

Digitales Brandenburg

hosted by Universitätsbibliothek Potsdam

Vier apokryphische Bücher aus der Zeit und Schule des R. Akiba

Rosenthal, F.

Leipzig, 1885

Das Buch Tobi

urn:nbn:de:kobv:517-vlib-4962

DAS BUCH TOBI.¹⁾

I.

An die Bücher, welche in der Leidenszeit der Juden nach der Zerstörung des zweiten Tempels die Frage der Theodicee hauptsächlich oder nebensächlich zum Gegenstande haben, schliesst sich auch das Buch Tobian. In Form und Lehre wesentlich verschieden und ganz anderer Art, hat es doch mit jenen den Zweck

¹⁾ Das Buch Tobi ist durch drei griechische Texte vertreten, aus denen die anderen Uebersetzungen geflossen sind. Der kanonische Text der Septuaginta, gewöhnlich mit A bezeichnet, ist vollständig; der Text cod. Sinait., von Reusch Bonn 1870 edirt, ist hin und wieder defekt und wird B genannt; der Text C, von Fritzsche im Anhang zu seinem exegetischen Handbuch z. d. A. über Tobi edirt, hat nur einige Fragmente. Fritzsche, Reusch und Nöldeke geben Text A den Vorzug der Priorität, ersterer nennt C einen überarbeiteten Text von A, während Grätz C diesen Vorzug geben möchte und denselben mindestens als ganz unabhängig von A erachtet. Ein chaldäischer Text, von Neubauer in „The book of Tobit a Chaldee text from a unique ms. . . . Oxford 1878“ herausgegeben, wird zwar von diesem als einer der echtsten Repräsentanten der Urgestalt des Buches angesehen, allein dies wird von Grätz in seiner Monatsschrift Jg. 1878 S. 147 ff. und Nöldeke im Bericht der Berliner Akademie vom 20. Jan. 1879 S. 45 ff. mit entscheidenden Gründen widerlegt. Ueber den Namen Tobi in Text A Τωβίτ, Text C Τωβείθ s. Fritzsche in seinem kurzgefassten exegetischen Handbuch z. d. Ap. über das Buch Tobi Leipzig 1853.

gemein, die leidenden Volks- und Glaubensgenossen zu trösten, aufzurichten und in ihnen den Glauben an eine waltende, göttliche Gerechtigkeit zu befestigen, und zwar will es diesen Zweck durch ein schönes Vorbild und eine neue Lehre erreichen.

Die Form ist in Tobi nicht die apokalyptische, die sich an Daniel anschliesst, sondern die erzählende, die sich theilweise Hiob zum Muster genommen hat. Hieronymus hatte das richtige Gefühl, wenn er in seiner lateinischen Uebersetzung ¹⁾, offenbar aus Eigenem, einen Vergleich des Tobi mit Hiob eingefügt. Denn in Wirklichkeit erinnert gar Vieles in unserem Buche an Hiob, und zwar nicht blos die Handlung, sondern auch die Personen. Wie Hiob, so haben der ältere Tobi und Sara, die Tochter Raguels, unschuldig zu leiden und obendrein von ihrer Umgebung noch Schmähungen und Verdächtigungen zu ertragen.

Ebenso tragen aber auch beide ihr Geschick mit Geduld und Ergebung, ohne gegen Gott zu murren. Mit psychologischer Feinheit macht der Verfasser hier nur einen Unterschied zwischen dem gereiften Manne Tobi und dem unglücklichen jungen Mädchen. Während nämlich dieses einen Moment der Verzweiflung nahe ist und sich selbst tödten möchte ²⁾ und nur durch den Gedanken an seinen Vater und im Gebete wieder die Kraft zum geduldigen Ausharren findet, wird Tobi

¹⁾ Vulgata C. 2 V. 12 ff. Im griechischen Text findet sich diese Stelle nicht.

²⁾ 3, 10: ἐλυπήθη σφόδρα ὥστε ἀπάξασθαι. Hieronymus hat dies, offenbar in der Absicht, die sonst tugendhafte Sara von dem sündhaften Gedanken an Selbstmord frei zu machen, geändert. Er lässt sie dafür in ihrer Betrübniß drei Tage und drei Nächte fasten. Aber wie die Grösse der Verzweiflung, so scheint auch die Tugend der sich wieder findenden Sara gerade nach dem Texte schärfer gezeichnet zu sein.

in seiner Tugend und in seinem frommen Gleichmuth keinen Augenblick erschüttert. Darin steht Tobi sogar entschieden höher als Hiob, als dieser im heftigen Schmerze und durch den Tadel seiner Freunde gereizt, sich schliesslich doch zu unziemlich leidenschaftlichen Aeusserungen hinreissen lässt. An das Buch Hiob erinnert aber auch Anna, das Weib des Tobi, eine viel edlere Gestalt zwar als das Weib Hiob's, das aber doch in gleicher Weise dem leidenden Gatten nicht die volle Nachsicht zu Theil werden lässt.

Aber bei dieser Aehnlichkeit welcher Unterschied zwischen den beiden Büchern! Das Leiden Hiob's ist für ihn ohne Causalnexus mit seinem tugendhaften Leben. Es ist ihm von aussen und ohne sein Zuthun gekommen, während Tobi wohl weiss, dass er sein Leiden, die Erblindung und die Armuth, sich selbst durch seine Frömmigkeit, durch seine pflichttreue Bestattung der Todten zugezogen het. Dass er trotzdem keinen Augenblick zweifelt und sein Thun bereut, dass er vielmehr den unerschütterten Glauben seiner frommen Seele in einer Fülle edler Lehren an seinen Sohn äussert, erhöht unser Interesse für dieses Muster wahrer Frömmigkeit. Für Hiob's Leiden wird in der einleitenden Erzählung dieses Buches eine göttliche Prüfung als Grund angegeben; einer solchen Prüfung konnte aber der fromme Tobi selbst in den Augen des Satans nicht bedürfen. Wer wie Tobi mit eigener Lebensgefahr dem strengen Verbote eines Königs zum Trotz und unbekümmert um den Spott seiner Nachbarn und Freunde den todbringenden Weg der Pflicht wandelt, bekundet damit unzweifelhaft, dass ihm die Tugend höher als alle irdischen Güter und als das Leben stehe. Seinen felsenfesten Glauben an die unerforschliche Weisheit und Gerechtigkeit Gottes, das was erst die Gottheit in erhabener Rede aus dem Sturme dem Hiob offenbaren

musste, das spricht Tobi in seinem schweren Leiden in einem schlichten und innigen Gebete selbst klar und deutlich aus (C. 3 V. 1—7). Die Lehre Hiob's bildet also die Voraussetzung und gleichsam den Hintergrund zum Buche Tobi.¹⁾ Die Handlung desselben bezweckt auch in der That eine ganz andere Lehre und hat eine neue von Hiob wie von allen früheren Schriften, welche die Theodicee hauptsächlich oder nur nebenbei zum Gegenstande haben, wesentlich verschiedene didaktische Tendenz. Die Erkenntniss derselben dürfte uns aber auch ein neues Licht über die Entstehungszeit unseres Buches verbreiten.

II.

Dass das Buch Tobi eine Tendenzschrift ist, darüber ist man heute einig. Selbst diejenigen, welche an dem historischen Charakter desselben festhalten, geben zu, dass „die Ereignisse, welche dieses Buch erzählt, nicht um ihrer geschichtlichen, sondern um ihrer didaktischen Bedeutsamkeit willen aufgezeichnet wurden.“²⁾ Dagegen gehen die Meinungen über die Tendenz und die eigentliche Lehre unseres Buches noch immer auseinander. Tobi enthält eben eine zu grosse Fülle von Lehren und gar viele Züge von einem schönen didaktischen Werthe. Die unbeugsame Gottesfurcht des älteren Tobi, die durch den Abfall der Brüder im Zehnstämmereiche, wie in der assyrischen Gefangenschaft sich nicht beirren lässt, seine musterhafte Wohlthätigkeit gegen die Armen,

¹⁾ Nur Text C und die ihm folgenden lateinischen Versionen bemerken gelegentlich, dass das Leiden Tobi's eine Prüfung gewesen wäre. Nach C. 12, 13 sagt Raphael zu Tobi: καὶ ἦλθεν ἐπὶ σε πειρασμός. In Text A findet sich aber davon keine Spur.

²⁾ Reusch: Das Buch Tobias etc. Freiburg i. Br. 1857. Einl. III.

sein frommer Eifer in der Bestattung der Leichen und seine hohe Redlichkeit in der drückendsten Armuth — das sind Tugenden, von denen jede einzelne werth wäre, einem Buche als didaktischer Zweck zu dienen. Dazu kommen noch die anmuthigen Schilderungen des schönen Familienlebens im Hause des Tobi wie in dem des Raguel, ferner die weisen Ermahnungen, mit denen Tobi sich von seinem Sohne verabschiedet, und schliesslich die Lehren, welche der Engel Raphael über die Ehe ertheilt, dass sie von Ewigkeit von Gott bestimmt werde, sowie über die Wirkung des Gebets und der guten Werke. Je nachdem man das Eine oder das Andere betonte, hat man daher auch den didaktischen Zweck des Buches verschieden angenommen. So hat der Midrasch das Almosengeben und das Vertheilen von Zehnten als Lehre der Geschichte Tobi's angesehen.¹⁾ Nach Ewald²⁾ enthalte das Büchlein „eine gewaltige Aufforderung, den wahren Gott auch mitten unter und vor Heiden zu preisen“. Er beruft sich auf „die Hauptstelle 13, 3. 5 ff. vergl. mit 1, 4—8; 5, 14“. Eine bedeutende Charakteristik Tobi's und seiner Umgebung ist darin gewiss zu sehen; aber um den Kern und die Grundlehre unseres ganzen Buches zu bilden, sind sie in der Handlung selbst ein zu nebensächliches Moment.

