht und hohe Einsicht,
Sein ist wer irrt und irre leitet.

mentlich Job selbst (Corder.), oder auf bestimmte Gegenstände, wie etwa den babylonischen Thurm oder Sodom (cf. Pineda) zu beziehen, sondern ganz allgemein zu fassen, und er sagt: Was Gott zerstört haben will, wird und bleibt zerstört, und keine menschliche Kraftanstrengung zum Zwecke der Wiederherstellung hat Erfolg. Es geht immer, wie es bei Maleachi heißt: Wenn Sodom sagt: wir sind zerstört, aber wir wollen die Trümmer wieder aufbauen; so spricht Jehova: sie mögen aufbauen, ich aber reiße nieder u. (Mal. 1, 4.). Diese Unwiderstehlichkeit des göttlichen Wirkens ist Beweis genug, daß bei ihm גְּבוּרָה (Macht und Stärke) ist. Das Einschließen sodann ist von Unglück und Strafe gemeint, die dadurch mit einer Einkerkelung verglichen sind; eine solche kann ebenfalls Niemand beendigen, so lang Gott sie fort dauern lassen will. Der Ausdruck: „zuschließen über Einem“ bezieht sich darauf, daß die Gefängnisse gewöhnlich wasserleere Cisternen waren, die oben mit einem Steine zugedeckt und geschlossen wurden.

15. Auch Dürre und Ueberschwemmung sind sein Werk und treten ein nach seinem Willen. Job hebt hier absichtlich solche Unfälle hervor, welche allgemeiner Art sind und die Guten und Bösen zugleich treffen, um dadurch nebenbei seine frühere Behauptung zu rechtfertigen, daß Gott im Verhängen der Leiden keinen Unterschied zwischen Guten und Bösen mache. Das Zurückhalten des Wassers hat Dürre, Unfruchtbarkeit und Hungersnoth, mithin ganz allgemeine Plagen zur Folge. Bei יָבֵשׁ sind nicht etwa Pflanzen und Thiere (Merc.), sondern die Gewässer selbst Subject, und es ist nur poetisch von ihnen ausgesagt, was von den Dingen gilt, zu deren Bestand und Gedeihen sie nöthig sind; dieß konnte hier um so füglich geschehen, als ihr Ausbleiben auch als ein Vertrocknen derselben sich vorstellen läßt. Das omnia siccabantur der Vulgata ist daher dem Sinne nach richtig, wiewohl sprachlich ungenau. Das Loslassen der Gewässer ist dann aber nicht etwa im Gegensatz zum Zurückhalten Spendung reichen Ueberflusses (Corder.), sondern nur ein Unglück entgegengesetzter Art, das aber im Wesentlichen die gleichen Folgen, Mangel und Hungersnoth, nach sich zieht. Dieß erhellt aus וַיִּפְּקֵם (umkehren), was hier nur eine Durchwühlung und Verheerung des Erdreichs durch die Gewässer bezeichnen kann. Der zweite Halbvers redet also von einer verheerenden Ueberschwemmung.

16. Mit der eben beschriebenen Macht Gottes ist eben so große Weisheit verbunden; beide offenbaren sich zugleich in der Schöpfung und Regierung der Welt; jene jedoch mehr in der physischen Weltordnung, diese mehr in der moralischen. וְיָבוֹן (vgl. 5, 12.) ist hier Einsicht, Weisheit. Sie zeigt sich bei Gott zunächst darin, daß der Irrende und der Irreleitende ihm gehört. Dieses Zugehörigsein drückt hier die allseitige Abhängigkeit aus. Das Irren

17. Beraubt entläßt er Volksberather,
Und Richtern nimmt er den Verstand.
18. Er löst den Königen die Fesseln,
Und knüpft das Band um ihre Lenden.

und Irreleiten kann also nur so weit gehen, als es Gott in seiner Weisheit zulassen will; und die Folgen davon stehen wiederum bei ihm, und werden von seiner Weisheit so in den ganzen Weltplan aufgenommen, daß sie gerade seinen Absichten dienen müssen. Zugleich ist durch die Behauptung dieser Zugehörigkeit auch angedeutet, daß die Irrenden und Irreleitenden von Gott ihren verdienten Lohn empfangen werden.

17. Fortsetzung. Als Gegenstand der Beraubung hat man etwa בז oder הבית zu ergänzen, was schon die syrische Peshito und Hieronymus thun; der Sinn ist dann: Er leitet die Ereignisse und Schicksale so, daß die Plane der Volksberather mißlingen und ihre Muthmaßungen und Berechnungen als thörichte erscheinen. Die Beraubung des Verstandes ist dabei verglichen mit der Beraubung der Kleider bei Kriegsgefangenen, wofür בז gebraucht wird (Micha 1, 8. Kri.). An wirkliche Kriegsgefangenschaft (Schult., Rosenm., Umbr., Hirzel ic.) kann schon wegen des parallelen zweiten Halbverses, sowie auch wegen der üblichen Bedeutung des Wortes בז nicht wohl gedacht sein; denn בז bedeutet wohl „plündern, berauben“, nicht aber: in Gefangenschaft abführen. בז (von Poel gebildet mit passiver Bedeutung, vgl. Gesen. Lehrgeb. S. 496 f.) ist daher ein Beraubter, Ausgeplünderter, und da der Gegenstand der Beraubung als sich von selbst verstehend aus dem Zusammenhang ergänzt werden muß, so führt das יודעים zunächst auf Einsicht und Ueberlegung. Richter, als solche, die das Recht handhaben, sind hier überhaupt die Leiter der öffentlichen Angelegenheiten; sie macht er thöricht in demselben Sinne, wie er die Rätthe des Verstandes beraubt. בז ist in der Bedeutung: übermüthig, thöricht sein, gebraucht.

18. Könige läßt er bald aus harter Bedrängniß frei werden, bald den Thron verlieren und in die Gefangenschaft wandern, je nachdem es seine Weisheit für gut findet. מוסר übersetzt Hieronymus mit halteus und leitete es also von אסר (binden, anbinden) ab, las aber מוסר , stat. constr. von מוסר , was öfters für מאסר (Band) vorkommt, wie Jes. 28, 22. 52, 2. Jer. 5, 5. 27, 2. Ps. 2, 3. 116, 16. Wenn darunter der Kriegsgürt gemeint wäre, an den Hieronymus zu denken scheint, so wäre das Lösen desselben ein Schwächen und Vernichten der königlichen Macht, und dieß würde auch gut zum Folgenden passen, wo אזר so viel ist als sonst עבת , nämlich der Strick oder das Band, womit man Kriegsgefangene, die in andere Länder fortgetrieben wurden, zusammenknüpfte; und der Sinn des Verses wäre: den Gürtel der königlichen Macht löst er und läßt an dessen Stelle das Band der Sklaverei kommen. Gegen diese Auffassung spricht jedoch, daß מוסרים und מוסרות sonst nur im schlimmen Sinne von hemmenden Banden und Fes-

19. Beraubt entläßt er Priester,
Und Mächtige verwirrt er.
20. Er nimmt die Sprache selbst den Wortgewandten
Und raubt den Ältesten die Einsicht.

sein und als Sinnbilder der Knechtschaft gebraucht werden. Ist dieß auch hier der Fall, so spricht der erste Halbvers Befreiung aus Bedrängnissen und Knechtschaftsverhältnissen aus und steht im Gegensatz zum zweiten, wo das Binden des Bandes an die Lenden eben Behandlung der Kriegsgefangenen ist. Die masorethische Lesart מִי־פֶר (Zurechtweisung, Zucht) würde nur dann einen passenden Sinn geben, wenn man das Wort von der königlichen Gewalt, die Untergebenen zu regieren und im Zaume zu halten (cf. Poli synops.) verstehen dürfte, allein in diesem Sinne kommt מִי־פֶר sonst nie vor, und für das Aufheben oder Vernichten dieser Gewalt wäre überdieß das Verbum הִרַב nicht passend.

19. Unter Priester sind hier sicher nicht wie 2 Sam. 8, 18. vgl. 1 Chron. 18, 17. hohe Staatsbeamten überhaupt gemeint (Chald., Rosenm., Eichh.), weil diese schon genannt wurden, sondern Priester im eigentlichen Sinne und לֵוִיִּם steht wie V. 17. Es ist dann von Priestern die Rede, die ihrem Berufe fremdartige oder widersprechende Pläne hegen und betreiben, und Gott läßt ihre Bemühungen einen Ausgang nehmen, der gerade ihre Thorheit beweist, so daß sich bei ihnen von dem labia sacerdotis custodient scientiam des Maleachi das Gegentheil zeigt. יִתֵּן (von יָתַן) bedeutet: ausdauernd, aushaltend, besonders von Quellen und Flüssen, die nie versiegen, dann: fest und stark überhaupt, und es sind hier unter den מִי־פֶר מְאִיִּים Mächtige gemeint, die sich auf ihre Macht verlassen zu dürfen scheinen. Solche verdreht und verkehrt er; dieß ist nach dem Zusammenhang wieder von Einsicht und Ueberlegung gemeint: er macht, daß ihre Pläne mißlingen und sofort als thöricht erscheinen, und ihr Vertrauen auf ihre Macht getäuscht wird.

20. Er macht, daß die sonst Gewandten und Zuverlässigen und selbst die Alten keinen Rath mehr wissen. מִי־פֶר ist mit Bezug auf שֵׁפָה (Rede) gebraucht und bezeichnet somit den Zuverlässigen in der Rede, der sonst überall Rath und Auskunft weiß. Gott fügt es so, daß selbst solche nichts mehr zu sagen wissen; oder wie Nic. Syranus sagt: Subtrahitur iis aliquando propter eorum elationem lumen cognitionis veræ, et sic falsa loquantur, secundum quod dicitur ad Rom. cap. 1: dicentes se esse sapientes, stulti facti sunt etc. טַעַם ist Geschmack im physischen Sinne, dann richtiges Urtheil; Gott macht, daß selbst Greise, denen solches vorzugsweise zukommt, es nicht mehr bewähren. Non quod aliquando falsum a Deo immittatur intellectibus eorum, sed quia ex demeritis eorum subtrahit illustrationem suam et sic cadunt a veritate per proprium defectum (Lyr.). Den Freunden scheint Job damit zugleich sagen zu wollen: so etwas sei auch ihnen in ihren bisherigen Reden begegnet.

21. Er gießt Verachtung über Edle aus,
Und macht den Gürtel auch der Starken schlaff.
22. Verborgenes enthüllt er aus der Finsterniß,
Und bringt an's Licht den Todesschatten.
23. Die Völker macht er groß und tilgt sie wieder weg,
Er breitet Völker aus und führt sie wieder fort.

21. Hohe und Angesehene erniedrigt und demüthigt er nach den Rathschlüssen seiner Weisheit. נְדַבְרִים sind eigentlich Freiwillige, dann Edle und Angesehene überhaupt; das Ausgießen drückt Fülle und Menge aus, also ein Uebermaas von Verachtung erhalten sie statt ihres zuvorigen Ansehens. Dieser erste Halbvers, in Verbindung mit der zweiten Hälfte von V. 24 ist Ps. 107, 40. wiederholt. נִפְתָּרוּ sind hier nicht etwa wie 41, 7. Jes. 8, 7. Ps. 18, 16. Röhren, Kanäle (Sib. zu Jes. 23, 10.), sondern Starke, Gewaltige, Helden (Meier, Wurzelw.). מִזְרָה ist wie מִזְרָה Ps. 109, 19. der Gürtel, als Zeichen der Kraft und Rüstigkeit zum Geschäfte. „Ihn schlaff machen“ heißt also: zu Unternehmungen unfähig machen, entkräften.

22. Dieser sehr verschiedenartig gedeutete Vers (cf. Pineda, Schult.) ist nach Maasgabe des Zusammenhanges entweder Veranschaulichung der göttlichen Macht oder der göttlichen Weisheit. Ersteres ist der Fall, wenn man Finsterniß und Todesschatten als bildliche Bezeichnung großen Unglückes nimmt, wie sie gar oft vorkommen; der Sinn ist dann: er verhängt schreckliches Unglück und Elend, wenn er will, und so unerwartet und plötzlich, daß es auf einmal wie aus dem finstern Abgrund heraufzukommen scheint und Niemand einfieht, woher und warum es komme (Schult.). Fast man dagegen jene beiden Ausdrücke als Bezeichnung des Geheimen und Verborgenen, so ist der Sinn: Gott kenne selbst das Allerheimste und Verborgenste, was sonst für Jedermann in dunkelster Todesnacht verhüllt liege, und wisse es, so bald er wolle, an's Licht zu ziehen. Für's Letztere sprechen die einzelnen Ausdrücke, namentlich das Enthüllen aus der Finsterniß heraus, und das an's Licht Bringen, was für Verhängen von Unglück nicht nur nicht weiter vorkommt, sondern schon an sich zur Bezeichnung desselben etwas unpassend erscheint, während andererseits der Zusammenhang eher eine nachdrückliche Hervorhebung des göttlichen Wissens, als der göttlichen Macht erwarten läßt. Es erscheint dann als ein Moment der göttlichen Weisheit, daß vor Gott Alles enthüllt und offenbar (Hebr. 4, 13.), und selbst die dunkle Nacht vor ihm wie helles Licht ist (Ps. 139, 11.).

23. Die Größe und das Glück der Völker überhaupt, sowie deren Sturz und Untergang ist ganz von Gott abhängig und erfolgt nach den Planen seiner Weisheit. אֲשֶׁר־יִצְמַח mit ֶבֶטֶן heißt: Einem Wächsthum verleihen, und אֲשֶׁר־יִצְמַח mit ֶבֶטֶן Einem breiten Raum machen (Sitzel), ihn sich ausbreiten lassen. Es liegt dabei die Vergleichung mit einem großen starken Baum zu Grunde, der sehr hoch wächst und seine Aeste sehr weit ausbreitet. Während dieses und

24. Er raubt das Herz des Erdenvolkes Häuptern,
Und läßt in Wüsten ohne Weg sie irren;

25. Sie tappeln dann im Finstern ohne Licht,
Er läßt sie irren gleich Betrunknenen.

XIII. 1. Sieh' Alles hat mein Aug' gesehen,
Mein Ohr vernommen und es sich gemerkt.

jenes Volk einem solchen gleicht, macht Gott ihm ein Ende und glebt es in die Gewalt anderer Völker. Das Hiph. von הָרַחֵק steht 2 Kön. 18, 11. mit הָרַחֵק (in die Verbannung führen) in Parallele, und ist daher hier dem הָרַחֵק synonym, sofern die Verbannung eines Volkes eine Vernichtung desselben ist; es in der Bedeutung *καθοδικεῖν* (LXX) oder restituere (Vulg.) zu nehmen, ist gegen den Parallelismus.

24. Er nimmt den Fürsten den Verstand und richtet damit sie und ihre Völker zu Grunde, sobald es seine Weisheit für gut findet. Das Herz der Könige ist überhaupt in Gottes Hand und er leitet es wie Wasserbäche. Hier aber ist das Herz als Sitz des Verstandes gemeint, und wenn dieser fehlt, fassen die Regenten Pläne, die sowohl ihr eigenes Verderben, als das ihrer Völker herbeiführen. Wenn daher Gott ein Volk bestrafen und es sammt seinem Regenten untergehen lassen will, entzieht er letzterem den Verstand, oder macht, wie die Schrift sagt, Knaben und Kinder zu Regenten, die dann großes Weh über das Volk bringen (Jes. 3, 4. Koh. 10, 16.). Unter „Volk der Erde“ sind allgemein die Bewohner der Erde gemeint, und ihre Häupter sind ihre Fürsten. אֵל bildet mit הָרַחֵק Einen Begriff: Nicht-Weg, und eine Wüste des Nicht-Weges ist eine unwegsame, nicht durchziehbare, in der man sich verirrt und umkommt. Gleich einem in solcher Wüste Irrenden werden sie dann von Gott irre geführt, nämlich, wie die Scholastiker sich ausdrückten, permissive, d. h. sie irren in ihr Verderben in Folge des Mangels an Einsicht und höherer Erleuchtung, den sie durch ihre Sünden sich zuziehen.

25. Fortsetzung und Steigerung des Vorigen. Wenn Gott sie auf solche Weise des Verstandes und der Besinnung beraubt, so wissen sie so wenig was sie thun und woran sie sind, als ein Betrunkener oder ein in der dichtesten Finsterniß Irrender. In einer Wüste ohne Weg findet der Nüchterne und am hellen Tag in der Regel seinen Untergang, um so gewisser sie, die Betrunknenen gleich sind zur Nachtzeit.

1. Das Bisherige soll den Freunden zum Beweise dienen, daß Job gegen sie nicht zurückstehe, sondern theils aus eigener Erfahrung, theils aus den Aussprüchen der Alten das ebenfalls wisse, was sie über Gottes Macht und Weisheit gesagt haben. Auf dieses bloß bezieht sich hier das בֵּן , und unter dem Sehen ist die Betrachtung der äußern Schöpfung (12, 7–10.), und unter dem Hören das Merken auf die Aussprüche der Weisen gemeint (12, 13 ff.). — בֵּן bezieht sich auf בֵּן , was als Neutrum gedacht und sofort als Femin. konstruirt ist, und das הָרַחֵק besagt, daß das erwähnte Sehen und Hören Job's

2. Nach euerm Wissen weiß auch ich,
Und nicht steh' ich vor euch zurück.
3. Dagegen zum Allmächt'gen möcht' ich reden,
Und mit dem Höchsten wünschte ich zu rechten.
4. Doch ihr vermögt nur Lügen aufzubürden,
Und nicht'ge Aerzte seid ihr alle.

kein bloß flüchtiges und gedankenloses gewesen sei, sondern daß er vielmehr das Gesehene und das Gehörte reiflich bedacht und erwogen, und sich sorgfältig eingeprägt und gemerkt habe.

2. Dieß ist nur bekräftigende Wiederholung von 12, 3. Nachdem jene Behauptung durch das Bisherige bewiesen worden, spricht er sie zum Schlusse des Beweises noch einmal aus, und giebt damit zugleich zu verstehen, daß er sich an jemand Andern, als seine Freunde, wenden müsse, wenn er seine Lage gehörig gewürdigt sehen wolle. „Nach oder gemäß euerm Wissen weiß auch ich“, will sagen: mein Wissen ist nicht geringer als das eurige; als Gegenstand desselben ist wieder das vorige וְכַמֵּן gemeint.

3. Da er von den Freunden keine gerechte Beurtheilung zu erwarten hat, so kann er nur den Wunsch, mit Gott rechten zu können, den Zophar so hart getadelt hatte (11, 5.), aufs Neue aussprechen, und damit zeigt er zugleich, daß derselbe durch Zophars Rede nicht geschwächt, sondern vielmehr nur noch bestärkt worden sei. וְכַמֵּן , als starke Adversativpartikel (vgl. 1, 11.), stellt das Redenwollen mit Gott in Gegensatz zu dem mit den Freunden. Der Wunsch aber nach jenem steht nicht etwa im Widerspruch mit 9, 14. 15., sondern ist nur unter der (9, 34. genannten) Bedingung gemeint, daß ihm Gott nicht mit seiner Schöpfermajestät, sondern wie ein Mensch entgegentrete. וְכַמֵּן mit לִפְנֵי heißt: Einem seine Sache vortragen und nachweisen, um sich vor ihm zu rechtfertigen.

4. Mit den Freunden dagegen mag er nicht mehr gern weiter reden, weil sie nur Gehaltloses oder Falsches gegen ihn vorbringen, und weit eher schweigen als reden sollten. לִפְנֵי kommt nur noch 14, 17. Ps. 119, 69. vor, an letzterer Stelle, wie hier mit וְכַמֵּן verbunden. Die Vulgata übersetzt: fabricatores mendacii, was im Wesentlichen nicht unrichtig ist; denn לִפְנֵי ist, wie auch der altrabbinische Sprachgebrauch zeigt, mit וְכַמֵּן verwandt, und bedeutet: anheften, aufkleistern, annähen, daher im Niph.: sich Einem beigesellen, eigentlich: sich an ihn anhängen (vgl. Buxt. Chald. Talm. et Rabb. s. v. und Bereschit rabba f. 87 b.). Lügenanhänger oder Lügenaufbürder nennt er aber die Freunde wegen der lügenhaften Beschuldigungen, die sie gegen ihn ausgesprochen. לִפְנֵי übersetzt Hieronymus mit cultores perversorum dogmatum und versteht also לִפְנֵי (für לִפְנֵי) von Götzenbildern, und וְכַמֵּן vom Repariren oder Herstellen derselben, und weil dieses ein faktisches Bekennen und Befolgen abgöttischer und somit verkehrter Lehren ist, nimmt er den Ausdruck in eben diesem weitern Sinne. In Folge dieser Ueber-

5. O möchtet ihr doch gänzlich schweigen,
Es würd' euch dieß als Weisheit gelten.
6. So höret doch auf mein Beweisen,
Beachtet die Streitreden meiner Lippen.
7. Wollt ihr für Gott denn Unrecht reden,
Und für ihn reden eiteln Trug?

setzungsweise haben Gregorius und Thomas geglaubt, Job mache hier den Freunden den Vorwurf der Irrlehre. Allein dagegen ist mit Recht bemerkt worden, daß Job selbst in der Lehre von Gott und seinen Eigenschaften sich mit den Freunden einverstanden erkläre (Pineda). לֵאלֹהִים ist also vielmehr in seiner nächsten und eigentlichen Bedeutung: „Eitles, Nichtiges“ gebraucht, und Aerzte der Nichtigkeit sind solche, die bei einem Uebel keine Hülfe zu schaffen wissen und also nichtig sind, und er nennt die Freunde so mit Rücksicht darauf, daß ihre Tröstungen und Verheißungen, womit sie ihn aufzurichten suchten, auf ihn gar nicht anwendbar sind.

5. Eine Folge des Vorigen ist der Wunsch, daß die Freunde doch schweigen möchten, und der motivirende Beisatz, daß das zu ihrem eigenen Vortheil gereichen würde, weil man ihnen dann immer noch Weisheit zutrauen könnte. Denn auch ein Thor, wenn er schweigt, kann für weise gehalten werden, und wer seine Lippen schließt, für verständig (Sprw. 17, 28.), oder wie Seneca sagt: Taciturnitas stulto homini pro sapientia est; tacere qui nescit, nescit loqui. מִי יִתֵּן ist wieder bloße Wunschformel und der Infinitiv הִתְחַלֵּץ verstärkend. Subject bei הִתְחַלֵּץ ist eben das Schweigen, als etwas Neutrales gefaßt, daher das Femininum.

6. Obwohl im Vorigen für die Freunde schon Grund genug liegt, nun auch auf das zu achten, was Job vorbringen will, so fordert er sie doch noch eigens und ausdrücklich dazu auf, um ihnen eben dadurch die hohe Wichtigkeit des zu Sagenden bemerklich zu machen. הִזְכִּירְתִּי (mein Beweisen) ist das Beweisen der vorigen Behauptung, und „die Streitreden meiner Lippen“ sind ebenfalls solche, die auf jenen Beweis abzielen. רַב־בִּיטוֹן steht defectiv für רַב־בִּיטוֹן.

7. Jetzt beweist er, daß ihr Schweigen besser gewesen wäre, als ihr bisheriges Reden. Der Sinn der Frage ist besahend und er will sagen: ihr wollt für Gott reden und seine Handlungsweise rechtfertigen, und thut es durch ungerechte und lügenhafte Worte. לְלֹהִים bedeutet hier nicht „zu Gott“, sondern „für Gott, zu Gunsten Gottes“, und unter Bosheit und Trug sind die Beschuldigungen der Freunde gegen Job gemeint, sie sind Bosheit, sofern sie Gott dadurch rechtfertigen wollen, daß sie dem Job Sünden aufbürden, und sind Trug, sofern sie letzteres mit Unrecht und lügenhafter Weise thun. Durch eine solche Vertheidigung geschieht dem Höchsten ein schlechter Dienst, mit seiner Gerechtigkeit müßte es schlimmer stehen, wenn zu ihrer Rechtfertigung so boshafte Lügen nöthig wären.

8. Wollt ihr für ihn parteiisch sein,
Wollt ihr für Gott den Rechtsstreit führen?
9. Wird's gut sein, wenn er euch durchforscht,
Und könnt ihr, wie man Menschen täuscht, ihn täuschen?
10. Mit Strenge wird er euch bestrafen,
Wenn heimlich ihr für ihn parteiisch seid.

8. Job stellt jetzt die Freunde als Schiedsrichter zwischen sich und Gott dar, die in falschem Eifer zum Voraus Gott dadurch Recht geben, daß sie ihn (Job) ungerecht behandeln. $\text{פָּנִים אֶפְסָדִים}$ bedeutet: parteiisch sein im schlimmen Sinne, Jemandem Recht geben, weil's eben Er ist, ohne weitere Untersuchung. Solches wird im Gesetz ausdrücklich und unbedingt verboten (Levit. 19, 15. Deut. 1, 17.), und ist daher schon im Voraus dem göttlichen Willen zuwider. Aber auch abgesehen vom Gesetze, mit welchem der Verf. des Buches den Job allerdings nicht bekannt sein läßt, ist das Parteiischsein zu Gunsten Gottes nothwendig eine grobe Beleidigung desselben, sofern bei dem wirklich Gerechten kein Parteiischsein nöthig ist, um ihn gerecht zu finden. Job macht daher hier den Freunden den Vorwurf, daß sie meinen, Gott könne nur durch Parteilichkeit gerechtfertigt werden, und daß sie sofort solche sich auch erlauben, und damit gerade indirect eingestehen oder behaupten, daß er nicht vollkommen gerecht sei. לִי mit ל heißt: für Einen streiten, seiner in einem Rechtsstreit sich annehmen, hier aber vermöge des Parallelismus mit dem Nebenbegriff der Parteilichkeit.

9. Das genannte Verfahren, womit sich die Freunde gleichsam um Gott verdient zu machen glauben, hat daher nicht etwa Lohn, sondern wie jedes Unrecht Strafe zu gewärtigen. Die Frage hat verneinenden Sinn: es wird nicht gut sein für euch, daß er euch durchforscht, d. h. euere Handlungsweise und ihre Motive genau kennt. Die Formen תִּדְרֹשׁ und תִּדְרֹשׁוּ werden theils von דָּרַשׁ , theils von דָּרַשׁ abgeleitet. Im erstern Falle nimmt man תִּדְרֹשׁ als Infinitiv Diph. und תִּדְרֹשׁוּ als pielartiges Futurum, bei dem das ה bereits als Stammbuchstabe behandelt werde (Birzel, Ewald, Lebrb. S 127 d.); im letztern Falle wären beide Formen Piel, und תִּדְרֹשׁ in תִּדְרֹשׁוּ und תִּדְרֹשׁוּ in תִּדְרֹשׁוּ zu ändern, oder etwa das Kamez unter ה als Ersatz für das Dagesch in ה anzusehen (Meier, Wurzelw.). In letzterer Weise faßt es schon Kimchi in seinem ספר שרשים und nimmt es in der Bedeutung: täuschen, betrügen ($\text{ענינים ענין השקר וההטעות}$). Diese muß es auch nach dem Zusammenhang und den alten Uebersetzungen wirklich haben, und gerade dieses, sowie auch das תִּדְרֹשׁ (Genes. 31, 7.) spricht für die Ableitung von דָּרַשׁ , weil לִי die erwähnte Bedeutung nirgends hat. אִם führt die Gegenfrage ein: oder könnt ihr etwa ihn täuschen zc., d. h. glaubt ihr etwa die Verkehrtheit dieser eurer Handlungsweise vor Gott verbergen und ihn täuschen zu können, wie man Menschen täuscht? Denn dieses Unmögliche wäre nöthig, wenn ihr ungestraft bleiben solltet.

10. Weitere Ausführung des Vorigen. Die beschriebene Handlungsweise der Freunde wird zuverlässig strenge Strafe zur Folge haben. Solche bezeichnet

11. Erschreckt euch denn nicht seine Majestät,
Und fällt nicht seine Furcht auf euch?
12. Es sind nur Aschensprüche eure Sprüche,
Und Wehren nur aus Lehm sind eure Wehren.
13. Laßt ab von mir und ich will reden,
Es komme über mich was wolle.

hier הִזְכִּירָה, und der Infinitiv beim Verbum finit. ist noch verstärkend. אַסּ ist nicht Frage, sondern Bedingungsartikel: wenn ihr im Geheimen partiisch seid, d. h. wenn ihr in der geheimen Absicht, Gott einen Gefallen zu erweisen und seine Gerechtigkeit zu verteidigen, ungerecht über mich urtheilt.

11. Von ihrem verkehrten Benehmen gegen Job sollte die Freunde schon die Scheue vor der göttlichen Erhabenheit und Majestät, die sie selbst behauptet und beschrieben haben, abhalten. Die negative Frage hat den Sinn der entsprechenden negativen Behauptung: es schreckt euch nicht zc., und אַסּ von אָפַן (das Erheben) ist hier die Erhabenheit Gottes. Daß sie vor dieser wenig Scheue und Ehrfurcht haben, beweisen sie dadurch, daß sie ungerechte Beschuldigungen gegen Job aussprechen und dadurch Gott einen Dienst erweisen zu können glauben. Seine Furcht (יִרְאָה) ist die Furcht vor ihm, die in eben jener Erhabenheit ihren Grund hat. Die Vulgata nimmt אַסּ als bloßen Infinitiv von אָפַן und faßt die Frage bejahend: statim ut se commoverit turbabit vos, wobei jedoch die Ergänzung der Zeitartikel (etwa כּ) bei אַסּ ziemlich hart und אַסּ אַפּן statt אַפּן אַסּ störend, und dazu der ganze Vers als bloße Erweiterung und Fortsetzung des vorigen nicht recht passend wäre.

12. Wenn Gott schon jetzt jene Erhabenheit gegen die Freunde offenbarte, dann würde ihr Beweisen gegen Job schnell in Nichts zerfallen. זְכָרִים (Denkzeichen, Denksprüche) sind hier die Aussprüche der Freunde gegen Job; diese würden dann Aschensprüche sein, d. h. wie Asche zerfliegen und zu nichts werden. Das Fortdauern in der Erinnerung der Nachkommen darunter zu denken (Vulg., Greg., Sanct., Corder.), hat schon die Pluralform von זְכָרִים und noch mehr das unmittelbar folgende erklärende מִפְּנֵי gegen sich. גְּבִים sind eigentlich Rücken (terga), dann auch Schutzwehren, und hier ein bildlicher Ausdruck für Beweisgründe, ähnlich wie עֲצָמוֹת (Jes. 41, 21.). Diese würden dann Brustwehren von Lehm gleichen, die beim geringsten Stöße zusammenstürzen.

13. Nachdem Job bisher den fünften Vers hinlänglich gerechtfertigt hat, wünscht er jetzt, von seinen Freunden nicht weiter beunruhigt zu werden; ihre Reden gereichen ihm nicht etwa zum Trost und zur Erleichterung seines Leidens, sondern vielmehr zur Erschwerung desselben. הִתְרַשׁוּ מִפִּי steht elliptisch: schweiget, ablassend von mir, und מִהּ ist s. v. a. quidquid: komme über mich was wolle; man kann etwa mit קִימְחִי מִפִּי ergänzen. Job will sagen: er wolle jedenfalls seine Unschuld behaupten, selbst wenn ihn dafür auch noch größeres Leiden treffen sollte.

14. Was es auch set, ich nehm' mein Fleisch in meine Zähne,
Und lege meine Seel' in meine Hand.
15. Sieh' tödten wird er mich, ich habe keine Hoffnung,
Nur meine Wege will ich ihm in's Angesicht beweisen.

14. Dieser sehr verschiedenartig gedeutete Vers (cf. Pineda, Schult.) ist nur Fortsetzung des vorigen. Das לֶבְשֵׁי knüpft an das unmittelbar vorausgehende וְיָבֵא an und ist in demselben allgemeinen Sinn gebraucht: auf was es auch ankomme, um was es sich auch handeln möge. Der Ausdruck: „das Fleisch in die Zähne nehmen“ kommt sonst nicht mehr vor; das folgende Parallelglied aber: „die Seele in die Hand legen“ heißt (1 Sam. 19, 5. 28, 21.) sich rücksichtslos der augenscheinlichsten Gefahr aussetzen, das Aeußerste wagen. Diesen Sinn hat nun ohne Zweifel vermöge des Parallelismus auch jener Ausdruck und ist dann entlehnt von wilden Thieren, welche von ihrer Beute weggeschreckt werden, aber noch das Letzte versuchen und dieselbe wo möglich mit den Zähnen davon schleppen (Umbr., Hirzel). Beide Aeußerungen drücken somit die größte Rücksichtslosigkeit auf etwaige Erschwerung des Leidens aus, welche sich Job als eine mögliche Folge seiner Selbstvertheidigung denkt.

15. Zuerst rechtfertigt er jetzt die eben ausgesprochene Rücksichtslosigkeit, und sagt: er könne nichts mehr verlieren, selbst wenn Gott ihn tödte, denn er habe ja vom Leben nichts mehr zu hoffen, und der baldige Tod sei jedenfalls unvermeidlich. Statt der Textleseart אֵין (nicht) lesen jedoch die Masorethen אֵי (ihm), wodurch der Sinn entsteht: Job werde, wenn auch Gott ihn tödte, doch seine Hoffnung und sein Vertrauen auf ihn nicht aufgeben. Für diese Lesart scheint auch wirklich viel zu sprechen. Sie giebt einen an sich richtigen und nicht etwa „gegen den Geist des ganzen Buches“ verstößenden (Umbr., Hirzel), sondern mit Stellen wie 16, 19 f. 19, 25. harmonisierenden Sinn; auch wird sie nicht nur von der lateinischen Vulgata, sondern auch vom Targum und der Peschito ausgedrückt und schon in der Mischna ziemlich unzweideutig als richtige Lesart behandelt (Sota. f. 27 b.). Allein gerade die Mischna, und noch mehr die Gemara, lassen doch zugleich unwillkürlich ihre Quelle erkennen; denn beide glauben, durch die Negation אֵין würde das אֵלֹהִים 1, 1. 8. als Bezeichnung einer mit Liebe verbundenen Gottesfurcht aufgehoben, und die Gemara läßt beide Lesarten nur deshalb zu, weil אֵין auch die Bedeutung von אֵי haben könne, wie z. B. Jes. 63, 9. (Sota. f. 31 b.). Demnach ist das אֵי sichtlich nur dadurch entstanden, daß man אֵי vom liebenden Gottvertrauen verstand und sofort אֵין im Sinne von אֵי (auf Gott bezüglich) faßte und endlich in manchen Exemplaren auch so schrieb. Ein guter Zusammenhang mit dem Vorausgehenden entsteht nur durch אֵין als Negation im angegebenen Sinne, und der zweite Halbvers sagt dann, daß Job sofort furchtlos und rücksichtslos seine Unschuld darthun wolle. „Meine Wege beweisen“ ist hier s. v. a. meine Unschuld beweisen, und der Beisatz: in sein Angesicht oder ihm in's Angesicht s. v. a. auf augenfällige und zugleich rücksichtslose Weise.

16. Schon das gereicht zu meinem Vortheil,
Daß Frevler vor sein Angesicht nicht kommen.
17. So horchet denn auf meine Rede,
Was ich betheure komm in eure Ohren.
18. Seht doch, bereitet hab' ich meinen Rechtsbeweis,
Ich weiß, daß ich gerecht erscheinen werde.
19. Wer ist es, der mich überführen kann!
Gewiß, ich will verstummen dann und sterben.

16. Daß Job das Gesagte wagen will, ist schon ein Beweis, daß er kein Frevler ist, denn ein solcher würde den Versuch nicht wagen, sich vor Gott zu rechtfertigen. הָיָה ist neutral zu fassen, und יִשְׁפָּטָהּ hier nicht Befreiung vom Leiden, sondern Hülfe im Streiten und Beweisen gegen die Freunde, und כִּי ist erklärend für הָיָה . Er sagt also: schon dieses beweist meine Unschuld und die Falschheit eurer Beschuldigungen und verschafft mir den Sieg über euch, daß kein Frevler vor Gott selbst seine Wege nachzuweisen wagt, weil er dadurch nur sein eigenes Verwerfungsurtheil hervorrufen würde; daß also ich es wage, ist Beweis meines guten Gewissens und meiner Unschuld.

17. Jetzt fordert er sie zum zweiten Male zur Aufmerksamkeit auf für einen andern Beweis als bisher, nämlich für den Beweis seiner Unschuld, den er V. 3 angekündigt und von V. 13 an gleichsam eingeleitet hat. אֲרָאָה vom aram. אָרָא , welches nur in unserm Buche und Ps. 19, 3. vorkommt, und mit dem hebr. הִגִּיד einerlei ist, bedeutet eigentlich „Anzeige“, hier aber mit Emphase eine bestimmte zuverlässige Angabe oder Versicherung. Die Uebersetzung aenigmata (Vulg.) ist dem Sinne nach richtig, sofern die Behauptung der Unschuld Job's den Freunden unbegreiflich und räthselhaft ist. Bei אֲרָאָה ist etwa אֲרָאָה zu ergänzen oder אֲרָאָה herüber zu denken.

18. Jener Beweis ist dem Job innerlich schon fertig, und er braucht ihn bloß auszusprechen. מִשְׁפָּט (die Rechtsache, causa) ist hier die Selbstverteidigung; sie ist bereits angeordnet und gerüstet, so daß sie sich gleich in den Kampf einlassen kann; durch אֲרָאָה , was sonst das Anordnen eines Kriegsheeres bezeichnet, wird sie mit einem solchen verglichen, und dieß ist Zeichen gänzlicher Unererschrockenheit. Den Grund derselben nennt der zweite Halbvers. אֲרָאָה geht auf Gegenwart und Zukunft zugleich; er ist überzeugt, daß er gerecht ist und daher bei einer Untersuchung wohl auch als gerecht erscheinen wird, obgleich ihm nicht unbekannt ist, daß Gottes Urtheil über ihn ein anderes sein kann, als sein eigenes. Der scheinbare Widerspruch nämlich zwischen unserer Stelle und 9, 21. hat seine einfache Lösung darin, daß es sich hier um Job's eigene Ueberzeugung und die Stimme seines Gewissens handelt, dort aber um das objective Urtheil Gottes über ihn, der ihn besser kennt, als er selbst (Estius).

19. Dieß ist nur noch eine nachdrückliche Bekräftigung des vorigen אֲרָאָה . Das אֲרָאָה (streiten) ist hier als ein Erfolg habendes gedacht, somit als ein

20. Nur zweierlei thu' nicht mit mir,
So will ich mich vor deinem Antlitz nicht verbergen.
21. Entferne deine Hand von mir,
Und laß nicht deinen Schrecken mich betäuben.
22. Dann rufe du und ich will Antwort geben,
Oder ich will reden und erwid're du mir.
23. Wie viel hab' ich Vergehen denn und Sünden?
Laß meine Schuld und meine Sünde mich doch wissen.

Ueberweisen, und die Frage involvirt zugleich eine Bedingung, zu welcher dann der zweite Halbvers mit *בִּי-עָתָה* wie 8, 6. den Nachsatz bildet. Er will also sagen: wenn Jemand mich überweisen kann, nämlich einer Schuld, die solches Leiden verdient, wahrlich, dann soll mich der Tod treffen. Die nicht ganz passende Uebersetzungsweise der Vulgata ist nur durch die unrichtige Auffassung des *בִּי-עָתָה* veranlaßt worden.

20. 21. Um jedoch seine Unschuld wirklich darthun zu können, wünscht Job zweierlei: zuerst daß Gott sein Leiden etwas erleichtern möge, und dann daß er nicht als allmächtiger Schöpfer, sondern nach Art eines Menschen ihm gegenüber trete. Dieß sind die *שְׂתִיבָה*. Wenn sie gewährt werden, will Job vor Gottes Angesicht sich nicht verbergen, d. h. vor ihm zum Behufe der erwähnten Nachweisung zu erscheinen, sich nicht scheuen. Die Hand Gottes, die auf Job lastet, ist der Druck des über ihn verhängten Leidens; diese Hand sollte von ihm genommen werden, damit nicht das übermäßige Leiden ihm die zur Selbstrechtfertigung erforderliche Kraft und Besonnenheit raube. *קִרְרָה* ist übrigens mit Rücksicht auf *לֹא-עָזַב* poetisch ungenau gebraucht und paßt dazu nur in sofern, als es auch den Sinn hat: laß nicht länger auf mir lasten. „Dein Schrecken“ ist wie 9, 34. der Schrecken womit Gottes Majestät den Job erfüllen würde, wenn er ihm als Welterschöpfer erschiene; er würde dadurch in solche Angst und Bestürzung gerathen, daß er nichts mehr vorzubringen wüßte.

22. Für den Fall, daß Gott die ausgesprochene Bitte erfüllen würde, wäre es dem Job einerlei, ob Gott als Ankläger oder als Angeklagter erscheinen wollte. Er vergleicht nämlich seine Beweisführung vor Gott mit einer gerichtlichen Verhandlung; unter *אָקָר* ist das Vorladen des Beklagten und das Vorbringen der Anklage, und unter *עָנָה* die Erwiderung auf dieselbe und die Führung des Gegenbeweises gemeint. Der zweite Halbvers ist dann bloße Umkehrung des ersten; *הִבֵּר* und *הִשִּׁיב* entsprechen dem *אָקָר* und *עָנָה*, und sind in derselben Bedeutung als gerichtliche Termini gebraucht.

23. Da der vorige Wunsch sich nicht erfüllt, so wendet sich Job wieder mit Bitten und Klagen an Gott. Zuerst bittet er, ihm doch die Menge und Größe seiner Sünden kund zu thun. Der erste Halbvers will mehr die Zahl, der zweite mehr die Beschaffenheit der Sünden wissen. Der nicht ausgesprochene Grund davon ist schon im Allgemeinen das natürliche Verlangen, die

24. Warum verbirgst du denn dein Angesicht,
Und achtest mich wie deinen Feind?
25. Willst du denn ein verwehtes Blatt aufschrecken,
Und selbst die dürre Stoppel noch verfolgen?
26. Denn du beschließtst Bitt'eres über mich,
Und läßt mich meiner Jugend Sünden erben.

unbekannte Ursache des Leidens zu kennen, insbesondere aber die unbekanntes Sünden, die es etwa veranlaßt haben konnten, zu meiden, und jedenfalls die Freunde zu überzeugen, daß er von solchen Sünden, die nach ihrer Meinung solche Strafe verdienten, völlig frei sei. Von Letzterem sollte sie schon der Umstand überzeugen, daß er von Gott selbst eine offene und sofort untrügliche und unwidersprechliche Darlegung seiner Sünden verlangen kann, weil er das nicht könnte, wenn er nicht ein gutes Gewissen hätte. Die Ausdrücke פָּנָיו , פָּנָיו und $\text{הִסְתַּרְתִּי$ scharf zu unterscheiden und auseinander zu halten (Merc., Coccej.), ist hier, wie Sanctius mit Recht bemerkt, nimis curiose. Job will durch die vielen synonymen Ausdrücke nur andeuten, daß seine Sünden sehr groß und zahlreich sein müßten, wenn sein Leiden die angemessene Strafe dafür sein sollte.

24. Da ihm Gott keine solche Sünden vorhält und sein Gewissen ihn davon freispricht, so ist ihm die Ursache seines Leidens nur um so unbegreiflicher, und sein Verlangen, sie zu kennen, um so größer; in sofern hängt also diese Frage mit der vorigen Bitte auf's Engste zusammen. „Das Angesicht verbergen“ ist hier Zeichen des Unwillens gegen Job, und das Halten für einen Feind involviret zugleich das Behandeln wie einen solchen. Jehova's Antwort, wenn sie wirklich erfolgte, würde im Wesentlichen allerdings (Corder.) lauten, wie bei Jes. 54, 7 f.: einen kleinen Augenblick verließ ich dich, aber mit großer Erbarmung nehme ich dich wieder an; einen Augenblick verbarg ich mein Angesicht vor dir, aber mit ewiger Liebe erbarme ich mich deiner.

25. Die vorherührte feindliche Behandlung wird in der Form der Frage noch näher beschrieben. Das verwehte Blatt und die dürre Stoppel ist Job selbst; er bezeichnet sich so mit Rücksicht auf seinen elenden Zustand, in welchem er dem Untergange schon so viel wie verfallen ist. פָּנָיו , sonst intransitiv (sich fürchten), ist hier wie Ps. 10, 18. transitiv gebraucht: aufschrecken, aufjagen, das schon lang herumgewehrte Blatt auf's Neue dem Sturm preisgeben, und ein Gleiches in Bezug auf die Stoppel bezeichnet רָדַף (verfolgen); das $\text{וְ$ aber bei הִסְתַּרְתִּי ist nicht Artikel, sondern Fragepartikel, und die Frage will das Unbegreifliche der Sache hervorheben, daß Gott mit einem so elenden Menschen, wie Job, umgehe wie der Wind mit dürren Blättern und Stoppeln, und will eben dadurch zugleich Mitleid und Schonung erregen.

26. $\text{וְ$ bezieht sich auf den bejahenden Sinn der vorigen Frage und begründet denselben. Er will sagen: gegen mich verfährst du wirklich so, denn du schreibst ic. Das Schreiben ist hier ein gerichtlicher Terminus, und bezeich-

27. Und meine Füße legst du in den Block,
 Und merkst auf alle meine Pfade,
 Umzeichnest meiner Füße Sohlen.
28. Und er, wie Moder schwindet er,
 Wie ein Gewand, an dem die Motte frisst.
- XIV. 1. Der Mensch, vom Weib geboren,
 Lebt kurze Zeit und wird mit Ungemach gesättigt.

net das Aufschreiben der richterlichen Sentenz, ist mithin s. v. a. gerichtlich zu erkennen, in Folge gerichtlicher Entscheidung verhängen. Object dazu ist *קְרָרוֹת* (Bitterkeiten), worunter die bitteren schmerzlichen Leiden gemeint sind. „Du läßt mich erben die Sünden meiner Jugend“ ist s. v. a. du bestraffst mich für dieselben; denn die Strafe ist eben das Erbtheil, welches die Sünde hinterläßt. Da nun Job seit seinem reifern Alter keiner groben Verschuldung sich bewußt ist, denkt er die Möglichkeit, daß er für frühere Sünden gestraft werde. Die Uebersetzung der Vulgata: *consumere me vis etc.* ist dem Sinne nach ganz richtig.

27. Fortsetzung. *בַּבְּלֹק* ist der Block, in den zuweilen die Füße der Gefangenen geschlossen wurden, und *בְּכָל* steht wie 7, 12. vom Gefangenhalten und sorgfältigen Verwehren jeder Flucht. Es ist daher auch *אֲרָחוֹתַי* nicht etwa tropisch für Handlungen, Lebensweise (Sanct., Menoch.), sondern eigentlich gebraucht und dabei an etwa mögliche Auswege des Gefangenen gedacht. *הָרָקָה* ist was sonst *הִקָּק* (eingraben, zeichnen), womit es Ezech. 23, 14. geradezu wechselt, und der Ausdruck: „du zeichnest um meine Füße“ will sagen: du weist mir den möglichst engsten Raum an, über den ich nicht hinaus kann. An ein blutrünstig Veriebenwerden der Füße durch den Block oder ein Zerriebenwerden der Haut wie durch spitze Steine, Dornen, drückende Sandalenriemen (Stiçkel) zu denken, scheint etwas gesucht und hat die gewöhnliche Bedeutung von *הָרָקָה* und *הִקָּק* nicht gerade für sich. „Wurzeln der Füße“ ist bildliche Bezeichnung für Fußsohlen. Der ganze Vers ist also poetische Beschreibung der Leiden unter dem Bilde der strengsten Gefangenschaft.

28. Mit *וְהָיָה* geht die Rede von der ersten in die dritte Person über; Job meint dabei sich selbst und will sagen: so verfährt Gott gegen einen Menschen, der schon so viel wie vernichtet ist, nämlich gegen mich. Moder und Mottenfraß sind bildliche Bezeichnung seiner nahen Auflösung und mit besonderer Rücksicht auf seine Krankheit gewählt, die wirklich einem Verwesen und Vermodern des Leibes gleich. Zugleich sind sie aber auch Bilder der menschlichen Gebrechlichkeit überhaupt, und in sofern ist der Vers auf eine schöne Weise doppelstinnig und bildet, indem er die bisherige Gedankenreihe abschließt, zugleich den Uebergang zur folgenden, die zunächst vom menschlichen Elend überhaupt redet.

1. Indem Job nun das menschliche Elend überhaupt beschreibt, will er damit sagen, daß zu seinem besondern Mißgeschick auch noch das allgemeine

2. Wie eine Blume wächst er und wird abgeschnitten,
Er flieht dem Schatten gleich und bleibet nicht.
3. Doch öffnest über ihm du deine Augen,
Und mich auch bringst du in's Gericht mit dir.

hinzukomme, was mit dem Menschsein überhaupt verknüpft sei. Das menschliche Leben ist überhaupt ein trauriges nach Anfang, Verlauf und Ende. Der Ausdruck: „geboren vom Weibe“ bezeichnet den Menschen als gebrechlich und sündhaft schon vermöge seines Ursprunges, denn das Weib ist Bild der Schwäche und Verzagtheit (Neh. 3, 13. Jer. 50, 37. 51, 30.) und nicht bloß zuerst verführt worden (Genes. 3, 6. 1 Tim. 2, 14.), sondern auch Symbol der Verführung und Sünde (Zach. 5, 8.), und der vom Weibe Geborne ist auch in Sünden empfangen worden (Ps. 51, 7.). Er ist kurz an Tagen in Folge der Gebrechlichkeit und Sündhaftigkeit durch die Abstammung vom Weibe, und daher in beständiger Unsicherheit und Angst vor dem ungewissen und jedenfalls nahen Ende. Und er ist gesättigt mit Ungemach, d. h. der ganze Verlauf seines Lebens ist mit Mühseligkeit und Elend ausgefüllt. *Ne spatiolum illud quod inter ingressum et egressum relinquitur, sibi liberum putet, repletur, ait, multis miseriis; multis et multiplicibus, inquam, miseriis corporis, miseriis cordis, miseriis cum dormit, miseriis dum vigilat, miseriis quaquaversum se vertat* (Bernard.).

2. Fortsetzung. Wenn der Mensch das Lebenslicht kaum recht erblickt hat, so verschwindet er plötzlich wieder, und gleicht in dieser Hinsicht einer Blume, die man auf einmal abschneidet in ihrer Blüthe, oder die von selbst schon am Abend abwelkt, nachdem sie am Morgen aufgeblüht (Ps. 90, 6. vgl. Ps. 37, 2. 103, 15 f. Jes. 40, 6—8.). כִּדְּמָה ist Fut. Niph. von כָּדַם (abschneiden), כִּדְּמָה statt כִּדְּמָה (24, 24 u. Ps. 37, 2.) ist nicht dagegen, weil das Dagesch durch den langen Vokal ersetzt wird. Der zweite Halbvers steigert den ersten: er gleicht sogar in Bezug auf Festigkeit und Dauer dem bestandlosen Schatten, mit dem auch Ps. 102, 12. 1 Echron. 29, 15. Weish. 2, 5. die menschliche Lebenszeit verglichen wird, und der nur scheinbar etwas, in Wirklichkeit aber nichts ist.

3. Man sollte nun glauben, das Gesagte werde für Gott ein Motiv zur Milde und Schonung gegen den Menschen sein, er werde mit ihm wegen seiner angeborenen Schwäche und Gebrechlichkeit Nachsicht haben. *Neque enim mirum est, si arundinis ramus aut cicutæ vacuus sit a medulla, et noxium aliquid habeat; aut si Aethiopissæ filius Aethiopicum ab ea colorem trahat, aut quod immundus sit qui ex immundo concipitur semine. Quis enim petit a spinis uvas aut a tribulis ficus?* (Sanct.) Allein Gott öffnet desungeachtet seine Augen über den Menschen, d. h. er beobachtet ihn auf's Genaueste, um alle seine Fehler, auch die kleinsten, zu bemerken und zu bestrafen. Daß übrigens bei כִּדְּמָה vorzugsweise Job selbst gemeint sei, zeigt der Uebergang aus der dritten in die erste Person (כִּדְּמָה). Eine Folge jenes Beobachtens ist dann das Führen in's Gericht, worunter

4. Wer macht denn wohl aus unrein rein?
Nicht Einer.
5. Wenn fest bestimmt sind seine Tage,
Und seiner Monde Zahl bei dir,
Und du sein Ziel gesetzt, das er nicht überschreitet;
6. So blicke weg von ihm, damit er Ruhe habe
Und wie ein Lohnarbeiter seines Tags sich freue.

nicht etwa ein Streiten mit Job (Merc., Rosenm.), oder die Verhandlung gemeint ist, worin er seine Unschuld darthun will, sondern die richterliche Entscheidung von Seite Gottes über seine Sünden; Gericht ist nämlich im schlimmen Sinne gebraucht für Verurtheilung sammt dem, was auf sie folgt, und der Ausdruck mithin s. v. a. bestrafen.

4. Die Fehler, welche Job etwa begangen hat, und wegen welcher er so schwere Strafe leidet, sind wirklich nur Folge der Schwäche und Verderbtheit seiner Natur. Da nun diese Niemand von ihm nimmt, so glaubt er, sollte auch die Strafe nicht so hart sein. Unter der Unreinheit sind hier nicht bloß die wirklichen Sünden (Thom., Lyr.), sondern nach Maafgabe des nachdrücklich vorangestellten הַיָּמִים הַלְלוּ B. 1 und der herrschenden Auslegung der Väter (cf. Pineda), zunächst und hauptsächlich die Erbsünde gemeint, wie Ps. 51, 7., wobei aber zugleich allerdings auch an die wirklichen Sünden gedacht ist, sofern sie gleichsam naturgemäß aus der Erbsünde hervorgehen. הַיָּמִים הַלְלוּ ist Antwort auf $\text{מִי יַצִּי אֶת הַיָּמִים הַלְלוּ}$: nicht Einer, d. h. Niemand macht rein aus unrein, und hebt damit jene Unreinheit auf. Hieronymus übersetzt: *nonne tu qui solus es?* und bezog also הַיָּמִים הַלְלוּ auf Gott, worin ihm von den alten Uebersetzern bloß der Chaldäer beistimmt. Sein hebräischer Text war daher sicher nicht etwa anders beschaffen als gegenwärtig, zumal auch die alexandrinische und syrische Uebersetzung den jetzigen Text ausdrücken, wiewohl erstere zwei Uebersetzungsweisen des הַיָּמִים הַלְלוּ vereinigt, sondern Hieronymus ist hier nur wie sonst öfters seinem hebräischen Lehrer gefolgt. So richtig der Satz an sich ist, so paßt er doch nicht recht in den Zusammenhang, vermöge dessen Job seine etwaige Fehlerhaftigkeit mit seiner angeborenen Schwäche und Sündhaftigkeit entschuldigen und dadurch Gott zur Nachsicht bewegen will.

5. 6. Wenn aber der Mensch doch einmal in Folge seiner angeborenen Schwäche und Unreinheit zu einem kurzen und mühevollen Leben verurtheilt ist, so möge ihm doch Gott wenigstens das gewähren, daß sein Loos nicht schlimmer sei, als das harte Schicksal eines Lohnarbeiters, welches doch noch dadurch gemildert wird, daß derselbe am Abend Ruhe und Erholung findet und den Lohn für seine Mühe empfängt, also nicht hoffnungslos dem Leiden unterliegt. הַיָּמִים הַלְלוּ (schneiden, zuschneiden) ist hier tropisch: bestimmen, festsetzen, und dieß von der Zahl der Tage oder der Lebensdauer gemeint, wie das unmittelbar Folgende zeigt; es hat aber zugleich wegen הַיָּמִים הַלְלוּ B. 1 den Nebenbegriff des Wenigen, der nachher auch dem הַיָּמִים הַלְלוּ , wie sonst öfters

7. Denn selbst dem Baume bleibet Hoffnung,
Auch umgehauen sproßt er wieder auf,
Nicht bleiben seine Sprossen aus.
8. Wenn altert in der Erde seine Wurzel,
Und wenn im Staub sein Stamm erstirbt;
9. Vom Duft des Wassers wächst er wieder auf,
Und treibt Gezweig, wie eine frische Pflanze.

(3. V. שְׁנוֹת מִסְפָּר 16, 22. מִתִּי מִסְפָּר Genes. 34, 30. Deut. 4, 27. Jer. 44, 48.) inhärrt, und אָחַז steht wie אָמַר 10, 3. und ist somit dem אָחַז synonym: wenn bei dir ist, s. v. a. wenn von dir festgesetzt ist die Zahl seiner Monde. Es soll also wieder die kurze Dauer des elenden Menschenlebens für Gott ein Motiv zur Nachsicht und Schonung sein. Zu אָחַז ist wieder אֵל herüber zu denken, und seine Grenzen sind hier seine Lebensgrenzen. Wenn diese auf unabänderliche Weise so eng gezogen sind, sagt er, so schaue weg von ihm; dieß ist im Gegensatz zu V. 3 gesagt: „du öffnest deine Augen über ihm“, und hat den entgegengesetzten Sinn davon. Beschränkend ist noch das אֵל-אֵל: wenigstens so weit möge jenes Wegsehen Statt finden, daß er sich gleich dem Lohnarbeiter über seinen Tag freuen könne. אֵל heißt: mit einer Sache zufrieden sein, an ihr Wohlgefallen und Freude haben, und אֵל ist Object dazu; sein Tag ist aber nicht etwa sein Todestag, wie viele Eregeten durch die Vulgata (donec optata veniat sicut mercenarii dies ejus) zu meinen veranlaßt wurden (cf. Pineda, Schult.), auch nicht bildlich die menschliche Lebenszeit, so daß „ein ruhiger Lebensabend“ gewünscht würde (Hirzel), oder glücklichere Verhältnisse überhaupt (Pineda), sondern einfach der jedesmalige wieder zu durchlebende Tag; dieser möge nicht immerfort weit härter und hoffnungsloser sein, als der eines Lohnarbeiters.

7. Den vorigen Beweggrund zur Milde und Schonung verstärkt er noch durch die Bemerkung, daß der Mensch durch den Tod für die Erde ganz verloren gehe und nicht etwa auf eine Rückkehr auf dieselbe und neues Glück hoffen dürfe. אֵל ist Causalpartikel und dient zur Motivierung des vorigen אֵל אֵל: Schaue weg von ihm u. denn der Baum (aber nicht so auch der Mensch) hat Hoffnung u. Er will sagen: das Schicksal des Menschen sei in der berührten Hinsicht schlimmer als das eines Baumes; denn dieser habe, auch wenn er umgehauen werde, noch Hoffnung, auf's Neue aufzukommen, indem der Wurzelstock wieder ausschlagen und daraus ein neuer Baum entstehen könne, beim Menschen aber sei dieß nicht so. אֵל bezeichnet das gewaltsame Ausrotten, das Umhauen des Baumes im Gegensatz zum natürlichen Absterben (Hirzel), und אֵל hat wie das entsprechende arabische **أَل** die Bedeutung: nachwachsen lassen, neue Schößlinge treiben.

8. 9. Weitere Ausführung des Vorigen. Auch wenn der Baum in Folge des Alters abstirbt und zerfällt, bleibt doch ein Wurzelstock übrig, der einen neuen Baum treiben kann. אֵל ist eigentlich das, was beim Umhauen des

10. Doch wenn ein Mann verscheidet, bleibt er hingestreckt,
Und stirbt ein Mensch, wo ist er dann?
11. Es fließt das Wasser aus dem See,
Der Strom versieget und vertrocknet;
12. So liegt der Mensch und steht nicht wieder auf,
So lang der Himmel bleibt, erwachen sie nicht wieder,
Und werden nicht erweckt aus ihrem Schlafe.

Baumes noch in der Erde übrig bleibt, hier überhaupt der Wurzelstock und Stamm, soweit er noch nicht gänzlich verdorrt und abgestorben ist; denn das וַיִּשָׁח ist nicht zu premiren, sondern bezeichnet nur das bereits begonnene Absterben und das scheinbare Erstorbensein. Wenn dann dieser geringe, scheinbar schon erstorbene Ueberrest des vernichteten Baumes den Duft des Wassers bekommt, d. h. wenn ihm die zarte Flüssigkeit nicht mangelt, welche die Pflanzen zu ihrer Nahrung aus der Erde einsaugen, so kann er wieder zu neuem Wachsthum belebt werden und der verschwundene Baum auf's Neue zum Vorschein kommen. וַיִּצְיָר bezeichnet hier überhaupt die Zweige und Aeste, und וַיִּצְיָר das Hervortreiben derselben, wie sonst auch das Hervorbringen der Frucht (z. B. Jes. 5, 4. 37, 31. Jer. 12, 2. 17, 8.). וַיִּצְיָר ist eine junge frische Pflanze; gleich einer solchen gedeiht er dann auf's Neue. Manche nehmen zwar וַיִּצְיָר mit der Vulgata (quasi cum primum plantum est) als Verbum; allein dies ist, obwohl im Wesentlichen denselben Sinn gebend wie וַיִּצְיָר , doch grammatisch sehr hart und der Accentuation zuwider. An bestimmte Baumarten wie etwa Lorbeerbäume (Pineda) oder Palmbäume (Schult.) ist schwerlich gedacht, weil die berührte Erscheinung ja an den Bäumen überhaupt vorkommt.

10. Gegensatz zum Vorigen. Das Ende des Menschen ist viel trauriger als das eines solchen Baumes; er steht nach seinem Tode nicht wieder auf, sondern verschwindet spurlos. וַיִּשָׁח ist hier intransitiv: hingefallen, hingestreckt sein, und zwar im emphatischen Sinne, so daß kein Aufstehen mehr erfolgen kann, also: zerstört, vernichtet sein; diese Bedeutung wird auch durch das folgende וַיִּשָׁח postulirt: wo ist er, d. h. nirgends zeigt sich mehr eine Spur von ihm.

11. 12. Antwort auf das vorige וַיִּשָׁח . Wenn ein Mensch stirbt, ist es nicht, wie wenn ein Baum umgehauen wird, sondern wie wenn das Wasser eines See's abgelassen wird (Jes. 19, 5.); dasselbe fließt davon und bald ist keine Spur mehr davon sichtbar, und ebenso verschwindet der gestorbene Mensch. וַיִּשָׁח ist hier nicht das Meer, sondern ein Teich, See; und unter וַיִּצְיָר , was allerdings auch Gießbäche oder Ströme überhaupt bezeichnen könnte, wird am natürlichsten eben der Bach gedacht, der das Wasser aus dem See abführt; dieser wie jener hat nach Kurzem kein Wasser mehr. וַיִּצְיָר ist wie 3, 13. das Liegen im Grab, aus dem es keine Rückkehr in dieses Leben mehr gibt. Der Ausdruck: „bis zum Nichtsein des Himmels“ ist nur Umschreibung der Ewig-

13. O möchtest im Scheol du mich verbergen,
 Verwahren mich, bis sich dein Zorn gewendet,
 Mir eine Frist bestimmen und dann mein gedenken!
14. Wenn stirbt ein Mann, wird er wohl wieder leben?
 Dann wollt' ich alle Tage meiner Mühsal harren,
 Bis abgelöst ich würde.

keit, s. v. a. עֲזִיבֶנְךָ (Sirzel); der Himmel wurde nämlich als ewig dauernd gedacht, in dem Sinne, wie überhaupt der Hebräer die Ewigkeit dachte (Ps. 89, 30. 148, 6. Jer. 31, 36.). Wollte man nun auf jene Rückkehr warten, bis dieser Himmel aufhörte, sie würde selbst dann nicht erfolgen. Viele Ausleger verstehen zwar das עֲזִיבֶנְךָ von der Auferstehung der Todten am Ende der Welt, und finden dieselbe in der Stelle theils behauptet, theils geläugnet (cf. Pineda, Schult.). Als Bezeichnung des Weltendes fassen sie die Vernichtung des Himmels; und in dem Satze: „bis dahin wachen sie nicht auf“ denken sie den andern enthalten: dann aber findet das Aufwachen Statt (z. B. Tirin., Estius), oder sie fassen den Satz als schlechthinige Verneinung: auch dann wachen sie nicht auf (z. B. Menoch., Vavass.); diese letztere Auffassung wäre nöthig wegen der nachfolgenden allgemeinen Verneinung, und es wäre mithin jene Auferstehung geläugnet. Allein abgesehen davon, daß den Job schon das Nachdenken über sein Leiden vielmehr zur Behauptung als zur Läugnung derselben hätte führen müssen, zeigt auch der Zusammenhang ganz deutlich, daß von einer Rückkehr aus dem Grabe in's jetzige Leben die Rede ist, um für früheres Unglück noch einen Ersatz zu erhalten. Von dieser Rückkehr also nur behauptet er, daß sie nie Statt finden werde, nicht aber von der Auferstehung der Todten zum letzten Gerichte. Der Uebergang vom Sing. in den Plur. erklärt sich daraus, daß Job hier nicht bloß sein eigenes, sondern das menschliche Schicksal überhaupt im Auge hat.

13. An die bisherige Klage schließt sich der Wunsch an, daß einige Zeit nach dem Tode eine Rückkehr in dieses Leben Statt finden und der Scheol nur eine Art Verwahrungsort sein möchte gegen den Zorn Gottes, d. h. gegen irdische Leiden als Folgen desselben. עֲזִיבֶנְךָ steht wie 6, 8., und עֲזִיבֶנְךָ , vom göttlichen Zorn gebraucht, bezeichnet wie 9, 13. das Ablassen und Aufhören desselben. כִּי (etwas Bestimmtes, Zugemessenes) ist hier von der Zeit gemeint; der Sinn ist also: möchtest du mir einen bestimmten Zeitraum festsetzen, zum Aufenthalt nämlich in der Unterwelt, und dann nach Ablauf desselben meiner gedenken (im guten Sinne), d. h. mich wieder herauf und in's Leben zurückkommen lassen.

14. Wenn der vorige Wunsch gewährt würde, dann wollte Job alles Herbe seines jetzigen Schicksals gern ertragen in der Hoffnung einer bessern Zukunft. Die Frage des ersten Versgliedes vertritt zugleich die Stelle einer Bedingung, zu welcher dann das Folgende den Nachsatz bildet. Er will sagen: kann der Gestorbene wieder in's Leben zurückkehren? wenn das ist,

15. Doch rufe du und ich will Antwort geben,
Dem Werke deiner Händ' erzeige Schonung.
16. Denn meine Schritte zählst du jetzt,
Und achtest du nicht scharf auf meine Sünde?

dann will ich harren, d. h. geduldig aushalten in meinem Leiden und Elend; אָרְבָּן (Kriegsdienst) ist bildliche Bezeichnung desselben und ähnlich wie 7, 1. gebraucht. הִלְכִיתִּי (Wechsel, immutatio, Vulg.) aber ist nicht etwa geradezu der Tod (Merc., Schmid.) und eben so wenig die selige Auferstehung der Gerechten (Pineda, Corder.); denn daß diese einst Statt finden möge, hätte Job nicht erst ängstlich bitten und dabei eine Fehlbitte zu thun befürchten können (Sanct.); der Wechsel oder die Ablösung ist hier vielmehr kraft des Zusammenhanges das vorerwähnte Verbergen im Scheol und Wiederzurückbringen, also zunächst allerdings ein einstweiliger Tod, aber zugleich und hauptsächlich die baldige Wiederkehr aus demselben in's jetzige irdische Leben.

15. אָרְבָּן verstehen die ältern Ausleger meistens vom Posaunenruf zur Auferstehung am jüngsten Tage (Pineda, Menoch., Tirin.), was aber nur eine Folge der unrichtigen Beziehung des vorigen הִלְכִיתִּי auf die allgemeine Auferstehung der Toten ist; andere verstehen es vom Rufen in's Grab (Sanct.) oder vom Zurückrufen aus der Unterwelt in's jetzige Leben (Hirzel). Da jedoch אָרְבָּן und עָנָה hier einander gerade so gegenüberstehen wie 13, 22., so sind sie wohl auch in gleichem Sinne wie dort als gerichtliche Termini gebraucht, אָרְבָּן für das Vorladen und Vorbringen der Anklage, und עָנָה für die Vertheidigung gegen dieselbe; Job wiederholt dann, da er die Gewährung des vorigen Wunsches nicht hoffen kann, seinen frühern Wunsch, daß sich Gott mit ihm in eine gerichtliche Verhandlung einlassen möchte. — הִלְכִיתִּי wird theils im schlimmen Sinne wie Ps. 17, 12. (aufpassen, auslauern), theils wie gewöhnlich im guten Sinne (nach Einem verlangen, ihn schonen) genommen. Letzteres hat die alten Uebersetzungen für sich und ist passender. „Das Werk deiner Händ“ ist dann Job selbst und er bezeichnet sich so, um die Bitte um Schonung, ähnlich wie 10, 3., damit zu motiviren, daß Gott doch sein eigenes Geschöpf nicht schonungslos verderben möge. Die Schonung aber bestünde eben darin, daß Gott mit Job eine gerichtliche Verhandlung vornähme, weil dem Job sein gutes Gewissen sagt, daß er dadurch nur gewinnen könnte.

16. בִּי führt den Grund der vorigen Bitte ein. Job fühlt sich zu derselben gedrungen, weil Gott, wie er meint, viel zu hart und zu streng gegen ihn verfährt. „Die Schritte zählen“ ist bildliche Bezeichnung sehr genauer und sorgfältiger Beobachtung, diese aber im schlimmen Sinne gemeint, um keine Sünde Job's unbeachtet und ungestraft zu lassen. Das אַל ist entweder fragend = אַל־אֵינִי und עָנָה im schlimmen Sinne gebraucht: achtest du nicht stets auf meine Sünde, um sie zu bestrafen; oder אַל ist einfache Negation und עָנָה entweder ebenfalls im schlimmen oder aber im guten Sinne gebraucht. Im ersten Falle heißt es: achte nicht auf meine Sünde s. v. a. be-

17. Versiegelt ist im Beutel mein Bergehen,
Und du fügst noch hinzu zu meiner Schuld.
18. Jedoch ein Berg, der fällt, verschwindet,
Ein Fels auch altert weg von seiner Stelle.
19. Das Wasser höhlet Steine aus,
Und seine Fluthen schwemmen Erde fort,
So auch vernichtest du des Menschen Hoffnung.

strafe sie nicht (parce peccatis meis, Vulg.); im zweiten: du achtest nicht auf meine Sünde s. v. a. du verhängst die strengste Strafe über mich; ohne darauf zu sehen, ob meine Sünde sie auch verdiene (Ewald). Letzteres ist wegen des ersten Halbverses nicht recht zulässig, der gerade die größte Aufmerksamkeit Gottes auf Job's Sünden behauptet, und im ersten Falle müßte \rightarrow statt \leftarrow stehen. Der zweite Halbvers wird also am besten fragend gefaßt und ist dann das passendste Parallelglied zum ersten.

17. Dieß ist noch Steigerung des Vorigen. Die von Job begangenen Sünden behält Gott unablässig im Auge und verhängt für sie die strengste Strafe. „Versiegelt ist im Beutel mein Bergehen“ ist s. v. a. es wird von dir auf's sorgfältigste aufbewahrt, wie man Gold und Kostbarkeiten aufbewahrt, so daß es deiner Aufmerksamkeit nie entgeht. לִּפְתָּח steht wie 13, 4. Die Worte aber: „du heftest an, fügst hinzu zu meiner Schuld“ bedeuten nicht etwa: „du dichest mir Sünden an, die ich gar nicht habe“ (Hirzel), sondern nur: du beurtheilst die vorhandenen so streng als möglich, so daß sie größer erscheinen als sie wirklich sind. Die Bedeutung „Schuldig“ als richterliche Sentenz, so daß der erste Halbvers sagen wollte: „das Schuldig ist unwiderruflich über mich ausgesprochen“ (Hirzel), hat עָשָׂה sonst nie.

18. 19. Jetzt wird der B. 13 und 15 ausgesprochene Wunsch als vergeblich bezeichnet. Er sagt, sich selbst gleichsam zurechtweisend: doch alles dieß Neben ist vergeblich, eine Hoffnung des Bessern zeigt sich nirgends. בְּיָמָיו wie 1, 11. Ein fallender Berg ist ein solcher, von dem sich allmählig Stücke ablösen, bis er nach und nach verschwindet. Das Letztere ist hier durch $\text{לִּבְיָ$ ausgedrückt, was eigentlich das Abwelken der Pflanzen bezeichnet, mit deren allmähligem Zerfallen also hier das Zerfallen und Verschwinden jenes Berges verglichen wird. Der Fels altert weg von seiner Stelle, d. h. auf die besagte Weise verschwindet auch er im Laufe der Zeit von derselben. $\text{קָרַע$ (zerreiben, zermalmen) bezeichnet hier das Aushöhlen der Steine durch herabträufelndes Wasser. סְפִיחֵיהֶם von סָפַח (Ausgeschüttetes, Ausgegoffenes) sind hier die Fluthen des Wassers; das Suff. geht auf מִיָּם : sie schwemmen weg den Erdboden. $\text{וְהָיָה$ steht transitiv und Subject dabei ist eben סְפִיחֵיהֶם , was nach arabischer Weise als Collect. mit dem Femin. Sing. construirt ist. $\text{וְ$ bei $\text{וְהָיָה$ vertritt dann die Stelle der Vergleichungspartikel. Er sagt also: so wie mit den aufgezählten Fällen verhält es sich mit der vereitelten Hoffnung des Menschen, wobei er hauptsächlich die Hoffnung, aus dem Grabe zurück zu kehren,

20. Du überwältigst ihn auf immer und er geht,
Sein Antlitz ändernd treibst du ihn davon.
21. Sind seine Söhne angesehen, er weiß es nicht,
Sind sie verachtet, er bemerkt es nicht.

im Auge hat. Wie solche Berge und Felsen nicht mehr an ihre alte Stelle kommen, der ausgehöhlte Stein seine frühere Gestalt nicht mehr erhält und der weggeschwemmte Boden nicht mehr zurückkehrt, so ist auch die Hoffnung auf jene Rückkehr aus dem Grabe eine nichtige.

20. Dieser Vers steigert noch die Vorstellung von der Unwiederbringlichkeit der Gestorbenen. Du selbst, der Allmächtige, überwältigst ihn auf ewig. *הקמ* (überwältigen, mit Gewalt unterdrücken) ist hier vermöge des Zusammenhanges vom Tod zu verstehen und *הצדק* eng damit zu verbinden. Die Ueberwältigung dauert immer fort, der Ueberwältigte kann sich nie wieder erheben. Er geht hin, d. h. er stirbt; *היה* ist hier ein Hingehen ohne Rückkehr und nur kürzerer Ausdruck für *היה וישב* 10, 21. „Ändernd sein Antlitz“ kann hier, wo vom Tode die Rede ist, nur von der Entstellung des Leibes durch den Tod und etwa vorherige Krankheiten gemeint sein, und das Wegschicken oder Wegtreiben ist eben das Treiben in den Tod, das Sterbenlassen.

21. Zu dem traurigen Umstande, daß keine Rückkehr aus dem Grabe Statt findet, kommt noch der andere, daß der Gestorbene für seine Hinterlassenen nicht mehr sorgen kann, ja nicht einmal eine Kunde von ihrem Schicksale hat. *בביר* (schwer sein) ist hier: angesehen, geehrt sein, und das Gegenteil bedeutet *בצר* klein, verachtet sein; ob das eine oder andere das Loos seiner Söhne sei, weiß er nicht einmal. Daß Job von hinterlassenen Söhnen redet, nachdem alle seine Kinder umgekommen, erklärt sich daraus, daß er von seiner eigenen Person absieht und das Schicksal des Menschen und seinen Zustand nach dem Tode überhaupt in's Auge faßt, oder es könnten unter *בביר* auch Enkel gemeint sein, dergleichen Job wohl schon gehabt haben muß, da seine Söhne bereits ihre eigenen Häuser hatten und nach Gutdünken ihre Familienfeste feierten (1, 4.). Etwas auffallend ist aber hier das gänzliche Räugnen alles Wissens der Gestorbenen um die Lage und Schicksale der Hinterbliebenen, da doch aus 1 Sam. 28, Eccl. 46, 23. und Luk. 16, 28. das Gegenteil hervorgeht. Die beste Lösung des scheinbaren Widerspruchs giebt unfreilich Corderius, unter Verweisung auf Thomas, oder vielmehr ihn excerpirend, mit den Worten: Porro illud: „non intelliget“, de naturali cognitione accipiendum. Nam juxta S. Thomam, part. I. quaest. 89, Art. 8, animæ separatæ secundum naturalem cognitionem nesciunt, quæ in hac vita geruntur; possunt tamen curam gerere viventium licet eorum statum ignorent, possunt quoque quæ hic aguntur nosse per animas eo migrantes, per angelos, per daemones et per Dei ipsius revelationem. Quocirca mens Jobi de propriis animæ viribus accipienda, per quas vita functus minime intelligit neque curat, eo

22. Sein Fleisch betrübt sich über ihn allein,
Und über ihn nur trauert seine Seele.

Zweite Unterredung.

Kapp. XV—XXI.

Rede des Eliphas.

Kap. XV.

Die bisherige erste Unterredung zwischen Job und seinen Freunden hat nicht zum Ziele geführt; keine der streitenden Parteien hat die andere überzeugt, sondern nur durch scheinbare oder wirkliche Verbheiten in leidenschaftliche Aufregung gebracht. Nun macht Eliphas einen neuen Versuch, Job's letzte Rede zu widerlegen, was dann eine zweite Unterredung zwischen ihm und seinen Freunden nach sich zieht. In dieser zweiten Rede spricht sich aber Eliphas weit härter gegen Job aus, als in der ersten. Gleich im Beginne nennt er seine Rede eine gehaltlose Geschwägigkeit, womit er anerkannte Religionswahrheiten untergrabe, nur um die Versicherung vor seiner Unschuld festhalten und Andern aufdringen zu können.

scilicet modo, quo res distincte cognitæ in hac vita curari solent, ut satius discrimen exposcit. Quod vero beatorum animæ in coelis existentes ea quæ hic geruntur, agnoscant, id gratiæ divinæ adscribendum est. Im Wesentlichen dasselbe sagt auch Estius über unsere Stelle, nur daß er auf Augustinus und Gregorius sich beruft, auf deren Aussprüche auch Thomas seine Entscheidung größtentheils stützt.

22. Das כָּל־בָּרִיָּה ist einschränkend und bildet hier eine Art Gegensatz zum Vorigen; es ist nicht mit כָּל־בָּרִיָּה , sondern mit כָּל־בָּרִיָּה im Gegensatz zu כָּל־בָּרִיָּה zu verbinden. Seine Sorge kann sich nicht mehr auf seine Angehörigen, sondern bloß noch auf sich selbst erstrecken; sein Schicksal ist aber die kläglichste Auflösung, über die sich Alles an ihm nur betrüben kann: sein Leib, daß er in Verwesung übergehen muß, seine Seele, daß sie, von ihm getrennt, in die Unterwelt gehen muß. So ist dieser Vers die höchste Steigerung des vom 18ten Vers an ausgeführten Gedankens. Der Gestorbene kann nichts mehr als sein eigenes Schicksal beklagen, und selbst dieses thun nur noch die Theile, aus denen er vormalig bestand.

Darauf wirft er ihm die größte Selbstüberschätzung vor, wonach er alle Einsicht Anderer für geringfügig, die eigene aber für so bedeutend halte, daß er selbst Gottes geheime Rathschlüsse durch sie ergründen zu können wähne. Sodann wiederholt er die Behauptung, daß alle Menschen unrein seien, und Job darum seine Leiden nur als Strafe seiner Sünden anzusehen habe, wie dieß auch mit der Ansicht und Behauptung der Weisesten aller Zeiten übereinstimme. Endlich beschreibt er noch das schreckliche Verderben, welches den Freveler unfehlbar treffe, der sich durch gute Ermahnungen nicht vom Bösen abbringen lasse, und überläßt die Anwendung davon dem Job selbst.

- XV. 1. Und es erwiederte Eliphas, der Themanite, und sprach:
 2. Kann auch ein Weiser wind'ge Einsicht reden,
 Und seinen Bauch mit Ostwind füllen,
 3. Um zu beweisen mit unnützen Worten,
 Mit Reden, die zu keinem Ziele führen?

2. Weil jeder der Freunde im Namen auch der andern redet, fühlt sich Eliphas durch alles, was Job nicht bloß auf seine, sondern auch auf Bildad's und Zophar's Rede erwiedert hat, getroffen. Er giebt daher zuerst den Vorwurf der Unwissenheit und Thorheit, den Job im Anfang seiner vorigen Erwiderung auf Zophar's Rede ausgesprochen, in erhöhtem Grade zurück. Einsicht des Windes oder windige Einsicht ist eine bloß vorgebliche, gehaltlose und nichtige, und die Frage, ob ein Weiser mit solcher antworte, will sagen: da Job das wirklich gethan, habe er eben damit sich faktisch in die Klasse der Nicht-Weisen oder Thoren gestellt. Dasselbe besagt noch verstärkend die Frage des zweiten Halbverses, denn der Ostwind (מִקְדָּוֹן) ist in Palästina der ungestümste und schädlichste Wind. Es wird daher durch מִקְדָּוֹן mit dem Begriff des Nichtigen auch noch der des Ungestümen verbunden, und um letzteren noch stärker hervorzuheben, wird nicht, wie 8, 10., wo von Weisen die Rede ist, das Herz, sondern der Bauch, der Sitz der Leidenschaft, als Ausgangspunkt jener Rede bezeichnet. Ungestüme Leidenschaftlichkeit wäre also ein zweiter Beweis von Job's Thorheit.

3. Dieß ist noch Weiterführung und nähere Bestimmung des Vorigen. Das Beweisen mit unnützen und zu keinem Ziele führenden Worten, dergleichen Job vorgebracht, kann nicht als Sache eines Weisen gelten wollen. Als eitle, leere Worte zunächst erscheinen nämlich dem Eliphas Job's Behauptung seiner Unschuld, und was er zum Beweise derselben vorbringt. Vor הִיִּי אֲנִי צַדִּיק ist zu ergänzen: so daß er beweisen will u. Bei וְיִשְׁבַּח אֱלֹהֵי אֲבוֹתָיו ist אֱלֹהֵי Subject, und nach וְיִשְׁבַּח ist אֱלֹהֵי zu ergänzen. Der Vers will nicht etwa das Beweisen mit bloßen Worten überhaupt als zwecklos und zu keinem Ziele führend (Ew., Arnh.) bezeichnen, sondern nur ein Beweisen, wie es Job befolgt, wo-

4. Du wahrlich untergräbst die Gottesfurcht,
Und machst der Frömmigkeit vor Gott ein Ende.
5. Denn deine Schuld beweist dein eig'ner Mund,
Obwohl du wählst die Sprache der Verschmitzten.
6. Dein eig'ner Mund verdammt dich, und nicht ich,
Und deine Lippen zeugen wider dich.
7. Bist du denn als der erste Mensch geboren,
Und warst du vor den Hügeln schon geschaffen?

durch nach der Meinung der Freunde eben nichts bewiesen wird. Ersteres wäre schon mit der Tendenz dieser Rede unverträglich, sofern sie ja doch auch mit Worten beweisen will.

4. Jene Behauptung Job's ist aber nicht bloß nutzlos und nicht beweisend, was sie beweisen sollte, sondern ganz gottlos und verdammlich; sie vernichtet die Gottesfurcht und allen frommen religiösen Sinn. הַיִּרְאָה ist hier wie 4, 6. s. v. a. הַיִּרְאָה יְהוָה , und das Nachdenken vor Gott ist frommes Nachdenken, Frömmigkeit. פָּרַר von פָּרַר ist wie 5, 12.: auflösen, vernichten.

5. Daß Job auf die besagte Weise alle Gottesfurcht und Frömmigkeit untergräbt, ist der klarste Beweis von seiner Strafwürdigkeit und Verwerflichkeit, denn nur verworfene Menschen können solche Reden führen. Es lehrt als sein eigener Mund seine Schuld, obwohl er dieß durch eine listige Wendung seiner Rede zu verbergen sucht. $\text{לִמְנוּחַ$ ist eigentlich „angewöhnen“, dann tropisch „lernen“ und im Pliel „lehren.“ Als Sprache der Verschmitzten erscheinen aber dem Eliphas Job's Reden, sofern er den Freunden böse Absichten beilegt und sie als verläumberische Ankläger bezeichnet, um dadurch seine vorgebliche Schuldlosigkeit behaupten zu können.

6. Weitere Ausführung des Vorigen. Mit besonderer Rücksicht auf Job's Aufforderung, ihm ein Verbrechen nachzuweisen (13, 19.), sagt er: Job selbst habe diese Nachweisung am besten geführt. „Dein eigener Mund verurtheilt dich“, ist ähnlich wie: *de ore tuo judico te, serve nequam* (Luc. 19, 22.), oder: *ex verbis tuis justificaberis et ex verbis tuis condemnaberis* (Matth. 12, 37.), und wahrscheinlich sprüchwörtlich, wie Maldonat zu letzterer Stelle bemerkt und dieser zu Grunde liegend. הִשָּׁבַע mit ב heißt: Zeugniß ablegen für oder gegen Einen; hier letzteres, und ist also dem הִשָּׁבַע לְיָדַי synonym. Er will also sagen: du hast keine Ursache, dich über mich zu beschweren, denn was ich behauptet, hast du ja selbst satksam bewiesen.

7. Mit Rücksicht auf die scheinbare Anmaßung, womit sich Job den Freunden in Bezug auf Einsicht ausdrücklich gleichgestellt, und andeutungsweise sogar weit vorgezogen hatte, fragt nun Eliphas ironisch, woher er denn solche Einsicht habe, ob er etwa älter sei als alle übrige Menschen. Die Frage bezieht sich aber nicht etwa auf bestimmte, dem ersten Menschen zu Theil gewordene göttliche Offenbarungen, sondern Eliphas mißt, wie Bildad 8, 8, 9., die Weisheit nach dem Alter und will mit ironischer Uebertreibung sagen:

8. Hast du im Rathe Gottes etwa zugehört,
Und dadurch hohe Weisheit dir erworben?
9. Was weißt du, das nicht wir auch wüßten,
Und was verstehst du, das uns unbekannt?
10. Es ist auch unter uns ein Alter und ein Greis,
An Tagen vorgerückter als dein Vater.

bist du etwa so alt als das Menschengeschlecht und kannst dich deshalb einer so viel höheren Weisheit rühmen, als alle deine Zeitgenossen. רָאִיתָ אֱלֹהִים ist die ursprüngliche (im Samaritanischen beibehaltene) Form für רָאִיתָ אֱלֹהִים (Jos. 21, 10.). Der zweite Halbvers ist dann nur eine streng genommen zwar sinnlose, aber ironisch genommen sehr derbe Steigerung des ersten; er sagt: bist du etwa noch älter als selbst die Erde. Denn: „vor den Hügeln“ ist s. v. a. vor der Schöpfung der Erde (vgl. Sprw. 8, 25.). Da dieser Ausdruck in den Sprüchwörtern vom Ursprung der Weisheit gebraucht wird (8, 25.); so hat unsere Stelle, wenn sie, wie wahrscheinlich, auf jene oder die in ihr ausgesprochene Vorstellung anspielt, zugleich den Sinn: bist du etwa so alt als die Weisheit selbst?

8. Das Borige noch steigernd und wahrscheinlich wieder auf die Befestigung der Weisheit selbst anspielend, daß sie schon bei der Welterschöpfung bei Gott gewesen sei (Sprw. 8, 27. 30.), fragt er jetzt, ob etwa auch Job einst ebenso in vertrautem Verhältnisse zu Gott gestanden und in seinem geheimen Rathe zugegen gewesen sei, in Folge dessen ihm mehr Weisheit zugeflossen als jedem andern Sterblichen. סִבְרָה (abgekürzt für סִבְרָה von סִבַּר) ist eigentlich „Versammlung“, dann Rath, geheime vertraute Berathung. Das Zuhören im göttlichen Rathe wäre eben ein Bekannt- und Vertrautwerden mit seinen geheimen Rathschlüssen gewesen. הִתְקַבְּרָה fassen Viele intransitiv und הִתְקַבְּרָה als Subject: hat sich auf dich zurückgezogen, auf dich eingeschränkt die Weisheit (cf. Schult.); besser nimmt man es aber transitiv, wo es auch sonst immer vorkommt, und הִתְקַבְּרָה als Object: hast du an dich gezogen, dir angeeignet in jenem geheimen göttlichen Rathe die Weisheit? Die Vulgata (et inferior te erit ejus sapientia?) nimmt גָּרַע in der Bedeutung: klein, gering sein; also: ist gering bei dir, d. h. in deinen Augen, die Weisheit (Gottes) = ist deine eigene Weisheit größer? Dieses paßt aber weniger gut in den Zusammenhang und hat den biblischen Sprachgebrauch in Bezug auf גָּרַע gegen sich, abgesehen von der etwas gezwungenen Deutung von אֲלֵיךָ .

9. Aus der ironischen Redeweise geht nun Eliphas in die ernsthafte über. Der Gegenstand der vorigen Frage war etwas Unmögliches und er sagt jetzt: so wenig jenes Statt finden könne, so wenig habe Job Ursache, sich für weiser zu halten als die Freunde. עִמָּנוּ steht im nämlichen Sinne wie אִתָּנוּ 12, 3., also: Es ist nicht mit uns, s. v. a. es ist uns unbekannt.

10. Ein neuer Grund, warum Job sich nicht für weiser halten sollte als die Freunde, liegt darin, daß er weit jünger ist als wenigstens Einer der-

11. Sind zu gering dir Gottes Tröstungen,
Das Wort, das so gelind an dich erging?
12. Was reizt dich hin dein Herz,
Und warum rollen deine Augen?

selben. Unter diesem weit ältern meint Eliphas sicher sich selbst, und das שֶׁ-יָשֵׁן nach בְּ ist nicht so zu verstehen, als ob von mehr als einem Greise die Rede sei, sondern שֶׁ-יָשֵׁן , welches sehr hohes Greisenalter bezeichnet, ist nur Steigerung des שֶׁן (Part. von שָׁן , graue Haare bekommen). Eliphas meint also: Job sollte ihm ungleich mehr Weisheit zutrauen, als sich selbst, weil er sogar älter sei als Job's Vater. Die Vulgata übersetzt בְּ , שֶׁ-יָשֵׁן und כִּי-בָרַךְ ungenau im Plural, wodurch manche Ausleger sogar auf das Gegentheil von dem, was der Text sagt, gekommen sind, daß nämlich Job älter sei als die drei Freunde, und diese nur in ihren Familien oder unter ihren Vorfahren auch eben so alte und noch ältere Personen haben (cf. Corder.). Daß diese Deutung nicht zum Zusammenhang paßt, ist augenfällig.

11. An das Vorige schließt sich wie von selbst ein Tadel gegen Job an, daß er die Ermahnungen und Tröstungen der Freunde so verächtlich abweise. בְּ nehmen Einige in der Bedeutung von בְּכֵן : „diese Tröstungen“, nämlich die von Job's Freunden ausgesprochenen (cf. Poli synops.); angemessener jedoch für den hochfahrenden Ton des Eliphas ist es, wenn er seine frühern Aeußerungen als Tröstungen Gottes, gleichsam im Namen Gottes gesprochen, dem Job darbietet und dabei besonders auf das Rücksicht nimmt, was er Kap. 4 als Ausspruch einer außerordentlichen Erscheinung mitgetheilt hat und jetzt B. 14—16 im Wesentlichen wiederholt. בְּ ist nicht etwa von בָּרַךְ (verhüllen) abzuleiten, sondern von בָּרַךְ (hemmen, langsam machen), so daß בְּ eigentlich „Langsamkeit“ ist, und בְּ (in Langsamkeit) „langsam, milde, sanft“ bedeutet (vgl. Meier, Wurzelw.). Das Wort: „in Sanftheit“ aber ist die frühere Rede des Eliphas, die allerdings in Vergleich mit der jetzigen einen sanftern, schonenden Charakter hat.

12. In der Form der Frage drückt nun Eliphas seine Verwunderung aus über das wegwerfende Benehmen Job's gegen ihn und seine Genossen und das Verachten der Tröstungen Gottes, und macht ihm zugleich großen Eigensinn und Hochmuth zum Vorwurf. מָה ist hier bloßes Fragewort: was = warum. „Was reizt dich hin dein Herz“ bezieht sich auf den Eigensinn und Eigendünkel, in welchem sich Job nach Eliphas' Meinung nur von sich selbst und von seiner Leidenschaftlichkeit beherrschen läßt. בְּ ist ein *ἀπ. λεγ.*, das verschiedenartig übersetzt wird: zornig blicken (Schult.), hoch sein (Mich.), winken (Ges.), blinzeln (Röster, Stidel), funkeln (Justi), rollen (Umbr., Ev., Pirzel), sich verschließen (Meier, Wurzelw.). Letztere Bedeutung scheint nicht recht in den Context zu passen; die übrigen laufen im Wesentlichen ziemlich auf Eines hinaus. Der Syrer und Chaldäer geben das Wort mit ܠܘܝܢܐ , ܠܘܝܢܐ , was nicht so fast eine Uebersetzung als vielmehr nur das näm-

20. All' seine Tage ist voll Angst der Frevler,
Und all' die Jahre, die dem Wüthrich zugemessen.
21. Des Schreckens Stimme dringt in seine Ohren,
Im Frieden selbst erreicht ihn der Verwüster.
22. Nicht glaubt er je dem Dunkel zu entkommen,
Und auserselbst ist er für das Schwert.

20. Endlich liefert Eliphas den B. 17—19 angekündigten Erfahrungsbeweis wirklich, indem er dem Job ausführlich vorhält (B. 20—35), was er in der fraglichen Beziehung selbst beobachtet und als Lehre der alten Weisen vernommen und sich gemerkt habe. Das לֹא-יִצִי drückt gleich im Voraus den hoffnungslosen Zustand des Frevlers aus, so lang er sich nicht bessert. Seine erste Plage ist beständige Angst; denn alle Tage, die er als Frevler durchlebt, ist er voll Angst. „Die Bosheit ist voll Furcht und verurtheilt sich so durch ihr eigenes Zeugniß, und das schlechte Gewissen hat allzeit Angst vor argen Dingen“ (Weish. 17, 10.). הִלֵּךְ im Hitp. (sich drehen, winden) ist hier von der Furcht und Angst gemeint, welche Folge des bösen Gewissens ist, und es ist auch zum zweiten Halbvers herüber zu denken. Hieronymus scheint es mit לִלְחֹם verwechselt zu haben, denn er übersetzt: superbit, was jedoch, wie Sanctius richtig bemerkt, nur dann in den Zusammenhang paßt, wenn man dabei vorzugsweise an die Furcht und Angst vor Wiedervergeltung denkt, welche den übermüthigen Tyrannen überall verfolgt. מִסְפָּר hat den Nebenbegriff des Wenigen, und צַפָּר mit ל heißt: Einem etwas aufbewahren; die Jahre, die ihm aufbewahrt werden (vor בְּצַפְּנֵי ist אֲשֶׁר ausgelassen), sind die für ihn bestimmten, die er zu durchleben hat. Der Begriff des Ungewissen liegt zwar allerdings auch in צַפָּר , sofern es „verbergen“ bedeutet und ist hier mit gemeint, jedoch nicht als Hauptsache oder gar als das allein Hervorzuhobende (Vulg., Rosenm., Ambr.), sondern nur als Nebensache, denn die Zahl der Lebensjahre ist nicht bloß dem Frevler, sondern auch dem Frommen unbekannt und ungewiß. Unter עֲרִיץ ist dieselbe Person wie unter רָשָׁע gemeint; nur ist jenes mehrsagend und bezeichnet diesen zugleich als einen Uebermüthigen und Gewaltthätigen. Der zweite Halbvers enthält also eine Steigerung des ersten.

21. Die vorgenannte Furcht und Angst ist nicht eine leere und grundlose, sondern das Gefürchtete trifft seiner Zeit ein. Unter „Stimme der Schrecken“ ist hier schwerlich „Kriegsgeschrei“ gemeint (Hirzel), sondern ohne Zweifel mit Anspielung auf die frühern Unfälle Job's, den Eliphas bereits für einen רָשָׁע hält, „Unglücksbotschaften“; der Plur. בְּהִרְיָם drückt dann aus, daß eine über die andere komme, wie es eben bei Job der Fall war. Und selbst בְּשָׁלוֹם (im Frieden), d. h. wenn er sich je einmal sicher und ruhig glaubt, kommt plötzlich an ihn der Verwüster, d. h. das schwerste, Verwüstung bringende Unglück. Dieses ist hier durch שׂוֹדֵד personificirt und der zweite Halbvers wie der erste Anspielung auf Job's plötzliches Unglück.

22. Und wenn dann ein solches Unglück ihn getroffen hat, so hat er keine

23. Er irrt umher nach Brod; wo ist's?
Er weiß, daß fest in seiner Hand der finst're Tag.
24. Es schrecken ihn Bedrängniß und Bestürzung,
Ergreifen ihn, gleich einem König, kampfbereit.
25. Weil gegen Gott er seine Hand erhob,
Und gegen den Allmächt'gen sich empörte,

Hoffnung zur Rettung aus demselben, sondern nur die traurige Gewißheit, daß er untergehen werde. Auch damit ist wieder auf Job angespielt, der bereits wiederholt seine Lage als eine hoffnungslose bezeichnet hat. Vor וַיִּשָׁאֵל ist וְיִשְׁאֵל zu ergänzen. וְיִשְׁאֵל ist Bild des Unglücks. וְיִשְׁאֵל ist wie 41, 23. וְיִשְׁאֵל für וְיִשְׁאֵל Partic. Paul für וְיִשְׁאֵל von וְיִשְׁאֵל (beobachten, erspähen); er ist einerspäter nach dem Schwerte hin, d. h. der Punkt, von dem aus er erspäht wird und wohin er endlich kommt, ist das Schwert, d. h. der gewaltsame Tod.

23. Als ein Hauptmoment des über den Frevler kommenden Unglücks wird noch speciell die bitterste, hülfloseste Armuth und Verlassenheit, die mit dem Hungertod endet, hervorgehoben. וְיִשְׁאֵל bezeichnet hier das unstete Herumziehen, um bei fremder Milthätigkeit Nahrung zu suchen; zu Solchem wird er genöthigt und dazu noch ist sein Suchen vergeblich, denn die abgeriffene Frage וְיִשְׁאֵל hat einen negativen Sinn: wo ist es, s. v. a. nirgends ist es. Er sieht also den Hungertod vor sich, und dieser ist dann unter וְיִשְׁאֵל gemeint; er ist befestigt in seiner Hand, d. h. er kann seiner nicht mehr los werden, ihm nicht mehr entgehen, er mag versuchen, was er will.

24. Fortsetzung und Steigerung des Vorigen. Das Unglück kommt plötzlich und auf unwiderstehliche Weise über ihn; das Plötzliche ist ausgedrückt durch das erste Verbum וַיִּשְׁאֵל , das Unwiderstehliche durch die Vergleichung im zweiten Halbvers, wo schon das Verbum וְיִשְׁאֵל diesen Nebenbegriff involvirt. וְיִשְׁאֵל ist ein *ἀπ. λεγ.*, und etymologisch unsicher; die alten Uebersetzungen nehmen es in der Bedeutung: Krieg oder Kriegsheer (Syr.: ܠܘܚܘܬܐ , Chald.: ܠܘܚܘܬܐ legiones, Vulg.: bellum), und diese geben ihm auch die meisten Neuern, wiewohl sie dieselbe auf verschiedene Weise gewinnen; daß sie sehr passend ist, springt in die Augen. „Ein König, bereit und gerüstet zum Krieg“ ist nämlich dann ein solcher, der nicht bloß keinen Angriff fürchtet, sondern mit größter Zuversicht solchen selbst unternimmt; ein Unglück, das einem solchen gleicht, ist daher ein gewaltiges, unwiderstehliches. Im ähnlichen Sinne heißt es Sprw. 6, 11.: die Armuth komme über den Trägen wie ein Schildträger, d. h. wie ein bewaffneter Krieger. Schon diese Parallelstelle spricht dafür, das וְיִשְׁאֵל , wie wir gethan, als Nominativ zu fassen. Faßt man es als Accusativ (sicut regem. Vulg.), so ist das וְיִשְׁאֵל bestrebend und nicht recht passend, und jedenfalls die Stelle weit weniger sagend.

25. Jetzt werden die Gründe genannt, warum den Frevler solches Unheil treffe. Der erste Grund ist: frecher Uebermuth gegen Gott. Diesen stellt Elphas ohne Zweifel deswegen so nachdrücklich voran, weil er ihm als der

26. Mit stolzem Halse gegen ihn losrannte,
 Und mit der dichten Wölbung seiner Schilde;
 27. Weil er sein Angesicht mit Fett bedeckte,
 Und an den Lenden Schmeer ansetzte,

Grundfehler Job's und überhaupt als die verwerflichste Sünde erscheint. *Cum omnia vitia fugiant a Deo, sola superbia se Deo ipsi opponit* (Boët. bei Thom.). Die Anwendung des Gesagten auf Job überläßt er aber ihm selbst. „Die Hand gegen Einen ausstrecken“ drückt theils das Bewußtsein der überlegenen Macht über ihn aus, theils die Absicht, ihn zu unterdrücken oder zu züchtigen; von Seite des Menschen gegen Gott ist es also Beweis des frechsten, sinnlosesten Uebermuthes. Der zweite Halbvers hat denselben Sinn wie der erste, denn *יָתִיר* heißt: sich stark, übermüthig, trotzig zeigen gegen Jemand. *יָתִיר* (der Ulmächtige) ist von Gott gebraucht, um das Sinnlose des Bestrebens noch mehr hervorzuheben, wo ein Geschöpf dem überlegen sein will, der doch der Ulmächtige ist. Ob dadurch Job's Betragen zugleich mit dem der Riesen vor der Sündfluth (Stunica) oder der Erbauer des babylonischen Thurmes (Corder.) verglichen werden wolle, ist für den Sinn der Stelle nicht von wesentlicher Wichtigkeit und kann dahingestellt bleiben.

26. Weitere Beschreibung des vorerwähnten Uebermuthes. *יָתִיר* ist hier das feindliche Losrennen gegen Einen wie 16, 14., und: mit dem Halse, d. h. mit vorgestrecktem Halse, ist Zeichen des Hochmuthes und des Bewußtseins der Ueberlegenheit (Ps. 75, 6.). „Mit dem Rücken des Schildes Einem entgegengehen“ ist im arabischen sprüchwörtlich und heißt: sich als den hartnäckigsten und unverföhnlichsten Feind gegen Einen beweisen (cf. Schult.). Verstärkt wird dieß hier noch durch *יָתִיר* (Dichtheit); also: mit dem dichten Rücken des Schildes. Der Plur. steht entweder, weil die Sache unter dem Bilde eines kriegerischen Angriffes dargestellt wird, der nicht von einem Einzigen ausgeht, oder weil unter der Waffe an die Sünden des Frevlers gedacht ist, die zahlreich sind und Gott gleichsam zum Widerstand herausfordern.

27. Ein zweiter Grund, dem vorigen coordinirt und ebenso mit *יָתִיר* eingeführt, ist das Wohlleben des Frevlers. „Mit Fett das Angesicht bedecken“ bezeichnet eine übermäßige Fettigkeit als Beweis sorglosen und leichtsinnigen Schwelgens und Wohllebens, dessen Folge wiederum religiöse Leichtfertigkeit und Widerspächlichkeit gegen Gott ist, daher z. B. die schwelgerischen und abtrünnigen Bewohner Samariens mit fetten Röhren von Basan verglichen werden (Amos 4, 1.), und von Israel schon im Pentateuch gesagt wird, es sei dick und fett geworden und habe sofort ausgeschlagen und Gott verlassen und den Fels seines Heiles verachtet (Deut. 32, 15.). Denselben Sinn hat der Ausdruck: „Fett ansetzen an den Lenden.“ *יָתִיר*, ein *ἀπ. λογ.*, ist nach dem Arabischen (*فيم* adipe impletum fuit) Fett überhaupt und hier von Hieronymus ganz richtig mit *arvina* übersetzt; denn *יָתִיר* bezeichnet hier wie Levit. 3, 4. 10. 15. 4, 9. Ps. 38, 8. die Lendenmuskeln in der Nähe der Nieren.

28. Und in zerstörten Städten wohnte,
In Häusern, menschenleer,
Bestimmt zu Trümmerhaufen.
29. Nicht wird er reich, nicht bleibt ihm sein Vermögen,
Nicht breitet sein Besitz sich aus im Lande.

28. Durch וּבְשָׂרְפָה wird dieser Vers an den vorigen als dessen Fortsetzung angeschlossen, und muß daher von dem Benehmen des Frevlers in den Tagen seines Glückes, wodurch er sich Strafe verdiente (Stunica, Vatabl., Clarius, Cajet.), nicht aber von der Strafe selbst (Thom., Sanct., Corder., al.) verstanden werden. Es erscheint mithin jetzt als dritter Grund seines Unglücks seine übermäßige Habsucht und Gewaltthätigkeit. Verhehlte Städte sind nicht mehr sichtbare, also verschwundene, zerstörte Städte, und zwar hier solche, die der Frevler selbst zerstört hat; „sie bewohnen“ ist dann s. v. a. sich über ihren Trümmern niederlassen. Die nicht bewohnten Häuser sind ebenfalls solche, deren Bewohner er gewaltsam ausgeplündert und vertrieben hat. וְיָשְׁבוּ ist nicht „pleonastischer Pronominaldativ gemüthlich-verstärkender Rede“ (Umbr.), sondern bezieht sich auf בְּבָיִתָּם und ist Dativ der Ortsbestimmung zu וְיָשְׁבוּ , wie Ps. 9, 5. (Hirzel). Das letzte Versglied steigert noch die Vorstellung von seiner Härte: Häuser, die nun bestimmt sind zu Schutthaufen, d. h. die unbenützt zusammenstürzen, hat er verödet und ihre Bewohner vertrieben. An den „Wiederaufbau solcher Städte, die um bestimmter Ursachen willen, z. B. Abgötterei, einmal zerstört, nach dem Gesetze nicht wieder hergestellt werden durften, sondern Steinhaufen bleiben sollten in Ewigkeit, nach 5 Mos. 13, 13–19.“ (Hirzel), ist sicher nicht zu denken, weil die Hervorhebung eines so speciell theokratischen Vergehens, welches, abgesehen vom mosaischen Gesetze, nicht als Vergehen erscheint, in den Reden der Freunde und überhaupt in unserm Buche ganz unpassend und eine Art Widerspruch wäre.

29. Jetzt wird noch der Erfolg jener habüchtigen Gewaltthätigkeit angegeben, der zugleich als ein neues Strafmoment für den Frevler erscheint. Dieselbe führt nicht zum gewünschten Ziel. Der Frevler wird nicht reich, so sehr er auch Reichthum sucht, und es wird nicht fest sein Vermögen, so sehr er es auch zu befestigen sucht. וְיָשְׁבוּ ist hier wie Deut. 8, 17. Ps. 62, 11. 73, 12. Vermögen, Reichthum, und וְיָשְׁבוּ wie 11, 17. im emphatischen Sinne gebraucht, festen, beharrlichen Bestand bezeichnend. Also der Besitz, den er etwa erlangt, bleibt ihm nicht, sondern verschwindet wieder, bevor er ihn recht hat. Daß וְיָשְׁבוּ Getreide, und וְיָשְׁבוּ das Aufschießen desselben bezeichne (Stadel), wird durch die dafür angeführten Stellen: Job 5, 5. 20, 15. Ps. 62, 11. Jer. 17, 3. keineswegs bewiesen. — וְיָשְׁבוּ , ein $\alpha\pi. \lambda\epsilon\gamma.$, wird meistens von וְיָשְׁבוּ abgeleitet, und dieses entweder ohne Weiteres in der Bedeutung: vollenden, zu Stande bringen, genommen (Kimchi, Rosenm.), oder mit dem arabischen ل combinirt, theils in der Bedeutung: erwerben, erreichen (Schult., Umbr.), theils in der Bedeutung: geben, darreichen (Stadel).

30. Nicht kann dem Dunkel er entweichen,
 Es sengt die Flamme seine Schosse,
 Er schwindet hin vom Hauche seines Mundes.
31. Nicht trau' er auf das Eitle, der Betrog'ne,
 Denn Eitles wird ihm zur Vergeltung werden.

Ersteres jedoch erscheint als bloße Vermuthung, und die Zusammenstellung mit **U** als unbefugt (Meier, Wurzelw.); aber auch die Correctur des **וּבְ** in **וּבְ** (cf. Schult., Meier) hat keine irgend erhebliche kritische Auctorität für sich. Indessen scheint doch die Bedeutung: Erwerb, Besitz, am besten zu passen, und diese ergibt sich auch am einfachsten aus dem syrischen **U** (ergreifen, erfassen). **וּבְ** ist dann entweder intransitiv: ihr Besitz breitet sich nicht aus, oder vielmehr, wie sonst immer, transitiv und Gott als Subject zu denken: Er breitet nicht aus, läßt nicht groß werden, ihren Besitz. Das Suff. in **וּבְ** bezieht sich auf den Frevler, der dadurch als ein Collectivum behandelt wird.

30. Sein habüchtiges Bemühen führt ihn nicht nur nicht zum Ziele, sondern zum Verderben. Er entgeht nicht dem Dunkel, d. h. der ihm drohenden Strafe, sie wird ihn unausweichlich treffen. Im zweiten Versglieb wird er mit einem Baume verglichen, der durch versengende Winde zerstört wird. **וּבְ** (Flamme) kann hier kaum etwas anderes als den versengenden Ostwind oder Gluthwind bedeuten, denn nur für diesen, nicht aber für Blitze (Schult.) ist das Verb. **וּבְ** passend (Wurzel). „Hauch seines Mundes“ ist dasselbe, was 4, 9. Hauch seines Zornes; weil Er den Gluthwind kommen läßt, wird derselbe als strafender, zerstörender Hauch von ihm ausgehend gedacht; es ist also unter **וּבְ** allerdings auch wieder der versengende Gluthwind gemeint, aber darum enthält der Vers noch keine Tautologie, sondern das letzte Versglieb steigert nur das vorherige.

31. Dies ist Folgerung aus dem Vorigen. Der Frevler täuscht sich somit, wenn er auf seinen Besitz sich verläßt. **וּבְ** (Eitles) bildet hier durch seine Wiederholung ein Wortspiel; das erste Mal bezeichnet es den irdischen Besitz und Wohlstand, sofern er eitel und ohne Bestand ist; das zweite Mal bedeutet es das, was im Falle eines Wechsels an die Stelle jenes Besitzes tritt, nämlich das Mangeln desselben, das wirkliche Nichts. Vor **וּבְ** (Präterit. Niph.) ist **וּבְ** ausgelassen; irre geführt und getäuscht wird der Frevler in sofern, als er wirklich auf seinen Besitz vertraut, welcher auf einmal zu Nichts wird. Seine Eintauschung (**וּבְ**) ist nämlich das, was er statt seines Besitzes bald erhalten wird, und gegen denselben gleichsam eintauschen muß. Hieronymus scheint **וּבְ** mehr abstract und speciell für Einkaufung oder Loskaufung von Gefangenen genommen zu haben; daher die Uebersetzung: non credet —, quod aliquo pretio redimendus sit, die jedoch minder gut zum Vorausgehenden paßt.

32. Vor seinem Tage schon erfüllt sie sich,
Und seine Zweige grünen nimmer.
33. Er wirft noch unreif, wie der Weinstock, seine Trauben ab,
Und läßt dem Delbaum gleich schon seine Blüthe fallen.
34. Denn unfruchtbar ist stets der Frevler Schaar,
Und Feuer frisst die Zelte der Bestechung.
35. Unheil empfangen sie, gebären Nichtiges,
Und Trug bereitet nur ihr Bauch.

32. Jener Eintausch wird nicht nur gewiß, er wird auch unerwartet schnell Statt finden. Sein Tag ist hier sein Todestag, sein Ende; und somit לִּבְיָמָיו die Zeit, wo der Tod noch lange nicht Statt finden sollte, die besten, kräftigsten Lebensjahre. In diesen schon erfüllt sich jener Eintausch, denn Subj. bei אֲחֻזָּה ist הַמִּירָה . Der zweite Halbvers kehrt wieder zur vorigen Vergleichung zurück; der Frevler gleicht dann einem Baume, der nicht mehr zu grünen vermag, also einem verdorrten. הַבַּיִת ist eigentlich Palmzweig, dann Zweig überhaupt, und steht hier collectiv: seine Zweige grünen nicht mehr, d. h. sein früheres Scheinglück ist dann hoffnungslos verschwunden und dessen Rückkehr so wenig möglich, als Blätter und Früchte an einem verdorrten Baume. Indem Hieronymus הַבַּיִת mit: manus ejus übersetzt, löst er den Tropus nur halbwegs auf, indem er statt der Aeste des Baumes, womit der Frevler verglichen wird, dessen Arme setzt.

33. Fortsetzung. Wenn er einiges Glück zu erlangen scheint, so geht es ihm, bevor er es völlig erreicht, noch verloren, gleichwie es bei Weinstöcken und Delbäumen nicht zu reifen Früchten kommt, sondern nur die Erwartung getäuscht wird, wenn sie die Frucht vor der Reife oder gar schon die Blüthe abwerfen. Bei הַמִּירָה ist רָשָׁע (Frevler) Subject und ebenso bei רָשָׁעִים ; weil er mit Weinstöcken und Delbäumen verglichen wird, wird von ihm auch ausgesagt, was von diesen und an diesen geschieht. הַמִּירָה (hart behandeln) bezeichnet hier das Abwerfen der unreifen Traube (בְּפֶרֶךְ), und ist synonym mit רָשָׁעִים . הַבַּיִת ist die Blüthe; wenn schon diese abfällt, ist natürlich keine reife Frucht zu hoffen.

