

## Zur Exegese von Hiob 19, 25—27

von

Julius Speer.

Man darf mit Genugtuung und Freude bekennen, daß die theologische Wissenschaft seit Ewalds Zeiten Großes geleistet hat für das Verständnis des so schwierigen, aber auch äußerst anziehenden Buches Hiob. Eine ganze Reihe von Arbeiten verdienstvoller selbständiger Exegeten geben uns Wegleitung, daß wir in die Gedanken und den Geist unseres Buches eindringen können. Aber andererseits kann gerade eine Vergleichung der neuesten Arbeiten über das Buch Hiob zeigen, in wieviel Punkten die selbständigen Forscher noch auseinandergehen und wie vieles in der Auffassung des ganzen Buches oder größerer Teile desselben und in der Erklärung von einzelnen Stellen noch zweifelhaft ist. Ley kann in seinem Aufsatz „das Problem im Buch Hiob“. Neue Jahrb. f. Philol. und Päd. 154. Bd. 1896 S. 125 sagen: „So feststehend es nach Übereinstimmung fast aller Exegeten anzunehmen ist, daß es sich in der Hiobdichtung um das Verhältnis von Tugend und Frömmigkeit zu den Schicksalen der Menschen handle, und wie die gerechte und gütige Weltregierung Gottes mit den Mißgeschicken und Leiden der Frommen sich vertragen, so zweifellos dieses festzustehen scheint, so verschieden und zum Teil entgegengesetzt sind die Meinungen darüber, worin die Lösung dieser

Frage, dieses so schwierigen Problems der Theodicee, bestehe“. Ebenso wenig ist eine Übereinstimmung vorhanden in der Beantwortung der Frage, welche Stellung Prolog und Epilog in der Dichtung einnehmen, mit der bis zu einem gewissen Grad die vorhergehende in innerem Zusammenhang steht. Man vergleiche dazu nur auf der einen Seite z. B. Duhm p. VII f. Friedrich Delitzsch p. 13 f. und auf der andern Seite Grill, zur Komposition des Buches Hiob p. 72 f.; Klostermann, Hiob R. E. <sup>3</sup> und Kautzsch jr., das sogenannte Volksbuch. Ja nicht einmal in der Auffassung der Elihureden sind die Forscher einig. Wenn auch die Mehrzahl, wie mir scheint, mit durchschlagenden und zwingenden Gründen sie vom ursprünglichen Gedicht als späteren Zusatz trennen, so tritt doch z. B. Budde in seinem Kommentar p. XXXV—XXXIX mit aller Energie für ihre Echtheit ein, und Cornill in seiner Einleitung p. 233 glaubt, mit den Elihureden werde dem ganzen Buch das Herz ausgerissen und es bleibe nur ein Leib übrig, dessen Formenschönheit man anstaunen und bewundern könne, dem aber die lebendige und belebende Seele fehle.

So darf es uns nicht wundern, wenn in der Erklärung einzelner Stellen auch heute noch vieles zweifelhaft ist und von den Exegeten verschieden verstanden wird. Man vergleiche z. B. die Auffassung von c. 17 bei Duhm, Klostermann und Friedrich Delitzsch. Dies gilt auch von der berühmten Stelle c. 19, 25—27, bei deren Erklärung sich bis in die neueste Zeit die sogenannte ante und post mortem-Auffassung gegenüberstehen.

Im Folgenden gebe ich in einem 1. Teil eine Geschichte der Auslegung dieser Stelle, die jedoch auf Vollständigkeit keinen Anspruch machen kann, schon deshalb nicht, weil mir die dazu nötigen Bücher nicht zu Gebote standen. Ein 2. Teil enthält eine Untersuchung des Wortlauts, Inhalts

und der Stellung des Textes im Ganzen des Buchs. Da im 2. Teil die verschiedenen Erklärungsversuche, soweit sie in Betracht kommen können, besprochen werden, so habe ich mich in der Geschichte der Erklärung auf die Darstellung der einzelnen Ansichten beschränkt, ohne in jedem einzelnen Falle eine Kritik derselben zu versuchen, da dies zu vielen Wiederholungen führen müßte. Bei der Darstellung der Geschichte kam ein sachlicher Gesichtspunkt nur insofern zur Anwendung, als die Vertreter der ante mortem-Auffassung und die der post mortem-Auffassung je zu einer Gruppe vereinigt wurden; im übrigen war der chronologische Gesichtspunkt der ausschlaggebende.

### I. Geschichte der Auslegung.

Quellen dazu: Henke: *narratio critica de interpretatione loci Job 19, 25—27 in antiqua ecclesia*. Helmst. 1783. — Kosegarten: *commentatio exegetico-critica in locum nobiliss. eund. vexatiss. Job 19, 25—27 Gryph.* 1815. Stickel: *in Jobi locum celeberrimum 19, 25—27 de goële commentatio philologico-historico-critica* 1832 (in der Straßburger Bibliothek vorhanden aus der Bibliothek von Professor Eduard Reuß). Köstlin: *de immortalitatis spe, quae in libro Jobi apparere dicitur* 1846. Nicetae *catena in Jobum*.

#### 1. *Alte Kirche und Mittelalter.*

Die kirchliche Auslegung fand in unserer Stelle einen locus classicus für die christliche Lehre von der Auferstehung und einen Beweis für die Gottheit Christi.

Die ersten Spuren der Beziehung unserer Stelle auf die Lehre von der Auferstehung finden wir wahrscheinlich bei Clem. Rom., der in seinem ersten Brief an die Korinther unter andern Zeugnissen für die Lehre von der Auferstehung

auch die Worte anführt: „καὶ πάλιν Ἰώβ λέγει καὶ ἀναστήσεις τὴν σάρκα μου τὴν ἀναντλήσασαν ταῦτα πάντα“ s. die apostol. Väter von Funk 1901 pag. 48.

Origenes verwendet die Stelle in dem Zusammenhang, daß er seine Lehre von der Auferstehung gegen den Vorwurf der Unkirchlichkeit sicher zu stellen sucht (er leugnet die Identität des Auferstehungsleibes mit dem irdischen), wenn er sagt: οὐ ταῦτα διέφραμεν ἀπιστοῦντες τῷ ἐν Ἡσαΐα γεγραμμένῳ τούτῳ τὸν τρόπον· ὄψεται πᾶσα σὰρξ τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ ἢ τῷ ὑπὸ τοῦ Ἰώβ λεγομένῳ, ὅτι ἀένναός ἐστιν ὁ ἐκλύειν με μέλλων ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ ἀναστήσει τὸ δέρμα μου τὸ ἀναντλοῦν ταῦτα. In den Streitigkeiten, die diese Ansicht erregte, wurde unsere Stelle vor allem von den Chiliasisten, aber auch von solchen, die den Chiliasmus nicht billigten, verwendet gegen die Origenisten zum Beweis für die Identität des Auferstehungsleibes mit dem jetzigen Leib (s. Köstlin p. 9), da ja Hiob in demselben Leib, der jetzt so geplagt werde, Gott schau. (אשר אני אהיה ולא זר ועיני ראו וג')

Berühmter noch wurde unsere Stelle, als man darin ein Zeugnis fand nicht bloß von der Auferstehung der Toten, sondern auch von Christus als dem, der die Toten auferwecken wird. Diese Auffassung bürgerte sich in der Kirche ein auf Grund des Ansehens von Hieronymus und teilweise wenigstens auch von Augustinus. Der letztere stellt zwar ausdrücklich in Abrede, daß es sich in unserer Stelle um das Schauen Christi handle, aber er glaubt, daß Hiob von der Auferstehung des Fleisches rede, wenn er sagt de civitate Dei 22, 29 ed. B. Dombart vol. II p. 549: „et in carne mea videbo Deum“. Hiob resurrectionem quidem carnis sine dubio prophetavit, non tamen dixit: „per carnem meam“. Quod quidem si dixisset, posset Deus Christus intellegi, qui per carnem in carne videbitur; nunc vero

potest et sic accipi: „in carne mea videbo Deum“ ac si dixisset: „in carne mea ero, cum videbo Deum“. Dagegen in den Bemerkungen zum Buch Hiob August. op. tom IV Bas. 1541 p. 1269 übersetzt er den Anfang der Stelle nach LXX „aeternus est qui me resoluturus est“ und erklärt das so: „qui me reparare potest“ und scheint damit an die Wiedergenesung Hiobs zu denken. Dagegen Hieronymus behauptet zuversichtlich, daß nicht bloß die Lehre von der Auferstehung dieses Leibes, sondern auch die wichtigsten Lehren über Christus in der Stelle enthalten seien. Daß diese Auffassung sich in der abendländischen Kirche eingebürgert hat, hat seinen Grund in Hieronymus' Übersetzung der Stelle in der Vulgata: scio, quod redemptor meus vivit et in novissimo die de terra surrecturus sum; et rursus circumdabor pelle mea, et in carne mea videbo Deum meum. Quem visurus sum ego ipse et oculi mei conspecturi sunt et non alius; reposita est haec spes mea in sinu meo.

Anders dagegen wurde die Stelle in der morgenländischen Kirche erklärt von Chrysostomus, der darin die Hoffnung einer Wiederherstellung in diesem Leben ausgesprochen findet. Epist. II ad Olymp. diacon. schreibt er: οὗτος δὲ Ἰὼβ δίκαιος ὢν καὶ περὶ ἀναστάσεως ἐπιστάμενος οὐδὲν ταύτῃ μάλιστα ἐκλυδωνίζετο, οὐκ εἰδὼς τὴν αἰτίαν ὢν ἔπασχε und in den Bemerkungen zu Hiob (Nicet. catena p. 187), Hiob habe nichts Sicheres gewußt über die Auferstehung, weil er bekenne, es sei nicht möglich, daß ein Gestorbener wieder lebe, (s. zu c. 14, 13f.). Seine Ansicht von 19, 26 geben die Worte (s. Stickel p. 55): „τοῦ νόσου ἐκλύσας τοῦτ' ἔστιν ἐλευθερώσας, πάλιν ἀνακαινίσει τὸ δέρμα μου τὸ τοῖς ἰχώρσι διαφθαρέν· αὐτὸς γὰρ ἀλγεῖν ποιεῖ καὶ πάλιν ἀποκαθίστησιν, ἀποκτείνει καὶ ζωοποιεῖ.“ Die meisten Zeitgenossen und späteren Exegeten der

griechischen Kirche stimmen in ihrer Erklärung der Stelle mit Chrysostomus überein; so Didymus, Alex. Catech., Polychronius, Bruder von Theodor v. Mops., später Olympiodor, Isidor von Pelusium, Theodoret. Johannes von Damascus verwendet in seinem Buch „περι ὀρθοδόξης πίστεως“ lib. IV c. 18 zwar sonstige Stellen des A. T. z. B. Ez. 37 und Dan. 12 zum Beleg für die Lehre von der Auferstehung, aber das Buch Hiob nicht.

### 2. Reformation und neuere Zeit.

Durch Luther drang die altkirchliche Auffassung auch in die evangelische Kirche. Er übersetzt unsere Stelle: „Aber ich weiß, daß mein Erlöser lebet; und er wird mich hernach aus der Erde auferwecken und werde darnach mit meiner Haut umgeben werden und in meinem Fleisch Gott sehen. Denselben werde ich mir sehen und meine Augen werden ihn schauen und kein Fremder. Meine Nieren sind verzehrt in meinem Schoß.“ Sie wurde dogmatisch und liturgisch verwertet, fand in kirchlichen Glaubensbekenntnissen (form. conc. epit. ed. Müller p. 520) und Katechismen Eingang; Kirchenlieder (wie: „Jesus meine Zuversicht“, „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt“) schlossen sich daran an. Auch Leo Iudae und Piscator ließen die Idee der Auferstehung in ihren Übersetzungen durchblicken. Der Letztere übersetzt: „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt und daß er der letzte auf dem Staub stehen wird (d. h. daß er zuletzt den Sieg über meine Feinde davontragen wird). Und wiewohl sie nach meiner Haut dieses durchstochen haben (d. i. wenn die Würmer nicht nur meine Haut, sondern auch mein Fleisch und Gebein werden zernagt haben), so werde ich doch aus meinem Fleisch Gott sehen (d. i. so darf ich doch zu einem neuen Leben auferweckt Gott, nämlich Christum den Gottmenschen sehen).“ Calvin's Ansicht

unserer Stelle in den *contiones in librum Iobi*. Amstelod. 1667 p. 259ff. stellt Köstlin p. 12f. so dar: Calvin vergleiche mit den Leistungen Hiobs, der nur ein Fünkeln Licht gehabt habe, das was man von einem Christen erwarten könne, den Gott über die Auferstehung nicht im Unklaren gelassen. Hiob habe die Hoffnung der Auferstehung nicht gehabt. Der *goel* sei Gott, nicht der  $\theta\epsilon\acute{o}\nu\delta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$  und Gott heiße  $\text{אֱלֹהִים}$ , weil er, während alle Menschen schließlich vergehen, unversehrt bleibe. In dem Ausdruck  $\text{עַל-עֵפֶר יָקוּם}$  liege, daß er seine Macht ergieße über die Erde d. h. über die Menschen, welche nichts sind und keine Kraft in sich haben. Er stehe aber so da, daß er zugleich den Staub wiederherstelle; denn sonst könnte er nicht *goel* genannt werden. Diese göttliche Kraft erkenne Hiob an und glaube, daß diese auch seine Krankheit heilen könne. In der Hauptsache ganz ähnlich wie Calvin erklären Mercerus, ebenso Drusius, Professor der orientalischen Sprachen in Oxford, später in Leyden † 1616. Nach ersterem spricht Hiob das Bekenntnis aus, daß er an Gott glaube und an dessen Vorsehung, der ihn gewiß wunderbar retten werde, so übel er daran sei s. Schultens p. 445 ed. Vogel: „*Quomodo me, socii, dicitis eum non cognoscere, aut eius providentiam negare? sane agnosco me in tanta afflictione, confecto toto corpore, vivum consistere non posse, nisi supra naturam immensa sua providentia in me nunc verteretur*“. Dann Grotius in seinen *annotationes in V. T.* sagt p. 354f.: „*Deus in campo stabit victor adversariorum meorum, quem ego etsi consumptus morbis propitium sentiam salute reddita*“.

Die *ante mortem*-Erklärung vertraten noch die Sociianer und die meisten jüdischen Exegeten, die größtenteils ganz kurz über unsere Stelle hinweggehen. Aben Esra versteht unter dem  $\text{אֱלֹהִים}$  einen später lebenden Menschen, der Hiobs Unschuld zu rechtfertigen auftreten

werde. Das Schauen Gottes erklärt er von dem Erkennen der göttlichen Strafen, die über Hiob verhängt seien. Ihm schlossen sich an Jarchi, Nachmanides und Gersonides (aus Schlottmann, Hiob p. 336). Im ganzen ähnlich ist, wie es scheint, die Auffassung von Königsberger, Rabbiner in Pasewalk. Dessen Arbeit über Hiob v. J. 1896 bespricht Klostermann Th. Litt. Bl. 20. Jahg. p. 445. „V. 25 ist nicht von Gott und 26 von den Schmerzen zu verstehen, die Hiob von Gott her beschert sind“. Er übersetzt: „Und nach meiner Haut, die man abgeschlagen hat, fühle ich an meinem Körper Gott(es Hand); weil ich aber nur für mich fühle und nur meine Augen, nicht die eines Fremden es wahrnehmen, vergehen meine Nieren in meinem Innern“.

Dagegen die große Mehrzahl der Ausleger der evangelischen und der römischen Kirche teilte die altkirchliche Auffassung. So Johann David Michaelis, der allerdings die Beziehung auf Christus leugnet, Johann Heinrich Michaelis und A. Schultens. Die beiden Letzteren führt Köstlin p. 14f. als Beispiele an, wie die alte Auslegung damals begründet wurde. Johann Heinrich Michaelis sagt, goel könne an und für sich jeden liberator bezeichnen, aber das sei nur eine abgeleitete Bedeutung; goel im eigentlichen Sinn bezeichne den, qui pretio interposito aliquem redimat. Dies sei Sache derer gewesen, die durch Bande der Blutsverwandtschaft verbunden waren. Was an unserer Stelle dem goel zugeschrieben werde, könne nur auf Christum gehen, der seit seiner Menschwerdung unser Blutsverwandter sei und uns vom Gericht Gottes erlöst habe interposito pretio sanguinis sui; auch ין passe allein auf Christum; daß Gott lebe, sei selbstverständlich. V. 26 hoffe Hiob, wenn Fäulnis und Würmer seine ganze Haut zerfressen totumque hoc quod supersit (= תא), aus seinem wiederbelebten Fleisch gleichsam als aus seiner Wohnung Gott zu



sehen. Durch מַבְשֵׁרִי werde der Meinung vorgebeugt, als rede Hiob von seinen Geistesaugen, „et notari corporis a mortuis excitati veritatem“; mit אֱלוֹהִים sei derselbe wie mit גֹּאֲלִי bezeichnet. וְלֹא זֶר nicht ein anderes Auge, sondern das gleiche, das er jetzt gebrauche und kein anderer Leib, sondern der gleiche, in dem er jetzt geplagt werde. Ähnlich Schultens; anders dagegen der Herausgeber Vogel 450b und 451a, der die Stelle von der Hoffnung auf Ehrenrettung in diesem Leben und Wiedergenesung versteht.

### 3. Neueste Zeit.

Durch Eichhorn wurde die ante mortem-Auffassung weit verbreitet und auf der andern Seite begegnet uns seit Ewald's Zeiten bei einer ganzen Reihe von Exegeten an Stelle der altkirchlichen Auslegung eine „gemäßigt eschatologische Auffassung“, die den Hiob die Erwartung seiner Ehrenrettung noch nach dem Tode aussprechen läßt.

A. Die ante mortem-Auslegung oder „ea sententia, quae ipsam immortalitatem cogitatione et sensu perceptam removeret, redditam Iobo vel huius vitae prosperitatem vel innocentiae et probitatis existimationem vel utrumque pro ea substituens“ s. Köstlin p. 16.

Nach Eichhorn „Bibl. Litteratur“ 1. Bd. 3. Stück 1787 p. 367f. und Kommentar, Leipzig 1800. Köstlin p. 17 erwartet Hiob seine Rechtfertigung und Wiedergenesung. Er wünsche nichts sehnlicher als eine Reinigung vom Verdacht der Gottlosigkeit, in den er wegen seines schweren Leidens geraten war, durch Gottes Zeugnis für seine Unschuld; er möchte aber dieses Zeugnis haben, noch ehe er aus dem Leben scheide; habe also keine Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod. Dafür sprechen auch seine Aussagen über die Scheol; dort gebe es kein Licht, sondern dichte Finsternis

herrsche an diesem Ort; dort gebe es auch keine ausgleichende Gerechtigkeit, denn alle befinden sich in gleicher Lage 3, 13.17—19. Im Kommentar p. 662 sagt er: „Hiob ist seiner Unschuld so gewiß, daß er wünschen möchte, die Beteuerungen derselben möchten förmlich aufgeschrieben werden, damit sie einst, wenn Gott (wie er sicher hofft) erscheint, um seine Unschuld zu erklären, von niemand können abgeleugnet werden. Denn Gott werde Hiobs Unschuld noch vor seinem Tod zur Beschämung seiner Gegner öffentlich erklären. Die Übersetzung lautet:

Denn ich weiß es, daß mein Ehrenretter lebt.

Und zuletzt auf den Kampfplatz treten wird oder auch: und zuletzt den Staub bestreiten wird (Hufnagel 1781 p. 108: „besiegen wird er der Feinde Rott“ und Wellhausen, der עַבַּר = die armen sich überhebenden Erdensöhne, die Lehmhüttenbewohner cf. 4, 19 faßt und darunter die Freunde Hiobs versteht) d. h. seine 3 Gegner, die in Rücksicht auf ihre Schwäche, um welche unbekümmert sie sich zum Richter zwischen Gott und Hiob aufgeworfen haben, Staub genannt werden — und ist gleich meine Haut und dieser Leib zernagt, so werde ich dennoch Gott aus diesem Leibe schauen (nämlich dem wiedergenesenen), ihn werden meine Augen sehen, aber nicht als Gegner. Zu dieser Auffassung stimme die ganze Anlage und der Zweck des Gedichts, Hiobs Frömmigkeit als eine selbstlose und uneigennütze zu erweisen. Wenn sie aber als uneigennützig erwiesen werden sollte, so dürfe Hiob keine Hoffnung auf eine künftige Belohnung nach dem Tode gehabt haben.

Seine Ehrenrettung allein erwartet Hiob nach Ilgen. Das Verhalten Hiobs, der trotz seiner hoffnungslosen Lage und der Aussicht auf den nahen Tod daran festhält, daß seine Unschuld und sein guter Name ihm nimmermehr geraubt werden können, erregt unsere Bewunderung und

es könne nicht anders sein, als daß wir mit ihm hoffen, Jahwe werde erscheinen, und wünschen, daß ihm sein Recht werde. So bereite unsere Stelle auf den Schluß des Gedichtes vor. V. 25b übersetzt er: *qui contemptus in pulvere iacet victor caput attollet.* אחרון geht auf Hiob und ist mit על-עפר zu verbinden = *postremus in oder super pulvere*, also der auf dem Staub den letzten Platz einnimmt (auch die Freunde hatten sich auf den Staub gesetzt 2, 13. Hiob war dort sitzen geblieben) und eben deshalb von den andern verachtet wird, יקום = *vincet*. So soll der Sinn des Verses sein: der, über den ihr schon den Stab gebrochen habt, wird, wenn der Rächer und Beschützer seines Rechts das Urteil spricht, dastehen und das Haupt emporheben. 26 übersetzt er: *haerebo adhuc in cute dira hac vi contusa; ex hac cuticula videbo Deum.* ואתר sei zu lesen ואתר für ואתר im Sinn von *commorari*; vor ואתר sc. אשר *quam cutem contuderunt haec sc. ulcera vel hoc sc. unum ulcus*, weil der Leib gleichsam mit Einem Geschwür bedeckt ist. Also Hiob versichert, er werde seine Leibeshütte, wenn er auch noch so schwach sei, nicht verlassen müssen, bis er Gott gesehen habe und von ihm für unschuldig erklärt sei.

H. A. Schultens, ein Enkel des früher erwähnten, ist mit Eichhorns Gründen einverstanden und betont außerdem noch, in dem Widerspruch zwischen Hiobs Vertrauen und der scheinbaren Unmöglichkeit seiner Wiederherstellung wegen der „ungenesbaren“ Art seiner Krankheit liege das Interesse des ganzen Stücks; dies sei sozusagen die Feder, welche alles in Bewegung setze. Und gerade diese Feder nehme man aus dem Zusammenhang weg und hindere ihre Wirkung, sobald man unsere Stelle auf das zukünftige Leben beziehe und dem Hiob die Versicherung in den Mund lege, daß er sich, unter den vielen und unverdienten Leiden erliegend, doch einst herrlich aus dem Staub erheben und daß sein

Glück in der Ewigkeit beginnen werde. Denn wenn seine Freunde dieser Versicherung glaubten, so wäre der Streit am Ende gewesen und ihre Beschuldigungen hätten aufhören müssen, und wenn sie nicht glaubten, warum habe Hiob nicht ferner darauf gedrungen, ja warum habe seine Ungeduld zusehends zugenommen, während er auf Grund dieser Hoffnung doch das Ende seines elenden Lebens ruhig hätte abwarten sollen. Das sei aber nicht der Fall gewesen, vielmehr bleibe der Stoff zu den Beschuldigungen und der Ton von Hiobs Verantwortung in allen folgenden Reden durchaus gleich, bis der Ausgang dann zeige, daß sein Vertrauen vollkommen begründet gewesen sei und seine Augen Gott erblicken als seinen Retter. Betreffs der Erklärung des Einzelnen sei noch erwähnt *על-עפר יקום* = er wird stehen neben dem Staub d. h. als Fürsprecher und Bürge (*על* wie Dan. 12, 1 gebraucht).

„Der Trotzkopf will durchaus Satisfaktion haben“; mit diesen Worten gibt Stuhlmann seine Auffassung von der Stelle wieder. Er übersetzt 25 u. 26: *equidem scio vindicem mihi in vivis — qui tandem in tumulo meo stabit; attamen (V. 26 Nachsatz zu 25) postquam cutis mea lacerata est et hoc (optarem) ut e carne mea i. e. ipse dum vivo Deum videam etc.* Der Sinn des ganzen soll also sein: doch wünsche ich, da ich dem Tode nahe bin, daß ich die Rechtfertigung noch erlebe und Gott sich zur Bezeugung meiner Unschuld vor mir sehen lasse. Nach *מי יתן וזאת* sei zu ergänzen.

In diesem Zusammenhang sind ferner zu erwähnen die Erklärungen von Gaab, Schaerer, Knobel, Haevernick, Gleiß, Steudel, v. Hofmann, Umbreit, Hirzel, Stickel, Hahn, Hitzig u. s. f.

Umbreit, der in der 1. und 2. Auflage seines Hiob-kommentars 1824 und 1832 Hiob seine Ehrenrettung noch

vor seinem Tod erwarten läßt, änderte dann später seine Ansicht s. StKr 1840 p. 236ff.

Nach Hirzel, 2. A. v. Olshausen 1852 stehen V. 25ff. in nachdrücklichem Gegensatz zu 23f. Wozu brauche Hiob die ängstliche Sorge um die Erhaltung seines guten Namens bei der Nachwelt, „weiß er doch gewiß, daß er selbst noch diese Ehrenrettung seines Namens erleben wird, sollte sich auch sein Leiden noch länger mehren und sein Körper noch vollends zum bloßen Gerippe werden. Er werde Gott für sich auftreten sehen und nicht für die andern“. Alsdann, wenn seine Unschuld aufgedeckt sein werde, werden die Freunde wünschen, ihn nicht ungerecht verfolgt zu haben, mögen sie den Ernst des Gerichts beizeiten erwägen.