¹⁾ Die handschriftliche Midrasch-Sammlung, in welcher Neubauer den von ihm edirten chaldäischen Text des Tobi entdeckt hat, hat als Einleitung zu der Geschichte des Tobi einen Hinweis auf den hohen Werth des Zehntgebens, S. 3 in der ed. Neubauer, und als Schluss das. S. 16: *הא למרנו כמה גדול כח הצדקות והמעשרות על שעשה טובי: צדקות והפריש מעשרותיו כראוי מה שלם לו הק' בה יצרנהו כאישן עינו הק' בה' וזהו שהק' בה נוצר הכותמים בו.* Die in Midrasch-Thanchuma Absch. האוינו an das Buch Tobi anklingende Erzählung, auch von Neubauer abgedruckt, hat zur Einleitung: *יצרנהו כאישן עינו הק' בה' וזהו שהק' בה נוצר* und zum Schlusse: *הכותמים בו.*

²⁾ Geschichte des Volkes Israel 3, 2. 233.

Auch Grätz¹⁾ meint, dass die geschichtliche Einkleidung darauf zielt, gewissen Tugenden das Wort zu reden und vor gewissen Vergehungen zu warnen. Nach ihm wird auf dreierlei Gewicht gelegt, 1. auf Mildthätigkeit und Almosenspenden an Bedürftige, 2. auf das Heirathen innerhalb der Familie und 3. auf Bestattung von Leichnamen. Am meisten aber, meint Grätz, werde das Dritte betont, der Eifer, Leichname zu begraben, und zwar solcher, welche von den Königen hingerichtet worden waren, und deren Bestattung ausdrücklich verpönt gewesen sei. Dieser Punkt bilde die Peripetie des ganzen Buches. Dieser Punkt ist aber für Grätz zugleich massgebend und bestimmend für die Feststellung der Entstehungszeit unseres Buches, indem er darin das Merkmal einer Zeit findet, in welcher die Bestattung der Leichname solcher, welche von Tyrannen hingerichtet wurden, mit Lebensgefahr verbunden war. Dieses weise nun auf die Zeit Hadrian's hin, von dem eine sagenhafte Relation allerdings eine Grausamkeit gegen die Erschlagenen zu Bethar berichtet.²⁾ Dieser Sage, welche übrigens nicht von einem direkten Verbote Hadrians berichtet, hätte Grätz kein so grosses Gewicht beigelegt, wenn er für dieselbe nicht in einem Berichte R. Jehuda I, welcher mit den Zeitgenossen jenes Krieges noch im Verkehr gestanden, eine festere Stütze zu finden geglaubt hätte. Dieser sagt nämlich: Die Worte „הטוב והמטיב“ = „der gütig ist und Güte erweist“ habe man auf Verordnung der Weisen zu Jabne als vierte Eulogie dem Tischgebete angefügt. Diese Relation Jehuda's bringt nun Grätz

¹⁾ Grätz, das B. Tobias oder Tobit etc. Monatssch. Jg. 1878, 450 ff.

²⁾ Jer. Taanit. C. 4 p. 69^a: כרם גדול היה לאדרייבום הרשע שמונה עשר מיל על שמונה עשר מיל כמין טבריא לציפורי והקיפו גדר מהרוגי ביתר מלא קומה ופישוט ידים ולא גזר עליהם שיקברו עד שעמד מלך אחר וגזר עליהם שיקברו.

in Verbindung mit einer anderen des R. Mathna¹⁾, nach welcher jene Eulogie „הטוב והמטיב“, an dem Tage festgesetzt wurde, an welchem die Erschlagenen zu Bethar zu Grabe gebracht wurden. Ein genaueres Eingehen in die Quellen muss uns aber überzeugen, dass der Bericht Jehuda's absolut nichts mit der hadrianischen Zeit zu thun hat und zu den Worten Mathna's nicht die geringste Beziehung hat.

Mit Bezug auf diese Eulogie „הטוב והמטיב“, ist nämlich zweierlei festzuhalten, dass dieselbe erstens zu Jabne und ganz entschieden vor der hadrianischen Zeit im Tischgebete eingeführt wurde. Aus den Verhandlungen darüber ist uns noch anderweitig die Nachricht erhalten, dass Ismael diese Eulogie sogar auf die Worte der Schrift stützte und daher ihre Einführung als biblisch geboten erachtete, worin seine Genossen allerdings anderer Meinung waren.²⁾ Für die Verordnung selbst, jene Eulogie dem Tischgebete einzufügen, stimmten aber diese mit ihm. Dies und nichts Anderes berichtet Jehuda mit den Worten: „הטוב והמטיב ביבנה תקנה“³⁾

Auf Grund dieser Synedrialbestimmung entstand aber über denselben Gegenstand ein neuer und zweiter Streit zwischen den jabnesischen Gelehrten, der, wie es scheint, lange Zeit unentschieden blieb, und zwar darüber, ob diese Eulogie im Tischgebete auch von

¹⁾ Bob. Taanit. 31^a: אמר רב מתנה אותו יום שנתנו הרוגי ביתר לקבורה תקנו ביבנה הטוב והמטיב הטוב שלא הסריחו והמטיב שניתנו לקבורה. Diese Lesart ist offenbar falsch, und zwar von vielem Anderen abgesehen, schon aus dem Grunde, weil das Synhedrium zu Jabne lange vor dem Untergange Bethars aufgehört hatte. Die richtige Lesart hat Jerus. Taanit. das. Anstatt מתנה heisst es dort הונא und die Relation selbst: מישניתנו הרוגי ביתר לקבורה נקבעה הטוב והמטיב הטוב שלא נסרחו והמטיב שניתנו לקבורה.

²⁾ Mechilta Absch. בא par. 16; Jerus. Berachot C. 7 S. 11^a. Vergl. auch bab. Berach. S. 48^b ff.

³⁾ J. u. b. Ber. das.

Trauernden gesprochen werden soll.¹⁾ Auch darüber sind uns noch zwei im Einzelnen nicht genau mit einander stimmende Berichte erhalten.²⁾ Dieser letztere Streit wurde aber später als eine Folge des ersteren angesehen, indem man annahm, dass jene Eulogie nach Ansicht derjenigen, welche dieselbe im Tischgebete für biblisch geboten erachteten, auch im Trauerhause beibehalten werden müsste, während dieselbe als blosser rabbinische Verordnung (ררבבנן) im Trauerhause wohl wegfallen könnte.³⁾ Dieser letztere Streit betreffend jene Eulogie im Trauerhause blieb also noch lange nach der bereits zu Jabne definitiv erfolgten Einführung derselben im allgemeinen Tischgebete unentschieden, bis die allgemeine Freude über die schliesslich erfolgte Bestattung der vielen Erschlagenen zu Bethar und, wie noch hinzugefügt wird, das Wunder, dass deren Leichname nicht in

¹⁾ Das Bedenken dagegen lag offenbar in der älteren Bestimmung, dass die Eulogie הטוב והמטיב ursprünglich nur als Dankspruch bei Eintritt freudiger Ereignisse bestimmt wurde. S. Berach. 54^a: על בשורות טובות אומר ברוך הטוב והמטיב על בשורות רעות אומר ברוך דין האמת.

²⁾ Der eine in Traktat Semachot Ende: המברך בבית האבל אינו אומר ברכה רביעית דברי ר' יוסי הגלילי ר' עקיבא אומר הטוב והמטיב וחכמים אומרים דין מה הם אומרים בבית האבל ברוך הטוב: 46^b Berachot; der andere האמת... מה הטוב והמטיב ר' עקיבא אומר ברוך דין האמת. Den sonstigen Ansichten Akiba's, die wir weiter behandeln werden, wäre die Lesart in Semachot entsprechender als die letztere.

³⁾ S. Berachot das.: תרע דהטוב והמטיב לאו דאורייתא שהרי עוקרין אותה: Vergl. auch das. 48^b: כבית האבל כדתניא מה הם אומרים בבית האבל ו' הטוב והמטיב כיבנה תקנה דאמר רב מתנה אותו יום שניתנו ו' כנגד הרוגי ביתר die falsche Lesart die in den Handschriften fehlt. S. Rabbinowicz, Dikduke sopherim z. St. Auch die letztere Stelle hat keinen anderen Gedankengang als das erstere Citat. Sie will aus den Worten Mathna's auch nur beweisen, dass jene Eulogie bis zur Niederlage von Bethar bei den Trauernden ungebrauchlich war. Dies gilt ja aber zugleich als Beweis, dass die Eulogie überhaupt nicht als biblisch geboten, sondern nur als Verordnung des Synedriums zu Jabne anzusehen sei.

Fäulniss übergegangen waren, in diesem besonderen Falle die Eulogie "הַטוֹב וְהַמְטִיב", auch für die Trauernden als entschieden angemessen erachten liess. Mitten in der Trauer fühlten sie sich über die endlich erfüllte Pflicht der Pietät gegen die Verstorbenen so glücklich, dass man auch für dieselben jene Eulogie, welche ursprünglich nur für den Eintritt freudiger Ereignisse bestimmt war, für zulässig erachtete. Nach dieser Thatsache war aber auch jener zweite Streit entschieden. Es war damit das Beispiel für die Behauptung jener Eulogie auch im Trauerhause für die Zukunft gegeben. Nach der richtigen Lesart in Jerusch. besagen die Worte Mathna's oder Huna's auch nichts Anderes, als dass der bis dahin unentschiedene und schwankende Gebrauch jener Eulogie bei Trauernden von der Zeit an, wo die Erschlagenen zu Bethar bestattet wurden, sich endgiltig befestigt habe.¹⁾ Zur Erklärung dieser Thatsache ist aber jene unglaubliche Erzählung von einer zwecklosen und bestialischen Grausamkeit gegen die im Kriege Gefallenen durchaus nicht nöthig. Wenn in jener Erzählung ein historischer Kern enthalten sein sollte, so könnte es nur das Eine sein, dass Hadrian oder sein Feldherr die Bestattung der Getödteten nicht angeordnet habe.²⁾ Eine solche Unterlassung der Pietät gegen die getödteten Feinde hat bei dem römischen Charakter nichts Unwahrscheinliches. Sonst war ja aber die Gegend, wo die Kriegsfurie so lange gewüthet hatte, verwüstet und menschenleer, und die überlebenden Juden, welche nicht in die Sklaverei geführt wurden, waren sicherlich nach allen Seiten geflohen. Von diesen war also Keiner da, um die vielen Leichen rechtzeitig

¹⁾ נקבעה und nicht wie babl. תקנו, welches ebenso falsch wie das hinzugefügte ביבנה für diese Zeit historisch unmöglich ist.

