

## Die Capitel 27 und 28 des Buches Hiob.

Von Carl Budde.

Wenn ich fünf Jahre nach dem Erscheinen meiner Schrift „Beiträge zur Kritik des Buches Hiob“ auf einen wichtigen Punkt der großen Frage nach der Auffassung dieses Buches zurückkomme, so wird man darin nicht übergroße Neigung zu Antikritiken erkennen; aber allerdings haben die direct oder indirect auf meine Arbeit bezugnehmenden Aufsätze, Artikel u. s. w. für unsere Frage eine derartige Wichtigkeit erlangt, daß eine kritische Zusammenfassung der Resultate geboten erscheint. Ich würde dieselbe nicht unternommen haben, wenn ich nicht glaubte, Neues und Förderliches bieten zu können, wie ich denn auch mich gedrungen fühle zu bekennen und zu beweisen, daß ich inzwischen von meinen Gegnern gelernt habe.

Daß ich mich auf die Capitel 27 und 28 beschränke, wird sich in jeder Beziehung als richtig erweisen. Sie sind in meinen Beiträgen am kürzesten behandelt, der Beweis für die Richtigkeit meiner Auffassung ist dort kaum mit einigen Strichen angedeutet, und so hat sich denn auch gegen diesen Punkt vor allen andern der Widerspruch meiner Gegner gerichtet. Eine ganze Monographie hat sich eigens mit diesen Capiteln beschäftigt, und kann ich auch die in dem Titel derselben niedergelegte Ansicht, daß sie den Wendepunkt des Buches Hiob bildeten, mir nicht aneignen, so wird man doch zugestehen müssen, daß sie augenblicklich der Hauptangelpunkt für die Gewinnung der Idee des schwierigen Buches geworden sind. Und endlich : so verlockend mir auch Smend's Zugeständniß

erscheinen mußte<sup>1)</sup>, daß mit meiner Auffassung des Schlusses der Reden Hiob's die Echtheit der Elihureden entschieden sei, so wird doch gerade dieser Abschnitt eine abgesonderte Behandlung zulassen, bei welcher die große Streitfrage der Reden Elihu's ganz außer Betracht bleibt.

Auf andere Abschnitte des Buches Hiob werde ich nur soweit Rücksicht nehmen, als es für das Verständniß *dieser* Capitel nothwendig erscheint; alle die vielfachen Verwahrungen, Widerlegungen, Gegenbeweise, welche mir die Beurtheilungen meiner Schrift an die Hand geben, werde ich ausnahmslos unterdrücken, soweit sie sich nicht unmittelbar auf den Gegenstand dieser Abhandlung beziehen. So gedenke ich meinen Ausführungen die Bedeutung eines ganz selbständigen Beitrages zur Erklärung des Buches Hiob zu sichern, der selbst keines Commentars bedarf, und hoffe, daß ihr Ergebnis das Verständniß der gesammten Reden Hiob's nicht unwesentlich zu fördern geeignet sei. —

Von den Aeußerungen über meine Schrift und der seitherigen Hiob-Literatur darf ich alles außer Betracht lassen, was die Capp. 27 und 28 nicht zum Gegenstand der Controverse macht; ich nenne von Beurtheilungen meiner Schrift die von Stickel (Jenaer Litt.-Z. 1877. Nr. 10), der sich meine Auffassung unbedingt aneignet, Kautzsch (Schürer'sche Lit.-Zt. 1877. Nr. 2), der wesentlich aus dem Prolog gegen mich argumentirt, Reusch (Theol. Literaturblatt 1876. Nr. 26), Kolbe (Beweis des Glaubens. 1877. S. 91 f.), Ferguson (American church review, July 1877, p. 420—434), die in der ev.-luth. Kirchenzeitung (1877, Col. 653 f.), sowie kürzere Erwähnungen; außerdem G. Baur's Artikel „Hiob“ in Riehm's Handwörterbuch.

Dagegen werde ich zu berücksichtigen haben die Kritik

<sup>1)</sup> Stud. u. Krit. 1877. S. 155

meiner Schrift von Smend (Stud. u. Krit. 1878. S. 153 bis 173), die „Antikritik“ von Studer (Jahrb. f. prot. Theologie. 1877. S. 540—560); ferner die Aeußerungen von Wellhausen (Bleek's Einl. 4. Aufl. S. 540 f. vgl. S. 656 und Schürer's Literaturz. 1877. Nr. 7), Reufs, La Bible, Anc. Test. t. VI, 1878; Geschichte der Heiligen Schriften Alten Testaments. 1881. S. 278—292; Giesebrecht's oben erwähnte Dissertation: Der Wendepunkt des Buches Hiob, cap. 27. 28, Berlin 1879 (vgl. die Recension von Kautzsch (Schürer's Lit.-Ztg. 1879. S. 470 f.), Delitzsch Artikel „Hiob“ (Herzog Bd. 6 S. 124 ff. 1880), Studer, das Buch Hiob für Geistliche und gebildete Laien. Bremen 1881.

Soweit die mir vorliegende neueste Literatur. Die wichtigsten Stücke für unsere Frage sind ohne Zweifel die von Smend, Wellhausen und Giesebrecht. Nachdem der erste in seiner eingehenden Recension meine Auffassung der vorliegenden Capitel entschieden zurückgewiesen und ihr gegenüber die Delitzsch-Dillmann'sche Fassung ausführlich vertheidigt hatte, war mir natürlich die ganz unabhängige Uebereinstimmung mit Wellhausen's Auffassung sehr willkommen; nur wurde die Freude getrübt durch sein Schlufsurtheil, welches das ganze Stück c. 27, 11 bis 28, 28 für unecht erklärt. In Giesebrecht's Abhandlung fand ich viel mehr Uebereinstimmung mit meiner Ansicht, als ich nach der Einleitung und den Erwähnungen derselben erwartet hätte. Doch bleibt auch hier viel zu berichtigen, und selbst da, wo ich in der Sache mit G. einverstanden bin, werde ich ganz neue Ausführungen nicht umgehen können, weil die eigenthümliche Undurchsichtigkeit seiner Schrift, schon von Kautzsch bemerkt, eine bloße Verweisung auf ihn selten gestattet. Von der älteren Literatur werde ich nach Bedürfnis Gebrauch machen; am eingehendsten werde ich zu berücksichtigen haben die Ausführungen von Delitzsch und

Dillmann, da ich ja auf diese ausdrücklich verwiesen worden bin.

Um den Aufbau der letzten Reden Hiob's recht zu verstehen, wird man gut thun, an die letzte Rede, auf welche er antwortet, anzuknüpfen, da sie ihm doch die Veranlassung giebt, von neuem das Wort zu ergreifen. Die Rede Bildad's nun in c. 25 bringt trotz ihrer grossen Kürze und Unselbständigkeit doch zwei Argumente zu ganz klarem Ausdruck : zuerst die Grösse und Herrlichkeit Gottes in v. 2 und 3, sodann die allgemeine Unreinheit aller Wesen vor ihm, geschweige denn des Menschen, v. 4—6. Diese letzten Verse enthalten sonnenklar den stehenden Leitartikel der Freundesreden, die Aufforderung an Hiob, vertrauensvoll seine Schuld zu bekennen, hier wie schon in der ersten Rede des ersten Redners (4, 17 ff.) mit dem ermuthigenden Hinweis darauf, das wir ja alle Sünder seien; nur das hier, nach den schneidenden Entgegnungen Hiob's, die Aufforderung selbst nicht mehr über die Lippen will. Auf das erste Motiv antwortet Hiob in c. 26, indem er nach einer Einführung voll beissender Ironie (v. 2—4) des Bildad Schilderung weit überbietet; den Schluß bildet das Bekenntniß, das wir trotz all des Gewaltigen kaum ein leises Echo von Gottes Gewalt und Herrlichkeit vernommen haben. Die Antwort auf das zweite und wichtigere Motiv der Rede Bildad's, die Aufforderung, seine Schuld zu bekennen, bringt c. 26 nicht, da aber c. 27 eben mit der Abweisung einer solchen Zumuthung beginnt, so muß diese Rede unmittelbar an das Vorhergehende angeschlossen und als Antwort auf c. 25, v. 4—6 (und damit alle identischen Zumuthungen der Freunde) angesehen werden, trotz der neuen Ueberschrift in v. 1, die mit ihrem וַיִּתְּן zwar nicht geradezu störend, aber doch überflüssig ist. Keineswegs also hebt mit 27, 2 ein bewußt abschließender Monolog Hiob's an : die schuldig

gebliebene Rede Zophar's ist nicht, wie man pflegt, nach c. 26 zu erwarten, sondern erst nach Ablauf dieses Gedankenganges, nach c. 28, 28. Diese Einreihung in die Discussion mit den Freunden ist besonders für c. 27 von Wichtigkeit.

Hiob beginnt nun in c. 27 mit einer Betheuerung, die ihren vorläufigen, ersten Abschluß in v. 4 findet. Denn, so sehr man über Sinn und Beziehung von v. 3 streiten mag, soviel ist doch klar, daß erst mit v. 4 die feierliche Aussage eintritt, der die zwei ersten Verse zur Bekräftigung und Einführung dienen<sup>1)</sup>. Der vierte Vers aber wird mißverstanden, wenn man ihn auf die Vergangenheit bezieht, als Betheuerung der Wahrheit seiner bisherigen Reden, wogegen schon das Tempus (so Ewald und, wie es scheint, Wellhausen); er wird auch mißverstanden, wenn man Hiob präsentisch sagen läßt: „es reden meine Lippen u. s. w.“ und das dann als Bekräftigung für seine *Unschuldsbetheuerung* faßt (so Delitzsch und Kamphausen). Vielmehr redet der Vers energisch von der Zukunft, „es sollen“, die scheinbar allgemeine Aussage erhält aber ihre bestimmte inhaltliche Begrenzung in den folgenden Versen: „Fern sei es von mir euch recht zu geben, bis ich verscheide, laß' ich meine Unschuld nicht fahren“ (so u. A. Hengstenberg, Dillmann, Giesebrecht). Er betheuert also nur, daß er sich zu der Lüge, eine Schuld zu bekennen, nie verstehen werde, und knüpft damit unmittelbar an die letzten Zumuthungen Bildad's an. Dabei bleibt es in unmißverständlichem Zusammenhang bis v. 6 incl.; vor allem ist hier von einem ferneren Fest-

<sup>1)</sup> Die Parallele 2 Sam. 1, 9 spricht für die Richtigkeit der von Hirzel, Ewald, Delitzsch, Dillmann u. s. w. vertretenen Uebersetzung: „denn noch ist mein Odem ganz in mir u. s. w.“. Darin ist dann selbstverständlich keine Begründung von v. 2, sondern eine proleptische von v. 4 zu sehen. Die Prolepsis selbst dient mit ihrem Aufenthalt zu noch nachdrücklicherer Betonung des folgenden Verses.

halten der Gerechtigkeit in That und Leben nicht die Rede, sondern nur von der *Behauptung der bisher geübten durch das Wort*.

Aber mit v. 7 stellen sich die Schwierigkeiten ein, mit ihm auch liefs schon Bernstein das unechte Stück beginnen, und dieselbe Ansicht vertritt neuerdings Wellhausen<sup>1)</sup>. Schon der Sinn des kurzen Verses ist ein vielfach umstrittener. Giesebrecht hat der Entscheidung des Streites eine mühsame Untersuchung gewidmet, die leider an Klarheit zu wünschen übrig läßt. In dem Resultat bin ich freilich mit ihm einverstanden. Die alte, besonders seit Ewald öfter wieder aufgenommene Erklärung (so Delitzsch, Dillmann, Hitzig): „es erscheine mein Feind als schuldig und mein Widersacher als Bösewicht (Sünder, unwahr, ungerecht)“ hat aufer der sprachlichen Schwierigkeit der Auffassung von רשע und עיל vor allem das gegen sich, daß es sich im Vorhergehenden nicht darum handelt, ob in dem Streite Hiob oder die Freunde Recht haben und somit formell Recht bekommen müssen, sondern ob Hiob schwere Sünden begangen habe, und diese doch, ehe es zu einem Streite darüber mit den Freunden kam. Davon geht der Streit in c. 25 aus, und dahin spitzt er sich von 27, 5b an ganz entschieden zu. Auf ein Unrechtgethanhaben, nicht ein Unrechthaben beziehen sich auch v. 8 ff. Die Auffassung Hirzel's und Wellhausen's, von letzterem in die Motive gekleidet: „gottlos zu sein kann ich nur meinem Feinde wünschen“, trägt dem eben Bemerkten Rechnung, weniger aber dem

<sup>1)</sup> Auch Studer sätzt, nachdem er in seinem kritischen Aufsätze das eingeschobene Stück einmal mit v. 5, dann wieder mit v. 8 beginnen lassen (vgl. meine „Beiträge“ S. 1), jetzt v. 7 als den Anfang desselben. Uebrigens wird ihm jeder zugeben, daß sich an v. 6 c. 31, 1, wie er thut, vorzüglich anschließen läßt; nur würde dasselbe der Fall sein nach jeder Unschuldsbetheuerung Hiob's, so gleich nach c. 23, 12.

ו, und so wird wohl die dem Sinne nach wenig davon abweichende<sup>1)</sup>, dem Wortlaut am besten entsprechende Erklärung Recht behalten: „Es ergehe wie dem Frevler *meinem Feinde*, und *meinem Widersacher* wie dem Uebelthäter!“ (So neuerdings Schlottmann, Kamphausen, Hengstenberg, Renan, Merx, Giesebrecht, auch meine „Beiträge“, S. 8)<sup>2)</sup>. Ehe ich aber nun der Verknüpfung dieses Verses mit den vorhergehenden nachgehe, scheint es zweckmäÙig, den Sinn der folgenden Verse 8—10 festzustellen.

v. 8—10 enthalten in einer Reihe von rhetorischen Fragen die als keines Beweises bedürftig erachteten Behauptungen<sup>3)</sup>, daß der אָנִי, der Ruchlose, in articulo mortis keine Hoffnung habe, daß Gott sein Geschrei in der Noth nicht höre, daß er an dem Allmächtigen nicht seine Wonne haben, Gott nicht allzeit anrufen könne. Das vorausgeschickte וֵי erweist diese Verse nach dem vorliegenden Wortlaut als Begründung von v. 7: *deshalb* wünscht Hiob nur seinem Feinde das Loos des Frevlers, weil dasselbe so ist, wie v. 8—10 es schildern. Zur Begründung der Auffassung von v. 7, wie Ewald u. s. w. sie bieten, kann freilich v. 8—10 nicht dienen; aber das synonyme אָנִי unmittelbar nach dem עָוִל in v. 7 macht auch eine so verschiedene Wendung des gleichen Begriffs unmöglich. Ein Zurückgreifen des וֵי über v. 7 auf v. 6 wird von Well-

<sup>1)</sup> Dennoch sollte Schlottmann beide nicht als identisch setzen, indem er die dritte durch die zweite umschreibt (S. 373).

<sup>2)</sup> Die neue Uebersetzung von Studer: „Es gelte mir als Feind der Frevler, der Sünder als mein Widersacher!“ bedarf schwerlich der Widerlegung.

<sup>3)</sup> Die Natur der rhetorischen Frage verkennend meint Giesebrecht S. 9 f., Hiob finde sich selbst hier gleichsam tastend und erst allmählich auf den rechten Weg zurück; er wolle sich selbst durch die Fragen zur Klarheit verhelfen; jede Frage führe ihn tiefer ein und sicherer auf den Standpunkt zurück, der ihm gezieme.

hausen, Studer, Giesebrecht mit Recht abgelehnt. Vor allen Dingen aber fragt sich, ob die Verse den Sinn haben und haben können, den man zu Ehren Hiob's ihnen so oft beigelegt hat: daß Hiob von sich und für die Gegenwart alles das positiv aussage, was er dem  $\text{הנה}$  abspricht<sup>1)</sup>. Ich will diese Ansicht in der stärksten Fassung, die sie durch ihren letzten Vertreter, Smend, erhalten hat, hierhersetzen. „Von entscheidender Bedeutung ist das Bild, das Hiob v. 8—10 von seinem jetzigen Gemüths-zustand entwirft. *Die Art, in der er dort von seiner unzerstörbaren Gottfreudigkeit spricht*, ist unmöglich aus einer momentanen Erhebung des Glaubens, sondern nur aus einer Stimmung zu begreifen, die in ihm jetzt endgültig die Oberhand gewonnen hat und die ihn in der That bis zum Ende seiner Reden nicht verläßt.“ (S. 155.) Smend will aus der Haltung dieser Stelle auf den weiteren Zusammenhang schliessen; woraus aber erschließt er diesen Sinn der Stelle selbst? Hiob sagt mit keinem Worte, daß *er* das könne, was er dem  $\text{הנה}$  abspricht, nicht einmal ein schlichtes  $\text{כמוני}$  weist darauf hin. Aus dem Zusammenhang also müßte dieser Sinn erschlossen werden, und das bliebe zu untersuchen. Wo Hiob zuletzt von Gott geredet hat, 6 Verse vorher in v. 2 des Capitels, schwört er bei „dem Gott, der ihm sein Recht entzogen, dem Allmächtigen, der seine Seele betrübt hat“. Wo bleibt da die Gottfreudigkeit, wo das Bewußtsein, daß Gott *sein* Gebet erhört? Smend sagt weiter: „Wie er von da aus ohne einen ganz besonderen Zwischenfall zu dem bitteren Sarkasmus, den Budde in cap. 28, 28 findet, gelangen könnte, ist rein unerfindlich“. — Vielmehr sollen jene beweisen, durch welchen Zwischenfall Hiob von v. 2 bis v. 8 von

<sup>1)</sup> Selbst Wellhausen giebt das mit einem „das scheint allerdings v. 7—10 der Fall“ zu und erklärt es dann für einen nur nebensächlichen Zug. Vgl. auch Reufs La Bible zu v. 10.



jener im Schwur ausgesprochenen Behauptung aus, daß gerade Gott ihn als Frevler erscheinen lasse, zu der Gottesnähe und Gottesfreudigkeit gelangt sein soll, die sie in v. 8—10, ohne jede Stütze im Wortlaut, ausgedrückt finden. Fehlt dieser Zwischenfall, wie thatsächlich der Fall ist, so bleibt es bei der Gottesferne von v. 2, und ein Umschlag der Stimmung ist für meine Auffassung von c. 28, 28 nicht nöthig. Dieselbe Seelenstellung Hiob's zu Gott ist aber in ununterbrochener Kette rückwärts zu verfolgen. Man vergleiche zu der Hoffnung im Tode Stellen wie 21, 25. 19, 10 b. 17, 13—16. 14, 19, dazu 16, 22. 10, 21 f. 7, 9 f.; zu dem erhörlichen Anrufen 23, 3 ff. 19, 7. 9, 16 neben allen Stellen, die implicite dasselbe sagen; zu der Wonne an Gott 23, 15 f. 9, 27 f. 7, 14 ff., ferner 19, 6. 8—12; 17, 4. 6 ff.; 16, 7 ff.; 13, 24 ff.; cap. 9; 6, 4; zu 27, 2 speciell 19, 6; 9, 20. Solchen schlagenden Stellen steht allerdings eine Reihe von anderen gegenüber, die nach Smend's Ausdruck (S. 162) im Sinne des Dichters „aufs stärkste seine Bewährung hervorheben“. Er nennt 14, 13 ff. 16, 18 f. (so ohne Zweifel statt „8 f.“). 17, 9. 19, 25 ff. Diese Aufzählung bedarf einer Sichtung. Cap. 14, 13 ff. enthalten nur den frommen Wunsch, daß noch eine Hoffnung erlaubt sein möchte, insofern es etwa in Gottes Macht und vielleicht seinem Willen stehe, Hiob auch *nach* dem sicher bevorstehenden Tode seine Gnade wieder zuzuwenden; aber dieser Gedanke wird als müßiges Hirngespinnst von v. 18 an entschieden zurückgewiesen und dient nur wie der Traum des Hungrigen, er äße (Jes. 29, 8), die Hoffnungslosigkeit um so empfindlicher auszudrücken. Ferner macht Smend (wie schon Delitzsch<sup>1)</sup>) viel zu viel aus 17, 9. Bezieht man das Wort, was doch nicht unanfechtbar, unmittelbar und einzig auf Hiob, so besagt es dennoch keineswegs, daß „seine *Frömmigkeit* mehr als zuvor er-

<sup>1)</sup> Vgl. auch Herzog, Bd. VI S. 128.

starke“, sondern daß *er* es thue, und zwar als Gerechter, als solcher, dessen Hände rein sind, mit irgend welcher Beziehung auf diese Eigenschaften, sei es nun, daß er sich dieselben handelnd auch in Zukunft bewahren, oder — was wohl wahrscheinlicher — daß er von der *Behauptung* derselben nicht lassen will. Ob aber nicht der Vers im Zusammenhang mit dem vorigen, der schwerlich mit Merx (vgl. Delitzsch) in das Gegentheil zu verbessern ist, eben *andere* Gerechte meint, denen der *leidende* Gerechte ein erbauliches und bestärkendes Schauspiel bietet (so Hitzig) oder wenigstens bieten sollte (so Hengstenberg), ist wohl zu erwägen<sup>1)</sup>. In keinem Falle sagt der Vers etwas aus über Hiob's gegenwärtige Seelenstimmung und speciell sein Herzensverhältniß zu Gott; denn an der Gerechtigkeit kann er im Handeln und wird er in jedem Falle behauptend für die Vergangenheit festhalten, auch wenn Gott selbst, wie er auch in diesem Capitel behauptet, unter seinen Feinden ist, ihn nicht erhört, ihm keine Hoffnung läßt, ihm keinen Grund zur Freude giebt. Die Stelle kommt also für unsere Frage gar nicht in Betracht. So bleiben die Stellen c. 16, 18 ff. (nebst 17, 3) und c. 19, 25 ff., und diese glaube ich sammt ihrer Vorbereitung in den vorhergehenden Capiteln auf S. 24 ff. meiner Schrift nach Gebühr gewürdigt zu haben. Sie besagen zunächst (in 16, 18 f.), daß Gott (als allwissend) um seine Unschuld wisse und sie bezeugen *könne* (vgl. auch 10, 7); sodann enthalten sie die *Bitte*, daß Gott sich zu dieser Zeugenschaft und damit Entscheidung herbeilassen *möge* (16, 20 f. 17, 3), und endlich schwingt sich Hiob zu der *Zuversicht* auf, daß Gott dies wirklich einst thuen *werde* (19, 25 ff.). Aber Hiob erwartet von Gott vor allen Dingen, daß er zwischen Hiob und *Gott* entscheide (16, 21a), daß er sich bei Gott für Hiob verbürge (17, 3), vgl. dazu 9, 33. Damit

<sup>1)</sup> Cap. 17 ist voll von ungelösten Schwierigkeiten.

ist in unvergleichlich kühner Weise gerade der Zwiespalt in der Seele Hiob's gekennzeichnet zwischen den *Erfahrungen* der Gegenwart, die in das Gefühl der Gottverlassenheit auslaufen, und der unabweisbaren *Forderung*, daß Gott ein anderer sei und sich einst als solcher offenbaren müsse. Ueber den gegenwärtigen Gemüthszustand Hiob's lassen auch sie keinen Zweifel: von dem, was man aus 27, 8—10 herauslesen will, bieten sie gar nichts<sup>1)</sup>. Es fehlt demnach *vor* jener Stelle an jedem Belege für die Möglichkeit einer solchen Gemüthsverfassung, aber keineswegs *nach* derselben, wie Smend behauptet, an dem Beweise für das gerade Gegentheil. Wohl möchte ich wissen, wie man mit der „unzerstörbaren Gottfreudigkeit, Gottvertrauen“, der „inneren Seligkeit“, die nun „endgültig in ihm die Oberhand gewonnen haben und ihn bis zum Ende seiner Reden nicht verlassen“, wie man damit die Aufforderung an Gott zu erscheinen in c. 31, 35—37 vereinigen will. Den Meisten unter denen, die eine wesentliche Beruhigung Hiob's schon vor c. 32 eintreten lassen, scheint diese Schwierigkeit kaum zu vollem Bewußtsein gekommen zu sein.