34. 35. Zum Schlusse wird noch die allgemeine Erfahrungsregel ausgesprochen, welcher zufolge das Gesagte nothwendig geschehen müsse. Es ist nämlich nie anders gewesen. Der Ruchlose geht immer zu Grunde und seine Pläne kommen nicht weiter zur Ausführung, als sie ihm selbst zum Verderben gereichen. צַדִּיק bezeichnet hier nicht etwa die Dienerschaft und den Anhang des Ruchlosen (Rosenm.), oder seine Nachkommenschaft und sein Besitztum (Tirin., Corder.), sondern dem gewöhnlichen Sprachgebrauche gemäß die Ruchlosen überhaupt, und הַבַּיִת steht collectiv. הַבַּיִת ist wie 3, 7. unfruchtbar; sie gleichen Bäumen, die keine Frucht bringen; ihr Sinnen und Trachten ist fruchtlos und endet mit Nichts. „Zelte der Bestechung“ sind Wohnungen, die mit Bestechung, d. h. mit ungerechtem Gewinne aufgebaut wurden und

Antwort Job's auf die vorige Rede des Eliphas.

Kapp. XVI. XVII.

Eliphas hat in seiner vorigen Rede nichts wesentlich Neues gegen Job vorgebracht, sondern nur seine und seiner Genossen frühere Behauptungen und Vorwürfe gegen ihn wiederholt. Job beschwert sich daher zuerst auf's Neue über die Schonungslosigkeit seiner Freunde und ihre beständigen Wiederholungen von schon Gesagtem. Dann beginnt er, ohne den Eliphas direct zu widerlegen, auf's Neue seine Klagen über sein immer schwereres und trostloseres Leiden, welches durch die Treulosigkeit seiner Freunde und die allgemeine Verkennung seiner Unschuld noch mehr erschwert werde. In dieser Lage aber, wo ihm alle irdische Hoffnung entschwindet und nur das Bewußtsein seiner Unschuld bleibt, steigert sich dieses Bewußtsein zu Ahnungen und Hoffnungen über das Grab hinaus, die er jedoch jetzt noch nicht ganz zu fassen und mit voller Zuversicht auszusprechen vermag, weshalb seine dießfalligen Aeußerungen bald wieder in Klagen übergehen. Zuletzt wiederholt er nur kurz, was er schon früher über die Hoffnungslosigkeit seiner Lage gesagt hatte, und giebt damit den Freunden zu verstehen, daß ihr Trost in der That keiner sei und er nur sich selbst trösten müsse, wenn er Trost wolle.

XVI. 1. Und es erwiederte Job und sprach:

2. Gehört hab' ich, wie dieß, schon Vieles,
Und läßt'ge Tröster seid ihr alle.

angefüllt sind. Feuer verzehrt sie, sie gehen schnell und gänzlich zu Grunde; angespielt ist damit zugleich auf das 1, 16. Berichtete. Bei וְהָיָה und וְהָיָה ist das Verb. finit. im Plur. zu ergänzen wegen בְּשָׂנֵי. Das Fassen und Betreiben von Planen wird, wie sonst oft, unter dem Bilde von Empfangen und Gebären vorgestellt; „Trug bereiten“ ist daher s. v. a. die Pläne nicht ausführen können, Nichts zu Stande bringen.

1. 2. Zuerst bezeichnet Job die vorige Rede des Eliphas als überflüssig, weil er im Grunde nur früher Gesagtes wiederholt, und als lästig, weil er statt etwaiger Trostgründe nur bittere Vorwürfe ausgesprochen habe. אֵלֶּיךָ geht nämlich auf die letzte Rede des Eliphas, וְהָיָה aber auf die frühern Reden aller drei Freunde. Tröster, welchen Namen sie gar nicht verdienen, nennt er sie etwas spöttisch nur deswegen, weil sie ihre Reden selbst als Tröstungen bezeichnet haben (15, 11.). Der Erfolg aber ihrer vermeintlichen Tröstungen, sagt er, sei וְהָיָה, Belästigung, Vergrößerung des Leidens statt Linderung desselben.

3. Sind wohl zu Ende jetzt die wind'gen Worte?
Was reizt dich denn, daß also du erwidertest?
4. Ich könnte auch nach eurer Weise sprechen,
Wenn ihr an meiner Stelle wäret;
Ich könnte Reden halten gegen euch,
Und schütteln gegen euch mein Haupt;
5. Ich könnte stärken euch mit meinem Munde,
Durch das Bewegen meiner Lippen Einhalt thun.

3. Dieser Vers spricht noch einen weiteren Tadel gegen Eliphas' Rede aus, den der Gehaltlosigkeit und leidenschaftlichen Erbitterung, den Eliphas selbst gegen Job's Rede gerichtet hatte. דְּבַרֵי רִיחַ ist gewählt mit Rücksicht auf דַּעַת רִיחַ 15, 2. Die Frage: „ist ein Ende?“ deutet zugleich wieder auf das Lästige und Unerträgliche solcher Reden und involvürt den Wunsch, damit verschont zu werden. מְרַץ (vgl. 6, 25.) bedeutet: heftig, ungestüm sein; also im Hiph.: heftig machen, reizen, erbittern; und bei מְרַצָה ist die vorige Erwiderung des Eliphas gemeint. Er will also sagen: Eliphas müsse in hohem Grade gegen ihn erbittert sein, sonst würde er geschwiegen oder in anderer Weise geredet haben; zugleich deutet die befremdliche Frage an, daß Job seinerseits keinen Anlaß zu solcher Erbitterung gegeben habe und den Grund derselben nicht abzusehen wisse.

4. Sinn: Leidende zu trösten, wie ihr mich tröstet, ist eine kleine Kunst und erfordert wenig Weisheit. Wären unsere Lagen gewechselt, ich könnte mich auch so gegen euch betragen, euch bitter tadeln und grober Sünden beschuldigen. וְיִּי אֵלֵינוּ ist hier wie das arabische ^و Bedingungsartikel, die zugleich anzeigt, daß die gesetzte Bedingung nicht Statt finde (cf. Gesen. Thesaur.); als Wunsch (Vulg.: utinam), wie 6, 2., wäre es ein gar zu heftiger Unglückswunsch gegen die Freunde (cf. Estius). וְיִּי אֵלֵינוּ ist bloße Umschreibung des persönlichen Fürwortes: wenn euere Seele wäre statt meiner Seele, s. v. a. wenn ihr in meiner Lage wäret. וְיִּי אֵלֵינוּ heißt: verbunden sein; im Hiph.: verbinden, und: Worte verbinden s. v. a. Reden halten. Gedacht ist dabei an die Reden der Freunde, und er sagt: solche Reden voll Tadel und harter Beschuldigungen könnte er wohl auch an sie richten. „Den Kopf schütteln“ ist Gebärde des Spottes und der Verachtung; den Eindruck spöttischer, verächtlicher Behandlung machten nämlich auf Job die Vorwürfe, daß er sein Leiden durch Sünden verdient habe, und die daran geknüpften zum Theil ironischen Zurechtweisungen.

5. Fortsetzung. „Mit dem Munde stärken“ heißt durch bloße leere Worte trösten und ermutigen, und eben solche Worte sind auch gemeint unter dem Bewegen der Lippen. Uebrigens bringt es keine wesentliche Verschiedenheit in den Sinn, ob man רָצָה einfach in der Bedeutung: bewegen (Vulg., Hirzel), oder in der Bedeutung: bemitleiden, trösten (cf. Schult.) nehme; denn das Bewegen der Lippen ist ein Vorbringen leerer Worte, und das Trösten

6. Red' ich nun auch, mein Schmerz wird nicht gehemmt,
Und schweig' ich, was verschwindet von demselben?
7. Ja jetzt hat er mich ganz entkräftet,
Mein ganzes Haus hast du verödet;
8. Hast mich ergriffen und das dient als Zeuge,
Und meine Lüg' erhebt sich gegen mich
Und widerspricht mir in's Gesicht.

mit den Lippen ist ein nichtiges, nicht von Herzen gehendes. Er sagt also: so leere Worte und nichtige Tröstungen wie die Freunde könnte er wohl auch gegen sie vorbringen, wenn sie in seiner Lage wären. Bei חָשַׁן (hemmen, zurückhalten) ist das sich von selbst verstehende Object: Leiden, Schmerz, ausgelassen. Die Verse 4 und 5 schildern zugleich das ganze bisherige Benehmen der Freunde. Sie haben jedesmal in hohem Tone gegen Job zu reden angefangen, dann die Ursache seiner Leiden aufgesucht und sie in Lastern gefunden, sofort ihn zum Theil spöttisch zurechtgewiesen, und endlich mit leeren Hoffnungen und Ausichten vertröstet. Das nun, sagt er, sei nichts Großes, das könnte er an ihrer Stelle so gut wie sie.

6. Nachdem die Freunde zurechtgewiesen sind, zweifelt er, ob er noch weiter reden oder lieber schweigen solle. Das Reden lindert wenigstens seinen Schmerz nicht. Da aber auch vom Schweigen das Nämlliche gilt, so will er doch lieber seinen Klagen freien Lauf lassen und reden, wie ihn sein Inneres antreibt. Die Freunde mögen dann daraus ersehen, wie nichtig ihre Behauptungen und Trostgründe seien. Zu אִם אֶחְדָּלָה (wenn ich aufhöre) ist לִבִּי aus dem vorherigen אֶחְדָּלָה zu ergänzen. „Was geht hinweg von mir“, d. h. von der Last des Leidens, das mich drückt, um was wird es leichter?

7. Indem er nun seinen Klagen freien Lauf läßt, beschreibt er wieder die Größe seiner Leiden, zusammengehalten mit seiner Unschuld, und hebt in fortlaufender Steigerung die einzelnen Hauptmomente desselben hervor und schließt dann mit der Klage: das sei der Lohn für seine Unschuld. Subject bei הִלֵּאֵנִי ist nicht etwa Eliphaz (Coccej.) oder die bisherige Unterredung (Ramban), sondern entweder Gott (Schult., Hirzel), oder noch eher כְּאָבִי (Vulg., Abn Esra); sein drückendes Leiden hat ihn bereits ganz erschöpft und entkräftet. עֵדָה (Versammlung) von den Gliedern des menschlichen Leibes zu verstehen (Vulg.), die wegen ihrer innigen Verbindung unter einem Haupte eine Versammlung oder Genossenschaft genannt würden (Pineda), ist jedenfalls sehr gesucht; עֵדָה kann hier kaum etwas anderes bedeuten, als die Angehörigen, die Familie Job's etwa mit einem Seitenblick zugleich auf seine Freunde, die er in Folge seines Unglücks ebenfalls verloren hat. Dieser Verlust nun ist das erste Hauptmoment, das ihm sein Leiden noch erschwert. Mit הִשְׁמִינִי ist Gott angeredet, der das Unglück über ihn verhängt hat.

8. Ein zweites erschwerendes Moment liegt darin, daß die Leiden als Zeugen großer Verschuldung gegen ihn gelten; sie sind zwar lügenhafte Zeugen,

9. Sein Zorn zerfleischt' und er verfolgte mich,
Er knirschte gegen mich mit seinen Zähnen,
Mein Widersacher schärfte seine Augen wider mich.
10. Man reißt den Mund auf gegen mich,
Und schlägt mit Schimpf mich auf die Wangen,
Versammelt sich in Schaaren gegen mich.

aber sie gelten als wahre. קמט, was nur noch 22, 16. vorkommt, nimmt die Vulgata und sofort viele Ausleger in der Bedeutung: runzlig werden, die es nach dem Syrischen allerdings haben könnte (ܩܡܘܬܘܬܐ corrugatus, maculatus est); allein zu 22, 16. paßt diese Bedeutung nicht. Nach dem Chaldäischen (ܩܡܘܬܘܬܐ übersetzt das Targum zu Sprw. 5, 22. mit קמט, cf. Schult.) und Arabischen (قَمَّ constrinxit, cepit) kann es auch „ergreifen, festnehmen“ bedeuten, und dieses paßt hier am besten; Job's Leiden wird dann, ähnlich wie 11, 10. 12, 14., unter dem Bilde harter Gefangenschaft vorgestellt. Es war zum Zeugen, diente als Zeuge; was? wird nicht ausdrücklich gesagt und ergiebt sich aus dem Zusammenhang, nämlich eben jenes Leiden Job's, welches unter תְּקַמְּתֵנִי gemeint ist; und was es bezeugte, sagt ebenfalls der Zusammenhang, nämlich die große Sünde Job's. Bei בְּחַשְׁמִי ist das Suff. objectiv zu fassen: die gegen mich gerichtete, wider mich ausgesprochene Lüge; diese wird hier personificirt, und was als Lüge auftritt, ist dasselbe, was als Zeuge auftritt; dieser Zeuge ist also ein lügenhafter. עֵינָי mit כּ wie 15, 6., und בְּעֵינַי drückt die derbe Rücksichtslosigkeit aus und ist somit weit stärker als das bloße בִּי.

9. Ein weiteres erschwerendes Moment liegt darin, daß Gott selbst sein Widersacher geworden ist; denn das Suff. in חַשְׁמִי kann nach der sonstigen Weise des Verfassers, der gar oft von Gott redet, ohne ihn ausdrücklich zu nennen, nur eben auf Gott sich beziehen, der dann auch bei וְשָׂרָף Subject ist. Durch die einzelnen Ausdrücke wird Gott mit einem reißenden Thiere verglichen, das auf Menschen losstürzt, und er will sagen: gleich einem solchen verfähre Gott mit ihm. Sein Zorn, s. v. a. er in seinem Zorn, zerfleischt; שָׂרָף wird eigentlich nur von wilden Thieren gebraucht. שָׂטֵם ist: anfeinden, verfolgen überhaupt; und das Knirschen (קָרַק) mit den Zähnen Zeichen heftigen Grimmes. לָטַשׁ bedeutet: abreiben, schärfen, poliren; und der Ausdruck: „die Augen, die Blicke schärfen“ besagt dasselbe, was: mit den Zähnen knirschen, nämlich: zornige, grimmige Blicke auf Einen werfen.

10. Ein weiteres Erschwerungsmoment des Leidens ist, daß er jetzt von Andern auf die schimpflichste Weise verspottet und mißhandelt wird. Das Subject bei מְרִיבֵי ist nicht ausgedrückt; die Eregeten denken theils an Dämonien (Coccej.), theils an die Leiden Job's (Merc., Ew.), theils an die Freunde (Schult., Umbr.), theils an verwerfliche Menschen überhaupt (Sanct., Dirzel). An Menschen muß jedenfalls gedacht sein wegen des folgenden לְעֵינָי und מְרִיבֵי; was aber über ihr Betragen gegen Job gesagt wird, paßt nicht

11. Gott überliefert mich dem Ungerechten,
Und in der Frevler Hände giebt er mich.
12. In Ruhe war ich, da zerschellt' er mich,
Ergriff beim Nacken mich und schmetterte mich nieder,
Und machte mich zu seinem Angriffsziele.
13. Von allen Seiten treffen seine Pfeile mich,
Er spaltet meine Nieren ohne Schonung,
Gießt auf die Erde meine Galle.

auf die Freunde. Es bleibt daher nur die letzte der angeführten Auffassungen als haltbar übrig. Leichtlich mag an dieselbe Menschenklasse gedacht sein, welche 30, 1 ff. als eine solche beschrieben wird, von der Job viel zu leiden habe. Durch die Worte: „sie sperren gegen mich ihren Mund auf“ werden sie mit wilden Thieren verglichen, die ihn anzugreifen drohen. „Auf die Wangen schlagen“ ist eine der empfindlichsten Beschimpfungen und Mißhandlungen (Klagl. 3, 30.) und hier in eben diesem allgemeinen Sinne gebraucht; zur Bezeichnung der kränkenden und beschimpfenden Vorwürfe der Freunde wäre der Ausdruck doch viel zu stark. קָלַף im *Hiph.* hat auch die Bedeutung: sich versammeln, sich vereinigen, und zwar im feindlichen Sinne, zum Angriffe gegen Jemand (vgl. קָלַף Jes. 31, 4. und קָלַף VI. concordarunt ac unanimes fuere).

11. Fortsetzung. Dem Spotte und der Mißhandlung jener Menschenklasse ist Job unbedingt preisgegeben, er befindet sich ganz in ihrer Gewalt. Und sie sind Ungerechte und Frevler, werden also durch keinerlei höhere Rücksicht in ihrem boshaften Betragen gegen ihn irgend zurückgehalten. קָלַף im *Hiph.* ist: preisgeben, eigentlich: geschlossen, gefesselt überliefern, und קָלַף (cf. קָלַף conjecit, *praeipitem dedit*), „hinwerfen“, drückt hier dasselbe noch stärker aus und veranschaulicht das Schonungslose der Auslieferung. קָלַף ist nur defectiv geschrieben für קָלַף .

12. Noch ein erschwerendes Moment seines Leidens ist, daß dasselbe ihn plötzlich und unverdient getroffen, und durch die stete Erinnerung an sein früheres Glück nur noch schmerzlicher wird; denn: *miserum est fuisse felicem*. Gott wird hier mit einem Krieger verglichen, der seinen Gegner unvermuthet überfällt und niederwirft, dann mit seinen Geschossen ihn zerfleischt und durchbohrt, aber nur nicht ganz tödtet. Die Intensivformen von קָרַר und קָרַר drücken die Heftigkeit des Angriffes aus (*Hirzel*): zerschütteln, zerschellen. Er stellte mich hin für sich zur Zielscheibe, zum Gegenstand des Angriffes, hat denselben Sinn wie 7, 20.

13. Fortsetzung. קָלַף geben die alten Uebersetzer einstimmig mit „Pfeile, Geschosse“; dieß ist auch unzweifelhaft das Richtige; das Wort ist gebildet von קָלַף (werfen, namentlich Pfeile), und bedeutet also: Geworfenes, Pfeil,

14. Und Riß auf Riß durchbricht er mich,
Gleich einem Helben stürmt er auf mich los.
15. Ein Trauerkleid that ich um meinen Leib,
Und legte in den Staub mein Horn.
16. Geröthet ist mein Angesicht vom Weinen,
Und Todeschatten ist auf meinen Augenwimpern;

Geschoß. Die Bedeutung: Bogenschützen (Pineda, Umbr.) ist weniger erweislich und für den Gedankengang weniger passend. „Die Nieren spalten“ ist im Arabischen sprüchwörtlich für „tödlich verwunden“, ebenso: die Leber spalten (cf. Schult.); als Folge des Letztern ist hier das Ausgießen der Galle zu denken; diese ist מררה (eigentlich: das Bittere).

14. Aus dem vorigen Bilde wird jetzt in ein anderes, einigermaßen verwandtes übergegangen und das Benehmen Gottes gegen Job noch mit dem Erstürmen einer Mauer oder Festung verglichen. פרוץ ist der Riß in der Mauer, den man durch wiederholte Stöße mit Belagerungsmaschinen hervorbringt und erweitert, bis endlich die Mauer einstürzt. Er will also sagen: wie gegen eine zu erstürmende Festung bringe Gott gegen ihn gleichsam das äußerste Gewaltmittel in Anwendung, und es gehe ihm dabei wie einer Mauer, die Riß auf Riß bekomme und daher nothwendig bald einstürzen müsse. רוי ist wie 15, 26. vom feindlichen Anrennen gebraucht.

15. Jetzt beschreibt er andeutungsweise sein völliges Unterliegen unter jenem Angriffe und ausdrücklich seinen Schmerz beim Bewußtsein, Solches nicht verdient zu haben. קָרַב heißt „nähen, annähen“ und ist vom Anziehen des Trauerkleides ohne Zweifel deshalb gebraucht, weil dasselbe in der Regel eng war und daher wie angeheftet erschien. יָלַל ist hier nach aramäischem Sprachgebrauch „eingehen“ und im Poel causativ. „Das Horn in den Staub thun“ ist das Gegentheil von dem öfter vorkommenden: das Horn erheben (z. B. Ps. 75, 5. 148, 14. Klagl. 2, 17.), was Zeichen der Macht und des Glückes ist, sofern das Horn als Symbol der Stärke und Kräftigkeit galt. Man hat daher קָרַב nicht geradezu nur als „poetischen Ausdruck für רָאָה“ (Hirzel) anzusehen.

16. In solchem Elende kann er nur noch weinen und klagen. רוֹמֵר ist „roth sein, erhitzt sein“, und die Reduplicativform verstärkt diesen Begriff; statt הַמְרַמְרֵם der Masorethen liest der Text הַמְרַמְרֵה, was, mit פָּנַי con-struirt, ein öfter vorkommender Arabismus ist (wie z. B. הַמְשַׁח 14, 19.). Sein Angesicht also ist geröthet und entzündet von beständigem Weinen. Und auf seinen Augenwimpern ist Todeschatten; dieß bezeichnet nicht nur die Schwächung und Abstumpfung der Gesichtsschärfe (Umbr., Hirzel), sondern zugleich auch das baldige Verfallen an den Tod und die traurige Todähnlichkeit schon seines jetzigen Zustandes, und Sanctius bemerkt ganz gut: Est autem umbra mortis caligo illa, quæ moribundis oculis oberrat, quæ facit, ut omnia confusa appareant et incerta: unde fit, ut caligo et tenebræ pro morte sumantur jam vicina.

17. Dafür, daß Unrecht nicht in meinen Händen,
Und rein ist mein Gebet.

18. Bedecke nicht mein Blut, o Erde!
Und nicht sei meinem Klageschrei ein Aufenthalt.

17. Im Gegensatz zu solchem Elend hebt er jetzt seine Unschuld hervor, und bezeichnet, nicht ohne einige Bitterkeit, jenes als die Vergeltung für diese. führt, wie das arabische **أَلِي** öfters, den Gegenstand ein, für den eine Vergeltung erfolgt; also: „Für Nicht-Unrecht in meinen Händen“ nämlich wird mir ein solches Schicksal zu Theil. Die Vulgata ergänzt dem Sinne nach ganz richtig: Haec passus sum. **אֲשֶׁר** ist hier Unrecht überhaupt, es wäre in seinen Händen, weil durch sie, die Hauptorgane des Handelns, verübt; und **אֲשֶׁר-אֵינִי** (Nicht-Unrecht) ist das Gegentheil davon, also Unschuld. Durch die Versicherung, daß sein Gebet rein sei, weist Job die Beschuldigung zurück, daß er Frömmigkeit und Andacht aufhebe (15, 4.), er übe sie vielmehr und habe sie immer geübt auf ungeheuchelte Weise. Nam cujus pura est oratio, Deum pie colit (Corder.).

18. Anstatt den eben berührten Gegensatz zum Früheren, die Beschreibung seiner Unschuld und ihrer gänzlichen Verkennung, ebenfalls weiter auszuführen, bricht er diesen Gedanken wie einen ihm unerträglichem schnell ab und spricht den Wunsch aus, daß nach seinem Tode noch seine Unschuld bezeugt werden und sein Klageschrei, zum Himmel dringend, das Zeugniß bestätigen und ihm dann ein besseres Schicksal als das jetzige bereiten möge. Daß er in seinem jetzigen Leiden bald unterliegen und sterben müsse, ist ihm gewiß; aber dann, sagt er, decke du Erde mein Blut nicht zu. Dadurch vergleicht er seinen bald erfolgenden Tod mit einer gewaltsamen Ermordung, bei welcher das Blut als zum Himmel rufend und Rache fordernd, und gleichwie die Frevelthat, so auch die Unschuld des Gemordeten bezeugend vorgestellt wird (Genes. 4, 10.). Und dieses Zeugniß ist am lautesten und nachdrücklichsten, so lang das Blut noch offen auf der Erde da liegt und von ihr noch nicht eingesogen oder sonst wie hinweggethan ist. So sagt auch Jesaja von den Erschlagenen, die gerächt werden sollen: die Erde werde ihr Blut wieder aufdecken (26, 21.); und Ezechiel, um die Bestrafung des mit Blutschuld beladenen Jerusalem als unabwendbar zu bezeichnen: dieß Blut sei auf den nackten Felsen ausgegossen, nicht auf den Erdboden ausgeschüttet, wo man's noch hätte mit Staub bedecken können (24, 7 f.). Bei den Arabern war sogar die Vorstellung herrschend, daß kein Thau auf die Stelle falle, wo unschuldiges Blut vergossen worden, bis dasselbe gerächt sei (cf. Hamas. ed. Freyt. p. 384). Er will also sagen: er gleiche einem Menschen, der unschuldig ermordet werde und hoffe nur, daß auch bei ihm, wie bei einem solchen, nach dem Tode noch ein lautes Zeugniß für seine Unschuld sich vernehmen lasse. Dadurch würde sein Klageschrei gerechtfertigt und bestätigt, und könnte nicht

19. Ja jetzt im Himmel sieh' da ist mein Zeuge,
Und mein Mitwiffer in den Höhen.
20. Nur Spötter sind mir meine Freunde,
Mein Auge thränt zu Gott hinauf;
21. Daß Recht er schaffe gegen Gott dem Manne,
Gleichwie ein Menschensohn dem Freunde.

mehr unbeachtet und unerhört bleiben; daher der dringende Wunsch, daß das-
selbe dann ja doch zu Gott gelangen möge. Es wird personificirt; nach sei-
nem Tode noch soll es die Welträume durchziehen und nirgends einen Still-
stand finden (מקום von קום ist eigentlich eine Ort des Stillstehens), sondern
unaufhaltfam vordringen bis in den Himmel und bis zu Gott.

19. Jenes Zeugniß muß dann im Himmel nothwendig Anerkennung fin-
den, weil dort ja derjenige ist, der die bezeugte Sache ohnehin schon weiß,
so gut wie nur immer ein Augenzeuge eine Sache wissen kann. Diese Ueber-
zeugung hält er nun den Freunden als einen wahren Trostgrund entgegen,
während ihre Tröstungen nur leere Worte und Kränkungen seien. עַתָּה מֵעַתָּה steht
mit Nachdruck voran und bildet den Gegensatz zu der Zeit nach seinem Tode,
auf die sich der vorige Vers bezieht, und das hinweisende הֲגַה drückt die leb-
hafte Ueberzeugung von der Sache aus. שֶׁהָרִי (von שָׁהָר) ist ein ἀπ. λεγ.,
nur daß noch Genes. 31, 47. שֶׁהָרִי שָׁהָרִי vorkommt, wonach nicht שֶׁהָרִי, sondern
שָׁהָרִי zu vocalisiren wäre, wie auch Norzi in vielen alten Handschriften ge-
schrieben fand (cf. מִנְחָה שִׁי). Das Wort ist aramäisch, synonym dem he-
bräischen עָר, und bezeichnet eigentlich denjenigen, der eine Sache durch eigen-
es Sehen und Hören kennen gelernt hat, einen Augen- und Ohrenzeugen
(אָרִי, zugegen sein). Der zweite Halbvers sagt also nur verstärkend, was
der erste, und drückt gleichsam das frohe Verweilen des Lebenden bei diesem
Gedanken aus. Der Ausdruck: „in den Höhen“ deutet zugleich auf die Er-
habenheit dessen hin, auf den er seinen Trost gründet gegenüber seinen Freunden.

20. Im Gegensatz zu dem eben Gesagten sind die Tröstungen der Freunde
nur Spott und Hohn, daher will er sich auch geradezu von ihnen weg und
zu Gott wenden. Allerdings kann er auch dieses nicht ohne Betrübniß, denn
diese läßt sich bei der Größe seines Leidens selbst durch jene tröstliche Hoff-
nung nicht ganz besiegen; darum ist selbst sein Hinschauen nach Gott nur ein
thränendes, flehendes. Aber er weiß doch, daß er dort gerechte Würdigung
findet und es nicht mit Spöttern zu thun hat, dergleichen die Freunde eigent-
lich gegen ihn sind.

21. Vom jenseitigen Leben kehrt Job's Erwartung wieder auf das dies-
seitige zurück und geht in den Wunsch über, daß hier schon seine Unschuld
an's Licht kommen möchte. Einlenkend hierauf war schon das vorige עַתָּה
(B. 19), denn wenn Gott jetzt schon sein Zeuge und Mitwiffer ist, so könnte
er auch jetzt schon ihm Hülfe gewähren, und so bittet er denn, daß er ihm
die Anerkennung seiner Unschuld wirklich verschaffen möge, da er von den

22. Denn wenig Jahre werden mir noch kommen,
Und ich tret' an den Weg, den ich nicht wiederkehre.

XVII. 1. Es ist mein Geist zerstört, erloschen meine Tage, Gräber mir.

Menschen solches nicht zu erwarten habe. יִבֹּחַ im Hiph. mit ב heißt: einen Rechtsstreit führen für Jemanden, ihm Recht verschaffen; die Person, gegen welche es geschieht, wird mit עַי angeführt (vgl. 23, 7.); der נִבְרַח ist Job selbst, ihm soll Gott Recht verschaffen gegen Gott, d. h. Gott, der ihn durch die Verhängung von Leiden in den Augen der Menschen als einen Sünder hingestellt hat, soll irgendwie erklären oder zu verstehen geben, daß er das nicht sei, sondern Recht habe, wenn er seine Unschuld behaupte. Das כִּי bei כִּי־נִבְרַח drückt hier die proverbiale Vergleichung aus: „wie ein Menschensohn seinem Freunde“ nämlich Recht verschafft, so angelegentlich und wohlwollend; וְיִבֹּחַ ist zum zweiten Halbvers herüber zu denken; gegen wen hier Recht verschafft werde, ist nicht ausgedrückt, weil die Sache ganz allgemein dargestellt wird; es ist Jeder, mit dem der רִיבֵהוּ eben in einen Streit verwickelt ist. Der Ausdruck: $\text{בְּגַבְרֵי־אֲדָמָה}$ hat sonst im Gegensatz zu $\text{בְּגַבְרֵי־אֱלֹהִים}$ den Nebenbegriff des Niedrigen und Geringen und wird von Job nur deshalb gebraucht, weil hier der Mensch mit Gott parallelisiert wird.

22. Der vorige Wunsch wird noch motiviert durch Erinnerung an die ganz kurze Lebensdauer, auf die Job nur noch zu rechnen habe, so daß kein Aufschub Statt finden dürfe, wenn das Gewünschte überhaupt noch soll geschehen können. $\text{שָׁנִים־כְּמִנְיָן}$ hat wieder wie 14, 5. den Nebenbegriff des Wenigen; Jahre der Zahl sind also leicht zählbare und bald gezählte, d. h. wenige Jahre. Der zweite Halbvers drückt wieder den Schmerz aus über den baldigen Aufenthalt im Scheol, aus dem es keine Rückkehr mehr giebt. Bei dieser Aeußerung fängt der vorhin ausgesprochene Trostgedanke schon wieder an zu verschwinden. $\text{יָאֲרִי־אֶת־אֲרָמִיתִי}$ ist poetisch vollere Form für $\text{יָאֲרִי־אֶת־אֲרָמִיתִי}$ (vgl. 3, 25.), und die Masculinform steht ähnlich wie 3, 24. statt der Femininform. Dabei hat man aber weder אֶת־אֲרָמִיתִי in der Bedeutung: transiit (Ges. Thesaur.) zu nehmen, noch etwa das Suff. der ersten Person, auf Job bezüglich, zu ergänzen (Umbr.), sondern er sagt einfach: wenige Jahre kommen noch (für wen? versteht sich von selbst), und ich gehe etc. אֶת־אֲרָמִיתִי ist poetische Form für אֶת־אֲרָמִיתִי .

1. Dieser Vers erläutert und bekräftigt zunächst noch den vorigen. Der Tod, sagt er, ist mir jedenfalls nahe, ich trage gleichsam die Vorboten desselben schon an mir. רוּחַ־חַיִּים ist wieder wie 6, 4. der Lebensgeist, die Lebenskraft; diese ist bei ihm verborben, zerstört, und somit zu einer längern Fortsetzung des Lebens nicht mehr ausreichend; בְּבֵרֵךְ bedeutet hier wie Jes. 10, 27. zerbrochen, zerstört werden. יָמֵי־יָמַי sind meine Lebenstage; durch אֶת־אֲרָמִיתִי (אֶת־אֲרָמִיתִי) s. v. a. das gewöhnlichere אֶת־אֲרָמִיתִי (auslöschten) wird ihr Ende mit dem Auslöschten eines Lichtes verglichen. „Gräber sind mir“ nämlich bestimmt; der Plural ist nur allgemeine Bezeichnung des Ortes, wo die Todten oder die Begrabenen sind; dieser Platz, will er sagen, werde bald auch sein Platz sein.

2. Fürwahr, mich treffen Spöttereien,
Mein Auge weilt in ihren Kränkungen.
3. So setze doch ein Pfand, verbürge mich bei dir,
Wer ist es sonst, der mir den Handschlag gäbe?

2. Deswegen sind auch die Tröstungen der Freunde für ihn nur täuschender Spott und ihre sonstigen Reden nur bittere Kränkungen. אֲבֹנִים fassen Viele als Frage: „muß ich nicht Spöttereien erfahren?“ Andere als Bedingung: „wenn ich nicht, oder wenn ich nur nicht solche erfahren müßte, so würde ich bei ihrem Habern ruhig bleiben“ (Umbr., Hirzel). Letzteres paßt jedoch nicht recht zu den sonstigen Aeußerungen Job's gegen die Behauptungen der Freunde. Die fragende Auffassung aber, sofern die Frage eine bejahende Antwort verlangt, fällt mit der affirmativen, welche אֲבֹנִים als Schwurpartikel und sofort als emphatische Bejahung nimmt, im Wesentlichen zusammen. Diese liegt schon der Vulgata (non peccavi, cf. Sanct.) zu Grunde und wird von den besten ältern Auslegern befolgt (Sanct., Corder., Estius), paßt auch unstreitig am besten in den Zusammenhang. Er sagt also: was ich zu hören bekomme, sind nur täuschende Spöttereien, worunter er die leeren Tröstungen seiner Freunde meint. Daß תְּהַלִּים Spöttereien bedeute, wird vergeblich bestritten, da תְּהַלִּים 1 Kön. 18, 27. nur die Bedeutung „spotten“ haben kann, die sich auch ohnehin an die Bedeutung „täuschen, betrügen“ ganz natürlich anschließt. תְּהַלִּים ist Infinit. Hiph. von תָּהַל und heißt: erbittern, kränken; das Dagesch im תָּ ist sogenanntes Dag. f. dirimens. תָּהַל oder תָּהַל (eigentlich: übernachten) drückt hier wie sonst öfters (z. B. 19, 4. 41, 14. Jes. 1, 21. Sprw. 15, 31.) nur überhaupt ein längeres Verweilen bei etwas oder an irgend einem Orte aus. Er sagt also: in ihren Kränkungen weilt mein Auge, d. h. mein Auge muß fortwährend ihre Kränkungen gegen mich ansehen, s. v. a. ich muß sie erfahren. תָּהַל steht für תָּהַל wie z. B. תָּהַל für תָּהַל (vgl. Hirzel).

3. Weil Job nur den nahen gewissen Tod voraussieht, so verlangt er jetzt eine Art Unterpand von Gott dafür, daß er jene Bitte erhören wolle. Bei שִׁימוּנִי (setze doch) ist das Object aus dem folgenden Verbum יָרַב (verpfänden, vertreten, Bürgschaft leisten) herüber zu denken, nämlich יָרַב (Pfand). „Bertritt mich bei dir“ ist s. v. a. werde du selbst mein Gutsprecher bei dir; es ist ein ähnlicher Gedanke wie 16, 21., daß Gott ihn gegen Gott in Schutz nehmen solle. מִי ist dann mit Ausschließung des Angeredeten gemeint. Wer (nämlich: außer dir) wird den Handschlag geben? d. h. Niemand wird es thun, wenn nicht du selbst. Nach הִיא ist אֲשֶׁר zu ergänzen. „In die Hand Jemandens einschlagen“ ist symbolische Uebernahme der Bürgschaft für ihn (vgl. Sprw. 6, 1.), und das Niph. ist gebraucht, weil die Handlung eine reciproke ist (Hirzel). In der Vulgata ist das יָרַב etwas zu allgemein vom Beschützen überhaupt und in Folge dessen der zweite Halbvers übersetzt mit: et cuius vis manus pugnet contra me, was zwar sehr schön das

4. Ihr Herz hast du der Einsicht ja verschlossen,
Drum wirst du sie auch nicht erheben.
5. Zur Beute selbst verräth man Freunde,
Und es verschmachten dann der eig'nen Söhne Augen.

Gefühl dessen ausdrückt, der sich in Gottes Schutze weiß, aber den hebräischen Textesworten nicht entspricht.

4. Die zweite Hälfte des vorigen Verses wird noch näher begründet. Niemand, sagt er, nimmt sich meiner an, selbst meine Freunde nicht, denn ic. Der Grund davon ist, daß ihnen Gott alle richtige Einsicht entzogen hat, sofern es auf die Beurtheilung von Job's Sittlichkeit ankommt. מַרְיָמָה ist sicher nicht ein von חַיִּת verkürztes Substantiv in der Bedeutung: Besserung (Ewald), sondern einfach Fut. Poel von רָיַם: „du erhebst nicht, erhöhst nicht“, nämlich die Freunde; das auf sie bezügliche Suff. ist zur Vermeidung des Nebellautes, der dadurch entstanden wäre, weggelassen. Was aber unter der Erhebung oder Erhöhung gemeint sei, darüber sind die Ausleger nicht einig. Sie denken theils an die Belohnung im künftigen Leben (Lyr.), theils an Verleihung von Reichthum und Ruhm (Mariana), meistens an Rechtbekommen gegen Job in der Behauptung, daß er sein Leiden verdient habe (Pineda, Corder., Umbr., Hirzel). Letzteres scheint noch am besten zum Zusammenhang zu passen, sofern das Unterbleiben solcher Erhebung dann zugleich besagt, daß Job von seinen Freunden keine gerechte Beurtheilung zu erwarten habe. Jedoch könnte eben so gut auch die richtige Einsicht in die wahre Ursache der Leiden Job's, oder wenigstens die Einsicht, daß er sie nicht durch Sünden verdient habe, als eine Erhöhung bezeichnet sein, die den Freunden versagt werde, so daß sie kein richtiges Urtheil über Job fällen können. In diesem Sinne wäre der Ausdruck am passendsten und die Auffassung der Stelle am einfachsten.

5. Durch einen sententiösen Satz, der wahrscheinlich sprichwörtlich war, bezeichnet Job das Benehmen seiner Freunde gegen ihn wieder als treulos und verrätherisch. Statt ihrer Obliegenheit gemäß als Freunde für ihn Bürgerschaft zu leisten, thun sie gerade das Gegentheil. קָבַץ wird hier verschiedenartig gedeutet (Besitz, Erbtheil, Glätte, Schmeichelei, vgl. Schult.); die Vulgata übersetzt es mit *praeda*, und vom Antheil an der auszutheilenden Kriegsbeute kommt das Wort Genes. 14, 24. 1 Sam. 30, 24. vor, und scheint hier auch wirklich in dieser Bedeutung am besten zu passen. אֶרְבֵּי (anzeigen) steht dann im schlimmen Sinne von verrätherischer Anzeige, und das Subject dabei ist nicht etwa Eliphas (Menoch., Sanct.), sondern das ausgelassene *וְאֵלֶּיךָ*. „Zur Beute verräth man Freunde“, d. h. so, daß sie die Beute ihrer Verfolger werden, und er will sagen: die Freunde benehmen sich gegen ihn als solche, die selbst dieses zu thun im Stande wären. Der zweite Halbvers nennt dann die Strafe dafür: die Augen seiner Söhne verschmachten, d. h. sie kommen kläglich um; jene Treulosigkeit ist ein Verbrechen, das noch an

6. Er hat zum Sprüchwort mich gemacht den Völkern,
Und dem man in's Gesicht speit, gleiche ich.
7. Drum wird vor Gram mein Auge dunkel,
Und meine Glieder sind wie Schatten alle.
8. Die Hedlichen entsetzen sich darüber,
Und Reine werden gegen Frevler aufgebracht.

den Kindern bestraft wird. Schon diese einzige Erwägung sollte die Freunde von ihrer bisher gegen Job bewiesenen Besinnung abbringen.

6. Die vorige Klage Job's über die Freunde ist zugleich eine Beschreibung seines Unglücks, und diese führt er jetzt weiter. Er hat mich hingestellt (Gott nämlich) zum Sprüchwort der Völker, d. h. er hat ein solches Schicksal über mich verhängt, daß man, um Jemanden als den Unglücklichsten zu bezeichnen, sein Unglück dem meinigen gleichstellt, oder um ihm das schrecklichste Elend zu wünschen, ihm das meinige wünscht. לְפָנָי ist s. v. a. sonst לְפָנָי . רָגַל von רָגַל (ausspeien) ist Gegenstand des Ausspeiens (vor dem oder gegen den man ausspeit) und wird hier noch verstärkt durch בְּפָנָי (in's Angesicht), also ein Gegenstand des in's Gesichtspeiens; indem er sich als solchen bezeichnet, will er sagen, daß man ihm den tiefsten Abscheu durch offene Beschimpfung zu erkennen gebe. Das Targum denkt ganz unpassend und gegen den Geist des Buches an das Tophet im Thale Sinnenom, wo unter abgöttischen Königen dem Moloch geopfert wurde, und übersetzt dem zufolge רָגַל mit גֵּהֶנְנָא (gehenna).

7. Eine Folge jenes Unglücks ist völlige Abgezehrtheit und Herabgekommtheit bis zu einem bloßen Schattenbilde. קָרַח bezeichnet eigentlich das allmähliche Abnehmen und Erlöschen der Sehkraft; ein solches ist Zeichen der größten Schwäche und des nahen Absterbens und besagt im Ganzen was „Todes Schatten auf den Augenwimpern“ (16, 16.). שָׂעָר ist wie 6, 2. Unmuth, Verdruss über das unverschuldete Elend. אֲגָדָתִי (meine Gebilde) sind hier „meine Glieder“ (Vulg.: membra mea), sie sind wie ein Schatten, d. h. ich bin zum bloßen Schattenbild geworden, mein Leben ist nur noch ein Scheinleben.

8. רָגַל ist das ebengenannte Elend Job's; es ist von der Art, daß sich alle Frommen darüber entsetzen müssen, nicht bloß wegen seiner Größe allein, sondern insbesondere weil es auf einem Schuldlosen lastet, und daher ihnen zugleich zeigt, was auch sie ungeachtet ihrer Frömmigkeit treffen könne. אֲגָדָתִי ist dem רָגַל synonym und der Einzelne vertritt die Stelle der ganzen Klasse, also: die Schuldlosen; sie werden aufgeregt, aufgebracht wider die Rechten, weil diese nicht nur glücklich sind, sondern in ihrem Glücke den Leidenden kränken und verfolgen. In demselben Grade als das vorige Entsetzen ein mitleidvolles ist, ist diese Aufregung eine unwillige und zornige. Dieselbe spricht sich auch in einigen Psalmen aus, z. B. 37, 73, wird aber durch die Erwägung gemildert, daß das Glück der Bösen nur kurz sei und auf einmal Verderben und Untergang sie ereile, während die leidenden Frommen unter

9. Doch der Gerechte hält an seinem Wege fest,
Und wer an Händen rein, gewinnt an Kraft.
10. Jedoch ihr alle kehret um und kommet,
Ich werde keinen Weisen finden unter euch.

Gottes Obhut stehen und unvergänglichen Lohn für ihre Frömmigkeit zu erwarten haben.

9. Jene unbegreifliche Fügung, die im Glücke der Bösen und im Leiden der Frommen sich offenbart, macht jedoch letztere in ihrer Frömmigkeit nicht irre, sondern dient vielmehr noch zur Bekräftigung derselben. Diesen allgemeinen Satz spricht aber Job mit Beziehung auf sich selbst aus. Der צדיק ist eben er selbst; er will ungeachtet des Gesagten an seiner Frömmigkeit und Unschuld festhalten, und diese soll stets sein bester Trost sein und bleiben, wenn ihm gleich in Rücksicht auf sie sein Leiden nur unerträglich vorkommt. צדיק-טהור ist ebenfalls wie צדיק Bezeichnung der Frömmigkeit und Unschuld. Der Schuldlose nimmt zu an Stärke; worin? sagt der Zusammenhang und der Parallelismus, nämlich in dem, wovon eben die Rede ist, in Frömmigkeit und Unschuld. Das Leiden der Tugendhaften erscheint als ein Zeichen, daß ihre Tugend noch mangelhaft sei und vollkommener werden müsse, und so sieht er auch in seinem eigenen Leiden Antrieb und Ermuthigung zu eifrigerer Tugendübung, die er nicht unbeachtet läßt und sofort durch das Leiden immer kräftiger wird im Guten. Zugleich verleiht ihm das Bewußtsein seiner Unschuld sowohl zur Ertragung des Leidens, als auch zur Erwiederung auf die Anklagen seiner Freunde die erforderliche Kraft und Festigkeit, so daß er auch in dieser Beziehung an Stärke zunimmt.

10. Nach der vorigen Erklärung Job's ist eine kleine Pause zu denken, wo die Freunde sich anschickten, wegzugehen, weil sie die Hoffnung, den Job eines Bessern zu belehren, aufgeben. Job fordert sie nun auf, zu bleiben und sucht ihnen noch einmal seine Hoffnungslosigkeit für dieses Leben und damit die Nichtigkeit ihrer Trostgründe begreiflich zu machen. צדיק statt des gewöhnlichen צדיק ist hier gewählt, um eine Paronomastie mit צדיק zu erhalten, und dieses steht wiederum wegen צדיק für צדיק. Letzteres wird zwar auch in einigen alten Uebersetzungen (Syr., Vulg., Ar.) ausgedrückt und von mehreren Handschriften dargeboten, darf aber darum nicht etwa als ursprünglich betrachtet werden, schon weil die Paronomastie dadurch verloren ginge und damit auch der Grund, צדיק zu schreiben, wegfiel. צדיק ist übrigens Nominat. absol., von dem dann die Rede sogleich in die zweite Person übergeht, welchem Wechsel die alten Uebersetzer nicht folgten. Neben צדיק, was sich in vielen Handschriften und Ausgaben findet, zum Theil mit צדיק, und womit die Rede gleich wieder in die dritte Person überginge, kommt in den bessern alten Handschriften als Tertiesleseart ohne צדיק vor und die alten Masorethen haben hier auch wirklich keine vom Text abweichende Lesart an den Rand gesetzt, denn das Wort findet sich nicht in dem masorethischen Verzeichniß solcher Wörter, bei denen dieses geschehen ist (cf. Norzi מנחת שי);

11. Es schwinden meine Tage, meine Pläne werden ausgerissen,
Die Lieblingsgüter meines Herzens.
12. Doch machen sie die Nacht zum Tage mir,
Und bringen Licht dem Dunkel nahe.

der Imperativ **יבא** scheint daher vor **יבא** entschieden den Vorzug zu verdienen, sowie er auch zum vorherigen **השב** besser paßt. **הב** wäre hier Einer, dem die richtige Einsicht in Job's Lage, und daß er unverdient leide, nicht entzogen wäre. Daß unter den Freunden kein solcher sei, und mithin ihre Reden gegen ihn verkehrt seien und keine wahre Unterweisung und Tröstung geben können, will er ihnen nun auf's Neue beweisen.

11. Zunächst beweist er die zweite Hälfte des vorigen Verses, indem er seine völlige Hoffnungslosigkeit für dieses irdische Leben beschreibt. Er sagt: seine Tage seien vorübergegangen (**עברו**), d. h. er sei dem Tode bereits nahe, was aber natürlich nicht als Folge hohen Alters zu denken ist, wo der Tod nicht mehr lang ausbleiben kann (Schmid), sondern als Folge des Leidens und der furchtbaren Krankheit. Ferner: seine Gedanken und Pläne seien ausgerissen, d. h. für diese Erde seien sie aufgegeben; zur Ausführung wichtiger Entschlüssen und Pläne würde die ihm noch übrige Zeit und Kraft nicht hinreichen. **מורש** läßt sich einfach und sicher nur von **רש** ableiten und bedeutet dann „Besitzung“ und ist Appos. zu **דמית** (meine Gedanken), diejenigen derselben, die er die Besitzungen seines Herzens nennt, sind solche, die seinem Herzen sonst sehr theuer waren, an denen es mit Vorliebe hing und die daher nur ungern aufgegeben wurden. Er hat sie aber aufgeben müssen, seine Lage hat ihn schlechtthin dazu gezwungen und dieser Zwang ist besonders stark ausgedrückt durch **נתק** (herausreißen), sie sind ihm gleichsam mit Gewalt aus dem Herzen gerissen worden. Die Bedeutung: Bande (**LXX ἄσθρα**. **Sw.**, **Zusti**) ist für **מורש** willkürlich angenommen und beruht auf der unbegründeten Gleichstellung des Wortes mit **מותר** oder **יתר**.

12. Während aber Job so auf alles Irdische bereits verzichtet hat, machen die Freunde die Nacht zum Tag, d. h. sie geben die Nacht für Tag aus, und kehren so die natürliche Ordnung der Dinge geradezu um. Zu **קריב** ist **ישמו** herüber zu denken, oder **הקריב** zu ergänzen und **קריב** als Infinit. zu fassen; **קרב** aber ist hier nach aramäischer und arabischer Weise mit **ק** construiert, statt mit **ב** oder **ל**; und der Sinn des Ausdrucks: „Licht in die Nähe der Finsterniß bringen“ heißt vermöge des gegensätzlichen Parallelismus s. v. a. Licht der Finsterniß gleichstellen, Licht für Finsterniß ausgeben, ähnlich wie Jes. 5, 20. Und dieses ist wieder wie das vorige bildliche Bezeichnung einer völligen Verkehrung der natürlichen Ordnung der Dinge. Die Freunde machen sich solcher dadurch schuldig, daß sie dem Job noch langes glückliches Leben verheißen wollen, da ihm doch nur der nahe Tod unvermeidlich bevorsteht. Die Vulgata übersetzt den zweiten Halbvers: *et rursum post tenebras spero lucem*, was nicht schlechtthin unrichtig ist, da die Textesworte auch heißen können: Licht ist nahe aus der Finsterniß, d. h. wird bald aus ihr her-

13. Sobald ich Hoffnung fass', ist der Scheol mein Haus,
Im Dunkel hab' ich schon mein Lager ausgebreitet.
14. Zur Fäulniß sag' ich schon: mein Vater bist du!
Und zum Gewürme: meine Mutter, meine Schwester!
15. Wo ist denn jetzt doch meine Hoffnung?
Und meine Hoffnung, wer kann sie jetzt schauen?
16. Zur Pforte des Scheol steigt sie hinunter,
Indeß zugleich im Staube Ruhe ist.

vorgehen und an ihre Stelle treten. Allein diese Auffassung paßt nicht in den Zusammenhang, sofern Job den Freunden hier gerade seine Hoffnungslosigkeit beweisen will.

13. Nun sagt er ausdrücklich, was er wirklich zu hoffen habe im Gegensatz zu dem, wozu ihm die Freunde unter der Bedingung der Besserung Hoffnung machen wollten; es ist nichts anderes als der Scheol zum Aufenthalt, also der baldige unvermeidliche Tod. בְּיָמָיו ist Prädicat zu לְאֵלֵינוּ , dieser also zeigt sich ihm als sein nächster Aufenthaltsort, sobald er eine gute Hoffnung fassen will. Die Finsterniß ist eben die Finsterniß des Scheol, den er ja 10, 21 f. das Land des Dunkels und Todeschattens genannt hat; „in ihr habe ich ausgebreitet mein Lager“ will sagen: meine Ruhestätte ist dort schon für mich zugerichtet und wartet auf mich, jeden Augenblick bereit, mich aufzunehmen.

14. Das Borige noch steigend, sagt er, er sei schon so nahe und sicher ein Raub der Verwesung, daß er ihr ebenso angehöre, wie Kinder den Ältern oder wie Geschwister einander. שָׁחַד nehmen Einige in der Bedeutung: Grube (Umbr., Stichel), und verstehen das Grab darunter. Dies paßt aber nicht gut zum Parallelismus. Es ist hier ohne Zweifel in der Bedeutung „Fäulniß, Verwesung“ gebraucht (Vulg.: putredo), was dann dem רִמָּה (Gewürm) im zweiten Halbvers als paralleler Ausdruck entspricht.

15. Unter solchen Umständen giebt es für Job keinen andern Gegenstand der Hoffnung als den Scheol und was derselbe bietet. Dies wird sehr nachdrücklich ausgesprochen durch die emphatische Frage אַיִן אֶפְרָיִם „wo denn doch ist meine Hoffnung“ d. h. das, was ich zu hoffen habe, und wer kann es sehen? אַיִן dient wie 9, 24. zur Verstärkung der Frage, und אֶפְרָיִם ist wiederholt, weil auf diesem Worte der Nachdruck liegt; es ist beide Male in gleicher Bedeutung gebraucht von dem, was Job wirklich zu erwarten hat, nicht etwa von der Hoffnung, die ihm die Freunde vorspiegeln (Schmid, Hirzel).

16. Die vorige Frage wird nun beantwortet. בְּרִימִים sind Riegel, und es ist dabei wie bei בְּרִימִים Jon. 2, 7. an verriegelte Thore gedacht, und der Scheol wie Jes. 38, 10. als ein großes mit solchen versehenes Gebäude vorgestellt; בְּרִי ist aber Accus. als Ziel der Bewegung, und Subject bei תִּרְדָּבָה ist תִּרְדָּבָה ; weil es wiederholt wird und einen Collectivbegriff ausdrückt, wird es als Plur. construirt. Also in den Scheol steigt seine Hoffnung hinab

Rede Bildad's gegen Job.

Kap. XVIII.

Indem Bildad Job's vorige Rede erwiedert, tadelte er zuerst seine Derbheit gegen seine Freunde und dann besonders seine ungerechten Klagen über sein Leiden. In Bezug auf diese sucht er auf's Neue wieder ausführlich den Satz zu beweisen, daß der Gottlose seinem Verderben auf keine Weise entgehen könne, und wiederholt somit im Wesentlichen nur, was er schon im achten Kapitel gesagt hatte. Aber seine Rede bekommt dadurch eine etwas andere Gestalt, daß er das Schicksal der Lasterhaften noch weit furchtbarer zeichnet als oben und dabei zum Theil deutlich auf Job's Lage anspielt, und daß er, während er früher gute Hoffnungen in Job erwecken wollte, jetzt ihm geradezu jeden Schein von Hoffnung zu entreißen sucht.

XVIII. 1. Und es erwiederte Bildad, der Schuchite, und sprach:

2. Wohin wollt ihr die Grenzen solcher Worte setzen?

Zeigt Einsicht doch, dann wollen wir erst weiter reden.

und nur wer dort ist und dorthin kommt, kann sie sehen, auf Erden aber ist sie nicht zu finden. רָחַץ nehmen Einige als Verbum, Andere als Substantiv. Letzteres ist ohne Zweifel das Richtige; es ist gebildet von רָחַץ und bedeutet somit Ruhe, und er sagt: jenes Hinabsteigen seiner Hoffnung finde Statt, während zugleich Ruhe sei im Staube, d. h. im Grabe, nämlich für seinen Leib, und dieser Zustand sei schon so viel wie im Beginnen, seine Hoffnung sei schon im Hinabsteigen begriffen.

2. Angeredet können hier nicht etwa die andern Freunde Job's (Schmid, Umbr.), sondern nur Job selbst sein; denn Bildad behauptet das Nämliche, wie jene, und stellt sich durch das communicative רָחַץ geradezu auf ihre Seite. Der Plur. רָחַצְתֶּם erklärt sich daraus, daß Bildad neben Job auch noch seines Gleichen, also überhaupt die Ruhlosen, die ihre Schuld zu verheimlichen suchen, im Auge hat. קִנְיָן (ein $\alpha\pi. \lambda\epsilon\gamma.$) nimmt die Vulgata in der Bedeutung: „Ende“, und ebenso scheinen es auch die LXX ($\mu\acute{\epsilon}\lambda\lambda\omicron\iota \tau\iota\omicron\varsigma \omicron\upsilon \pi\alpha\upsilon\sigma\eta\iota$) und der Chaldäer genommen zu haben; es ist dann s. v. a. קִנְיָן von קָן und nur das Dag. forte nach Chaldäischer Weise in ן aufgelöst, wie z. B. auch קִנְיָן für קָן (Dan. 2, 9.), קִנְיָן für קָן (Dan. 4, 9.), קִנְיָן für קָן (Esra 4, 13.) vorkommt. So nehmen es auch die ältern jüdischen Ausleger, wie Aben Esra ausdrücklich versichert ($\text{הַנִּזְוֶה נִסְחָה}$), obwohl nicht damit übereinstimmend. Bildad sagt dann: „wie weit hinaus setzet ihr die Grenzen der Worte“, d. h. wie lange wolleth ihr noch so, wie bisher, fortreden? Als

3. Warum sind wir den Thieren gleichgeachtet,
Als unrein angesehen in euern Augen?
4. Du, der sich selbst zerfleischt in seinem Zorne,
Soll wegen dir die Erd' entvölkert werden,
Und selbst ein Fels von seiner Stelle weichen?

Erwiederung auf 16, 3. ist dieses auch sehr passend; Bildad giebt damit dem Job den Tadel, den er den Freunden gemacht, gleich im Anfang seiner Rede zurück. Manche jedoch nehmen קָנַן in der Bedeutung „Schlingen“ und übersetzen: wie lange wollet ihr noch Schlingen in euere Worte legen? oder: wie lange wollt ihr nach Worten jagen? (Schult., Michaelis, Hirzel). Sie combiniren nämlich das Wort mit dem arabischen قانس venando cepit,

und nehmen sofort קָנַן gleichbedeutend mit قانس laqueus. Allein es springt in die Augen, daß diese Annahme höchst unsicher und im Grunde nichts weiter als eine bloße Vermuthung ist, während der chaldäische Plural קָנְנִי wohl auch bei קָנַן einen Chaldäismus erwarten läßt. Der Stat. constr. dient bloß zur engen Verbindung (Ges. § 114. 1.). קָנְנִי steht intransitiv: Einsicht haben oder beweisen; wenn sie (Job und die Gleichgesinnten) dieses thun, was in den bisherigen Reden Job's nicht geschehen ist, dann, sagt er, wollen wir reden, d. h. die bisher berührten Fragen weiter besprechen; das Reden bloß von Tröstungen zu verstehen, die sie dann dem Job geben wollen (Rosenm.), hat man keinen Grund.

3. Mit Rücksicht auf 12, 7., wo Job die Freunde an die Thiere angewiesen hatte, um sich von ihnen belehren zu lassen, beschwert sich nun Bildad über Job's Anmaßung und Dürbheit. Jene Verweisung erscheint ihm als eine Gleichstellung mit Thieren, bei welcher der sich zunächst anbietende Vergleichungspunkt Unwissenheit und Dummheit ist. Von dieser verstehen Viele auch das קָנְנִי , indem sie קָנַן mit קָנַן und קָנַן (verstopfen, tropisch: den innern Sinn verstopfen, also: dumm machen) zusammenstellen (Eichh., Umbr., Hirzel). Allein diese Combination ist augenscheinlich höchst unsicher und die angenommene tropische Bedeutung für die aufgeführte Wörtergruppe nicht genügend nachweisbar, während dagegen קָנַן in der Bedeutung von קָנַן wirklich vorkommt (Levit. 11, 43.) und ohne Zweifel auch hier so gebraucht ist. Auf den Gedanken der Unreinheit leitete nämlich das קָנַן ebenfalls; und die Art, wie Job sich 16, 20. von seinen Freunden weggewendet hatte, konnte Bildad wohl mit dem Benehmen eines Menschen vergleichen, der sich von etwas Unreinem weggewendet. Der Ausdruck wird dann für Job um so kränkender, als Bildad zu verstehen geben will, Job sei eigentlich der Unreine, von dem man sich weggewenden sollte. Bei קָנַן ist wieder mit Job zugleich die tadelhafte Menschenklasse überhaupt in's Auge gefaßt, der er nach Bildad's Meinung angehört.

4. Job's Wunsch, von seinem Leiden frei zu sein, scheint dem Bildad den andern in sich zu schließen, daß die bestehende gute Ordnung der Dinge

5. Vielmehr erlischt des Frevlers Licht,
Und strahlt nicht seines Feuers Flamme.
6. Das Licht verbunkelt sich in seinem Zelte,
Und seine Lampe über ihm erlischt.

aufgehoben oder vielmehr geradezu umgekehrt werden möchte. Er sucht es daher dem Job durch eine derbe Frage fühlbar zu machen, wie ungereimt es sei, solches wegen eines einzigen Menschen und zwar wegen seines unüberlegten und ungerechten Zürnens zu wünschen. Das zornige Sichselbstzerfleischen ist bildliche Bezeichnung der leidenschaftlichen Aufgeregtheit, womit sich Job ohne Grund über sein Unglück beschwerte. Das Verbum קָרַח gebraucht Bildad mit Rücksicht auf 16, 9., wo Job gesagt hatte, daß Gott ihn zerfleische, und will ihm damit sagen: nicht Gott, sondern er selbst zerfleische sich durch seinen Unmuth und seine Ungebuld, und vergrößere dadurch sein Leiden. Das Verlassenwerden der Erde, nämlich von Bewohnern, wäre das Gegentheil von dem, wozu sie bestimmt ist (Genes. 1, 28.), mithin die Aufhebung eines göttlichen Weltgesetzes. Ebenso wäre das plötzliche Begrücken der Felsen von ihrer Stelle eine Aenderung und Aufhebung des jetzigen Bestandes und der jetzigen Ordnung der Dinge. Bildad wiederholt übrigens hier nur Job's eigene Worte 14, 18. in einem andern Sinne, als sie Job gebrauchte, und will sagen: der Wunsch, daß Job ohne Unglück und Leiden sein möge, ist völlig gleich dem Wunsche, daß die Erde ihrer Bewohner beraubt oder die Felsen von ihrer Stelle gerückt werden. Denn gleichwie dadurch die bestehende Ordnung der Dinge in der äußern Natur aufgehoben und umgekehrt würde, ebenso dadurch, daß auf die Sünde nicht mehr Leiden und Elend als Strafe folgte, die bestehende sittliche Weltordnung. Ihre Umkehrung aber zu verlangen wegen eines Menschen, der von der Strafe seiner Sünden ereilt wird und darüber in Ungebuld und Zorn sich aufreibt, wäre ein Uebermaß von Thorheit.

5. Anstatt die vorige Frage nur einfach zu verneinen, behauptet jetzt Bildad das Gegentheil dessen, wonach er gefragt, nämlich daß es dem Bösen schlechterdings böß gehe und gehen müsse, und dieses eben ein Gesetz der sittlichen Weltordnung sei und bleibe. Die Nachweisung davon macht dann den Inhalt seiner noch folgenden Rede aus. Das Licht der Frevler ist das ihnen etwa zu Theil werdende Glück; es erlischt, d. h. ihr Glück verläßt sie plötzlich, wie ein Licht auf einmal erlischt. Nur das Licht der Gerechten brennt fröhlich, aber die Leuchte der Frevler erlischt (Sprw. 13, 9. vgl. 24, 20.). קָרַח geben die LXX und Vulgata mit „Flamme“, und für diese Bedeutung,

die hier am passendsten ist, spricht auch das arabische شَبَّ (accendit) und der chaldäische Sprachgebrauch (vgl. Dan. 3, 22. 7, 9.). Der zweite Halvers drückt dann denselben Gedanken aus wie der erste, nur negativ, und „Flamme“ ist wie „Licht“ bildliche Bezeichnung für Glück und Wohlstand.

6. Weiterführung des Vorigen. Das Licht, in dem vorigen bildlichen Sinne, verwandelt sich bei ihm in Dunkel, geht also in sein Gegentheil über.

7. Es werden eng die Schritte seiner Kraft,
Und nieder stürzet ihn sein eig'ner Rath.
8. In's Netz gerathen seine Füße,
Auf Fallgeflechten wandelt er.
9. Es faßt der Fallstrick seine Verse,
Und fest umstricket ihn das Garn.

Und seine Lampe erlischt. Die Lampe galt im alten semitischen Oriente als eines der wichtigsten Hausgeräthe und wurde in den Wohnungen der Wohlhabenderen wahrscheinlich die ganze Nacht brennend erhalten, wie noch jetzt zuweilen in Aegypten und Syrien (vgl. Jahn, bibl. Archäologie I. 1. 234). Ein von einer großen Lampe erleuchtetes Zelt oder Wohnzimmer war daher Zeichen des Glückes und Wohlstandes, und das Erlöschen der Lampe sofort Bild plötzlich eintretenden Elendes, wie noch jetzt das arabische Sprüchwort:

„das Schicksal hat meine Lampe ausgelöscht“ (الدَّهْرُ أَطْفَأَ سِرَاجِي),

plötzliche Armuth nach großem Wohlstand bezeichnet (cf. Schult. ad h. l.). וַיִּפֹּט (über ihm) erklärt sich daraus, daß die Lampe von oben herab die Wohnung beleuchtete. וַיִּפֹּט bezeichnet hier das Abnehmen des Lichtes, so daß mehr und mehr Dunkelheit an die Stelle der Helle tritt, und וַיִּפֹּט dann das völlige Erlöschen.

7. Vom vorigen Bilde wird jetzt in ein anderes mit jenem in Verbindung stehendes übergegangen. Im Finstern nämlich werden die Schritte unsicher und wohl auch durch unvorhergesehene Hindernisse gehemmt und gleichsam beengt. „Schritte seiner Kraft“, d. h. sein kräftiges Einschreiten, ist Zeichen des Glückes und des dadurch genährten Uebermuthes. Das Beengtwerden solcher Schritte ist daher das Verfallen in's Unglück, sowie umgekehrt „die Schritte weit machen“ so viel ist als: glücklich machen (Ps. 18, 37.). — וַיִּפֹּט bezeichnet hier seine Anschläge und Plane, sich Glück zu bereiten; sie werfen ihn weg, d. h. stürzen ihn, gereichen ihm zum Verderben.

8. Die zweite Hälfte des vorigen Verses wird weiter ausgeführt. Der Ruchlose ringt und trachtet zwar aus allen Kräften nach Glück; aber es verhält sich damit, wie mit dem Rennen eines Wildes nach der aufgestellten Lockspeise; bevor es sie erreicht, fällt es in die verdeckte Fallgrube oder verstrickt sich im Netz. וַיִּפֹּט drückt das Unüberlegte seiner Handlung aus: er wird gesendet durch seine Füße, d. h. er geht wohin eben diese ihn führen, sie also und nicht seine Ueberlegung leiten ihn. וַיִּפֹּט von $\text{פָּטַף$ (verwickeln, verflechten) ist ein nebartiges Geflecht von verschiedener Art, z. B. zur Brustwehr des flachen Daches (2 Kön. 1, 2.), zum Verzieren der Säulentapitäle (1 Kön. 7, 17 f. 41 f.), hier ein mit Baumzweigen geflochtenes und etwa mit Gras überschreutes Gitterwerk, womit man beim Jagen nach wilden Thieren die Fallgruben bedeckte.

9. Die vorige Vergleichung wird noch weiter ausgeführt. Bei וַיִּפֹּט ist nicht der פֶּטֶף , sondern פֶּטֶף Subject, wenn jener weit genug vorgeschritten ist

10. Verborgen ist am Boden seine Schlinge,
Und seine Falle auf dem Wege.
11. Ringsum befallen Schrecken ihn,
Und jagen auf dem Fuß ihm nach.
12. Es wird von Hunger seine Kraft verzehrt,
Verderben steht ihm fest zur Seite.

in seinem Plane, so faßt die Schlinge seine Ferse und hält sie fest. עָקַב steht für עָקְבֵי oder בְּעָקְבֵי ; das Suff. ist weggelassen, weil es ohnehin deutlich ist, wessen Ferse gemeint sei. הַהַיִּיק mit עַל bezeichnet ein überwältigendes Festhalten, dessen man sich mit keiner Anstrengung erwehren kann (Ew.). צָמִים hat hier nicht dieselbe Bedeutung wie 5, 5. und kann schon vermöge des Zusammenhanges nicht Durst (Hieron.) oder Durstige (LXX) bedeuten, sondern muß dem parallelen פָּ gegenüber ein Garn oder Netz zum Fangen der

Thiere bezeichnen, welche Bedeutung es nach dem Arabischen (صم binden, anbinden) auch ganz gut haben kann.

10. Steigerung des Vorigen. Dem Bösen sind solche Schlingen und Fallstricke überall gelegt, wo er's am wenigsten vermuthet; er kann also seinem Verderben unmöglich entgehen. הַבֵּל ist als Fangwerkzeug, die Schnur des Vogelfängers oder Jägers, womit er das Netz zusammenzieht, und ist hier im nämlichen Sinne gebraucht, wie vorhin Netz und Schlinge. נָתַיִב ist eine erhöhte, also gut angelegte Straße, wo man sicher und ohne Hinderniß gehen kann; selbst auf solcher ist er nicht sicher, auch da erwartet ihn das Fangwerkzeug (מַלְכָּרֶת); also wo Jedermann sicher ist, ist er's nicht.

11. Der Böse läuft nicht nur überall, wohin er geht, in die Schlingen des Verderbens, das selbe verfolgt ihn auch noch gleichsam selbstthätig und ist ihm immer im Rücken und auf der Ferse. בְּלִהוֹת (von בָּלַהַת Esra 4, 4., אֶל־טֶרַיִט terruit, consternavit) bedeutet große Schrecknisse und plötzliches Verderben, das solche verursacht; hier erstere, und es sind die Schrecknisse des Verderbens gemeint, welches ihn überall verfolgt und in seine Schlingen treibt. Die Rede ist noch allgemein gehalten und wird erst nachher specialisirt; es ist daher nicht etwa bestimmt an Gewissensangst (Sanct., Corder.), oder an verfolgende Dämonen (Jarchi, Calm.) gedacht. הַפִּיץ ist eigentlich das Zerstreuen und Auseinanderjagen einer Vielheit; von einem Einzelnen gebraucht, wie hier, bedeutet es: fortreiben, nachjagen, und לְרַגְלָיו ist nicht bloß „hinter ihm“ im Gegensatz zu לְפָנָיו , sondern drückt zugleich das Nahefein aus, wie unser: auf dem Fuße nachfolgen.

12. Specieller als bisher wird jetzt B. 12—14 das den Bösen treffende Unglück beschrieben als Hunger, schreckliche Krankheit und Tod. Daß אָנִי (defect. statt אֲנִי) in der Bedeutung בְּנִי (sein Sohn) oder בְּכוֹרִי (sein Erstgeborener) gebraucht sei, wie רְאשִׁית אֲנִי (Genes. 49, 3.) für בְּכוֹרִי (Targ., Jarchi, Mich., Melsh.), ist unerweislich und willkürlich angenommen; auch

13. Es frist die Glieder seines Leibes,
 Es frist die Glieder ihm des Todes Erstgebor'ner.
14. Gerissen wird aus seinem Zelte seine Hoffnung,
 Und hingebracht wird er zum Könige der Schrecken.

die Ableitung von רָבַח : „es ist hungrig sein Unheil, d. h. das Unheil, der Untergang hungert nach ihm“ (Hirzel), hat etwas Gesuchtes und Gefünsteltes, und die Uebersetzung der Vulgata: *attenquetur fame robur ejus* ist bei weitem am einfachsten und passendsten. רָבַח ist Verderben im Allgemeinen, hier aber wegen des Parallelismus vorzugsweise vom Hunger und dessen Folgen gemeint (Vulg.: *inedia*). בְּכִיב drückt wie 15, 23. die Unabwendbarkeit jenes Verderbens aus; es ist befestigt an seiner Ribbe (בְּכִיב), d. h. (allgemein) an seiner Seite und von derselben nicht mehr entfernbar. Vielleicht liegt dabei, daß gerade speciell Ribbe statt Seite gewählt wurde, zugleich dieselbe Vorstellung zu Grunde, wie dem arabischen Sprüchwort, welches ein großes Unglück ein „Ribb zerbrechendes“ (مضلة) nennt.

13. Der Erstgeborne des Todes ist sicherlich nicht etwa der Todesengel (Targ., Jarchi), oder der Satan, durch den der Tod in die Welt gekommen (Philipp., Beda, cf. Corder.), oder die furchtbarste Todesart selbst (Pineda), sondern nach arabischer Redeweise, wo schwere Krankheiten überhaupt „Töchter des Todes“ (بنات الموت) genannt werden (cf. Schult.),

eben eine solche Krankheit und zwar, sofern בְּכִיב einen Vorzug und eine Auszeichnung ausdrückt, die furchtbarste Krankheit; eine solche war aber vor allen andern die Elephantiasis, und in sofern spielt Bildad zugleich auf Job's Krankheit an und bezeichnet sie als eine solche, die nur gottlose Menschen treffe. בְּרִיב sind eigentlich besondere, sich gleichsam absondernde Theile eines Ganzen, z. B. Aeste der Bäume, Niegel der Thore (17, 16.), hier die Glieder des Leibes; עַי steht synekdochisch für בְּשָׂר , jedoch so, daß an die Haut als den äußerlichen Hauptsitz der Elephantiasis vorzugsweise gedacht ist. Die Wiederholung des לְבַב veranschaulicht den langsamen aber unaufhaltbaren Verlauf der zerstörenden Krankheit.

14. In Folge des Gesagten verschwindet er dann bald aus der Zahl der Lebenden. Das „Ausgerissenwerden“ veranschaulicht das Unzeitige und Gewaltsame seiner Entfernung, und „sein Zelt“ ist hier s. v. a. seine Wohnung oder sein Wohnsitz überhaupt mit all seinen Besitzungen. מִבְּתוּחוֹ ist Appos. zu מִמְּהָלְכֵהוּ : von seinem Zelte, dem Gegenstande seines Vertrauens, also überhaupt von dem, worauf er vertraute, wird er gewaltsam getrennt und entfernt; und dann wird er gebracht zum König der Schrecken. Unter diesem verstehen Einige den Beherrscher der Unterwelt und der Todten, ungefähr wie Pluto oder der indische Jamas (Rosenm., Erw.), Andere den Tod selbst, personificirt nämlich und so genannt wegen seiner schrecklichen, Alles bezwingenden Gewalt.

15. Es wohnt in seinem Zelte, was nicht ihm gehört,
Und Schwefel wird gestreut auf seine Wohnung.

Letzteres ist ohne Zweifel das Richtige, denn von einem Beherrscher und Gebieter der Hingeshiedenen im Scheol ist sonst weder im Buche Job noch in andern Schriften des A. T. die Rede, und ein solcher wird schon durch die eigenthümliche Beschreibung ausgeschlossen, die unser Buch vom Scheol giebt, sowie auch dadurch, daß sonst Jehova selbst auch im Scheol gegenwärtig erscheint, ihn kennt und durchforscht und über ihn Gewalt hat (vgl. 26, 6. Amos 9, 2. Ps. 139, 8. Sprw. 15, 11.), mithin ebenso als Beherrscher desselben wie des Himmels und der Erde vorgestellt wurde. „Zum König der Schrecken gebracht werden“ heißt also sterben, nur nicht gerade in dem einfachen Sinne, wie etwa מת , sondern eines fürchterlichen Todes sterben, mit der Nebenrückicht zugleich, daß der Tod für einen sonst glücklichen Frevler, wie Bildad den Job vor seiner Leidensprobe sich denkt, das schrecklichste Unglück ist (Sir. 41, 1.). Bei $\text{הֵבִיאוֹתָוּ$ steht das Femin. neutral: es bringt ihn s. v. a. er wird gebracht. Wollte man ein bestimmtes Wort als Subject ergänzen, so wäre es etwa נַסִּי und darunter seine Bosheit und die eben beschriebene Strafe derselben zu denken. Zugleich drückt das Verbum הֵבִיאוֹתָוּ (einerschreiten, langsam gehen) wieder den allmählichen Verlauf der qualvollen Zerstörung aus; sie ist gleichsam ein langsamer und durch seine Langsamkeit nur um so peinlicherer Todesgang. Mit: „König der Schrecken“ übersetzen die ältern Ausleger gewöhnlich das $\text{מֶלֶךְ הַיָּסוּדִים}$ (cf. Pineda, Marian., Corder.). Die Vulgata dagegen hat: *calcet super eum, quasi rex, interitus*, wozu Mariana nicht ganz richtig bemerkt: *est autem rex terrorum interitus, quod Hieronymus posuit*. Hieronymus nahm vielmehr $\text{מֶלֶךְ הַיָּסוּדִים}$ in der Bedeutung „Untergang“ und als Subject zu הֵבִיאוֹתָוּ und הֵבִיאוֹתָוּ vergleichend. Ziemlich ähnlich deutet die Worte auch Stidcl: „Schrecken macht einher- (hin-) schreiten einem Könige den Frevler“, was vergleichungsweise gemeint sei und sagen wolle, daß der Schrecken „ihn mit der Gewalt eines furchtbaren Kriegsfürsten vor sich hinwegtreibe.“ Der Sinn ist auch in diesem Falle, daß der Frevler auf schreckliche Weise untergehe; nur scheint die letztere Auffassung, namentlich das הֵבִיאוֹתָוּ als Vergleichung, etwas gewagt und gekünstelt.

15. Von jetzt an wird bis zum Ende des Kapitels noch beschrieben, wie der Frevler nicht bloß für seine Person, sondern mit all seinen Angehörigen und all seiner Habe gänzlichem Verderben verfallt. Subject bei $\text{וְיָשׁוּבֵנוּ$ ist das unbestimmte יְהוָה יִבְרָכְךָ , vor welchem der Begriff: Etwas (מְאֵימָה) zu ergänzen ist: es wohnt in seinem Zelt etwas von dem, was nicht ihm ist, d. h. es findet sich dann, wenn er einmal verschwunden ist, dort nichts mehr, was ihm gehörte und etwa die Erinnerung an ihn erhalten oder erwecken könnte. Seine Wohnung wird vielmehr gänzlich zerstört durch brennenden Schwefel, der über sie ausgestreut wird. Wenn nämlich vom Ausstreuen des Schwefels über eine Sache die Rede ist, um sie zu vertilgen, so ist brennen-

16. Von unten dorren seine Wurzeln ab,
Und oben werden seine Aeste abgeschnitten.
17. Es schwindet sein Gedächtniß von der Erde,
Und nicht bleibt ihm ein Name auf den Triften.
18. Man treibt ihn aus dem Licht in's Dunkel,
Und aus der Welt verstoßt man ihn.
19. Nicht Sprößling bleibt ihm, noch Geschlecht in seinem Volke,
Kein Ueberlebender in seinen Wohnungen.

der Schwefel, also Feuerregen gemeint (Deut. 29, 22. Ps. 11, 6.), und die Worte spielen auf Sodom und Gomorra an: ein Schicksal wie jene Städte wird ihn und all seinen Besitz treffen. נָדָה hier in einem andern Sinne als 5, 3. 24. zu nehmen, scheint unnöthig, wiewohl es hier auch in der Bedeutung „Gefilde, Triften“ einen passenden Sinn gäbe.

16. Wie Bildad schon 8, 16 f. den Frevler selbst mit einem Baume verglichen hatte, der plötzlich untergeht, so hier seine Familie und seinen ganzen Stamm. Auch diesem geht es nicht besser als einem Baume, der von unten herauf an den Wurzeln und von oben herab an den Zweigen und Aesten verdorrt und abstirbt, der also unrettbar zu Grunde geht. $\text{נִכְרְתוּ$ bedeutet wie 14, 2. „abgeschnitten werden“, nur ist dieses hier als Folge des Verdorrens zu denken.

17. Jener Baum, d. h. die ganze Familie des Frevlers wird so völlig ausgerottet, daß auch jede Erinnerung an ihn verschwindet. אֶרְצוֹ ist hier nicht gerade das Vaterland oder der Wohnort des Frevlers, sondern hat seine gewöhnliche allgemeine Bedeutung. אֶרְצוֹ aber ist ähnlich wie אֶרְצוֹת 5, 10. von Ländereien und Weidetriften gebraucht. Diese werden hier noch besonders genannt, weil eben sie vorzüglich der Ort waren, wo sich das Andenken an einen so reichen Nomaden, wie Job war, hätte erhalten sollen (Hirzel).

18. Dieser Vers begründet noch den vorigen. Das Gesagte läßt sich gar nicht anders denken, denn man sucht seiner schon bei seinen Lebzeiten los zu werden und ihn zu vergessen. Subject bei den beiden Verbis ist allgemein אֱנִשִׁים . Man vertreibt ihn vom Licht in die Finsterniß, d. h. man sucht ihn also aus der Welt zu bringen, und behandelt ihn auf eine Weise, die sein Ende beschleunigt, denn das Licht ist hier das Lebenslicht, und Finsterniß das Gegentheil, der Tod. נִדְרָהוּ ist hier was sonst נִדְרָהוּ , also im Hiph.: vertreiben, verjagen; und der zweite Halbvers sagt nur bestimmter was der erste.

19. Vers 17 wird hier noch weiter begründet und damit zugleich mehr eigentlich gesagt, was V. 16 bildlich. Sein Untergang dehnt sich auch auf alle die Seinigen aus und kein Einziger seiner Angehörigen und Nachkommen entgeht demselben. נֶכֶד ist eigentlich „Sprößling“, und hier tropisch „Nachkomme“, und synonym damit ist ohne Zweifel נֶכֶד , dafür spricht wenigstens die Verbindung der beiden Worte hier und Genes. 21, 23. und Jes. 14, 22., sowie auch der Umstand, daß נֶכֶד in diesem Falle überall sehr gut paßt, und

20. Ob seinem Tag' entsetzen sich die Spättern,
Und Schauder überfällt die Früherern.
21. Ja dieses sind die Wohnungen des Frevlers,
Und das die Stätte dessen, welcher Gott nicht kennt.

Antwort Job's auf die vorige Rede Bildad's.

Kap. XIX.

Da Bildad's vorige Rede nur eine Wiederholung von Früherem war, so kann auch Job in Erwiederung derselben nur auf's Neue über die Härte seiner Freunde sich beklagen, seine Unschuld betheuern und sein Leiden auf's Neue beschreiben, um sie etwa zum Mitleid zu bewegen. Er thut daher dieses und fordert sie dann zu demselben noch ausdrücklich auf, sucht aber, ohne von ihnen viel zu erwarten, sich mit etwas Anderem als ihrem Mitleid zu trösten. Nachdem er nämlich den Wunsch ausgesprochen, daß sein Leiden und seine Unschuld noch den spätesten Geschlechtern bekannt werden mögen, drückt er die zuversichtliche Hoffnung aus, daß Gott am Ende doch sein Retter und sein Bergelter sein werde, wenn er ihn gleich

daß auch das entsprechende äthiopische **ገገጋ** (nagad) Stamm, Geschlecht, Nachkommenschaft bedeutet. Hieronymus hat also ganz richtig mit progenies übersezt. Daß sich kein Entronnener in seinen Wohnungen finde, will nur sagen, daß Niemand, der ihm als Verwandter oder Diener angehöre, übrig bleibe.

20. Das Ende des Frevlers wird so schrecklich, daß sich Mit- und Nachwelt darüber entsetzen. יומו (sein Tag) ist der Tag, wo ihn die Strafe des Unterganges ereilt. אֲחֵרֵיכֶם sind die Späterlebenden, zu denen die Kunde von seinem Untergang durch Tradition gelangen kann; קִדְמוֹתֵיכֶם sind die Früherlebenden, die Vorfahren, aber nicht des Frevlers, sondern der אֲחֵרֵיכֶם, folglich die Zeitgenossen des Frevlers, die sein trauriges Ende mit eigenen Augen sehen können (Menoch., Marian.). Sie ergreifen Entsetzen s. v. a. unser: Entsetzen ergreift sie.

21. Zum Schlusse wird das Gesagte noch durch einen allgemeinen Satz bekräftigt: So geht es allen Wohnungen der Frevler, und wo es immer einer Wohnung so geht, ist es eines Frevlers Wohnung. Damit wird dem Job gesagt, daß somit auch sein Unglück die Strafe für verübte Frevel sei, und das eben beschriebene Schicksal des Frevlers auch ihm noch bevorstehe, soweit es ihn nicht schon getroffen habe. Nach מִקִּיָּם ist אֲשֶׁר als Genitiv zu ergänzen, und לֹא יָדַע nicht als ein völliges Nichtwissen von Gott, sondern nur als ein Unbekümmertsein um ihn, als ein Leben, wie wenn man nichts von ihm wüßte, zu verstehen, was eben das עֵינֵי ist.

gegenwärtig mit unverdienten Leiden überhäufe, und daß ein Gericht sein werde, wo der bei ihm obwaltende Widerspruch zwischen Verdienst und Vergeltung werde ausgeglichen werden.

- XIX. 1. Und es erwiederte Job und sprach:
 2. Wie lang noch wollt ihr meine Seele kränken,
 Und mich mit Worten ganz zermalmen?
 3. Schon zehn Mal beschimpft ihr mich,
 Und schämt euch nicht, mir Unrecht anzuthun.
 4. Doch wenn auch wirklich ich gesündigt habe,
 So bleibt ja bei mir selber meine Sünde.

2. עַד-אַנְחָה ist absichtliche Wiederholung desselben Ausdrucks, den Bildad gegen Job gebraucht hatte (18, 2.). רָבָה im Hiph. heißt: betrüben, Jammer bereiten (מְרַבֵּי mit paragogischem Nun für רָבָה , vgl. Hirzel, Gesen. § 47. Anm. 4. In manchen Handschriften findet sich auch מְרַבֵּי mit der Randbemerkung: לִית וּמְלָא , cf. מִנְחָתָ שִׁי); Job will also den Freunden sagen: schon die Freundschaftspflicht würde von ihnen fordern, Schonung gegen ihn zu beweisen, auch wenn sie in ihren Behauptungen vollkommen recht hätten. Der Ausdruck „zermalmen“ bezeichnet ihr Benehmen gegen Job überhaupt als durchaus gefühllos, fern von Mitleid und Schonung. תִּרְצָאוּנִי ist Fut. Piel mit Nun parag., und das Suff. ist mit — statt mit — und Nun epenthet. angehängt.

3. Die schonungslose Härte der Freunde gegen Job ist zugleich eine Beschimpfung desselben. Eine solche liegt nämlich in ihren ungerechten und heftigen Angriffen auf Job's Sittlichkeit. דָּרָה ist hinweisend auf ihr bisheriges Reden und Betragen, und „zehnmal“ ist nur runde Zahl für: oft, wiederholt. An die bereits vorausgegangenen zehn Reden zwischen Job und seinen Freunden (Schult.) kann schon darum nicht gedacht werden, weil Job den Inhalt seiner eigenen Reden doch nicht als einen ihm von den Freunden zugefügten Schimpf bezeichnen kann. תִּרְצָאוּנִי ist verschiedenartig abgeleitet worden (cf. Schult.); wie es aber dasteht, kann es nur Fut. kal. von רָצָה sein; dieß ist ein ἀπ. λεγ. , hat aber nach dem Arabischen (حَك) die Bedeutung „ungerecht, feindselig behandeln“, die hier ganz gut paßt, und auch schon der Uebersetzung der Vulgata zu Grunde liegt (*opprimentes me*). Will man des Wort dem arabischen حَك (*obstupuit, attonitus fuit*) gleichstellen (Schult., Rosenm., Umbr.), so muß man תִּרְצָאוּנִי für תִּרְצָאוּנִי oder תִּרְצָאוּנִי nehmen, was sich nicht gerade leicht rechtfertigen läßt, und bekommt überdieß einen weit matteren Sinn. Das Fut. statt des Infinit. mit ל ist ein Arabismus (Gesen. Lehrgeb. S. 823).

4. Die Freunde sollten um so mehr Schonung gegen Job beobachten, auch wenn sein Leiden wirklich nur gerechte Strafe für schwere Verschuldung

5. Wenn wirklich gegen mich ihr Großes sprechen,
Und meine Schmach auf mich beweisen wollet;
6. So wisset doch, daß Gott mich beuget,
Und mich mit seinem Netz umringet.

wäre, weil sein Unglück sie ja nicht berührt, sondern ganz nur auf ihm lastet. Nach $\text{הַאֲ$ ist die Bedingungsartikel ausgelassen. הָאֲשֶׁר (irren, umherirren) ist hier wie 6, 24. im moralischen Sinne gebraucht, und es ist dabei nicht etwa bloß an derbe Ausdrücke in seinen bisherigen Reden (Corder.), sondern an die Vergehungen gedacht, welche ihm die Freunde indirect vorwarfen, und eben diese sind auch gemeint unter מִשְׁחָתָא ($\alpha\pi\lambda\epsilon\gamma$. von שָׁחַת = הָאֲשֶׁר , vgl. Meier, Wurzelw.). Da aber diese Ausdrücke, ähnlich wie אָשָׁם und שָׁגָה (Levit. 4, 15. Num. 15, 27 f.), namentlich Unwissenheitsünden bezeichnen (Levit. 4, 13. Num. 15, 22.), so giebt er damit zu verstehen, daß er jene Vergehungen, wenn etwa wirklich derselben schuldig, jedenfalls nicht wissentlich und mit Vorbedacht begangen habe. Dann fügt er noch bei: seine Vergehungen bleiben bei ihm, d. h. er allein habe ihre Folgen zu tragen, und diese gehen nicht auf Andere, etwa auf seine Freunde über, so daß sie dadurch befugt werden könnten, ihn hart zu tadeln und zu kränken.

5. 6. Die vorhin gesetzte Bedingung kann aber Job nicht einmal zugeben. Eine Verflüchtigung oder Verflüchtigungen, durch die er sein Leiden verdient haben könnte, muß er geradezu in Abrede stellen; und so erscheint die Härte seiner Freunde gegen ihn nur in einem noch schlimmeren Lichte. $\text{הַאֲ$ ist Bedingungsartikel, V. 5 Vorderatz, V. 6 Nachsatz. Bei תְּגַדְלֵנִי ist etwa פִּיכֹם oder בְּפִיכֹם zu ergänzen (vgl. Ezech. 5, 13. Obad. 12), und der Ausdruck bedeutet „übermützig reden“, mit עַל־ „gegen Einen“, und Job denkt dabei an die falschen Beschuldigungen der Freunde gegen ihn, sofern sie auf ihn den Eindruck lästigen Uebermuthes machten. הַרְפִּיזָה : „meine Schmach“ ist hier die in meiner Sünde bestehende und in Folge derselben auf mir lastende, und er will sagen: wenn ihr eine solche darthun wollt auf mich, d. h. beweisen, daß sie wirklich auf mir laste, und wenn ihr mein jetziges Leiden als Beweisgrund dafür gebrauchen wollt, so wisset, daß das vergeblich ist, daß Gott nach menschlicher Beurtheilung mir Unrecht thut, indem er mich straft, ohne daß ich in entsprechender Weise gesündigt. Ungerechte Behandlung bezeichnet עֲרַמְּתֵי (er hat mich gekrümmt), und es wird hier nur kühn auf die Person übergetragen, was sonst von der Rechtsache gesagt wird; „das Recht krümmen und beugen“ ist sonst s. v. a. ungerecht richten und entscheiden. Job will aber durch diesen Ausdruck Gott nicht etwa eines förmlichen Unrechtes beschuldigen, sondern nur sagen, daß Er gegenwärtig sein Schicksal nicht übereinstimmend mache mit seiner Sittlichkeit. מִצְנֵר ist das Jägernetz, und er sagt: wie ein schuldloses Thier unversehens durch das Jägernetz gefangen werde, aus dem es sich nicht mehr herauswickeln könne, so habe Gott auch ihn auf einmal mit einem Netz des Leidens umstrickt, bei welchem jeder Rettungsversuch vergeblich sei.

7. Sieh' über Unrecht klag' ich, und werd' nicht erhört,
Ich ruf' um Hülf', und finde nirgends Recht.
8. Ummauert hat er meinen Weg, ich kann nicht weiter;
Und Dunkel legt er mir auf meine Pfade.
9. Mein Ehrenkleid hat er mir ausgezogen,
Genommen mir die Krone meines Hauptes.
10. Ringsum zerstört er mich, und ich muß gehen,
Er reißt gleich einem Baume meine Hoffnung aus.

7. Die vorhin wieder begonnene Beschreibung seiner Leiden setzt Job fort bis V. 20. Zuerst beschreibt er seinen Zustand, sofern er unmittelbar göttliches Verhängniß ist, bis V. 12, und dann, sofern er durch das schonungslose Benehmen der Menschen gegen ihn noch erschwert wird, bis V. 20. Zunächst wird das vorige עָרַתְנִי als Gewaltthat bezeichnet, bei welcher nicht auf Recht und Verdienst gesehen, und gegen welche durch keine Klage etwas ausgerichtet werde. מִצְדָּקָה ist von Recht und Gerechtigkeit, nicht etwa vom Gericht zu verstehen. Die Behandlung nämlich, die Job erfährt, ist von menschlichem Standpunkt aus beurtheilt in sofern ein Unrecht, als er dieselbe nicht verdient hat.

8. Das Ummauern des Wegs ist bildliche Bezeichnung des Unglücks, welches dadurch mit einem Gefängniß verglichen wird; und bei לֹא יֵעָבֹר (ich kann nicht überschreiten) ist die Mauer (גְּדֵרָה aus גָּרָה) als Object zu ergänzen; dieselbe ist also eine unübersteigliche, mithin das Unglück ein unentfliehbares, in welchem er nothwendig untergehen muß. Diesen Gedanken steigert noch der zweite Halbvers. Job ist überdies auch von dichter Finsterniß umgeben, und würde daher einen Ausweg aus jener Ummauerung nicht einmal sehen und finden, wenn wirklich ein solcher vorhanden wäre. Zugleich wird durch Finsterniß, die überhaupt auch Bild des Unglücks ist, hier noch das Unbegreifliche in Job's Schicksal angedeutet, sofern er über dessen Ursachen ganz im Dunkeln ist. Subject bei גָּרָה und יְשִׁים ist Gott.

9. Jetzt vergleicht er sein Schicksal mit dem eines Königs, welchem auf einmal Krone und Reich entrisen worden. עֲטָרָה ist wie 2 Sam. 12, 30. Ezech. 21, 31. die Krone als königliches Insigne. Ein solches ist daher ohne Zweifel wegen des Parallelismus auch כְּבוֹד, was öfters zur bildlichen Bezeichnung der königlichen Würde und Majestät gebraucht wird; wegen הִפְשִׁית (ausziehen) ist wohl ein königliches Oberkleid darunter gemeint, wie etwa der Purpurmantel (1 Matt. 6, 15. 10, 20. 26. 14, 44.) oder was früher statt dessen üblich war. Daß Job wirklich König gewesen sei, folgt nicht aus unserer Stelle, weil sie vergleichungsweise verstanden werden kann, und, von Anderem abgesehen, schon nach 29, 25. auch so verstanden werden muß.

10. Noch vergleicht er sich mit einem Gebäude, das auf einmal zerstört, und seine Hoffnung mit einem Baume, der sammt den Wurzeln ausgerottet wird. Erstere Vergleichung liegt in dem נִתְחַצְּבִי, sofern נָחַץ eigentlich das

11. Und seinen Zorn entflammt er gegen mich,
Und achtet mich wie seinen Feind.
12. All seine Schaaren ziehen aus,
Und bahnen gegen mich den Weg,
Und lagern sich rings um mein Zelt.
13. Selbst meine Brüder hat er mir entfremdet,
Und die Vertrauten sind von mir gewichen.
14. Verschwunden sind mir meine Nächsten,
Und die Bekannten haben mich vergessen.

Niederreißen und Zerstören von Gebäuden bezeichnet (3. B. Levit. 14, 45. Richt. 8, 9. 17. Jes. 22, 10.). Mit וַיִּסַּח fällt er dann gleich wieder aus dem Bilde, und das Weggehen ist wie 7, 9. 10, 21. 14, 20. ein Weggehen ohne Rückkehr, also das Gehen in den Scheol. Seine Hoffnung ist hier die auf irdisches Leben und irdisches Glück gerichtete, also auf das, was die Freunde ihm bedingungsweise verheißen hatten. Diese Hoffnung gleicht einem mit den Wurzeln ausgerissenen Baume, nicht etwa einem umgehauenen, dessen Wurzeln noch neue Schossen treiben könnten.

11. 12. Endlich vergleicht er wieder wie schon 7, 20. 13, 24. 16, 9. sein Schicksal mit dem eines Mannes, der als Feind Gottes von Gott selbst verfolgt wird. Wie ein geordnetes Kriegsheer ziehen seine Leiden, von Gott gesendet, gegen ihn her, und lagern sich um ihn, wie um eine zu erstürmende Stadt, so daß sein baldiger Untergang unvermeidlich ist. וַיִּחַר ist Fut. Hiph.: er zündet an, läßt brennen u. Das Achten wie einen Widersacher hat hier das Behandeln wie einen solchen zur Folge, oder schließt es schon in sich. Der Plur. (וַיִּחַרְוּ) ist nur der Vergleichung wegen gebraucht: er behandelt mich, wie er überhaupt seine Widersacher behandelt. וַיִּסַּח (seine Schaaren) sind die Leiden Job's; sie werden hier als dienstbare Vollstrecker des göttlichen Willens vorgestellt, die als sein Kriegsheer auf seinen Befehl gegen Job ausziehen. „Sie werfen ihren Weg auf gegen ihn“, dieß ist hier vom Aufwerfen eines Balles gemeint zum Behufe der Erstürmung, und וַיִּסַּח drückt das Allseitige des feindlichen Angriffes aus. „Mein Zelt“ ist nur zur localen Veranschaulichung gewählt, und gedacht ist dabei eben an Job selbst, als den Bewohner des Zeltes.

13. 14. Dieses von Gott gesendete Leiden wird noch vergrößert durch harte Menschen, namentlich durch treulose Freunde. Subject bei וַיִּחַרְוּ ist wieder Gott, er hat dem Job entfernt, entfremdet seine Brüder; unter diesen sind aber nicht gerade Brüder in eigentlichem Sinne (Sanct.) gemeint, sondern nahe Verwandte überhaupt, die unter den jetzigen Umständen Bruderstelle bei ihm vertreten sollten. Ob auch die anwesenden Freunde Job's mitgemeint seien, die er schon 6, 15. וַיִּחַרְוּ genannt hat, läßt sich fragen; schwerlich ist es jedoch der Fall, weil für sie der gleich folgende Ausdruck: „Bekannte, Vertraute“ bezeichnender ist. Das Entfremden ist aber nicht ein zwingendes, so

15. Selbst meines Hauses Knecht' und meine Mägde achten mich
wie fremd,
Ein Fremdling bin in ihren Augen ich geworden.
16. Ich rufe meinem Knecht und er erwiedert nicht,
Mit meinem Munde muß ich zu ihm flehen.
17. Mein Athem ist entfremdet meinem Weibe,
Und flehen muß ich zu den Söhnen meines Leibes.

daß die Entfremdeten nun kein Tadel treffen könnte, sondern besteht nur in der Verhängung eines Schicksals über Job, in Folge dessen sie sich eben von ihm abwandten, zum Zeichen, daß ihre Freundschaft und Treue gegen ihn nie eine zuverlässige gewesen. ירעים (die Einen kennen und die er kennt) sind überhaupt die Bekannten. זרר מִמֶּנִּי heißt nicht: „sie sind mir fremd (זרים) geworden“ (Hirzel), denn in diesem Falle wäre זרר mit ל construiert (vgl. מוֹזֵר-לְאָדָּר Ps. 69, 9.), sondern: sie sind zurückgewichen von mir, sie wollen mich nicht mehr kennen (זרר = פָּרַח). קרובים (die Nahen) entspricht dem vorigen אֲחֵי, und bedeutet, wie sonst öfters, nahe Verwandte; sie haben aufgehört, nämlich solche für mich zu sein, es gibt für mich keine solche mehr. In gleicher Weise entspricht מִיָּדָעִים dem vorigen יָדָעִים, und bezeichnet ebenfalls Bekannte, Vertraute; sie haben ihn vergessen, d. h. sie wollen nichts mehr von ihm wissen.

15. Auch seine Hausgenossen, die ihm sonst in allweg zu Diensten stunden, verachten ihn bereits. גַּרֵי הַבַּיִת sind nach Exod. 3, 22. solche, die im nämlichen Hause mit Jemand wohnen ohne zu seiner Familie zu gehören, und hier wegen des folgenden אֲמֹהָתִי ohne Zweifel in's Haus aufgenommene Diener, Knechte (Vulg.: inquilini domus meæ). Sie achten ihn wie einen Fremden, d. h. sie betragen sich gegen ihn, als ob das wirkliche Verhältniß umgekehrt, als ob sie die ursprünglichen Besitzer des Hauses und er ein aus Güte aufgenommener Fremdling sei.

16. Dieser Vers gibt nur noch beispielsweise an, in welchem Grade das vorhin Gesagte der Fall sei. Seine Untergebenen achten sogar nicht auf seine Befehle, daß er höchstens nur noch durch flehende Bitten etwas ausrichten kann. הִנֵּךְ im Hitzp. heißt: um Gnade anflehen; das muß er jetzt bei ihnen thun, statt zu befehlen. בְּמִי פִי ist hier der Gegensatz zum Gebieten durch bloßen Wink (Hirzel); statt daß dieses früher schon genügte, genügen jetzt ausdrückliche Worte nicht mehr, sie müssen in flehenden Bitten bestehen, wenn sie etwas ausrichten sollen.

17. Steigerung des Vorigen. Sogar seine Frau und Kinder verabscheuen ihn. רֵיחַ ist hier der Athem, der bei der Elephantiasis einen unerträglich üblen Geruch hatte, und an diesen ist bei זָרָה gedacht, was man theils von זָר, fremd, entfremdet sein (Targ., Syr., Schult.), theils passender von זָר (= זָרָה), eckelhaft sein, ableitet (Umbr., Hirzel), wovon auch זָרָה, Eckel (Num. 11, 20.) gebildet ist. Er sagt also: sein Athem sei so lästig,

18. Selbst Kinder auch verachten mich,
Und spotten, wenn ich mich erhebe.
19. Ein Abscheu bin ich allen meinen Engvertrauten,
Und die ich liebte, sind nun gegen mich gewendet.

daß sich selbst diejenigen von ihm wegwenden, welche die erste Verpflichtung hätten, bei ihm auszuhalten und seiner zu pflegen. הִנֵּנִי ist nach der masoretischen Accentuation entweder eine seltene Infinitivform von $\text{הִנֵּן} = \text{حِن}$ in der Bedeutung: klagen, seufzen (Gusset, cf. Schult., Eichh., Pirzel) oder Substantiv von הִנֵּנָה und הִנֵּנִי anomal für הִנֵּנִי (Gesen., Umbr.): meine stehenden Bitten. Abgesehen aber vom Accente, der ja doch nicht ursprünglich, ließe es sich am einfachsten als Präterit. Kal fassen in der Bedeutung: bitten, flehen, wie es schon das Targum und die Vulgata nehmen. Er will dann sagen: selbst die Kinder, die ihm zu jedem Dienste bereit sein sollten, müsse er bitten und anflehen, wenn er etwas von ihnen wünsche. Hier entsteht aber noch die Frage, wer die בָּנָי בָּנָי seien, da die Kinder Job's dem Prolog zufolge alle umgekommen sind. Die LXX übersetzen geradezu: $\text{νιδὸς πᾶλλων ἀδελφῶν}$, und viele Ausleger folgen ihnen (Nicet., Lyr., Pineda, Sanct.), allein die einschlägigen Stellen des Prologs lassen den Gedanken an Nebenfrauen und Kinder von ihnen nicht zu. Andere nehmen בָּנָי wie 3, 10. und denken an Brüder oder Geschwister Job's (Umbr., Justi), allein an die Erwähnung der Frau schließt sich weit natürlicher die der Kinder an (Pirzel). Eben dieses spricht auch dagegen, daß an Enkel oder Urenkel gedacht sei (Philipp., Thom., Erv.), in welchem Falle auch בָּנָי in keiner Weise gut passen würde. Am besten wird es daher wohl sein, die Stelle gleichnißweise aufzufassen, so daß der Sinn entsteht: ich bin wie Einer, der seine eigene Kinder um das anflehen muß, was sie ihm schuldig sind; statt dessen bezeichnet er sich im Affect der Rede geradezu als einen solchen.

18. עֲרִילִים übersetzt die Vulgata mit Stulti und verwechselt also das Wort mit עֲרִילִים . Oben 16, 11. hat עֲרִילִים die Bedeutung „Ungerechter“, und so nimmt es auch hier der Syrer, dem der Araber folgt; unten dagegen (21, 11.) hat es die Bedeutung „Kinder“, und so nimmt es hier auch das Targum. Job klagt also entweder darüber, daß er von ungerechten, frevelhaften Menschen verspottet werde, oder darüber, daß er selbst von kleinen Kindern verspottet werde, denn solche wären unter עֲרִילִים (eigentlich Säuglinge) gemeint. Letzteres, nämlich Kinderspott scheint als weitere Steigerung und Schluß des Bisherigen besser zu passen. Bei אֶקְוֶה ist dann אֶ zu ergänzen und das Aufstehen als ein bloß versuchtes, beabsichtigtes zu denken, wozu die Kräfte fehlen. Durch solches eben wird er den Kindern zum Gespött. הִנֵּנִי mit ב , eigentlich „anreden“, steht hier im schlimmen Sinne: spöttisch anreden, spotten (Pirzel).

19. In einem allgemeinen Satze reassumirt er jetzt noch, was er V. 16—18 speciell ausgeführt hat und sagt: es sei Niemand mehr zu finden, der ihn

20. An meiner Haut und meinem Fleisch klebt mein Gebein,
Und ich bin nur mit meiner Zähne Haut entronnen.
21. Erbarmt, erbarmt euch mein, ihr meine Freunde,
Denn Gottes Hand hat mich getroffen.

nicht verabscheue und verfolge; selbst jene, denen er am meisten Vertrauen und Liebe geschenkt, machen keine Ausnahme. כִּיר für יָכִיר von יָכַר ist hier Vertraulichkeit, Freundschaft, und מִתֵּי סוּרֵי sind meine vertrautesten Freunde; darunter meint er aber sicher nicht bloß die Freunde, die vor ihm stehen, sondern seine vertrauten Freunde überhaupt. הֵן ist collectiv gebraucht wie 1 Sam. 29, 3. und dabei עֲשָׂה zu ergänzen; die, welche ich liebte, sind aber die nämlichen, wie die Vertrauten im ersten Halbvers. בִּי drückt wieder wie V. 18 die feindliche Beziehung aus: sie kehren, wenden sich gegen mich.

20. Endlich hebt er noch einmal den Grund hervor, der solches bewirkt: es ist seine unverschuldete Krankheit. Das Kleben der Gebeine an Haut und Fleisch (vgl. Ps. 102, 6.), wofür auch umgekehrt gesagt wird: die Haut klebt an dem Gebein (Klagl. 4, 8.), soll nur einen Zustand bezeichnen, wo die Gebeine überall bemerkbar sind und gleichsam hervorstechen, also den höchsten Grad der Abgekehrtheit. Im zweiten Halbvers nehmen die Ausleger כִּיר wie im ersten in der Bedeutung: Haut, und verstehen unter Haut der Zähne häufig das Zahnfleisch, auch den Schmelz der Zähne (cf. Schult.), meistens aber nach dem Vorgang der Vulgata die Lippen (et derelicta sunt tantummodo labia circa dentes meos). Eticel dagegen meint, Haut der Zähne sei entweder so viel Haut als die Zähne haben, d. h. keine, und Job wolle sagen: er sei aller Haut verlustig geworden; oder כִּיר sei „der Infinitiv Kal von כָּרַר, welcher sich noch Jes. 32, 11. mit He parag. finde“, und bedeute: bloß, nackt sein, und somit der Sinn: „ich bin davon gekommen mit entblößten Zähnen“, was Folge der Elephantiasis sein könne, sofern die Lippen wegen starken Aufschwellens oder Zusammenschrumpfens die Zähne unbedeckt hervorstehen lassen. Allein das Eine wie das Andere scheint etwas gesucht, und unter Haut der Zähne am ehesten das Zahnfleisch oder die Lippen gemeint zu sein. Mit diesen bloß entrinnen ist dann etwa sprüchwörtlich s. v. a. in einem Unfall nur nicht ganz umkommen, aus demselben bloß noch irgend einen heilen Theil davontragen. Daß der Ausdruck einen sprüchwörtlichen Charakter habe, scheint daraus hervorzugehen, daß sich im Arabischen etwas ähnliche Sprüchwörter finden (cf. Schult.).

21. Die bisherige Beschreibung ist im höchsten Grade geeignet, Mitleid zu erregen und eine Aufforderung dazu durch dieselbe auf's beste vorbereitet. Job spricht daher jetzt diese Aufforderung wirklich aus und gibt ihr durch die Wiederholung des ersten Wortes und die ausdrückliche Setzung des מִחֵן den größten Nachdruck. Wenn die Freunde auf seine Versicherungen und Beweisgründe nicht achten wollen, so mögen sie wenigstens aus Mitleid mit seinem jammervollen Zustande seine Leiden nicht durch ungerechte Vorwürfe noch vergrößern. מִחֵן übersetzt Hieronymus dem Sinne nach ganz richtig mit saltum

22. Warum verfolgt ihr mich wie Gott,
Und könnt nicht satt an meinem Fleisch bekommen?
23. O daß doch aufgeschrieben würden meine Worte,
Daß in ein Buch sie eingezeichnet würden;
24. Daß sie mit Eisengriffel und mit Blei
Auf ewig in den Fels gegraben würden.

vos, denn es bildet den Gegensatz zu den übrigen Menschen, mit denen Job noch in Berührung kommt. נָּוּ (berühren, treffen, schlagen) ist hier mit Rücksicht auf Job's Krankheit gewählt, sofern נָּוּ und נָּוּ gern zur Bezeichnung des Ausfalles, als einer von Gott verhängten Plage, gebraucht werden.

22. An die vorige Aufforderung knüpft sich unwillkürlich ein Tadel über das bisherige Benehmen der Freunde. Das לָּא יִנְיָוּ hat einigen Auslegern in seiner eigentlichen und nächsten Bedeutung zu hart geschienen; sie haben daher לָּא für לָּא יִנְיָוּ genommen (cf. Munst., Schult.) oder in לָּא יִנְיָוּ geändert (Reiske). Allein der Vergleichungspunkt ist hier nur das Verfolgen ohne vorausgegangene nachweisbare Schuld; auf Seite Gottes begründet dieß keinen eigentlichen Tadel, weil Job schon gesagt hat, daß Gott deshalb nicht ungerecht handle und für sein Verfahren geheime Gründe haben könne. Auf Seite der Freunde aber ist das nämliche Betragen gegen Job eine große Ungerechtigkeit, weil ihnen Job seine Unschuld und die Grundlosigkeit ihrer Vorwürfe schon lang dargethan hat. Der Ausdruck: „warum werdet ihr nicht satt an meinem Fleische“, erklärt sich daraus, daß im Aramäischen und Arabischen falsche Anklagen und Verläumdungen eines Andern durch die biblische Redeweise bezeichnet werden: das Fleisch desselben fressen (vgl. Ps. 27, 2. Dan. 3, 8. u. Schult.).

23. 24. Job vermag sich jedoch der Hoffnung nicht hinzugeben, daß die Freunde wirklich Mitleid gegen ihn beweisen und seine Unschuld anerkennen werden. Deswegen spricht er jetzt den Wunsch aus, daß seine Betheuerungen hinsichtlich seines unschuldigen Leidens so aufgeschrieben werden möchten, daß sie noch zur Kenntniß der spätesten Nachwelt gelangen könnten; denn er ist überzeugt, daß seine Unschuld noch an den Tag kommen und dadurch dann seine Behauptung bestätigt und die der Freunde widerlegt werden wird. Aus diesem Zusammenhang unserer Stelle mit dem Vorausgehenden ergiebt sich von selbst, daß Job nicht gerade nur die Worte, die er jetzt aussprechen will (V. 25—27), aufgezeichnet wünsche (Schult., Patritii de interpret. sacr. script. Romæ 1844. II. 238.), denn diese enthalten nicht nur die feste Ueberzeugung, aus der solcher Wunsch hervorgegangen, sondern überhaupt das, womit er sich seinen Freunden gegenüber rechtfertigt. יִנְיָוּ dient zur Verstärkung des Wunsches, wie sonst (9, 24. 17, 15.) der Frage. Vers 23 wünscht zunächst nur ein Aufschreiben überhaupt, denn auch פָּתַח wird vom Zeichnen mit Farbe gebraucht (Ezech. 23, 14.), ohne daß ein Eingraben Statt findet. יִנְיָוּ ist übrigens chaldaisirendes Hophal, wie יִנְיָוּ (4, 20.), nur daß die

25. Ich weiß es ja, daß mein Erlöser lebt,
Und daß zuletzt er auf dem Staube stehen wird.

Verdopplung der Geminata unterblieben ist (Cw. Lehrb. § 193. c. 1.); עָבַר ist ver setzt und hinter das Verbum gehörig zu denken. Vers 24 wünscht aber dann ein dauerhaftes Aufschreiben nicht bloß in ein Buch, sondern in Stein. בַּצֵּר bezeichnet das Eingraben in harte Gegenstände. עֲבָרָה (Blei) sehen Einige wie בָּרָה als Genit. zu עָבַר an (Merc., Drus.), so daß ein Griffel von Blei gemeint wäre; allein was ein solcher neben einem eisernen und beim Eingraben einer Schrift in Stein ausrichten soll, ist nicht einzusehen. Andere denken daher an bleierne Platten, in welche man, wie in Steine, Schriften eingrub (Vulg., Pined., Tirin. al.); dagegen ist aber עֲבָרָה , wonach die Schrift eben in Stein eingegraben werden soll. Am meisten spricht dafür, daß eine Schrift gemeint sei, wo die Buchstaben mit Eisengriffel in harten Stein gegraben und dann die Vertiefungen mit geschmolzenem Blei ausgefüllt wurden (Jarchi, Sa, Schult., Hirzel). Bei עָבַר denken Einige an steinerne Platten, Andere an steinerne Säulen, Andere an wirkliche Felsen; ohne Zweifel ist aber die Sache eben so unbestimmt zu denken als sie ausgedrückt ist; die Dauerhaftigkeit ist Hauptsache, das Uebrige gleichgültig, darum wird jene durch עָבַר (für die Ewigkeit) noch besonders hervorgehoben. Die LXX übersetzen zwar עָבַר mit: *eis μαγνύσιον* (עָבַר), aber offenbar weniger passend für den Zusammenhang. Die Vulgata hat dafür *celte*, denn dieses ist als ursprünglich anzusehen, wengleich die Glossa interlin. und manche sonst geschätzte Handschriften certe haben; aber *celte* ist nicht als Uebersetzung von עָבַר anzusehen, sondern dieses ließ Hieronymus aus, als sich von selbst verstehend, und nannte dafür ein anderes Werkzeug zum Eingraben der Schrift in Steine (cf. Pineda), denn ein solches ist *celte*, das altnordische *Celt*.