²⁾ S. oben S. 109 Note 2. Es heisst auch nur ולא גזר עליהם שיקברו und nicht גזר עליהם שלא יקברו.

bergen zu können. Erst auf Aufforderung des neuen römischen Prokurators ¹⁾ mochten wohl die überlebenden Juden herbeigeeilt sein, um die Todten zu begraben. Zur Erklärung des Berichtes von Mathna (Huna) genügt aber das unbedingt historische Factum von der grossen Niederlage der Juden und von der Anzahl der Erschlagenen von Bethar, die so gross war, dass die Bestattung der Leichen bei der geringen Anzahl der Ueberlebenden eine lange Zeit erforderte. ²⁾ Ganz natürlich, dass die Leichen erst spät zu Grabe gebracht wurden. Deshalb die grosse Freude bei Beendigung der grossen und schweren Arbeit. „Palästina war ein Leichenfeld und eine starrende Wüste. Durch die verödeten Landschaften und die zertrümmerten Städte schweiften Hyänen und Schakale.“ ³⁾

Soviel steht fest, dass die Relation Jehuda's sich auf die ursprüngliche Einführung jener Eulogie im Tischgebete bezieht, also auf einen Vorgang, der lange vor dem jüdischen Aufstande unter Hadrian stattgefunden. Zu diesem wie zu der Bestattung der Erschlagenen bei Bethar hat dieselbe nicht die geringste Beziehung. Damit fällt aber auch die wichtigste Stütze für Grätz's Behauptung weg, dass das Buch Tobi nach der Niederwerfung Bethars und etwa in der Zeit des Antonius Pius entstanden wäre. Dieser Stütze beraubt, wird sie vollends dem triftigen Einwande Renan's gegenüber unhaltbar, dass nach dem Falle Bethars die freundliche Aufnahme eines jüdischen Buches in christlichen Kreisen geradezu undenkbar sei. Nach dem Kriege

¹⁾ Dieser könnte mit מלך אחר gemeint sein.

²⁾ Es zeugt von dem feinen Takte Raschi's, dass er in seinem Commentar nicht auf jene wunderliche Sage, sondern auf die mehr historische Darstellung in Gittin 57^a verweist. S. Raschi Taanit 31^a Schlw. הרגוי ביתר.

³⁾ Gregorovius, der Kaiser Hadrian. Stuttgart 1884 S. 203.

Rosenthal, Vier apokryphische Bücher.

des Bar-Kosiba ist das Band zwischen Juden und Christen völlig zerrissen. Judenthum und Christenthum sind von dieser Zeit an offene Feinde, und über der Kluft, die sie trennt, sind alle Brücken, die bis dahin bestanden, abgebrochen.¹⁾

Ebenso wenig richtig ist aber auch die Auffassung Fritzsche's²⁾, der den Zweck unseres Buches in folgender Weise zusammenfasst: „Der Zweck war in geschichtlicher Form zu veranschaulichen, wie wahre, werthtätige Frömmigkeit beschaffen sein, wie sie sich auch inmitten grosser Verdorbenheit und in schwerem Unglück und mitten unter Heiden bewähren müsse und wie sie doch endlich unter der wunderbaren Leitung des Herrn anerkannt und belohnt wurde. Des Gerechten Gebet vermag viel.“ Gewiss ist das Buch nach allen diesen Seiten sehr lehrreich; aber schon die Vielheit der angegebenen didaktischen Zwecke lässt uns die nothwendige Einheit eines Grundgedankens, der das Ganze organisch verbindet und durchdringt, vermissen.

Viel annehmbarer erscheint uns die Auffassung Reusche's³⁾, der die Lehre Tobi's in dem Satze findet: „Denen, die Gott lieben, gereichen alle Dinge zum Besten“ und dass Gott immer das Böse zum Heile für seine Verehrer zu lenken weiss. Aber auch diese Auffassung leidet an einem Mangel, dass nämlich die aufgestellte Lehre sich nicht voll und ganz mit der Oekonomie der Handlung im Buche Tobi deckt. Nach dieser Lehre wird das Böse in seiner Natur noch immer als solches

¹⁾ Renan, *L'église chrétienne* 1879 S. 557: *Après les déchirements qui accompagnèrent la guerre de Bar-Cosiba, cela n'eut plus lieu. Le judaïsme et le christianisme sont désormais deux ennemis; rien ne passe d'un côté à l'autre du fossé qui les sépare* ff.

²⁾ Fritzsche das. S. 16.

³⁾ Reusch das. Einleitung S. IV.

anerkannt, indem sie denen, die Gott lieben, nur den Vorzug zuspricht, dass Gott ihnen das Böse zum Heile lenkt, so dass es ihnen schliesslich noch zum Guten dient, während ein genaueres Eingehen in alle Theile der Erzählung unseres Buches uns zeigt, dass das Böse seiner Natur und seiner eigentlichen Bestimmung nach überhaupt nur scheinbar ein Uebel, in Wirklichkeit aber selbst ein Gutes sei, insofern es als ein nothwendiges natürliches Mittel zur Erlangung des Guten dient und uns unbewusst zu dem uns bestimmten Heile führen soll. Jener paulinische Satz¹⁾ entspricht genau der Lehre eines jüdischen Zeitgenossen des Paulus aus dem Kreise der ersten Lehrer der Mischna, Nahum aus Gimso²⁾, während die Lehre Tobi's einer fortgeschrittenen Lehre eines Schülers des Letzteren, und zwar des R. Akiba folgt. Diese Lehre lautet: „Alles, was Gott thut, thut er zum Guten“³⁾. Auf diese Lehre weist die ganze Verwickelung und Entwicklung der Handlung im Buche Tobi hin, die wir nun mit diesem Gesichtspunkte zu erörtern haben.

III.

Fern von einander wohnen die zwei Familien, deren Geschichte unser Buch erzählt. Zu Ninive in der Hauptstadt Assyriens wohnt Tobi; Ekbatana in Medien ist der Wohnsitz Raguels. Der erstere hatte einen Sohn Namens Tobias, der letztere eine Tochter Namens Sara. Diese aber waren „von Ewigkeit her“ für einander zur Ehe bestimmt, wie der Engel Raphael dies

¹⁾ Epistel an die Römer 8, 28: οἶδαμεν δὲ ὅτι τοῖς ἀγαπῶσι τὸν θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν.

²⁾ Sein Spruch lautete bei jedem Unglück, das ihm widerfuhr, גם זו לטובה, auch dieses wird zum Guten, b. Taanit 21*.

³⁾ Berachot 60^b chaldäisch und hebräisch: כל דעביר רחמנא לטב עביר כל מה שעושה הקדוש ברוך הוא הכל לטובה und

später ausdrücklich dem Jüngling Tobias verkündet.¹⁾ Ausserdem entsprach aber diese Ehe einer biblischen Vorschrift, da Tobi und Raguel mit einander verwandt waren und Sara das einzige Kind und der einzige Erbe Raguels war.²⁾

¹⁾ VI 18: μή φοβοῦ, ὅτι σοὶ αὕτη ἡτοιμασμένη ἦν ἀπὸ τοῦ αἰῶνος.

²⁾ VI 12: ὅτι σοὶ ἐπιβάλλει ἡ κληρονομία αὐτῆς καὶ σὺ μόνος εἶ ἐκ τοῦ γένους αὐτῆς. Vergl. das. V. 13: διότι ἐπίσταμαι Ῥαγουήλ ὅτι οὐ μὴ δῶ ἄνδρϊ ἐτέρῳ κατὰ τὸν νόμον Μωυσῆ ἢ ὀφειλήσει θάνατον, ὅτι τὴν κληρονομίαν σοὶ καθήκει λαβεῖν ἢ πάντα ἄνθρωπον. Die seltsame Redeweise ὀφειλήσει θάνατον weist, wie Grätz das. p. 443 richtig bemerkt, auf die neuhebräische Phrase מתן מיתה. Das Gesetz Mose, welches hier erwähnt wird, ist Num. 36, 8. Für spätere Zeit hielt man aber dieses Gesetz nicht für verbindlich. S. Baba bathra p. 120^a und 121^a. Diese dem Wortsinne der Schrift widersprechende Anschauung dürfte mit der grossen Revolution der Ansichten über „Familienreinheit“, welche ihren Anfang mit Herodes genommen, zusammenhängen. Vergl. meine Abhandlung „Ueber תוספת“ in Grätz's Monatsschrift Jg. 1881, 162 ff. Die Amoräer suchten für die Unverbindlichkeit dieser aus dem Leben des Volkes geschwundenen biblischen Vorschrift nach Gründen aus der Schrift selbst. Darüber sind zwei Ansichten erhalten. Die eine von Samuel, Baba b. 120^a, dass jene mosaische Bestimmung von vornherein, selbst bei den Töchtern Zelafchads nicht als Gesetz, sondern als guter Rath empfohlen wurde. Dem gegenüber steht die Ansicht in Sifra zu Levit. 22, 3 — die versuchte Harmonisirung von Samuel und Sifra, Baba b. das. kann von wissenschaftlichem Standpunkte nicht ernst genommen werden — und Rab das. 121^a, wonach jene Bestimmung nur für das Geschlecht der Wüstenwanderung ertheilt worden sei und daher für die spätere Zeit ausser Kraft treten sollte. Für Samuel im Talmud hat Jalkut Num. Ende die richtige Lesart Rab. Jedenfalls hat man in Familien mit einem fortgeführten alten Stammbaum auch in späterer Zeit noch es für überhaupt verdienstlich gehalten, aus der eigenen Familie und Verwandtschaft zu heirathen. In manchen Kreisen Palästinas hielt man es sogar für sträflich, anders zu handeln. Vergl. jer. Kidduschin C. IV p. 66^a: קנס קנסו חכמים כרי שיהא אדם דבק בשבטו ובמשפחתו, vergl. dagegen bab. Kidd. 76^b. Jener strengeren Ansicht, welche in den palästinensischen Kreisen herrschte, entspricht auch das Buch Tobi.