35) „O hätte ich einen, der auf mich hörte!

Sieh da ist mein Zeichen (Unterschrift), der Allmächtige erwiedere mir!

Und (o hätte ich) die Schrift, die mein Gegner geschrieben!

36) Fürwahr, ich wollte sie auf meiner Schulter tragen,

Wie eine Krone mir umwinden!

37) Die Zahl meiner Schritte wollte ich ihm kundthun,

Wie ein Fürst ihm nahetreten!<sup>2)</sup>

Hier ist doch wahrlich Gott nicht Hiob's Freund, an dem er seine Wonne hat, nicht sein Helfer, den er in der

<sup>1)</sup> Ich bemerke ausdrücklich, daß Sm. diese Stellen nicht bei Gelegenheit der Besprechung von 27, 8—10 anzieht; jedenfalls aber wären sie die einzigen, die man als Analogieen jener Auffassung berücksichtigen könnte.

<sup>2)</sup> Ich citire absichtlich nach Dillmann, bemerke aber, daß ich selbst 35 c als Object zu v. 36 ziehe; wie Hitzig u. s. w.

Noth erfolgreich anruft, sondern sein Gegner, den er zum Rechtsstreit herausfordert, den er nicht anruft, sondern über den er triumphirt. Dafs dabei von innerer Seligkeit nicht die Rede sein kann, liegt ja auf der Hand, vielmehr ist die Richtung der Worte ganz wie ich auf S. 40 sagte, die der Action gegen Gott. Auch die Errungenschaft von c. 19, 25 ff. ist für den Augenblick wenigstens preisgegeben, während die Stelle mit c. 27, 2 im vollkommensten Einklang steht. Der Schein einer gewissen Fassung und Ruhe (vgl. z. B. Giesebrecht S. 36 f.) beruht darin, dafs hier der Schmerz zurücktritt vor der Freude über den im Geiste ausgemalten Triumph; aber solch wilder Freude wird man doch keinen ethischen Werth beilegen wollen. Abschwächen hilft hier nichts, so wenn Giesebrecht sagt, es sei gewifs nicht unabsichtlich, dafs der Dichter Hiob nicht mit der Aufforderung an Gott das 31. Capitel beschliessen lasse, sondern ihn, *gleich als wäre es ihm gar nicht Ernst mit jener Appellation*, sofort wieder in die vorhergegangenen Betheuerungen seiner Unschuld zurückfallen lasse. Was er gesagt, macht Hiob nicht ungesagt, am wenigsten vor Gott: das hätte nur der Dichter gekonnt, wenn er — v. 35—37 nicht geschrieben hätte<sup>1)</sup>. Auch die Unechtheit von v. 37, wie sie Hitzig vertritt, würde an der Sache nichts ändern; doch sind seine Argumente dafür hinfällig. Hier könnte nur ganz andere Auffassung des Textes Luft schaffen, und die haben Delitzsch und Studer versucht. Beide wollen in dem *איש ריבי* nicht Gott, sondern einen oder mehrere menschliche Gegner finden. Da soll bei Delitzsch „der Allmächtige antworte mir“ bedeuten „der Allmächtige entscheide“; 35 c, 36 soll von der An-

<sup>1)</sup> Mir ist mit Delitzsch, Merx u. s. w. das wahrscheinlichste, dafs v. 38—40 von anderer Stelle hierher gerathen sind, am besten nach v. 12 einzurücken. Doch verwahre ich mich dagegen, darauf irgend etwas zu bauen.

klageschrift der Freunde gemeint sein, in v. 37 dieselbe dritte Person Gott, den Schiedsrichter, bezeichnen. Ich bemerke dagegen nur, daß, wo im Buche Hiob von einem Streit (רִיב) und Gegner Hiob's die Rede ist, Gott gemeint ist, so 40, 2. 10, 2. 9, 3. 13, 19. 23, 6. 33, 13; ausgenommen sind nur 31, 13, wo ganz allgemein von früheren Klagen der Knechte und Mägde gegen ihn die Rede ist, und 13, 8, wo er sagt, daß die Freunde zu Gunsten des eigentlichen Gegners, Gottes, in den Streit eingreifen. Dazu vgl. mit anderen Ausdrücken noch 19, 22. 27, 2. 10, 17. 16, 9. 13, 19 ff. Auch wo der Gedanke eines Schiedsrichters auftritt, wird einer zwischen Gott und Hiob verlangt (9, 32 f.), Gott selbst soll *dies* sein (16, 21 a. 17, 3), und erst in zweiter Linie auch zwischen Menschen schlichten (16, 21 b). Studer übersetzt einfach: „Daß Jemand mich hört' und spräche: „Hier meine Unterschrift, so Gott mir helf!“ d. h. Hiob fordere Jeden, der etwa Schlimmes von ihm wisse, auf, ihn nur öffentlich zur Verantwortung zu ziehen. — Die Begründung dieser originellen Auffassung hat er mir schon in seiner Antikritik u. A. versprochen (S. 560), er bietet dafür aber nur die Versicherung, daß der Text schwierig sei und sehr verschieden erklärt werde. Wer die Hiob-Literatur durchsieht, wird das schwerlich zugeben. — Solche gescheiterte Versuche aber bezeugen lauter als alles andere, daß mit c. 31, 35—37, d. i. mit dem Schlusse der Reden Hiob's, eine eingetretene Beruhigung und Gottfreudigkeit in grellem Widerspruch steht. —

Wenn aber c. 27, 8—10 dies nicht bedeuten, was ist dann ihr Inhalt? Zunächst nichts weiter, als was ich oben angegeben, die strikte Leugnung alles des Angeführten von dem חַיִּי. Er ist unglücklich, weil er das nicht besitzt, noch *jamals besitzen kann*, was den Menschen allein glücklich macht: ein Freundschaftsverhältnis zu seinem Gott. Und darin ist keinerlei sachlicher Widerruf selbst c. 21

gegenüber enthalten, da er auch dort den  $\psi\psi$  als völlig gottentfremdet darstellt (v. 14 f.). Wohl aber liegt ein Widerruf in der Beurtheilung vor, insofern Hiob nun, in c. 27, in dieser Gottentfremdung eine innerliche Unglückseligkeit anerkennt, die durch kein äußeres Wohlergehen aufgewogen werden kann<sup>1)</sup>. Natürlich muß nun, wer in diesem Mangel Unglückseligkeit sieht, auch andere Leute kennen, denen es nicht so geht, ja ich gestehe zu, daß er an sich selbst die entgegengesetzte Erfahrung muß gemacht haben. Und wer will leugnen, daß das bei Hiob der Fall ist, da er ja in ungetrübter Gottesfreundschaft erwachsene Söhne und Töchter gesehen hat! Alle Beweise dafür ersetzt das positive Gegenstück zu 27, 8—10, c. 29, 2—5, wo er es mit klaren Worten aussagt, nur indem er zugleich beklagt — daß es jetzt nicht mehr so ist, vielmehr umgekehrt (30, 19—23). Wie man diesen Stellen gegenüber von gegenwärtiger, von nun an unzerstörbarer Gottfreudigkeit und Seelenfrieden reden kann, ist mir ganz unbegreiflich<sup>2)</sup>. Will man also den Inhalt von v. 8—10 sammt dem positiven Hintergrund dialektisch scharf fassen, so wird die Formel etwa lauten: „Während der Gottlose kraft seiner Gottlosigkeit des eigentlichen inneren Glückes nothwendig entbehren *muß*, *kann* der Gerechte, Fromme desselben theilhaftig werden“, und daraus ergiebt sich der Schluß, daß der einzige Weg zum Glück in der Frömmigkeit gegeben ist. Daß auch sie nicht volle Bürgschaft für das Glück gewährt, muß Hiob leider eben jetzt erfahren; aber das ist ja eben das Räthsel, was ihn quält, das Dilemma, in dem er steckt: die Erfahrung früherer

<sup>1)</sup> In der hypothetischen Einführung von  $\psi\psi$  (v. 9) liegt auch keine Correctur von c. 21, da auch dieses schon in dem  $\psi\psi$  (v. 17) dafür Raum läßt.

<sup>2)</sup> Vielmehr ist Studer ganz in seinem Rechte, wenn er die Verse 27, 7—10, *so aufgefaßt*, eben darum für unecht erklärt (Comm. S. 118 f.).

Zeiten kann dadurch nicht ausgewischt werden<sup>1)</sup>. Also hier derselbe innere Zwiespalt bei Hiob, wie wir ihn überall beobachten.

Es fragt sich nun weiter, ob und wie die richtig verstandenen Verse 7—10 mit dem Vorhergehenden in Zusammenhang zu bringen sind, und daran hängt nicht weniger als Echtheit oder Unechtheit des ganzen Stückes, da andere Merkzeichen der Unechtheit mit Grund nicht angeführt werden können.

Vers 6b enthält, wie Wellhausen richtig formulirt, die kategorische Behauptung: „*ich bin nicht gottlos*“, oder noch richtiger in eigentlicher, in die Gegenwart auslaufender Vergangenheit: „*ich bin nicht gottlos gewesen* (bis zu dem Zeitpunkt, wo dies in Frage gestellt wurde)“. Aber in der Behauptung, daß er niemals gottlos gewesen, liegt doch zugleich auch die Aussage, daß er nie begehrt habe gottlos zu sein, daß er nie habe gottlos sein *mögen*. Die Zumuthung der Freunde, daß er ein Gottloser sei, die Abweisung dieser Zumuthung seinerseits, zwingt ihn doch, mit diesem Gedanken sich zu beschäftigen, sich in die Möglichkeit solcher Existenz hineinzudenken. Und sobald er das gethan, sträubt sich sein Innerstes dagegen, es wäre das schrecklichste Loos, das er sich denken kann, wie er schlimmer keines seinem Feinde wünschen könnte. „*Niemals bin ich ein Frevler gewesen; könnte ich doch meinem Feinde nichts schlimmeres wünschen*<sup>2)</sup>!“ Ist denn das ein so unvollziehbarer Gedankensprung? Wellhausen sagt, daß man sich die Folgen der Gottlosigkeit nicht schlimm genug vorstellen könne, sei gar kein Beweis dafür, daß man nicht gottlos sei oder gewesen sei. Gewiß nicht, aber von einem Beweise für seine Unschuld ist hier auch gar nicht die Rede. Nur wenn man das  $\text{ו}$  von v. 8 zu

<sup>1)</sup> Im Ganzen richtig *hierzu* Hengstenberg S. 164.

<sup>2)</sup> Ich umschreibe hier absichtlich Wellhausen's Auffassung.

v. 6 zieht, entstände wenigstens der Schein, aber das dient ja eben v. 7 zur Begründung. Wellhausen glaubt die Einschlebung von v. 7 ff. daraus begreifen zu müssen, daß man in v. 1—6 den *moralischen Vorsatz* zu finden geglaubt, trotz allem an der Praxis der Frömmigkeit festzuhalten. Darin wäre Sinn und Verstand, wenn v. 8—10 sagen wollten: „denn ich werde mich wohl hüten, meinen jetzigen beneidenswerthen Gemüthszustand mit dem eines Gottlosen zu vertauschen“. Daß der Wunsch in v. 7, das ׀׀ etwas nicht Wirkliches enthält, zwingt doch nicht zu dem Rückschluß, daß die Aussage, womit er verknüpft ist, sich auf die Zukunft beziehen müsse. Den Wunsch in v. 7 — abgesehen davon, ob es als ernstgemeinter Wunsch zu fassen ist — hätte Hiob früher reichlich mit demselben Recht, mit derselben Wahrscheinlichkeit ausgesprochen. Bei richtiger Auffassung von v. 8—10, unter Annahme der Wellhausen'schen Uebersetzung von v. 7, ist deshalb der logische Zusammenhang des Stückes ausreichend gesichert.

Einen etwas größeren Gedankenschritt verlangt die oben vertretene Auffassung von v. 7: „Es ergehe wie u. s. w.“<sup>1)</sup>. Denn dem „ich bin kein Gottloser“ tritt dann nicht ein „es sei ein Gottloser“ gegenüber, das erst in v. 8—10 durch das Ergehen desselben motivirt würde, sondern sogleich würde dem Feinde das *Ergehen* ange wünscht. Aber selbst dieser Schritt bleibt, wenn auch groß, doch möglich, da es auf das Ergehen des Gottlosen ankommt und eben dies Hiob derart abstößt. Aus einem Mißverständniß der vorigen Verse kann dieser Sinn so wenig erklärt werden als der andere.

Aber während ich entschieden festhalte, daß der vorliegende Text keinerlei Widerspruch enthält, sondern einen guten Gedankenzusammenhang bietet, bin ich dennoch zu

<sup>1)</sup> Vgl. die umgekehrte Meinung bei Giesebrecht S. 8.



der Ueberzeugung gekommen, daß derselbe einen Eingriff erlitten hat, und ich bin den Gedanken des Buches Hiob lange und eifrig genug nachgegangen, um auch diese Vermuthung der Beurtheilung Anderer übergeben zu dürfen. Ein Wunsch wie der in v. 7 pflegt nicht so bedächtig und ausführlich begründet zu werden, wie das in v. 8—10 der Fall ist; gewöhnlich schließt er jäh ab und wirkt eben durch das Abbrechen auf dem Gipfel der Rede. Ferner haben wir oben gesehen, daß den Versen 8—10 allerdings die gegentheilige Erfahrung Hiob's in seinem früheren Leben, die Erinnerung an seine damalige Glückseligkeit zu Grunde liegt; von seinem früheren, bisherigen Leben reden aber auch die Verse 2—6, und zwar von seinem sittlichen Verhalten, das dem des Frevlers in v. 8—10 ebenso entgegengesetzt war, wie sein damaliges Verhältniß zu Gott (vgl. c. 29, 2 ff.) dem des Frevlers. Schließt man daher v. 8—10 mit Uebergehung von v. 7 unmittelbar an v. 6 an, so wird der Sinn zwar kein anderer, wohl aber die Beziehung und Verwendung. Der Entschluß, an der Behauptung seiner Unschuld und Gerechtigkeit festzuhalten, ist der Sache nach gleichbedeutend mit dem Satz: ich bin stets gerecht gewesen, und in negativer Fassung schließt dieser Satz wirklich das Ganze: „mein Herz tadelt keinen meiner Tage. Denn was ist die Hoffnung des Gottlosen, wenn u. s. w.“ Das ist dann wieder kein *Beweis* für seine Gerechtigkeit, wohl aber Angabe des Grundes, weshalb er an jedem Tage von neuem unverbrüchlich seine Gerechtigkeit bewahrt hat. „Wie hätte ich auch sündigen sollen, da mir bewußt war, welch schreckliches Loos des Gottlosen wartet!“ Zu v. 2—6 findet sich die Ausführung, der Commentar gleichsam in c. 31, und dasselbe Capitel bietet eine Reihe von sicheren Belegen für den angeführten Gedankengang. Dieselben rhetorischen Fragen über die Folgen, die diese oder jene Versündigung für ihn hätte haben müssen, mit וַיִּמָּה, im weiteren Verfolg mit הֲלֵא ein-

geleitet, finden wir in v. 2—5 und v. 14 f.; dieselbe Sache in positivem Ausdruck, mit וי eingeleitet in v. 11 f. (ähnlich v. 28) und v. 23. Diese stehende Folgerungsweise des c. 31 würde in unserem Zusammenhang genau ebensogut am Platze sein, und damit wäre ein vortrefflicher Fortschritt und viel einschneidendere Wirkung für v. 8—10 gesichert. Mit der Ueberschau über die vergangenen Tage, mit der Gerechtigkeit, die von ihnen behauptet wird, taucht auch die Erinnerung an seine damalige Glückseligkeit auf und die Ueberzeugung von der innersten Unseligkeit des Gottlosen, die ihn, Hiob, stets behütet hat vom rechten Pfade abzuweichen. Denkt er daran, so kann er nur seinem Feinde das Loos des Gottlosen anwünschen. So bildet v. 7 den abschließenden Gipfel dieser Gedankenkette, und man wird, wie mir scheint, zugeben müssen, daß v. 7 nach v. 10 noch weit besser am Platze wäre. Ein Grund, weshalb er umgestellt sein könnte, ist unschwer zu finden. Da v. 7 das Ergebniss von v. 8—10 enthält, so sind diese Verse, die obendrein mit וי beginnen, allerdings die Begründung desselben, während viel weniger auf der Oberfläche lag, inwiefern v. 6 durch 8—10 begründet werde. Die Begründung aber schien dem begründeten Satze nachfolgen zu müssen. Kam dazu etwa noch eine andere Auffassung von v. 7, in der Weise Wellhausen's oder auch Ewald's, so schien der Vers sich um so besser unmittelbar an v. 6 anzuschließen und die Umsetzung war nach allen Seiten gerechtfertigt.

Die Richtigkeit meiner Vermuthung wird aber daran zu prüfen sein, ob sich die folgenden Verse von v. 11 an gut an v. 7 anschließen. Vers 11 beginnt mit אורה אהכם, „ich will *euch* belehren“, ohne jedes bindende Wort, mit einem ganz neuen Motiv. Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden wird nach der vorliegenden Versfolge dadurch gesichert, daß auch der folgende Abschnitt von dem Loos des Frevlers handelt. Geht aber v. 7 unmittelbar

vorher, so ergibt sich auch die andere, unmittelbarere Anknüpfung, daß soeben von anderen Personen, dem Feind und Widersacher, die Rede war, und nun Hiob seine Rede, die dem Vorigen inhaltlich entspricht, an „die Freunde“, seine jetzigen Widersacher, richtet. Damit ist keineswegs gesagt, daß schon v. 7 ünter Feind und Widersacher die Freunde gemeint seien, wie z. B. Renan erklärt; wohl aber wird der Blick Hiob's eben durch diese Worte in sehr begreiflicher Gedankenverknüpfung auf die Freunde geleitet und so auf sie die Nutzenanwendung gemacht. —

v. 11 ff. beginnen also einen neuen Abschnitt. Nun habe ich auf S. 9 meiner Schrift v. 11 f., die Ankündigung, daß er sie belehren wolle, als die ironische Einführung eines Rollentausches bezeichnet, wie Hiob diesen auch in c. 12 und 26 vorgenommen habe. Von Giesebrecht werde ich (S. 11) zurechtgewiesen, daß das unmöglich sei, weil der Dichter nicht, nachdem er in v. 11 einen guten Ansatz zur Ironie gemacht, in v. 12 so ungeschickt aus dem Scherz in den Ernst verfallen könne. Ganz neu ist mir in dieser Widerlegung, daß Ironie Scherz sei: ich habe geglaubt, daß Ironie an sich stets Ernst sei und nur mißbräuchlich oder sehr behutsam auch im Scherze Verwendung finde. Der Sachverhalt läßt sich einfach feststellen. Der nächste Abschnitt, der Aussagen Hiob's enthält, ist v. 13—23, er muß also als Bethätigung der Ansage in v. 11 ff. angesehen werden. Nun aber enthält dieser Abschnitt mit anderen Worten sachlich nichts anderes, als was jeder der drei Freunde zu wiederholten Malen gesagt hat, daß der Frevler untergehe; er ist *genaue Parallele* zu 5, 3 ff. 15, 20 ff. c. 22 passim; 8, 11 ff. 18, 5 ff. 11, 20, 20, 5 ff. Ist also das אורר nicht ironisch gemeint, so muß angenommen werden, daß Hiob alle jene Stellen vergessen hat und der harmlosen Ueberzeugung lebt, den Freunden hiermit ganz neues zu sagen. Da er aber in v. 12 ausdrücklich sagt:

„Siehe, Ihr selbst habt es alle gesehen“, so geht auch das nicht an. Nun will ja aber Giesebrecht dem אורה auch noch cap. 28 unterordnen. Als Beweis dafür führt er an, daß mit den „Erweisungen und Absichten Gottes“, die Gegenstand der Belehrung sein sollen, nicht das böse Geschick des Frevlers *allein* gemeint sein könne. Aber ist das letztere darum weniger עם שדי und יד אל, weil Gott noch mehr als das zu thun und im Sinne hat? Würde denn andererseits durch v. 13—23 + c. 28 die ganze Summe gedeckt, und kündigt Hiob mit dem אורה ein vollständiges System der Theologie an? Und wenn ferner Giesebrecht den Beweis führt, daß חוה auch von „unsinnlicher Beobachtung“ stehen, daher 12a auch c. 28 mit in sich begreifen könne, so folgt daraus ja nach seiner Ansicht, daß er, Hiob, den Freunden mit c. 28 ebensowenig etwas Neues sagt als mit 27, 13 ff. Zudem ist cap. 28 durch das כי in v. 1 dem Vorigen nicht be- sondern untergeordnet, die neue Thatsache, die Hiob lehrt, bliebe also immer in v. 13—23 zu suchen, wenn man nicht den Zusammenhang geradezu formuliren wollte: „der Frevler muß *darum* untergehen, weil —“ und damit geriethe Giesebrecht unrettbar in Delitzsch-Dillmann'sches Fahrwasser, wogegen er sich doch S. 42 ff. wehrt <sup>1)</sup>. Dasselbe folgt schon daraus, daß G. mit v. 11 einen so scharfen Abschnitt macht (S. 13. 45). Denn inwiefern v. 12 „deutlich genug andeuten soll, daß Hiob mit der Anerkennung des göttlichen Strafverhängnisses über den Frevler keineswegs gewillt ist, die Behauptung seiner eigenen Unschuld fahren zu lassen“ (S. 46), gestehe ich nicht zu begreifen.

<sup>1)</sup> Eine scharfe Darstellung der Sachlage von jener Seite vgl. bei Smend S. 156, der richtig bemerkt, daß אשר עם שדי und יד אל unmöglich die חכמה von c. 28 bezeichnen könne, vielmehr dieses Capitel nur als Begründung der vorhergegangenen Belehrung zu begreifen sei.

Der unausgesprochene, unbewufste Grund, weshalb c. 28 noch dem אורה untergeordnet wird, ist vielmehr eben der, dafs man v. 13—23 als Belehrung der Freunde überhaupt nicht zu begreifen vermag und deshalb c. 28 in Wahrheit nicht hinzunimmt, sondern dafür einsetzt. Das giebt Riehm (bei Giesebrecht S. 46) zu, im Grunde aber G. ebensogut, wenn er S. 45 sagt, dafs der Inhalt von v. 13—23 ein Postulat sei, das, *von den Freunden nie bestritten, die schlichte Anerkennung von Seiten Hiob's fordere*<sup>1)</sup>. Dann aber steht das אורה falsch und müfste richtig vor c. 28, 1 stehen; in dem doch so energisch auf den Doppelpunkt folgenden v. 13—23 wäre eine schwere Nachlässigkeit des Dichters zu erkennen. Wenn aber umgekehrt Giesebrecht meint fragen zu müssen, warum, wenn meine Auffassung richtig sei, das אורה אתכם כיד אל in der Mitte des Capitels und nicht zu Anfang stehe, so antworte ich: „Weil es *nur* auf v. 13—23 sich bezieht, weil es eben *ironisch* gemeint ist.

Ich gehe von v. 12 aus. Das חויתם in 12a kann sich nur auf das Geschick des Frevlers beziehen (vgl. auch die wörtliche Uebereinstimmung mit 15, 17. 5, 3); darum aber kann v. 12 b nicht *denselben* Inhalt des Verhaltens oder Redens der Freunde haben. Denn was sie, die Freunde, geschaut, was er, Hiob, anerkennt, das dürfen sie auch mit Recht denken und sagen, während Hiob ihr Verhalten gerade darum tadelt, weil sie doch wissen, dafs es dem Frevler schlecht ergeht.