25. Die Verse 25—27 enthalten eine der wichtigsten und vielbesprochensten Stellen des Buches, die auch sehr verschiedenartige Deutungen und Beziehungen erfahren hat. Was zwar den Zusammenhang überhaupt betrifft, so wird sie fast allgemein als Ausdruck jener Ueberzeugung Job's angesehen, welche dem vorhin ausgesprochenen Wunsche zu Grunde liegt und dahin geht, daß seine Unschuld noch an den Tag kommen werde. In Bezug auf den nähern Sinn aber theilen sich die Ausleger gleich von vornherein in zwei Klassen; die Einen nämlich finden die Hoffnung einer Auferstehung des Leibes in der Stelle ausgesprochen, wobei dann auch Job's Unschuld an's Licht kommen werde; die Andern aber glauben, Job rede von einer Offenbarung seiner Unschuld noch während seines Erdenlebens, etwa durch Wiedererlangung seines frühern Glückes, oder durch irgend eine wunderbare Nachläuferung Gottes, ähnlich jener in der Auferweckung der Todten, oder von einer nicht näher zu bestimmenden Rechtfertigung nach seinem Tode.

Die Deutung auf die Auferstehung des Leibes findet sich in den wichtigsten alten Uebersetzungen und bei den angesehensten Kirchenvätern; Hieronymus

mus z. B. sagt nach seiner Weise sehr nachdrücklich: Job — resurrectionem corporum sic prophetat, ut nullus de ea manifestius vel cautius scripserit (ad Paulin. ep. LIII. al. CIII. § 8), und an einem andern Orte: Nullus tam aperte post Christum, quam iste ante Christum, de resurrectione loquitur (contr. Joan. Hierosol. § 30). Selbst manche Rabbinen halten diese Deutung für die richtige und von den spätern christlichen Exegeten bis auf die neuere Zeit herab wird sie mit wenig Ausnahmen festgehalten, und unter dem מָשִׁיחַ meistens zugleich der Messias gedacht. Sehen wir nun, ohne uns zunächst auf eine nähere Prüfung der Vulgata und der ihr widersprechenden neuern Deutungen tiefer einzulassen, die Worte des Textes genauer an, welcher Sinn sich aus ihnen nach dem Zusammenhang am natürlichsten ergebe. — Das ו, womit B. 25 mit dem Vorausgehenden verbunden wird, kann dem Sinne nach als Causalspartikel oder als Versicherung gefaßt werden; jedenfalls besagt es, daß das nun Folgende den Grund enthalte, warum Job seine Worte auf lange Dauer aufgeschrieben wünsche. וְיָדַעְתִּי drückt die feste zuversichtliche Ueberzeugung von der Richtigkeit dessen aus, was er sogleich sagen will. Unter dem מָשִׁיחַ aber gerade den Messias zu denken, wie dieß sehr häufig geschieht, nöthigt oder fordert im Bisherigen nichts. Auch Jehova selbst wird als Retter und Rächer des auserwählten Volkes und einzelner Mitglieder desselben öfters מָשִׁיחַ genannt (z. B. Jes. 41, 14. 43, 14. 47, 4. Ps. 19, 15.). Job spricht hier nur überhaupt die Ueberzeugung aus, daß mit der Zeit Einer, den er nicht näher bezeichnet, ihn retten und seine Unschuld an's Licht bringen werde; und es liegt wohl am nächsten, unter demselben gerade Gott zu denken, den er ja auch 16, 19. seinen Zeugen im Himmel nannte. Hier drückt aber dann das מָשִׁיחַ eine weit stärkere Zuversicht auf Hilfe aus, als es dort der Fall war. Denn der Ausdruck ist von der Blutrache hergenommen, und Job will sagen: wie der rechtmäßige Vollzieher der Blutrache nicht ruhe, bis seine Obliegenheit erfüllt sei, so werde auch Gott ihn mit allem Eifer gegen seine Widersacher in Schutz nehmen und das an ihm verübte Unrecht wieder gut machen. וְיָ (er lebt) ist mit Emphase gesagt, wie in den Ausdrücken: וְיָ לֵאמֹר (Jes. 3, 10. Ps. 42, 3. 84, 3.) und וְיָ לֵאמֹר (Deut. 5, 23. 1 Sam. 17, 26. 36.), und in der häufigen Schwurformel: וְיָ לֵאמֹר (so wahr Jehova lebt, z. B. Richt. 8, 19. 1 Sam. 14, 39. 45.) und וְיָ לֵאמֹר (so wahr ich lebe, z. B. Num. 14, 21. 28. Jes. 49, 18.), und der Sinn ist: er ist der schlechtthin Lebende, der nie stirbt, und darum muß auch die Rettung früher oder später nothwendig erfolgen. Die Worte: „zuletzt wird er über dem Staube stehen“ erscheinen am natürlichsten als weitere Ausführung des וְיָ, und der Sinn ist dann: wenn ich auch bereits Staub geworden bin, oder allgemeiner: wenn der Tod auch bereits Alles verschlungen hat und Alles Staub geworden ist, wird Er, gleichsam der Letzte, vom allgemeinen Untergang nicht berührt, über dem Staube stehen; mit andern Worten: er lebt ewig als mein Retter, und meine Hoffnung auf ihn kann daher auch nicht täuschen, so sehr es inzwischen auch den Anschein dazu haben mag. Ueber die Art der gehofften Rettung sagt jedoch dieser noch ziemlich allgemein gehaltene Vers nichts Bestimmtes aus, und es erscheint daher, von hier aus

26. Nach meiner Haut, wenn sie zerstört ist diese,
Werd' ich aus meinem Fleische Gott noch schauen.

gesehen, zunächst als bloße Willkür, wenn man unter derselben die Wiedereinsetzung Job's in seinen frühern Glückszustand denken will; der zweite Halbvers deutet im Gegentheil auf eine Zeit, wo wenigstens Job bereits von der Erde verschwunden ist.

26. Jetzt erst wird etwas näher angegeben, was durch den הָיָה geschehen werde, freilich mit Ausdrücken, die verschiedenartig gedeutet werden. בְּעוֹרִי (Haut) ist wie 18, 13. s. v. a. Leib, aber אֲחֵרָה nicht Adverbium: „nachher“ (Patrit. l. c. p. 226.), oder Conjunction: „nachdem“ (Ges. Thesaur.), sondern einfach Präposition, und der Ausdruck „nach meiner Haut“ ist s. v. a. nach diesem meinem Leibe. Wie das gemeint sei, wird sogleich gesagt. וְיִשָּׂא ist Piel von שָׂא (= שָׂא zerschlagen, vernichten); das Subject dabei ist unbestimmt und daher die Construction passivisch zu fassen und die Bedingungs-partikel ausgelassen, der Sinn also: wenn sie vernichtet haben werden diese, d. h. wenn diese vernichtet sein wird, und הָיָה (diese) bezieht sich auf בְּעוֹרִי in der angegebenen Bedeutung, daher הָיָה statt הָיָה . Es werden also die ersten zwei Worte des Verses durch die zwei nachfolgenden näher bestimmt, „nach meiner Haut“, durch: „wenn sie vernichtet sein wird“, und beides zusammen will sagen: nach der Auflösung und Zerstörung dieses meines Leibes. Das וְיִשָּׂא bei וְיִשָּׂא ist das ו des Nachsatzes. וְיִשָּׂא übersetzen Viele mit „nach“; und der Ausdruck „nach meinem Fleische“ soll heißen: nach dem in meinem Fleische erduldeten Leiden (Vatabl.), oder „nach Verlust meines Fleisches“, und dieses wiederum soll bedeuten entweder: nach meinem Tode (cf. Rosenm.), oder: nachdem ich zu einem bloßen Gerippe ohne Fleisch geworden bin (Hirzel). Ersteres steht jedoch einer eigentlichen Interpolation ganz gleich, und Letzteres betreffend, läßt sich nicht beweisen, daß וְיִשָּׂא in dem Sinne „nach“ heißen könne, daß es zugleich eine Zerstörung und Vernichtung des Gegenstandes ausdrücke, von dem an es rechnet. Dem Sinne nach weit richtiger, nur etwas ungenau, übersetzt die Vulgata: in carne mea. Das וְיִשָּׂא gibt nämlich den Punkt an, von welchem die Bewegung oder Thätigkeit ausgeht und ihren Anfang nimmt; er sagt also: aus meinem Fleische, d. h. Leibe heraus, s. v. a. in meinem Leibe mich befindend, werde ich aus demselben heraus Gott schauen. Ob ein Schauen mit leiblichen oder geistigen Augen gemeint sei, kann hier kaum mehr gefragt werden, denn was man, im Leibe sich befindend, vom Leibe aus schaut, schaut man wohl nur mit leiblichen Augen. Die Uebersetzung der Vulgata: in carne mea videbo etc. läßt zwar noch die Deutung zu: Non intelligitur quod oculo carnis sit Deum visurus, sed quod in carne existens post resurrectionem visurus sit Dominum (Thom.), aber das וְיִשָּׂא des Urtextes widerspricht augenscheinlich dieser Deutung. Wir brauchen uns daher nicht weiter in die Frage einzulassen, ob die auferstandenen Heiligen in ihrem Verklärungsstande mit leiblichen Augen Gott schauen. Die gewöhnlich verneinende Antwort der Theologen (cf. Thom. summ. p. I.

27. Ihn werd' ich schauen mir zur Freude,
Mit meinen Augen schauen, und nicht als ein Anderer,
Es schwinden meine Nieren mir im Innern.

q. 12. 3, 3. — Sanct. ad h. l.) scheint das Leibliche zu sehr für sich in's Auge zu fassen und zu wenig auf seine Verbindung mit dem Geist als dessen Organ und auf seinen Verklärungsstand zu achten. — Der Sinn unseres Verses ist sonach der: Nach Vernichtung dieses meines elenden Leibes werde ich doch mit diesem Leibe Gott schauen. Dieses hat natürlich die Wiederherstellung des Leibes nach seiner Vernichtung zur Voraussetzung, und involvirt somit die Auferstehung des Leibes. — Und nun ist zugleich deutlich, an was bei jenem על-צפּר יקום im vorigen Verse eigentlich gedacht sei, nämlich an die Auferweckung der Todten, und es ist somit die scheinbar „ganz falsche“ (Umbr.) Uebersetzung des Hieronymus (et in novissimo die de terra surrecturus sum) in der That vollkommen richtig, allerdings nicht dem Worte, aber um so mehr dem Sinne nach. Ebenso drückt das: et rursum circumdabor pelle mea des Hieronymus den Sinn unseres Textes ganz richtig aus, so sehr es auch vom Wortlaut desselben abzuweichen scheint.

27. Die letzten Worte des vorigen Verses werden noch weiter ausgeführt. אני bezieht sich auf לוי , und אני bei אני ist emphatischer Dat. commod. und das erste Versglied drückt Job's Freude über das vorhin Gesagte aus. אני wird theils als Gegensatz zu אני , theils als Gegensatz zu לוי genommen und demgemäß übersezt, entweder: (ich werde ihn sehen) „und nicht ein Anderer“ (Menoch., Marian.), oder: (ich u.) „und nicht eines Andern sc. Augen“ (cf. Poli synops.), oder: (ich u.) „und nicht etwas anderes als ich“ (cf. Schult.), oder: (ich werde ihn sehen) „jedoch nicht als Gegner“ (Bold., Umbr.). Die Worte an sich können wirklich diese Bedeutungen haben, nur gegen die letztgenannte läßt sich bemerken, daß die Bedeutung „Gegner“ für אני nicht sicher erweislich ist, denn auch an Stellen wie Jes. 29, 5. Ps. 54, 5. ist die Bedeutung „Fremde“ für אני vollkommen ausreichend. Es kann daher nur der Zusammenhang die richtige Auffassung lehren. Dem vorigen Vers zufolge legt Job das größte Gewicht darauf, daß er mit seinem gegenwärtigen, bereits übel zugerichteten und durch den Tod noch ganz zu zerstörenden Leibe Gott schauen werde; darauf deutet auch hier das mit Nachdruck gebrauchte אני und אני und אני . Demgemäß wäre hier der Beisatz „und nicht ein Anderer“ oder „und nicht eines Anderen“ u. dgl. nicht nur überflüssig, sondern sogar widerlich. Fortsetzung des bisherigen Gedankens und schärfere Ausprägung desselben sind die Worte aber, wenn man sie übersezt: „und nicht als ein Anderer“, d. h. ich werde ihn sehen und zwar nicht als eine in leiblicher Hinsicht etwa andere Person, als ich jetzt bin. So versteht den Ausdruck schon Gregor M., und widerlegt damit den Irrthum des Euthymius von Constantinopel und seiner Anhänger, daß der Leib der Auferstandenen feiner sei als die Luft und für den Tastsinn und selbst den Gesichtssinn nicht wahrnehmbar. Er sagt: Si enim — post resurrectionem corpus

palpabile non erit, sed invisibilis corporis subtilitas caro vocabitur, quamvis substantia carnis non sit, profecto alius est qui moritur et alius qui resurgit. Et resurrectio vera non erit. Nec enim recte resurrectio dici potest, ubi non resurgit, quod cecidit. — Nos autem, beati Job fidem sequentes et Redemptoris nostri post resurrectionem corpus palpabile veraciter credentes, fatemur carnem nostram post resurrectionem futuram et eandem et diversam: eandem per naturam, diversam per gloriam; eandem per veritatem, diversam per potentiam (Moral. XIV. 71. 77.). Den zweiten Halbvers sehen Einige als Ausdruck des Leidens, Andere als Ausdruck der Freude, Andere als Ausdruck der Hoffnung und Sehnsucht an. Letzteres paßt am besten zum Zusammenhang und hat am meisten den Sprachgebrauch für sich (vgl. Ps. 84, 3. 119, 82.); er sehnt sich gleichsam zu Tod nach der Zeit, wo die ausgesprochene Hoffnung in Erfüllung gehen muß. Daß die Vulgata, obwohl vom Worte des Textes abweichend, dennoch den Sinn desselben richtig ausdrücke mit: *reposita est haec spes mea in sinu meo*, ist demnach ohne weitere Bemerkung deutlich.

Sofort erscheint die kirchliche Deutung unserer Stelle mit den Textesworten an sich nicht nur vereinbar, sondern ihnen sogar ganz angemessen; und man begreift, wie Corderius sagen konnte: *Testimonium hoc de resurrectione corporum adeo illustre, apertum, efficax et Patrum laudibus celebratum est, ut mirum plane sit, ab expositore ullo in alium sensum potuisse detorqueri*, und daß dem hl. Hieronymus Unrecht geschieht, wenn ihm wegen der Uebersetzung dieser Stelle schlechte Absicht, unerhörter Leichtsinns, dogmatische Partheisucht und arglistige unverschämte Textesverdringung vorgeworfen wird (Stickel, in *Jobi locum celeberrimum cap. 19, 25—27. de Goele commentatio etc. p. 54.*).

Die Hauptfrage ist jetzt nur noch, ob nicht der Zusammenhang und sonstige Inhalt des Buches der gegebenen, durch die Textesworte nahegelegten Deutung unserer Stelle entgegen stehe. Und dieses eben ist es, was die Gegner der kirchlichen Deutung behaupten und worauf sie den Hauptnachdruck legen. „Der nächste Zusammenhang, die formelle Anlage des Gedichtes und die religiös-philosophische Doctrin des Buches“, sagen sie, sei gegen diese Deutung und keine Ansicht könne verwerflicher sein, als sie (Hirzel). Allein was den „nächsten Zusammenhang“ betrifft, so paßt die Stelle nach unserer Deutung ganz gut in denselben. Job wünscht, daß seine Anschuldsbethürungen für die Folgezeit aufgeschrieben werden möchten, weil er überzeugt ist, daß sie wahr sind, und mit dieser Ueberzeugung zugleich die andere sich verbindet, daß Gott vermöge seiner Gerechtigkeit seine Unschuld noch öffentlich an's Licht bringen und vergelten werde, wenn auch erst bei der Auferstehung der Todten; inzwischen möchte er aber bei den Lebenden auf Erden nicht als ein überwiesener Frevler gelten, und wünscht eben deshalb jene Aufschreibung. Dieselbe göttliche Gerechtigkeit aber, auf die er vertraut, sollte auch die Freunde von ihrem ungerechten Betragen gegen ihn abhalten. Der nächste Zusammenhang ist also nicht gegen unsere Auslegung. — Eben so wenig auch die „formelle Anlage“ des Buches. Man meint nämlich nach der sonst beobachte-

ten Wechselbeziehung der Reden Job's und seiner Freunde, wie die Natur eines Dialogs solche auch mit sich bringe, müßte in den Reden der Freunde oder doch in den Schlußreden Jehova's „irgend eine Rückbeziehung auf die von Job ausgesprochene Hoffnung einer Fortdauer jenseits des Grabes“ sich finden, was aber nicht der Fall sei (Hirzel). Allein die Freunde sehen Job's jetzige Rede ungefähr eben so an, wie die 16, 16 ff. ausgesprochene Betheuerung, nämlich als unwahre und verwerfliche Behauptung seiner Unschuld, und begreifen bei ihrem einseitigen Festhalten an dem Satze, daß jedes Leiden schlechthin Sündenstrafe sei, Job's Worte gar nicht einmal nach ihrem wahren Sinne. Sie gehen daher auch wie bei jener früheren Betheuerung nur in soweit darauf ein, daß sie nach gewohnter Weise Gottes Gerechtigkeit und in Folge dessen Job's Sündhaftigkeit behaupten, weil er ohne solche nicht gestraft würde. Die Reden Jehova's aber haben gar nicht den Zweck, auf Job's Behauptungen speciell einzugehen, sondern ihm nur zu zeigen und fühlbar zu machen, daß er zu einem Urtheile über Gottes Plane und Rathschlüsse bei der Weltregierung schlechthin unbefugt und unfähig sei. — „Die religiös-philosophische Doctrin des Buches“ endlich scheint ebenfalls die gegebene Deutung nicht umzustößen. Man sagt zwar: das Schattenleben des Scheol sei nach 14, 10—12. die „ewige Bestimmung des Menschen“, und „das ganze Raisonement Hiob's ruhe auf jenem Grundgedanken, daß allein auf Erden der Mensch den Lohn seiner Thaten empfangen könne“ (Hirzel); überdies werde durch 14, 12. („der Mensch liegt und steht nicht auf; bis kein Himmel mehr ist, erwachen sie nicht u.“) jeder Gedanke an eine Wiederbelebung des irdischen Körpers und Wiederkehr Job's auf die Erde gänzlich abgeschnitten (Stückel). Allein was zunächst das Letzte betrifft, so wird die Deutung unserer Stelle auf eine irdische Hoffnung durch andere Stellen des Buches eben so gut abgeschnitten. Job sagt ja auch, seine Tage gehen ihm zu Ende ohne Hoffnung (7, 6.), wenn er hoffen wolle, sei der Scheol sein Haus, und zu den Miegeln desselben sinke seine Hoffnung hinab (17, 13. 16.), und er wisse, daß Gott ihn nicht für rein erklären werde (9, 28.). Er spricht also jedenfalls, nachdem er durchaus keine Hoffnung mehr zu haben wiederholt versichert hat, doch wieder eine solche aus, und der Widerspruch bleibt, man mag dieselbe auf das diesseitige oder auf das jenseitige Leben beziehen. In sofern hat daher keine der beiden Erklärungen einen Vorzug vor der andern. Jetzt fragt sich nur, wie der Widerspruch sich löse. Und die Lösung liegt augenscheinlich darin, daß Job, im Gefühle seines unverschuldeten Leidens und gedrängt durch die Vorwürfe der Freunde, seine Hoffnungslosigkeit nicht länger zu ertragen vermag, und wieder Hoffnung zu fassen sich schlechthin genöthigt fühlt. Auf das diesseitige Leben kann er aber dieselbe nicht wohl richten; denn davon hält ihn, abgesehen von den angeführten Aeußerungen, die Erfahrung zurück, indem sein Zustand bereits so schlimm ist, daß er für diese Erde schlechthin nichts mehr zu hoffen hat. In Betreff des künftigen Lebens hat er allerdings die herrschende Ansicht seiner Zeit vom Zustand der Hingeshiedenen im Ganzen zur seinigen gemacht; allein dieß war doch nur eine Meinung, mit der es sich auch anders verhalten konnte, und daß es

28. Wenn ihr nun sagt: wie wollen wir doch ihn verfolgen,
Und schon gefunden sei an mir der Grund der Sache;

sich damit anders verhalten müsse, findet sich Job endlich zu glauben und zu hoffen genöthigt, ungeachtet seiner frühern Aussagen über das Jenseits. So modificiren sich dann seine Aeußerungen über den Aufenthalt im Scheol wie von selbst dahin, daß derselbe doch nicht schlechthin ewig sein könne, und der Wunsch, daß eine Rückkehr aus demselben Statt finden möchte (14, 31 f.), geht in die zuversichtlichste Hoffnung über, welche sofort eben auch zur religiös-philosophischen Doctrin des Buches (wenn man es so nennen will) gehört.

Einwendungen anderer Art gegen unsere Deutung scheinen nicht sehr erheblich zu sein, wie z. B. daß sonst im ganzen Buche „keine Spur vorkomme von der Auferstehung des Fleisches und der Unsterblichkeit mit Vergeltung für Gute und Böse“ (Stückel); denn der Verfasser will eben nicht mit Hülfe dieser die Hauptfrage des Buches lösen, sondern nur zeigen, wie der unschuldig Leidende nothwendig zur Annahme einer künftigen Ausgleichung und Vergeltung gedrängt werde, während der rein irdische Vergeltungsbegriff, wie ihn die Freunde vertheidigen, nicht zu derselben führt. Und wenn dazu bemerkt wird, der Verfasser würde nicht gerade das Höchste und Schlagendste, was allein das Räthsel wahrhaft lösen konnte, die jenseitige Ausgleichung, „so nebenbei im Staube des Kampfes haben verfliegen lassen“, wenn er von ihr überzeugt gewesen wäre (Stückel); so läßt sich entgegen, daß er nach dem sonstigen Standpunkt, auf dem er die Redenden sich bewegen läßt, auf diese Ausgleichung fast unmöglich anders, als wie es geschehen ist, hindeuten konnte. Dem unschuldig Leidenden selbst mußte im Zustand der innern Aufgeregtheit das geistige Auge für eine seinem bisherigen Vorstellungskreise fremde Wahrheit, wenn auch nur, wie in einem ekstatischen Augenblicke und vorübergehend, geöffnet, und so auch auf das hingewiesen werden, was ihm allein noch wahre Beruhigung gewähren konnte. Daß aber der Verfasser ihn selbst die neue Wahrheit nicht scharf festhalten und die Freunde sie gar nicht begreifen läßt, ist wohl nur ein Beweis, wie sehr er nach der Natur zu zeichnen versteht. Die gewohnte Vorstellungsweise verdrängt bald wieder die außerordentliche, und der Blick richtet sich wieder auf das jetzige Leben. Doch ist dabei wohl zu beachten, daß von jetzt an Job's Klagen über sein Leiden ihre frühere Heftigkeit verlieren, und schon Sanctius bemerkt im Ganzen nicht unrichtig: *Adde quod ab hoc loco ad finem usque libri aliter se habet Jobus, quam prius. Neque enim luget, aut queritur, quasi aegre ferat torqueri se vehementer, cum tamen non esset levior extrema vexatio, sed tantum est enumeratio malorum, quæ pertulerat, ita tamen, ut in athleta fortissimo nullus appareat languor, nulla desperatio aut mortis desiderium. Confortavit enim et exhilaravit patientis animum spes certa resurrectionis, quam eo oraculo, in quo ab amicis urgebatur angustius, ex divina revelatione conceperat.*

28. 29. Diese zwei Verse machen von dem Ebengesagten noch die Anwendung auf die Freunde. Job's Unschuld wird an's Licht kommen und also ein

29. So fürchtet euch doch vor dem Schwerte,
Denn Zorn gehört ja zu des Schwertes Sünden,
Damit ihr wisset, daß einst ein Gericht ist.

Gericht sein und ein Richter sich seiner annehmen und ihm zu seinem Rechte verhelfen. Dieses Gericht und diesen Richter sollten auch die Freunde fürchten und gegen Job gerechter sein. כִּי steht wie 5, 21., und כִּי־אֵל ist exclamatorisch: „wie sehr wollen wir ihn verfolgen“, und כִּי nach הֲרִיף ist ein Chaldäismus. הַזֶּה ist die Sache, welche den Gegenstand der ganzen Besprechung bildet, das Leiden Job's, und die Wurzel derselben ist der erste Keim und Grund davon, nach Ansicht der Freunde Job's Verschuldung. אֶפְשָׁר ist nicht Fut. Kal, sondern Präteritum Niphal, dieses aber in lebhafter Rede von der Zukunft gebraucht, und כִּי ist ein Absprung von der dritten Person auf die erste, wodurch die directe Rede zur indirecten wird. Der Sinn ist also: wenn ihr saget oder denkt: wie sehr wollen wir ihn verfolgen, und denkt, die Ursache meiner Leiden sei aufgefunden in meiner Schuld, so fürchtet euch *ic.* Uebrigens drücken die alten Uebersetzer (mit Ausnahme des Syrers) nicht כִּי , sondern אֶפְשָׁר aus, was auch viele Handschriften haben (cf. de Rossi, var. lect.). Letzteres angenommen, könnte אֶפְשָׁר allerdings als Fut. Kal genommen und mit der Vulgata übersezt werden: et radicem verbi inveniamus contra eum. Der Sinn wäre nicht wesentlich von dem angegebenen verschieden. Nur scheint כִּי als lectio difficilior doch den Vorzug zu verdienen, zumal es auch dem Gedanken mehr Stärke und Lebhaftigkeit giebt. מִפְּנֵי ist emphat. Dativ. incommod., eigentlich: fürchtet für euch! nämlich Schlimmes. „Vor dem Schwert“; dieses ist hier das Schwert Gottes, das Symbol seiner Strafgerechtigkeit, und daher: vor ihm sich fürchten s. v. a. die strafende Gerechtigkeit Gottes fürchten; zu solcher Furcht haben die Freunde Ursache, denn der Zorn, wobei hier an die zornige Hitze gedacht ist, womit sie Job angreifen, ist eine Sünde des Schwertes, d. h. eine solche, die durch dasselbe (im bezeichneten Sinne) gestraft wird. Der Plur. עֲוֹנוֹתָם ist entweder nur als Verstärkung des Begriffs anzusehen: eine große Sünde (cf. Rosenm.), oder es ist davor כִּי zu ergänzen: er gehört unter die Sünden des Schwertes, ist eine derselben (Schult., Umbr.). לִפְנֵי läßt sich mit dem unmittelbar Vorherigen nicht gut als Absichtssatz verbinden, es ist daher vor demselben etwa zu ergänzen: „dieses sage ich“, oder: „dieses bedenket“, damit ihr erkennet, einsehen lernet, daß ein Gericht sei. וְרִי oder וְרִיךְ sehen Einige als Plur. an und halten es für einerlei mit וְרִי (Eich., Gw.). Das gewöhnliche Verständnis aber geht dahin, daß וְרִי oder וְרִיךְ Gericht, und שׁ das abgekürzte אֶשׁ sei. So nahmen's schon die alten Uebersetzer (mit Ausnahme bloß der LXX) und die alten Rabbinen (Schmoth rabba, Tanchuma, Sohar, Jelammedenu. cf. נִבְרָתָא). Und dieß scheint auch bei weitem am besten zu passen. Die Anerkennung, daß ein Gericht bevorstehe, soll die Freunde in ihrem Urtheil über Job behutsam machen. Die andere Auffassung: damit ihr erkennet den Allmächtigen, hat augenscheinlich weit weniger Halt im Zusammenhang.

Rede Zophar's gegen Job.

Kap. XX.

Durch die vorige Rede Job's und namentlich die Schlussworte erbittert, spricht nun Zophar zuerst einen harten Tadel gegen dieselben aus und gibt sich dann den Schein, als wolle er alles von Job Gesagte widerlegen. Anstatt jedoch auf dessen Rede specieller einzugehen, beschäftigt er sich alsbald nur wieder mit einer weitläufigen Nachweisung des Sages, daß das Glück des Gottlosen nur momentan sei, und verbindet damit eine eben so weitläufige Beschreibung theils der unersättlichen Habsucht und rücksichtslosen Gewaltthätigkeit, die er übt, theils der strengen Bestrafung, womit ihn dafür die göttliche Gerechtigkeit züchtigt. Indem aber Zophar dabei immer wieder auf Job's Lage anspielt, legt er ihm indirect auch die Verworfenheit bei, die er beschreibt, und spricht ihm dann endlich, wie es zuvor schon Eliphas und Bildad gethan hatten, auch noch jede bessere Hoffnung unbedingt ab.

- XX. 1. Und es erwiederte Zophar, der Naamathite, und sprach:
 2. Deshalb erwiedern die Gedanken mir,
 Und darum ist in mir so großes Drängen;
 3. Beschimpfenden Verweis muß ich vernehmen,
 Jedoch der Geist der Einsicht gibt mir Antwort:

2. Das בְּ in בְּדַעְתִּי bezieht sich nicht auf den folgenden Vers (Sitzel), sondern auf die letzte Aeußerung Job's (Corder.). Weil diese so (בְּ) war, einen für die Freunde so verletzenden, drohenden und beunruhigenden Inhalt hatte, darum, sagt er, antworten mir meine Gedanken, d. h. sie bieten mir die rechte Antwort auf das Gesagte dar. דַּעְתִּי sind wie 4, 13. meine sich durchkreuzenden Gedanken, meine Ueberlegungen über die Sache. בְּשֵׁיבִי ist wie sonst öfters geradezu mit dem Accus. der Person, welcher man antwortet, construirt (Rosenm.). Bei בְּעַבְרִי ist etwa מֵי ausgelassen, oder בְּ aus dem vorigen בְּדַעְתִּי herüber zu denken; der Sinn also: wegen diesem, wegen Solchem findet Statt (—שִׁי ist ausgelassen) mein Eilen in mir, d. h. meine raschen innern Bewegungen. Deswegen bin ich so aufgereggt und nicht mehr im Stande, was ich sagen will, länger zurückzuhalten.

3. Der erste Halbvers nennt ausdrücklich und bestimmt die Ursache der vorerwähnten Aufgeregtheit, welche durch das vorige rückweisende בְּדַעְתִּי bloß angedeutet wurde. Er sagt: Zurechtweisung meiner Schmach, d. h. eine für mich schmäbliche Zurechtweisung muß ich hören, und er hat dabei Job's

4. Weißt du denn nicht, daß dieß von jeher war,
Seidem er Menschen auf die Welt gesetzt,
5. Daß aus der Nähe nur der Frevler Jubel ist,
Und einen Augenblick des Bösen Freude dauert.
6. Wenn bis zum Himmel sich sein Stolz erhebt,
Sein Haupt bis zu den Wolken reicht;

Außerungen gegen die Freunde, namentlich seine zuletzt ausgesprochene Drohung mit einem göttlichen Gerichte im Auge. Der zweite Halbvers spricht dann mit kühnem Selbstvertrauen das Vorhaben Zophar's in Folge jener aufgeregten Ueberlegung aus. Seine Einsicht zeigt ihm schon die rechte Antwort. Das ו vor הוּא ist adversativ: aber, dagegen, und כִּי vor הוּא ist Umschreibung des Genitivs; „Geist (aus) meiner Einsicht“ ist: mein einsichtsvoller Geist; „er antwortet mir“ ist wie vorhin s. v. a. er giebt mir die rechte Antwort ein. Damit will Zophar zugleich die Aufmerksamkeit auf das Folgende anregen und den Gehalt desselben im Voraus als einen sehr bedeutenden ankündigen.

4. Jetzt beginnt die eigentliche Erwiederung auf Job's Rede, bestehend in der Nachweisung, daß das Glück des Gottlosen nur kurz sei. Und da Job's Glück ein schnelles Ende genommen, wird eben er dadurch indirect in die Zahl der Frevler gerechnet. אַתָּה kann sich unmöglich auf das von Job Gesagte, sondern nur auf den Inhalt des nächsten Verses beziehen. Das הוּא ist in der affectvollen Frage s. v. a. הֲלֹא (Gesen. Lehrgeb. S. 835), und er will sagen: weißt du denn etwa nicht, was Jedermann weiß und was von Ewigkeit her nie anders gewesen ist, daß u. a. אַתָּה steht nur des Nachdrucks wegen voraus, in mehr ruhiger und profaischer Rede hieße es: הֲלֹא יָדָעְתָּ כִּי אֵלֹהִים בְּרִי-יְהוָה אֱמַר וְגוֹ. Das שֵׁם ist seltenere Infinitivform für das gewöhnlichere שָׁם; es ist dabei entweder das Verb. finit. in passiver Form oder Gott als Subject zu ergänzen: seitdem gesetzt worden, oder seitdem Gott gesetzt hat Menschen auf die Erde, d. h. seit Adam, seitdem Menschen existiren.

5. Dieses nun ist die allbekannte Wahrheit, die Job nicht zu kennen scheint, und mit deren Nachweisung sich sofort Zophar beschäftigen zu müssen glaubt. כִּי ist erklärend = daß. הַקֵּץ (Freudenruf) als Zeichen und Beweis des Glückes steht hier im Sinne von eben diesem. Es ist aus der Nähe, d. h. kurz; die Dauer wird nach räumlicher Anschauungsweise als Linie vorgestellt, deren Anfangspunkt hier in der Nähe liegt. Der Ausdruck: „auf einen Augenblick“ sagt dann dasselbe, nur daß die Vorstellungsweise umgekehrt ist: auch der Endpunkt seines Glückes liegt in der Nähe, es hat schon im nächsten Augenblick ein Ende. Daß dieser Satz wirklich seit der Schöpfung des Menschen (בְּרִי-שָׁם) schon an Adam und nachher oft genug sich bewahrheitet hat, und nur seine Anwendung auf Job's Lage hier falsch ist, bedarf kaum der Bemerkung.

6. 7. Der vorige Vers wird nun weiter ausgeführt und zuerst die unvermuthete Schnelligkeit beschrieben, womit der Frevler sammt seinen Angehörigen

7. Er geht gleich seinem Unrath gänzlich unter,
Die ihn gesehen, sagen: wo ist er?
8. Gleich einem Traum verfliegt er und wird nicht gefunden,
Er schwindet hin wie ein Gesicht der Nacht.
9. Das Auge sah, und sieht ihn nimmer wieder,
Und nicht mehr kennt ihn seine Stätte.

untergeht (6—10.), dann die Unvermeidlichkeit dieses Unterganges nachgewiesen (11—18.), und endlich die Ursachen davon angegeben (19—28.). הִלָּךְ wird am besten als Fut. Kal und $\text{הָיָה$ als Subject gefaßt; letzteres ist von נָשָׂא gebildet und s. v. a. נָשָׂא oder נָשָׂה (Erhebung, Höhe), wenn seine Höhe bis zum Himmel steigt, d. h. wenn er den höchsten Grad von Ansehen und Glück erlangt; denn „bis zum Himmel steigen, den Himmel berühren“ wird sprüchwörtlich zur Bezeichnung des Größten und Höchsten in seiner Art gebraucht. 6 b. sagt als Parallelglied dasselbe, denn zwischen Wolken und Himmel wird in solchen Vergleichen, wo die Höhe der Vergleichungspunkt ist, nicht weiter unterschieden, und der zweite Halbvers ist nicht etwa für eine Abschwächung des ersten zu halten. הַלְלָהֶם nehmen Viele in der Bedeu-

tung: Erhabenheit, Majestät (= جَلال , vgl. LXX, Dathe, Erw., Hirzel), und er sagt dann: nach Maßgabe seiner Erhabenheit geht er zu Grunde, d. h. je bedeutender dieselbe war, um so schrecklicher ist sein Untergang. Zum Zusammenhang würde dieses zwar ganz gut passen. Allein da הָלַךְ , wie הָלַךְ 1 Kön. 14, 40., sonst nur in der Bedeutung: Unrath, Mist vorkommt, so wird man es ohne Zweifel mit der Vulgata und den meisten ältern Auslegern auch hier so nehmen müssen; es wird dann sein Untergang durch diese Vergleichung als ein höchst schimpflicher und eckelhafter bezeichnet, und zugleich auf Job's Zustand angespielt. $\text{רְאִי$ sind entweder die, welche ihn sonst sahen oder zu sehen pflegten, oder die, welche nach ihm sich umsehen und ihn suchen; sie müssen auf einmal fragen: wo ist er? so unerwartet und gänzlich ist er verschwunden.

8. 9. Veranschaulichende Beschreibung des eben erwähnten plötzlichen Verschwindens. Die Traumerscheinung dient, wie sonst oft, zur Veranschaulichung des Bestandlosen und schnell Verschwindenden. Das Subject in $\text{וְנִמְצָאֵהוּ$ ist unbestimmt וְנִמְצָאֵהוּ ; man kann zunächst an die vorigen רְאִי denken. וְנִמְצָאֵהוּ , als Hoph. von $\text{נָדַד} = \text{נִדַד}$ (vgl. 18, 18.), heißt eigentlich: vertrieben, verjagt werden, bezeichnet aber hier allgemein das Verschwinden und Zunichtwerden, was auch dann der Fall ist, wenn vielleicht nach einer alten Handschrift (cf. מִנְחָת שִׁי) Kal statt Hophal zu lesen ist. Die natürliche Folge davon nennt der neunte Vers. $\text{וְרָאָה$ kommt nur noch 28, 7. und Hohesl. 1, 6. vor, und findet sich in keinem andern semitischen Dialekt. Nach den alten Uebersetzungen hat es die Bedeutung: sehen, anschauen, und diese paßt auch an all den Stellen, wo es vorkommt. Bei $\text{וְרָאָה$ ist das Verbum „sehen“ (רָאָה) zu ergänzen; „seine Stätte sieht ihn nicht mehr“ ist wie der ähnliche Ausdruck

10. Es unterdrücken Arme seine Söhne,
Und seine Hand giebt her sein ungerechtes Gut.
11. Und sein Gebein ist voll geheimer Sünden,
Sie legen sich zugleich mit ihm in's Grab.
12. Wenn süß ihm ist im Mund das Böse,
Und er es unter seiner Zunge birgt,

7, 10. s. v. a. er ist ganz und auf immer verschwunden. מִקִּוּם ist ausnahmsweise wie 2 Sam. 17, 12. als Femininum behandelt.

10. Sein Unglück bleibt aber nicht bei seiner Person stehen; es trifft auch noch seine Nachkommen. בְּנָיו ist nämlich Object und הַלְוִיִּם Subject, und unter diesen Armen sind hauptsächlich solche gemeint, die durch des Vaters Bedrückung arm geworden sind; er will also sagen: die vergeltende Gerechtigkeit fügt es dann so, daß die Söhne des Frevlers von der niedrigsten Menschenklasse gerade das zu leiden haben, was früher diese selbst von jenem leiden mußte. הַרְצִיָּה ist Piel von רָצָה = רָצַץ, ähnlich wie 39, 23. הַרְצִיָּה von רָצָה = רָצַץ gebildet ist; es bedeutet also: zerbrechen, und tropisch: mißhandeln, quälen. Das Suff. bei הַרְצִיָּה bezieht sich auf den Frevler; seine Hände müssen zurückgeben seinen Reichtum, nur ist die Zurückgabe als eine durch die Söhne erfolgende zu denken, oder man müßte das Suff. distributiv auf בְּנָיו beziehen, was jedoch hart wäre. אִינוֹ (sein Reichtum) ist sein ungerechtes, den Armen abgepreßtes Gut, das wieder an seine früheren Besitzer kommen muß; in der Bedeutung: Schmerz, wie es die Vulgata nimmt, giebt es keinen passenden Sinn, wenn man nicht zugleich irgend eine willkürliche Ergänzung eintreten läßt.

11. Jetzt wird gesagt, was solchen Untergang des Frevlers nothwendig herbeiführe. Es sind seine Verschuldungen. Diese werden mit einem Gift verglichen, welches bereits Mark und Bein angegriffen hat und keinen Gedanken an Rettung mehr aufkommen läßt. עֲלֵמִים, von עָלַם (bedecken, verbergen) sind wie Ps. 90, 8. unbekante, geheime Sünden; als Denominat. von עָלַם (Knabe, Jüngling) kann es wohl wie נְעֻרִים von נָעַר, Jugendzeit, Knaben- und Jünglingsalter (Jes. 54, 4. Ps. 89, 46.), nicht aber Jugendsünden (Vulg.) bedeuten. Während also der Frevler äußerlich noch gesund und glücklich erscheint und somit als rechtschaffen dasteht, ist sein Inneres schon mit Sünden angefüllt und von ihrem Gift unheilbar angegriffen, so daß seine Schuld nach Kurzem auch offenkundig werden muß in den Aeußerungen jenes Giftes, d. h. in den unausbleiblichen Strafen für seine Sünden. Der zweite Halbvers verstärkt noch diesen Gedanken. Seine Sünde, die ihn tödtet (vgl. Ps. 34, 22.), weicht auch im Tode nicht von ihm, sondern legt sich mit ihm in den Staub, d. h. in's Grab. Seine Asche gleichsam und sein Andenken werden noch mit Schimpf beladen und er bei den Nachkommen nur als ein Straferempel der Ruchlosigkeit genannt. Subject bei הַשָּׁבַב ist עֲלֵמִים und die Constr. ein Arabismus (Ges. Lehrgeb. S. 720).

12—14. Weitere Ausführung des vorigen Verses. Die Ungerechtigkeiten
Welte, Buch Job.

13. Wenn er es spart und nicht will fahren lassen,
Und es zurückbehält in seinem Gaumen;
14. So wandelt seine Speise sich in seinem Leibe,
Und wird zu Schlangengift in seinem Innern.
15. Vermögen schlang er und er muß es speien,
Aus seinem Leibe treibt es Gott heraus.

des Frevlers werden mit einer ihm wohlschmeckenden Speise verglichen, die sich aber in seinem Innern in tödtliches Gift verwandelt und schnell sein Ende herbeiführt. *תַּמְחִיק* ist intransitiv gebraucht: süß sein, und *רָעָה* (Böses) im moralischen Sinne: Sünde; und der zweite Halbvers sammt dem ganzen 13ten Vers sind nur noch Erweiterung des ersten Halbverses; die Ausdrücke sind entlehnt von der Art und Weise, wie man Lederbissen zu essen pflegt. *In malum tamquam in suavissimum cibum omnia intendit et incitat gustus instrumenta, versat in ore, continet sub lingua, celat in gutture, neque quicquam esse vult ab illius sapore et suavitate vacuum (Sanct.).* *תַּמְחִיק* heißt eigentlich: Mitleid haben, dann: schonend mit etwas umgehen; dieses und das Nicht-Beglassen, worunter hier das Nicht-Hinunter-schlucken gemeint ist, und das Zurückbehalten im Munde dient zur Veranschaulichung der anhaltenden Freude und Lust, womit der Frevler den Frevel verübt und ununterbrochen verüben möchte. Vers 14 ist Nachsatz zu Vers 12 und 13. Wenn er in solcher Weise mit dem Bösen sich abgiebt, so geht aus seinem Glücke schnelles Verderben hervor. *רָעָה* ist dasselbe was vorhin *רָעָה*, die Sünde, die eben die süße Speise des Frevlers ist. *תַּמְחִיק* ist hier wie 19, 19. von einer Veränderung in's Schlechte zu verstehen, welche durch den folgenden Halbvers noch näher bestimmt und verstärkt wird. *מִרְרָה* (Bitterkeit) steht zunächst im Gegensatz zum vorigen *תַּמְחִיק*, jene Süßigkeit geht in ihr Gegentheil über; zugleich ist aber das Bittere dem Hebräer auch das Giftige, und *מִרְרָה* zugleich in diesem Sinne gemeint; Schlangengift aber wird genannt, weil es überhaupt als das heftigste und bösertigste galt; in solches also verwandelt sich jene Süßigkeit.

15. Jetzt wird erst deutlich, welche Art von Verfündigung Jophar unter der Speise, die in des Frevlers Leib zu Gift wird, hauptsächlich meine, nämlich gewaltfame Erwerbung ungerechten Gutes, das er mit größter Eifer an sich gebracht und wie eine Lieblingsspeise verschlungen hat. Es ergeht ihm aber, wie einem Vergifteten, er muß unter großen Schmerzen das Verschlungene wieder hergeben. Diesen Gedanken steigert der zweite Halbvers. Gott selbst giebt ihm gleichsam die Abtreibmittel ein, die das Genommene wieder gewaltfame von ihm zwingen. *תַּמְחִיק* ist hier Vermögen und Reichthum, und zwar ungerecht erworbener. Das *תַּמְחִיק* drückt die große Eifer und zugleich auch Gewaltthätigkeit aus, womit er auf fremdes Gut losging. *קִיא* im Kal und Hiph. bedeutet: ausspeien, und *קִיא* im Hiph. eigentlich: Einen aus seinem Besitze vertreiben. Das ungerechte Gut wird ihm also eben so gewaltfame wieder entzissen, als er es an sich gebracht.

16. Das Gift der Schlange sog er ein,
Es tödtet ihn der Viper Zunge.
17. Nicht soll er jemals Bäche schauen,
Kanäle, Milch und Honig strömend.
18. Erstaten muß er den Gewinn und nicht verschlingen,
Wie sein Erwerb ist auch sein Lohn, und keine Freude ihm.

16. Dieser Vers kehrt wieder zum Gedanken und Bilde des 14ten Verses zurück und steigert denselben noch. Während er innerlich bereits voll Gift ist, empfängt er von Außen noch neues, das er theils begierig einsaugt, theils ohne seinen Willen durch Vipernbisse erhält. Das Gift ist aber wieder wie V. 14 seine Bosheit. Die Zunge der Viper wird als vergiftend und tödtend vorgestellt statt der Zähne, weil dieselbe beim Bisse sich so schnell und heftig bewegt, daß sie mit ihr Stiche zu versetzen und das Gift einzuspritzen scheint, sicherlich nicht etwa deswegen, weil die Giftblase unter der Zunge befindlich gedacht wurde (Bochart. Hieroz. p. 24). Die Vulgata übersetzt זָרַח mit *caput* statt *venenum*, wobei jedoch nur an das im Kopf der Viper befindliche Gift gedacht sein kann, wie auch die Ausleger es insgemein nehmen (cf. Sanct., Pineda, Tirin., Corder.), und dann ist die Uebersetzung nicht wesentlich falsch.

17. Selbst das höchste Erdenglück soll für ihn keine Ursache zur Freude sein. Wasserbäche gehören im heißen Orient unter das Angenehmste und Erquicklichste, und sind darum auch Bilder großen Glücks überhaupt. Um aber den höchsten Grad des irdischen Ueberflusses auszudrücken, nennt er Bäche von Milch und Honig, ähnlich wie schon im Pentateuch Kanaans Fruchtbarkeit wiederholt mit den Worten veranschaulicht wird: es sei ein Land, fließend von Milch und Honig (Exod. 3, 8. 17. 13, 5. 33, 3. Levit. 20, 24. Num. 13, 27. 14, 8. 16, 13 f. Deut. 6, 3. 11, 9. 26, 9. 15. *ic.*). Jophar gebraucht aber stärkere Ausdrücke und häuft dieselben, und nennt für Milch nicht בָּלֵחַ , wie der Pentateuch, sondern חֵמָה , was fette Milch bedeutet. אֶל-בָּחַר (er soll nicht schauen) ist nicht einfach nur als Wunsch Jophar's zu fassen (Rosenm.), sondern als unabänderliche Folge der moralischen Weltordnung: nie soll er, *s. v. a.* nie kann und wird es dahin kommen, daß er schaue. אֶל-בָּחַר mit בָּ ist aber wie 3, 9. ein freudiges Schauen auf Etwas und somit hier *s. v. a.* sich der Sache freuen und zwar auf andauernde Weise.

18. Jetzt wird der Grund des vorigen Verses angegeben. Der Frevler kann und darf sich nicht freuen, denn sein ungerechter Gewinn wird ihm keinen Genuß verschaffen; er wird ihm entzogen, wie dem Hungrigen die schon ergriffene Speise, ehe er sie noch verschlingen kann. אֶת-בָּחַר ist eigentlich das mühsam Erworbene, hier der ungerechte Erwerb. Er giebt ihn zurück (בְּשִׁיב), *d. h.* er muß ihn zurückgeben, er wird ihm abgenommen. בְּשִׁיב wird am besten als seltenere Form (Schult., Umbr.) oder vielleicht masorethischer Fehler für בְּשִׁיב (Vermögen, Reichthum) angesehen, nach dem Maaße desselben, sagt er, werde seine Vergeltung sich richten, also je größer sein ungerechter Wohlstand

19. Denn er bedrängte, ließ verlassen Arme,
Beraubte Häuser, die er nicht mehr baute.
20. Denn keine Ruh' kennt er in seinem Innern,
Mit seinem Liebsten kann er nicht entkommen.
21. Nichts bleibt vor seiner Raubsucht übrig,
Drum hat sein Glück auch keine Dauer.

sei, um so härter werde die Strafe sein für das verübte Unrecht; und diese werde kommen, bevor er seinen Wohlstand auch nur so lange habe, daß er sich desselben wahrhaft freuen könne.

19. Endlich giebt Jophar noch die Gründe an von dem bisher geschilderten unvermeidlichen Untergang des Frevlers, und beschreibt zu diesem Behufe seine Handlungsweise noch specieller. Vor Allem tadelt er seine Härte und Ungerechtigkeit gegen die Armen. רָעָה bedeutet hier Mißhandlung im Allgemeinen, und $\text{וַיַּזַּק$ dann das Liegenlassen des Mißhandelten ohne Trost und Hülfe; das copulative ו ist weggelassen, um der Rede mehr emphatische Kraft zu geben. בְּרֵחַ steht collectiv, und $\text{וַיִּזַּק$ ist von einer Plünderung gemeint, welche zugleich eine Verwüstung und Zerstörung ist, wie aus $\text{וַיִּבְנֶה$ erhellt. Der zweite Halbvers will sagen: an eine Vergütung des zugefügten Unrechtes und Schadens dachte er gar nicht.

20. 21. Das habfüchtige Ringen des Frevlers nach fremdem Gut wird noch im Allgemeinen beschrieben und zugleich die Folgen davon hervorgehoben. וַיִּשְׁבַּח ist eigentlich Adjectiv (ruhig), steht aber hier als Neutrum substantivisch in der Bedeutung: Ruhe, und וַיִּשְׁבַּח ist wie 15, 2. *Der Sitz* ungestüme Leidenschaft im Gegensatz zu וַיִּשְׁבַּח , dem Sitze des Verstandes. Er will also sagen: seine unvernünftige leidenschaftliche Begierde und Habsucht kam nie zur Ruhe. Der folgende Halbvers wird von Einigen als weitere Ausführung des vorherigen angesehen: wonach er Begierde hat, das läßt er nicht entrinne, verschafft er sich (cf. Schult., Poli synops.); von Andern als Strafmoment: mit seinem Liebsten entkommt er nicht, d. h. er rettet so wenig sich selbst, als was er errungen hat. Das Letztere ist den Textworten weit angemessener, und hat auch weit mehr exegetische Auctorität für sich. Man hat daher die zwei Verse so zu verstehen, daß je der erste Halbvers einen schlimmen Charakterzug und der zweite dann die an denselben geknüpften Strafe nennt. Bei וַיִּשְׁבַּח ist also וַיִּשְׁבַּח zu ergänzen: er rettet nicht sich, er entrinnt nicht. וַיִּשְׁבַּח ist etwas Entronnenes; solches giebt es nicht für sein Fressen, nichts entrinnt demselben. וַיִּשְׁבַּח ist Infinitiv, und unter dem Fressen das unerfättliche Zusammenraffen fremden Gutes gemeint. וַיִּשְׁבַּח bezeichnet hier festen dauerhaften Bestand; solchen wird sein ungerechter Besitz nicht haben, wenn er auch noch so groß ist. *Deus cum avaræ menti vehementer irascitur, prius ei permittit ad votum cuncta suppetere, et postea per ultionem subtrahit, ut pro eis debeat supplicia aeterna tolerare (Gregor. M.).*

22. Bei vollem Ueberflusse wird ihm enge,
Und jede Hand der Leidenden erreicht ihn.
23. Zu füllen seinen Leib entläßt er seines Jornes Gluth,
Und läßt auf ihn sie regnen ihm zur Speise.
24. Entgeht der Rüstung er von Eisen,
Durchbohrt ihn doch der eh'rne Bogen.

22. Die zweite Hälfte des vorigen Verses wird weiter ausgeführt und damit die frühere Unglücksbeschreibung des Frevlers wieder aufgenommen und fortgesetzt. פָּסַח ist zwar ein *ἀπ. λεγ.*, aber die Bedeutung: Genüge, Ueberfluß, durch die alten Uebersetzungen und den aramäischen Sprachgebrauch außer Zweifel; wenn derselbe voll ist, d. h. wenn sein Glück den höchsten Gipfel erreicht hat, so muß es ihm eng werden; יָצַר ist das verkürzte Fut. von יָצַר und drückt hier (ähnlich wie יָצַר V. 17), die in der Natur der Sache liegende Nothwendigkeit aus: es soll und muß ihm eng werden, und Enge ist, wie gewöhnlich, Bild des Unglücks, nicht etwa der Gewissensangst (Hirzel). Der zweite Halbvers giebt näher an, worin das Unglück bestehe; jede Hand der Elenden kommt an ihn, d. h. Alle, die er bedrängte, fallen ihn an, um an ihm Rache zu nehmen; יָצַר ist nämlich collectiv gebraucht und bezeichnet wie יָצַר V. 10 solche, die durch den יָצַר unglücklich und elend geworden sind. Die LXX (*πᾶσα ἀνάγκη*) und Hieronymus (*omnis dolor*) scheinen übrigens יָצַר gelesen zu haben; jede Hand des Elendes wäre dann jede Gewalt desselben, es mit seiner ganzen Stärke.

23. Nicht bloß die durch ihn bedrängten Menschen, Gott selbst erhebt sich wider ihn. Das verkürzte Fut. יָצַר ist ähnlich gebraucht wie vorhin יָצַר . Subject bei יָצַר ist Gott, um den Frevler zu sättigen, wenn sein Wohlstand ihn plötzlich verläßt und er dann Mangel und Noth leidet, füllt ihn Gott mit der Gluth seines Jornes, worunter die göttlichen Strafen gemeint sind; diese läßt er über ihn herabregnen, sendet sie also in überreichem Maasse, und zwar zu seiner Speise, so daß er wohl gesättigt und übersättigt werden kann. Bei יָצַר ist das Object ausgelassen und offenbar an das nächstvorhergehende „Gluth seines Jornes“ zu denken; יָצַר kann nicht wohl als Object gedacht werden, weil יָצַר sonst das Object stets im Accusativ nicht mit ב zu sich nimmt; יָצַר zeigt also den Zweck an: zu seiner Speise. יָצַר ist eine arabisirende Form und bedeutet hier wie sonst יָצַר Speise überhaupt. Das Suff. Plur. bei יָצַר gebraucht Zophar, weil er sich den Schein geben will, als spreche er von Frevlern im Allgemeinen, obwohl er nur den Job im Auge hat.

24. Jetzt wird beschrieben, wie es die göttlichen Strafen gleichsam auf den Frevler herabregne, und er denselben nirgends entgehen könne. Vers 24 ist wahrscheinlich ein Sprüchwort, wofür ihn die meisten Exegeten halten, und der Sinn: wenn er einer Gefahr entgeht, trifft ihn eine größere. יָצַר ist sonst Waffenrüstung überhaupt, hier aber im Gegensatz zu Bogen wohl

25. Er nimmt ihn, aus dem Leib kommt er hervor,
Und wie ein Blitz fährt er aus seiner Galle,
Und über ihm sind Todeschrecken.
26. Und aufbewahrt ist jedes Dunkel seinen Schätzen,
Ein Feuer zehrt ihn auf, das Niemand angeblasen,
Und weidet ab, was übrig ist in seinem Zelte.

hauptsächlich das Schwert darunter gedacht. Im Anfang ist die Bedingungs-
partikel ausgelassen, und der zweite Halbvers bildet den Nachsatz. הֵלֵךְ bedeu-
tet wie Richt. 5, 26. durchbrechen, durchbohren (vgl. הֵלֵךְ [Schlachtschwert],
Esra 1, 9. u. Meier, Wurzelw. s. v.), und das Durchbohrende ist eben der
Pfeil des Bogens.

25. Fortsetzung. Gottes Strafe trifft ihn jedenfalls und zwar plötzlich.
Bei הֵלֵךְ ist Gott Subject und das Object ist ausgelassen; weil הֵלֵךְ am häu-
figsten vom Ausziehen des Schwertes oder Pfeiles aus der Scheide oder dem
Köcher gebraucht wird, so ist etwa Schwert oder Pfeil und wegen des vori-
gen Verses eher letzterer zu ergänzen und bei נֶצֶחַ als Subject zu denken;
„der Pfeil geht hervor aus seinem Leibe“ will sagen: kaum hat Gott den
Pfeil ergriffen, so ist er schon durch seinen Leib gedrungen und auf der ent-
gegengesetzten Seite sichtbar geworden. בְּרָק (Blitz) wird sonst von der glän-
zenden Schwertschneide gern gebraucht (Deut. 32, 41. Ezech. 21, 15. 20.),
aber auch von der Spitze der Lanze (Nah. 3, 3. Habak. 3, 11.), und hier
von der glänzenscharfen Pfeilspitze, die auch Zach. 9, 14. mit dem Blitze ver-
glichen wird, und veranschaulicht die Schnelligkeit, womit der Pfeil den Leib
durchdringt und auf der andern Seite gleichsam wie ein Blitz herausfährt.
Das Kommen aus seiner Galle drückt das Tödliche der Verwundung aus;
der Pfeil hat bei seinem Hindurchfahren durch den Leib auch das Gallen-
gefäß durchbohrt. Daher noch der Beisatz: Todeschrecken über ihm = der
auf solche Art Verwundete ist unrettbar dem Tode verfallen. אִיִּים für אִיִּים
ist wie אִיִּים Ps. 55, 5., Plural zu אִיִּים , was heftigen Schrecken, Todes-
schrecken bedeutet.

26. Er ist überhaupt vor keiner Art von Verderben sicher. Bildliche Be-
zeichnung von letzterem ist wieder Finsterniß (חֹשֶׁךְ). Weil seine ungerechten
Schätze eine Hauptursache seiner Bestrafung sind, erscheint das Verderben auch
als ein ihnen geltendes. Jegliche Finsterniß, s. v. a. jegliche Art des Verder-
bens ist ihnen aufbewahrt, d. h. bestimmt, gleichsam aufgespart für sie; das
sie treffende Verderben ist aber nur mit Beziehung auf den Frevler gemeint,
denn für ihn eben gehen sie zu Grunde, er verliert sie. $\text{תִּשְׂרַף$ steht nicht
etwa „für תִּשְׂרַף , eigentlich תִּשְׂרַף fut. Hiph.“ (Ges. Lehrgeb. S. 170),
denn die Bedeutung des Hiph. würde hier nicht passen, sondern für תִּשְׂרַף ;
„es ist eine im Uebergange von תִּשְׂרַף zu תִּשְׂרַף begriffene Form, in welcher
das נ anfängt als Consonant behandelt zu werden“ (Hirzel). Er sagt also:
es verzehrt ihn, den Frevler nämlich, ein Feuer, das nicht angeblasen wird,

27. Es decken auf die Himmel seine Schuld,
Und wider ihn erhebt die Erde sich.
28. Es wandert aus sein Gut aus seinem Hause,
Wird weggeschwemmt am Tage seines Zornes.
29. Dieß ist des Frevlers Loos von Seite Gottes,
Das Erbe, welches Gott ihm zugesagt.

d. h. entweder: ein nicht von Menschen bereitetes, sondern von Gott selbst auf ihn geworfenes; oder: ein Feuer, das schon vermöge der Natur der Sache in seinen Schätzen enthalten ist, sofern sie ungerechtes Gut sind, und das daher nicht erst einer Ansachung bedarf. Jedenfalls wird ungerechtes Gut als Grund des Verderbens bezeichnet und damit kommt Jophar wieder auf seinen Hauptgedanken zurück. רָרַע ist das abgekürzte Fut. Kal von רָרַע , abweiden, s. v. a. verzehren; שׁוֹר ist dabei Subject und שָׂרֵר in ähnlichem Sinne wie B. 21 Object.

27. Weil Job 16, 18. f. Himmel und Erde gewissermaßen zu Zeugen seiner Unschuld aufgerufen hat, sagt jetzt Jophar, dieselben bezeugen vielmehr die Schuld des Frevlers, indem sie zum Untergang desselben zusammenwirken, ähnlich wie es auch im Buch der Weisheit (5, 18.) heißt: Gott ergreife gegen die Bösen seinen Eifer als Rüstung und waffe die Schöpfung zu ihrer Bestrafung. Aufgedeckt wird dann seine Schuld eben durch sein Unglück und seinen Untergang. Unter dem Frevler denkt aber Jophar den Job selbst und will ihm sagen, eine solche Enthüllung seiner Schuld sei eben sein gegenwärtiger Zustand.

28. Wie der Frevler selbst, so verschwindet aus seinem Hause auch all sein Besitz. לָחַץ hat hier seine gewöhnliche Bedeutung: auswandern, und dieß ist vom Besitze s. v. a. verloren gehen, verschwinden, jedoch mit dem Nebebegriff der gewaltsamen Wegnahme, sofern לָחַץ ein unfreiwilliges Wandern in die Gefangenschaft, ein Weggeführtwerden bezeichnet. Die abgekürzte Form לָחַץ steht wie לָחַץ B. 22. נָגַר im Niph. bedeutet: ausgegossen sein, hinfließen, und es ist bei נָגַר aus נָגַר etwa נָגַר herauszudenken: es sind davonfließend, werden weggeschwemmt! seine Güter und Besitzungen. Der Tag seines Zornes, Gottes nämlich, ist der Tag der Bestrafung des Frevlers.

29. Wie zuvor Bildad, so faßt nun auch Jophar den Inhalt des Gesagten in einen epiphonemartigen, nachdrücklich bekräftigenden Satz zusammen. Das Suff. bei יָמַר ist passiv zu fassen: das Erbe seiner Zusage ist s. v. a. das ihm Zugesagte, nicht als ob ihm die Zusage förmlich gegeben worden wäre, sondern weil es in der Natur der Sache liegt, daß ihm für seinen Wandel eine solche Vergeltung werden muß. So lang Gott waltet, will er sagen, geschieht es so gewiß und nothwendig so, wie wenn Gott selbst es angekündigt hätte.

Antwort Job's auf die vorige Rede Zophar's.

Kap. XXI.

In der folgenden Rede macht sich Job nur die Aufgabe, die oft wiederholte Behauptung der Freunde vom Unglück der Bösen zu widerlegen. Nach einer kurzen Aufforderung zur Aufmerksamkeit beginnt er damit, daß er gerade das Gegentheil ihrer Behauptungen als erfahrungsmäßige Regel bezeichnet, die Niemand läugnen könne. Die alltägliche Erfahrung zeige hinlänglich, daß zahlreiche Frevler bis an ihr Ende glücklich leben, dann eines sanften Todes sterben und nach ihrem Tode noch mit feierlichen Leichenbegängnissen und herrlichen Denkmälern geehrt werden, obgleich sie auf die frechste Weise Gott verachten und lästern. Dieses sei so bekannt, daß kein Einziger es läugnen könne, der nur je auf das Leben und Schicksal der Menschen geachtet habe, und jeder Wanderer am Wege davon Kunde geben könne. Die Beurtheilung, welchen Werth neben solchen Thatsachen die Behauptungen der Freunde haben, überläßt Job dann ihnen selbst, nachdem er denselben kurz angedeutet hat.

XXI. 1. Und es erwiederte Job und sprach:

2. O hört und achtet doch auf meine Rede,
Es soll mir dieß von euch als Tröstung gelten.
3. Ertraget mich und ich will reden,
Nach meiner Rede magst du spotten.

2. Die ersten sechs Verse bilden die Einleitung. Zuerst verlangt Job, daß ihn die Freunde aufmerksam anhören, dieses würde ihm noch den besten Trost gewähren. תְּקַח־מִנִּי נְדָחַיִם nämlich bedeutet nichts anderes als Tröstungen. Die Vulgata nimmt es zwar in der Bedeutung: poenitentia; allein so sehr dieß auch dem Sprachgebrauche gemäß scheinen könnte, sofern נָחַם auch „bereuen“ bedeutet (Genes. 6, 6. 7. 1 Sam. 15, 11. 29. 35. Amos 7, 3. 6.), so hat es denselben doch gegen sich, denn תְּקַח־מִנִּי נְדָחַיִם, nur oben 15, 11. und hier vorkommend, wird an obiger Stelle von der Vulgata selbst in der Bedeutung consolatio genommen, und auch תְּקַח־מִנִּי נְדָחַיִם, was daneben noch üblich ist, hat überall nur die Bedeutung: Tröstungen (Jes. 66, 11. Jer. 16, 7. Ps. 94, 19.). אָזִי bezieht sich auf das aufmerksame Anhören, in diesem also sollen ihre Tröstungen bestehen, nämlich für Job, d. h. dadurch können sie ihn besser trösten als durch alle ihre bisherige und noch viele ähnliche Reden.

3. Wenn ihn aber die Freunde nun einmal als einen Frevler verspotten wollen, so sollen sie ihn doch zuvor anhören, ehe sie spotten. וְאַחַרְכֵּן שִׁחַחֵנִי steht

4. Führ' ich denn gegen einen Menschen Klage?
Und warum sollte nicht mein Geist voll Unmuth werden?
5. So wendet euch zu mir doch und entsetzet euch,
Und legt die Hand auf euern Mund.
6. Wenn ich daran nur denk', erschrecke ich,
Und es ergreift mein Fleisch Entsetzen.

wegen des trennenden Accentcs für שׂוֹאֵי, und die Aufforderung: „ertraget mich“ involvirt zugleich das Eingeständniß, daß Job allerdings Unangenehmes für sie vorbringen und das aufmerksame, ruhige Zuhören sie etwas Ueberwindung kosten werde. תִּלְעִיגוּ ist etwas auffallend statt des Plur. תִּלְעִיגוּ, was die alten Uebersetzungen ausdrücken. Indessen eine Textesänderung ist dadurch noch nicht gerechtfertigt; mit dem Sing. ist nämlich nur einer der Freunde, nämlich Jophar angeredet, der diese Rede ja doch zunächst veranlaßt hat; mitgemeint sind dabei freilich auch zugleich Eliphas und Bildad.

4. Job sucht die Aufmerksamkeit der Freunde noch dadurch anzuregen, daß er etwas für sie ganz Auffallendes und Befremdendes vorbringen zu wollen versichert. אֲנִי ist Nominat. absol. und das הֲ vor demselben Fragepartikel: was mich betrifft, geht denn gegen einen Menschen meine Klage, d. h. ihr Gegenstand ist von der Art, daß nicht bloß ein Mensch oder Menschen dabei betheiligte sind, es handelt sich vielmehr um die moralische Weltordnung, um die Bestimmung der menschlichen Schicksale von Seite Gottes. Das אֲנִי vor מִי ist bloß dem fragenden הֲ (הֲאֲנִי) gegenüber als dessen Correlat gebraucht, und weil die Frage bestimmt eine Frage nach der Ursache oder dem Grunde sein sollte, mußte מִי nothwendig noch hinzukommen; diese Verdopplung des Fragewortes dient aber zugleich auch zur Verstärkung. קָצַר (kurz sein oder werden), vom Geiste gesagt, ist das Gegentheil von נָפֵשׁ 6, 11. und bedeutet: die Geduld und Fassung verlieren, und קָצַר רִיחָה ist der zornmüthige, jähzornige (Sprw. 14, 29.); der zweite Halbvers will also sagen: der Gegenstand jener Klage sei so, daß er gleich beim ersten Anblick alle Geduld und Fassung rauben und mit größtem Unmuth erfüllen könnte.

5. Fortsetzung. Die Freunde sollen sich entsetzen nicht über Job's Lage (Calmet., Rosenm.), sondern über das unbegreifliche Verfahren Gottes rücksichtlich der Bösen, wovon er reden will (Sanct., Corder.). „Die Hand auf den Mund legen“ heißt: sich selbst Stillschweigen gebieten, namentlich vor Bewunderung und Staunen über eine Sache, sich keinen Ausspruch über sie erlauben (vgl. 29, 9. 40, 4. Mich. 7, 16.); der Imperativ vertritt dabei die Stelle eines emphat. Futur. und der Sinn ist: ihr werdet dann wahrlich nichts, was die Unbegreiflichkeit aufklären könnte, zu sagen wissen.

6. Dieser Vers schließt die vorläufige Einleitung. Die göttlichen Fügungen und Rathschlüsse, von denen Job jetzt reden will, sind auch ihm, wie dem Psalmisten, ein tiefer Abgrund (Ps. 36, 7.), und er versichert, daß er auch selbst nicht an sie denken könne, ohne von Furcht und Zittern ergriffen zu

7. Warum sind denn die Frevler doch am Leben?
Und werden alt und reicher stets an Schätzen?
8. Ihr Sam' ist fest vor ihrem Angesicht mit ihnen,
Und ihre Sprößlinge vor ihren Augen.
9. Es sind im Frieden ihre Häuser ohne Schrecken,
Und nicht kommt eine Geißel Gottes über sie.

werden. Bei וְהָיָה kann בְּשָׂרָא oder בְּחַיָּהוּ Subject sein, im ersten Falle ist es eine Synallage wie 18, 20., im zweiten eine nicht ganz seltene Enallage generis, die um so leichter eintreten konnte, als das Verbum vorausgeht; der Sinn ist derselbe.

7. Jetzt erst beginnt Job die Widerlegung der Behauptung, daß unausweichliches Verderben die Bösen treffe, durch Anführung der entgegenstehenden Erfahrungen. Wenn diese Behauptung wahr wäre, will er sagen, so könnte die allbekannte, unläugbare Thatsache nicht vorkommen, daß zahlreiche Frevler am Leben sind und zwar glücklich leben, und in ihrer Bosheit alt werden. Und daß er unter בְּשָׂרָא die schlimmste Klasse der Ruchlosen, die Gottesverächter und Gotteslästerer, verstehe, zeigen B. 14 u. 15, wodurch zugleich der Erwiederung vorgebeugt wird, daß wohl Mancher etwa böse Handlungen begangen haben könne, ohne schon völlig böse zu sein und ein Schicksal zu verdienen, wie etwa Job. בָּנִי ist hier steigernd, sie werden nicht nur alt, während die Freunde ihren frühen schnellen Untergang behaupten, sie erreichen sogar ein glückliches Alter, ihr Wohlstand nimmt mit demselben immerfort noch zu. וְהָיָה ist nämlich hier, wie 15, 29. 26, 15., Vermögen und Reichthum.

8. Das Borige wird noch weiter ausgeführt und das Glück der Frevler speciell beschrieben. Als erstes Glücksmoment wird hervorgehoben, daß sie viele Nachkommen und langes Leben haben, was beides Gegenstand der höchsten Wünsche bei den Hebräern war und als besonderer Segen Gottes und Beweis seiner Güte galt. Ihr Same, sagt er, worunter die Nachkommen gemeint sind, ist בְּבֵרָה (fest), d. h. ihre Nachkommen sind ausdauernd und sterben nicht vor der Zeit, sondern erreichen auch selbst ein hohes Alter. בְּבֵרָה ist noch mit Nachdruck hinzugesetzt; die Nachkommen sind vor ihrem Angesichte bei und neben ihnen, sie haben also das Glück, dieselben noch zu sehen und gemeinsam mit ihnen zu leben bis in's hohe Alter. בְּבֵרָה ist wie 5, 25. synonym mit בְּבֵרָה , und der zweite Halbvers sagt was der erste. Ob dabei zugleich auch darauf Rücksicht genommen sei, daß nach einer alten Ansicht Zerach der Erste gewesen sein soll, dem zur Strafe für seinen Götzendienst noch bei seinen Lebzeiten sein Sohn Haran wegstarb (Genes. 11, 28.), während früher die Eltern immer von den Kindern überlebt wurden (cf. Corder.), mag dahingestellt bleiben.

9. Ein ferneres Glücksmoment ist, daß sie überhaupt von keinem Unfalle, von keiner göttlichen Strafe getroffen werden. Ihre Häuser, d. h. sie selbst sammt allen ihren Besitzungen sind בְּשָׁלוֹם (Friede), gleichsam die lautere, per-

10. Ihr Stier bespringt und wirft nicht aus,
Die Kuh gebiert und ist nicht unfruchtbar.
11. Sie lassen aus wie Schafe ihre Kinder,
Und ihre Söhne hüpfen fröhlich auf.
12. Sie singen laut bei Pauken und bei Cithern,
Und freuen sich beim Tone der Schalmei.

sonificirte Unversehrtheit und Sicherheit vor jedem Unglücke. Gesagt ist dies gegenüber der entgegengesetzten Behauptung des Eliphas 15, 21. מִן bei מִן steht privativ: ohne Furcht, frei von jeglicher Furcht, und מַצְרֵף ist hier Strafwerkzeug, Ruthe, Geißel, wie Ps. 89, 33. Sprw. 10, 13. und 6, 3.; mit einer solchen werden sie nie von Gott heimgesucht.

10. Jetzt wird die Glücksbeschreibung specieller und bezieht sich zunächst auf das glückliche Gedeihen des Viehstandes der Frevler. Der erste Halbvers spricht von der Befruchtung, diese bezeichnet hier מַצְרֵף ; der zweite vom Kalben, was durch מַצְרֵף (durchschlüpfen lassen) als ein leichtes bezeichnet wird; und daraus erklären sich die übrigen einzelnen Ausdrücke. Daß aber von den Frevlern hier auf einmal im Sing. die Rede ist, hat nur darin seinen Grund, daß Job jeden Einzelnen in's Auge faßt.

11. Wie ihre Heerden gedeihen, so mehren sich auch ihre Kinder. Die Vergleichung bezieht sich sowohl auf die Zahl als auf das gesunde Wachstum. מַצְרֵף ist mit Rücksicht auf מַצְרֵף gesagt, wo es das Loslassen und Austreiben der Heerde bezeichnet, ist aber auf die Kinder übertragen, und der Sinn: man läßt sie schaaarenweis zum Haus hinaushüpfen, wie Heerden aus dem Stalle, מַצְרֵף sind wie 19, 18. Kinder, und das Hinausspringen und Aufhüpfen (מַצְרֵף) ist Zeichen nicht bloß frischer, kräftiger Gesundheit, sondern auch tadelhafter Ausgelassenheit, was zwar nicht gerade in den einzelnen Ausdrücken, aber um so mehr in der Tendenz der ganzen Rede liegt, welche die Verwerflichkeit der Frevler und ihren glücklichen Zustand einander gegenüber stellen will. Gewiß nicht mit Unrecht bemerkt daher Corderius: Verba haec periphrasin continent vitae liberioris, Dei timore minime coercitae, ac intemperantiae assuetae, parumque pudicae educationis, qua impii liberis suis indulgent, quos lascivire ac vanissimis motibus abuti sinunt.


12. Nach מַצְרֵף ist מַצְרֵף ausgelassen: sie erheben die Stimme, und man hat dabei hauptsächlich an Freudengesänge zu denken. מַצְרֵף (einerlei mit dem

arabischen الدق und dem davon entlehnten spanischen Adulla) ist die sogenannte Handpauke oder Tamburin, ein holzerner oder metallener Ring, mit einem Felle überspannt und am Rande häufig mit dünnen metallenen Plättchen oder Glöckchen versehen; sie wurde besonders beim Tanze (Jer. 31, 4.) mit der Hand nach dem Takte geschlagen. מַצְרֵף (αὐρίγα), nach Genes. 4, 21. schon von Jubal erfunden, war ein Saiteninstrument, das nach Josephus mit zehn Saiten bespannt und mit einem Plektrum geschlagen wurde (Anti VI. 12, 3.); es war das gewöhnliche Instrument Davids, der es מַצְרֵף

13. Im Glück erreichen sie ein hohes Alter,
Und steigen augenblicklich dann in den Scheol.
14. Doch sagen sie zu Gott: Hinweg von uns!
Wir wollen nicht die Kenntniß deiner Wege.

mit dem Plektrum, sondern mit der Hand spielte (1 Sam. 16, 16. 23. 18, 10. 19, 9.). Seine Gestalt war jedenfalls cither- oder harfenartig und wahrscheinlich nicht wesentlich verschieden von der noch jetzt in Arabien üblichen Cithar. עִיָּב, ebenfalls schon von Jubal erfunden (Genes. 4, 21.), ist wahrscheinlich die Rohrpfife oder sogenannte Pansflöte der Alten; die Targumisten übersetzen es, wie חֲלִילָה, mit אֲבִבִּים. Alle diese Instrumente wurden theils zu religiösen, theils zu profanen Feierlichkeiten gebraucht. Hier ist das Letztere der Fall, und nach Maßgabe von Jes. 5, 12. sollen sie zur Erheiterung des Gastmahles dienen. Er will also sagen: die Frevler können auch noch immerfort fröhliche Gastgelage halten, an Mitteln und Vorräthen dazu fehle es ihnen nie.

13. Solches Glück genießen sie nicht etwa nur kurze Zeit, sondern bis ins höchste Alter, und sterben dann eines schnellen Todes ohne vorausgehende Leiden und Krankheiten. בָּבָא (abgenutzt, alt werden) ist hier im Piel transitiv gebraucht; sie machen alt ihre Tage, d. h. sie setzen dieselben bis in's höchste Alter fort; weniger sagend wäre בָּבָא, was die Masora dafür vorschlägt: sie verzehren, bringen hin ihre Tage. בָּוֹ ist das Glück, von dem eben die Rede war, daher בָּוֹ יִהְיֶה wird theils als Pausalform für יִהְיֶה בָּוֹ (hinabsteigen) betrachtet (Gesens. Lehrgeb. S. 85) oder geradezu in יִהְיֶה בָּוֹ geändert (Hirzel), theils von יִהְיֶה abgeleitet (Masor., Schult., Michael.); letzteres giebt jedoch nur dann auf ungezwungene Weise einen passenden Sinn,

wenn man es dem arabischen  gleichstellt, was auch vom Abstreifen und Abwerfen der Baumblätter gebraucht wird, so daß es dann die Leichtigkeit und Schnelligkeit des Sterbens veranschaulicht. Allein da jene Gleichstellung sehr unsicher ist und sich gar nicht weiter rechtfertigen läßt, so verdient die Ableitung von יִהְיֶה, für die auch die alten Uebersetzungen sprechen (Syr., Ar., Targ., Vulg.), offenbar den Vorzug. Durch das beigefügte בָּבָא (in einem Augenblicke) wird ohnehin die Leichtigkeit und Schnelligkeit des Todes ohne vorausgehende Qualen stark genug hervorgehoben. Die Frevler erscheinen also wie im Leben, so auch im Sterben noch glücklich und bevorzugt vor Andern.

14. Solches Glück wird ihnen zu Theil, obwohl sie auf die frechste Weise Gott verachten. Während schon der einfache Abfall vom wahren Gott durch Verehrung vorgeblicher Götter ein Kapitalverbrechen war und den Steinigungstod verdiente (Exod. 20, 20. Deut. 17, 2-5.), gehen diese Frevler noch weiter und wollen es gar nicht dulden, daß Gott noch irgend Ansprüche an sie mache und etwas von ihnen verlange. Sie weisen seine sich gleichsam aufdringende Güte mit Verachtung zurück; weiche von uns, wir brauchen und wollen nichts von dir, sagen sie zu Gott, wenn nicht mit ausdrücklichen Wor-

15. Was ist denn der Allmächtige, daß wir ihm dienen sollen,
Was nützt es uns, wenn wir mit Bitten in ihn dringen?
16. Sieh' doch! ist nicht in ihrer Hand ihr Glück?
Der Frevler Plan ist also fern von mir.
17. Wie oft erlischt dann wohl der Frevler Leuchte,
Und überfällt sie plötzlich ihr Verderben,
Und giebt ihr Erbe ihnen Gott im Zorne?

ten, doch durch ihre verwerflichen Werke. — Die Wege Gottes sind die von Gott vorgeschriebene Handlungsweise; von diesen wollen sie so wenig als von Gott selbst etwas wissen, schon die Kenntniß davon ist ihnen zuwider, weil sie wenigstens doch ihr Gewissen etwas beunruhigen und sie an ihre Pflicht und Bestimmung erinnern könnte.

15. Zur Verachtung Gottes fügen sie auch noch Spott und Lästerung. Sie erklären Gott für unmächtig und jeder Verehrung unwerth. Die Frage: was ist der Allmächtige? hat den Sinn: was kann und vermag der, welchen man den Allmächtigen nennt, und die verschwiegene Antwort ist: Nichts. וַיִּבְרַח ist wie Jer. 2, 20. Ps. 2, 11. von Gehorsam und religiöser Verehrung zugleich gebraucht; Gott gegenüber finden sie dazu keinen Grund. וַיִּבְרַח mit וַיִּבְרַח steht hier im guten Sinne: mit Bitten in Einen dringen; das bei Gott zu thun halten sie wieder für unnöthig, weil er doch nicht im Stande wäre, etwas zu nützen. Ein größeres Verbrechen als solche Verachtung und Lästerung Gottes ist dem Job nicht denkbar, und so erscheint der außerordentliche Wohlstand dieser Frevler als die gründlichste Widerlegung der Freunde.

16. Aus dem Bisherigen zieht jetzt Job die Folgerung, daß er nicht unter die Frevler gehöre. Der erste Halbvers ist eine reasumirende Zusammenfassung der obigen Glücksbeschreibung. אִם steht wie 2, 10. für אִם־כֵּן , und die negative Frage hat bejahenden Sinn: ihr Glück ist ganz in ihrer Hand, d. h. es steht in ihrer Gewalt, so daß sie gleichsam nach Gutdünken darüber gebieten können. Will man das אִם als einfache Negation nehmen ohne Frage (Vulg.: non sunt in manu eorum bona sua), so paßt der Satz entweder nicht zum Vorausgehenden und Nachfolgenden, wo durchweg das Gegentheil behauptet wird, oder das אִם muß ironisch (Schult., Rosenm.) verstanden werden: in solcher Weise, wie die eben beschriebene, ist ihr Glück nicht in ihrer Hand, und dieß ist dann nur wieder s. v. a. es steht ja ganz in ihrer Gewalt. Der zweite Halbvers folgert dann: mithin ist der Rath der Frevler, d. h. ihre Pläne und Handlungsweisen fern von mir; wäre das nicht, so müßte ich glücklicher sein; gerade mein Unglück zeigt jetzt, daß ich nicht unter die Ruchlosen gehöre.

17. Mit Anspielung auf die frühern Aeußerungen der Freunde und theilweiser Wiederholung derselben fragt jetzt Job, wo denn je die Gottlosen so schnell und furchtbar vertilgt worden seien, wie sie behauptet haben, und sucht ihnen eben dadurch noch fühlbarer zu beweisen, daß er nicht in die Zahl jener

18. Wie oft sind sie wie Stoppeln vor dem Winde,
Wie Spreu, die schnell ein Sturm entführt?
19. Gott spart für seine Söhne seine Strafe!
Ihm selbst soll Er vergelten, daß er's wisse.
20. Es soll sein eig'nes Auge sein Verderben schauen,
Von des Allmächt'gen Gluth er selber trinken.

gehöre. **כַּמֶּה** (wie oft) ist zu jedem folgenden Versglied herüber zu denken; das erste bezieht sich auf 18, 6., das zweite auf 18, 12., und das dritte auf 20, 29. Die dortigen Behauptungen Bildad's und Zophar's, daß des Frevlers Leuchte über ihm erlösche, und ihm Verderben fest zur Seite stehe, und Untergang sein Erbtheil sei, erwidert Job mit der Frage, wie oft denn solches wohl geschehe, und will damit sagen, es sei nie oder doch nur höchst selten der Fall. Ihr Verderben ist das ihnen gebührende, von ihnen verdiente. **הַבְּלִיָּה** bedeutet hier wie Ps. 16, 6. Erbtheil, und **יִתְּנָהּ** bezeichnet das Zuthellen desselben und ist hier gebraucht mit Rücksicht auf **יִתְּנָהּ** 20, 29. Das Erbtheil aber, das Gott in seinem Zorn zutheilt, ist Vertilgung und Untergang.

18. Fortsetzung der vorigen Fragen. **כַּמֶּה** ist herüber zu denken, und der Vers nimmt Rücksicht auf Zophar's Rede 20, 7—10. mit Anspielung zugleich auf Ps. 1, 4. und er fragt: wie oft ist es denn schon geschehen, daß ein Frevler der vom Winde und Sturm verwehten Spreu geglichen? **סֵבֶל** ist Stroh, welches durch den Dreschschlitten klein gehackt und daher für den Wind leicht entführbar ist. Der zweite Halbvers steigert den ersten. **זֶרַע** (Spreu) ist noch leichter verwehbar als Stroh, und **סִיָּח** nicht bloß ein Wind wie **רוּחַ**, sondern ein Sturm, und **בֶּבֶר** wie 27, 20. ein schnelles und plötzliches Dahinraffen.

19. Jetzt führt Job eine mögliche Einwendung gegen seine Behauptungen an und widerlegt sie dann. Die Freunde konnten sagen, wenn auch die Strafe den Frevler selbst noch verschone, so treffe sie doch gewiß seine Nachkommen. Darauf antwortet aber Job, eine solche Strafe wäre für den Frevler gar keine, weil er von derselben ja nichts wüßte und nichts fühlte; wenn von Bestrafung desselben soll die Rede sein können, so müsse ihn selbst die Vergeltung treffen, damit er's erfahre, was auf das Böse folge. Die beiden Sätze sind in Folge des starken Affectes ohne Einleitungsformel nur einfach einander gegenübergestellt. Vor dem ersten Halbvers ist der Gedanke: „wenn ihr aber saget“, und vor dem zweiten: „so gilt als Antwort“ zu ergänzen. **אִיֵּנוּ** (von **אִיֵּךְ**) ist seine Bosheit und Strafe seiner Bosheit, hier Letzteres. **יִתְּנָהּ** führt die beabsichtigte Folge an: daß er wisse, erfahre, was göttliche Strafe sei und wie Gott strafe.

20. Die zweite Hälfte des vorigen Verses wird noch weiter ausgeführt. **בִּי** ist Verderben, dieses soll er mit seinen eigenen Augen sehen, d. h. er selbst soll es erfahren, ihn selbst soll es treffen und nicht seine Söhne erst, wenn ihm die Strafe gelten soll. **הַמֶּה** (Gluth) ist hier der glühende Zorn Gottes, dieser wird mit einem Getränk verglichen, wie überhaupt die göttliche

21. Denn was doch kummert ihn sein Haus nach ihm,
Wenn seiner Monde Zahl ihm zugeloost ist?
22. Will man denn Gott selbst Einsicht lehren,
Ihn, der doch auch die Hohen richtet?

Strafe oft mit einem Kelche, den man austrinken muß. Jene Zorngluth also soll er selbst trinken, damit sie ihn von innen heraus verzehre, wie Feuer.

21. Fortsetzung. Eine Bestrafung seiner Frevel an seinen Nachkommen erst nach seinem Tode wäre für ihn gleichgültig. זָרַח (Neigung) ist hier Sorge für etwas, und die Frage hat verneinenden Sinn; Job will also sagen, der Frevler habe dann keine Sorge mehr für sein Haus, die Bestrafung der Seinigen berühre ihn dann nicht einmal mehr so weit, daß in ihm auch nur ein schmerzliches Bewußtsein von ihrem Unglücke entstehe. Daß hier wieder alles Wissen und Besorgtsein der Abgeschiedenen um die Hinterbliebenen geläugnet zu sein scheint, ist in gleichem Sinne zu verstehen, wie oben 14, 21. אַחֲרָיו (nach ihm) ist s. v. a. nach seinem Tode, und wird durch den zweiten Halbvers noch erweitert. זָרַח ist ein denominat. von זָרַח (Pfeil) und heißt eigentlich: Pfeile rütteln und dann verlosen, durch's Loos zutheilen. Denn Pfeile mit verschiedenen Farben oder Schriftzügen wurden schon in alter Zeit von den Chaldäern (Hieron. ad Ezech. 21, 21–27.) und Arabern (Zahn, Archäol. III. 469.), sowie auch von den Persern (Rosenm., bibl. ereget. Repertor. I. 108.) zum Loosen gern gebraucht, weshalb dieser Gebrauch ohne Zweifel auch den Hebräern und Edomiten bekannt und geläufig war. Die Zahl seiner Monde ist die für seine Lebensdauer bestimmte Zeit. Wenn ihm diese bereits zugeloost ist und er sie erhalten, mithin sein Leben das Ende erreicht hat und er in einem glücklichen Alter gestorben ist, ohne ein Elend der Seinigen zu ahnen, wie sollte ihn dann nachher ihr Elend auch nur irgendwie berühren und sofort zu seiner Bestrafung gereichen können?

22. Wollte nun aber Jemand ungeachtet des Gesagten und im Angesichte solcher Thatfachen dennoch behaupten, daß jeder Frevler mit Unglück bestraft und jeder Fromme mit Glück und Segen belohnt werde und werden müsse, so würde ein solcher im Grunde nichts Geringeres behaupten, als daß die jetzige Ordnung der Dinge anders sein sollte als sie wirklich ist, das aber wäre so viel als Gott belehren wollen, wie er in der Anordnung der menschlichen Schicksale verfahren sollte. Eine solche vermessene Belehrung Gottes also, will er sagen, sei im Grunde die Behauptung der Freunde, daß er nur seine wohlverdiente Strafe leide. זָרַח bei זָרַח ist Zeichen des Accus. wie 5, 2, und das Subject bei זָרַח ist unbestimmt, Jemand, gedacht ist aber hauptsächlich an die Freunde. Er richtet die Hohen, d. h. die Himmelsbewohner, die Engel, wie die Freunde selbst behaupteten 4, 18. 15, 15. Denn die Hohen (רוֹמְמוֹ) sind nicht etwa irdische Hohe, Fürsten und Regenten (Corder.), sondern die höhern Geister, die Eliphas oben schon als Knechte und Boten Gottes und als Heilige bezeichnet hat (4, 18. 5, 1. 15, 15.). Um so größer

23. Der Eine stirbt in Mitte seines Glückes,
In voller Sicherheit und Ruhe.
24. Es sind voll Fett an ihm die Seiten,
Mit Mark getränkt ihm die Gebeine.
25. Ein And'rer stirbt mit bitt'rer Seele,
Nicht hat er je ein Glück verkostet.

erscheint jetzt die Vermessenheit, Gott lehren zu wollen, wie er in menschlichen Angelegenheiten zu verfahren habe.

23. Jetzt beschreibt Job noch, wie Gott wirklich oft den Bösen ohne Strafe und den Rechtschaffenen ohne Belohnung sterben lasse. Im Bisherigen ist dieß zwar schon enthalten, wird aber jetzt in seinem Gegensatze noch schärfer hervorgehoben. הוּ ist nach dem Zusammenhang der Rede der Ruchlose, und den Gegensatz dazu bildet הוּ B. 25, bei welchem an den Rechtschaffenen gedacht ist; beide Male an Gute und Böse ohne Unterschied zu denken (Pineda), verbietet die Tendenz der Rede. עָלָיו mit folgendem Genitiv wird gern zur Umschreibung des Pronom. selbst gebraucht (Dirzel), in seinem Glück selbst ist dann s. v. a. mitten in seinem Glück. בְּחַיָּו ist hier im physischen Sinne Wohlbefinden, Glück. בְּכָל־דָּבָר , seine Ganzheit, d. h. er in jeder Rücksicht und Beziehung ist בְּכָל־דָּבָר , dieß ist gleichbedeutend mit בְּכָל־דָּבָר 12, 5. (Meier, Wurzelw. S. 670) und bezeichnet hier den blühenden Glückszustand.

24. Fortsetzung. Das $\alpha\pi. \lambda\epsilon\gamma. \gamma\psi\psi$ wird von den Neuern meistens in der Bedeutung „Heerdenplatz“ (Schult., Rosenm., Umbr.) oder auch „Milchgefäß“ (Chald., Kimchi, Ew.) genommen; der erste Halbvers würde dann das gute Gedeihen des Viehstandes hervorheben, was an sich zwar nicht gerade unpassend wäre, aber doch den Parallelismus gegen sich hätte. Die alten Uebersetzungen geben es theils mit „Seiten“ (Syr., Ar.), theils mit „Eingeweide“ (LXX, Vulg.), welche Bedeutung es auch etymologisch sehr wohl haben kann (vgl. Meier, Wurzelw.) und welche allein einen schönen Parallelismus in den Vers bringt. Die Bedeutung „Seiten“ scheint jedoch den Vorzug zu verdienen (Gesén., Thesaur.); בְּחַיָּו ist dann entweder in weiterer Bedeutung als Fett überhaupt zu nehmen, oder geradezu בְּחַיָּו zu lesen, und der Vers beschreibt das außerordentliche leibliche Wohlbefinden der Frevler, während der vorige auf die äußere Glücksverhältnisse sich bezog. Den zweiten Halbvers übersetzen Einige: das Mark seiner Gebeine ist wohl bewässert, d. h. frisch, kräftig (Vulg.), Andere: mit Mark sind seine Gebeine getränkt, gleichsam bewässert (Rosenm., de Wette, Umbr.), jedenfalls wird dadurch große körperliche Gesundheit und Kräftigkeit ausgedrückt, und es liegt dabei die Vergleichung des Leibes mit einem wohlbewässerten, üppig blühenden Garten zu Grunde.

25. Nun der Gegensatz zum Vorigen. Bei הוּ ist das ו adversativ, und הוּ ist der unglückliche Rechtschaffene im Gegensatz zum glücklichen Frevler;

26. Zusammen liegen sie im Staube,
Und Würmer sind die Decke beider.
27. Seht, euer Denken kenn' ich wohl und eure Plane,
Mit denen ihr Gewaltthat an mir übet.
28. Ihr sagt: wo ist das Haus des Unterdrücker's?
Und wo das Zelt der Wohnungen der Frevler?

er stirbt mit bitterer Seele, nämlich unter dem Drucke bitteren Leidens, das ihn bis zum Tode nicht verläßt, und nicht einmal mit einem auch nur kurzen Glücke wechselt; ein solches nämlich bezeichnet לֹא בְּשׂוֹבָה , sofern לֹא mit ב ein bloßes Verkosten bedeutet, wie Ps. 141, 4. לֹא הָיָה mit ב .

26. Ungeachtet aber dieses totalen Gegensatzes zwischen dem Betragen und Schicksale der Guten und Bösen geht es im Tode beiden gleich, und jener hat keinen Vorzug vor diesem. Sie liegen zu gleicher Zeit und auf gleiche Weise (beides bedeutet hier יָחַד) im Staube, d. h. im Grabe, und werden mit Gewürm bedeckt; sie sind also im Tode einander völlig gleich, und nirgends ist von einer Bestrafung der Bösen und Belohnung der Guten etwas sichtbar. בָּסָה ist hier wie Lev. 4, 8. Num. 16, 33. bedecken s. v. a. eine Decke bilden über etwas.

27. Der noch folgende Abschnitt des Kapitels sucht der Einwendung vorzubeugen, daß Job's eigenes Unglück gerade das Gegentheil von seiner Behauptung beweise und deutlich zeige, wie auch der glückliche Frevler doch endlich ein schlimmes Ende nehme. Diese Einwendung, die er wohl voraussieht, und die indirect schon oft genug gegen ihn ausgesprochen wurde, bezeichnet er vorerst nur als Gedanken (מִהֲשָׁבוֹתַי) und Plane (מִמְזֵמוֹתַי), weil er von den Freunden noch nicht bestimmt und ausdrücklich Frevler genannt worden ist, aber als Gedanken und Plane, womit sie ihm ungerechte Gewalt anthun, denn von solcher wird הִמָּם sonst gebraucht. Dieselbe besteht hier darin, daß sie Job's Aussprüche und Beweise gar nicht beachten und ohne alle Rücksicht auf dieselben eben schlechthin die Annahme festhalten, daß er durch Sünden sein Leiden verdient habe.

28. Jené Einwendung der Freunde, die er abweisen will, faßt jetzt Job in einen fragenden Satz zusammen. יָדָרִיב ist wegen רָשָׁעִים im schlimmen Sinne zu nehmen wie Jes. 13, 2. (der Unterdrücker) und dabei, sofern die Meinung der Freunde ausgesprochen wird, zugleich an Job gedacht. „Zelt der Wohnungen“ ist nicht gerade ein großes in mehrere Wohngemächer abgetheiltes Zelt (Rosenm., Umbr.), sondern einfach das Zelt, das sie bewohnen, und der Plur. בְּשִׁבְנוֹתַי ist nur gewählt wegen רָשָׁעִים , „so daß, wenn statt dessen רָשָׁעִים stände, auch $\text{אֶהְיֶה מִשְׁבָּן אֶהְיֶה}$ gesagt wäre, nicht verschieden von dem einfachen אֶהְיֶה oder מִשְׁבָּן “ (Hirzel). Die Frage nun, wo dieses Zelt sei, will sagen: das Zelt der Frevler, und gerade auch Job's Zelt, sei eben doch zu Grunde gegangen, und dieser Umstand widerlege alle seine Unschuldsbetheurungen.

29. Habt ihr denn nicht gefragt die Wanderer am Wege?
Und kennet ihr denn ihre Zeichen nicht?
30. „Am Tage des Verderbens wird bewahrt der Böse,
„Am Tag der Jornesfluthen werden sie entrückt.
31. „Wer hält in's Angesicht ihm seinen Wandel vor?
„Und handelt er, wer mag es ihm vergelten?

29. Jene Einwendung widerlegt Job mit der Bemerkung, daß jeder Wanderer vom Gegentheil derselben, dem Glück der Frevler, zu erzählen wisse, und die Freunde sich nur an einen solchen wenden dürften, um eines Bessern belehrt zu werden. An Wanderer aber verweist er sie, weil solche außer ihrer Erfahrung zugleich als Fremde rücksichtlich seiner unpartheiische Zeugen sind. Unter den Zeichen (אִתּוֹת) derselben sind hier thatsächliche Beweise gemeint für das, was Job behauptet hat; wenn die Freunde diese kennen würden, würden sie ganz anders über Job und sein Schicksal urtheilen, als es jetzt der Fall ist. בָּרַר im Piel ist hier, wie 34, 19., kennen.

30. Job nennt nun speciell, was die Freunde von den Wanderern erfahren können und es sind nur Dinge, die seine Behauptung bestätigen. Die Rede der Wanderer wird mit בָּי angeführt, welches hier wie zuweilen וְיָנִי vor der directen Rede steht (Gesenius, Lehrgeb. S. 846). וְיָנִי bei יוֹם steht wie sonst בָּ (am Tage), und הִשָּׁפֵת ist zurückhalten, retten; der erste Halbvers heißt also: am Tage des Verderbens wird gerettet, verschont der Böse, nicht aber: auf den Tag des Verderbens wird er aufbewahrt (Syr., Vulg.), denn damit würde Job sich selbst widersprechen. וְיָנִי giebt hier vielmehr, wie sonst öfters, die Zeit an, wo etwas geschieht, und וְיָנִי ist so viel als das in Prosa geläufigere בְּיוֹם, wie z. B. unser Buch auch לְאֹרֹתַי für בְּאֹרֹתַי gebraucht (29, 2.), und sonst auch לְבִקְרָה für בְּבִקְרָה (Amos 4, 4. Ps. 30, 6. 59, 17.), לְעָרֵב für בְּעָרֵב (Genes. 49, 27. Ps. 90, 6. Koh. 11, 6.), לְעֵתָה für בְּעֵתָה (Jos. 10, 27.) vorkommt. עֲבָרָה ist eigentlich das Ueberströmende, Ueberfluthende und von Gott gebraucht, Bezeichnung seines strafenden Jornes; „Tag der Jornfluthen“ ist somit dasselbe was „Tag des Verderbens“, nur mit der weitem Nebenvorstellung, daß das Verderben Folge göttlicher Beleidigung sei. Subject bei וְיָנִי ist יְהוָה als collect. und das Verbum nicht vom Hinaustragen der Todten zur Beerdigung, sondern synonym mit הִשָּׁפֵת zu verstehen: sie werden weggehoben, weggetragen, d. h. gerettet, dem Verderben entrückt. Im ersten Falle müßte wie V. 32 קָבַר dabei stehen, abgesehen davon, daß die Stelle gerade diesem Vers gegenüber einen minder passenden Sinn bekäme. Die vielerfahrenen Wanderer versichern also, daß selbst zu Zeiten herrschender Plagen, womit Gott die Menschen heimsuche, gerade die Bösen dem Untergang entgehen.

31. Auch das haben die Wanderer beobachtet als einen Vorzug der Frevler vor den übrigen Menschen, daß Niemand es wagt, sie in ihrem Glück und Uebermuth irgendwie zu stören, selbst wenn sie grobes Unrecht üben.

32. „Er wird noch feierlich zu Grab geleitet
„Und wacht sofort noch über seinem Grabesdenkmal.“
33. „Es sind ihm süß des Thales Schollen,
„Und nach ihm her zieht alle Welt,
„Und vor ihm Menschen ohne Zahl.“

וַיֵּיטֵב ist hier mit Emphase gesagt: zurechtweisend vorhalten, und הִרְבֵּי (sein Weg) ist seine Handlungsweise, sein Wandel. Vor הוּא ist אֵם ausgelassen, und עָשָׂה ist ein Handeln im allgemeinen Sinne. Sie sagen also: er mag thun oder gethan haben was er will, wobei jedoch vorzugsweise an Unrecht gedacht ist, Niemand denkt daran, ihm zu vergelten oder sein Unrecht auch nur vorzuhalten. So verstehen die älteren Ausleger den Vers durchweg (cf. Sanct., Pineda, Corder., Poli synops.), und sowohl die einzelnen Ausdrücke als der Zusammenhang sind dafür. Will man dagegen die Pronomina auf Gott beziehen, so daß gesagt würde, solche Erscheinungen haben in dem allmächtigen Willen Gottes ihren Grund, gegen welchen Einsprache thun zu wollen eitel und thöricht wäre (Hirzel. Ew.); so wird der Zusammenhang durch einen hier ganz fremdartigen Gedanken sehr widerlich unterbrochen, und auch abgesehen davon ist schon an sich nicht glaublich, daß הוּא V. 31 nicht dieselbe Beziehung haben soll, wie V. 32.

32. Selbst das haben jene Wanderer gesehen, daß die Frevler sogar nach ihrem Tode noch gewissermaßen glücklicher sind als Andere. הִרְבֵּי wird auch von feierlichem Geleitgeben gebraucht (Jes. 55, 12. Ps. 45, 16.) und ist somit hier von einem festlichen Leichenbegängniß zu verstehen, womit der Frevler geehrt wird. קְבָרִים (Gräber) ist wie קְבָרִים 17, 1. Bezeichnung des Begräbnisplatzes. Dem קְבָרִים wird hier fast allgemein die Bedeutung „Leichenhügel oder Grabdenkmal“ gegeben, die es etymologisch sehr wohl haben kann (vgl. Meier, Wurzelw.). Die Bedeutung „Garbenhaufe“, in der es 5, 26. vorkommt, und die man ihm auch hier vindiciren wollte, giebt keinen recht passenden Sinn (vgl. Hirzel), wogegen die Bedeutung „Grabdenkmal“ hier durchaus angemessen ist. Das Wachen über demselben bildet dann den Gegensatz zum Todesschlaf im Grabe, und der Sinn ist: das Denkmal wird sein Andenken ebenso erhalten, wie wenn er selbst über demselben wachte und jedermann an sein ehemaliges Dasein und Glück erinnerte. Das Denkmal vertritt in dieser Hinsicht gleichsam seine Stelle. Weit entfernt also, daß sein Andenken von der Erde verschwinde, wie Bildad behauptet hatte (18, 17.), wird es gerade auf sehr ruhmvolle Weise forterhalten.

33. Noch weitere Beschreibung des Glückes, das ihm nach seinem Tode zu Theil wird. נָחַל ist eigentlich ein Gießbach (6, 15.), dann ein Thal, durch das ein solcher fließt, und steht hier für Thal überhaupt. רְגָבִים (nur noch 38, 38.) sind Erdschollen, selbst diese sind ihm gleichsam noch angenehm, und im Grabe noch befindet er sich wohl, da sein Nachruhm so groß ist. Die zwei letzten Versglieder verstehen manche vom Leichenbegängniß, wo ein zahlreicher

34. Wie könnt ihr denn so leer mich trösten wollen?
Von euern Gegenreden bleibt nur Bosheit übrig.

Dritte Unterredung.

Kapp. XXII—XXVIII.

Rede des Eliphas.

Kap. XXII.

Der letzten Rede Job's gegenüber sollte nun von Seite der Freunde bewiesen werden, entweder daß Job's Behauptung hinsichtlich des Glückes der Bösen unrichtig sei, oder daß diese Thatsache nicht zu seinen Gunsten spreche. Statt dessen wiederholt nun aber Eliphas, der hiermit die dritte Unterredung eröffnet, nur seine frühere Behauptung, daß den Bösen immer Unglück treffe, und jedes Unglück Strafe der Sünde sei, und hält dann dem Job ohne Weiteres eine Reihe von Sünden und Lastern vor, die er eben, ob er's eingestehet oder nicht, begangen habe. Dann ermahnt er ihn, seine frechen Gedanken und Reden gegen Gott aufzugeben, damit er nicht mit den Gottlosen der Vorzeit ein gleiches Schicksal habe und bei der Nachwelt gleich ihnen nur als ein schreckliches Strafexempel im Andenken bleibe. Endlich verheißt er ihm unter der Bedingung der Besserung neues Glück. Wesentlich Neues sagt er also hier wiederum nicht und seine Rede erscheint nur als ein faktisches Eingeständniß, daß er den Job nicht zu widerlegen vermöge.

Zug der Leiche voranging und ein eben so großer nachfolgte (Menoch., Coccej.), allein dagegen spricht der vorige Vers; die Worte sind vielmehr so zu verstehen, daß der Frevler nach seinem Hinscheiden noch unzähliger Bewunderer und Nachahmer sich erfreue, gleichwie er auch unzählige Vorgänger habe. Außer dem Denkmal über seinem Grabe hat er also noch ein anderes in den Herzen seiner Nachfolger, welches noch weit mehr als jenes sein Andenken auf die Nachwelt bringt. וְיָזַק steht hier intransitiv wie Richt. 4, 6.

34. Zum Schlusse sagt er: Wenn man nun von den Erwiderungen der Freunde auf seine Reden das abziehe, was den berührten Thatsachen widerspreche, so bleibe nur Bosheit übrig; denn die gegen ihn vorgebrachten Beschuldigungen seien mit aller Wahrheit und Erfahrung im Widerspruch und somit boshafter Weise gegen ihn vorgebracht, eben darum seien aber auch die ihm angebotenen Tröstungen durchaus eitle und nichtige.

- XXII. 1. Und es erwiederte Eliphas, der Themanite, und sprach:
 2. Kann etwa Gott ein Mensch was nützen?
 Nein, nur sich selber nützt der Fromme.
 3. Hat Vortheil der Allmächtige, daß du gerecht bist,
 Hat er Gewinn, daß du in Unschuld wandelst?
 4. Wird er vielleicht aus Furcht vor dir dich strafen,
 Und mit dir gehen in's Gericht.
 5. War denn nicht deine Bosheit groß,
 Und endlos deine Missethaten?

2. Die Behauptung, daß Job sein Leiden durch Sünden verdient habe, sucht Eliphas durch die andere vorzubereiten, daß die menschlichen Handlungen für Gott weder vortheilhaft noch nachtheilig seien. Der Tugendhafte, sagt er zunächst, bringt durch seine Tugend nicht etwa Gott einen Vortheil, sondern bloß sich selbst; wenn ersteres der Fall wäre, will er sagen, so ließe sich etwa noch denken, daß Gott auch Schuldlose mit Leiden drücke, um dadurch wo möglich noch größere Tugend zu erzielen, so aber, da jener Fall nicht Statt finde, lasse sich kein Grund zu solchem Verfahren denken. נֹכַח bedeutet wie 15, 3.: nützen, und wird zuerst mit ל und dann mit לֹא construirt; letzteres ist aber im Sinne von לֹא , sofern es auch dem ל gleichkommt, gebraucht, und vertritt daher die Stelle des ל . $\text{וְ$ ist entweder Affirmativpartikel: wahrlich, oder mit Rücksicht auf den negativen Sinn der vorausgehenden Frage adversativ: sondern. Das Suff. bei $\text{נֹכַח$ bezieht sich auf אֱלֹהִים als Collect. und er sagt: sich selbst nützt der Fromme, indem er nämlich die Strafen der Sünde von sich abhält und den Segen der Tugend sich zuwendet. אֱלֹהִים ist Einer, der Einsicht hat, namentlich der Gott kennt und in Folge davon verehrt, also der Fromme.

3. Weitere Ausführung des Vorigen. Dem Allmächtigen kann menschliche Frömmigkeit und Tugend keinen Gewinn bringen. רָצוֹן ist eigentlich Neigung, Wunsch, dann Gewünschtes, Vortheil, so hier; synonym damit ist nachher וְרָצוֹן und רָצוֹן bloße Fragepartikel, die Frage will aber wieder eine verneinende Antwort. $\text{וְיִשְׁבְּרוּ$ ist chaldaisirendes Piph. von וְיִשְׁבְּרוּ , und „die Wege tabellos machen“ nur ein synonyme Ausdruck für וְיִשְׁבְּרוּ im ersten Halbvers.

4. Aber auch keinen Schaden kann menschliche Bosheit dem Allmächtigen bringen, so daß er etwa die Bösen wegen seiner selbst zu strafen und unschädlich zu machen brauchte. Gott hat somit gar keinen Grund, um seiner selbst willen die Menschen zu quälen, und es kann daher auch der Grund von Job's Leiden nur in ihm selbst liegen, und wenn dieses der Fall ist, nur in seiner Sündhaftigkeit. „Deine Furcht“ (וְיִרְאֶתְךָ) ist hier die Furcht vor dir; das Suff. ist objectiv zu fassen, und וְיִרְאֶתְךָ mit dem Accusativ ist „zurechtweisen, strafen,“ und eben dieses ist dann auch die Folge des in's Gericht Gehens mit Einem von Seite Gottes.

5. Da Eliphas durch das Bisherige vollkommen bewiesen zu haben glaubt,

6. Du pfändetest umsonst ja deine Brüder,
Und zogst den Armen ihre Kleider aus.
7. Du tränktest Mäde nicht mit Wasser,
Und Hungrigen versagtest du das Brod.
8. Und der Gewaltige besaß das Land,
Der Uebermüthige bewohnte es.

daß Job's Leiden Folge seiner Sünden seien, hält er ihm sofort letztere ohne Weiteres vor und giebt gleich anfangs zu verstehen, daß er sie wegen ihrer Menge nicht vollständig aufzählen könne und nur Weniges von dem Vielen berühren wolle. Die Frage hat bejahenden Sinn und es ist unrichtig, im Anfang derselben einen Ausdruck des Zweifels, etwa ein „vielleicht“ zu suppliren (cf. Schult.).

6. Da es dem Eliphas gewiß ist, daß Job viele und schwere Sünden auf sich haben müsse, und er ihm dieselben zum Bewußtsein bringen möchte, so nennt er eben solche, die bei Reichen und Mächtigen überhaupt vorzukommen pflegen, und ist so fest überzeugt, daß Job dieselben begangen habe, daß er auch nicht den kleinsten Ausdruck des Zweifels in seine Vorwürfe einfließen läßt. Zuerst wirft er ihm strenges Auspfänden der Armen vor, was dem mosaischen Gesetze zuwider (Exod. 22, 24—26. Deut. 24, 10—13.) und überhaupt ein Zeichen der Härte war. Diese wird hier noch gesteigert durch **הָיָה** (ohne Grund) weil nämlich Job's Wohlstand so groß war, daß er zu so etwas keine Ursache hatte. Den Vorwurf des Buchers verstärkt noch der zweite Halbvers, indem er sagt, Job habe ganz gefühllos den Armen selbst die Kleider ausgezogen; dies ist wegen des Parallelismus ohne Zweifel noch vom Pfänden zu verstehen, **קָרַח** aber ist nicht zu premiren, sondern nur als Bezeichnung ganz armer hilfloser Menschen überhaupt gebraucht.

7. Unter den Mäden und Hungrigen sind hier Fremde gemeint, die nicht zur Familie gehörten. Sie mit Wasser und Brod erquicken, wäre die kleinste und leichteste Art von Wohlthätigkeit gewesen, aber selbst diese übte er nicht. Dieser Vorwurf ist um so stärker, als besonders bei den alten Semiten Wohlthätigkeit unter die ersten und unerläßlichsten Erfordernisse eines achtbaren Charakters gehörte.