Tobi und Raguel kannten einander aus früheren Zeiten, wussten aber zur Zeit, wo unsere Erzählung beginnt, nichts von einander.¹⁾ Nach menschlicher Voraussicht wäre also an ein Zusammentreffen und an eine Verbindung der beiden jungen Leute kaum zu denken gewesen. Ihre Wohnsitze waren fern von einander, und durch die Zerrüttung, welche unter der Regierung Sanherib's eingetreten, wurden die Wege unsicher und jeder Verkehr zwischen den beiden Ländern, Assyrien und Medien, unterbrochen.²⁾ Es mussten also ganz ungewöhnliche Umstände eintreten, um das von der Vorsehung bestimmte Ziel in natürlicher Weise herbeizuführen. Wie dies geschehen, bildet die Handlung unseres Buches. Die beiden Familien müssen vorerst durch ein Thal von Thränen geführt werden, um zu der ihnen bestimmten Quelle des Heils zu gelangen. Auf diesem schweren Gange zeigt sich aber der volle Werth der tugendhaften Menschen, welche dieser besonderen göttlichen Fürsorge gewürdigt werden.

Tobi gehörte zu denen, welche von dem Könige Enemessar aus dem Lande Israel in die assyrische Gefangenschaft geführt wurden. Doch fand er bei diesem Könige Gunst und er wurde sein Einkäufer. Damals reiste er auch in Geschäften nach Rages in Medien, wo er einem Freunde Namens Gabael zehn Talente Silbers zur Aufbewahrung einhändigte. Tobi war aber nicht bloss ein reicher Mann, sondern, wie sein Name sagt, auch ein guter und frommer Mann. Er gab die vorgeschriebenen Zehnten³⁾ und viel Almosen an seine

¹⁾ Tobi 7, 3 ff.

²⁾ Tobi 1, 15.

³⁾ T. 1, 7. Eine in den Texten wie in den Uebersetzungen zu meist verstümmelte und missverstandene Stelle. Von den Erklärern wurde sie allgemein falsch aufgefasst. Den richtigen Text bietet nur A., während B. und C. nur Verschlimmbesserungen desselben sind.

dürftigen Glaubensgenossen. Diese sind aber nicht so fromm und so treu dem Gesetze wie Tobi. In der früheren Heimath dienten sie den Kälbern und dem Baal und hier in der Verbannung assen sie von dem Brode der Heiden.¹⁾ Dafür wurden sie aber auch hart gestraft. Viele von ihnen wurden erschlagen, ohne dass man die Leichname bestattete. Diesem Liebesdienst unterzog sich nun Tobi. Als aber Sanherib von der Niederlage seines Heeres vor Jerusalem zurückkehrte,

Der Text A. lautet: τὴν δεκάτην ἐδίδουν τοῖς υἱοῖς Λευὶ τοῖς θεραπεύουσιν εἰς Ἱερουσαλήμ, καὶ τὴν δευτέραν δεκάτην ἀπεπρατιζόμεν, καὶ ἐπορευόμεν καὶ ἐδαπάνων αὐτὰ ἐν Ἱεροσολύμοις καθ' ἕκαστον ἐνιαυτόν, καὶ τὴν τρίτην ἐδίδουν οἷς καθήκει, καθὼς ἐνετείλατο Δεββώρα κ. τ. λ. Was den zweiten Zehnten (יב רשג) betrifft, so wurde derselbe allerdings nicht alle Jahre abgesondert, sondern bloss im ersten, zweiten, vierten und fünften Jahre der Jahrwoche; im dritten und sechsten Jahre wurde anstatt dessen ein Armenzehnt (יג רשג) gegeben. Von einer alljährlichen Absonderung jenes Zehnten spricht unser Text auch nicht, sondern nur, dass man denselben alljährlich in Jerusalem verzehrte: ἐδαπάνων αὐτὰ καθ' ἕκαστον ἐνιαυτόν. Dieses konnte aber auch mit einem Ueberrest eines solchen Zehnten vom vorherigen Jahre geschehen. Andererseits wurde aber thatsächlich auch im dritten und sechsten Jahre von gewissen Früchten der zweite Zehnt abgesondert, S. Maimonides Hilchoth maaser scheni C. 1 hal. 2. So wäre auch Joseph. Alterth. 4, 8, 22 zu verstehen, wenn er sagt, dass die ersten beiden Zehnten alljährlich zu entrichten seien. Alle Bedenken der Commentatoren gegen diesen Punkt sind somit grundlos. Damit erklärt sich aber auch, warum der Armenzehnt des dritten Jahres der dritte Zehnt „τὴν τρίτην“ genannt wird. In Rücksicht der eben erwähnten Bestimmung hat man ja im dritten Jahre, wenn auch nicht von allen Früchten, so doch thatsächlich drei Zehnten entrichtet. Auch damit stimmt nun Josephus das. genau überein, wenn er sagt: ταῖς δὲ δεκάταις δυσὶν, ἃς ἔτους ἑκάστου προσεῖπον τελεῖν τρίτην πρὸς αὐταῖς κατὰ τὸ ἔτος τρίτον συμφέρειν εἰς διανέμησιν τῶν σπανιζόντων, γυναιξὶ τε χήραις καὶ παισὶν ὀρφανοῖς. So hat also auch hier Text A. das Richtige, während B. und C., denen Grätz mit Unrecht einen Vorzug zusprechen will, nur Verschlimmbesserungen von A., und zwar offenbar aus Unkenntniss dieser später nicht allgemein bekannten Bestimmung, enthalten.

¹⁾ Tobi 1, 10. Vergl. Grätz S. 448.

liess er viele Juden in seinem Zorne tödten, und verbot bei Todesstrafe die Bestattung von deren Leichen.¹⁾ Tobi aber achtete nicht das Verbot des Königs und die drohende Todesstrafe und begrub heimlich die Erschlagenen. Da einer von den Einwohnern dies dem Könige meldete, so musste Tobi fliehen, und sein ganzes Vermögen wurde ihm geraubt, so dass ihm ausser dem nackten Leben, seinem Weibe Anna und seinem Sohne Tobias nichts übrig blieb. Nach dem Tode Sanherib's und durch die Verwendung Achiachar's, eines Bruder-sonnes des Tobi, der bei Esarhaddon, dem Sohne Sanherib's, zu hoher Stellung gelangte, kam Tobi wieder nach Ninive. Aber auch jetzt hielt er fest an seiner früheren Tugend, er theilte sein Brod mit den Armen und bestattete nach wie vor die Leichen der Erschlagenen. An einem Wochenfeste, als er seinen Sohn ausgesandt hatte, um einen Armen zum reichlichen Mahle zu laden, fand dieser wieder einen Erschlagenen auf dem Markte und meldete dies dem Vater. Dieser eilte ohne zu essen, hinaus und brachte die Leiche, ohne auf den Spott der Nachbarn zu achten, vorläufig in ein Haus. Hierauf kehrte er heim, wusch sich und ass und bestattete den geborgenen Leichnam wegen des Feiertages erst am Abend. Von der Beerdigung des Nachts zurückgekehrt, legte er sich, weil er sich verunreinigt hatte²⁾, neben die Mauer des Hofes.

¹⁾ Tobi 1, 17 u. 18. Der Unterschied in diesen Versen ist wohl zu beachten. Von den Zeiten Enemessars berichtet Tobi: Wenn ich einen Todten von meinem Geschlechte sah, der hinter die Mauer Ninives geworfen worden war, so begrub ich ihn ἔθαπτον αὐτόν. Von denen aber, welche Sanherib in seinem Zorne tödten liess, heisst es: ich begrub sie heimlich ἔθαψα αὐτοὺς κλέπτων.