Dieser Causalzusammenhang wird nun von Vielen (ich nenne Ewald, Delitzsch, Kamphausen, Dillmann, Hengstenberg, wahrscheinlich auch Smend) so auf-

<sup>1)</sup> Nur zu erwähnen brauche ich die kühne Lösung Hitzig's, der v. 13—23, die auch er als Belehrung der Freunde nicht verstehen kann, als angeführte Rede der Freunde ansieht, vor der dem Sinne nach ein לאמר zu ergänzen wäre. So tritt dann in der That erst mit c. 28 die Belehrung ein.

gefaßt, daß die Freunde eben *weil* sie so gut mit dem Schicksal des Frevlers vertraut seien, nicht eine so falsche Anwendung davon auf Hiob's Lage machen sollten. Sofern diese Auffassung sich auf die andere stützt, daß in v. 8—10 Hiob's Gemüthsverfassung der der Frevler als Unterscheidungszeichen gegenübergestellt werde, so ist sie damit oben widerlegt. Aber selbst wenn Hiob sich einer solchen inneren Seligkeit bewußt wäre, könnte er doch wahrlich von den Freunden nicht verlangen, daß sie das sähen; zudem wird das חַיִּים damit falsch rückwärts auf 8—10 statt vorwärts auf 13 ff. bezogen. Macht man aber, wie Hengstenberg thut, mit der Beziehung auf diese Verse Ernst, so verliert der Vers jeden vernünftigen Sinn. Denn daß die Freunde um das schlimme Schicksal des Frevlers wissen, ist doch kein Grund, aus dem schlimmen Schicksal eines Menschen *nicht* auf begangenen Frevel zu schließen (vgl. richtig Schlottmann S. 374 und Wellhausen S. 541). Der Vers müßte dann umgekehrt heißen: „*Ich* habe das ja freilich auch *gesehen* und gebé es zu: *aber* warum müßt Ihr u. s. w.“. Vollends unmöglich ist es, mit Delitzsch auch in v. 13—23 noch Merkszeichen zu finden, wodurch der Unterschied selbst des äußeren Ergehens Hiob's von dem des Frevlers erkennbar würde (vgl. dagegen sehr gut Wellhausen S. 540). — Die einzig mögliche Auffassung von v. 12 bleibt die schon von Raschi gegebene, von Schlottmann vertretene, daß Hiob v. 13—23 den Freunden selbst als Warnung entgegenhält. Durch ihr auf ganz eiteln, unwahren Grundlagen beruhendes Raisonniren (vgl. zu dem הבל ההבלן Schlottmann, auch c. 21, 34) versündigen sich die Freunde wirklich und ziehen so die Strafe des Frevlers auf ihr Haupt herab, die Hiob in v. 7 im Affekte seinen Feinden angewünscht hat. Da in dem Unrecht gegen Hiob alles Reden der Freunde gipfelt und im Grunde davon ausgeht, so kann dies Unrecht mit einem allgemeinen

Ausdruck bezeichnet werden, der das ganze Verhalten der Freunde umfaßt, umsomehr, da noch in v. 2—6 gerade diese Unwahrheit zurückgewiesen wurde und das letzte Wort der Freunde (c. 25, 4—6) dieselbe implicite enthielt. Als Lüge hat Hiob ihre Reden auch sonst gekennzeichnet, so in 13, 4<sup>1)</sup>. 7 (wo dieselben Worte עולה und רמיה wie in 27, 3 gebraucht werden). 9, vgl. auch 21, 34; als sittliches Vergehen bezeichnet er ihr Verhalten auch sonst, so 6, 15. 12, 5. 16, 20. 19, 2 f. 22; göttliche Strafe droht er ihnen an 13, 9—11. 17, 4. 5<sup>2)</sup>. 19, 29, und dem רבל הרבון von 27, 12 entspricht wirklich in Gottes Munde das לא רברחם אלי נכונה in 42, 7. Somit ist diese Auffassung auch gegen Hengstenberg's Einwand gesichert, daß es Hiob nie einfalle, die Freunde den Frevlern zuzuzählen.

Das Echo ihrer eigenen Worte in 27, 13—23 wird also dadurch für die Freunde zu einer wirklichen Belehrung, daß sie selbst genöthigt werden, sich dieselben zu Herzen zu nehmen und vor ihnen zu erschrecken. Darin besteht die Ironie Hiob's, nicht nur in v. 11, sondern auch im Folgenden, daß er die Gegner mit den eigenen Waffen schlägt. Und das ist wieder ein psychologisch sehr feiner Zug. Für Hiob enthält dieser Abschnitt ein Geständniß, ein Stück Widerruf, das allerdings vorbereitet wird durch die in v. 8—10 niedergelegte Erkenntniß, aber bedeutend erleichtert wird dadurch, daß er es sogleich zur Waffe gegen die Freunde umschmieden kann. So muß, was ihn beschämen könnte, zu seinem Triumphe mitwirken<sup>3)</sup>. Dar- aus erklärt sich auch, warum keine ausdrückliche Bezeugung dieses Eingeständnisses von Seiten Hiob's vorliegt,

<sup>1)</sup> Das טפלי שקר ist nach den Parallelstellen etwa mit „Lügenanhefter“ zu geben.

<sup>2)</sup> Soviel läßt der schwierige Text erkennen.

<sup>3)</sup> Auch hier ist festzuhalten, daß dies alles möglich bleibt bei der vorliegenden Versfolge, bei der vorgeschlagenen Aenderung aber weit klarer hervortritt.

keine Einschränkung ferner mit Rücksicht auf frühere Behauptungen; daraus der Schwall von Worten und die starken Ausdrücke, in denen er den Freunden ihre Angriffe selbst der Form nach zurückgiebt (vgl. Aehnliches in c. 12 und 26). Nur in dieser Gestalt konnte der Abschnitt gegen die Freunde seine Dienste thun; im Uebrigen wurde er nackt neben die früheren Ausführungen (zuletzt c. 21 und 24, aber schon ganz krafs in 9, 22 ff. u. s. w.) gestellt, und dem Zusammenhang die Lösung überlassen. So erklärt sich der Schein, daß Hiob hier „grundsätzlich mit Sack und Pack in Feindes Lager übergehe“ (Wellhausen S. 541). Der Ausspruch an sich verhält sich zu den gegentheiligen genau ebenso, wie die unvermittelt nebeneinander stehenden Anschauungen, daß Gott Zeuge seiner Unschuld und sein Rächer, und daß er sein Feind und der Räuber seines Rechtes sei; jener Widerspruch ist nichts als die Kehrseite dazu. Nach allem Gesagten brauche ich deshalb die *Echtheit des Stückes* nicht mehr zu vertheidigen, verweise nur zurück auf S. 8 f. meiner Beiträge<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Dagegen werde ich eben jene Stelle meiner Schrift gegen Giesebrecht vertheidigen müssen. Auf S. 8 habe ich gesagt, „Hiob habe sich niemals zu dem Unsinn verstiegen, daß dem Gerechten stets mit Unglück, dem Ungerechten mit Glück gelohnt werde“. Wenn Giesebrecht daraus macht, „ich möchte die Aussagen Hiob's dahin abschwächen: Hiob stelle nur fest, nicht immer gehe es nach göttlicher Schickung dem Gottlosen wohl, dem Frevler übel“, so läßt doch wohl Giesebrecht sich eine Abschwächung *meiner* Aussagen zu Schulden kommen, nicht ich derer Hiob's. Nun scheint aber Giesebrecht, wenn er *im Gegensatze zu mir* „in c. 21 und 24 geradezu die Umkehrung der sittlichen Weltordnung behauptet“ findet, wirklich der Meinung zu sein, Hiob sage das, was ich in der oben angeführten Stelle als Unsinn bezeichnet hatte. Er muß dann nur nicht glauben Merx auf seiner Seite zu haben, von dem er eine Stelle (aus S. XII) gegen meine Anführungen citirt. Denn in dieser Stelle sagt Merx ausdrücklich und G. druckt es ab, daß nach Hiob's Aeußerungen Gott zu dem Wesen des Menschen in keinem sittlichen Verhältniß



Zur besseren Uebersicht über das gewonnene Resultat schliesse ich die Behandlung von c. 27 mit einer kurz-

stehe (vgl. dafür z. B. 9, 22 ff.), und dafs das ebensogut sei als keinen Gott annehmen. Ganz richtig; verstehe ich aber G. recht, so ist nach ihm Hiob's Gott allerdings vorhanden, er ist aber ein -- Teufel, da er alles Gute bestraft und alles Böse belohnt. Somit hat Giesebrecht Merx mißverstanden, nicht ich, wie G. mir vorwirft; denn auf den von mir angeführten Seiten XXVIII und XIII sagt Merx wörtlich: „In seinem tiefsten Inneren ist Ijob . . . nie völlig von seinen ersten nihilistischen Anschauungen überzeugt gewesen“ und „Oder sollte der Mensch nicht die ihm innewohnende Idee von einer gerechten Weltordnung . . . festhalten können trotz des Widerspruchs der äufseren Erfahrung?“ Ferner sagt G.: „Beachten wir nur das Entsetzen, welches Hiob nach 21, 6 ergreift, wenn er an die Thatsachen denkt, über welche er zu den Freunden reden will; dafs es den Gottesfürchtigen nicht immer wohl geht, war ihm doch keine so neue entsetzenerregende Sache“. Der Ausdruck könnte klarer sein. Soll es heißen „dafs auch die Gottesfürchtigen schlimme Tage erleben“, so sagt es nichts und trifft es meine Ausführungen nicht. Soll es heißen, dafs es auch *nur einen* Gottesfürchtigen giebt, dem es endgültig schlecht geht — und nur so trifft es, wie es soll, meine Ausführungen — so muß ich ganz anderer Meinung sein als G. Das Sprichwort „einmal ist keinmal“ ist doch nirgends übler angebracht als Gott gegenüber. Ich behaupte, dafs der erste völlig sichere, durch nichts zu bemäntelnde oder abzuleugnende Fall, wo ein Gerechter im Elend unterging, den folgerichtig denkenden alttestamentlichen Frommen an seinem Gott irre machen und eben zu der von Merx „nihilistisch“ genannten Weltanschauung führen mußte. Genau so ist es Hiob ergangen, als er die Thatsache am eigenen Leibe spürte, die er bei Anderen anzuerkennen nicht gezwungen war; die weiteren Beispiele fanden sich nachträglich leicht. Nur als unverwirklichtes Postulat konnte sich dann der Glaube an einen gerechten Gott noch halten. Aus dem Dilemma gab es keinen anderen Ausweg, als sich bescheiden und auf eine Lösung hoffen, und der Ausweg schien versperrt durch die Hoffnungslosigkeit seines Leidens. — Zum Beleg meiner zu Eingang dieser Anmerkung citirten These würde übrigens schon das כִּמְהַר 21, 17 genügen, weitere Stellen, vollgültig, weil auch das Gegentheil schon 9, 22 ff. zu finden ist, vgl. S. 9 meiner Schrift; auch das *richtig verstandene* cap. 24 kann dazu dienen. — Uebrigens kommt G. endlich auf dasselbe heraus wie ich (S. 10), nur benutzt er als Ueberleitung das oben erwähnte fragwürdige Verständniß von v. 8—10.

gefaßten Paraphrase des Capitels nach meiner Auslegung.  
 „(v. 2) Bei demselben Gott, der mir mein unverdientes Leiden gesandt hat, (v. 3) schwöre ich mit vollem Bewußtsein, (v. 4) daß ich mich nie zu der Lüge verstehen werde, (v. 5) Euch Recht zu geben und die Behauptung meiner Unschuld (v. 6) und Gerechtigkeit fahren zu lassen; mein Gewissen tritt gegen keinen Tag meines Lebens als Kläger auf. (v. 8—10) Mich von des Gottlosen Treiben fern zu halten, genügte schon die trostlose Unseligkeit, die des Frevlers sicheres Loos ist; (v. 7) nur meinen Feinden könnte ich solch ein Loos wünschen. — (v. 11) Laßt Ihr Euch von mir belehren über Gottes Verfahren mit den Menschen, (v. 12) über das Ihr so treffend zu reden wißt, während Ihr nicht seht, wie Ihr seine Vergeltung durch Eure Lügen selbst auf Euch herabzieht. (v. 13 ff.) So muß ich Euch sagen, daß Gott den Frevler unerbittlich bestraft.“

Wir wenden uns nun zu cap. 28. Gerade hier sind, wie mir scheint, eine Reihe von Mißverständnissen aus dem Wege zu räumen, die zum Theil erst die jüngste Zeit geschaffen hat.

Wie heißt der Gegenstand des 28. Capitels? Die Weisheit. Man glaubt, die Frage sei beantwortet; aber nun erst hebt das Fragen an. Welcherlei Weisheit ist hier gemeint? Ist die gemeinte moralischer oder intellektueller Natur; ist sie die göttliche als Prinzip der Weltregierung, vielleicht auch bloß kosmologischen Inhalts, oder die Kunst richtigen Denkens und Handelns für den Menschen, der Weg zum Glück? Das alles sind müßige Fragen. Weisheit ist die Fähigkeit richtiger Erkenntniß sowohl des Vorhandenen als des zu Leistenden, der dazu erforderlichen Mittel und ihrer Handhabung, also, wie Wellhausen richtig sagt, „ein Wissen (und Können)“. Ihr Gebiet ist ein unumschränktes; alle vorhandenen Gegenstände, seien sie körperlicher oder geistiger Natur, sind auch Gegenstände der Weisheit. Die Weisheit als solche

vermag alle Aufgaben zu lösen, wer sie besitzt, benutzt sie nur verschieden zu seinen Zwecken, ohne daß das Wesen der Weisheit sich damit veränderte. Wer sich überzeugen will, welchen verschiedenen Zwecken dieselbe Weisheit nach hebräischer Anschauung dient, wie vielen Aufgaben sie gewachsen ist, der braucht nur Prov. 8 nachzulesen, wo doch gewiß nur von *einer* Weisheit die Rede ist<sup>1)</sup>. Nun wird in unserem Capitel gefragt, wo die Weisheit zu finden ist; da der Fragende ein Mensch ist und sie für sich wünscht, würden wohl menschliche Zwecke der Weisheit, wenn sie gefunden werden sollte, gesetzt werden. Aber wenn nun nach langem Suchen die Weisheit endlich nur da gefunden wird, wo man sie stets gewußt, bei Gott, wenn von der Anwendung gesprochen wird, die *er* von ihr macht: folgt dann daraus, daß der Mensch *die* Weisheit gerade gesucht habe, die *dazu* geschickt ist oder daß er sie zu diesen selben Zwecken gewünscht hat? Oder wenn das positive Resultat des Suchens für den Menschen endlich ein Gegenstand ist, der einen anderen Namen führt, *Furcht Gottes*: folgt denn daraus, daß der Mensch *gerade diese* oder doch ein specifisch moralisches Gut *gesucht* hat? Weisheit ist Weisheit wie Gold Gold ist. Wenn der Alchymist vergangener Zeiten nach langen vergeblichen Mühen zu der Ueberzeugung kam, daß Gold eben nur da zu suchen sei, wo es bisher gefunden wurde, im Erdreich und dem Sand der Flüsse: wurde er dadurch nachträglich zum Goldgräber und Goldwäscher? Oder fand er zwar nicht Gold, wohl aber, wie die Sage von Berthold Schwarz erzählt, Schießpulver: war dann durch dies Resultat sein bisheriges Streben der Kriegswissenschaft oder

---

<sup>1)</sup> Daß das Buch Hiob später ist als Prov. 1—9, daß dieses Buch im Buche Hiob benutzt wird, kann keinem Zweifel unterliegen. Statt aller Beweise diene hier der Vergleich von Hi. 15, 7 und Prov. 8, 25. S. unten.

der Feuerwerkerei oder dem Bergbau gewidmet gewesen? Ganz so verhält es sich hier. Gesucht wird die Weisheit als solche; ob der Suchende sie findet, ist wie bei allem Suchen die Frage; findet er sie nicht, so fragt sich weiter, ob das Suchen etwa ein anderes Resultat ergeben hat. Auf diese Fragen giebt cap. 28 die denkbar klarste Antwort.

Die ersten 11 Verse besagen, daß der Mensch es weit gebracht hat im Finden und Heben aller möglichen Schätze<sup>1)</sup>.

v. 12—22 bezeugen im Gegensatze dazu, daß *die Weisheit* weder der Mensch<sup>2)</sup> noch irgend ein Wesen oder Gebiet der weiten Welt besitzt noch zu finden weiß, trotzdem man um ihres unvergleichlichen Werthes willen alle Schätze der Welt für sie geben würde. Es wird auch hier nur weniger Erläuterungen bedürfen, um irrige Auslegungen und Schlüsse zurückzuweisen. Dillmann hebt hervor, daß die Weisheit hier als ein Gut dargestellt sei, daß erörtert werde, ob und wie und wo es erworben werden könne, daß durch den Ausdruck *מִשֶׁה חִכְמָה* angedeutet werde, daß sie sich in Besitz nehmen lasse, und will daraus schliessen: es könne nicht die göttliche Weisheit als Prinzip der Weltregierung gemeint sein, sondern (etwas dem Menschen Erreichbares) „das bekannte Ideal menschlichen Strebens, das eine bekannte Hauptgut unter allen Gütern“<sup>3)</sup>. Diesen Schlüssen ist zwar Giesebrecht in sehr ausführlicher Auseinandersetzung entgegengetreten,

<sup>1)</sup> Der Protest Giesebrecht's gegen dieses Wort auf Grund des Umstandes, daß *auch unedle Metalle* in v. 1—11 genannt würden (S. 16, vgl. seine Argumentation daraus S. 43), hat umsoweniger Eindruck auf mich machen können, als G. selbst wieder in diesen Fehler verfällt (S. 27).

<sup>2)</sup> Daß in v. 13 mit LXX etc. *דְּרַכָּה* für *עֲרֻכָּה* zu lesen ist, kann schwerlich bezweifelt werden.

<sup>3)</sup> Vgl. S. 249 und 254.

aber leider so, daß damit nichts erreicht wird, weil er den eigentlichen Grundfehler der Schlußfolgerung selbst nicht gefunden hat. Seine langen Auseinandersetzungen über bildliche und eigentliche Redeweise (S. 25—28) thuen nichts zur Sache, ebensowenig wie der Hinweis auf die Artikellosigkeit von *משך חכמה* (v. 18), das er deshalb „rein hypothetisch, „ein Weisheitsbesitz“ (wenn wir ihn uns als möglich denken wollen)“ meint übersetzen zu müssen (S. 19)<sup>1)</sup>. Als wenn *משך החכמה* hier nicht eben so hypothetisch sein würde, als der artikellose Ausdruck. Ist denn etwas, was ich nicht erlangen kann, darum weniger ein Gut, darf ich darum nicht von dem im Geiste vorgestellten Besitz desselben reden? Man setze in unserem Abschnitt zur Probe „ewige Jugend“ überall an die Stelle der Weisheit und frage sich, ob dieser Gegenstand „frommer Wünsche“ nicht ganz dieselbe Behandlung vertrüge. Dies eine Beispiel für viele. Es giebt viele unerreichbare Güter; ein Schriftsteller aber kann, wenn es sich um ein solches handelt, unmöglich deutlicher reden, als indem er dies mit schlichten Worten sagt, wie unser Dichter in v. 13 und weiterhin. Dies unerreichbare Gut (für den Menschen und die ganze Schöpfung) ist aber hier *die Weisheit* und nicht „die göttliche“ oder die menschliche. Deshalb spricht der Dichter allerdings hier nicht den selbstverständlichen Satz aus, „daß *die göttliche Weisheit* nur bei Gott, nicht bei einem Geschöpf, zu finden sei“ (so Dillmann's Einwurf S. 254), wohl aber den nicht selbstverständlichen, daß die Weisheit, von der ein jeder weiß, daß Gott sie besitzt, *nur* ihm gehört und gehören kann, nicht von einem Andern zu erwerben ist<sup>2)</sup>. — Aber „zwischen denen, die die Weisheit nicht erkennen und dem, der sie vollkommen erkannt

1) Ueber G's Schlüsse aus der Artikellosigkeit s. weiter unten.

2) Jeder Satz wird selbstverständlich, wenn man sein Prädikat in das Subjekt aufnimmt.

hat“, findet G. (wie vor ihm z. B. Schlottmann) noch eine mittlere Stufe angeführt, eingenommen von den Todten, zu welchen nach v. 22 wenigstens eine dunkle Kunde von ihr gelangt wäre (S. 19 f.). Also selbst vom Hörensagen kennt der Mensch u. s. w., somit auch Hiob (nach seiner eigenen Aussage), die Weisheit nicht: wie kann er denn von ihr reden?! Wie kann er ihren Namen wissen, ihren Werth preisen, sie Gott beilegen und bei ihm wirken lassen, wenn er nicht einmal vom Hörensagen von ihr weiß? Und die gewaltige Stufe zwischen den übrigen Geschöpfen und Gott, die durch ein Hörensagen im Vergleich mit völligem Nichtwissen bezeichnet wird! Aber der Gedanke selbst, hier einen Uebergang zu erwarten, zeugt nicht eben von hervorragender Empfänglichkeit für ästhetische Wirkungen. Weder ein Mehrwissen noch ein Minderwissen (wie Andere wollen) wird אֲבָדָן und מוֹת zugeschrieben<sup>1)</sup>, sondern sie sagen dasselbe wie ihre Collegen הָרוּחַ und יָם in v. 14: לֹא כִי הוּא oder אֵין עֲפָרִי; aber auch sie wählen wie יָם aus Gefälligkeit für den Dichter einen anderen Ausdruck dafür. — Also kein Gebiet der Welt noch dessen Bewohner besitzt die Weisheit oder weiß sie zu finden.

Gott kennt den Weg zu ihr und weiß ihren Fundort u. s. w. (v. 23—27)<sup>2)</sup>. Auch hier bleibt der Dichter bei

<sup>1)</sup> Von den Todten, den Abgeschiedenen selbst ist hier nicht die Rede, der plur. אֲבָדָן geht auf Abgrund und Tod (vgl. 38, 16—18).