8. Statt der Schwächern und Hilflosen sich anzunehmen, that er vielmehr das Gegentheil, er verdrängte sie aus ihrem Besitze. **זְרוֹעַ** (Arm) ist öfters bildliche Bezeichnung der Macht und Gewalt (Ps. 10, 15. 83, 9. Ezech. 22, 6.) und ein Mann des Armes somit ein Mächtiger und Gewaltthätiger; **גִּבּוֹר פָּנָיו** (Einer, der sein Angesicht hoch trägt) ist ein Vornehmer, nur daß der Ausdruck zugleich auch den Nebenbegriff des Uebermuthes hat; gemeint ist aber unter Beiden Job selbst, und bei **הָאָרֶץ** ist an die Ländereien gedacht, die er sich angeeignet hat und die wegen ihrer großen Ausdehnung so bezeichnet werden. Durch jene Bezeichnungsweise Job's nun will Eliphas sagen, diese Erwerbung sei auf ungerechte, gewaltthätige Weise durch Ber-

9. Du sandtest Wittwen ohne Habe fort,
Und selbst der Arm der Waisen ward zerschmettert.
10. Deswegen bist von Schlingen du umgeben
Und ängstiget dich plögliches Entsetzen.
11. Gewährst du denn noch nicht die Finsterniß,
Und nicht die Wasserfluthen, die dich decken?
12. Ist etwa Gott nicht himmelhoch?
Schau nur der Sterne Haupt, wie hoch sie sind!

drängung der rechtmäßigen aber schwächern Besitzer erzielt worden. In diesem Sinne (am passendsten zur Umgebung) übersetzt schon die Vulgata: In fortitudine brachii tui possidebas terram, et potentissimus obtinebas eam.

9. Steigerung des Vorigen. Selbst gegen die schutzlosesten und bedauernswerthesten Menschen, Wittwen und Waisen, war er hart und grausam, für die doch das Gesetz mit besonderem Nachdruck Milde und Schonung in Anspruch nimmt (Exod. 22, 21—23. Deut 24, 17.) und das Gegentheil mit dem Fluch belegt (Deut. 27, 19.). Das „leer entlassen“ bezeichnet entweder das Verweigern einer Gabe und Unterstützung oder das gewaltsame Entreißen des Besitzes (cf. Schult.). Letzteres ist dem Sinne des Eliphas, der die Beschreibung so schlimm als möglich macht, angemessener. Subject bei רַבָּאִים ist רַב־רַבִּי und die Construction ein Arabismus; gemeint ist aber unter רַב־רַבִּי Alles, was etwa den Waisen zur Stütze dienen könnte, dieses wurde zermalmt, für sie vernichtet, durch Job nämlich.

10. Als angemessene Strafe für solche Sünden bezeichnet nun Eliphas Job's jetzigen Zustand. חַרְטוּמִּים (Schlingen) sind bildliche Bezeichnung der Leiden Job's, dessen Lage dadurch wieder mit einer Gefangenschaft verglichen wird. Solche Schlingen sind alle seine Umgebungen, d. h. er ist von allen Seiten damit umstrickt, so daß kein Entkommen mehr möglich ist. Dasselbe ist gemeint unter dem plöglichen Schrecken, nur daß dadurch zugleich noch der unvermuthete Eintritt des Unglücks angedeutet wird.

11. Dieser Vers ist nicht assertorisch (LXX), sondern fragend (Vulg.) zu fassen. Eliphas will sagen, Job hätte selbst schon längst einsehen sollen, was auf solche Handlungsweise folgen müsse und was ihm jetzt noch Schlimmes drohe und bevorstehe, wenn er nicht sein Unrecht anerkenne und sich bekehre. „Finsterniß“ ist Bild des Unglücks und „Wasserfluth“ steigert noch die Vorstellung davon, sofern sie wie sonst öfters (z. B. Ps. 18, 17. 69, 2.) bildliche Bezeichnung unvermeidlicher Todesgefahr ist; und durch die gewählten Ausdrücke: מַבְּרָחַי (Ueberfluthung) und כִּבְּרָה (bedecken) wird diese Gefahr als die äußerste und höchste bezeichnet.

12. Um Job wo möglich von seinem Unrecht zu überzeugen und zur Besserung zu bewegen, erinnert ihn jetzt Eliphas an die Größe und Erhabenheit Gottes, vor dem er sich demüthigen sollte, und sucht dann von diesem Standpunkt aus seine Behauptungen zu widerlegen. „Höhe des Himmels“ ist hier

13. Doch sagtest du: was weiß denn Gott?
Wird hinter'm Dunkel er wohl richten?

14. Es sind ja Wolken seine Hüll' und er sieht nicht,
Und auf des Himmels Bogen wandelt er.

einfach s. v. a. himmelhoch, = dabei zu ergänzen ist unnötig, und zu übersetzen: „weit höher als der Himmel“ willkürlich und jedenfalls ungenau. Unter „Haupt der Sterne“ kann wohl nichts anderes gemeint sein als der höchste Stern oder collectiv die höchsten Gestirne. Schon diese, will er sagen, sind so hoch, daß der menschliche Blick sie kaum erreicht, und daher der Himmel und Gott noch weit mehr. Damit will er aber natürlich nicht die weite Entfernung, sondern nur die Größe und Majestät veranschaulichen (Estius), wobei er zugleich besonders auch an das allumfassende Wissen Gottes denkt, welches 11, 8. unter ähnlichen Bildern beschrieben wurde.

13. 14. Die Behauptungen Job's, die er widerlegen will, führt jetzt Eliphas ausdrücklich an, jedoch nicht mit Job's eigenen Worten, sondern nur so, daß er den Sinn ausdrückt, den er in denselben gefunden. Er will sagen: Obwohl nun Gott so unermesslich groß und erhaben ist, so meinst du doch, er wisse nichts von dir und kümmere sich überhaupt nicht um menschliche Dinge, und diese Gleichgültigkeit habe ihren Grund darin, daß die irdischen Angelegenheiten dem Auge Gottes entzogen seien theils durch die ihn umhüllenden Wolken, theils durch das ihn ganz von der Erde abschließende Himmelsgewölbe, über dem er wohnt. Die Frage: was weiß Gott? hat verneinenden Sinn, und das Wissen ist emphatisch zugleich als ein Bekümmertsein um Etwas gemeint. חָשַׁךְ bezeichnet häufig das Dunkel der dichten Wolken, womit Gott umgeben ist (Deut. 5, 19. 1 Kön. 8, 12. Ps. 18, 10. 97, 2.), und bezeichnet hier dasselbe was V. 14 חֲסִימָה; von so dichten Wolken umhüllt, soll Job behauptet haben, könne Gott nicht sehen, was auf Erden vorgeht. אֶרֶץ (Kreis, Bogen) steht hier für das Himmelsgewölbe, ähnlich wie Jes. 40, 22., über welchem Gott wandle und nicht auf das achte, was unten geschieht. — Es bedarf kaum der Bemerkung, daß Job das, was ihm Eliphas vorwirft, bisher nirgends, sondern gelegentlich vielmehr das Gegentheil behauptet hat. Es haben sich daher schon ältere Ausleger darüber gewundert, wie Eliphas dazu kommen könne, dem Job solche Behauptungen zu unterschieben. Die Ursache davon scheint aber ziemlich nahe liegend. Eliphas versteht oder verdreht nämlich die Behauptung Job's, daß er sein Leiden nicht durch Sünden verdient habe, dahin, daß Job überhaupt die Gerechtigkeit Gottes den Menschen gegenüber und damit die providentielle Leitung der menschlichen Angelegenheiten schlechthin läugne und ein völliges Unbekümmertsein Gottes um dieselben behaupte. Ohne Zweifel will der Verfasser des Buches dadurch die Verlegenheit des Eliphas dem Job gegenüber charakterisiren, daß er ihn denselben Behauptungen unterschieben läßt, gegen die sich wirklich starke Einwendungen machen lassen.

15. Willst du den Pfad der Vorwelt etwa wandeln,
Auf welchem einst des Frevels Männer gingen?
16. Die weggerissen wurden vor der Zeit,
Und deren Grund ein laut'rer Strom geworden.
17. Die zu Gott sprachen: weg von uns!
Was kann uns der Allmächtige denn thun?

15. Auf Grund des Vorausgehenden giebt jetzt Eliphas dem Job zu verstehen, daß gerade seine Denkweise mit jener der von ihm charakterisirten Frevler (21, 14 f.) übereinstimme und ihre gotteslästerlichen Reden im Grunde nur die seinigen seien. Indem er ihn aber fragt, ob er auf solche Weise den Pfad der Vorzeit zc. wandeln wolle, sagt er ihm zugleich, daß jene Denkweise eben den berühmtesten Frevlern im Alterthum eigen gewesen sei, welche in schrecklichen Strafgerichten untergegangen. Und damit antwortet er zugleich auf die Frage Job's: wie oft denn die Leuchte der Frevler erlösche (21, 17 f.). מִיָּמֵינוּ (Vulg.: semita saeculorum) wird sehr verschiedenartig gedeutet, meistens jedoch nur mit Rücksicht auf den christlich-kirchlichen Sprachgebrauch in Betreff des Wortes saeculum (cf. Pineda, Corder.). Im hebräisch-biblischen Sprachgebrauche sind Wege und Pfade der Vorzeit theils die göttlichen Fügungen in alter Zeit (Sabal. 3, 6.), theils die damaligen Handlungen und Schicksale der Menschen sowohl im guten (Ps. 139, 24. Jer. 6, 16.) als im schlimmen Sinne. Daß hier letzteres der Fall sei, erhellt aus dem Folgenden. Wer aber unter den Männern des Frevels gemeint sei, deutet der nächste Vers an.

16. Fortsetzung. מִיָּמֵינוּ bezieht sich auf das vorige מִיָּמֵינוּ. Einige denken dabei an das ausgeartete Geschlecht zur Zeit der Sündfluth, Andere an die Zerstörung von Sodom und Gomorrha, Andere an den Untergang der Aegyptier im rothen Meere (Sanct., Schult.). Auf erstere weisen die Worte ziemlich deutlich hin, aber auch das andere kann gemeint sein und es ist dann der Strom im zweiten Halbvers ein brennender Feuer- und Schwefelstrom; wahrscheinlich ist daher an beides zugleich gedacht und darum die Ausdrücke so unbestimmt. קָמַט (16, 8.) ergreifen, ist hier ein Wegraffen. וְלֹא עָתָה heißt „vor der Zeit, zu frühe“, ähnlich wie 15, 32. בְּלֹא יוֹמָיו. Sie wurden früher hingerafft als nach dem natürlichen Lauf der Dinge ihr Tod erfolgt wäre. יוֹצֵק unbeschreibt das Adject. זָרָח: ein Strom, der ausgegossen wird, statt: ein ausgegossener, sich mächtig ergießender Strom. Deswegen ist aber vor יוֹצֵק nicht etwa עַל zu ergänzen, sondern dieses ist Subject und יוֹצֵק Prädicat: ihr fester Grund wurde ein ausgegossener Strom, verwandelte sich in solchen und führte sie davon.

17. Der Grund, warum jene so weggerafft wurden, war kein anderer, als weil sie ebenso, wie Job und die von ihm erwähnten Frevler, in Bezug auf Gott dachten und handelten. Denn was Eliphas sie sagen läßt, ist nur in stärkeren Ausdrücken dasselbe, was er vorhin den Job und Job selbst die

18. Und dennoch füllte Er mit Gütern ihre Häuser;
 Drum sei der Rath der Frevler fern von mir.
19. Es sehen's die Gerechten und frohlocken,
 Und spotten ihrer dann die Reinen:
20. „Fürwahr! vertilgt ist unser Widersacher,
 „Und Feuer hat sein Glück verzehrt.“

Frevler (21, 14 f.) sagen ließ. Frevler jener Art, will er also sagen, sind demnach wirklich schon im Alterthum mit schrecklicher Vertilgung bestraft worden, und die betreffenden Thatfachen sind bekannt und von Niemand geläugnet. Dadurch soll Job erinnert werden, was auch er verdiene und ihm bevorstehe, wenn er die bereits betretenen Pfade jener Frevler nicht zeitig genug wieder verlasse. So sehr diese Hinweisung auf die Geschichte gegen Job zu gehen scheint, so stößt sie seine Behauptungen über das Glück der Bösen doch nicht um, sondern hebt bloß ihre ausschließliche Allgemeingültigkeit auf, was Job nachher auch selbst anerkennt. Durch וְיִמָּחַ instead of וְיִשָּׂרַע beugt Eliphas nur die directe Rede in die indirecte um, wie dieß auch 19, 28. der Fall war.

18. Obwohl die Frevler auf die genannte Weise gegen Gott sich betrogen, so hatten sie doch ihr Glück nur von ihm. אֲשֶׁר־הוּא ist mit Nachdruck vorangestellt: und doch ist er es, der sie beglückte; dadurch erscheint ihr Treiben nur noch um so verwerflicher und ihre eben erwähnte strenge Bestrafung um so gerechter und wohlverdienter. Daher wiederholt Eliphas sogleich die Aeußerung Job's (21, 16 b.) nur in einem etwas andern Sinne und sagt: unter solchen Umständen, weil nämlich die Frevler ein solches Schicksal treffe, soll ihre Denk- und Handlungsweise ihm immer fremd bleiben.

19. Im Gegensatz zum Schicksal der Bösen hebt jetzt Eliphas das Glück der Frommen hervor, beschreibt es aber nur in soweit, als dadurch das Schicksal jener in ein noch irüberes Licht gestellt wird. Es kommt immer so, daß die Guten über den Untergang der Bösen jubeln können. Dieser Jubel ist aber nicht gerade als bössartige Schadenfreude zu denken, sondern vielmehr als Freude über die Aeußerung der göttlichen Gerechtigkeit, welche die Rechtshaffenen zu guter Hoffnung berechtigt, und als Freude über das Verschwinden des Bösen, welches durch Wegschaffung der Bösen eben auch weggeschafft wird. וְיִמָּחַ bezieht sich auf die שִׁמְשֵׁר, die der Untergang trifft oder getroffen hat.

20. Jetzt werden die Worte des Jubels selbst angeführt, den die Schuldlosen über die untergegangenen Frevler erheben. Der Satz ist aber allgemein von Frevlern und Frommen überhaupt zu verstehen und nicht etwa bei Widersacher an die Bösen vor der Sündfluth oder an die Sodomiten und bei den Frommen an Noah und Loth zu denken; denn durch den Gebrauch des וְיִשָּׂרַע V. 18 geht die Rede von den Frevlern der Vorzeit auf die Frevler überhaupt über. אֲשֶׁר אֲנִי ist als Schwurpartikel nachdrückliche Bejahung. וְיִשָּׂרַע im Niph. ist wie 4, 7. 15, 28. vertilgt werden. וְיִשָּׂרַע, ἀπ. λεγ. von וְיִשָּׂרַע, ist s. v. a. וְיִשָּׂרַע, der Aufstehende gegen Einen, der Widersacher. Widersacher nennen sie

21. Gieb dich zufrieden doch mit ihm und werde glücklich,
Es wird dadurch dir reicher Segen werden.
22. Nimm doch Belehrung an aus seinem Munde,
Und lege seine Worte dir in's Herz.
23. Wenn zum Allmächtigen du dich-befehrst,
So wirst du wieder aufgebaut,
Wenn du den Frevel schaffst aus deinem Zelte.

ihn aber nicht nur, sofern das Verhältniß zwischen den Guten und Bösen das des Gegensatzes und der Feindschaft ist, und die Bösen ihrem Wesen nach Feinde der Guten sind, sondern auch weil sie Spott und Verfolgung von den Bösen zu leiden haben. יָדָר ist wie 4, 21. alles, was dem Menschen Vorzug giebt. Daß dieses vom Feuer verzehrt werde, wird gesagt mit Rücksicht auf den Untergang vieler Güter Job's durch Feuer.

21. An das Bisherige knüpft Eliphas eine von seinem Standpunkt aus sehr passende Ermahnung an Job zur Befeuerung und Besserung und eine für den Fall, daß er Folge leiste, zuverlässig in Erfüllung gehende Glücksverheißung. Der erste Imperat. vertritt die Stelle der Bedingung und der zweite die der Folge. דָּרַךְ scheint im Allgemeinen das nachbarliche Wohnen neben einem Andern und sofort Friedlichkeit und Vertraulichkeit mit ihm auszudrücken (cf. Gesen. Thesaur.); das Diphil mit דָּר hat dann die Bedeutung: Frieden schließen, friedlich leben mit Einem, und er sagt: wenn du aufhörst, dich über Gott zu beklagen und mit seinen Tugungen dich zufrieden giebst (denn דָּרַךְ bezieht sich auf Gott), so wirst du Glück und Segen (שְׂלֵמָה) haben, דָּרַךְ bezieht sich auf eben dieses Friedehalten mit Gott, und der Plural (דָּרַכְתֶּם), für den man etwa ein anderes Suffix erwarten könnte, erklärt sich daraus, daß dasselbe in einer Menge einzelner Handlungen sich bethätigen muß. דָּרַכְתֶּם wird theils als Verbum, theils als Nomen angesehen; im letztern Falle, der die alten Uebersetzungen für sich hat, wäre es seltenere Form für דָּרַכְתֶּם, im erstern dagegen Futurum von דָּרַךְ mit paragogischem ה, welches vor dem Suff. in תּ übergegangen. Der Sinn ist jedenfalls derselbe: dann wird dir großes Glück zu Theil werden; die Auffassung als Verbum verdient aber als schwierigere Lesart und wegen anderer analoger Formen von דָּרַךְ (vgl. Gesen., Lehrgeb. S. 464, Ewald, Lehrbuch § 191 b.) den Vorzug.

22. Die erste Hälfte des vorigen Verses wird weiter ausgeführt. יָדָר ist hier geoffenbarte Lehre überhaupt, sofern auch Nicht-Juden, namentlich in so früher Zeit und in Verhältnissen wie Job, durch Tradition eine Kunde davon haben konnten. Der Ausdruck: aus seinem Munde, will nicht specielle, dem Job unmittelbar zu Theil gewordene Offenbarungen Gottes bezeichnen, sondern nur Gottes Gesetz überhaupt im Gegensatz zum eigenen Willen und Begehren, und denselben Sinn hat nachher יָדָרְתֶּם, so daß der zweite Halbvers als Parallelglied des ersten nur eindringlicher das Nämliche sagt.

23. Weitere Ausführung der zweiten Hälfte von V. 21 und Beschreibung

24. Dann kannst du in den Staub dein Silber legen,
Dein Ophirgold in das Gestein der Bäche.
25. Und der Allmächtige wird sein dein Silber,
Und große Silberschätze dir.

der erfreulichen Folgen, die es für Job haben werde, wenn er der Ermahnung zur Besserung Gehör gebe. Zuerst werden jene Folgen durch תְּבִינָה nur bildlich angedeutet, indem dadurch die Wiedereinsetzung Job's in sein früheres Glück mit dem Aufbauen eines zerfallenen Hauses verglichen wird. וְיָבִיב ist hier ein Umkehren im moralischen Sinne und wird als solches durch den zweiten Halbvers noch näher bestimmt, zu welchem אֵן herüber zu denken ist.

24. Speciellere Entwicklung des vorigen תְּבִינָה. Job wird dann die kostbarsten Glücksgüter im reichsten Ueberflusse besitzen, so daß die größte Verschwendung nicht im Stande sein wird, ihn arm zu machen. וְיָבִיב ist Infnit. mit ausgelassenem Verb. finit. Von בְּצֹר, das nur noch im nächsten Vers vorkommt, ist die Bedeutung nicht ganz sicher; wahrscheinlich jedoch ist es ebenso poetische Bezeichnung für Silber als eines weißen Metalles (denn

5
c
בְּצֹר ist lapis subalbus, daher wohl die Uebersetzung der Vulgata durch silix), wie כְּתָם für Gold als eines gelben; dafür spricht auch die Verbindung, in der es hier vorkommt. אֹפִיר ist nämlich hier Ophirgold, das als das vorzüglichste berühmt war. צִיָּר, in Parallele mit בְּצֹר, hat auch eine damit synonyme Bedeutung: Steine, steiniger Grund, nicht gerade Felsen im strengen Sinne, wie dieß auch noch deutlich genug aus dem hinzugefügten תְּחִלִּים erhellt. Das Legen in den Staub und unter die Steine der Bäche heißt dann: diesen gleichstellen und gleich behandeln, also in solchem Ueberflusse besitzen, daß man sie nicht höher zu achten braucht. Will man statt וְיָבִיב mit der Vulgata וְיִשִׁיר lesen, so daß Gott, der dann Subject ist, sogleich als der Spendende erscheint, so bleibt der Sinn des Verses im Wesentlichen zwar derselbe, bekommt jedoch eine Wendung, die dem Folgenden gegenüber nicht mehr recht paßt.

25. Steigerung des Vorigen. Der Allmächtige selbst wird gleichsam Job's Silber sein, d. h. Job wird es fortwährend im größten Ueberflusse, in einer unerschöpflichen Menge und Fülle besitzen, so lange er den Allmächtigen auf seiner Seite hat und im Besitze von dessen Gnade und Wohlgefallen ist. Nach diesem Lektorn also, will Eliphaz sagen, soll er vor Allem trachten durch Bekehrung und Besserung, dann werde jenes von selbst folgen. בְּצֹרִים ist nur Plur. vom vorigen בְּצֹר, die Ableitung von צָר (Widersacher — Eritque Omnipotens contra hostes tuos. Vulg.) bringt einen etwas fremdartigen Sinn in die Stelle. תְּדַעְפוּרָה kommt nur noch Ps. 95, 4. in Verbindung mit הָרִים (Bergen) und Num. 23, 22, 24, 8. vom רָאָם (Büffel) vor; überall haben es schon die Alten sehr verschiedenartig übersezt, und wenn man die eitirten Stellen näher ansieht, wird sogleich klar, daß es auch nicht überall

26. Dann wirst du des Allmächtigen dich freuen,
Und froh dein Angesicht zu Gott erheben.
27. Wirst zu ihm beten und Erhörung finden,
Und was du ihm gelobet, ihm enrichten.
28. Was du beschließt, wird dir dann gelingen,
Und Licht wird deine Wege dann bestrahlen.
29. Bedrängt man dich und rufft du: Uebermuth!
So wird er dem Gebeugten helfen;

in gleicher Bedeutung gebraucht sein kann. Hengstenberg giebt ihm zwar die Bedeutung „Anstrengungen“ und meint, sie passe überall (Geschichte Bileam's 2c. S. 119 ff.); allein gut paßt sie doch nur bei Num. 23, 22. 24, 8.; dagegen an unserer Stelle kann nicht wohl von „Silber der Anstrengungen, d. h. Silber, das durch Anstrengungen erworben wird“, die Rede sein, da es ja dem Job gerade ohne jegliche Anstrengung zukommen soll, und daß Ps. 95, 4. „Anstrengungen der Berge dichterische Bezeichnung ihrer höchsten Gipfel seien“, wird schwerlich Vielen einleuchten. Ohne Zweifel hat sich hier derselbe tropische Sprachgebrauch geltend gemacht, wie bei dem synonymen עֲמָלָה , welches eigentlich Arbeit und Anstrengung, tropisch Reichthümer und Schätze bedeutet. Die Bedeutung „Schätze“ ist auch wirklich an unserer Stelle und Ps. 95, 4. allein passend. Silber der Schätze ist dann Silber in großer Menge, zu reichlichen Schätzen und Borräthen gesammeltes Silber; oder man kann כֶּסֶף auch als verallgemeinernde und verstärkende Apposition zu עֲמָלָה fassen: Silber, Schätze.

26. Statt über Gottes Fügung zu klagen, wird sich dann Job über dieselbe nur freuen können, und zugleich die frohe Zuversicht haben, daß ihm Gottes Segen nie mangeln werde. „Das Angesicht zu Gott erheben“ ist nämlich Zeichen der Zuversicht und des Vertrauens, und Gegenstand desselben, so wie der Freude, ist Gottes Wohlgefallen und sein reichlicher Segen.

27. Die zweite Hälfte des vorigen Verses wird noch weiter ausgeführt. Job wird sich immer mit der Zuversicht, Erhörung zu finden, an Gott wenden können, und nie unerhört bleiben. „Die Gelübde erfüllen“ ist s. v. a. erhört werden; weil das Gelübd erst dann erfüllt wird, wenn das, um was man gefleht hat, gewährt worden oder eingetroffen ist.

28. Jede Unternehmung wird ihm gelingen und jeder Wunsch in Erfüllung gehen. עָשָׂה ist hier „bestimmen, beschließen“, und אֲמַר , wie sonst אָמַר , Sache im allgemeinen Sinne, und עָשָׂה bezeichnet das Zustandekommen, das Gelingen des Vorhabens oder Beschlusses. Dasselbe, nur mit dem Nebenbegriff des Glückes und Wohlstandes überhaupt, veranschaulicht das Licht, das seine Wege bestrahlt.

29. Wenn aber auch etwa ein Unglück ihn trifft, so wird es nur kurz sein und von ihm genommen werden, sobald er um Befreiung davon bittet. Bei

30. Wird retten selbst den Schuldbeladenen,
Gerettet wird er durch die Reinheit deiner Hände.

Antwort Job's auf die Rede des Eliphas.

Kapp. XXIII. u. XXIV.

Zuerst wiederholt Job seinen frühern Wunsch, vor Gott selbst seine Unschuld beweisen zu können, weil die Freunde auf seinen dießfalligen Beweis doch nicht achten. Allein es wird ihm sogleich klar, daß dieser Wunsch sich nicht erfüllen könne, daß Gott sein Leiden eben beschlossen habe und diesen Beschluß nicht zurücknehme. Er antwortet daher dem Eliphas wieder damit, daß er weitläufig und ausführlich auf die Erfabrungen hinweist, die mit den Behauptungen der Freunde im Widerspruch stehen, und dann auf einmal dem Streit dadurch eine neue Wendung giebt, daß er den Freunden ihren Hauptsatz rücksichtlich der Bestrafung der Bösen einräumt und bloß dessen ausnahmslose Gültigkeit läugnet. Dadurch wird den Freunden für weitere Gegenreden der Faden abgeschnitten und der Streit nimmt schnell ein Ende.

וְהוֹשִׁיעַ אֶת הַשְּׂפִילִים ist das Subject allgemein (אֲנִי־יָשִׁים) und das Suff. der zweiten Person auf Job bezüglich zu ergänzen; also: wenn man dich bedrängt, s. v. a. wenn du bedrängt wirst. גָּדָה ist hier nur das zusammengezogene גָּדָה, Erhöhung, Uebermuth, und steht exclamatorisch; er sagt also: wenn du dann sprichst, nämlich im Gebet zu Gott: Uebermuth! s. v. a. Uebermuth bedrängt mich, so wird er (Gott nämlich) retten den Gedeemüthigten; ein solcher ist עֲרִיבִים als Gegensatz von נִשְׂיֵא פְּנִים, und gemeint ist darunter Job selbst.

30. Fortsetzung. Subject bei וְהוֹשִׁיעַ ist, wie vorhin bei וְהוֹשִׁיעַ, Gott. אִי־נָקִי ist ein Nicht-Schuldloser, und dieß ist nur ein gelinder Ausdruck für: ein Sündhafter, Schuldbeladener; das אִי als Negation ist ähnlich wie in dem Namen אִי־כְבוֹד (1 Sam. 4, 21.) gebraucht. Also selbst den Schuldbeladenen wird Gott dann retten; wie? sagt der zweite Halbvers: durch die Reinheit deiner Hände; diese ist bildliche Bezeichnung reinen schuldlosen Wandels, und dieser Vers enthält somit noch eine Steigerung des Bisherigen und sagt: Job werde dann durch seine Reinheit und Wohlgefälligkeit vor Gott nicht nur sich selbst vor jedem Unglück bewahren, sondern auch noch andere Nicht-Schuldlose daraus retten, Gott werde diesen mit Rücksicht auf seine Reinheit Vergebung und Gnade zutheilen, wenn Job für sie bitte, wie solches am Ende auch wirklich geschieht (42, 8.), freilich in ganz anderer Weise als Eliphas es jetzt vermuthet, der hiemit seine letzte Rede an Job schließt.

XXIII. 1. Und es erwiederte Job und sprach:

2. Auch jetzt noch ist voll Bitterkeit mein Klagen,
Und schwerer ist die Hand auf mir noch als mein Seufzen.
3. O möcht' ich doch ihn wo zu finden wissen,
Und bis zu seinem Thron gelangen können!
4. Darthun würd' ich vor seinem Angesicht das Recht,
Und mit Beweisen füllen meinen Mund.

2. Job gibt zuerst einleitungsweise den Freunden zu verstehen, daß ihre Reden in Betreff seines Leidens ihn noch nicht überzeugt und ihm keinen Trost gewährt haben. מררי ist gebildet von מרה in der Bedeutung von מרר (bitter sein), gleichwie auch z. B. מרה neben מרה, רבה neben רבב vorkommt; es bedeutet also Bitterkeit, wie es auch fast alle Uebersetzungen nehmen, und er sagt mit Rücksicht auf 10, 1., er könne, wie früher, so auch jetzt noch, nur bittere Klagen über sein Schicksal erheben. In der Bedeutung „Widerspenstigkeit, Empörung“ (Hirzel) giebt מררי hier ohne gezwungene Deutung keinen passenden Sinn. היום will nicht etwa ausdrücken, daß die Unterredung mehrere Tage gedauert habe (vgl. Umbr.), sondern ist einfach s. v. a. „jetzt“ und setzt nur den gegenwärtigen Augenblick jenem frühern entgegen, wo Job gesagt hatte, er wolle reden in der Bitterkeit seiner Seele (10, 1.), und deutet damit zugleich auf die vielen zwischen inne liegenden Reden der Freunde und ihre Nutzlosigkeit hin. In ידני ist das Suff. passiv zu fassen, und „meine Hand“ ist die mich treffende Hand Gottes, das über mich verhängte Leiden. -ל- wird am besten, wie Ps. 137, 6. Koh. 1, 16. als Umschreibung des Comparativs gefaßt: über s. v. a. mehr als; der Gedanke ist dann derselbe, den Job schon 6, 2. 3. ausgesprochen hatte, und hier um so passender, als er ja eben sagen will, daß seine Ansicht von seinem Leiden durch die Reden der Freunde nicht geändert worden und noch dieselbe sei, wie im Anfange.

3. Weil die Freunde das, was er für seine Unschuld anführt, gar nicht würdigen und nicht einmal recht berücksichtigen, so wünscht er jetzt auf's Neue wie 9, 34 f. 13, 15. 18., dieselbe Gott selbst darthun und von ihm eine Erklärung rücksichtlich ihrer erhalten zu können. מי יתן ist wie 6, 8. Wunschformel ohne folgendes ו, und wie יתן so ist auch אבוא davon abhängig. תבניתה (eigentlich Gestell) ist hier dasselbe, was sonst כסא, der Thron Gottes, vielleicht mit Rücksicht auf die Redensart כסא למשפט Ps. 9, 8.

4. Jetzt beschreibt Job, wie er sich benehmen würde, wenn der vorige Wunsch in Erfüllung ginge. Er würde sein Recht, d. h. den Beweis, daß er in Behauptung seiner Unschuld Recht habe, in ausführlicher Ordnung vortragen; einen solchen Vortrag bezeichnet צרה, sofern es das Anordnen eines Kriegsheeres bedeutet. תבנותי sind dann die Beweisgründe, mit solchen würde er seinen Mund füllen, d. h. es würde ihm daran nicht mangeln, er würde sie in Menge vorzubringen wissen. Die Vulgata hat dafür: increpationes, worunter wohl nur Klagen über die ungerechte Beschuldigung der Freunde

5. Bernehmen wollt' ich dann die Worte, die er spräche,
Und wohl beachten, was er zu mir sagte.
6. Würd' er mit Allmacht etwa streiten wider mich?
Das ja nicht! sondern achten mög' er nur auf mich!
7. Dann wird ein Tadelloser mit ihm rechten,
Und ich entgeh'n auf immer meinem Richter.
8. Sieh, vorwärts geh' ich, und er ist nicht da,
Und rückwärts, und bemerk' ihn nicht;
9. Zur Linken, wo er wirksam ist, und schau ihn nicht;
Zur Rechten, wo er sich verhüllt, und seh' ihn nicht.

gemeint sind (Estius). An eine eigentliche Ueberführung Gottes denkt übrigens Job nicht, sondern nur an den Beweis, daß er schuldlos sei.

5. Job's Verlangen, die Ursache seines Leidens zu erfahren, ist um so größer, als er sich keiner schweren Schuld bewußt ist, und darum jedenfalls die Zuversicht hat, daß wenigstens seine Unschuld nicht würde geläugnet werden, andererseits aber sich in diesem Falle gar keinen rechten Grund für sein Leiden denken kann. יָדַע bezeichnet mehr das Kennenlernen und בִּיָּד das Achten und Merken auf die Sache.

6. An den vorigen Wunsch schließt sich aber wieder, wie 9, 32 f. 13, 21, die Besorgniß, daß Gott vielleicht mit seiner Majestät ihm entgegentreten könnte und dann sogleich der Wunsch, daß jedenfalls das nicht geschehen möge. כֹּחַ-בָּהּ (Machtfülle) ist hier die göttliche Allmacht und Allgewalt, vor welcher Job schon wiederholt seine Furcht geäußert hat. אֵל-יְהוָה bildet dann den Gegensatz dazu: nur er für sich allein, gleichsam wie eine andere menschliche Person, getrennt von seiner göttlichen Macht und Majestät, soll erscheinen, und zwar nicht um einen Rechtsstreit zu führen, denn in solchem könnte ihm Job doch nichts anhaben, sondern nur um auf Job's Aeußerungen zu achten, dieß bedeutet יָשִׁים mit ב , wobei etwa לְבַד ausgelassen ist, und bildet den Gegensatz zum vorherigen עַם-רִיב . Job spricht also hier wieder denselben Wunsch aus, wie 9, 34. 13, 21.

7. Wenn das Gewünschte geschehen würde, sagt er jetzt, dann würde Einer streiten mit ihm (mit Gott nämlich), an dem man keine Schuld fände, der als יָשֵׁר (1, 1.) erschiene, und den der Richter von Schuld und Strafe freisprechen müßte. Unter diesem Streitenden (נֹכַח) meint er aber sich selbst. Er würde entgehen seinem Richter, d. h. freigesprochen werden von ihm, und zwar לְעַד , auf immer, so daß nie wieder ein schlimmer Verdacht gegen ihn entstände.

8. 9. Die Erfüllung des geäußerten Wunsches ist jedoch unmöglich, weil Gott dem Job nirgends auf wahrnehmbare Weise entgegentritt. Die vier Weltgegenden bezeichnete der Hebräer gegen Osten schauend durch: vorne, hinten, rechts und links. Hier sind dieselben genannt als Bezeichnung aller

10. Jedoch er kennt ja meinen Weg bei mir,
Und prüft er mich, wie Gold geh' ich hervor.
11. An seinem Schritt hielt immer fest mein Fuß,
Und seinen Weg befolgt' ich ohne auszubeugen.
12. Von dem Gebote seiner Lippen wich ich nicht,
Und mehr als mein Gesetz bewahrt' ich seines Mundes Worte.

Richtungen und Gegenden im Weltraume, und er sagt: wo ich mich immer hinwende, nirgends ist er wahrzunehmen. לֹא־יִמָּצֵא ist als Accus. zu denken, von לִּפְנֵי־יְהוָה abhängig, wende ich mich nach Norden u. בְּצַד־יְהוָה giebt in seiner gewöhnlichen Bedeutung: wenn er thätig, wirksam ist daselbst, einen sehr passenden Sinn; Job läugnet dann nicht die Gegenwart und Wirksamkeit Gottes an allen Orten, sondern nur seine Wahrnehmbarkeit, jene behauptet er vielmehr in Uebereinstimmung mit Ps. 139, 7 ff.: wohin könnt' ich vor deinem Geiste gehen, wohin vor deinem Angesichte fliehen u. Die Bedeutung: verhüllen, verbergen (Umbr., Ew.), so daß es hiesse: wenn er (der Norden) ihn (Gott) verdirgt, läßt sich für לֹא־יִמָּצֵא ohnehin gar nicht nachweisen. לֹא־יִמָּצֵא ist verkürztes Fut. von רָאָה (sehen); bei לֹא־יִמָּצֵא (bedecken, verhüllen) ist לֹא־יִמָּצֵא (Sünden) Subject.

10. Mit כִּי wird der Grund angegeben nicht für das unmittelbar Vorausgehende, daß nämlich Gott Job's Unschuld kenne und falls er ihm erschiene, ihn für schuldlos erklären und von seinem Leiden befreien müßte, was er nun einmal nicht wolle und deswegen vor ihm sich verberge (Jarchi, Schult., Pirzel); denn diese unwürdige Vorstellung würde nicht zu der großen Ehrfurcht passen, die Job überall vor Gott an den Tag legt; כִּי giebt vielmehr den Grund an für einen nicht ausgedrückten Einwurf, den Job sich selbst macht; er sagt zu sich selbst: der Wunsch jedoch, Gott meine Unschuld zu beweisen, ist ein unnöthiger, denn er kennt ja u.; dadurch bekommt das כִּי eine adverbative oder affirmative Bedeutung: at, profecto. דַּרְכֵי עִמָּדִי (der Weg bei mir) ist derjenige Weg, den ich zu gehen pflege, und unter Weg ist die sittliche Handlungsweise verstanden; diese also ist Gott wohl bekannt und braucht ihm nicht erst nachgewiesen zu werden. Vor dem zweiten Halbvers ist כִּי ausgelassen. Gott kennt seine Sittlichkeit wohl, und wenn er sie einer Prüfung unterwerfen wollte, so würde Job ganz rein aus derselben hervorgehen.

11. Jetzt beweist er die zweite Hälfte des vorigen Verses. Sein (Gottes nämlich) Schritt und Weg ist die von ihm vorgeschriebene Handlungsweise, und er sagt, die göttlichen Gesetze habe er ohne Fehltritt beobachtet und könnte daher in einem göttlichen Gerichte nur für schuldlos erklärt werden. כִּי ist apocopirtes Futurum Siphil von לָקַח , כִּי hat es nur, weil es in Pausa steht.

12. Fortsetzung. Statt der bildlichen Ausdrücke „Schritt und Weg“ werden jetzt die eigentlichen: „Gebot und Worte seines Mundes“ gebraucht. לֹא־יִמָּצֵא ist Nominat. absol.: das Gebot seiner Lippen betreffend, so wich ich nicht ab; das Siphil von לֹא־יִמָּצֵא steht intransitiv: ausbeugen, abweichen, näm-

13. Er aber bleibt bei Einem, und wer kann ihn hindern?
Sein Wille hat's beschlossen, er vollzieht's.
14. Ja er vollendet mein Geschick,
Und solches ist bei ihm noch Vieles.
15. Deshalb ergreift mich Angst vor seinem Angesicht,
Ich denke nach und fürchte mich vor ihm.

lich von der Bahn der Gesetzeserfüllung. $\text{לִּפְנֵי פִּקְדוֹתָי}$ wird verschieden übersezt, entweder: vor meinem Gesetze bewahrte ich die Worte seines Mundes, so nämlich, daß diese nicht vor jenem zurückstehen mußten (Sirzel), oder: vermöge meiner Sitte und Gewohnheit bewahrte ich ic., oder: mehr als mein eigenes Gesetz, d. h. mehr als die Wünsche und Beschlüsse meines eigenen Willens bewahrte ich ic. (cf. Schult.). Letzteres erscheint als das Natürlichste; jedenfalls beschreiben die Worte den unbedingtesten Gehorsam gegen Gott, wiederum zum Beweis, daß Gott ihn nur für schuldlos erklären könne. Die Vulgata übersezt: in sinu meo abscondi und las also wohl $\text{לִּפְנֵי פִּקְדוֹתָי}$ statt פִּקְדוֹתָי , und ב statt בְּ ; der Sinn wird dadurch etwas schwächer, aber nicht wesentlich verschieden, übrigens zeigt sich diese Lesart in keiner Handschrift (de Rossi var. lect.). סִפְּרָה (verbergen) bedeutet tropisch auch „bewahren, nicht verlesen“, also in Bezug auf Gebote und Vorschriften, dergleichen unter פִּקְדוֹתָי gemeint sind, beobachten, erfüllen.

13. Ungeachtet jedoch seiner Schuldlosigkeit, sagt er jetzt, bleibe doch Gott bei dem gegen ihn eingeschlagenen Verfahren und gehe nicht davon ab. אֲחִירָהּ bezeichnet den einmal gefaßten unabänderlichen Beschluß Gottes; wenn er einen solchen gefaßt hat, so bleibt es dabei, und das ist nun auch in Bezug auf Job der Fall. Die Vulgata übersezt: Ipse enim solus est; allein in diesem Sinne, namentlich zur Bezeichnung Gottes als des allein wahren, wird sonst nicht אֲחִירָהּ , sondern nur בֶּדֶד oder בְּדָד gebraucht. Job will jedoch durch jene Aussage Gott nicht etwa der Ungerechtigkeit beschuldigen, sondern nur die Unbegreiflichkeit seiner Rathschlüsse hervorheben.

14. Der erste Halbvers ist noch Fortsetzung des Vorausgehenden. Wie in allen Stücken, sagt er, so ist auch in Bezug auf mich sein Rathschluß unabänderlich. $\text{לִּפְנֵי פִּקְדוֹתָי}$ ist hier das für mich Bestimmte, mir Zugesagte, nämlich das Leiden Job's. בְּפִקְדוֹתָי beziehen Manche speciell auf eben dieses Leiden, und der Sinn wäre: solche Leiden, wie die gegenwärtigen, habe Gott noch viele für ihn beschlossen (cf. Schult.). Dagegen spricht aber, was er über die Größe seines Leidens und die Kürze seiner noch übrigen Lebenszeit schon wiederholt gesagt hat. Ohne Zweifel bezieht es sich auf die eben besprochene Handlungsweise Gottes überhaupt, und der Sinn ist: so unbegreiflich wie gegenwärtig an mir pflegt er überhaupt zu handeln, Solches ist bei ihm überhaupt gewöhnlich. „Es ist bei ihm“ (בְּיָמָיו) ist s. v. a. in seinem Rathschlusse, von ihm beschlossen.

15. Gerade dieses Unbegreifliche in Gottes Rathschlüssen erfüllt Job mit Furcht und Angst; wenn Gott immer nach Verdienst Lohn und Strafe aus-

16. Ja Gott erfüllt mit Zagen mich,
Und der Allmächtige mit Schrecken;

17. Daß vor dem Dunkel ich nicht schweigen kann,
Und er vor mir nicht deckt die Finsterniß.

XXIV. 1. Warum verbirgt denn der Allmächt'ge nicht die Unglückszeiten,
Und sehen seine Frommen niemals seine Tage.

theilte, so wüßte er doch, was er zu erwarten hätte. So aber wird er durch jeden Gedanken an Gottes unbegreifliche Thätigkeiten erschüttert und in Verwirrung gebracht. Das Nachdenken darüber (תְּבַרְבֵּר) erfüllt ihn immer mit Furcht und Schrecken, und je mehr er darüber nachdenkt, desto größer wird seine Angst. Für jene, die ihres Heiles vollkommen sicher sind, ist er daher kein gutes Vorbild, er steht vielmehr auf Seite des Apostels, der sagt: Wirket mit Furcht und Zittern euer Heil (Phil. 2, 12.)

16. Fortsetzung des Vorigen. Gott selbst ist es, der jene Angst und Verzagttheit in ihm bewirkt durch die Unbegreiflichkeit seiner Thätigkeiten. Diese nämlich läßt ihn nicht erwarten, was er durch seinen Wandel verdient zu haben sich bewußt ist, sondern erfüllt ihn immer nur mit schlimmen Befürchtungen.

17. Dieß ist nicht Begründung, sondern nähere Erklärung des Vorigen. וְיִשְׁכַּח עָלַי עֵינָי entspricht hier unserm: so daß. וְיִשְׁכַּח kam oben 6, 17. in der Bedeutung: vernichtet werden, verschwinden vor; hier hat es die mehr ursprüngliche Bedeutung: schweigen, wie das arabische صلت (siluit) und das syrische ܠܫܘܬܐ (conticuit), im Niph'al also: schweigen gemacht, zum Schweigen gebracht werden; Finsterniß ist wieder bildliche Bezeichnung seines Leidens, und er sagt, vor diesem könne er nicht schweigen, es erfülle ihn mit beständiger Angst und nöthige ihn zu unaufhörlichen Klagen. Dieß ist aber wieder nicht so gemeint, daß sein Leiden die Angst bewirke, sondern so, daß dasselbe zum Beweise diene, daß er nicht auf eine Vergeltung nach Verdienst rechnen dürfe, und darin eben der Grund seiner Angst und seiner Klagen liege. Es ist mit der Vulgata auch zum zweiten Halbvers herüber zu ziehen, aber dann bei וְיִשְׁכַּח nicht עָלַי, sondern Gott als Subject und עָלַי als Object zu denken; das Bedecken der Finsterniß, d. h. des Unglücks und Leidens, so daß es für Job nicht mehr sichtbar und wahrnehmbar wäre, würde eben das Aufheben oder Beendigen desselben sein, was er nicht zu hoffen hat.

1. Job bespricht setzt wieder, um dem Eliphaz mehr direct zu antworten, die traurige Erfahrung, daß das Schicksal der Guten und Bösen ihrem moralischen Zustande nicht entspreche. Die Frage וְיִשְׁכַּח hat bejahenden Sinn, so daß ihre Auslassung in der Vulgata den Sinn des ganzen Verses nicht wesentlich ändert. Unter עָלַי sind vermöge des Zusammenhangs, wie Jes. 13, 22. unter וְיִשְׁכַּח, Unglückszeiten gemeint, diese werden vom Allmächtigen nicht, wie man nach Eliphaz' Behauptungen erwarten sollte, verborgen; vor wem, er-

2. Man rückt ja Grenzen von der Stelle,
Raubt Heerden auch und weidet sie.
3. Den Esel führt man weg den Waisen,
Und nimmt als Pfand den Stier der Wittwe.
4. Man stoßt die Armen fort vom Wege,
Und es verbergen sich die Leidenden im Lande.

hell aus dem zweiten Halbvers, vor den ihn Kennenden nämlich, also vor seinen Verehrern, seinen Frommen, diese müssen vielmehr jene Unglückszeiten kennen lernen und sie erfahren. Die Tage Gottes sind im biblischen Sprachgebrauch regelmäßig die Tage, wo er Gericht hält und bestraft, und so sind auch hier seine Tage die Tage seines Gerichtes und seiner Strafe über die Bösen. Solche Tage sehen seine Verehrer nie. Anstatt also ihre und Gottes Widersacher und Lasterer je mit Unheil und Verderben bestraft zu sehen, werden sie gerade selbst von letzterem getroffen.

2. Der vorige Satz wird nun bewiesen durch eine ausführliche Beschreibung, wie die Frevler immer ungestört ihr gottloses Wesen treiben können, ohne je der göttlichen Strafe zu verfallen; denn daß von Frevlern die Rede ist, erhellt hinlänglich aus der Schilderung ihrer Handlungsweise. Es wechselt überhaupt in diesem Kapitel der Gegensatz zwischen den Bösen und der von ihnen bedrängten und verfolgten Menschenklasse, ohne daß beide jedesmal ausdrücklich genannt werden, weil es immer aus der Beschreibung selbst deutlich ist, von welcher Klasse die Rede sei. Zuerst beschreibt er die Härte und Ungerechtigkeit der Frevler gegen die Nothleidenden überhaupt. Sie verrücken die Grenzen, was das Gesetz streng untersagt (Deut. 19, 14.) und mit dem Fluch bedroht (Deut. 27, 17.), und rauben sogar mit offener Gewalt (ein solches Rauben bezeichnet בָּזַק) den Schwächern ihre Heerden.

3. Selbst Wittwen und Waisen, gegen die das Gesetz mit besonderem Nachdruck Milde und Schonung gebietet (vgl. zu 22, 9.), werden von ihnen aufs Härteste bedrängt. וְיָמִיתוּ und וְיִשְׁרֹף sind hier nicht nothwendig als Collectiva zu fassen, sondern haben als Singular genommen sogar einen größeren Nachdruck: auch den Einen Esel und das Eine Kind, das sie noch haben, nimmt man ihnen gewaltsam. בְּזֶדֶד ist nämlich hier ein gewaltsames Wegtreiben, sei es nun als Pfändung oder förmliche Veraubung gemeint; wegen des zweiten Halbverses ist ersteres wahrscheinlicher. Aber auch harte Pfändung der Armen überhaupt (vgl. Exod. 22, 24—26. Deut. 24, 10—13.), um so mehr der Wittwen und Waisen, war dem Gesetze zuwider.

4. Mit ihrer Ungerechtigkeit und Raubsucht und ihrer Härte gegen Wittwen und Waisen verbinden sie Unbarmherzigkeit gegen Arme und Leidende überhaupt, und diese ist so groß, daß letztere auf keinem offenen Wege vor ihren Mißhandlungen sicher sind; als specialisirende Bezeichnung solcher ist das Hinausstößen aus dem Wege zu verstehen. Die Bedrängten sind daher genöthigt, sich vor ihren grausamen Verfolgern in Höhlen und Schlupfwinkeln

5. Wie wilde Esel in der Wüste
Beginnen sie ihr Werk und suchen Nahrung;
Es muß die Debe Brod für ihre Kleinen geben.
6. Sie ärnten auf dem Felde sein gemengtes Futter,
Und halten Nachles' in des Frevlers Weinberg.
7. Entblößt und ohne Kleidung übernachteten sie,
Und ohne Decke sind sie in der Kälte.

zu verbergen. Sofern עֲנָוִים oder עֲנָוִים (wie die Masorethen lesen) den Nebenbegriff des geduldigen Leidens, der Sanftmuth und Frömmigkeit hat, erscheinen diese Verfolgten den Frevlern gegenüber zugleich als die Rechtschaffenen und darum ihre Verfolgung um so verwerflicher.

5. Jetzt wird noch näher der traurige Zustand beschrieben, in welchem diese Verfolgten trost- und hülflos schmachten. Sie müssen wie wilde Esel in der Wüste ihre Nahrung suchen. Da עֲנָוִים ein furchtsames Thier ist, das die Menschen flieht und in der Wüste sich aufhält, so kann hier nicht von wilden Tyrannen die Rede sein, die ungestüm auf fremdes Gut ausgehen (Pineda, Rosenm.), weil diese nicht mit עֲנָוִים verglichen sein könnten. Ihr Werk (עֲנָוִים) ist wie Ps. 104, 23. ihr tägliches Geschäft, ihr Tagewerk; worin es bestehe, wird sogleich gesagt: sie suchen sich Nahrung, solche überhaupt ist hier, wie Sprw. 31, 15., unter עֲנָוִים gemeint. Dieses Suchen muß aber schon mit der Morgenröthe beginnen (das liegt in מִשְׁחַרְחָרִי), und ist somit ein müh- und kummervolles, unergiebiges; der stat. constr. ist wie 18, 2. gebraucht. עֲנָוִים ist wie מִדְבָּר die Wüste, was diese zu geben vermag, davon müssen sie leben. לִי steht für לְהֵם, auf jeden Einzelnen bezüglich, und drückt die Ausnahmslosigkeit aus.

6. Da jene Unglücklichen in der Wüste sich nicht auf die Dauer zu erhalten vermögen, müssen sie dieselbe wieder verlassen und kommen dann auf die Felder und Weinberge ihrer reichen Bedrücker. Was sie hier bekommen, ist Mischfutter, das nur für's Vieh bestimmt ist, und in den Weinbergen die Nachlese. Ueber בְּלִי vergleiche 6, 5.; die Trennung des Wortes in בְּלִי-לִי (LXX, Vulg.) ist augenscheinlich nur durch die Meinung veranlaßt worden, daß hier von Bedrückern und Tyrannen die Rede sei, die sich aus Uebermuth und Habsucht fremden Gutes bemächtigen. Statt יִקְבְּרוּ des Textes liest die Masora יִקְצְרוּ, was wohl den Vorzug verdient, weil das Wort hier doch nur einfach die Bedeutung „ärnten, abärnten“ haben kann, und das Siphil von קצר sonst nie vorkommt. לֵקֵץ ist zwar ein ἀπ. λεγ., aber über die Bedeutung kann kaum ein Zweifel entstehen; daß מִלְקֵץ der Spätregen und לֵקֵץ das Spätgras ist und hier בָּרֵם als Object zu לֵקֵץ erscheint, zeigt deutlich genug, daß es das Nachlesen nach vollendeter Weinlese bedeute.

7. 8. Sogar Kleidung und Schutz gegen Ungewitter und Kälte mangelt ihnen. עֲרוֹם ist Sing. statt des Plur. mit Rücksicht auf jeden Einzelnen;

8. Durchnäßt vom Regenguß der Berge,
Und ohne Zufluchtsort umarmen sie den Fels.
9. Man raubet Waisen von der Mutterbrust,
Und pfändet über Maaß die Armen.
10. Entblößt und ohne Kleider gehen sie,
Und müssen hungrig Garben tragen,
11. Del pressen zwischen ihren Mauern,
Die Kelter treten und verdursten.

verstärkt wird aber der Begriff des Wortes noch durch das וַיִּבֶן יְהוָה und durch das gleich folgende Versglied, wodurch der höchste Grad von Mangel ausgedrückt wird. Regenguß der Berge ist ein heftiger, wie er in Gebirgen vorzukommen pflegt, und וַיִּבֶן , welches 8, 16. das Bollsaftigsein der Pflanzen, also ihr völliges Durchdrungensein mit Feuchtigkeit ausdrückt, bezeichnet hier ein gänzlich durchdrungensein von Regengüssen, wobei der Regen nicht etwa bloß die Kleider, sondern gleichsam den ganzen Leib durchdrungen hat. „Den Fels umarmen“ ist s. v. a. nur an Felsen und in Felsenhöhlen noch Schutz finden können gegen raube Regengüsse und keine andere Zuflucht haben.

9. Subject bei וַיִּבֶן sind hier zwar die Frevler (וַיִּבֶן), und dadurch bekommt der Vers den Anschein, als ob er zunächst nur die Thaten der Frevler beschreiben wolle; allein die nächste Absicht ist dennoch, schon vermöge des Zusammenhanges, das Schicksal jener Unterdrückten zu beschreiben, nur aber als ein von den Frevlern verursachtes. וַיִּבֶן wird von den LXX schon mit $\alpha\pi\omicron\ \tau\omicron\upsilon\ \mu\alpha\sigma\tau\omicron\upsilon$ übersetzt und somit in der Bedeutung von וַיִּבֶן genommen, oder vielmehr geradezu וַיִּבֶן (von der Brust weg) gelesen. So paßt es auch augenscheinlich am besten, und die Bedeutung: praeda, welche die andern alten Uebersetzungen dem וַיִּבֶן hier geben (Syr., Chald., Vulg.) läßt sich durchaus nicht nachweisen. Er sagt also, jene Frevler nehmen den Müttern gewaltsam ihre Kinder von der Brust weg, so daß sie Waisen werden. Uebrigens pfänden sie schonungslos die Armen; וַיִּבֶן mit וַיִּבֶן bezeichnet ein härteres Pfänden als mit bloßem Accusativ.

10. Jetzt wird das harte Sklavenverhältniß beschrieben, in das sie zu den reichen Frevlern kommen. Als Sklavenarbeit nämlich ist hier das Garbentragen erwähnt; sie müssen es thun ohne Lohn, ohne Nahrung und Kleidung zu erhalten, müssen vielmehr Hunger leiden, während sie die Fruchtvorräthe des Reichen zusammenbringen. Der zweite Halbvers ist wahrscheinlich eine Anspielung auf Deut. 25, 4., wonach man dem dreschenden Rind das Maul nicht verkörben soll, und sagt dann zugleich, daß man gegen jene Unglücklichen ein Verfahren sich erlaube, das selbst gegen Thiere schon eine übertriebene gesetzwidrige Härte wäre.

11. Auch in den ummauerten Wein- und Delgärten müssen sie für ihre Unterdrücker arbeiten und ihnen Nahrung schaffen, ohne den eigenen Hunger

12. Aus volkerfüllten Städten tönt ihr Seufzen,
Laut ruft die Seele der Durchbohrten,
Doch Gott beachtet nicht die Frevelthat.
13. Und Jene sind Abtrünnige vom Lichte,
Nichts wollen sie von seinen Wegen wissen
Und nicht betreten seine Pfade sie.

und Durst zu stillen. Weil die Bereitung des Getränkes hier die Hauptsache ist, wird das Durstleidnemüssen während derselben hervorgehoben, und die Härte der Behandlung ist in ihrer Art dieselbe wie die vorerwähnte. Die Mauern (שירות) sind hier die Ringmauern der Wein- und Delgärten, sonst גדר genannt, und das Suff. אַרְרָה statt אַרְרָה — bezieht sich auf die Unterdrücker. צָהַר heißt im Siphil als Denominativum von יָצַהַר (Del): Del kelter. אֶבֶן ist eigentlich die in den Boden eingegrabene Kufe, in welche der ausgetretene Traubensaft abläuft, steht aber hier für Kelter überhaupt, dergleichen sich regelmäßig in den Wein- und Delgärten selbst fanden.

12. Diese Bedrückung ist allgemein und öffentlich und kostet Viele das Leben, und Gott läßt sie ungehindert geschehen. עִיר מְתִים (Stadt der Männer) ist eine volkreiche Stadt und bildet den Gegensatz zu den vorerwähnten Del- und Weinbergen, umschreibt aber hier zugleich in Verbindung mit diesen den Begriff: An allen Orten, auf Feldern und in Städten. Ueberdies wird durch עִיר מְתִים noch besonders das Allgemeine und Oeffentliche der Bedrückung hervorgehoben; nicht bloß in kleinen etwa fast menschenleeren, sondern auch in großen und volkreichen Städten wird sie geübt, vor Jedermanns Augen und mit offener rücksichtsloser Frechheit. Man hat daher wohl keinen Grund, mit der Peschito, einigen alten Ausgaben und einer Handschrift מְתִים (Tote) statt מְתִים zu lesen, wie Pirzel und Andere wollen (cf. de Rossi, var. lect.). הַלֵּל ist eigentlich ein Durchbohrter, tödtlich Verwundeter, und hier von solchen gebraucht, die durch die Mißhandlung und Bedrückung der Freveler dem Tode nahe gebracht sind und in Folge derselben sterben müssen. תַּעֲלֵה (vgl. 1, 22.) Geschmackloses, Ungereimtes ist hier eben die in Rede stehende Frevelthat, und bei רָשִׁים ist עַל-לִבּוֹ ausgelassen; Gott achtet nicht auf sie, läßt sie ungehindert geschehen, gleich als ob er sie gar nicht bemerke.

13. Während viele Freveler in der besagten Weise ihr Unrecht offen verüben, treiben es andere im Finstern (Pirzel). Von diesen ist bis Vers 17 die Rede. הַמְּבֹרָה ist hindeutend auf eine andere Klasse von Frevlern. Das בּ bei מְבֹרָה ist sogenanntes בּ essentialis: sie sind unter den Abtrünnigen des Lichtes s. v. a. sie sind Abtrünnige, d. h. sie scheuen das Licht und ziehen sich in's Verborgene, gemäß dem bekannten: Wer schlecht handelt, der scheut das Licht und kommt nicht an's Licht, damit seine Werke ungerügt bleiben (Joh. 3, 20.). Wege und Pfade des Lichtes (das Suff. geht auf אֶרֶץ) bezeichnen eine offene nicht verheimlichte Handlungsweise; solche kennen sie nicht und wollen nichts von ihr wissen.

14. Am frühen Morgen steht der Mörder auf,
Und würgt den Dürstigen und Armen,
Bei Nacht ist er dem Diebe gleich.
15. Des Ehebrechers Auge harret auf Dämmerung,
Er spricht bei sich: nicht wird ein Aug' mich sehen,
Und eine Hülle legt er auf sein Angesicht.
16. Im Dunkel brechen in die Häuser sie,
Am Tage schließen sie sich sorglich ein,
Nichts wollen sie vom Tageslichte wissen.
17. Denn ihnen ist der Morgen Todeschatten,
Sie kennen wohl des Todeschattens Schrecken.

14. Ausführung des Vorigen. בֹּרֵחַ heißt: gegen den Tag hin, am frühen Morgen (Vulg.: mane primo); da erhebt er sich als Mörder, um Unglückliche zu tödten, wogegen er im Dunkel der Nacht sich benimmt wie der Dieb, d. h. die Werke der Diebe ausübt. בַּיּוֹם muß man entweder im Sinne von בְּהִירָה nehmen (Sirzel), oder von בְּיָמָיו abhängig denken, so daß es die Absicht ausdrückt: und bei Nacht erhebt er sich, damit er sei u. (Stichel); für Letzteres spricht der sonstige Gebrauch des apocopirten Futurums.

15. Neben dem Morden und Rauben ist auch Ehebrechen ihre Sache. Die beste Erklärung zu dieser Stelle giebt Sprw. 7, 9 ff. Ueber בְּהִירָה s. d. Ann. zu 3, 9. Die letzten drei Worte sind etwas undeutlich und werden verschiedenartig ergänzt, am einfachsten durch בְּהִירָה vor בְּיָמָיו : er legt eine Hülle auf sein Angesicht (operiet vultum suum. Vulg.), nämlich um sich unkenntlich zu machen.

16. Dieser Vers führt die zweite Hälfte des 14ten noch weiter aus und charakterisirt diejenigen, welche das Stehlen zu ihrem Gewerbe gemacht haben. בְּהִירָה ist ein gewaltsames Durchbrechen und bezeichnet hier das Einbrechen in die Häuser, was natürlich im Finstern geschieht, daher der Beisatz בְּהִירָה . Bei Tage schließen sie sich ein. Das בְּהִירָה ist nicht überflüssig, sondern sogenannter dat. commodi, das Einschließen geschieht zu ihrer Sicherheit (Sirzel), es soll ihre Entdeckung verhüten. Das Licht nicht kennen ist wieder s. v. a. es scheuen, am hellen Tage sich nicht sehen lassen.

17. Begründung der zweiten Hälfte des vorigen Verses. Das Tageslicht ist für die genannten Verbrecher was für andere Menschen die finstere Nacht, Schrecken und Gefahr bringend. Die Nacht ist vielmehr ihr Tag oder ihre Zeit des Wirkens, der Morgen aber ist für sie Todeschatten, d. h. die schrecklichste Finsterniß, weil sie dann schon in Gefahr stehen, entdeckt zu werden. Treffend sagt in dieser Beziehung Tertullian: „Omne malum aut timore aut pudore natura perfudit. Malefici gestiunt latere, devitant apparere, trepidant deprehendi etc.“ (Apolog. c. 1.). בְּהִירָה im zweiten Halbvers steht uneigentlich für die den Dieben gefährlichste Zeit, den Tag nämlich; sie

18. Leicht ist ein solcher auf des Wassers Fläche,
 Verflucht sein Erbtheil auf der Erde,
 Nicht geht er mehr den Weg der Weinberge.
19. Wie Dürre, ja wie Hitze nimmt das Schneegewässer,
 So raffet der Scheol hinweg die Sünder.

kennen dessen Schrecken, nämlich daß ihnen Entdeckung und Strafe droht, wenn sie sich bei Tag öffentlich sehen lassen.

18. Jetzt beschreibt Job auf einmal das Schicksal solcher Frevler in höchst auffallender Weise als ein äußerst trauriges und klägliches, gerade so wie die Freunde es bisher gethan, um ihn zu widerlegen. Daß aber das Schicksal und nicht mehr die Handlungsweise des Frevlers, etwa seine schnelle Flucht (Corder., Rosenm.) beschrieben werde, zeigt fast jedes Wort des Textes. Die Beschreibung wird nun bald als Wunsch oder Verwünschung (cf. Pineda, Umbr.), bald als Ironie nach dem Sinne der Freunde (Hirzel), bald als Versuch, die Sache vom Standpunkt der Gegner aufzufassen (Ew.) betrachtet. Allein dem Wortlaute nach giebt sich die Stelle einfach als Beschreibung dessen, was nach Job's eigener Ueberzeugung geschieht. Es fragt sich daher, wie Job auf einmal zu diesen Aussprüchen komme, da er doch o eben noch gesagt hatte, Gott achte nicht auf die Frevlthat (V. 12) und nachher wieder das Glück der Frevler beschreibt (V. 22 ff.). Die Antwort scheint hier nicht schwer zu sein. Eliphas hatte in seiner letzten Rede den Job an tatsächliche Vertilgungen von Frevlern in der Vorzeit erinnert (22, 16.), die er selbst nicht läugnen konnte; das Unläugbare giebt er nun zu, giebt aber zugleich auch zu verstehen, daß es nichts gegen ihn und zu Gunsten der Freunde beweise, indem er behauptet, die Frevler unterliegen allerdings manchmal plötzlicher Vertilgungsstrafe, allein manchmal entgehen sie derselben auch, und doch müßten sie ihr ausnahmslos unterliegen, wenn die Freunde Recht haben sollten (vgl. Stöckel). Was er hier über die Frevler kurz sagt, führt er dann 27, 7 ff. weiter aus. אִישׁ ist einer der vorerwähnten Frevler; er ist wie etwas auf dem Wasser Schwimmendes und durch dessen Strömung Fortgeführtes. Sein Glück ist nur augenblicklich und ohne Bestand. Auf einmal kommt der Fluch über sein Erbtheil, d. h. seinen Besitz. Der Fluch ist aber hier der göttliche Fluch, der nicht kraft- und wirkungslos bleibt, mithin Fluch s. v. a. Vertilgung, Vernichtung; zugleich bildet בְּקַדְמֹתָי mit בְּ eine Paronomast. Weg der Weinberge ist entweder überhaupt ein angenehmer Weg als bildliche Bezeichnung glücklicher Lebensverhältnisse, oder es sind unter בְּקַדְמֹתָי die eigenen Weinberge des Frevlers gemeint, in denen er auf einmal nichts mehr zu suchen hat. Jedenfalls wird ein unerwarteter und gänzlicher Verlust seiner Glücksgüter behauptet.

19. Auch er selbst wird gleich seinen Besitzungen schnell vertilgt. Der Vers ist sehr concis gefaßt; es ist die Vergleichungspartikel und nach כִּי das Relat. ausgelassen. Unter בְּקַדְמֹתָי sind warme, trockene, und unter בְּחֹמְרָתָי heiße Tage gemeint, wenn sie einmal eintreten, verschwindet das Schneewasser schnell;

20. Die Mutter selbst vergift sie dann,
Gewürm verzehrt sie, Niemand denkt ihrer.
21. Er plünderte die Unfruchtbare, Kinderlose,
Und that nie Gutes einer Wittwe.
22. Doch auch den Frevler hält er lang in seiner Kraft,
Er steht, auch wenn er schon dem Leben nicht mehr traute.

eben so schnell sinken die Frevler in den Scheol. גָּזַל (rauben) bezeichnet hier schon die schnelle und gleichsam gewaltthätige Vertreibung des Schneewassers durch die Sonnenhitze. Aus יִגְדַל ist dann zum letzten Versglied יִגְדַל בְּךָ herüber zu denken, so daß der volle Satz lauten würde: $\text{בְּךָ יִגְדַל שָׁמַיִל אֲשֶׁר הָיָה אֵינָהּ}$.

20. Weitere Ausführung des Vorigen. Im Andenken der Menschen lebt dann der Frevler nicht fort. רֶחֶם ist tropisch für Mutter gebraucht; die Bedeutung: Barmherzigkeit (Vulg.: misericordia) hat es nie. Er sagt also selbst die eigene Mutter, mithin selbst diejenigen, die ihn am längsten in Andenken behalten sollten, vergessen ihn schnell. מֵתֵק in der Bedeutung: süß sein, wobei מֵתֵקִי für לִי מֵתֵק (es ist ihm süß) gebraucht wäre (Schult, Rosenm., Ew.), giebt keinen Sinn, der sich ohne Künstelei in den Zusammenhang fügt; ohne Zweifel ist es wie das arabische سُو (V. sorpsit), und das syrische سُو (suxit), was auch die Peshito an unserer Stelle geradezu für מֵתֵק gebraucht, in der Bedeutung: „saugen, aussaugen“ genommen; Subject ist dann רֶחֶם und die Construction ein Arabismus, und er sagt: während man auf Erden ihn schnell vergift, fressen ihn im Grabe die Würmer auf. עַץ nehmen Manche in der Bedeutung: Stab; der zerbrochene Stab wäre dann das Bild einer leicht vollzogenen und gänzlichen Vertilgung (Umbr.); allein in dieser Bedeutung kommt עַץ sonst nie vor, auch nicht Jes. 10, 15. und Hos. 4, 12. Man hat daher unter עַץ vielmehr wie gewöhnlich einen Baum zu denken, und unter dem Zerbrechen eine Zerstörung desselben etwa durch Sturm oder Blitz. Gleich solchem zerstörtem Baume hat nach Bestrafung des Frevlers auch sein Frevel ein Ende; letzterer ist unter עֵינָיִךָ gemeint, und man braucht es nicht etwa im Sinne עֵינָיִךָ אֵינִי (Rosenm.) zu nehmen.

21. Grund des Vorigen. Solches Schicksal trifft den Frevler, weil er abweidete, d. h. beraubte die Unfruchtbare, d. h. die Unglückliche und Hinflose, die keine Stütze an Kindern hatte, und weil er der Wittwe, die keinen Mann zum Beschützer hat, nichts Gutes that; das לֹא יִיטִיב לָהּ ist aber sogenanntes Litotes, und daher: nichts Gutes erweisen s. v. a. alles Schlimme zufügen. Ueber יִיטִיב vgl. Ewald, Lehrb. S 192 e.

22. Der Vertilgungsstrafe der Frevler stellt Job auf einmal wieder ihr anhaltendes ununterbrochenes Glück gegenüber, und sagt damit den Freunden, daß ihre Behauptung rücksichtlich der Bestrafung der Bösen nicht ausnahmslos richtig sei, sondern vielmehr Beides, Bestrafung und Beglückung derselben, auf unbegreifliche Weise neben einander vorkomme. Das ו im Anfang ist aber-sativ. וַיִּשְׁמַע eigentlich: in die Länge ziehen, heißt hier überhaupt: verlängern,

23. Gott giebt ihm Sicherheit und darauf stützt er sich,
Und seine Augen schauen auch auf seine Wege.
24. Sie sind erhöht, jedöch auf einmal nicht mehr,
Sie sinken hin wie Alle, werden eingeschlossen,
Und wie das Haupt der Aehre abgeschnitten.
25. Und ist's nicht so, wer überführt der Lüge mich,
Und macht zu Nichte meine Rede?

und ist von der Verlängerung des Lebens gemeint, ähnlich wie Jes. 13, 22.; Subject ist Gott und Object die אַבְרָרִים. Die Gewaltigen sind aber hier im schlimmen Sinne die Gewaltthätigen, und somit eben die Frevler und Ruchlosen, von denen gerade die Rede ist. Sie erhalten von Gott ein langes Leben. „Dem Leben nicht mehr trauen“ ist s. v. a. dem Tode sich verfallen glauben, und er sagt: wenn dieses auch bei ihnen der Fall ist, sie kommen wieder auf's Neue zu festem Bestand; solchen bezeichnet nämlich hier קָיָם, und das ׀ hinter demselben entspricht unserm obgleich. חַיִּיךָ ist nur ein Chaldaismus für חַיִּים, ähnlich wie z. B. מַלְיָךְ 4, 2. für מַלְיָם.

23. Der Frevler freut sich ungeachtet seiner Bosheit noch des auffallendsten göttlichen Schutzes. Subject bei יְהוָה ist Gott, und das ausgelassene Object ist אֱשֶׁר, Gott verleiht ihm, was zu seiner Ruhe und Sicherheit dient, so daß er sich darauf wie auf eine feste Unterlage stützen und verlassen kann (רָפָא). Seine Augen, Gottes nämlich, sind gerichtet auf ihre Wege, dieß steht hier in gutem Sinne, sie sind gerichtet auf ihre Unternehmungen, um sie mit gewünschtem Erfolg zu segnen. Der Plural des Suff. יָהֵם — bezieht sich auf den Frevler überhaupt als Collectivum.

24. In Folge des göttlichen Schutzes bleiben die Frevler auf einer hohen Stufe von Macht und Ansehen bis zu ihrem Tode; רָמָה ist gebildet von רָמָם s. v. a. רָם (hoch sein). Und ihr Tod kommt dann nach einem langen Leben schnell und plötzlich, so daß sie nicht erst noch durch anhaltende schmerzliche Krankheiten geplagt werden. מֵמָט ist von der Zeit gebraucht. חַלְדַּיִסְתִּים ist Chaldaisirendes Soppal für חַלְדַּיִסְתִּים von מַכָּה, ähnlich wie יָצָה 4, 20. für יָצָה vorkommt (vgl. Gesen. Lehrg. S. 371); das Hinfinken ist aber hier vom natürlichen Tode gemeint und somit der Sinn: nach ihrem ruchlosen Leben gleichen sie im Tode allen übrigen Menschen; es begegnet ihnen nichts Eigenthümliches, was man als besondere Strafe ansehen könnte; vielmehr nehmen sie ein leichtes, schmerzloses Ende. קָפַץ (verschließen) ist hier vom Begraben gemeint. Der Ausdruck: „Haupt der Aehre“ ist nur poetische Bezeichnung der Aehre selbst, sofern sie das Haupt des Palmes ist; sie wird regelmäßig erst abgeschnitten, wenn sie reif ist, und das Abschneiden geschieht in einem Augenblick; somit bezeichnet das letzte Versglied einen schnellen schmerzlosen Tod im reifen Alter. מַלְיָךְ steht wie oben 14, 2.

25. Durch diesen Schluß fordert Job seine Freunde förmlich auf, ihn zu widerlegen, wenn sie's können, und spricht damit sehr stark das Bewußtsein aus, daß er gegen sie Recht habe. לֹא אֵם ist elliptisch und etwa אֵם לֹא zu

Rede Bildad's gegen Job.

Kap. XXV.

Anstatt die Behauptungen Job's zu entkräften und zu widerlegen, nimmt Bildad fast gar keine Rücksicht mehr auf dieselben, und beschreibt nur ganz kurz die Größe und Erhabenheit Gottes, vor welchem selbst die reinsten Geschöpfe nicht rein seien, geschweige denn der Mensch. Er will dadurch dem Job auf's Neue fühlbar machen, daß er sich nicht einbilden sollte, er sei rein vor Gott und würde für schuldlos erklärt, wenn er ihm seine Sache vortragen könnte. Damit wiederholt Bildad freilich nur längst Gesagtes, aber es blieb ihm auf seinem Standpunkt auch nichts anderes übrig, wenn er überhaupt noch etwas gegen Job sagen wollte. Seine und seiner Genossen Lieblingsbehauptung und ihr Hauptargument gegen Job, daß nämlich den Frevler Strafe treffe, war durch Job's vorhiniges Zugeständniß (B. 18 ff.) berichtigt und abgewiesen, und konnte nicht mehr vorgebracht werden; und daß Bildad wirklich ganz davon schweigt, dient wohl zum Beweise, daß die obige Deutung jener Stelle die richtige ist.

XXV. 1. Und es erwiederte Bildad, der Schuchite, und sprach:

2. Herrschaft und Schrecken ist bei ihm;

Er schafft in seinen Höhen Frieden.

ergänzen: wenn es nicht so ist, wie ich sagte. יָדָוּ gehört zu יָד , wiewohl es sonst lieber nachgesetzt wird: wer doch? Das לֹא־יִשְׁתַּחֲוֶה braucht man nicht in לֹא־יִשְׁתַּחֲוֶה zu ändern: wer will vor Gott bringen meine Rede, nämlich um mich anzuklagen, für den Parallelismus paßt לֹא־יִשְׁתַּחֲוֶה weit besser: wer will zu Nichts machen meine Rede. לֹא kommt zwar sonst nicht in der Bedeutung Nichts vor, aber seine Grundbedeutung ist dieses doch (cf. Gesen. Thesaur.).

2. הַמְּשִׁלָּה ist Infinitivus absolutus und als Substantiv gebraucht, wie מְשִׁלָּה Jes. 32, 17., und מְשִׁלָּה (Schrecken) ist s. v. a. Erschreckendes, Schrecken-erregendes, und bildet mit dem Vorigen ein *éviduoiv*, also: schreckliche, ehrfurchtgebietende Herrschaft ist bei ihm, besitzt er. Seine Höhen sind der Himmel, und das Friedensschaffen ist ein unwiderstehliches Nieder- und Fernhalten jeder Unordnung und jedes Ungehorsams. Er sagt also: selbst Engel und höhere Geister müssen seinem Winkte gehorchen, sogar ihnen ist keine Widersetzlichkeit gegen Gott gestattet, geschweige denn einem Menschen, wie Job. Bildad betrachtet nämlich das Verlangen Job's, Gott seine Unschuld beweisen zu können, als eine Widersetzlichkeit gegen ihn, und warnt ihn zuvörderst vor Gottes furchtbarer Majestät.

3. Ist eine Zahl denn seinen Schaaren?
Und über wen erhebt sich nicht sein Licht?
4. Wie könnte denn ein Mensch vor Gott gerecht
Und rein sein der vom Weib Geborene?
5. Schau bis zum Monde und er leuchtet nicht,
Die Sterne sind nicht rein in seinen Augen;
6. Geschweige denn der Mensch, der Moder,
Der Menschensohn, der Wurm.

3. Weitere Beschreibung der göttlichen Majestät. Unter גְּדֵרָיו (seine Schaaren) können hier nicht bloß die Gestirne gemeint sein (Estius), wenn sie gleich sonst das Heer des Himmels genannt werden, auch nicht ausschließlich nur die Engel (Gregor., Corder.), sondern weil von Gottes unbegrenzter Macht die Rede ist, eben überhaupt die Diener dieser Macht, mithin Alles, was im Himmel und auf Erden dienstbares Werkzeug derselben ist, wie z. B. Ps. 104, 4. auch die Winde und Blitze. Der zweite Halbvers hebt dann mehr die göttliche Allwissenheit und Fürsorge hervor; sein Licht bringt überall hin, so daß ihm nichts verborgen bleibt, leuchtet aber auch Allen und wird von ihm keinem Geschöpfe vorenthalten. Damit will Bildad den Wunsch Job's, Gott etwas beweisen zu können, als eine große Unbesonnenheit und Verkehrtheit bezeichnen.

4. Jenes Beweisenwollen ist um so verkehrter und thörichter, als schon der Gegenstand desselben etwas Unmögliches ist, weil ja kein Mensch vor Gott schuldlos sein kann. Der Vers ist bloße, zum Theil wörtliche Wiederholung von 4, 17. 15, 14.

5. Beweis des Vorigen. Sogar Mond und Sterne, das Reinste, was der Mensch sehen kann, sind nicht ungetrübt glänzend vor Gott. יִאֲרֶהוּ geben die alten Uebersetzer fast durchweg mit: leuchten; diese Bedeutung paßt auch hier allein gut, während die Bedeutung: ein Zelt errichten (cf. Pineda, Schult.) keinen rechten Sinn giebt. Man muß daher annehmen, daß יִאֲרֶהוּ auch als Nebenform von לָהֵךְ die Bedeutung „leuchten“ gehabt habe, ähnlich wie auch לָהֵךְ und לָהֵךְ , הִאֲרֶהוּ und הִאֲרֶהוּ in gleicher Bedeutung neben einander vorkommen (Hirzel), oder daß יִאֲרֶהוּ ein alter Schreibfehler sei für יִאֲרֶהוּ , was noch eine Handschrift hat (cf. de Rossi, var. lect.); Das Reinssein ist aber bloß von reinem Lichtglanze gemeint, mit welchem die sittliche Reinheit des Menschen verglichen wird. Daß die Gestirne als belebte Wesen und an eine dem äußern Glanze entsprechende innere Dualität derselben gedacht sei (Hirzel), ist eine für das Verständniß der Stelle unnöthige und an sich unerweisliche Vermuthung.

6. Zum Schlusse wird aus dem Vorigen dieselbe Folgerung gezogen, wie 4, 19. 15, 16. Wenn das Reinste, was wir kennen, vor Gott unrein ist, um wie viel mehr dann Moder und Gewürm, und das ist doch der Mensch.

Antwort Job's auf Bildad's Rede.

Kap. XXVI.

Auf Bildad's kurze Rede giebt Job auch nur eine kurze Antwort. Zuerst ertheilt er ihm einen ironischen Verweis, daß er so vergebliche, gar nicht einmal gegen seine Behauptungen gerichtete Worte vorbringen möge, und zeigt dann, daß er die von Bildad geschilderte Größe und Majeität Gottes so gut, wie dieser, kenne und besser zu beschreiben wisse. Und diese Beschreibung, gegen welche Bildad's Rede fast nur wie ein schwacher Versuch erscheint, macht den Inhalt des Kapitels vom fünften Vers an aus.

XXVI. 1. Und es erwiederte Job und sprach:

2. Wie sehr hast du der Dymmacht aufgeholfen,
Und unterstützt den Arm der Schwäche!
3. Wie trefflich dem Unwissenden gerathen,
Und Weisheit kund gethan in Fülle!
4. Wem hast du denn verkündet deine Worte,
Und wessen Hauch ist von dir ausgegangen?

2. Der Ausruf: „wie sehr hast du geholfen“, ist ironisch gemeint und Job will sagen, Bildad habe durch seine Rede schlechthin nichts erzielt und nicht das Geringste vorgebracht, was ihm irgend zur Belehrung oder Tröstung gedient hätte. Die Negation bei חַב und רַב steht wie 8, 11. bei חַבַּב und מַרְבֵּי , und Dymmacht und Schwäche ist nur das Abstraktum für: der Dymmächtige, der Schwache; unter diesem versteht aber Job sich selbst und nicht etwa Gott, den Bildad vertheidigen (Pineda), oder die beiden andern Freunde, deren Behauptungen er rechtfertigen wollte (Cleric.), denn ihn selbst eben hat Bildad unterweisen und durch Trostgründe stärken sollen und sich selbst auch den Schein und die Mühe gegeben, es zu thun. עַל-אֵל ist Genitiv zu עָרַב .

3. Fortsetzung. אֵל הַחֵמָה (Nichtweisheit) ist Unwissenheit, und Job denkt wieder an sich selbst und sagt, seine Unwissenheit sei durch Bildad's Rede gar schlecht berathen worden. „Weisheit in Menge“ ist eine um so spöttischere Bezeichnung dieser Rede, als dieselbe, von ihrem unpassenden Inhalte abgesehen, nur in gar wenigen Worten bestund. Ueber הַחֵמָה vgl. 5, 12.

4. Jenes Unpassende hebt Job noch dadurch hervor, daß er fragt, wem denn Bildad's Rede eigentlich gegolten habe, zu seiner (Job's) Belehrung könne sie doch wohl nicht gesprochen worden sein. הַחֵמָה ist wie Ezek. 43, 4. mit dem Accusativ der Person und der Sache construirt. Der zweite Halbvers fragt dann ironisch, wo Bildad solche Weisheit wohl her habe, ob er etwa auch aus höherer Eingebung spreche. Die Frage nimmt nämlich Rücksicht auf

5. Die Abgeschiedenen erbeben
Tief unter'm Wasser und was er bewohnt.
6. Entblößt liegt der Scheol vor ihm,
Und nichts verhüllt ihm den Vertilgungsort.
7. Er spannt den Norden über's Leere aus,
Hängt über's Richtige die Erde auf.

4, 12 ff. und ist um so sarkastischer, als Bildad fast nur das wiederholt hat, was Eliphas gleich im Anfang als außerordentliche Belehrung einer nächtlichen Erscheinung mitgetheilt hat.

5. Jetzt zeigt Job noch durch eine ausführliche Beschreibung der göttlichen Macht und Erhabenheit, daß er nicht erst von Bildad Belehrung hierüber nöthig habe. Unter **רַפְּאִים** verstehen die alten Uebersetzer einstimmig Giganten, und die ältern Ausleger daher gewöhnlich die in der Genesis (6, 4.) erwähnten, vor der Sündfluth lebenden und in ihr untergegangenen Riesen (cf. Pineda, Sanct., Corder.), welche, weil im Scheol befindlich, auch unter dem Meeresgrund sich befinden. Indessen bezeichnet **רַפְּאִים** sonst immer, wo es nicht für die alten Riesenstämme in Südkanaan gebraucht ist, einfach die im Scheol befindlichen Abgeschiedenen, die sogenannten Schatten, ohne weitere Nebenrücksicht, und ist daher ohne Zweifel auch hier so gebraucht, zumal jene Giganten in der Genesis nicht **רַפְּאִים**, sondern **נַפְּלִים** heißen. **יְהוֹלֵל** ist Polel von **הָיָל** (zittern) und Nausalsform für **יְהוֹלֵלִי**. Also selbst jene Schatten in der Unterwelt zittern und beben; vor wem, sagt der Zusammenhang, vor Gott nämlich; bis zu ihnen also reicht seine Macht, und auch sie fühlen dieselbe und werden von ihr beherrscht, obwohl sie tief unter allen Meeren und ihren Bewohnern sich befinden. Die Gewässer (**בְּרִים**) sind nämlich die Gewässer des Meeres und ihre Bewohner die Seethiere. Daß Gottes Macht in solche Ferne reicht und er auch hier Alles ordnet und beherrscht, ist ein ungleich augenfälligerer Beweis seiner Größe, als daß er Frieden schafft in seinen Höhen (25, 2.). Und dieses eben ist der Grund, warum Job im Gegensatz zu Bildad mit den Schatten im Scheol seine Beschreibung beginnt.

6. Ausführung und Steigerung des Vorigen. Gott kennt das unter dem tiefsten Meeresgrund liegende Schattenreich so gut, wie etwas ihm unmittelbar Gegenwärtiges, wie es auch anderwärts heißt: Wenn ich im Scheol mich befinde, wärst du da (Ps. 139, 8.), und: Scheol und Vernichtungsort sind offen vor Jehova (Sprw. 15, 11.). Obgleich das Schattenreich in unermesslicher Entfernung von seiner himmlischen Wohnung in der untersten Tiefe verhüllt liegt, so ist dennoch für seinen Blick keine deckende Hülle über demselben, seinem Wissen ist es schlechthin bekannt. **בְּרִית** (Vernichtung) ist hier Vernichtungsort, d. h. der Ort, wo die Vernichteten, die Todten, sich befinden; es ist also synonym mit **בְּרִית** und deutet zugleich dessen Beschaffenheit an.

7. In Betreff der bewohnten Erde hebt Job nur hervor, daß sie von Gott über den leeren Raum ausgespannt sei und so erhalten werde. **יָרַח** ist

8. Er faßt in seine Wolken die Gewässer,
Nicht berstet unter ihnen das Gewölk.
9. Er festiget das Antlitz seines Thrones,
Verbreitet seine Wolken über ihn.

nicht etwa die nördliche Himmelshemisphäre (Pineda, Tirin., Corder.), sondern der Norden des Erdkörpers. Die sich entsprechenden Synonyma וְהַיָּמִים und בְּלִימָה beweisen schon den genauen Parallelismus des Verses, dem zufolge auch צְפוּרָה und צְפוּרָה synonym sein müssen. Der nördliche Theil der Erde mit seinen hohen Gebirgen wurde als der erste feste Theil derselben, als ihr eigentlicher Kern, gedacht, und wird deshalb hier zu erst genannt, und nur zur Erweiterung und Verstärkung des Gedankens nachher צְפוּרָה dafür gebraucht. Das Ausspannen und Aufhängen nun der ungeheuren Erdmasse über das Leere, so daß sie doch an ihrem Orte fest steht, ohne irgend eine feste Unterlage zu haben, ist ihm der stärkste Beweis der göttlichen Allmacht, sofern sie sich in der irdischen Schöpfung kund giebt. Nach 9, 6. ruht zwar die Erde auf festen Säulen und Pfeilern; allein es wäre wohl eine überflüssige, wo nicht verkehrte Bemühung, „beide Ansichten in eine Einheit der Vorstellung einigen“ zu wollen (Hirzel); man hat vielmehr beide, oder jedenfalls letztere, als volksthümliche Vorstellungen zu betrachten von einer Sache, über die man noch nicht zu einem klaren Begriffe gekommen war.

8. Von der Erde richtet Job den Blick auf die Erscheinungen am Himmel und berührt zuerst das Wunder der Wolkenbildung. Die Wolken sind als Gefäße vorgestellt, in welche das Regenwasser gesammelt wird. Daß nun diese zarten luftigen Gefäße nicht bersten bei der Masse des auf ihnen lastenden Wassers, ist ein neuer Beweis von Gottes Allmacht und Weisheit. צְפוּרָה ist hier dasselbe was צְבוּרָה , und es ist dabei mehr an das Wolkengefäß als an die Wolkenmasse gedacht; letzteres hat das Suff. auf Gott bezüglich, weil die Wolken eben sein Werk sind, und das Suff. bei וְהַיָּמִים bezieht sich auf וְהַיָּמִים .

9. Noch unbegreiflicher ist die Befestigung des Himmelsgewölbes selbst über den Wolken; dieses nämlich ist gemeint unter Angesicht des Thrones, es ist die sichtbare Außenseite des göttlichen Thrones, welcher eben der Himmel ist (Jes. 66, 1.), also das sternreiche Himmelsgewölbe. Seine Wolken aber, die jenes Angesicht zuweilen verhüllen, sich über dasselbe herziehend (daher וְהַיָּמִים), sind die atmosphärischen Wolken, nicht etwa eine obere unsichtbare Wolkenwohnung Gottes. Bei וְהַיָּמִים ist א mit ה vertauscht, wenn nicht etwa א ausgefallen und ursprünglich בְּסֵאֵה (= בְּסֵאֵה) im Text gestanden hat (Hirzel), oder geradezu בְּסֵאֵה zu lesen ist, was viele Handschriften haben (cf. de Rossi, var. lect.). Die Bedeutung: Bedeckung, Verhüllung (Syr., Ar.) giebt keinen rechten Sinn. וְהַיָּמִים im Viel ist hier: festhalten, befestigen. וְהַיָּמִים ist ein ἀπ. λεγ. , dessen Bedeutung: „ausbreiten“ schon durch den Zusammenhang und die alten Uebersetzungen gesichert ist, man mag es nun aus וְהַיָּמִים (Ges. Thesaur.) oder וְהַיָּמִים (Meier, Wurzelw.) entstanden denken.

10. Er setzt der Wasserfläche ihre Grenze,
Und ganz genau dem Lichte nebst dem Dunkel.
11. Des Himmels Säulen zittern,
Entsetzen sich ob seinem Drohen.
12. Er regt in seiner Macht die Meere auf,
Und zähmt in seiner Weisheit dessen Ungeßüm.

10. Ohne bestimmte Ordnung werden jetzt noch einzelne Werke und Wirkungsweisen Gottes berührt, in denen sich seine Macht und Größe am augenfälligsten ausspricht; zuerst die Einschränkung des Meereswassers an einen bestimmten Ort und die Anordnung von Tag und Nacht. Jene Sammlung des Meerwassers, wodurch die Erde erst für Menschen und Thiere bewohnbar wurde, wird schon in der Genesis 1, 9. 10. unter den Hauptäußerungen der schöpferischen Wirksamkeit Gottes genannt. הָיָה , Part. von הָיָה , heißt eigentlich: einen Kreis machen, dann: abzirklern, abgrenzen, und כִּי ist eben die Grenze, die dem Meereswasser vorgezeichnet ist und die es nicht überschreiten kann. הָיָה ist dann auch zum zweiten Halbvers herüber zu denken, und die Abgrenzung des Lichtes neben der Finsterniß ist die Anordnung von Tag und Nacht. An die alterthümliche Vorstellung, daß nur die nördliche Halbkugel der Erde (Aurivill. cf. Rosenm.) oder die vom Ocean umströmte Erdscheibe hell und alles Uebrige finster sei (Sirzel), kann schon wegen B. 7 und wegen Stellen wie 9, 9. nicht wohl gedacht sein. Die Vulgata nimmt הָיָה in der Bedeutung: Vernichtung, so daß der Sinn entsteht, jene dem Meere gesetzten Grenzen werden bis zum Aufhören von Tag und Nacht, also bis zum Weltende bleiben. Dieses hat jedoch, von dem minder angemessenen Sinn abgesehen, den Sprachgebrauch gegen sich, indem הָיָה oder $\text{הָיָה־וַיְהִי־וַיִּבְרָא}$ sonst immer nur die genaue, vollkommene Art und Weise ausdrückt, in der etwas da ist oder geschieht (vgl. 11, 7. 28, 3. Ps. 139, 12. Neh. 3, 21.). An unserer Stelle kann daher der Ausdruck nur die äußerste Schärfe und Genauigkeit bezeichnen, in der jene Abgrenzung von Tag und Nacht Statt findet, so daß von keiner Seite die bestimmte Grenze überschritten werden kann.

11. Unter den Säulen des Himmels sind die hohen Gebirge gemeint, auf denen das Himmelsgewölbe zu ruhen scheint. Dieß ist aber wieder nur als eine poetische Anschauung zu denken, nicht als eine wirkliche Ansicht des Verfassers. Solche Berge nun, mithin das Festeste, was auf der Erde zu sehen ist, zittern schon vor seinem Drohen. Unter diesem ist hier, wie sonst öfters, und wie namentlich auch unter קוֹל־רַעַד , der Donner gemeint. Es ist somit von Gottes Machterweisung im Gewitter die Rede. הִתְרַחַק (sich entsetzen, vor Schrecken erstarren) steigert noch das רָדַד (erzittern).

12. Selbst die Meeresstürme, das Wildeste und Furchtbarste, was in der Natur vorkommt, stehen ganz in Gottes Gewalt und müssen sich erheben und legen nach seinem Willen. וַיִּשְׁבַּח nehmen Manche in der Bedeutung: ruhen, oder: zur Ruhe bringen (Pineda, Umbr.); allein vom Beruhigen, nament-

13. Durch seinen Geist hat er geziert die Himmel,
Geschaffen seine Hand den flücht'gen Drachen.
14. Sieh! dieß sind nur Umriffe seiner Wege,
Wie sehr ist's nur ein leiser Laut, was wir vernehmen!
Den Donner aber seiner Kräfte, wer versteht ihn?

lich des stürmischen Meeres, kommt sonst רָגַע nicht vor, wohl aber umgekehrt gerade vom Aufregen desselben durch Gott (Jes. 51, 15. Jer. 31, 35.), und dieß paßt auch hier am besten. רָהַב (Uebermuth) ist dann der Uebermuth des stürmischen Meeres, sein ungestümes Toben, und es ist nur das Suff. auf הָיָם bezüglich ausgelassen; wie dieses Toben beginnen muß, sobald Gott will, so muß es auch aufhören nach seinem Willen. An ein Sternbild ist unter רָהַב so wenig als 9, 3. gedacht.

13. Endlich sind auch die zahllosen Gestirne, die den Himmel zieren, von ihm geschaffen und Beweise seiner Macht und Größe. רָהַב bezeichnet hier wie Ps. 104, 30. die schöpferische Kraft Gottes, die schon im Anfang das Chaos durchdrang und ordnete (Genes. 1, 2.), und durch die auch die Gestirne geschaffen wurden (Ps. 33, 6.). שִׁפְרָה kann man als Verbum oder als Nomen (Bold., Gw.) fassen; im ersten Falle ist es Piel und ungenau mit רָהַב statt mit הִלְבֵּן konstruirt: durch seinen Geist hat er geziert die Himmel; im letztern Fall ist es Prädicat zu שִׁפְרָה: durch seinen Geist sind die Himmel eine Zierde; diese Zierde ist aber eben in den von Gott geschaffenen Gestirnen bestehend zu denken. רָהַב, vom bloßen Winde, und שִׁפְרָה, vom Aufheitern des Himmels durch Vertreibung der Wolken zu verstehen (Umbr., Hitzel), giebt einen mit Rücksicht auf die Umgebung etwas matten Sinn, abgesehen davon, daß ein solches Aufheitern nicht wohl ein Zieren des Himmels genannt werden könnte. Die flüchtige Schlange ist nach älteren Exegeten meistens entweder der Satan oder ein ungeheures See- oder Landthier (Vulg.: coluber tortuosus); am wahrscheinlichsten ist aber, da der erste Halbvers von Gestirnen redet, das Sternbild des Drachen zwischen dem großen und kleinen Bären darunter gemeint. הִלְבֵּן ist dann Poel von הִלֵּן in der Bedeutung: hervorbringen, erschaffen, wie Deut. 32, 18. Ps. 90, 2., nicht aber etwa Poel von הִלֵּן (erschlagen), wie Umbreit, Hitzel u. A. wollen.

14. All das Gesagte ist aber nur eine schwache Andeutung der göttlichen Macht und Größe. קְצוֹת, Grenzen, sind hier äußere Umriffe, Grenzlinien, deren Kenntniß nur erst die schwächste Einsicht in die Sache selbst gewährt. Solche Umriffe also und Grenzlinien bloß vom Ganzen der göttlichen Machtäußerungen sind die bisher berührten Punkte; jenes Ganze würde sich zu diesen Einzelheiten verhalten, wie ein starker Donner zu einem leisen Geflüster. Diesen Donner aber kann Niemand vernehmen, weil Niemand die Gesamtheit der göttlichen Machtäußerungen überschauen kann, vielmehr schon die äußersten Grenzlinien derselben die menschliche Fassungskraft und Einsicht übersteigen. הֵן ist exclamatorisch: „wie sehr ist es ein leiser Laut“ und deutet

Letzte Rede Job's gegen die Freunde.

Kap. XXVII. XXVIII.

Zophar, den nun die Reihe der Rede treffen würde, weiß nichts mehr zu erwiedern. Nach der Weise Bildad's zu reden, war bereits umsonst, und dem andern Hauptargument der Freunde war durch Job's Zugeständniß (24, 18—21.) alle Kraft entzogen. Dieß erkannten und fühlten auch Eliphas und Bildad und schwiegen daher ebenfalls. Sofort erscheint Job als derjenige, der Recht gegen sie hat und setzt nun in zwei ausführlichen Reden zuerst noch mit Rücksicht auf seine Freunde, dann ohne solche Rücksicht, seine Ueberzeugungen, Meinungen und Befürchtungen zunächst in Betreff seines eigenen Schicksals, damit aber zugleich auch theilweise in Betreff der moralischen Weltregierung überhaupt auseinander. In der ersten dieser beiden Reden versichert er zuvörderst, daß er die Behauptung der Freunde, sein Leiden sei verschuldet, sein ganzes Leben lang nie zugeben werde. Dann führt er den Inhalt des vorerwähnten Zugeständnisses weiter aus und zeigt, wie die Frevler allerdings oft von der göttlichen Strafe ereilt werden, wie aber doch ihr Schicksal mit dem seinigen sich nicht vergleichen lasse. Weil ihm jedoch die Gründe seines Leidens unbegreiflich sind, so nimmt er davon Veranlassung, von Gottes unerforschlicher Weisheit zu reden, die er Kap. 28 der menschlichen Weisheit gegenüberstellt und ihrer Unerforschlichkeit nach beschreibt, aber so, daß er zugleich die menschliche Weisheit, die mit ihr im Einklange stehen soll, kurz charakterisirt.

XXVII. 1. Und Job fuhr fort in seiner Spruchrede und sagte:

2. So wahr Gott lebt, der mir mein Recht entzieht,
Und der Allmächtige, der meine Seele fränket;

an, daß dieses schwache Vergleichungsmitglied schon etwas zu viel sage; vor וַיִּשָׁבַח ist וַיִּשְׁבַּח ausgelassen.

1. Zwischen diesem und dem vorigen Vers ist eine kurze Unterbrechung zu denken, wo Job auf eine Antwort wartet, und dann, weil eine solche nicht erfolgt, selbst von Neuem beginnt. Beim Infinit. וַיִּשְׁבַּח fehlt ו , und וַיִּשָׁבַח , eigentlich Gleichniß, dann auch sprüchwörtliche Rede oder Dichtung überhaupt, ist hier ohne Zweifel gebraucht wegen des proverbialen sententiösen Charakters dieser Reden.

2—4. Das וַיִּשָׁבַח ist ein Schwur: „so wahr Gott lebt“, und ist auch zu וַיִּשָׁבַח herüber zu denken. Unter וַיִּשָׁבַח (Recht) ist hier das gemeint, worauf

3. Denn noch ist ganz in mir mein Athem,
Und Gottes Hauch ist noch in meiner Nase;
4. Nicht werden meine Lippen unrecht reden,
Und meine Zunge nicht Betrug aussprechen.
5. Fern sei's von mir, euch Recht zu geben, bis ich sterbe,
Nicht laß ich meine Unschuld mir entziehen.

Job vermöge seiner Sittlichkeit gerechten Anspruch machen zu können glaubt, also Glück und Wohlstand, und das Entziehen davon ist eben das, was seine Seele mit bitterer Betrübniß erfüllt. Durch die Aufnahme aber dieser Momente in die Schwurformel behauptet er zugleich schon vorläufig und andeutungsweise seine Unschuld. — Den Gegenstand des Schwures nennt dann der vierte Vers, und der dritte giebt nur in parenthetischer Weise den Grund an, warum Job eine so nachdrückliche Bethörung gebe. Uebrigens werden die Worte: $\text{בִּי כֹל-עוֹר נְפֶשִׁי רָגִי}$ verschieden gedeutet. Manche Neuere geben ihnen den Sinn: Job fühle sich ungeachtet seines Leidens noch vollkommen kräftig, um in seiner Sache weiter zu sprechen, und wolle es eben deshalb auch thun (Ew., Hirzel). Die Vulgata übersetzt: Quia donec super est halitus in me etc., und viele, selbst neuere Ausleger (Rosenm., Umr., Justi) folgen ihr. Der Ausdruck ist augenfällig einerlei mit $\text{בִּי כֹל-עוֹר נְפֶשִׁי רָגִי}$ 2 Sam. 1, 9., womit aber Saul nicht irgend eine körperliche oder geistige Kräftigkeit sich zuschreiben, sondern nur sagen will, er sei noch vollkommen am Leben und habe nicht schon im nächsten Augenblick den Tod zu erwarten, und eben deswegen soll das von ihm Verlangte geschehen. Hiernach ist offenbar unsere Stelle zu erklären; und dann will Job sagen, weil er noch am Leben sei und es noch könne, was vielleicht nach Kurzem nicht mehr der Fall sei, wolle er noch nach Möglichkeit seine Unschuld öffentlich betheuern. Damit ist aber der andere Gedanke schon mitgegeben, daß er dieses überhaupt zu thun bereit sei und thun wolle, so lange er es vermöge, oder so lang er lebe. Die Uebersetzung der Vulgata erscheint also ganz richtig und den vollen Sinn der Stelle wiedergebend, wengleich nicht ganz genau wörtlich. נְפֶשִׁי (Athem) ist hier der Lebensathem, die Lebenskraft; diese, sagt er, sei noch ganz in ihm, er sei nicht etwa schon im Begriffe zu sterben. „Hauch Gottes in meiner Nase“, womit auf Genesis 2, 7. angespielt wird, ist das höhere, von Gott ihm eingehauchte Lebensprincip. אֵן ist Schwurpartikel, also nachdrücklich verneinend: gewiß nicht reden meine Lippen ein Unrecht; הִזְיֶיךָ bezeichnet das Abweichen von Wahrheit und Recht (אֵלֶּךָ), und ist somit hier synonym mit הִזְיֶיךָ , Falschheit, Trug. Der vierte Vers giebt daher die eidliche Versicherung, daß Job die Wahrheit sprechen und von dem, was er bekräftige, auf keine Weise abgehen werde.

5. Jetzt wird das bestimmt ausgesprochen, worauf sich die vorige Bethörung der Wahrhaftigkeit bezog, nämlich die Behauptung der Unschuld; diese ist wahr und er will sie aussprechen bis zum Tode. לְיָמַי ist eigentlich

6. An meiner Tugend halt' ich fest und laß' sie nicht,
Nicht tadelst mir das Herz nur Einen meiner Tage.
7. Es sei mein Widersacher gleich dem Frevler,
Mein Gegner gleich dem Uebelthäter!

das Profane, das Verwerfliche, und das η dabei nach Maafgabe des Accentes paragogisch; der Ausdruck: „zum Verwerflichen komme oder gehöre es mir“, ist nur etwas stark s. v. a. unser: fern sei es von mir. Anstatt dann mit η fortzufahren, wiederholt er die Schwurpartikel η . Das Rechtfertigen (η) ist hier vorzugsweise vom Fürwahrerklären der Rede zu verstehen, deutet aber zugleich an, daß die Freunde nicht bloß eine Unwahrheit gegen Job behaupten, sondern durch diese Behauptung auch ein Unrecht an ihm verüben. „Ich entferne nicht meine Unschuld“ heißt: ich lasse sie mir nicht absprechen durch euere Behauptungen.

6. Weitere Ausführung des Vorigen. η ist wie vorhin η , die Unschuld Job's; „an ihr festhalten“ heißt hier nicht etwa: sie fortwährend in tadellosen Werken bethätigen, sondern sie immerfort behaupten und sich nicht absprechen lassen. Der zweite Halbvers giebt den Grund davon an, er würde im entgegengesetzten Falle gegen sein besseres Wissen und Gewissen reden, weil dieses ihm keine Vorwürfe macht. Bei η ist η ausgelassen: mein Herz tadelst nicht einen von meinen Tagen, mein bisheriges Leben ist vor meinem Gewissen nicht tadelhaft.

7. Was 24, 18–21. über das Schicksal der Frevler kurz gesagt wurde, wird jetzt weiter ausgeführt. Aus obiger Bemerkung zu jener Stelle erhellt schon, daß diese Beschreibung ein schlechthin nothwendiges Element in den Reden Job's bildet, wenn durch sie die Behauptungen der Freunde entkräftet werden sollen. Nur das völlige Uebersehen dieser ihrer Bedeutsamkeit und die Meinung, daß sie mit den frühern Aeußerungen Job's über das Glück der Bösen in unauflösllichem Widerspruch stehe, hat auf die Ansicht geführt, daß Job hier wieder zurücknehme, was er früher in der Hitze gesagt hatte (Eichh., Einleitung, V. 147.), oder daß er nicht seine eigene Meinung, sondern die der Gegner aussprechen wolle (Eichh., Hiob übersf. 1824. S. 97), oder daß der Abschnitt 27, 7. bis 28, 28. eine spätere Interpolation sei (Bernstein in Keil's und Tschirner's Analecten, I. 134 f.), oder daß 27, 13–23. die dritte Rede Jophar's, und Kap. 28 Job's Antwort auf sie sei (Kennicott, remarks on select passages in the old testament p. 169. — Dissert. gener. ed. Bruns. p. 539 sq. — Eichhorn, allg. Bibliothek, II. 613 ff.), oder daß 27, 11–23. Jophar's dritte Rede und Kap. 28 eine Rede Bildad's enthalte (Stuhlmann, Hiob ein religiöses Gedicht etc.). Weil jedoch diese Meinungen dem Bemerkten gemäß nur auf Mißverständnissen beruhen und bereits Stücker sie für überwunden erklärt hat (Das Buch Hiob, rhythmisch gegliedert etc. S. 224), so scheint hier eine bloße Erwähnung derselben zu genügen und eine eigentliche Widerlegung um so weniger nöthig zu sein, als solche durch die richtige Deutung der fraglichen Stelle als eines integrierenden Theiles der

8. Denn was doch ist des Bösen Hoffnung, wenn abschneidet,
Wenn ihm herauszieht Gott die Seele?
9. Wird Gott wohl sein Geschrei erhören,
Wenn über ihn Bedrängniß kommt?
10. Kann des Allmächt'gen er sich freuen?
Zu Gott er rufen alle Zeit?

Reden Job's ohnehin schon mitgegeben ist. Vers 7 bildet zunächst nur den Uebergang zur erwähnten Beschreibung, und der Sinn ist: ich habe das Schicksal der Frevler immer für ein so großes Unglück gehalten, daß ich mich immer auf's allersorgfältigste hütete, je in ihre Zahl zu kommen, und selbst meinem Todfeinde nichts Entseßlicheres zu wünschen wüßte, als eben dieses. Hieran schließt sich dann natürlich die Beschreibung dieses Schicksals als des denkbar schrecklichsten, das einen Menschen treffen kann. Bei Feind und Widersacher kann nicht wohl an Job's Freunde gedacht sein (Chrysost., Olymp., cf. Nicet cat.), denn diese konnte er doch nicht gerade Feinde und Ruchlose nennen und ihnen das entseßlichste Unglück wünschen, wenn sie gleich ihm widersprochen und sein Leiden für ein selbstverschuldetes erklärt hatten.

8. Job beschreibt nun das Schicksal der Frevler speciell, jedoch so, daß es als verschieden von seinem eigenen erscheint. Ihre Lage ist hoffnungslos; Job hat seine Lage zwar auch mitunter so bezeichnet, aber sich dann doch gewissermaßen corrigirt und die Hoffnung auf irgend ein Einschreiten Gottes zu seinen Gunsten ausgesprochen (19, 25.). Das Abschneiden (כַּצֵּב) ist hier wie Jes. 38, 12. das Abschneiden des Lebensfadens; das Leben ist mit einem Gewebe verglichen, und das Sterben ist dann das Abschneiden des Fadens, womit dasselbe an den Webbaum geknüpft ist. Die Vulgata übersetzt: si avare rapiat, versteht also כַּצֵּב vom geizigen Sammeln ungerechter Schätze und als Subject den Frevler. Durch הִצִּיב von הִצִּיב (herausziehen) wird der Leib mit einer Scheide für die Seele verglichen, ähnlich wie Dan. 5, 17.; beide Ausdrücke deuten aber mehr auf einen gewaltsamen als natürlichen Tod hin.

9. Wenn er in Elend geräth, so überläßt ihn Gott demselben. Bei Job scheint zwar dieses auch der Fall zu sein. Allein Job fühlt sich Gott gegenüber doch in einer solchen sittlichen Verfassung, daß er sich bei ihm offen und ohne Scheu über sein hartes Schicksal beschweren und mit guter Hoffnung um Erleichterung desselben bitten kann. In sofern ist seine Lage von der des Frevlers sehr verschieden; denn dieser hat keine solche Hoffnung, sein Rufen um Hilfe findet bei Gott keine Erhörung. Die Frage hat nämlich verneinenden Sinn.

10. Der Frevler kann nicht einmal des Allmächtigen sich freuen und ihn ohne Scheu um Hilfe auch nur bitten, geschweige denn Hilfe wirklich erwarten oder erlangen. יִצְחַק im Hitz. steht nämlich wie 22, 26., und bezeichnet vorzugsweise die Freude an Gott, die aus der zübersichlichen Hoffnung auf seine Hilfe hervorgeht. Das Anrufen Gottes zu jeder Zeit, wo man Hilfe

11. Ich will euch über Gottes Hand belehren,
Was beim Allmächt'gen ist, euch nicht verbergen.
12. Seht doch! ihr Alle habt's ja schon gesehen;
Was bringt ihr denn so eitle Reden vor?
13. Das ist des Frevlers Loos von Seite Gottes,
Und der Tyrannen Erbe vom Allmächtigen:

nöthig hat, wird als eine Sache bezeichnet, die demjenigen gar nicht recht möglich ist, der sich in jeder Beziehung vor Gott schuldig und strafwürdig weiß. Denn nur wer ein gutes Gewissen hat und thut, was Gott wohlgefällt, kann ein freudiges Vertrauen zu ihm haben und erhalten, um was er bittet (1 Joh. 3, 21 f.). In dieser Hinsicht ist Job's Lage wieder eine ganz andere als die der Frevler.

11. Die bisherige Beschreibung unterbricht jetzt Job mit der Bemerkung, daß er das, was die Freunde über das Schicksal der Bösen gesagt haben, so gut wisse als sie, und sie sogar noch darüber belehren könne. Die Belehrung besteht nämlich darin, daß er ihren Irrthum berichtigt, als sei überhaupt jedes Unglück Folge der Sünde und mithin seine Lage die des Ruchlosen. Die Hand Gottes bezeichnet hier seine Wirksamkeit, und „was beim Allmächtigen ist“, sind seine Pläne und Rathschlüsse, hier aber hauptsächlich nur in Beziehung auf die Bösen und deren Bestrafung. Daß Job sie hierüber belehren und ihnen das Richtige nicht verbergen will, besagt schon, daß ihre dießfallige Kenntniß noch mangelhaft und unrichtig sei.

12. Die Freunde selbst müssen es einsehen, daß es mit dem Gesagten seine Richtigkeit hat und Job's Lage nicht die eines Frevlers ist. Daraus folgt aber, daß ihre Behauptungen gegen ihn falsch sind. הֲרָא bezeichnet hier richtiges Beobachten und in Folge davon Wissen. Die Frage (הֲלֹא) drückt die Verwunderung darüber aus, daß sie desungeachtet so ungerechte Beschuldigungen gegen Job aussprechen. הֲ ist nur noch Verstärkung der Frage und Hinweisung auf die frühern Aeußerungen der Freunde. לֹא und הֲלֹא bezeichnen die Falschheit und Richtigkeit derselben.

13. Die durch Vers 11 und 12 unterbrochene Beschreibung wird wieder fortgesetzt. Vers 13 ist eine allgemeine Ankündigung des Folgenden. הַיָּד , der bestimmte Theil, ist hier das Loos, Schicksal, und synonym damit הַיָּד im zweiten Halbvers. לֹא erklärt sich aus V. 11; sein Loos bei Gott ist das bei Gott für ihn beschlossene, von Gott ihm zugedachte und bestimmte. זָרֵק steht hier im schlimmen Sinne und ist ein Gewaltthätiger, ein Frevler, und nach demselben אָשָׁם ausgelassen. Der Vers ist fast wörtliche Wiederholung von Jophar's Ausspruch 20, 29., und Job will dadurch, daß er sich denselben in solcher Weise aneignet, es recht fühlbar machen, daß er das, was in den Aussprüchen der Freunde Wahres liege, ja nicht in Abrede zu stellen gedenke, sondern vielmehr auch selbst behaupte, wie er es denn im Folgenden auch ausdrücklich behauptet.