Ganz ebenso Heiligstedt, Hitzig, wenn er den Sinn von V. 26 so versteht: gleichsam noch vor Torschluß werde ich Gott schauen, wenn der Zerstörungsprozeß vollendet sein wird, so daß von meinem Leib nur das Gebein und die Sehnen noch unversehrt sind. אָנִי zeitlich, sonst müßte es בעַד heißen. אֶרְאֶה örtlich gefaßt ließe die Anschauung zu, daß seine abgezogene Haut wie ein Hemd vor ihm aufgehängt sein und er dahinterstehen würde. מִן = von, אַחֲרַי = nach meinem Fleisch. Gegen die post mortem-Auffassung sagt er, Trennung von Leib und Seele sei in 26 nicht angezeigt und die Bestimmung in 27 führe auf das Gegenteil; in der Formel „sehenden Auges“ sei überall das körperliche Auge, die sinnliche Wahrnehmung verstanden und komme in 1 Reg 1, 48, 2 Sam 24, 3 auf den Sinn „bei Leibesleben“ hinaus. Ferner: war es Hiob ernst mit der Behauptung 14, 12f. 21, 26, daß der Tote tot bleibe oder nicht? Sodann vom Gottschauen nach dem Tod enthält die אֶרְאֶה Hiobs nichts 42, 5.7 und eine Hinweisung darauf würde hinter 42, 17 ins Leere greifen.

Ganz wie Hirzel u. s. w. erklärt auch Renan die Stelle,

Hiob 1859 3. A. 1875. Job s'abandonne à l'espérance de voir Dieu descendre un jour sur la terre, quand il sera réduit à l'état de squelette, pour le venger de ses adversaires.

Stickel vertritt ganz wie die früher Genannten sowohl in seiner Schrift in *Iobi locum etc.* c. 19, 25—27 v. 1832 wie in seinem 10 Jahre später erschienenen Kommentar mit aller Energie die ante mortem-Erklärung. Hiob spreche in diesen Versen „nicht eigentlich die Erwartung auf Abwendung des Todes aus, sondern auf Rechtfertigung seiner Unschuld, bevor er sterben werde, wenn sie auch erst in dem äußersten, einem Aussatzkranken möglichen Lebensmomente erfolge“. Der Schluß des Buches erfülle und übertreffe zugleich diese Hoffnung. Denn Hiob schaue zuletzt wirklich Gottes Erscheinung auf Erden mit seinen Augen 38 u. 42, 5 und bekomme auch durch göttliche Sentenz das Recht gegen die Freunde zugesprochen 42, 7. Gegen dieses schwere Argument einer so genauen Übereinstimmung unserer Erklärung mit dem wirklichen Erfolge sollte man das Auge nicht verschließen, sowie andererseits nicht übersehen, daß den Spruch auf die Unsterblichkeits- oder Auferstehungshoffnung bezogen, gerade im Höhepunkt des menschlichen Streites der Held im schönsten Moment, da er seinen Kranz der Treue zu Gott gewinnt, mit seiner feierlichsten Beteuerung den wahren Ausgang der Sache verfehle. Durch das ganze Buch werde eine Entscheidung über das Rätsel des Leidens des Frommen gesucht und endlich auch wirklich sowohl didaktisch in den Reden Elihus als faktisch im Epilog gegeben, ohne daß dabei die Unsterblichkeit des Geistes auch nur im entferntesten „beregt“ werde.

Überall wohin man sich wende, verstoße die Unsterblichkeitslehre gegen die Ökonomie der Schrift und bringe Widerspruch und Zerstörung in sie.

Daß der Verfasser das letzte, höchste und schlagendste,

worin einzig die wahre Lösung gefunden werde, die Ausgleichung im Jenseits, als feste Überzeugung gehabt haben solle, aber so nebenbei ohne alle Einwirkung in den Gang des Streites habe verpuffen lassen, sei ein starrer, innerer Widerspruch. Der Einwand Ewalds, diese Vorstellung sei dem Dichter eine neue, nur keimende Ahnung gewesen, die er nur kurz und versuchsweise einzuführen wage, scheitere an den Worten, die eine feste Überzeugung feierlich beteuern; und wenn Köster sage, daß das gewaltige Pathos unserer Stelle eben in der plötzlich bis zur Weissagung gesteigerten Ahnung der Unsterblichkeit liege, die wie ein Blitzstrahl durch des Helden Seele fahre, sogleich aber wieder in der grauenvollen Dunkelheit des Ganzen verschwinde, so sei das zwar ein blendendes Auskunftsmittel, aber unhaltbar. Denn vom Verfasser könne nur zweierlei angenommen werden: entweder er habe in dieser Schrift alles gesagt, was er selbst über das Problem der leidenden Frömmigkeit wußte, dachte und ahnte, nur künstlerisch verarbeitet, eine wahre und ernste Darstellung seiner Wirren, seines Ringens und endlichen Findens gegeben. Dabei hätte dann die neue Wahrheit ebensowenig den alten Irrtum neben sich fort dauern lassen oder sich wieder in ihn verlieren können, „als das Dunkel bleibt, wenn ein Licht aufstrahlt“. Die andere Möglichkeit wäre die, der Verfasser habe, selbst zwar Höheres wissend, vorsätzlich sich nur in der irdischen Sphäre halten und zeigen wollen, wie sich jenes Rätsel allenfalls auch vom reinen Diesseitigkeitsstandpunkt aus lösen lasse; in diesem letzteren Falle wäre das Buch mehr ein Spiel des Geistes, vielleicht durch temporelle Verhältnisse veranlaßt. Sonst überall im ganzen Buch wäre jener Standpunkt eingehalten, nur an unserer Stelle die Hoffnung auf Ausgleichung nach dem Tode einmal hereingedrungen „aus persönlichem Überschuß an Kenntnis dieser Hoffnung, um

den höchsten Affekt des Helden ausreden zu lassen“. Mit dieser Voraussetzung würde der Dichter vollständig preisgegeben; der durchweg mit höchster Besonnenheit seinem Plane treue, selbst im wogendsten Erguß sich noch beherrschende, feine dialektische Schöpfergeist hätte seine sich selbst gesteckte Schranke durchbrochen, die strenge Einheit des Ganzen gelöst und den Streit in eine ganz andere, dem Prinzip des Buchs fremde Region versetzt. Das schöne Kunstwerk würde mit einem Schlag zertrümmert.

Für die ante mortem-Auffassung spreche der unmittelbare Zusammenhang unserer Stelle und die verwandten Aussagen; besonders c. 16, 21f. seien ihr günstig. In jener Stelle erbitte Hiob das recht baldige Eintreffen des Gerichts, weil er dem Tode schon nahe sei und nicht auf die Erde zurückkehre, und neben Sätzen wie 14, 12: „Der Mensch liegt und steht nicht wieder auf“ könne keine Ahnung des Gegenteils auftauchen cf. Hitzig. Dadurch werde jede Deutung unserer Stelle auf eine Wiederbelebung des irdischen Körpers und Wiederkehr Hiobs auf diese Erde gänzlich abgeschnitten; eine Auferstehung aber ohne Wiedererwachen desselben verstorbenen Leibs auf dieser Erde kenne das Alte Testament nicht und es sei so die Ansicht, für welche noch einzig Raum bleibe, daß der Geist des Toten in einem neuen Leben (denn er hat Augen 19, 27) Gott schaue, werde dieses allgemein von der unmittelbaren beseligenden Nähe verstanden oder daß er teilnehmend herüberblicke in das Irdische, wann Gott die Rechtfertigung vollzieht, ein völlig fremder Gedanke.

Zu diesen sachlichen Erwägungen kommen noch sprachliche Gründe. V. 25 enthalte gegenüber von 16, 19 die Gedankensteigerung, daß der im Himmel, in den Höhen weilende Zeuge nun als Schutzherr auf der Erde auftreten solle (cf. Budde). 26a faßt *אחר* als Präposition zeitlich zu *עורי* und *נקפו זאת* als Relativsatz; *זאת* ist adverb.



Bestimmung cf. Deut. 32, 6 הַלִּיהוּת תִּגְמְלוּ וְאֵת נִקְיָה, in unserem Buch c. 33, 12 u. s. w. נִקְיָה scheine der medicinisch-technische Ausdruck zu sein „für das löcherige Durchschlagen der Geschwüre oder das in rollenartigen Runzeln berstende Abschuppen der Haut beim Aussatz“. 26 בִּן privativ. Hiefür spreche der Parallelismus mit אָחִי und die Tatsache, daß der schwarze Baras sowie die Elephantiasis wirklich auch das Fleisch angreifen, und zur Erwartung einer Theophanie stimmen die Ausdrücke הוֹדָה und רָאָה gut cf. Ex. 24, 10 und 11. Auf das Schauen Gottes sei im Text besonderer Nachdruck gelegt und darin beruhe recht eigentlich die Wonne seiner Hoffnung, daß der Verteidiger seiner Unschuld nicht überhaupt nur einmal auf Erden erscheine, sondern von ihm selbst mit seinen d. i. denselben leiblichen Augen, mit denen er jetzt sieht, angeschaut werde und zwar ihm zugeneigt und als Nichtfeind.

Ganz ähnlichen Gründen wie bei dem mehr rationalistisch gestimmten Sticke! begegnen wir auch bei dem orthodoxen Hahn in seinen beiden Schriften von 1845 und 1850. Er sagt: 1) Wenn der Verfasser eine Auferstehung oder künftige remuneratio gehofft hätte, so hätte er das Gedicht nicht so abfassen können; 2) Die Stellen, da Hiob die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod ausdrücklich zurückweist, schliessen die post mortem-Auffassung aus; 3) spricht der Zusammenhang des ganzen Kapitels dagegen. (Hiob seiner Unschuld gewiß schildere sein ungeheures Unglück und bitte seine Freunde um Mitleid und wolle V. 23 f., daß die Nachwelt, die billiger urteilen werde als die Freunde, erfahre, daß er soviel zu dulden habe als ein Unschuldiger. Dennoch könne er, da er von seiner Unschuld völlig überzeugt und an Gottes Gerechtigkeit noch nicht völlig verzweifelt sei, auch jetzt die Hoffnung nicht fahren lassen „fore ut ipso adhuc vivo quamvis morte proximo instante innocentiam suam agnoscere debeant ab ipso Deo

edocti; non prorsus in perpetuum opprimi posse novit innocentiam“. Gott selber werde endlich vor Hiobs Tod auf der Erde erscheinen.) 4) die Vorstellung von der Scheol schliesst die Hoffnung einer Auferstehung aus.

Dagegen werde die ante mortem-Auffassung dem Wortlaut gerecht, stimme zum Zusammenhang und mit den sonstigen Anschauungen des Buches und ihr entspreche auch der Schluß des Gedichtes. Seine Übersetzung lautet: et ego quidem scio patronum meum vivere atque posthac tandem (אחריו) in pulvere (= terra 5, 6 8, 19 39, 14 41, 25 ita tamen ut simul de palaestra cogitandum videatur, quae ipsa est terra, opposito caelo, in quo versatur Deus) staturum esse. V. 26a faßt er זאת wie Targ etc. = „dies wird geschehen“ und übersetzt: et postquam cutem meam percusserint hoc sc. futurum est, ex carne mea (tamen superstite) conspiciam Deum, quem ego videbo mihi i. e. propitium et oculi mei videbunt neque alienum. Etwas anders in seinem Kommentar p. 167f. אחזה hier präsent. und זאת adv. wie Stickel. „Nach meiner Haut, die man zerschlagen diesermaßen und schon meines Fleisches baar erschau' ich Gott“. אחזה sei parallel zu ידעתי 25 und bezeichne das geistige innere Schauen. Der Gedanke erhalte noch eine Ergänzung in 27 durch die nähere Bestimmung, wie Hiob Gott in seinem Leibe schaut.

Wie stimmen Gottes Gerechtigkeit und die Leiden des Frommen zusammen? — Von der Lösung dieses Problems, welche der Christ sich gerne und freudig gibt, sagt Reuss, von einer Hinweisung auf das künftige Leben und die Ausgleichung, die es bringen soll, ist keine Rede. „Man beruft sich zwar auf die Stelle 19, 21ff. Aber abgesehen von dem wahren Sinn der Stelle fragen wir: warum ist denn am Ende von dieser Hoffnung gar nicht die Rede? Die Freunde wissen nichts davon, Jahwe selbst schweigt

darüber und wenn Hiob noch vor der Mitte des Buches so fest auf ein Jenseits hofft, warum schließt denn damit nicht sofort die Verhandlung oder knüpft sich wenigstens an diese plötzlich eröffnete Perspektive? (cf. oben Schultens). Warum geht das Gespräch fort ohne die geringste Rücksicht auf dieselbe? Die allerletzte Zeile des Buches kann allein schon genügen zu beweisen, wie weit der Verfasser entfernt war von dieser Seite einen Strahl in das Dunkel der menschlichen Schicksale fallen zu lassen. Hiob, sagt er, lebte darnach 140 Jahre und starb alt und lebenssatt. 140 Jahre zu denen, die er im Beginn der Erzählung schon hatte, drückt sonnenklar den Gedanken aus: die höchste Summe des einem Menschen erreichbaren Glücks ward Hiob zu teil, er genoß das Mögliche und konnte damit zufrieden sein. Nein, in Bezug auf die Aussichten des Erdensohnes über das Grab hinaus tönen uns hier und zu wiederholtenmalen ganz andere Klänge ins Ohr: überall ist nur die Rede, wie sonst in der alten hebräischen Literatur, von dem dumpfen finsternen Schattenreich ohne Freud' und Leid, aus welchem keine Rückkehr ist 7, 6ff. 10, 20ff. 17, 13 ff. 13, 28 — 14, 22. Der Sinn von c. 19, 21 ff. ist: Hiob hofft und weiß, daß seine von den Freunden verkannte Unschuld an den Tag kommen wird; und da nun alle Hoffnung verloren ist, daß dies noch vor seinem nahen Ende geschehe, so wünscht er, daß seine Beteuerung aufgeschrieben werde, damit das jüngere Geschlecht sie lesen könne. Denn er zweifelt nicht, daß Gott, den er seinen Anwalt, den Führer seiner Sache nennt, trotz alledem seine Unschuld zuletzt ans Licht bringen werde; und so sieht er im Geist zwar sich selbst des Leibes ledig, aber seinen Goel das Recht des Verleumdeten wieder fordernd siegreich auf seinem Grabe stehen.“ Mit dieser Auffassung stimmt überein die von H. Schultz

lichkeit“ p. 218ff. und A. T. Theol.<sup>4</sup> 1889 p. 706ff.; ähnlich auch A. Kayser, A. T. Theol.<sup>2</sup> p. 256. Schultz sagt: „Hiob sieht nirgends mehr eine Rettung; aber mitten in dieser Verzweiflung erfaßt er den Glauben, daß derselbe Gott, der ihn scheinbar als Feind befehdet, sein einziger Helfer ist, als der gerechte Freund der Wahrheit und Frömmigkeit zu ihm und seiner Unschuld stehen und ihn rächen werde wie ein Bluträcher, welcher auf dem Grabhügel des Freundes steht und ihm Rache schafft. Hiob sieht mit den Augen des Geistes (הַרְאֵה also präsent.), wie Gott als Bluträcher, als Nachmann, auf seinem Grabe steht, nachdem sein Leib völlig von der Krankheit vernichtet ist. Darum will er ja, daß sein Blut ungehemmt zu diesem höchsten Bluträcher emporrufe 16, 18 f. Und dieses Rächers gewiß ruft er den unbarmherzigen Freunden zu, sich vor dem Schwerte desselben zu hüten; diesen Gott sieht er für sich nicht mehr fremd wie jetzt. Und im Entzücken über diese innere Gewißheit, daß Gott zu ihm stehen, ihm helfen werde, schwindet ihm das Herz im Leib. Wir haben in c. 19 eine höhere begeisterte Wiederaufnahme des in c. 16 Gesagten“. Die grammatische Berechtigung der post mortem-Auffassung will er nicht angreifen; aber dagegen sprechen 1) die vorhergehenden Aussagen über das Leben nach dem Tod 3, 13. 7, 7. 21 etc. 2) die nachfolgenden Aussagen; die Freunde bringen nach jener Stelle wesentlich dieselben Gedanken vor, wie vorher. Diese würden von Hiob nach seiner neugewonnenen Erkenntnis von der Vergeltung nach dem Tod leicht widerlegt werden, und Hiob selber hat noch ganz jene frühere Ansicht von der Scheol 21, 26. 30, 23.

Volck führt noch als weitere Gründe gegen die post mortem-Erklärung ins Feld 1) eine derartige Hoffnung vermochte den Hiob in der Lage, in welcher er sich befand, nicht zu trösten und zu beruhigen. 2) Die Hoffnung, Gott

nach abgelegtem Leib als verklärter Geist zu schauen, ist dem Vorstellungskreis des Alten Testaments durchaus fremd, s. auch Stickel. 3) Der Gedanke „nach dem Tod“ wäre durch אחר עורי und משרי mindestens höchst mißverständlich ausgedrückt; dies wäre zwar nicht der Fall, wenn משרי „ledig meines Leibes“ übersetzt werden könnte. Aber das sei nicht möglich, da das Wort עור parallel stehe und daher Fleisch bedeuten müsse (ähnlich Budde). Dann ergebe sich aber immer nur der Gedanke, daß er Gott schaue, wenn der Zerstörungsprozeß vollendet sein werde, so daß von seinem Leib nur die Gebeine und Sehnen unversehrt seien (wie Hirzel u. s. w.).

Auch Kuenen in seiner Einleitung in die Bücher des A. T. 3. Teil p. 102ff. sagt: „der Verfasser besaß den Glauben an persönliche Unsterblichkeit nicht“ p. 125, und die Hoffnung auf individuelle Fortdauer würde nach seiner Ansicht das Problem zwar nicht gelöst (denn auch denen, welche diese Hoffnung hegen, kann die Schicksalsverteilung hier auf Erden mit Gottes Gerechtigkeit im Widerspruch stehend erscheinen), aber demselben doch eine ganz andere Gestalt gegeben haben. Hiob spreche hier das Vertrauen aus, daß er Gott und zwar noch vor seinem Tod anschauen und durch ihn gerechtfertigt werden werde.

Dieselbe Meinung hat auch Beer, wenn er sagt: „Wie ein Ertrinkender an einen Strohhalm klammert sich Hiob an den letzten Moment seines Lebens, für den er noch ein rechtfertigendes Urteil Gottes erwartet. Die Hoffnung Hiobs ist diesseitig. Daß er den Rechtfertigungsakt persönlich erleben wird, sagt deutlich V. 27. עורי נקפתי (so liest Beer statt ואת נקפו und übersetzt 26: und nachher: meine Haut, ich bin zusammengeschrumpft und fleischlos werde ich Gott schauen) und משרי bezeichnen das letzte Stadium des Aussatzes kurz vor dem exitus letalis. Sollte bei dem

Schauen an ein Schauen in einem andern als dem bisherigen irdischen Leib gedacht werden, so hätte der Übergang vom Dichter irgendwie angedeutet werden müssen.

Am eingehendsten hat in der neuesten Zeit Budde seine ante mortem-Auffassung begründet. Das Ergebnis seiner Untersuchung faßt er selbst so zusammen: „Gegen die post mortem-Erklärung spricht:

1) Die früheren Reden schließen die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tode aus c. 14 (zu diesem Grund s. auch die früheren Exegeten), überwinden die Hoffnung auf eine Rechtfertigung nach dem Tod ohne eigenes Erleben 16, 18 und schreiten bis zur Bitte um ein Einschreiten Gottes bei seinen Lebzeiten fort 16, 19—17, 4. Wäre daher der Wortlaut bis zur Unkenntlichkeit entstellt, so dürfte nur die Gewißheit dieses Einschreitens, nicht eines Erlebens nach dem Tode, vorausgesetzt werden. Wir haben als Inhalt der Zuversicht Hiobs zu erwarten ein Zeugnis für seine Unschuld; darnach ringt er in den vorhergehenden Kapiteln immer wieder. Die ekstatische Steigerung seiner Rede, die Beobachtung, daß die Kette der darauf bezüglichen Äußerungen Hiobs hier abbricht, kann nur zu dem Schluß führen, daß wir hier den Gipfel der Erwartung der einen entscheidenden Bezeugung erreicht haben. Diese möchte dann irgendwie die Lösung des Rätsels in Aussicht stellen oder im Gefolge haben, aber als solche haben wir diese Lösung nicht zu suchen. Noch näher führt er diesen Gedanken so aus: Ausgeschlossen ist die Erwartung, daß Hiob nach seinem Tod ein Eingreifen Gottes erleben werde, da diese Hoffnung c. 14, 14ff. mit der größten Wärme ins Auge gefaßt, aber auch mit der äußersten Entschiedenheit abgewiesen wurde und ein für allemal erledigt ist. Er erwartet nur ein Zeugnis für seine Unschuld. Da dieses Zeugnis zur Kenntnis anderer kommen soll, so kann dazu ein Erleben Hiobs nach seinem

Tod nicht einmal etwas helfen, da er ja auf alle Fälle in einer andern Sphäre lebt, als diejenigen, vor denen er das Zeugnis wünscht. Denkbar wäre nur, daß der Verstorbene des Leibes ledig als unsichtbarer Geist gegenwärtig wäre, wenn Gott den Freunden als Zeuge seiner Unschuld erschiene. Dann wäre das Zeugnis Gottes jenen gegenüber die Hauptsache, des Verstorbenen Gegenwart nur eine Zugabe. Der Ausdruck dafür müßte dann anders lauten.

Hiob ist über die Zwischenstufe eines Zeugnisses nach seinem Tod aber hinaus. Sie ist in 16, 18 erledigt, weil Hiob von V. 19 klar wird, daß ja derselbe Gott, der das Rachegekrei des vergossenen Blutes hören sollte, eben sein Zeuge ist und daß er, wenn er will, auch schon vor Hiobs Tod sein Zeugnis ablegen kann, was natürlich eine weit größere Genugtuung für ihn wäre. Darum bittet er nun bis 17, 4. Von da an bis zu unserer Stelle hat er sich mit den Freunden herumzuschlagen. Jetzt erst, nachdem er mit ihnen und mit der ganzen Welt fertig ist, wendet er sich zum erstenmal zurück zu Gott, dem einzigen, der ihm bleibt. Notwendig knüpft deshalb 19, 25 an 16, 19—17, 4 an und greift Hiobs Hoffnung genau bei jenem Punkt auf. Nur darin kann der Fortschritt bestehen, daß ihm, was er dort nur erbeten, das Eintreten Gottes für seine Ehre nicht erst nach seinem Tod, sondern schon zu seinen Lebzeiten, jetzt zur Gewißheit geworden ist. Deshalb mutet die post mortem-Erklärung abgesehen von allen sonstigen Schwierigkeiten dem Zusammenhang nach rückwärts offenbar Widersinniges zu.

2) Der Wortlaut, der tatsächlich besser erhalten ist, als an vielen unbeanstandeten Stellen des Buchs, zeigt in V. 25 keine Spur von einem Jenseitigkeitsgedanken und V. 26 enthält in den Worten *ואחר עוירי* und *מבשרי* nicht nur in der nächstliegenden Auslegung, sondern auch in der von

den post mortem-Auslegern bevorzugten genau das, was zu erwarten war, nämlich ein Schauen Gottes noch vor dem bald und sicher zu erwartenden Tod. V. 27ff. setzen bei diesem Auftreten Gottes zur Entscheidung des Streites die Anwesenheit beider Parteien voraus und beseitigen damit ausdrücklich die Annahme der Jenseitigkeit. V. 25 heißt: „Ich weiß meinen Schutzzeugen und Anwalt (Löser) als einen lebendigen“. גאל dafür das ganz gebräuchliche Wort Prov 23, 11 ψ 119, 154 Jer. 50, 34; als einen lebendigen d. h. wirkungskräftigen, jederzeit zum Eingreifen bereiten. Zur Betätigung der Wirkungskraftigkeit des Goel schreitet V. 25b fort. „Er, mein Löser, wird als letzter hintreten“. אחרון ist prädicativ zu fassen, ist Akkus. adv. s. Ges. 26 p. 368 und ist gleich: der, der das letzte Wort hat, die Entscheidung bringt in dem Rechtsstreit. קום das gewöhnliche Wort für: auftreten als Zeuge. עפר dichterisch für ארץ. Der Grund, warum extra hervorgehoben ist, daß der Zeuge, der Ehrenretter auf dem Erdboden auftritt, liegt auf der flachen Hand, weil es eben, wie jeder aus 16, 19ff. weiß und sonst aus unserem Zusammenhang erfährt, Gott ist, von dem dieses Auftreten erwartet wird, dessen Wohnung ist במרומים in den Höhen; und es heißt nicht יראה und nicht ירד, weil קום und nicht jene Verba vom Auftreten im Rechtsstreit gebräuchlich sind (gegen Dillmann u. a.).“ Außer dieser Auffassung hält Budde nur noch die von Wellhausen Jahrb. f. d. Th. 1871 p. 556 vorgetragene für möglich, Gott werde als Zeuge gegen den Staub d. h. die armen, sich überhebenden Erdensöhne, die Freunde, auftreten (ähnlich übrigens auch schon Eichhorn u. Hufnagel s. p. 56). Diese Erklärung sei durchaus zulässig; „auch das kleine Bedenken, daß Hiob selbst nicht minder Staub ist, wirft sie nicht um. Auch daß sonst קם ער nur mit ב vorkommt, gibt nicht den Ausschlag“. V. 26 übersetzt er: „Und hinter



meiner Haut so zersetzt und aus meinem Fleisch werd' ich Gott schauen“. Daß V. 26a aller Wahrscheinlichkeit nach beschädigt ist, gibt Budde zu und er hält für das wahrscheinlichste *נקף עורי ואחר עורי* zu lesen; denn das ו in *נקפו* sei zu viel und *ואת* so nicht zu gebrauchen. *מבשרי* könne sowohl „aus meinem Fleisch“ als „ohne mein Fleisch“ bedeuten; aber hier nur das erstere, da es parallel stehe mit *אחר עורי*, das nicht heißen könne „nach meiner Haut“, sondern nur „hinter meiner Haut“ d. h. von meiner Haut umschlossen, also bei Leibesleben. Es müsse als Grundsatz gelten, daß *אחר* bei einer Handlung „nach“ und bei einem Gegenstand „hinter“ heiße.