<sup>2)</sup> Eine exegetische Erörterung über v. 24—26 wird nicht zu umgehen sein. Es gab eine Zeit, wo man sich darüber einig war, daß v. 25 dem folgenden Verse genau parallel sei, einen neuen Satz beginne, das לעֲשׂוֹת nicht von v. 24 abhängige (so schon Schultens und Bouillier). Auch Ewald drang mit der Uebersetzung „um dem Wind Gewicht zu geben u. s. w.“ nicht durch, bis Dillmann ihr beitrug. Von ihm übernahm dieselbe mitsammt der Begründung Zückler; dann wurde sie von Hitzig und Hengstenberg vertreten; Delitzsch, der früher anders urtheilte, verbindet in der

der bisher nothwendig gehandhabten Objektivirung der Weisheit. Sie ist ein Etwas für sich, auch aufser Gott,

2. Auflage v. 25 mit v. 24 (wenn auch unter Beibehaltung der gerundivischen Fassung); Giesebrecht verweist einfach auf Dillmann's „schlagenden Nachweis“. Dieser Umschlag scheint mir sehr beklagenswerth, weil die ganze Stelle durch diese Auslegung schwer geschädigt wird. Das  $\text{יִשַׁר}$  in v. 27 nimmt nachdrücklich alle zeitlich fixirbaren Handlungen des nächsten Zusammenhanges auf. Als die dadurch bezeichnete Zeit ergibt sich aus v. 26 nothwendig die der Weltschöpfung. Auf diese zurückzugehen zwingen nicht minder die Parallelstellen im Buche der Sprüche. Mit v. 26 ist v. 25 dem Inhalte nach durchaus parallel. Dafs auch die in v. 25 genannten Handlungen Gottes der Zeit der Schöpfung angehören, bezeugt ausdrücklich für b cap. 38, 8—11, für a wird es durch den Zusammenhang von cap. 38, 24 b (vgl. v. 25 und 28, 26) aufser Zweifel gesetzt. Wäre dagegen die Ewald-Dillmann'sche Auslegung richtig, so bezöge sich v. 24 f. nicht auf die Schöpfung, sondern auf die tägliche Regierung und Erhaltung der Welt. Es würde dann ferner hier ausgesagt, dafs Gott die Weisheit bei der Weltregierung täglich neu finde und erspähe, während unsere Stelle die Weisheit als den unveräußerlichen Besitz Gottes vom Anbeginn der Welt an darstellt. So ergäbe sich ein unerträglicher Widerstreit des Sinnes. Dies die sachlichen Gründe, die durchschlagend sind; in formeller Beziehung wird sich streiten lassen. Das perf. in b,  $\text{יִשַׁר וְיִמְדֵם}$  bildet für die Ewald'sche Auslegung eine längst erkannte Schwierigkeit. Erklären liesse es sich mit Hitzig und Ewald (§ 346 b) als von seinem  $\text{י}$  getrenntes perf. consec. Ein unsicherer Beleg dafür ist aus dem Buche Hiob c. 5, 11 (von Allen angeführt); denn dort liegt für a die gerundivische Fassung (aus dem *Folgesatz* herausgebildet, Ewald § 280 d) weit näher; b bezeichnet dann das fertige Ergebnifs als selbständiger Satz. Anders dagegen die einzigen sicher vergleichbaren Stellen, die ich in unserem Buche gefunden: c. 33, 17, 34, 28, 38, 38, wo von seinem  $\text{י}$  getrennt das einfache Imperfectum steht, und 38, 17, wo perf. cons. nicht eintritt, trotz der unmittelbaren Verbindung des Verbum mit dem  $\text{י}$ . Aber will man 28, 25 so auffassen, so mufs auch b in die Gegenwart, nicht in die Schöpfungszeit verlegt werden, und das erscheint 38, 8—11 gegenüber sehr bedenklich. Schon Ewald übersetzt deshalb, soweit ich sehen kann, im Widerspruch mit seiner in der Grammatik niedergelegten Auffassung, sonderbar: „dafs das Meer er *wog* mit Mafs“, und erklärt das perf. daraus, dafs das in 25 b Gesagte schon seit der Schöpfung fortdauere; Dillmann läfst ausdrücklich den Absichtssatz in einen Folgesatz

der den Weg zu ihr und ihrem Fundort weiß, der sie gesehen und durchforscht hat. Aber da niemand anders zu ihr kommen kann, da Gott gerade bei der Schöpfung, seinem Werke *κατ' ἐξοχήν* (vgl. c. 38), sie „fand“, so ist es völlig klar, daß sie, die Weisheit, sich als Gottes von ihm untrennbarer Besitz, als ihm eigen, als Theil seines Wesens entpuppt hat. Darum die scheinbar sich widersprechenden Prädikate in v. 27, die chiasmisch geordnet einmal die Weisheit von Gott gesehen und ergründet, das anderemal sie kundgethan<sup>1)</sup> und festgestellt sein lassen. „Denn“, so sagt Hitzig richtig, „seine Weisheit ist die

---

umschlagen, von der Erhaltung zu der Schöpfung. Soll aber b abhängig von dem präsentischen Satze v. 24 bleiben, wie dies von Dillmann angenommen wird und werden muß, so ist ein Rückschlag auf die Schöpfung logisch unmöglich. — Andererseits wird man Dillmann zugeben müssen, daß der gerundivische Infinitiv ein voraufgehendes verb. finit. verlangt. Es wird daher wohl bei zeitlicher Fassung des  $\zeta$  und der Berufung auf 2 Sam. 18, 29 bleiben müssen, die Dillmann ohne Noth verwirft. Uebrigens muß darauf hingewiesen werden, wie wenig auch v. 24 in den Zusammenhang paßt. Wenn bisher schon *jedes Gebiet der Welt* versichert hat, daß in ihm die Weisheit nicht zu finden sei; wenn aus dem Folgenden sich ergibt, daß die Weisheit nur bei und in Gott zu suchen ist, und zwar seit Beginn der Welt, so kann ein Schauen bis zu den Enden der Erde und unter dem ganzen Himmel hin schwerlich zu ihrer Entdeckung führen. Der Vers leitet nur irre in der Auffassung des Folgenden. Ich wage deshalb die Vermuthung, daß er Glosse ist, aus falsch-sinnlichem Verständniß des  $\text{ךך}$  und  $\text{מקום}$  in v. 23 hervorgegangen. Vielleicht ist dann später auch das erste Wort von v. 25 umgestaltet, um dem eingeschobenen Verse eine Stütze zu geben, unter Mißdeutung auch seines Inhalts auf die Erhaltung statt auf die Schöpfung.

<sup>1)</sup> So (im Ganzen mit Kamphausen, Hitzig u. s. w.) gegen andere Uebersetzung. Die Dillmann'sche, der sich in der 2. Aufl. auch Delitzsch fast ganz anschließt, verwischt diesen Gegensatz und läßt nur die eine Reihe der völlig objektivirten Weisheit übrig. Dagegen spricht schon Prov. 8, 22 ff. (vgl. besonders das  $\text{כְּנִי}$  v. 22), die Stelle, auf die Dillmann selbst sich beruft (vgl. hier gegen Dillmann auch Giesebrecht S. 21 f.).



Weisheit selbst, sein חקר reicht gleich weit“. Handlungen aus dem grossen Werke der Schöpfung werden angeführt, weil sie die ersten sind, in denen sich die Weisheit kundgethan hat, und zugleich die grössten, von denen aus der Schluß a majori ad minus sich ergibt : wer das gethan und durchschaut, der weifs und kann alles, der besitzt die Weisheit als solche. Darum auch verlangt Gott von dem weisen Hiob (38, 4) zum Beweise Antwort auf Fragen, die die Schöpfung betreffen. Daraus also, dafs die Weisheit, die Gott nach v. 23 ff. besitzt, nothwendig dieselbe sein mufs, welche in und von der ganzen Welt nicht gefunden wird, wird rückwärts wiederum klar, dafs die gesuchte Weisheit auch jene Fragen über den Weltzusammenhang, ja die Regierung der Welt selbst, die zum ausschließlichen Machtbereiche Gottes gehört, zu lösen und zu leisten im Stande sein würde<sup>1)</sup>. Gesucht ist also weder die göttliche noch eine menschliche Weisheit, sondern *die* Weisheit als solche, und das Ergebnifs des Suchens ist, dafs nur Gott dieselbe kennt und besitzt. Dafs die gesuchte Weisheit zunächst und an sich intellektueller Natur ist, nicht moralischer, ergibt sich daraus mit Nothwendigkeit und ist besonders von Wellhausen (Bl. S. 541) gut hervorgehoben, von Giesebrecht eingehend besprochen worden.

Aber darum ist die Weisheit kein reines, passives Objekt, wie Delitzsch bei seiner Auffassung unserer Verse darauf hinauszukommen scheint. Er meint unter Vergleichung von Prov. 8, 22—31 sagen zu dürfen (2. Aufl. S. 373) : „Die חכמה ist die göttliche Idealwelt, die göttliche Imagination aller Dinge vor ihrer Schöpfung, der

<sup>1)</sup> Doch braucht man darum keineswegs aus dem kosmologischen Charakter dieser Verse besondere Schlüsse zu ziehen oder von Hiob daraus auf ethische Verhältnisse schliessen zu lassen, wozu besonders Merx neigt.

einheitliche Complex aller der Ideen, welche die Wahrheit der Creaturen und das Ziel ihrer Entwicklung sind. Sie ist nicht geradezu eins mit dem Logos, aber der Logos ist der Demiurg, durch welchen Gott nach jenem innergöttlichen Urbilde die Welt ins Dasein gesetzt hat. Die Weisheit ist das unpersönliche Modell, der Logos der persönliche Werkmeister nach jenem Modell.“ Wenn im Vorhergehenden die Weisheit als aller Schätze größter gepriesen wird, so muß sie etwas nütze, so muß sie wirksam sein : eine Idealwelt, ein bloß unpersönliches Modell ohne den „persönlichen Werkmeister Logos“ dazu kann zu nichts nützen; daß es einer ferneren Ergänzung zur Weisheit noch bedürfe, davon steht nichts zu lesen. Vergleicht man aber vollends Prov. 8, 22 ff., so nennt sich dort in v. 30 die Weisheit  $\text{חָכְמָה}$ , und Delitzsch übersetzt das selbst mit „Werkmeister“ (Comm. 1873, S. 147), ja er sagt dort wörtlich : „. . . sie (die Weisheit) war es, welche die in Gottes Schöpferwillen urständenden und durch sein Schöpfergeheiß in Bewegung gesetzten Schöpfungsgedanken aus ihrer idealen Wirklichkeit in reale umsetzte und gleichsam die Entwürfe der einzelnen Creaturen künstlerisch ausführte; *sie war die Mittelursache, die demiurgische Macht*, deren sich die göttliche Schöpferthätigkeit bediente, wie 3, 19 gesagt wird u. s. w.“ Also was Delitzsch dort als Objekt der wirkenden Weisheit nennt, das macht er im B. Hiob zur Weisheit selbst; was ihm dort die Weisheit selbst ist, macht er hier zum Logos. Streichen wir die beiden Stellen fremde Vorstellung von der göttlichen Idealwelt, so kann kein Zweifel sein, daß Delitzsch zum Spruchbuche das Richtige anmerkt; gerne möchte man dann darin die Berichtigung seiner Erklärung von Hiob 28, 23—27 erkennen, wenn nicht die 2. Aufl. des Hiob-Commentars vom Jahre 1876 die Stelle unverändert wiederbrächte. Die beiden Stellen nebeneinander zu begreifen, will mir bei dem besten Willen nicht ge-

lingen; die Bemerkung (schon in der 1. Aufl. des Hiob-Comm.): „Indefs sind die Begriffe weder hier noch in dem verwandten jüngeren Schriftstück Spr. 8, 22—31 schon so geschieden, wie es nur die neutest. Gottesoffenbarung ermöglicht hat“, ist doch nicht im Stande die Verwirrung zu beseitigen. Für unsere Stelle verfällt in den Fehler Delitzsch's auch Dillmann, wenn er das *הַכְּבִינָה* deutet „er stellte sie zur Betrachtung hin, so wie ein Künstler oder Baumeister die *הַכְּבִינָה*“, wenn er von einem gründlich erkannten *Muster*, von einem wirklichen Schaffen nach ihren Ideen redet. Auch er beruft sich dabei neben c. 15, 8 (wo ja nichts weiter steht, als dafs in Gottes Rath Weisheit zu haben ist) auf Prov. 8, 22—31 als weitere Ausführung<sup>1)</sup>. Uebrigens scheint mir Giesebrecht's Tadel, dafs Dillmann den Versen 23—27 sowie ihrem Verhältnifs zum Vorhergehenden nicht gerecht werde (S. 25, 27), allerdings begründet.

Es bleibt noch zu behandeln der Satz, in dem das ganze Capitel gipfelt, v. 28. „Und er (Gott) sprach zum Menschen: Siehe, die Furcht des Herrn, das ist Weisheit, und das Böse meiden ist Einsicht.“ So eine ganz ungefärbte wörtliche Uebersetzung, in welche noch keinerlei Specialverständnifs des Zusammenhangs mit dem Vorhergehenden aufgenommen ist.

Zuerst wird man fragen müssen: warum, nachdem bisher *rein objektiv* nach der Weisheit gefragt worden, giebt hier *Gott dem Menschen* eine Antwort? Einfach darum, weil der Mensch nach der Weisheit suchend das Subjekt des ganzen Capitels ist, weil *der* in *seinem Interesse* die ganze Frage aufgeworfen hat. Das steht nicht so

<sup>1)</sup> Richtig dagegen Ewald; der die Weisheit Dienerin und Bildnerin nennt, die in der Schöpfung bildend und erhaltend hervortreten und sich offenbaren muß.

wörtlich zu lesen, ist aber aus dem Zusammenhang leicht und sicher abzuleiten. Gold, Silber u. s. w. werden gesucht und gefunden, und wird auch der Mensch mit Namen kein einziges Mal genannt, so muß er doch das in Gestalt des Pronomen und des aktiven Verbs auftretende Subjekt sein, die ganze geschilderte Arbeit ist die des Bergmanns. In dem folgenden Satze v. 12 muß deshalb das logische Subjekt des וְהַחֲכֵמָה מֵאֵין הַמְצִיָא, der Suchende, ebenso der Mensch sein, wie denn v. 13 ihn sogleich einführt, als den, der den Weg zu ihr nicht weiß, sie auf der Erde nicht finden kann. Die anderen Geschöpfe suchen sie nicht für sich, sie antworten nur dem fragenden Sucher, daß sie nicht im Besitz der Weisheit seien, ihm also nicht dazu verhelfen könnten. Nun ist der gefunden, der den Fundort der Weisheit nicht nur kennt, sondern der sie in Besitz und Gebrauch hat. An ihn also wendet sich gleichsam der suchende Mensch mit Frage und Bitte, weil er der einzige ist, der ihm die ersehnte Weisheit geben kann, wenn er will. Und nun thut sich des Besitzers, Gottes Mund auf, und der Mensch erhält nach langem vergeblichem Suchen und Hoffen-seinen Bescheid.

Man könnte gegen diese Darlegung des Zusammenhangs einwenden, daß das וַיֹּאמֶר in v. 28 doch unmittelbar an die Verse anknüpft, die gleichsam den Erwerb der Weisheit durch Gott bei der Schöpfung schildern, also nicht jetzt gesprochen werden, sondern längst gesprochen und ein für alle Mal vorhanden sind. Das ist ganz richtig, nichtsdestoweniger aber wird diese Antwort immer wieder von neuem dem Menschen gegeben, der die Weisheit *sucht*, und so ist sie, wenn schon uralte, doch immer neu, weil mit jedem neuen Menschenleben auch Sehnsucht und Suchen wieder erstehen kann. Es ist also sicher in v. 28 die Antwort enthalten, die dem nach Weisheit suchenden Menschen wird, und zwar die einzige, die ihm werden kann.

Diese Antwort besteht in einer Definition der Weisheit und der Einsicht<sup>1)</sup>, für welche in einfachem Nominalsatze, aber besonders nachdrücklich hinweisend (vgl. das  $\eta$  und  $\eta$ יא), gleichwerthige Begriffe gegeben werden: „Furcht des Herrn“ und „das Böse Meiden“. Grammatisch betrachtet sind diese letzteren Begriffe nachdrücklich vorangestelltes Subjekt, logisch betrachtet liegt in ihnen die Aussage, d. i. das Prädikat. Sie *sind* das vom Menschen Gesuchte, die Weisheit. Nehmen wir das zunächst einfach nach dem Wortlaut als vollkommen richtig an und fragen wir weiter, inwiefern damit das Suchen des Menschen, sein Verlangen nach dem Besitz der Weisheit, befriedigt wird. Es wird das dann der Fall sein, wenn er sich in den Besitz der für die Weisheit eingesetzten Werthe zu setzen vermag, also wenn es ihm gelingt, ein  $\eta$ יא ארני und  $\eta$ יא סר מרע zu werden. Dafs dies möglich ist, beweist sogleich der erste Vers des ganzen Buches, wo Hiob selbst diese Eigenschaften beigelegt werden, und c. 1, 8. 2, 3, wo Gott sogar ihm dieselben zugesteht; aus dem Ausdruck geht dort zugleich hervor, was auch sonst ersichtlich, dafs, obschon nicht in gleichem Grade wie Hiob, auch andere Menschen sie besitzen. Dafs Hiob selbst sich diese Eigenschaften zuspricht, braucht nicht erst bewiesen zu werden. Daraus folgt, dafs jedenfalls Hiob nach dem von ihm angeführten Ausspruch Gottes weise ist, die in cap. 28 gesuchte Weisheit besitzt und sie längst besessen hat, ehe er in dieser Rede über sie sprach. Er muß sich selbst dessen nicht bewußt gewesen sein, denn sonst könnte er nicht in v. 13 sagen, dafs kein Mensch den Weg zu ihr wisse, und ferner, dafs sie in der ganzen Schöpfung nicht zu finden sei. Weil sie nach einem bloßen Namen suchten, dessen Inhalt sie nicht kannten, deshalb haben alle Ge-

<sup>1)</sup>  $\eta$ יא, die stets in unserem Capitel mit  $\eta$ יא gekoppelt vorkommt, aufer in v. 18.

schöpfe sie nicht finden können. Dafs Gottesfurcht und Meiden des Bösen gleichwerthig mit der Weisheit seien, ist demnach die neue, überraschende Erkenntniß, mittels deren das Räthsel dieser Rede gelöst wird. Vor allem aber müssen die großen Räthsel des Lebens Hiob's dann gelöst sein. Er ist sich fortan bewußt, den grössten Schatz zu besitzen, den ein Mensch haben kann (vgl. v. 15—19): was kann ihm zum höchsten Glücke, zum Ideal menschlicher Lebensgestaltung noch fehlen? Welche Frage, welches Räthsel kann ihn fortan noch quälen, da er den Schlüssel zu allen, die Weisheit selber, besitzt? <sup>1)</sup> Ich brauche nicht fortzufahren; die Behandlung der folgenden Capitel, 29—31, wie sie im Anschluß an 27, 8—10 oben gegeben wurde, reicht vollständig aus, um durch alle diese Berechnungen einen Strich zu machen, und daraus folgt mit Nothwendigkeit, dafs der Ansatz falsch war, dafs Furcht Gottes und Meiden des Bösen eben nicht die Weisheit ist, die mit den übrigen Menschen Hiob vergeblich gesucht hat <sup>2)</sup>. — Zu demselben Ergebnifs führt eine andere Erwägung. Setzen wir die Worte von v. 28 in die nächstvorhergehenden vv. 23—27 ein, so fragt sich, ob die in v. 25. 26 genannten Werke auch Werke der Gottesfurcht sind? Unmöglich. Und doch sind es Werke eben derselben Weisheit, die von v. 12 an gemeint ist, wie denn v. 23 blofs mit dem Suffix die Begriffe חכמה und בינה aus v. 20 anzieht, von denen inzwischen v. 21 f. noch ganz in

<sup>1)</sup> Getrost darf man alles hier einfügen, was in Prov. 8 von den Früchten der Weisheit aufgezählt wird.

<sup>2)</sup> Die Berechtigung dieser Schlüsse wird durch keine mögliche oder unmögliche Beziehung der ganzen Rede umgestoßen. Möge auch die Rede nur zur Erklärung des Geschickes der Frevler (27, 13 ff.) da sein oder zu Nutz und Frommen beliebiger Personen: immer gilt ihr Ergebnifs für alle Menschen und kann daher auch auf Hiob Anwendung finden. Pafst sie auf ihn nicht, so ist das Räthsel eben nicht gelöst.

der Weise von v. 13 f. versichert haben, daß die Vögel, alle Lebewesen, Abgrund und Tod ihre Stätte nicht kennen<sup>1)</sup>. In c. 38 ff. verlangt Gott von Hiob Antwort auf eine Menge von Fragen, die er müsse geben können, wenn er im Besitze von Erkenntniß sei (v. 4 **אם ידעת בינה**, die stehende Parallele von **חכמה** in cap. 28). Auch auf diese Fragen giebt die Gottesfurcht keine Antwort, ja Gott scheint hier sein eigenes Wort in 28, 28, das dem Hiob Weisheit zuspricht, Lügen zu strafen. — *Demnach behauptet Hiob in v. 28, daß Gott dem Menschen unter dem Namen der Weisheit an ihrer Statt etwas Anderes gegeben habe, was sich nicht mit der Weisheit deckt.*

Ehe wir zu näherer Beleuchtung dieses Ergebnisses übergehen, werden noch andere Versuche zu besprechen sein, die an einer so bedenklichen Auffassung vorbeizukommen meinen.

In seiner Art sehr fein ist gewiß der von Delitzsch soweit ich sehen kann nicht nur vertretene, sondern auch gefundene Erklärungsversuch. Hier wird klar, warum er in der **חכמה**, wie oben besprochen, die göttliche Idealwelt sehen will, den einheitlichen Complex (also auch die Summe) aller der Ideen, welche die Wahrheit der Creaturen und das Ziel ihrer Entwicklung sind. Denn danach ist die Weisheit einem jeden Geschöpfe bei der Schöpfung bereits angeboren, weil in ihm verwirklicht, aber derart, daß die ganze mögliche Weisheit, die ein Geschöpf erhalten kann, eben nichts ist als seine eigene Idee aus jenem Complex der Ideen heraus. Ist somit jene Deutung von **חכמה** richtig und können die in v. 28 dafür gegebenen Werthe als die „Idee“ des Menschen gelten, so stimmt v. 28 mit dem Vorhergehenden: der Mensch hat *seine ganze Weisheit* erhalten. Nun hat überhaupt wohl die ganze platonische Ideenlehre

<sup>1)</sup> Dies gilt gegen alle diejenigen, die den Begriff der Weisheit von v. 12–22 anders fassen möchten als in den folgenden Versen.

mit unserem Buche und Abschnitt wenig zu thun. Dafs es Delitzsch selbst nicht gelingt, in Uebereinstimmung mit sich seine Theorie auf die verschiedenen Stellen anzuwenden, haben wir oben gesehen. Hier dürfte es sehr schwer fallen, Furcht Gottes und Meiden des Bösen geradezu als die in der Schöpfung durch den Demiurgos-Logos verwirklichte Idee des Menschen zu begreifen, da sie doch jedenfalls nur Eigenschaften dieser Idee, wenn auch die höchststehenden, darstellen könnten. Aber jeder Versuch, diesen Begriff der חכמה anderwärts einzusetzen, mißlingt. Wie können יהוה und ים sagen „die Weisheit ist nicht in oder bei mir“, wenn doch *ihre ganze Weisheit* in ihnen verkörpert sein muß und unmöglich noch, wie bei dem Menschen etwa, einer durch freie Willensthat zu erringenden Ergänzung oder Verwirklichung bedarf? Wie kann dann gesagt werden, dafs sie auf der ganzen Erde nicht zu finden sei? Diese Beispiele sind abthwend. Mag *der Mensch* nach etwas suchen auf den blofsen Namen hin, ohne zu wissen, dafs er das Gesuchte in sich selbst trägt: wenn unpersönliche Schöpfungsgebiete personificirt werden und reden, so müssen sie damit ihr ganzes Wesen kund thun, wie es wirklich ist, d. h. wie der es ansieht, der sie reden heifst, hier also Hiob; und dieser selbst sagt ja von der Lebewelt aus, dafs die Weisheit in ihr nicht gefunden werde. Also hat er an eine solche Weisheit gar nicht gedacht, auch ist sie aus keinem Verse herauszulesen, nicht einmal bei der Delitzsch'schen Fassung der Verba aus v. 27. Nicht passiv, sondern aktiv ist die vom Dichter gemeinte Weisheit; sie schließt sich nicht ab in den Grenzen des einzelnen Geschöpfes, sondern ist selbst eine Fähigkeit der Einwirkung auf andere Geschöpfe bis zur Regierung der ganzen Welt hinauf.

Eine andere Auffassung, die ebenfalls den Schluß zu vermeiden sucht, dafs in dem Ausspruch Gottes etwas Anderes an die Stelle der Weisheit gesetzt werde, erkennt



in der Furcht des Herrn und dem Meiden des Bösen *den Weg, das Mittel*, um zum Besitz der Weisheit zu gelangen. Sie läßt sich weit zurück verfolgen, als wichtigste Vertreter in unserer Zeit mögen hier Ewald, Schlottmann, Hengstenberg, Dillmann, H. Schultz genannt werden. Daß sie stets viele Vertreter, besonders auch in der sogenannten praktischen Exegese hatte, begreift sich leicht: sie ist einerseits die tröstlichste, weil sie statt Verzicht Hoffnung gewährt, und andererseits läßt sie sich am leichtesten mit anderen Schriftstellen, besonders im Buche der Sprüche, in Einklang bringen. Ich werde ihr an der Hand von Dillmann's Auslegung nachgehen müssen, da er der Einzige ist, der ausführlicher für dieselbe eintritt. Allerdings muß ich gestehen, daß ich dies höchst ungern thue, weil es mir gerade hier nicht gelingen will, eine geschlossene, klare und widerspruchlose Auffassung bei ihm zu finden. Um sicher zu gehen, werde ich stets seine eigenen Worte anführen und muß den Leser ausdrücklich noch auf das Buch selbst verweisen, damit ich nicht des Mißverständnisses beschuldigt werde.