14. Wenn sich vermehren seine Söhne, so geschieht's für's Schwert,
Und seine Kinder werden nicht mit Brod gesättigt.
15. Die übrig bleiben, werden durch den Tod begraben,
Und ihre Wittwen weinen nicht um sie.
16. Wenn er auch Silber sich wie Staub aufhäuft,
Und Kleider sich wie Roth anschafft;

14. Zuerst redet er von den Nachkommen des Frevlers (B. 14. 15.), dann von seinen zeitlichen Gütern und Besitzungen (B. 16—19), endlich von seinem Leben (B. 20—23). Seine Nachkommen dauern nicht in die Länge; sie kommen um durch Schwert oder Hunger. לָמוֹ steht poetisch für das einfache לָמוֹת , und bei הָרַב ist nicht gerade an ein Umkommen im Krieg (Umbr., Hirzel), sondern an einen gewaltsamen Tod überhaupt gedacht. יָרְבֵי ist dabei zu wiederholen: wenn sie sich mehren, so mehren sie sich nur, um in Bälde eines gewaltsamen Todes zu sterben. בְּנֵי יָרְבֵי ist synonym mit בְּנֵי יָרְבֵי , und bezeichnet wie 5, 25. 21, 8. die Nachkommen. „Sie werden nicht gesättigt mit Brod“ ist Litotes: sie sterben den Hungertod. Job behauptet also rückfichtlich der Nachkommen des Frevlers das Nämliche, wie die Freunde (15, 30. 33 f. 18, 19. 20, 26.) und sogar mit noch stärkeren Ausdrücken.

15. Fortsetzung. Diejenigen von seinen Nachkommen, welche dem Schwert und Hungertod entgehen, kommen sonst auf schreckliche Weise um's Leben. Der Ausdruck: „durch den Tod begraben werden“ wird verschiedenartig gedeutet; bald von einem gewöhnlichen Begräbnisse (Merc., Cler.), wogegen die Textesworte streiten, bald von einem Begräbnis vor völligem Gestorbensein (Vatabl.), was ebenfalls nicht in den Worten liegt, bald von einer Todesart, wo der Tod zugleich auch ein Begräbnis ist, wie etwa bei einfallenden Häusern, herabrollenden Bergstücken, Zerrissenwerden von wilden Thieren (Codarc., Rosenm.), was aber etwas gesucht scheint; am wahrscheinlichsten hat man mit Pineda und Sanchez an den Tod durch Pest zu denken. Diese heißt auch im Chaldäischen geradezu מִוֹתָא (Tod), und in der Apoc. 6, 8. θάνατος , ähnlich wie die um die Mitte des 14ten Jahrhunderts herrschende Pest der schwarze Tod genannt wurde. Die Pest wird dann personificirt und begräbt auch ihre Opfer, d. h. dieselben erhalten kein anderes Begräbnis, als welches sie ihnen besorgt, mithin keines. Daß ihre Wittwen nicht weinen, besagt theils, daß ihnen kein förmliches Begräbnis zu Theil werde, weil mit einem solchen immer die Trauer der Angehörigen, namentlich der hinterlassenen Frauen, verbunden war, theils daß sie leicht vermisst werden und nach ihrem Tode Niemand mehr an sie denken, geschweige sie zurückwünschen möge. Das Suff. in אֶלְמִנּוּתָיו geht auf jeden Einzelnen der שְׂרָרָיו , daher der Singular.

16. 17. Seine reichen Besitzthümer haben bei ihm kein Bleiben, sondern gehen an die Tugendhaften über. Je mehr er zusammenwuchert, desto mehr sammelt er für die Rechtschaffenen, die er haßt. „Wie Staub aufhäufen“ ist

17. Er schafft nur an, und der Gerechte kleidet sich,
Und Fromme theilen unter sich sein Silber.
18. Er baut sein Haus gleich einer Motte,
Und wie die Hütte, die der Wächter macht.
19. Reich legt er sich zu Bett, noch nichts ist ihm entwendet,
Er schlägt die Augen auf, und nichts mehr ist vorhanden.

sprüchwörtlicher Ausdruck, um die große Menge zu bezeichnen, und eben diese wird noch stärker veranschaulicht durch die Vergleichung mit Roth. *המר* ist hier dasselbe, was *זרז* Zach. 9, 3., wo unsere Stelle fast wörtlich wieder vorkommt. *מלבוש* steht collectiv für Gewänder, solche in großer Zahl und aus kostbaren Stoffen gehörten unter die ersten Luxusartikel der Orientalen und waren Zeichen großen Wohlstandes. Mit *יביר* B. 17 beginnt der Nachsatz, und das Wort wird mit Nachdruck wiederholt und vorangestellt: er schafft die Sache nur an, aber benützen wird sie ein Anderer, der besser ist als er, wie es auch Ps. 37, 34. heißt: die Gerechten werden das Land erben und den Untergang der Bösen schauen. Von diesem Uebergange aber seines Vermögens an die Tugendhaften gilt die Bemerkung Corders: *Haec autem Jobi sententia, qua impiorum bona piis attribuit, in vita impiorum interdum, quandoque vero in interitu eorum vera est, at non universe accipienda.*

18. Seine Wohnung, wenn er sie auch noch so fest aufbaut und für noch so dauerhaft hält, hat keinen Bestand. Ein Haus, wie die Motte es baut, ist das hingälligste, ihr Nest ist nur vermodertes Tuch. *עץ* ist hier, wie 4, 19. 13, 28., die Motte, nicht das Bärenstirn (Aben Esra). *סכה* ist die Hütte im Weinberge, die einige Zeit vor der Weinlese für Denjenigen gemacht wird, der den Weinberg zu hüten hat, und nachher gleich wieder entfernt wird, mithin nur von ganz kurzem Bestande ist. Das darauf bezügliche Relat. ist ausgelassen. *נצר* ist der Hüter des Wein- oder Obstgartens.

19. Wenn sein Besitz auch noch so groß ist, er wird ihm auf einmal wie über Nacht entrisfen. Das *יביר* hat übrigens verschiedene Erklärungen veranlaßt. Weil es auch vom Gesammeltwerden zu den Vätern, also vom Sterben, gebraucht wird, haben Viele den Vers auf ein plötzliches Hinweggerafftwerden des Frevlers gedeutet, während Andere *יביר* vom Weggesammeltwerden und Verlorengelien seines Besitzes verstanden. Der Sprachgebrauch in Bezug auf *יביר* läßt beide Deutungen zu. Weil jedoch der Vers gleich mit *עשיר* anfängt und somit Besitz und Reichthum hauptsächlich hervorhebt, auch das *עשיר* etwas sonderbar wäre, wenn vom plötzlichen Verschwinden des Frevlers die Rede sein sollte, so hat man sicherlich mit der Vulgata und den ältern Auslegern an das plötzliche Verlorengelien seines Besitzes zu denken. Das Subject zu *יביר* ergänzt sich dann von selbst aus *עשיר*, es ist sein Reichthum und auf diesen bezieht sich auch das Suff. in *איביר*. Wenn er am Abend, wo er sich zur Ruhe begiebt, noch seines vollen

20. Wie Wasserfluth ereilt ihn Todesschrecken,
Bei Nacht entführt ein Sturm ihn plötzlich.
21. Der Ostwind hebt ihn auf und er verschwindet,
Er stürmt ihn weg von seiner Stätte.
22. Gott wirft auf ihn und schonet nicht,
Vor seiner Hand entflieht er eilends.
23. Man klatscht ob ihm dann in die Hände,
Und zischt ihn fort von seiner Stätte.

unversehrten Besitzes sich erfreut, ist am Morgen, wo er aufwacht, Alles verschwunden und wie fortgeweht. Auch darin also stimmt Job den Freunden bei, daß die Glücksgüter der Bösen oft plötzlich verschwinden (vgl. 15, 29. 18, 15. 20, 15. 18. 22, 20.), nur stellt er den Verlauf, den die Sache nimmt, so dar, daß sie keine volle Anwendung mehr auf ihn zuläßt.

20. Was von seinen Besitzthümern zu sagen ist, gilt im stärksten Sinne von seinem eigenen Leib und Leben. Wie die Fluthen überschwemmenden Gewässers, oder wie ein nächtlicher Sturmwind ergreifen ihn auf einmal die Todesschrecken. בַּיָּמַי steht hier emphatisch für großes Gewässer, Wasserfluth, wodurch überhaupt großes Unglück und Untergang veranschaulicht zu werden pflegen. Durch בְּלַיְלָה wird die Unwiderstehlichkeit sehr stark ausgedrückt: der Sturmwind stiehlt ihn bei Nacht, er kann so wenig widerstehen und dem wegraffenden Verderben, das unter dem Sturmwind gemeint ist, Einhalt thun, als eine gestohlene Sache dem Diebe, der sie bei Nacht davonträgt.

21. Dieser Vers amplificirt nur noch die zweite Hälfte des vorigen. קָדִים , der Ostwind, ist der ungestümste und verderblichste in Arabien und Palästina. Bei בְּהֵלֵךְ ist der שָׂרַף Subject, und das Gehen ist wie 14, 20. 19, 10. ein Gehen dahin, von wo man nicht mehr zurückkehrt. שָׂרַף (Stürmen) bezeichnet hier das Entführen und Wegraffen durch den Sturm.

22. Fortsetzung. Bei בְּיָמַי ist nicht etwa der Ostwind Subject, oder die Wohnstätte des Frevlers, sondern Gott selbst; Er vollzieht sofort dessen Vertilgung. „Er wirft auf ihn“ entweder seine Pfeile und Geschosse, wobei die Vergleichung mit einem Kriegshelden zu Grunde liegt, oder die Nebel und Schrecknisse, wobei dann hauptsächlich an die bereits genannten gedacht ist. יָדוֹ ist Gottes Hand, vor dieser flieht er, d. h. diese vertreibt ihn und vertilgt ihn; und er flieht eilends (בְּרִירָה), d. h. die Vertilgung geschieht schnell, und Widerstand ist nicht möglich.

23. Zu seinem Untergang kommt noch der Spott und Hohn seiner Mitmenschen. Von derselben Stelle aus, wo man sich seiner hätte annehmen und ihn schützen sollen, wird er verlacht und weggezischt. „In die Hände klatschen“ ist Ausdruck der Freude überhaupt (Ps. 47, 2.), besonders aber der spottenden Schadenfreude (Klagl. 2, 15. Nah. 3, 19.). Auszischen steht überhaupt für verspotten; das Subject dabei ist allgemein „Jeder, man“, weshalb bei בְּכַף das Suff. Plur. stehen kann. Bei בְּלִימוֹ geht das Suff. auf

- XXVIII. 1. Fürwahr es ist ein Ausgangsort dem Silber,
 Und ein bestimmter Platz dem Golde, das man läutert.
 2. Man weiß dem Erdreich Eisen zu entnehmen,
 Und das Gestein zu Erz zu schmelzen.

die Frevler überhaupt, bei וְיִי auf den Einzelnen als Repräsentanten der Gattung. Job stimmt demnach den Freunden auch in demjenigen bei, was sie über den eigenen Untergang des Frevlers gesagt haben (vgl. 4, 8 f. 8, 11 ff. 15, 21 ff. 18, 6 ff. 20, 5 ff.), jedoch wieder auf eine Weise, daß sein Schicksal nicht gerade auch als das ihrige erscheint.

1. Der Zusammenhang mit dem Vorausgehenden wird hier verschiedenartig angegeben (cf. Pineda), von Einigen auch geradezu geläugnet (cf. *Cursus complet. Sacr. script.*), scheint jedoch ohne große Schwierigkeit erkennbar zu sein. Job hat nämlich im vorigen Kapitel behauptet, daß die Bösen allerdings Unglück und Untergang treffe, aber zugleich geläugnet, daß sein Unglück Strafe für verübte Bosheit sei. Dagegen legte sich von selbst die Einwendung nahe, so etwas sei völlig unbegreiflich. Und darauf erwiedert nun Job, es sei allerdings für den Menschen unbegreiflich, aber diese Unbegreiflichkeit berechne nicht zu dem Schluß, daß es anders sein müsse, weil der Mensch ungeachtet seiner verschiedenen Einsichten und Geschicklichkeiten doch die Pläne der göttlichen Weisheit nicht zu durchschauen vermöge. Jene weist er dann speciell an einem einzelnen Beispiele, der mühsamen und gefährlichen Gewinnung der Metalle in Bergwerken, nach und zeigt zunächst, wie weit der menschliche Erfindungsgeist in Erwerbung und Benützung der verborgenen und kostbarsten Naturprodukte schon gekommen sei. Der erste Vers ist aber gleich in Wechselbeziehung mit dem zwölften zu denken. Dem Silber und Gold ist eine bestimmte Stätte und ein Ausgangsort, d. h. man weiß, wo man diese Metalle finden und hervorholen kann; dagegen wo die Weisheit ihren Ort habe, weiß man nicht. וְיִי ist affirmativ gebraucht wie 8, 6., als Causalpartikel zur Begründung von 27, 12 b. (Hirzel) es zu nehmen, ist gar zu gesucht und gezwungen. Nach וְיִי ist וְיִי ausgelassen. וְיִי von וְיִי , läutern, versteht man theils von der unterirdischen Werkstätte der Natur, wo das Gold bereitet wird (Pineda), theils von dem Schmelzen und Läutern des Goldes durch die Menschen. Für letzteres spricht sowohl die Bedeutung als die Form des Verbums, abgesehen davon, daß es sich hier eben um Hervorhebung der menschlichen Erfindungskraft und Kunstfertigkeit handelt, nicht etwa um die verborgenen Kräfte der Natur und ihre Wirksamkeit.

2. Gleichwie Gold und Silber, so weiß der Mensch auch Eisen und Erz aus der Erde zu gewinnen. וְיִי steht für Erdreich, Erde überhaupt, wie 5, 6. 8, 19. Subject bei וְיִי (von וְיִי = וְיִי , gießen, schmelzen) ist allgemein der Mensch, „man“ schmilzt den Stein zu Erz, so daß Erz aus ihm entsteht. וְיִי ist erhaltendes Gestein und וְיִי (Ehernes) steht substantivisch im Sinne von וְיִי .

3. Man macht ein End' dem Dunkel und durchforscht auf's Schärffte
Der Finsterniß und Todesnacht Gestein.
4. Man bricht den Schacht vom Wand'rer aus,
Vom Fuß vergessen hängen sie,
Und schweben unten fern von Menschen.

3. Jetzt wird beschrieben, wie man die Metalle gewinne. Man bringt Licht in die verborgensten Tiefen der Erde, so daß es scheint, man wolle aller Finsterniß und allem Dunkel ein Ende machen. Das Subject bei עַל ist daselbe, wie vorhin bei קַיִם der Mensch; er setzt ein Ende der Finsterniß, d. h. er bringt Licht an Orte, die nie ein solches sahen. $\text{לְהַלְלֵם--לְהַלְלֵם}$ ist daselbe, nur etwas stärker, was עַל--לְהַלְלֵם 26, 10.: nach aller Genauigkeit; also auf's genaueste, so daß ihm nichts davon entgeht, durchforscht er das Gestein des Dunkels und Todeschattens. Unter diesen ist aber nicht etwa das eigentliche Fundament oder Centrum der Erde gemeint (Schult.), sondern nur tief verborgene Steine überhaupt. Die Vulgata übersetzt: *tempus posuit tenebris et universorum finem ipse considerat*; Hieronymus las also vielleicht עַל statt עָלָה oder glaubte so lesen zu müssen und nahm לְהַלְלֵם in der Bedeutung: Vernichtung, Ende, und Gott als Subject bei עַל . Zum Zusammenhang paßt dieß augenfällig nicht recht, so wie auch nach den LXX und der Peschito zu schließen, עַל nicht als richtige Lesart anzusehen ist.

4. Dieser Vers ist sehr verschiedenartig gedeutet worden. Selbst Schultens klagt über cimmerische Finsterniß und Niemeyer (Charakteristik der Bibel II. 539) läßt denselben geradezu aus und glaubt, man werde ihn im Zusammenhang nicht vermiffen. Jedoch gerade der Zusammenhang giebt das richtige Verständniß an die Hand. Der vorige Vers nämlich wird jetzt fortgesetzt, und beschrieben, wie man in jene verborgenen Tiefen der Erde komme. בְּחַד ist der Schacht oder Stollen, den man in das Bergwerk hineinführt; daß das Wort sonst nicht mehr in dieser Bedeutung vorkommt, hat nur darin seinen Grund, daß in der Bibel sonst nicht mehr wie hier vom Bergbau die Rede ist. עָלָה steht transitiv: man bricht auf, man bricht durch einen Schacht. מִמֶּנּוּם , vom Wanderer aus, ist concis ausgedrückt s. v. a. von dem Orte aus, wo der Wanderer sich befindet, d. h. von der Erdoberfläche aus. Die Vergessenen vom Fuße, d. h. die, denen der Fuß keine Dienste thut, die ihn in ihrer dormaligen Lage nicht gebrauchen können, sind hier die Bergleute, die sich an Seilen in die Tiefe hinablassen müssen; dieses Sichhinablassen und Hinabhängen bezeichnet לְהַלְלֵם , und עָלָה drückt das schwebende Hin- und Herschwanfen aus. מִמֶּנּוּם ist parallel mit מִמֶּנּוּם ; die so in die Tiefe der Erde steigenden Bergleute sind getrennt, fern von den Menschen, die auf ihrer Oberfläche wandeln. Daß Hieronymus בְּחַד wie 6, 15. 20, 17. 22, 24. in der Bedeutung *torrens* nahm, hat der ganzen Auffassung des Verses eine vom Bergbau ablenkende Wendung gegeben.

5. Die Erde ist's, von welcher Nahrung kommt,
Und unter ihr durchwühlt man wie mit Feuer.
6. Den Sapphir trifft man unter ihren Steinen,
Und Stufen Goldes findet man in ihr;

5. Nachdem gesagt ist, wie man in die Bergwerke komme, werden die Arbeiten der Bergleute kurz beschrieben, und zunächst als ein zerstörendes Wühlen in den Eingeweiden der Erde charakterisirt. Die Oberfläche derselben giebt zwar den Menschen die erforderliche Nahrung, aber sie sind damit nicht zufrieden, sondern durchwühlen auch noch ihr Inneres, um dort Schätze zu finden. Das Suff. in הַתְּהִיָּה bezieht sich natürlich nur auf die Oberfläche der Erde, und Subject bei תִּשְׁחָרֵף (umgekehrt, zerstört werden) ist unbestimmt: das, was in den Tiefen der Erde sich findet, nicht gerade אֶרֶץ selbst. Die Zerstörung ist aber שֶׁחָרֵף , wie Feuer (sc. zerstört), d. h. so groß, wie nur immer eine durch Feuer angerichtete Zerstörung sein kann. Oder man hat mit der Vulgata und einigen Handschriften geradezu אֶרֶץ statt אֶרֶץ zu lesen und an das sogenannte „Feuersegen“ zu denken (Hirzel). Aehnlich sagt auch Plinius: *Imus in viscera ejus (telluris), et in sede Manium opes quaerimus, tamquam parum benigna fertilique, quaqua secatur. — Quamquam et haec summa sui parte tribuit ut minime parca, facilisque in omnibus, quaecunque prosunt (H. N. XXXIII. 1.)*.

6. Die Arbeit jener Durchwühlung der Erde ist nicht vergeblich; denn unter den Steinen, die man dabei findet, ist der Sapphir und Gold, wodurch die gehabte Mühe reichlich belohnt wird. Das Suff. in תַּחְתָּיהֶם bezieht sich auf אֶרֶץ , der Ort des Sapphir's sind ihre Steine, d. h. unter ihnen findet er sich. Sapphir ist einer der kostbarsten und seltensten Edelsteine von himmelblauer Farbe und starkem Glanze, der den Hebräern schon zur Zeit Mose's bekannt war und unter diejenigen Edelsteine gehörte, die auf den Brustschild des Hohenpriesters kommen mußten (Exod. 28, 18. 39, 11.). Uebrigens bezeichnen die Alten mit dem Namen Sapphir zwei Arten von Edelsteinen, nämlich eben diesen noch jetzt so genannten Sapphir, und den Lasurstein, der mit dem Sapphir die blaue Farbe gemein hat, aber undurchsichtig ist und namentlich durch eingestreute goldartig glänzende Eisenkiespunkte von ihm sich unterscheidet. An letzteren denken hier viele Eregeten und glauben, es seien unter dem Goldstaub eben diese Punkte gemeint, wobei dann אֶרֶץ auf Sapphir sich bezöge (Umbr., Hirzel). Allein dagegen spricht schon der Umstand, daß der Lasurstein weniger selten und kostbar ist, als der eigentliche Sapphir; und wenn Epiphanius von ersterem bemerkt, daß er der königliche genannt werde, so fügt er auch sogleich bei, daß er weniger geschätzt sei, als der ganz blaue ($\text{ὁν πάνο δὲ οὗτος θαυμαζόμενος ὡς ὁ διόλου πορφύρεον}$). Und so wurde auch von den Hebräern schon in der mosaischen Zeit die Sache betrachtet, indem der wahre Sapphir, nicht der Lasurstein zum hohenpriesterlichen Brustschild genommen werden mußte (cf. Braun, *de vestitu sacerdot. Hebr. II. 12, 129.*). Dazu kommt, daß der zweite Halb-

7. Auf einem Wege, den kein Adler kennt,
Und den des Geiers Auge nie erspäht,
8. Den nie des Stolzes Söhne wandeln,
Und den kein Löwe noch betreten.
9. An harten Kiesel legt der Mensch die Hand,
Und wühlt vom Grunde aus die Berge um;

vers schwerlich mit γ eingeführt wäre, wenn er nicht einen neuen Gegenstand nennen, sondern bloß eine Beschaffenheit des Sapphir angeben wollte. Endlich verstehen die alten Uebersetzungen eben diesen zweiten Halbvers nicht vom Sapphir, sondern vom Golde, das man in den Bergwerken gewinnt. Und goldhaltiges Erdreich, sogenannte Goldstufen (Ew.) kann der Ausdruck קָרָה זָהָב ganz wohl bedeuten. γ bezieht sich dann auf das Subject in den vorigen Versen, nämlich auf jeden Einzelnen von den Bergleuten.

7. Und zu diesen Kostbarkeiten gelangt man auf einem Wege, den die weit- und scharfsichtigsten Thiere noch nie gesehen haben. קָרָה ist Nominat. absol., und daß der Pfad gemeint ist, der zu den Metallen führt, versteht sich von selbst und wird daher nicht erst gesagt. Adler und Geier sind genannt, weil sie das schärfste Gesicht haben; noch weiter als ihr Blick weiß der menschliche zu dringen. Ueber קָרָה vergleiche 20, 9.

8. Auch die stärksten und kühnsten Thiere sind nicht im Stande, jenen Weg zu gehen; nur Menschen vermögen es. Unter בְּנֵי שָׂרָף können wegen des parallelen לִיָּוֹן (vgl. 4, 10.) nur große, kühne Raubthiere gemeint sein; und diese Bedeutung kann auch der Ausdruck sehr wohl haben, man mag שָׂרָף in der Bedeutung: Stolz und Uebermuth, oder: Größe und Höhe nehmen (die es nach dem Arab. $\text{سُتْلِتُ سِ$ [sustulit se] haben kann). קָרָה ist hier s. v. a. das Arab. غَلِي : gehen, laufen, was gerade auch vom Gang des zornigen Löwen gebraucht wird (cf. *Hamassæ carm. ed. Freytag p. 10*).

9. Nach der kleinen Digression wird wieder zur Hauptsache, den erstaunlichen Arbeiten in den Bergwerken zurückgekehrt. Unter הַלְּמִישׁ (Kiesel) sind hier Kiefelschichten oder Kieselgebirge gemeint, und solche sind genannt, weil die reichsten und kostbarsten Metalladern in der Regel von harten Steinschichten umgeben sind (Schult.). Der zweite Halbvers bezieht sich darauf, daß man einzelne unterminirte Berge oder Bergstrecken, die völlig ausgebeutet waren, durch Wegnahme der innern Substructionen zusammenstürzen ließ. Sehr anschaulich beschreibt dieß Plinius mit den Worten: *Peracto opere, cervices fornicum ab ultimo caedunt. Dat signum ruina, eamque solus intelligit in cacumine montis ejus pervigil. Hic voce ictuve repente operarios revocari jubet pariterque ipse devolat. Mons fractus cadit ab sese longe, fragore qui concipi humana mente non possit, et flatu incredibili. Spectant victores ruinam naturæ. H. N. XXXIII. 21 (al. 4).*

10. Durch Felsen spaltet er Kanäle,
Und alles Köstliche erblickt sein Auge.
11. Der Flüsse Weinen hindert er,
Und bringt Verborgenes an's Licht.
12. Die Weisheit aber, wo wird sie gefunden?
Und welches ist der Ort der Einsicht?

10. Fortsetzung. Wenn יַאֲרִים die nassen Gänge durch das Bergwerk (Stütze) bezeichnen könnte, so hieße der erste Halbvers bloß: durch Felsen spaltet man Gänge; allein da יַאֲרִים sonst immer von reichlich fließendem, strömendem Wasser gebraucht wird, so kann nur entweder das Wasser gemeint sein, auf welches die Bergleute etwa im Graben kommen und welches sie dadurch ableiten, daß sie ihm durch Felsen Kanäle oder Stollen brechen (Umbr.), die dann unter יַאֲרִים gemeint sind, oder das Wasser, welches sie in die durchbrochenen Gänge leiten, um sie zu reinigen (Schult.). Wegen des folgenden Verses ist eher an Ersteres zu denken. Der zweite Halbvers hebt dann wieder das Erfolgreiche dieser Bemühung hervor: wenn die unterirdischen Gänge durchbrochen und gereinigt sind, so zeigt sich, was man gesucht; alles Kostbare, nämlich die kostbaren Metalle und Edelsteine, erblickt dann das Auge.

11. Fortsetzung. An Stellen, wo nur kleine Wasseradern sich in die Gänge ergießen, sucht man dieselben zu verstopfen; dieß ist hier gemeint unter dem Verbinden (שָׁבַח), jene Stellen sind gleichsam die Wunden der unterirdischen Gänge, und das Verstopfen ein Verbinden und Heilen derselben. Das Weinen der Ströme ist das Durchsickern jener Wasseradern, denn sie nur können unter נִהְרֵיהֶן gemeint sein. נִי ist negativ wie öfters beim Infinit.: so daß nicht mehr weinen, d. h. daß zu sickern aufhören. נִי ist als Accus. der Bewegung zu יָבֵא zu denken, und unter dem Verborgenen sind eben die kostbaren Metalle und Edelsteine gemeint. Zugleich bildet der Ausdruck: „das Verborgene bringt er an's Licht“ einen schönen Uebergang zum Folgenden. Obgleich es nämlich dem Bisherigen gemäß den Schein hat, als ob nichts so tief und verborgen sei, daß es der Mensch nicht finden und in Besitz nehmen könnte, so ist er doch unvermögend, die Weisheit zu finden und sich anzueignen.

12. Der Zusammenhang ist aus der Bemerkung zu V. 1 deutlich. Das ו im Anfang führt den Gegensatz ein. הַחֵכְמָה, die Weisheit, κατ' ἐξοχήν, ist die göttliche Weisheit; sie ist hier (wie Sprw. 8) personificirt und unter derselben der weise Plan der göttlichen Weltregierung verstanden. Von der bildlichen Darstellung abgesehen wäre also der Sinn des Verses: Wie gelangt man zur Einsicht in den Plan der göttlichen Weltregierung. Nachdem dann weitläufig die Erhabenheit dieses Planes und die Unerforschlichkeit desselben von Seite des Menschen beschrieben ist, kommt die kurze Antwort auf die Frage V. 28. Die Ausdrücke חֵכְמָה und מְקוֹם sind mit Rücksicht auf

13. Es kennt der Mensch nicht ihren Werth,
Und nicht wird sie im Land der Lebenden gefunden.
14. Es sagt der Abgrund: sie ist nicht in mir;
Und auch das Meer sagt: sie ist nicht bei mir.
15. Nicht wird um reines Gold sie hingegen,
Und nicht wird sie mit Silber aufgewogen.
16. Nicht wird mit Ophirgold sie eingekauft,
Mit köstlichem Beryll und mit Sapphir.

B. 1. gewählt, und er will sagen: den Ort der edlen Metalle findet man, nicht aber den der Weisheit. Unter *בִּרְיָה* ist dasselbe gemeint, was unter *הַקְּמָה*.

13. Die Weisheit im bezeichneten Sinne läßt sich um keinen Preis erkaufen. *כֶּסֶף* ist nämlich hier nicht der innere Werth der Weisheit, sondern der Kaufpreis, um den sie etwa zu erwerben sein könnte. Diesen kennt Niemand; daher wird sie auch nicht gefunden im Lande der Lebendigen, d. h. bei den noch auf Erde lebenden Menschen (vgl. Jes. 38, 11. 53, 8. Ps. 27, 13.).

14. Die Weisheit ist auch nicht etwa wie die edlen Metalle und Steine in den Tiefen der Erde oder wie Perlen und andere Kostbarkeiten im Meere zu finden. Um dieses auszudrücken, wird der Abgrund und das Meer personifizirt und redend eingeführt. *תְּהוֹמוֹת* (tiefe Fluthen, Abgrund) steht häufig in Parallele mit *בְּיָם* und *יָם*, und hat dann synonyme Bedeutung mit diesen. Hier aber bedeutet es wie Ps. 71, 20. tiefe Abgründe der Erde, das tiefverborgene Innere derselben, während bei *יָם* vorzugsweise an den tiefen Meeresgrund gedacht ist.

15. Auch das, womit man die Weisheit etwa eintauschen könnte, findet sich nirgends auf und in der Erde. Was sich hier findet, ist zu gering zum Kaufpreis für sie und steht ihr an Werth unendlich nach. Dieß wird speciell ausgeführt B. 15—19. *כֶּסֶף טָהוֹר* ist was das sonstige *כֶּסֶף טָהוֹר*, das in Verbindung mit *זָהָב* reines, geläutertes Gold bedeutet (1 Kön. 6, 20. 10, 21.); hier steht es poetisch ohne *זָהָב* in dieser Bedeutung. *לִשְׁקָלָם*, wägen, darwägen, bezieht sich darauf, daß man kein geprägtes Gold und Silber hatte und seinen Werth bloß nach dem Gewicht bestimmte.

16. Es werden jetzt die kostbarsten Schätze aufgezählt, welche die Erde darbietet, und die Weisheit ihnen vorgezogen. *סָהָב* ist wie *לְהִסָּב* eigentlich Aufheben, dann durch die Wage aufheben, aufwägen, und das Aufwägen durch Ophirgold ist s. v. a. das Einkufen damit; Ophirgold aber ist genannt als das vorzüglichste, das die Hebräer kannten. Unter *סַפִּיר*, der den Hebräern schon zu Mose's Zeit bekannt war und auf den Brustschild des Hohenpriesters kommen mußte (Exod. 28, 20. 39, 13.), verstehen die Ausleger theils den Onyx, theils den Sardonyx, theils den Smaragd, theils den Beryllus (cf. Braun, de vestitu sacerdot. Hebr. II. 18.); für letzteren sprechen die

17. Nicht kommt ihr Gold und Glas am Werthe gleich,
Nicht wird mit goldenem Gefäß sie eingetauscht.
18. Korallen und Krystall erwähnt man nicht,
Und der Besitz der Weisheit geht den Perlen vor.

alten Uebersetzungen (vgl. Winer, Realw. I. 333); er ist ein seltener Edelstein von blaßgrüner Farbe, die an verschiedenen Stellen in's Wasserblaue und Blaßgelbe übergeht. Ueber פָּרִיִּרַם vergleiche S. 6.

17. זָכָהִית ist ein ἀπ. λεγ. und bedeutet nach den alten Uebersetzungen Glas (LXX, Vulg., Syr.) oder Krystall (Symmach.); beide kamen an Werth dem Golde gleich und werden daher hier mit demselben zusammengestellt. An kostbare gläserne Trinkgefäße, etwa gar mit Gold eingefast (Justi), ist aber sicherlich nicht gedacht. Mögen die Phönizier immerhin zur Zeit des Plinius (H. N. XXXVI. 67.) und Athenäus (XI. 28) sehr geschätzte Trinkgefäße von Glas gefertigt haben, daß solche zur Zeit der Entstehung des Buches Job schon den Hebräern bekannt gewesen seien, folgt daraus noch keineswegs. זָכָהִית heißt hier: gleichkommen, gleichgeschätzt sein dem Werthe nach, und das אֵל ist auch zum zweiten Halbvers herüber zu denken.

18. רָאִמִּית übersezt die Vulgata bei Ezech. 27, 16. mit sericum, hier dagegen mit excelsa, und betrachtet es also als Partic. von רָאִם, wie es auch Sprw. 24, 7. vorkommt. Allein dagegen ist רָאִמִּית, welches nach seiner Etymologie nicht eminentia (Vulg.) bedeuten kann. Die Rabbinen geben ihm die Bedeutung: Edelsteine und Perlen. Die LXX lassen es an unserer Stelle unübersetzt; dagegen bei Ezech. 38, 22. geben sie אֶלְקָרִים mit λίθοι χαλάζης. Und auf die Bedeutung Eis (Hagel), und sofort Krystall, führt auch wirklich die Etymologie (Meier, Wurzelw.). Demgemäß wird auch רָאִמִּית etwas sein müssen, was damit als gleichartig oder gleich kostbar zusammengestellt werden kann. Die Rabbinen erklären es entweder wie Raschi und Kalbag für Edelsteine überhaupt, oder wie Parchon (cf. de Rossi, var. lect.) speciell für rothe Korallen. Letzteres hat am meisten Beifall gefunden und ist jedenfalls für unsere Stelle passend. Das „nicht erwähnt werden“ drückt sehr stark das Geringsfügige dieser sonst kostbaren Gegenstände aus im Vergleich mit der Weisheit. מִשֵּׁךְ ist das Ergreifen und in Besitz nehmen der Weisheit; dieses ist mehr als Perlen (מִן steht comparativ), d. h. Perlen können nicht dazu verhelfen, für sie kann man die Weisheit nicht eintauschen. Den zweiten Halbvers übersezt die Vulgata: trahitur autem sapientia de occultis. Hieronymus nahm also פְּנִימִים, wie schon Symmachus (τὰ ἐσώτατα), für פְּנִימִים (intima, occulta). Die alten Uebersetzer verstehen unter פְּנִימִים meistens kostbare Steine überhaupt, zum Theil aber auch Perlen (Targ., Ar.). Für letztere sind schon von Bochart (Hieroz. II. 5, 6.) und neulich wieder von Pareau (de immortalitatis et fut. vitæ notit. etc. p. 330) triftige Gründe vorgebracht worden, und diese Deutung scheint (ungeachtet Klagl. 4, 7.) am meisten für sich zu haben.

19. Nicht kommt Topas von Kusch an Werth ihr gleich,
Mit reinem Gold wird sie nicht aufgewogen.
20. Die Weisheit nun, woher kommt sie?
Und welches ist der Ort der Einsicht?
21. Verhüllt ist sie den Augen aller Lebenden,
Verborgen vor den Vögeln selbst des Himmels.
22. Vernichtungsort und Todtenreich, sie sagen:
Mit unsern Ohren hörten wir den Ruf von ihr.

19. קָרָה steht wie B. 17 und פְּטָרָה ist nicht bloß der Bedeutung, sondern sogar den Buchstaben nach dasselbe, was τοπάσιον , Topas, wobei nur die ersten zwei Buchstaben versetzt sind, denn ר und ט gehen häufig in einander über (also $\text{פְּטָרָה} = \text{טְפָרָה}$). Der Topas, der auch auf den Brustschild des Hohenpriesters kommen mußte (Exod. 28, 17. 39, 10.), ist ein sehr glänzender, harter Edelstein von weingelber Farbe, und vielleicht eben deshalb auch Chrysolith genannt. Der schönste und geschätzteste Topas findet sich, wofür auch unsere Stelle spricht, außer Indien in Aethiopien. Uebereinstimmend damit reden auch Plinius (H. N. VI. 34. XXXVII. 32.) und Diodor v. Sic. (Biblioth. III. 38.) von Topasinseln im rothen Meere, an der äthiopischen Küste. הַמְּטָרָה wie B. 16.

20. Die Wiederholung des zwölften Verses soll hier theils den Eindruck der bisherigen Beschreibung verstärken, theils auf das Folgende vorbereiten.

21. Job erweitert nun den Gesichtskreis und sagt, wiewohl ganz kurz, daß die Weisheit auch eben so wenig hoch in der Luft und tief in der Unterwelt, als irgendwo auf und in der Erde gefunden werde. Der erste Halbvers sagt im Wesentlichen dasselbe, was 13 b. Das $\text{וְ$ im Anfang erklärt sich aus dem verneinenden Sinne der vorigen Frage, an den dieser Vers sich als Fortsetzung anschließt: sie ist nirgends zu finden, und sie ist verborgen — auch den Vögeln des Himmels. Dabei ist sicher nicht etwa an Aves augurales (Thom.), oder an „ein tiefes Wissen und eine außerordentliche Divinationsgabe der Vögel“ (Umbr., Justi) gedacht, und noch weniger unter $\text{מַלְאָכֵי הַשָּׁמַיִם}$ Engel und höhere Geister (Gloss. ordin.) oder sehr contemplative Menschen (Cleric.) gemeint, sondern der Ausdruck will nur poetisch veranschaulichend sagen, daß die Vögel des Himmels, die das ganze obere Luftgebiet durchschauen und durchwandern, die Weisheit nirgends sehen und somit dieselbe auch hoch in den Lüften sich nicht finde.

22. Auch in der tiefsten Unterwelt ist sie nicht; dort kennt man sie nur dem Rufe nach, man hat nur gehört, daß sie existire, ohne zu wissen, wie oder wo. מְנוּחָהּ ist wie 26, 6. Vernichtungsort, d. h. der Ort, wo die Vernichteten, die Todten sich befinden, und eben dieser Aufenthaltsort der Todten ist auch gemeint unter מְנוּחָהּ . Beide sind somit hier gleichbedeutend mit dem sonstigen מְנוּחָהּ ; dieser wird personificirt und sagt, daß er von der Weisheit

23. Nur Gott kennt ihren Weg
Und Er weiß ihren Ort,
24. Denn Er sieht hin bis zu der Erde Grenzen,
Was unter'm ganzen Himmel ist, das sieht er.
25. Als er dem Winde machte sein Gewicht,
Und die Gewässer mit dem Maasse wog;

wohl gehört, aber keine nähere Kenntniß erlangt habe; denn was man bloß durch den Ruf kennt, das kennt man nur unsicher und mangelhaft.

23. Endlich wird die Antwort auf die wiederholte Frage, wo die Weisheit sich finde, gegeben. Ihr Weg ist nicht der Weg, den sie wandelt (Philipp.), sondern der Weg, der zu ihr führt, auf dem sie zu finden ist, sowie auch ihr Ort, der Ort wo sie sich aufhält (Pineda). Beide kennt nur Gott, d. h. sie ist allein bei ihm, und die Ausdrücke „Weg und Ort“ sind nur gebraucht, weil die Weisheit personificirt wurde. Der Sinn ist somit: Gott allein kennt den Plan der Weltregierung im Ganzen und Einzelnen auf's Vollkommenste.

24. Jetzt wird eine Art erklärenden Vernunftgrundes dafür angegeben, daß Gott die Weisheit besitze. Er schaut Alles, was sich im Reiche der Schöpfung zuträgt und kennt jede einzelne Erscheinung in derselben sammt ihren Gründen und Folgen. Die Schöpfung oder Welt ist nämlich poetisch bezeichnet durch die Ausdrücke: bis an die Grenzen der Erde und was unter dem Himmel ist; vor פתח ist אֶרֶץ ausgelassen, und die Verba יָבִיט und יִרְאֶה stehen in Bezug auf Zeit allgemein, ebensowohl Gegenwart und Vergangenheit als Zukunft bezeichnend; insofern ist damit nur in veranschaulichender Weise die außerzeitliche Gegenwart aller Dinge vor dem göttlichen Wissen bezeichnet.

25. Gott kennt und besitzt aber die Weisheit nicht nur, sie ist sogar sein Werk und seit der Schöpfung von ihm in der Welt ausgedrückt und in ihr und ihrer Regierung theilweise geoffenbart. Um dieses hervorzuheben, nennt Job gerade solche Erscheinungen in der Natur als angeordnet nach den ewigen Gesetzen jener Weisheit, die sonst keinem Gesetze unterworfen zu sein scheinen, wie das Maas und die stete Bewegung von Luft und Wasser durch die ganze Erdsphäre und das Eintreten von Regen und Gewittern. הֵבֵט bei יָבִיט drückt nicht eine Absicht aus (Schmid., Ew.), sondern wie ב V. 26 bei demselben Verbum eine Zeitbestimmung: als er machte (vgl. Hirzel). Unter Gewicht der Winde kann gemeint sein das richtige Maas und Größenverhältniß der Luft zu den andern Elementen, wodurch der Bestand der Erde und irdischen Schöpfung nach ihrer dormaligen Beschaffenheit bedingt ist (Vatabl.), oder die genaue gleichsam abgewogene Vertheilung der Luft durch die ganze Erdsphäre nach bestimmten Gesetzen, die bei allen scheinbar zufälligen Veränderungen nicht überschritten werden können (Schult.), oder die Eigenschaft der Luft, wornach sie als ein ponderabler Stoff zwar leichter als erdartige Körper über der Erde sich ausdehnt, aber doch durch das Gesetz

26. Als er dem Regen sein Gesetz bestimmte,
Und seinen Weg dem Blitz und Donner;
27. Da sah er sie und that sie kund,
Und stellte hin sie und durchforschte sie;

der Schwere an sie gebunden ist und sich nicht von ihr ablösen und im weiten Raum verflüchtigen kann. Am ehesten wird man aber an all dieses zugleich zu denken haben, weil es in gleicher Weise durch den fraglichen Ausdruck gemeint sein kann, und auch in gleicher Weise Zeichen und Manifestation der göttlichen Weisheit ist. — Durch קָטַף wird von der Infinitiv-Construction zum Verb. finit. übergegangen, und קָטַף somit im Sinne von קָטַף (als er wog) gebraucht. Das Wägen des Wassers mit dem Maasse bezeichnet wieder theils die proportionell richtige Vertheilung desselben durch die Erdsphäre (dieß liegt in קָטַף : es wird dabei das richtige Maass eingehalten), theils die Eigenschaft, wornach es in seiner tropfbar flüssigen Gestalt nach allgemeinem Gleichgewicht strebt (dieß liegt in קָטַף).

26. Fortsetzung. Unter dem Gesetz des Regens kann nur die allgemeine Bestimmung gemeint sein, wann und wo und in welchem Maasse derselbe fallen müsse; und da hier zunächst von der Schöpfung und der bei derselben grundgelegten Ordnung der Dinge die Rede ist, so ist dieses Gesetz nur so zu denken, daß der allgemeine Causalnexus es eo ipso in sich selbst schliesse und die fortlaufende Befolgung desselben mit Nothwendigkeit herbeiführe.

קָטַף (nur noch 38, 25. und Zach. 10, 1.) von $\text{קָטַף} = \text{קָטַף}$ (durchbohren) ist der Blitz, sofern er die Wolken durchbricht, und Blitz der Stimmen ist der vom Donner begleitete Blitz. קָטַף bezeichnet dann wie vorhin קָטַף das bestimmte, in die allgemeine Naturcausalität gelegte Gesetz, wonach das Eintreffen der Ungewitter, Blitze und Donner, nach Zeit, Ort und Grad schon vom Anfang an auf nothwendige und unabänderliche Weise bestimmt ist. Unter קָטַף bloß die Richtung des electrischen Funkens in jedem einzelnen Falle zu denken, verbietet der Zusammenhang.

27. Mit וַיִּרְאֵהָ beginnt der Nachsatz zu den beiden vorigen Versen; und das וַיִּרְאֵהָ dient zugleich auch zum Beweise, daß jenes וַיִּרְאֵהָ bei וַיִּרְאֵהָ Zeitpartikel ist. „D a m a l s“, sagt er, nämlich bei der Welterschöpfung, von welcher die vorigen Verse einzelne bewundernswerthe Momente hervorheben, „sah er sie.“ Dieß kann kaum so verstanden werden, daß Gott in der Schöpfung, die ganz nach seinem Weisheitsplane gestaltet und in der seine Weisheit somit gleichsam ausgeprägt war, dieselbe objectiv in einer Art Abspiegung außer sich geschaut habe, denn es ist von einem Schauen während des Schaffens, nicht nach demselben in der bereits fertigen Schöpfung die Rede; das Sehen ist daher ohne Zweifel nur so gemeint, daß Gott die Weisheit eben bei sich gehabt und durch sie sein Werk vollendet habe, wie es auch in den Sprüchen Salomo's heißt, daß sie schon bei der Welterschöpfung Gott zur Seite und Gegenstand seiner Freude gewesen sei (8, 30.). Dieses Gegenwärtigsein wird

28. Und sprach zum Menschen: sieh die Furcht des Herrn,
Sie ist die Weisheit, und vom Bösen weichen, Einsicht.

veranschaulichend bezeichnet durch: er sah sie. „Und er that sie kund“, nämlich in seinen Werken, in denen sie ausgeprägt und abbildlich dargestellt wurde; dieß jedoch nicht so, daß jener Weisheitsplan selbst von einem Betrachter der göttlichen Werke herausgefunden und erfaßt werden könnte, sonst könnte auch Job möglicherweise die Ursache seines Leidens ergründen, sondern nur so, daß er sich als ein Unbegreiflicher bemerklich macht. „Er befestigte sie“, d. h. er stellte sie hin als die unabänderliche Regel, nach welcher Alles in der ganzen Schöpfung bestehen und vor sich gehen muß. Statt הַבִּינָה lesen einige Handschriften und wichtige Ausgaben, namentlich die von Soncino 1488 הַבִּינָה (cf. de Rossi, var. lect.), was aber weniger gut paßt und von keinem der alten Uebersetzer ausgedrückt wird; leichtlich kann es durch הַבִּירָה B. 23 veranlaßt worden sein. „Und er durchforschte sie auch“, dieß ist schon für sich klar; sie mußte natürlich im Ganzen und Einzelnen von ihm erkannt und durchschaut sein, weil sie ja von ihm hervorgebracht war. Unpassend oder ausfösig kann man die einzelnen Ausdrücke nicht finden, wenn man bedenkt, daß die Weisheit von B. 12 bis hierher immerfort personificirt wird.

28. Nachdem Job auseinandergesetzt hat, daß nur Gott die volle Weisheit besitze, sagt er endlich noch kurz, als Hauptantwort auf B. 12 und 20, wie der Mensch dieselbe erlangen könne, oder vielmehr, was bei ihm und für ihn Weisheit sei. Er soll die göttliche Weisheit in der Weltregierung als unbegreifliche mit Ehrfurcht anerkennen. Diese Anerkennung in Gottesfurcht und Befolgung des göttlichen Willens in Meidung des Bösen ist für ihn Weisheit. „Furcht des Herrn“ ist nicht im eigentlichen und strengsten Sinne, sondern ähnlich wie 1, 1. zu verstehen, Liebe und Vertrauen einschließend, also Ehrfurcht vor Gott und Verehrung Gottes, Frömmigkeit und Religiosität, womit Unterwerfung unter die Rathschlüsse seiner Weisheit schon gegeben ist. Diese ist für den Menschen Weisheit, sofern sie ihn einerseits zu immer klarerer Kenntniß Gottes und seines Planes führt, den er durch die Schöpfung erreichen und ausführen will, andererseits aber ein gewisses Maas solcher Kenntniß schon voraussetzt, indem bei ihrem gänzlichen Mangel religiöse Ehrfurcht nicht möglich wäre. Ob man statt הַבִּינָה mit vielen Handschriften und alten Ausgaben הַבִּירָה lese (cf. de Rossi, var. lect.), ist für den Sinn der Stelle nicht von Bedeutung; man hat dann hier nur dieselbe Ausnahme in Betreff der Gottesnamen, wie oben 12, 9. Das Zurückweichen und Fernbleiben vom Bösen endlich ist nur eine nothwendige Aeußerung und Bethätigung der Gottesfurcht, und wird daher ebenfalls, wie sie, als Weisheit bezeichnet, denn הַבִּינָה ist wieder wie B. 12 und 20 mit הַבִּינָה synonym.

Den Freunden Job's ist durch diese Auseinandersetzung gesagt, sie sollten über Gottes Weltregierung und die besondern Gründe einzelner Anordnungen

Schlussrede Job's für sich.

Kapp. XXIX—XXXI.

Da die Freunde Job's ihr Schweigen fortsetzen, so beginnt er selbst wieder auf's Neue und bespricht in einer langen Rede zuerst sein ehemaliges Glück, an das er sich nur mit schmerzlicher Wehmuth erinnern kann, dann sein gegenwärtiges Elend, das ihm äußerst schwer und fast unerträglich ist, und endlich die Unbegreiflichkeit desselben, da er nicht durch Sünden so etwas verdient zu haben sich bewußt ist. Diese ganze Rede ist somit weniger eine wesentliche Weiterführung als vielmehr nur eine ausführlichere und im klaren Zusammenhang vorgetragene Bestätigung seiner bisherigen Behauptung, daß er sein Leiden nicht durch Sünden verdient habe und darum die Ursachen desselben gar nicht begreifen könne.

XXIX. 1. Und Job fuhr fort in seiner Spruchrede und sagte:

2. O wär' ich doch wie in den frühern Monden,
Den Tagen, wo mich Gott behütete;

bei derselben kein so entscheidendes Urtheil aussprechen wollen, weil die Weisheit, in Folge deren man es könnte, kein Mensch, sondern nur Gott allein besitze.

2. Zuerst wird nur im Allgemeinen die wehmüthige Erinnerung an das frühere Glück und die Sehnsucht darnach ausgedrückt, dann erst dasselbe im Einzelnen beschrieben. *מי יתני לי* ist wünschend: wer wird mich geben d. h. machen, s. v. a. möchte mich doch Jemand machen „wie die Monde der frühern Zeit“, d. h. wie ich war in den Monden der frühern Zeit; diese wird hier *קדם* genannt, was sonst eine längst verfllossene Vorzeit bezeichnet, und soll ohne Zweifel andeuten, daß dem Job seine bereits überstandene Leidenszeit außerordentlich lang vorkomme, und sein früheres Glück bereits in einer fernen Vorzeit zu liegen scheine. *ימי* ist Accus. der Zeitbestimmung, und somit *בְּיָמַי* s. v. a. *בְּאֶשֶׁר בְּיָמַי*, oder vollständiger *יְהִי בְּיָמַי*; dasselbe gilt von *בְּיָמַי*, bei welchem der folgende Satz die Stelle des Genitivs vertritt. „Wo mich Gott behütete“ drückt den großen Gegensatz zu seiner jetzigen Lage aus, wo Gott ihn gleichsam bekämpft und verfolgt. Das Bild ist entlehnt von der Sorgfalt des Hirten oder Wächters. Sein Glück war also ein vollkommenes, da Gott mit solcher Sorgfalt über ihm wachte.

3. Wo seine Leuchte über meinem Haupte glänzte,
Durchwandelt' ich bei seinem Licht das Dunkel;
4. Wie ich in meines Herbstes Tagen war,
Wo Gott in meinem Zelte traulich weilte;
5. Wo der Allmächtige noch mit mir war,
Und meine Dienerschaft mich noch umgab;

3. לִנְרָא wird schon von den LXX und Hieronymus als Infinit. Kal, vom Chaldäer dagegen, dem auch neuere Gelehrte folgen (cf. Poli synops., Gesen. Thesaur.) als Infinit. Hiph. von לָנָרָא genommen. Im ersten Falle steht — für =, und das überflüssige, auf נָרָא bezügliche Suff. (als sie leuchtete seine Leuchte) ist ein Aramäismus; im zweiten Falle wäre nur von Hiphil das ך weggefallen: als er leuchten ließ seine Leuchte. Letzteres hat jedoch keine Analogie für sich; der Sinn bleibt im Wesentlichen derselbe. Leuchte ist das Bild des Glückes und zwar des größten, weil Gott selbst dieselbe über Job gleichsam anzündete und leuchten ließ. חֹשֶׁךְ (Dunkel) ist dann Bild des Unglücks, das Laufen im Dunkel aber nicht ein Gerathen in's Unglück, sondern Job will vielmehr umgekehrt sagen, mit jener Leuchte Gottes habe er das Unglücksdunkel sicher und unbeschadet durchlaufen können, es habe vor ihm weichen müssen, wie Finsterniß vor dem Licht. Erklärend für diese Stelle ist Ps. 91: Wer im Schirm des Höchsten wohnt u.

4. כְּבִבְיָתִי knüpft wieder an מִי יָרֵבָנִי an. Tage des Herbstes sind hier die Zeit des reichsten Glückes und Wohlstandes, sofern der Herbst die Zeit der Reife und des glücklichen Einsammelns ist. Dem Sinne nach ist übrigens auch die Uebersetzung des Symmachus (ἐν ἡμέραις νεότητός μου) und Hieronymus (diebus adolescentiæ meæ): „in den Tagen meiner Jugend“ ganz richtig, sofern darunter eben das frühere blühende Glück Job's gemeint ist, das er sich zurückwünscht. Und diese Uebersetzung, die auch Rosenmüller vollkommen billigt, hat um so mehr Berechtigung, als die Hebräer das bürgerliche Jahr mit dem Herbst anfangen (Exod. 23, 16. 34, 22.), so daß dieser die erste Jahreszeit war, und z. B. der Herbstregen geradezu Frühregen, der Frühlingregen dagegen Spätregen (צִיָּקֵי) genannt wurde. כִּי ist hier vertrauter Umgang, dieser aber nur bildlich gemeint, so daß dadurch nur ein ausgezeichnetes Wohlwollen Gottes gegen Job ausgedrückt wird, dessen Spuren er in allen seinen Umgebungen und Verhältnissen erblickte und so sich immerfort in der schützenden, segnenden Nähe Gottes fühlte.

5. Vom Allgemeinen geht nun die Beschreibung auf das Besondere über und zeigt, wie Job in Folge jener segnenden Nähe Gottes nur Freude, Glück und Wohlstand gekannt habe. Der erste Halbvers ist zwar noch Wiederholung des vorigen, aber eine steigende; der segnend Nahe war der Allmächtige, das Glück seiner Nähe somit ein sicheres, durch nichts zerstörbares. Unter כְּבָרָי können nicht wohl Job's Kinder gemeint sein (Schult.), weil dazu כְּבִיבְיָתִי nicht gut passen würde, sofern es auf eine große Menge hindeutet, und weil statt כְּבָרָי doch weit eher כְּבָרִי gebraucht wäre (Rosenm.); es ist

6. Wo meine Schritte ich in Sahne wusch,
Und neben mir der Fels Delbäche strömte.
7. Wenn ich durch's Thor mich in die Stadt begab,
In der Versammlung meinen Sitz einnahm;
8. So sah'n mich Jünglinge und zogen sich zurück,
Und Greise stunden auf und blieben stehen.
9. Es hielten Große dann in ihren Reden ein,
Und legten ihre Hand auf ihren Mund,

daher entweder von Kindern und Dienerschaft zugleich (Pineda), oder eher nur von letzterer allein zu verstehen, die auch 1, 15. 17. durch בְּנֵי-עַבְדֵי bezeichnet wird. Zahlreiche Dienerschaft war überhaupt Zeichen des Ansehens und Reichthumes.

6. Bildliche Beschreibung des höchsten Ueberflusses. הַלְיָיִם sind nicht die Füße (Vulg.: pedes), sondern eigentlich die Schritte, und: „die Schritte waschen“ kann nur bedeuten: die Füße im Gehen, im Einerschreiten waschen (Umbr.), und es ist die Vorstellung ausgedrückt, daß Milch und Rahm wie in Strömen floß, wo nur immer Job in seinen Besitzungen wandelte. Bei הָמָה ist א nach ב ausgelassen (הָמָה), es ist wie 20, 17. fette Milch, Rahm. בָּרַךְ ist, wie sonst רָצַק, ausgießen; „der Fels goß bei mir Delbäche aus“ will nur in poetischer Veranschaulichung sagen: die Natur bot mir ihren reichsten Segen, es war, als ob bei mir das Del selbst aus Felsen strömte. Reichthum an Milch und Del ist aber nur beispielsweise genannt für reichlichen Ertrag der Viehzucht und des Landbaues überhaupt, die Job betrieb.

7. 8. Mit dem außerordentlichen Wohlstande Job's war ein eben so ungewöhnliches Ansehen bei seinen Mitmenschen verbunden. Die einzelnen Ausdrücke erklären sich daraus, daß Job's Aufenthalt auf dem Lande in der Nähe der Stadt vorgestellt ist, in welche er von Zeit zu Zeit ging, um den Volks- und Gerichtsversammlungen anzuwohnen. יָצָא ist Accus. der Bewegung, und בְּיָדֵי statt אֶל- (in die Stadt) ist gebraucht mit Rücksicht auf die höhere Lage der Stadt. רֹחַב ist der Markt- und Gerichtsplatz am Thore, zuweilen außerhalb, zuweilen innerhalb der Stadt, hier letzteres. In diesem Raume waren Bänke oder Stühle für die Aeltesten und Richter, und das Zurechtstellen eines solchen ist hier gemeint bei dem Ausdruck: den Sitz bereiten. Uebrigens geht mit יָצָא die Infinitiv-Construction in's Verb. finit. über mit ausgelassener Bedingungsartikel. בְּנֵי-עַבְדֵי sind hier die jüngern Leute, die etwa der Versammlung anwohnten, ohne an den Verhandlungen Theil zu nehmen; sie zogen sich vor Job zurück aus Ehrerbietung vor ihm, dieß ist gemeint unter dem Sichverbergen. Aber auch Greise stunden auf vor ihm, was wieder als Beweis der Hochachtung zu denken ist, noch gesteigert durch den Beisatz: sie blieben stehen, natürlich nur so lange, bis Job seinen Platz eingenommen hatte.

9. 10. Sogar jene, die selbst im höchsten Ansehen stunden und an Besitz und Macht die Ersten waren, bewiesen dem Job Hochachtung, schwiegen, wenn er

10. Es unterdrückten Fürsten ihre Stimme,
Und ihre Zunge klebt' an ihrem Gaumen.
11. Das Ohr, das von mir hörte, pries mich glücklich,
Und Beifall gab das Auge mir, das mich erblickte.
12. Denn Hilfe schafft' ich Leidenden, die schreien,
Und Waisen und wer keinen Helfer hatte.
13. Des schon Verlorenen Segen kam auf mich,
Das Herz der Wittwe macht' ich jubeln.

erschien, und überließen ihm als dem Einsichtsvolleren das Recht der Rede. פְּרִים sind überhaupt Vornehme, solche, die in nirgend einem Amte stehen oder über etwas zu gebieten haben, auch Hofleute überhaupt; sie legten die Hand auf den Mund (vgl. 21, 5.) will sagen: sie wagten nicht, in Job's Gegenwart zu reden, aus Scheue vor seiner überlegenen Einsicht. נְגִידִים (Fürsten) sind solche, denen die oberste Leitung bestimmter Angelegenheiten zusteht, die also in ihrem Kreise keinen höhern über sich haben. קִל ist Casus absol.: was die Stimme betrifft, so hielten sich zurück die Fürsten, d. h. sie schwiegen. Job's Ansehen und überlegene Einsicht hielt auch ihre Sprache zurück, so daß sie nichts zu sagen vermochten, gleich als ob ihre Zunge an ihrem Gaumen klebte.

11. Der Grund, warum er in so großem Ansehen stand, war zunächst, weil überall, wo man bloß von ihm gehört hatte und wo man ihn persönlich kannte, nur Lößliches von ihm bekannt war (Umbr., Hirzel). Vor אָז kann man עַם ergänzen: wenn das Ohr hörte sc. von mir, so pries es mich glücklich. Dem hörenden Organ wird poetisch auch das Glücklichspreisen zugeschrieben statt der Person; das Gleiche ist auch bei עַיִן der Fall; das Sehen ist aber hier, im Gegensatz zum bloßen Hören von Jemanden, ein persönliches Kennen. תְּצַדִּיקֵי, eigentlich: es gab Zeugniß mir, d. h. für mich, zu meinen Gunsten, es rühmte meine löbliche Handlungsweise.

12. Sein löbliches Handeln bestand vor Allem in Wohlthätigkeit gegen Arme und Unglückliche. שָׁמַע ist hier wie sonst oft ein Schreien um Hilfe gegen Bedrückung; wo er solches hörte, schaffte er wirklich Hilfe. Vor אֶל ist אֶתְּ ausgelassen, er half namentlich Waisen und überhaupt dem, der keinen Helfer hatte, dessen Lage also nicht besser war, als die eines Waisen. Das וְ vor אֶל, im Sinne von אֶתְּ zu fassen (Ges. Gramm. § 152 a.), ist unsicher und macht die Stelle weniger sagend.

13. Fortsetzung. אֶבֶר ist wie Sprw. 31, 6. ein dem Untergang Naher, der bereits hoffnungslos und so viel wie verloren ist. Sein Segen, d. h. Segenswunsch, kommt über mich, ist s. v. a. er ruft mir solchen zu aus Dankbarkeit für die unerwartete Rettung, die ihm durch mich zu Theil wurde. Das Herz der Wittwe jubeln machen, heißt: sie auf solche Art unterstützen und gegen ungerechte Bedrückung sichern, daß ihr das Leben noch einigermaßen heiter werden kann.

14. Ich kleidete mich in Gerechtigkeit und sie auch zog mich an,
Wie Oberkleid und Turban war an mir mein Recht.
15. Ich wurde Augen für den Blinden,
Und Füße für den Lahmen ich.
16. Ein Vater war ich für die Armen,
Und prüfte scharf den Rechtsstreit, den ich noch nicht kannte.

14. Die Hervorhebung der Ursachen von dem frühern Ansehen Job's geht allmählig und unvermerkt in eine förmliche Beschreibung seines frühern tugendhaften Wandels über. Er kleidete sich in Gerechtigkeit, d. h. sie zeigte sich in all seinem Thun und Lassen auf die auffallendste Weise, fiel Jedermann, der ihn sah, gleich in die Augen, wie das Kleid, das der Mensch trägt. Hinwiederum zog die Gerechtigkeit auch ihn an, so daß er gleichsam das Kleid wurde, in das sie sich hüllte, und in dem sie unter den Menschen sich zeigte. Beides will sagen, daß Job nach Innen und Außen gleichsam die lautere צדק gewesen sei. יִלְבַּשֵׁנִי heißt nämlich nicht: sie kleidete mich, diente mir zum Kleid und Schmuck (Umbr.), sondern: sie zog mich an als ihr Kleid, ähnlich wie z. B. der Geist Jehova's den Gideon anzog, d. h. ihn erfüllte (Richt. 6, 34.). „Denn כִּבְשׂוֹת heißt: ein Kleid anziehen, sich bekleiden, nicht aber: Einen kleiden, schmücken“ (Hirzel). Der zweite Halbvers führt dann das צדק לְבַשְׁתִּי noch weiter aus und stellt die den Job kleidende Gerechtigkeit unter dem Bilde einzelner, am meisten in die Augen fallender Kleidungsstücke dar. מִשְׁפָּט ist dasselbe was im ersten Halbvers צדק, und als Verbum kann man היה ergänzen. Ueber מְעִיל siehe 1, 20. צִנִּיף (von עָנַף, umwickeln) ist der Kopfbund oder Turban überhaupt, namentlich der Vornehmern.

15. Die schon berührte Wohlthätigkeit Job's wird noch weiter beschrieben. Die Worte „Blinde und Lahme“ sind hier nicht etwa im moralischen Sinne als Bezeichnung von Unwissenden und Sündhaften, die Job unterrichtet und gebessert hätte (Schult.), sondern mit Chrysostomus im eigentlichen Sinne zu nehmen, weil vorher und nachher von Leiblicher Hilfe und Unterstützung die Rede ist. Ihnen Augen und Füße werden, ist s. v. a. die Stelle von diesen für sie vertreten, also mit demjenigen sie unterstützen, was sie bei gesundem Leibe sich hätten erwerben können, so daß in dieser Beziehung ihre Leibesgebrecben gleichsam nicht mehr vorhanden sind.

16. Fortsetzung. Bei צדק ist hier überhaupt an väterliche Sorgfalt gedacht, die sich unter verschiedenen Umständen verschiedenartig äußerte, nicht etwa bloß an Ernährung oder Beschützung vor Gericht (cf. Schult.). Nach ריב ist entweder אֶשֶׁר אֶשֶׁר (Schult., Umbr., Hirzel u.) oder bloß אֶשֶׁר auf ריב bezüglich (LXX, Vulg.) zu ergänzen; im ersten Falle sagen die Worte: den Streit dessen, den ich nicht kannte, untersuchte ich, und drücken große Dienstfertigkeit und Unparteilichkeit aus; im zweiten Falle heißt es: die Streitfache, die ich nicht kannte, untersuchte ich, was zwar etwas weniger

17. Und ich zerbrach des Frevlers Hauer,
Und schlug den Raub ihm aus den Zähnen.
18. Ich dacht': ich werd' mit meinem Neste sterben,
Und wie der Phönix mehren meine Tage;

sagend ist, aber doch die unbestechliche Gewissenhaftigkeit Job's beim Gerichte gut bezeichnet, in Folge welcher er vor einer ganz genauen Untersuchung und Ueberlegung (קרא) keinen Ausdruck that. Sprachlich ist dieß auch das Näherliegende, und die Auslassung von קרא, weil gar zu hart, hier nicht wohl anzunehmen.

17. Mit solchem Schirm für Bedrängte war natürlich Bekämpfung ihrer Bedränger verbunden. Auch gegen diese bewies Job ebenso seine gewissenhafte Gerechtigkeitsliebe, wie gegen jene. Die Dränger werden mit wilden Raubthieren verglichen; קראים sind die scharfen Schneide- und Hauhähne derselben, „sie zerbrechen“ ist allerdings ein Unschädlichmachen (Sirzel), aber zugleich mit dem Nebenbegriff der angemessenen Bestrafung. Ich warf (קרא) d. h. ich nahm gewaltsam, schlug heraus den Raub aus seinem Rachen; der Ausdruck ist nur gewählt wegen der vorigen noch fortgesetzten Vergleichung. Wenn der Ungerechte schon im sichern Besitze seines Raubes zu sein glaubte, zwang ihn Job, denselben wieder herauszugeben.

18. Durch solche Tadellosigkeit glaubte sich Job berechtigt, das höchste Erdenglück hoffen zu dürfen, und spricht nun V. 18—20 seine damalige Hoffnung aus. Im ersten Halbvers liegt die Vergleichung mit einem Vogel zu Grunde, der ruhig und ungestört in seinem Neste bleiben kann bis an's Ende. Daraus ergibt sich von selbst, was unter Nest zu verstehen sei; für den Vogel ist es Alles, was er besitzt, somit für Job Alles, worin sein zeitliches Glück bestand. Das כח drückt nicht aus, daß sein Tod auch den Untergang des קרא mit sich führen (Umbr.), sondern nur, daß dieses bei seinem Tode noch unverfehrt sein werde. חח wird übersezt mit Palme (LXX, Vulg.), Sand (Umbr.) und Phönix (Ew., Sirzel); ersteres ist ohne Zweifel unrichtig, weil חח nie in der Bedeutung Palme vorkommt, und der Hebräer für diese das Wort קרא hat. Die Tage vermehren wie der Sand, oder wie der Phönix, ist jedenfalls s. v. a. ein außerordentliches Alter erreichen; denn Sand dient häufig zur Veranschaulichung einer zahllosen Menge, und der Phönix erreichte nach den Sagen der Alten ein Alter von vielen hundert oder sogar mehr als tausend Jahren (cf. Pineda, Hammer, Fundgruben, I. 199 ff.). Daß dieser wirklich hier genannt sei, mit Rücksicht auf die verbreitete Meinung von seinem hohen Alter, wird theils durch den parallelen ersten Halbvers, theils durch die exegetische Tradition im höchsten Grad wahrscheinlich (über letztere vgl. Sirzel, und Norzi im מנחת ש). Uebrigens wäre der zweite Halbvers nach der griechischen und lateinischen Uebersetzung bildliche Bezeichnung sehr langen Lebens, weil die Palme unter die dauerhaftesten Bäume gehört.

19. Geöffnet wird dem Wasser meine Wurzel sein,
Und Thau auf meinen Zweigen übernachten;
20. Mein Ruhm wird immer neu bei mir verbleiben,
Mein Bogen sich in meiner Hand verzüngen.
21. Sie hörten gern auf mich und harreten,
Und schwiegen still zu meinem Rathe.
22. Nach meiner Rede sprachen sie nicht wieder,
Denn meine Worte träufelten wie Thau auf sie.
23. Und wie auf Regen harrten sie auf mich,
Und schmachteten wie nach dem Hernteregen.

19. Die Beschreibung des Glückes, das Job erwartete, wird noch fortgesetzt, und es sind daher die Verba nicht etwa von der Vergangenheit oder Gegenwart (cf. Schult.), sondern von der Zukunft zu verstehen. Dieses Glück, oder vielmehr der Glückliche selbst, wird unter dem bekannten Bilde eines saftigen, gut gedeihenden Baumes vorgestellt, dem es an Feuchtigkeit weder aus der Erde noch aus der Luft gebricht. In der Anwendung auf Job ist dadurch im Allgemeinen der höchste und reichste Segen sowohl von der Erde als vom Himmel her ausgedrückt. קָצִיר bezeichnet wie 14, 9. die Aeste und Zweige des Baumes im Gegensatz zu den Wurzeln.

20. Unter כְּבוֹדִי (mein Ruhm) ist das oben beschriebene Ansehen gemeint, das Job bei seinen Mitmenschen genoss. Dieses hoffte er eben so ungeschmälert oder vielmehr im zunehmendem Maße zu behalten, wie sein großes Erdenglück. Der Bogen war bei den Alten die Hauptwaffe im Krieg, und somit ein Hauptwerkzeug zur Erwerbung des Ruhmes, hier daher Bild „der Ruhm verschaffenden Kraft“ (Umbr.) überhaupt; diese, will er sagen, wird bei mir nie schlaff und abgesehen werden, und darum mein Ruhm nie abnehmen. Bei תְּחִלָּתָהּ ist כֹּחַ zu ergänzen, welches Jes. 41, 1. dabei steht, und „die Kraft wechseln“ heißt: immer neue frische Kraft gewinnen, nie ermatten.

21. Die vorige Erwähnung des ehrenvollen Ansehens (כְּבוֹדִי), das Job bei seiner ganzen Umgebung genoss, veranlaßt ihn jetzt, die V. 7—10 angefangene Beschreibung desselben wieder aufzunehmen und noch weiter auszuführen. Es war so groß, daß Alle begierig waren, nur ihn zu hören, und wenn er einen Rath gegeben, Alle schwiegen, und Niemand etwas Besseres zu sagen wußte. יִתְלַו ist nur Pausalform mit euphonischem Dagesch für יִתְלַוָּה (wie es V. 29 vorkommt) von יָתַל (Piel: warten, harren), und drückt hier ein anhaltendes und begieriges Erwarten aus. יִדְמֶוּ ist chaldaisirende (aber bei diesem Verbum regelmäßig vorkommende) Form für יִדְמֶוּהוּ von דָּמַם, schweigen.

22. 23. Erweiterung des Vorigen. Bei יִשְׁבֹּחַ von שָׁבַח (wiederholen) ist etwa דָּבָר oder מַעֲנֶה (Antwort) ausgelassen; sie erwiederten nichts mehr, sie waren befriedigt, wenn er geredet hatte. Die Ursache wird sogleich an-

24. Ich lachte ihnen zu, wenn sie den Muth verloren,
Nicht konnten meine Heiterkeit sie trüben.
25. Ich wählte ihren Weg und saß dort als ihr Haupt,
Und weilte wie ein König unter seiner Schaar,
Wie Einer, der Betrübte tröstet.

gegeben; seine Rede träufelte auf sie, d. h. sie wirkte so erquickend und belebend auf sie, wie sanfter Regen auf dürres Erdreich. In diesem Sinne wird Träufeln oder Träufelnlassen auch gern von prophetischen Reden gebraucht (Deut. 32, 2. Amos 7, 16. Ezech. 21, 2. 7.). Man war daher auch nach seiner Rede so begierig, wie nach Regen und wie nach dem Spätregen (מְלִיקִים), durch den das Gedeihen der Aernte bedingt war. Das Mundaufsperrn veranschaulicht sehr stark das heftige Verlangen, gleichsam Lechzen, nach Etwas (Ps. 119, 131.). „Sie lechzten nach dem Spätregen“ will aber hier sagen: sie lechzten nach meiner Rede, die ihnen so viel galt, als der Spät- oder Aernteregen.

24. Selbst bei den gefährlichsten Lagen, wo Alle den Muth und die Besonnenheit verloren, blieb Job gefaßt und wußte heilsamen Rath zu ertheilen. פִּתְּחָה mit פִּתְּחָה ist Zeichen der Zuneigung und des Wohlwollens, zulachen, während es mit פִּתְּחָה Hohn und Verachtung ausdrückt (unser: auslachen). וְיִתְּנֵם, vertrauen, Zuversicht haben, bekommt durch das beigefügte אֲשֶׁר die entgegengesetzte Bedeutung: verzagen, verzweifeln; vor אֲשֶׁר ist die Bedingungsartikel ausgelassen. Das Licht des Angesichtes ist die in demselben sich aussprechende Heiterkeit, wie Sprw. 16, 15.; dagegen das Fallen des Angesichtes ist das Niedersenken des Blickes und überhaupt das Trüb- und Finsterwerden desselben (Genes. 4, 5.), was hier als Folge von Rathlosigkeit zu denken wäre. Er sagt also: ihre Zaghaftigkeit konnte meine heitere Ruhe nicht trüben und meine Besonnenheit nicht verwirren.

25. Die Beschreibung seines früheren Ansehens schließt Job mit der Bemerkung, daß er überhaupt der möglich höchsten Auszeichnung theilhaft und einem Könige gleich geachtet worden sei. דְרָבָם (ihr Weg) ist der Weg zu ihnen in ihre Versammlung, und das אֲבָרָם drückt aus, daß er gerne und mit Freuden dorthin ging. Wenn er dann erschien, war er das Haupt der Versammlung und gleichsam ihr König. Der Ausdruck מְלִיקִים zeigt, daß Job nicht wirklich, wie Einige dafür halten, König des Landes Uz gewesen sei, weil in diesem Falle die Vergleichung (עַל) unpassend wäre und die erwähnten Ehrenbezeugungen sich von selbst verstünden. צְבָאוֹת, eigentlich Schaar, bezeichnet hier nicht die Volksversammlung selbst, sondern das dem מְלִיקִים zu Gebote stehende Heer. Wie ein solches ganz nach dem Wort und Wink des Königs sich richtet, so früher die Volksversammlung nach dem Willen Job's. Beim letzten Versglied ist das Ansehen in Folge großer Wohlthätigkeit der Vergleichungspunkt; zugleich ist damit angedeutet, daß Job den Leidenden wirklichen wahren Trost zu geben gewußt und sie nicht etwa bloß so getröstet habe, wie die Freunde ihn.

- XXX. 1. Und jetzt verlachen mich, die jünger sind an Tagen,
 Und deren Väter ich nicht würdigte,
 Den Hunden meiner Schafe gleich zu stellen.
2. Selbst ihrer Hände Kraft, was sollte sie mir nützen?
 Für sie ist ja verloren hohes Alter.

1. Jetzt beginnt der zweite Abschnitt der letzten Rede Job's, worin er im Gegensatz zum Vorausgehenden seine gegenwärtige elende Lage beschreibt. Zuerst nennt er die allgemeine Verachtung und Verspottung, die er nun zu tragen hat und die ihn am meisten schmerzt, wenn er an sein früheres Ansehen und namentlich an seine Wohlthätigkeit zurückdenkt, die nun mit so grobem Undank vergolten wird. Von V. 1—8 beschreibt er die Verächtlichkeit derjenigen, die ihn verachten und verspotten, und V. 9—14 dann die Art ihres Spottes. הָאֲנִי steht im Gegensatz zu der frühern Glücksperiode Job's, und וְהָאֲנִי mit לֹא bedeutet das Gegenteil von וְהָאֲנִי mit לֵבִי (29, 24). וְהָאֲנִי gehört noch zum ersten Versglied: Jüngere als ich an Tagen spotten über mich. Spott von solchen ist überhaupt schmerzlicher als von andern, weil Ältere von Jüngeren Achtung erwarten und fordern können, aber die Spottenden sind hier überdies noch die verächtlichsten nichtswürdigsten Menschen; sie gehören einem Geschlechte an, dessen Väter und Älteste Job nicht einmal den Hunden seiner Heerden hätte gleichstellen mögen, d. h. die er nicht einmal zur Bewachung seiner Heerden für brauchbar gehalten hätte. וְהָאֲנִי mit עָלָיו heißt gleichstellen, nicht aber vorsehen (Rosenm., de Wette), so daß von einer Aufsicht über die Hunde die Rede wäre. Ob übrigens Job nur überhaupt eine verächtliche Menschenklasse im Auge habe, oder ob er an einen bestimmten Volksstamm, etwa die Aethiopes Orientales (Pineda), oder die Ureinwohner des Landes denke, die von den Edomiten unterjocht wurden und im fortwährenden Zustande dieser Unterjochung ein elendes Leben führten (Ew., Hirzel), läßt sich nicht gerade mit Sicherheit bestimmen; doch ist letzteres sehr unwahrscheinlich, und ersteres jedenfalls für den Zweck dieser Beschreibung vollkommen genügend.

2. Die Unbrauchbarkeit jener Leute wird noch specieller beschrieben. Der erste Halbvers spricht ihnen alle Kraft, der zweite alle Ausdauer ab. Die Frage, ob hier und im Folgenden von den Vätern oder von den Söhnen die Rede sei (cf. Schult.), ist keine schwierige; die Erwähnung der Väter im vorigen Verse dient nur zur Schilderung der Söhne; aus der Verächtlichkeit jener soll die Nichtswürdigkeit dieser erhellen. וְהָאֲנִי heißt hier: zu was, wozu? nämlich diente mir ihre Kraft, und der Sinn ist: zu Nichts. וְהָאֲנִי ist wie 5, 26. gereiftes, hohes Alter; „dieses ist über ihnen verloren“ heißt s. v. a. sie sind so elender Natur, daß sie es nicht bis zum gereiften Alter bringen, sondern ohne Ausdauer vor der Zeit hinsterven. Die Uebersetzung der Vulgata: *et vita ipsa putabantur indigni* ist nur scheinbar, nicht wirklich unrichtig (Pineda, Corder.).

3. In Dürftigkeit und Mangel unfruchtbar,
Benagen sie die dürre Wüste,
Die alte Debe und Verödung.
4. Sie pflücken Melde neben Sträuchen,
Und Geisterwurzeln sind ihr Brod.

3. Sie sind im äußersten Mangel und Elend nicht im Stande, sich einen ordentlichen Unterhalt zu verschaffen. הַמְּצֵא giebt auch hier, wie 3, 7. 15, 34. in der Bedeutung „unfruchtbar“ einen passenden Sinn. Sie sind nämlich unfruchtbar, sofern sie, untauglich zu aller Arbeit, nichts zu erlangen und sich zu verschaffen vermögen, was ihr Elend erleichtern könnte. Sie werden daher auch wegen ihrer Unbrauchbarkeit bei anderen Menschen nicht geduldet, und müssen sich in Wüsteneien aufhalten. פָּרַק heißt im Aethiop. „entblößt sein“, im Syr. und Arab. „fliehen“, und „nagen.“ In letzterer Bedeutung nimmt es schon Hieronymus, und diese paßt hier auch augenscheinlich am besten; „die Wüste benagen“ heißt dann: in derselben die elendeste Nahrung

auf die kümmerlichste Weise suchen. שָׁמַר (gestern = أَمْس) steht hier, wie sonst auch הַמְּצֵא , in der Bedeutung: vormalig, seit langer Zeit; der Sinn ist also: sie benagen Deben und Wüsten, die von jeher, d. h. immer unbewohnt und unbewohnbar waren. Die Zusammenstellung von הַמְּצֵא und הַמְּצֵא verstärkt den Begriff der Debe. Die Vulgata ist beim zweiten Halbvers mehr erklärend als übersetzend: *squalentes calamitate et miseria.*

4. Zu ihrer Nahrung haben sie bloß schlechte Kräuter und Wurzeln. הַמְּצֵא (von הַמְּצֵא , Salz) bezeichnet jedenfalls eine Pflanze von salzigem Geschmack, wahrscheinlich die in den südlichen Ländern wildwachsende, strauchartige Melde (*atriplex halimus*). Sie hat fleischige Blätter von säuerlich salzigem Geschmacke, welche, sowie auch die noch jungen Sprossen, theils als Gemüse gekocht, theils als Salat armen Leuten zur Nahrung dienen. Sie wächst gern in wilden Gegenden unter anderm Gesträuch, daher der Beisatz יַדְּיָרְדֵן (neben Gesträuch), wodurch zugleich wieder der Wohnplatz dieser Menschen als eine Wildniß bezeichnet wird. הַמְּצֵא übersetzt Hieronymus mit: *juniperus*; allein die Wurzeln des Wachholderstrauchs werden nicht gegessen, und würden auch eben so wenig als anderes Holz zur Nahrung und Erhaltung des Lebens dienen. Will man daher הַמְּצֵא nicht etwa von הַמְּצֵא ableiten (cf. Schult.) oder darunter für Wachholderwurzeln eingetaushtes Brod verstehen (Hiller. Hierophyt. 257), was beides gleich gesucht und gezwungen ist, so bleibt kaum etwas anderes übrig, als den Ginster- oder

Pfriemenstrauch darunter zu verstehen, der auch im Arab. قَبْضَة heißt. Er wächst in den Wüsten Arabiens häufig und seine Wurzel kann zur Nahrung benützt werden, wiewohl dieß wegen ihrer Bitterkeit selten geschieht, und daher hier als ein Zeichen des größten Hungers zu betrachten ist.

5. Aus den Gemeinden werden sie vertrieben,
Wie über Diebe schreit man über sie.
6. In grausen Thälern müssen sie dann wohnen,
In Erd- und Felsenhöhlen.
7. Sie stöhnen zwischen den Gesträuchen,
Sind unter Dörner hingeschüttet.
8. Als Thorenkinder und als namenlose Brut
Schlägt man hinaus sie aus dem Lande.

5. Sie sind als elendes Gefindel von Jedermann gehaßt und als Diebe gefürchtet. $\text{בְּ} \text{מִן}$, sonst Rücken, Körper, ist hier, was das Chaldäische $\text{בְּ} \text{מִן}$ Mitte, aus der Mitte, nämlich der Städte und Dörfer oder überhaupt der menschlichen Gesellschaft, werden sie vertrieben, sie werden nirgends geduldet, als wo Niemand ist, in Wildnissen und Wüsten. Subject bei $\text{בְּ} \text{מִן}$ ist allgemein $\text{בְּ} \text{מִן}$ (die Menschen), nämlich die Bewohner des Ortes, wo jene sich etwa sehen lassen; das Schreien über sie ist ein tumultuarisches, wobei die ganze Einwohnerschaft sich gegen sie, wie gegen eine Räuberbande, erhebt und sie fortjagt. $\text{בְּ} \text{מִן}$ steht concis für $\text{בְּ} \text{מִן}$ wie über den Dieb, und der bestimmte Artikel ist nur gebraucht, weil der Sing. collectiv steht für die ganze Klasse.

6. Dieß ist Folge des Vorigen. Sie werden verjagt, so daß sie dann wohnen müssen u. d. d. Deswegen ist aber $\text{בְּ} \text{מִן}$ nicht gerade vom vorigen Vers abhängig zu denken (in diesem Falle würde es voranstehen), sondern einfach $\text{בְּ} \text{מִן}$ dabei zu ergänzen: es ist (ihnen) zu wohnen, d. h. sie müssen wohnen. Er will also sagen: sie finden nur Sicherheit in den abgelegensten Wildnissen und Höhlen. $\text{בְּ} \text{מִן}$ ist das Furchtbare, Schauerliche von $\text{בְּ} \text{מִן}$, fürchten. $\text{בְּ} \text{מִן}$ aber steht nicht ohne Weiteres für $\text{בְּ} \text{מִן}$, sondern ist nur Bezeichnung des Erdbodens im Gegensatz zum Felsen; und die Worte: „in Höhlen des Bodens und der Felsen“ bezeichnen sowohl das Armselige ihrer Lage als den Zustand des beständigen Verfolgtseins, wogegen sie in Höhlen Sicherheit suchen.

7. Noch weitere Beschreibung ihrer armseligen Lage. $\text{בְּ} \text{מִן}$ bezeichnet das Geschrei des hungrigen Esels nach Futter (6, 5.), und ist darum auch hier von einem Schreien und Stöhnen in Folge heftigen Hungers zu verstehen. $\text{בְּ} \text{מִן}$ ist Dorngesträuch; unter solchem sind sie hingegossen, d. h. ordnungslos durcheinander liegend, und er will sagen: an solchen Orten müssen sie ihr Lager suchen, um vor den Verfolgern sicher zu sein.

8. Ihre äußere Lage entspricht aber nur ihrer Sittlichkeit. Sie verdienen alle mögliche Beschimpfung und Verfolgung, denn sie sind die ruchlosesten und verworfensten Menschen. $\text{בְּ} \text{מִן}$ (eigentlich: der Thor) ist im moralischen Sinne der Lasterhafte, und Söhne des Thoren somit: lasterhafte Menschen. $\text{בְּ} \text{מִן}$, Nicht-Name, Nicht-Ehre, ist das Gegentheil von Name und Ehre,

9. Und jetzt bin ich ihr Spottlied noch geworden,
Und diene noch zum Stichwort ihnen.
10. Mit Abscheu wenden sie sich weg von mir,
Und halten nicht zurück von meinem Angesicht den Speichel.
11. Sie lösen ihren Zaum und drängen mich,
Und lassen ihren Jügel vor mir schießen.

Ehrlosigkeit und Schande, und Söhne derselben sind schändliche, verabscheuungswürdige Menschen. Daher werden sie auch zum Lande hinausgeschlagen. נָכַח (was sonst נָכַח, vgl. Gesen. Gramm. § 74, Anm. 21) drückt das gewaltsame und schonungslose Verfahren gegen dieselben aus.

9. הָתָּעַיַן weist noch einmal wie V. 1 auf die frühere allgemeine Achtung zurück, wovon jetzt das gerade Gegentheil Statt findet. Die Verachtung, die er von Menschen der genannten Art erfährt, ist um so unerträglicher, als sie nicht nur von den schlechtesten und verächtlichsten Menschen herkommt, sondern auch auf die übermüthigste Weise sich ausdrückt. הַגִּיטָּה ist der allgemeine Name für musikalische Saiteninstrumente, dann bezeichnet es auch Lieder, die unter Begleitung derselben gesungen wurden und insbesondere Spottlieder, wie Ps. 69, 13. Klagl. 3, 14. So ist es hier gebraucht, und „Spottlieder über Einen singen“ ist Ausdruck der höchsten Verachtung. הַזִּמְזָמָה bezeichnet hier was sonst לַשְׂמָמָה im schlimmen Sinne (Sprüchwort, Stichwort), und steht synonym mit הַגִּיטָּה.

10. Der Uebermuth ihres Spottes wird noch weiter beschrieben. Sie nahen sich dem Job, um ihren Abscheu vor ihm auszudrücken und schnell wieder wegzugehen, gleichsam zum Zeichen, daß man in seiner Nähe nicht weilen könne. Der zweite Halbvers drückt nicht bloß aus, daß sie vor Job ungeschweht ausspicien (Eichh., Justi) zum Zeichen etwa auch ihres Eckels vor ihm (Umbr.), sondern, wie Hieronymus richtig übersetzt (faciem meam conspuere non verentur), daß sie ihm in's Gesicht spieen; dieß erhellt theils aus dem Ausdruck הַמְצִינָה, statt dessen in jenem Falle vielmehr הַמְצִינָה gebraucht wäre, theils aus 17, 6. Da schon das bloße Ausspicien vor Andern als Zeichen der Geringschätzung galt, so war ein solches Anspeien die kränkendste Beschimpfung.

11. Mit ihrem Spott verbinden sie die zügelloseste Frechheit. Das Subject ist hier dasselbe, wie im vorigen Vers, und der Sing. des Verbums bezieht sich auf jeden Einzelnen; keiner von ihnen macht in jenem Betragen eine Ausnahme. Zwar wenn man statt der Textesleseart: הַתָּעַיַן die masorethische: הַתָּעַיַן (die auch viele Handschriften und mehrere Ausgaben als Textesleseart haben; vgl. de Rossi, var. lect.) annimmt, so muß allerdings Gott als Subject gedacht werden, und הַתָּעַיַן ist dann die Lebenskraft Job's, und er sagt: Gott habe dieselbe geschwächt und darum können jene Nichtswürdigen ungehindert ihren Muthwillen an ihm üben. Allein auf diese Weise wird der Parallelismus zerstört, der nach der Textesleseart in dem Verse liegt,

12. Zur Rechten hebt sich eine Brut, stoßt meine Füße weg,
Und bahnet gegen mich die Wege ihres Unterganges.
13. Sie reißen meinen Pfad auf, helfen mir zum Unglück,
Sie, denen doch kein Helfer ist.

und חַבֵּהּ muß das Schwächen der Lebenskraft bedeuten, wofür es wenigstens ein unpassender Ausdruck ist und sonst nicht mehr vorkommt. Die Textesleseart verdient daher unstreitig den Vorzug. יָתֵר (Strick, Sehne) ist dann synonym mit רֶסֶק s. v. a. Zaum oder Zügel, und „den Zaum lösen“ s. v. a. dem Muthwillen freien Lauf lassen. Denselben Sinn hat auch das רֶסֶק-שֶׁלֹּחַ, was ganz unserm: „den Zügel schießen lassen“ entspricht. עָנָה (demüthigen, bedrängen) ist hier nicht gerade nur von Schlägen (Sirzel) gemeint, sondern von Mißhandlung auf was immer für eine Weise.

12. Mit ihrer Frechheit verbinden sie noch die größte Schonungslosigkeit. Zur Rechten erheben sie sich, d. h. als Kläger, denn vor Gericht stand der Kläger zur Rechten des Angeklagten (Zach. 3, 1. Ps. 109, 6.), und er sagt: diese selbst Verworfenen suchen nun ihn öffentlich als einen Verbrecher zu bezeichnen. בְּרִיחַ ist eigentlich junge Vogelbrut, dann Junges überhaupt bei Thieren und Pflanzen, und von Menschen gebraucht ein verächtlicher Ausdruck für schlechtes, verworfenes Gefindel, verächtliche Brut. שֶׁלֹּחַ heißt hier wegstoßen, zum Falle bringen, und dieß ist nur bildliche Bezeichnung roher Mißhandlung überhaupt. „Die Wege des Unterganges bahnen“ ist von der Belagerung einer Stadt hergenommen, ähnlich wie 19, 12., und will sagen, daß sie ihm zahlreich und heftig zusetzen, wie ein Kriegsheer einer Festung. Ihr Untergang ist derjenige, der von ihnen dem Job bereitet werden soll.

13. Fortsetzung. נָתַס ist s. v. a. פָּרַס, was hier auch einige Handschriften haben: aufreißen, zerstören. נִתְרַתֵּר (mein Pfad) ist entweder der Pfad zu mir her, auf dem mir etwa noch Trost und Hülfe zukommen könnte, oder der Pfad, auf dem ich gehe, und bezeichnet dann die äußerliche Lage überhaupt, sofern sie noch etwas Erträgliches hat; letzteres ist einfacher und hat mehr die sprachliche Analogie für sich. חָרָה ist wie 6, 2. Unglück, Leiden. Sie nützen zu meinem Unglück, heißt: sie tragen nur zur Vergrößerung desselben bei. וְיִמְזֵי bezieht sich nach Einigen auf Job selbst und steht für יֵי, was dann nur als Absprung von der ersten in die dritte Person anzusehen wäre. Nach den meisten Auslegern aber bezieht es sich auf die Spötter und Verfolger Job's, und bezeichnet sie als allgemein verachtete Menschen, sofern sich Niemand ihrer annehmen mag (Sirzel); im Arabischen ist nämlich der Ausdruck: „Mensch ohne Helfer“ sprüchwörtliche Bezeichnung großer Verächtlichkeit (cf. Schult.); ersteres erscheint als Künstelei, letzteres als das Natürliche und Richtige, wenn nicht etwa וְיִמְזֵי auf die beiden Nomina im ersten Halbvers zu beziehen ist (Ew.), so daß der Sinn entsteht: dem Unheil und Verderben, das mir von ihnen droht, ist kein Helfer, d. h. Niemand wehrt demselben. In den Zusammenhang würde dieses wohl am besten passen, weniger ungezwungen jedoch zu den Textesworten.

14. Wie große Wassergüsse kommen sie,
Und unter Tosen wälzen sie sich her.
15. Gekehrt sind Todeschrecken gegen mich,
Verfolgen gleich dem Winde meine Herrlichkeit,
Und wie die Wolke ist mein Glück verschwunden.
16. Und jetzt ist ausgeschüttet in mir meine Seele,
Es haben überwältigt mich des Jammers Tage.

14. Endlich wird noch ihr Ungestüm beschrieben unter dem Bilde eines überschwemmenden Gewässers, das den Damm durchbricht und eine Gegenb verwüftet. פָּרַץ wird zwar hier gewöhnlich von einem Riß in der Mauer verstanden, die in Folge desselben einstürzt; allein dieß ist doch kein passendes Bild für den Angriff jener Menschen auf Job, und namentlich sind auch die hier gebrauchten Verba für einen Mauerriß und ein von solchem entlehntes Bild unpassend. Ohne Zweifel ist daher unter פָּרַץ hier wie 2 Sam. 5, 20. Jes. 28, 21. der Durchbruch des Wassers durch die Dämme und die Ueberschwemmung in Folge desselben gemeint (Pineda, Vatabl.). Aehnlich versteht es schon der Chaldäer ($\text{בְּתִקְוָה פְּלִשְׁתִּים אֲלֵי נְיָא אֲתִרָךְ}$). לְהַחֲלִיף bezeichnet dann das Sichherwälzen der Wasserfluthen, womit das Herwogen der Menschenmenge verglichen wird, und וּשְׁמַע ist das damit verbundene Brausen und Tosen.

15. Von der Beschreibung der ihn überall treffenden Verachtung und Verfolgung kehrt Job noch einmal zur Darstellung seines Elendes überhaupt zurück. Subject bei וְהִתְקַדְּמָה ist entweder Gott, er hat sich gegen Job gekehrt (Ambr.), oder בְּתִקְוָה , die Todeschrecken; letzteres ist wohl passender, weil die Todeschrecken auch beim folgenden Verbum Subject sind; die Construction ist dann nur ein Arabismus. Die Uebersetzung der Vulgata: Redactus sum in nihilum beschreibt nur, statt den bildlichen Ausdruck des Urtextes zu gebrauchen, den Zustand Job's mehr eigentlich. וְהִתְקַדְּמָה ist eigentlich der Zustand eines קָדִים , eines Edlen und Angesehenen, hier mit dem Nebenbegriff des damit verbundenen Glückes, und das Verfolgen gleich dem Winde ist ein schnelles und unausweichliches. Unter וְהִתְקַדְּמָה scheint Job hier vorzüglich jenes Glück zu verstehen, das er früher mit aller Zuversicht gehofft hatte (29, 18.), in Betreff dessen aber seine Hoffnung gänzlich getäuscht wurde.

16. Statt des gehofften Glückes hat nun den Job das schwerste Unglück getroffen, bei dem keine Hoffnung auf Rettung möglich ist. וְהִתְקַדְּמָה ist wieder wie Vers 1 und 9 Zurückweisung auf die frühere Lebenszeit mit ihrem Glück und ihren Hoffnungen. Das Ausgegossen- oder Ausgeschüttetsein der Seele ist hier nicht Bezeichnung des Sterbens oder Todseins (Pineda), sondern wegen des dabei stehenden וְהִתְקַדְּמָה so viel als der sonst mildere Ausdruck: zerfließen, und wie dieser bildliche Bezeichnung der größten Rathlosigkeit und Verzagttheit, und drückt somit aus, daß Job nicht die entfernteste Hoffnung oder Aussicht auf etwas Besseres habe. וְהִתְקַדְּמָה (ergreifen, festhalten) besagt, daß er

17. Die Nacht durchbohret mein Gebein und löst es ab von mir,
Und die so mich benagen, kommen nicht zur Ruhe.
18. Mit Allmacht hat er mein Gewand geändert,
Wie mit des Oberkleides Saum mich eingeschnürt.
19. Er hat mich in den Koth geworfen,
So daß ich nun wie Staub und Asche bin.

ganz in die Gewalt der Elendes gekommen sei. Die Vulgata hat nicht unpassend: possident me dies afflictionis.

17. Jetzt werden jene Tage des Elendes noch näher beschrieben. Selbst die Nacht, die sonst Allen Ruhe bringt, bringt ihm keine solche, sondern das Gegentheil. נַחַת ist Viel, und Subject dabei die Nacht, was während ihr geschieht, wird ihr zugeschrieben, wie 3, 10. Sie durchbohrt seine Gebeine, d. h. Mark und Bein durchdringender Schmerz verzehrt ihn. נִצְּרָה ist prägnant: von mir weg, so nämlich, daß sie allmählig von mir sich ablösen; ein allmähliges Abfallen der Gelenke vom Körper fand bei der Elephantiasis wirklich Statt. Unter נִצְּרָה (die mich Benagenden) sind sicher nicht etwa Würmer (Pineda, Tirin., Corder.) oder Verläumber und Spötter (cf. Pineda) gemeint, sondern die verzehrenden Schmerzen der Krankheit (Rosenm., Umbr.); sie sind mit nagenden Thieren verglichen, welche zwar langsam aber sicher den Gegenstand zu Grund richten, an den sie sich gemacht haben. Die Pulsadern darunter zu verstehen, die im Arabischen عروق heißen und deren Nichtruhen dann Bezeichnung eines Fiebers wäre (Cappell. not. crit. in Job.), giebt schon an sich einen minder poetischen und weit schwächern Sinn, und hat den Gebrauch des Verb. נִצְּרָה gegen sich.

18. Was solches Leiden noch vollends trost- und hoffnungslos macht, ist der Umstand, daß Gott selbst als Job's Verfolger erscheint. הִבֵּן-בִּי ist wie 23, 6. die göttliche Allmacht; wen sie verfolgt, der ist verloren; Ausweichen ist eben so unmöglich als Widerstand. שִׁנְיָהּ bezeichnet im Hity. nach 1 Kön. 20, 38. eine Veränderung des Anzuges in Folge von Trauer, also hier ohne Zweifel eine Vertauschung des frühern Festkleides mit einem Trauerkleide. Diese Vertauschung ist aber durch Gott vorgenommen worden, sofern er an die Stelle des frühern Glückes das traurigste Elend hat treten lassen. Bei נִצְּרָה ist Gott Subject, und das Verhängen des Leidens ist verglichen mit einem beengenden Zusammenschnüren des Leibes, ähnlich wie anderwärts mit Gefängnissen und Fesseln. תַּחְתָּי ist das Unterkleid und הַעֲלָיִם der obere Saum desselben, der sich ohnehin eng an den Hals angeschlossen, und נִצְּרָה bezeichnet das Zusammenziehen desselben.

19. Fortsetzung. Subject bei הִרְנֵנִי ist noch wie im vorigen Verse Gott. Das Werfen in den Koth ist Bild tieffster Demüthigung und Beschimpfung; gemeint ist aber darunter das über Job verhängte Leiden, sofern es ihm zum

20. Ich schreie laut zu dir und du erhörst mich nicht.
Ich stehe da und du beachtest mich doch nicht.
21. Du hast zum Grausamen dich gegen mich verwandelt,
Befeindest mich mit deines Armes Stärke.
22. Du hebst mich auf den Sturm, um hinzufahren,
Und lässest in dem Tosen mich zerfließen.

Borwurf und zur Schande gereicht als Beweis schwerer sittlicher Verschuldung. Der zweite Halbvers ist dann als Folge des ersten zu fassen: „so daß ich gleich werde“ u., und veranschaulicht den höchsten Grad der Betrübniß und Trostlosigkeit, sofern schon das Bestreuen mit Asche Zeichen von solcher ist.

20. Nachdem er Gott als den Urheber seines Leidens bezeichnet hat, richtet er die Rede unmittelbar an ihn und beschwert sich über die furchtbare Härte, mit der er behandelt werde. קָרָא drückt hier die ehrfurchtsvolle Stellung des Bittenden aus. Bei קָרָא kann man mit der Vulgata קָרָא herüberdenken, oder das Verbum im schlimmen Sinne nehmen, so daß es ein feindliches und zorniges Achten und Aufmerken bezeichnet. Der Sinn bleibt im Wesentlichen ziemlich derselbe; für's erstere spricht aber der Parallelismus.

21. Statt des frühern Wohlwollens zeigt Gott jetzt Härte und Grausamkeit gegen Job. Die Worte: „du hast dich zum Grausamen gegen mich verwandelt“ sind eben eine Rückweisung auf die früheren Aeußerungen des göttlichen Wohlwollens gegen ihn, und heben den jetzigen Gegensatz davon hervor. Damit will aber natürlich, wie durch andere ähnliche Aeußerungen, nicht etwa eine wirkliche Grausamkeit oder Veränderlichkeit auf Seite Gottes behauptet, sondern nur gesagt werden, wie dem Job, der sein Schicksal nicht begreift, dieses und die göttliche Fügung dabei vorkomme. בְּכֹחַ steht hier wie 16, 9. von feindlicher Verfolgung. „Mit der Stärke deiner Hand“ ist hier s. v. a. im möglich höchsten Grade, wie wenn er sagte: mit all deiner Macht.

22. Fortsetzung. Job vergleicht jetzt seinen Zustand mit dem eines Menschen, der vom Sturmwind in die Höhe gehoben und fortgeführt wird, und so keinen Augenblick vor dem tödtlichen Fall sicher ist. Der Ausdruck קָרָא gehört zum ersten und zweiten Verbum zugleich, und ist eben deshalb so unbestimmt zwischen beide hineingestellt. Etwas schwierig ist der zweite Halbvers. Behält man die Textesleseart bei, so ist קָרָא zu lesen und dieses nur härter ausgesprochen s. v. a. קָרָא oder קָרָא (Stirzel), und bezeichnet das Tosen und Heulen des Sturmwindes; in grammatischer Hinsicht ist es dann Accusativ des Ortes: du lässest mich zerfließen in Sturmestosen. Nach der masorethischen Leseart heißt es: du lässest mich zerfließen in Bezug auf Rath oder Einsicht, und der Sinn ist: du raubst mir alle Besinnung. Dieß ist jedoch weniger poetisch, etwas gezwungen und stört den Parallelismus. Auch sind die alten Uebersetzungen, wengleich ungenau, sichtlich der Textesleseart gefolgt, nur das Targum stimmt mit den Masorethen überein.

23. Fürwahr! ich weiß, zum Tod wirst du mich bringen,
In das Versammlungshaus für alles Lebende.
24. Jedoch streckt man die Hand nicht über Trümmern aus?
Erhebt man nicht beim Untergang noch Klaggeschrei?
25. Soll ich nicht weinen ob dem Hartbedrängten?
Nicht trauern ob dem Armen meine Seele?

23. Seine gegenwärtige Lage ist so schlimm, daß er für dieses Leben nichts mehr zu hoffen hat, und nur der Tod ihm in nächster Aussicht steht. כִּי ist affirmativ wie 8, 6. und nach וְדַעְתִּי das erklärende כִּי ausgelassen. בְּיָמָיו ist wie 28, 22. der Aufenthaltsort der Todten, und dasselbe ist gemeint unter dem Versammlungshaus für alles Lebende, nämlich der Scheol, das Todtenreich, wohin Alle gesammelt werden.

24. Dem Vorigen gemäß erscheint Job's Klage als vergeblich und nutzlos; daher entschuldigt er sie jetzt damit, daß es die menschliche Natur so mit sich bringe, daß der rettungslos Untergehende seine Hand noch nach Rettung ausstrecke, wenn er gleich selbst wisse, daß es umsonst sei. כִּי (nur) führt die Entschuldigung ein. לֵב ist fragend s. v. a. הֲלֵב . בְּיָמָיו ist nicht Bitte von בְּיָמָיו (Rablag, Schmid, Cler.), sondern בְּיָמָיו ist Verwüstung, Trümmer, und er sagt: streckt man nicht auf Trümmern, d. h. wo keine Rettung mehr zu hoffen ist, die Hand aus, und dieß ist Zeichen des Verlangens nach Hilfe und Rettung. מִי ist fragend, und לֵב zum zweiten Halbvers herüber zu denken. בְּיָמָיו ist der Untergang, und das Suff. dabei bezieht sich auf das allgemeine Subject in וְדַעְתִּי . וְיָמָיו ist Geschrei um Hilfe, וְיָמָיו aber etwas schwierig. Als Dativ des Pron. fem. plur. läßt es sich nicht wohl ansehen, weil nirgends etwas vorkommt, worauf es sich ungezwungen beziehen könnte; מִי aber, was einige Handschriften und alte Ausgaben dafür bieten (de Rossi, var. lect.), erscheint ziemlich augenfällig als Correctur des schwierigen וְיָמָיו , und hat zudem auch selbst keine ganz sichere und passende Beziehung. Entweder wird man daher וְיָמָיו wie Ruth 1, 13. in der Bedeutung: darum, deswegen (Ew.), oder וְיָמָיו als Chaldäismus für וְיָמָיו und וְיָמָיו für וְיָמָיו (Rosenm.) nehmen müssen; beides paßt und giebt im Wesentlichen denselben Sinn, entweder: ist bei seinem Untergang diesem (dem Untergehenden) nicht Geschrei um Hilfe? oder: ist bei seinem Untergang nicht deswegen (wegen des Unterganges) Geschrei um Hilfe? (vgl. Hirzel.) So ist dann וְיָמָיו synonymes Parallelglied von וְיָמָיו . Die alten Uebersetzer haben die Stelle nicht sicher verstanden und fast nur nach Muthmaßung übersetzt. Hieronymus scheint וְיָמָיו von וְיָמָיו abgeleitet und וְיָמָיו für וְיָמָיו genommen zu haben (et si corruerint, ipse salvabis).

25. Unter dem Bedrängten und Armen versteht man hier nach dem Vorgang der Vulgata (Flebam quondam super eo, qui afflictus erat) meistens Unglückliche überhaupt, die Job bemitleidete und unterstützte. Er würde sich dann auf seine frühere Wohlthätigkeit berufen, zum Beweis, daß auch

26. Denn Glück hab' ich gehofft und es kam Unglück,
Auf Licht hab' ich geharrt und es kam Dunkel.
27. Mein Inn'res wallet auf und ruhet nicht,
Es haben mich ereilt des Jammers Tage.
28. Geschwärzt geh' ich einher, jedoch nicht von der Sonne,
Erheb' in der Versammlung mich und schrei um Hilfe.

er von Gott und Menschen Erbarmung und Hilfe erwarten dürfte. Allein dieser Gedanke, der hier ohnehin den Zusammenhang unterbrechen würde, wird im folgenden Kap. ausgeführt. Job meint daher zuverlässig sich selbst, und wendet nur den allgemeinen Satz des vorigen Verses auf sich an, und sagt: somit müsse es auch ihm gestattet sein, zu klagen, obwohl er selbst einsehe, daß die Klage nichts nütze. **יָרַח הַיּוֹם** (der Harte des Tages) ist Einer, der harte Tage hat, ein Bedrängter. Die Präterita sind von der Gegenwart zu verstehen: muß ich nicht weinen über den Hartbedrängten, d. h. über mich? **יִצְטַח** ist zwar ein *ἀπ. λει.*, aber die Bedeutung: betrübt, traurig sein über Etwas, sowohl durch die alten Uebersetzungen als den Parallelismus unserer Stelle gesichert.

26. Zum Beweise, daß man ihm seine Klagen nicht verargen dürfe, beschreibt er noch, das Bisherige kurz zusammenfassend, möglichst nachdrücklich sein großes Elend. Zuerst hebt er (V. 26) die schmerzliche Täuschung und Vereitlung seiner frühern gerechten Erwartungen hervor. Licht und Finsterniß im zweiten Halbvers sind nur wieder bildliche Bezeichnung von Glück und Unglück.

27. **רָחַח** (sieden, wallen) bezeichnet hier weit stärker, als das sonst mit **מַצִּים** verbundene **רָחַח** die heftige Bewegung des Innern in Folge des großen Schmerzes. Die Eingeweide sind als Sitz des Gefühls vorgestellt, und gerathen, wo dieses schmerzlich erregt wird, in eine heftige Bewegung, die hier mit dem Aufwallen eines siedenden Wassers verglichen wird. Durch **אֲחִיזֵהוּ** wird das Anhaltende des Schmerzes bezeichnet, der sein Inneres aufregt. **קָרַח** (zuvorkommen) bezeichnet das Unglück als ein unvermuthet und plötzlich ihn überfallendes und eben dadurch um so schmerzlicheres.

28. **קָרַח** ist hier in ähnlichem Sinne wie 5, 11. gebraucht, mit Rücksicht nämlich auf die schmutzig schwarze Farbe des Traueranzuges; das beigefügte **אֲחִיזֵהוּ** zeigt aber sogleich, daß nicht vom Trauerkleide die Rede sei. Er will nämlich sagen: er sei wie ein von der Sonnenhitze geschwärzter, aber nicht die Sonnenhitze habe ihm dieses Aussehen gegeben, sondern, was man hinzudenken muß, seine Krankheit. Bei der Elephantiasis bekam nämlich die Haut des Körpers wirklich eine braune, schwärzliche Farbe. Hieronymus hat statt **אֲחִיזֵהוּ** (Hitze, Sonne) **אֲחִיזֵהוּ** (Gluth, Zorn) gelesen und daher übersetzt: sine furore, was jedoch weniger gut in den Zusammenhang paßt. Unter **לִבֵּי** sind nicht die drei Freunde und wer etwa sonst noch in Job's Umgebung sein mochte, gemeint, sondern der zweite Halbvers ist gleichnißweise zu ver-

29. Ein Bruder bin den Schakal'n ich geworden,
Und ein Genosse für die Strauße.
30. Die Haut ist schwarz und löst sich von mir ab,
Und mein Gebein entbrennt von Gluth.
31. Zur Trauer ist mein Harfenspiel geworden,
Und meine Flöte zu des Weinens Stimme.

XXXI. 1. Mit meinen Augen hatt' ich einen Bund geschlossen,
Was sollt' ich auch auf eine Jungfrau blicken.

sehen: ich bin wie Einer, der vor versammeltem Gerichte über ungerechte Mißhandlung klagen und um Hilfe schreien muß. Dadurch wird zugleich wieder sein Leiden als ein unverschuldetes bezeichnet.

29. *חַמְסִים* sind Schakale und *בְּנוֹת יַעֲנָב* Strauße; beide halten sich in Wüsten und öden Gegenden auf, und erheben oft ein sehr klägliches, durchdringendes Geschrei. „Bruder“ und „Genosse“ drückt hier nur die Aehnlichkeit der äußern Verhältnisse aus, und Job beschreibt durch diese Vergleichung theils seine gänzliche Verlassenheit und Ausgeschlossenheit aus der menschlichen Gesellschaft, theils sein Klagen und Jammern, das ihm durch sein Leiden ausgepreßt wird.

30. Dieser Vers beschreibt die Krankheit Job's ziemlich deutlich als Elephantiasis. Die Haut ist schwarz und löst sich ab. *שֵׁחָר* ist prägnant (sie ist schwarz von mir weg sc. fallend). Das Abfallen der Haut fand in sofern wirklich statt, als sich dieselbe in Geschwüre und Schuppen auflöste, die von Zeit zu Zeit abfielen. Die Gebeine wurden schwammartig, bimssteinartig und das Mark in denselben vertrocknete. Dieß ist hier als ein Verbranntwerden dargestellt.

31. Die beiden musikalischen Instrumente *כִּנֹּר* und *בַּב* sind hier wie 21, 12. als Mittel zur Erheiterung und Aeußerung der Freude genannt. Er will also sagen: an die Stelle der frühern Heiterkeit und Freude sei bei ihm jetzt die tiefste Trauer und Betrübniß getreten, und es sei nur noch die Stimme der Wehklage und des Weinens bei ihm zu hören.

1. Jetzt beginnt der dritte Abschnitt der letzten Rede Job's, worin er noch das Unbegreifliche seines Schicksals nachweist, sofern er sich keiner Sünde schuldig wisse, für welche es als gerechte Strafe sich betrachten ließe; ja nicht nur dieses, sondern gerade der entgegengesetzten Tugenden in Wahrheit sich rühmen könne. Zuerst versichert er, daß er sich selbst auf's allerstrengste zu beherrschen gewußt habe; dieß besagt der Ausdruck: mit den Augen einen Bund schließen. Die Augen werden personificirt und als Feinde der Sittlichkeit und Verführer zum Bösen vorgestellt; der mit ihnen geschlossene Bund hat den Zweck, ihrem verführerischen, der Sittlichkeit gefährlichen Wesen Schranken zu setzen, also zu bewirken, daß sie nicht auf Gegenstände sich richten, deren Anblick böse Begierden erregen und zu bösen Handlungen verleiten könnte. In welcher speciellen Beziehung aber dieses hauptsächlich ge-

2. Und welches Loos nun gab mir Gott von oben,
Welch' Erbe der Allmächt'ge aus den Höhen?
3. Gehört Verderben nicht dem Frevler,
Und Untergang den Uebelthätern?
4. Sieht er denn meine Wege nicht,
Zählt er nicht alle meine Schritte?
5. Wenn ich mit Eitlem umgegangen,
Mein Fuß dem Truge zugeeilt;
6. Er wäge mit des Rechtes Wage mich,
Und Gott erkenne meine Unschuld an;

meint sei, sagt noch bestimmt der zweite Halbvers. הַיָּמִים hat den Nebenbegriff des Verächtlichen: wie mochte ich achten auf eine Jungfrau, d. h. wie hätte ich auch dazu kommen sollen, es zu thun? Das אֲשֶׁר־בְּבִינִי bezeichnet hier ein Achten oder Aufmerken, das mit unreinen Begierden verbunden ist, und Job betheuert als Zeichen der strengsten Selbstbeherrschung und Sittlichkeit überhaupt seine völlige Freiheit von allen unkeuschen Begehungen.