²⁾ Tobi 2, 9: μεμαμμένος. Die Schwierigkeit dieser Begründung, weil ja die Verunreinigung an einer Leiche nach den jüdischen Reinheitsgesetzen kein Hinderniss ist, um in seiner Wohnung zu ruhen, hat die anderen Texte zu Aenderungen veranlasst. So hat Itala,

Da aber sein Gesicht nicht verhüllt war und seine Augen offen standen, so fiel warmer Koth von Sperlingen, die zufällig in der Mauer über ihm waren, in seine Augen, so dass er erblindete. In völliger Armuth lebte er nun von der Unterstützung Achiachar's, bis dieser nach Elymais zog¹⁾, und von da ab von der Handarbeit seines Weibes Anna. Als er aber Anna wegen eines Böckleins, das dieselbe von ihren Arbeitgebern zum Geschenk erhalten hatte, des Diebstahls verdächtigte, wurde er von ihr geschmäht und beschimpft mit den Worten: „Wo ist deine Liebe und deine Gerechtigkeit? Siehe, bekannt ist alles an dir“ (deine geheime Schlechtigkeit).²⁾

Wie Tobi hier unschuldig leidet und durch treue Pflichterfüllung ins Elend geräth, so leidet zu gleicher

welche dem Text C. folgt, dafür: *propter aestum* und Hieronymus nebst anderen Abweichungen: *fatigatus*. Dagegen hat der Chaldäer: *ובליליא ושכב*, allerdings mit dem unverständlichen Zusatz *הוא לא טבל מן מיתא על ערסיה*. Dagegen stimmen alle Texte und Uebersetzungen, Chaldäer ausgenommen, überein in dem Bericht 2, 5, wonach Tobi bei seiner Rückkehr von der Beschäftigung mit einem Leichnam sich gewaschen habe. Mir scheint dies nicht auf ein biblisches Reinheitsgesetz, sondern auf einen alten Volksbrauch bei den Juden hinzuweisen, für welchen die späteren Rabbinen keinen Grund anzugeben wussten, dass man nämlich nach Rückkehr von einer Leichenbestattung nicht ins Haus geht, ohne sich vorher gewaschen zu haben. S. Tur Jore Dea 376. Die Erklärung dafür dürfte auch nur im Parsismus zu suchen sein.

¹⁾ Tobi 2, 10 nach Fritzsche's Emendation *ἐπορεύθη* für *ἐπορεύθηγ*.
²⁾ Das. 2, 14: *ποῦ εἰσὶν αἱ ἐλεημοσύναι σου καὶ αἱ δικαιοσύναι σου; ἴδου γνωστὰ πάντα μετὰ σοῦ*. Welche Beziehung hat das Almosen Tobi's mit dem seinem Weibe gemachten Vorwurfe? Itala hat dies gefühlt und kürzt deshalb: *ubi sunt iustitiae tuae?* Die Schwierigkeit ist durch den hebräischen Text entstanden, der gelautet haben müsste: *איה חסדיך וצדקותיך*. Hier wurde *חסד* irrthümlich mit Almosen, was es ja sonst auch bedeutet, übersetzt, während es hier Liebe, Güte bedeuten sollte, was die Frau des Tobi in seinem harten und ungerechten Verdachte vermisst. Vergl. weiter S. 144.

Zeit unschuldig Sara, die fromme Tochter Raguel's zu Ekbatana in Medien. Sie wurde bereits sieben Männern gegeben, aber Asmodai, der böse Geist, tödtete sie alle, bevor sie zu ihr als zu ihrem Weibe kamen. Auch bei Sara gesellt sich, wie bei Tobi, zu ihrem Leide noch Hohn und Spott von Seiten der Mägde. In ihrer Verzweiflung denkt sie zuerst an Selbstmord; aber durch die Erinnerung an ihren Vater steht sie davon ab. So beteten der unglückliche Tobi und die unglückliche Sara zu gleicher Zeit um Erlösung von ihrem Leiden, und ohne zu murren.

Nach dieser Exposition ist der Gang der Handlung sichtbar auf das Ziel gerichtet, um uns zu zeigen, wie das Uebel nach dem weisen Plane der Vorsehung dem Menschen nicht nur unbewusst zu seinem schliesslichen Heile wird, sondern wie es hier sogar zur nothwendigen Voraussetzung für die „von Ewigkeit her“ bestimmte Verbindung von Tobias und Sara dient.

Der arme, erblindete, geschmähte und zu Tode betrübte Tobi erinnert sich nämlich jetzt an das Geld, das er vor Jahren seinem Verwandten Gabael zur Verwahrung gegeben. Er sendet nun seinen Sohn Tobias zu ihm, um das Geld zu holen. Diesem schliesst sich der Engel Raphael als Begleiter unter dem bezeichnenden Namen Asarja an. Unterwegs geräth Tobias in die Lebensgefahr, beim Baden von einem Fische verschlungen zu werden¹⁾; aber auch dieses Uebel gehörte mit zu dem geheimen Heilszwecke Gottes. Denn dieser Fisch sollte die Mittel hergeben, mit denen der böse Geist von Sara vertrieben und Tobi von seiner Blindheit geheilt werden soll. Auf den Rath seines Genossen ergriff Tobias den Fisch, zerschnitt ihn und entnahm ihm die Leber und die Galle. Durch Räuchern

¹⁾ Das. 6, 2. Vergl. Chald., der eine überaus matte Version hat.

mit der Ersteren sollte der böse Geist von Sara vertrieben und durch Bestreichen mit der Letzteren sollten die weissen Staauflecken von den Augen Tobi's wieder beseitigt werden. Unterwegs kommen sie wie zufällig nach dem Wohnorte Raguel's, bei dem sie übernachten sollen. Vorher aber bestimmt der Engel den Jüngling dazu, um die Hand Sara's, die als einzige Erbin ihres Vaters ihm nach dem Gesetze Mose's zukomme und die ihm auch von Ewigkeit her zur Ehe bestimmt sei, anzuhalten. Seine Bedenken wegen des bösen Geistes beschwichtigt Raphael, indem er ihm zu dessen Vertreibung das Räuchern mit der Leber anrath. Sara wird auch die Frau des Tobias und Asmodai wird nach dem Ende Oberegypens vertrieben und dort von Raphael gebunden. Tobias bleibt noch vierzehn Tage nach der Hochzeit bei den übergelücklichen Schwiegereltern, während Raphael das Geld von Gabael und diesen mit in das Hochzeitshaus bringt. Hierauf kehrt Tobias mit Sara und vielen Reichthümern zu den wegen seines langen Ausbleibens bereits bekümmerten Eltern zurück. Gleich nach seiner Ankunft bestreicht er mit der Galle des Fisches das Auge seines Vaters, welcher nun, von seiner Blindheit geheilt, freudig und Gott preisend seine Schwiegertochter begrüsst. Hierauf giebt sich Raphael, den man reichlich belohnen will, den Beglückten zu erkennen. Der Engel fordert sie auf, Gott zu danken und seinen Ruhm vor allen Lebenden zu verkünden. „Es ist gut, Gott zu preisen und seinen Namen zu erheben, indem man seine Thaten mit Ehrfurcht erzählt.“¹⁾ „Das Geheimniss eines Königs zu verheimlichen ist gut, aber die geheimnissvoll vollbrachten Thaten Gottes ist gut verherrlichend zu enthüllen. Thuet Gutes und kein Uebel wird Euch

¹⁾ Das. 12, 6.

treffen.“¹⁾ Er verkündet ihnen nun auch, wie er ihnen stets zur Seite gestanden: Als du kein Bedenken trugst, aufzustehen und deine Mahlzeit zu verlassen, um hinzugehen und den Todten zu bestatten, entging mir deine edle That nicht, sondern ich war bei dir. So hat mich auch Gott jetzt abgeschickt, um dich und deine Schwiegertochter Sara zu heilen.

Als Exemplification dieser Erzählung für das Allgemeine schliesst sich an dieselbe auch der Gesang Tobi's²⁾ an und darin die Weissagung, dass das Leiden Israels sich ebenso zum Guten wenden werde. Israels und Jerusalems Leiden gleicht zwar nicht dem des Tobi; denn diese haben die Züchtigung wegen der Ungerechtigkeit ihrer Söhne wohl verdient. Aber Alles wird in Zukunft noch schöner und herrlicher als früher werden, sobald sich Israel wieder mit ganzem Herzen zu seinem Gotte wendet.

Mit den Worten: „thuet Gutes und kein Uebel wird euch treffen“, gibt der Engel die eigentliche Lehre dieser Erzählung, deren allgemeine Veröffentlichung er unmittelbar vorher verlangt. Und darin liegt die Antwort, welche unser Buch auf die alte Frage nach dem Grunde des Uebels bei den Frommen und Gerechten geben will. Nach Anschauung unseres

¹⁾ Das. V. 7. Vergl. Fritzsche's Commentar: ἀγαθὸν ποιήσατε, καὶ κακὸν οὐχ εὕρησει ὑμᾶς. Diese wichtige Stelle, welche nach unserer Ansicht die Sentenz des ganzen Buches genannt werden darf, hat Text C. und die ihm folgenden Uebersetzungen, Itala und Vulgata, nicht. Dagegen findet sich der Satz beim Syrer: *et facite bona et malum non inveniatur in vobis sed bonum*. So nach Fritzsche S. 102 Note. Da aber die zweite Hälfte des Syr. dem Texte C. folgt — s. Nöldeke, Monatsb. der Berl. Akademie vom 20. Jan. 1879 S. 64 — so dürfte der Satz ursprünglich auch in diesem Texte gestanden haben und nur durch die Flüchtigkeit eines Copisten aus demselben geschwunden sein.

²⁾ Das. C. 13.

Buches ist jenes Uebel nur scheinbar ein solches und wird nur durch unsere Kurzsichtigkeit dafür gehalten. Im Grunde genommen ist es selbst ein Gut, indem es als nothwendiges Mittel zu einem uns unbekanntem, aber von der Vorsehung gewollten Guten dient, wie hier die Leiden des Tobi, Tobias und der Sara unbedingt nothwendig waren, um die Erfüllung des alle beglückenden Zweckes, die von Ewigkeit bestimmte Ehe der beiden Letzteren herbeizuführen. So dient hier selbst Asmodai, der Vertreter des bösen Prinzips¹⁾, nur den guten Zwecken der Gottheit.

Diese Grundidee unseres Buches ist aber neu, und obwohl sie in dem alten hebräischen Schriftthum manche Stütze hat, so hat sie doch nirgends einen entsprechenden klaren und bewussten Ausdruck gefunden. Dagegen finden sich bei den Stoikern und namentlich Seneca Sätze²⁾, welche vielmehr an diese Lehre unseres Buches anklingen. In jüdischen Kreisen war es zuerst R. Akiba, der diese Lehre in seinem Lieblingssspruche ausgesprochen: „כל דעביד רחמנא לטב עביד“, „Alles was Gott thut, thut er zum Guten.“

IV.