Aber selbst wenn die Übersetzung „nach meiner Haut“ und „ohne mein Fleisch“ richtig wäre, so wäre das nicht gleichbedeutend mit: „nach meinem Tod“. Denn *מבשרי* allein könne heißen: meines Leibes ledig; aber meiner Haut und meines Fleisches ledig kann das nicht heißen.

In diesem Fall stehe *בשר* zur Bezeichnung dessen, was zwischen Haut und Knochen sitzt. *אחר עורי* und *מבשרי* = nach meiner Haut und ohne mein Fleisch zugegeben bleiben doch noch die Knochen übrig und die seien gerade der wichtigste Bestandteil des Leibes, der, etwas hyperbolisch ausgedrückt, zum Leben genüge cf. 7, 15 *מות מעצמתי*.

3) Auch die zweite Hälfte des Buches spreche für die ante mortem-Erklärung. „Die Anschauung Hiobs von einem Leben nach dem Tod bleibt fernerhin genau dieselbe, die er von c. 3 an geäußert hat, die von dem öden Schattendasein im Totenreich; so nicht nur für alle andern Menschen 21, 23—26. 24, 24. 21, 13. 24, 19, sondern auch für ihn selber 30, 23, dort sogar mit dem nachdrücklichen „ich weiß“ eingeführt, wie an unserer Stelle. Damit läßt sich die Erwartung eines jenseitigen Erlebens nur als Unfolgerichtigkeit und in einer Verschwommenheit verbinden, die weder zu der Einführungsformel noch zu dem reiflich erwogenen

Werk eines Dichters und Denkers paßt. — Sodann wird die Erwartung eines Schauens bei Lebzeiten entschieden festgehalten. In 23, 2—10 sehnt sich Hiob darnach und erwartet zunächst seine Rechtfertigung, in 31, 35—37 am Schluß seiner Reden fordert er Gott geradezu zum Erscheinen auf. Wenn Gott nun wirklich in c. 38 erscheint und diese Hoffnung in allem Wesentlichen erfüllt, nur mit dem Zusatz der Demütigung, die Hiob nottut, so liegt darin die denkbar stärkste Bestätigung dafür, daß wir in 19, 25 ff. den Augenpunkt richtig genommen haben“.

Laue, Die Komposition des Buches Hiob 1896, glaubt, daß sich bei der Unsicherheit des überlieferten Textes aus exegetischen Gründen die Frage kaum entscheiden lasse, ob Hiob ante oder post mortem rehabilitiert zu werden hoffe. Eine Möglichkeit, mit relativer Sicherheit wenigstens eine Entscheidung zu treffen, sei die, aus inneren, vornehmlich dem Ideengehalt des Buches entlehnten Argumenten, den Beweis für die Richtigkeit einer dieser Ansichten zu führen. Der Gedanke an ein Wiederaufleben finde keine Stütze in dem Buch. Die Vorstellung von der traurigen, ihren Raub ewig festhaltenden Scheol finde überall ihren Ausdruck. Und der Einwand, daß wir es doch mit einem Werden der Erkenntnis Hiobs zu tun hätten (Köstlin, Dillmann, Meinhold), sei nicht stichhaltig; denn der Dichter hätte den Übergang von einer Ansicht zur andern doch irgendwie vermitteln müssen. Auch der Zusammenhang spreche für die ante mortem-Auffassung. c. 16, 18 ff. und 17, 3 rede Hiob nicht von einer Rechtfertigung nach dem Tod; denn die Bitte „zu Gott trânt mein Auge“ u. s. w. werde erst dann klar, wenn man annehme, Hiob erwarte seine Rehabilitation und die Bestrafung seiner Freunde vor seinem Tod und diese Hoffnung werde dann c. 38 erfüllt. Aber auch die Streitfrage, ob Hiob seine Ehrenrettung vor

oder nach seinem Tod erwarte, ganz beiseite gelassen, scheine mit dem ידעתִי V. 25 doch die Lösung des Problems gegeben zu sein. „Und dem Gedanken, Gott zu schauen, der c. 14 angebahnt, c. 16 und 17 weiter verfolgt und c. 19 zur moralischen Gewißheit erhoben war, mußte der Dichter doch irgendwie einen Einfluß auf den Gang des Gedichts eingeräumt haben“. Meinhold „Das Problem des Buches Hiob“ 1892 habe Recht mit seiner Bemerkung: „Wenn man von einem Wendepunkt im Gedicht reden will, so ist er in c. 19 zu finden“. Aber falsch sei es, wenn er meine, Hiob werde hier der Versuchungen Herr durch den Glauben an eine sittliche Weltordnung und könne nun auch das rechte Wort finden zur Widerlegung der von den Freunden verfochtenen Vergeltungslehre. Gewiß erhalte in unserem Kapitel die von c. 13 an wachsende, gottfreundliche Unterströmung den Sieg, wenn er sich zu der Gewißheit durchringe, daß, wenn auch alle ihn verlassen, doch schließlich der gütige Gott der Zukunft im Gegensatz zu dem zornigen Gott der Gegenwart ihn rechtfertigen und seine Unschuld anerkennen müsse. Allein auf dieser Höhe der Zuversicht halte sich Hiob nicht nach des Dichters wohl erwogener Intention; der Dichter habe gezeigt, wie Hiob alle Zweifel zurückdrängend in das Bekenntnis ausbricht: Ich weiß, daß mein Erlöser lebt. Wenn nun der Dichter die Absicht gehabt hätte, etwa den Kampf und Sieg des Frommen zu schildern oder eine Lösung in positivem Sinn zu geben, dann wäre in der Tat c. 19 der gewiesene Ort dafür gewesen. Hiob stehe hier wirklich auf dem Höhepunkt seiner Entwicklung in dem ganzen Redestreit. „Mit der Energie des Glaubens, der den Erfolg vorwegnimmt, erwartet der Dulder in nächster Zeit die Erscheinung Jahwes zu seiner Rechtfertigung. Als er dann aber sah, daß seine Hoffnung sich nicht erfüllt hatte, da erfolgte in seiner Seele der Umschlag;

von nun an bricht Hiob radikal mit Jahwe, die Krisis ist eingetreten, aber nicht zum Guten. Vielmehr ist die Unterströmung in seinen Gedanken 7, 21. 13, 21 ff. 16, 18 ff. 17, 3 19, 25 f. von der gottfeindlichen Hauptströmung endgiltig verschlungen.“ In diesem Sinn sei c. 19 der Wendepunkt des Buchs. Nach c. 19 sei aller Kampf in Hiobs Brust zu Ende. Mit der Ruhe, die die Verzweiflung verleihe, werde es Hiob klar, Gott wolle ihn zum Frevler stempeln. Es gebe für ihn keine Hoffnung mehr; selbst die moralische Gewißheit: ich weiß, daß mein Erlöser lebt, „mit der er Gott gleichsam den Stuhl vor die Tür setzen wollte“, sei nur Trug gewesen.<sup>1</sup>

Und von keiner Rücksicht mehr gebunden gehe Hiob aus der Defensive in die Offensive über und schleudere Anklage auf Anklage gegen Gott, der ihn willkürlich vergewaltige. Das gerade Gegenteil der landläufigen Vergeltungstheorie sei der Fall. Zu dieser Auffassung kommt Laue, da er glaubt, daß der Dichter zeigen wolle, wie ein Mensch und wäre es auch der frömmste, unter dem Druck des starren Vergeltungsdogmas zum Abfall von Gott kommen müsse.

#### B. Die post mortem-Auslegung.

Zunächst seien hier noch einige Versuche besprochen, die kirchliche Auffassung festzuhalten. Auch im 19. Jahrhundert fehlte es nicht an Leuten, die die Lehre der Auferstehung in unserer Stelle ausgesprochen fanden, so u. a. Velthusen, *exercitationes criticae in Iob 19, 25 ff.* Pareau, Rosenmüller, Kosegarten, der Katholik Welte, auch ver-

<sup>1</sup> Auf das Sonderbare dieses Bildes macht Klostermann aufmerksam R. E. 3.

schiedene Engländer und verschiedene, mehr erbauliche Ausleger wie z. B. M. Chr. Dav. Kessler, Diakonus in Owen u. T.: Hiob, aus dem hebräischen Original neu übersetzt. Er übersetzt 25b u. 26: „Und sollte sich auch der letzte, nämlich der Tod gegen den Staub setzen; obschon hinter meiner Haut das alles abgeschält wird, so werde ich aus meinem Fleisch Gott sehen“ und bemerkt, er könne nicht anders denken, als Hiob rede „von derjenigen Anschauung Gottes, welche die Gläubigen nach ihrer Auferstehung erst in der Ewigkeit zu genießen haben“. Das  $\text{אני ולא ור}$  in 27 ego ipsissimus weise sehr deutlich hin auf die Auferstehung des Leibes. Sodann H. V. Andrä: Hiob, klassisches Gedicht der Hebräer aus dem Grundtext neu übersetzt 1870. p. 131 sagt: „Freudig strahlt in ihm wie ein Licht aus dem Himmel die festeste Überzeugung davon auf, daß sein Erlöser lebe und daß dieser sich seiner dereinst am Ende der Tage bei der Auferstehung aufs kräftigste annehmen werde; ja er ruft es aus, daß er in innerster Sehnsucht hienach schmachte“ u. s. w.

Es dürfte nicht ohne Interesse sein, einige der neuesten Versuche katholischer Erklärer, der kirchlichen Auffassung möglichst gerecht zu werden, näher vorzuführen. Royer schreibt in seinem Aufsatz: Eschatologie des Buches Hiob p. 87, Hiob. sehe in unseren Versen Gott auf seinem Grabe stehen als den in der Geschichte des einzelnen Menschen wie der ganzen Menschheit zuletzt auftretenden, um Abrechnung zu halten. Dann finde Hiob, wonach er sich jetzt vergeblich sehne, Anerkennung seiner Unschuld durch Beseitigung dessen, was ihn jetzt schuldlos trifft. Der durch die entsetzliche Krankheit entstellte Leib werde wiederhergestellt und Gott werde sich seinem Knecht dann zu schauen geben. V. 26 übersetzt er: „Und darnach wird mit meiner Haut umgeben dieses — und werde ich aus

meinem Fleisch Gott erschauen. נקפו Niph. und Pass. vom Hiph. הקיף = umgeben. Das Perf. נקפו sei Perf. propheticum. זאת diene zur Bezeichnung der durch die Krankheit unförmig gewordenen Leibesglieder Hiobs; bei Sing. Subj. finde sich das Prädic. öfter im Plur. Er beruft sich für diese Erklärung auf Pineda, Cajetan, Knabenbauer und besonders auf Hieronymus mit seiner Übersetzung in der Vulgata, da jener diese Stelle dogmatisch verwerte und emphatisch auf ihre Bedeutung hinweise, so sei anzunehmen, daß er der hohen Bedeutung entsprechenden Fleiß auf die Auffindung und Wiederherstellung des wahren Sinns verwendet habe; ferner auf Targ und Pesch. Sodann spreche der Context dafür. In V. 25 sei ja schon die Zeit bezeichnet, wo Hiobs Leib zu Staub geworden sei; es würde also einen Rückschritt des Gedankens bedeuten, wenn Hiob V. 26 auf die Zerstörung seiner Haut zu sprechen käme, und das wäre der Fall, wenn man נקפו von נקיף abschlagen ableiten wollte.

J. Hontheim Bemerkungen zu Job. 19 Zschr. f. kath. Theol. 1898 p. 749ff. gibt unsere Stelle folgendermaßen wieder:

„Ich weiß es ja, mein Erlöser lebt  
 Und der letzte Richter wird auf der Erde einst erscheinen.  
 Ja zum letzten Gericht werde ich wieder mit meiner Haut umgeben  
 Und in meinem Fleisch werde ich sehen Eloah.  
 Den werde ich sehen mir huldvoll geneigt;  
 Meine Augen schauen ihn und er tut nicht fremd.  
 Dann vergeht vor Glück mein Herz in meiner Brust;  
 Ihr dagegen müßt bekennen: warum haben wir ihn verfolgt  
 Und haben den Grund des Unglücks in ihm gesucht?“

אחרון eschatologisch zu verstehen cf. den bekannten Ausdruck אחרית הימים. אחרית term. techn. für das Auftreten einer bedeutenden Persönlichkeit; אחרון = novissimus = der letzte Richter. V. 26a אחר weise deutlich auf das vorher-

gehende אֶחָד zurück; es ist Adv. novissime d. h. zum letzten Gericht; וְזֹאת wie bei Royer Subject, zu ergänzen sei עֲצָמַי, dieses mein Gebein = ich. Statt נִקְפוּ sei zu lesen נִקְבָּה, obwohl auch der Plur. gehe, da וְזֹאת coll. = mein Gebein, meine Knochen. נִקְרָה 19 mal in der Bibel habe überall die Bedeutung circumire, circumdare, auch Jes. 10, 34, wo es heiße, Jahwe in seinem Zorn gehe rings umher im mächtigen Wald mit der Axt d. h. haue ringsum alles nieder. 4 mal komme der Ausdruck תִּקְוֶה vor (seit der Auffindung des hebräischen Sirachtextes läßt es sich sogar 5 mal belegen s. Sir. 43, 7 vom Umlauf des Mondes gebraucht), 1 mal נִקְפָּה = Strick, der den Leib umgibt; deshalb müsse man unbedingt annehmen, daß נִקְרָה auch an unserer Stelle die Bedeutung circumdare habe, zumal da es 19, 6 so gebraucht sei. Der Kuriosität halber sei noch angeführt, daß Honth. in seiner Beweisführung fortfährt: das Bedenken נִקְרָה sei an 2 Stellen nämlich Jes. 17, 6 und 24, 13 für „Lese, Ernte“ gebraucht in Bezug auf die Oliven, woraus sich die Bedeutung נִקְרָה = herabklopfen ergebe, bilde keine ernste Schwierigkeit, da aus der Bedeutung „Ernte“ sich die Grundbedeutung des Stammes nicht ermitteln lasse. Das Perf. נִקְפוּ erkläre sich aus der Unterordnung unter das folgende Verbum: „wenn ich umgeben worden bin, werde ich sehen“. Er hat das Kapitel eingeteilt in eine 1. Strophe, umfassend V. 2—6, 29. 1. Gegenstrophe 7—12, Wechselstrophe 13—16, 2. Strophe 17—22 und 2. Gegenstrophe 23—28 und führt zu Gunsten seiner Erklärung an, der so in 26 gewonnene Gedanke stehe in schönster Responion zu V. 20 (V. 26 4. Zeile der 2. Gegenstrophe), V. 20 4. Zeile der 2. Strophe (hier liest er mit LXX וְקִבָּה für וְבִקָּה und übersetzt: an Haut und Fleisch zerfaule ich u. s. w.; beidemal ist das Subst. „ich“ durch עֲצָמַי ausgedrückt).

Im Ganzen, ähnlich, nur in der Erklärung einzelner Worte abweichend, ist die Auffassung Grimme's in seinem Aufsatz: „Metrisch-kritische Emendationen zum Buch Hiob“ Th Qu Schr. 1898 p. 430ff.: „Ich aber weiß, daß mein Erlöser lebt; und daß dereinst einer sich erheben wird gegen die Grabeswelt. Und darnach wird meine Haut wieder zu einem Ganzen, und ich werde in meinem Fleisch Gott schauen. Ich will singen, daß ich mir meine Freude schauen werde, und daß meine Augen furchtlos hinblicken. — Es verzehren sich meine Nieren in meinem Innern, da ihr sprecht: „Wie wollen wir ihn verfolgen! Ist doch in ihm selbst der Grund dazu zu finden“. Fürchtet euch vor einem Schwerte! Denn ein Schwert gibt es, das nach Verschuldungen verlangt, auf daß ihr wißt, es gibt einen Richter“. עפר nach Iob. 7, 21, 20, 11 und Ausdrücken wie שִׁבְנֵי אֲדָמַת־עֶפֶר, יָרְדֵי עֶפֶר, יִשְׁנֵי אֲדָמַת־עֶפֶר = der Grabesstaub, das Grab, vielleicht sogar „das Scheol“. In וְנִקְפוּ וְנָתַתְּ liege offenbar ein schwerer Textfehler vor; er liest נִקְפָא־עַד meine Haut wird wieder zu einem festen Ganzen verbunden, eigentlich gerinnen gemacht cf. Hi 10, 10f. V. 27a setzt er aus metrischen Gründen (die Strophe ist zu kurz) für אֲשֶׁר אֲנִי ein אֲשֶׁרָה כִּי. In 27b liest er für לֹא־זָר — לֹא־זָרָה; 27c ist mit 28a zu verbinden: „es verzehren sich meine Nieren u. s. w., da ihr sprecht“ und es werde damit wieder an 22 angeknüpft. V. 29 liest er כִּי חֶמְדָּה עֲוֹנוֹת וְג' = „denn das Schwert verlangt nach (Bestrafung von) Verschuldungen“.

Eine vermittelnde oder „moderiert eschatologische“ Auffassung hat Ewald begründet. Die Vertreter dieser Auffassung finden an unserer Stelle den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele oder die Erwartung einer Rechtfertigung nach dem Tod mit oder ohne eigenes Erleben Hiobs ausgesprochen. Hier sind u. a. zu nennen: Vaihinger, Schlottmann, v. Gerlach, Hupfeld, Oehler, Böttcher, Hölemann,



J. König, Arnheim, Löwenthal, Franz Delitzsch, Dillmann, Davidson, Cheyne, Zöckler, Grill, Studer, Duhm, Baethgen, Smend, Ley, Klostermann, Friedrich Delitzsch.<sup>1</sup>

Ewald findet in unserer Stelle den sicheren Ausspruch der Wahrheit der über allen sinnlichen Tod in die Unsterblichkeit des Geistes froh hinausschauenden höheren Hoffnung, diese ohne alle schwelgerischen Ausbildungen späterer Zeit vielmehr ganz im ersten frischen Werden und Keimen. Durch diese Erkenntnis gewinne Hiob die Kraft, daß er in seinem Leiden, das auch jetzt noch kein Ende nimmt, nicht unterliegt. Gänzlich falsch sei die Ansicht, daß Hiob hier eine irdische Hoffnung habe und von der Zeit nach seinem Tod gar nicht rede. Dagegen spreche der Wortlaut, der Zusammenhang der Gedanken, der deutliche Fortschritt von 14, 13—15. 16, 18 ff. und endlich bis hierher und der Sinn des ganzen Buchs. Gegen den Einwand, wenn der Dichter die Unsterblichkeitshoffnung gekannt hätte, dann hätte er sie an erster Stelle bringen und alles auf sie zuspitzen müssen, sagt Ewald, hier eben sei die Spitze des menschlichen Kampfes, der nur durch die Gewißheit der Unsterblichkeit des Geistes siegreich geführt werden könne. „War sie dem Dichter noch keimende Ahnung, so mußte er sie Hiob als solche in den Mund legen und gerade hier war der passendste Ort bei diesem Strudel der höchsten Verzweiflung“. Und gegen den andern Einwand, das, was Hiob über Scheol und Tod gesagt habe, lasse sich mit einer solchen Auffassung nicht zusammenreimen, bemerkt Köstlin, der die Auffassung Ewalds teilt, in seiner Schrift *de immortalitatis spe* p. 25 ff., er erledige sich, wenn man

<sup>1</sup> Als Vertreter dieser Auffassung vor Ewalds Zeiten möge genannt werden I. L. Bridel, Prof. d. orient. Sprachen in Paris. 25b: „et qu'il se levera quelque jour sur ma poussière, il se levera après que cette peau aura été vengée, privé alors de ma chair je le verrai — c'est Dieu“.

genauer darauf achte, wie allmählich die Unsterblichkeits-  
hoffnung in der Seele Hiobs aufgekeimt sei. In c. 14 klage  
Hiob darüber, daß er sterben müsse, ohne daß seine Un-  
schuld ans Licht gebracht und anerkannt sei, und nun stelle  
er sich in Gedanken vor, wie es wäre, wenn ihn Gott  
während der Zeit seines Zorns in der Scheol verbergen  
würde, um dann später ihm sein Recht widerfahren zu lassen.  
Da er aber nur als lebendiger Mensch vor Gericht geführt  
werden könne, so unterbreche er sich mit der Frage, ob  
er, wenn er gestorben sei, wieder lebendig werden könne.  
Wenn das möglich wäre, dann wollte er gerne warten, bis  
der, den er jetzt vergeblich anrufe, ihn rufen würde aus  
Sehnsucht nach seinem Geschöpf. „Dieser erste Gedanke  
an ein Leben nach dem Tod konnte zwar wieder verdunkelt  
werden, aber nicht mehr ganz verschwinden; vielmehr faßte  
er noch tiefer Wurzel. Er wurde wieder verdunkelt 14, 18—22,  
wo er das traurige Los in der Scheol schildert und  
c. 16, 1—16, da er davon redet, wie Gott und Menschen  
ihn verfolgen“. Aber in 16, 18ff. u. 17 halte er fest an  
seiner Unschuld, zuerst wünsche er, daß, wenn er gestorben  
sei, von Gott und Menschen gequält, die Erde sein Blut  
nicht ungerächt decken möge und dann bitte er den Gott,  
der Zeuge seines Lebens war, daß er ihm Recht schaffe  
und habe die Hoffnung, daß, wenn ihm auch bis zu seinem  
Tod ein gerechtes Urteil Gottes verweigert werde, es ihm  
doch nicht für immer verweigert werde.

So lenke denn Hiob schon mit größerer Zuversicht seine  
Gedanken auf die Zeit nach dem Tod, freilich auch diesmal  
nur vorübergehend wie vorher, aber c. 17, 9 sei eine Frucht  
dieser Begeisterung: וַיֵּאמְרוּ יָדַי יְסִיף אִמֵּן. In-  
dessen steigern sich seine Leiden. Von Gott wird ihm das  
Pfand verweigert für das künftige Gericht 17, 3 und seine  
Gegner dringen noch heftiger auf ihn ein 17, 18—19, 20.

In dieser Not und Verzweiflung fleht Hiob zuerst das Mitleid seiner Gegner an; dann aber erwacht jener alte Gedanke und jene frühere Ahnung und zwar spricht er sie diesmal mit größerer Zuversicht und noch deutlicher aus c. 19, 25 ff. In  $\eta$  25 wird nach Köstlin die Unvergänglichkeit des Ehrenretters der Hinfälligkeit des eigenen Lebens entgegengesetzt. „גאל“ bezeichnet vor allem den, der die Rechtssache eines Gestorbenen aufnimmt und zu dieser Fassung paßt auch der Ausdruck אחרון, der den Nachfolgenden bezeichnen kann, der an die Stelle eines Gestorbenen in der Weise tritt, daß er seine Rechte und Pflichten übernimmt; und unter עפר ist der Staub des Grabes zu verstehen, über dem der Verteidiger stehen werde, um seines Amtes zu walten; dieser Verteidiger ist Gott. Aber Hiob war nicht gedient mit einer Verteidigung, von der er nichts wußte und da ist nun sein Vertrauen, daß er nach seinem Tod ohne Leib ( $\mu$  privat.) mit den Augen, nämlich den Augen des Geistes, Gott sehen werde für sich als einen, der seines Herzens Wunsch erfüllen wird.“ Auf seine außerordentliche Erregung infolge dieser Hoffnung und dieses Verlangens weisen die Worte: „Es schwinden meine Nieren in meinem Busen“. Durch diesen Gedanken wird Hiob weit hinausgehoben über seine früheren Scheolvorstellungen. Wir sehen hier also einen Fortschritt in der Erkenntnis Hiobs; und wenn man erkannt hat, wie dieser Fortschritt vor sich geht, dann darf man das Spätere und Bessere nicht messen an dem Früheren und Mangelhaften. Wenn also Hiob die frühere, mangelhafte Vorstellung später durch eine bessere überwunden oder wenigstens einen Anfang dazu gemacht hat, so ist es ein falscher Schluß, wenn man sagt, früher hatte Hiob jene Meinung, also kann er jetzt nicht diese haben. Endlich ist zu beachten, daß von unserer Stelle an Hiob nicht mehr die alten, schrecklichen Vorstellungen von der Scheol hat;

c. 30, 23 redet er ganz einfach von der Notwendigkeit des Sterbens als einem allgemeinen menschlichen Los. Der Einwand Hirzels (s. übrigens auch Hitzig), daß die ״״ in 19, 27 auf die leiblichen Augen gehe, wie 42, 5, ist falsch. Denn einmal handelt es sich dort nicht um das Sehen des Lichts, das aus der Wetterwolke hervorstrahlt, wie Hirzel meint mit Berufung auf 38, 1, vielmehr wird mit diesem Ausdruck „jetzt haben meine Augen dich gesehen“ die Erkenntnis, die Hiob durch andere von der Majestät Gottes hatte, der gegenübergestellt, welche er von Gott selber empfing. Und sodann wenn doch bewiesen werden kann, daß es sich hier um ein Schauen nach dem Tod handelt, so handelt es sich hier um ein ganz anderes Schauen als in 42, 5 und bei den Augen hier muß man selbstverständlich an die Augen des Geistes denken. Und der Einwand Oehler's, daß ja auch die Gegner die Anwesenheit des Goel erfahren werden, fällt dahin bei richtiger Exegese von V. 28. Bei der Exegese von Hirzel u. a.: „wahrhaftig dann, wenn Gott erscheinen wird, werdet ihr sprechen: warum verfolgten wir ihn, u. s. w.“ sind 28 u. 29 nicht gut unter sich verbunden, wenn gegen die Gegner, die doch zur Einsicht kommen, V. 29 solche Drohungen gerichtet werden. Deshalb werden diese Verse besser so verbunden, daß V. 28 das sagt, was den Grund gibt zur Drohung in 29, so Schultens, Rosenmüller, De Wette“.