Mein Recht, Dillmann's Ansicht hier einzureihen, leite ich aus folgenden Stellen ab. Er sagt S. 243: Die Weisheit im vollen und höchsten Sinne . . . finde sich nur in und bei Gott, „der Mensch könne ihrer und ihrer Güter nicht anders theilhaftig werden als in der Einheit mit Gott, *durch Furcht Gottes und Meiden des Bösen.*“ Aehnlich S. 249: „die vom Menschen anzueignende Weisheit werde als ein Gut beschrieben, das der Mensch nicht wie andere Güter in der sinnlichen Welt, sondern nur *von und bei Gott*, der im Alleinbesitz der vollen Weisheit ist, *erwerben kann durch Gottesfurcht*“. So endlich mit schlichten Worten S. 256: „schon als er (Gott) ursprünglich diese Ordnung schuf, hat er nach ihrem (der Weisheit) Muster geschaffen, und damals auch dem Menschen *den Weg be-*

*stimmt, auf dem für ihn die Weisheit zu finden ist, nämlich die Furcht Gottes.*<sup>4</sup>

Es wird also hier die Furcht Gottes nicht als mit der Weisheit, des Menschen Weisheit, eins aufgefaßt, sondern von ihr unterschieden als der Weg zu ihr, das Mittel zu ihr zu gelangen. Und wenn nun Dillmann (ebenfalls auf S. 254) die Weisheit als „die Fähigkeit des richtigen Denkens und Handelns“ und damit „die rechte Kunst des glückseligen Lebens“ bezeichnet, so ist nach v. 28 die Gottesfurcht Weg und Mittel zu dieser Fähigkeit, zu dieser Kunst. Es leuchtet ein, wie gut diese Auffassung zu den bekannten Stellen des Buches der Sprüche paßt (Prov. 9, 10. 1, 7. 3, 5 ff., vgl. Ps. 111, 10), wie denn dort überall die Erwerbbarkeit der Weisheit mit den höchsten Attributen und Prämien auf sittlich-religiösem Wege behauptet wird. Aber da steht auch die Weisheit auf der Gasse, predigt und bietet sich zum Kaufe an, da wird auch von solchen geredet, die die Weisheit besitzen. Ferner ist dort der Glaube an gerechte und gleiche Vergeltung der Frömmigkeit wie der Gottlosigkeit durchaus ungestört, nicht der geringste Zweifel ist aufgestiegen, daß nicht der Gottesfürchtige unbedingtes Lebensglück zu gewärtigen habe. Und ebendort wird mit klaren Worten gesagt, daß *die Gottesfurcht eben der Anfang der Weisheit* (ראשית, תחלה) sei. Von alledem ist hier gar nichts zu lesen. Wo will man im Texte finden, daß die Gottesfurcht nur der Weg zur Weisheit, nicht die Weisheit selber sei? Hätte nicht gerade hier der Dichter möglichst deutlich reden müssen, nachdem er in v. 12 ff. ganz anders, als in jenen Spruchstellen geschieht, die Unfindbarkeit der Weisheit für alle Geschöpfe aufs nachdrücklichste behauptet hatte? <sup>1)</sup> Und nachdem in v. 23 gesagt war, daß Gott

<sup>1)</sup> Daß Sprüche und Hiob ganz auf einer Stufe stehen, wird allerdings oft genug als selbstverständlich betrachtet, so wenn Delitzsch

den Weg zu ihr kenne; warum, wenn v. 28 von diesem reden wollte, nicht dieses bereits gewohnte Wort einfach hier einsetzen, חכמה ודרך u. s. w. Aber auf die Weisheit selbst führen die folgenden Verse über, und bei der Weisheit selbst bleibt v. 28. Deshalb ist es eine bloße Ergänzung aus dem Sinne des Auslegers, wenn man statt „Weisheit“ hier „Weg oder Mittel zur Weisheit“ einsetzen will, aber eine unstatthafte Ergänzung, die mit dem ganzen Zusammenhang in Widerspruch geräth. Als Beweis dafür, wie unmöglich es ist, diese Auffassung der Stelle selbst gegenüber festzuhalten und durchzuführen, fasse ich diejenigen Stellen des Dillmann'schen Commentars auf, wo er selbst zuzugestehen scheint, daß die Furcht Gottes hier nicht der Weg zur Weisheit, sondern für ihn die Weisheit selbst ist. So sagt er auf derselben S. 249, der ich oben eine Erklärung der Stelle entnahm, weiter oben: „Gott allein hat und kennt sie (die Weisheit) als der Herr und Schöpfer der Welt, und dieser bestimmte dem Menschen *als seine Weisheit Gottesfurcht und Meiden des Bösen*“, und wiederum weiter unten: „weil dem Menschen *als seine Weisheit und als der Weg zum Glück gesetzt ist, in rechter Furcht bei Gott zu bleiben* u. s. w.“. Und endlich S. 257: „Diese ihm gegenwärtige Weisheit hat dann auch Gott bei der Schöpfung sich als Muster vorgestellt, und wie er vermöge ihrer allen Dingen ihr Maß und ihre Ordnung gab, so auch dem Menschen als sein Gesetz bestimmt, daß *für ihn Gottesfurcht Weisheit sei*“<sup>1)</sup>.

---

(Herzog VI, S. 133) seine Auffassung von Hiob 28, 28 begründet: „— denn nach dem Schriftthum der Chokma ist Gottesfurcht nicht Surrogat, sondern Anfang (principium et initium) der Weisheit“. S. darüber weiter unten.

<sup>1)</sup> Zu solchen Inconsequenzen bei Dillmann zähle ich auch die Stelle auf S. 258: „Vielmehr ist allerdings auch dem Menschen Weisheit ermöglicht und sogar verordnet, d. h. *er soll denkend immer tiefer in den Zusammenhang aller Dinge und Vorkommnisse eindringen*, und

Mit diesen letzten Aussagen sind wir wieder bei dem Ausgang-angelangt, der schlichten Auffassung der Worte des Verses, nach welcher eben *in dem Bescheide Gottes an den Menschen* die Gottesfurcht für die Weisheit eingesetzt wird: „Gott hat dem Menschen als sein Gesetz bestimmt, daß für ihn Gottesfurcht Weisheit sei“. Liegt bei dieser Fassung der Begriff „Gesetz, Ordnung“ deutlich in dem ויִאמַר, das als Bescheid und Willensäußerung Gottes denselben allerdings in sich schließt, so schließt Giesebrecht seine Untersuchung mit einer Formel, die zwar inhaltlich ganz dasselbe sagt, aber zu gleicher Zeit noch bei Thoresschluss das Zugeständnis zu vermeiden bestimmt

---

handelnd sein Lebensglück begründen, aber nur indem er an der Gottesfurcht festhält.“ Der von uns cursiv gedruckte Satz geht doch in das Gebiet des Intelligiblen ein, ja er eröffnet dem Menschen sogar die Aussicht auf das Verständniß des Weltzusammenhangs, auf die Beantwortung von Fragen wie die des cap. 38. Das wird nach den Protesten auf S. 249 und 254 Niemand aus Dillmann's Definition „Prinzip oder Kunst des rechten Denkens und Handelns“ herauslesen. Wenn ferner Dillmann in der zuletzt im Texte angeführten Stelle auch die Delitzsch'sche Auffassung streift oder mithinzunimmt, so geht andererseits Delitzsch, nachdem er eben die Weisheit als die göttliche Idealwelt bestimmt, nach deren Muster Gott durch den Logos geschaffen hat, dazu über (S. 242), unseren Vers mit dem „die Furcht Gottes ist der Weisheit Anfang“ gleichzusetzen und demnach, soweit ich sehen kann, eine ganz andere Auffassung zu vertreten. Da mag denn auch noch Smend genannt werden, der, nachdem er eben davon gesprochen, wie Gott fürchten und seinem Willen gemäß leben *die dem Menschen von Gott verordnete Weisheit sei*, mich auf die von ihm dargelegte, von Delitzsch und Dillmann vertretene Auffassung von c. 27. 28 verweist, mit der ich mich hätte auseinandersetzen müssen. Daß Dillmann's und Delitzsch's Ansichten nicht ohne weiteres gleichzusetzen sind, glaube ich gezeigt zu haben; Smend scheint sich dessen nicht bewußt zu sein, und doch stimmt wiederum seine Auffassung von v. 28 nur mit den letztgenannten Stellen Dillmann's überein. Ich bemerke übrigens ausdrücklich, daß ich eine so eingehende Analyse der Erklärungen von Delitzsch und Dillmann gerne vermieden hätte, mich aber durch Smend's Verweisung und Verweis dazu genöthigt sah.

ist, daß das *יראה אדני* und *כור מרע* hier „Substitut“, nichtgleichwerthiger Ersatz, der gesuchten Weisheit sei. Er meint das *חכמה* des Verses 28 von dem Allgemeinbegriff „zweckmäßige Ordnung“ aus<sup>1)</sup> fassen zu können als „die für den specifisch-menschlichen Daseinszweck von Gott als nothwendig gesetzte Bethätigung“ (S. 41 f.). Eine Umschreibung des v. 28 würde danach etwa lauten: „Und er sprach zum Menschen: Furcht des Herrn das ist Dein Gesetz und das Böse meiden Deine Bestimmung“. Das Recht, das Wort *חכמה* in v. 28 anders aufzufassen als im übrigen Capitel, leitet Giesebrecht hier und S. 23 wesentlich aus der Artikellosigkeit desselben ab, es wird deshalb zu untersuchen sein, wie es sich damit verhält. Thatsache ist, daß wir in v. 12 und 20 unseres Capitels *החכמה* lesen. Außerdem findet das Wort sich mit dem Artikel 1 Kön. 7, 14, wo der Artikel demonstrativ nach vorwärts weist, 2 Chron. 1, 12, wo er ebenso rückwärts greift, und Eccl. 7, 12 (2 mal). 19, wo der Artikel ebenfalls leicht demonstrativ aufzunehmen scheint; wenigstens ist der Begriff eins mit dem der artikellosen *חכמה* in v. 11. Damit sind alle Stellen erschöpft. Im ganzen Buche der Sprüche, wo „die Weisheit“ so scharf gezeichnet personificirt auftritt, findet sich der Artikel nicht ein einziges Mal, und doch sagt sie, daß sie der Werkmeister Gottes bei der Schöpfung gewesen. Aber Giesebrecht stützt sich auf den Gebrauch des Buches Hiob allein. Wenn denn nun allein die Weglassung des Artikels eine so wichtige innere Umgestaltung des Begriffes nach der Absicht des Dichters kennzeichnen soll: weshalb finden wir in v. 18 das Wort ebenfalls ohne Artikel, wo doch zwischen

<sup>1)</sup> Uebrigens darf Giesebrecht diesen Begriff schwerlich aus v. 23—27 ableiten, da ihm bei Behandlung dieser Verse *ח* nicht die „Ordnung“ selbst bedeutet, sondern die Eigenschaft Gottes, welche die Gesetze giebt (vgl. S. 24).

v. 12 und 20 der unveränderte Begriff gesichert ist? Giesebrecht belehrt uns S. 19, daß hier mit der Artikellosigkeit der erste Begriff der Wortverbindung, das Wort מִשָּׁךְ, getroffen werde, weil nur hypothetisch von „einem Weisheitsbesitz“ geredet werden solle. Wenn aber der Verf. dies wollte und zugleich in v. 28 so großes mit der Artikellosigkeit von חכמה vor hatte, so hätte er eine Wortverbindung vermeiden müssen, die ihm nothwendig das eine *oder* das andere unmöglich machte. Daß es aber mit diesem hypothetischen Werth von מִשָּׁךְ ה' nichts ist, haben wir bereits oben gesehen. Wie ferner חכמה in v. 18, so steht der Parallelbegriff בניה überall, in v. 12, 20, 28 ohne Artikel, und wollte man die jedesmal folgenden Suffixe streng an das letzte Beziehungswort anknüpfen lassen, so handelte es sich im folgenden immer um das bedenkliche artikellose בניה. Nun steht allerdings בניה in 12 und 28 abhängig von מקום, und so könnte Giesebrecht etwa auch hier den bei v. 18 gemachten Erklärungsversuch wagen; aber daß der מקום nicht hypothetisch ist, sondern wirklich existirt (wie ebendort ungenannt auch der מִשָּׁךְ ה'); beweist ja deutlich v. 23, eine Determination des nomen regens brauchte also hier durchaus nicht vermieden zu werden. Lassen sich also besondere Gründe für das Fehlen des Artikels an keiner dieser Stellen ausfindig machen, so ist das Ergebniss einfach, daß חכמה abgesehen von v. 28 in unserem Capitel zweimal mit, einmal ohne Artikel steht, der Parallelbegriff בניה zweimal nur ohne Artikel, daß also die Artikellosigkeit überwiegt. Und das ist im B. Hiob wie in der ganzen hebräischen Poesie überhaupt der Fall (vgl. jede Grammatik). Soll eines von beiden erklärt werden, so bedarf die Artikelsetzung, nicht das Fehlen desselben, hier einer Erklärung. In v. 12 trägt ה' den Artikel, weil es stark betont und, in entschiedenem Gegensatz gegen einen ganzen Abschnitt, zu Anfang steht<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Vgl. ähnlich הרפאים 26, 5.

Vers 20 nimmt, dem v. 12 ganz gleichlautend, das verlassene Thema wieder auf. Aber auch für v. 28 gibt es noch einen besonderen Grund, der das Weglassen des Artikels unwillkürlich an die Hand gab : der Umstand, daß 'ח hier als Prädikat steht; die Artikelsetzung würde hier nur verwirren. Die nöthige Betonung, die Hinweisung auf die gestellte Frage, erhält das Prädikat 'ח ausdrücklich durch das vorangeschickte **היא**, und so wird auch dadurch der genaue Zusammenhang mit dem Vorhergehenden gewahrt<sup>1)</sup>.

Wir kommen also von allen Seiten doch auf die Gleichung **יראה ארני = חכמה** zurück : dem Menschen ist von Gott als die Weisheit die Furcht des Herrn zugewiesen, sie ist also für den Menschen das Substitut der Weisheit. Das die Erklärung, der im Grunde als der natürlichsten die meisten Ausleger folgen, die es zu einer klaren, scharfen Fassung des Satzes gebracht haben. Besonderer Nachdruck wird von Manchen auf den Zusatz *seine* Weisheit gelegt, natürlich im Unterschiede von *der* Weisheit als solcher. Der Zusatz ergibt sich dem Sinne nach aus dem **ויאמר לאדם** : zum Menschen ist es gesagt, für ihn gilt es, von anderen Wesen lesen wir nichts. Aber der Mensch selbst erfährt in diesen Worten nichts davon : ihm muß Furcht des Herrn die Weisheit überhaupt sein, Gott redet nicht anders mit ihm als ein menschlicher Vater mit dem unmündigen Kinde, welches das Rechte für seinen Fall erfahren muß ohne zugleich zu erfahren, daß dieser Fall sich nicht mit einer allgemeinen Regel deckt, daß und warum der Bescheid in anderem Falle, für Andere, anders lauten würde.

Der Sinn des Satzes ist also etwa folgender. Gott hat dem Menschen die Weisheit nicht gegeben, die Eigen-

<sup>1)</sup> Daß auch an sich Weglassung des Artikels durchaus nicht geeignet wäre, „die Weisheit in ihrer bestimmten Bezogenheit auf den Menschen“ von „der absoluten Weisheit“ zu unterscheiden, sei nur angedeutet. Die auf S. 23 von G. unter 2) und 3) vorgebrachten Gründe für eine andere Bedeutung von 'ח können wir füglich übergehen.

schaft, durch deren Besitz er *selbständig* das Wesen der Dinge und Erscheinungen erkennen und ihren Gang nach seinem Willen lenken könnte; vielmehr soll der Mensch in demüthiger Abhängigkeit von Gott und Gehorsam gegen ihn aus seinem Munde alle Wahrheit, aus seiner Hand alles Gute und Behütung vor dem Uebel erwarten. So ist die Furcht des Herrn nicht der Weg, das Mittel zum Erwerb der Weisheit, sondern statt der Weisheit das Mittel zu Erkenntniß und Glück. Und das ist *nicht einmal im Ergebniss* dasselbe. Denn könnten wir durch Gottesfurcht in den Besitz der Weisheit gelangen, so wäre doch mit diesem Besitz und von diesem Augenblick an die Erwerbung von Erkenntniß und Glück ohne Angabe von Schranken in unsere eigenen Hände gelegt: ist aber die Furcht Gottes unmittelbares Werkzeug, so ist das Mafs der zu erlangenden Güter einzig und allein in Gottes Willen zu erkennen, der Mensch verhält sich blofs leidend.

Damit tritt das Buch Hiob *allerdings* in Gegensatz gegen das Buch der Sprüche, insbesondere c. 1—9. Denn wohl wird auch dort die Weisheit nirgends von dem Verhalten des Menschen zu Gott losgelöst (cf. dagegen c. 3, 7): aber, wenn die Gottesfurcht als Anfang der Weisheit uns entgegentritt, so ist damit ebenso wie mit ihrem ganzen selbstbewußten Auftreten der Weisheit doch ein eigenthümlicher, überragender Werth zugeschrieben; sie wird doch bewußt gehandhabtes Werkzeug des Menschen, die Gottesfurcht ist wohl unumgängliche Bedingung, aber sie umspannt keineswegs den Umfang und erschöpft nicht das Können der Weisheit<sup>1)</sup>. So werden denn auch immer

<sup>1)</sup> In dieser Ausführung stimme ich im allgemeinen mit Merx überein (S. XLII ff.). Seiner Aufstellung aber, als wenn die Gottesfurcht in den Sprüchen als *Erstlingsfrucht* der Weisheit bezeichnet würde, vermag ich mich nicht anzuschließen. Dagegen spricht schon deutlich das חזקה, das 9, 10 für ראשית gebraucht wird, sowie das



wieder dem Menschen die köstlichen Früchte der Weisheit in ihrem ganzen Umfang verheissen, von einem Widerspruch zwischen Saat und Ernte ist nirgends die Rede. Gegen diese Lehre, die sich, natürlich nur in der Theorie, mit der der Freunde und Hiob's eigener in der Vergangenheit deckt, zieht Hiob zu Felde, und er thut dies vor allem, indem er den weit verbreiteten Elementarspruch „die Furcht Gottes ist der Weisheit Anfang“<sup>1)</sup> nach seiner abweichenden Ansicht herrichtet. Unerbittlich schneidet er hinter der Furcht Gottes alles weitere ab: wer über sie hinaus noch weiteres sucht oder gar zu besitzen glaubt, der tappt ins Leere und wird früh genug enttäuscht werden, weil er gegen Gottes Willen und Ordnung handelt. In ähnlicher Weise erscheint auch der andere Schwesterspruch c. 3, 7 in Hiob 28, 28 weitergebildet und verändert. Es heisst dort:

„Halte dich nicht selbst für *weise*: (אֱלֹהֵי חָכְמָה בְּעִינֶיךָ)  
Fürchte Jahve und meide das Böse!“

Der ganze Zusammenhang zeigt dort, wie der eingebildeten Weisheit aus eigenem Vermögen die im Anschluß an Gott zu erreichende und erreichte (v. 13) entgegengehalten wird;

---

parallele Glied וְדַעַת קְדוּשִׁים בִּינָה, wo von Frucht gar nicht die Rede ist. Hält man diesen Vers mit c. 2, 5 zusammen, mit dem Merx seine Auffassung begründet, so ergiebt sich eine genaue Uebereinstimmung in dem Aufsteigen von י' זֵרָאֵה אֵל' zu דַּעַת אֵל'. Das Suchen nach Weisheit (2, 2—4) wird allerdings zur Gottesfurcht als ihrem Anfang, und dann im weiteren Verlauf zur Erkenntniß Gottes als ihrem Wesen führen; nicht aber sagt der Text, daß die Furcht Gottes Frucht der bereits errungenen und besessenen Weisheit ist. — Ebenso wenig kann ich der Zeitbestimmung für beide Bücher beipflichten, die Merx gewinnt, indem er als zugestanden annimmt, daß Jeremia 20 von Hiob 3 abhängig sei. Das Gegentheil ist richtig.

<sup>1)</sup> Soweit nur steht derselbe mit ganz unwesentlichen Varianten fest, das zweite Glied liegt in drei stark von einander abweichenden Wendungen vor. Immerhin erscheint die von Prov. 9, 10 durch 2, 5 gestützt, und leicht möglich bleibt es, daß Hiob auch dieses Glied in 28 b in noch stärkerer Abschwächung bringt.

das Mittel zu ihrer Erreichung aber ist Gottesfurcht. Bei Hiob aber *ist* die Gottesfurcht die zu erreichende Weisheit selbst : ein neuer Anfang, ein neues Werden, wird damit geleugnet, das von Gott zu Erwartende ist schon erschöpft. Der umgekehrte Fortschritt, von Hiob zu den Sprüchen, der meistens als selbstverständlich angenommen wird, scheint mir unvollziehbar.

Noch zweierlei bleibt zu erörtern : in welcher Beziehung dieses Endergebniss zu dem Vorigen, speciell zu c. 27, steht, und welchen Werth es demgemäfs für Hiob selbst und die Idee des Buches hat.

Soviel ist klar, dafs, wenn c. 28 so urplötzlich von der Weisheit handelt, in dem Vorhergehenden irgend ein Zweck gesetzt sein mufs, zu dessen Erreichung man der Weisheit bedarf oder zu bedürfen glaubt<sup>1)</sup>. Die erste Frage lautet also : von wem und wozu sollte die Weisheit, falls sie gefunden wurde, in diesem Zusammenhang benutzt werden? Nur zwei Antworten stehen einander hier gegenüber. Die eine von Delitzsch, Dillmann u. s. w., wonach die Weisheit, falls sie zu finden wäre, *dem Gottlosen* etwa das Mittel werden könnte, ohne und trotz Gott sein Leben glücklich zu gestalten. Die andere von allen übrigen Auslegern, wenn auch mehr oder weniger scharf und umfassend : zur Lösung des Räthsel in Hiob's Leben, des Leidens des Gerechten.