Die Autorschaft dieses seines Lieblingssspruches ist aber um so mehr R. Akiba zuzuschreiben, als derselbe in den Gedankenkreis dieses ersten Systematikers³⁾ unter den Lehrern der Mischna sich nicht nur organisch

¹⁾ Asmodai oder Asmodi, von Kohut, s. dessen Aruch completum v. אשמדאי, mit dem persischen Dämon Aêshma identificirt und in unserem Buche τὸ πονηρὸν δαιμόνιον (3, 8) genannt, zeigt darin eine gewisse Aehnlichkeit mit dem Satan in Hiob, dass er wie dieser, ohne zu wollen, dem Guten dient, dass er das Böse will, aber das Gute schafft.

²⁾ Zeller, die Philosophie der Griechen 3. Aufl. III, 1 S. 176 ff. und S. 178 Note 2.

³⁾ S. Frankel, Hodogetika in mischnam S. 115.

gebüsst, um den Frommen den Lohn der Tugend ungetrübt in der zukünftigen Welt zu gewähren, während bei dem Uebergewicht der Sünde die wenigen Tugenden hier belohnt werden, um den Frevlern die Vergeltung ihrer vielen Sünden für die zukünftige Welt aufzusparen.¹⁾

Damit hatte sich Akiba auch die Antwort auf die alte Frage über das so häufige Leiden der Frommen und das Wohlergehen der Frevler zurechtgelegt. Er beglückwünschte deshalb seinen Lehrer R. Elieser b. Hyrkanos zu seinem Leiden, indem er darin eine erhöhte Bürgschaft für dessen vollen und ungetrübten Antheil an dem zukünftigen Leben erblickte.²⁾ Man müsse sich daher mit den Leiden freuen; denn die Welt wird mit Güte gerichtet, aber Alles nach der Mehrheit der Thaten.³⁾

Das Charakteristische an diesem bedeutenden Manne, worin seine Grösse, aber auch zugleich seine Schwäche liegt, ist die unbeugsame Consequenz in dem Ausbau dessen, was er im Wesen als wahr erkannt, wie in der Ausübung dessen, was er für gut erachtete. Wie

¹⁾ Midrasch r. C. 33. Gegen den vorhergenannten Ismael: ר' עקיבא אומר אילו ואילו מדקדק עמהם עד תהום רבה, מדקדק עם הצדיקים וגובה מהם מיעוט מעשים רעים שעשו בעולם הזה כדי להשפיע להם שלוח ליתן להם שכר טוב לעולם הבא, משפיע שלוח לרשעים וגותן להם שכר מצוות קלות שעשו בעולם הזה כדי להפריע מהם לעתיד לבא.

²⁾ Synhedr. 101^a. Während Alle am Krankenlager Elieser's weinten, war Akiba allein heiter. Er begründet seine Stimmung mit den Worten: כל זמן שאני רואה רבי שאין יינו מחמוץ ואין פשתנו לוקה ואין שמנו מכאיש ואין דובשנו מדביש אמרתי שמא ה"ו קבל רבי עולמו ועכשיו שאני רואה רבי בצער אני שמח. Damit und mit Vorhergehendem vergl. oben S. 96 ff.

³⁾ Aboth das.: ובשוב העולם נידון והכל לפי רוב המעשה. Vergl. damit Kohelet r. zu 10, 1. Bacher, die Agada der Tanaiten in Grätz-Frankel's Mtsschr. 1883 S. 265 Note 3, hat richtig diesen Spruch mit einem anderen von Akiba tradirten רובו אחר רובו identificirt, aber unrichtig durch einen anderen nicht von Akiba herrührenden und auch mit dessen Ideen nicht harmonisirenden Satz erläutert. Für diesen Spruch Akiba's dient nur dessen eigener oben Note 1 angeführter Satz zur Erläuterung.

er in dem wesentlich richtigen Gedanken, für die Tradition die Quelle in der heiligen Schrift aufzudecken, bis zum Aeussersten ging, bis zur Deutung der Partikel und Buchstaben, so war er auch rücksichtslos folgerichtig in seinem ethischen Thun wie in seinem speculativen Denken. Als Richter streng gerecht hielt er jede Sentimentalität von sich fern¹⁾; aus Armuth und Niedrigkeit zu einer hohen Stellung und zu Reichthum gelangt, war er bescheiden und demüthig²⁾ wie der alte Hillel, den er sich zum Muster genommen zu haben scheint; ein Mann von einer glühenden nationalen Gesinnung, trat er auch persönlich und mit der vollen Kraft seiner Autorität und seines Einflusses ein in den Kampf seines Volkes gegen die Römer³⁾, während er andererseits die biblischen Lehren der Humanität, der Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit und Nächstenliebe auch gegen die Heiden geübt wissen wollte.⁴⁾ Ein strenger Systematiker und ein consequenter Praktiker liess er sich nicht durch das, was die Menschen gewöhnlich beugt und ablenkt, durch Umstände und Hindernisse von seinem Ziele abbringen, lebte er vielmehr consequent seinen Idealen und starb er ebenso consequent den Märtyrertod für seine Ideen.

In derselben Weise zeigt er aber auch in seinen Lehren über die Theodicee System und Consequenz. So sucht er dem Leiden die besten Seiten vom ethischen Standpunkte abzugewinnen, um die Gerechtigkeit und Güte Gottes als unanfechtbar hinzustellen. Man dürfe im Leiden nicht murren, so sagt er, sondern man müsse sich darüber noch mehr freuen als über das Gute. Denn in einem Leben von andauerndem Glücke fehlt

¹⁾ Kethuboth 94^a: אין מרחמים ברין.

²⁾ Semachoth C. 8. Moed Katon 21^a.

³⁾ Grätz Gesch. IV, 150.

⁴⁾ Baba kama 113^a. Vergl. damit Genesis r. C. 28 Ende: אמר ר' עקיבא הכל קראו תגר על הכסף ועל הזהב שיצא עמחם ממצרים.

die Sühne für eine etwaige Sünde, während das Leiden die Sünden sühnt.¹⁾ Die Leiden müssen uns lieb sein, weil sie oft mehr als die weisesten Lehren die Kraft besitzen, das sündhafte Herz zu beugen und es zum Guten zurückzuführen. Dies wird durch das Beispiel Manasse's erhärtet.²⁾ Deshalb findet Akiba das Leiden auch für Israel gut und heilsam.³⁾ Gott hat seine hohe Liebe dem Menschen auch schon dadurch bekundet, dass er ihn in seinem Ebenbilde geschaffen und noch ganz besonders Israel, dass er sie Kinder Gottes genannt hat.⁴⁾ Alles, was Gott ihnen zufügt, muss also nur zu ihrem Heile sein.⁵⁾ Und deshalb sollst du auch lieben den Ewigen deinen Gott mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Vermögen, das heisst, unter allen Umständen, ob er dir Glück oder Unglück beschieden.⁶⁾ Auch dieses wird durch mehrere Beispiele erhärtet. Ja man soll Gott preisen über das zugefügte Uebel wie über das empfangene Gute.⁷⁾ Vier

¹⁾ Sifre Deuter. § 32: ועוד יהא אדם שמת בייסורין יותר מן הטובה שאלו אדם בטובה אין נמחל לו עון שבידו ובמה נמחל לו בייסורין נמחל לו.

²⁾ Das. Ende: וכי עלתה על דעתן שהוקיה לימור תורה לישראל ולמנשה בנו לא לימור תורה? אלא כל תלמוד שלימרו וכל עמל שעמל בו לא הועיל לו אלא ייסורים שנאמר . . .

³⁾ Leviticus rabba C. 35: אמר רבי עקיבא יאה מסכנותא לברתיה דיעקב.

⁴⁾ Aboth 3, 14: Rabbi Akiba pflegte zu sagen: חביב אדם שנברא בצלם . . . חביבין ישראל שנקראו בנים למקום . . .

⁵⁾ S. oben S. 115 Note 3.

⁶⁾ Sifre das.: אם נאמר בכל נפשך קל וחומר בכל מאודיך? אלא בכל מדה. Jalkut Deuter. § 837 wird dieser Spruch im Namen Akiba's mitgetheilt, in Sifre wurde die Veranschaulichung in ר' יעקב ר' עקיבא verschrieben. Die Veranlassung zu dieser Veranschreibung s. bei Bacher das. 439 Anmerkung 1.

⁷⁾ Berachot 54^a: . . . חייב אדם לפרך על הרעה בשם שמכרך על הטובה. Diese anonyme Tradition in der Mischna stammt sicherlich von Akiba, da sie ganz und gar in seinem Geiste ist. In der Gemara das. 60^b wird dieselbe auch tatsächlich mit Akiba in Verbindung gebracht.

werden von ihm als Muster der frommen Ergebung in den Willen Gottes im Zustande des Leidens genannt. Unter diesen ist aber Hiob der geringste, weil er sich später in Worten zur Auflehnung gegen die Gottheit hinreissen liess.¹⁾ Sein Wohlergehen am Ende hatte Hiob nur durch seine frühere Tugend und durch sein anfängliches Verhalten im Leiden verdient.²⁾

Sein Spruch: „Alles, was Gott thut, ist zum Guten“, wird noch durch eine Begebenheit aus seinem Leben illustriert: „Einst kam Akiba auf seiner Reise nach einem Orte, wo er um nächtliche Unterkunft bat, die ihm aber verweigert wurde. Sie mussten auf freiem Felde übernachten. Er tröstete seine bestürzte Umgebung mit seinem Lieblingsspruche: Alles, was Gott thut, ist zum Guten. In der Nacht wurde ihnen das Feuer vom Winde ausgelöscht, ein Esel und ein Hahn, die sie mit sich führten, von wilden Thieren zerissen und aufgefressen. Auch dann sprach Akiba: Alles, was Gott thut, ist zum Guten. Als sie aber des Morgens wieder in den Ort kamen, fanden sie Alles verwüstet und leer von Einwohnern. Eine Horde hatte den Ort in der Nacht überfallen und die Einwohner in die Gefangenschaft geführt. Hierauf sprach Akiba zu den Seinen: Habe ich euch nicht gesagt: Alles, was Gott

¹⁾ עקיבא אומר ארבעה בנים למלך אחד לוקה ושוקק ר' ואחד לוקה ומבעט ואחד לוקה ומתחנן ואחד לוקה ואומר לאביו הלקני . . . איוב לוקה ומבעט . . .