Mit den Ausführungen Ewalds decken sich im wesentlichen die von Schlottmann s. besonders p. 47f., der ebenfalls an unserer Stelle die freudige Gewißheit ausgesprochen findet, daß, selbst wenn Hiob auf Erden zu Grunde geht, in einem neuen Dasein Gott als Erlöser sich ihm offenbaren muß. Und er stimmt auch darin mit Ewald überein, daß er betont, dieser Gedanke erscheine hier nur erst als Ahnung und Wunsch, aus den andern Ansichten

mit Mühe sich hervorringend; hier sehe man gleichsam ihre Wehen und Erstgeburt, darum werde jene Wahrheit in unserem Buch keine herrschende, das Leben mit voller Klarheit bestimmende Macht. Dagegen weicht Schlottmann von Ewald ab, wenn letzterer als Folge der Unsterblichkeitshoffnung dies hinstellt, daß das äußere Übel, sobald der Geist sich seiner Ewigkeit bewußt werde, alle andere Bedeutung für denselben verliere, als daß es ihn reize, seine ganze verborgene Kraft gegen das Übel zu wenden. Er verwirft dies als eine stoische Ansicht; man müsse dann dem Leidenden mit Seneka zurufen, warum er sich nicht geehrt fühle, daß er dem schweren Leiden unterworfen werde, um zu zeigen, wie viel die menschliche Natur zu leiden vermöge; das entspreche nicht der Art, wie die hl. Schrift die Leidenden tröste. Auch widerspreche es dem, was Ewald selbst von dem allgemeinen Zusammenhang der Schuld und des Übels sage: „auch der vollkommenste Fromme wird in dem Leiden immer noch ein Moment göttlicher Züchtigung und Läuterung sehen“. Sodann weicht er von Ewald ab in der Stellung, die er der Unsterblichkeitslehre zum Plan des ganzen Buchs gibt. Wenn Ewald als Hauptgegenstand des Buches den theoretischen Satz betrachte, wie man durch die Unsterblichkeitshoffnung Herr werde über das Übel, so sei das nicht richtig. Der Gegenstand des Buchs sei vielmehr eine innerlich, sich entfaltende Geschichte nämlich der Kampf des Frommen mit der Versuchung, dem Gott, dem er solange treu gedient, im Unglück den Abschied zu geben s. p. 49 u. 37. Die wahre Lösung des Rätselhaften, das das Leiden des Frommen habe, liege in dem tieferen Verständnis des göttlichen Wesens und Tuns, wie dasselbe von Elihu in befriedigender Weise dargeboten und schon von Hiob im 3. Kreis des Gesprächs wenigstens erstrebt werde (c. 28). Durch dieses Verständnis erhalte auch die

6\*

Unsterblichkeitslehre erst ihre wahre Stellung und Bedeutung; gewiß sei die Unsterblichkeitshoffnung eines der wichtigsten Momente im ganzen Kampf, ohne sie könnte er garnicht siegreich geführt werden; aber es liege darin nur die Möglichkeit des Siegs, nicht der Sieg selbst. „Der Sieg ist erst dann errungen, als Hiob im Staub und in der Asche sein gegen Gott in der Hitze des Kampfes begangenes Unrecht eingesteht. Bis dahin ist in der Entwicklung des großen geistigen Dramas noch manches Stadium zu durchlaufen. Nachdem aber nicht durch ein bloßes Erkennen und Wissen, sondern durch einen innerlichen Akt des Helden jenes Ziel erreicht worden ist, wäre es höchst abgeschmackt, wenn der Dichter zu dem auf dem Weg dahin notwendig berührten Momente der durchbrechenden Gewißheit der Unsterblichkeit noch einmal zurückkehren wollte; dem Dichter genügt es zu zeigen, wie jene Hoffnung aus dem Geist und der Wahrheit geboren wird. Dies hindert nicht, daß dieselbe durch das, was in Hiobs innerem Leben und in seiner Erkenntnis noch mangelhaft ist, in ihrem freieren Aufschwung gelähmt wird. Es schließt nicht aus, daß deshalb andere Mächte noch einmal in Hiobs Seele die Oberhand gewinnen und jene ihrem Wesen nach ewige Hoffnung für den Augenblick wieder zurückdrängen und den Zwiespalt nicht enden lassen.“

In diesem Zusammenhang seien fernerhin noch erwähnt die Auffassungen von Vogt:<sup>1</sup> „Die Hoffnung auf Fortdauer ringt sich als ein Postulat des Glaubens mühsam durch; aber kaum erscheint die edle Perle über den Wogen der Anfechtung, so ist sie schon wieder verschwunden.“ Studer: „Derselbe Gott, der sich jetzt dem sterblichen Auge Hiobs entzieht, wird, wenn er bei seinem Tod der körperlichen

<sup>1</sup> St. Kr. 1873 p. 309 ff.

Hülle, die ihn jetzt vom Reich der Geister scheidet, entledigt sein wird, seinem geistigen Auge sichtbar sein, ihn anhören und seine Unschuld anerkennen.“ Vaihinger findet ebenfalls hier einen hellen und klaren Blick in die Ewigkeit des Geistes. Man könne an und für sich auch die Hoffnung auf Genesung ausgesprochen finden und übersetzen: „Und wenn auch meine Haut nicht mehr, wenn dieser da sc. der Leib zernagt ist, so werde ich dennoch Gott aus meinem Fleisch sehen“. Aber dagegen spreche, daß Hiob dann ganz auf den Standpunkt seiner Freunde zurücksinken würde, dem er sich überall so kräftig widersetze 5, 17—27. 8, 20—22 u. s. w., und 17, 10—16 tadle er ja seine Freunde, daß sie ihm das Unmögliche gleichsam spottend in Aussicht stellen.<sup>1</sup>

Gegen die Hoffnung einer diesseitigen Rechtfertigung wendet Vaihinger ein, es müsse dann als Rückschritt erscheinen, daß das, was Hiob hier mit seliger Gewißheit ausspreche, c. 31 nur als schüchterner Wunsch erscheint. Für Hoffnung auf jenseitige Rechtfertigung spreche die allmähliche Erleuchtung seines Bewußtseins über das Schattenreich, das von dem ungeordnetsten Aufenthaltsort zur hellen Stätte der künftigen Vergeltung werde, sodann die Tatsache, daß Hiob durch das Bewußtsein seiner Unschuld von dem gegenwärtigen dunkeln Gott zu seinem künftigen Erlöser getrieben wurde, als Gott auf die kühne Herausforderung Hiobs nicht einging.

Oehler in seiner A. T l. Theologie weist ausdrücklich die Ansicht Ewalds, daß das Buch direkt darauf ausgehe, die Lehre von der Unsterblichkeit des menschlichen Geistes zu begründen, als auf einem Mißverständnis beruhend zurück,

<sup>1</sup> Aus ähnlichen Gründen weisen auch z. B. Green und Cheyne diese Auffassung zurück; s. Cheyne, Job and Solomon p. 34.

erkennt aber als richtig an, daß in ihm die Voraussetzungen der Hoffnung des ewigen Lebens ruhen, indem es den schneidenden Widerspruch hervorhebt, der zwischen der Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott und dem seiner wartenden Scheolslose stattfindet und zugleich Zeugnis davon ablegt, daß der mit diesem Widerspruch ringende Geist nicht davon loskommt, eine Lösung desselben zu ahnen. Er weist darauf hin, daß gerade in dieser Hinsicht ein merkwürdiger Fortschritt im Buche sich zeige einerseits cfr. c. 7, 7 ff. 10, 20—22 und dann c. 14, 14 u. 15, 16, 18 ff. und endlich unsere Stelle, in der Hiob, da er auf eine Rechtfertigung seiner Unschuld während der kurzen ihm noch beschiedenen Lebensfrist nicht mehr hofft, die Hoffnung einer Manifestation Gottes ausspricht, die zu seinen Gunsten noch nach seinem Tod eintreten werde.

Mehr noch der kirchlichen Auffassung sich nähernd<sup>1</sup> ist die Erklärung von Franz Delitzsch (im Ganzen ähnlich Zöckler). Die Hoffnung, die Hiob hier ausspreche, sei im Licht der Heilserkenntnis angesehen keine andere als die der Auferstehung, erscheine hier aber nur erst im Keim und trete als eine rein persönliche auf. Es handle sich nicht um Teilnahme an der Auferstehung der Gerechten oder der allgemeinen Totenaufstehung, Hiob rede von keinem Geschehnis am Ende der Tage, sondern von einem rein persönlichen nach seinem Tod. Daß der Schluß des Dramas sich dieser jenseitigen Hoffnung gemäß gestalte, sei deshalb nicht möglich, weil der Dichter die Hoffnung, welche Hiob als Glaubenspostulat ausspricht, auch selber

<sup>1</sup> Köster p. 41 übersetzt die Stelle so, daß darin die Hoffnung der Auferstehung ausgesprochen ist: „und nachdem meine Haut also zer schlagen, ja aus meinem Fleisch werde ich Gott schauen“. Dagegen in der Einleitung p. XXII faßt er das  $\text{וְאֵלֹהִים}$  privativ und übersetzt; „Ja nicht in meinem Fleisch werde ich Gott schauen“.



nur als Glaubenspostulat und nicht als Dogma besaß (der Dichter lebte in Salomonischer Zeit p. 13f.). Dies sei aber auch gar nicht nötig, da nicht das die Idee des Dramas sei, daß es ein die Rätsel des Diesseits ausgleichendes Leben nach dem Tode gibt, sondern daß es ein Leiden des Gerechten gibt, welches die Larve des Zorns hat und doch, wie schließlich offenbar wird, Schickung der Liebe ist. Wenn Hiob sagt, daß er mit eigenen Augen Eloah schauen werde V. 27, so sei es freilich möglich, unter diesen Augen die Augen des Geistes (so Köstlin s. oben), aber ebenso möglich darunter die Augen des wiederhergestellten Leibs zu verstehen; s. dagegen Hitzig; und „wenn Hiob 25b sich als verwesenden Leichnam denkt, sollte er sich unter seinen schauenden Augen nicht seine im Tod erloschenen und nun wieder sehend gewordenen denken? Unsere Aussage bildet also nur die Grundlinien des später zur Ausführung kommenden Bildes, aber auch einen Contur, der so angelegt ist, daß alle späteren Erkenntnisse sich in ihn eintragen lassen“.

Hengstenberg sucht in gewissem Sinn die ante mortem- und die post mortem-Auffassung zu verbinden. Das Problem sei: „Wie sind die Leiden des Frommen in diesem Leben mit Gottes Gerechtigkeit zu vereinigen?“ Die Antwort darauf lautet nach ihm: „Das Leiden dient zur Prüfung und Läuterung und ihm folgen noch hier Freuden“. Es würde also dem Plan des Buches widersprechen, wenn Hiob die Hoffnung für dieses Leben ganz aufgäbe und sich mit seinem Glauben in die dunkeln Regionen des Jenseits rettete. Andererseits sprechen sprachliche Gründe auf das bestimmteste gegen direkte und ausschließliche Beziehung auf die zu Ende berichtete leibliche Wiederherstellung (עפר = Staub, אחר zeitlich, in מבושרי privativ). Ferner der majestätische Eingang, das Verlangen der ewigen

Aufbewahrung seiner Worte erscheine gar zu pomphaft bei einer alleinigen Beziehung auf die irdische Wiederherstellung (H. faßt 25—27 als den Inhalt der Worte, deren dauernde Aufbewahrung 23f. gewünscht wird). Für die richtige Weise, die beiden Erklärungen entgegenstehenden Schwierigkeiten zu beseitigen und beiden ihr Recht zu gewähren, hält er folgende: „Hiob erhebt sich im Glauben noch höher als die zunächst ihm vorliegenden Umstände von ihm verlangten; weit entfernt sich durch dasjenige besiegen zu lassen, was in ihnen seinem Glauben entgegentrat, steigert er die Hindernisse der Erlösung noch, indem er an die Stelle des nahen Todes den schon erfolgten setzt und die Hoffnung ausspricht, daß selbst der Tod, wenn er eintreten sollte, Gottes Allmacht und Gerechtigkeit keine Schranken setzen könne. Dieser Glaube, der alles Irdische, was Gottes Kraft ein Ziel setzen will oder könnte, mit Füßen tritt und auch über den ärgsten aller Feinde, den Tod und die Verwesung triumphiert, ist das Fundament der Lehre von der Unsterblichkeit und Vergeltung, und wenn er vorhanden ist, ist auch sie wesentlich da“.

Oscar Droste in dieser Zeitschrift Jahrgang 4, 1884, p. 107 ff. betont, daß sowohl die post mortem-Auffassung als auch die Beziehung unserer Stelle auf eine Theophanie ihre Schwierigkeiten habe. Gegen die post mortem-Auffassung führt er die üblichen Gründe an 1) daß das ganze Buch der düstere Glaube beherrsche, daß mit dem Tode das Glück des Menschen dahin ist. Wenn man sich darauf berufe, daß Hiob allmählich auf eine höhere Stufe der Erkenntnis geführt werde, so sei zu erwidern, daß diese Stufe in c. 14 hätte erstiegen werden müssen; und 2) daß das folgende nicht stimme. Der Dichter hätte Hiob eine höhere geistige Stufe ersteigen lassen, um ihn sofort wieder zu dem niedrigen Standpunkt zurücksinken

zu lassen, ohne daß er auch nur eine leise Erinnerung an jenen höheren Aufschwung zurückbehalten; es sei aber unberechtigt, einen wildgewachsenen Gedanken in einem Werk von so fein gegliedertem Gedankenaufbau, wie das Buch Hiob zu erwarten. — Die Beziehung auf eine Theophanie scheinne zwar mit der Anlage des Buchs in bester Harmonie zu stehen; aber der zweite Einwand gegen die post mortem-Auffassung treffe auch diese Erklärung; denn auch bei der Beziehung auf eine Theophanie habe sich Hiob zu einer gewissen Höhe emporgeschwungen und es bleibe unerklärlich, daß sich davon keine Nachwirkungen geltend machen. 23, 3 verzweifle Hiob fast, daß er vor Gott seine Rechtssache werde vorbringen können, und sodann sei es auch psychologisch nicht recht begreiflich, daß Hiob nach Vergegenwärtigung seines grenzenlosen Elends durch den Gedanken an eine bloße Rechtfertigung zu solcher Freude hingerissen werden konnte, wie sie sich kundgebe in den Worten: „es vergehen meine Nieren in meinem Busen“. Außerdem seien die exegetischen Gründe der Annahme einer Theophanie nicht günstig. 25b und 26b deuten auf den Tod Hiobs hin, וְלֹא יָרָא in 27b könne nur als Nomm. gefaßt werden = er für sich werde Gott schauen und passe nicht zu einer Theophanie, da diese für Hiob allein keinen Zweck habe. Befremden müsse auch die Zusammenstellung des hoffnungslosen Wunsches V. 23 u. 24 und der Siegesgewißheit 25—27. Denn wenn ihm die Rechtfertigung außer allem Zweifel sei, warum verzweifle er denn an einem guten Nachruf. Droste glaubt nun die Schwierigkeiten heben zu können, indem er das ו in וְלֹא V. 25 faßt als ו des Nachsatzes entsprechend dem arab. ف. V. 23f. als Vordersatz müssen in eine Beziehung zu Gott gesetzt werden und der Sinn der Stelle sei dann: „wäre sein Schicksal mit unvergänglichen Buchstaben aufgezeichnet,

so daß Gott, so oft er in die Welt hineinblickte, seiner gedenken müßte, dann wäre er eben, weil er unschuldig gelitten, seiner Erlösung gewiß“. Parellelstelle 14, 13—17. Die Bedingung aber entbehre der Realität und daher üben diese Gedanken auf die weitere Entwicklung des Buches keinen Einfluß aus. Bei dieser Erklärung werde man geneigt sein, den Nachsatz auf die Unsterblichkeit der Seele zu beziehen.

Dillmann hält dafür, daß, wenn man die Worte nehme so wie sie sich geben, Hiob als seine feste Zuversicht ausspricht, Gott werde, auch wenn er in seinem Leiden erliege, noch als sein *goel* ihm sein Recht verschaffen und sich ihm als in Gnade und Liebe zugetan zu erfahren geben. Habe Hiob in 16, 19ff. ausgesprochen, daß er einen Zeugen seiner Unschuld im Himmel habe und diesen angefleht, daß er für ihn einstehen möge, so erhebe er sich hier zu der Glaubenszuversicht, daß ihm diese Anerkennung bei und durch Gott noch werden werde und müsse. Das sei hier die Hauptsache und insofern sei auch nicht ausgeschlossen, in der Erscheinung Gottes zu seiner Erlösung c. 38ff. eine Erfüllung dieser seiner Glaubenshoffnung zu finden (Dillmann weist hin auf 42, 5b und 19, 27b). Daß Hiob jene Gewißheit auch im Angesicht des Todes cf.  $\psi$  73, 26 und über den Tod hinaus festhält, ist nach Dillmann nur eine Modalität jenes Glaubenssatzes dadurch herbeigeführt, daß er sich in Anbetracht seines körperlichen Zustandes V. 20 für unrettbar dem Tode verfallen hält 17, 11ff. Jene Zuversicht stehe ihm so fest, daß sie ihm auch durch die Aussicht auf den Tod nicht erschüttert werden könne. Es sind also nur die Prämissen des Glaubens an ein jenseitiges Leben, nicht dieser selbst und es wäre zu viel behauptet, wenn man sagte, daß Hiob hier geflissentlich die Ausgleichung der Widersprüche in ein jenseitiges Leben verlegen wolle.

Darum sei es auch unnütz, ergründen zu wollen, wie Hiob bezw. der Dichter eine jenseitige Ausgleichung mit dem Scheolglauben, zu dem er sich sonst bekennt, vereinigen zu können meinte. Die Gewißheit aber, die er hier momentan und unter Voraussetzung seines Hinsterbens an der Krankheit ausspreche, gehöre wie 17,9 zu den schönsten Erkenntnisblüten, welche der Kampf in ihm hervorgetrieben habe.

Dillmann's Übersetzung lautet: „Aber ich weiß, mein Anwalt (früher: Erlöser) lebt, der nach mir noch sein wird, wird auf dem Staube aufstehen (daß אהרון = אשר אחרי sei, ergebe sich aus dem Sinn von על-עפר = auf dem Staub, in den Hiob bald zu liegen kommt oder: zu dem er bald verwandelt wird). Und nach meiner Haut, die man abgeschlagen, diesem da! (את δεικτικῶς auf den Leib hinweisend), frei von meinem Leibe werde ich Gott schauen, den ich mir schauen werde und meine Augen sehen und nicht ein Fremder; es verzehren sich meine Nieren in meinem Busen“.

Gegen den Einwand, diese Erklärung der Stelle verstoße gegen den nächsten Zusammenhang, denn der Wunsch V. 23f. habe nur dann einen Sinn, wenn er die Vergeltung mit dem Erdenleben abgeschlossen denke, sei aber sinnlos, wenn er den Glauben an eine jenseitige Vergeltung in sich trage, erwidert er, der Glaube an ein anderes Leben würde die Besorgtheit um das Urteil der Nachwelt nicht ausschließen, sodann aber ist der Wunsch 23f. nur eine Vorstufe, die ihn auf den noch höheren Standpunkt seiner neuen Glaubensgewißheit emporführt (das ו in 25 ist nicht fortsetzend, noch weniger begründend, sondern auf etwas Neues und Höheres hinleitend). Gegen den weiteren Einwand, V. 28f. setzen eine Erscheinung des Erlösers und Richters auf der Erde voraus, sagt er, es sei durchaus nicht bewiesen, daß der Akt von Hiobs Erlösung und des Gerichts

über die Freunde zusammenfallen müsse oder daß das Gericht über die Freunde vor Hiobs Tod fallen müsse.

Gewichtiger scheint Dillmann der Einwand, daß die post mortem-Auffassung mit dem Vorstellungskreis des A. T. speziell mit der sonstigen Lehre des Buchs vom Zustand nach dem Tod in Widerspruch gerate. Indessen, sagt er, wenn Hiob auch bisher die gewöhnlichen Vorstellungen teilte, so war damit noch nicht gesagt, daß er dabei bleiben mußte (einer ganz ähnlichen Beweisführung sind wir bei Köstlin begegnet). „Er steht ja anfangs auch in dem Wahne, daß jedes Leiden Strafe der Sünde sein müsse, und hat ihn doch im Verlauf überwunden. Das ist eben der Zweck des Gedichtes, daß sein Held in der Glut der Anfechtung aus den anererbten Verkehrtheiten und Vorurteilen sich zu höheren Erkenntnissen herausarbeitet; insofern wäre es nicht befremdend, daß er auch die Scheolvorstellung, von der er ausging, überwinde. Im übrigen aber setzt hier Hiob keineswegs an Stelle derselben eine neue Lehre über das jenseitige Leben, sondern er rüttelt nur daran oder ignoriert sie momentan in Zuversicht auf Gott als seinen Goel. Daß er die noch nicht durch eine höhere Vorstellung vom Leben nach dem Tod überwunden hat, zeigt c. 30, 23, aber ihre Schrecken haben sich ihm doch vermindert. Das zeigt sich darin, daß Hiob von jetzt an ruhiger spricht und nicht mehr in die verzweiflungsvolle Stimmung zurückfällt, mit der bisher seine Reden schlossen“.

Und wenn man einwendet, die Unsterblichkeitshoffnung sei ein so neuer und wichtiger Gedanke, daß die Freunde in ihren Antworten und Gott in seiner Rede notwendig darauf Rücksicht nehmen mußten, was sie doch nicht tun, so erwidert Dillmann, daß es ein Merkmal aller Reden der Freunde ist, daß sie auf den Inhalt der Reden Hiobs fast gar nicht im einzelnen eingehen und Gott habe nicht die

Aufgabe eines Kritikers, der alle einzelnen Sätze der beiden Parteien beurteilen müßte; und der Einwand, daß der Dichter den Ausgang des Dramas hätte anders gestalten müssen, wäre nur berechtigt, wenn er Hiob die klare Erkenntnis des ewigen Lebens hätte aussprechen lassen. Er ist aber ohne Gewicht, wenn er nur in einem Moment höchsten Glaubensflugs unter gewissen Voraussetzungen jene Gewißheit als ein Postulat des Glaubens in Hiob hervorbrechen läßt.

Schwally „Das Leben nach dem Tod“ 1892 p. 107 ff. hält die Auslegung Dillmanns von allen Auslegungen, welche von der Richtigkeit des MT ausgehen, für die beachtenswerteste. Sie verstoße ebensowenig gegen den nächsten Zusammenhang wie gegen c. 14, 13 ff.; die sonstige Anschauung des Buchs vom Zustand nach dem Tode beweiße nichts dagegen, „da in einem Gedichte, das nicht eine wissenschaftliche Disputation, sondern die Glaubenskämpfe eines Heroen der Religion darstellt, vielseitige Behandlung des Stoffes von vornherein zu erwarten ist; c. 14 war ja bereits auf ein den Tod ablösendes neues Leben reflektiert“. Aber auch mit der formellen Anlage des ganzen Gedichts stehe jene Auslegung nicht im Widerspruch. Denn die Freunde Hiobs gehen auch sonst kaum auf das Detail seiner Reden ein. Indessen müsse man anerkennen, daß der Text vederbt sei. Von einer strengeren Methode aus sei nur folgende Übersetzung zu rechtfertigen:

„Ich weiß, mein Rächer lebt  
 . . . . . auf dem Staube auftreten.  
 Und . . . meine . Haut . . . . .  
 und . mein . Fleisch werde ich Gott schauen,  
 Den meine Augen sahen und . . . . .  
 es schwinden meine Nieren in mir.

(Der Sinn von אֲחֵרָיו sei unklar, vielleicht אֲחֵרָי; ebenso unsicher sei der Sinn von אֲחֵר עוֹרִי 26a und מִבְּשָׂרִי 26b

Den Worten **נָקַפוּ זֹאת** sei kein befriedigender Sinn abzugewinnen und **אֲחֻזָּה** 27a sei unmittelbar hinter **אֲחֻזָּה** 26b verdächtig. Überhaupt sei auffallend, daß unmittelbar hintereinander dreimal von dem Sehen Eloahs die Rede sei, einmal **וַיֵּרָא** und zweimal **אֲחֻזָּה**. **וְלֹא זָר** verstehe er nicht). Aus dieser Übersetzung sei nur zu erschließen, daß Hiob eine Rechtfertigung erwartet; ob vor oder nach dem Tode müsse unentschieden bleiben. Indessen lege die Perikope 14, 13—15 es nahe, auch in c. 19 eine Rechtfertigung nach dem Tode zu sehen.