Die erste der beiden Auffassungen empfiehlt sich scheinbar durch eine sehr einfache äufsere Verknüpfung des cap. 28 mit dem vorhergehenden ; das beginnende ו führt den Grund für die letztausgesprochene Behauptung ein : „(c. 27, 13–23) der Gottlose mufs untergehen (c. 28), weil er sich selbst des einzigen Weges zum Glück begeben hat.“ Das

<sup>1)</sup> Die Echtheit wird hier vorausgesetzt, und als erwiesen betrachtet, wenn es gelingt, den Zusammenhang vollkommen zu begreifen.

leuchtet sehr ein, aber um den Inhalt von c. 28 in diesen kürzesten Satz zu fassen, muß man alles Große darin klein und alles Kleine groß machen. Zunächst fehlt es für eine so individuelle Beziehung an allen nöthigen Individualisirungen, da vielmehr alles so allgemein wie möglich gehalten ist. Nichts deutet in dem Capitel an, daß der Gottlose es ist, der Schätze erwirbt, der die Weisheit sucht und nicht findet; nichts, daß die Weisheit dienen soll, Lebensglück zu erlangen oder das erlangte zu sichern<sup>1)</sup>; nichts, daß das Endergebniß den Gottlosen vernichtend trifft. Man wird einwenden, daß das ja im Vorhergehenden gegeben ist, daß man sich nur zu erinnern brauche, wie das ganze cap. 28 nur der Begründung davon diene, um sogleich überall das richtige Subject, den richtigen Zweck, die richtige Schlußfolge einzusetzen. Nun bietet aber auch der vorhergehende Abschnitt gerade zu der eigenartigen Fassung von c. 28 gar zu wenig Analogieen. Eine solche will freilich Delitzsch aufweisen und glaubt in ihr eine wesentliche Verstärkung seiner Auffassung zu finden. Die Schätze, die nach c. 28, 1—11 der Mensch der Erde abzurufen und abzutrotzen weiß, sollen zurückweisen auf die von dem Gottlosen nach 27, 16 f. aufgehäuften Reichthümer, und so soll dieser Abschnitt erklären, wie der Gottlose diese Schätze als irdische wohl zu erwerben im Stande ist, die Weisheit aber u. s. w. Aber diese Beziehung ist keineswegs so leicht. Cap. 28, 1—11 schildern die Gewinnung von Schätzen durch Fleiß, Muth und Anstrengung, während der Reiche in 27, 13—23 schon im ersten Verse als עריץ, als Gewaltthätiger gekennzeichnet wird und die nächsten Verse es noch deutlicher machen, wie er keineswegs der *Erde* ihre Schätze raubt. In c. 28

<sup>1)</sup> Obgleich dafür die volksthümlichen Aussagen ebensogut ausgeprägt vorlagen (oder leicht zu finden waren), wie für die abstrakte Kostbarkeit im Vergleich mit allerlei edlen Metallen und Steinen.

ist nur von Schätzen der Erde die Rede, in c. 27 tritt neben dem Silber in demselben Verse der Reichthum an kostbaren Gewändern auf. So ist denn auch hier unter dem einzigen  $\eta\delta\delta$  baar Geld, nicht das Edelmetall als solches zu verstehen, während c. 28 die Schätze *der Erde* möglichst erschöpfend aufzählt. Der Reichthum an Hab und Gut ist in c. 27 auch nur *ein Theil* von dem Glücke des Gottlosen: auch ihm sogar wird zugetraut, daß ihm das köstlichste Gut seine Kinder sind (vgl. v. 14), und dieses Gut vermag er doch so wenig zu erwerben wie zu bewahren, sodafs der Abschnitt c. 28, 1—11 die Erwerbbarkeit der irdischen Güter von Seiten des Frevlers durchaus nicht zu begründen im Stande ist. Vielmehr gehört die Annahme von Glück und Reichthum des Frevlers, von einem üppigen Scheingedeihen, mit in die Schilderung hinein, um einen desto jäheren und tieferen Sturz möglich zu machen (vgl. schon c. 5, 3 ff. 8, 11 ff.), und ist vollends, wie ich glaube nachgewiesen zu haben, v. 13—23 eigens für den Gebrauch der Freunde geschrieben, so darf man vielleicht in der Schilderung des reich-behaglichen Lebens, dem Kinderbesitz u. s. w. einen besonderen Seitenblick auf sie im Vergleich mit dem seiner Habe und seiner Kinder beraubten Hiob erkennen. Endlich liegt, worauf Giesebrecht schon hingewiesen hat (S. 43), in 28, 1—11 der Nachdruck neben der Kostbarkeit, welche das Suchen lohnt, vor allem auf der Verborgenheit dieser Schätze, auf der Ueberwindung der Schwierigkeit, der Enthüllung des Geheimnisses, und dazu bietet c. 27 nicht den geringsten verwandten Zug. — Bleibt so von diesem Bindeglied schwerlich etwas Brauchbares übrig, so fehlt es an weiteren völlig. Vor allem die Weisheit schwebt, auf c. 27 bezogen, ganz in der Luft; nicht das mindeste in c. 27 weist auf die Einführung dieses neuen Begriffes hin. Und doch wäre es eine leichte Sache gewesen darauf vorzubereiten. Der Gottlose, der seinen Gott weggeworfen, ist selbst gewifs

überzeugt, weise genug zu sein und sein Lebensglück aus eigener Kraft begründen zu können. Warum nun nicht eine derartige Aeußerung, wie der Verfasser solche sonst so geschickt anzubringen weiß? <sup>1)</sup> Dann hätte man die Richtung erkannt, in welcher die Weisheit Verwendung finden sollte, und sehr schön hätte sich dann die klägliche Enttäuschung des Frevlers zeichnen lassen, wenn sich herausstellte, daß er dennoch die Weisheit nicht gefunden habe, noch jemals finden könne <sup>2)</sup>. So fehlt für den Begriff der Weisheit und ebenso für den des Verborgenen, des Suchens und Suchenden in c. 27, 13 ff. jede Vorbereitung und Vermittlung, wie umgekehrt jede Beziehung in c. 28 auf die im Vorigen herrschenden Begriffe des Frevlers und des Lebensglückes. Cap. 28 ist nicht nach rückwärts abgeschlossen, sondern schließt sich in seinem ganzen Aufbau nach innen ab: mit einer selbständigen, nach innen verweisenden Vorhalle, -der Beschreibung des Bergbaues v. 1—11; dem gewaltigen Hauptbau, der resignirenden Lobpreisung der Weisheit v. 12—27; dem kurzen, gedrückten Abschluß in Gottes Ausspruch v. 28 <sup>3)</sup>. — Und dieser gewaltige Bau endlich kann schon an sich nicht an einen so kleinen Zweck verschwendet sein, wie dies die Begründung für den Untergang des Frevlers immerhin wäre. Man legt ja so großes Gewicht darauf, daß besonders in c. 28 das Versprechen Hiob's die Freunde zu belehren glänzend eingelöst werde. Ist es denn aber für die Freunde eine so neue Erkenntniß, daß der Mensch kein Mittel besitzt, sein Lebensglück abgelöst von Gott zu

<sup>1)</sup> Vgl. ähnliches 21, 14 f. 22, 17.

<sup>2)</sup> So würde es, wie mir scheint, der Darstellung des Frevlers als eines „Faust, getrieben von unersättlichem Wissensdurst und kühnstem Erkenntnißmuth“ (vgl. Wellhausen S. 541) nicht einmal bedürfen. Doch ist ja von dem allen hier gar nichts zu finden.

<sup>3)</sup> Vgl. hierzu auch Giesebrecht S. 42 f.

schaffen? Und ist dies Capitel, so aufgefaßt, wirklich eine Begründung für den Satz vom Untergang des Frevlers, oder ist es nicht vielmehr nur eine neue Behauptung auf Grund des alten Postulates eines allmächtigen und zugleich gerechten Gottes, das sich Hiob trotz aller gegen-theiligen Thatsachen immer wieder aufdrängt, den Freunden nie abhanden gekommen ist? Der ganze Inhalt von c. 28 ist dann schon vorweggenommen durch c. 27, v. 8—10, in denen *eben auf Grund jenes Postulates* ein für allemal geleugnet wird, daß der Frevler sei es äußeres Glück<sup>1)</sup>, sei es inneres sich für die Dauer schaffen könne. Einer weiteren Begründung für diese Aussage bedarf es nicht, wie schon die Form von v. 8—10 anzeigt, eben weil sie auf dem *Postulate* eines allmächtigen und gerechten Gottes beruht<sup>2)</sup>. Diese Verschwendung eines so großen und mit so viel Sorgfalt und Kunst gearbeiteten Abschnitts läßt sich unmöglich verdecken oder ausgleichen durch Nebenzwecke, denen das Capitel in weiterer Verfolgung des Gegebenen dienen soll, wie sowohl Delitzsch (S. 354) als Dillmann (S. 249) behaupten. Delitzsch läßt Hiob damit zugleich beweisen, daß er, der inmitten seines Leidens an der Gottesfurcht festhalte (mit Bezug auf 27, 8—10), kein  $\psi\tau$  sein könne, Dillmann läßt ihn mittelbar aus demselben Grunde beweisen, daß er das Schicksal des Frevlers nicht erleiden könne, vielmehr noch Grund zur Hoffnung habe. Sofern beide Gedankenreihen auf der eigenthümlichen, beiden gemeinschaftlichen Auffassung von 27, 8—10 beruhen, sind sie mit dieser oben widerlegt. Wie künstlich und fein beide sind, geht schon aus der großen Verschiedenheit ihrer Ergebnisse hervor: auf derselben Grundlage baut sich derselbe Satz auf, und mit ihm zu-

<sup>1)</sup> Denn daß auch dies ihm nicht bleibe, liegt deutlich in v. 8. 9 ausgesprochen.

<sup>2)</sup> Vgl. dazu Giesebrecht S. 45.

gleich ergibt sich hier der eine, dort der andere Satz, deren jeder nach verschiedenen Seiten hin geeignet ist, dem ganzen Stücke eine entscheidende Bedeutung für den Gang der Verhandlung erst zu sichern. Denn daß in diesem mittelbaren Ergebniss in Wirklichkeit die Hauptsache enthalten ist, giebt Delitzsch ausdrücklich zu, wenn er sagt, daß Hiob damit *den eigentlichen Endzweck* seiner angekündigten Belehrung erreiche: wievielmehr gilt das von dem Dillmann'schen Satze, nach welchem sich Hiob hier sogar zur Hoffnung aufschwingt! Aber auch Delitzsch verfolgt den dünnen Gedankenfaden noch viel weiter, als dies in der oben angezogenen Stelle geschieht. Er schließt die Behandlung des ganzen Abschnittes mit den Worten: „Der Abschnitt c. 28 hat zunächst den Zweck, die Aussage über das Strafgeschick der Frevler 27, 13—23 zu begründen, die Begründung, ist aber zugleich nach der feinen Anlage dieses Dichterwerks ein Bekenntniß, welches die Antinomie, auf deren Enträthselung das Buch abzielt, zwar unenträthselst läßt, aber doch ihre beunruhigenden Wirkungen überwindet. Dieses Loblied auf die Weisheit ist *Job's Darlegung seines obersten Grundsatzes*, in welchem These und Antithese zu vorläufiger Versöhnung gelangen. Hat sein Leben eine solche Basis, so ist *sein Leiden unmöglich das Strafleiden des Gottlosen*. Und ist Gottesfurcht die dem Menschen angewiesene Weisheit, so giebt er sich selbst damit die Lehre, *daß er, wenn auch unvermögend, das Geheimniß seines Leidens zu durchschauen, doch an der Gottesfurcht zu halten hat, und den Freunden, daß sie dasselbe thun und nicht, um das Geheimniß aufzuheben, sich gegen ihn, den Leidenden, ungerechtem lieblosem Wahne hingeben*. Das Schlußwort Jobs, welches zunächst beweisen will, daß den welcher Gott nicht fürchtet das verdiente Geschick eines von Gottes sittlicher Weltordnung abtrünnigen Thoren trifft, beweist so zugleich, *daß das Leidengeschick des Gottesfürchtigen wesentlich*

*anders beurtheilt werden muß, als das des Gottlosen, und damit ist auch schon der Weg zur wahren Lösung der Antinomie eröffnet.*“ — Man sieht hieraus vor allem nur, wie wenig eine Begründung für den Untergang des Frevlers an dieser Stelle den bescheidensten Erwartungen entspricht, wie viel noch zu wünschen übrig bleibt: aber daß dies alles aus der Begründung eines von den Gegnern nie bezweifelten, von Hiob durch Postulat wiedergewonnenen Satzes stillschweigend sich ergeben und also vom Leser herausgelesen werden soll, wird Niemand so leicht zugeben. Der Satz, daß den Gottlosen das Verderben erreichen muß, kann höchstens den andern als ergänzenden Gegensatz nach sich ziehen, daß dem Gerechten Glück müsse zu Theil werden: und damit ist die Frage, um die es sich handelt, nur von neuem aufgeworfen, in keiner Weise aber der Lösung näher gebracht.

Will man wirklich in diesem Stücke etwas finden, was die Hauptfrage des ganzen Buches angeht — und dazu berechtigt schon seine Stelle und der große Nachdruck, der augenscheinlich darauf ruht, dies Bedürfnis sprechen ja auch die Vertreter der zuletzt besprochenen Ansicht aus — so muß man es aufgeben, dasselbe in so enge Fesseln zu schließen und eine andere Beziehung dafür suchen als die auf 27, 13—23.

Da mit der חכמה in c. 28 ein ganz neuer Begriff in den nächsten Zusammenhang eintritt, so darf man gewiß erwarten, daß wenigstens weiterhin Anknüpfungspunkte für dessen Beziehung sich finden werden, und man wird darum gut thun, Wort und Begriff durch das Buch hin rückwärts zu verfolgen, um aus dem früheren Vorkommen womöglich Aufschluß zu erhalten<sup>1)</sup>. Da finden wir nun

<sup>1)</sup> Ich lasse die Reden Elihu's hier unberücksichtigt, um nur allgemein als beweiskräftig anerkannte Stellen zu bieten. Sie würden übrigens das aus den übrigen Stellen gewonnene Ergebnis nur bestätigen.



in c. 11, 6 bei Zophar den Wunsch, Gott selbst möge seinen Mund aufthun und Hiob die tiefste *Weisheit* verkünden über das Verhältniß seines Leidens zu seiner Schuld<sup>1)</sup>. c. 12, 2 rühmt Hiob ironisch, daß mit den Freunden die *Weisheit* aussterben werde, wieder in Beantwortung der Frage seines Leidens, und der Versicherung in v. 3, daß er damit nichts neues erfahre, steht zur Seite c. 13, 2 „*soviel wie Ihr (כְּרַעְתֶּם) weiß ich auch.*“ In c. 13, 5 sagt Hiob, wenn die Freunde nur schweigen wollten (zu dem vorliegenden Räthsel), so könnte man ihnen das als *Weisheit* anrechnen. In c. 15, 2 nennt Eliphas Hiob's Ausführungen (über des Menschen Geschick und seinen eigenen hoffnungslosen Untergang) *windiges Wissen* (רַעַח רוּחַ), eines *Weisen* unwürdig oder beweisend, daß er kein Weiser sei. In c. 20, 3 spricht Zophar von seiner *Einsicht* (בִּינָה), nicht minder als bisher den Fall Hiob's betreffend. In c. 21, 22 fragt Hiob: will man Gott *Erkenntniß* (רַעַח) lehren?“ d. h. „will man ihn lehren, wie er die Welt regieren soll“, womit der Sache nach die vermeintliche Einsicht der Freunde in die Weltregierung verhöhnt wird. In c. 26, 3 bedankt sich Hiob ironisch bei Bildad, daß er ihm, dem aller *Weisheit* baren mit der seinigen beigesprungen sei, wieder mit Bezug auf seinen Fall. In c. 38, 4 spricht Gott dem Hiob ironisch *Einsicht* zu, die er (natürlich in dem Streite über sein Leiden) kundgethan und nun an weiteren Fragen bewähren soll; in c. 39, 26 wird noch einmal auf Hiob's (Schöpfer-) *Einsicht* Bezug genommen; in c. 38, 2. 42, 3 nennt Gott Hiob's Reden unverständlich (בְּלִי רַעַח). — An allen diesen Stellen also steht חִכְמָה nebst seinen Synonymen *rein intellektuell*, da es sich um das Begreifen einer Thatsache, nicht um Entschlüsse zum Zwecke irgend welcher Handlungen dreht,

<sup>1)</sup> Ich gebe absichtlich eine ganz farblose Fassung der in ihrer Auffassung streitigen Stelle.

und zwar stets *in unmittelbarer Beziehung auf die Frage, um die es sich im Buche handelt*. Nur sehr wenige Stellen bleiben übrig. Von Gottes Weisheit, (bei der von Sonderbeziehungen nicht die Rede sein kann), redet Hiob gelegentlich in c. 26, 12 (חכונה), und Gott von der schaffenden und regierenden *Weisheit* und *Einsicht* in Frageform c. 38, 36 f. Intellektuell zu fassen ist auch die Stelle c. 21, 14, wo Hiob die Frevler sagen läßt: „*Erkenntniß* Deiner (Gottes) Wege begehren wir nicht.“ — Nicht dasselbe wage ich zu behaupten von den beiden letzten Stellen, die in ihrer reinen Verneinung eben neue, hier unverwendbare Begriffe, Unverstand und Dummheit, bilden. Es ist das c. 4, 21, wo die Frevler sterben לא בחכמה und c. 39, 17, daß Gott den Vogel Strauß der Weisheit habe vergessen lassen und ihm keinen Antheil an der Einsicht gegeben habe. Interessant ist hier jedenfalls der Bau des Satzes und die Parallele חכמה und בינה, gerade wie in c. 28, 12. 20. 28; unmöglich ist es keineswegs, daß hier in grandiosem Scherze des Straußens sprichwörtliche Dummheit mit der höchsten Weisheit zusammengehalten wird. Wollte man ferner diese beiden Stellen als Belege für praktische Beziehung der חכמה im B. Hiob anführen — was übrigens bei Delitzsch, Dillmann, Zöckler nicht geschieht — so wäre dies schwerlich zu widerlegen, für c. 4, 21 aber auch nicht zu beweisen. Und was für schwache Strohhalme man damit ergriffen hätte, müßte ja jeder einsehen<sup>1)</sup>.

Nur mit zwei Stellen von allen, die das Buch Hiob bietet, habe ich bisher noch zurückgehalten, weil sie geeignet erscheinen, den Analogiebeweis, statt wie die bisher aufgeführten Stellen für das Buch im allgemeinen, für unsere Stellen im besonderen zu erbringen. In c. 15, 7 f.

<sup>1)</sup> Vgl. noch חִקָה 15, 2. 18. 17, 10 mit Bezug auf die Hauptfrage des Buches; 9, 4 von Gott; 5, 13 zu 4, 21 zu stellen, von eingebildeter Weisheit.

kämpft Eliphas in gewohnter Weise gegen Hiob's hier besonders lange und wichtige Ausführungen, zeigt sich ent-rüstet über seinen Anspruch auf höhere Einsicht in Gottes Weltregierung und die vorliegende Frage und weist seinen vermeintlichen Uebermuth zurück. Er fragt höhnisch :

- 7) „Wurdest Du als erster Mensch geboren,  
Und bist Du vor den Hügeln zur Welt gebracht? (חוללה)  
8) Hörtest Du etwa im Gottesrath zu  
Und rafftest da *Weisheit* an Dich?“

Vers 7 b kann ich bei so wörtlicher Uebereinstimmung nur als Citat aus Prov. 8, 25 b ansehen, das Selbstzeugniß der personificirten Weisheit wird auf Hiob höhnisch übertragen. Der ganze Vers besagt dann : Du bist wohl die personificirte Weisheit selbst, mußt demnach der erste Mensch, ja das erste aller Geschöpfe sein (Prov. 8; 22), die Weisheit hat also bei der Schöpfung menschliche und zwar Deine Gestalt getragen! Aus Prov. 8, 26—31 fließt v. 8a, und 8 b giebt dann zu allen diesen höhnischen Fragen den Schlüssel, der nothwendig von der Personifikation der Weisheit zu dem Besitz derselben überleiten muß<sup>1)</sup>. Also hier dieselbe innige Verwandtschaft mit jenen Stücken der Sprüche, dieselbe Bezugnahme darauf, wie in cap. 28. Und auch hier dient die höhnisch zugestandene Weisheit keinem anderen Zwecke, als der Lösung des Räthsels, das Hiob und die Freunde beschäftigt. — Noch beweiskräftiger ist die Stelle c. 12, 12 f., wengleich vollständige Einigung über den Zusammenhang noch nicht erzielt ist. Hiob verspottet da die angelernte Alltags- und Allerweltsweisheit der Freunde, insbesondere c. 11, 7 ff. Der Zusammenhang von 12, 7 an scheint mir der zu sein. „Dergleichen (über Gottes Allmacht und Allweisheit) kann Dich jedes

<sup>1)</sup> Welcher Stelle die Priorität gebührt, kann natürlich bei einer so sekundären Wendung, wie unsere Stelle sie nimmt, gar nicht weiter in Frage kommen.

unvernünftige Geschöpflehren; sie wissen alle, daß Jahve's Hand dorgleichen thut, weil ja ihr eigenes Leben in seiner Hand liegt. Des Menschen Ohr dagegen soll die gehörten Worte wohl prüfen und überlegen. Wenn Ihr aber meint (vgl. 8, 8 ff. 5, 27) :

- 12) „Bei den Greisen ist Weisheit  
Und Länge des Lebens ist Einsicht (חכונה)“<sup>4</sup> :
- 13) „Bei ihm ist Weisheit und Stärke,  
Sein ist Rath und Einsicht!“

Dem Rechte und der Pflicht unbefangener Prüfung, das er für sich in Anspruch nimmt, läßt Hiob die Freunde entgegenhalten, daß es dessen nicht mehr bedürfe, da ja Greise, Erfahrene fertige Weisheit darböten, eben die von ihnen gespendete. Nicht bei ihnen, erwidert Hiob, ist Weisheit zu finden (so wenig, wie er selbst, der Prüfende, das Räthsel zu lösen vermag), sondern bei Gott allein ist nicht nur die Weisheit, sondern auch die Stärke (Wissen und Können vgl. ganz ebenso c. 9, 4)<sup>1)</sup>. Mag meine Auffassung von v. 7—11 bezweifelt werden, so sind doch v. 12 f. auf keine andere Weise befriedigend zu erklären; und ist das nur zugestanden, so haben wir hier eine genaue inhaltliche Parallele zu c. 28, 12—27, und wiederum ist hier die Weisheit in Beziehung gesetzt nur zu der Lösung der Grundfrage des ganzen Buches und dem Streite über dieselbe.

Mit dieser Aufzählung ist, soweit ich sehen kann, alles Material erschöpft, welches aus dem übrigen Buche zu der vorliegenden Einzelfrage herangezogen werden kann, und

<sup>1)</sup> Unter den Commentaren, auf die ich zur Prüfung dieser Auffassung verweisen muß, hebe ich Hitzig hervor, mit dem ich in den wichtigsten Punkten, besonders in der Auffassung von v. 12, übereinstimme (vgl. auch Merx, Studer). Vor oder nach v. 12 eine Lücke anzunehmen (Dillmann, Ewald) sehe ich keine Veranlassung; vielmehr ist der Zusammenhang, wenn man v. 12 als Selbsteinwurf im Sinne der Freunde faßt, sehr gut und echt hiobisch.

daraus ergibt sich ein starker Analogiebeweis dafür, daß auch in c. 28 die Weisheit auf die Lösung der Frage abzielt, der das ganze Buch dient. Ich zaudere keinen Augenblick zu behaupten, daß, wie die Dinge liegen, der Dichter es sicher ausdrücklich und besonders deutlich hervorgehoben haben würde, wenn er der Weisheit hier ein anderes Ziel hätte geben wollen, als dasjenige, was unverrückt in jedem Augenblicke dem Leser vor den Augen stehen mußte<sup>1)</sup>.

Somit führt uns auch die Vergleichung des übrigen Buches zu der anderen Antwort auf die vorliegende Frage: die Weisheit wird in c. 28 ersehnt zur Lösung des vorliegenden Räthsel, des Leidens Hiob's, des Gerechten. Weder die Freunde, noch Hiob werden die Frage lösen können, weil Gott ihnen wie allen Menschen das Gut der Weisheit, das dazu erforderlich wäre, nicht geschenkt, vielmehr an Stelle der Weisheit für sie die Gottesfurcht gesetzt hat.