²⁾ Midrasch rabba zu Kohelet 7, 8: „Besser ist das Ende einer Sache, als ihr Anfang“, טוב אחרית דבר מראשיתו. Diesen Satz erklärte Akiba: „Gut ist das Ende einer Sache, wenn sie vom Anfang an gut ist“, טוב אחרית דבר כשהוא טוב מראשיתו. Dem entgegengesetzt erklärte Akiba Hiob 42, 12: וזה ברך את אחרית איוב מראשיתו, das heisst: und Gott segnete das Ende Hiob's wegen seines Anfangs, wegen seiner früheren Tugenden בזכות תשובה ומעשים טובים שהיה בידו מראשיתו. Akiba fand eben, vergl. die vorhergehende Note, Hiob's späteres Verhalten in seinem Leiden für tadelnswerth.

thut, ist zum Guten?“¹⁾ Und so hielt er sich auf der Trümmerstätte Jerusalems fern von den Klagen und der Trauer seiner Genossen in dem festen Glauben, dass auch dieses Unglück seines Volkes nur zum Guten sei und zu einem guten Ende führe.

Wie jene Erzählung aus dem Leben Akiba's — ob Dichtung oder Wahrheit, ist für unseren Zweck gleich — so ist auch andererseits die Erzählung im Buche Tobi nichts Anderes als eine Illustration desselben Spruches: Alles, was Gott thut, ist zum Guten.²⁾

V.

Demnach hätten wir die Entstehungszeit unseres Buches zum mindesten nicht vor der einflussreichen Wirksamkeit Akiba's zu setzen. Und dafür finden wir auch noch andere zahlreiche Belege in unserem Buche.

Grätz³⁾ hat bereits unter anderen drei entscheidende Beweise für die Bestimmung der Abfassungszeit unsres Buches nach oben (a quo) erbracht, die ich hier mit Rücksicht auf das hohe Gewicht, welches die Stimmen für ein höheres Alter desselben durch den Beitritt Nöldeke's noch in neuerer Zeit⁴⁾ erhalten haben, ihrem Inhalte nach mit den allerdings noch nöthigen Ergänzungen wiedergebe.

Bei der Vermählung des Tobias mit Sara ruft Raguel seine Frau Edna und gibt ihr den Auftrag, Schreibmaterial zu holen, um eine Urkunde (συγγραφή) zu schreiben, dies geschieht und Raguel besiegelt die-

¹⁾ Berachot 60^b.

²⁾ Das wäre auch so eine Art Midrasch-Haggada nach Gudemann in seiner Abhandlung: Haggada und Midrasch-Haggada in der Jubelschrift zum 90. Geburtstage des Dr. Zunz 1884 S. 120.

³⁾ Grätz, das Buch Tobias etc. Monatsschr. 1879 S. 446 ff.

⁴⁾ Nöldeke im Bericht der Berl. Akademie das. S. 62.

selbe.¹⁾ Es ist nur noch hinzuzufügen, dass dies Alles geschieht, nachdem Raguel seine Tochter nach dem vorhergehenden Verse dem Tobias nach dem Gesetze Mose's bereits zum Weibe gegeben hatte²⁾ Schon bei

¹⁾ Tobit 7, 13: καὶ ἐκάλεσε Ἐδναν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ λαβῶν βιβλίον ἔγραψε συγγραφὴν καὶ ἐσφραγίσατο. Die Ergänzung zum ersten Satze in Text C ist sachgemäss und dürfte ursprünglich auch in A gestanden haben und ausgefallen sein: „Und er rief sein Weib Edna καὶ εἶπεν ἐνέγκαι βιβλίον.“ So auch Chald.: *וְיָרָא רַגְוֵל אֶת־עֵדְנָה בְּתוּלָתָא וְיָרָא אֶת־בְּרִיתָא דְּרַגְוֵל וְיָרָא אֶת־בְּרִיתָא דְּרַגְוֵל וְיָרָא אֶת־בְּרִיתָא דְּרַגְוֵל*. Das Wort βιβλίον entspricht dem hebr. *ספר*, welches in Verbindung mit *כתוב* häufig gebraucht wird. „καὶ ἐσφραγίσατο“, dasselbe Text C, hat keinen Sinn. Man siegelte und versiegelte nicht eine solche Urkunde nach jüdischem Brauche. Hier liegt ein Uebersetzungsfehler zu Grunde. Eine solche Urkunde musste von Zeugen unterschrieben werden. Dieses wird aber im neuhebräisch-talmudischen Sprachgebrauche mit *חתם* bezeichnet. S. Levy, Neuhebr. Lexikon z. d. Worte. *חתם* im Piel oder Hiphil bedeutet; und er versah (sie) mit Unterschriften. So hat auch Chald. sinngemäss *וְיָרָא אֶת־בְּרִיתָא דְּרַגְוֵל וְיָרָא אֶת־בְּרִיתָא דְּרַגְוֵל* und enger an unseren Text anschliessend Hebr. Münsteri *וְיָרָא אֶת־בְּרִיתָא דְּרַגְוֵל*. Die Ergänzung *וְיָרָא אֶת־בְּרִיתָא דְּרַגְוֵל* ist aber nach dem talmudischen Gebrauch nicht einmal nöthig. Der griechische Uebersetzer hat aber *חתם* in seiner biblischen Bedeutung genommen, was hier entschieden unrichtig wäre.

²⁾ Grätz hat in seiner grundlosen Vorliebe für Text C hier Text A zu wenig beachtet und dadurch auch seine treffende Bemerkung nicht beweiskräftig genug ausgeführt. Er hat auch die Möglichkeit nicht in Erwägung gezogen, dass mit dieser Urkunde auch diejenige hätte gemeint sein können, mittelst deren Uebergabe von Seiten des Mannes die Trauung selbst und die „Aneignung“ der Frau auch vollzogen werden konnte, also nicht die *כתוב*, sondern der *ישויה* *ישויה*. S. Tr. Kidduschin C. I Mischna 1. Dem widerspricht aber der Zusammenhang der Stelle mit dem vorhergehenden Vers 12: καὶ ἐκάλεσε Σάββαν τὴν θυγατέρα αὐτοῦ καὶ λαβῶν τῆς χειρὸς αὐτῆς παρέδωκεν αὐτὴν Τωβία γυναῖκα, καὶ εἶπεν Ἴδου κατὰ τὸν νόμον Μωυσέως κομίζου αὐτὴν καὶ ἄπαγε πρὸς τὸν πατέρα σου· καὶ εὐλόγησεν αὐτούς. Erst nachher beauftragt Raguel seine Frau, das Papier oder die Tafel zu holen, um die Urkunde auszufertigen. Nach dem vorhergehenden Verse war also die Aneignung nach dem Gesetze Mose's bereits vollzogen und sogar der bei Trauungen vorgeschriebene Segensspruch (καὶ εὐλόγησεν αὐτούς) ist bereits gesprochen worden. Mit der *συγγραφῆ*, die nachher ausgefertigt wurde, kann also nur die *כתוב* gemeint sein.

dem Worte συγγράφι werden wir an die bei jüdischen Hochzeiten übliche כתובה, die Verschreibung der Morgengabe erinnert. Aus dem Zusammenhange betrachtet, kann es auch nichts anderes sein. Nun ist aber diese Vorschrift, eine solche Urkunde bei der Ehe auszufertigen, erst von Simeon b. Schetach, dem Synedrialhaupte zur Zeit der Salome-Alexandra 79—69 vorchristl. Zeit eingeführt worden.¹⁾ Die Abfassungszeit unseres Buches kann also nicht in eine höhere Zeit hinaufgerückt werden.

C. I V. 10—11 erzählt ferner Tobi: „Als wir in die Gefangenschaft nach Ninive geführt wurden, assen alle meine Brüder und die Abkömmlinge meines Geschlechts von dem Brode der Heiden. Ich aber nahm meine Seele wohl in Acht, um nicht davon zu essen.“²⁾ Unter dem „Brode der Heiden“ (ἐκ τῶν ἄρτων τῶν ἔθνῶν) erkennt man wohl sofort und unzweifelhaft das talmudische של נכרים oder של גוים, welches nach dem von Grätz bereits anderswo³⁾ geführten Beweis erst kurz vor dem grossen Kriege gegen die Römer und vor dem Untergange des Tempels verboten wurde. Folglich kann das Buch Tobi, welches auf dieses Verbot schon ein so grosses Gewicht legt, erst nachher verfasst sein.

Ein dritter Beweis Grätz's führt uns ebenfalls mit Sicherheit auf die Zeit nach der Zerstörung des Tempels, und zwar durch C. 12 V. 9. Dort lehrt der Engel: „Wohlthätigkeit errettet vom Tode und sühnt jede Sünde“. Dass Wohlthätigkeit und Almosen an die Stelle des Opfers trete, um die Sünden zu sühnen, ist aber in der

¹⁾ Grätz, Geschichte der Juden III³ S. 155 und 667.