2. Desungeachtet ist sein Schicksal so, als ob über seine Sittlichkeit gerade das Gegentheil zu sagen wäre. Antheil Gottes ist hier der Antheil, den Gott giebt, und ebenso ist Erbe des Allmächtigen das von ihm gegebene. Unter beiden kann nichts anderes gemeint sein als das Schicksal Job's, das Gott über ihn kommen ließ; und er will sagen: welchen Lohn habe ich denn jetzt für meine Rechtschaffenheit erhalten? Die verschwiegene, nach allem Bisherigen sich von selbst verstehende Antwort ist: ein Schicksal, wie es nur Frevler und Ruchlose verdienen.

3. Diese Frage will die Unbegreiflichkeit seines Schicksals hervorheben. Daß Verderben und Untergang nur den Bösen gebühre und zu Theil werde, haben die Freunde selbst behauptet und Job zum Theil bestätigt. Wenn nun das seine Richtigkeit hat, will er sagen, wie kommt es, daß mir dasselbe begegnet, was nur den Frevlern gebührt? כִּי־יָבֵר ist wie כִּי־יָבֵר (Obad. 12) Unglück, Verderben.

4. Diese Frage hat denselben Zweck wie die vorige. Ihr Sinn ist bejahend, und Job will sagen, Gott kenne jede seiner Regungen und Bewegungen ganz genau; wenn das nicht der Fall und eine unrichtige Beurtheilung etwa möglich wäre, dann ließe sich das Mißverhältniß zwischen seiner Sittlichkeit und seinem Schicksal noch einigermaßen begreifen. Durch diese bestimmte Behauptung der göttlichen Allwissenheit giebt Job zugleich der Beurtheuerung seiner Unschuld noch mehr Nachdruck, sofern er sie dem Allwissenden gegenüber nicht so entschieden aussprechen könnte, wenn er kein gutes Gewissen hätte.

5. 6. Job führt jetzt bedingungsweise mehrere einzelnen Sünden an, die man ihm etwa Schuld geben und als Grund seines Leidens betrachten könnte, und fügt dann eine Verwünschung über sich selbst hinzu für den Fall, daß

7. Wenn je mein Fuß vom rechten Wege wich,
Und sich nach meinen Augen richtete mein Herz,
Und Flecken mir an meinen Händen klebten;
8. So soll ich säen und ein And'rer essen,
Und meine Sproßlinge entwurzelt werden.
9. Wenn sich mein Herz ob einem Weib bethörte,
Und an des Freundes Thür' ich lauerte;

er schuldig sei. Zuerst nennt er Falschheit und Treulosigkeit. אָרָא (das Eitle) ist hier das Lügenhafte, Falsche, synonym mit מַרְמָה im zweiten Halbvers. Beide sind personificirt, und das Ausüben derselben unter dem Bilde eines vertrauten Umganges mit ihnen vorgestellt. שָׁחַח ist gebildet von שָׁח als Nebenform von שָׁח (eilen). Der sechste Vers ist nicht Nachsatz zu Vers 5, sondern parenthetische Versicherung, daß die gesetzte Bedingung nicht Statt finde, worauf dann (V. 7) eine neue Bedingung hinzugefügt wird, und der Nachsatz zu beiden erst im achten Vers folgt. Er sagt hier, Gott möge nur nach strengem Recht ihn prüfen, er werde ihn von der genannten Schuld frei finden. Das genaue richterliche Untersuchen und Prüfen ist hier wie sonst öfters unter dem Bilde des Wägens vorgestellt.

7. 8. Als zweite Bedingung nennt er, die erste verallgemeinernd, Uebertretung der göttlichen Gebote überhaupt. הַדֶּרֶךְ, der Weg, κατ' ἐξοχήν, ist der von Gott vorgeschriebene, also seine Gebote. Diese, sagt er, haben ihm stets mehr gegolten als das Verlangen seiner Augen, und überhaupt habe er sich keine beschimpfende und besleckende That vorzuwerfen. מַחֲשֵׁהוּם ist nach Dan. 1, 4. nur chaldaisirende Schreibweise für מַחֲשֵׁהוּם (Fleck, Schandfleck); will man es im Sinne von מַחֲשֵׁהוּם (Etwas) nehmen, so ist dieß nach dem Zusammenhang als etwas Schlechtes und Schändliches zu denken, und dann der Sinn derselbe. Für den Fall nun, daß jene Bedingung Statt finde, wünscht er sich den Verlust all seines Besitzes. „Ich soll säen, ein Anderer soll essen“ hat den Sinn: die Frucht meiner Ausaat, und sofort allgemein, der Erfolg meiner Bemühungen soll nicht mir selbst, sondern Andern zu Gute kommen (vgl. Levit. 26, 16. Deut. 28, 33.). Unter מַחֲשֵׁהוּם versteht Hieronymus, wie schon Symmachus, Nachkommen Job's, neuere Exegeten meistens Gewächse des Erdbodens, die Job gepflanzt (Sanct., Umbr., Justi), dieß um so mehr, als Job's Kinder dem Prolog zufolge sämtlich umgekommen sind. Allein daß מַחֲשֵׁהוּם in unserem Buche sonst bloß für Nachkommen gebraucht wird (5, 25. 21, 8. 27, 14.), spricht zu Gunsten der Vulgata. An Kinder von Concubinen (Corder.) hat man aber sicher in keinem Falle zu denken, sondern den Ausdruck nur bedingniß- und gleichnißweise zu nehmen, daß nämlich Job einem solchen, dessen Nachkommenschaft gewaltsam vertilgt werde, gleichen und ein eben so hartes Schicksal, wie er, erfahren möge.

9. 10. Eine weitere Bedingung, an die Job eine Verwünschung knüpft, ist die Verübung eines Ehebruchs. חָתָף (offen sein) bezeichnet hier die leichte

10. So soll mein Weib auch einem Andern mahlen,
Und sollen And're über ihr sich krümmen!
11. Denn das ist ein Verbrechen,
Und eine Frevelthat der Richter.
12. Ein Feuer ist's, das bis zum Todtenreiche frist,
Und alle meine Habe mir entwurzelt.

Zugänglichkeit für das Böse, die Verführbarkeit dazu, und אָרַב ist hier das Lauern des Ehebrechers auf die günstige Gelegenheit. Eine Art von Commentar dazu bildet Sprw. 7, 7 ff. Die Verwünschung fordert denselben Schimpf in erhöhtem Maasse für sich, den er durch eine solche That einem fremden Ehemanne zugefügt hätte. מָחַק , mahlen, ist das gewöhnliche Geschäft der Sclavinnen, und könnte auch hier als Bezeichnung des Sclavenverhältnisses überhaupt gebraucht sein (cf. Schult.); allein dagegen ist doch mit Recht bemerkt worden, daß damit zu wenig gesagt würde, und die Uebersetzung der Vulgata: *Scortum alterius sit uxor mea* im Zusammenhang selbst ihre Rechtfertigung habe (Pineda, Sanct.). Es ist also entweder מָחַק im obscönen Sinne gebraucht, wie zuweilen *molere* und $\mu\acute{\omega}\lambda\lambda\epsilon\omega$ im Lateinischen und Griechischen (cf. Poli synops.), oder der beliebige Mißbrauch der Sclavinnen als herrschende Sitte vorausgesetzt und eben hieran vorzugsweise gedacht. Dafür spricht auch der obscöne Gebrauch von מָחַק im parallelen zweiten Halbvers. אֲתֵרִים ist Aramäismus für אֲתֵרִים .

11. Jetzt wird die vorige Verwünschung motivirt durch Hinweisung auf die Größe eines solchen Verbrechens. מִצֵּד ist hier nicht wie 17, 11. im guten, sondern wie gewöhnlich im schlimmen Sinne gebraucht für Verbrechen, und ist synonym mit dem parallelen מִצֵּד . Der Ausdruck scheint übrigens mit Rücksicht auf Levit. 18, 17. gewählt zu sein, wo dieselbe Sache מִצֵּד genannt wird. Verbrechen der Richter ist hier nicht ein solches, das die Richter begehen, sondern das wegen seiner Größe vor die Richter kommen muß, um von ihnen öffentlich bestraft zu werden. Die Strafe war die schwerste, die das Gesetz kennt, nämlich der Steinigungstod (Deut. 22, 22—24.); das *iniquitas maxima* der Vulgata ist also dem Sinne nach richtig. מִצֵּד steht im stat. absol. statt des constr.; man kann dieß, wenn man nicht ein Versehen in der Vocalisation annehmen will, durch ein weggelassenes ה oder daraus erklären, daß der Verfasser dabei das Adjectiv מִצֵּדִים im Sinne hatte und wie Vers 28 מִצֵּדִים מִצֵּדִים (richterliche Frevelthat) sagen wollte, was auch einige Handschriften haben (cf. Norzi), dann aber statt מִצֵּדִים den Plural substantivisch gebrauchte.

12. Endlich wird die Größe des genannten Verbrechens noch durch Hervorhebung seiner Folgen veranschaulicht. Wie ein Feuer verzehrt es seinen Urheber sammt Allem, was er besitzt. Mit einem Feuer wird das unreine Verlangen und Trachten wegen seines den ganzen Menschen zerstörenden Wesens auch sonst in der Schrift (Sir. 9, 9, 11.), wie auch schon von alten

13. Wenn ich verachtet meines Knechtes Recht
Und meiner Magd in ihrem Streit mit mir ;
14. Was könnt' ich thun, wenn dann sich Gott erhöbe,
Wenn er bestrafte, was erwiedern ?
15. Hat nicht wer mich auch ihn im Mutterleib geschaffen,
Nicht Einer uns im Mutterschooß gebildet ?

Classikern (cf. Pineda) verglichen. Solches Feuer ist das furchtbarste, es frist bis zum Todtenreich hinab, d. h. es bringt denjenigen, den es ergriffen, frühzeitig in's Grab. Denn das Haus der Ehebrecherin ist der Weg zur Unterwelt, der hinabführt in die Kammern des Todes. Alle, die es betreten, kommen nicht mehr zurück, und finden nicht mehr die Pfade des Lebens (Sprw. 7, 27. 2, 19.). Das Entwurzeln oder die Wurzel zerstören bezeichnet eine völlige und durchgängige Zerstörung, ist aber hier nur hypothetisch gemeint: solche Zerstörung würde und müßte allen Besitz Job's treffen, wenn er wirklich jenes Verbrechen begangen hätte.

13. 14. Als weitere Bedingung einer Verwünschung wird Härte und Ungerechtigkeit gegen die Dienerschaft genannt. Das mosaische Gesetz suchte durch mehrere Vorschriften und Ermahnungen die Sklaven gegen ungerechte Behandlung von Seite ihrer Herren zu sichern (Exod. 20, 10. 21, 2. 7. 8. 20. 26. Levit. 25, 39–53. Deut. 5, 14 f. 12, 17 ff. 15, 12 ff. 16, 11.), und solche hat höchst wahrscheinlich der Verfasser des Buches hier im Auge, wenn er gleich V. 15 einen andern Grund zur Milde anführt als gewöhnlich der Pentateuch. Die Nichtbeachtung solcher schützender Vorschriften und gewaltsame Hinderung ihrer Anwendung bei etwa versuchtem Rechtsstreit ist hier ohne Zweifel gemeint unter dem Verachten des Rechtes der Knechte und Mägde. Die Verwünschung ist dann V. 14 in der Form der Frage ausgedrückt: was könnte ich thun, s. v. a. ich könnte nichts dagegen einwenden, es würde mir nur mein Recht geschehen, wenn Gott sich erheben würde sc. gegen mich. וְיִכְרְתֵנִי und וְיִכְרְתֵנִי sind im schlimmen Sinne gebraucht. Uebrigens läßt sich V. 14 auch als Angabe des Grundes von Job's Gerechtigkeit gegen die Dienerschaft auffassen, daß er nämlich für das Gegentheil Gottes Ungnade und strenge Rechenschaft fürchtete. In diesem Falle bezieht sich dann die später folgende Verwünschung auch auf V. 13 zurück.

15. Dieser Vers hebt wieder ähnlich wie V. 11 und 12 die Strafwürdigkeit der vorausgehenden Bedingung hervor. Während aber der Pentateuch die Hebräer zur Milde gegen Sklaven zu bewegen sucht durch die Erinnerung, daß sie selbst Sklaven in Aegypten gewesen seien (Deut. 5, 15. 15, 16, 12.), wird hier die Verpflichtung zur Nachsicht und Schonung aus dem ursprünglichen Verhältniß aller Menschen zu Gott, als ihrem Schöpfer, abgeleitet, gemäß dem Ausspruch Maleachi's, daß wir Alle Einen Vater haben und von Einem Gott geschaffen seien (Mal. 2, 10.). וְיִכְרְתֵנִי ist וְיִכְרְתֵנִי zu lesen (Hitzel). Sklaven und Freie sind also, weil in gleicher Weise von einem und demsel-

16. Wenn ich versagt den Armen ihr Verlangen,
Wenn ich der Wittwen Augen schwinden ließ;
17. Und meinen Bissen aß für mich allein,
Und nichts davon verkostete der Waise;
18. Fürwahr, von Jugend auf erzog ich ihn als Vater,
Von meiner Mutter Leib an unterstützt' ich jene.
19. Wenn ich Verlass'ne ohne Kleider sah,
Und ohne Decke Dürstige;
20. Wenn seine Hüften mich nicht segneten,
Und er mit meiner Lämmer Wolle sich nicht wärmte;
21. Wenn über Waisen meine Hand ich schwang,
Weil ich im Thore meine Hülfe schaute;

ben Gott erschaffen, auch gleicher Natur und Bestimmung. הוה, Einer und Derselbe, nämlich Gott — ist mit großem Nachdrucke gesagt, um der im Alterthume ziemlich verbreiteten Ansicht zu begegnen, daß Sklaven von geringerer, niedrigerer Natur seien als ihre Herren (cf. Pineda).

16. 17. Als weitere Bedingung wird Unbarmherzigkeit gegen Arme und Verlassene genannt. רצה, Wunsch, Verlangen, ist hier der Gegenstand desselben; „die Armen davon zurückhalten“ heißt: ihnen den nöthigen Unterhalt versagen und sie an der Erwerbung desselben hindern. „Die Augen der Wittwe schwinden lassen“ heißt: ihre sehnüchtige Erwartung auf Hilfe und Beistand nicht befriedigen; der Ausdruck ist entlehnt von unverrücktem, angestrigtem Ausschauen nach einer Sache, wobei die Schärfe des Auges allmählig nachläßt. Das אני V. 16 ist auch zu V. 17 herüber zu denken. אני, mein Stückchen, mein Bissen, deutet an, daß Job auch von dem Geringsten und Unbedeutendsten, was er hatte, gleichsam von jedem Bissen Brod, den er aß, auch den Armen und Dürstigen im Nothfalle mitzutheilen gewohnt war.

18. Anstatt sogleich die Verwünschung für die vorgenannte Sünde auszusprechen, giebt er nur inzwischen, ähnlich wie V. 6, die Versicherung, daß er sie nicht begangen habe, zählt dann noch andere ähnliche Sünden auf und spricht nachher für alle zugleich die Verwünschung aus. Subject bei גדלתי ist הוא, und das Suff. steht statt der Präposit. ל oder עם, welche auch bei אני wieder zu denken ist: der Waise ist bei mir groß geworden wie bei seinem Vater, und zwar von meiner Jugend an, d. h. von jeher war es meine Gewohnheit, an den Waisen Vaterstelle zu vertreten. Das Suff. des letzten Wortes bezieht sich dann auf אני (V. 16) zurück: ich leitete, d. h. unterstützte und versorgte sie von meinem Mutterleib an, d. h. von meiner frühesten Jugend an, solches Wohlthun war mir wie angeboren.

19—21. Fortsetzung von V. 16 und 17. אויבך ist wie 29, 13. ein Hoffnungsloser, dem Untergang Naher, und das Sehen ist ein bloß unthätiges Zusehen ohne Hilfeleistung. Vor אין בכוחי ist כי zu ergänzen oder der Aus-

22. So möge meine Achsel von der Schulter fallen,
Und mein Arm vom Rohr gebrochen werden.
23. Ja Schrecken mir alsdann, Verderben Gottes,
Und gegen sein Erheben soll ich nichts vermögen?
24. Wenn ich das Gold zu meiner Hoffnung machte,
Zum gelblichen Metalle sprach: du meine Hoffnung!
25. Wenn ich mich freute, daß mein Gut sich mehrte,
Daß Großes meine Hand erlangte;

druck als Accus. zu fassen, was aber etwas hart wäre. Das Segnen hat wie 29, 13. den Sinn von „Schutz und Hilfe verdanken“; weil vom Mangel an Kleidung die Rede war, wird es den Hüften zugeschrieben, weil diese zuerst der Bedeckung bedürfen. „Die Hand über den Waisen schwingen“ ist Zeichen der Drohung und Bedrückung. *יְזַרְתִּי* ist Abstr. pro Concr., meine Hilfe, statt: mein Helfer. Er sagt also: wenn ich nur etwa aus Furcht vor Andern den Waisen in Frieden ließ, ihn aber bedrängte, sobald ich nichts zu fürchten brauchte, und sogar in der Volksversammlung oder vor Gericht Menschen fand, die meine That billigten und unterstützten; so zc.

22. Den Nachsatz zu den vorigen Bedingungen bildet jetzt wieder die entsprechende Verwünschung. *בְּתֵל* ist eigentlich die Achsel, wiewohl es häufig auch für Schulter vorkommt; *בְּשֵׁב* dagegen ist eigentlich das Schulterblatt, und *שֵׁבִמָּה* ist dasselbe Wort, nur mit dem Suff. ohne Mappik auf *בְּתֵל* bezüglich: meine Achsel müßte von ihrer Schulter fallen. *קֶבֶה* (Rohr) ist hier das Rohrbein des Armes, das *הַ* ist wieder Suff. ohne Mappik (cf. Norzi), und das *מִן* drückt die Entfernung aus, so daß das Hinwegbrechen des Armes vom Rohrbein gemeint ist. Gerade dieses ist gewünscht mit Rücksicht auf das vorerwähnte, weil bei thätlicher Unterstützung oder Mißhandlung Anderer die Arme als Hauptwerkzeuge gedacht werden.

23. Fortsetzung und Steigerung des Vorigen. Ein so schreckliches Verderben, wie es nur immer Gott senden könnte, sollte ihn treffen, und nirgends-her ihm Hilfe und Beistand werden. *כִּי* ist affirmativ und steigend. Bei *אֲיִלִּי* ist etwa *יְבוּא* zu ergänzen, und *פֶּחַד*, Schrecken s. v. a. Schreckliches, wird durch *אֲיִלִּי*, Verderben Gottes, d. h. wie es nur Gott senden kann, etwas näher bestimmt. *שָׂאָה* drückt hier nicht so fast Gottes Erhabenheit im Allgemeinen aus, als das Sich Erheben zur Strafe, so daß ihm nichts widerstehen kann; von bloß etwa versuchtem oder angeblichem Widerstand ist dann das *אֲיִלִּי* gemeint.

24. 25. Als weitere Bedingung einer Verwünschung wird Geiz und Habsucht genannt, jedoch nicht so fast der eigentliche schmutzige Geiz, als das wuchernde Aufhäufen der Reichtümer als alleiniger Stützen des menschlichen Glückes; als solche werden sie bezeichnet durch die Ausdrücke *בְּסִלִּי* und *מִבְּטְחִי*, denn *בְּסִלִּי* ist wie 8, 14. und wie *בְּסִלָּה* 4, 6. Hoffnung, Zuversicht, und synonym mit *מִבְּטָח*. Das *בְּבִיר* wird am besten als Neutrum gefaßt: Großes,

26. Wenn ich zur Sonne schaute, weil sie glänzte,
Zum Monde, weil er prachtvoll wandelt,
27. Und heimlich sich mein Herz bethören ließ,
Und ich den Handfuß ihnen zugeboten;

Vieles und vom irdischen Vermögen verstanden; es ist Accus., und וַיִּרְאֵהוּ Subject. Job hat also auf zeitliche Güter nicht nur kein übertriebenes Vertrauen gesetzt, sondern nicht einmal besonders große Freude über deren Vermehrung gehabt. Vers 25 ist also nur noch Steigerung von Vers 24.

26. 27. Wieder eine weitere Bedingung ist abgöttischer Gestirndienst. וַיִּרְאֵהוּ ist hier neben וַיִּרְאֵהוּ (Mond) das Sonnenlicht, die Sonne. Das Schauen nach derselben aber ist als ein mit religiöser Verehrung, Adoration, verbundenes zu denken. Die Nebenbestimmungen zu Sonne und Mond deuten zugleich an, wie der Gestirndienst entstanden sei. Der freundliche, auch das Gemüth ansprechende Glanz der Himmelskörper, die schon wegen ihres Kreislaufes als belebte Wesen gedacht wurden, führte auf die Meinung, daß sie Götter seien. וַיִּרְאֵהוּ steht hier adverbial und bezeichnet den Lauf des Mondes als etwas Prachtvolles, Majestätisches. וַיִּרְאֵהוּ (offen sein) ist hier s. v. a. sich verführen, sich bethören lassen, und im Wesentlichen einerlei mit וַיִּרְאֵהוּ V. 9. וַיִּרְאֵהוּ aber bezeichnet nicht etwa den Ort des Herzens im Innern des Leibes als etwas Verborgenes (cf. Schult.), sondern drückt das Heimliche und Verstehlene der Handlung aus, die noch die Deffentlichkeit scheut und nicht mit voller Entschiedenheit vollbracht wird; aber auch so galt sie dem Job als schweres Verbrechen, und er weiß sich frei davon. Ältere Ausleger verstehen zwar die Verse 26 und 27 gewöhnlich von Freude an großen Reichthümern und Vertrauen auf dieselben, weil vom Gestirndienst auch die verworfensten Menschen frei bleiben, und daher Job in solchem Freisein nicht gerade einen großen Ruhm suchen konnte (Pineda, Sanct., Corder.). Allein wenn man bedenkt, daß in Chaldäa und Arabien der Gestirndienst vorzugsweise herrschend und daher auch für Job beständige große Versuchung zu demselben vorhanden war (cf. Pocockii specimen hist. Arab. p. 89 sqq. — Assemani Bibl. Orient. T. III. P. II. p. DLXXXI. DLXXXVIII.), so erscheint sein Fernbleiben von ihm allerdings als bedeutende Tugendübung und ruhmwürdige Festhaltung an der Verehrung des allein wahren Gottes. Daß er, unter Gestirnanbetern wohnend, ihnen nicht gleich geworden, verdiente wohl der Erwähnung. Dagegen widerstreben der berührten Deutung die Textesworte und der Zusammenhang. Vers 27 b. ist Anspielung auf die alte Sitte, daß man die Adoration gegen die Götzen auch durch Küssen ausdrückte (1 Kön. 19, 18. Hof. 13, 2.); wo dann das eigentliche Küssen nicht möglich war, küßte man die Hand und bot ihnen den Kuß zu (Plin. H. N. XXVIII. 5.), und dieß war namentlich beim Sternendienst der Fall. Der Ausdruck: „meine Hand küßte meinen Mund“ ist nur nach unserer Vorstellungsweise eine Inversion: die Hand nahm den Kuß vom Mund und bot ihn den Gestirnen zu.

28. Auch dieses wär' ein richterlich Verbrechen,
Weil ich verläugnet hätte Gott im Himmel;
29. Wenn ich bei meines Hassers Untergang mich freute,
Frohlockte, weil ein Unglück ihn getroffen;
30. Nicht ließ ich meinem Gaumen eine Sünde zu,
Zu fordern mit Verwünschung seine Seele;
31. Wenn nicht die Leute meines Zeltes sprachen:
Wer zeigt Einen nicht von seinem Fleisch Gesättigten?

28. Dieser Vers hebt nur wieder die Strafwürdigkeit der vorgenannten Sünde hervor, worauf dann der folgende Vers wieder eine neue nennt. Richterliches Verbrechen ist s. v. a. V. 11 Verbrechen für die Richter. Was der zweite Halbvers sagt, versteht sich nach unsern Begriffen allerdings von selbst; wäre Job götzendienerisch geworden, so hätte er eben damit den wahren Gott verläugnet und brauchte dieß nicht erst hintennach noch zu bemerken. Allein schon die zum Götzendienst geneigten Hebräer sahen die Sache oft anders an; sie glaubten, Verehrer der Götzen sein zu dürfen, wenn sie nur die Verehrung des wahren Gottes nicht aufgaben, und dieser Ansicht, die außerhalb der Theokratie in der Uebergangsperiode vom Monotheismus zur Abgötterei wohl noch viel häufiger gewesen sein mag, als bei den Hebräern, will jene Bemerkung Job's entgegengetreten, und ist mithin nicht müßig und überflüssig. וַיִּשָׁבַח mit ל heißt Einem lügen, und „Gott lügen“ ist hier s. v. a. ihn verläugnen.

29. Als neue Bedingung wird Schadenfreude über das Unglück der Feinde genannt. Der hier ausgesprochene Grundsatz, der auch in dem Spruche: „Ueber das Fallen deines Feindes freue dich nicht, und über sein Straucheln juble nicht dein Herz“ (Sprw. 24, 17.) enthalten ist, kommt dem christlichen Gebote der Feindesliebe (Matth. 5, 44.) sehr nahe, und geht jedenfalls noch weiter als Exod. 23, 4. 5. und Deut. 22, 4. Der zweite Halbvers ist nur Erweiterung des ersten. וַיִּשְׂמַח (im Sitp.: sich erheben) hat hier den Nebenbegriff der Heiterkeit und Freude, und ist s. v. a. etwa frohlockend aufhüpfen.

30. Statt der Verwünschung giebt er nur wieder die Versicherung, daß er von der vorgenannten Sünde frei sei. וַיִּשְׁמַח ist Organ des Redens, wie 6, 30. Bei $\text{וַיִּשְׂמַח$ ist eben jene Schadenfreude über das Unglück der Feinde gemeint; dieselbe involvirt zugleich den Wunsch nach ihrem Unglück und Verderben; indem er daher von jener sich freisprechen will, spricht er sich von diesem Wunsche frei. „Die Seele Jemandes fordern“ heißt nämlich: ihn des Todes schuldig erachten und seinen Tod wünschen; und dieß ist noch verstärkt durch וַיִּשְׁמַח , mit Fluch, Verwünschung.

31. Als weitere Bedingung einer Verwünschung erscheint Mangel an Gastfreundschaft. Die Leute seines Zeltes sind seine Hausgenossen und Diener. Unter וַיִּשְׁמַח (sein Fleisch) wird von den Alten Job's eigener Leib verstanden und der zweite Halbvers entweder als Ausdruck des Hasses und Zornes,

32. Nicht auf der Straße durft' ein Fremder übernachten,
Ich öffnete die Thüren nach dem Wege hin;
33. Wenn ich nach Menschenart verhehlte meine Sünden,
Um zu verbergen meine Schuld in meinem Busen;

oder als Ausdruck großer Anhänglichkeit und Liebe genommen (cf. Sanct.). Erstere Auffassung ist durch die Vulgata, welche aber *et* unübersetzt läßt, letztere durch die LXX näher gelegt. In den Zusammenhang will jedoch keine von beiden recht passen, und vermöge des folgenden Verses kann hier nicht wohl von etwas anderem, als von Job's Wohlthätigkeit und Gastfreundschaft die Rede sein. *מי יתן* steht dann in seiner ursprünglichen Bedeutung als Frage: wer wird geben, d. h. zeigen oder herbeibringen können, und das sonst nicht mehr vorkommende Niph. von *שָׂבַע* (satt sein) ist analog dem Niph. von *מָלֵא* (voll sein); *שָׂבַע* ist nämlich Partic. Niphal (gesättigt), und *בְּשָׂרִי* ist das Fleisch der geschlachteten Thiere Job's, mithin s. v. a. *בְּבָרָה* 1 Sam. 25, 11. Der zweite Halbvers will also sagen, daß kein Hungriger zu Job gekommen und ungesättigt weggegangen sei, und dieses, sagt er, sei so häufig und regelmäßig geschehen, daß jeder seiner Hausgenossen es bezeugen könne.

32. Statt des Nachsatzes auf die vorige Bedingung giebt er wieder nur die Versicherung, daß er von dem, was sie aussage, frei sei. Er sagt, er habe keinen Fremden auf der Straße übernachten lassen, sondern jeden in sein Haus aufgenommen. Der zweite Halbvers drückt dieß noch besonders stark aus. „Die Thüren nach dem Wege hin öffnen“ heißt: sie jedem Wanderer und Fremdling zu jeder Zeit offen halten. Statt *דֶּרֶךְ* (Weg, Pfad) scheinen übrigens die alten Uebersetzer *דֶּרֶבֶר* gelesen zu haben, denn sie übersetzen das Wort mit: „Wanderer“, was jedoch den Sinn nicht wesentlich ändert.

33. Als weitere Bedingung einer Verwünschung wird noch Heuchelei und Scheinheiligkeit genannt. Durch Setzung dieser Bedingung behauptet Job zugleich noch allgemein seine Unschuld, sofern er damit seine frühern dießfalligen Betheuerungen als durchaus wahre bestätigt. Und damit wird zugleich der Uebergang gemacht zu dem auf's Neue auszusprechenden Wunsche, daß Gott selbst ihm über die Ursachen seines Leidens Aufschluß geben möchte. *כְּאָדָם* heißt entweder: wie Adam, mit Rücksicht auf Genes. 3, 12., oder der Sinn ist: wie die Menschen in der Regel zu thun pflegen, wie es ihre verkehrte Natur gleichsam schon mit sich bringt. Jedenfalls bezeichnet Job durch diesen Zusatz den Hang der Menschen, ihre Fehler zu verbergen oder abzulugnen, als einen allgemeinen Grundfehler, und es ist am wahrscheinlichsten, daß bei *כְּאָדָם* sowohl an den ersten Menschen als an das von ihm abstammende und auch jenen Fehler von ihm erbende Menschengeschlecht gedacht sei. *בְּחִי*, *ἀπ. λεγ.*, ist der sonst im Chaldäischen üblichere Ausdruck für das *בְּחִי*, Busen.

34. Ja dann soll ich die große Menge fürchten müssen,
Und mich der Hohn der Stämme niederschlagen,
Ich schweigen und nicht aus der Thüre gehen dürfen.
35. O wär' doch Einer, welcher auf mich hörte,
Hier meine Streitschrift! es antworte der Allmächtige,
Und schreibe seine Schrift, der mit mir streitet.

34. Jetzt erst wird die allgemeine Verwünschung zu den vielen vorausgegangenen Bedingungen ausgesprochen; sie beginnt nachdrücklich mit וְעַתָּה im affirmativen Sinne: ja dann soll ich zu fürchten haben *u.*, und der Sinn der Verwünschung ist: Job soll nirgends sicher sein, Jedermann gegen sich aufgebracht und sich allgemeiner Verachtung und Mißhandlung preisgegeben sehen. Wegen der vielen vorher genannten Vergehungen, denen die Verwünschung gilt, ist dieselbe auch nur ganz allgemein gehalten, darum aber keineswegs unpassend, denn in solcher Weise der Verachtung und Mißhandlung Aller preisgegeben zu sein, ist ein Zustand, der fast alle Arten von Unglück und Elend involvirt oder im Gefolge hat, und daher ganz passend als Strafe für die verschiedenen, bedingungsweise erwähnten Verfündigungen genannt werden kann. — וְעַתָּה als Bedingungsartikel und den Vers als hypothetische Anführung eines neuen Vergehens zu nehmen (Pineda, Sanct.), geht schon deshalb nicht an, weil die Bedingung der Deutlichkeit wegen, wie im Vorausgehenden durchweg, so auch hier durch וְעַתָּה eingeleitet sein würde; als Angabe des Grundes aber, warum Job die Schuld etwa hätte verhehlen müssen (Ew., Hirzel), läßt sich der Vers auch nicht auffassen, weil dieses eher ein Eingestehen als ein Nichtvorhandensein der Schuld voraussetzen würde, während man doch nach Analogie von B. 30 und 32 gerade die Bethuerung des Letztern erwarten müßte. וְעַתָּה (Getümmel, Menge) ist hier eine aufgeregte, aufgebrachte Volksmenge, aufgebracht gegen Job, so daß er alles Schlimme zu erfahren hätte. וְעַתָּה sind die Familien und Volksstämme, es ist daher von einer allgemeinen Verachtung die Rede, die, wie das Verb. zeigt, in Mißhandlung übergeht, von solcher ist וְעַתָּה (eigentlich: zerbrechen) gemeint. Das letzte Versglied hebt den Schimpf hervor, an den Volksversammlungen nicht Theil nehmen und überhaupt nicht öffentlich erscheinen zu dürfen.

35. Der verschiedenartig aufgefaßte Zusammenhang dieses Verses mit dem bisherigen ist folgender. Job hat bereits wiederholt seine Unschuld behauptet, am ausführlichsten und nachdrücklichsten in eben dieser seiner letzten Rede. Sofort entfiel in ihm wieder der Wunsch, die Ursache seines Leidens zu erfahren, oder wenn Leiden schlechthin nur Folge von Schuld sein sollten, seine Unschuld beweisen zu können. Darum wendet er sich jetzt noch einmal an Gott mit der Bitte, daß er doch seine Rechtfertigung ansehen und ihm sagen möge, was er gefehlt habe. Bei dem Wunsche, daß doch ein auf ihn Hörender da sein möchte, ist an Gott gedacht, und der Sinn ist: möchte

36. Fürwahr! ich werde sie auf meiner Schulter tragen,
Und sie als Krone um das Haupt mir binden.
37. Anzeigen würd' ich ihm selbst meiner Schritte Zahl,
Gleich einem Fürsten ihm entgegen gehen.
38. Wenn über mich mein Feld geschrieen,
Und seine Furchen über mich geweint,

doch Gott auf meine Rede und Bitte achten. Seine bisherige Klage und Selbstrechtfertigung vergleicht er mit einer gerichtlichen Streitschrift. קָרַי ist ein kreuzförmiges Zeichen, die ursprüngliche Gestalt des Buchstabens Tau, das auch als Zeichen der Unterschrift gebraucht wurde, und hier jene Streitschrift selbst als eine unterschriebene, für das Gericht geeignete, bezeichnet. Dieser Streitschrift, wünscht er nun, möge Gott auch seinerseits eine Klagschrift gegenüberstellen, damit er wisse, was ihm zur Last gelegt werde. יַעֲנֵנִי ist dann vom gerichtlichen Antworten und Beweisen gemeint; Gott soll gegen ihn Beweise führen, wie vor Gericht eine Parthei gegen die andere. אִישׁ רִיבִי , mein Widersacher vor Gericht, ist hier Gott, und das כָּתַבְרָא , das er schreiben soll, wäre seine Klagschrift im Gegensatz zu jener des Job. Die gerichtliche Verhandlung wird hier nach ägyptischer Sitte (Diod. Sic. I. 75.) als eine schriftliche vorgestellt, während sie bei den Hebräern und auch andern orientalischen Völkern mündlich vor sich ging (Jahn, Archäol. II. 2. S. 312 ff.).

36. Job ist im Bewußtsein seiner Unschuld überzeugt, daß ihm jene göttliche Gegenschrift nicht zur Unehre, sondern nur zur Rechtfertigung gereichen könnte, so daß er sie überall öffentlich als seinen schönsten Schmuck zeigen dürfte. $\text{אֶשְׂבַּח$ ist Schwurpartikel, mithin nachdrückliche Versicherung: wahrlich. Das Suff. in יַעֲנֵנִי bezieht sich auf die Klagschrift (כָּתַבְרָא), die Gott gegen ihn schreiben soll, und ebenso das Suff. beim folgenden Verbum. Das öffentliche Tragen ist ein zur Schau Tragen, ähnlich wie Krieger die gemachte Beute öffentlich herumtrugen, als rühmliche Zeichen ihrer Tapferkeit. עֲטָרָה ist nicht bloß ein Kopfschmuck überhaupt, sondern vorzugsweise die Krone als königliches Insigne, wie 19, 9. Daß er gleich solcher jene Klagschrift tragen wollte, deutet an, daß sie ihm zur höchsten Ehre gereichen und ein gleichsam königliches Ansehen verschaffen würde.

37. Im Bewußtsein seiner Schuldlosigkeit ist Job auch entschlossen, dem höchsten Richter wie ein Fürst, d. h. ohne Furcht und Zagen entgegen zu gehen, und auch über das Geringste ihm ohne Aengstlichkeit Rechenschaft zu geben. „Die Zahl der Schritte anzeigen“ heißt hier alle auch die geringfügigsten Handlungen ohne Rückhalt eingestehen. Er will sagen, er hätte nicht Ursache, auch nur einen einzigen Schritt, den er in seinem Leben gethan, zu verheimlichen.

38. Die noch folgenden drei Verse, womit Job auf einmal wieder in die Vers 34 geschlossene Rede zurückzufallen scheint, sind vielen ältern und neuern Exegeten an diesem Orte unpassend vorgekommen; sie glaubten daher, die Verse seien durch irgend einen Zufall oder ein Versehen versetzt worden

39. Wenn seine Frucht ich unbezahlt verzehrte,
Und seine Eigenthümer bis zum Tode quälte;
40. Dann sollen Dornen mir statt Weizen sprossen,
Und Unkraut statt der Gerste. —

Zu Ende sind die Reden Job's.

und haben ursprünglich gestanden zwischen Vers 8 und 9 (Bolduc.), oder zwischen Vers 25 und 26 (Eichh.), oder zwischen Vers 33 und 34 (Meibom.), oder zwischen Vers 34 und 35 (Cajet., Stuhlmann.). Aber schon diese Verschiedenheit der Ansichten zeigt, daß man einen durchaus und augenfällig passenden Platz für die drei Verse im Laufe des Kapitels nicht finden kann, und in allen Handschriften und alten Uebersetzungen bilden sie den Schluß des Kapitels, und haben zuverlässig hier auch ihre ursprüngliche und wahre Stellung. Gleichwie nämlich Job durch die weitläufige Nachweisung seiner Unschuld zu dem Wunsche gekommen war, dieselbe dem Höchsten beweisen zu können, so kommt er durch den Gedanken, daß selbst eine Klageschrift Gottes gegen ihn nur ehrenvoll für ihn werden könnte, wieder aufs Neue zu der Versicherung, daß keine That auf ihm laste, die ihn in dieser Hinsicht nur irgend etwas Schlimmes befürchten lasse. So ist zwar die logische Ordnung etwas gestört, aber auf eine dem Affect des Redenden ganz angemessene Weise. Das Schreien des Feldes und das Weinen seiner Furchen drückt entweder aus, daß dasselbe seinem rechtmäßigen Besitzer gewaltsam entrisen und dieser seinem Elende überlassen worden sei, oder daß die Bearbeiter desselben grobe Mißhandlungen zu leiden hatten, und den verdienten Lohn nicht erhielten. Ohne Zweifel ist letzteres gemeint, weil von ersterem der nächste Vers redet.

39. Fortsetzung. פֶּרֶךְ ist hier die Frucht, der Ertrag der Erde, und das Suff. geht auf תִּמְכַּרְתָּ. Ohne Geld heißt hier s. v. a. ohne daß ich den Acker durch rechtmäßigen Kauf an mich gebracht hätte; die Folge davon ist dann, was der zweite Halbvers sagt, daß nämlich der rechtmäßige Besitzer seines Unterhaltes beraubt und dem größten Elend preisgegeben wurde. תִּפְּחֶנּוּ heißt nicht „ausblasen“ (Stirzel), sondern: anblasen, anfachen (z. B. den Lebensodem, Genes. 2, 7., oder ein Feuer, Jes. 54, 16. Ezech. 22, 20. Job 20, 26.), und mit נַפְחֵם verbunden: die Seele aushauchen (Jer. 15, 9.), also im Hiph.: Jemanden die Seele aushauchen lassen, seinen Tod verursachen; und dieß ist dann hier s. v. a. in eine Lage bringen, wo eine längere Fristung des Lebens nicht mehr möglich ist.

40. Den Nachsatz zu den vorigen Bedingungen bildet wieder eine entsprechende Verwünschung. In jenem Falle, sagt er, müßte allerdings der Fluch auf meinem Felde lasten, und statt nährenden Frucht Dörner und Unkraut wachsen; allgemein: dann müßten meine Unternehmungen mißlingen und ich im schwersten Unglück nicht sagen können, es sei unverbient.

Die Schlußbemerkung wird schon von älteren Exegeten für verdächtig gehalten (cf. Pineda, Sanct.), von einigen neuern geradezu verworfen (Cw.,

Reden Elihu's.

Rapp. XXXII—XXXVII.

Durch die bisherigen Reden Job's und seiner Freunde ist zwar jedem Tadel gegen Gott vorgebeugt, zu dem man sich durch unverdientes Unglück etwa verleiten lassen könnte, und auch die Aussicht auf eine einstige Ausgleichung des obwaltenden Mißverhältnisses eröffnet; allein die Ursache des Leidens selbst ist damit noch nicht erkannt, und die Hauptfrage, um die es sich bei Job handelt, nicht gelöst, daher das Verlangen nach solcher Lösung, sowie nach Befreiung aus dem Leiden bei Job noch so lebhaft wie im Anfang der Unterredungen. Ein bisheriger jüngerer Zuhörer macht daher noch den Versuch, diese Lösung zu geben.

Elihu nämlich sucht in vier aufeinanderfolgenden Reden sowohl dem Job als seinen Freunden Unrichtigkeiten nachzuweisen, und die Hauptfrage nach den Ursachen und Zwecken des menschlichen Leidens wenigstens besser als sie zu beantworten. In der ersten Rede (32 u. 33) führt er den Beweis, daß sich der Mensch nie für schuldlos vor Gott halten dürfe; in der zweiten (34) zeigt er, daß Gott gerecht sei, und darum überall Gerechtigkeit handhaben wolle, und dieses auch vollkommen könne vermöge seiner Allwissenheit und Allmacht; in der dritten (35) widerlegt er die verwerfliche Meinung, daß Gottesfurcht dem Menschen eben so wenig Nutzen bringe, als das Gegentheil; in der vierten endlich (36 u. 37) setzt er noch

Hirzel), oder auch um ihrer willen alles Nachfolgende für spätere unächte Zuthat erklärt (vgl. Umbr.), weil Job später doch wieder rede. Allein der Verfasser will durch diese Bemerkung nur anzeigen, daß die eigentlichen Streitreden Job's zu Ende seien, und die wenigen Worte, die Job nachher noch redet, um seine Unterwerfung unter Gottes Anordnung zu betheuern, konnten dieser Bemerkung nicht entgegenstehen. Die behauptete Unächtheit derselben aber hängt mit der vorgebliehen Unächtheit der Reden Elihu's zusammen. Die lateinische Vulgata, d. h. die Uebersetzung des hl. Hieronymus hat zwar die Worte ursprünglich nicht gehabt; daß sie aber auch in der alexandrinischen Uebersetzung ursprünglich gefehlt haben, wie Hirzel behauptet, ist unrichtig; denn schon von Olympiodor werden sie erläutert (Nicet. cat. Lond. 1637. p. 482), und finden sich in den ältesten Töchterversionen der LXX, z. B. in der vorhieronym. Vulgata (Sabatier. Biblior. sacr. lat. vers. ant. I. 887) und der armenischen Uebersetzung. Für ihre Richtigkeit sprechen sofort auch noch die chaldäische, syrische und arabische Uebersetzung und alle Handschriften.

eigens die Gründe auseinander, warum Gott auch über den Gerechten zuweilen Unglück und Elend kommen lasse, und schließt mit einer lobpreisenden Beschreibung der göttlichen Majestät.

Die erste Rede wird mit einer langen wortreichen Einleitung begonnen, worin Elihu seine Einmischung in den Streit der Alten entschuldigt, aber zugleich seine Befugniß dazu nachweist (32, 1. bis 33, 7.). Dann geht er von Job's Behauptung aus, daß er schuldlos sei; und sucht sie dadurch zu widerlegen, daß kein Mensch dieses von sich sagen und sodann Gott über sein Verfahren Vorwürfe machen dürfe; Gott habe keinem Menschen über seine Handlungen Rechenschaft zu geben, der Mensch aber habe dieselben als Mittel zu seiner Beglückung anzusehen.

XXXII. 1. Und es hörten auf jene drei Männer, zu antworten dem Job, denn er war gerecht in seinen Augen.

2. Da entbrannte der Zorn Elihu's, des Sohnes Barachel's, des Busiten, aus dem Geschlechte Ram; gegen Job entbrannte sein Zorn, weil er sich für gerecht erklärte vor Gott.

1. Die Verse 1–5 sind eine historische Zwischenbemerkung des Verfassers, die mit dem Prolog und Epilog auf gleicher Linie steht und die Veranlassung zu Elihu's Reden angeht. Dieselbe besteht darin, daß Elihu beim nunmehrigen Schweigen der Freunde in Unwillen gerieth, einerseits über Job, weil er sich für schuldlos erklärte, andererseits über seine Freunde, weil sie ihm sein Unrecht nicht beweisen konnten, und ihn doch nicht davon freisprachen. Die Freunde schwiegen aber nicht deswegen, weil ihnen Job Recht zu haben schien (LXX: — ἦν γὰρ Ἰὼβ δίκαιος ἐναντίον αὐτῶν), sondern weil sie die Festigkeit seiner Ueberzeugung sahen und die Hoffnung aufgaben, ihn von derselben abzubringen.

2. Elihu's Abstammung wird genauer angegeben, als die der übrigen Freunde Job's. Manche hielten ihn deshalb für den Verfasser des Buches, der nach orientalischer Schriftstellerfite seinen Namen unvermerkt in seine Schrift verflochten habe (Lightfoot, Opp. I. 24., Rosenm.). Dieß ist jedoch schon an sich nur eine höchst unsichere Vermuthung und ohne Analogie in den biblischen Schriften (Hirzel). Barachel ist weiter nicht bekannt. רַבִּי ist sonst Name eines edomitischen Volksstammes (Jer. 25, 23.), der von רַבִּי , dem zweiten Sohne Nahor's (Genes. 22, 21.) abstammte, und daher mit den Bewohnern von Uz stammverwandt war, da רַבִּי Nahor's erster Sohn war. An ein anderes רַבִּי , etwa eine Stadt im Lande Uz, zu denken (Rau-mer, Palästina S. 273), hat man keinen Grund. רַבִּי ist nach Einigen Name

3. Und gegen seine drei Freunde entbrannte sein Zorn, weil sie keine Antwort mehr fanden, und doch den Job für schuldig erklärten.
4. Aber Elihu hatte abgewartet den Job mit den Reden, weil jene älter waren, als er, an Tagen.
5. Da sah Elihu, daß keine Antwort mehr war im Munde der drei Männer, und es entbrannte sein Zorn.
6. Und es erwiederte Elihu, der Sohn Barachel's, der Busite, und sprach:
Noch jung bin ich an Tagen, ihr jedoch seid Greise,
Drum hatt' ich Scheu' und Furcht, euch kund zu thun mein Wissen.

des Chaldäerlandes s. v. a. אָרָם (cf. Calmet.), was jedoch schon wegen מִשְׁפַּחָה nicht sein kann, nach Andern ist es einerlei mit אָרָם Ruth 4, 19. und אָרָם Matth. 1, 3 f. (cf. Poli synops.); allein hier ist es offenbar nur Bezeichnung des weiter nicht mehr bekannten Familienstammes, dem Elihu angehört. אָרָם vor אָרָם ist nicht comparativ, sondern steht wie 4, 19. in der Bedeutung: vor.

3. Der Grund des Zürnens über Job's Freunde war, daß sie ihm nichts mehr zu erwiedern vermochten, und ihn doch für schuldig erklärten. מַעֲנֶה (Antwort) ist hier eine widerlegende Antwort, eine Widerlegung. Das אֲנִי ist aber nicht zum zweiten Halbvers herüber zu denken, dieser ist vielmehr im Verhältniß zum ersten adversativ. אָרָם im Hiph. ist: für schuldig halten oder erklären. אָרָם אֲנִי ist wieder (vgl. 7, 20.) eines der 18 sog. סִפְרִים; statt אָרָם אֲנִי soll früher אָרָם אֲנִי im Texte gestanden haben (cf. Norzi), welches sicher nur ein Versehen war, und auch von keiner alten Uebersetzung ausgedrückt wird, so daß das אָרָם wirklich als Verbesserung erscheint.

4. 5. Elihu wartete den Job ab mit den Reden, nämlich mit denen, die er gegen ihn vorzubringen schon lang entschlossen war; er wollte ihn nur nicht unterbrechen. Das Warten galt aber zugleich auch in Bezug auf die Freunde, denn der zweite Halbvers spricht das höhere Alter, das er als Grund des Schweigens angiebt, von Allen auf gleiche Weise aus. Elihu wartete also so lange, bis er sah, daß weder Job noch die Freunde weiter reden konnten oder wollten, und erst dann fing er an.

6. Zuerst nennt er als Ursache seines bisherigen Schweigens seine Jugend und in Folge davon Scheue vor dem Alter, und ein gewisses Mißtrauen in seine eigene Einsicht. אָרָם bedeutet sonst: kriechen; hier hat es nach chaldäischem Sprachgebrauch die Bedeutung: scheuen, fürchten. אָרָם ist wie 15, 17. ebenfalls ein chaldäischer Ausdruck, s. v. a. das hebr. אָרָם (kund thun). אָרָם, mein Wissen, ist hier meine richtige Einsicht in die bisher besprochene Sache, und אָרָם s. v. a. sonst אָרָם.

7. Betagte, dacht' ich, mögen reden,
Und Hochbejahrte Weisheit lehren.
8. Jedoch der Geist ist es in Menschen,
Und des Allmächt'gen Hauch, der ihnen Einsicht giebt.
9. Nicht immer sind Bejahrte weise,
Und sehen Alte ein das Rechte.
10. Deswegen sag' ich: hör' auf mich!
Mein Wissen will auch ich verkünden.

7. Damit giebt Elihu zu verstehen, daß er sich während der bisherigen Besprechung öfters zum Reden gedrungen gefühlt und sich nur zurückgehalten habe, um die dem Alter schuldige Ehrerbietung nicht zu verletzen. „Lage“ und „Menge der Jahre“ sind metonymische Ausdrücke für Betagte, und Bejahrte also Greise. „Sprechen“ hat hier den Nebenbegriff des Richtigen und Angemessenen wegen des parallelen „Weisheit kund thun.“ רַב־ is wie מִסְפָּר (15, 20.) als Plur. construirt.

8. 9. Die angehörte Unterredung hat aber den Elihu auf die Ueberzeugung gebracht, daß es doch nicht auf Jahre, sondern auf den Geist ankomme, den man von Gott erhalten habe. רִיחַ steht im intellectuellen Sinne als das Vermögen höherer Einsicht, und synonym damit ist: Hauch des Allmächtigen. רִיחַ ist Prädicat, und er will sagen: der Geist ist es, von dem die richtige Einsicht in jedes Ding abhängt, auf ihn vielmehr kommt es an, als auf viele Jahre. In der That kommt alle Weisheit von Gott, dem Herrn, und ist bei ihm ewiglich (Sir. 1, 1.), und auch der Psalmist sagt, er sei weiser geworden als Greise, weil er Gottes Gebote beobachtet. Elihu hat also Recht, daß er die Weisheit nicht nach den Jahren schätzt. Saepe a Deo juvenes magno pretio aestimantur, senes vero pro nihilo habentur, quia hi morum levitate repuerascunt; illi virtutum maturitate consenescent (Corder.). Vers 9 hebt dann nur den schon vorher genannten Gegensatz von jung und alt wieder hervor. רַבִּים (Große) ist in Bezug auf Jahre gemeint, also Alte (LXX: πολυχρόνιοι), und somit was nachher זְקֵנִים. Die Negation ist zum zweiten Halbvers herübergedacht. Das Einsichthaben aber ist nicht überhaupt den Greisen abgesprochen, sondern nur geläugnet, daß sie als Greise eo ipso auch Weise seien. מִסְפָּר ist hier das Rechte überhaupt, namentlich die richtige Entscheidung in irgend einer Sache.

10. Weil das Gesagte sich so verhält, so verlangt Elihu, daß man auch ihm Gehör schenke. Etwas auffallend ist zwar שְׂמִיעָה, allein die Aenderung in den Plural (Houbig.) ist doch unnöthig; denn weil die Rede hauptsächlich dem Job gilt, so redet er zunächst auch nur diesen an, obwohl er auch von den Andern angehört sein will, und nachher auch sie ausdrücklich (לְדַבְרֵיכֶם) mit anredet. Daß die alten Uebersetzungen (LXX, Syr., Vulg.) den Plural ausdrücken, ist noch kein Beweis, daß sie wirklich שְׂמִיעָה gelesen haben. Ueber

11. Ich harrete ja auf eure Reden,
Und horcht' auf eure Weisheitsprüche,
Bis ihr ergründetet die Worte;
12. Ich achtet' aufmerksam auf euch,
Und siehe, keiner überführte Job,
Und keiner widerlegte seine Reden.
13. Sagt ja nicht: Weisheit haben wir gefunden,
Gott selbst treibt ihn von seiner Stelle, nicht ein Mensch.

הָיָה und וַיִּפְּחֵהוּ vergleiche V. 6. וְאֵיךְ אֵיךְ ist verstärkender Zusatz und Ausdruck des Vertrauens auf die Richtigkeit dessen, was er sagen will.

11. Bisher hat Elishu im Allgemeinen gesagt, was ihn zu reden veranlaßt habe; jetzt sagt er es noch jeder einzelnen Parthei insbesondere, zuerst den Freunden Job's V. 11—14. Von diesen hat er eine gründliche Widerlegung Job's zu hören gehofft, hat sie aber nicht gehört und muß ihn daher selbst widerlegen. וְאֵיךְ אֵיךְ ist nur contrahirt aus וְאֵיךְ אֵיךְ (vgl. Ewald, Lehrgeb. § 192 d.). הַבִּינִיתָ (Einsichten) sind hier einsichtsvolle, weise Reden. Was darunter gemeint sei, zeigt das folgende Versglied. מִלִּיךְ sind Job's Reden, und das Durchforschen und Prüfen derselben wäre ein solches gewesen, das ihre Widerlegung zur Folge gehabt hätte. Auf ein solches hat er gewartet, und in solchem hätten eben jene weisen Reden bestanden, die er zu hören hoffte.

12. Jene Erwartung ist aber getäuscht worden; Job ist unwiderlegt geblieben. הִכְבִּיתָ mit ל' ist hier im schlimmen Sinne gebraucht: Einem beweisen, daß er unrecht habe, also: ihn widerlegen. Im nämlichen Sinne ist das Erwiedern gemeint. Zu וַיִּפְּחֵהוּ ist aber אֵיךְ herüber zu denken.

13. Dieser Vers wird von den Neuern meistens dahin verstanden, daß die Freunde nicht sagen sollen, sie haben bei Job so viel Weisheit gefunden, daß nicht ein Mensch, sondern nur Gott ihn widerlegen könne. Allein eine solche Mahnung Elishu's wäre sehr überflüssig gewesen, weil ja die Freunde nur deswegen nicht weiter redeten, weil Job eben bei seiner Behauptung beharrte und ihre Gegengründe nicht gelten ließ (32, 1.), was in ihren Augen aber nicht Weisheit, sondern eher das Gegentheil war. Es verdient daher offenbar die ältere Auslegung (cf. Pineda, Sanct., Tirin.), welche unter הַבִּינִיתָ die Weisheit der Freunde selbst versteht, den Vorzug. Der Sinn ist dann, sie sollen nicht sagen, daß sie wirklich Weisheit gegen Job vorgebracht und ihn widerlegt haben, wenn er es gleich nicht zugebe, und der Beweis dafür darin liege, daß ja Gott selbst ihn widerlege, indem er ihn mit schweren Leiden züchtige und damit seine schwere Schuld bezeuge. Auf solche Weise charakterisirt dann Elishu eben so kurz als trefflich die Beweisart, die er so gleich als eine verkehrte bezeichnet. Das Vertreiben von seiner Stelle ist tropisch s. v. a. widerlegen. Die Widerlegung ist verglichen mit einem feindlichen Angriffe, den der Angegriffene nicht auszuhalten vermag, und darum die Flucht ergreifen muß. Das וַיִּפְּחֵהוּ ist bei dieser Auffassung nicht etwa

14. Nicht gegen mich hat Worte er gerichtet,
Und nicht mit euern Reden werd' ich ihm erwiedern.
15. Sie sind verwirrt und geben nicht mehr Antwort,
Es sind entrückt von ihnen ganz die Worte.
16. Ich wartete, — weil sie nun nicht mehr reden,
Dasteh'n und keine Antwort geben;

schleppend, wie Umbreit meint, sondern durchaus passend und deutet an, daß, wenn ein Mensch ihn so gestraft hätte, seine Schuld noch zweifelhaft sein könnte, weil ein Irrthum möglich wäre; da aber die Strafe von dem allwissenden und gerechten Gott selbst und nicht von einem Menschen komme, so sei Job's Schuld bewiesen.

14. Den ersten Halbvers verstehen die Neuern (vgl. Stidcl) meistens so, daß Elihu sagen wolle, er könne weit unbefangener und leidenschaftsloser mit Job reden, als seine Freunde, weil er nicht, wie sie, von ihm gereizt und gekränkt worden sei. Allein schon der Ausdruck מְלִיץ פָּרַדִּיִּי spricht nicht dafür, denn in Parallele mit הִשִּׁיב kann er, wie מִשְׁפָּט פָּרַדִּיִּי in derselben Verbindung (23, 4.) wohl nur die Bedeutung haben: Beweisgründe vorbringen, widerlegen. Ueberdies läßt der zweite Halbvers erwarten, daß Elihu, an das Vorausgehende anknüpfend, zu verstehen gebe, daß er neue Widerlegungsgründe gegen Job vorbringen wolle. Dies ist der Fall, wenn die fraglichen Worte den Sinn haben: er hat gegen mich keine Beweisgründe vorgebracht (Pineda, Sanct., Stidcl), d. h. gegen das, was ich sagen werde, enthält das von ihm Vorgebrachte keine Widerlegung, womit zugleich gesagt ist, daß Elihu neue Gründe geltend machen werde. Eben dieses sagt dann auch der zweite Halbvers als Parallelglied, nur klarer und bestimmter. „Ich werde nicht mit euern Worten ihm erwiedern“ will sagen: ich werde andere und bessere Gründe als ihr gegen ihn vorbringen.

15. Jetzt sagt er noch dem Job selbst, warum er gegen ihn sprechen müsse. Der erste Grund ist, weil die Freunde schweigen, obgleich dem Job das Nöthige noch nicht erwiedert ist. Subject bei הֵמָּה sind Job's Freunde; sie sind verwirrt, d. h. wissen nichts mehr vorzubringen, ihr Schweigen ist somit nicht ein freiwilliges; dies sagt noch stärker der zweite Halbvers: es sind entrückt u., sie finden keine Worte mehr; Subject bei הֵמָּה אֲנִי ist allgemein הַשָּׁמַיִם, so daß es dem Sinne nach die Stelle des Passivums vertritt. Dieses unfretwillige Schweigen ist aber wieder nicht als Folge einer dem Job zugestandenenen überlegenen Weisheit, sondern vielmehr als Folge des von ihm bewiesenen hartnäckigen Beharrens bei seiner anfänglichen Behauptung zu denken. Dieses bringt die Freunde in Verlegenheit und macht, daß sie nichts mehr vorzubringen wissen, wodurch sie ihn eines Bessern zu belehren hoffen könnten.

16. 17. Um dem etwaigen Vorwurf der Arroganz vorzubeugen, wiederholt er die Versicherung, daß er nicht vorschnell in den Streit sich eingemischt und noch weniger die Redenden unterbrochen habe, sondern erst nach

17. Will meinen Theil auch ich erwiedern,
Mein Wissen nun auch ich verkünden.
18. Denn voll bin ich von Worten,
Es drängt der Geist in meinem Innern mich.
19. Denn sieh', mein Inn'res ist wie dicht verschloff'ner Wein,
Wie neue Schläuche, welche bersten wollen.
20. Nun will ich reden, daß mir's leichter werde,
Will öffnen meine Lippen und erwiedern.
21. Nicht müsse gegen Jemand ich partheiisch sein,
Nicht irgend einem Menschen schmeicheln.

längerem allgemeinem Stillschweigen seine richtige Einsicht vorbringen wolle. וְהוֹדִיתִי ist nur für sich dastehende wiederholte Versicherung, daß er nicht vor-schnell sei, und כִּי ist Causalpartikel und führt den Grund ein für das, was der folgende Vers sagt: weil die Freunde schweigen, nachdem er umsonst auf ihre Erwiederung gewartet, will er solche geben. חֵלְקִי (meinen Theil) wird als Aeußerung theils der Bescheidenheit, theils der Anmaßung angesehen; ersteres verdient den Vorzug, weil ja Elihu hier eben den Vorwurf der Unbescheidenheit ablehnen will. וְהוֹדִיתִי wie V. 10.

18. Ein weiterer Grund, warum Elihu gegen Job reden muß, besteht darin, daß er eine Menge wichtiger Wahrheiten gegen ihn vorzubringen hat und sein Inneres ihn unwiderstehlich treibt, sie auszusprechen. מִלְּפָנָי steht für מִלְּפָנָי (vgl. 1, 21). בְּפִי ist hier das Innere überhaupt, aber mit dem Nebenbegriff starker Aufgeregtheit, sofern בְּפִי auch als Sitz der Leidenschaft galt (15, 2.), so daß der Drang, zu reden, als ein sehr heftiger bezeichnet wird. וְהוֹדִיתִי steht wie V. 8. Auch diese Worte sind nur als Ausdruck des gutgemeinten Eifers anzusehen.

19. Jener Drang, zu reden, ist so heftig, daß ihm Elihu so wenig widerstehen kann, als ein mit neuem Wein gefüllter, wohlverschlossener Schlauch der gährenden Kraft desselben. Schweigen ist ihm unmöglich. וְהוֹדִיתִי ist vom gährenden Wein gemeint, und Wein, der nicht geöffnet wird, ist der in seinem Schlauche wohl verschlossene; der Ausdruck: „neue Schläuche“ aber ist hier s. v. a. mit neuem Wein gefüllte (Schult.). וְהוֹדִיתִי bezeichnet nicht das wirkliche Zerbersten, sondern nur die Gefahr dazu. Der Sing. ist statt des Plur. gebraucht nach Gesen. Gramm. § 143. 4.

20. Deutlich. Er will, da er nicht mehr schweigen kann, sich durch Reden Erleichterung verschaffen.

21. Um sich geneigtes Gehör zu bereiten, versichert er noch, daß er von aller Partheilichkeit und Schmeichelei frei bleiben wolle; und damit auch dieses nicht als Anmaßung erscheine, spricht er es in der Form des Wunsches aus, daß es ihm gelingen möge. וְהוֹדִיתִי ist wie 13, 8. 20. Bezeichnung der Partheilichkeit; und וְהוֹדִיתִי heißt eigentlich: eine Person oder Sache nicht mit

22. Denn ich verstehe nicht zu schmeicheln,
Bald würde mich hinweg mein Schöpfer nehmen.

XXXIII. 1. So höre doch, o Job, auf meine Reden,
Und alle meine Worte nimm zu Ohren.

2. Sieh' doch! ich öffne meinen Mund,
Schon redet meine Zung' in meinem Gaumen.

3. Aufrichtig werden meine Worte sein,
Und Einsicht meine Lippen rein aussprechen.

4. Denn Gottes Geist hat mich geschaffen,
Und des Allmächt'gen Hauch belebet mich.

ihrem wahren, sondern mit einem ehrenvolleren Namen nennen, als sie wirklich hat, daher auch überhaupt: schmeicheln.

22. Elihu vermöchte es nicht einmal, zu schmeicheln, wenn er auch wollte. Den Grund nennt der zweite Halbvers. Der Sinn ist entweder: bald wird mich wegnehmen mein Schöpfer (Sanct., Menoch.), d. h. ich hätte ja doch keinen wahren Vortheil davon, weil der Tod nach Kurzem dem irdischen Leben und jedem etwaigen Gewinn für dasselbe ein Ende macht; oder: bald würde mich wegnehmen mein Schöpfer (Pineda, Schult.), d. h. er würde mich mit frühem Tod bestrafen für die Falschheit, die in der Schmeichelei läge. Letzteres als eine stärkere Begründung ist ohne Zweifel das Richtigere.

1. Dem Gesagten gemäß hat Job keine Ursache, bei Elihu Partheilichkeit und Leidenschaft zu fürchten, wie bei den übrigen Freunden, und soll ihn daher bereitwillig anhören. „Alle meine Worte“ will sagen, daß Elihu keine gleichgültige und überflüssige Worte reden werde, die der Beachtung nicht werth wären.

2. Dieser Vers sagt allerdings in zwei parallelen Sätzen nichts weiter, als daß Elihu bereits im Begriffe stehe, den Job zu widerlegen; ganz überflüssig ist er aber deswegen doch nicht, sondern hat den Zweck, die Zuversicht, womit Elihu neue Wahrheiten vorbringen zu können glaubt, auszudrücken, und eben dadurch Job's Aufmerksamkeit zu steigern. בְּחַיִּי (in meinem Gaumen) ist hier nur ein anderer Ausdruck für בְּפִי (in meinem Munde).

3. Er will reden ehrlich und aufrichtig, wie er denkt; solche Aufrichtigkeit ist gemeint unter יֶשֶׁר לְבָבִי (Geradheit meines Herzens). בְּרִירָה gehört als Adverbium zu מְלִלָה, wobei שִׁפְתַי Subject ist: Einsicht werden meine Lippen rein aussprechen, d. h. ich will mich durch keine Partheilichkeit oder sonstige Nebenrücksicht verleiten lassen, irgend etwas gegen meine Ueberzeugung zu sagen.

4. Dieser Vers begründet noch den vorigen. Elihu kann vermöge seiner Geistesrichtung und seines ganzen Wesens dem Job nur die aufrichtigste Wahrheit sagen. Das קָרָאֵנִי bedeutet hier nicht bloß „in's Leben rufen“, so daß es mit חַיִּי einerlei wäre, sondern das fortwährende Beleben, mit Leben und

5. Wenn du's vermagst, so widerlege mich,
So rüste dich vor mir und halte Stand.
6. Sieh! ich gehöre Gott an so wie du,
Vom Lehme bin auch ich geschaffen worden.
7. Sieh! Furcht vor mir wird dich nicht schrecken,
Und meine Hand auf dir nicht lästig werden.

Thatkraft erfüllen. Deswegen ist auch נְשַׁמַּת שָׂרִי nicht, wie im ersten Halbvers רַחֵם אֱלֹהֵי אֲל, bloß die göttliche Schöpferkraft, sondern wie 32, 8. das Einsicht und Weisheit verleihende höhere Princip. Weil er sich von diesem beherrschen läßt, kann er nur wahr und aufrichtig reden.

5. Die Aufforderung, den Elihu zu widerlegen, was dieser selbst für unmöglich hält, will dem Job zugleich andeuten, daß er, wenn er das nicht könne, um so weniger an eine Widerlegung Gottes denken sollte. הִשִּׁיב (erwiedern) hat wieder den Nebenbegriff des Widerlegens. Bei יָרַבָּה ist etwa הִבְרִיךָ zu ergänzen. הִתְנַצַּב bezeichnet im Kriege das Festhalten des eingenommenen Platzes, also das Standhalten und siegreiche Bestehen des feindlichen Angriffes; diese Bedeutung hat es auch hier nur in tropischem Sinne, sofern Elihu seine Rede gegen Job mit einem feindlichen Angriff vergleicht.

6. Elihu will sagen, er sei ein Gegner, wie ihn Job schon lang gewünscht habe, er stehe ihm auf gleicher Stufe als Mensch gegenüber, vor dem er sich nicht zu fürchten brauche, und der nicht im Voraus ihn verurtheile, sondern nach Gründen entscheide. Job hat freilich gewünscht, daß sich Gott selbst ihm auf diese Weise gegenüberstellen möchte; Elihu will aber sagen, wenn schon ein Mensch ihm zeigen könne, daß er Unrecht habe, so würde dieses von Seite Gottes noch um so mehr der Fall sein. הָאֵל drückt hier das Verhältniß, die Art und Weise aus: ich gehöre nach deiner Art, d. h. eben so wie du, Gott an, bin also ein Mensch wie du. Der zweite Halbvers spielt auf die Bildung Adam's aus Lehm an (Genes. 27), was Elihu tropisch auch von sich und Job als Nachkommen Adam's aus sagt, um ihr creatürliches Verhältniß zu Gott als ein ganz gleichartiges zu bezeichnen. קָרַךְ ist nicht gerade s. v. a. קָרַךְ (Sirzel), sondern bezieht sich speciell auf die Bildung des ersten Menschen aus Lehm, und vergleicht sie mit der Bildung eines Thongefäßes durch den Töpfer.

7. Mit Rücksicht auf 13, 21. sagt Elihu dem Job noch ausdrücklich, daß er sich unter solchen Umständen vor ihm nicht zu fürchten brauche. מְבָרָךְ ist ein ἀπ. λεγ. und wird von den Neuern meistens in der Bedeutung: Last, Bürde genommen; allein die durchgängige wörtliche Bezugnahme unserer Stelle auf 13, 21. spricht sehr dafür, daß מְבָרָךְ von מְבָרָךְ = מְבָרָךְ gebildet und somit einerlei sei mit מְבָרָךְ (Kimchi מְבָרָךְ, Ralbag). Hieronymus übersetzt מְבָרָךְ mit eloquentia mea; wie er dazu gekommen, erhellt aus Aben Esra's Bemerkung, daß Manche מְבָרָךְ als zwei Worte lesen. Er übersetzte also מְבָרָךְ und nahm מְבָרָךְ tropisch im Sinne von Berechtbarkeit.

8. Nun sagtest du in meine Ohren,
Und ich vernahm den Laut der Reden:
9. Rein bin ich ohne Missethat,
Schuldlos ich und ohne Frevel;
10. Und sieh! er findet Feindschaft gegen mich,
Er achtet mich für seinen Gegner,
11. Legt meine Füße in den Block,
Und merkt auf alle meine Pfade.
12. Sieh'! darin hast du Unrecht, sag' ich dir,
Denn Gott ist größer als ein Mensch.

8. Jetzt erst beginnt die Rede Elihu's selbst und die Widerlegung Job's. Und damit nicht der Verdacht entstehe, als schiebe Elihu dem Job falsche Meinungen unter, führt er sogleich Job's eigene Behauptungen an, im Wesentlichen richtig, nur in den einzelnen Ausdrücken etwas frei, versichert aber vor Allem, daß er Alles mit eigenen Ohren gehört habe und von Täuschung nicht die Rede sein könne. „In meine Ohren“ will nicht sagen, daß Job seine Reden gerade an ihn gerichtet habe, sondern nur, daß auch er sie gehört habe. וַיִּשְׁמַע ist hier bekräftigend: wahrlich.

9. Dieses hatte Job zwar nicht wörtlich, aber dem Sinne nach wiederholt gesagt (9, 21. 10, 7. 16, 17. 23, 11. 27, 5 f.). קָיָה (von קָיָה abreiben, reinigen) ist synonym mit קָיָה : rein, schuldlos. Die Schreibweise des ק als *litera minuscula* ist nicht constant (cf. Norzi).

10. Auch dieses, daß Gott sich gegen ihn als Feind betrage, hat Job wiederholt behauptet: 13, 24. 26. 19, 11. 30, 21.; der zweite Halbvers ist sogar bloße Wiederholung von 13, 24. וַיִּשְׂמַח bedeutet nach dem Arabischen (عَلِيٌّ) surrexit contra alium. III. ad versatus fuit opposuit se alicui) Feindseligkeiten, und dieses paßt hier auch am besten zu dem parallelen וַיִּשְׂמַח . Er findet solche gegen mich, d. h. er findet Anlaß dazu.

11. Elihu wiederholt hier nur den ersten Halbvers von 13, 27., den er als eine frevelhafte Klage über ungerechte Bestrafung verstanden hat. Uebrigens führt er nur einen einzigen starken Zug aus der Schilderung an, womit Job sein Unglück beschrieben hat, der dann die Stelle jener ganzen Schilderung vertreten muß.

12. Die Behauptung Job's wiederholt jetzt Elihu durch die Bemerkung, daß sie nur dann wahr sein könnte, wenn Gott, den Menschen gleich, verschiedenen Leidenschaften und möglichen Täuschungen unterworfen wäre, daß aber dieses nicht der Fall und seine Handlungsweise eine ganz andere und weit erhabener sei als die menschliche. Damit wird zunächst dem Vorwurf der Ungerechtigkeit begegnet, der in den angeführten Worten Job's enthalten sein könnte. den übrigens Job selbst nicht wirklich aussprechen wollte. וַיִּשְׂמַח

13. Warum doch streitest du mit ihm,
 Daß er nicht jedes Wort an ihn erwiedert?
 14. Denn auf die eine Weise redet Gott,
 Und auf die and're, wenn man nicht drauf achtet;
 15. Im Traum und Nachtgesicht, wo Schlaf die Menschen überfällt,
 Und Schummer sie auf ihrem Lager.
 16. Dann öffnet er das Ohr der Menschen,
 Und siegelt es mit ihren Warnungen,

bezieht sich auf die angeführte Behauptung Job's, und $\text{הֲיִשְׁמַע אֱלֹהִים קוֹל בְּנֵי אָדָם}$ ist bloß von der Richtigkeit derselben, nicht von der Sittlichkeit Job's gemeint. כִּי ist entweder Erklärungsartikel, abhängig von $\text{אֲנִי אֶעֱנֶה לְךָ כִּי אֵלֵּךְ}$: ich antworte dir, daß ic., oder es ist Causalartikel, und $\text{אֲנִי אֶעֱנֶה לְךָ}$ parenthetisch zu denken: du hast nicht recht, antworte ich dir, denn ic.; jedenfalls enthält der zweite Halbvers den Beweis für den ersten. $\text{וְיִשְׁמַע אֱלֹהִים קוֹל בְּנֵי אָדָם}$ ist nicht bloß von der göttlichen Allmacht, sondern von seiner Erhabenheit über die Menschen und das menschliche Handeln überhaupt gemeint.

13. Nachdem der Vorwurf der Ungerechtigkeit abgewiesen ist, geht Elihu sogleich auf die weitere Klage Job's über, daß Gott mit dem Menschen willkürlich verfare und die Gründe seines Verfahrens ihm vorenthalte, so daß er nicht wisse, was er zu thun habe. Gegen dieses bemerkt Elihu, daß es nicht ganz richtig sei, daß vielmehr Gott den Menschen gar häufig bald so, bald anders wissen lasse, was er zu thun habe. $\text{וְיִשְׁמַע אֱלֹהִים קוֹל בְּנֵי אָדָם}$ ist entweder Siph. für $\text{הֲיִשְׁמַע אֱלֹהִים קוֹל בְּנֵי אָדָם}$ wie בִּינֹתַי Dan. 9, 2. für הַבִּינֹתַי , oder es ist nach einigen Handschriften $\text{וְיִשְׁמַע אֱלֹהִים קוֹל בְּנֵי אָדָם}$ zu lesen: warum Zänkereien mit Gott? der Sinn bleibt im Ganzen derselbe. כִּי ist Erklärungsartikel, den Gegenstand des Streites oder der Klage anführend: daß er nicht erwiedert ic. Das Suff. in $\text{וְיִשְׁמַע אֱלֹהִים קוֹל בְּנֵי אָדָם}$ bezieht sich nicht auf אֱלֹהִים (Hirzel), sondern auf Gott, und ist objectivisch gebraucht: seine Worte s. v. a. Worte an ihn (gerichtet).

14. Gott spricht allerdings auch zu den Menschen, und zwar auf mehrfache Weise, wenn sie anfänglich nicht darauf achten, und läßt sie so seinen Willen wissen. בַּאֶרְצָה und בַּשָּׁמַיִם bedeutet hier nicht „einmal und zweimal“ (Rosenm., Umbr.), in diesem Falle würde ב fehlen (vgl. Hirzel), sondern bezieht sich auf die Art und Weise des Redens: auf eine, auf zwei Arten redet er, d. h. auf mehrerlei Art. Subject bei $\text{וְיִשְׁמַע אֱלֹהִים קוֹל בְּנֵי אָדָם}$ ist allgemein der Mensch, und das Suff. bezieht sich auf das, was Gott zuerst redet; wenn dieses unbeachtet bleibt, so redet er auf eine andere Weise. Vor כִּי ist אֵלֵּךְ ausgelassen. Wenn also Jemand nicht weiß, was Gott von ihm will, und wie er sein Schicksal anzusehen habe, so braucht er Niemanden als sich selbst Vorwürfe zu machen, weil nur seine eigene Unachtsamkeit oder absichtliche Verschlossenheit gegen die göttlichen Mahnungen Schuld daran ist.

15. 16. Elihu nennt nun drei verschiedene Arten, wie Gott zu dem Menschen rede und ihm seinen Willen anzeige, allerdings nicht in förmlicher Rede,

17. Um von der Frevelthat den Menschen abzuhalten,
Den Uebermuth dem Manne zu verbergen,
18. Zurückzuhalten von der Grube seine Seele,
Und von dem Rennen in's Geschloß sein Leben.
19. Durch Schmerzen auch wird er gewarnt auf seinem Lager,
Und Streit ist unaufhörlich ihm in den Gebeinen.

wie er es etwa wünschen möchte, aber doch vernehmlich und deutlich genug, wenn er Belehrung annehmen wolle. Die drei Arten sind: Traumgesichte, schwere Krankheiten und Aussprüche göttlicher Boten. Der Eintritt der Traumgesichte wird ähnlich wie 4, 12 ff. nur kürzer beschrieben, und unter Traumgesichten ist etwas anderes als gewöhnliche Träume gemeint, wie schon die Ausdrücke zeigen, aber sicherlich nicht wirkliche Geistererscheinungen (Umbr.), sondern ungefähr dasselbe was 4, 12 ff., nur daß hier die Gesichte in die Zeit des Traumes selbst versetzt werden. Die Warnungen durch dieselben werden bezeichnet als ein Oeffnen der Ohren, das will sagen: Diejenigen, die sonst für gute Belehrungen verschlossene Ohren hatten, unterweist er in jenen Gesichten so, daß sie die Unterweisung wirklich vernehmen und verstehen. Bei תחת ist אזן das Object: er besiegelt das Ohr mit Warnungen, d. h. er legt Warnungen in's Ohr, und siegelt es zu, damit dieselben nicht sogleich wieder verfliegen d. h. vergessen werden. מִסֵּר ist was sonst מִסֵּר (Norzi: $\text{בְּחֹלֶם תַּחַת שׁוֹרֵק וְחֹסֵר}$), und ihre Warnungen sind die für sie bestimmten, ihrem Verhalten angemessenen, ähnlich wie „seine Worte“ V. 13 die an ihn gerichteten.

17. 18. Absicht der vorerwähnten Warnungen. Sie werden dem Menschen zu Theil, damit er von sich entferne die böse That und sofort vor dem Verderben, welches sie bringt, gerettet werde. מִסֵּר ist hier facinus im schlimmen Sinne, und als Subject bei לְהַסִּיר ist אָדָם zu denken. Bei יִכְסֶה dagegen ist Gott Subject und die Infinitivconstruction geht nur in's Verbum finit. über, jedoch so, daß die Absichtspartikel aus dem ersten Halbvers noch herüberwirkt, und der Sinn ist: daß er den Uebermuth vor dem Manne bedecke, d. h. daß er ihn denselben nicht finden und sich aneignen, also ihn nicht in Uebermuth gerathen lasse. Weniger passend nimmt man „bedecken“ in der Bedeutung „vergeben“, denn nicht um Vergebung, sondern um Verhütung der Sünden handelt es sich in diesem Zusammenhang. Bei תַּחַת ist wieder Gott Subject, und Grube ist entweder Grab für Tod, oder Verderben und Untergang im Allgemeinen, wofür Grube häufig zur bildlichen Bezeichnung dient; von diesem, wohin ihn die böse That bringen würde, will ihn Gott zurückhalten und ihn davor bewahren. תַּחַת steht poetisch für חַיִּים , Leben. Das Rennen in's Geschloß ist bildliche Bezeichnung selbstverschuldeten schnellen Unterganges, wie solchen die Sünde bringt.

19. Eine andere Art, wie Gott zu den Menschen redet, ist Sendung schwerer Krankheiten. Von diesen redet Elihu ausführlicher und mit fortwährender

20. Bei seiner Eßlust eckelt ihm das Brod,
Bei seinem Hunger die erwünschte Speise.
21. Sein Fleisch verschwindet, daß man's nicht mehr sieht,
Und kahl wird sein Gebein, das nicht gesehen wurde.

Anspielung auf Job's Krankheit. הוֹכִיחַ als Passivum vom הוֹכִיחַ heißt: er wird gewarnt, zurechtgewiesen, mit dem Nebenbegriff der Züchtigung; Subject dabei ist allgemein der Mensch. Streit der Gebeine (nach der Textesleseart רִיב) ist Bezeichnung des höchsten, die Gebeine durchwühlenden und theilweise von einander trennenden Schmerzes, wie solcher bei der Elephantiasis wirklich Statt fand; אֵתֶר (wofür sonst אֵיתֶר) drückt dann das anhaltende, immer gleiche Toben dieses Schmerzes aus. Die masorethische Leseart jedoch (רִיב statt רִיב) hat alle alte Uebersetzungen nebst einigen Handschriften (cf. de Rossi) und die meisten Erklärer, auch neuere (Rosenm.), für sich. Sie vorausgesetzt, müßte הוֹכִיחַ aus dem ersten Halbvers herübergedacht und אֵתֶר in der Bedeutung: frisch, stark, dauerhaft, genommen werden, und der Sinn wäre: die Menge seiner (d. h. alle seine) noch kräftigen Gebeine werden gezüchtigt. Jedenfalls ist von Warnungen durch Krankheiten die Rede. Bei ersterer Auffassung jedoch, die obnehin einfacher und ungekünstelter ist, hat die Stelle mehr Nachdruck und zugleich eine deutlichere Beziehung auf Job's Krankheit.

20. Solche Krankheiten werden je nach Umständen, wenn ihre Bedeutsamkeit nicht früh genug anerkannt wird, auch sehr heftig, so daß dem Kranken ungeachtet seines Hungers alle Speisen zuwider und ungenießbar werden. Dieß war bei der Elephantiasis wirklich der Fall. זָהַם heißt: Ekel haben, verabscheuen, und das Piel steht causativ, also wörtlich: es macht ihn Ekel haben seine Eßlust am Brod. Weil die Eßlust zur Erhaltung des Lebens nothwendig ist, wird sie selbst Leben (חַיָּה) genannt, und aus demselben Grunde auch נַפְשׁ . Zum zweiten Halbvers ist זָהַמְתִּי herüber zu denken und dabei נַפְשׁ Subject.

21. Dieser Satz wird durch den Abhängigkeitsmodus כִּי als Folge des Vorausgehenden hingestellt. Jenes ist in solchem Grade der Fall, daß der Betreffende allmählig nur noch aus Haut und Beinen besteht. Sein Fleisch schwindet (מִרְאֵי) aus dem Anblick sc. der Menschen, so daß es nicht mehr gesehen wird. שָׁפָה heißt: abreiben, glatt, kahl machen; „seine Gebeine werden kahl gemacht“ ist s. v. a. das sie umgebende Fleisch verschwindet. Uebrigens liest der Text שָׁפָה statt שָׁפָה der Masorethen, wobei dann רָאִי ausgelassen und der Sinn der nämliche ist: es ist Kahlheit seiner Gebeine. רָאִי kann in dieser Gestalt nur Pyal von רָאָה , mithin der Punkt im א nicht Mappik (Gesen Lehrgeb. S. 97), sondern, wie die Masorethen ausdrücklich sagen (cf. Norzi zu Genes. 43, 26.), nur Dagesch sein, und die Annahme, daß א an die Stelle von י getreten sei (Arnß.), ist ganz unnöthig. Die beiden Sätze sind dann in vollkommener Parallele, und die beiden letzten Worte bilden eine Paronomasie: מִרְאֵי und לֹא רָאִי . Vor לֹא רָאִי ist aber אֲשֶׁר aus-

22. Schon ist der Grube seine Seele nahe,
Den Tödtenden sein Leben.
23. Wenn dann ein Gottesbote zu ihm kommt,
Ein Mittler, Einer unter tausend,
Um kund zu thun dem Menschen seine Pflicht;
24. Erbarmt sich seiner Gott und spricht: erlöse ihn
Vom Sinken in die Grub', ich hab' ein Lösegeld gefunden.

gelassen, und die Worte: „seine Gebeine, die nicht gesehen wurden“, veranschaulichen den frühern gefunden und kräftigen Zustand Job's in den Tagen seines Glückes.

22. Fortsetzung. Es kommt so weit, daß ein solcher dem Tod und Grab schon ganz nahe und so viel wie verfallen ist. Der Vers drückt den Gegensatz aus von B. 18 mit theilweise wörtlicher Beziehung auf denselben. Wovon also Gott den Menschen anfänglich durch geheime Warnungen und Gesichte verwahren will, dahin führt er ihn sogar, wenn er jene Warnungen nicht beachtet, jedoch zunächst nur so weit, daß noch Rettung möglich ist. Die Tödtenden sind hier nicht etwa die bösen Geister (cf. Pineda), noch auch die Todesengel (Umbr., Ew.), oder überhaupt Würgengel und Unglücksengel (Spirzel), sondern einfach die tödtlich werdenden Schmerzen der Krankheit (Sanct., Menoch.), die auch 30, 17. unter einem ähnlichen Bilde die Nagenden genannt werden. An Todesengel zu denken, quibus data est a Deo potestas homines perimendi (cf. Rosenm.), wird weder durch unser Buch noch die alttestamentlichen Schriften überhaupt nahe gelegt.

23. Eine dritte Weise, wie Gott zum Menschen redet, besteht darin, daß er ihm durch besondere Boten kund thun läßt, was er zu thun habe und ihn dann, wenn er auf die Mahnung achtet, auch da noch rettet, wo alle Rettung unmöglich scheint. מְלִיצִים ist ein Interpret, der Einem die Worte oder Aufträge eines Andern zubringt und verständlich macht (Genes. 42, 23. 2 Chron. 32, 31.), und wird namentlich auch von den Propheten als Verkündern göttlicher Aufträge und Offenbarungen gebraucht. Viele Ausleger verstehen hier Engel darunter, einige insbesondere den Schutzengel eines Jeden. Allein מְלִיצִים kommt sonst nie als Bezeichnung von Engeln vor, und מְלִיצִים wird öfters auch von Menschen gebraucht; man hat daher sicher an Menschen zu denken, die durch göttliche Fügung zu einem solchen Unglücklichen kommen und ihn belehren, wie er sein Unglück anzusehen habe und was Gott durch dasselbe beabsichtige (Astunic., cf. Pineda, Tirin.). „Einer aus Tausend“ hebt theils die Seltenheit solcher Menschen, theils ihre Wichtigkeit hervor. Das Suff. bei מְלִיצִים geht auf מְלִיצִים; seine Geradheit ist das, was ihm zu thun obliegt, was seine rechte, gerade Handlungsweise ist, diese zeigt er ihm an.

24. Nach dem vorigen Vers ist der Gedanke zu ergänzen: wenn er die Verkündigung des Boten beachtet und befolgt; und dieser Vers ist dann Nachsatz dazu: so erbarmt sich Gott seiner; ein anderes Subject, als Gott, kann

25. Und frischer wird sein Fleisch als in der Jugend,
Er kehrt zurück zu seinen Jünglingstagen.
26. Und betet er zu Gott, so zeigt er sich ihm gnädig,
Und läßt sein Antlitz ihn mit Jubel schauen,
Und giebt zurück dem Menschen dann sein Recht.

bei יְהִיבֵנִי nicht wohl angenommen werden; dagegen bei יִיאָמֵר ist es fast zweifelhaft, ob Gott oder wieder der Bote Subject sei. Letzteres ziehen Manche deswegen vor, weil die Rettung vor der Grube besser Gott zugeschrieben werde; es wäre dann Rede des Boten an Gott gerichtet. Indessen ist doch auch in diesem Falle das letzte Versglied nicht recht passend; am besten wird es daher doch als Rede Gottes an den Boten angesehen, wobei nur die Sache so ausgedrückt ist, daß das, was der Bote bloß verkünden soll, ihm selbst zugeschrieben wird, ähnlich wie z. B. Jer. 1, 10. פָּרַע ist hier dasselbe was פָּרָה V. 28 (loskaufen, retten) und die Lesart פָּרַעָה in einigen Handschriften nur Correctur (vgl. Hirzel). Das Hinabsteigen in die Grube ist das Sterben. Das Lösegeld (כֶּפֶר) ist hier theils das Leiden, womit der Mensch für die Sünden bereits abgebüßt hat, theils eben das Beachten und Befolgen der göttlichen Mahnung.

25. Seine Rettung ist dann nicht bloß Befreiung vom Uebel, sondern positive Beglückung; er erlangt frischere Gesundheit und größere Heiterkeit als er je in der Blüthezeit seines Lebens gehabt. רִעַנָּה ist ein ἀπ. λεγ. und etymologisch etwas unsicher; nach der alex. und syr. Uebersetzung bedeutet es ein neues Zukräftenkommen, und eine solche Bedeutung fordert hier auch der Zusammenhang; wahrscheinlich ist es mit רִעַנָּה (wässerig, vollsaftig, tropisch: frisch und blühend sein) verwandt (vgl. Meier, Wurzelw.). Hieronymus nahm es in der Bedeutung: zerstören, aufreiben, wahrscheinlich den Rabbinen folgend, da auch Jarchi es in einer ähnlichen Bedeutung nimmt (אֲשַׁקֵּא בְלִעָה), leitete in Folge dessen נָעַר von נָעַר, stoßen, schütteln (im schlimmen Sinne) ab und übersezte: consumpta est caro ejus a suppliciiis, was jedoch weder zum folgenden Halbvers, noch überhaupt in diesen Zusammenhang gut paßt. נָעַר bei נָעַר ist vergleichend: mehr als in der Jugend.

26. Gott hat dann wieder Wohlgefallen an ihm, gewährt seine Bitten und erfreut ihn mit Glück und Segen. Im Anfang ist אֵן zu ergänzen: wenn er betet zu Gott, so ist er ihm gnädig; Erhörung des Gebetes ist damit schon gegeben, und er schaut dann Gottes Angesicht mit Jubel. יִבְרָא ist entweder Hiph. und Gott Subject: er läßt ihn sehen sein Angesicht, oder es ist Kal und der Gerettete Subject: er schaut sein (Gottes) Angesicht; der Sinn ist in beiden Fällen derselbe: er erfreut sich der göttlichen Güte und Gnade. יִבְרָא ist nicht Object zu יִבְרָא, welches sonst allerdings oft mit ב construiert wird, sondern בְּתִבְרָא ist nähere Bestimmung zum Verbum: er schaut mit Jubel. Sein Recht oder seine Gerechtigkeit ist hier vorzugsweise sein Gerechtfsein in den Augen der Menschen, also die öffentliche Anerkennung seiner Ge-

27. Er singt den Menschen zu und spricht:
 Ich hab' gesündigt und Gerades frumm gemacht,
 Doch ist mir nicht vergolten worden.
28. Gott rettet' ihn vom Sinken in die Grube,
 Damit er lebend sich des Lichtes freue.
29. Sieh, alles dieses thut der Höchste,
 Wohl zweimal, dreimal auch an einem Manne,

rechtigkeit; diese ging ihm durch das Unglück verloren, weil dasselbe als Sündenstrafe galt; mit dem neuen Glück kehrt sie deshalb wieder zurück.

27. Seine Freude über solche Rettung ist dann so groß, daß er sich gedungen fühlt, sie gegen Jedermann auszusprechen. שִׁיר ist gebildet von שָׁרָה, s. v. a. שָׁרָה (singen), und dieses als Ausdruck der Freude zu fassen, und לְ- drückt einfach die Richtung aus: zu den Menschen hin, gegen sie gewendet, also öffentlich giebt er seine Freude zu erkennen. Uebrigens wird der Sinn nicht wesentlich geändert, sondern nur etwas schwächer ausgedrückt, wenn man mit Hieronymus שָׁרָה in der Bedeutung „sehen“ nimmt (Respiciet homines et dicet etc.). „Gerades frumm machen“ heißt verkehrt und sündhaft handeln, und ist mithin dasselbe was חָשָׁה; die Breite des Ausdrucks ist ohne Zweifel absichtlich gewählt, um den Jüngling zu charakterisiren. שָׁרָה ist in seiner ursprünglichen Bedeutung „gleich sein“ gebraucht: „es war mir nicht ein Gleiches“ ist s. v. a. es wurde mir nicht Gleiches mit Gleichem vergolten, ich habe nicht den entsprechenden Lohn für die Sünde, den Tod, empfangen.

28. Der Gerettete hätte den Tod verdient durch seine Sünden, aber Gott hat ihm das Leben geschenkt. Die Grube ist das Grab, und gedacht ist dabei an unzeitigen, frühen Tod in Folge der Sünde. Das Licht ist das Tageslicht, Lebenslicht, mit dem Nebenbegriff des Glückes; „es sehen“ heißt: sich am Leben befinden, und zwar ein glückliches Leben führen. Der zweite Halbers enthält die Folge des ersten. Statt נִשְׁפָּר וְנִתְרַחֵם lesen die Masorethen נִשְׁפָּר וְנִתְרַחֵם. Beides hat sehr alte und gewichtige Auctoritäten für sich; letzteres, obwohl es weniger zu passen scheint, fast noch mehr als ersteres (cf. de Rossi, var. lect.). Im erstern Falle enthält der Vers noch Worte des Geretteten, im letztern dagegen Elihu's eigene Rede, womit er noch den Grund beifügt, warum der Gerettete jenen Freudenruf erhebe, und wiefern ihm nicht nach Verdienst für seine Thaten vergolten worden sei.

29. Und auf die besagte Weise handelt Gott nicht etwa nur einmal an einem Menschen, sondern wiederholt; wenn der erste Versuch nicht zum Ziele führt, macht er einen zweiten und dritten. An ihm liegt also die Schuld nicht, wenn der Mensch nicht zur Besinnung und auf den rechten Weg kommt. Bei dem Ausdruck: „zweimal, dreimal“ ist nicht an die vorausgegangenen drei Arten der Warnung und Zurechtweisung zu denken (Rosenm., Umbr., cf. Schult.), sondern nur ganz allgemein an mehrmalige Wiederholung (Pineda, Sanct.). Gegen ersteres spricht schon das אֶחָד-שָׁלֹשׁ und noch mehr

30. Um ihn zurückzuhalten von der Grube,
Ihn zu erleuchten mit dem Licht des Lebens.
31. So merke Job und acht' auf mich,
Schweig' still, und ich will weiter reden.
32. Doch hast du Worte, so erwied're mir,
So rede, denn ich möchte Recht dir geben.
33. Wo nicht, so achte du auf mich,
Schweig' still, ich will dich Weisheit lehren.

Kap. XXXIV.

Durch die vorige Rede wurde schon zum Theil der Satz behauptet und nachgewiesen, daß Gott gegen die Menschen nicht un-

der Umstand, daß V. 29 und 30 abschwächend und so viel wie überflüssig wären. Zu שׁוֹבֵב ist פְּעַמִּים aus פְּעַמִּים zu ergänzen. Die Lesart פְּעַמִּים (dreimal) ist weniger sagend und sicher nur durch die asyndetische Construction veranlaßt worden, obwohl schon fast alle alte Uebersetzungen sie ausdrücken (cf. de Rossi.).

30. Der Zweck auch der wiederholten Mahnungen und Zurechtweisungen Gottes ist immer derselbe, Rettung und Beglückung des Menschen. Grube steht im nämlichen Sinne wie V. 28, und Licht des Lebens ist dasselbe was dort das Licht, Bezeichnung des irdischen Lebens mit dem Nebenbegriff des Glückes. לְאִוֵּר ist Infinit. Niph. für לְהִאֵוֵר : damit er (der גֹּבֵר V. 29) erleuchtet werde.

31. Elihu schließt seine erste Rede mit einer Aufforderung zur Aufmerksamkeit und giebt damit zu verstehen, daß er noch manches Weitere zu sagen habe. Als Aufforderung, das bereits Gesagte reiflich zu erwägen (cf. Schult.), kann der Vers schon wegen $\text{אֲזַכְּרֶנּוּ$ nicht gefaßt werden.

32. Bevor aber Elihu weiter reden will, wünscht er, daß Job seine bisherige Rede widerlege, wenn er's könne; das Schweigen Job's gilt ihm dann als Beweis, daß er sich überwunden gebe. „Wenn Worte sind“ ist s. v. a. wenn du etwas Erhebliches zu sagen hast; und das Erwidern hat wieder den Nebenbegriff des Widerlegens. $\text{אֶפְתָּה$ steht wie V. 12 von der Richtigkeit der Behauptung; er sagt also: ich wünsche, dir Recht geben zu können. Damit sucht er wieder den Job sich geneigt zu machen, und dem Tadel vorzubeugen, als rede er aus bloßer Rechthaberei.

33. Zwischen diesem und dem vorigen Vers ist eine kurze Unterbrechung zu denken, während welcher Elihu auf eine Erwiderung von Job wartete, und sofort, da dieselbe nicht erfolgt, ihn noch weiter Weisheit zu lehren versucht. אִם statt אֲבָל ist hier gewählt als genauer Gegensatz zu אִם , und daher אִם dabei zu ergänzen: wenn du nicht Worte hast, nichts zu erwidern vermagst u.

gerecht handle. Jetzt wird derselbe noch besonders ausführlich bewiesen, Job's Meinung, daß das Gegentheil der Fall sei, als eine ungereimte bezeichnet und das gerechte Walten Gottes in der Regierung der Welt durch einzelne Beispiele veranschaulicht. Wie aber die erste Rede schon die Grundlage zur zweiten enthielt, so enthält diese wieder die Veranlassung zur dritten, indem sie gleich anfangs den Satz berührt, daß Tugend und Sünde weder nützen noch schaden, welcher Satz dann erst in der dritten Rede ausführlich besprochen wird.

1. Und es erwiederte Elihu und sprach:
2. Vernehmt, ihr Weisen, meine Worte,
Und merkt auf mich, ihr Einsichtsvollen;
3. Da ja das Ohr die Reden prüfet,
So wie der Gaumen Speise kostet.
4. Das Rechte lasset uns ergründen,
Erfennen unter uns, was gut sei.
5. Denn Job behauptete: ich bin gerecht,
Und Gott hat mir mein Recht entzogen.

1. 2. Die Aufforderung zur Aufmerksamkeit wird wiederholt, weil Elihu auf einen andern Hauptpunkt zu sprechen kommt und wie von Neuem beginnt. Unter den Weisen und Einsichtsvollen können wegen 32, 7—13. nicht wohl Job's Freunde sammt den etwa sonst noch Anwesenden gemeint sein (cf. Pineda, Sanct.), sondern Elihu redet in rhetorischem Affecte die Weisen überhaupt an, um ihr Zeugniß für sich in Anspruch zu nehmen.

3. Mit Anspielung auf 12, 11. fordert jetzt Elihu die Waisen auf, seine Reden genau zu prüfen, ob sie der Wahrheit gemäß seien. Er denkt, je strenger und genauer solche Prüfung sei, um so gewisser werde ihm bezeugt werden, daß er Recht habe. Versteht man den Vers mit Hirzel vom Prüfen der Reden Job's durch Elihu, so wird er an dieser Stelle unpassend, wie Hirzel selbst bemerkt, und die Deutung der einzelnen Ausdrücke gezwungen.

4. וּבְרָא ist hier in Parallele mit בְּרָא das Rechte überhaupt, und der Vers sagt: wir wollen das Rechte herausbringen (בְּרָא), und uns überzeugen, was gut sei, nämlich ob die Reden Job's, oder das, was ich nun sagen werde. Zwischen uns (בֵּינֵינוּ) ist hier s. v. a. mit gegenseitiger Uebereinstimmung, und drückt Elihu's Zuversicht auf die Beistimmung der Weisen und sofort auf die Richtigkeit seiner Sätze aus. Das mit gemeinsamer Uebereinstimmung der Weisen als richtig Erkante muß es auch wirklich sein.

5. Jetzt führt Elihu die Behauptung Job's an, durch die er die Gerechtigkeit Gottes zu läugnen schien. אֲשֶׁר bezeichnet hier die sittliche Schuld-

6. Trotz meines Rechtes gelte ich als Lügner,
Unheilbar ohne Schuld ist meine Wunde.
7. Wo ist ein Mann, wie Job,
Der Lästerung wie Wasser trinkt,
8. In die Genossenschaft der Uebelthäter geht,
Und Umgang mit den Frevlern pflegt?
9. Denn er hat ja gesagt: es nützt dem Manne nichts,
Wenn er mit Gott in Freundschaft steht.

losigkeit, welche Job wiederholt, zum Theil eben dieses Wort gebrauchend, ausgesprochen hatte (13, 18. 23, 10. 11. 27, 6.). Der zweite Halbvers ist buchstäbliche Wiederholung aus 27, 2., wird aber von Elihu hart beim Buchstaben genommen als eine gegen Gott ausgesprochene Beschuldigung der Ungerechtigkeit, wiewohl Job nur sagen wollte, daß Gott ihm das, was er vermöge seiner Sittlichkeit erwarten durfte, Glück und Wohlstand, vorenthalte oder entziehe.

6. Fortsetzung. Er läßt den Job sagen: obwohl ich meine Schuldlosigkeit nur der Wahrheit gemäß behaupte, so glaubt mir doch Niemand, weil nach allgemeiner Ansicht mein Unglück das Gegentheil beweist. Dem Sinne nach, nur nicht wörtlich wie Elihu es anführt, hat Job dieses behauptet (17, 8. 19, 6 f.). Elihu faßt es aber in enger Verbindung mit dem Vorausgehenden wieder als eine Behauptung der göttlichen Ungerechtigkeit. „Bei (כִּי) meinem Recht“ heißt: obgleich ich Recht habe, ungeachtet meines Rechtes. כִּי (Lügen) heißt hier: als Lügner erscheinen, dafür gehalten werden. „Mein Pfeil“ ist hier der auf mich geschossene, und gedacht ist dabei an die durch ihn gemachte Wunde, von dieser gilt das וְאֵינִי (unheilbar); es ist hier tropisch mit פָּרַח verbunden, wie Mich. 1, 9. Jer. 15, 18. mit מַחֲבֵר (Schlag, Wunde), und die unheilbare Wunde ist Bild des bereits unabwendbaren Leidens.

7. Die angeführte Behauptung Job's weist Elihu kurz damit ab, daß er sie als eine Gotteslästerung und Ausdruck gottloser Gesinnung bezeichnet. אַזְחָל (Spott, Verhöhnung) ist nach dem Zusammenhang: Verhöhnung Gottes als eines Ungerechten. Der Ausdruck „trinken“, in diesem Sinne aus Job's eigener Rede entlehnt (15, 16.), verstärkt noch die Anklage und bezeichnet die Lästerung als etwas zur Gewohnheit und gleichsam zum Bedürfnis gewordenes.

8. Fortsetzung. Das „in Gesellschaft sein“ ist hier nicht buchstäblich zu verstehen, sondern drückt nur die Ähnlichkeit der Gesinnung aus. Dadurch, daß Job solche Lästerungen ausspricht, stellt er sich mit jedem Uebelthäter und Frevler auf gleiche Linie und beweist gleiche Gesinnung, wie sie. אֲחֵרֵי מַחֲבֵרֵי מַחֲבֵרֵי stellt entweder den zweiten Halbvers als Folge des ersten hin, oder es ist bloßer Constructionswechsel (Infinit. pro verbo finit.). Letzteres scheint dem Parallelismus angemessener; übrigens bleibt der Sinn im Wesentlichen derselbe.

9. Jetzt wird das Vorige noch durch eine neue Behauptung Job's begründet, daß nämlich Frömmigkeit ohne Werth sei. Wörtlich so wie Elihu

10. Drum hört auf mich, ihr Männer von Verstand,
Fern sei von Gott die Frevelthat,
Und vom Allmächtigen das Unrechtthun.
11. Denn er vergilt nach seiner That dem Menschen,
Und läßt nach seinem Wandel jeden treffen.
12. Ja wahrlich, Gott verübt kein Unrecht,
Und der Allmächtige beugt nicht das Recht.

hat Job diese Behauptung nicht ausgesprochen, aber sie ließ sich leicht als Folgerung ableiten aus 9, 22. 21, 7. und 30, 26. Job's Aussage war aber nicht ganz so gemeint, wie Elihu sie faßt; Job wollte nur sagen, daß Tugend, sofern ihr einziger Nutzen irdisches Glück sein soll, gar oft nichts nütze. נָסַף ist hier nicht transitiv wie 22, 2., sondern intransitiv gebraucht: Nutzen haben. רָצָה mit עִם heißt „in Freundschaft stehen“, und die Freundschaft mit Gott ist hier als allgemeine Bezeichnung von Frömmigkeit und Tugend zu fassen, mit Hindeutung zugleich auf das enge, gleichsam vertrauliche Gnadenvverhältnis, in welchem der Fromme zu Gott steht. Hieronymus scheint רָצָה von רָצַח (laufen) abgeleitet zu haben (etiam si cucurrerit cum eo), wodurch der ganze Vers eine andere Wendung bekam.

10. Den vorigen Satz weist nun Elihu damit ab, daß derselbe Gott eine Handlungsweise belege, die er vermöge seiner Natur verabscheue. Herz (לֵב) als Sitz des Verstandes und der Einsicht ist genannt für diese selbst, und die Männer von Einsicht sind die B. 2 angeredeten. הִלְכֵיךָ steht wie 27, 5., nur daß die Construction anders ist: etwas Verwerfliches entsteht für Gott aus der Missethat, d. h. fern sei es, sie ihm zuzuschreiben, er begeht kein Unrecht und kann keines begehen.

11. Der vorige Vers wird noch weiter ausgeführt. Gott läßt einem Jeden zu Theil werden, was seinem Wandel und sittlichen Zustande entspricht, und ist somit vollkommen gerecht. Elihu sagt aber dies nicht, um den Job der Sünde zu beschuldigen, sondern zunächst nur, um von Gott den Vorwurf der Ungerechtigkeit abzuwenden. Die beiden Halbverse sind den Gedanken und Ausdrücken nach genau parallel. דָרַךְ (Weg) ist Handlungsweise, also dem Sinne nach was לְעֵצָה , und „er läßt ihn finden“ s. v. a. er vergilt ihm.

12. Dies ist nur noch Erweiterung des Vorigen. Bei רָשָׁעִים ist das Object, etwa Weg oder Handlungsweise, ausgelassen, so daß das סִיפָה so viel heißt als: böß handeln, freveln; in der Bedeutung „verurtheilen, verdammen“ kann es hier nicht gebraucht sein, weil Elihu nur mit Beziehung auf B. 10 noch ganz allgemein sagen will, daß Gott nicht böß und ungerecht handle, was der Fall wäre, wenn Job's Behauptung richtig sein sollte. Der zweite Halbvers sagt wieder was der erste, nur bestimmter, und zeigt, daß das Bösehandeln besonders von Ungerechtigkeit zu verstehen sei, denn solches ist bezeichnet durch „das Recht krümmen.“ קָמַעַת ist affirmativ.

13. Wer hat ihm denn die Erde anvertraut,
Und wer hat hingestellt die ganze Welt?
14. Wenn er auf sich nur achten wollte,
Und seinen Hauch und Athem an sich zöge;
15. So würde sterben alles Fleisch zumal,
Der Mensch zurück zum Staube kehren.

13. Einen Beweis, daß Gott nicht ungerecht handeln könne, sieht Elihu darin, daß die Welt sein Werk und Eigenthum ist, und er deshalb mit derselben im Ganzen und Einzelnen verfahren kann, wie er will. לְפָנָיו mit עַל der Person und dem Accus. der Sache heißt gewöhnlich: an Einem etwas bestrafen; kommt jedoch auch in der Bedeutung vor: Einem etwas übertragen, auftragen (2 Chron. 36, 23. Esr. 1, 2., wenn nämlich hier statt לְפָנָיו ein Nomen gebraucht wäre, so stünde es im Accus.), und in diesem Sinne nahmen es schon die alten Uebersetzungen, wiewohl sie im einzelnen Ausdrucke stark von einander abweichen. Er sagt also: Gott hat die Welt und die Herrschaft über sie nicht etwa von einem Andern erhalten, dem er Rechenschaft über sein Verfahren schuldig wäre. Weil dieses die Schöpfung der Erde durch Gott voraussetzt, so nehmen es die LXX und Peschito geradezu für: erschaffen. אֶרְצָה ist nur paragogische Form für אֶרֶץ , wie z. B. מִן־הָאֶרֶץ für מִן־הָאֶרֶץ Ps. 116, 15. עָלָיו von עָלָיו oder עָלָיו kann hier nur von der Schöpfung der Welt gemeint sein, die dadurch als ein mächtiges Hinstellen und Feststellen derselben an ihrem Platz vorgestellt wird. Hirzels Erklärung: „Und wer legte auf ihn die ganze Welt?“ hat Sticel nicht mit Unrecht als unhaltbar bezeichnet. Aber auch die Begründung seiner eigenen Erklärung: „Wer beobachtet die ganze Welt?“ will nicht genügen. Denn wenn auch עָלָיו von der Gründung der Erde sonst nicht mehr gebraucht wird, so hat dieser Gebrauch doch die Analogie für sich, indem עָלָיו auch sonst im schöpferischen Sinne vom Hinstellen oder Gründen gebraucht wird (Job 38, 5. Ps. 19, 5. 91, 9. 104, 9.).

14. 15. Jetzt beschreibt Elihu noch weiter, wie sehr Alles Gott angehöre und von ihm abhängig sei, und indem er dabei besonders Gottes Fürsorge für Alles hervorhebt, deutet er zugleich an, daß Gott nur erhalten und beglücken wolle, nicht aber das Gegentheil. Sobald er seine erhaltende Sorgfalt von der Schöpfung zurückzöge, würde sie zu Nichts werden. אֶל־יְהוָה bezieht sich auf Gott, und das Nichten des Herzens auf sich selbst ist ausschließlich gemeint als ein Achten bloß auf sich, verbunden mit einem völligen Unbekümmertsein um alles Andere. רוּחַ ist wie Ps. 104, 29 f. der schaffende und belebende Hauch oder Geist Gottes, und נְשָׁמָה ist synonym damit und gewählt mit Rücksicht auf $\text{נְשָׁמַת הָחַיִּים}$ (Lebenshauch) Genes. 2, 7.; das zu sich Sammeln desselben ist sein Wegnehmen von den Geschöpfen, und der Ausdruck nimmt Bezug auf Koh. 12, 7., wonach der Geist des Menschen wieder zu Gott zurückkehrt, der ihn gegeben. Daß nun jenes Wegnehmen nicht Statt findet, ist eben ein Beweis, daß Gott nicht zerstören, sondern nur erhalten

16. Wenn du Verstand hast, höre dieß,
Nimm die Stimme meiner Worte.
17. Wird, wer das Recht hast, wohl den Zorn bezähmen?
Und darfst du den Gerechten, Mächtigen verdammen?
18. Darfst du zum König sagen: Taugenichts!
Und: Frevler! zu den Edeln?

will. Denn die Folge von jenem wäre allgemeiner Tod; die Menschheit würde plötzlich wieder zum Staub zurückkehren, von dem sie genommen ist (Genes. 3, 19. Koh. 12, 7.).

16. Elihu richtet die Rede wieder an Job selbst und fordert ihn aufs Neue zur Aufmerksamkeit auf, denn er ist überzeugt, daß ihm Job Recht geben müsse, wenn er irgend Einsicht habe.

17. In den vorhin (V. 5, 6, 9) angeführten Behauptungen Job's findet Elihu auch den Satz enthalten, daß Gott das Recht habe. Dagegen sagt er, wenn dieß richtig wäre, so würde Gott seinem Zorne freien Lauf lassen, und den Job, der so harte Worte gegen ihn gesprochen, sogleich vernichten. Schon daß er dieses nicht thue, widerlege hinlänglich die Behauptung Job's. Den ersten Halbvers übersetzen Viele: kann auch, wer das Recht hast, regieren? (Rosenm., Gesen., Hirzel.) Elihu würde dann von der Herrschaft Gottes auf seine Gerechtigkeit schließen. Dieß aber wäre dem zweiten Halbvers gegenüber weniger passend, und überdieß kommt בָּרַךְ sonst nie in der Bedeutung „regieren“ vor; es heißt: zusammenziehen, befestigen, binden (Maier, Wurzelw.), und kann tropisch wohl auch „anhalten, zurückhalten“ bedeuten. Das Object: Unwille, Zorn, ist dann entweder ausgelassen zu denken, und הֲיִרְאֶה als verstärkte Fragepartikel zu nehmen, oder es ist eben dieses הֲיִרְאֶה in der Bedeutung: Zorn. בְּיָדַי בְּרִיךְ bezeichnet Gott als den Gerechten und Mächtigen zugleich, was hier sehr passend ist, da eben vorhin (V. 13—15) aus seinem mächtigen Hinstellen und Erhalten der Dinge auf seine Gerechtigkeit geschlossen wurde; man hat daher keinen Grund, בְּיָדַי adverbial im Sinne von הֲיִרְאֶה zu nehmen: der durchaus Gerechte, der höchst Gerechte. הֲיִרְאֶה ist fragend.