Eigentümlich ist die Auffassung Hoffmann's. Er sieht in V. 25 den Inhalt des Zeugnisses, das Hiob V. 23f. aufgezeichnet wissen will (in 24b liest er für **לְעַד — לְעַד**), und faßt V. 26 als Nachsatz, also 23f.: O würden doch niedergeschrieben meine Worte in ein Buch, verzeichnet mit eisernem Griffel auf Blei, zum Zeugnis in den Fels gehauen (וּלְפָנֶיךָ **עֲפָרָת** zu streichen und dafür kraft des Parallelismus aus **בְּסֵפֶר ב** zu ergänzen); 25 ich weiß, daß mir ein Rächer lebt, der zuletzt hinieden zur Stelle sein wird, ein Rächer nämlich den Freunden gegenüber. Dieser lebt im Himmel cf. 16, 19, aber er wird auf die Erde kommen. V. 26: dann würde nach meinem Tod dies (**זֹאת** nämlich die Inschrift V. 25) ihn herabklopfen, also die Inschrift vertritt das Blut 16, 18; durch sie beständig ermahnt würde der Gott Hiobs allen sichtbar erscheinen und ihn nach dem Tod vor dem Publikum rechtfertigen (Hoffmann liest **נָקַפוּ** oder **נָקַפוּ**, die Inschrift würde den Bluträcher wie eine Olive, welche man mit der Hand nicht langens kann, von der Baumspitze d. h. dem Himmel herabklopfen, oder sei auch möglich, aber weniger wahrscheinlich zu lesen **נָקַפוּ** aram. = würde diese ihn verfolgen). 26b und ich selbst aus meinem Fleisch geschieden (euch) den Gott zeigen **אֲחֻזָּה**. V. 27 den ich, nämlich jetzt allein schaue und meine Augen sehen und



kein anderer, nachdem meine Nieren in meinem Inneren schmachten“ cf. 16, 20.

Grill „zur Composition des Buches Hiob“ versteht die Stelle ebenfalls von einer Manifestation Gottes nach dem Tod Hiobs, deren Zeuge er sein wird. Er hält Prolog und Epilog für ursprüngliche Bestandteile der Dichtung und wirft die Frage auf, ob der Dichter mit der leitenden und krönenden Erzählung der Idee eines Prüfungs- und Bewährungsleidens den Schlüssel zu einer vollständigen Lösung des Problems gegeben habe und gibt die Antwort: Für die vielen Fälle der Erfahrung, in welchen eine Wiederherstellung des leidenden Frommen in diesem Leben stattfindet, reicht die gegebene Lösung aus. Das Rätsel des Untergangs unschuldig leidender Frommen zu lösen, konnte nicht die Aufgabe des alttestamentlichen Weisen sein, der dem diesseitigen Leben kein jenseitiges, dem zeitlichen kein ewiges gegenüberzustellen hatte. Mit der gewaltigen Predigt eines ehrfurchtsvollen und ergebungsvollen Glaubens an die unergründliche, allwaltende, majestätische Weisheit Jahwes und mit jener wundersamen Ahnung, daß das versöhnende Licht der göttlichen Gerechtigkeit im Notfall auch zu den Schatten der Unterwelt muß gelangen können 19, 25 ff., hat er aber seiner Zeit und den folgenden Geschlechtern auch für jene Fälle, über die Tod und Grab ein undurchdringliches Dunkel gebreitet haben, einen trostvollen Halt gegeben. Der Gedankengang des Kapitels ist nach Grill folgender: „Hiob wird zunächst zu wiederholten, bitteren Vorwürfen gegen die herzlosen Freunde und noch heftigerer Anklage gegen Gott als den grausamen Urheber seiner schmachvollen Vereinsamung angereizt, aber unwillkürlich schlägt der grimmige Schmerz auf dem Höhepunkt in Wehmut um. Hiob sucht ein letztesmal beim Mitleid der entfremdeten Freunde Zuflucht. Doch schon im nächsten Augenblick an aller

menschlichen Hilfe verzweifelnd ringt er sich vielmehr zur inneren Gewißheit durch, daß Gott selbst, wenn auch alles verloren, vor seinen Augen noch die Ehrenrettung des Mißhandelten übernehmen werde; das mögen sich die Widersacher gesagt sein lassen“. Er übersetzt unsere Verse:

„Doch nein, ich weiß, mein Rächer lebt  
 Und wird nachfolgend über dem Staube sich erheben.  
 Nach Wegfall meiner Haut, hier der zerfetzten  
 (אֶמֶת in freierer Weise auf das masc. עוֹרִי zurückweisend)  
 Und meines Fleisches beraubt erschau' ich Gott,  
 Den ich erschau, mir zugute, ich selbst  
 Ja meine Augen sehen u. kein Fremder“ u. s. w.

Die alttestamentliche Vorstellung vom Zustand in der Scheol scheine also hier insoweit wenigstens modifiziert zu sein, daß Hiob in seinem speziellen Fall eine Ausnahme mache. „Aber diese Ausnahme besteht nicht in der Erlangung der ewigen Seligkeit, einem neutestamentlichen Gedanken, sondern darin, daß es ihm wunderbarer Weise vergönnt wird, aus dem sonst völlig verdüsterten Zustand der Totenwelt heraus Zeuge sein zu dürfen von der seine Ehre rettenden Gottestat. Es wäre also nur ein geistiges Schauen aus dem Jenseits und ein einmaliges, eben zu dem angegebenen Zweck“ (Grill, Erklärung des Buchs Hiob, Manuskript).

Duhm sagt von unserer Stelle: „Hier als am einzigen Ort des A. T. lernen wir, wie die religiöse, nicht die animistisch psychologische Unsterblichkeitshoffnung entsteht. Sie beschränkt sich zunächst auf eine Person und einen Augenblick; das ist gerade ihr Vorzug. Die Hoffnung auf alle mit Gott verbundenen Frommen und auf ewige Zeit auszudehnen, ist ein leichtes, sobald nur erst die Macht des Todes überwunden ist. Die beiden Faktoren, die hier zusammenwirken, sind 1) das Bedürfnis der sittlichen Persönlichkeit, sich gegen die Unterdrückung durch ein ungerechtes Geschick zu behaupten. 2) Das Bedürfnis der religiösen

Persönlichkeit Gott zu sehen und seine Freundschaft zu erleben (ähnlich wie Duhm urteilt Böttcher in seiner Schrift *de inferis rebusque post mortem futuris ex Hebraeorum et Graecorum opinionibus libri duo* p. 162ff., wenn er sagt, unsere Stelle gehöre zu den herrlichsten des A. T. quippe qui cum 14, 13ff. omni disciplina Cantiana melius simpliciusque declarat, wie ein Mensch zur Hoffnung der Unsterblichkeit gelangt; cf. Klostermann in der RE<sup>3</sup>).

Duhm scheidet den Prolog c. 1 u. 2 und den Epilog 42, 1—7 als älteres Volksbuch von den Reden. Das Volksbuch, das in vordeuteronomischer Zeit entstanden und zu Ezechiels Zeit schon allgemein bekannt gewesen sei Ez. 14, 14ff., habe zweierlei lehren wollen: 1) Auch ein tadellos frommer Mann könne trotz peinlichster Vorsicht ins Unglück geraten, wenn es nämlich dem Satan gelinge, die Echtheit seiner Frömmigkeit vor Gott in Zweifel zu ziehen und sich die Erlaubnis auszuwirken, sie durch das Unglück auf die Probe zu stellen und 2) daß, wenn man in einem solchen Fall sich Gottes Willen unbedingt und geduldig unterwerfe, Gott seinen Knecht ehrenvoll wiederherstelle und reichlich entschädige. Dagegen der Dichter der Reden, der in einer Zeit lebte (in der Perserzeit), da das Unglück des Frommen nicht mehr ein Ausnahmefall, sondern an der Tagesordnung war, sei genötigt gewesen, das Thema vom Unglück ganz anders aufzufassen, als das alte Volksbuch es getan habe. Die gewöhnliche Ansicht, die alles Unglück aus der menschlichen Sünde herleiten wollte, werde bekämpft.

„Warum ist das Unglück da?“ Diese Frage sei eine Doppelfrage in unserem Gedicht: eine von persönlichem und eine von allgemeinem Charakter.

In ersterer Beziehung handle es sich darum, zu erfahren, ob Gott aus Laune oder aus persönlichem Haß oder Splitterrichterei den Hiob so arg mißhandelt, oder ob er

auf Hiobs Seite steht; die andere Frage, die aus der Beobachtung entsteht, daß es überhaupt oft den Frommen bis zu ihrem Tod schlecht, den Gottlosen gut geht, sei die Frage nach der Weltordnung, nach der Gerechtigkeit und Weisheit Gottes in seiner Weltordnung, und die Antwort auf die letztere Frage wäre eine Theodicee. „In unserem Kapitel nun führt die persönliche Frage: ist Gott mein Feind oder mein Freund? die sich immer schärfer zugespitzt hat, zu einer Krisis, in der die freundlichere Alternative den Sieg davonträgt. Damit ist prinzipiell Hiob des wichtigeren Problems Meister geworden; er hat für sich selber Gott wiedergefunden und das erste und dringendste Bedürfnis der sittlichen Religiosität gestillt. Jetzt erst tritt Hiob an die allgemeine Frage nach der Gerechtigkeit und Vernünftigkeit der Weltordnung, an die Theodicee heran. Erst nachdem der Dichter das unter Dach und Fach gebracht hat, was er aus der Verwirrung, in die ihn seine Zeit und ihre Theologie, sein religiöses Bedürfnis und sein kritischer Verstand verwickelte, hatte retten können, begiebt er sich, mit zweifelhaften Aussichten allerdings, auf das hohe Meer des gottweltlichen Problems. Das Warum des Unglücks bleibt ein Rätsel. Der Dichter weiß sich keinen andern Rat, als daß er aus der Geschichte heraus in die Natur flüchtet; da ist Gott, da ist sein Walten lebendig zu spüren. Freilich ist es unbegreiflich, ja es zwingt dem Menschen die Einsicht auf, daß er gar nicht der alles beherrschende Mittelpunkt der göttlichen Tätigkeit sei; denn die Welt ist räumlich und zeitlich weit über ihn erhaben und Gott sorgt ebenso für die reißenden Tiere, wie er die Bösewichter unter den Menschen gewähren läßt. Aber gerade in dieser Demütigung, dieser Entthronung des Menschen liegt eine gewisse Befreiung und die erkannte Größe des Schöpfers und die eigene Kleinheit lehren selbst einen Hiob sein Los ertragen“.

„Die in c. 19 hervorbrechende Gewißheit ist vorbereitet indirekt schon dadurch, daß der Dichter überall da, wo er vom Todeszustand sprach, besonders in c. 3, in übertreibender weit über die gewöhnlichen Vorstellungen hinausgehender Weise den Tod als ein völliges Nichtsein hinstellt; direkt aber in jenen lichten Momenten, in denen er den Gedanken ausspricht, Gott müsse Hiob nicht ganz lassen können, müsse nach ihm sich sehnen, wenn er dahin sei 7, 8. 21. 14, 13 ff. Aber das waren eben Gedanken, die er fast in demselben Augenblick, da er sie empfing, wieder aufgab. Bisher hatte immer noch der realistische Zweifel die Oberhand, erst hier siegt der sittlich religiöse Idealismus“.

Duhm übersetzt:

„Aber ich weiß, mein Bluträcher ist da  
 Und ein Überlebender über dem Staube  
 Und aufstehen wird ein anderer als mein Zeuge  
 Und aufrichten wird der sein Zeichen  
 Außer meinem Leib werde ich sehen Eloah  
 Den ich sehen werde für mich und meine Augen  
 sehen und kein Fremder“.

Duhm zieht das letzte Wort von 25 יקום herüber und an Stelle des

MT ויקום אחר עורי נקפו זאת ומבשרי liest er ויקום אחר er ist bereit, in Tätigkeit zu treten, sobald es nötig wird. גאל הדם = גאל. Wenn Hiob stirbt, wird er als todeswürdiger Verbrecher gelten cf. Jes 53, 4-9. Der Bluträcher hat die Aufgabe, seine Unschuld und Ehre zu retten. על-עפר an meinem Grab cf. 7, 21. 17, 16. אחר ein anderer, ein Stellvertreter. יקום er wird sich aufmachen, um Hiob zu verteidigen. In 16, 19 ist der Zeuge im Himmel, hier ist er in seiner Tätigkeit gedacht. Für יקום könne man übrigens mit LXX auch יקים lesen = er wird mein Zeugnis, dem ich ewige Geltung wünsche 23 f. bekräftigen, zur Anerkennung bringen. וקף = נשא u. s. w. also

7\*

der Rächer wird am Grab Hiobs ein Zeichen anbringen, aus dem die Überlebenden wissen, der hier liege, sei ein Märtyrer gewesen. In 26b und 27 nimmt nach Duhm die Hoffnungsfreudigkeit den höchsten Flug. Bei מִבְּשָׂרִי מֵן ist priv. ohne meinen Leib d. h. obwohl ich tot bin. Die Vorstellung ist die, der Körper bleibe unter der Erde, Hiob selber aber werde als Geist wie Samuel 1 Sam 28 aus der Erde steigen und eben als Geist Gott selber sehen. הוֹה mit Vorliebe von ekstatischem Schauen gebraucht. Den Sinn von 27a u. b stellt sich Duhm unter Vergleichung von 2 Reg 2 so vor, Hiob wisse, daß er zum Ersatz für die vorher erlittene Unbill Gott werde sehen können, wenn er sein Zeichen aufrichte, wenn er also z. B. an Hiobs Grab irgend ein Wunder tue, das diesen als Märtyrer erscheinen läßt; andere Menschen dagegen (ולא ור' Nominativ), selbst visionär begabte wie Eliphaz cf. dessen erste Rede c. 4 werden wohl das Zeichen sehen, aber Gott selber nicht. Hiob sehe ihn für sich allein, alle anderen sind Fremde gegenüber diesem Mysterium. כלו כלייתי = das Bewußtsein schwinde Hiob vor übergroßer Freude; Hiob rufe die Worte aus, überwältigt vom Vorgefühl der Seligkeit des Gottschauens.

Smend, Lehrbuch der A. Tl. Religionsgeschichte p. 467ff. sagt, die Erwartung einer zukünftigen Rechtfertigung, einer Rechtfertigung, die ihm selbst nach seinem Tod zu teil werden müsse, ergebe sich Hiob aus der Hoffnung, die sich zuerst leise, dann aber immer lebhafter in ihm geregt habe 7, 8. 21. 14, 13ff., daß Gottes Zorn zuletzt wieder der Gnade weichen und daß der Gott, der in größlicher Tücke seine Unschuld vernichte, sich doch zuletzt als der gerechte erweisen müsse 16, 18—22. 17, 3. Eine bloße Wiederholung des in c. 16 und 17 Gesagten sei dem Dichter von vornherein nicht zuzutragen; und obwohl

der Text offenbar verderbt sei, scheinen die Worte 19, 26ff. etwas anderes zu besagen. Gott schauen heißt sonst die Rechtfertigung oder den Anblick der Gnade empfangen<sup>1</sup> und wenn Hiobs Nieren vor Sehnsucht nach diesem Augenblick vergehen, so reflektiere er damit wohl auf ein zukünftiges Erlebnis, nicht auf eine Tatsache, von der er selbst nichts mehr erfahren werde. Damit hoffe er allerdings etwas, was nach der gewöhnlichen jüdischen und ihn selbst geläufigen Vorstellung vom Todeszustand unmöglich war; von einem ewigen Leben sagt Hiob nichts. Das Wiederaufleben nach dem Tod bedeutet für ihn lediglich die Erfahrung seiner Rechtfertigung. Also der Fortschritt gegenüber 16, 18—22 liegt nach Smend darin, daß Hiob die Erwartung ausspricht, daß er seine Rechtfertigung dereinst auch selbst noch irgendwie erfahren werde. Wie Duhm sagt Smend, daß von c. 19 an das Problem als allgemein menschliches gefaßt werde. Daraus erkläre sich auch die auffällige Tatsache, daß die in unserer Stelle ausgesprochene Erwartung in den späteren Kapiteln nicht weiter verfolgt werde. Ferner weist auch Smend darauf hin, daß Hiobs Haltung nach c. 19 eine wesentlich andere sei als zuvor. „Äußerungen wie in 27, 2. 30, 19ff. 31, 35—37 dienen jetzt nur noch als Folie für die Art, wie Gott zu Hiob redet; ohne Ironie war der Rechtsstreit Gottes mit Hiob gar nicht denkbar, bei Hiobs furchtbarer Lage muß diese Ironie aber ihre besondere Folie haben. Deshalb läßt der Dichter bis zur Erscheinung Gottes seinen Helden in der Anklage gegen Gott beharren“. Wenn Gott von Hiobs

<sup>1</sup> So auch W. B. Hutton, the book of Job with reference to 19, 23—27. Nach dem theol. Jahresber. 1888 p. 40 versteht H. den Zusammenhang so: „Hiob wollte anfänglich sein Unschuldszeugnis der Nachwelt aufgeschrieben überliefern, sehe dann aber ein, daß das nicht nötig sei, da er ja einen Goel habe, der auch nach seinem Tod seine Unschuld erweisen werde. Gott sehen bedeute daher, Gottes wiederkehrende Gnade sehen“.

Hoffnung keine Notiz nimmt, so sei das vor allem darin begründet, daß der Dichter jene Hoffnung als eine bloß subjektiv menschliche hinstellen wollte, zu der sich Hiob in seiner Not durchrang und die es ihm ermöglichte, an Gott festzuhalten. Gott wolle aber, daß der Fromme der Anerkennung seiner Unschuld von seiten Gottes unter allen Umständen im Herzen gewiß sei; das Gefühl der Gemeinschaft mit Gott, das die Erfüllung seines Willens gewähre, solle dem Frommen genügen.

Klostermann RE.<sup>3</sup> 8. Bd. p. 97ff. führt aus: die in der Hoffnung Israels verbürgte Bewahrung des Leibes und der Seele für eine künftige definitive Selbstbeweisung Gottes, bei der die Gerechten sein Angesicht zu schauen bekommen, werde von Hiob tastend aber mit steigender Sicherheit geahnt. Der Trieb dazu ist die lebendige religiöse Gewißheit von dem gerechten Gott und dem persönlichen Verhältnis des Frommen zu ihm; wenn Gott Hiob bezeugt, daß er richtig geredet habe über ihn, so denkt er an die Ausführungen, in denen deutlich zu Tage tritt, daß den gütigen, gerechten Gott auch die Totenwelt nicht hindern kann, sich als solchen an den Menschen zu ihrer schließlichen Beseligung zu erweisen. Die Gottesschläge, die den Anschein satanischer Feindseligkeit trugen, sind seinen Freunden zum hinreichenden Rechtsgrund geworden, ihn als überwiesenen Verbrecher abzutun. So soll sein unschuldig Blut mit ihm begraben werden und das Unrecht ungehört verhallen 16, 18; das ist für sein frommes Bewußtsein unmöglich. Sein verborgener Mitwisser im Himmel V. 19 u. 20 muß für ihn eintreten bei dem Gott, der ihn geschlagen hat. Wie geschieht das nun? Hier setzen nach Klostermann Phantasiebilder ein, die in gewaltigster Seelenerregung entstanden sind. Die Freunde spotten zwar darüber und sagen, er verlange damit nichts Geringeres als eine Verrückung



der Weltordnung um seinerwillen. Aber so oft er seinen Gedanken freien Lauf läßt (c. 17, 11 liest Kl statt des MT *מְרִי עָבְרוּ וְג'* ein *יָמֵי עָבְרוּ*), sprengen sie die Fesseln seines Herzens (mit *נָתַקוּ* läßt er den Nachsatz beginnen und liest statt *מִוֶּרְשִׁי* mit LXX *מִקְרִי*), sie machen die dunkle Nacht um ihn hell und gewähren ihm tröstliches Licht, ehe die dräuende Finsternis vollends hereinbricht. Er wünscht nämlich, Gott möge, wenn die Totenklage beginnt 16, 22 (er liest *כִּי שָׁנוֹת מִסֵּפֶר* statt des MT *כִּי שָׁנוֹת וּמִסְפָּד*), wenn der Wind sein Leben entführt hat 17, 1 (statt *רָחִי חֲבַלָה* liest er, *הַזְבִּילָה*, *רוּחַ* Obj. zu *הוֹבִילָה*), die Bestatter zusammengerufen sind *נֹעֵקוּ* statt *נֹעֵכוּ*), seinen Leib als ein anvertrautes depositum (er liest mit Olsh *עֶרְבוּנִי* = mein Unterpfang, = mein Leib als Unterpfang) vor der natürlichen Verwesung bewahren, um durch dieses Phänomen der Nachwelt zu zeigen, daß es mit dem toten Hiob eine besondere Bewandnis habe (das wäre dann nach Kl. wohl das Wunder, von dem Duhm redet) und er nimmt in Aussicht, daß er für viele ein portentum sein werde 17, 6 (*תִּפְתַּח* statt *מִפְתַּח*), das die Frommen stützig macht und die Gerechten samt den Frevlern in Erregung versetzt, die Gerechten mit dem Erfolg, daß sie um so getroster bei ihrem gerechten Wandel verharren 17, 8 u. 9; aber die Seele Hiobs hat nichts davon. Es ist deshalb ein notwendiger Fortschritt, wenn sich Hiob bei der absoluten Verlassenheit von allem menschlichen Trost in die ferne Zukunft flüchtet und in dem Gedanken, daß sein Prozeß dort noch zur Erledigung kommen müsse, den alten vertrauten Gott seines Glücks zum Vertreter erwählt. Sein *גֹּאֲלִי* 19, 25 steht schon im Leben und wird für ihn, den längst Gestorbenen, öffentlich auftreten (lies *עַל-עִפְרֵי*); und entsprechend seiner Appellation an diesen Gott wird Hiob ihn auch zu sehen bekommen, nachdem er entledigt ist dieser seiner Umknebelung (V. 26 liest Kl. *עוֹרִי אַחֲרַי עוֹרִי*).

Infin. von עָרַף, נִקְפָה Umknebelung Jes 3, 24). „Hier ist offenbar eine Beziehung gesetzt zu dem, was Gott selber hier oben auf Erden tut, um das Andenken des Frommen zu reinigen, und zu der im Hades weilenden nackten Seele. Die letztere erfährt eine ihr Sehnen stillende, die Stimmung der Befriedigung herstellende Einwirkung von ihrer Rechtfertigung; schwerlich denkt aber Hiob sie auf sich selber beschränkt. Unwillkürlich werden doch auch die nach ihm gestorbenen Freunde als davon betroffen gedacht, wenn er ihnen zuruft, auf ihre eigene Seele Bedacht zu nehmen und nicht tödliche Schuld auf sich zu laden; denn es gebe einen Richter V. 28 u. 29 (29 Schluß liest Kl יֵשׁוּׁבָהּ).

„Das Hohe Lied des Pessimismus“ nennt der neueste Kommentar von Friedrich Delitzsch unser Gedicht. Nach ihm wird die Frage nach der Einwirkung oder Nichteinwirkung Gottes auf das Geschick des einzelnen Menschen in tief pessimistischem Sinn beantwortet und in nicht mißzuverstehender Weise lasse der Dichter Hiob selbst ausführen, wie sein früherer Optimismus mit der Zeit in das Gegenteil verkehrt worden sei c. 17. „Das Seelengemälde, das in düsteren Farben gehalten ist, wird nur an 2 Stellen c. 16, 19—21 und 19, 26f. durch einen Lichtstrahl erhellt, aber so flüchtig, daß die zurückbleibende Finsternis nur um so düsterer erscheint“. Unsere Verse gibt Delitzsch wieder:

„Ich weiß: mein Löser lebt

(נֶאֱמַר ein Blutsverwandter, der mich rächen und meine Unsträflichkeit noch nach meinem Tod zur Geltung bei Gott und Menschen bringen wird).

Und wird zuguterletzt bei dem Staube aufstehen.  
 Und nachdem man meine Hant also geschunden,  
 Und des Fleisches beraubt, werde ich Gott schauen,  
 Und zwar werd' ich ihn schauen für mich, mit meinen  
 Augen, kein Fremder —  
 Es schwinden meine Nieren in meinem Busen,

Wenn ihr sprecht: „wie wollen wir den verfolgen!“  
 Da doch die Wurzel des Ganzen in mir liege —  
 Fürchtet euch vor dem Schwerte“ u. s. w.

„Wenn 28f. in ungezwungener Weise an das Vorhergehende sich anschließen sollen, dürfte nichts übrig bleiben als das Wort: „wie wollen wir den verfolgen!“ auf den נָסֵל den Löser oder Bluträcher zu beziehen, den sie ebenso verfolgen wollen, wie Hiob selbst. Dann würde der Löser nicht eins sein mit Gott, sondern Hiob würde sagen, daß er gleichzeitig mit dem Auftreten seines irdischen Lösers Gott selbst als den doch gerechten Gott mit seinen Augen schauen werde. Trotz des auf die Worte 19, 25f. gelegten Nachdrucks ist Hiobs kühner Ausblick in ein Schauen Gottes nach dem Tod doch nur ein vorübergehender Lichtblick und es kann dies auch nicht wundernehmen angesichts der dem Dichter eigenen eschatologischen Ideen“.

Nach Cheyne Job and Solomon p. 33 gibt es zwei mögliche Auffassungen des Textes: Entweder Hiob wiederholt einfach die Aussagen von c. 16, 18f., oder er verbindet damit den Gedanken von c. 14, 13—15 von einer bewußten Erneuerung der Gemeinschaft mit Gott nach dem Tode. Der Zusammenhang scheint ihm die erstere Möglichkeit zu sprechen; denn Hiob habe es hier für mit der Grausamkeit seiner Freunde, nicht Gottes zu tun, wie in c. 14, 13. Sein Ausgangspunkt sei: wie lange wollt ihr, meine Freunde, meine Seele quälen 19, 2. Bei dieser Auffassung sei aber Emendation nötig und Cheyne<sup>1</sup> hält für die beste die von Bickell:

<sup>1</sup> Der Herausgeber machte mich gütigst aufmerksam auf Cheynes Besprechung unserer Stelle in *The Jewish Quarterly Review* 1897 X, 37p. 15f. Dort sagt er, ganz befriedigend sei auch die Verbesserung Bickells nicht und liest V. 26:

עָרִי יִפֶּק תְּאֵוֹתַי  
 וּפְשָׁרַי יֵאֱחָזֶנּוּ אֵלַי

V. 26 a אחר sei Dittographie, אחר Bruchstück (Teil eines Worts) קפא

„Ich weiß, es lebt mein Retter  
 Wird noch auf meinem Staube stehen  
 Zuletzt wird Gott mein Zeuge,  
 Läßt meine Unschuld schauen  
 Die ich allein jetzt schau'n kann,  
 Mein Auge und kein anderes“.