Zur Erklärung des begründenden  $\text{v}$  zu Anfang des Capitels genügt es nachzuweisen, daß eben vorher das Räthselhafte des ganzen Sachverhaltes von neuem zum Bewußtsein gekommen ist. Wie grell aber gerade in c. 27 die Widersprüche nebeneinanderstehen, ist oben nachgewiesen und braucht nur mit wenigen Worten hervorgehoben zu werden. Gott ist in v. 2 der Ehrenräuber und Vergewaltiger Hiob's, war (wie aus v. 8—10 sich ergibt) früher seine Zuflucht und seine Wonne und soll zugleich (nach v. 11 ff.) das Unrecht, das Hiob von den Freunden erleidet, mit seiner Strafe bedrohen. Hiob erkennt in Gott den gerechten Vergelter an und schwört bei dem Gott, der ihm Unrecht thut. Die Freunde nennen ihn einen Frevler

---

<sup>1)</sup> Doch bin ich weit entfernt diesen Analogiebeweis für nothwendig zu halten; vielmehr bestätigt er nur das Selbstverständliche, das obendrein nach Widerlegung des anderen Versuches allein noch übrig bleibt.

und Lügner, er giebt ihnen zu verstehen, daß sie Lügner und damit Frevler sind. So ist der Zwiespalt in Hiob's eigenem Herzen wie die Unmöglichkeit, daß die streitenden Parteien sich einigen, in c. 27 auf kleinem Raume so rücksichtslos aufgedeckt wie nirgends zuvor, und in diesem Brennpunkt sammeln sich zudem die Strahlen aus den letztvorhergehenden Capiteln : die jämmerliche Hülf- und Rathlosigkeit Bildad's aus c. 25, mit der Lauge des bittersten Spottes übergossen von Hiob; dessen eigene großartige Schilderung von Gottes Gewalt und Weisheit in cap. 26, auslaufend in das unumwundene Zugeständniß, daß des Menschen Wissen nicht einmal dazu ausreiche, Gottes Gröfse staunend zu schildern, wie sich's gebühre. So ist denn von beiden Seiten der Bankerott festgestellt<sup>1)</sup>, nur von der einen Seite durch Stammeln und Stillschweigen, von der anderen Seite, von Hiob, durch absichtlich grelle Hervorkehrung des Widerspruchs, nachdem dieser ihm selbst zu klarem Bewußtsein gekommen ist<sup>2)</sup>. Und so verschieden äußert sich dieser Bankerott, weil in seiner Erklärung für die Freunde die Niederlage, für Hiob der Triumph liegt. Mit dem Geständniß, daß man Hiob's Leiden nicht erklären könne, hat man seine Gerechtigkeit zugegeben, und das ist alles, was Hiob *von den Freunden* verlangt, Alles weitere geht Gott an, und in ihm findet er nun auch den Grund, weshalb sie Alle sein Leiden nicht erklären können, und legt denselben in dem folgenden c. 28 dar.

---

<sup>1)</sup> Diese Bezeichnung behalte ich unter Rückbeziehung auf meine Schrift bei; gegen Studer (Antikrit. S. 544) bemerke ich, daß hier die *offene Erklärung* des Bankerotts (c. 28) in der Begründung des unvereinbaren Widerspruchs, d. i. des Bankerottes selbst (c. 27) besteht.

<sup>2)</sup> Wie dies in v. 8—10 geschieht, ist oben gezeigt. Zu beachten ist die Steigerung von dem fast unbewußten Geständniß in diesen Versen, zu der entschlossenen Aussprache in v. 7 und der kecken Umkehrung des Spießes in v. 11 ff.

Es wird also mit dem וי weder v. 12 b, noch v. 11—12, noch v. 13—23, noch v. 11—23 des vorhergehenden Capitels begründet, sondern dasselbe holt viel weiter aus, es begründet die von Hiob während des ganzen Streites unerschütterlich behauptete, in c. 27 durch Darlegung seiner eigenen zerrissenen Geistesverfassung kundgegebene Behauptung, daß sein Leiden, als von Gott herrührend, ein für Menschen unlösbares Räthsel sei<sup>1)</sup>. Bei solcher Beziehung auf eine dauernde Geistesverfassung Hiob's, die allem Vorhergehenden zu Grunde liegt und symptomatisch in cap. 27 ausgesprochen ist, ist die Forderung unberechtigt, daß, was begründet werden sollte, in einem „in ausdrückliche Worte gefalsten vorausgehenden Satze“ (Studer Antikr. S. 544) nachgewiesen werden müsse. Dagegen ist der Forderung, wie sie Wellhausen formulirt (Bl. S. 541), „eine begründende Beziehung, in der Cap. 28 nach dem eröffnenden וי zu Cap. 27 stehen sollte“, durchaus Genügethan. — Wenn das וי fehlte, so würde, wie ich fest überzeugt bin, niemals jemand auf eine andere Beziehung des c. 28 als die hier vertretene, verfallen sein: da nun aber thatsächlich das Capitel *das ganze Ergebnis des Streites für die beteiligten Kämpfer*<sup>2)</sup> begründet, so muß das וי eben auch darauf bezogen und daraus begriffen werden.

---

Wir treten an die letzte Frage heran: welchen Werth hat diese in c. 28 gegebene Begründung für Hiob selbst

---

<sup>1)</sup> Diese Behauptung hat er nur in der Leidenschaft verlassen, wo er in einseitiger Verfolgung seines durch keine Schuld veranlaßten Leidens die andere Seite seines Selbstbewußtseins, den Gottesgedanken, schädigte.

<sup>2)</sup> Wie weit Hiob sich im Leiden bewährt, wie weit der Kampf sein Inneres beeinflusst hat, kommt für die Kämpfenden nicht in Betracht.

und in Folge davon für den Aufbau des ganzen Buches, die Lösung der in ihm verhandelten Frage?

Und hier steht die in meiner Schrift ausgesprochene Ansicht der fast aller anderen Exegeten, soweit sie cap. 28 für echt halten, gegenüber<sup>1)</sup>. Sie alle sehen in v. 28 wirklichen Gewinn, errungene werthvolle Erkenntniß, sei es für Hiob, oder für die Freunde, oder für beide Theile; nur darin gehen sie auseinander, daß die einen darin die ganze, letzte Lösung des Buches finden, die andern nur eine vorläufige Beruhigung, während die positive Lösung anderwärts gesucht und gefunden wird. Eine besonders klare Formulirung möge als Beispiel dienen. Hupfeld sagt (Deutsche Zeitschr. u. s. w. 1850. S. 285) : „Der Dichter will die Streitfrage nicht theoretisch *lösen*, sondern *niederschlagen*, der *Speculation entreißen*, und so dem Streit, als einem erfolglosen, für immer ein Ende machen. . . . Seine praktische Absicht, nämlich die Gemüther von der unfruchtbaren Grübelelei über die Wege Gottes auf die praktische Weisheit und Gottesfurcht hinzuweisen, ist bündig ausgesprochen in dem Schlusssatz der Wechselrede Hiob's mit den Gegnern 28, 28 : „(Gott) sprach zu dem Menschen : siehe *Furcht des Herrn* das ist Weisheit, und *meiden das Böse* das ist Einsicht“ d. h. das ist die einzige ihm von Gott beschiedene Weisheit; im Gegensatz mit der Erforschung der Rathschlüsse Gottes, die im vorhergehenden als ein Geheimniß Gottes und dem Menschen versagt bezeichnet ist. Hierin ist also wohl der Hauptsatz und Schlufsstein der Ansicht des Dichters zu suchen.“

Nun ist jedenfalls fraglich und fürs erste bei Seite zu lassen, ob wirklich *der Dichter* hier durch Hiob *seine Leser*

<sup>1)</sup> Die einzige Ausnahme bildet, wie schon damals bemerkt, Ebrard, der in c. 28 die Bankruterklärung Hiob's sieht, freilich ohne von da aus weiter auf Hiob's inneres Verhältniß zu Gott zu schliessen und ohne die Bedeutung der nächstfolgenden Capitel ausreichend in Erwägung zu ziehen.



belehrt; vielmehr ist zunächst dabei stehen zu bleiben, daß *Hiob* spricht. Was er aber sagt, muß freilich *nach seiner eigenen Ansicht* nicht nur für die Freunde gelten (wobei es z. B. Hirzel bewenden läßt), sondern für die ganze Menschheit und besonders für *ihn selbst*. Was nun Gott dem Menschen als Grundgesetz seines Wesens eingepflanzt hat — von jener Ansicht aus — das wird für den Menschen Gegenstand sittlicher Verpflichtung, und eine solche wird in unserem Satze wohl auch (im Sinne des Dichters oder Hiobs) von allen jenen Auslegern erkannt. Demüthiges, glaubens- und vertrauensvolles Sichbescheiden bezeichnet also Hiob als das allein richtige, von Gott gewollte Verhalten des Menschen bei allen Räthseln seiner Weltregierung, so auch bei dem vorliegenden. Dieses Sichbescheiden wird nothwendig zum Bestandtheil der Gottesfurcht selbst, weil es eben Gottes Wille gewesen, daß der Mensch die zu anderem Verhalten, wenn es erfolgreich sein soll, erforderliche Weisheit nicht besitzt. Damit ist also jedes eigenmächtige Ueberschreiten dieser Schranke nicht nur unfruchtbares Grübeln, sondern zugleich eine Verletzung des Grundgesetzes der Gottesfurcht, die Gottes Ahndung auf den Menschen herabziehen muß. Daß das Hiobs Meinung wirklich ist, läßt sich leicht beweisen. In c. 13, 7 ff. tadelt und bedroht er die Freunde, weil sie sich einfallen lassen, ob auch zu Gottes Gunsten, mit menschlicher Trugweisheit an die Frage seines Ergehens heranzutreten, und die Stellen c. 7, 11 ff. 9, 21 f. 29. 10, 1. 2. 13, 13—15, aus sämtlichen Reden Hiobs im ersten Gange, beweisen, wie er sich mit seinen eigenmächtigen Aussagen über Gottes Thun wohl bewußt ist, Gottes Zorn zu reizen, und dies nur darum nicht scheut, weil er sich ohnehin verloren glaubt. Somit leidet c. 28, 28 nicht auf die Freunde allein Anwendung, sondern der Spruch verurtheilt sämtliche vorhergehenden Reden Hiobs in erster Linie. Ist nun, wie fast alle Ausleger annehmen, dieser Satz ohne jeden

Nebengedanken ausgesprochen, reine, von allen Schlacken gesäuberte Erkenntniß — und das muß er sein, wenn der Dichter darin seine Meinung ganz oder theilweise niedergelegt hat — so muß Hiob hier, nachdem er Ruhe und Besonnenheit wieder erlangt hat, seine Reden, sofern sie die Spitze gegen Gott richten oder auch nur eigenes Urtheil über Gottes Thun an ihm äußern, bereuen und widerrufen und muß sich dann zurückziehen auf den Standpunkt ruhiger Ergebung, die geduldig auf Gottes Lösung wartet<sup>1)</sup>. Reue und Widerruf aber finden wir in Wirklichkeit nicht hier, sondern erst nach Gottes Reden, und an Stelle der ruhigen Ergebung finden wir gleich nach unsrer Stelle eine wohlüberlegte, scharf gegliederte Rede, deren eigentlicher Inhalt eine Anklage Gottes ist, die in c. 31, 35 ff. in eine kecke, siegesgewisse Herausforderung Gottes, seines Gegners, ausläuft. Den Nachweis für diese Auffassung der capp. 29—31 brauche ich hier nicht zu wiederholen, da er oben bereits gegeben wurde: wird dieselbe als die richtige anerkannt, wie ich denn glaube, daß kein Abschnitt des Buches Hiob so dringend größere Berücksichtigung verlangt wie dieser, so machen sie die Auffassung von 28, 28, mit der wir es hier zu thun haben, pttattdings unmöglich. Kein Mensch von gesundem Verstande kann so sich selbst widersprechen, kein Dichter kann sein Bestes so muthwillig wieder aus der Welt schaffen. Und dieser grelle Widerspruch wird noch empfindlicher dadurch, daß 28, 28, so aufgefaßt, den Inhalt der Reden Jahve's vorwegnimmt. Ist es diese selbe Ueberlegung, aus Gottes eigenem Munde, der Hiob endlich sich beugt, wie hat er sie denn vorher so schmähdich wieder verlassen können, oder wie konnte der Dichter sich die Wirkung derselben im voraus so verderben? Und für die Thatsache, daß c. 28, so aufgefaßt, die Reden Jahve's vorwegnimmt, darf

<sup>1)</sup> Vergl. dafür die Musterstellen c. 1,21. 2,10.

ich mich nicht nur auf Studer berufen, sondern nicht minder auf Merx (S. XXIX), der das Bedenkliche durch sehr künstliche Vermuthungen über spätere, mildernde Einschaltungen aus dem Wege räumt, und auf Reufs' offenes Eingeständniß dieser höchst störenden Sachlage, die ihm die Echtheit von c. 28 zweifelhaft erscheinen läßt.<sup>1)</sup> Auch ich würde mich unbedenklich dem Urtheil von Studer, Wellhausen und Reufs anschließen, wenn ich diese Auffassung von 28, 28 für die richtige hielte.

In meinen „Beiträgen“ habe ich nun meine Auffassung des Stückes ganz kurz und ohne Beweisführung für ihre Möglichkeit, aber eben darum desto schärfer und unmißverständlicher ausgesprochen. Danach sagt Hiob, daß Gott, statt seinen kostbaren Besitz, die Weisheit, dem Menschen, dem edelsten Geschöpfe, mitzuthemen, ihm an Stelle des Besitzes nur schwere Forderungen geben, unter dem Namen „Weisheit nur die Gottésfurcht und das Meiden der Sünde gereicht habe.“ Damit spreche Hiob einerseits aus, daß er an der Lösung der Frage verzweifle, andererseits aber enthalte seine Ausführung eine schwere Anklage gegen Gott, den eigennütigen und lieblosen Schöpfer der Welt, der sich selbst das Beste vorbehalten habe (und die Schuld trage, daß hier sein Verstand zu Ende sei). Seitdem ist nun festgestellt worden, daß ich diese Stelle in Fieberhitze niedergeschrieben habe (Unionsfieber nennt Studer die neuentdeckte Krankheit<sup>2)</sup>), und da ich niemandem zumuthen kann, einem Fieberkranken zu glauben, so werde ich den Nachweis antreten müssen, daß

---

<sup>1)</sup> La Bible, t. VI. p. 29: Job y fait l'éloge de la sagesse et termine de manière à anticiper sur la conclusion pratique à tirer du discours de Jéhova, tout en continuant ensuite, par trois chapitres entiers, à parler de ses sentiments personnels, tels qu'ils lui étaient dictés par la situation présente. Il faut convenir que cela est assez gênant.

<sup>2)</sup> Antikr. S. 544.

ich jetzt einer ganz normalen Temperatur mich erfreue, um dann hoffentlich für dieselbe Auffassung mehr Glauben zu finden.

Wir haben oben nachgewiesen, daß die Weisheit in c. 28 eingeführt, das Suchen nach ihr in Betracht gezogen wird, weil man ihrer bedürfen würde, um die Frage nach Hiob's Leiden zu beantworten. Dennoch hat die Weisheit selbst, wie wir ebenfalls feststellten, in c. 28 allgemeinste Bedeutung; die Suchenden in c. 28 sind die Menschen überhaupt, nicht Hiob und seine Freunde, denen es nur nicht besser geht als allen Anderen; der Bescheid, der in v. 28 gegeben wird, ist uralte, dem Menschen als solchem schon bei der Schöpfung ertheilt. Umsoweniger soll, was dort dem Menschen an Stelle der Weisheit gegeben ist, geeignet sein die *vorliegende* Aufgabe zu lösen: das kann *nur* die Weisheit, nicht ihr *Surrogat*, die Furcht Gottes, und eben deshalb verlangt dieser Vers jedenfalls Verzicht auf alles Grübeln, mag dieser Verzicht nun gutwillig oder murrend geleistet werden. Aber andererseits soll allerdings die Furcht Gottes in weitem Umfange die allgemeine Aufgabe der Weisheit übernehmen<sup>1)</sup>. Die Weisheit, sofern der Mensch sie wirklich besäße, würde von ihm benutzt werden können und benutzt werden, selbständig sein Leben zu gestalten, das Nützliche zu wählen und zu thun, das Schädliche zu meiden und zu verhindern und so glücklich zu sein<sup>2)</sup>. Gott hat ihm mit der Einsicht in die Räthsel der Weltregierung auch das versagt und statt dieses selbständigen Handelns dem Menschen gesetzt seinen Geboten gehorsam zu sein und in steter, unbedingter Ab-

---

<sup>1)</sup> Hier kommt zur Geltung, was an der Auffassung von Delitzsch und Dillmann richtig ist: nicht beim Ansatz schon, sondern bei der Lösung der Aufgabe.

<sup>2)</sup> Vgl. Gen. 3, 5, wie überhaupt die Sündenfallgeschichte höchst beachtenswerthe Vergleichspunkte bietet.

hängigkeit von ihm zu leben. Kommt der Mensch damit seiner Bestimmung nach, so übernimmt dann andererseits Gott, des Menschen Geschick kraft der *ihm* innewohnenden Weisheit förderlich zu lenken, sodafs er seiner Bestimmung gemäfs sich entwickele und ohne gewaltsame Hindernisse, die er selbst vermöge seiner Abhängigkeit nicht aus dem Wege zu räumen im Stande ist, sein Leben hinausführen könne. Dies das Verhältnifs der Gegenseitigkeit, wie es uns in den Bundschliefungen im ganzen Verlaufe der Geschichte Israel's unwiderleglich klar entgegentritt. — Hat nun auf Grund dieses Verhältnisses Hiob Ursache sich zu friedem zu geben und auf dessen Bedingungen, sowie er sie in 28, 28 fafst, nicht nur Andere zur Ruhe zu verweisen, sondern auch selbst zu Ruhe und Gottergebenheit zu gelangen, oder nicht? Eine einfache Ueberlegung wird das zeigen. Die von Gott gesetzten Bedingungen hat Hiob gehalten, er war gottesfürchtig und mied das Böse, wie Gott ihm in stärkster Fassung bezeugt hat, wie er selbst von sich aussagt (vgl. nur 23, 10 ff. und das Zeugniß des Eliphaz 4, 6). Aber trotz seiner Treue hat der Herr dem Klienten nicht Wort gehalten; sein Lebenspfad ist völlig verfinstert, der Tod wäre für ihn ersehnte Erlösung. Bis dahin hat er die verlangte Gottergebung geübt und hat sich still beschieden mit dem, was Gott ihm gab, ja wir finden noch herrliche Aeufserungen dieser Stimmung bei ihm im Leiden selbst, bis ihm die Freunde auch sein letztes Gut, seine Gerechtigkeit, rauben wollen. Die nun in ihm herrschende Stimmung schildert er in Beantwortung der Vorwürfe des Eliphaz am treffendsten in c. 6, 5 ff. : „Schreit auch ein Wildesel bei frischem Gras, brüllt auch der Stier vor seinem Futter?“ Das heist, das, was Gott von uns verlangt, können wir wohl erfüllen, so lange er *seinen* Verheifsungen und gleichsam Verpflichtungen nachkommt. Und in dem durch die Reden der Freunde nur noch verstärkten Bewußtsein, dafs das Gegentheil der Fall ist,

schreitet er dann fort zu offenen, bewußten Verletzungen des Vertrages seinerseits, wie sie oben, mit 7, 11 ff. beginnend, aufgeführt sind. Wie diese Stimmung *gegen Gott* sich bis zuletzt erhält, ist bei Behandlung von c. 27 vollaufbewiesen, dort ist auch gezeigt, wie 27, 8—10, zusammengehalten mit 27, 2 und 31, 35 ff. (neben allen früheren Stellen) die Aufstellung enthalten, daß der Gottlose kraft seiner Gottlosigkeit des eigentlichen inneren (und äußeren) Glückes nothwendig entbehren *muß*; daß der Gerechte, Fromme desselben theilhaftig werden *kann*, während Hiobs eigenes Beispiel beweist, daß die Gottesfurcht noch keine Bürgschaft für Glück gewährt. Das die Stimmung und Anschauung, die auch dem c. 28 zu Grunde liegt. Gott hat dem Menschen seine Selbständigkeit nicht gegeben, vielmehr völlige und unweigerliche Abhängigkeit von ihm verlangt. Jedes Widerstreben straft er unerbittlich, weshalb der Mensch um seines eigenen Besten willen sich fügen muß; aber eine Gewähr für des Menschen Glück hat er darum nicht übernommen; nach Gutdünken und Willkür trifft er ihn in unbegreiflicher Weise mit denselben Leiden, die sonst des Gottlosen Theil sind. Ganz von selbst ergänzt sich v. 28 aus Hiobs Gedanken folgendermaßen: „Die einzige Weisheit des Menschen ist Gottesfurcht; was diese aber gelegentlich nutzt, das seht Ihr an meinem Beispiele.“ So ist ihm diese Fassung allerdings ganz ernst gemeint, und in diesem Augenblick behauptet er allerdings, daß Gott dem Menschen dieses und kein anderes Geschenk gegeben habe; aber er ist schon längst nicht mehr gewohnt, was Gott dem Menschen bestimmt hat, darum auch als gut anzusehen; die Gottesfurcht, die früher seine Wonne war, empfindet er allerdings jetzt als schwere Forderung eines lieblosen Schöpfers. Daß er aber bei einer solchen Auffassung *nicht* ruhig wird — wie eben die folgenden Kapitel beweisen — begreift sich leicht. Geht doch aus demselben Satze, womit er die Unbegreif-

lichkeit seines Leidens erklärt (weil dem Menschen eben die Weisheit nicht gegeben sei), zugleich hervor, daß er, Hiob, das Seinige vollauf gethan, Gott aber der selbstverständlichen Gegenleistungen vergessen habe, also an seinem Leiden schuld sei. Diese Anklage Gottes, nur mittelbar in 28, 28 enthalten, wird nun ausdrücklich erhoben und in scheinbar unwiderleglichem Schlusse bewiesen in c. 29—31<sup>1)</sup>, ganz so wie ich dies in meinen „Beiträgen“ S. 4 f. kurz gefaßt habe. „So stand es früher mit mir; so steht es jetzt mit mir; ich habe keinerlei Schuld auf mich geladen und fordere kühn meinen Gegner zum Rechtsstreit heraus.“ Oder anders gewendet und umschrieben: „Entweder ich, der ich unter dem plötzlichen Wechsel leide, habe ihn durch eigene Verschuldung mir zugezogen, oder Gott, der ihn hervorgerufen, hat eben damit eine Ungerechtigkeit begangen. Ich bin mir keiner Schuld bewußt, also —“

So ist der Nachweis geliefert, daß die von mir schon früher gegebene Auffassung von c. 28 und v. 28 insbesondere sich in den Zusammenhang ebenso schön, ja nothwendig einfügt, wie die andere, welche Hiob mit jenem Gottesspruch sich einverstanden erklären läßt, den unwiderleglichsten Thatsachen widerspricht und, falls sie richtig wäre, die Entfernung des Stückes als eines fremden Einschubs heischen würde. Zugleich aber fällt der andere Vorwurf weg, daß das Stück den Reden Jahve's vorgegreife. Die Ergebung, die Gott in seinen Reden verlangt, leistet Hiob in c. 28 nicht; vielmehr hat der Dichter dem-

<sup>1)</sup> Die Wehmuth, die über c. 29 und 30 liegt, erklärt sich aus dem Gegenstand, sie kann also nicht gegen meine Erklärung von c. 28, 28 angeführt werden, wie Giesebrecht S. 40 thut. Schon in c. 30 weicht diese Stimmung bedenklich, und der Schluß von c. 31 entscheidet. Einen gehaltenen Ton, etwas Ueberlegbares, Entschlossenes haben diese abschließenden, zusammenfassenden Capitel der Natur der Sache nach mit c. 28 gemein.

jenigen, der ihn zu derselben bringen soll, sei dies nun Jahve allein oder vor und mit ihm Elihu, noch ein redliches Stück Arbeit aufgespart.