18. Elihu schließt nun a minori ad majus. Abgesehen von dem Gesagten dürfte Gott schon darum nicht ungerecht genannt werden, weil er der höchste Herrscher ist, und ihm als solchem von seinen Untertanen Gehorsam und Ehrfurcht gebührt. Schon irdische Fürsten kann man nicht böse und nichtswürdig nennen, ohne der Strafe zu verfallen. אֲמַר ist Infinit. constr. statt des absol. mit ausgelassenem Verb. finit. und auch zum zweiten Halbvers herüber zu denken. Eine andere Wendung bekommt der Satz, wenn man statt הֲיִרְאֶה mit LXX und Vulgata הֲיִרְאֶה liest; dieses bezieht sich dann auf Gott, und der Vers enthält einen Beweis für die mächtig waltende Gerechtigkeit Gottes, die sogleich auch als eine völlig unparteiische bezeichnet wird.

19. Und gar zu dem, der unparteiisch gegen Fürsten,
Und nicht bevorzugt Reiche vor den Armen,
Weil seiner Hände Werk sie alle?
20. Auf einmal sterben sie, und mitten in der Nacht
Wird weggerafft ein Volk und schwindet hin,
Und wird entfernt der Mächt'ge nicht durch eine Hand.
21. Denn seine Augen sehen auf des Menschen Wege,
Und alle seine Schritte schauet er.
22. Kein Dunkel giebt's und keine Todesnacht,
Um dort die Uebelthäter zu verbergen.

19. Der Satz ist im Anfang elliptisch; man kann am einfachsten כִּי הָאֵל ergänzen mit Rücksicht auf den negativen Sinn der vorigen Frage, so daß es heißt: Geschweige denn zu demjenigen, welcher אֵל נִשְׂא פָנָיו ist wieder wie 13, 8. 32, 21. partheiisch sein, und נִבְרָר wie 21, 29. erkennen, anerkennen den Reichen vor dem Armen ist s. v. a. ihn bevorzugen. Der Grund, warum Gott dieses nicht thut, liegt darin, daß alle auf gleiche Weise seine Geschöpfe und sein Eigenthum sind. שׁוֹרֵר ist was sonst עָשִׂיר (reich), aber mit dem Nebenbegriff großen Ansehens. Das letzte Versglied zeigt deutlich, daß von Gott und nicht etwa von unpartheiischen Fürsten die Rede ist, und mithin אֵל im Anfang sich nicht auf das vorherige הַמֶּלֶךְ und הַמְּלָכִים beziehen kann.

20. Noch weitere Beschreibung der unpartheiischen Gerechtigkeit Gottes. Er macht keinen Unterschied zwischen Hohen und Niedern; Ruchlose rafft er weg, auch wenn sie mächtig sind. Bei מַלְכֵי sind Könige und Fürsten Subject; daß aber nur an frevelhafte und ungerechte gedacht sei, erhellt aus B. 22. חֲצוֹת לַיְלָה (Halbirung der Nacht) ist die Mitternacht; zur Zeit dieser, also plötzlich und unversehens, wird fortgestoßen, weggerafft ein Volk; עַם ist collectiv gebraucht und darunter die Völker eben jener Fürsten gemeint, sie participiren an ihrem Schicksal und gehen gleich ihnen und durch sie zu Grunde; denn wenn Gott ein Volk strafen will, so giebt er ihm Knaben und Weichlinge zu Fürsten (Jes. 3, 4. Koh. 10, 16.). Sofern aber עַם alle Volksklassen und Stände in sich begreift, wird zugleich gesagt, daß bei jener Bestrafung kein Personenunterschied gemacht werde. Bei יָסִירָהוּ ist das Subject allgemein: man entfernt ihn s. v. a. er wird entfernt, nicht durch eine Hand, d. h. nicht in Folge menschlichen Zutuns; יָד bezeichnet hier die menschliche Wirksamkeit im Gegensatz zum unsichtbaren, geheimnißvollen Walten der Vorsehung.

21. 22. Jetzt wird noch gesagt, inwiefern das Vorerwähnte von Seite Gottes geschehen könne. Gott kennt nämlich alle Handlungen der Menschen bis in's Einzelne und kann daher alle Augenblicke Jedem nach Verdienst vergelten. Schritte sind genannt als das Kleinste und Unbedeutendste im Wandel der Menschen, und selbst diese sieht er alle, kennt sie mithin auf's Ge-

23. Denn nicht braucht er auf einen Menschen lang zu achten,
So daß mit Gott man gehen könnte in's Gericht.
24. Er stürzt Gewalt'ge ohne Untersuchung,
Und läßt an ihre Stelle And're treten.
25. Drum kennt er ihre Dienstleistungen,
Und kehrt sie um bei Nacht, daß sie zermalmet werden.

naueste und auf untrügliche Weise. Und sein Blick ist so durchdringend, daß ihm gar nichts verborgen bleibt; selbst Finsterniß und Todeschatten, d. h. die tiefste Dunkelheit, kann Niemanden vor ihm verbergen. Sofern dieß namentlich mit Rücksicht auf die Bemühung der Bösen, nicht entdeckt zu werden, gesagt ist, sind unter dem Dunkel allerdings überhaupt die Mittel gedacht, womit sie ihre Werke zu verheimlichen suchen (cf. Schult.).

22. Dieß ist die Folge vom Vorigen und zugleich der Grund, warum Gott so plötzlich die Menschen hinwegnehme. Er bedarf nämlich vermöge seiner Allwissenheit nicht erst einer eigenen langen Untersuchung und rechtlichen Verständigung, um zu wissen, wie der Mensch beschaffen sei. Dem Job ist damit gesagt, es sei thöricht, wenn er glaube, daß er zum eigenen Vortheil mit Gott rechten und denselben dahin bringen könnte, daß er etwas Anderes von ihm glaube, als was er vermöge seiner Allwissenheit eben wisse. Bei וַיִּשָׁר wird am passendsten וַיִּבַּח ergänzt, so daß es „achten, beobachten“ bedeutet, und וַיִּשָׁר , eigentlich „wieder, wiederholt“, ist hier in der verwandten Bedeutung „lange, längere Zeit“ gebraucht (cf. Gesen. Thesaur.). Der zweite Halbvers enthält nur die Folge des ersten. Gott hat nicht eine lange Untersuchung nöthig, so daß ein Mensch dadurch Gelegenheit und Anlaß bekommen könnte, mit ihm zu rechten. וַיִּבַּח bei וַיִּשָׁר drückt die Folge aus, und als Subject dabei ist וַיִּשָׁר zu denken.

24. Fortsetzung. Ohne vorherige genaue Untersuchung vertilgt er die Mächtigen, weil sie seinem allsehenden Auge immerfort gegenwärtig sind und daher jede besondere Untersuchung unnöthig ist. Das וַיִּשָׁר ist aber auch zum zweiten Halbvers herüber zu denken. An die Stelle der Vertilgten läßt er ebenfalls ohne vorherige Untersuchung Andere treten, so unvermuthet und unerwartet, als jene entfernt wurden.

25. Der Grund dieses Verfahrens wird noch einmal angegeben. Weil Gott ihre Handlungen kennt, bevor er sie eigens untersucht, darum vertilgt er sie so plötzlich. Das וַיִּשָׁר bezieht sich auf B. 21 und 22 zurück: darum, weil er nämlich Alles sieht, kennt er auch von vornherein und schlechthin ihre Dienstleistungen und vergilt ihnen dieselbe. Bei וַיִּשָׁר ist וַיִּבַּח als Object zu denken. Er kehrt sie um, daß sie zermalmet werden, d. h. er vertilgt sie gänzlich, und zwar bei Nacht, d. h. plötzlich und unversehens, über Nacht sind sie nicht mehr. וַיִּשָׁר ist hier wie 5, 4. im Sitp. mit passiver Bedeutung gebraucht.

26. Weil frevelhaft sie sind, bestraft er sie
Am Orte, wo es Alle sehen.
27. Denn darum sind sie von ihm abgewichen,
Und haben alle seine Wege nicht beachtet,
28. Daß vor ihn komme der Bedrängten Klaggeschrei,
Und er der Armen Klage höre.
29. Wenn er nun straft, wer will verdammen?
Wenn er sein Angesicht verbirgt, wer will es schauen?
Und gegen Volk und Einzelne verfährt er so,

26. Die zweite Hälfte des vorigen Verses wird noch weiter ausgeführt. רשעים wird von Einigen als Plur. von רשע (Frevel) angesehen: für die Frevel straft er sie; allein in diesem Sinne kommt רשעים nie vor, sondern immer nur als Plur. von רשע (Frevler); man muß daher nach תחתיה etwa אֲשֶׁר הָיָה oder הַיּוֹתָם ergänzen: dafür, daß sie Frevler sind oder waren, schlägt d. h. straft er sie; am Orte der Sehenden, d. h. vor Aller Augen, öffentlich; dadurch wird dann zugleich auch, was die Frevler zu verheimlichen sich bemühten, ihre Schuld, offenkundig.

27. Als Grund jener öffentlichen Bestrafung werden jetzt ihre Frevelthaten noch etwas specieller angegeben. אֲשֶׁר ist begründend und steht im Sinne von כִּי und עַל-כֵּן bezieht sich auf das Nachfolgende. Das Weichen von Gott ist dem Hebräer zunächst das Abfallen von der Verehrung des wahren Gottes zum Götzendienste; dann aber auch die Uebertretung göttlicher Gesetze überhaupt. Hier ist ohne Zweifel letzteres gemeint wegen des folgenden Verses, welcher ein Beispiel jener Abweichung namentlich nennt, und gewiß nur das verwerflichere nennen will; desungeachtet aber nur Härte gegen Mitmenschen, nicht förmlichen Götzdienst nennt, der doch verwerflicher wäre.

28. Ihre Härte gegen Arme und Bedrängte ist so groß, daß das Klaggeschrei derselben bis zu Gott dringt, und zwar so anhaltend und laut, bis es dort Erhörung findet. Durch לִבְיָהוָה wird dieser Vers als Folge des vorigen hingestellt, und das הֵיכָן ist nur ungenaue Wiederaufnahme des vorigen עַל-כֵּן: deswegen sind sie gewichen u. s., um kommen zu machen zu ihm u. s. -לֵךְ steht im Sinne von -לָא, und ist ohne Zweifel gewählt, um die aufwärtsgehende Richtung auszudrücken. Das Hören des Geschreies ist zugleich ein Erhören des darin ausgedrückten Wunsches, und die nothwendige Folge davon die Bestrafung der Bedrückter, die sogleich genannt wird.

29. Die Strafe wird wieder auf solche Weise erwähnt, daß zugleich Gottes Unparteilichkeit bei derselben hervorgehoben wird. Das erste Versglied übersetzt man gewöhnlich: Verleiht er Ruhe, wer stört? so wäre dann der Vers eine bloße Beschreibung der Macht Gottes; allein das Vorausgehende und Nachfolgende läßt die Erwähnung einer Strafe erwarten. Eine solche enthalten die Textesworte wirklich, wenn man וְקָרַע nach dem Arabi-

30. Damit nicht herrsche der entweihete Mensch,
Und nicht Fallstricke seien für das Volk.
31. Denn hat er etwa wohl zu Gott gesagt:
Ich nahm auf mich das Joch und warf's nicht ab;
32. Was ich nicht sehe, lehre du es mich,
Wenn Unrecht ich verübt, ich will's nicht wieder thun.

sehen in der Bedeutung „zu Boden werfen, schimpflich behandeln“ nimmt (*חָוָה* IV. dejecit), und bildlich von göttlicher Strafe verstanden; dann hat auch *חָוָה* seine eigentliche und wahre Bedeutung: des Unrechts beschuldigen. Das Verbergen des Angesichtes von Seite Gottes ist Zeichen des Unwillens und der darauf folgenden Strafe; und die eingeschobene Frage: „wer kann ihn schauen?“ hebt das Unvermeidliche und Unentfliehbare hervor; das zweite Versglied will also sagen: wenn Gott strafen will, so ist Niemand im Stand, ihm zu entgehen. Im letzten Versglied ist das Verbum ausgelassen, etwa *חָוָה*: sowohl gegen ein ganzes Volk, als gegen einen einzelnen Menschen handelt er so, er straft beide (*חָוָה*), d. h. ohne Unterschied, ohne Parteilichkeit in dem Maße, wie sie es verdienen.

30. Dieß ist die Folge und der beabsichtigte Zweck des Vorigen. Gott bestraft und rottet aus die Ruchlosen, damit sie nicht als Beherrscher des Volkes oder als Verführer und Aufwiegler desselben seinen Untergang herbeiführen. *חָוָה* vor dem Infinit. steht in privativer Bedeutung (vgl. Ewald, Lebrb. S. 207 b.): so daß nicht, oder: damit nicht herrsche u. Beim zweiten Versglied ist das Verbum ausgelassen, nämlich der Infinit. von *חָוָה*: so daß nicht seien Fallstricke des Volkes; solche Fallstricke sind die Verführer und Aufwiegler desselben.

31. 32. Solches Verfahren gegen die Ruchlosen ist aber ein gerechtes. Sie haben nichts Anderes verdient, weil sie sich Gott nicht demüthig unterworfen haben. Das *חָוָה* bei *חָוָה* ist wie Mich. 2, 7. fragend: hat er etwa (nämlich jeder Einzelne derselben) zu Gott gesagt u. Bei *חָוָה* und *חָוָה* ist *חָוָה* (Joch) das ausgelassene Object, und darunter frühere Leiden gemeint, die Gott über sie sendete; diese haben sie nicht geduldig getragen und Gott nicht um Belehrung über ihre Obliegenheiten gebeten. *חָוָה* ist hier wie Jes. 10, 27. vom Zerbrechen und sofort Abwerfen des Joches gebraucht. Nach *חָוָה* ist *חָוָה* ausgelassen: was außer dem ist, was ich sehe, d. h. was ich nicht einsehe, lehre du mich. Gleichwie sie solche Belehrung nicht gewünscht, so haben sie auch ihre Fehler nicht anerkannt und nicht daran gedacht, Besserung zu versprechen. Dem Job wird damit gesagt, sein Widerstreben gegen die göttliche Fügung beweise gerade seine gottentfremdete Gesinnung, um deren Willen er schon strafbar wäre, wenn er auch keine andere Schuld auf sich hätte.

33. Soll er nach deinem Sinn vergelten,
Weil du verwarfst und wählst, nicht ich?
Was du nun weißt, das sage.
34. Die Einsicht haben, werden zu mir sagen,
Und jeder weise Mann, der auf mich achtet:
35. Job redet nicht mit rechter Einsicht,
Und seine Worte sind nicht überlegt.
36. Mein Wunsch ist, Job werd' immerfort geprüft,
Weil er wie Uebelthäter Antwort giebt.

33. Mit einer ironischen Frage leitet Elihu den Schluß seiner zweiten Rede ein; der Sinn der Frage ist: Job benehme sich gerade so, als ob Gott nur von ihm zu lernen hätte, was und wie er vergelten müsse. Subject bei $\text{הַיְיָ אֱלֹהֵי$ ist Gott, und Elihu sagt: soll er von dem, was bei dir ist, ausgehend (הַיְיָ אֱלֹהֵי), d. h. nach deinem Sinne und Gutdünken vergelten? $\text{וְאַתָּה$ ist neutral gebraucht und bezieht sich allgemein auf das, was vergolten werden muß, das Gute und Böse, nach dem Inhalt der ganzen Rede aber vorzugsweise auf letzteres. Die beiden וְאַתָּה dienen noch zur Fortsetzung der Frage (Stichel), und er sagt: soll er nach deinem Sinne vergelten, weil du verworfen hast (nämlich die frühere Fügung Gottes in Bezug auf dich), und du wählst (nämlich wie Gott fortan dich zu behandeln habe), und nicht ich? Durch letztern Beisatz: „und nicht ich“ will Elihu dem Job das Ungereimte seiner Meinung fühlbar machen und ihm sagen, es habe auch jeder Andere, dessen Meinung von der seinigen abweiche, wie z. B. Elihu selbst, das Recht, eben so zu wählen, was ihm gut dünke, wie Job, und es lasse sich nicht einsehen, warum nur allein Job's und keines Andern Wahl sollte Berücksichtigung verdienen. Verdienen solche aber alle Wahlen, dann müssen alle unberücksichtigt bleiben, weil sie verschiedene und entgegengesetzte Vergeltungsweisen zugleich fordern. Hieran schließt sich noch die Aufforderung an Job, gegen das Gesagte vorzubringen, was er wisse, wobei freilich vorausgesetzt wird, daß er nichts Trifftiges werde erwidern können.

34. 35. Elihu spricht noch die Ueberzeugung aus, daß jeder Einsichtsvolle mit ihm übereinstimmen und Job's Behauptungen für unüberlegt und falsch erklären müsse. Die $\text{אֲנֹכְחֵם בְּיָמֵי$ (Männer von Verstand) sind dieselben wie V. 10. Das $\text{וְאַתָּה$ ist auch zum zweiten Halbvers nur im Sing. herüber zu denken. Das, was die Einsichtsvollen sagen, enthält V. 35. הַיְיָ אֱלֹהֵי ist ein sogenannter infinitivus nominascens, und synonym mit הַיְיָ אֱלֹהֵי , Einsicht, Verstand. Der Ausdruck: „nicht mit Einsicht“ bezieht sich aber nicht auf Alles, was Job gesagt, sondern nur auf das, was Elihu aus seinen Reden bereits angeführt hat.

36. Zum Schlusse spricht Elihu noch den Wunsch aus, daß Job's Leiden fortbauern möge, bis er bessern Sinnes werde. $\text{וְאֶתְּנֶה$ ist entweder (als Substantiv von וָאָבָה , wollen) „mein Wunsch“ (Targ., Kimchi, Ralbag), oder

37. Denn Missethat fügt er zu seiner Sünde,
Klatscht höhrend in die Hände unter uns,
Und mehrt noch seine Worte gegen Gott.

Kap. XXXV.

In der folgenden Rede bespricht Elihu die schon 34, 9. berührte Behauptung Job's noch ausführlicher, und sagt, durch Frömmigkeit und Sünde nütze und schade der Mensch nur sich selbst. Wäre dieses nicht, so könnte Frömmigkeit und Tugend vom Menschen nur gefordert sein, weil er etwa Gott damit nützen würde; dieses aber sei schlechthin unmöglich. Die Erscheinung dagegen, daß Unglückliche oft unterdrückt werden und lange Zeit keine Hilfe erhalten, habe darin ihren Grund, daß dieselben theils zu wenig Vertrauen auf Gott und zu wenig Demuth haben, theils zu leicht an der göttlichen Gerechtigkeit verzweifeln, wenn dieselbe nicht augenblicklich, wie sie's wünschen, in Bestrafung der Bösen sich wirksam erweise.

einfache Interjection: utinam! (Gekat., cf. Gesen. Thesaur.) Viele nehmen es zwar in der Bedeutung: mein Vater, womit Elihu auf einmal Gott anreden würde; allein die Benennung Vater, die im hebräischen Kanon nur viermal von Gott vorkommt (Deut. 32, 6. Jes. 63, 16. 64, 7. Mal. 2, 10.), und immer nur mit Rücksicht auf sein eigenthümliches Verhältniß zum theokratischen Volke und seine außerordentlichen Thaten zum Besten desselben, hätte hier keinen rechten Grund und erschiene zudein als eine sehr übertriebene, durch den Zusammenhang gar nicht irgend gerechtfertigte Affectation. Das Prüfen ist das Läutern und Erproben durch Leiden. וְעַד-עַד (auf immer) will nicht sagen, daß Job's Leiden gar kein Ende nehmen, sondern nur, daß sie so lang dauern sollen, bis er sich gebessert habe. וְעַד-עַד sind wieder nur diejenigen Erwiederungen Job's auf die Reden seiner Freunde, die Elihu bereits angeführt hat. Sie sind mit Uebelthätern oder unter Uebelthätern gegeben, d. h. sie sind von der Art, wie Uebelthäter sie zu geben pflegen.

37. Dieser Vers erklärt sich noch näher über die vorerwähnten Erwiederungen und begründet damit zugleich den ausgesprochenen Wunsch. Jene Erwiederungen sind nur ein Hinzufügen neuer Sünden zu den schon vorhandenen. Unter וְעַד-עַד ist nämlich die Sünde gemeint, welche dem Job anfänglich das Leiden zugezogen, und unter וְעַד-עַד diejenige, die er durch seine verkehrte Reden noch auf sich ladet und zu der alten noch hinzufügt. Bei וְעַד-עַד ist וְעַד-עַד ausgelassen, und das Klatschen in die Hände ist hier Geberde des Unwillens und der Verhöhnung, und zwar gegen Gott gerichtet. וְעַד-עַד ist Fut. Siph.: er macht viel seine Worte gegen Gott, er begnügt sich nicht mit einfachem, gegen Gott ausgesprochenem Tadel.

1. Und es erwiederte Elihu und sprach:
2. Hältst etwa dieses du für Rechtsentscheidung,
Daß du erklärst: ich bin gerecht vor Gott?
3. Weil du noch sagst, was es dir nütze,
Was hilft mir mehr als meine Sünde?
4. Ich will darauf dir Antwort geben,
Und deinen Freunden auch mit dir.
5. Blick' nur zum Himmel auf und siehe,
Schau zu den Wolken, welche dir zu hoch!

1. 2. Mit Rücksicht auf die vorige Beweisführung fragt Elihu noch, ob denn Job schon wirklich gerechtfertigt sei, wenn er sich selbst für gerecht ausbe. Weil nach dem Bisherigen eine bejahende Antwort gar nicht möglich, beweist er die notwendige Verneinung nicht erst, sondern bedient sich der Frage bloß als Uebergangsglied zu einer neuen auffallenden Aeußerung Job's. נאִי geht auf den Inhalt des zweiten Halbverses. מִצְדָּקָתִי ist die Rechtfertigung. Bei צְדִיקִי ist das Verbum $\text{הִרְיָה$ zu ergänzen, und מִן hat wie 4, 17. die Bedeutung „vor“: meine Gerechtigkeit ist, besteht vor Gott, d. h. ich bin vor ihm gerecht.

3. Mit בִּי wird das Vorbringen der vorigen Frage begründet und zugleich der Hauptsatz eingeführt, mit dessen Widerlegung sich das Nachfolgende beschäftigt. Daß Elihu hier den Job die Nutzlosigkeit der Tugend behaupten lassen will, erhellt deutlich aus 34, 9. הִנֵּה ist statt הִנֵּי nur indirecte Anführung der fremden Rede, die aber sogleich in die directe übergeht. Das מִן ist comparativ, und aus מִתְשַׁבָּחִי ist zum ersten Halbvers מִתְשַׁבָּחִי herüber zu denken: was dir nütze mehr als deine Sünde, und wovon habe ich Gewinn mehr als von meiner Sünde, d. h. Tugend nützt eben so wenig als Sünde. Daß Job so sprechen kann, ist dem Elihu gerade ein Beweis, daß er nicht gerecht ist vor Gott.

4. Um die Aufmerksamkeit zu steigern, kündigt er die Widerlegung des vorigen Sages noch förmlich an und bemerkt, daß dieselbe nicht bloß dem Job, sondern auch seinen Freunden gelte; diesen nämlich insofern, als sie zu Job's Behauptungen geschwiegen und ihm so stillschweigend Recht gegeben hatten. An anderweitige, mit Job gleichgesinnte Personen zu denken (Umbr., Hirzel), ist nirgends eine Veranlassung, geschweige denn Nöthigung.

5. Elihu führt nun V. 5—8 gegen Job einen ähnlichen Beweis, wie früher Eliphas (Kap. 22), nur daß er ihn anders anwendet und weiter ausführt. Gott kann vermöge seiner Größe und Erhabenheit durch menschliche Handlungen weder gewinnen noch verlieren, dieselben können daher nur für den Menschen selbst gute oder böse Folgen haben. שְׂהִקִּים steht wie sonst auch (z. B. Ps. 36, 6. 57, 11. 108, 5.) synonym mit שָׂמַיִם . Das מִמֶּנּוּ ist dann so zu verstehen, daß die Wolken und der Himmel höher seien, als daß Job sie durch seinen Blick und seine Beobachtung erforschen und durchdringen könnte.

6. Wenn du nun sündigest, was thust du ihm?
Und sind auch deiner Frevel viel, was schadet's ihm?
7. Bist du gerecht, was giebst du ihm,
Und was empfängt er dann aus deiner Hand?
8. Dem Mann wie du gilt deine Uebelthat,
Sowie dem Menschensohne deine Tugend.
9. Man schreit um Hilfe wegen viel Bedrückung,
Und jammert über die Gewaltthat Vieler;
10. Doch sagt man nicht: Wo ist denn Gott, mein Schöpfer,
Der Freudenlieder schenket in der Nacht;

Was aber dießfalls vom Himmel gilt, gilt noch weit mehr von Gott, der über dem sichtbaren Himmel erst seine Wohnung hat.

6. 7. Da Gott so erhaben ist, so können ihn Job's Sünden nicht in der Weise berühren, daß sie ihm irgendwie schaden oder seine Seligkeit schmälerten. לַעַל und לְעַוְבָה stehen im schlimmen Sinne: Böses zufügen, schaden. — לְעַוְבָה ist nur verkürzte Form von לְעַוְבָה statt des gewöhnlichen לְעַוְבָה (cf. Norzi מִנְחָה שִׁי). Eben so wenig kann ihm aber auch Job's Tugend nützen; er ist auch in dieser Hinsicht zu erhaben und zu selig, als daß menschliche Dienstleistung seine Seligkeit vermehren könnte.

8. Aus den beiden vorigen Sätzen wird nun der Schluß gezogen, daß die Folgen der guten und bösen Handlungen nur den Menschen selbst treffen können. Für den Mann wie du, d. h. für dich ist dein Böses, d. h. dich treffen die Folgen desselben, und so geht es überhaupt Jedem, der nach deiner Weise Böses thut. Und wie mit dem Bösen verhält es sich umgekehrt auch mit der Tugendübung. בְּיָגֵן-בְּיָגֵן ist nur ein anderer Ausdruck für וְיָגֵן und dabei zunächst an Job gedacht, daher בְּיָגֵן-בְּיָגֵן .

9. Gegen die vorige Behauptung konnte man einwenden, warum denn doch Viele unter ungerechtem Drucke leiden und vergeblich um Hilfe rufen. Und Job selbst hatte diese Thatsache als einen Beweis für seine Behauptungen bezeichnet 24, 12. Elihu führt daher die betreffende Aeußerung Job's als solche an, nur mit andern Worten, und beseitigt sie dann im Folgenden. זְרִיץ steht hier in abstracter Bedeutung: Bedrückungen, Erpressungen. זְרִיץ (Arm) ist Bild der Stärke, hier insbesondere der gewaltthätigen. רִבִּים sind nicht etwa Angesehene und Fürsten, sondern das Wort ist bloß Bezeichnung der Menge. Der erste Halbvers hebt die Größe der Bedrückung, der zweite die Menge der Bedrücker hervor.

10. Jene Einwendung, sagt Elihu, enthält zwar Wahrheit und läßt sich nicht abläugnen; allein es ist sehr natürlich, daß das Erwähnte geschieht; denn Keiner sagt: wo ist Gott u., d. h. Keiner kümmert sich um Gott und bedenkt, daß derjenige, der ihn geschaffen, ihn auch am besten erhalten könne, und wendet sich sofort mit demüthigem Vertrauen an ihn. לַיְלָה ist sogenannter Plur. majest. für לַיְלָה . Die Nacht ist hier vorherrschend bildlich als Nacht

11. Der uns belehrte vor der Erde Thieren,
Uns vor des Himmels Vögeln weise machte?
12. Dort schreien sie und er erhört sie nicht,
Des Uebermuths der Bösen wegen.
13. Ein Frevelwort ist's: Gott vernimmt es nicht,
Und der Allmächt'ge achtet nicht darauf.
14. Auch wenn du sagst: man sieht ihn nicht,
Ist doch vor ihm der Streit, und harre nur auf ihn.

des Unglücks gemeint, und die Gesänge sind Zeichen und Ausdruck der Freude über die erfolgte Rettung aus demselben; der Sinn des zweiten Halbverses ist also: welcher das dunkelste Unglück in das erfreulichste Glück verwandelt, sobald der Mensch dessen fähig ist.

11. Fortsetzung. Gott hat den Menschen nicht bloß geschaffen, sondern ihn vor allen andern irdischen Geschöpfen auch noch hoch bevorzugt durch das Geschenk der Vernunft, durch welche er namentlich auch Gott erkennen und sofort auch wissen kann, an wen er sich im Unglück zu wenden habe. Jetzt erscheint seine Gleichgültigkeit in Bezug auf Gott noch um so verwerflicher und die Schuld ganz allein nur auf ihm liegend, wenn er keine Hilfe erlangt. Bei לֹא יִשְׁמַע ist נ nach ו ausgefallen, und dieses in seine Punktation getreten, ähnlich wie 2 Sam. 22, 40. לֹא יִשְׁמַע für לֹא יִשְׁמַע (Ps. 18, 40.) vorkommt.

12. Weil und so weit die Menschen sich auf die erwähnte Weise gegen Gott betragen, können sie auch keine Hilfe von Gott erhalten, wenn sie solche wünschen. וְעַתָּה ist zurückweisend auf B. 9: dort, d. h. wann und wo sie bedrängt werden, da schreien sie zwar um Hilfe, aber bleiben unerhört. Die Ursache ist der Uebermuth der Bösen, die Bösen aber sind eben sie selbst; also deswegen bleiben sie unerhört, weil sie voll Uebermuth und Bosheit sind. Darin ist schon enthalten, daß ihr Schreien nicht ein demüthiges, vertrauensvolles Rufen zu Gott ist.

13. Daraus aber, daß Gott ihr Geschrei nicht erhört, folgt nicht, daß ihm ihr Schicksal und ihre Bedrückung gleichgültig sei. Wenn daher Job dieses behauptete (24, 12.), so hat er eine frevelhafte Behauptung ausgesprochen. Denn jenen Bedrängten wird nur darum keine göttliche Hilfe zu Theil, weil sie keiner solchen empfänglich sind wegen ihres Mangels an Gottvertrauen. שְׁוֵא (eitel) hat hier den Nebenbegriff des moralisch Bösen; er will also sagen: frevelhaft ist die Rede: „Gott hört nicht“ u. Das Suff. in יִשְׁמַע bezieht sich auf das Schreien um Hilfe.

14. Gott ist im Gegentheil, auch wo er noch nicht hilft, um die Leidenden bekümmert; diesen Sinn hat der Ausdruck: ihre Sache ist vor ihm. Sie dürfen daher nur mit Geduld auf ihn harren, so bleibt die Hilfe nicht aus. Elihu scheint auf 23, 8. 9. Rücksicht zu nehmen, wo Job darüber klagte, daß sich Gott nirgends zeige. כִּי wird am besten als Bedingungsartikel und וְעַתָּה affirmativ gefaßt wie כִּי . Bei יִשְׁמַע ist das Subject allgemein gemeint:

15. Und jetzt, wenn nicht bestraft sein Zorn,
So kennt er nicht den großen Uebermuth.
16. Und Job, vergeblich öffnet er den Mund,
Und ohne Einsicht macht er viele Worte.

Kap. XXXVI.

In seiner letzten Rede setzt Elihu noch ausführlicher die Absichten auseinander, warum Gott auch über die Guten und Frommen zuweilen Unglück kommen lasse, nämlich um sie vor groben Sünden und dem Verderben zu bewahren, oder wenn sie in solche gefallen sind, sie zur Besserung zu bewegen. Daran schließt sich dann die warnende Versicherung, daß das Verderben unausbleiblich erfolge, wenn im letzteren Falle die Besserung ausbleibe. Diesen allgemeinen Satz wendet dann Elihu auf Job an und fordert ihn auf, die göttliche Mahnung, welche sich in seinem traurigen Schicksal ausspreche, nicht zu verachten, sondern andern Sinnes zu werden, Gottes Gerechtigkeit anzuerkennen und sich ihren Anordnungen zu unterwerfen. Und damit dieß um so eher geschehe, giebt er noch eine weitläufige Beschreibung von Gottes mächtigem und unbegreiflichem Wirken in der ganzen Schöpfung.

du siehst ihn nicht s. v. a. man sieht ihn nicht. יִרְיֶה ist die richterliche Entscheidung, dann der Gegenstand derselben, ähnlich wie רִיב (der Streit, die Streitsache), und יִהְיֶה ist was sonst יִחַל (warten, harren).

15. Diese Worte führt Elihu als Aeußerung Job's und aller Derer an, welche an Gottes Gerechtigkeit zu zweifeln geneigt sind. Wenn Gott nicht straft, wo sie glauben, daß er es thun sollte, so folgern sie daraus, daß er sich nicht um das Strafwürdige kümmere. עָתָּה ist mit Nachdruck vorangestellt: jetzt, nämlich wo nach der Ansicht der Redenden göttliche Strafe nöthig wäre. כִּי ist wieder Bedingungsartikel, und אֵיךְ dem Sinne nach s. v. a. לֹא . יִרְעֶה mit ב ist ein Kenntnißnehmen von Etwas, und involvirt den Nebenbegriff des sich Kümmerens darum. פַּשׁ ($\alpha\pi. \lambda\epsilon\gamma.$) geben die LXX und Vulgata mit παράπτωμα und scelus, und nehmen es also für gleichbedeu-

tend mit פָּשַׁע ; allein da פָּשַׁע wie das arab. فَأْتِي superbire bedeutet, so ist פַּשׁ ohne Zweifel Stolz und Uebermuth, und zwar solcher, durch den Manche leiden und den Gott bestrafen sollte.

16. Die vorige Aeußerung wird nicht widerlegt, sondern nur als unverständiges Gerede bezeichnet, und damit abgewiesen. „Viel machen“ steht hier in gleichem Sinne wie 34, 37., nur daß יַבְבֵּר zugleich noch das Lästige und Unerträglichke ausdrückt, welches für Andere in Job's Neben liegt.

1. Und Elishu fuhr fort und sprach:
2. Wart nur ein wenig, daß ich dich belehre,
Denn noch sind Worte da für Gott.
3. Zum Fernen will mein Wissen ich erheben,
Und meinem Schöpfer Recht verschaffen.
4. Denn wahrlich, nicht Betrug sind meine Worte,
Ein Rund'ger ohne Falsch verkehrt mit dir.
5. Sieh! Gott ist groß und nicht verschmäht er,
Ja groß ist er an Kraft des Herzens.

1. 2. Da Job immer noch keine Antwort giebt, so will Elishu die Widerlegung gegen ihn weiter führen und vollenden, verlangt aber zuvor wieder Aufmerksamkeit und fügt den Grund bei, er habe für Gott, d. h. zu Gunsten Gottes noch mehr zu sagen. בְּתָר ist ein chaldäisches Wort, s. v. a. הוֹחִיל (warten), ebenso זָעִיר s. v. a. מְעַט (wenig) und הִרְגָה wie 32, 6. s. v. a. הִגִּיר (anzeigen), hier: belehren. ל bei לְלוֹהֵהוּ ist Dat. commod. für Gott, d. h. zur Bertheidigung Gottes.

3. Die zweite Hälfte des vorigen Verses wird noch näher bestimmt. לְמִרְחֹק heißt buchstäblich: zu dem aus der Ferne, d. h. zu dem Fernen oder Entfernten; die gewöhnliche Auffassung: aus der Ferne, weither (Rosenm., Umbr., Hirzel, Stichel), oder gar: a priori (Melsb.), hat das ל gegen sich, welches nicht eine Richtung oder Bewegung irgendwoher, sondern irgendwohin bezeichnet und in diesem Sinne nachher gerade auch bei מִרְחֹק vorkommt (39, 29. vgl. 2 Sam. 7, 19. 2 Kön. 19, 25.). Dieser Entfernte ist nun kraft des Parallelismus ohne Zweifel derselbe wie בְּרֵאשִׁית (mein Schöpfer), also Gott, als der im Himmel Thronende. Zu ihm oder für ihn will Elishu sein Wissen erheben, d. h. was er von ihm weiß, will er zu seiner Bertheidigung vorbringen. „Ihm Recht geben“ heißt hier: beweisen, daß er gerecht sei, daß er keine Ungerechtigkeit ausübe.

4. Um den Job für sich einzunehmen, versichert Elishu noch, daß er nicht etwa trügerisch und arglistig reden, sondern seine Ueberzeugung rein und klar aussprechen und nur das sagen werde, was er mit Bestimmtheit wisse. Mit $\text{הַמְּבִינִים הַגְּמִינִים}$ will er nicht einen vollendeten Weisen (Melsb., Ew.) bezeichnen, sondern dem שֶׁקֶר (Lüge, Trug) gegenüber nur Einen, der kein unzuverlässiges und falsches Wissen vorbringt. Bei מִיָּדְךָ fehlt das Verbum, etwa יִרְחַק , ein Solcher ist mit dir, verkehrt mit dir.

5. Zunächst beantwortet Elishu die Frage Job's, ob denn Gott das Werk seiner Hände verachte und verschmähe (10, 3.), dahin, daß dieß keineswegs der Fall sei. Bei יִרְאָה ist nicht ein bestimmtes Object zu ergänzen, sondern der Ausdruck: „er verschmäht nicht“, hat den Sinn: Verschmähen und Verachten ist überhaupt nicht seine Sache, obwohl er wegen seiner Erhabenheit Jeden als niedrig verachten und unbekümmert um ihn sein könnte. Er ist

6. Die Frevler läßt er nicht am Leben,
Und Leidenden verschafft er Recht;
7. Entzieht nicht den Gerechten seine Augen,
Mit Königen läßt er sie auf dem Throne
In hohen Ehren sitzen immerdar.
8. Und wenn Gefesselte in Ketten schmachten,
Gefangen in des Leidens Banden;
9. So thut er ihnen ihre Thaten kund,
Und ihre Sünden, daß sie übermüthig waren;
10. Und öffnet der Belehrung dann ihr Ohr,
Und spricht: umkehren sollen sie vom Bösen.

groß an Kraft des Herzens, d. h. an hoher Einsicht, wonach er Jeden kennt, und weiß, was ihm gebührt, und darnach dann auch handelt.

6. In Folge des Gesagten übt er durchaus Gerechtigkeit; die Frevler vertilgt er, die ungerecht Bedrückten rettet er. *היה* ist hier wie öfters: am Leben erhalten, und daher mit *א'ל* s. v. a. tödten, vertilgen. *בְּיָמָם* ist das Recht, das ihnen gebührt; das Verschaffen desselben involvirt zugleich die Andeutung, daß ihr Leiden Folge von verübter Ungerechtigkeit sei.

7. Ausführung der zweiten Hälfte des vorigen Verses. *בְּיָמָם* steht collectiv, und es sind die vorigen *בְּיָמָם* darunter gemeint, denen Gott zu ihrem Recht verhilft. Er behält sie gleichsam immer im Auge, um ihnen zur rechten Zeit Hilfe zu schaffen, und sie aus ihrem Elend zu erheben; und diese Erhöhung ist dann eine sehr auffallende. *אֶת* ist Präposition, und aus dem zweiten Versglied wirkt *בְּיָמָם* herüber: bei oder mit Königen, d. h. gleich ihnen, läßt er sie sitzen auf den Thron, d. h. er erhebt sie gleichsam zu königlichen Ehren, und zwar so, daß sie einen plötzlichen Verlust ihres Glückes nicht mehr zu besorgen haben. Das *לְעוֹלָם* will nur die ununterbrochene Dauer dieses Glückes ausdrücken.

8. 9. Gegen das Gesagte konnte man einwenden, wie es denn komme, daß Gott dennoch auch über Fromme und Rechtschaffene Leiden kommen lasse? Darauf erwiedert Elihu, es geschehe, um sie auf das Böse aufmerksam zu machen, davor zu warnen oder davon zu befreien. Die Gebundenen und Gefesselten sind die vorerwähnten Gerechten, ihre Bande und Fesseln aber sind schwere Unglücksfälle u., wie das *חַבְלֵי עֵינַי* (Bande des Leidens) zeigt. Durch solche thut ihnen Gott kund ihre That, er macht sie aufmerksam, daß sie bereits auf bösem Wege sind und in schwere Sünden zu fallen Gefahr laufen. Zugleich thut er ihnen kund ihre bereits verübten Sünden, macht sie nämlich auf diese aufmerksam, damit sie fortan davon ablassen, und schreckt sie gleichsam davon ab, indem er ihnen die Größe derselben durch die Größe ihrer Leiden veranschaulicht. *כִּי יִתְבַּרְרָה* ist nur nähere Erklärung von *בְּיָמָם*.

10. Fortsetzung. „Das Ohr öffnen für die Belehrung“ hat hier ähnlichen Sinn wie 33, 16. Gott bringt ihnen die Belehrung durch das Unglück auf

11. Wenn sie drauf achten und ihm dienen,
Vollenden ihre Tage sie im Glücke
Und ihre Jahr' in großer Wonne.
12. Und wenn sie nicht drauf achten, rennen hin sie in's Geschloß,
Und sterben so in ihrem Unverstande;
13. Entweihten Herzens werden sie voll Zorn,
Und stehen nicht zu Gott, wenn er sie bindet;

eine so nachdrückliche Weise bei, daß sie dieselbe nicht überhören können, während sie vielleicht für jede andere Art von Belehrung kein Gehör gehabt hätten. Das וְיִשְׁמְעוּ ist daher nicht als ein eigentliches Reden zu denken, sondern nur als die Sprache, welche das Unglück eo ipso spricht, sobald es einmal als göttliche Strafe oder Warnung erkannt ist. וְיִשְׁמְעוּ ist Einführung der directen Rede (Gesen., Lehrgeb. 846); er spricht (nämlich mittelbar durch die verhängten Leiden): sie sollen zurückkehren vom Bösen.

11. Jetzt wird der Erfolg solcher Warnungen angegeben. Wenn die vom Unglück Betroffenen hören, d. h. beachten, nämlich die in demselben enthaltene Warnung, und wenn sie dienen, was hier vom religiösen Dienste und religiösen Leben überhaupt gemeint ist, also: wenn sie zur Tugend und Frömmigkeit zurückkehren, dann werden sie vollenden ihre Tage im Guten, d. h. sie werden bis zum Lebensende glücklich sein; in dem וְיִשְׁמְעוּ liegt aber zugleich der Nebenbegriff eines hohen Alters, sofern es die Vollendung, Erreichung der Vollzahl der dem menschlichen Leben überhaupt zugemessenen Tage bezeichnet. Das letzte Versglied sagt dann dasselbe, nur mit stärkern Ausdrücken.

12. Gegensatz. Erst wenn sie auf jene Warnungen nicht achten, und somit nichts mehr im Stande ist, sie zur Besinnung zu bringen, gehen sie zu Grunde. Ihr Untergang ist aber dann ein selbstverschuldeter, und sie haben keine Ursache, über Gott zu klagen. „In's Geschloß rennen“ hat denselben Sinn, wie 33, 18. Im Unverstand sterben sie, d. h. das Rechte und Gute nicht kennend und darum es auch nicht ühend, beides in Folge der Gleichgültigkeit gegen die göttlichen Warnungen, also nach unserer Redeweise: in Unglaube und Sünde.

13. Weil Elihu auch den Job unter diejenigen zählt, welche die durch's Unglück gegebene göttliche Warnung nicht beachten, so beschreibt er ihm noch kurz die Beschaffenheit und Lage derjenigen, bei denen dieses regelmäßig der Fall sei. Sie sind entweihten Herzens, d. h. ohne Scheu und Ehrfurcht vor Gott und göttlichen Dingen. וְיִשְׁמְעוּ kann der Analogie gemäß nicht wohl heißen: Zorn aufhäufen (Aben Ezra) oder Zorn anfassen (Mels.); es ist dabei vielmehr etwa וְיִשְׁמְעוּ oder וְיִשְׁמְעוּ ausgelassen zu denken; sie fassen Zorn in ihrem Innern, nämlich gegen Gott, daß er sich nicht nach ihrem Wunsche richtet. Und sie rufen nicht um Hilfe, nämlich aus Verstocktheit; sie wollen gleichsam Gott den Dienst nicht erweisen, daß sie sich stehend an ihn wenden

14. Dann stirbt schon in der Jugend ihre Seele,
Und unter den Geschändeten ihr Leben.
15. Er aber rettet Leidende durch ihre Leiden,
Und öffnet durch die Drangsal ihre Ohren.
16. Auch dich entführt er so dem Rachen der Bedrängniß
In eine Weite, wo nicht mehr Beengung eintritt,
Und was auf deinen Tisch kommt, ist voll Fett.

und dadurch ihre Unterwürfigkeit gegen ihn an den Tag legen. Wenn er sie bindet, nämlich mit den Banden des Leidens, im ähnlichen Sinne wie B. 8.

14. Die Folge jenes Betragens ist dann, daß sie vor der Zeit in früher Jugend sterben. Letztere überhaupt ist gemeint unter נַעַר (Knabenalter). נַעַר und הַיָּתֵם sind hier nur Umschreibung der Person. שֶׁנֶּשְׁבַּח ist eigentlich ein Geweihter, wird aber besonders von solchen gebraucht, die sich dem Dienste unzuchtiger Götzen geweiht haben, also von Geschändeten. Das כּ drückt die Ähnlichkeit aus: unter ihnen ist s. v. a. wie Einer aus ihnen, d. h. gleich ihnen. Elihu will sagen: der Tod jener Menschen kommt dann so schnell und schrecklich, wie der Tod solcher im Dienste unreiner Götzen von Jugend auf Geschändeten.

15. Nach der Unterbrechung B. 12—14 nimmt Elihu den frühern Gedanken wieder auf, daß Gott die Leiden der Menschen nur zu ihrer Rettung bestimme, faßt das oben Gesagte in einen kurzen sententiösen Satz zusammen und macht dann im Folgenden die specielle Anwendung davon auf Job selbst. בְּצַרְיִי heißt nicht: aus seinem Elend (Umbr., Justi), sondern: durch sein Elend; כּ bezeichnet das Mittel und Werkzeug. Und das Öffnen der Ohren hat denselben Sinn wie B. 10.

16. Nun die Anwendung auf Job. Das הִנֵּנִי dient bloß zur Hervorhebung des Pronomens bei הִסִּיתָ, und dieses ist verheißend, ähnlich wie das sogenannte praet. propheticum: auch dich will oder wird er führen, wenn du nämlich der Warnung folgst, die er dir durch die Leiden gegeben hat, aus dem Rachen der Bedrängniß; diese ist durch פֶּה mit einem reißenden Thiere verglichen. הִסִּיתָ steht aber in seiner eigentlichen und nächsten Bedeutung: „führen“, und man hat nicht nöthig, es im Sinne von הִסִּיר zu nehmen (Aben Esra); den Begriff der Entfernens bekommt das Verbum von selbst durch das beigefügte מִן. רָחֵב (Weite) ist als Accusativ der Bewegung zu fassen, und bezeichnet bildlich den Gegensatz von צָר (Enge); er führt aus der Enge in die Weite, und zwar in eine solche, an deren Stelle nie mehr eine Enge kommt. מִצָּר מִצָּר ist: Beengung, Enge, und das Suff. bei הַתְּהִיָּה bezieht sich auf רָחֵב, welches, als Räumlichkeit gedacht, wie מְקוֹם (20, 9.) auch als Femin. konstruirt sein kann (Hirzel). נִהַר „das Herabsteigen“ steht metonymisch für das Herabsteigende, das, was auf den Tisch niederkommt, die Speise, diese ist voll Fett; und der Tisch, mit fetten Speisen besetzt, ist Bild des Glückes und göttlichen Segens (vgl. Ps. 23, 5.).

17. Wenn aber von des Frevlers Urtheil voll du bist,
Dann werden Urtheil und Bestrafung sich berühren.
18. So möge denn der Zorn dich nicht zum Hohn verleiten,
Und nicht das große Lösegeld dich irreführen!
19. Soll er dir nicht durch Drangsal Glück verleihen,
Und alle Kräfte des Vermögens?

17. Gegensatz des Vorigen. Im Anfang ist בא ausgelassen. Das Urtheil des Frevlers ist eben das schon wiederholt getadelte frevelhafte Urtheilen über die göttlichen Fügungen, z. B. 34, 5—9. 35, 3. 13., wodurch sich nach Elishu's Ansicht auch Job den Frevlern gleichgestellt hat. Das zweite $\text{וי$ ist dann bloße Wiederholung des ersten, und $\text{באשמו$ ist die Folge davon, die gerechte Strafe. Er will also sagen, wenn Job von jenem Urtheilen und dem entsprechenden Handeln nicht ablasse, so werde bald die verdiente Strafe folgen, denn diese stehe mit jenem in Verbindung und hänge auf's engste damit zusammen.

18. An die vorigen Aussprüche knüpft Elishu jetzt eine entsprechende Ermahnung. Job solle sich durch sein Unglück nicht zu frevelhaften Handlungen verleiten lassen. כי ist affirmativ. הזמה ist der Zorn, den Job (nach Elishu's Ansicht) gegen Gott und seine Anordnungen hegt. Diesen soll er ablegen und nicht durch ihn zum Hohn, d. h. hier zur Lästerung Gottes sich verleiten lassen. Als Subject bei יסיחה läßt sich nicht Gott (vgl. Hirzel), sondern nur הזמה denken; daß dieses als Mascul. behandelt ist, erklärt sich „entweder durch die neutrale Fassung des Verb., oder dadurch, daß הזמה hier gleichbedeutend mit הא , deshalb nach dessen Genus construiert wurde“ (Stückel). שפך (= פסק) ist das Schlagen in die Hände in demselben Sinne wie 34, 37. Die Menge oder Größe des Lösegeldes ist das den Job drückende Leiden. Elishu hat dasselbe schon wiederholt als Läuterungs- und Rettungsmittel bezeichnet, und betrachtet es hier als den Preis, mit welchem Job, wenn er will, auf's Neue Gottes Wohlgefallen und Segen, und damit sein früheres Glück wieder einlösen kann. Er soll sich daher durch die Größe desselben nicht verführen lassen, dahin nämlich, daß er Gott wegen desselben für ungerecht halte oder erkläre.

19. Job soll vielmehr bedenken, daß das Leiden noch das einzige Mittel ist, wodurch Gott ihn retten kann und will. שיעור für שיעור (Meier, Wurzelw.) eigentlich: Weitsein, ist hier bildliche Bezeichnung von Reichthum und Glück im Allgemeinen. Die Frage, ob Gott ihm ohne Bedrängniß Glück verleihen solle, will sagen: auf andere Art sei es ja nicht möglich; wenn er es auf diesem Wege nicht wolle, müsse er es nur gar nicht wollen. Daß בצרה nur eine spätere Form für בצרה (22, 24.) sei (Umbr., Hirzel), ist eine um so willkürlichere Annahme, als sich schon vermöge des Zusammenhanges das רצ (V. 16) hier wieder erwarten läßt, und dieses רצ sogar auf jenes zurückzuweisen scheint. Der zweite Halbvers ist nur noch Erweiterung des שיעור ;

20. Verlange nicht so sehr nach jener Nacht,
Wo Völker an die Stelle and'rer treten;
21. Und hüte dich, zum Frevel dich zu wenden,
Denn dieses wählst du lieber als das Leiden.
22. Sieh, Gott ist hoch in seiner Macht!
Wer ist wie er ein Herrscher?

denn חַי ist wie Sprw. 5, 10. Vermögen, Besitz; und Kräfte des Vermögens sind großer, reicher Besitz. Der Ausdruck ist gewählt mit Rücksicht auf die frühere Habe Job's.

20. So wenig als zu einer Lästerung Gottes soll sich Job zu einem heftigen Wunsch nach dem Tode verleiten lassen. חַשְׁשׁ (lechzen, schmauben) drückt eben einen solchen heftigen Wunsch aus. $\text{לַלַּיְלָה$ (die Nacht) ist die Nacht des Verderbens und Unterganges, also die Todesnacht, wie ja überhaupt Dunkel und Nacht gern als bildliche Bezeichnung von Unglück und Untergang gebraucht werden. Der zweite Halbvers beschreibt dann die Veränderung, welche diese Nacht herbeiführt. ל kann man elliptisch fassen: welche dazu bestimmt ist, dazu dient, daß Völker treten an die Stelle von Völkern; $\text{מִמְּוֹלָדֵי$ nämlich steht für $\text{מִמְּוֹלָדֵי-עַמִּים}$, und das Suff. ist nur gebraucht, weil עַמִּים vorhergeht, obgleich es sich nicht gerade auf diese עַמִּים bezieht. Nach Amos 8, 4. kann aber ל auch geradezu das Object zu חַשְׁשׁ einführen, so daß לְעַלְיוֹתָהּ nur als eine Art erklärender Apposition zu $\text{לַלַּיְלָה$ erscheint.

21. Ueberhaupt soll sich Job nicht zum Bösen verleiten lassen durch seine Leiden. Dieses Böse ist nach Elihu's Darstellung aber hauptsächlich Ungebuld und Klage über Gottes Fügung. תִּפְקֹד steht intransitiv: sich wenden; בְּפָרָה mit -לְ kommt nur hier vor und ist bloß ungewöhnliche Construction für בְּפָרָה mit dem Accusativ, und man braucht nicht etwa לְפָנָיו zu ergänzen: nach diesem dich zu wenden wählst du lieber u. (Reim., Ew.). Das כִּי ist vergleichend: dieses wählst du lieber als das Leiden, d. h. du bist mehr dazu geneigt als zur geduldigen Ertragung des Leidens. Damit zeigt Elihu zugleich, daß er die Warnung im ersten Halbvers nicht ohne Grund ausgesprochen habe.

22. Jetzt beschreibt Elihu die göttliche Macht und Größe, um Job zur Ehrfurcht gegen Gott zu stimmen. Zuerst hält er sich nur ganz im Allgemeinen und richtet die ausdrückliche Aufforderung an Job, Gott um seiner Größe willen zu preisen und nicht hinter den übrigen Menschen in dieser Hinsicht zurück zu bleiben. יְשִׁיב steht intransitiv: er ist hoch in seiner Macht; damit will Elihu zugleich sagen, der Mensch sei zu niedrig, als daß er ihn beurtheilen könnte, und wenn er es doch thue, so sei es Anmaßung und Unrecht. מִוִּרְהוֹרָה übersetzen schon die LXX richtig mit δυναστείας , und Hieronymus mit *legislator*; eigentlich bedeutet es „Lehrer“, allmählig verband sich aber damit überhaupt der Begriff eines Höhern, der über Andere zu gebieten hat, so daß es dem ähnlich lautenden aramäischen ܘܫܝܒ und ܘܫܝܒ (Herr) Dan. 2, 47. gleichbedeutend wurde.

23. Wer hat je seinen Weg ihm vorgeschrieben,
Und wer gesagt: du handelst unrecht?
24. Gedenke, daß sein Werk du rühmest,
Das laut die Sterblichen besingen.
25. Es sehen's freudig alle Menschen,
Der Sterbliche erblickt's von Ferne.
26. Sieh, Gott ist hoch, uns unbegreiflich,
Und seiner Jahre Zahl ist unerforschlich.
27. Er zieht hinauf die Wassertropfen,
Und Regen sickers durch bei seinem Nebel.

23. Eben weil er so mächtig und erhaben ist, kann ihm Niemand eine Vorschrift geben, oder eine Zurechtweisung wegen dessen, was er thut. פקד mit לֹא ist wie 34, 13. „beauftragen“, dieß aber hier im Sinne von „vorschreiben.“

24. Deswegen soll auch Job Gottes Werk nicht tadeln, sondern preisen. Gottes Werk ist aber hier sein Wirken in der Schöpfung im Allgemeinen und Einzelnen, also auch das Verhängen des Leidens über Job. שִׁיר ist Intenstivform entweder von שָׁר, sehen (Umbr.), oder von שָׁר = שִׁיר, singen, besingen = lobpreisen; ersteres ist jedoch unsicher und giebt einen schwächern Sinn; in letzterer Bedeutung kommt das Wort wirklich vor (Zeph. 2, 14. 2 Chron. 29, 28.), und in dieser ist es zuverlässig auch hier gebraucht. Solches Lobpreisen des göttlichen Wirkens schreibt nun Elihu den Menschen überhaupt zu, ohne Rücksicht darauf, daß manche Verworfene es unterlassen, und giebt dem Job damit zu verstehen, daß er eben unter diese gehöre und den Namen Mensch nicht mehr ganz verdiene, wenn er nicht in die allgemeine Lobpreisung einstimme.

25. Dieses Wirken Gottes ist allen Menschen wahrnehmbar und erfüllt sie mit Freuden und Bewunderung. הִתְהַוָּה mit בּ ist hier, wie sonst ראה mit בּ, ein freudenvolles Schauen auf Etwas. הוּא geht auf das vorige הִתְהַוָּה. Durch הִתְהַוָּה wird das Große und Auffallende der Sache ausgedrückt; es verhält sich damit, wie mit einem Gegenstand, der schon von Ferne gesehen wird, schon von Weitem in die Augen fällt und gar nicht übersehen werden kann, außer man wende den Blick absichtlich von ihm weg.

26. Mit der wiederholten Bemerkung, daß Gott unendlich groß und ewig sei, wird jetzt die specielle Beschreibung seines Wirkens in der Schöpfung eingeleitet. Bei לֹא גָדוֹל ist als Object das Substant. aus שִׁירָא zu ergänzen: wir kennen seine Erhabenheit nicht, sie ist viel zu hoch für unser Vorstellen und Begreifen. מִסְפָּר ist Casus absol.: was die Zahl seiner Jahre betrifft, so ist sie unerforschlich, mithin unzählbar, unaussprechbar, und dieß ist nur poetische Umschreibung der Ewigkeit Gottes.

27. Gottes Macht in der Natur zeigt sich besonders in der wunderbaren Bildung des Regens und der Gewitter, bald zum Segen, bald zur Bestra-

28. Es träufeln ihn die Wolken nieder,
Er rieselt auf die Menschenmenge.
29. Und nun begreift man erst die Ausbreitung der Wolke?
Das Krachen seiner Hütte?

fung der Völker. גָּרַע bezeichnet hier das Hinaufziehen des Regenwassers als Dunst in die Wolken; dort sammelt es sich und wird durch das dünne zarte Wolkenbehältniß (26, 8.), welches tuchähnlich gedacht wurde (Sprw. 30, 4.), zusammengehalten, dringt dann allmählig tropfenweis hindurch und bildet den Regen; dieses Durchdringen ist durch יִדְקֵי bezeichnet, wobei die Regentropfen Subject sind, und מְטֵר steht dazu in Apposition, sie dringen durch als Regen; לְאֵרֵי, bei seinem Dunst, seinem Gewölk; das dunkle Gewölk wird zugleich als dasjenige gedacht, worauf Gott in die Nähe der Erde herabkommt; auf ihn bezieht sich das Suff. in אֵרֵי. Dieses אֵרֵי als Gewittersturm zu fassen und zugleich als Hindeutung auf das Gewitter, aus welchem nachher Jehova zu Job redet (vgl. Umbr.), hat Genes. 2, 6. gegen sich, sowie auch den Umstand, daß es sich hier bloß um die Regenbildung handelt, und daß nachher noch eine Beschreibung des Winters folgt (37, 6.).

28. Fortsetzung. מְטֵר bezieht sich auf das vorige מְטֵר und ist Accusativ: welchen herabrieseln und herabträufeln lassen die Wolken über viele Menschen, d. h. in weiter Ausdehnung; und es ist an wohlthätigen befruchtenden Regen gedacht, wie die beiden Verba zeigen, die einen solchen Nebenbegriff haben. Daß durch das Gesagte die wunderbare Entstehung des Regens noch nicht eigentlich erklärt und begreiflich gemacht ist, bedarf kaum der Bemerkung, will ja doch Eihu selbst damit gerade einen Beweis von Gottes unergründlicher Macht und Größe geben. Es ist daher durchaus nicht etwa, wie Hirzel meint, ein Widerspruch mit unserer Stelle, wenn 38, 28. an das Wunder der Regenbildung erinnert wird.

29. Die Beschreibung der Regenbildung geht nun in die eines Gewitters über, die noch unbegreiflicher ist als jene. Die Ausbreitungen der Wolken (מִפְרֵשֵׁי עָב) sind hier die Wolkenumhüllung, in welcher Gott der Erde sich nähert, ähnlich wie auch schon von der Wolkenfäule, in die er sich beim Auszug aus Aegypten hüllte, פָּרַשׁ עָבֵךְ gebraucht wird (Ps. 105, 39.). Das Gewitter entsteht dann dadurch, daß diese Wolkenumhüllung, die sogleich seine Hütte genannt wird, unter Krachen durchbrochen wird und die Lichtstrahlen als Blitze herausfahren. Das Krachen (הִשָּׁאוֹר) dieser Hütte ist der Donner, der somit hier nicht wie gewöhnlich als unmittelbare קוֹל יְהוָה, sondern als etwas im Gewölk selbst Vorgehendes erscheint, allerdings aber nur in Folge davon, daß das Gewölk Hütte Gottes und Er in dessen Mitte ist, weshalb derselbe auch gleich nachher wieder als Stimme Gottes, ausgehend aus seinem Munde, bezeichnet wird. הֵן drückt hier die fortschreitende Steigerung aus, und הֵן ist Fragepartikel: und nun begreift man zc.?

30. Sieh, er verbreitet um sich her sein Licht,
Und deckt darauf des Meeres Wurzeln.
31. Denn dadurch richtet er die Völker,
Und spendet Speis' in großer Menge.
32. Mit Licht bedeckt er beide Hände,
Und sendet's gegen Widersacher aus;
33. Thut ihnen kund damit, was er beschlossen,
Den Heerden auch und selber den Gewächsen.

30. Noch genauere Beschreibung des göttlichen Waltens im Gewitter. Er umhüllt sich mit Licht; mit solchem ist er überhaupt umgeben, er zieht es an wie ein Gewand (Ps. 104, 2.). Ueber dasselbe aber kommen, wenn er im Gewitter erscheint, die Wurzeln des Meeres; diese sind eigentlich die Meerestiefen, hier aber offenbar nur überhaupt das Meerwasser, das Gott zu seinen Höhen hinaufzieht und zu seiner dichten Wolkenumhüllung macht. Seine nächste Umgebung ist also Lichtfülle, seine entferntere und äußere dunkle Gewitterwolken.

31. Regen und Gewitter sendet Gott theils zur Züchtigung der Menschen, theils zu ihrer Wohlfahrt, um das Land zu befruchten und reichliche Speise zu geben. Dieß ist wieder Beweis seiner Macht und Größe. בב bezieht sich auf die eben berührten Naturerscheinungen. דיר (richten) ist hier im schlimmen Sinne s. v. a. bestrafen. מִכְבִּיר (eigentlich Partic. Siph.) steht substantivisch: Fülle, Ueberfluß.

32. Das vorige דיר wird noch weiter ausgeführt. Unter dem Lichte (אור) sind die Blitze gemeint; „die Hände damit bedecken“ heißt: sehr viele Blitze ergreifen, so daß die Hände ganz von ihrem Licht umstrahlt werden. מִפְּנֵי kann hier nicht, wie Jes. 53, 12. 59, 16., ein Vertreter oder Fürsprecher, sondern nur ein Widersacher und Feind sein (vgl. Hirzel), also Gott gegenüber ein Frevler und Lasterhafter. Gegen ihn befehligt Gott jenes Licht, d. h. über ihn sendet er die Blitze aus zu seiner Vertilgung; das Suff. in עָלֶיהָ bezieht sich auf אור , welches hier gegen die Regel als Femin. construirt ist (vgl. Gesen. Lehrgeb. S. 546), weshalb einige Handschriften auch עָלֶיהֶן haben (cf. de Rossi), was jedoch nur als Correctur anzusehen ist.

33. Fortsetzung. רַע ist nach chaldäischem Sprachgebrauch: Gedanke, Beschluß. Diesen thut Gott kund gegen seinen Widersacher dadurch, daß er ihn bestraft und damit zeigt, was dem Bösen gebühre und zu Theil werden müsse. Zu מִקְנֵהוּ , worunter wie 1, 3. Besitzthum an Heerden gemeint ist, ist עַל herüber zu denken, wenn nicht etwa der Accusativ bloßer Wechsel der Construction sein soll; mit עַל statt des gewöhnlichen עַל ist aber עָלֶיהָ hier ohne Zweifel wegen des schlimmen Sinnes construirt, in dem es gebraucht ist. Das Kundthun jenes רַע gegen die Heerden und die Gewächse besteht darin, daß Gott sie vertilgt. $\text{עֹשֶׂה$ ist hier das, was aus der Erde aufwächst, also überhaupt Ertrag des Feldes, und gedacht ist dabei, wie bei מִקְנֵהוּ an den Besitz

- XXXVII. 1. Fürwahr! ob diesem zittert mir das Herz,
Und bebt von seiner Stelle weg.
2. Hört doch dem Toben seiner Stimme zu,
Dem Laute, der aus seinem Munde kommt.
3. Er läßt ihn fahren unter'm ganzen Himmel hin,
Und seinen Blitz bis an der Erde Säume.
4. Es brüllt der Donner hinter ihm,
Er donnert mit der Stimme seiner Hoheit,
Und nicht hält er sie auf, wenn seine Stimm' erschallt.

des zu bestrafenden Frevlers; Gott zerstört ihn durch's Gewitter. Für diese Auffassung des sehr verschiedenartig gedeuteten Verses (cf. Pineda, Schult., Rosenm.) spricht der Umstand, daß sich so der folgende Schreckensausruf am natürlichsten anschließt.

1. Das eben Erwähnte erfüllt den Elihu mit Angst und Schrecken. Er unterbricht daher seine Beschreibung mit der Versicherung, daß er ohne Zagen gar nicht daran denken könne, und will so auch in Job Ehrfurcht vor Gott erwecken. אֵן ist affirmativ, und אֲחֵרַי bezieht sich auf das Vorausgehende. אֲחֵרַי bezeichnet Levit. 11, 21. das Hüpfen der Heuschrecken, und der Ausdruck: das Herz hüpfte von seiner Stelle, ist nur veranschaulichende Bezeichnung großen Schreckens.

2. Die durch den vorigen Vers unterbrochene Beschreibung wird wieder fortgesetzt. Angeredet ist Job mit den sonst noch Anwesenden. Das Toben seiner Stimme ist der heftige Donner, und derselbe ist auch gemeint unter אֲחֵרַי , was eigentlich einen leise stöhnenden oder murrenden Laut bezeichnet; der schwache Ausdruck gegenüber dem vorigen starken will sagen, daß auch der stärkste Donner noch nicht die volltönende Stimme Gottes, sondern nur erst ein schwacher Laut derselben sei. An ein eben heranziehendes Gewitter ist aber wegen des אֲחֵרַי nicht gerade zu denken. Elihu kann sich in rhetorischer Lebhaftigkeit so ausdrücken, wenn auch in der Wirklichkeit nirgends ein Gewitter sich zeigt.

3. Die Beschreibung des Gewitters wird noch bis B. 5 fortgesetzt. אֲחֵרַי bedeutet nach dem Chaldäischen und Syrischen: lösen, loslassen; das Suff. bezieht sich auf den Donner, und אֲחֵרַי drückt zugleich die Bewegung aus: unter dem ganzen Himmel hin u. s., so daß er überall gehört wird. Das nämliche Verbum ist auch zum zweiten Halbvers herüber zu denken, wo אֲחֵרַי wieder den Blitz bezeichnet; auch diesen läßt er hinfahren bis an die Säume der Erde, was denselben Sinn hat, wie: unter dem ganzen Himmel hin. Die Vulgata hat אֲחֵרַי von אֲחֵרַי (sehen) abgeleitet, was grammatisch nicht angeht. Neuere nehmen es als Viel von אֲחֵרַי : gerade leiten (Coec., Umbr.), was aber weder für den Donner noch für die zackige Bewegung des Blitzes recht passen will.

4. Unter der Stimme (אֲחֵרַי) ist wieder der Donner gemeint; er brüllt hinter ihm, nämlich hinter dem Blitze, er folgt auf denselben. Bei אֲחֵרַי ist

5. Es donnert Gott mit seiner Stimme wunderbar,
Thut Großes, wir verstehen's nicht.
6. Ja auch dem Schnee gebietet er: fall auf die Erde!
Und auch dem Regenguß, den Regengüssen seiner Stärke.
7. Und jedes Menschen Hand besiegelt er,
Daß Einsicht lernen alle Menschen seiner Schöpfung.

aber dann Gott Subject: er donnert ic. „Stimme seiner Hoheit“ heißt der Donner als Zeichen und Beweis seiner Erhabenheit und Majestät. Die Bedeutung des nur hier vorkommenden Viel von קָרַע kann kaum zweifelhaft sein; die alten Uebersetzer nehmen es meistens in der Bedeutung: aufhalten, zurückhalten; das Targum z. B. giebt es mit נִכַּח, was selbst in hebräische Handschriften übergegangen ist. Diese Bedeutung gestattet die Etymologie, man mag es als Denominat. von קָרַע wie Hof. 12, 4. ansehen, oder mit dem arabischen كَرَعَ (distulit, procrastinavit) vergleichen, und der Context verlangt diese Bedeutung. Das Suff. bezieht sich auf das unter dem vorigen אֲרֵרִי gedachte בְּרָקִים, und so bildet dann יִקְרָעוּ zugleich eine Assonanz mit בְּרָקִים, und der ganze Vers bezeichnet Donner und Blitze als zusammengehörig und immer auf einander folgend. בִּי hat wieder wie 5, 21. die Bedeutung: quum.

5. Elihu macht noch ausdrücklich auf die wunderbare Größe Gottes aufmerksam, die sich in solchen Erscheinungen offenbare, und geht dann auf einen andern Punkt über. נִפְלְאוֹתָיו steht hier adverbial: auf wunderbare Weisen. Er thut Großes, ist zunächst nur mit Rücksicht auf das Gewitter gesagt, behält aber darum doch seine allgemeine Bedeutung. Wir verstehen's nicht, nämlich wie solche Erscheinungen hervorgebracht werden können, die Macht, die sie hervorbringt, übersteigt unsere Einsichten.

6. Wie im Gewitter, so zeigt sich Gottes Macht auch in Herbeiführung des Winters. בִּי ist wie 8, 6. affirmativ und dient zur Fortsetzung der Rede. הֵוֵא ist chaldäischer Imperativ von הָוָה s. v. a. هَوِيَ (هوي) fallen, herabfallen, und אֲרָץ ist Accusativ der Bewegung; so schon die Vulgata (qui praecipit nivem, ut descendat in terram). מִיָּמֵר אֲרָץ, wofür auch אֲרָץ מִיָּמֵר vorkommt (Zach. 10, 1.), ist nur Verstärkung des einfachen אֲרָץ; die Wiederholung aber bezieht sich wahrscheinlich auf die zweimalige Regenzeit am Anfang und Ende des Winters (Früh- und Spätregen). Regengüsse seiner Stärke heißen sie als Zeichen und Beweis derselben.

7. „Die Hand besiegeln“ heißt nicht etwa: sie so gestalten, daß sich Bestimmung und Beruf des Menschen oder gar seine künftigen Schicksale daraus erkennen lassen, wenngleich diese Stelle gern zur Rechtfertigung der Chiro-mantie angeführt wird (cf. Del-Rio, disquisit. magic. lib. IV. cap. 2. quaest. 5.). An letztere läßt schon der Zusammenhang gar nicht denken. Das Besiegeln der Hand ist vielmehr nach 24, 16. nur überhaupt ein Unthätigmachen derselben, und dieses ist mit Rücksicht darauf hervorgehoben, daß der

8. Das Wild geht dann in sein Versteck,
Und lagert sich in seinen Höhlen.
9. Es kommt vom Süden her der Sturm,
Und aus dem Norden Kälte.
10. Vom Hauche Gottes giebt es Eis,
Und breites Wasser wird beengt.
11. Mit Feuchtigkeit versieht er das Gewölk,
Und streuet aus die Wolke seines Lichtes.

Winter den Geschäften des Ackerbaues, der von den Hebräern in Palästina hauptsächlich betrieben wurde, auf einige Zeit ein Ende macht, und so die arbeitende Hand zur Ruhe bringt. Daß die „Hand vom Froste gelähmt erstarrt“ (Sirzel), will natürlich nicht gesagt werden. Ein Zweck jenes Befiegeles ist, daß sie zur Einsicht kommen (תָּרַחֵץ), d. h. daß sie einen Beweis von Gottes Macht und Größe darin erkennen, und zwar alle Menschen seines Werkes, d. h. alle Menschen, die sein Werk sind, die er geschaffen hat. Die Textesworte אֲנִי מְצַדֵּק אֶת-עַמִּי מִיְּמֵי עֲוֹנוֹתָם zu ändern (Sirzel), liegt kein genügender Grund vor.

8. Die Beschreibung des Winters wird fortgesetzt. Das Wild muß gegen Kälte und Sturm in Dickicht und Höhlen Schutz suchen. אָרַב ist eigentlich Nachstellung, dann der geeignete Ort zu solcher, und hier in Bezug auf wilde Thiere gebraucht: Dickicht, Schlupfwinkel; synonym damit ist auch מְעוֹנָה zu fassen, als Wohnung wilder Thiere im Winter.

9. Sofort treten Winterstürme und Kälte ein, und das Wasser wird zu Eis. הָרָר bezeichnet hier ohne Zweifel dasselbe, was 9, 9. הָרָרִי הַיָּמִן, nämlich die südliche Himmelsgegend; von da, oder genauer von Südost, kamen die heftigsten Stürme nach Palästina und Edom. Im Gegensatz dazu deutet dann מְזָרִים auf den Norden, was man auch schon deshalb annehmen muß, weil der Norden als Ausgangspunkt der Kälte gedacht wurde. Ob aber מְזָרִים gerade ein nördliches Gestirn (Aben Esra, Vulg.: Arcturus) oder den Nordwind als einen heftig wehenden (Ges. Thesaur.) bezeichne, kann dahingestellt bleiben.

10. Fortsetzung. Der Athem Gottes ist der kalte Nordwind; durch ihn gefriert das Wasser. — יָרַךְ ist hier wie Sprw. 13, 10. intransitiv gebraucht: es giebt, es entsteht. „Beengung des Wassers“ ist nur poetische Bezeichnung des Gefrierens; die Beengung besteht nämlich darin, daß die Eisdecke die freie Bewegung des Wassers hemmt. An die zusammenziehende Kraft der Kälte (Umbr., Bath.) kann um so weniger gedacht sein, als ja das Eis einen größern Raum einnimmt als das entsprechende Wasser, und daher Eis auch specifisch leichter ist als Wasser.

11. Nicht selten sind in den niedern Gegenden Palästina's im Winter auch Regen und Gewitter (vgl. Gray, bibl. Erd- und Länderkunde. Landsb. 1844. S. 234); daher redet Elihu auch noch von diesen. רִי statt רָרִי von

12. Sie zieht umher nach seiner Leitung, um zu thun
 All das, was er ihr aufträgt auf dem weiten Erdfreis;
 13. Zur Strafe bald, wenn seinem Lande sie gebührt,
 Und bald zur Gnade läßt er sie erscheinen.
 14. Nimm dieß zu Ohren, Job! steh still,
 Und merke auf die Wunder Gottes.
 15. Weißt du, wie ihnen Gott gebietet,
 Und leuchten läßt das Licht der Wolken.

רוּחַ (cf. Gesen. Thesaur.) ist Feuchtigkeit, und hier das Regenwasser darunter gemeint. Mit diesem beladet Gott die Wolken. יַטְרִיחַ ist als Denominat. von טָרַח (Last) gebraucht, und Subject dabei wie bei יַפְרִיץ ist Gott. Wenn er die Wolken mit Feuchtigkeit versehen, beladen hat, so treibt er sie auseinander. „Wolke seines Lichtes“ ist die blizende, die Gewitterwolke. Unter Licht ist wie 36, 32. 37, 3. der Blitz gemeint.

12. Die Wolke gehorcht dann seinem Befehl und geht, wohin er gebietet. אֲדָמָה bezieht sich auf עָנָן (Wolke); sie ist personificirt und vorgestellt als dem göttlichen Befehle freiwillig gehorchend. מְסַבֵּוֹת vertritt die Stelle eines Adverbiums; sie dreht sich in den Umgebungen, s. v. a. sie zieht umher. Nach seinen Leitungen, d. h. genau so, wie er es haben will und die Weisung giebt. פְּעֻלָּם ist hier als Infinit. behandelt: zu ihrem Thun alles, was er ihnen gebietet, also zur pünktlichen Ausrichtung dessen, wozu er sie aussendet. Die Suff. plur. gehen beide Male auf עָנָן als Collect. אֲרָצָה steht wie 34, 13. für אֲרָצֵי.

13. Jener göttliche Befehl lautet bald auf Züchtigung, bald auf Segnung eines Landes. Die beiden אִם im Anfang des ersten und zweiten Halbverses bilden eine Art Disjunction, wie sive — sive; שֶׁבֶט ist hier Werkzeug der Züchtigung und Strafe, und steht für diese selbst, und das אִם vor לְאֲרָצוֹ ist Bedingungsartikel und führt nur einen Zwischensatz ein: entweder zur Strafe, wenn diese ist für sein Land, d. h. wenn sie dafür bestimmt oder dafür heilsam ist. Sein Land ist aber die Erde, als Eigenthum Gottes, sofern er „der Herr der ganzen Erde“ ist (Jos. 3, 11. 13. Mich. 4, 13. Zach. 4, 14. 6, 5. Ps. 97, 5.). חֶסֶד ist dann das Gegentheil von שֶׁבֶט: zur Gnade s. v. a. zur Beglückung und Segnung läßt er sie (die Wolke) finden sc. das Land, d. h. läßt sie hinkommen, damit sie dort befruchtenden Regen spende.

14. Ueber das viele Wunderbare und Unbegreifliche, was in dem bisher Gesagten enthalten ist, soll nun Job nachdenken, und Gottes Macht und Größe anerkennen. Das ruhige Hinstehen kommt auch vor als Geberde der Aufmerksamkeit und des Nachdenkens, z. B. Num. 23, 18. Ezech. 2, 1., und in diesem Sinne ist hier עָמַד gebraucht. Die Wunder Gottes sind theils die schon berührten, theils die noch zu nennenden.

15. Um die Größe und Unbegreiflichkeit jener Wunder dem Job recht fühlbar zu machen, richtet jetzt Elihu verschiedene Fragen an ihn, deren Be-

16. Kennst du die Schwebungen der Wolken,
Die Wunder des vollkommen Weisen?
17. Du, dessen Kleider heiß dir werden,
Wenn Ruhe hat die Erde vom Südwind.
18. Hast du mit ihm den Himmel ausgebreitet,
Der fest wie ein gegoff'ner Spiegel ist?

antwortung ihm unmöglich ist. על mit שׂוּם (eigentlich: auflegen) heißt auch „auftragen, befehlen“ (Erod. 5, 8. 14.), und da dies hier ganz gut paßt, so hat man nicht nöthig, לְבַד dabei zu ergänzen (Hirzel), so daß es die Bedeutung bekäme: darauf achten. Er sagt: weißt du, wann und wie Gott ihnen befiehlt, daß sie nämlich zur Erscheinung kommen und ihren Zweck erreichen. Das Suff. bei עַל־הֶם bezieht sich auf das vorige נִפְלְאוֹתָיו , und es ist nur eine sogenannte constructio ad sensum, nicht die Wortform, sondern bloß die neutrale Mehrheit wird berücksichtigt. Unter „Licht seiner Wolke“ sind wieder die Blitze gemeint; bei $\text{הוֹפִיעַ$ (leuchten lassen) ist ebenfalls Gott Subject, und die Infinitivconstruction (בְּשׂוּם) geht in's Verbum finit. über.

16. Weißt du, wie es kommt, daß die Wolke bald höher bald tiefer steht, aber doch immer in der Luft schwebt und nicht herabfällt? מִפְּלֵשׁ (von $\text{פָּלַשׁ} = \text{פָּלַט}$, abwägen) bezeichnet eigentlich das Auf- und Abschwanken der Gewichte an der Wage, bis Gleichgewicht eintritt, somit hier das wechselweise höher und tiefer Schweben der Gewölke. מִפְּלְאוֹתָיו bezieht sich auf den ersten Halbvers und ist Plural, weil מִפְּלֵשׁ es ist; diese Schwankungen der Wolken sind eben so viele göttliche Wunder, deren tieferer Grund dem Menschen ganz verborgen ist. הַיָּדוּעִים sagt hier, von Gott gebraucht, weit mehr als $\text{הַיָּדוּעִים הַדְּעוּת}$ 36, 4. יָדַע (sog. Infinitivus nominascens) ist das Wissen überhaupt nach dem ganzen Umfange, in dem es Jemanden eigen ist, und der Plural dient noch zur Verstärkung; הַיָּדוּעִים ist also der Vollkommene, Bollendete in allem möglichen Wissen, der Allwissende.

17. Dieser Vers ist grammatisch nur Weiterführung des vorigen, vertritt aber dem Sinne nach die Stelle einer neuen Frage. Elihu will nämlich sagen, Job wisse durchaus nicht, wie es komme, daß man durch die Sonnenstrahlen eben warm werde, gleichviel, ob man's wolle oder nicht. Bei הַשֶּׁקֶט ist אֶרֶץ Subject, und הַרְיוֹם , was zwar etymologisch unsicher ist, aber öfters als Gegensatz zu צָפוּךְ vorkommt (Koh. 1, 6. 11, 13. Ezech. 42, 17 f.), muß jedenfalls Süden bedeuten, hier aber, wie alle Ausdrücke des Verses zeigen, den heftigen, ungestümen Südwind; wenn die Erde Ruhe hat vor diesem, d. h. wenn er aufhört und warme Tage kommen, so steht Job wie Jedermann unter dem Einfluß der Wärme, ohne den eigentlichen und tiefern Grund davon zu wissen.

18. Die ironische Frage hat den Sinn: hast du etwa Gott bei der Welt-schöpfung Hilfe geleistet? Wenn das der Fall wäre, könnten dir etwa Dinge, wie die genannten, begreiflich sein, sonst aber nicht. Im Anfang ist die

19. So lehre uns, was sollen wir ihm sagen,
Wir wissen nichts vor Dunkel vorzubringen.
20. Wird's ihm gemeldet, wenn ich reden will?
Und sagt Jemand, daß er verschlungen werde?
21. Und nun, man schaut nicht in das Licht,
Wenn es am Himmel leuchtet,
Nachdem ein Wind geweht und ihn gereinigt.

Fragepartikel ausgelassen. רָקַע ist gewählt mit Rücksicht auf רָקַעַי, Himmelsgewölbe, und bedeutet das Ausbreiten und Befestigen desselben. שְׁהָקִים steht hier synonym mit רָקַעַי, wie sonst auch mit שְׁמַיִם (vgl. 35, 5.), und ל' ist Zeichen des Accusativs. Dieses Himmelsgewölbe wird von den Hebräern überhaupt als eine feste Masse gedacht und hier mit einem gegossenen Spiegel verglichen wegen seiner Festigkeit und seines Glanzes. Die Spiegel der Hebräer bestanden nämlich aus polirten Metallplatten. מוֹצֵק ist Part. Hoph. von יָצַק (gießen).

19. Die Ironie fortsetzend sagt nun Elihu: wenn die vorige Frage zu bejahen sei, so möge Job auch ihn belehren, was er zu sagen hätte, wenn er gegen Gott etwas vorbringen wollte. Bei עָרַף ist nach 32, 14. מַלְאִים ausgelassen, und der Sinn ist: wir wissen nichts vorzubringen gegen Gott vor Dunkel, nämlich vor Dunkel im intellectuellen Sinne, vor Unwissenheit; gegen Gottes Einsicht ist unsere Einsicht völliges Dunkel.

20. Anstatt jedoch von Job Antwort zu erwarten, giebt Elihu sie selbst und sagt: da Gottes Handeln dem Menschen durchaus unbegreiflich ist, so darf dieser auch keine Klage gegen Gott erheben, wenn er in den eigenen Schicksalen Unbegreifliches findet. Eine solche Klage würde schon Niemand in ordentlicher, geziemender Weise vor Gott bringen können, weil er in einem ganz andern Verhältnisse zum Menschen steht, als ein menschlicher Richter. Die Frage nämlich: wird es ihm erzählt, wenn ich rede? hat negativen Sinn: Niemand könnte es ihm hinterbringen, wie etwa eine Klage an einen Richter gebracht wird. Und übertieß dürfte man ihn nicht des Unrechts beschuldigen. Keiner könnte behaupten, daß er verschlungen, d. h. ungerecht behandelt, unschuldig bestraft werde.

21. Zum Schlusse reasumirt Elihu noch das Ergebnis von allem dem, was er über Gottes Macht und Größe gesagt hat. Es besteht kurz darin, daß Niemand Gottes Erhabenheit und Wirksamkeit begreifen und sofort richtig beurtheilen kann. Dies veranschaulicht er zuerst durch den blendenden Glanz des Sonnenlichtes, welches bei wolkenlosem Himmel Niemand fest anschauen kann; noch weit weniger läßt sich das göttliche Wirken begreifen. אֹרֶךְ ist das Sonnenlicht, und זָהָרִיר (glänzend, leuchtend) vertritt die Stelle des Bedingungs-sages: wenn es leuchtet. שְׁהָקִים ist wieder synonym mit שְׁמַיִם. רֵיחַ ist der Wind, der die Wolken fortweht, und der zweite Halbvers beschreibt nur noch das Wolkenloswerden des Himmels.

22. Vom Norden her kommt Gold,
Um Gott ist fürchterliche Majestät.
23. Wir können den Allmächtigen nicht finden,
Der hoch an Macht und Recht und Fülle der Gerechtigkeit,
Bedrückung übt er nicht.

22. Dieser Vers wird von den meisten älteren sowohl jüdischen als christlichen Auslegern noch als Fortsetzung des vorigen genommen und unter בְּנֵי theils goldähnlich leuchtende Wolken (LXX), theils und meistens der ungetrübte Sonnenglanz verstanden; derselbe käme vom Norden, sofern Nordwinde den Himmel von Wolken reinigten und die Sonne sichtbar machten. Das Hauptgewicht läge in diesem Falle auf dem zweiten Halbvers, und der Sinn wäre: wenn schon die Sonne in ihrem Glanze nicht einmal angeschaut, geschweige durchforscht werden kann, um wie viel weniger Gott in seiner furchtbaren Majestät! Gegen diese Auffassung ist jedoch nicht mit Unrecht bemerkt worden, daß so der erste Halbvers nur eine müßige und schleppende Wiederholung vom zweiten Gliede des vorigen Verses enthalte (Hirzel), und schon ältere Ausleger, wie Tyrannus, haben בְּנֵי eigentlich und buchstäblich vom Golde verstanden. In diesem Falle ist dann Gewinnung des Goldes mit der Erwerbung der Einsicht in die göttlichen Weltpläne verglichen, ähnlich wie Kap. 28. Dieses scheint besser in den Zusammenhang zu passen und ist jedenfalls den einzelnen Textesworten angemessener. Die ferne Nordgegend stellte man sich im Alterthum überhaupt als das Goldland vor (vgl. Hirzel); von dort, sagt er, weiß man wohl das Gold zu bekommen, aber auf Gott ist furchtbare Majestät, ihn gleichsam bedeckend wie ein Gewand, denn בֵּי wird bei Bedeckung mit Kleidern regelmäßig gebraucht. Und vermöge dieser Majestät eben ist Er und sein Wirken für die menschliche Einsicht unerforschlich und unergründlich.

23. Weil Elishu eben auf die furchtbare Majestät Gottes hingewiesen, so fügt er noch die Versicherung bei, daß es ganz vergeblich wäre, ihn begreifen und die Gründe seiner Handlungen beurtheilen und mit ihm rechten zu wollen. So etwas wäre schon geradezu unmöglich wegen seiner Allmacht, aber auch unnötig wegen seiner Gerechtigkeit, die ebenso, wie seine Allmacht, außer allem Zweifel stehe. „Hoch an Kraft“ ist nur Umschreibung der Allmacht. Bei בְּנֵי (Recht) und בְּנֵי (Fülle der Gerechtigkeit) ist dann entweder בְּנֵי herüber zu denken, oder בְּנֵי zu ergänzen: er ist hoch an Recht u., oder: bei ihm ist Recht u., d. h. er ist der durchaus Gerechte. בְּנֵי (er bedrückt nicht) will sagen: Bedrücken ist nicht seine Sache; wenn er auch Leiden über die Menschen kommen läßt, so ist es nicht Folge von Härte und Bedrückung. Daß בְּנֵי „überall mit einem Object verbunden vorkomme“ (Hirzel), ist unrichtig; auch Ps. 88, 8. steht es wie hier ohne solches. Damit fällt ein Hauptgrund weg, בְּנֵי statt בְּנֵי zu lesen. Diese Lesart ist zwar in der Peschito ausgedrückt und vielleicht auch von den LXX und Hieronymus berücksichtigt, und findet sich auch in einigen Handschriften (de Rossi, var. lect.);

24. Deswegen fürchten ihn die Menschen,
Nicht sieht er alle die Hochweisen an.

Verhältniß der Reden Elibu's zum übrigen Inhalt des Buches Job.

Durch die Unterredungen zwischen Job und seinen Freunden wurde die Hauptfrage des Buches nach den Ursachen und Zwecken der Leiden Job's und der Menschen überhaupt nur theilweise und unrichtig gelöst. Ein anderer Zweck der Leiden, als Bestrafung verübter Sünden, wurde im Grund nicht hervorgehoben. Und selbst dieser wurde von Job in der Allgemeinheit, wie ihn die Freunde behaupteten, so nämlich, daß jedes einzelne physische Uebel einer Person mit einem bestimmten moralischen Gebrechen eben derselben in unmittelbarem Zusammenhang stehe, auf's bestimmteste geläugnet. In Betreff der Ursachen und Zwecke aber solcher Leiden, die nicht als unmittelbare Sündenstrafen erscheinen, behauptet Job ein völliges Nichtwissen des Menschen, und verweist bloß an die höhern Pläne der Vorsehung, deren Gerechtigkeit der Mensch anerkennen und in die er sich fügen müsse, die ihm aber durchaus unerforschlich bleiben.

Wesentlich weiter wird die Antwort auf jene Hauptfragen durch Elibu geführt, indem er als Zweck der Leiden nicht bloß Bestrafung verübter Sünden, sondern auch Zurückhaltung vom Bösen, Besserung, Läuterung und Bewährung in der Tugend bezeichnet. Dadurch wird dann zugleich auch das Mangelhafte und Unrichtige in den Behauptungen Job's und seiner Freunde ergänzt und berichtigt,

allein sie scheint vor der recipirten keineswegs den Vorzug zu verdienen. Denn das אֲנִי לֹא אֶעֱנֶה (er antwortet nicht) bezöge sich mehr auf Gottes Erhabenheit als auf seine Gerechtigkeit, und wäre eben darum, gleich an die letztere angegeschlossen, weniger passend.

24. Zum Schlusse bemerkt Elibu noch, was ihm besonders für Job beachtenswerth scheint, welchen Eindruck das eben besprochene Wesen und Wirken Gottes auf jeden Besonnenen mache; es erwecke in ihm die tiefste Ehrfurcht gegen Gott und halte allen Weisheitsdünkel nieder. אֲנִי steht wieder wie schon 1, 1. Bei אֲנִי ist Gott, nicht etwa בְּלִי-רָג , Subject, und das Nichtansehen ist Zeichen der Verachtung und Verwerfung. הַיְבִיטוּ-לִי ist im schlimmen Sinne gebraucht und bezeichnet auf ihre vermeintliche Weisheit Stolze, die sich einbilden, das göttliche Wirken in der Schöpfung richtig beurtheilen zu können.

und zwar zunächst die Behauptung abgewiesen, daß Job schwere Sünden begangen haben müsse, weil er schweres Leiden zu tragen habe, aber ebenso auch die andere Behauptung entkräftet, daß bei den nicht eigentlich verschuldeten Leiden Ursache und Zweck dem Menschen immer und schlechtthin unbekannt seien. Und jetzt erscheinen auch die unverschuldeten Leiden nicht mehr als ganz dunkles, unbegreifliches Mißgeschick, sondern als göttliche Fügungen, deren Sinn und Bedeutung dem Menschen jedenfalls in so weit klar sind oder sein können, als er sie zu seinem Heile benützen soll.

Es leuchtet somit auch ein, daß das Buch Job in Bezug auf das Hauptergebniß der Untersuchung viel niedriger stünde, als es jetzt der Fall ist, wenn die Reden Elihu's fehlten. Diese würden auch keineswegs durch die nachfolgenden Reden Jehova's ersetzt, so sehr auch manche Ausleger die Reden Elihu's nur als Anticipation der Reden Jehova's angesehen haben; denn letztere beschäftigen sich keineswegs damit, die Gründe und Zwecke des menschlichen Leidens auseinander zu setzen, sondern im Gegentheil die dießfallige, oft zu weit gehende Wißbegierde des Menschen in ihre Schranken zu weisen. Dagegen ist eine Entscheidung, wie Jehova sie giebt, angemessen seiner Erhabenheit und Majestät, erst dann am rechten Orte, wenn von menschlicher Seite geschehen ist, was geschehen kann und soll. Widerlich aber wäre eine solche Niederschlagung jeder weiteren Nachforschung schon auf derjenigen Stufe, wo jeder vernünftige Leser des Buches aus dem Kreise seiner eigenen Einsichten für die Beantwortung der betreffenden Hauptfrage Besseres zu geben wüßte, als ihm hier geboten würde.

Dieser organische Zusammenhang der Reden Elihu's mit dem ganzen Buch Job und ihre Nothwendigkeit für den Zweck desselben ist auch das sicherste Kennzeichen ihrer Ursprünglichkeit und Aechtheit. In Vergleich mit diesem haben alle die vielen Gegen Gründe, die von der Sprache und Darstellungsweise hergenommen sind, so wie die Bemerkungen, daß Elihu im Prolog und Epilog nicht erwähnt werde, daß er den Job geradezu anrede, daß sich die Reden Jehova's am natürlichsten an Job's letzte Rede anschließen u. dgl. äußerst wenig Gewicht. Im Grunde läuft dabei Alles auf Neußerlichkeiten und Formalitäten hinaus, und meistens ist das subjective Geschmacksurtheil maassgebend. Es ist daher auch den Exegeten in

neuester Zeit nicht schwer geworden, alle die derartigen Gegenstände auf siegreiche Weise zu beseitigen, wie solches namentlich geschehen ist in Stichel's Buch *Hiob*, rhythmisch gegliedert 2c. S. 224 ff., Herbst's Einleitung in's A. T. Thl. II. Abth. 2. S. 198 ff., Gleiß' Beiträge zur Kritik des Buches *Hiob* 2c. S. 24 ff. Wir glauben daher, uns hier nicht weiter in den Gegenstand einlassen, sondern einfach auf die angeführten Schriften verweisen zu dürfen.

Reden Jehova's.

Kapp. XXXVIII—XLI.

Was Job wiederholt und heftig gewünscht hat, geschieht endlich. Jehova erscheint in einem Gewitter, um ihn von seinem Unrecht zu überführen. Der Beweis aber, den er gegen ihn führt, besteht nur darin, daß er ihm die göttliche Größe und Majestät sehr nachdrücklich vorhält, und ihn dadurch recht fühlbar zu überzeugen sucht, wie unmöglich es für den Menschen sei, die Aeußerungen einer solchen Macht und die Pläne einer solchen Weisheit, wie sie in der Erhaltung und Regierung des Weltalls sich kund giebt, zu begreifen und zu beurtheilen. Der ganze Beweis zerfällt in zwei Reden, welche auseinander gehalten werden durch ein demüthiges Geständniß Job's (40, 3—5.), daß er unrichtig und vermessen geredet habe, wo er Gottes Größe hätte bewundern und schweigen sollen. In der ersten Rede werden mehr die wunderbaren Erscheinungen der Natur überhaupt und der Thierwelt insbesondere in einer Menge einzelner Beispiele hervorgehoben, von denen jedes geeignet ist, Gottes unbegreifliche Wirksamkeit zu beweisen; in der zweiten wird nach einem zurechtweisenden ironischen Eingange noch insbesondere die riesenhafte Bildung und furchtbare Gewalt des Nilpferdes und Krokodiles poetisch beschrieben, und damit, weil auch diese Geschöpfe Gottes und von seinem Winke abhängig sind, eben wieder dessen Macht und Größe der menschlichen Dymnastie gegenüber veranschaulicht.

XXXVIII. 1. Und es erwiederte Jehova dem Job aus dem Gewitter und sprach:

1. Ob unter הַרְעָפָה an ein Gewitter zu denken sei, das während Elishu's letzter Rede sich erhoben habe (Pineda), oder ob nach dem Abschlusse dieser

2. Wer ist's, der da verdunkelt meinen Rath, Mit unverständigen Worten?

Rede eine Pause zu denken sei, wo von Job und Andern über das Gesagte nachgedacht und etwaige Erwiderungen bereitet wurden, und indessen ein Gewitter sich zusammenzog, welches dem allgemeinen Stillschweigen eine gewisse Feierlichkeit verlieh und auf die Rede Jehova's vorbereitete (cf. Nicot. cat.), muß wohl dahingestellt bleiben. Eine andere vielbesprochene Frage ist, wie die Erscheinung Gottes zu denken sei, ob als wirkliche äußerliche Theophanie, oder als Traum, oder als Ekstase. An letztere beide, wiewohl angefehene Auctoritäten dafür sind (cf. Pineda), kann nicht wohl gedacht werden, weil nach 42, 7 ff. alle Anwesende die Erscheinung gesehen und die Stimme gehört haben müssen, wobei es doch wenigstens bedenklich wäre, den Traum oder die Ekstase gleichzeitig und von gleichem Inhalt auf Alle auszudehnen, und zwar so, daß Jeder, auch was in den Andern vorging, wußte. Andererseits läßt sich aber auch nicht läugnen, daß sonst solche Erscheinungen Gottes nur einzelnen Menschen in der Einsamkeit, nicht aber wie hier ganzen Versammlungen öffentlich zu Theil werden, und daß eben dieses gegen eine wirkliche äußerliche Theophanie Bedenklichkeit erregt, wenngleich von den ältern Exegeten solche gewöhnlich angenommen wird. Wahrscheinlich ist nach der Tradition, welche als historischer Faden dem Buche Job zu Grunde liegt, Job's Leiden wirklich durch eine Theophanie geendet worden, welche der Verfasser des Buches dann hier auf poetisch freie Weise zu seinen Zwecken benützte, so daß die Frage nach dem historischen Wie eine nicht mehr zu lösende, aber in sofern auch nicht mehr sehr wichtige ist, als das didaktische Moment die Hauptsache bildet, und von der Beantwortung jener Frage unabhängig ist. Zu מִן הַסְפָּרָה statt מִן הַסְפָּרָה bemerkt die Masora, es sei einer der 15 Ausdrücke, die als Ein Wort geschrieben, aber als zwei gelesen werden, daher כּ statt ךּ; zu 1 Chron. 27, 12. zählt sie dieselben auf. Wenn daher im Midrasch zum B. Ruth gesagt wird: שִׁבְכָה אֹתוֹ הַקְּבָה כְּנַחַשׁ הַהוֹלֵךְ עַל גְּחוּן לְדַבֵּר עִמוֹ: (cf. Norzi: מִנְהַת שִׁי), so erscheint dies augenfällig nur als rabbinische Grille.

2. Jehova giebt gleich im Anfang zu verstehen, daß er das Leiden nicht blindlings und grundlos über Job habe kommen lassen, sondern in Folge eines weisen Rathschlusses; einen solchen bezeichnet hier עֲצָה, und worin er bestehe, ist aus dem Prolog des Buches bekannt. Job verdunkelte denselben, sofern er ihn nicht anerkannte und sich mitunter so über sein Schicksal äußerte, als ob derselbe gar nicht bestehe. Durch מִי יְהִי wird auf die menschliche Niedrigkeit hingedeutet Gott gegenüber und ein ironisches Staunen darüber ausgedrückt, daß ein so geringer Mensch es wagen könne, über göttliche Rathschlüsse absprechend zu urtheilen. Ein solches Urtheilen kann immer nur ein thörichtes sein, sagt der zweite Halbvers, und bestund auch dieses Mal nur in Worten ohne Verstand. Das Partic. מִי־יִשִׁיר drückt aber nicht etwa aus, „daß der Angeredete noch im Sprechen begriffen ist, Gott ihm also in die Rede fällt“ (Sirzel), mithin Gottes Rede an jene Job's sich unmittelbar anschließt; denn in ganz ähnlicher Weise ist auch 40, 2. das Partic. (מִי־יִרְהַב)

3. So gürtete wie ein Mann nun deine Lenden,
Ich will dich fragen, und du lehre mich.
4. Wo warst du, als ich gründete die Erde?
Verkünd' es, wenn du Einsicht hast!
5. Wer hat geordnet ihre Maße, daß du's wüßtest,
Und wer hat über sie die Messschnur ausgespannt,
6. Auf was sind ihre Pfeiler eingesenkt,
Und wer hat ihren Eckstein wohl gelegt,

von Job gebraucht, wo er schon lange nicht mehr redet; dasselbe bezeichnet also nur die anhaltende noch fortdauernde Ueberzeugung Job's von dem, was er ausgesprochen hat.

3. Jehova will sagen: jetzt habe Job Gelegenheit, zu thun, was er schon oft gewünscht; er solle diese Gelegenheit nun gehörig benützen. „Sich gürteten“ ist oft bildlicher Ausdruck für: sich zu einem Geschäft bereit halten und es mit Eifer angreifen. Job soll sich aber zusammenehmen und seine Vertheidigung führen, wie ein Mann, d. h. auf männliche Weise, mit Einsicht und Kraft. Gott will fragen und er soll antworten. Dieses Antworten ist aber hier sarkastisch als ein Belehren Gottes bezeichnet, weil das Beweisen von Seite Job's gegen Gott, was er wiederholt gewünscht hatte, wirklich eine Art Belehrung für Gott gewesen wäre.

4. Es beginnen nun die Fragen Gottes, welche dem Job zeigen sollen, wie wenig er von Gottes Wirken verstehe und darüber zu urtheilen befugt sei. Die erste Frage bezieht sich allgemein auf die Schöpfung der Erde; von dieser kennt Job weder das Wann noch das Wie. Die Frage: wo warst du? will sagen: jene Schöpfung ist nicht nur ganz ohne dein Wissen und Zutun geschehen, du existirtest damals noch nicht einmal. Der Ausdruck „gründen“ (בָּנִיתָ) bezieht sich auf die poetische Vorstellung, daß die Erde wie ein Gebäude auf feste Pfeiler und Fundamente gestellt sei. „Wenn du Einsicht hast“ will sagen: wenn du so viel Einsicht hast, als du zu haben glaubst und als erforderlich ist, um Gottes Plane beurtheilen zu können, so mußt du diese Frage wohl zu beantworten wissen.

5. Die vorige Frage wird nun specialisirt und dem Job gezeigt, daß er hier von irgend einem einzelnen Punkte so wenig wisse als vom Ganzen. Die Schöpfung der Erde ist mit der Aufführung eines Gebäudes verglichen, und daraus erklären sich die einzelnen Ausdrücke. Schon wer die Maße für dieses Gebäude bestimmt und die Ausmessung wirklich vorgenommen, hat Job nicht gesehen, und weiß somit nicht, wie es dabei zugegangen. Und sofern auf die Frage „wer?“ dem vorigen Vers zufolge die Antwort „Gott“ folgen muß, so wird dadurch zugleich die göttliche Schöpfermacht im Gegensatz zur menschlichen Niedrigkeit fühlbar gemacht.

6. Auch die Fundamente und Ecksteine jenes Gebäudes kennt Job nicht und weiß nicht, wo und wie sie eingesenkt und festgestellt sind, d. h. die gött-

7. Beim Jubel aller Morgensterne,
Als alle Söhne Gottes jauchzten?
8. Wer hat das Meer mit Thüren eingeschlossen,
Als es hervorbrach aus dem Mutterchooße?
9. Wo ich Gewölk zu seinem Kleide machte
Und Finsterniß zu seiner Bindel,

liche Macht, welche die Erde stützt und hält, übersteigt weit seine Einsicht. Die Ecksteine waren die eigentlichen Haltpunkte der Gebäude, in welche die Wände eingefügt waren, und ihre Erwähnung hat hier nur in der vorigen Vergleichung ihren Grund. Durch *רָחַק* (werfen) wird zugleich ausgedrückt, daß diese Ecksteinsetzung ohne die geringste Mühe geschehen sei.

7. Die Ecksteine wichtiger Gebäude wurden unter Jubelgesängen oft vielen Volkes gesetzt (Zach. 4, 7. Esra 3, 10.). Bei Grundlegung der Erde waren es die Morgensterne und Engel, die solche Gesänge anstimmten und die Größe Gottes priesen. Die Ausdrücke „Morgensterne“ und „Söhne Gottes“ zu identificiren und darunter entweder die Engel (cf. Pineda) oder die Gestirne (cf. Schult.) zu verstehen, ist allerwenigstens willkürlich; für Gestirne kommt der Ausdruck *בְּנֵי אֱלֹהִים* sonst eben so wenig vor, als für Engel der Ausdruck Sterne oder Morgensterne. Diese sind ohne Zweifel in buchstäblichem Sinne gemeint, und unter den *בְּנֵי אֱלֹהִים* wie 1, 6. 2, 1. die Engel zu verstehen. Die Morgensterne aber sind genannt statt der Sterne überhaupt wegen ihres schönern Glanzes; und ihr Zujubeln zu Gottes Werk ist in ähnlichem Sinne gemeint, wie wenn es heißt: die Himmel rühmen Gottes Größe (Ps. 19, 2.), oder: Preiset ihn Sonne und Mond, preiset ihn alle Lichtgestirne (Ps. 148, 3.). Das Jubeln der Engel aber ist ein Anerkennen und Preiseln der in der Schöpfung sich kundgebenden göttlichen Majestät. Uebrigens darf aus dieser Stelle nicht mit Chrysostomus eine vorweltliche Existenz der Engel gefolgert werden, denn es würde eben damit auch eine vorweltliche Existenz der Gestirne aus ihr folgen gegen Genes. 1, 16.

8. Auf die Grundlegung der Erdmasse folgt die weitere Ausbildung derselben, zunächst die Sammlung der Gewässer an einen bestimmten Ort. Das Meer wird dabei vorgestellt als ungestüm hervorbrechend und hervorströmend aus der schöpferischen Macht, so daß es die Erde verheerte, wenn es nicht in seine Schranken gewiesen würde. Diese Schranken, eigentlich die Meeresküsten, werden hier Thüren genannt, weil sie wie Thüren eines Gefängnisses dem Meere den Ausbruch über das feste Land verwehren. *וַיִּסַּח* ist nur Fortsetzung von *מִי רָחַק* V. 6: wer warf ic. und umschloß ic. *וַיִּסַּח* steht für *וַיִּסַּח*; das *ו* fehlt, weil das Wort nicht den Satz anfängt (Ewald, Lehrb. § 333 a.). *וַיִּסַּח* ist hier bildliche Bezeichnung von Gottes Schöpfermacht (Nicet., Thom.), und die Schöpfung des Meeres wird als ein Gebären vorgestellt. An ein Hervorsprudeln aus dem Innern des Erdkörpers (Hirzel), so daß dieses unter *וַיִּסַּח* gemeint wäre, kann wegen Genes. 1, 2. 9. nicht gedacht sein.

9. Die vorige Vergleichung wird noch fortgesetzt und in Folge dessen das

10. Und meine Grenze ihm bestimmte,
Und Riegel ihm und Thüren setzte,
11. Und sprach: bis hieher darfst du kommen und nicht weiter,
Hier sei ein Ziel gesetzt dem Stolze deiner Wogen.
12. Hast du, seitdem du lebst, den Morgen je entboten,
Und kund gethan der Morgenröthe ihre Stelle,

Meer als ein großes Kind vorgestellt, das in Windeln gewickelt wird. Die Windeln sind aber hier Nebel und finsternes Gewölk. Dieß ist jedoch nicht etwa Anspielung auf Genes. 1, 2., denn dort ist noch nicht vom Meer die Rede, sondern bezieht sich nur auf die Nebelwolken, die auf großen Wassermassen sich häufig zu bilden pflegen.

10. Die Vers 8 ange deutete Eindämmung des Meeres wird noch näher beschrieben. חָקִי, meine Grenze, ist diejenige, welche ich ihm zu setzen für gut fand. שָׁבַר wird theils eigentlich genommen und auf die zackige Gestalt der Meeresküste bezogen, die gleichsam hingebrochen zu sein scheine (Ew.), theils tropisch in der Bedeutung: bestimmen, festsetzen, weil häufig mit dem Ausprechen unwiderruflicher Beschlüsse das Zerbrechen eines Stabes verbunden war (cf. Schult.). Der Sinn bleibt in beiden Fällen der Hauptsache nach derselbe. Unter Thüren ist hier das Nämlische gemeint wie V. 8, und „Riegel“ dient noch zur Verstärkung; es sind gut geschlossene und wohl verriegelte Thüren, die nicht etwa leicht aufgestoßen oder durchbrochen werden können.

11. Fortsetzung. Jeder Versuch, die festgesetzte Grenze zu überschreiten, ist vergeblich und unmöglich. Bei וְשִׁירָה ist das Subject allgemein: man setze s. v. a. es sei, es werde gesetzt, und es ist aus V. 10 הִן zu ergänzen; also: hier sei gesetzt ein Ziel u. Im Wesentlichen denselben Sinn hat die Stelle, wenn man שָׁבַר als Substantiv und dann das Verbum in transitivem Sinne nimmt: diese Stelle soll Einhalt thun dem Stolze deiner Wogen, d. h. deinem stürmischen Aufwallen und Weiterwogen. Ersteres ist jedoch sprachlich sicherer, weil שִׁירָה oder שִׁירָה sonst nicht in der Bedeutung: „einhalten“ vorkommt.

12. So wenig Job die Bildung der Erde wahrhaft begreifen kann und die Macht, durch welche sie entstanden ist, so wenig auch das Aufgehen des Tages und die Kraft, die es bewirkt. Dieß wird ironisch ausgedrückt durch die Frage, ob vielleicht er es je bewirkt habe. מִיָּמֶיךָ (seit deinen Tagen) ist s. v. a. seit du am Leben bist. Das Object zu צִוִּיתָ ist בָּקֵר: hast du den Morgen befehligt, entboten, d. h. aufgehen lassen. Das ה bei יִהְיֶה ist ver- setzt und mit den Masorethen יִהְיֶה הַשָּׁחַר zu lesen, gleichwie auch 2 Sam. 5, 2. מִתְחַתְּ הַלְּשָׁכוֹת statt מִתְחַתְּ מוֹצֵי הַיָּרֵךְ הַמּוֹצֵי, und Ezech. 42, 9. מִתְחַתְּ הַלְּשָׁכוֹת statt מִתְחַתְּ לְשָׁכוֹת zu lesen ist. An unserer Stelle ist die Versetzung vielleicht absichtlich vorgenommen worden, weil bei בָּקֵר der bestimmte Artikel fehlt. „Hast du wissen gemacht die Morgenröthe ihren Platz“ ist s. v. a. hast du ihr ihren Platz angewiesen, ihr am bestimmten Ort und zur bestimmten Zeit aufzugehen befohlen, so daß sie gehorchen mußte.

13. Daß sie der Erde Säume fasse,
Und Frevler von ihr, abgeschüttelt werden?
14. Sie ändert sich dann gleich der Siegelerde,
Es zeigen sich, wie ihr Gewand, die Dinge.
15. Den Frevlern aber wird ihr Licht entzogen,
Und ihnen der erhob'ne Arm zerbrochen.

13. B. 13—15 bilden eine poetische Digression und beschreiben die Folge der aufgehenden Morgenröthe: die Finsterniß und wer finstere Werke übt, verschwinden dann. Die Morgenröthe ist personificirt, sie faßt die Erde an ihren Säumen und schüttelt die Frevler, die nur im Finstern wirken können, hinweg. Damit wird das hastige Sichverbergen der Frevler bei Tagesanbruch, um nicht ertappt zu werden, poetisch dargestellt. $\text{וְהָאֵרֶץ תִּשְׁתַּלֵּט בָּהֶם}$ ist grammatisch abhängig von $\text{וְאַתָּה תִּשְׁתַּלֵּט בָּהֶם}$: hast du sie entboten, um zu ergreifen u. וְהָאֵרֶץ im Niph. heißt: abgeschüttelt werden; die Erde ist dabei als ein ausgebreiteter Teppich vorgestellt. Das ו in וְהָאֵרֶץ ist hier und B. 15 sogenannte *litera suspensa*, dergleichen vier vorkommen, nämlich außer den beiden genannten noch ו Ps. 80, 4. und ו Richt. 18, 30. Den Grund der *suspensio* scheinen schon die Talmudisten und nachherigen Rabbinen nicht mehr gekannt zu haben, denn sie sind in Angabe desselben nicht einig (cf. Buxt. Tiberias cap. 16. — Norzi: מְנַחֵם שֵׁי).

14. Dieser Vers führt die erste Hälfte des vorigen noch weiter aus. Subject bei $\text{וְהָאֵרֶץ תִּשְׁתַּלֵּט בָּהֶם}$ ist וְאַתָּה ; aber das Verbum drückt hier nicht etwa ein Bertilgt- oder theilweises Zerförtwerden aus (cf. Schult.), sondern nur die Veränderung, welche das Aussehen der Erde durch den Aufgang des Lichtes erfährt. Was im Dunkel gestaltlos war, zeigt sich dann in unzähligen Gestalten. „Lehm des Siegelringes“ ist hier die zähe Thonerde, welche im Orient zum Siegeln gebraucht wurde (γῆ σφραγίδος , Herod. II. 38.); wie diese zuerst eine unförmliche Masse ist, so die Erde während der Nacht; wie aber jene Masse plötzlich gewisse Formen und Bildungen annimmt, wenn der Siegelring darauf gedrückt wird, so die Erde, wenn der Tag aufgeht. Subject bei $\text{וְהָאֵרֶץ תִּשְׁתַּלֵּט בָּהֶם}$ sind die Gegenstände, die beim Aufgang des Tages sich sichtbar darstellen; sie stehen da wie ein Kleid, d. h. sie bilden gleichsam das schöne bunte Gewand der Erde.