Den hebr. Text s. S. 138. Die zweite Möglichkeit gibt der MT an die Hand. Dr. A. B. Davidson übersetzt ihn;

But I know that my redeemer liveth,  
 and in after time he shall stand upon the dust  
 and after this my skin is destroyed  
 and without my flesh I shall see God.

Er faßt עפר = Staub, אחר 26a zeitlich und מן 26b privativ.

Ähnlich Dr. W. H. Green:

And I know my redeemer liveth  
 and last on earth shall he arise;  
 and after my skin, which has been destroyed thus,  
 and out of my flesh

(i. e. when my vital spirit shall be separated from my flesh)  
 shall I see God.

(עפר = Erde, אחר zeitlich und מן = aus heraus = außerhalb). Was die folgenden Kapitel betrifft, so sei es allerdings merkwürdig, daß weder Hiob noch die Freunde noch Jahwe auf die neugewonnene Erkenntnis bezugnehmen; und der einzige Gedanke, auf den Zophar 20, 3 eingehe, sei der drohende Schluß 19, 29. Die beste Lösung wäre allerdings, in unsern Versen einfach eine Vision zu sehen (so hält es Böttcher in seiner De inferis rebusque post mortem futuris 1846 p. 149 162, wenn er sagt, daß wir hier somnia et voces expressas desperanti haben und daraus dann auch erklärt, daß sich keine Nachwirkung unserer Stelle zeige); aber Hiob träume nicht; dagegen spreche das ידעתי. Nach c. 19 allerdings scheinen die

„an editorial guess“. V. 26 b משרי der LXX u. משרי der Mas. lasse sich leicht erklären aus ursprüngl. משרי. V. 27 a u. b werden gestrichen. Der mas. Text wolle das ganz natürliche Verlangen eines späteren Zeitalters nach „references to the resurrection of the body“ befriedigen.

Gedanken Hiobs weniger bei seiner eigenen Lage zu verweilen und sich mehr mit der allgemeinen Frage nach Gottes sittlicher Weltordnung zu beschäftigen. In seiner nächsten Rede nehme Hiob zum erstenmal in diesem Redecyklus zu den Behauptungen der drei Freunde Stellung, daß dem menschlichen Verhalten auch das Ergehen entspreche und widerlege diesen Satz. Er sei jetzt vertraut mit dem Gedanken, daß die Gerechten nicht immer belohnt werden und wenn er von seiner eigenen Lage spreche, so geschähe es ohne die alte Bitterkeit. Aber der Gedanke erfülle ihn mit Grauen, daß der Lenker der Welt die Gottlosen in unverdientem Glücke lasse (cf. zu diesen Gedanken: Duhm, Smend).

## II.

### *A. Exegetische Bemerkungen zu c. 19 mit besonderer Berücksichtigung von V. 25—27.*

C. 19 gehört zu dem größeren Abschnitt c. 15—21, der die zweite Runde des Gesprächs zwischen Hiob und seinen Freunden bildet. Der im ersten Gesprächsgang in den Reden Hiobs hervorgetretene trotzige Tugendstolz hat die Freunde zu noch entschiedenerem Angriff gereizt. In c. 15 macht ihm Eliphaz geradezu den Vorwurf der Gottlosigkeit und Frivolität V. 4 und sucht ihn durch die Schilderung des Verderbens, das den Gottlosen trifft, warnend einzuschüchtern. Solche Vorwürfe, und wenn auch noch in indirekten Drohungen, haben zur Folge, daß sich Hiob von seinen Freunden und ihren Lehren erst recht zu Gott hinflüchtet. Aus der ganzen Antwort Hiobs in c. 16 u. 17 merkt man, daß sich die Intensität des Leidens unter der schmerzlichen Erfahrung der lieblosen Rüge der Freunde gesteigert hat; das Leidenbild ist noch düsterer geworden; aber das Bewußtsein seiner Unschuld läßt er sich nimmer-

mehr rauben, mag ihm auch der Tod gewiß sein und Finsternis auf seinen Wimpern lagern. Aber wenn er nun stirbt, wer wird ihn dann verteidigen oder für seine Unschuld eintreten, wird dann überhaupt noch jemand dafür sorgen, daß ihm sein Recht zu teil wird? Ja sein Blut wird um Rache schreien, möge es darum die Erde nicht bedecken und sein Geschrei halle unaufhaltsam durch die Welt hin 16, 18.<sup>1</sup> Im Himmel gibt es einen Zeugen seiner Unschuld; darum bittet er diesen Zeugen, daß er ihm Genugtuung verschaffen möge.

Bildad in seiner Erwiderung c. 18 erneut, die Grundgedanken des Eliphaz wiederholend, das Schreckbild des auf den Frevler lauern den Verderbens und geht in der verletzenden Form noch weiter und macht deutliche Anspielungen auf Hiobs Geschick. So steigert sich Hiobs Schmerz aufs höchste und die Empfindung der Furchtbarkeit seiner Lage erreicht den höchsten Grad; in wehmutsvoller Klage ergießt sich die Schilderung seines Elends, und in sich selbst wie zusammengebrochen gewinnt er es über sich, seine lieblosen Verfolger um Barmherzigkeit anzuflehen. Aber auch jetzt noch hält er wie c. 16f. am Bewußtsein seiner Unschuld unentwegt fest und plötzlich tritt an die Stelle äußerster Verzweiflung die frohe Zuversicht, daß ihm trotz alledem sein Recht noch werden muß und werden wird. Was c. 16 bloßer Wunsch und Bitte gewesen war, daß der Gott der Zukunft ihm Recht schaffe wider den grausamen, zornigen Gott der Gegenwart und wider seine Freunde, das ist ihm jetzt zur Gewißheit geworden. Darin besteht der Fortschritt in c. 19 gegenüber der letzten Rede Hiobs. Je tiefer er sich durch Gott und Menschen nieder-

<sup>1</sup> Es war ein alter, viel verbreiteter Glaube in Israel, daß, wenn jemand gemordet werde, sein Blut um Rache schreit und dieser Racheschrei erst dann aufhört, wenn das Blut bedeckt und gerochen ist cf. auch Lev. 17, 13.

gebeugt gefühlt hat, desto gewaltsamer treibt es ihn aus diesem Abgrund wieder empor zu der höchsten Glaubenshöhe.

Gedankengang. Die Rede zerfällt in die Abschnitte 2—5, 6—20 und 21—29 und berührt sich sehr stark mit der letzten Rede Hiobs. Schon der Anfang unseres Kapitels erinnert an den Anfang von c. 16; jene Worte sind mit bitterer Ironie gesprochen, diese sind Ausfluß einer noch wehmütigeren Stimmung.

In 2—5 wendet sich Hiob an seine Freunde mit der vorwurfsvollen Frage, wie lange sie noch mit ihren kränkenden Reden ihn beleidigen wollen; es wäre endlich an der Zeit, daß sie aufhören würden, zumal da sie gar keinen Beweis für ihre Beschuldigungen haben.

In 6—20 gibt er sodann eine Schilderung seiner grauenvollen Lage, in die ihn Gottes Zorn gebracht hat vgl. c. 16, 6—17.

Gott vergewaltigt ihn und läßt ihm kein Recht widerfahren 6 u. 7; er ist mit Leiden eingeengt, daß er keinen Ausweg mehr findet und Licht (cf. auch 30, 27 und 29, 3) und Ehre sind ihm entzogen 8 u. 9; und diese hoffnungslose Lage hat er Gottes Zorn und Feindschaft zu verdanken 10—12; und nun folgt in 13—20 eine Klage über seine furchtbare Vereinsamung.

Verwandte und Bekannte sind ihm entfremdet 13—15a; desgl. sein Hausgesinde, das ihm den Gehorsam verweigert 15bc u. 16; er ist ein Gegenstand allgemeinen Abscheus geworden infolge seiner schrecklichen Krankheit 17—20.

So vom höchsten Schmerz überwältigt fleht er seine Freunde um Mitleid an 21f. Da er aber wohl an ihrem Blick und an ihrem Schweigen erkennt, daß sie kein Herz für ihn haben, so wünscht er, daß seine Unschuldsbeteuerungen der Nachwelt übermittelt werden, die wohl billiger urteilen wird. Doch wozu dieser Wunsch? wozu eine solche

Verewigung der Bezeugungen seiner Unschuld! Es ist ihm zur Gewißheit geworden, daß Gott, wenn auch erst nach seinem Tod, seine Ehrenrettung übernehmen und daß er selber Zeuge dieser Ehrenrettung sein wird.

Einzelerklärung, V. 1. וַיֹּאמֶר für וַיֵּאמֶר so fast immer in den Reden.

V. 2. עַד־אָנָה cf. 18, 2 Bildad beginnt seine Strafrede ebenso. תּוֹנִין das einzige Imperf. Hiph mit beibehaltenem Jod s. GK p. 210gg; <sup>1</sup> während im Imperf. Qal das ursprüngliche Jod zuweilen öfter auch vor vokal. Afformativ erscheint z. B. Hiob 16, 22. 30, 14. 12, 6. 3, 25. תִּדְכֹּאוּנִי für die gewöhnliche Form תִּדְכֹּאוּנִי. Ausnahmsweise kommen auch im Imperf. Suffixe mit dem „Bindevokal“ a vor z. B. 9, 18 וַיִּשְׁפְּעֵנִי 7, 14 תִּבְעַתֵּנִי genau so 9, 34 u. 13, 21. Das Suffix ist hier an die Plur. Form וְנִי angehängt. תִּדְכֹּאוּנִי mit ruhendem א, דְכָא wie ein V. לִה behandelt, was bei späteren Schriftstellern und Dichtern oft vorkommt; im Aram. hat die nahe Verwandtschaft der V. לִא u. לִה zur gänzlichen Verschmelzung beider geführt s. GK p. 437 d.

V. 3. זֶה enclit. zu עֵשֶׂר gehörig. וְ תַחֲכֹרוּ á. λ. wird entweder übersetzt: ihr erregt mir Staunen nämlich durch eure Unverschämtheit oder mit: ihr schmäht, ihr beschimpft mich. חֲכַר Nebenstamm von חָכַר cf. arab. حَكَر wohl תַחֲכֹרוּ zu lesen. LXX ἐπιτακτικῆς μοί. Vulg. opprimentes, Pesch. يهتبه. انا. Trg bringt es mit חֲכִיר Person ansehen, in Zusammenhang. Olsh, Bick<sup>2</sup> verbessern תַחֲכֹרוּ, Merx תַחֲכֹרוּ, Sgfr. תַתַחֲכֹרוּ, Bick<sup>3</sup> תַעֲכֹרוּ. Hoffm. תַתַחֲכֹרוּ, aram. Haphel = hebr. תַתַחֲכֹרוּ. Beer לִי תַחֲכֹרוּ! ihr schämt euch nicht, gegen

<sup>1</sup> Von Ges-Kautzsch wird immer die 26. Aufl. zitiert.

<sup>2</sup> Bickell<sup>a</sup>, Carmina Vet. Test. metrica G. Bickell, Oenip. 1882.

<sup>3</sup> Bickell<sup>b</sup>, Kritische Bearbeitung des Jobdialogs, Zeitschr. f. Kunde d. Morgenl. 1892/93. Das Buch Hiob nach Anleitung der Strophik und LXX auf seine ursprüngl. Form zurückgeführt und übers. Wien 1894.



mich loszufahren. Im Imperf. תחכרו haben wir ein Beispiel für die Unterordnung des ergänzenden Verb.begriffs im Imperf.

In V. 4 findet man entweder als williges Zugeständnis ausgesprochen „ich habe gefehlt, bin mir meines Fehlers wohl bewußt etc.“ oder man erkennt, daß zwischen a u. b ein Gegensatz besteht und übersetzt „und wirklich auch, ich habe gefehlt, was ich nicht in Abrede stelle s. 7, 20, so bleibt doch mein Irrtum bei mir,“ und dies ist nach den Meisten = so ist das meine Sache und berechtigt euch nicht, mich so lieblos zu behandeln. Mit Recht hat man dagegen eingewendet: in einem Streit über Grund oder Ungrund seines Leidens könne Hiob zu seinen Freunden nicht sagen, das gehe sie nichts an. Dies würde der ganzen Diskussion den Boden entziehen. Deshalb erklären z. B. Dillm. u. Baethgen das תלין אתי = ist in meinem Bewußtsein, ist nur mir bewußt; denn es sind nur feinere, nicht grobe offenkundige Vergehen und ihr könnet darüber nichts Tatsächliches wissen, so daß ihr Grund hättet mich als Sünder zu behandeln. Aber hätte dieser Gedanke nicht deutlicher ausgedrückt werden sollen? So faßt Duhm. V. 4 als Frage und liest statt משוגתי mit LXX משונה = habe ich denn wahrhaftig gefehlt, bei mir soll weilen Verfehlung? Dann leugnet hier Hiob wie sonst, daß seine Freunde ein Recht haben, ihn für einen Sünder zu halten und die Ursache seines Unglücks in seiner Schuld zu suchen. Die Fragepartikel ersetzt das affektvolle ואף.

V. 5. Ebenfalls Frage „oder wollt ihr wahrhaftig gegen mich großtun und mir meine Schmach anbeweisen“? Andere nehmen 5 a als condit. und 5 b als apodosis dazu, von Neueren z. B. Franz Delitzsch, Merx, G. Hoffmann etc. Dagegen kann man allerdings einwenden, die Freunde geben sich ja alle Mühe, ihm seine Schmach anzubeweisen; man

muß dann auf „Beweis“ den Nachdruck legen, also תוכחו bringt mir einen wirklichen Beweis meiner Schmach und schließet nicht bloß von meinem Elend auf meine Schuld. Der neueste Kommentar nimmt V. 4 als Vordersatz und V. 5 als Nachsatz: fürwahr hätt' ich auch wirklich mich vergangen u. s. w., so dürftet ihr doch wahrlich nicht (אם Beteuerungspartikel) gegen mich großtun u. s. w.

V. 6 gibt die Ursache seines Unglücks an. עות משפטי = עותני trotz Bildads rhetorischer Frage 8, 3. מצודה — Bildad hatte in seiner Schilderung des Geschicks der Gottlosen eine ganze Reihe Wörter für Schlinge, Falle, Netz etc. gebraucht: נקף vom Stamm הקיף — מלכדת, חבל, צמים, פח, שבכה, רשת herumgehen cf. 1, 5, der Sinn des Verses ist: vom Unglück ist er plötzlich gefangen und festgebannt worden.

In V. 7 streicht Grimme חמם, da die Strophe zu lang sei.

Zu 8 a s. c. 3, 23. 8 b liest LXX עליפני.

V. 10 וְאֵלֶיךָ, sonst immer וְאֵלֶיךָ GK p. 187 x Budde liest וְאֵלֶיךָ, 1 der Folge, „daß ich fort muß“.

V. 11. וַיִּתֵּר Hiph. in Verbindung mit אף nur hier; deshalb sind Budde, Duhm geneigt וַיִּתֵּר zu lesen, dagegen Sgrf. behält es bei. Kl. RE<sup>3</sup> p. 105, 8. Bd. glaubt, daß וַיִּתֵּר eine andere Aussprache für וַיִּתֵּר sei, die wir nicht zu erklären vermögen. Duhm, Kl. lesen mit LXX כצר, und letzterer bemerkt, Gott behandelt den איוב wie seinen איוב a. a. O. p. 117.

V. 12 gehört nach Duhm nicht her. LXX ὁμοθυμαδὸν δὲ ἤλαθον τὰ πειρατήρια αὐτοῦ ἐπ' ἐμοί. Ταῖς ὁδοῖς μου ἐκύκλωσαν ἐνκάθετοι. Die Vorlage der LXX läßt demnach וַיִּסְלֹו und וַיִּצְהֲלֵי aus. Duhm glaubt, daß LXX las (סביב) עֲלֵי דְרָכַי קִנּוּ = Bick<sup>a</sup> streicht 12 c.

V. 13. הִרְחִיק LXX ἀπέστησαν, Peš ܚܫܝܘܢ deshalb Reiske, Mrx Bick<sup>a</sup>, Wright, Sgrf. Kl. Budde, Duhm הִרְחִיקוּ, intrans. gebrauchtes Hiphil. Kl. vermutet: Der Konsonanten-

text hatte wahrscheinlich das  $\hat{u}$  nicht ausgedrückt durch mat. lect., deshalb die Lesart קִהְרִיָּהּ. Übrigens hat die mas. Auffassung einen guten Sinn. „Die göttliche Ursächlichkeit ist auch in diesem Abschnitt noch der Grundgedanke“. Deshalb bleiben dabei unter den Neueren z. B. Baethgen, Friedr. Delitzsch. 13 b wird von LXX zweimal übersetzt

1) ἔγνωσαν ἀλλοτρίους ἢ ἐμέ.

וידעו (ו) ארבים (מ) מני

2) φίλοι δέ μου ἀνελεήμονες γεγόνασιν

וידעי אכזרו (ממני)

Mrx, Bick<sup>a</sup>, Bu: וידעו ארביִן erfuhren 's, wurden mir fremd. Mrx bemerkt, mit der Lesung וידעו schwinde auch die falsche Klimax. Kl. hält ארביִן für defekt. Schreibung von ארביִן ורביִן.

V. 14 ist auffallend kurz. Deshalb ziehen u. a. Merx, Bick<sup>a</sup> Wright, Ley, Kl., Du גרי ביתי aus 15 zu 14b. Dagegen wendet Bu ein: die Tagelöhner bilden mit den nächsten Verwandten ein schlechtes Paar. Unter גרי ביתי verstehe er die Klienten des Hauses, von auswärts zugezogene Arbeiter und gerade darin liege das Widersinnige, daß die Hausfremden den Hausherrn als Fremden betrachten. Duhm dagegen und Friedr. Delitzsch übersetzen gare beti die Gäste meines Hauses, meine Hausfreunde.

V. 15. בעיניהם — masc. Suff., das Beziehungswort אמהתי ein f. Diese Inkorrektheit, die nicht selten ist, ist nach GK § 1350 wohl aus der Volkssprache in die Büchersprache übergegangen. Läßt man dagegen gare beti beim Vers, dann müßte man anders urteilen, dann wäre es korrekter, wenn יחשבני statt תחשבני stünde und עיניהם ist dann normal. Das m. hat den Vorrang vor dem f.

V. 17. In der Erklärung von 17 a sind die Neueren einig: mein Hauch (Odem, Atem) ist zuwider meinem Weibe Dillm, Bu, Duhm, Baethgen, Friedr. Delitzsch

וַיִּרְאֵהוּ von וַיִּרְאֵהוּ; an die Bedeutung fremd, entfremdet sein schließt sich die Bedeutung „zuwidersein“ einfach an. Brown Lex., ihm sich anschließend Bu bringen es mit dem arab. كَارَ assyr. zaru verabscheuen, Widerwillen empfinden, in Zusammenhang. Peš nahm ַוּוּ = Person, was sie sonst nie tut nach Baumann<sup>1</sup>; sie übersetzt: ich bin fremd. Dagegen 17 b macht Schwierigkeiten. וַיִּנְוֵי ist entweder 1. P. Sing. m. Perf. Qal oder Inf. mit Suff.; die Betonung auf der Endsilbe bezweckt wohl die Auffassung als Inf. form; doch kommt diese Betonung auch beim Perf. vor GK § 67 ee. LXX προξεκαλούμην δὲ κολακεύων. Von einer Form von וַיִּנְוֵי = geneigt sein kann keine Rede sein. So bringt man es mit einem andern וַיִּנְוֵי = حَنَّ X., cf. syrisch ܢܢܘܢܐ in Zusammenhang und übersetzt entweder: und übel rieche ich oder: mein übler Geruch sc. וַיִּרְאֵהוּ ist zuwider. Auch Verbesserungen werden vorgeschlagen. Merx וַיִּנְוֵי, Sgfr. וַיִּנְוֵי, Bick<sup>b</sup> וַיִּנְוֵי. וַיִּנְוֵי wird ganz verschieden übersetzt: LXX υἱὸς παλλακίδων μου denkt an Söhne von Nebenweibern, so auch u. a. J. D. Mich, Schärer, Rosenm, Ew<sup>b</sup>; andere übersetzen Stammesgenossen unter Vergleichung des arab. بطن Geschlecht, Unterabteilung eines größeren Stammes Koseg, Wetzst., oder Enkel, allgem. Ausdruck für leibliche Nachkommenschaft Ew<sup>1</sup>, Hirz, Dillm. oder die eigenen Kinder Beer, Duhm, oder endlich leibliche Brüder Hitz, Hoffm., Baethg., Frdr. Del. Dagegen kann man aus sprachlichen Gründen nichts einwenden s. 3, 10. Wenn man betont, daß die Brüder schon in V. 13 genannt sind, so läßt sich dagegen sagen, daß dort וַיִּנְוֵי einen weiteren Sinn haben kann. Es wäre dann auch in V. 13 die falsche Klimax vermieden. Allerdings erwartet man neben dem Weibe die eigenen Kinder; aber diese sind ja nach dem Prolog tot.

<sup>1</sup> „Die Verwendbarkeit der Peš zum Buch Hiob für die Textkritik“ 19. Jahrgang dieser Zeitschrift.

Und so wird unser Vers auch unter den Gründen aufgeführt, daß Dialog und Prolog ursprünglich nicht zusammengehören. Wer aber aus andern Gründen vom Gegenteil überzeugt ist, wird sich dadurch nicht irre machen lassen. Man kann ja, wenn man „eigene Kinder“ übersetzt, annehmen, der Dichter habe sich vergessen. An andern Stellen des Dialogs ist der Tod der Kinder vorausgesetzt z. B. 8, 4. 29, 5.

V. 18 las LXX  $\epsilon\upsilon\lambda\omicron\mu$  für  $\epsilon\upsilon\lambda\omicron\mu\iota\mu$   $\text{o}\acute{\iota}\ \delta\grave{\epsilon}\ \epsilon\iota\varsigma\ \tau\omicron\nu\ \alpha\iota\omega\nu\alpha\ \acute{\alpha}\pi\epsilon\omicron\upsilon\eta\sigma\alpha\nu\tau\omicron\ \mu\epsilon$ . Beer glaubt, es sei  $\epsilon\upsilon\lambda\omicron\mu$  zu lesen und M  $\epsilon\upsilon\lambda\omicron\mu$  weise darauf hin, daß  $\epsilon\upsilon\lambda\omicron\mu$  oder  $\epsilon\upsilon\lambda\omicron\mu\iota\mu$  gelesen werden könne. 18 b s. dagegen 29, 8 — wie ganz anders früher!

V. 19. 19a hat LXX  $\text{o}\acute{\iota}\ \text{i}\delta\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma\ \mu\epsilon$  für  $\text{כ}\text{ל}\ \text{מ}\text{ת}\ \text{י}\text{ס}\text{וד}\ \text{י}\text{א}\text{ש}\ \text{ר}\text{א}\text{ש}\ \text{ו}\text{ז}\text{ה}\ \text{א}\text{ה}\text{ב}\text{ת}\ \text{י}$  — wie das ursprüngliche Demonstr. Pron. אשר dienen auch die eigentlichen pron. demonstr. in dichterischer Rede ziemlich häufig zur Einführung von Relativsätzen s. GK § 138h.

In V. 20 las LXX  $\epsilon\nu\ \delta\epsilon\rho\mu\alpha\tau\acute{\iota}\ \mu\omicron\upsilon\ \epsilon\sigma\acute{\alpha}\pi\eta\sigma\alpha\nu\ \alpha\iota\ \sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\epsilon\varsigma\ \mu\omicron\upsilon$  =  $\text{ב}\text{ע}\text{ו}\text{ר}\ \text{י}\ \text{ר}\text{ק}\text{ב}\text{ה}\ \text{ב}\text{ש}\text{ר}\ \text{י}$ . Dies setzt Duhm einfach an Stelle des MT. In der Übersetzung der Peš: „meine Haut und mein Fleisch hängt an meinem Gebein“ haben wir wohl eine unwesentliche bewußte Abweichung auf Grund des MT s. Baumann. — Bick<sup>a u. b</sup> Sgfr., Ley streichen  $\text{ו}\text{ב}\text{ב}\text{ש}\text{ר}\ \text{י}$ . Sgfr. mit der Begründung, daß es etwas ganz natürliches sei, wenn Haut und Fleisch an den Knochen hängen. Der MT sei aus verschiedenartigen Elementen zusammengesetzt und gebildet durch Verbindung von  $\psi\ 102, 6$   $\text{ד}\text{ב}\text{ק}\text{ה}\ \text{י}\ \text{ע}\text{צ}\text{מ}\text{ם}\ \text{ל}\text{ב}\text{ש}\text{ר}\ \text{י}$  und Thr 4, 8  $\text{ע}\text{צ}\text{מ}\text{ם}\ \text{ע}\text{ל}\ \text{ע}\text{ו}\text{ר}\text{ם}$ . Jedenfalls sei der Sinn des ursprünglichen Textes gewesen, daß die Haut an den Knochen hänge als Zeichen äußerster Abmagerung. In 20b haben wir eine sprichwörtliche Redensart: „und ich entrinne nur mit der Haut meiner Zähne“; das ist ironisch gemeint. Seine ganze Haut ist angegriffen und zerfressen, nur die Haut der Zähne, welche gar keine haben, ist unver-

sehrt. Also der Sinn: ich rette rein gar nichts, so Frdr. Del. — Ges, Ren, Hitz, Stud. glauben, es heiÙe, ich rette nur ein Minimum von Haut; andere übersetzen z. B. Stick, Hahn: ich entkomme mit der Blöße meiner Zähne d. h. mit entblößten Zähnen. Es gibt eine ganze Reihe von Verbesserungsvorschlägen Dillm<sup>4</sup> p. 170, Beer p. 120f.