Aber auch die Form, der Bau des cap. 28 selbst macht, wie ich ebenfalls schon früher behauptet habe, diese Auffassung nothwendig. Wie oben gezeigt wurde, tritt v. 28 auf als Beantwortung des suchenden Fragens nach der Weisheit in v. 12 ff., gegensätzlich vorbereitet durch v. 1—11. Subjekt des Suchens ist unbestimmt der Mensch als solcher, die Stimmung bis v. 22 diejenige brennender Sehnsucht, schmerzlicher Enttäuschung, bis mit v. 23 eine neue Quelle der Hoffnung sich aufthut, da mit großartigen, in ihrer Erhabenheit fast tröstlich klingenden Worten der wahre Fundort der Weisheit genannt wird. In ängstlicher Erwartung scheint der Mensch nun fragend und bittend vor Gottes Thron zu stehen. Je breiter sich aber der Strom der Worte von v. 23—27 in dieser Schilderung ergießt, um so kürzer und schroffer lautet das für den Menschen insbesondere bestimmte Endergebniß, die ihm ertheilte Antwort in v. 28. Nicht die Weisheit, auch nicht Theil an der Weisheit, noch der Weg dazu, die Aussicht ihrer ganz oder theilweise habhaft zu werden! Aber wenn das nur mit schlichten Worten ausgesprochen würde, daß der Mensch die Weisheit nicht besitzen kann, und dann mit ebenso schlichten Worten ihm seine Stellung angewiesen würde, etwa unter Hervorhebung des Trostes, der darin liege, daß die wahre Weisheit über ihm walte und ihn beschirme. Statt dessen wird ihm, in dessen Geiste doch eine Ahnung, ja Kenntniß von dem Wesen, dem Werthe, den Werken der wahren Weisheit liegt, etwas anderes ausdrücklich unter dem Namen der Weisheit überreicht, was diese Werke eben nicht geschaffen hat, was nicht gleichwerthig ist mit dem Gesuchten. Und diese Antwort ist gegeben gleichzeitig mit der Erschaffung des Menschen, sie gehört zu seinem Wesen und seiner Be-



stimmung, obschon er zugleich eine Ahnung von der wahren Weisheit hat, die ausreichend ist zu sehnsüchtigem, aber ewig vergeblichem Suchen. Der schmerzliche Eindruck dieser Worte wird nur verschärft durch den Umstand, daß sie eine scheinbar leise Umbildung und Umbeugung eines bekannten, zugleich mahnenden und tröstenden Wortes sind, von dessen Wahrheit auch Hiob früher gewiß überzeugt gewesen ist: daß man durch Gottesfurcht zur Weisheit gelangen könne. Mich dünkt, hier hat jedes Wort seinen Stachel; die Antwort des Gottes, der, selbst im Besitze der Weisheit, dem Menschen sagen wollte: „sie ist nicht für Dich, Du hast Dich nur mir unbedingt anzuvertrauen“, könnte nicht schroffer gefaßt werden, als es hier geschehen ist.

Mit Ausrufen und Verwahrungen gegen eine so abenteuerliche Bedeutung der Stelle (vgl. Studer Antikr.), gegen diese Steigerung von Hiobs Vorwürfen „bis zum Gräßlichen, gegen die titanischen, niedrigen und gemeinen, gegen ein solches Raffinement von Anklagen“ (Giesebrecht S. 40) ist hier gar nichts ausgerichtet; vielmehr gilt es den Thatsachen in's Gesicht zu sehen und ihnen sich zu fügen. Mit hinkenden Vergleichen, Prometheus, Titanen habe ich nichts zu schaffen; wer aber durchaus meint, der Heranziehung des klassischen Alterthums hier nicht entrathen zu können, der mag dann wohl zu solchen Vergleichen greifen und hat ein gewisses Recht dazu, ohne anerkennen zu müssen, daß dann auch Hiob, wie Prometheus, nicht zur Buße kommen könne<sup>1)</sup>.

Allen solchen Widerlegungen ohne Gründe setze ich nur einige andere Stellen des Buches Hiob zum Vergleiche entgegen, um damit zu beweisen, wie wenig eine Aussage wie c. 28, 28 in meiner Auffassung außer dem Bereiche

<sup>1)</sup> S. Giesebrecht. Doch hat Aeschylus bekanntlich auch einen *entfesselten* Prometheus geschrieben.

des im B. Hiob Möglichen liegt. Das so Unglaubliche an meiner Auffassung soll doch wohl darin liegen, daß Hiob Gott beschuldige, dem Menschen schon bei seiner Schöpfung übel mitgespielt, ihn (nach Giesebrecht) mit „neidischer, betrügender Willkür“ behandelt zu haben, in dem „bitteren Sarkasmus“ (S m e n d), der sich in den Worten ausspräche. Im Grunde reichte nun jede Stelle, in der Hiob Gott der Ungerechtigkeit gegen seine Person anklagt, aus dergleichen zu erklären, weil es nur der folgerichtige Schluß daraus ist. Aber dieser (oben angeführten) Stellen bedarf ich hier nicht. — Als Grundlage mögen dienen c. 7, 1 und c. 14, 1 ff. : „*Hat der Mensch nicht Kriegsdienst auf Erden, verbringt er nicht wie ein Tagelöhner seine Tage?*“ „*Der Mensch, der Weibesgeborne, ist arm an Tagen, doch satt von Unruhe u. s. w.*“, so möge Gott denn wenigstens mild und nachsichtig mit ihm umgehen. Also des Menschen Loos, von Gott ihm gesetzt, ist an sich ein trübes und trauriges, und wollte man dem Gedanken nachgehen, so würde die Vorschrift der Gottesfurcht und des Meidens des Bösen mit in den Kriegsdienst, die Tagelöhnerarbeit einzuschließen sein. Eine Lust Gottes den Menschen grundlos zu quälen ist oft genug aus Hiob's Worten herauszufühlen, vgl. besonders 9, 17 b. 16, 12—17, wo Hiob Gottes Zielscheibe ist, der blutdürstige Eifer, das grausame *Spiel* besonders klar hervortritt. Aber allgemeine, mehr principielle Aussagen sind erwünscht; nun, die stärkste Aussage dieser Art ist allgemein, c. 9, 23 : „*Wenn die Geißel jählings tödtet, so spottet er über die Verzweiflung der Unschuldigen*“ (למפח נקים ילעו). Die reine Willkür Gottes ist Hiob gegenüber sehr oft hervorgehoben; in allgemeiner Aussage an der letztgenannten Stelle c. 9, 22 : „*Den Unsträflichen und den Frevler vernichtet er*“, und weiter besonders in c. 21 und 24. Nachdrücklich muß endlich hervorgehoben werden c. 10 : der Gegensatz des schöpferischen, sorgsam Bildens, das gleichsam mit Liebe ge-

schieht, zu dem *schon damals in Gottes Sinne feststehenden Rathschlufs* (v. 13 ff.), *den Gegenstand so vieler Mühe durch das Leben hin zu Tode zu hetzen*, ob er nun seinen Geboten gehorsam sei oder nicht. —

Solchen Aussagen gegenüber ist c. 28, 28, wie ich den Vers verstehe, unschuldig zu nennen, als der *vorsichtige* grundsätzliche Erklärungsversuch: daß Gott nämlich von Anbeginn den Menschen nur zu seinem Diener geschaffen und ihm gegenüber sich zu nichts verpflichtet habe; daß er Ungehorsam strafe, dem Gehorsam gegenüber eine Politik der freien Hand befolge.<sup>1)</sup> An sich also ist die Möglichkeit einer solchen Aussage innerhalb des B. Hiob in keinem Falle zu bezweifeln. Wer behaupten will, sie sei *an dieser Stelle* unmöglich, der muß den Nachweis führen, daß Hiob's Stimmung und Ansichten bis hieher sich geändert haben, und der Versuch dieses Nachweises ist oben widerlegt. Selbst an den Stellen, wo Hiob Gott als seinen Zeugen und Helfer anruft, hält er sein Schicksal dennoch für besiegelt und erwartet von Gott nichts als Anerkennung seiner Unschuld, die von den Freunden geleugnet wird. Selbst damit ist unsere Auffassung von c. 28 durchaus zu vereinigen; um so mehr muß es dabei sein Bewenden haben.

Und nun die Antwort auf die oben aufgeworfene Frage: „welchen Werth hat c. 28 für Hiob selbst und in Folge davon für den Aufbau des ganzen Buches, die Lösung der in ihm verhandelten Frage?“ — Gar keinen positiven: Hiob bleibt nach wie vor vor dem ungelösten Räthsel stehen und zwar ohne sich zu unterwerfen und ohne Verzicht zu leisten auf die Lösung desselben, die er ungestüm

---

<sup>1)</sup> Daß ein entschlossener, äußerlich wenigstens ruhiger Rechnungsabschluss nicht in einer „heftigen, von Schmerzensschreien unterbrochenen Rede“ verlaufen kann — wie es Giesebrecht bei meiner Auffassung natürlicher finden würde — versteht sich von selbst.

von Gott verlangt. Die positive Seite in dem Verhalten Hiob's ist, in diesen Capiteln keine andere als in den früheren. Trotz der schwersten Anklagen gegen Gott hält er sich auf das zäheste an ihm fest, mag nichts mit den Gottlosen und Frevlern zu schaffen haben, erkennt die Verpflichtung des Menschen zur Gottesfurcht oder besser die wesenhafte, gleichsam physische Nothwendigkeit daran festzuhalten an, selbst wo sie ihm übel vergolten wird, und selbst da noch, wo er ein Unrecht darin zu erkennen glaubt, *dafs* Gott den Menschen in so enge Grenzen eingezwängt habe.

Den negativen Werth hat die Entschlossenheit, mit der er in diesem und den folgenden Capiteln auftritt, *dafs* die Freunde besiegt sind und den Streit aufgeben, in dem sie nichts neues vorzubringen, Hiob nicht zu überzeugen vermögen. So sind die Capitel im Aufbau des ganzen Buches von höchster Wichtigkeit als Abschluß des mittleren Haupttheils, der Streitreden zwischen Hiob und seinen Freunden.

---

Mit diesem Ergebnifs wird also der, der nur des Dichters Absichten und Ziele verfolgen will, rechnen, damit das Vorhergehende und Nachfolgende verbinden und dann versuchen, den Gedankeninhalt des Buches, die Lösung, welche der aufgeworfenen Frage zu Theil wird, festzustellen. Ich sehe dabei eine Anzahl von Möglichkeiten. 1) Man erkennt die jetzige Gestalt des Buches als die ursprüngliche an und läßt sich von den Elihu-Reden die Lösung bieten. 2) Erklärt man diese für unecht, so mag man *entweder* mit der Widerlegung der Vergeltungslehre, wie die Freunde sie vertreten, sich begnügen, *etwa* unter Hinzunahme dessen, was der Prolog bietet, *oder* man suche eine positive Lösung in den Reden Gottes, zur Noth in der Gotteserscheinung selbst. 3) Kann man sich bei keiner

dieser Möglichkeiten beruhigen<sup>1)</sup>, so bleibt immer noch das Dritte, daß die Reden Elihu's überarbeitet oder an die Stelle anderer echter Reden getreten sind, oder auch daß das übrige Buch Abänderungen erfahren hat<sup>2)</sup>.

Alle diese Möglichkeiten lassen sich mit meiner Auffassung der Capitel 27 und 28, die ich in allen Hauptsachen für die des Dichters selbst halten muß, zu einer Reihe von verschiedenen Ergebnissen über die Idee des B. Hiob vereinigen. Nur gegen eine vierte muß ich Protest einlegen, gegen das emsige Bestreben, in den letzten Kapiteln der Reden Hiob's diese Lösung bereits ganz oder der Hauptsache nach zu finden, gegen dieses ängstliche Suchen nach Spuren seiner Bekehrung, um ihm dann möglichst eilig die Absolution zu geben, alle bedenklichen Aeußerungen mit dem Mantel christlicher Liebe zu bedecken. Mich verwahren muß ich gegen die gewaltsame Auslegung einer Stelle wie c. 27, 8—10, gegen die wohlwollende Auffassung von c. 28, 28, gegen die Beweisführung aus c. 17, 9, gegen die Vernachlässigung so wichtiger Stellen wie unter anderen c. 27, 2. 31, 35 ff. Sehr wohl weiß ich, daß alle jene Ausleger die Meinung des Buches Hiob selbst und nicht ihre eigene geben wollten; daß aber manche vorgefaßte Meinung dabei mit im Spiel ist, scheint mir durch so auffallende Verkennung des vom Dichter gewollten Zusammenhangs bewiesen, ließe sich auch im einzelnen aus Aeußerungen wohl belegen<sup>3)</sup>. Könnte Hiob selbst reden, er würde solche Versuche für ihn zu

<sup>1)</sup> Die Schwierigkeiten, die sich denselben in den Weg stellen, habe ich in meinen „Beiträgen“ nachzuweisen gesucht.

<sup>2)</sup> Diese dritte Möglichkeit enthält keinen Widerruf meinerseits. Schon in meinen „Beiträgen“ S. 55 habe ich dieselbe aufgestellt für den Fall, daß sich die Reden Elihu's als unecht erweisen.

<sup>3)</sup> So wenn Smend S. 164 sagt: „Weiß ein Hiob keine Antwort auf die Frage, weshalb der Gerechte leide, so darf überhaupt kein Mensch eine solche wissen, sie muß durch Gott geoffenbart werden.“

kämpfen zurückweisen und stolz darauf sein, daß er ihrer nicht bedarf. Seiner Gestalt die volle Beleuchtung wiederzugeben, die der Dichter ihr hat geben wollen, ihn, den Kämpfer für das Gewissen gegen Satan und Menschen und vermeintlich auch gegen Gott *seine* Aufgabe kraftvoll, wenn auch in schauerlicher Folgerichtigkeit bis zu Ende durchführen zu lassen, das scheint mir nothwendig und aller aufgewandten Mühe werth, und so wiederhole ich zu Ende dieser Ausführungen mit voller Freude, was ich schon vor fünf Jahren der Hauptsache nach auch mit Beziehung auf die hier behandelten Capitel gesagt habe: Ich bin kühn genug zu hoffen, daß diese Auffassung jener Reden und damit der Person Hiobs immer mehr sich Bahn brechen wird.

---

Eine Schrift, von der ich erst während des Druckes dieser Abhandlung durch Kautzsch's Erwähnung in dem „Wissenschaftlichen Jahresbericht über die Morgenländischen Studien im Jahre 1879“ erfuhr, zwingt mich zu einem Nachtrag. Es ist: Boelicke „Die Elihu-Reden (1.) nach ihrem Zusammenhange mit dem übrigen Theil des Buches Hiob und (2.) nach ihrem sprachlichen Charakter“, Gekrönte Preisschrift der theologischen und (umgearbeitet) Doktor-Dissertation der philos. Fakultät zu Halle, 1879. Die Art des Erscheinens entschuldigt wohl meine Unbekanntschaft mit der Schrift; bei dem zugestandenen, sehr genauen Anschluß an meine „Beiträge“ wäre mir die Zusendung derselben sehr erwünscht und gewiß gerechtfertigt gewesen. — Der zweite Theil der Schrift arbeitet nur mit meinem Material — die Smend'sche Recension hätte nicht übergangen werden sollen — der erste Theil bringt in frischer, selbständiger Auseinandersetzung neben erfreulicher Uebereinstimmung manches Abweichende, was den Gegenstand dieser Arbeit angeht.

c. 26, 5 ff. soll von Bildad ausgesagt sein, indem Hiob ironisch „ihn mit Gott vergleicht und seine Weisheit und Kraft der göttlichen gleichsetzt.“ (S. 12.) Eine ganz neue Ansicht. Dafür spricht nicht: 1) daß Gott nicht genannt ist, denn bei bloßem „er“ ist die Vermuthung stets für Gott, besonders wo die Aussagen diese Beziehung so klar an die Hand geben. Auch in c. 25, 2. 3 ist Gott nicht genannt, und an das „er“ dieses Capitels knüpft Hiob v. 5 ff. an, die aufgegebene Rede fortsetzend. Nur darum könnte v. 5 uns noch im Unklaren lassen, weil das „er“ hier noch nicht auftritt. 2) Daß die Worte, von Gott ausgesagt, keinen Sinn hätten. Hiob nimmt hier ebenso wie in c. 9 den Freunden das Wort aus dem Munde und stellt seine Uebereinstimmung mit ihren selbstverständlichen Aussagen fest. Die Ueberleitung dazu übersieht Boelicke, sie liegt in v. 4: „Wem hast du die Auskunft gegeben, und wessen Eingebung spricht aus dir?“ Die direkte, scheinbar zugestehende Ironie der Verse 2 und 3 schlägt hier schon in das Gegentheil um: „Soll das etwa für mich bestimmt sein, und hast du das von dir selber?“ Die darin liegende Aussage, daß Bildad ihm nichts Neues sage, wird in v. 5 ff. von Hiob belegt, indem er ihn überbietet. — Gegen Boelicke's Auffassung entscheidet 1) daß eine so übertriebene, so weit ausgespinnene nur *direkte* Ironie ohne jede Andeutung der wirklichen Meinung mißverstanden werden mußte, 2) daß sich die Aussagen des Stückes, auf Gott bezogen, als selbständig und neu den zahlreichen Lobpreisungen Gottes im B. Hiob anschließen.

Ueber c. 27, v. 2—7 geht Boelicke sehr rasch hinweg. Das ist zu bedauern, denn bei scharfer Beachtung von v. 7 als Ausspruch Hiob's wäre es doch unmöglich gewesen, v. 8—10 als von Hiob angeführten Einwurf der Freunde zu fassen, wie Boelicke thut. Auf diesen Einwurf läßt er Hiob von v. 11 an antworten, so aber, daß

v. 13—23 sogleich wieder eine ironische Darstellung der Lehre der Freunde geben (so nach Eichhorn, Bückel, Hitzig, s. oben S. 213 Anm.). Wenn dieser Sinn der Stelle, wie doch verlangt werden muß, im Texte irgendwo angedeutet sein soll, so muß dies in v. 12 b geschehen: „warum redet ihr denn so eitel: etc.“ Dann aber ist v. 13—23 nicht „köstliche Ironie“, sondern nüchterne Wiedergabe der Rede der Freunde, und als solche in dieser Ausdehnung unleidlich. Ferner fehlt dann für 12 a jede Beziehung. Die auf v. 13—23, von uns festgehalten, ist nun ausgeschlossen, weil 12 b darauf geht. Die auf v. 11 ist unmöglich, weil der in c. 28 seine Ausführung findet, und v. 12 a davon nicht gelten kann. Ein Zugeständnis der Freunde, daß Gott häufig nach Willkür handle (vgl. Boelicke S. 12), ist nicht erfolgt und kann am wenigsten in diesem Zusammenhang ausgebeutet werden. — Die eigentliche, in v. 11 angekündigte Belehrung aber tritt dann auf als Begründung *eines* Wortes in dem Fragesatze 12 b. „Warum redet Ihr so *Eitles*? (Was Ihr redet *ist eitel*), denn es giebt für den Menschen überhaupt keine andere Weisheit, als die, fromm und gottesfürchtig zu leben.“ In seiner Umschreibung legt Boelicke dem angeführten Begründungssatze die Behauptung zu Grunde: „Nein, ihr seid im Unrecht, nein, mit eurer Weisheit ist es nichts“, aber die Frage ist aus 12 b eben nicht fortzuschaffen und die Weisheit nicht hinein. Wie die Sache steht, ergibt sich bei Boelicke's Auffassung ein mühsames Sichweiterwinden der Rede und eine ganz unnatürliche Folge der Gedanken, wie beides am wenigsten in einer schlagenden, abthuenden Schlußrede erwartet werden kann. Gegen seine Einwürfe werden meine Ausführungen oben genügen.

Auch in 21, 28 ff. zieht Boelicke den Einwurf der Freunde falsch bis v. 31 incl., dagegen faßt er 12, 11 ff. wie ich, 17, 8 f. in dem zuletzt von mir erwähnten und nahegelegten Sinne. S. S. 102.



Ganz eigenthümlich ist Boelicke's Erklärung von 31, 35—37 (S. 21 ff.). „O dafs Einer mich hörte!“ ist eine Aufforderung an irgend welchen Dritten aus den Zuhörern seine Sache ruhig anzuhören und eine unparteiische Erklärung abzugeben. Die Unterschrift (ח) sind die letzten Worte von Hiob's Betheuerung in c. 31, also füglich dies ganze Capitel seine Vertheidigungsschrift; aber auch die Anklageschrift (ספר ו') wird durch das הן als vorhanden bezeichnet, sie besteht in cc. 29. 30. Der איש ריבי ist in der Person gleich שדי, doch wird dieser in v. 35 b angerufen, die Richtigkeit der Unterschrift zu bestätigen. Die Suffixe in v. 37 gehen nicht auf Gott als den Kläger, sondern auf jenen unparteiischen Schiedsmann. Dagegen gilt Folgendes : 1) Hiob's eigene gerichtliche Schrift, unter welche er soeben seine Unterschrift gesetzt, umfaßt nothwendig c. 29—31, da nur sie zusammengenommen seine Sache vollständig darstellen. Die c. c. 29. 30 können nicht die Anklageschrift sein, weil sie die Angabe des Vergehens nicht enthalten. Dafs Hiob danach vergeblich sucht, das ספר ו' also fehlt, beweist das ganze Buch, insbesondere 13, 23. 2) שדי יענני kann nicht heifsen „der Allmächtige bezeuge die Richtigkeit“, an sich nicht, am wenigsten aber wenn der Allmächtige, wie Boelicke zugiebt, eben sein Gegner ist. Vielmehr heifst es : „der Allmächtige antworte mir“, d. i. auf meine Schrift, er reiche seine Gegenschrift ein! Vgl. dafür die schlagenden Stellen 9, 3. 14. 15. 32; 13, 22; 23, 5, sämmtlich auf den Rechtsstreit Hiob's und Gottes bezüglich. Und zwar ist an unserer Stelle Hiob der Ankläger gegen Gott, wie dies sonnenklar auch in 13, 22 b und 23, 4 f. der Fall ist. Es bleibt bei der „Aktion gegen Gott“ (Beiträge S. 4 f. 40.). Sind so die Antwort des Allmächtigen und die Schrift des Widersachers ein und dasselbe, so ist das ו' vor ספר kaum entbehrlich, auch wenn dies Glied zum Folgenden gezogen wird. 3) Gott, keinem Anderen, will Hiob die Zahl seiner Schritte ansagen, ihm

wie ein Fürst (nom.) nahen. Nicht nur ist *איש ריבי* das nächste Beziehungswort für die Suffixe, sondern unsere Stelle hat ihre genauen Parallelen in 9, 35; 13, 15 a, 20 b; 23, 4. 7, ist also in verschiedener Form stehender Bestandtheil aller Stellen, die der unserigen entsprechen. 4) Der Wunsch (nicht „Anrede“, so Boelicke) in 35 a: „O, daß jemand mich anhörte“ kann sich auf Anwesende, auf Menschen nur so beziehen, daß er einfach auffordert, auf die folgenden Worte zu merken. So z. B. c. 13, 6. 17; 21, 2. f.; ähnlich 19, 23 f. Dann ist von einem Richter, der die Entscheidung fällt, einem Schiedsmann, der eine unparteiische Erklärung abgibt, hier nicht die Rede, sondern nur von den beiden Gegnern, die ihren Streit ausfechten. So auch 9, 14 f. 13, 18 ff. 23, 3 ff. Richter und Gegner sind dabei in einer Person ununterschieden vereinigt. Ein menschlicher Schiedsrichter, wie Boelicke will, ist in einem Streit zwischen Gott und Mensch undenkbar, der Gedanke daran wird von Hiob selbst abgewiesen 9, 33. 17, 3. b. Bleibt jene Auffassung möglich, so legt doch das vorausgesetzte schriftliche Verfahren sowie die stark individualisirende Fassung *מי יתן לי שמע לי* den Gedanken an einen Schiedsrichter, der seine dargereichte Anklageschrift zur Verhandlung annehmen soll, jedenfalls näher. Die Anklageschrift ist fertig, da steht die Unterschrift; nun fehlt nur noch ein Richter, der sie annimmt und den Widersacher zu Gestellung und Vertheidigung nöthigt. Dann will Hiob wohl mit dem fertig werden. Bei dieser Auffassung ist der herbeigewünschte Richter eine bloß gedachte, in der Wirklichkeit nicht vorhandene Person, und dafür paßt der gewählte Ausdruck sehr gut. In der Entschiedenheit des Auftretens gegen Gott, worauf es für mich ankommt, steht keine dieser beiden Auffassungen der anderen nach.

cap. 28 faßt Boelicke im wesentlichen ebenso wie ich. Den sonstigen Inhalt seiner Schrift, worunter manches Gute, muß ich hier übergehen.