15. Jetzt wird die zweite Hälfte des 13ten Verses weiter ausgeführt und ähnlich wie 24, 13 ff. der Tag als die Nacht der Frevler bezeichnet. Für sie ist er die Zeit, wo sie sich verbergen und zur Ruhe begeben müssen, oder auch, wo sie dem Unglück und Verderben, der verdienten Strafe, verfallen. Ihr Licht ist die Nacht, und der aufgehende Tag entzieht es ihnen. Der hohe Arm ist der zur Verübung des Unrechtes schon erhobene; er wird zerbrochen, d. h. nicht bloß: er wird den Tag über unthätig und unschädlich gemacht (Stirzel), sondern bezieht sich auf die Entdeckung und Bestrafung der Frevler.

16. Bist du bis zu des Meeres Quellen je gekommen,
Und hast im tiefsten Abgrund du gewandelt?
17. Sind dir des Todtenreiches Thore offen,
Und kannst die Thore du des Todeschattens sehen?
18. Kannst du der Erde Weiten überschauen?
Verkünd' es, wenn du ganz sie kennst.
19. Wo ist der Weg zum Aufenthalt des Lichtes?
Und Finsterniß, wo hat sie ihre Stätte?

16. Nach der kurzen Digression werden die frühern Fragen wieder fortgesetzt. מְבִיֵּרֵם bedeutet wahrscheinlich nach den LXX (πηγή θαλάσσης) Quellen des Meeres; dafür spricht auch das chald. נְבַי und das arab. نَجْح und es ist unter denselben das Nämlische gemeint, was unter מְבִיֵּרֵם, nämlich die tiefsten Gründe des Meeres, wo das Meerwasser hervorsprudelnd gedacht wurde. מְבִיֵּרֵם ist hier das, was man erst erforschen muß, also was tief liegt, verborgen ist, und bezeichnet, mit מְבִיֵּרֵם verbunden, den tiefsten Abgrund des Meeres. Er will also sagen: was dem Job nicht gerade offen und unmittelbar vor Augen liege, die verborgeneren Theile der Erde, seien ihm schlechthin unbekannt.

17. Dieser Vers steigert den vorigen. Tiefer als der Meeresgrund und unter demselben liegt der Scheol. Dieser ist hier unter מְבִיֵּרֵם gemeint wie 28, 22., und er wird zugleich מְבִיֵּרֵם genannt, um seine Beschaffenheit anzudeuten. Durch מְבִיֵּרֵם wird er wieder als eine große verschlossene Behausung vorgestellt. Diesen also kann Job noch weit weniger kennen als den Meeresgrund, bis zu ihm hinab dringt sein Blick keineswegs.

18. Nicht einmal die Oberfläche der Erde und ihre Ausdehnung kennt Job. Breite der Erde ist die Ausdehnung ihrer Oberfläche, und durch den Plural „Breiten“ wird die Ausdehnung nach allen Richtungen bezeichnet. Wegen עַר braucht nicht gerade an die Grenzen der Erde gedacht zu werden (cf. Schult.), denn עַר führt hier nur den Gegenstand an, auf den die Kenntniß gerichtet ist. Das Suff. in מְבִיֵּרֵם bezieht sich auf אֶרֶץ, aber so, daß dabei nur an die ebenerwähnte Ausdehnung gedacht ist.

19. Wo Licht und Finsterniß herkommen, weiß Job auch nicht. Der Weg, wo das Licht wohnt, ist der Weg dahin, wo es seinen eigentlichen Sitz hat, von wo es sich jeden Tag in alle Theile der Schöpfung ausbreitet, und wohin es sich beim Beginne der Finsterniß wieder zurückzieht. In gleichem Sinne ist der Ort der Finsterniß zu denken. Nicht nach dem Ursprung (Umbr.), sondern nur nach dem eigentlichen Sitze beider wird gefragt. הַדָּרָה וְשִׁבְרָה ist nur concis ausgedrückt für אֶל-הַמְּקוֹם אֲשֶׁר וְשִׁבְרָה-בּוֹ. Job soll also angeben, woher Licht und Finsterniß in beständiger Abwechslung kommen und wohin sie sich immer wieder zurückziehen.

20. Daß du in ihr Gebiet sie bringen könntest,
Und daß die Pfade du zu ihrem Hause wüßtest?
21. Du weißt es wohl, denn damals wurdest du geboren,
Und deiner Tage Zahl ist groß.
22. Bist du gekommen zu des Schnees Vorrathskammern,
Und hast des Hagels Vorrathskammern du gesehen,
23. Die ich mir spare für die Zeit der Noth,
Und für den Tag des Kampfes und des Kriegs?

20. Dieß ist Folge vom Vorigen. וְיָ ist erklärend, und er sagt: kennst du es in dem Grade, daß ic. Das Licht oder die Finsterniß in ihre Grenze, in ihr Gebiet bringen, heißt hier nach Maassgabe des zweiten Halbverses nur: ihnen ihr eigentliches Gebiet anweisen, genau bezeichnen und die Grenzen davon angeben können. Das Suff. bezieht sich auf Licht und Finsterniß, aber so, daß es gleichsam disjunctiv beide auseinander hält, daher der Singular. Die Pfade seines Hauses sind ähnlich zu verstehen wie vorhin der Weg, wo es wohnt, nur daß unter בְּיָמָיו der Sitz nicht bloß des Lichtes, sondern auch des Dunkels gemeint, und durch den Plur. בְּיָמָיו zugleich die Vielheit der Richtungen angedeutet ist, in denen sich Licht und Finsterniß ausbreiten und wieder zurückziehen.

21. Dieser Vers ist nicht eine neue Frage, sondern nur eine ironische Bejahung der vorigen. Gott sagt: du mußt es wohl wissen, denn du warst ja damals schon geboren und hast zugehört, wie all Dieses angeordnet wurde. וְיָ geht eben auf die Zeit, wo alle die fraglichen Dinge in's Dasein gerufen und so, wie sie sind, angeordnet wurden. מְסַפֵּר ist casus absolutus: die Zahl deiner Tage, es sind viele. Job müßte nämlich so alt sein als die Schöpfung selbst, wenn jene Bejahung ernstlich gemeint wäre; es kann ihm daher nicht entgehen, daß dieselbe bloße Ironie ist.

22. Woher Schnee und Hagel eigentlich kommen, weiß Job ebenfalls nicht. Unter den Vorrathskammern derselben sind nicht etwa die Wolken, oder der obere Lufkreis, oder gar das Nichts gemeint, aus dem alle Dinge geschaffen sind (Schult.), sondern es wird ähnlich wie Ps. 135, 7. unbestimmt ein Ort gedacht, wo sie aufbewahrt werden, um hervorzubrechen, sobald Gott will. Diesen Ort hat Job nie betreten und nie gesehen.

23. Fortsetzung. Bedrängniß und Krieg werden hier theils eigentlich genommen als Anspielung auf jene Thatsachen, wo Gott wirklich durch Hagel und Gewitter Krieg geführt hat, wie z. B. Jos. 10, 11., theils bildlich, sofern Gott, wenn er in Sturm und Ungewitter kommt, gleichsam kriegsführend mit der Erde gedacht wurde. Es kann leichtlich an beides zugleich gedacht sein, vorherrschend aber wohl an letzteres, doch jedenfalls nicht so, daß das Bekriegen als ein Zurückhalten von Regen, Schnee, Gewitter ic. (Pineda), sondern vielmehr als ein Verwüsten damit zu denken ist.

24. Wo ist der Weg, auf dem das Licht sich theilet,
Und sich der Ostwind über's Land verbreitet?
25. Wer theilt dem Regenguß Kanäle,
Und seinen Weg dem Blitz und Donner zu,
26. Zu regnen auf ein menschenleeres Land,
Auf eine Wüste, welche unbewohnt,
27. Zu sättigen die Dede und Verödung,
Und zu befruchten Grasestriften?

24. Der vorige Vers veranlaßt nun weitere Fragen über die Entstehung und Bildung der Gewitter. Licht verstehen hier viele Ausleger im nämlichen Sinne wie V. 19; der Weg, wo es sich theilt, wäre dann der Weg zu jenem Punkte hin, wo es seinen Ursitz hat, und von wo aus es sich durch den Weltraum ausbreitet, oder etwa auch die Art und Weise und die Richtung, in der es sich ausbreitet (Sirzel). Allein so würde im Wesentlichen nur wiederholt, was schon V. 19 und 20 gesagt wurde. וְיָסַד ist daher ohne Zweifel wieder vom Blitz zu verstehen, dessen Entstehung als eine Trennung und Spaltung des Lichtes bezeichnet wird, indem sich gleichsam ein Theil vom Uebrigen ablöst. Wo und wie dieses geschehe, weiß Job nicht, und eben so wenig, von welchem Anfangspunkt der stürmische Ostwind ausgehe, und wie er so über die Länder hinzufahren vermöge. Dieser Wind, und nicht etwa der Aufgang der Sonne (Jarchi: $\text{שְׁמֵשׁ הַמִּזְרֵה}$, Vulg.: aestus), ist unter דְּרִימֹן gemeint. Die Worte: „wo ist der Weg“ sind auch zum zweiten Halbvers herüber zu denken, und יָפַר steht intransitiv: sich zerstreuen, sich ausbreiten, wie Exod. 5, 12. 1 Sam. 13, 8.

25. Durch מַיִם (wer? :c.) nehmen die Fragen jetzt eine etwas andere Wendung und beziehen sich nicht mehr auf das Wie oder Was der Erscheinungen, sondern auf ihren Urheber. מְסֻלֵּי (Strömung) ist hier der herabströmende Regen, Regenguß; diesem Kanäle theilen heißt: ihm bestimmte Richtungen und bestimmte Striche anweisen, wo und wie er herabfallen muß. Wer dieses thut, weiß zwar Job, es ist nur allein Gott; aber eben darum weiß auch nur Gott, wie es bewirkt wird, und dem Job ist es unbekannt, und die bewirkende Macht unbegreiflich. Der zweite Halbvers ist wörtliche Wiederholung aus 28, 26. Gott will damit dem Job sagen, wenn er die Unbegreiflichkeit der göttlichen Macht und Weisheit, die solches bewirke, selbst anerkennen müsse; so sollte er sich ihren Fügungen auch geduldig und vertrauensvoll unterwerfen und nicht über zu harte oder gar ungerechte Behandlung sich beklagen.

26. 27. Diese zwei Verse führen nur die erste Hälfte des vorigen Verses noch weiter aus. Er sagt: nicht bloß die bewohnten Gegenden der Erde befruchtet Gott mit seinem Regen, sondern auch Wüsten und Einöden, damit dort Pflanzen gedeihen und Thiere sich nähren können. אֲשֶׁר wird auch vom Aufgehen der Pflanzen gebraucht, daher ist אֲשֶׁר in Verbindung mit אֲשֶׁר hier

28. Hat wohl der Regen einen Vater,
Und wer erzeugte denn des Thaues Tropfen?
29. Aus wessen Schooß geht Eis hervor,
Und Reif des Himmels, wer gebiert ihn?
30. Wie Stein verbergen sich die Wasser,
Der Fluthen Oberfläche wird gefesselt.
31. Knüpfst du die Bande der Plejaden
Und lösest du die Fesseln des Drions?

der Ort, wo das junge Grün aufkeimt, dieses gedeiht dann durch den reichlichen Regen.

28. 29. Regen und Thau, Eis und Reif haben keinen andern Urheber als Gott; daher kennt auch nur er wahrhaft ihre Entstehung und die sie bewirkende Kraft, nicht aber ein Mensch wie Job. Die Frage: ist ein Vater dem Regen? hat nur die Menschen im Auge und will sagen: kann ein Mensch ihn hervorbringen? Das *אֵלֶּיךָ* (*אֵלֶּיךָ*) nimmt man theils in der Bedeutung: Gefäße, mit Rücksicht auf das arabische *ج* conclusit, continuit (Ges. Thesaur.), theils, eine Vertauschung von *ב* und *ב* voraussetzend (*גַּבִּי* = *גַּבִּי*, Zarchi, Parchon), in der Bedeutung: Tropfen, und beruft sich dafür auf die alten Uebersetzungen. Diese Bedeutung paßt unstreitig am besten, da der Thau ja gerade tropfenweise vorhanden ist, und läßt sich auch etymologisch rechtfertigen (Meier, Wurzelw.); schon Zarchi und Aben Esra haben an die Verwandtschaft des Wortes mit *גַּבִּי* erinnert. *מִי* vor *אֵלֶּיךָ* ist Genit.: aus wessen Schooß ist hervorgegangen? und der Sinn ist: kein Mensch ist Urheber davon.

30. Aus Anlaß des vorigen Verses wird noch die Wirkung der Kälte auf die Gewässer besonders beschrieben. Sie werden verborgen wie ein Stein, d. h. sie verschwinden als Wasser und werden gleichsam zu Stein; *בְּבִרְכֵי* drückt also mehr den Erfolg aus. Die Fläche, eigentlich das Angesicht der Meeres-tiefe, womit sie Einen gleichsam anschaut, ist die Oberfläche des Meeres; diese wird gefangen, indem eine Eisplatte über sie gedeckt wird und ihre freie Bewegung hemmt, wie auch nach 37, 10. das Wasser durch das Eis eingeengt wird.

31. Von den Erscheinungen im Luftreife wird zu denen am gestirnten Himmel übergegangen. *בְּקִיבֵי* bedeutet hier nicht Annehmlichkeiten wie 1 Sam. 15, 32., worauf schon die Masora aufmerksam macht (*בְּבִרְכֵי לֵישׁ* *בְּבִרְכֵי*), sondern wie das parallele *בְּקִיבֵי* zeigt: Bande, von *קָבַע* = *קָבַע*, binden (vgl. Hirzel). *בְּקִיבֵי* sind wie 9, 9. die Plejaden. „Ihre Bande knüpfen“ heißt: sie so zusammenhalten, daß die das Sternbild ausmachenden einzelnen Sterne immer mit einander und an einander geknüpft erscheinen. Umgekehrt heißt dann: „die Bande des Drion's lösen“ nicht etwa den an den Himmel gefesselten Riesen befreien (Hirzel), sondern: bewirken, daß die

32. Führst du hervor zur rechten Zeit die Krone,
Und leitest du den Bär mit seinen Jungen?
33. Kennst du die Satzungen des Himmels,
Und ordnest seine Herrschaft auf der Erde?

einzelnen Sterne dieses Sternbildes, die wie zusammengebunden erscheinen, auseinanderfahren und dadurch das Sternbild selbst verschwinde.

32. Fortsetzung. Die Bedeutung מַדְּרֵי (ἀπ. λεγ.) war schon den alten Uebersetzern nicht sicher bekannt. Die LXX geben es unübersetzt mit μαζουρόθ wieder, die Vulgata mit Lucifer, die Peshito mit Plaustrum, das Targum mit constellationes planetarum. Die Neuern halten es meistens für einerlei mit מַדְּלֵי (2 Kön. 23, 5.) und sofort für die Zeichen des Thierkreises, oder leiten es von מַדְּרָב ab und verstehen darunter die nördliche und südliche (Ew.) oder bloß die nördliche Krone (Mich. suppl.). Für letzteres scheint der Zusammenhang und das Suff. in מַדְּרֵי zu sprechen, sofern beide nur die Erwähnung eines einzigen Sternbildes erwarten lassen. — Auch über die Bedeutung von מַדְּרֵי (ebenfalls ἀπ. λεγ.) haben schon die Alten bloße Vermuthungen. Die Neuern halten es meistens für einerlei mit מַדְּרֵי (9, 9.), und somit für das Bärengehirn, Einige auch für die Ziege (Ew.). Im erstern Falle sind die מַדְּרֵי die drei Sterne, welche den Schweif dieses Sternbildes ausmachen und ihm gleichsam nachfolgen, wie Kinder der Mutter, die daher auch jetzt noch von den Arabern بَنَاتُ الْبَعِش (Töchter des Bärengehirns) genannt werden (cf. Mich. suppl.). Zu Gunsten des Vesperus und ἑσπερος der Vulgata und LXX ließe sich zwar das arab. عَسْبِي (vespera) anführen, allein das מַדְּרֵי ist dagegen. Wer diese Gestirne herausführt und leitet, d. h. erscheinen und ihren Kreislauf am Himmel machen läßt, ist wieder nur Gott und nicht ein Mensch, wie Job.

33. Die Satzungen des Himmels sind die Gesetze, wonach die Himmelskörper sich bewegen müssen, damit Tag und Nacht, Monate und Jahreszeiten regelmäßig auf einander folgen und der gehörige Wechsel der Witterung Statt finde (Genes. 1, 16. 8, 22. Ps. 104, 19.). Diese Gesetze kennt Job nicht und eben so wenig den Einfluß, den ihre Befolgung durch die Himmelskörper auf die Erde hat. Dieser Einfluß ist hier als eine Herrschaft oder Beherrschung bezeichnet, denn das bedeutet מַדְּרֵי, sofern מַדְּרֵי eigentlich der Aufsicht habende, in der Regel auch der Einfluß habende, der Herrschende ist. Die tellurischen Verhältnisse und Erscheinungen sind durch den Lauf der Himmelskörper beherrscht, aber Job weiß nicht warum und wie. Das Suff. in מַדְּרֵי bezieht sich auf מַדְּרֵי, worunter die Himmelskörper gemeint und im Großen als zusammengehöriges Ganzes, als Einheit gedacht sind.

34. Erhebst wohl du die Stimme zu den Wolken,
Daß Wasserfluthen dich bedecken?
35. Entsendest du die Blitze, daß sie gehen,
Und sprechen sie zu dir: da sind wir.
36. Wer legte in die Wolken Weisheit,
Und gab der Lufterscheinung Einsicht?
37. Wer zählt die Wolken ab mit Weisheit,
Und gießt des Himmels Krüge aus,

34. Unter קוֹל (deine Stimme) ist natürlich nicht (mit Luther, Schult.) an den Donner zu denken, denn dieser ist, von allem Andern abgesehen, nicht eine Stimme, die nach den Wolken hin erhoben wird, und eben so wenig kann das Bedecken der Wasserfluth von einer Umhüllung mit Wolken gemeint sein, sondern es wird einfach gefragt, ob Job den Wolken gebieten und so bald es ihm gefalle regnen lassen könne. Die Worte des zweiten Halbverses sind aus 22, 11. wiederholt, nur in anderm Sinne, hier nämlich eigentlich, dort bildlich von einer Ueberschwemmung mit Unglücksfällen.

35. So wenig als dem Regen, kann Job den Blitzen und Ungewittern gebieten und sie ausenden, wohin er will. Der zweite Halbvers ist vom Benehmen eifriger Diener entlehnt, die auf jeden Ruf erscheinen oder auch unaufgefordert sich zum Dienste anbieten. Solche Diener sind die Blitze nicht für Job.

36. Weil נִחְיָה (Ps. 51, 8.) das verborgene Innere des Menschen, und מַשְׁבוֹתָיו (Ps. 73, 7.) Gedanken bezeichnet, so haben nach dem Vorgange der Vulgata (Quis posuit in visceribus hominis sapientiam) viele Ausleger geglaubt, es werde hier nach der von Gott den Menschen verliehenen Vernünftigkeit gefragt. Allein nach Maassgabe des Zusammenhanges sollte von Erscheinungen in der Luft oder am Himmel die Rede sein, und von solchen lassen sich die Ausdrücke auch ganz leicht und ohne Zwang verstehen. נִחְיָה kann nämlich nach dem Arabischen (طُغَاءٌ obscura fuit [nox], طُغَاءٌ nubes alta) auch dunkles Gewölk bedeuten, und bezeichnet dann Ps. 51, 8. nur bildlich die dunkle geheime Innerlichkeit des Menschen, während es hier in seiner eigentlichen Bedeutung gebraucht ist. קוֹלֵי ist eigentlich Gebilde, daher auch Gedanken als Gebilde des Herzens, aber eben so gut auch atmosphärische Gebilde, Lufterscheinungen, Meteore. Die in sie gelegte Weisheit und Einsicht spricht sich darin aus, daß sie den Winken des Schöpfers wie vernünftige Diener gehorchen und die ihnen gegebenen Befehle befolgen.

37. „Die Wolken zählen“ ist hier synecdochisch s. v. a. ihre Zahl bestimmen und anordnen; mit Weisheit, d. h. so, daß das rechte Maass Statt findet, und weder zu viel noch zu wenig Gewölk und Regen über die Erde kommt. Wer das anordnet, ist wieder nur Gott, nicht irgend ein Mensch,

38. Wenn sich der Staub zum Gufß ergießt,
Und Schollen an einander kleben?
39. Jagst du der Löwin ihre Beute,
Und stillst den Hunger junger Löwen,
40. Wenn sie sich ducken in den Höhlen,
Im Dickicht sitzen auf der Lauer?

wie Job. Die Krüge (כַּדִּים) des Himmels sind eben wieder die Wolken. הַשָּׁבִיב, eigentlich „hinlegen“, ist hier, wo von Gefäßen die Rede ist, die mit Flüssigkeit gefüllt sind, so viel als „ausgießen“, wie der Ausdruck auch bei arabischen Dichtern häufig vorkommt (Schult.); und „die Krüge des Himmels ausgießen“ heißt: regnen lassen. Hieronymus hat כַּדִּים als musikalisches Instrument (Sarsen) genommen und daher übersezt: *concentus coelorum*, was jedoch durch den Zusammenhang nicht begünstigt wird. בְּהִקְמָהּ ist aus dem ersten Halbvers wieder herüber zu denken.

38. An die Erwähnung des Regens schließt sich noch die Beschreibung seiner Wirkung auf die Erdoberfläche. Der vorher trockene, aufliegende Staub wird niedergehalten und bildet, mit dem Regenwasser vermischt, eine breiartige Flüssigkeit, die sich wie geschmolzenes Metall ergießt. יִפֹּט ist Infinit. von יָפַט (gießen, sich ergießen), und יִפֹּטוּ ist Part. Poph. davon und steht substantivisch: beim sich ergießen des Staubes zum Gufße; unter Gufß ist aber das Flüssiggemachte und noch Flüssige gemeint. Das Zusammenkleben der Schollen ist dann als Folge ihrer Erweichung durch den Regen zu denken.

39. Von den Gegenständen der leblosen Schöpfung wird nun zur Thierwelt übergegangen und eine Menge von Erscheinungen angeführt, die der Mensch nicht nur nicht hervorbringen, sondern ihrem tiefem Grund und Wesen nach gar nicht begreifen kann. Dem Inhalte nach unterscheidet sich also das Folgende merklich vom Bisherigen, und es wäre besser hier, als erst drei Verse später, die Kapitelabtheilung gemacht worden. Die Absicht bei den folgenden Fragen ist übrigens dieselbe, wie bei den bisherigen. Es soll dem Job Gottes Macht und Weisheit und die Verwerflichkeit des Wunsches, mit ihm rechten zu können, möglichst fühlbar und einleuchtend gemacht werden. Von den Thieren werden meistens nur wilde genannt, weil ihr Dasein und ihre Erhaltung dem Menschen besonders wunderbar vorkommen muß, und ihn der Gedanke an sie auch zugleich an seine Schwäche erinnert, sofern er von denselben oft so leicht überwältigt wird. Zuerst ist vom Löwen als dem König des Thierreichs die Rede. Job ist es nicht, der für dessen Nahrung und Unterhalt sorgt. Löwin und junge Löwen sind genannt als besonders raubgierig und hungrig, und es wird damit angedeutet, Job würde nicht einem einzigen die erforderliche Nahrung zu verschaffen im Stande sein. הֲיִקְמָהּ ist wie 33, 20. Hunger.

40. Beschreibung der Art, wie die Löwen auf die Beute lauern. Sie ducken sich nieder, und verhalten sich ruhig in ihren Schlupfwinkeln oder im

41. Wer schafft dem Raben seine Nahrung,
Wenn seine Jungen zu Gott schreien,
Und irren ohne Speis' umher?

XXXIX. 1. Kennst du die Zeit, wo Gemsen werfen,
Beachtest du der Hindin Kreisen?

2. Zählst du die Monde, die sie füllen,
Kennst du die Zeit, wo sie gebären?

3. Sie krümmen sich, gebären ihre Jungen,
Entlassen von sich ihre Wehen.

Dickicht, um nicht beobachtet zu werden, und stürzen dann auf einmal auf die ausersehene Beute los. בִּי steht wieder von der Zeit: wann. אֶרֶב ist hier nicht der Ort, sondern die Handlung des Aufschauerns, und לְמַדְּךָ dient zur Bezeichnung der Absicht und des Zweckes.

41. Eine Art Gegensatz zu dem starken wilden Löwen bildet der schwache furchtsame Rabe. Auch auf diesen, also auf Starke und Schwache, Große und Kleine erstreckt sich in gleicher Weise Gottes Sorgfalt, nichts entgeht derselben. צִיד (Jagd) ist hier das Erjagte, die Nahrung. בִּי wie im vorigen Vers. Das Schreien der jungen Raben wird wie Ps. 147, 9. als ein Geschrei zu Gott um Nahrung vorgestellt, welches Gott beachtet und befriedigt.

1. Die Frage hat einen ähnlichen Sinn, wie die vorige. Das Kennen und Beobachten oder Bewachen ist nicht ein unthätiges, sondern ein wirkames und die betreffenden Vorgänge bedingendes. Es wird daher nicht bloß das göttliche Wissen um die einzelnsten und heimlichsten Vorgänge im Reiche der Natur dem menschlichen Nichtwissen gegenüber, sondern auch die göttliche Macht in Herbeiführung jener Vorgänge der menschlichen Unmacht gegenüber hervorgehoben. $\text{עֲלֵי סֵלֶעַ$ eigentlich „Felsenbesteiger“, sind Steinböcke oder Gemsen. לְחַיִּים ist Infinit. Pol. von חָיָה , kreisen.

2. Fortsetzung. Das Zählen ist wieder wie 38, 37. ein Bestimmen und Anordnen der Zahl und das Wissen im nämlichen Sinne wie im vorigen Vers gemeint, und als ein Wissen nicht bloß um die Sache im Allgemeinen, sondern um die einzelnen Fälle zu denken. Die Monate, die sie ausfüllen, sind die Zeit von der Empfängniß bis zur Geburt. לְחַיִּים ist nur verlängerte Form für לְחַיִּים , Infinit. von לָדָה .

3. Obgleich aber weder Job noch ein anderer Mensch dazu hilft oder darum weiß, geschieht das Gesagte doch auf die leichteste Weise. Es geschieht unter Gottes Obhut, und die weise Natureinrichtung, in Folge welcher die genannten Thiere sich selbst zu helfen wissen, ist Gottes Werk. $\text{בְּרַעַ$ steht hier im Sinne von Kreisen oder Gebären. Das Entlassen der Wehen ist nur das leichte und schnelle Freiwerden davon. חֲבֵלֵיהֶם ist nur ungenau für חֲבֵלֵיהֶן gebraucht (vgl. Gesen. Lehrgeb. S. 731).

4. Es werden ihre Jungen groß und stark im Freien,
Sie zieh'n und kehren nicht zurück zu ihnen.
5. Wer hat den wilden Esel freigelassen,
Und wer gelöst die Bande des Waldesfels.
6. Dem ich die Wüste gab zu seinem Hause
Und salzig Land zum Aufenthalte?
7. Er lacht ob dem Getös der Stadt,
Des Treibers Lärmen hört er nicht.
8. Was er erspäht auf Bergen, ist sein Futter,
Und allem Grüne spürt er nach.

4. Auch die Jungen gedeihen schnell ohne Sorge von Seite der Menschen. בַּר ist das freie Feld im Gegensatz zu den Höhlen oder dem Waldesdickicht, wo sie sich anfänglich befinden; sie verlassen es bald, um für sich selbst zu sorgen; und sie kehren dann nicht mehr zurück zu ihnen, nämlich zu den Alten, weil sie ihrer Hilfe nicht mehr bedürfen. לְמִי steht für לְהִיךְ , wie vorhin הֵם für הֵךְ .

5. Noch gar manche andere Thiere haben dem Menschen eben so wenig zu verdanken, als die genannten. Der wilde Esel z. B. hat sein Verlangen nach Freiheit, und die Fähigkeit, ihm zu folgen, nur von Gott. רָחֵץ (der Flüchtige) ist nur der im Chaldäischen gewöhnliche Name für בָּרָא (der Schnelle) und Bezeichnung des wilden Esels oder Waldesfels. Die beiden parallelen Versglieder sagen somit nur mit synonymen Ausdrücken dasselbe. „Wer hat frei entlassen“ ist f. v. a. wer hat dieses Thier zur Freiheit geschaffen und dafür gesorgt, daß es in derselben bleiben kann. „Die Bande lösen“ ist f. v. a. frei lassen. מִסֵּר für $\text{מִוִּסֵּר} = \text{מֵאִסֵּר}$ von אָסַר , binden.

6. Der בָּרָא wohnt nun lieber in Wüsten und unfruchtbaren Gegenden als im Dienste der Menschen, wo er vielleicht weit bessern Unterhalt fände. Salziges Land ist wie Jer. 17, 6. ödes und unfruchtbares, denn das Salz ist Zeichen der Unfruchtbarkeit; daher bildet auch Ps. 107, 34. מְלֶחֶה (Salzgegend) den Gegensatz zu אֶרֶץ פְּרִי (fruchtbares Land), und deshalb ließ Abimelech, nachdem er Sichem zerstört hatte, den Platz mit Salz bestreuen (Richt. 9, 45.).

7. Dieser Vers drückt nur den Gegensatz des vorigen aus, daß nämlich jenes Thier vom Wohnen in Städten, vom Getümmel der Menschen und der Dienstbarkeit unter ihnen nichts wissen wolle und sich nicht dazu brauchen lasse. Es lacht über das Getümmel der Stadt, d. h. es weiß sich gleichsam für immer frei von der Plage, die dort den zahmen Esel trifft; und die Stimme des Treibers, der diesen quält, hört es gar nicht. Es wird etwas verdeckt das Schicksal des wilden Esels jenem des zahmen entgegengesetzt.

8. Den Unterhalt, den ihm die Menschen für seine Dienste gewähren würden, verschmäht der wilde Esel und sorgt selbst für sich. Es gebriecht ihm

9. Hat Lust der Büffel, dir zu dienen,
Mag er an deiner Krippe übernachten?
10. Knüpft du den Büffel an die Furche seines Seiles,
Mag er die Thäler eggen hinter dir?
11. Willst du bei seiner großen Kraft ihm trauen,
Und dein Geschäft ihm überlassen?
12. Glaubst du ihm, daß er deine Saat einbringe,
Und deine Tenne sammle?

auch nicht an Nahrung, er findet sie in seinem freien Aufenthalt auf Bergen und in Wildnissen überall. **רְתִיר** ist entweder Subst. von **רָתַר** (erspähren, ausspähren), und das „Erspähte der Berge“ ist das, was er auf den Bergen zu seinem Unterhalt findet; oder es ist chaldaisirendes Fut. Kal für **רְתִיר** (LXX, Vulg.): er erspäht auf Bergen seine Weide; Letzteres paßt besser zum parallelen **יִרְרֹשׁ**. Der Sinn ist derselbe.

9. Von ähnlicher Natur, wie der wilde Esel, ist auch der wilde Ochs oder Büffel; er läßt sich nicht zum Dienst der Menschen gebrauchen, so sehr er auch durch seine große Stärke dazu taugte. Daß unter **רִיָּם**, wofür auch **רָם** (Ps. 22, 22.), **רָאָם** (Num. 23, 22. Deut. 33, 17.) und **רָאִים** (Ps. 92, 11.) geschrieben wird, der Büffel gemeint sei, dafür spricht unter Anderem auch unsere Stelle selbst; denn die Fragen in Bezug auf den **רִיָּם** haben im Allgemeinen den Sinn, ob derselbe sich auch zu den Arbeiten gebrauchen lasse, zu denen man den zahmen Ochs gebrauche, und in sofern wird er diesem entgegengesetzt; den natürlichsten Gegensatz aber zum zahmen Ochs bildet der wilde, der Büffel. Für diesen spricht auch die vorige Beschreibung des wilden Esels im Gegensatz zum zahmen, und die Art, wie der **רִיָּם** (Deut. 33, 17. Jes. 34, 7. Ps. 29, 6.) mit dem zahmen Ochs zusammengestellt wird. Der zweite Halbvers hat nur den Sinn: er wird sich von dir nicht zähmen lassen.

10. Du wirst den Büffel nicht dahin bringen, daß er dir beim Ackerbau Dienste leiste. **תִּקְשֶׁר** bezeichnet hier das Anspannen an den Pflug, und die Furche seines Seiles ist die Furche, die er, an dem Seile ziehend, hinter sich her bildet. **עֲמָקִים** (Thäler, Thalebene) sind hier Felder im Allgemeinen. Das **אֶתְרִירָךְ** ist nicht so zu urgiren, als ob der Eggende vor dem Thier, welches die Egge zieht, vorausgehe; dieß war auch im Orient nicht der Fall (vgl. Zahn, Archäol. I. 1. S. 323), sondern es soll nur Zähmung und Folgsamkeit dadurch ausgedrückt werden, und der Sinn ist bloß: der Büffel wird dir nicht dienstbar sein, wenn du mit ihm das Feld eggen willst.

11. 12. Der Büffel läßt sich überhaupt nicht zur Feldarbeit gebrauchen, obgleich er wegen seiner Stärke am besten dazu taugte. **יִבְעַץ** ist hier die Bearbeitung des Feldes, und **יִצַּב** heißt: überlassen, anvertrauen. **יִשָּׂב** ist transitiv gebraucht, wie 42, 10., oder man hat mit den Masorethen **יִשָּׂב** zu

13. Des Straußen Flügel schwingt sich fröhlich;
Ist frommer Fittig er und Feder?
14. Er überläßt der Erde seine Eier,
Und läßt im Staube warm sie werden,
15. Vergißt, daß sie ein Fuß zertreten,
Ein Thier des Feldes sie zerquetschen kann.

lesen; jedenfalls wird dadurch das Einärnten als ein Zurückbringen der Frucht in die Vorrathshäuser, von wo sie bei der Ausfaat genommen wurde, bezeichnet. Das Nämliche ist gemeint unter dem Sammeln der Tenne; es ist das Sammeln dessen, was auf die Tenne gehört.

13. Dem wilden Esel und Büffel wird noch der Strauß beigefügt, der auch in den Wüsten Arabiens nicht selten vorkommt und durch seine ausnehmende Größe und eigenthümliche Gestalt merkwürdig ist. רַנְנִים bedeutet eigentlich clamores, dann die Straußenhenne wegen ihres Geschreies, und ist eben deshalb als fem. sing. construiert (Ewald, Lehrb. § 308 a.). Daß aber wirklich nur an Strauße, sonst יַעֲנֵה בְנוֹתָ genannt (30, 29.), gedacht sei, zeigt deutlich genug die folgende Beschreibung, die auf keinen andern Vogel, namentlich nicht auf Pfauen paßt, wengleich nach Luthers Vorgang eine Menge von Uebersetzern und Erklärern רַנְנִים vom Pfauen verstehen. Die Flügel sind hier zuerst genannt, weil sie beim Strauße das Auffallende haben, daß sie nicht zum Fluge, sondern nur zum schnellen und sichern Laufe dienen. נִצְּלָה, auf בְּנָה bezüglic, bezeichnet den fröhlichen muntern Flügelschlag. חֲסִידָה ist hier doppelsinnig; als einfaches Adject. zu אֶבְרָה וְנָה genommen, heißt es: ist er (der Straußenflügel) ein frommer Fittig und Schwungfeder? zugleich ist aber חֲסִידָה Bezeichnung des Storchens mit Rücksicht auf seine große Sorgfalt für die Jungen (Ps. 104, 17.), und daher zugleich der Sinn: ist es Fittig und Schwungfeder des Storchens, eines für die Jungen sehr besorgten Vogels. In sofern sind zugleich zwei Thierarten mit einander verglichen, die in der genannten Beziehung den geraden Gegensatz bilden, wovon aber der Mensch weder den Grund, noch den Zweck genau kennt.

14. Dieß ist die Antwort auf die vorige Frage. Die Strauße legen nach der Ansicht der Alten ihre Eier in den Sand und überlassen das Ausbrüten der Sonne, und dieß eben ist hier als Zeichen ihrer Härte und als Beweis, daß sie nicht wie der Storch den Namen חֲסִידָה verdienen, besonders hervorgehoben. כִּי steht adversativ, weil die vorige Frage verneinenden Sinn hat; eigentlich: nein, sondern u. חֲסִידָה ist hier nicht: „warm machen“, sondern nur: warm werden lassen, durch die Sonnenhitze nämlich.

15. Das vorhin Gesagte ist zugleich auch Zeichen von Dummheit und Stumpfsinn; der Strauß denkt nicht daran, wie leicht die Eier ohne sein Wissen vernichtet werden könnten. וְ בֵּי תִשָּׁבַח wie 7, 6. Das Suff. in תִּזְרֹקָהּ und תִּדְוֶשֶׁהָ bezieht sich auf den Sing. aus dem vorigen תִּצְרֹקָהּ.

16. Den eignen Jungen ist er hart, als wären's fremde,
Umsonst ist seine Müh' und er doch ohne Kummer.
17. Denn Gott hat ihm die Weisheit vorenthalten,
Ihn keinen Theil an Einsicht nehmen lassen.
18. Wann er jedoch die Flügel aufwärts schwingt,
Dann spottet er dem Ross und seinem Reiter.
19. Giebst du dem Rosse seine Stärke,
Und kleidest seinen Hals mit Zittern?

16. Wie gegen die Eier, so betrügt sich der Strauß auch gegen die Jungen, er sorgt für sie, als ob sie ihn gar nichts angingen. חָזַק ist was sonst חָזָק (hart sein). Die Masculinform erklärt sich daraus, daß der Strauß überhaupt als Gattung gemeint ist, ohne ängstliche Rücksicht darauf, ob das Gesagte gerade vom männlichen oder vom weiblichen Strauß mehr gelte. Man hat daher nicht nöthig, statt des Prät. den Infinit. (Ewald) oder das Fut. (Hirzel) zu lesen. Das Wunderbare aber bei der Sache liegt darin, daß die Jungen dennoch erhalten werden. Das חָזַק-חָזָק ist nur vergleichungsweise gemeint: wie gegen das, was nicht ihm gehört. Beim Leersein seiner Mühe, d. h. wenn er vergeblich Eier gelegt und sie auch etwas versorgt hat, ist er בְּזֵלִי-פָּתָח, ohne Sorge, die Sache ist ihm gleichgültig.

17. Das berührte Benehmen der Strauße hat seinen Grund in ihrer natürlichen Dummheit und Stumpf sinnigkeit, welche auch bei den Arabern sprüchwörtlich geworden ist: أَحْفُفٌ مِنْ نَعَامَةٍ (dümmer als ein Strauß). Warum und wozu aber diese gerade dem Strauße, so wie es der Fall ist, zugetheilt wurde, weiß Job wieder nicht. Uebrigens beruht, was jedoch hier gleichgültig ist, die Meinung, daß der Strauß seine Eier durch die Sonne ausbrüten lasse, nur auf einer ungenauen Beobachtung der Alten (vgl. Hirzel).

18. Auf der andern Seite hat aber Gott dieses Thier doch so eingerichtet, daß es für seine Erhaltung sorgen und seinen Feinden entgehen kann. מָרַח (ἀπ. λειγ.) heißt nach dem arabischen مَرِي (strinxit, impulit): schlagen, antreiben, und ist hier vom Flügelschlage zu verstehen, womit der Strauß seinen Lauf beschleunigt, so daß er fast mehr einem niedrigen Fluge als einem wirklichen Laufe gleicht, und auch das schnellste Pferd nicht im Stande ist, ihn einzuholen. Dieß wird besonders bemerkt, weil schon im Alterthume gewöhnlich zu Pferd auf die Strauße Jagd gemacht wurde. Bei מָרַח ist nicht an ein Fliegen in die Höhe zu denken, sondern der Lauf der Strauße wird nur als ein Streben in die Höhe bezeichnet, weil sie angestrengt mit den Flügeln arbeiten, ohne es jedoch bis zum wirklichen Fluge zu bringen.

19. Die scheinbar zufällige Erwähnung des Pferdes im vorigen Verse giebt jetzt Veranlassung zu einer nähern Beschreibung desselben. Es wird

20. Machst du es hüpfen wie Heuschrecken?
Wie furchtbar ist sein prächtig Wiehern!
21. Es scharrt im Thal und freut sich seiner Kraft,
Es zieht hinaus der Waffenrüstung zu.
22. Des Schreckens spottet es und fürchtet nichts,
Und wendet vor dem Schwerte sich nicht um.
23. Es klirrt der Köcher über ihm,
Des Speeres und der Lanze Flamme.

aber besonders das Schlachtroß geschildert, als das schönste, stärkste und muthigste. רַעְמָה ist zwar ein ἀπ. λεγ., aber seine Bedeutung hier kaum zweifelhaft, wengleich die Alten es sehr verschiedenartig übersetzen; von רַעַר (zittern) abgeleitet, kann es nicht wohl etwas anders als die zitternde, fliegende Mähne des Rosses bedeuten; es in der Bedeutung κλαγγή (Symmach.) oder hinnitus (Vulg.) zu nehmen, verbietet schon das Verb. שִׁבְּרָהּ (bekleiden).

20. Wie Joel 2, 4. wird auch hier das rasche, hüpfende Springen des Pferdes mit dem Hüpfen der Heuschrecken verglichen. Die Kraft zu solchem hat es nicht von Job, sondern von Gott. Der zweite Halbvers ist ein staunender Ausruf; הוֹרֵר, mit Stimme verbunden, bezeichnet wie Jes. 30, 30. das Prachtvolle derselben. נִהַר ist das Schnauben und Wiehern, und אֵימָה Apposition zu הוֹרֵר. Es ist ein Schrecken, d. h. Schrecken einjagend.

21. הִפָּר (graben) bezeichnet hier das übermüthige Scharren und Stampfen des Rosses; der Plur. bezieht sich auf כּוֹס als Collect., nicht etwa auf das ausgelassene רַעְמָה (cf. Rosenm.); אֵימָה aber als Subject zu denken, und הִפָּר vom Ausspähen des feindlichen Landes (Jarchi) oder Recognosciren des feindlichen Heeres zu verstehen (Sirzel), scheint gesucht und hat den Zusammenhang gegen sich. עֲמִק steht in demselben weiteren Sinne wie B. 10. הַבִּיחַ heißt entweder: mit Kraft, so daß das Roß seine Freude auf eine kräftige, Kraft und Stärke beweisende Art ausdrückt, oder: über seine Kraft, so daß diese der Gegenstand seiner Freude wäre; vielleicht ist an beides zugleich gedacht. Das Suff. bei הַבִּיחַ ist weggelassen, weil keine Undeutlichkeit dadurch entsteht. Es geht entgegen der Rüstung, d. h. dem gerüsteten feindlichen Kriegsheere; es hat keine Furcht vor demselben.

22. פֶּהַר ist hier Gegenstand der Furcht, Furchtbares; es verachtet selbst das, was auch muthige Menschen zu fürchten pflegen, Waffen und Schlachtordnung. Es kehrt nicht um vor dem Schwert, nämlich vor dem der feindlichen Krieger, läßt sich durch sie nicht scheu machen und vom Angriff zurückschrecken.

23. Das Pferd gewinnt noch an schönem Ansehen und Furchtbarkeit durch die klirrende Waffenrüstung des auf ihm befindlichen Reiters. רַעְרָה ist was sonst רַעַר und bezeichnet hier, von den Kriegswaffen gebraucht, wie das entsprechende arabische رجا, das Klirren derselben, und dieses ist zu denken als

27. Fliegt wohl auf dein Geheiß der Adler hoch,
Und bauet in die Höhe sich sein Nest?
28. Auf Felsen weilt und übernachtet er,
Auf Felsenriffen und Bergspitzen.
29. Von dort erspäht er seine Nahrung,
In weite Fernen schauen seine Augen.
30. Und seine Jungen schlürfen Blut,
Und wo Erschlag'ne sind, ist er.

27. Die Adler fliegen von allen Vögeln am schnellsten und höchsten, und bauen ihre Nester am liebsten auf hohe unzugängliche Felsenriffe. Das ist aber wieder nicht eine Anordnung Job's; er weiß ja nicht einmal, warum und wozu es so ist. פָּרַח steht hier im Sinne von Anordnung, Befehl. Bei יִבְנֶיהָ ist etwa בְּפִי oder nach 5, 7. עִוָּה ausgelassen, so daß das *Siph.* intransitive Bedeutung bekommt. Zum zweiten Halbvers ist עַל-פִּיךָ herüber zu denken: geschieht es auf deinen Befehl, daß (בְּיָדֶיךָ).

28. Das vorige $\text{קָנוּ יְרִימֹת קָנוּ}$ wird noch weiter ausgeführt. Die Verba drücken anhaltendes und sicheres Verweilen ohne feindliche Störung aus. Der Zahn der Felsen ist das hervorstehende Felsenriff; סֶרַח ist ganz ähnlich gebraucht wie z. B. dent in den Namen: Dent de Morcles, Dent de Nivoles, Dent d'Aches etc. מִצְבֵּי־רֶחַל ist mit $\text{סֶלֶעַ$ synonym, ein hoher Fels, sofern er zugleich gegen feindliche Angriffe sichert.

29. הִפְרֵר (ausgraben) bezieht sich hier auf den scharfen Blick, der die in weiter Ferne beinahe verborgene Beute herausfindet. Solche ist gemeint unter אֲבֵלֵי . „Auf das aus der Ferne“ ist s. v. a. auf das aus weiter Ferne dem scharfen Blick Sichtbare, also auf das Entfernte. Der scharfe Blick des Adlers ist bei den Arabern sprüchwörtlich: $\text{أَبْصَرَ مِنَ النَّسْرِ}$ (scharfsichtiger als der Adler).

30. Endlich wird noch die Raubgier des Adlers kurz beschrieben. יִשְׁתֶּה wird von den Alten mit „lecken, schlürfen“ übersetzt, was es hier auch notwendig heißen muß; wahrscheinlich ist es mit לִיט stammverwandt. Daß das Blutschlürfen vom Adler überhaupt gelte, unterliegt keiner Einrede; dagegen das Nasenfressen wollen Manche nur vom Nasgeyer oder Goldgeyer gelten lassen, weil die Adler selbst kein Nas berühren; daß es aber an unserer Stelle doch von ihnen ausgesagt wird, erklärt man daraus, daß jene Geyerarten wegen ihrer Ähnlichkeit mit den Adlern im Alterthume zum Adlergeschlechte gerechnet worden und daher unter בְּנֵי mit inbegriffen seien (Winer, Realw. I. 27, Hirzel). Allein wenn sich dieses gleich nicht gerade für unmöglich oder falsch erklären läßt, so ist doch dagegen zu bemerken, daß einige Adlerarten wirklich Nas fressen und selbst schon auf sogenannten Luderplätzen getroffen wurden, und daß mit הַלְלִימִים nicht gerade nur eigentliches Nas, sondern über-

- XL. 1. Und es erwiederte Jehova dem Job und sprach:
 2. Will streiten noch mit dem Allmächtigen der Tadler?
 Wer rechten will mit Gott, erwied're dieses.
 3. Und es erwiederte Job dem Jehova und sprach:
 4. Sieh! zu gering bin ich; was soll ich dir erwiedern?
 Ich lege meine Hand auf meinen Mund.
 5. Ich sprach ein Mal und thu's nicht wieder,
 Zwei Mal und wiederhol's nicht mehr.
 6. Und es erwiederte Jehova dem Job aus dem Gewitter
 und sprach:
 7. So gürtete wie ein Mann nun deine Lenden,
 Ich will dich fragen und du lehre mich.
 8. Willst du auch mir mein Recht vernichten,
 Verdammten mich, daß du gerecht erscheinest?

haupt Erschlagene bezeichnet werden, ohne Rücksicht darauf, ob sie schon von der Verwesung gelitten haben oder nicht.

1. 2. Nachdem die völlige Kurzsichtigkeit und Unwissenheit Job's dem Jehova gegenüber durch das Bisherige bewiesen ist, fragt Jehova, ob Job immer noch Lust habe, mit ihm zu rechten. וְיָבִיב ist Infinit. mit ausgelassenem Verb. finit. von וְיָבִיב und steht des Nachdrucks wegen voran, und der Sinn ist: will denn auch unter solchen Umständen noch streiten? וְיָבִיב (von וְיָבִיב , zurechtweisen, tadeln) ist der, welcher zu tadeln pflegt, tadelstüchtig ist; es ist Intensivform wie וְיָבִיב ; angerebet ist Job, und der Tadler somit er selbst. Das Suff. bei וְיָבִיב bezieht sich auf die bisherige Rede Jehova's; diese soll Job erwiedern.

3—5. Job ist wirklich zur Anerkennung seiner Unbesonnenheit gebracht und gesteht sein Unvermögen, gegen Gott etwas vorzubringen. לְיָבִיב (leicht sein) besagt theils, daß er leichtfertig gegen Gott geredet habe, theils daß er viel zu gering sei, um die Fragen Jehova's zu beantworten. „Die Hand auf den Mund legen“ hat denselben Sinn wie 21, 5. 29, 9. „Einmal“ und „zweimal“ ist hier nur s. v. a. wiederholt, das וְיָבִיב aber ist nicht gerade mit Bezug auf die vorige Rede Gottes gebraucht, sondern in der Bedeutung: anfangen, von neuem anfangen, so daß es mit dem parallelen וְיָבִיב synonym ist.

6—8. Jetzt beginnt die zweite Rede Jehova's. Die Kapitelabtheilung wäre daher richtiger mit den LXX und Vulgata hier gemacht worden. V. 6 und 7 sind aus dem Anfang der vorigen Rede wiederholt und haben denselben Sinn wie dort. Dann sagt er: Willst du noch ferner deine frühern Behauptungen festhalten und mich der Ungerechtigkeit beschuldigen, damit du gerecht erscheinst? Diese Beschuldigung hatte zwar Job nicht ausdrücklich ausgesprochen, sondern sich vielmehr gegen dieselbe verwahrt, aber er hatte sich über sein Leiden mitunter so geäußert, daß er doch seinen Freunden Gottes

9. Hast du denn einen Arm gleich Gott,
Und kannst wie er du mit der Stimme donnern?
10. So schmücke dich mit Majestät und Hoheit,
Und kleide dich in Pracht und Herrlichkeit;
11. Und gieße aus die Fluthen deines Zornes,
Schau alles Hohe an und beuge es.

Gerechtigkeit zu läugnen schien; und diese Aeußerungen tabelt nun Gott, mehr um der Freunde als um Job's selber willen, damit er nämlich auch in ihren Augen seine Gerechtigkeit wahre. Die Aeußerungen waren auch gewiß tabelhaft, sofern sie in dem Sinne wirklich genommen werden konnten, in dem die Freunde sie nahmen. יְדֵי הַיְהוָה ist hier die göttliche Gerechtigkeit, die er in der Weltregierung beweist, und sie auflösen (יִפְּתֶהּ) ist s. v. a. sie nicht anerkennen, sie ablängnen.

9. „Arm“ ist hier Bezeichnung der Macht Gottes, und eine einzelne Aeußerung derselben ist das Donnernlassen, und Gott will sagen: bist du etwa mir gleich an Macht, daß du als Ankläger und Gegner wider mich streiten willst? וְעַתָּה nehmen Viele als Bedingungsartikel und sehen V. 9—14 als einen einzigen Satz an (Vulg.). Aber als Frage gefaßt, ist die Ironie stärker und dieser Abschnitt formell der vorausgehenden Rede Jehova's ähnlicher, welche meistens in gedrängten kurzen Sätzen besteht.

10. Die vorige Frage nimmt Jehova im bejahenden Sinne mit Rücksicht auf den frühern Wunsch Job's, mit Gott rechten zu können, und richtet sofort die ironische Aufforderung an ihn, sich nun auch mit göttlicher Majestät zu umgeben und thatsächliche Beweise göttlicher Allmacht abzulegen, um dem Höchsten gleichsam als ebenbürtig und auf gleicher Linie stehend gegenüberzutreten zu können. $\text{וְעַתָּה יִתְבַּר הַיְהוָה בְּגִבּוֹרָתוֹ}$ ist dem $\text{וְעַתָּה יִתְבַּר הַיְהוָה בְּגִבּוֹרָתוֹ}$ parallel und synonym; in letzteres ist nach Ps. 104, 1. Gott gekleidet, und es giebt sich darin seine göttliche Majestät nach Außen zu erkennen. Dieses Kleid soll nun auch Job anziehen und dann in entsprechender Weise handeln.

11. Wenn Job jenes Kleid angezogen, so soll er zum Beweise, daß es nicht etwa nur Schein sei, so mächtig wie Gott die Uebermüthigen bestrafen. עֲבָרוֹת (Ueberfluthungen) bezeichnet hier die im Zorn verhängten Strafen, die dadurch mit überschwemmenden Gewässern verglichen werden; solche Strafen werden öfters als Aeußerung der göttlichen Macht und Majestät genannt (Jes. 2, 12 u. Ezech. 22, 19 ff.); daher soll auch Job solche verhängen, über wen zeigt das Folgende, nämlich über die hochmüthigen Frevler. יִפְּתֶהּ (gieße, schütte aus) ist gewählt wegen עֲבָרוֹת . גְּאוּנָה (das Hohe) ist hier abstr. pro concreto die Hohen, die Uebermüthigen, und es ist im Wesentlichen dasselbe darunter gemeint, was nachher unter רָשָׁעִים . Die Ausdrücke: „schau an“ und „erniedrige“ veranschaulichen die Allgewalt des göttlichen Wirkens, schon der bloße zornige Anblick auf den Uebermuth reicht hin, ihn zu beugen oder zu vernichten.

12. Schau alles Hohe an und stürze es,
Vertilg' an ihrer Stell' die Frevler.
13. Verbirg' im Staub sie insgesammt,
Verhüll' ihr Antlitz im Verborgenen.
14. Dann will auch ich dich preisen,
Daß hilft dir deine Rechte.
15. Sieh doch das Nilpferd an, das ich gemacht mit dir.
Es frist dem Rinde gleich das Gras.

12. Der erste Halbvers ist bloße emphatische Wiederholung des vorhergehenden, nur daß das Verbum mehr das gewaltsame unwiderstehliche Weugen bezeichnet, gegen welches kein Widerstreben etwas ausrichtet. הִרְגֵם ist ein $\alpha\pi. \lambda\epsilon\gamma.$, bedeutet aber, wie das entsprechende arabische سأد , unterdrücken, vertilgen. $\text{מִתַּחַת רַגְלֵיהֶם}$ heißt: auf dem Platze, wo sie gerade sind, der gerade unter ihren Füßen ist, und es wird somit eine rasche und plötzliche Vertilgung dadurch ausgedrückt, der man auch nicht einen Schritt weit ausweichen kann. Das Suff. kann sich nämlich auf nichts anderes als auf מִיָּדְךָ beziehen.

13. Dieser Vers steigert noch den vorigen. Das Verbergen im Staube ist nicht etwa ein bloßes Unschädlichmachen durch Einkerkierung, sondern ein völliges Vertilgen und in's Grab bringen. Denselben Sinn hat: ihr Angesicht verhüllen im Verborgenen; nämlich machen, daß sie nirgends mehr gesehen werden, sie aus der Welt schaffen. Diese Aufforderung ist hier um so treffender, als Job sich wiederholt über das Bestehen und die Ungestraftheit der Frevler beklagt hatte. Wenn er sich Gott gegenüberstellen will, so soll er doch vor Allem Jene vertilgen, die ihm so sehr zuwider sind; wenn er das nicht kann, wie will er sich mit Gott messen?

14. Wenn Job jener Aufforderung folgt, so will selbst Gott seine Macht und Größe anerkennen, so daß seinem Verlangen, sich mit Gott in einen Streit einzulassen, kein Hinderniß mehr entgentreten kann. „Ich will dich preisen“ ist s. v. a. ich will deine Macht mir gegenüber anerkennen. „Daß dir hilft deine Rechte“ will sagen: daß sie durch mächtige Thaten eine Größe und Erhabenheit beurfundet, die keiner fremden Hilfe bedarf, wie solches bei Gott der Fall ist (vgl. Jes. 63, 5.).

15. Jetzt wird noch ausführlich das Nilpferd und das Krokodil beschrieben, um durch diese neuen Wunderdinge aus dem Thierreiche in Job das Gefühl seiner Schwäche und seines Unrechts vor Gott noch zu steigern. נִילֵפֶרֶד , was die LXX einfach als Plur. von נִילֵפֶרֶד nehmen, die übrigen alten Uebersetzer aber unübersetzt lassen, wird von den Auslegern theils für den Elefanten, theils für das Nilpferd gehalten, von den neuern meistens für letzteres, wiewohl noch Gleiß „nicht einsteht, warum der Behemoth nicht eben so gut ein Elefant oder ein Nashorn als ein Nilpferd sein könne“ (Beiträge zur Kritik des Buches Hiob. 1845. S. 33). Die Gründe für letz-

16. Sieh' an doch seine Kraft in seinen Lenden,
Und seine Stärke in den Muskeln seines Bauches.
17. Es beugt wie eine Leder seinen Schweif,
Die Nerven seiner Lenden sind verschlungen.
18. Es gleicht ehr'nen Röhren sein Gebein,
Und seine Knochen sind wie Eisenstäbe.

teres sind auch in der That überwiegend. Schon der Name, obwohl hebräisch klingend als Plur. von בְּהֵמוֹת , erinnert an den ägyptischen Namen des Nilpferdes: Pehemout (Wasseroch), zusammengesetzt aus p (Art.)- ehe (Ochse)-mout (aquatilis). Sodann die Zusammenstellung mit dem Krokodil, welches dem Nilstrom angehört, führt ebenfalls zunächst auf das Nilpferd, und noch mehr endlich der Umstand, daß Einiges in der Beschreibung nicht auf den Elephanten paßt, sondern bloß auf das Nilpferd. הָיָה ist hier nicht: neben dir s. v. a. in deiner Nachbarschaft, sondern: mit dir, so gut wie dich, so daß er mein Geschöpf ist, so gut wie du. Das Grasfressen gleich dem Rinde wird als besonders auffallend hervorgehoben, weil sich das Thier meistens im Wasser befindet und wegen seines riesenhaften Körperbaues unter die wilden, reißenden Thiere zu gehören scheint.

16. Der ungeheuerere Körperbau des Nilpferdes wird nun ausführlich beschrieben. Die Lenden, als Hauptstütze der Stärke, werden zuerst genannt. בְּהֵמוֹת sind die starken harten Bauchmuskeln dieses Thieres, weshalb schon nicht wohl der Elefant darunter gemeint sein kann, der gerade am Bauch sehr leicht verwundbar ist (Hirzel). Die Stärke des Nilpferdes ist übrigens wirklich so groß, daß es selbst beladene Nilschiffe umwerfen und die Schifffahrt auf dem Nil unsicher machen kann (vgl. Rosenm. bibl. Alterthumskunde. IV. 2. S. 231 ff.).

17. Der Schweif des Nilpferdes ist zwar verhältnißmäßig klein und kurz, aber sehr dick und stark, und auf letzteres, nicht auf Größe und Länge, bezieht sich die Vergleichung. כָּפַף ist hier nach dem Arab. حَفَض : neigen, beugen, krümmen, und das beliebige Krümmen des dicken harten Schweifes wird als Zeichen großer Kraft angesehen. Die unter בְּהֵמוֹת den Elephanten denken, verstehen allem Sprachgebrauch zuwider unter בְּבָב meistens den Rüssel desselben. בְּהֵמוֹת bedeutet hier nach dem Arabischen (فَخْد) Lenden, und בְּהֵמוֹת sind die Nerven und Sehnen, nach ihrer Menge und Größe richtet sich die Stärke eines Thieres; hier sind sie so zahlreich, daß sie wie Fäden eines Gewebes durcheinander laufen.

18. Seine Gebeine sind so fest als Eisen und Erz. Röhren heißen sie als Behälter oder Kanäle für das Mark. בְּהֵמוֹת ist hier was sonst בְּהֵמוֹת (Erz), und בְּהֵמוֹת von בְּהֵמוֹת = مُطَل (cudit, cudendo extendit, schmieden) ist ein

19. Das erste ist's von Gottes Werken,
Sein Schöpfer selbst gab ihm sein Schwert.
20. Denn Futter tragen ihm die Berge,
Und alles Wild des Feldes spielt dort.
21. Es legt sich unter Potosbüschen
Und im Versteck von Rohr und Schilf.
22. Es flechten Potosbüsche seinen Schatten,
Und es umgeben es des Baches Weiden.

geschmiedeter, gehämmerter Stab; geschmiedeten Eisenstäben also gleichen seine Knochen.

19. Unter den Wegen Gottes ist hier seine schöpferische Wirksamkeit gemeint; der Anfang, d. h. das erste Werk derselben ist das Nilpferd; das erste nämlich nicht in Bezug auf Zeit, sondern in Bezug auf Stärke und Größe. An beiden übertrifft es den Elephanten; kleiner scheint es bloß zu sein, weil es weit kürzere Füße hat; in Bezug auf Körpermasse ist es länger und dicker als der Elefant (cf. Abdollatif, memorab. Aegypti I. 3. p. 44. 46. ed. White). „Sein Schwert“ ist hier ohne Zweifel sein gewaltiges Gebiß und namentlich die zwei hervorstehenden großen Pauzähne, mit denen es sich gleichsam seinen Unterhalt erobert und gegen seine Feinde kämpft. Dieses Schwert hat es von Niemanden als von seinem Schöpfer. $\text{וְיָ} \text{וְיָ}$ hat den bestimmten Artikel ungeachtet des Suff., weil dieses nicht Genit., sondern Accusat. ist.

20. Der nächste Zweck, wozu es jenes Schwert hat, ist das Abschneiden und Abfressen des Grases und Getreides. Unter $\text{בְּרֵי} \text{בְּרֵי}$ sind nicht gerade Berge im strengen Sinne zu verstehen, sondern die Hügel und Fruchtfelder in der Nähe des Nils, die das Nilpferd häufig, besonders bei Nacht, besucht und oft große Verheerungen anrichtet. Es zeigt sich aber dabei nicht als ein reißendes Thier; das Wild des Feldes hat nichts von ihm zu besorgen, es kann gleichsam mit ihm scherzen und spielen.

21. $\text{בְּחֵ} \text{בְּחֵ}$ bedeutet nach dem Arab. Potosbüsche, und dieß ist hier um so passender, als solche in den Nilgegenden sehr häufig wachsen (Hirzel). In solchen Gebüschern hält sich das Nilpferd gern auf, nährt sich zum Theil damit und verbirgt sich darin vor den Menschen. Letzteres ist durch $\text{בְּחֵ} \text{בְּחֵ}$ ausgedrückt. Bei $\text{בְּחֵ} \text{בְּחֵ}$ (Sumpf) ist an Sumpfgewächse, Schilf, gedacht; in dem Schilf an den Nilufem, namentlich dem Papierschliff, hält sich das Nilpferd ebenfalls gern auf und nährt sich zum Theil davon.

22. Dieser Vers führt nur den vorigen weiter aus, ohne wesentlich Neues zu sagen, daß nämlich das Nilpferd außerhalb des Wassers sich am liebsten unter Potos und Sumpfpflanzen aufhalte. Das Suff. bei $\text{בְּחֵ} \text{בְּחֵ}$ drückt den Dativ aus: es flechten ihm zc.

23. Sieh! mächtig schwillt der Strom, es zittert nicht,
Bleibt ruhig, wenn ihm auch in's Maul ein Jordan bringt.
24. Kann man vor seinen Augen es ergreifen,
Mit Stricken seine Nase ihm durchbohren?
25. Kannst du das Krokodil mit einer Angel ziehen,
Und mit dem Seile niederhalten seine Zunge?
26. Kannst Vinsen du in seine Nase legen,
Und einen Ring ihm durch die Kiefern bohren?

23. Selbst der ungekümste Strom ist nicht im Stande, dieses Thier zu überwältigen und mit sich fortzureißen. יַסְפֵּק bezeichnet hier das gewaltige Anschwellen des Nils, welcher unter נְהַר gemeint ist. בְּטוּחַ (trauen) ist hier f. v. a. ohne Angst und Furcht sein. Bei נְהַר fehlt der Artikel, es findet daher nicht eine Versetzung des Nilpferdes in den Jordan Statt (Umbr.), sondern es ist nur vergleichend gesprochen: wenn ein ganzer Strom, ein Jordan, gegen sein Maul hin strömte, es würde nicht zagen. נְהַר bedeutet bloß Strom, und wird erst durch den Artikel Bezeichnung des bestimmten, bekannten Hauptstromes von Palästina.

24. Dieser Vers ist jedenfalls nicht als Behauptung, sondern entweder als Frage, oder als ironische Aufforderung zu fassen: fangt man es u. c., oder: man fange es u. c.; denn das Nilpferd ist äußerst schwer zu fangen und zu erlegen. Die Kriegswaffen des Alterthums, ohne besondere List angewendet, richteten wenig gegen es aus, ganze Schaaren bewaffneter Menschen vermochten es oft lange nicht zu bezwingen (cf. Abdollatif. I. c. p. 45); selbst gewöhnliche Flintenugeln, aus kleinster Entfernung geschossen, bleiben regelmäßig schon in der dicken Haut sitzen (vgl. Rüppell's Reisebeschr., Hirzel). Affertorisch gefaßt (Ew., Stidcl) würde daher der Vers eine Unrichtigkeit aussagen. „In seinen Augen“ ist f. v. a. vor ihm, durch offenen Angriff im Gegensatz zur List; nur durch Anwendung von dieser wird es in der Regel gefangen oder erlegt. „Mit Bändern die Nase durchbohren“ heißt: das Fangseil durch die Nase ziehen, um es dann wie ein zahmes Thier herumführen zu können. Was Stidcl (S. 219 f.) gegen die Auffassung des Verses als Frage gelten macht, würde ebenso auch gegen die interrogative Auffassung des folgenden Verses gelten, den er doch selbst als Frage übersezt.

25. Zum nämlichen Zweck, wie das Nilpferd, wird auch noch das Krokodil näher beschrieben; denn daß dieses unter לְנַחַשׁ gemeint sei, ist seit Vohart fast allgemein anerkannt, und der neueste, nur leicht hingeworfene Zweifel von Gleiß (Beiträge u. c. S. 33) kaum der Besprechung werth. Der Satz ist wieder als Frage oder ironische Aufforderung zu fassen, und der Sinn ist: ein Krokodil kann der Mensch nicht wie einen Fisch angeln oder wie ein zahmes Hausthier am Zaume leiten. Mit dem Seil die Zunge niederhalten ist f. v. a. einen Zaum anlegen und durch denselben leiten.

26. Unter בְּמַזְמָרִים (Vinsen) ist nach Maafgabe des Parallelismus ein Strick
Welte, Buch Job. 25

27. Wird es wohl viel zu dir um Gnade flehen,
Und schmeichelhafte Worte an dich richten?
28. Wird es ein Bündniß mit dir schließen,
Und du auf ewig es zum Sklaven nehmen?
29. Kannst du mit ihm wie mit dem Vogel spielen,
Anbinden es für deine Mädchen?
30. Und handeln die Genossen über ihm,
Vertheilen sie es an die Kanaaniten?

aus Binsen gemeint; einen solchen pflegte man größeren gefangenen Fischen durch die Kinnladen zu ziehen, sie am Ufer anzubinden und dann wieder in's Wasser zu lassen, um sie nachher lebendig verkaufen zu können (vgl. Rosenm., bibl. Alterth. IV. 2. S. 245). Der Sinn ist also einfach: kannst du das Krokodil so fangen und gefangen halten, wie einen Fisch. חַוִּית ist ein metallener Ring, den man zu gleichem Zweck wie jenen Binsenstrick gebrauchte.

27. Folge des Vorigen. Das Krokodil wird nie von einem Menschen abhängig, wie ein Gefangener, so daß es um Nachsicht und Schonung oder um Freilassung bitten müßte. תִּתְחַנְּנֵנִי von חָנַן (Hitp.: um Gnade flehen) sind hier stehende Bitten um Schonung oder Befreiung, und synonym damit ist רְבוֹת (Weiches, Zartes), nämlich zarte schmeichelnde Worte, um jene Bitten zu unterstützen und wirksamer zu machen.

28. Sofern von Ueberwindung und Zähmung des Krokodils die Rede ist, ist der Bund ein solcher, den es als besiegte mit dem Sieger abschließen und sich ihm zu ewiger Knechtschaft verpflichten müßte, wenn er ihm das Leben schenkte. Zur Eingehung eines solchen Bundes wird Job oder der Mensch überhaupt das Krokodil nie bringen. Durch עַלְמָי ist noch angedeutet, daß, wenn es je zu einem Sklavenverhältniß käme, dasselbe nicht ewig dauern, sondern bald wieder ein Ende haben würde.

29. Steigerung des Vorigen. Während manche Thiere, welche von Natur aus die Menschen fliehen oder sogar anfeinden, sich leicht zähmen und dann zur Unterhaltung und zu kurzweiligen Scherzen benützen lassen, verhält sich dieß mit dem Krokodil ganz anders; es läßt nicht mit sich spielen und scherzen. Ein solches scherzendes Spielen bezeichnet hier קָרַח . Wie mit einem Vogel heißt es, weil besonders manche Vogelarten sich zum berührten Zwecke sehr leicht abrichten lassen.

30. Die Genossen sind entweder die Gesellschaft, die sich etwa zusammengethan hat, um ein Krokodil zu erlegen, oder die Genossenschaft, welcher der Fang desselben zunächst zukäme, nämlich die Fischer. Es kommt nicht dahin, daß sie über einem Krokodil einen Handel schließen können (קָרַח mit עַלְמָי wie 6, 27.), d. h. sie sind nicht im Stande, eines zu fangen oder zu erlegen, so daß sie es sofort verkaufen könnten. Das Theilen unter die Kanaaniten ist das theilweise Verkaufen an sie. Der Ausdruck בְּנֵי־כְנָעַן (Kanaaniten) ist aber hier wie z. B. Jes. 23, 8. Hof. 12, 8. für Handelsleute überhaupt gebraucht,

31. Füllst du wohl mit Geschossen seine Haut,
Und seinen Kopf mit Fischerhaden?
32. So lege deine Hände doch an es!
Gedenk des Kriegs! du wirst es nicht mehr thun.
33. Sieh! solche Hoffnung wird getäuscht;
Stürzt man nicht schon ob seinem Anblick nieder?

XLI. 1. So kühn ist Keiner, es zu reizen!
Wer will denn mir sich widersetzen?

wie zuweilen auch der Ausdruck Chaldäer allgemein für Astrologen und Zauberer vorkommt, z. B. Dan. 2, 2. 10.

31. „Die Haut und den Kopf mit Geschossen füllen“ heißt sie mit vielen Geschossen durchbohren und dadurch das Thier erlegen. Das ist beim Krokodil nicht möglich, denn seine Haut ist für gewöhnliche Waffen und Geschosse undurchdringlich (41, 17.). שֶׁדָּהּ ist nach dem arab. شوكة oder شوكة ein Geschöß, ein Wurffpieß, und לִלְזָה eigentlich ein klingendes, klirrendes Instrument, wie das beigefügte מִגִּדִּים zeigt, eine Waffe zum Erlegen großer Fische, also ohne Zweifel die Harpune. Um solche Waffen kümmert sich der Kopf eines Krokodils nicht, sie können ihn nicht verletzen.

32. Die Aufforderung, es anzugreifen, ist wieder ironisch, und der Sinn: du wirst es nie mit Erfolg bekämpfen; der erste Versuch wird so übel ausfallen, daß kein zweiter mehr erfolgt. Das gebietende מִיָּדְךָ vertritt hier die Stelle eines emphatischen Futurums; der Sinn ist also: du wirst es nie mehr wiederholen; und מִיָּדְךָ statt מִיָּדְךָ ist nur Folge der Pausa (Ges. Lehrgeb. S. 177).

33. Wer sich etwa zutrauen will, mit dem Krokodil zu kämpfen, der wird in seinem Vertrauen sehr getäuscht werden; er wird schon beim bloßen Anblick des Thieres vor Schrecken hinsinken. Das Suff. in מִתְהַלְתִּי bezieht sich allgemein auf Jeden, der mit dem Krokodil einen Kampf wagen würde. Seine Erwartung, nämlich daß er siegen werde, wäre eine lügnerische, nicht in Erfüllung gehende. הָגַם vertritt hier emphatisch kurz die Stelle von הָלַא, ähnlich wie הָהָה statt הָהָה gebraucht wird (1 Sam. 2, 27.). מִיָּדְךָ ist nicht Plur., sondern Sing.: sein Anblick (Ges. Gramm. § 90. 9. Anm.); und das Hoph. von מִיָּדְךָ drückt wie Ps. 37, 24. weit mehr aus als das bloße לִלְזָה, und bezeichnet ein völliges Hingestrecktwerden auf die Erde.

1. Wenn schon mit einem bloßen Geschöpf Gottes Niemand zu streiten wagt, wem sollte es dann in den Sinn kommen, mit mir selbst streiten zu wollen? אַכְזָרִי steht hier in seiner eigenthümlichen Bedeutung: stark, kühn; kein Stärker ist, daß er es wagen könnte, d. h. Keiner traut sich so viel Stärke zu, daß er es zu reizen wagte; das Aufwecken ist nämlich vom Aufregen zum Kampfe und vom Angriff zu verstehen. Ob man die Textesleseart מִיָּדְךָ beibehalte oder der masorethischen מִיָּדְךָ folge, ist für den Sinn gleich-

2. Wer kam mir denn zuvor, daß ich belohnen müßte?
Was unter'm ganzen Himmel ist, gehöret mir.
3. Nicht will von seinem Gliederbau ich schweigen,
Von seiner Kraft und seiner schönen Rüstung.
4. Wer deckt die Oberfläche seines Kleides auf?
Und in sein doppeltes Gebiß, wer dringt hinein?

gültig; im letztern Falle hat nur gegen den sonstigen biblischen Sprachgebrauch auch das Kal von קָרַב transitive Bedeutung, was aber gerade gegen die masoretische Lesart spricht. Uebrigens ist diese selbst nicht einmal ganz constant (cf. Norzi; de Rossi, var. lect.). „Vor das Angesicht treten“ ist hier im feindseligen Sinne gemeint: sich widersetzen. Statt קָרַב haben übrigens mehrere Handschriften קָרַבְתִּי , was jedoch die alten Uebersetzungen gegen sich hat, einen mattern Sinn giebt und den Zusammenhang mit dem Folgenden lockerer macht.

2. Gott gegenüber kann überhaupt Niemand Rechtsansprüche erheben, denn die ganze Schöpfung ist sein völliges, unbedingtes Eigenthum. הַקָּדוֹם ist hier Zuorkommen mit einer Gabe, einem Geschenke, und שָׁלַם bezeichnet dann die vergeltende Erwiederung, und das ו dabei drückt die Folge aus: so daß ich Ursache, Verpflichtung hätte zur Vergeltung. — לִּי setzen Einige vor תַּחַת , Andere lassen es ganz aus, beides ohne genügenden Grund; es ist nur vor תַּחַת das Relat. ausgelassen: was unter dem ganzen Himmel ist, mir gehört's; wer also etwas hat, hat nur ein Geschenk von mir, das ich ihm zu geben nicht schuldig war, und zu lassen nicht schuldig bin.

3. Nach der kurzen aber nachdrücklichen Zwischenbemerkung, welche die Absicht der Fragen Gottes auf's Neue hervorhebt, wird die Beschreibung des Krokodils fortgesetzt. Von der Furchtbarkeit desselben im Allgemeinen wird auf die Beschreibung seiner einzelnen Körpertheile übergegangen. Dieser Uebergang wird sehr passend vermittelt durch die vorige Zwischenbemerkung, die sich an das Vorherige gut anschließt und den Eindruck des Folgenden zu verstärken geeignet ist. Man hat daher keinen Grund, den letzten Vers des vorigen und die ersten zwei Verse dieses Kapitels entweder hinter 39, 35. (Reiske, conject. in Job. p. 166) oder, 40, 5. (Bouillier, cf. Rosenm.), oder 41, 25. (Eichh., Justi) zu setzen. Schon die Anfangsworte unseres Verses deuten darauf hin, daß der Sprechende sich unterbrochen habe, und jetzt seine frühere Rede wieder aufnehme. בְּרֵימֵי sind hier wie 18, 13. Körperglieder, und דְּבַר יָג ist entweder buchstäblich das Wort seiner Stärke, d. h. was über seine Stärke noch zu sagen ist, oder es bezeichnet allgemein das Verhältniß, die wahre Beschaffenheit seiner Stärke. $\text{חֵי$ ist nur chaldäisirende Form für חָי (Schönheit), und עֲרָה , eigentlich Zubereitung, Rüstung, ist die einer Waffenrüstung gleichende panzerartige Bedeckung des Krokodils. Die Behauptung, daß עֲרָה stets „Schäpfung, Werth“ bedeute (Ew.), hat Nicht. 17, 10. (עֲרָה בְּגָדִים) gegen sich.

4. Der Rücken des Krokodils ist mit festen Schildern, wie mit einem Panzer bedeckt, so daß seine Haut selbst den Flintenkugeln undurchbringlich ist.

5. Die Thüren seines Angesichts, wer öffnet sie?
Es ist ja Schrecken rings um seine Zähne;
6. Ein Stolz sind ihm die Röhren seiner Schilder,
Verschlossen wie mit engem Siegel.
7. Der eine reiht sich an den andern,
Und keine Luft dringt zwischen ihnen ein;
8. Ein Jeder hastet fest am Andern,
Sie schließen sich zusammen ohne Trennung.

„Die Oberfläche seines Kleides aufdecken“ heißt daher: seine Schilder hinwegbringen oder durchstoßen. **רָסַק** (Saum) ist hier das, was im Saum gehalten wird, das Gebiß (Hirzel), und **כִּפְּלָה** (Verdoppelung) bezieht sich darauf, daß das Gebiß des Krokodils aus mehreren „Reihen sehr scharfer Zähne von verschiedener Form und Größe“ (Justi) besteht. „Wer kommt hinein“ ist s. v. a. wer kann es auseinander halten, ohne beschädigt zu werden? Della Valle sagt von einem Krokodil, das nur 25 Spannen lang war, daß es eine eiserne Schaufel, die zwischen seine Kinnbacken gebracht wurde, entzwei gebissen habe (vgl. Rosenm., bibl. Alterth. IV. 2. S. 248).

5. Die Thüren seines Angesichtes sind seine großen Kinnladen, die es wie Doppelthüren öffnet. Der zweite Halbvers giebt den Grund an, warum sie Niemand zu öffnen wage, man hat nämlich sein schreckliches Gebiß zu fürchten. **סְבִיבוֹתָיִם** verstehen Einige von den Reihen der Zähne; allein eine solche Bedeutung hat das Wort sonst nicht, und die gewöhnliche Bedeutung giebt einen passenden Sinn: die Umgebungen seiner Zähne sind Schrecken, d. h. wo immer sein Gebiß sich zeigt, verbreitet sich Schrecken.

6. In drei Versen wird noch besonders die schilderartige, undurchbringliche Haut des Krokodils beschrieben. **נְפִיקִים** (Röhren, Rinne) bezeichnet die rinnenartige Gestalt dieser Schilder. Siebenzehn Reihen von solchen, alle von gleicher Größe, bedecken den Rücken des Thieres. Sie sind ein Stolz, d. h. Etwas, worauf es stolz sein kann, sowohl wegen ihrer schönen Zusammenfügung, als wegen ihrer Undurchbringlichkeit. **סְגוּרָה** bezieht sich auf den Sing. aus **סְגוּרִים**, jeder einzelne Schild ist geschlossen, nämlich an den andern, wie ein Siegel, d. h. so fest und genau, wie ein Siegel schließt. **רָצָה** ist entweder Adverb. zu **סְגוּרָה**, „eng geschlossen“, oder Adject. zu **הוֹרָם**, „ein enges Siegel.“

7. Diese Schilder sind so eng zusammengefügt, daß nicht nur keine Waffe, sondern selbst die Luft nicht zwischen ihnen eindringen kann. **שָׁבַב** bezeichnet hier das feste, enge Anschließen an einander. **רֵיחַ** ist die Luft und ausnahmsweise als Mascul. konstruirt.

8. **אִישׁ** und **אֶחָד** geht auf die Schilder und bedeutet einfach: der eine, der andere. **לֹכֵד** im Pith. hat reflexive Bedeutung: sich zusammenschließen. „Sie lassen sich nicht trennen“ will sagen: keine Waffe kann zwischen ihnen durchdringen.

9. Es läßt sein Niesen Licht erglänzen,
Und seine Augen sind der Morgenröthe Wimpern gleich.
10. Aus seinem Munde fahren Fackeln,
Und Feuerfunken sprüh'n hervor.
11. Aus seiner Nase kommt ein Rauch,
Wie aus erhitztem Topf und Kessel.
12. Sein Schnauben zündet Kohlen an,
Und Flamme kommt aus seinem Munde.

9. נִשְׁפָּה ist nach dem chald. שׂוּשׁ und dem arab. سوس das Niesen; der Plur. ist als Abstractum gebraucht und daher mit dem Femin. Sing. construct. Das „Licht erglänzen lassen“ bezieht sich darauf, daß das Krokodil sich gern mit aufgesperrtem Rachen gegen die Sonne kehrt und dadurch zum Niesen gereizt wird, wobei es dann eine Menge Wassers ausstößt, das im Sonnenschein einen leuchtenden Glanz bekommt, und dieser ist hier gemeint unter נִשְׁפָּה (cf. Bochart, Hieroz. P. H. L. V. c. 17). Wie Wimpern der Morgenröthe (vgl. 3, 9.) sind seine Augen, sofern sie zuerst sichtbar werden, wenn das Krokodil aus der Tiefe des Wassers heraufkommt. Daher wird auch in der Hieroglyphenschrift die Morgenröthe durch Krokodilsaugen bezeichnet, wie Horapollo ausdrücklich versichert: *Ἀνατολὴν λέγοντες, δύο ὀφθαλμοὺς κροκοδείλου ζωγραφοῦσιν, ἐπειδὴ πρὸ πάντος σώματος ζῶον οἱ ὀφθαλμοὶ ἐκ τοῦ βυθοῦ ἀναφαίνονται* (Hieroglyph. I. 65).

10—12. Die Verse 10—12 beschreiben das heftige Athmen des Krokodils, wenn es aus der Tiefe des Wassers auftaucht. Die Fackeln und Feuerfunken sind hier dasselbe, was vorhin נִשְׁפָּה, nämlich die leuchtenden Wasserstrahlen, die es ausstößt. Der Rauch aus seinen Naselöchern ist ebenfalls in kleinen Tropfen staubartig ausgestoßenes Wasser. Dieses gleicht dem Dampf eines siedenden Topfes oder Kessels. Ein angeblasener Topf (כִּי נִשְׁפָּה wie כִּי נִשְׁפָּה Jer. 1, 13.) ist nämlich ein solcher, unter dem Feuer angeblasen ist, also ein erhitzter, siedender, und אֲנִי נִשְׁפָּה ist nicht wie 40, 26. Binse, sondern (von אֲנִי = אֲנִי, arsit, ferbuit) ein siedender Topf oder Kessel. נִשְׁפָּה ist sein Athem; er facht Kohlen an, d. h. er ist heiß und feurig, und dasselbe ist gemeint unter der Flamme, die aus seinem Munde ausgeht. Ganz im Einklang mit dieser Beschreibung ist, was Bartram aus eigener Beobachtung über das Krokodil sagt: „Es blies seinen ungeheuren Körper auf und schwenkte seinen Schwanz hoch in die Luft. Ein dichter Rauch strömte aus seinen weitgeöffneten Nasenlöchern, mit einem Geräusch, das beinahe die Erde erschütterte. — Darauf bläst es sich auf, indem es durch sein Maul Luft und Wasser einzieht, welches eine Minute lang ein helles Geräusch in seinem Schlunde verursacht. Aber gleich darauf spritzt es die Luft durch Maul und Nasenlöcher mit einem heftigen Geräusche aus, und gießt durch die Oeffnungen der Nase einen Dampf aus, der wie Rauch ausfieht“ (vgl. Rosenm. bibl. Alterth. IV. 2. S. 250.).

13. In seinem Halse wohnet Stärke,
Und vor ihm tanzt Entsetzen her.
14. Die Wampen seines Fleisches kleben fest,
Gegossen ist's auf es und wanket nicht.
15. Sein Herz ist wie ein Stein gegossen,
Gegossen wie ein unt'rer Mühlstein.
16. Erhebt es sich, so zittern Helden,
Und werden ganz verwirrt vor Schrecken.

13. Der Hals des Krokodils ist sehr dick und stark, daher dieß noch besonders hervorgehoben wird. $\text{יָדָוּ$ bildet mit $\text{יָדָוּ$ einen spielenden Gegensatz; die Stärke weilt ruhig, gleichsam ungehört und unangefochten, in ihm, während Alles um es her vor Schrecken zittert und bebt, Die Lesart $\text{יָדָוּ$ (es läuft) statt $\text{יָדָוּ$ (es tanzt), die in einigen Handschriften sich findet und von den LXX ausgedrückt wird, ist augenfällig nur ein Erleichterungsversuch, weil יָדָוּ (= יָדָוּ , יָדָוּ , exsultavit, saltavit) sonst nicht mehr vorkommt. יָדָוּ ist eigentlich das Verschmachten namentlich vor Furcht und Angst, und steht hier für diese selbst; sie ist personificirt und als überall vor dem Krokodil her hüpfend vorgestellt. Das Hüpfen aber oder Tanzen ist nicht als ein fröhliches, sondern als ein zagendes Aufspringen und Fluchtsuchen zu denken. Hieronymus dachte das Verschmachten als Folge von Hunger, und übersetzte sofort egestas, was jedoch weniger passend ist.

14. Selbst die eigentliche Fleisch- und Fettmasse, die bei anderen Thieren weich und herabhängend ist, ist bei ihm hart und gedrungen, und liegt wie festes Gusswerk auf dem Gebein. יָדָוּ (was herabhängt) ist hier Fleischmasse, Wampe. Bei יָדָוּ (Partic. Paul) ist der Sing. aus יָדָוּ Subject: jede einzelne Fleischmasse ist wie auf ihn hingegossen. Das יָדָוּ bezeichnet dann noch im Allgemeinen die gleichsam eiserne Festigkeit seines Fleisches.

15. So stark und fest wie die äußern Körperteile sind auch die innern. Das Herz ist hier eigentlich gemeint, als Theil des Leibes; es ist gegossen wie Stein, d. h. so fest und hart wie Stein; das Gegossensein ist nicht zu premiren, sondern nur Bezeichnung der Härte überhaupt. Diese ist aber hier zugleich auch als Zeichen der Wildheit und Grausamkeit besonders hervorgehoben. Der zweite Halbvers steigert den ersten. Der untere Mühlstein, auf dem der obere gedreht wurde, war unbeweglich und in der Regel ein sehr harter Stein, und ist eben als solcher auch hier genannt. In belluis, quæ minus sensu valent, magna est cordis firmitas, motus etiam multo tardior (Boch. I. c.).

16. Die Beschreibung geht jetzt wieder mehr in's Allgemeine über und schildert die unbezwingliche Stärke des Krokodils und die Erfolglosigkeit aller Angriffe auf es. Niemand wagt solchen Angriff, vielmehr werden die Tapfersten und Stärksten vor Angst besinnungslos, wenn es seinerseits mit einem

17. Trifft man es mit dem Schwert, so haftet's nicht,
Nicht Speer und nicht Geschöß und Panzer.
28. Für Stroh nur achtet es das Eisen,
Für morsches Holz das Erz.
19. Nicht treibt es in die Flucht der Sohn des Bogens,
In Stoppeln wandeln sich ihm Schleudersteine.
20. Wie Stoppeln gelten ihm die Keulen,
Es lacht nur ob des Speeres Rauschen.

solchen droht. In שָׁתוּ (für שָׁתוּ von שָׁתוּ) ist das ש ausgelassen; sein Sich-erheben ist das Sichaufmachen zum Angriff. אֱלִים (für אֱלִים) sind nicht etwa Engel (Pineda), sondern Helden; diese gerathen dann in Furcht. שִׁבְרִים (Zerbrechungen) ist hier s. v. a. Verzagttheit, die häufig als ein Zerbrochen- und Zermalmtwerden vorgestellt wird. אָשָׁה, das Ziel verfehlen, vom rechten Weg abirren, im Hithp. sich verfehlen, sich verirren, drückt hier aus, daß selbst da, wo noch Mittel zur Rettung möglich wären, dieselben nicht angewendet werden, weil die Angst alle Ueberlegung und Besinnung geraubt hat.

17. Kampf gegen es ist vergeblich, keine Streitwaffe dringt in seine Haut ein. מַסִּיג ist casus absol.: wenn man es treffen macht das Schwert, d. h. mit diesem es trifft, so steht es nicht, d. h. es dringt nicht ein, es prallt von seiner harten Panzerhaut zurück. Dasselbe ist der Fall mit dem Wurfspeer und Pfeil; letzterer ist nach dem arab. ^{5 1 c}مَنْعٌ gemeint unter מַסִּיג. Bei שָׁרָה (Panzer) muß man aus בְּלִי תְקִים einen allgemeineren Verbalbegriff, etwa den des Nichtsausrichtens, herausdenken.

18. Der vorige Vers wird noch weiter ausgeführt und gezeigt, wie ganz vergeblich es sei, Streitwaffen gegen das Krokodil zu gebrauchen. Eisen und Erz, d. h. Waffen aus denselben von was immer für einer Art, richten gegen dasselbe so wenig aus als Stroh oder morsches Holz. רָקִיב ist das Subst. statt des Adj. רָקִיב und נִחְשָׁה s. v. a. נִחְשָׁה.

19. Der Sohn des Bogens ist nicht etwa der Bogenschütze (vir sagittarius, Vulg.), sondern wie auch der Sohn des Köchers (Klagl. 3, 13.), der Pfeil, sofern er vom Bogen ausgeht. Ein solcher treibt es nicht in die Flucht; und Schleudersteine verwandeln sich ihm in Stoppeln, d. h. es wird so wenig durch sie beschädigt, als wenn es Stoppeln wären.

20. Was von den eben genannten Waffen gesagt wurde, gilt auch von der Keule und dem Wurfspeer. מִזְרָה (ἀπ. λεγ.), ist nach den LXX und Vulg. der Streithammer, das arabische ^{5 1 c}وَنَح (percussit, fuste) und ^{5 1 c}مِنْخَة (fustis) jedoch würde mehr für Keule sprechen; der Sinn bleibt jedenfalls

21. Und unter ihm sind scharfe Scherben,
Es breitet den Dreschschlitten auf dem Schlamme aus.
22. Es macht wie einen Topf die Tiefe sieden,
Das Meer macht es wie einen Salbentessel.
23. Es läßt erglänzen hinter sich die Bahn,
Man hält für graues Haar die Fluth.
24. Kein Herrschen giebt's auf Erden über es,
Es ist gemacht zum Nichtverzagen.

derselbe. Durch den Plur. הַשֵּׁבֵרִים wird הַיָּם als Collect. behandelt. עָרַב bezeichnet hier das schwirrende, rauschende Verfahren des Wurfspießes durch die Luft.

21. Dieser Vers kehrt wieder zu B. 14 und 15 zurück und beschreibt die Gestalt des Krokodils noch weiter. Die scharfen oder schärfsten Scherben unter ihm sind die Schilder an seinem Bauche, welche zwar kleiner, aber eben so hart und scharf sind wie die auf dem Rücken. Das Adject. mit folgendem Genit. dient hier zur Umschreibung des Superlativs (Ges. Lehrgeb. S. 692): die schärfsten Scherben. Wenn das Krokodil dann über den Uferschlamm hinget, so machen diese Schilder kleine Furchen in denselben, gleich als ob man einen mit eisernen Spitzen besetzten Dreschschlitten darübergezogen hätte; und dies eben ist gemeint unter dem Ausbreiten des Dreschschlittens auf dem Schlamme.

22. Eine große Wassermasse bringt es, wenn es sich bewegt, in eine Wallung, wie das Wasser eines siedenden Topfes. מַצְבִּיחָה , gewöhnlich von der Meerestiefe gebraucht, steht hier wie auch Zach. 10, 11. vom Nil; ebenso ist בַּר , wie Jes. 19, 5. Nah. 3, 8. vom Nil gebraucht; der auch von den Arabern geradezu بحر (Meer) genannt wird. „Es macht das Meer wie einen Salbentessel“ ist von der Trübung des Wassers durch das Aufwühlen des Schlammes zu verstehen, das einer Salbe gleicht.

23. Die glänzende Bahn hinter dem Krokodil ist wieder das aufgeregte Wasser hinter demselben. Bei הַיָּם ist das Subj. allgemein: man. הַיָּם ist, wie vorhin מַצְבִּיחָה , für den Nil gebraucht; er wird wie graues Haar, d. h. er bekommt, vom Krokodil aufgereg, das Aussehen von solchem.

24. Zum Schlusse wird noch im Allgemeinen bemerkt, daß überhaupt kein irdisches Geschöpf das Krokodil zu bezwingen vermöge. לֹא יֵשֶׁבֶט ist Herrschaft über es, eine solche giebt es nicht auf Erden. Manche nehmen zwar nach dem Vorgang der LXX לֹא יֵשֶׁבֶט in der Bedeutung von לֹא יֵשֶׁבֶט (Gleichniß, Gleichheit): seinesgleichen ist nicht auf Erden; aber für die erstere Auffassung spricht der zweite Halbvers, wo das Geschaffensein zur Furchtlosigkeit den Gegensatz zu einem Unterwürfigkeitsverhältniß ausdrückt, sowie auch der Umstand, daß in der gegebenen Beschreibung hauptsächlich seine Unbezwinglichkeit durch ein anderes Geschöpf hervorgehoben wurde. Die Vulgata hat beide

25. Kühn schaut es alles Hohe an,
Es ist der König über alle stolzen Thiere.

Neumüthiges Schuldbekennniß Job's.

Epilog.

Kap. XLII.

Zuerst bildet ein wiederholtes Geständniß Job's, daß er Unrecht habe und seinen Fehler einsehe und bereue, den Schluß des Bisherigen. Dann folgt der Epilog und erzählt noch kurz, wie Jehova die Freunde Job's zurecht gewiesen, ihnen Sühnopfer aufgelegt und dem Job für sie zu beten befohlen habe, und wie Job seinerseits hernach alles Verlorene in doppeltem Maaße wieder erhalten habe und in einem sehr hohen glücklichen Alter gestorben sei.

Auffassungswesen mit einander verbunden (Non est super terram potestas, quae comparetur ei), was nur dem Worte nach ungenau, dem Sinne nach aber ganz richtig ist. הַמֶּלֶךְ ist Partic. Paul für הַמֶּלֶךְ wie 15, 22. הַמֶּלֶךְ für הַמֶּלֶךְ . לֹא יִתְּרָהּ ist das Nichtverzagen, dazu ist es geschaffen, d. h. es ist von Natur aus so, daß es Niemanden zu gehorchen und zu fürchten braucht.

25. Fortsetzung. Alles Hohe ist hier ohne Zweifel dasselbe, was im zweiten Halbvers die Söhne des Stolzes, nämlich nach 28, 8. die stärksten und wildesten Raubthiere, und das Anschauen ist ein müthiges, furchtloses in's Gesicht schauen und gleichsam Troß bieten. „König sein über sie“ ist dann nur s. v. a. sie an Muth und Stärke weit übertreffen. Große vierfüßige Thiere, z. B. wie Rinder, Pferde, Kameele, schlägt es mit seinem Schwanz schon nieder (Boch. 1. c.).

Die Beschreibung des Nilpferdes und Krokodiles (40, 15. bis 41, 26.) erklären einige neuere Ausleger bald theilweise (Stuhlmann, Bernstein, de Wette), halb durchaus (Eichhorn, Ewald) für unächt (vgl. de Wette, Einleitung, S. 430; Stüdel, das Buch Hiob 2c. S. 224). Da jedoch die Gründe für diese Meinung bereits anderwärts genügend entkräftet worden sind (vgl. Studien und Kritiken. 1831. S. 833 ff.; Hirzel, Hiob, S. 248 f.) und schon Stüdel behaupten konnte, daß dieselbe nicht weiter verfangen habe (a. a. D.), so brauchen wir uns hier auf eine specielle Widerlegung nicht mehr einzulassen, sondern nur etwa noch, ähnlich wie bei den Reden Elihu's darauf aufmerksam zu machen, daß der verdächtige Abschnitt nicht nur ganz den Zwecken der Reden Jehova's diene, sondern auch in Bezug auf schöne poetische Diction den übrigen Theilen des Buches gar nicht nachstehe, und eben damit auch für seine Ursprünglichkeit und Aechtheit selbst das schönste Zeugniß ablege.

- XLII. 1. Und es erwiederte Job dem Jehova und sprach:
 2. Ich weiß es, daß du Alles kannst,
 Und kein Gedanke dir verwehrt ist.
 3. Wer ist's, der einen Rathschluß trübt mit Unverstand?
 Drum that ich kund, was ich doch nicht begriff,
 4. So höre nun und ich will reden,
 Ich will dich fragen und du lehre mich.

1. 2. Die vorige Beschreibung hat den Job noch stärker, als das Frühere, von Gottes Allmacht und Weisheit überzeugt, und er spricht jetzt auf's Neue diese Ueberzeugung aus. יָדַעְתִּי steht wie Ps. 140, 13. für יָדַעְתִּי , und drückt hier volle und feste Ueberzeugung aus. „Du kannst Alles“ ist nur kurze Bezeichnung der unbeschränkten göttlichen Allmacht, die dem Job erst jetzt recht einleuchtet. מַחְשְׁבֹתַי (Gedanke, Plan) hat sonst gewöhnlich einen schlimmen Nebenbegriff; hier ist es ohne solchen gebraucht, aber darum nicht bloß die weise Absicht Gottes gemeint, warum er die eben beschriebenen Thiere so ungeheuer groß geschaffen (Hirzel), sondern unbestimmt und allgemein die göttlichen Pläne überhaupt. Denn darin, daß Gott in Betreff jener riesenhaften Thiere seine den Menschen verborgenen Pläne ausführen konnte, erblickt Job einen Beweis, daß er solches überhaupt vermöge, und nichts ihn an Erreichung seiner Absichten hindern könne. Das Abgeschnittenwerden des Planes wäre das Verhindern seiner Ausführung durch ein Hinderniß, das selbst Gott nicht zu beseitigen vermöchte. Von dem Wissen Gottes um die Pläne der Menschen die Worte zu verstehen (cf. Rosenm.), gestattet der Zusammenhang nicht.

3. Das erste Versglied ist fast wörtliche Wiederholung von 38, 2. Job giebt damit zu verstehen, daß der dort ausgesprochene Tadel ihn in der That ganz treffe, und daß er nichts Besseres thun könne, als denselben nur geradezu selbst gegen sich auszusprechen. בְּיָדִי ist hier s. v. a. בְּבִלְיִי , und gehört zu מַחְשְׁבֹתַי . בְּיָדִי steht dann elliptisch: weil ich von der Art war, daß jener Tadel mir gebührte, darum that ich kund, was ich nicht begriff. Bei $\text{וְהִגַּדְתִּי$ ist das Object als sich von selbst verstehend ausgelassen; es ist dasselbe, was nachher $\text{וְהִגַּדְתָּ$, nämlich das wunderbare Verfahren Gottes in Betreff der Leidensprobe Job's, und das Kundthun ist das frühere, etwas vorschnelle und zuversichtliche Urtheilen Job's über dasselbe. גָּדֹל ist comparativ: Wunder höher als ich, d. h. für meinen Verstand zu hoch.

4. Dieß ist wieder eine Wiederholung aus Jehova's Rede (38, 3. 40, 7.), nur daß der erste Halbvers dem Verhältniß des Redenden gemäß geändert wird. Job will damit andeuten, daß er nicht Gott zu belehren, sondern umgekehrt, ihn um Belehrung zu bitten habe. Und sofern der frühere Wunsch Job's, mit Gott rechten und ihm seine Sache vorlegen zu können, ein Belehren beabsichtigte, welches zugleich einem Zurechtweisen und Abfordern der

5. Nach Ohres Hören nur hab' ich von dir gehört,
Jetzt aber hat mein Auge dich gesehen.
6. Darum verwerf' ich und bereue
In Staub und Asche.
7. Und es geschah, nachdem geredet hatte Jehova diese Worte zu Job, da sprach Jehova zu Eliphas dem Themaniten: Mein Zorn ist entbrannt gegen dich und gegen deine zwei Freunde, denn ihr habt nicht richtig von mir geredet, wie mein Knecht Job.

Rechenschaft gleichkam, sagt Job zugleich, daß nicht er den Höchsten, sondern nur dieser ihn zur Rechenschaft ziehen könne.

5. Dieser Vers erklärt noch, wie Job zu seinen frühern unrichtigen Aeußerungen gekommen sei. Seine Erkenntnis von Gottes Allmacht und Weisheit war mangelhaft und verhielt sich zu seiner jetzigen, wie das Kennen einer Sache vom unsicheren Hörensagen zum Kennen aus eigener Beobachtung. Dabei bezieht sich aber der Ausdruck „sehen“ zugleich auch auf die nicht mehr näher zu bestimmende Theophanie.

6. Die Folge der eben bezeugten klaren Einsicht ist Reue über das frühere unbesonnene Reden. Dieses nämlich ist bei den beiden Verbis das ausgelassene sich von selbst verstehende Object.

7. Die noch folgenden elf Verse bilden den Epilog. Daß er sich formell an die Reden Jehova's anschließt, beweist nicht, daß die vorigen Worte Job's späterer Zusatz seien, sondern hat seinen Grund nur darin, daß dieselben in Vergleich mit den Reden Jehova's etwas Verschwindendes sind, und daher hier nicht in Betracht kommen. Eliphas wird angeredet, weil er als das Haupt der drei Freunde und als erster Sprecher derselben sich gezeigt hatte. אָחֵרִי steht für אָחֵרִי אֲשֶׁר : nachdem geredet hatte ꝛ. אֵלַי heißt: in Bezug auf mich, über mich, de me. נִכְוָנָה (Part. Niph. von כָּוַן), das Festgestellte, ist hier das Richtige, das Wahre; das כּ aber bei עֲבָרֵי will nicht sagen, daß Job durchaus richtig, sondern nur, daß die Freunde weniger richtig, als er, gesprochen haben. Das Unrichtige und Sündhafte ihrer Rede lag aber nicht etwa darin, daß sie dem Job „gegen ihre eigene Ueberzeugung eine Schuld andichteten“ (Hirzel), denn Job's Schicksal hatte in ihnen die unerschütterliche Ueberzeugung bewirkt, daß er schuldbeladen sei, sondern darin, daß sie in Folge eines gewissen Hochmuthes und Wissensdünkels gegen die bessere Belehrung Job's sich verhärteten, und so durch eigene Schuld den von ihm vorgebrachten Wahrheiten und Beweisgründen bis auf einen gewissen Grad unzugänglich wurden. In wiefern Job seinerseits unrichtig geredet, hat er eben selbst eingestanden, und erfährt darum auch keine Zurechtweisung mehr von Gott, weil er durch sein reumüthiges Bekenntniß seine unrichtige Rede bereits berichtigt und wieder gut gemacht hat.

8. Und nun nehmet euch sieben Stiere und sieben Widder und gehet zu meinem Knechte Job und bringet ein Brandopfer dar für euch, und Job mein Knecht soll für euch beten; nur auf ihn will ich Rücksicht nehmen, um nicht zu strafen an euch die Thorheit, denn ihr habt nicht richtig von mir geredet, wie mein Knecht Job.
9. Und es gingen Eliphas, der Themanite, und Bildad, der Schuchite, und Zophar, der Naamathite, und thaten, wie Jehova zu ihnen gesagt hatte; und Jehova nahm Rücksicht auf Job.
10. Und Jehova erstattete dem Job das Verlorene wieder wegen seines Betens für seine Freunde, und Jehova vermehrte Alles, was Job hatte, in's Doppelte.

8. Die Freunde sollen ein Sühnopfer darbringen und Job für sie beten, dann wird ihnen ihre Sünde vergeben und nicht bestraft werden. Das Gebet Job's ist aber nicht als einfache Fürbitte, sondern als Gebet bei der Opferdarbringung zu denken, so daß er dabei als Priesterstelle vertretend erscheint. Während die Größe des geforderten Opfers auf die Größe der Schuld der Freunde hindeutet, dient diese Bevorzugung Job's noch insbesondere zu ihrer Beschämung. $\text{אֲנִי בְיָ} \text{אֵם}$ ohne vorausgegangene Negation ist nicht gerade einerlei mit dem einfachen בְיָ causale (Ges. Thesaur.), sondern wie Genes. 40, 14. in einschränkendem Sinne gebraucht gleich unserm „nur“ (vgl. Ewald, Lehrb. § 343 b.). Was unter dem Rücksichtnehmen auf Job gemeint sei, wird sogleich gesagt: um seines Opfers und Betens willen soll den Freunden vergeben werden. בְּחַטָּאתָם (Thorheit) ist hier Strafe für die Thorheit, wie manchmal חַטָּאתָם , Strafe für die Sünde, und חַטָּאתָם mit בְיָ bezeichnet den Vollzug derselben. Die zu bestrafende Thorheit ist aber das schon bezeichnete falsche und sündhafte Moment, das sich in den Reden der Freunde kund gab.

9. Dieser Vers berichtet nur den Vollzug des vorigen Auftrags; man hat daher bei dem „Rücksichtnehmen“ nicht an irgend ein Wunder zu denken (cf. Schult.), sondern den Ausdruck einfach in demselben Sinne wie vorhin zu verstehen.

10. In der Folge erlangte Job seinen frühern Besitz in doppeltem Maße wieder. שְׁבִירָה oder שְׁבִירָה , die Wegführung, das Weggeführte, ist hier Alles, was Job verloren hatte, und שָׁבַר , damit verbunden, hat immer transitive Bedeutung: zurückbringen, zurückgeben; nur ist die Zurückgabe hier nicht streng buchstäblich gemeint, als ob Job gerade das Verlorene wieder erhalten habe, denn dieses wurde zum Theil vernichtet. Das בְּחַטָּאתָם heißt nicht: als, oder während er betete, sondern: für sein Beten. Seine Fürbitte fand nicht nur, sofern sie sich auf die Freunde bezog, Erhörung, sondern erwirkte auch für ihn selbst größeres Wohlgefallen Gottes, da er so großmüthig Böses

11. Da kamen zu ihm alle seine Brüder und alle seine Schwestern und alle seine frühern Bekannten und aßen mit ihm Brod in seinem Hause und bedauerten ihn und trösteten ihn wegen all des Unglücks, das Jehova über ihn gebracht hatte; und sie gaben ihm Jeder eine Kessita und jeder einen goldenen Ring.
12. Und Jehova segnete die spätere Zeit Job's noch mehr als die frühere und er bekam vierzehn tausend Schaafse und sechs tausend Kameele und tausend Joch Rinder und tausend Eselinnen.

mit Gutem vergalt. Orando pro aliis sibi ipsi profuit (Glossa interlin.). Das Suff. בְּרֵעֵיהֶוָה bezieht sich auf Eliphas als den Stellvertreter der Andern, so daß auch sie mitgemeint sind. Uebrigens ist dieser Vers eine Anticipation von Vers 12, und was er sagt, später geschehen, als was Vers 11 berichtet; es wird aber gleich an Vers 9 angeschlossen, weil es zugleich die weitere Folge von jenem $\text{וְיָשָׁעוּ אֵת$ enthält.

11. Seine frühern Bekannten und Freunde, die sich bisher fern gehalten hatten, kamen jetzt auch, um ihm nachträglich noch ihre Theilnahme zu bezeugen; die glückliche Wendung seines Schicksals gewann ihm wieder die Freunde, die ihn im Unglück verlassen hatten. Das Bedauern und Trösten bezieht sich natürlich auf das bereits überstandene Leiden, wo es nicht mehr viel Werth hat; früher wäre es mehr am Plage und löblicher gewesen. בְּרֵעֵיהֶוָה sind die Bekannten, und לְכָל־אֶחָיו umschreibt das Adjectiv: die vorigen, die frühern Bekannten. Sie finden sich sammt den nächsten Anverwandten Job's bei ihm zu einem Gastmahle ein, und bezeugen ihre Theilnahme durch Ueberreichung von Geschenken. קֶסֶטִיתָא (nur noch Genes. 33, 19. und Jos. 24, 32. vorkommend) ist eigentlich etwas Dargewogenes, und daher wohl schwerlich, wie die alten Uebersetzungen wollen, ein Lamm, sondern ein Silberstück von bestimmtem Gewicht, das sich jedoch nicht mehr genau angeben läßt. Gesenius schätzt seinen Werth auf vier Schekel, weil das Landstück, welches Abraham von Ephron kauft, 400 Schekel (Genes. 23, 16.), jenes dagegen, welches Jakob von den Semoriten kauft, 100 Kessita, (Genes. 33, 19.) kostet. Allein es bedarf kaum der Bemerkung, daß die Voraussetzung einer auch nur ungefähren Gleichheit des Preises für beide Landstücke im höchsten Grade unsicher ist. בָּרָזָא bezeichnet Nasen- und Ohrenringe, beide waren ein Lieblingsornament der alten Orientalen, und als solcher zu den Geschenken gewählt.

12. Was Vers 10 allgemein gesagt wurde, wird jetzt noch speciell ausgeführt. Die Wiedereinsetzung Job's in sein früheres Glück ist aber nicht als eine momentane zu denken, sondern als ein allmähliges Wiedergelangen zu doppelt so großem Besitze, als er früher hatte. Denn wie sein früherer Besitz Folge göttlichen Segens war (1, 10.), so wird auch sein nunmehriger als solche bezeichnet. רֵאשִׁיתָא ist die frühere Lebensperiode Job's vor dem Unglück, und אֲחֵרִיתָא die nachherige.

13. Und er bekam sieben Söhne und drei Töchter.
14. Und er nannte den Namen der einen Jemimah, und den Namen der andern Keziah, und den Namen der dritten Keren-Happuf.
15. Und es wurden keine Weiber gefunden, schön wie die Töchter Job's im ganzen Lande, und ihr Vater gab ihnen ein Erbtheil in Mitte ihrer Brüder.
16. Und Job lebte nach diesem hundert und vierzig Jahre, und er sah seine Söhne und die Söhne seiner Söhne, vier Geschlechter.
17. Und Job starb, alt und satt an Tagen.

13. Auch der Verlust seiner Kinder wurde ihm wieder ersetzt. שִׁבְעָנָה ist offenbar nicht zweimal sieben, wie Jarchi will (הם פעמים שבע); denn in diesem Falle müßte nachher statt שְׁלֹשָׁה auch zweimal drei stehen; es ist vielmehr dasselbe was שִׁבְעָה, und das Nun mit Aben Esra wie das Nun in בְּשֵׁנָה (Hos. 10, 16.) für ein irreguläres Nun epenthet. zu halten.

14. Die Namen der Töchter sollen, wie der nächste Vers andeutet, zur Bezeichnung ihrer Schönheit dienen. יְמִימָה von יָמִים ist die helle, klare wie der Tag, sollte aber nicht, wie gewöhnlich geschieht, mit Diana von dies verglichen werden, denn der Name Diana ist nicht aus dies, sondern aus Dea Jana entstanden (cf. Ch. Walz, de religione Romanorum antiquissima. Partic. I. p. 14). קְצִיָּה (Kassia) ist ein durch Farbe und Geruch ausgezeichnetes aromatisches Gewächs in Arabien, das bei den Alten in hohem Werthe stand; als Name der Tochter ist die Bedeutung davon deutlich, ebenso von קֶרֶן הַפִּיָּה (cornustibii, Vulg.), Horn der Schminke. Gregorius M. leitete aber cornustibii von cornu und tibia ab und erklärt es durch laetantium cantus.

15. Daß hier gegen das Gesetz (Num. 27, 8 ff.) die Töchter mit den Söhnen erben, darf nicht befremden; denn Job wird durchweg als Nicht-Israelit behandelt, weshalb das mosaische Gesetz auf ihn keine Anwendung findet. נִמְצָא ist Arabismus für נִמְצָאָה.

16. 17. Ueber das Lebensalter, das Job im Ganzen erreicht habe, giebt es manche Vermuthungen, die jedoch von geringem Werthe sind, weil sie gar keine Sicherheit haben. Schon die LXX z. B. geben seine Lebensdauer auf 240 Jahre an, indem sie an die 140 Jahre des Textes den Beisatz fügen: τὰ δὲ πάντα ἔτη ἔζησεν διακόσια καὶ τεσσαράκοντα. Nur so viel ist gewiß, daß diese 140 Jahre nicht von der ganzen Lebensdauer Job's verstanden werden können, weil das נָסַת offenbar auf das in dem Buche behandelte Ereigniß sich bezieht. „Satt an Tagen“ ist nicht etwa Bezeichnung des Lebensüberdrußes, sondern nur einer sehr langen Lebensdauer, die nicht länger zu wünschen wäre.

Aus beinaß gleichen Gründen, wie der Prolog unseres Buches, ist auch dieser Epilog in neuerer Zeit für unächt erklärt worden. Mit seiner Bekämpfung und Vertheidigung hat es aber ganz dieselbe Bewandniß, wie mit jener des Prologs. Es genügt daher, hier einfach auf das über den Prolog (S. 1 f.) Gesagte zu verweisen und etwa noch die Bemerkung beizufügen, daß für den Zweck des Buches der Epilog eben so nothwendig ist als der Prolog, und ohne jenen das Buch eben so unvollständig erscheinen und den Leser unbefriedigt lassen würde, wie ohne diesen, zum deutlichen Beweise, daß beide dem Buche ursprünglich angehören.