V. 21 u. 22. Voll Wehmut appelliert er an das Erbarmen seiner Freunde cf. 6, 28 u. 29. Dort hat er an das Rechtsgefühl seiner Freunde appelliert und sie gebeten, daß sie ihm, der verzweifelt für sein gutes Recht kämpft, dieses sein Recht widerfahren lassen. Zum Ausdruck 22b vglc. 31, 31.

V. 23f. Klar ist das Gedankenverhältnis von 23f. zum Vorangehenden; aber auch über das Verhältnis zum Folgenden herrscht unter den Neueren Einigkeit. Die meisten Ausleger sind darin einig, daß 23f. und 25—27 nicht in der Weise zusammengehören, daß 25ff. eben die Felseninschrift ausmachen würden. Da würde man etwa יי recitat. erwarten. Ebenso wenig ist י in 25 begründend (LXX οἶδα γὰρ κτλ, Vulg.), auch nicht einfach fortsetzend, auch nicht entsprechend dem arab. قى (Droste), sondern auf Neuere und Höheres hinleitend, das einen Gegensatz bildet zu dem Wunsch 23f. Der Inhalt von 23f.: möchten doch מלי meine Unschuldsbeteuerungen der Nachwelt sicher überliefert werden, die gewiß billiger urteilen wird als meine Freunde.

Sprachl. Bem. zu 23f. 23 a will Ley נפו streichen als weder für den Sinn noch für den Parallelismus und das Metrum passend s. StKr. 1895 p. 662. In 23 b stellt Sgfr. בספר an den Schluß. LXX übersetzt das zweite מי יתן nicht. מלי בספרו ist aram. Form des Hoph. 23 b liest Duhm מלי בספרו יתקו, indem er das ו vor יתקו mit ספר verbindet, übersetzt also: o daß doch aufgeschrieben würden, daß meine Worte in sein Buch gezeichnet würden; gemeint ist das Buch Gottes, in das Hiob seine Unschuldsbeteuerungen eingetragen

wünscht; und da die Menschen von Gottes Buch keine Kenntnis haben, fügt er den andern Wunsch von 24 hinzu. Merx läßt die Frage offen, ob die Punktatoren mit der Schreibung **בְּסֵפֶר** an das göttliche Gerichtsbuch gedacht haben. Nach Bu ist **כְּתַב בְּסֵפֶר** einfach = niederschreiben. — Im MT ist das Imperf. zweimal mit ו אנגereicht an die Wunschpartikel, von der es durch ein Wort getrennt ist cf. Mal 1, 10 u. GK § 151 a u. d. **עִפְרַת** nehmen LXX und Peš als Instrument parallel dem Eisengriffel, auch eine ganze Reihe der neuesten Exegeten. Die Vorstellung ist dann die, daß die Buchstaben mit eisernem Griffel eingegraben und nachher mit Blei ausgegossen wurden; andere aber wollen das **עִפְרַת** als Substrat aufgefaßt wissen und lesen **עִפְרַת בְּעִפְרַת** statt **וְעִפְרַת**.

V. 25—27. a) Der mas. Text. Dem MT wird nur die post mortem-Erklärung gerecht. Des näheren spricht Hiob hier die Erwartung einer Rechtfertigung nach seinem Tod aus, deren Zeuge er selber sein darf.

V. 25.           וְאֲנִי יָדַעְתִּי גֹאֲלִי הוּא  
                    וְאַחֲרָיוֹן עַל־עֵפֶר יִקּוּם

ו ist adversativ. s. Inhaltsübersicht p. 109 unten. **אֲנִי** absichtlich ist die Person hervorgehoben, ich weiß es und der Inhalt des Wissens ist ohne **כִּי** angegeben wie z. B. 30, 23.

**גֹּאֲלִי** Löser. Das V. **גֹּאֲלִי** s. 3, 5 wird von dem gebraucht, der vermöge seines Verwandtschaftsverhältnisses in die Rechte und Pflichten eines andern eintritt. In Lev 25, 48 f. heißt **גֹּאֲלִי** der, der einen in Schuldknechtschaft Geratenen loskauft, in Nu 35, 12 u. 19 der, der den Tod eines andern rächt u. s. w. Die nähere Bedeutung von **גֹּאֲלִי** wird erst durch den jedesmaligen Zusammenhang klar.

Hiob hatte schon in 6, 24 ff. bes. 28 f. verlangt, daß man ihm ein gerechtes Urteil widerfahren lasse, Gott hat ihn vergewaltigt s. B. 14, 20, seinem Zorn hat er sein Unglück zu verdanken 16, 9 ff. 19, 11. Aber bei seinen Freunden

konnte er kein gerechtes Urteil finden, sie bleiben dabei, Hiob muß sein Leiden als Folge seiner Schuld tragen und geben ihm das immer unzweideutiger zu verstehen. Nirgends kann er sein Recht finden, seine Ehre ist ihm geraubt, niemand glaubt den Beteuerungen seiner Unschuld. Nicht das ist ihm das Schmerzliche, daß er überhaupt leiden muß, sondern das, daß Gott und Menschen ihn verkennen. Mit der Hoffnung auf eine Wiederherstellung seiner Gesundheit und seines früheren Glücks hat er völlig gebrochen, wie seine Äußerungen in früheren Kapiteln zur Genüge beweisen s. 7, 21. 9, 21 f. 16, 22. 17 bes. V. 14 etc. Von einer Hoffnung auf Wiederherstellung seines Glücks und auf Wiedergenesung kann also auch hier nicht die Rede sein; denn sonst würde er seine frühere Position gänzlich verlassen und seinen Freunden Recht geben s. 5, 17 ff. bes. 26. 8, 7. 11, 16 ff. u. s. w. Dagegen hat er sein gutes Gewissen bewahrt und sich das Bewußtsein der Unschuld nimmermehr rauben lassen. Und das schmerzt ihn am tiefsten, daß diese seine Unschuld von Gott und Menschen verkannt wird. Aus diesem Schmerzgefühl heraus kam auch der Ruf c. 16, 18 und die Appellation an den Zeugen und Bürgen im Himmel 16, 19 u. 17, 3, daß er ihm zu seinem Recht verhelfen möge. So haben wir auch hier bei dem Goel an den Beschützer und Rächer seiner Ehre zu denken. Der Goel an unserer Stelle ist parallel dem עַד und שֹׂהֵר in 16, 19 und bringt jenen Zeugen in ein noch innigeres Verhältnis zu Hiobs gekränktem Recht.

Rein sprachlich ist es ganz wohl möglich, גַּאֵל = Bluträcher zu nehmen mit Berufung auf 16, 18. Der Getötete ist vor allem der Gegenstand der geullah. In diesem Fall ist allerdings der gewöhnliche Ausdruck גַּאֵל הַדָּם z. B. Nu 35, 19 ff. Dt 19, 6. 12 Jos. 20, 3 ff. 2. Sam 14, 11; aber auch גַּאֵל allein kommt vor Nu 35, 12. Stick bemerkt dazu, an jener Stelle machen es die umgebenden Wörter: Mörder,



Totschläger, Zufluchtsstätte vollkommen deutlich, daß der **גאל הרם** gemeint sei. Anders aber verhalte es sich bei unserer Stelle. In c. 16, 18 handelt es sich um die Blutrache. War das nur ein vorübergehender Gedanke und hat Bu Recht, wenn er sagt, der Wunsch eines Zeugnisses für seine Unschuld nach seinem Tod ist erledigt in 16, 18, weil Hiob von V. 19 an klar wird, daß ja derselbe Gott, der des vergossenen Blutes Geschrei hören sollte, eben sein Zeuge ist, und daß der, wenn er will, auch schon vor Hiobs Tod dieses Zeugnis ablegen kann und weil er bis 17, 4 eben darum bittet? s. darüber unten. Aus dem unmittelbaren Zusammenhang kann jedenfalls nicht bewiesen werden, daß **גאל** = **גאל הרם** ist, wenn auch Ausdrücke wie V. 22b es nahe legen, daran zu denken.

**חי** kann an und für sich Verb. oder Verb. Adj. sein. Seine Stellung legt nahe, es mit Dillm<sup>4</sup>, Bu als prädik. Adj. zu fassen: ich weiß meinen Goel als meinen lebendigen. Der Ausdruck **חי גאל** erinnert stark an das **אלהים חי**. Und es liegt jedenfalls mehr darin, als bloß „er ist da“. Neuere Exegeten wie Duhm etc. verstehen es so: ich weiß ihn als einen lebendigen, der bereit ist in Tätigkeit zu treten. Es kann aber auch ein Gegensatz darin liegen zu der Hinfälligkeit Hiobs: mein Goel ist einer, mit dem es kein Ende nimmt wie bei den Menschen, der nicht wie sie dem Tode unterworfen ist cf. das *ἀεναός ἐστιν* Dillm. etc.

In 25 b ist zunächst fraglich, ob **אחרון** Subj. oder Präd. Adj. zu **גאלי** oder Adv. ist; auch über seine Bedeutung gehen die Ansichten auseinander. Die Meisten fassen es zeitlich, einzelne örtlich. **אחרון** örtlich = hinterer z. B. Gen. 33, 12, dann in der Verbindung **האחרון הים** u. s. w. In der Rede Bildads 18, 20 kam es vor, aber auch dort sind die Exegeten nicht einig; örtlich nehmen es dort Schult, Umbr, Ew, Franz Del., Hitz, Dillm, Duhm; dagegen

zeitlich Ges Lex <sup>13</sup>, Siegfr. Stade, Lex, Bu, Frdr. Del., die Vrss etc. An unserer Stelle verstehen אחרון örtlich unter Neueren Ges <sup>13</sup>, Beer, unter Früheren Hahn und übersetzen: Hintermann, Beschützer, Bürge ähnlich dem rabbin. אחראי; auch Bu billigt diese Übersetzung, glaubt aber mit Recht, daß auch der sonstige Gebrauch des A. T. einen guten Sinn gibt. Zeitlich ist es = nachfolgend, letzter, also אחרון einer, der das letzte Wort hat, so die einen, oder einer, der nach mir bezw. nach uns kommt, so andere. Oder endlich mit Berufung auf באחרית הימים = novissimus = novissimus iudex, so neuere kathol. Exegeten. Den Vorzug verdient wohl die Fassung אחרון = der das letzte Wort hat, cf. auch Jes 44, 6. Frdr. Del. faßt אחרון als Adv. = zuguterletzt und meint, wer an dem adv. Gebrauch allerdings ohne Grund Anstoß nehmen sollte, möge אחרונה lesen so z. B. Cheyne JQR 1897. X 37 p. 15.

יָקוּם ist futur. zu nehmen und heißt nicht: er bleibt nämlich über der Erde, so Hahn, oder über dem Staube, so Beer mit Berufung auf den Parallelismus zu חַי.

עַל-עֵפֶר hat schon alle möglichen Übersetzungen erfahren: auf der Erde, über der Erde, auf dem Kampfplatz, auf dem Staub = auf dem Mist, auf dem Hiob sitzt, über dem Staub = über dem Grab, wider den Staub = wider die Freunde, zu Gunsten des Staubes d. i. für Hiob. Die schlechteste aller Übersetzungen ist nach Bu עַל-עֵפֶר = über dem Grabesstaub, es müsse heißen auf der Erde. Aber dieser Übersetzung ist gerade der Sprachgebrauch des Buches Hiob nicht sonderlich günstig, עֵפֶר ist in unserem Buch = Erde, Erdstoff gebraucht in 4, 19. 5, 6 hier parallel mit אֲדָמָה, 8, 19. 14, 8. 39, 14 in beiden letzteren Stellen parallel mit אֲרֶץ, 14, 19 עֵפֶר אֲרֶץ, 16, 15. 28, 2 der Erdboden, aus dem man die Metalle holt, 38, 38 parallel רִנְנִימִים, 22, 24. 7, 5 עֵפֶר גִּישׁ nach קִי עֵפֶר גִּישׁ, im nachbibl. hebr. nach guter

Überlieferung = Scholle Ges thes 275f. also die Erdscholle, falls עפר nicht mit Beer und Duhm zu streichen ist, 30,6 עפר חרי Erdlöcher. Nur einmal ist עפר = die ganze Erde in einem Abschnitt, der aller Wahrscheinlichkeit nach gar nicht zum urspr. Gedicht gehört 41,25 cf. Grill, Duhm, Frdr. Del., u. Sgfr., die 40,15—41,26 bzhgsw. (so Sgfr.) 40,6—41,26 für spätere Zutat erklären. Die andere Stelle, auf die man sich noch beruft 4,19 fällt weg. Man sagt, עפר könne dort als Gegensatz zu dem Wohnsitz der מלאכים gefaßt werden und sei deshalb = Erde. Die Menschen sind dort Lehmhüttenbewohner genannt, deren Fundament על-עפר ist. Da kann man עפר auch im buchstäblichen Sinn nehmen. Der Sinn wäre dann, daß die Lehmhäuser kein sicheres Fundament haben, cfr Frdr. Delitzsch oder Duhm, der dazu bemerkt, der menschliche Leib ist, weil aus Ton gemacht, auf dem groben und gemeinen Stoff der Sinnenwelt aufgebaut, also an dessen Eigenschaften gebunden. Also so selbstverständlich wie Budde meint, ist es nicht, daß עפר hier = Erde sei. An den Grabesstaub lassen denken Stellen wie 7,21. 10,9. 17,16. 20,11, 21,26. Gegen diese Übersetzung wendet Bu ein, in allen Stellen in unserem Buch, aber auch im übrigen A. T., in denen bei עפר an das Grab zu denken sei, werde erst durch „unmittelbare Beziehung des Toten zum Erdboden und durch begleitende Tat- oder Verhältniswörter die Verwendung der Erde zum Grabe kenntlich gemacht“. Die Bedeutung Grab liege vielmehr in den Wörtern sich legen, ruhen, schlafen etc. als in dem Worte עפר. Sobald man es aus jener Beziehung löse, heiße es nicht mehr Grab. Aber das auch zugegeben muß erst noch bewiesen werden, daß hier keine Beziehung des Toten zu עפר stattfindet. Das kann aber erst aus dem Folgenden endgiltig entschieden werden. Von den übrigen Erklärungen kommt als sprachlich durchaus möglich noch in Betracht die von Wellh, der unter

Hinweis auf 4, 19 unter עַפְרֵי die Freunde versteht, er wird auftreten gegen den Staub; ähnlich Eichh. s. Komm. p. 663 Anm., der sagt, daß die Gegner in Rücksicht auf ihre Schwäche Staub genannt werden. Sachlich ähnlich Hufnagel und andere ältere Exegeten, die ebenfalls übersetzen: er wird wider die Freunde Hiobs auftreten, aber in עַפְרֵי das Merkmal der Schwäche und der feindlichen Gesinnung hineinlegen.

קוֹם ist das gewöhnliche Wort für das Auftreten als Zeuge Dt 19, 15. ψ. 27, 12, für das Erscheinen des Richters Jes 2, 19. 21. 23, 10. ψ 12, 6. 68, 2.

Resultat. Aus V. 25 läßt sich nicht sicher beweisen, ob die ante oder post mortem-Auffassung richtig ist. Man kann ebensogut übersetzen: ich weiß mein Ehrenretter lebt und wird als letzter über dem Staub = dem Grabe sich erheben wie: ich weiß mein Ehrenretter lebt und wird als letzter gegen den Staub d. h. gegen die Freunde auftreten.

V. 26. In diesem Vers entsprechen sich אַחֲרַי עוֹרֵי וּמִבְשָׂרִי. Da V. 26a aller Wahrscheinlichkeit nach verderbt ist, so beginnen wir mit der Erklärung von V. 26b. מִבְשָׂרִי kann bedeuten ohne mein Fleisch, unmittelbar nach meinem Fleisch d. h. sofort nach dem Verlassen meines Fleisches cf. 3, 11 oder von meinem Fleische aus. אַחֲרַי ist futur. zu nehmen; dafür spricht schon das אַחֲרָיו in V. 25. Die Auffassung von Schultz A. Th. Theologie<sup>4</sup> ist unmöglich s. Budde Kommentar p. 105. Die meisten Ausleger nehmen מִן privativ meines Fleisches bar d. h. meines Leibes entledigt. Das Buch Hiob ist reich an Beispielen von מִן privativ z. B. 14, 4 מִטְמֵא des Unreinen bar, מְמוּם makellos 11, 15 u. s. w. Ob מִן privat. oder anders zu verstehen ist, kann nur von 26a aus entschieden werden. Aber die Erklärung dieses Versgledes ist außerordentlich schwierig. Ist אַחֲרַי Präposition oder Konjunktion, zeitlich oder örtlich zu verstehen?

אחר עורי heißt entweder: nach meiner Haut oder hinter meiner Haut. Beide Übersetzungen sind hart. Bu übersetzt hinter meiner Haut, denn es werde doch als Grundsatz gelten müssen, daß אחר bei einer Handlung „nach“ und bei einem Gegenstand „hinter“ heiße. Und der Sinn soll dann sein: von meiner Haut umschlossen, also bei Leibesleben. Aber heißt אחר עורי von meiner Haut umschlossen? Mir scheint Hitz Recht zu haben mit seiner Bemerkung: אחר עורי = hinter meiner Haut erwecke die Vorstellung, als ob Hiob hinter seiner Haut stünde wie hinter einem aufgehängten Hemde. Aber auch „nach meiner Haut“ = nachdem sie zerstört ist will nicht recht gehen cf. den Einwand von Bu oben. So bleibt nur die Möglichkeit übrig אחר als Konjunktion zu fassen z. B. Baethg., Frdr. Del. אחר dann = אחר אשר so 42, 7 Lev 14, 43. Aber in diesem Fall sollte das Verbum unmittelbar folgen; man kann ja allerdings darauf hinweisen, daß Hiob in großer Erregung rede und daß dies auch auf die Wortfolge einen Einfluß übe. Will man bei אחר als Präposition stehen bleiben, so erwartet man einen Infinitiv; deshalb nimmt Klstrm עורי als Infin. von ערר sich entblößen und נקפו als Subst. = נקפה (Jes. 3, 24) s. auch 21, 3 und übersetzt: nachdem ich entledigt bin dieser Umknebelung. Andere Erklärer ergänzen אשר vor נקפו, oder אם; dabei macht aber זאת Schwierigkeiten, da עור masc. ist. Deshalb ziehen andere vor זאת als Adv. zu fassen = כן, Frdr. Del. mit der Begründung a. a. O. p. 159: „Wenn כן „so, also“ zahllose Mal für זאת „dieses“ gebraucht wird (und es geschah אחרי-כן, wofür 42, 16 אחרי-זאת u. s. w.; beachte auch den Wechsel von כן 9, 35 und זאת 10, 13), kann es nicht auffallen, auch einmal umgekehrt זאת im Sinne von כן gebraucht zu sehen“ cf. auch 33, 12. נקפו 3 P. Pl. Piel = man hat zerschlagen GK § 144 g. Manche wollen נקפה lesen, so daß also die Form Niph wäre = nach

meiner Haut, zerschlagen ist dieses (in freierer Weise auf den Leib hinweisend). So ergibt sich also eine Reihe Übersetzungen von 26a: hinter oder nach meiner Haut zerschlagen ist oder hat man dieses da. Oder: nach meiner Haut, wenn man dieses da zerschlagen hat oder: nachdem ich entledigt bin dieses Überzugs da oder: nachdem man meine Haut so zerschlagen hat. — Unmöglich ist אחר als eine Verbalform aufzufassen, wie schon geschehen ist s. o. Oder זאת = hoc erit zu nehmen Trg etc. — Die beste Übersetzung dürfte die von Frdr. Del. sein. Nimmt man אחר zeitlich, dann muß מן = „ohne“ sein „und ohne mein Fleisch werde ich Gott sehen“. Nach meiner Haut und ohne mein Fleisch kann aber nicht sein = zum Gerippe geworden, aber doch noch bei Leibesleben, sondern muß sein = nach meinem Tod. Der Einwand von Volck, Budde u. s. f., daß מבשרי לבד zwar allein „ohne meinen Leib“ heißen könne, aber in Verbindung mit עור könne es das nicht heißen, sondern bezeichne, was zwischen Haut und Knochen sitzt, ist nicht stichhaltig. עור und בשר müssen in den beiden parallelen Versgliedern als verschiedene Bezeichnungen für ein und dieselbe Sache genommen werden. Beidemale steht pars pro toto, und daß Hiob gerade das einmal den Ausdruck Haut, das anderemale Fleisch zur Bezeichnung des ganzen Leibes gebraucht, hat seinen Grund darin, daß gerade diese beiden Teile des Körpers von der Krankheit besonders mitgenommen erscheinen. So sagt also Hiob in unserem Vers, er werde nach seinem Tod Gott schauen, d. h. Gottes wiederkehrende Gnade erfahren.

V. 27 betont noch stärker, daß er Zeuge seiner Rechtfertigung sein darf. ראוי ist Perf. prophet. und ור, das an und für sich Nomin. und Akk. sein kann, ist als Nomin. zu fassen; dafür spricht das betont vorangestellte ועיני. — ועיני ist nicht in der Weise zu pressen, daß man daraus schließt,

Hiob müsse einen Leib haben, also könne es sich nicht um ein Schauen nach dem Tod handeln, sondern soll einfach heißen, daß er, er persönlich, Gott sehen wird. Der Sinn von וְלֹא אֵין ist nicht der, daß ihn die andern, also die Gegenpartei, gar nicht sehen, sondern daß sie ihn nicht zu ihrer Rechtfertigung sehen.

Zum Schluß 28 u. 29 warnt Hiob noch einmal die Freunde vor Fortsetzung der böswilligen Anfeindung mit dem Hinweis auf Gottes Gericht. כִּי תֹאמְרוּ heißt nicht: dann werdet ihr sprechen, sondern: wenn ihr sprecht. In 28 b liest Sgfr mit LXX בּוֹ statt בִּי. Bick<sup>a-b</sup> streicht 28 b. שֵׁרֶשׁ דְּבַר, die Wurzel der Sache, gemeint ist die Grundverschuldung, um deretwillen Hiob leiden muß, die Freunde suchen den Grund des Unglücks in Hiob, Hiob in Gott. נִמְצָא ist 1. P Pl Imperf. Qal; dagegen wenn man בִּי läßt, 3. P Sing Niph. Der Parallelismus spricht für בּוֹ, — 29 a liest für חֲרִיב Sgfr חֲרִיבָה, Merx חֲרִיף. — In 29 b liest Sgfr nach LXX τὸ γὰρ ἐπ' ἀνόμους ἐπελεύσεται für M עֲוֹנוֹת חֲרִיב, ebenso Cheyne, nur עַל, statt ב. Frdr Del. übersetzt 29 b: „Den Verschuldungen passet das Schwert auf.“ — חֲמָה Zorn sei sinnlos, man erwarte hierin Partic. fem. mit dem Akk. konstruiert, und man werde wohl an unserer Stelle an das Verb. חֲמָה, dessen Grundbedeutung hüten, bewahren sei, zu denken haben. „Wenn der Dichter 15, 22 sagt: der Frevler צַפִּי אֵלֵי-חֲרִיב bleibt erspäht dem Schwerte, von dem Schwerte d. h. das Schwert lauert ihm fortwährend auf, so konnte er ebensogut — mit aktiver Wendung dieses Gedankens sagen: das Schwert behält im Auge, belauert, hat Acht auf die Vergehungen“. In 29 c ist wohl zu lesen יֵשׁ דִּבְרָן und dann ist das ן in תִּדְעוֹן zu streichen. Andere lesen שִׁדְרָן. Sgfr. כִּי שִׁדְדוּ, Bick<sup>a-b</sup> streicht 29 c. Ew<sup>1</sup> Dillm<sup>4</sup>, Reuss, Beer, Grill lesen שִׁדְדִי, damit ihr den Allmächtigen in dieser Eigenschaft kennen lernt; letzterer

verweist auf חַמַּת שָׂרִי in 21, 20. In 28 f. kommt Hiob auf den Gedanken in 22 zurück. Frdr. Del. glaubt, wenn sich 28 f. in ungezwungener Weise an das Vorhergehende anschließen solle, so sei wohl bei dem לָּ in 28 a an den נֹאֵל, den Löser oder Bluträcher, zu denken, den sie ebenso verfolgen wollen wie Hiob selbst. Dann würde der Löser nicht eins sein mit Gott 26.

B. Für die Auffassung von 25 ff. ist es von Wert, auch die ähnlichen Stellen 14, 13—15 und besonders 16, 18 ff. zu vergleichen.

14, 13—15. Schon in Stellen wie 7, 21 „und suchst du mich, bin ich dahin“ war der Gedanke angedeutet, daß der jetzt zornige Gott wieder andern Sinnes werden könne. „Hier verweilt Hiob länger, gleichsam mit mehr Mut dabei“ Duhm p. 77. Der Inhalt von c. 14 ist kurz der: da der sündhafte Mensch ein so kurzes Dasein fristet, könntest du ihn in Ruhe lassen. Nach dem Tode hat er doch keine Aussicht mehr 1—12. Ja folgte nach der Zeit des Grabes ein neues Leben mit Gott, dann könnte man das alles aushalten; aber da ist keine Hoffnung. Wenn in Baum stirbt, so ist Hoffnung vorhanden, daß er sich wieder verzüchtet. Für den Menschen aber gibt es diese Hoffnung nicht. Ein Mann legt sich hin und steht nicht wieder auf, niemals werden sie wach und geweckt aus ihrem Schlaf. „O daß du mich in Scheol verbürgest, mich verstecktest, bis dein Zorn sich wendete, mir eine Frist setztest und dann mein gedächtest. Wenn der Mann stirbt, wird er je wieder leben?“<sup>1</sup> Wenn das möglich wäre, dann würde der Tod seine Schrecken verlieren. „Du würdest rufen

<sup>1</sup> Duhm faßt den Satz als Wunsch: Wenn der Mensch, so wie jener Baum 7 f. sterben dürfte, um zu leben! die Frage: wenn ein Mensch stirbt, lebt er dann? sei zu trivial. Nicht trivial ist: lebt er wieder auf? Das Hebräische hat keine Komposita!



und ich würde antworten. Nach dem Werk deiner Hände würdest du Verlangen tragen“. Aber diese Hoffnung muß er aufgeben. Berge zerbröckeln und Steine werden zerrieben u. s. w., so vernichtet Gottes Zorn alle Hoffnung der Menschen.

c. 16, 18ff. ganz parallel unserer Stelle. Auch hier geht eine Schilderung seines Elends voraus. Aber gegen den Gedanken, daß er als Sünder umkommen soll, sträubt sich Hiobs Gemüt und hilflos schreit er um Rache seines Blutes. Diese aber ist nicht denkbar ohne den rächenden Gott; deshalb flieht er von dem zürnenden Gott der Gegenwart zu dem gütigen Gott der Zukunft.

Wichtig für die Beurteilung des Ganzen ist das Gedankenverhältnis von 18 u. 19. Duhm streicht das גַּם עֵתָה; nach ihm motiviert 19 das Verlangen von 18, daß die Erde Hiobs Blut nicht bedecke, mit dem Hinweis auf Gottes Zeugenschaft (הִנֵּה), Bu dagegen sagt, 14, 13—15 habe Hiob den Gedanken des Wiederauflebens nach dem Tod mit der größten Wärme ins Auge gefaßt, aber auch ganz entschieden abgewiesen. In 16, 18 tauche der Gedanke der Rechtfertigung nach dem Tode auf ohne persönliches Erleben; aber nur vorübergehend, גַּם עֵתָה = schon jetzt und der Gedanke: ich brauche das in 18 Gewünschte gar nicht, denn ich habe schon jetzt einen Zeugen meiner Unschuld, und an den wende sich Hiob mit der Bitte, daß er eintrete für ihn vor seinem Tod. Was hier bloßer Wunsch und Bitte sei in c. 19 Gewißheit.

Dillm<sup>4</sup> meint, ob man „auch jetzt noch“ oder „schon jetzt“ übersetze, Hiob besinne sich nach dem Aufruf an die Erde, daß er einen Zeugen seiner Unschuld im Himmel habe und bitte ihn um sein Eintreten. Darin hat Bu nach meiner Meinung Recht, daß Hiob um ein Eintreten Gottes vor seinem Tod bitte cf. 16, 22. Gefahr ist im Verzug;

wenn die Hilfe nicht bald kommt, so ist es zu spät. Freilich auch hier sind die Meinungen verschieden; nach Manchen ist der Sinn der Begründung in 22: da seine Ehrenrettung durch Wiederherstellung seiner Gesundheit nicht mehr möglich ist, so möge Gott für ihn eintreten, wenn er gestorben sei.

Daraus, daß Hiob den Gedanken an ein Wiederaufleben nach dem Tod in c. 14 so schroff abgewiesen hat, folgt nicht notwendig, daß dieser Gedanke gar nicht wiederkehren kann und es ist nicht ausgeschlossen, daß sich in unserer Stelle eine Verbindung jener Hoffnung des Wiederauflebens nach dem Tod und des andern der Ehrenrettung in der Weise finde, daß Hiob eine solche nach dem Tod irgendwie zu erleben hofft. Und aus sprachlichen Gründen glaube ich, s. o., daß in 26 eine solche Hoffnung ausgesprochen ist. Es ist aber zuzugeben, daß in 26 keine Übersetzung und Auffassung voll befriedigt und der Schluß liegt deshalb nahe, daß hier Verderbnis des Textes vorliegt. Diese Vermutung wird bestätigt besonders durch eine Vergleichung mit der Übersetzung der LXX.

### C. LXX.

25 ff. οἶδα γὰρ ὅτι ἀέναός ἐστιν ὁ ἐκλύειν με μέλλων·  
ἐπὶ γῆς 26 ἀναστήσαι τὸ δέρμα μου τὸ ἀναντλοῦν ταῦτα.  
παρὰ γὰρ Κυρίου ταῦτά μοι συνετελέσθη,  
27 ἃ ἐγὼ ἐμαυτῶ συνεπίσταμαι,  
ἃ ὁ ὀφθαλμός μου ἑώρακεν καὶ οὐκ ἄλλος·  
πάντα δέ μοι συνετέλεσται ἐν κόλπῳ.

Cod Alex, die kopt. und syr. Übersetzung (Tochterübersetzungen der LXX) lesen ἐπὶ γῆς, Cod Sinait. und des Hieronymus Übertragung der griech. Übersetzung ἐπὶ γῆς ἀναστήσαι in 25; also aus LXX kann man nicht sehen, ob םׁיׁׁׁ zu 25 oder 26 gehört Beer p. 123. Nach J. F. Schleusner Nov. Thesaur. Lex. in LXX Lips 1820/21 ist ἀέναος = ׁׁ, nach Stick de goele p. 10 ׁׁׁׁׁׁ ׁׁ.

Ὁ ἐκλύειν με μέλλων ist nach Schleusner גאלי ואחרון, nach Stick = גאלי. Die Behauptung von Merx, daß LXX ואתרון übergangen bzw. nicht gelesen habe, läßt sich nicht beweisen. Für M יקים hat LXX nach Beer יקים gelesen, falls sie nicht von einer dogmatischen Voraussetzung aus יקים in ידים geändert hat.

Theodot. ὁ ἀγγιστεύς μου ζῆν καὶ ἔσχατον ἐπὶ χύματος ἀναστήσει = M.

V. 26. In 26a hat „LXX ואתר nicht gelesen oder es schon genügend durch ἀνά in ἀναστήσαι ausgedrückt geglaubt“ (Beer). Τὸ δέρμα μου = עורי. Durch ἀνατλοῦν kann nur das Wort zwischen עורי und ואת wiedergegeben sein. Aber quomodo vox ἀνατλοῦν exprimat hebraicum נקפו cum doctissimis interpretibus ignorare fas est sagt Henke s. Stick comm. d, goele p. 11. Beer vermutet, daß LXX auf eine Form von פוק oder נפק zurückgeht. Ilgen in seinem Buch über Hiob p. 167 glaubt נקפו sei als Subst. angesehen worden von LXX nach der Form (ת)קשו. Ein ganz mißglückter Versuch, den man schon gemacht hat, um die Übersetzung der LXX aus M zu erklären, ist der: ואת wird als Subj. zu נקפו angesehen = haec circumdant und das soll sein = his (sc. miseriis et doloribus) coarctatur, premitur cutis.

Es ist eben unmöglich, die Übersetzung der LXX aus dem MT zu erklären, und die Vermutung liegt nahe, daß der Text, den LXX benützt hat, beschädigt gewesen ist, oder daß sie anders gelesen hat. Stick vermutet גשא cf. Prov. 9, 12, Sgfr. מכלכל. Mach Merx ist ἀνατλοῦν ταῦτα nur = ואת.

26b. M	אלה	אחזה	ומבשרי
Stick retrovert LXX	אלה	אחזה	ומשרי
Sgfr.	אלה	נעשו לי	ומאלוה
Beer	אלה	(אחזו)	ומשרי אחזה

Beer fügt bei: durch Retrovertieren LXX's lasse sich kein hebräischer Vers mit parallelen Gliedern gewinnen. Die Übersetzung weckt den Verdacht, daß sie entweder geraten ist oder daß sie auf verderbtem Text beruht.

27 c übersetzt LXX

πάντα δέ μοι συντετέλεσται ἐν κόλπῳ.

Stick gibt das wieder כָּל הַיּוֹם בְּחֶבְרֵי, also nur ein einziger Buchstabe des MT geändert. Beer vermeidet auch das noch, indem er übersetzt כָּל הַיּוֹם בְּחֶבְרֵי. 13 mit Suff. das Pron. reflex. ausdrückend s. Nöldeke, syr. Gramm. § 223 u. Dan. III, 12.

Itala ganz wie LXX.

LXX hat nicht an eine Auferstehung, sondern an eine medizinische Wiederherstellung gedacht. Ἀνίστημι ist nur dann = auferwecken, wenn aus dem Zusammenhang deutlich ist, daß es sich um einen Toten handelt. Stick führt an, δέρμα heiße in LXX nie corpus, sondern es sei immer und überall die Haut im eigentlichen Sinn darunter verstanden. Er erwähnt ferner ein „scholion pervetustum“: ὁ ἐκλύειν με μέλλων τῆς πληγῆς, τοῦτ' ἐστὶν ὁ ἰασόμενος.

Clem s. Geschichte ist der erste, der die Auferstehung darin ausgesprochen fand; dagegen Chrysostomus und die meisten Lehrer der griech. Kirche haben an Wiedergenesung Hiobs gedacht. Es war nicht mehr als natürlich, daß das ἀναστήσαι κτλ in der christl. Kirche zum Gedanken an die Auferstehung führte, vollends wenn man statt δέρμα σάρξ oder σῶμα setzte.

Vulgata.

Scio enim, quod redemptor meus vivit et in novissimo die de terra surrecturus sum. 26. Et rursum circumdabor pelle mea et in carne mea videbo Deum meum. 27. Quem visurus sum ego ipse et oculi mei complexuri sunt et non alius: reposita est haec spes mea in sinu meo. 27 = M.





ergänzt תהי vor זאת und טוב nach אחוה, verbindet אתר mit נקפו. In der engl. Polyglotte heißt die Versio Latina dieses Verses: Et post quam inflata fuerit [Stickel intumuit] pellis mea, erit hoc; et de carne mea videbo iterum Deum.

V. 27 = M.

In der Auffassung des Targumtextes gehen die Meinungen auseinander: Nach der Ansicht von Coccejus, Kosegarten, Köstlin p. 7 gehen die Worte auf die Auferstehung. Stickel glaubt: chaldaicum paraphrastam, Jobi verba eum in sensum interpretatum esse, ut speret per Dei aliquem actum judicialem, sibi soli propitium fore ut in pristinum vitae suae felicioris statum restituatur.

Resultat für V. 26: Peš und Targ bieten keinen andern Text als M. Über LXX s. o. p. 129. Aus den Vrss. ist kein Rat zu holen.

#### D. Stellung des Abschnitts im Ganzen des Buchs.

In c. 19 haben wir einen Höhepunkt der Dichtung erreicht. Wenn das richtig ist, muß sich die Wirkung davon im Folgenden zeigen. Laue, Die Komposition des Buches Hiob, der die ante mortem-Auffassung teilt, sagt, weil Hiobs Hoffnung, die er in 25 ff. ausspreche, nicht gleich in Erfüllung ging, so breche er von c. 21 an radikal mit Gott. Er beruft sich für diese Auffassung hauptsächlich auf c. 21 und 24. Diese Auffassung aber ist nicht richtig. Gewiß Hiob geht von jetzt an auch offensiv gegen die Freunde vor; aber im Ganzen ist seine Stimmung eine ruhigere geworden. Schon mehrmals haben die Freunde zu ihm geredet vom schlimmen Los der Gottlosen und Zophar hatte ihm noch in c. 20, nur auf den letzten Gedanken von c. 19 eingehend, eine lange Rede über das gleiche Thema gehalten. Hiob, der seit c. 19 weiß, daß Gott seine Unschuld kennt und auch noch an den Tag bringen wird, greift jetzt auch die andere Seite des von den Freunden verfochtenen Vergeltungs-

dogmas an, indem er sie hinweist auf die vielen Fälle anderer Art. Gottlose Leute, die nichts nach Gott fragen, die zu ihm sagen: weiche von uns, wir haben keine Lust, deine Wege zu kennen, was ist der Allmächtige, daß wir ihm dienen sollten, die haben Glück in ihrer Familie und mit ihrem Besitz, und wenn man hinweist auf ihr schreckliches Ende, — wann ist ein solches zu sehen? Da stirbt der eine recht im Wohlbefinden trotz seiner Bosheit und der andere mit verbitterter Seele, und hat nie Gutes genossen. Und wenn sie gestorben sind, so liegen sie im Staube und Gewürm deckt sie beide. Wie mögen die Freunde angesichts solcher Tatsachen an ihrer Theorie festhalten! Der Wendepunkt tritt nicht erst in c. 27 ein, wie z. B. Giesebr. will. Gerade die Abschnitte, auf die man sich beruft c. 27 u. 28 gehören, wenigstens c. 28, kaum zum ursprünglichen Gedicht. Und in c. 27 haben wir von V. 7 an entweder eine Zopharrede oder dieser Abschnitt muß auch ausgeschieden werden.

Von den Bedenken, die sich gegen die post mortem-Auffassung unserer Stelle erheben, ist das schwerwiegendste: wie stimmen die Scheolvorstellungen, die wir im Buche finden mit dem Gedanken, daß die abgeschiedene Seele Hiobs Zeuge der Ehrenrettung seitens Gottes sein kann? Sind wir mit diesem Gedanken nicht in ein dem Buche Hiob fremdes Gebiet geraten? Die Lebensauffassung im Buch Hiob ist ganz die der Patriarchengeschichte. Reuss meint, der Epilog allein hätte vor einer post mortem-Auffassung bewahren sollen. Aber auch in den Reden der Freunde und denen Hiobs tritt uns dieselbe Lebensauffassung entgegen wie im Epilog s. z. B. 5, 26 „Du wirst in voller Reife ins Grab steigen, wie Garben eingebracht werden zur rechten Zeit“. Das ist das hohe Gut, das Hiob zuteil wird, wenn er sich der Züchtigung des Allmächtigen nicht weigert. Ein kurzes Leben und rascher Tod sind Strafe der Gott-



losigkeit z. B. 8, 11—13. Hiob selbst hatte die Hoffnung, daß ihm dieses Glück zuteil werde. In dem schönen c. 29, da er zurückblickt auf sein früheres Glück und jene ימי חרפו, da Eloah noch treulich über seinem Zelte wachte und seine Leuchte über Hiobs Haupt erglänzte, da er noch weit geachtet war nicht bloß um seines Reichtums, sondern auch um seiner Gerechtigkeit willen, — da hatte er noch jene Hoffnung und dachte, mit meinen Nachkommen werde ich verenden oder werde ich alt werden (Sgfr mit LXX אוֹקֵן) und gleich dem Sand viel machen die Tage (LXX ὥσπερ στέλεχος φοίνικος, nach Hitz eine auf Mißverständnis beruhende Korrektur für ursprüngl. φοίνιξ). Bick streicht den Vers ohne Grund.

Dieser Wertschätzung des irdischen Lebens entsprechend sind die Vorstellungen vom Leben nach dem Tod. Die Scheol, anderer Name אֲבֵרֹתַיִם, im Erdinnern gedacht mit Riegeln und Türen s. 17, 15f. 38, 17, ist das Versammlungshaus alles Lebendigen 30, 23. Hier ruhen alle ohne Unterschied. Klein und Groß ist dort gleich 3, 17—19 (הוּא in 3, 19 fassen unter den Neuesten so Duhm, Del., letzterer mit der Bemerkung, genau so gebrauche der Assyrer sein sū „es“ und sūma „ebendasselbe“. Bick<sup>b</sup> streicht 3, 19), die Könige und höchsten Beamten sind da, dort haben die Frevler ausgetobt und die Opfer ihres Frevelmuts haben dort Ruhe (diese sind doch wohl mit den יַעֲרֵי כַח gemeint), Friede haben die Gefangenen, hören nicht mehr die Stimme des Drängers und der Knecht ist frei von seinem Herrn. Die Scheol ist ein Land, wo tiefste Finsternis herrscht 10, 21f. Im MT haben wir eine ganze Häufung von Attributen der Scheol, die sie als ein furchtbar düsteres Land erscheinen lassen, sie ist das Land, aus dem es keine Wiederkehr mehr gibt, „das Land der Finsternis und des Dunkels, das Land tiefstem Dunkel gleichender Düsternis, unabgestufter

Schwärze, es gibt keinen Wechsel von Tag und Nacht, selbst der Lichtstrahl ist gleich der Mitternacht, die Sonne scheint in diesen Tiefen nicht, also kohlpechschwarz ist die Unterwelt“. Bick<sup>b</sup> streicht 10, 22 als „müßige Tautologie“ zu 21b. Nach Beer ist 22c Dittographie zu 22a, in 22b meint er, müsse לא סדרים befremden; denn die Hebräer hätten sich ihre Scheol gar nicht so ohne alle Ordnung gedacht, sie redeten, von Abteilungen Prov 7, 27, hintersten Räumen Ez 32, 23cf. auch Schwally a. a. O. p. 61 Anm. 1. „סדרים ist nicht zu übersetzen“. Kann man nicht bei סדרים mit Neueren an den Wechsel von Tag und Nacht denken?

Die in der Scheol befindlichen Seelen sind völlig teilnahmslos gegenüber von dem, was auf der Erde vor sich geht 14, 21f.; nur Schmerzens- und Trauerempfindungen haben sie noch. „Mögen zu Ehren kommen seine Söhne — er weiß es nicht, mögen sie gering geachtet werden, er merkt nicht auf sie. Nur sein Fleisch an ihm fühlt Schmerz, nur seine Seele an ihm trauert“ oder „nur sein eigenes Fleisch d. h. sein Leibesleben, das jetzt zerstört und verloren ist — darob empfindet er den Schmerz und seine Seele — darob trauert sie“ (Grill, Manuskript). Franz Del. stellt sich die Sache so vor, daß der verwesende Leib schmerzliche Reflexe in die abgeschiedene Seele werfe, aber dann müßte es כנאי heißen. Dillm denkt, daß der verwesende Leib noch einen Rest von Beseelung in sich, eine Art Empfindung von seiner Verwesung habe. Aber der Leib kann doch keine Empfindung mehr haben, wenn ihm die Seele fehlt. Deshalb meint Schwally a. a. O. p. 97, man werde an eine aus Leib und Seele bestehende Schattengestalt des Totenreiches zu denken haben. Der Mensch ist im Zustand des Schlafes 14, 12. Mit dem Rest des Lebensgefühls, das ihm noch geblieben ist, kann er nur sein eigenes, dumpfes und jammervolles Schattendasein empfinden, Grill begründet seine Ansicht

damit, die herkömmliche Deutung unterdrücke den notwendigen Gegensatz zwischen der eigenen Person und den Kindern des Verstorbenen und verstehe das **בשרו** vom toten Leib im Grab, während doch **בשר**, wenn vom Menschen gesagt, niemals den Leichnam bedeute, sondern stets den lebendigen Leib cf. zu unserer Stelle 21, 26. (Duhm hebt hervor, daß die populäre Vorstellung eine andere gewesen sei mit Berufung auf Jer. 31, 15). — Angesichts solcher Vorstellungen fragt es sich allerdings, ob wir nicht in unserer Stelle eine spätere Einschaltung oder im mas. Text eine den Bedürfnissen einer späteren Zeit entgegenkommende Veränderung des ursprünglichen Wortlauts haben cfr. Cheynes Vermutung.

So hat in neuerer Zeit Siegfried V. 25—27ab als späteres Einschlebsel gestrichen; hier werde die Auferstehung der Gerechten als möglich betrachtet cfr. Dan 12, 13, 2 Makk 7, 9. 11. im Gegensatz zu den Scheolvorstellungen im Buch Hiob c. 3 u. s. w. s. Siegf. the book of Job p. 38. Und Beer sagt „Ist in 19, 25 ff. irgendwie ein posthumes Erlebnis ausgesprochen, dann befriedigt nur die Auskunft Sgfrs., diese Verse als mit der Idee des ganzen Gedichtes unvereinbar zu streichen“.

In V. 25 ist, wie wir sahen, die Beziehung auf die Zeit vor oder nach dem Tod unsicher; aber in V. 26f. haben wir ein „posthumes Erlebnis“ ausgesprochen. Wir haben allerdings auch gesehen, daß keine einzige der verschiedenen Erklärungen ganz befriedigt und daß der Text aller Wahrscheinlichkeit nach in 26a verderbt ist. Es sind denn auch in der Tat eine ganze Reihe Emendationen vorgenommen worden. Ich erwähne folgende:

Sgfr. liest V. 25b **עפרי יקום על (אחרני)**

V. 26a u. b gibt er den Text auf Grund der LXX wieder:

**לחיות עורי מכלכל זאת**

**ומאלוה נעשו לי אלה**

בְּלֶכְלֵ = eine Krankheit erdulden Prov. 18, 14. Der Sinn von 25 b u. 26 a: er wird sich erheben auf meinem Grabe, um meine Haut zu beleben, welche dies, nämlich den Aussatz erdulden muß. — In 27 a liest er אֶתוֹ für אֶשֶׁר.

Merx hält 26 a für unübersetzbar und vermutet, daß ursprünglich hier gesagt war: „spät noch werde ich mein Heil erschauen“. 26 b verbessert er bis auf אַחֻזָה nach LXX וְאַחַר עָדֵי נִקְפָה וּמִשְׁדֵי אַחֻזָה אֵלֶּה וְזֹאת, 26 b wie Merx. — 27. = M. V. 26 a = Et postea, his praesentibus absolutis, veniet testis meus, nämlich Gott 16, 19. 26 b ich werde dies vom Allmächtigen bezeugt sehen, nämlich meine Unschuld. Bi<sup>2</sup>: 26 a וְזֹאת יִקֶּם עָדֵי נִקְמַת וְזֹאת, 26 b wie Merx „mein Zeuge wird mich rächen, Fluch meine Gegner treffen“. Über Hoffmann, Duhm und Cheyne s. Geschichte der Auslegung.

Beer: (נשקפתי?) וְאַחַר עוֹרֵי נִקְפֹתַי (נשקפתי?) 26 b wie M. = „und nachher [zuletzt]: meine Haut, ich bin zusammengeschrumpft und fleischlos werde ich Gott schauen“. אַחַר Gen. 18, 5 Ex. 5, etc. s. Gesch. der Auslegung.

Neubauer (Athenaeum, 27. 6. 85) stellt in V. 25 für נֶאֱלֵי zur Wahl אֵלֵי und liest statt עַל עַפְרַיִם יָקוּם — בְּלֶ-עֶפְרַיִם יִקְיֵן. In V. 26 liest er נִקְפָה oder נִקְפָה für נִקְפוּ, וְזֹאת וּמִבְּשָׂרִי für וְזֹאת וּמִבְּשָׂרִי: Ich weiß, daß mein Erlöser lebt und endlich alles Fleisch auferwecken wird, Und nachdem meine Haut verstört und mein Fleisch verzehrt ist, werde ich Gott schauen“. Aus Budde Hiob p. 107. Dieser bemerkt dazu: „Diese Überzeugung von der Auferweckung aller Menschen gehört so wenig hierher, daß die Stelle damit als Glosse erwiesen wäre“. Bu setzt in Klammern dazu „הֲוֹתָם?“ Sollte es nicht heißen הֲוֹתָם Hoph. v. תָּמַם?

J. Ley (Theol. St. Kr. 1900 p. 117f., liest, da bei אַחַר עוֹרֵי „weder „nach meiner Haut“ in temporalem Sinn noch „hinter meiner Haut“ in lokalem Sinn sprach-

und sinngemäß sind und diese Übersetzungen nur als Notbehelf angenommen werden“, עורי statt עורי, עור als Subst. = Dauer, Dasein  $\psi$  104, 33 Gen. 48, 15 Num. 22, 30. Also ואחר עורי = nach meinem Dasein, wenn ich nicht mehr bin. נקפו hält er für eine Randglosse (da es nur eine künstliche und keine sprachgemäße Erklärung zulasse) zur Bezeichnung, daß sich hier im Urexemplar eine Lücke (lacuna) vorgefunden. נקפו = (die Buchstaben) sind beschädigt, verwischt cf. Jes 10, 34. 17, 6. 24, 13; vielleicht ein term. techn. Die Randglosse sei in den Text gekommen zum Ersatz des fehlenden Wortes. Der Parallelismus spreche dafür, daß dies אָדַע oder אָרָאָה gelautet habe, זאת sei als neutral. Obj. dazu zu denken. Also Übersetzung: „Und nach meinem Abscheiden werde ich dieses erfahren, und meines Fleisches (Leibes) ledig werde ich Gott schauen.“

Wäre es nun nicht denkbar, daß wir in V. 26 u. 27, nicht in V. 25—27 a b wie Sgr. will, eine spätere Einschaltung hätten? Die Lesart Leys אחר עורי geht gut; aber ebenso gut würde nach אחר ein Infinitiv passen cfr. Klstrm. mit seinem אחר עורי ונו" (ערר Inf. von ערר), und gerade die Stelle, die so häufig gegen die post mortem-Erklärung angeführt wird, c. 14, 12 legt die Möglichkeit nahe statt עורי zu lesen עורי, wenn es 14, 12c heißt: ולא יָעֲרוּ מִשְׁנָתָם: יקיצו parallel ist in 12b cfr. Dan XII, 2 יקיצו sie werden erwachen, nämlich aus dem Todesschlaf, dort etliche עולם לחי, etliche לחרפות עולם. V. 26a würde dann also heißen:

ואחר עורי אראה זאת

V. 26 b u. 27 bleibt wie bei M. — זאת würde auf das in 25b Gesagte sich beziehen. Die Übersetzung würde lauten: Nach meinem Erwachen werde ich das sehen und von meinem Leibe aus cfr. 2. Makk 7, 10 u. 11 werde ich Gott schauen.

Wenn man so V. 26 u. 27 als spätere Glosse ausscheidet,

so schließt sich V. 28 f. gut an 25 an. Hiob spricht dort die Gewißheit aus, daß sein Ehrenretter und Ehrenrächer lebt und als einer, der das letzte Wort hat, gegen den Staub, d. h. die Freunde auftreten wird. Wenn sie also fortfahren wollen, Hiob zu verfolgen mit ihren Anklagen und Beschuldigungen, so mögen sie doch bedenken, daß dann Strafe auf sie wartet und daß es einen Richter gibt cfr. 13, 7 ff. Mir scheint die Parallelstelle 16, 18 ff. es zu verbieten, auch V. 25 als Glosse zu erklären.