²⁾ . . . πάντες οἱ ἀδελφοί μου καὶ οἱ ἐκ τοῦ γένους μου ἔσθιον ἐκ τῶν ἄρτων τῶν ἔθνῶν. ἐγὼ δὲ συνετήρησα τὴν ψυχὴν μου μὴ φαγεῖν.

³⁾ Grätz das. 501 und 685 ff.

That eine neue Lehre, die zuerst von Jochanan b. Sakkai nach der Zerstörung des Tempels ausgesprochen wurde, um seine trauernden Genossen über den Mangel des Opfers als eines Sühnemittels zu trösten.¹⁾ Es ist aber überhaupt, meines Erachtens, sehr zu beachten, dass in unserem Buche nirgends in der Zeit der Gefangenschaft von einem Opfer die Rede ist, was bei einem so peinlich gesetzestreuen Manne wie Tobi hätte geschehen müssen, wenn der Verfasser zur Zeit eines Tempels gelebt hätte. Denn auch aus dem Exil wurden nach dem Tempel Opfer gebracht und gesandt.

Es ist hier noch ferner zu bemerken, dass die Lehre des Tobi an seinen Sohn (C. 4 V. 15): „Was dir verhasst ist, dass thue auch einem Anderen nicht“ voll und ganz einer sonst im Namen Hillels tradirten Lehre entspricht.²⁾

Dagegen können wir Grätz's Meinung für die Abfassung unseres Buches in der Zeit nach Hadrian und zwar unter Antonius Pius³⁾ nicht zustimmen und noch viel weniger der Hypothese Kohut's⁴⁾, der die Abfassung Tobi's in das dritte nachchristliche Jahrhundert verlegt. Dies wird schon durch den wuchtigen Einwand Renan's⁵⁾ widerlegt, dass die offene und feindliche Spaltung zwischen Juden und Christen seit dem Aufstand des Barkochba die freundliche Aufnahme einer späteren jüdischen Schrift in christlichen Kreisen als eine Unmöglichkeit erscheinen lässt.

¹⁾ Weiss, z. Gesch. der Tradition II. 40.

²⁾ καὶ ὁ μισεῖς μηδενὶ ποιήσης = דעלך סני לחברך לא תעביד, dem Spruche Hillels B. Sabbath 31^a. S. Jac. Bernays, Ges. Abhandlungen I, 275 ff. und p. VI n. 1.

³⁾ Grätz Monatssch. das. S. 518. Vergl. unsere Bemerkung gegen seinen Beweis von der Leichenbestattung oben S. 109 ff.

⁴⁾ Kohut: Etwas über die Abfassungszeit etc. des Buches Tobias in Geigers jüdischer Zeitschr. Jahrg. 10 S. 49 ff. Vergl. dagegen Nöldeke das. S. 233.

⁵⁾ Renan, L'église chrétienne 1879 S. 557.

Nach alldem bleibt uns keine andere Wahl, als die Entstehung unseres Buches in der Zeit nach der Zerstörung des Tempels bis vor dem Aufstande des Barkochba (70—132 nachchristl. Zeit) zu suchen. Wir stimmen mit Hitzig¹⁾ für die Zeit nach dem unglücklichen Aufstande der Juden unter Trajan, nach dem sogenannten Polemos schel Kitos, und zwar, so fügen wir mit Bestimmtheit hinzu, für die ersten Regierungsjahre Hadrians. Die Zerstörung Ninives, welche vorhergesagt und auch als geschehen berichtet wird, weist auf eine ähnliche Katastrophe bei einer grossen Stadt und Metropole hin. Eine solche hat thatsächlich in Antiochien durch das grosse Erdbeben am 13. Dezember 115 stattgefunden. Mit Sanherib, der in seinem Zorne über die Niederlage, die er erlitten, viele Juden tötten liess, wäre Trajan oder dessen grausamer Feldherr Lucius Quietus angedeutet, während unter dessen milderem Nachfolger Hadrian zu verstehen wäre, der sich nach seinem Regierungsantritt auch gegen die Juden als ein solcher zeigte. In den ersten Jahren der Regierung Hadrian's erwachte bei den Juden bekanntlich²⁾ die Hoffnung auf glückliche Zeiten und auf den Wiederaufbau des Tempels. Auch dieser Stimmung giebt Tobi in seinem Gesange einen begeisterten Ausdruck. Der milde, friedliche und hoffnungselige Ton, der das Buch durchzieht, ist dieser Zeit durchaus angemessen. Dieser Zuversicht, dass die schwere Leidenszeit Israels zu Ende gehe, dass es durch die Gnade Gottes sich ebenso zum Guten wende, wie das Leiden Tobi's, dient die Erzählung des Buches und ihre di-

¹⁾ Hitzig: Zur Kritik der apokryphischen Bücher d. A. T.s in Hilgenfeld's Zeitschr. für wissenschaftliche Theologie 3. Jahrg. S. 257 ff.

²⁾ Grätz Gesch. d. J. IV² S. 138. Renan das. S. 21 ff. Gregorovius, Kaiser Hadrian S. 147.

daktische Tendenz als Stütze. „Thut Gutes, dann wird euch nichts Böses begegnen.“ „Wendet euch zu ihm mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele, um in Wahrheit vor ihm zu wandeln, so wird er sich auch zu euch wenden.“ Jerusalem wird in weit grösserer Herrlichkeit wie früher erstehen. „Heil denen, welche über deine Leiden getrauert haben; sie werden sich freuen über dich, schauend alle deine Herrlichkeit, und sich ergötzen bis in Ewigkeit.“ „Jerusalem“ — das also um die Entstehungszeit unseres Buches zerstört war — „wird aufgebaut werden mit Saphir und Smaragd, mit köstlichen Steinen deine Mauern und deine Thore und deine Wälle mit reinem Golde“ u. s. w. C. 13.

In ähnlicher Stimmung befand sich aber um diese Zeit auch Akiba, als er auf den Trümmern Jerusalems seine trauernden Genossen mit seiner Zuversicht auf den Wiederaufbau der heiligen Stadt aufrichtete und erfreute.¹⁾

Aber abgesehen von den bisher erwähnten zeigt unser Buch noch andere sichtbare Beziehungen zu diesem geistigen Leiter aller religiösen und politischen Angelegenheiten der Juden seiner Zeit. Ich gehe der Versuchung aus dem Wege, in den Ermahnungen Tobi's an seinen Sohn²⁾ oder in den Belehrungen des Engels³⁾ Anklänge an die Lehren Akiba's zu finden. Obgleich fast jeder Satz und jede Lehre sich mit ähnlichen Akiba's belegen liesse, so sind dieselben doch zu allgemeiner Natur, als dass man in ihnen Merkmale einer bestimmten Zeit und eines speciellen Ursprungs erkennen müsste. Beobachtung des Gesetzes, Almosengeben, Bescheidenheit, Keuschheit, Mässigkeit, Näch-

¹⁾ B. Makkot Ende.

²⁾ Tobi C. 4 V. 13 ff.

³⁾ C. 12 V. 6 ff.

stenliebe und Bestattung der Leichen¹⁾ sind Tugenden, die zu allen Zeiten von frommen Juden betont wurden. Aber zwei Punkte in unserem Buche zeigen eine zu auffällige Uebereinstimmung mit Akiba, als dass wir dieselben als zufällig ansehen könnten.

C. 12: Der Engel gibt sich Tobi und Tobias zu erkennen und fordert dieselben wiederholt auf, dass sie nicht nur Gott danken sollen, sondern dass sie auch seinen Ruhm weiter verbreiten und ihn vor allen Lebenden preisen sollen. Auch die Begründung dafür wiederholt der Engel mit den Worten: „Das Geheimniss eines Königs zu verheimlichen ist geziemend, die Thaten Gottes aber soll man verherrlichend offenbaren“ (V. 6—7)²⁾. Dem entsprechend sagt auch Tobi in seinem Gesange (C. 13): „Danket ihm, ihr Söhne Israels, im Angesichte der Völker, thut ihnen seine Grösse kund und erhebet ihn vor allen Lebenden“ (V. 3—4). Dies sagt aber auch Akiba in seiner von seinen Genossen abweichenden Deutung des Verses Exodus 15, 3: „Dieser ist mein Gott, und ich will ihn verherrlichen“; das heisst: ich will Gottes Ruhm und Preis vor allen Völkern der Welt verkünden.³⁾

¹⁾ Mit Rücksicht auf die grosse Wichtigkeit, welche von manchen Seiten auf die in unserem Buche besonders hervortretende Tugend der Leichenbestattung gelegt wird, bemerke ich nur, dass diese auch von Akiba hervorgehoben wird. Tosefta Megilla C. 4 ed. Zuckerman S. 226 tradirt im Namen Akiba's von seinem Schüler Meir: עבד דיעברון לך לוי דילונך ספוד דיספדונך קבור דיקברונך. Vergl. Bacher das. S. 242. Nach Semachot C. 4 Ende hat Akiba selbst sich mit der Bestattung von Leichen der Erschlagenen beschäftigt.

²⁾ μυστήριον βασιλέως καλὸν κρύψαι, τὰ δὲ ἔργα τοῦ θεοῦ ἀνακαλύπτειν ἐνδόξως. S. Fritzsche z. St. Uns scheint diese Stelle eine Antithese sein zu wollen zu Spr. Sal. 25, 2: כבוד אלוהים הסתר דבר וכבוד מלכים חקר דבר. Vergl. auch Mid. Bereschit rabba C. 9, wonach diese Stelle in älterer Zeit zu Deutungen Veranlassung gegeben hat.

³⁾ Mechilta zu Exodus 15, 3 und Tr. Sopherim C. 3: זה אלי ואנוהו . . . רבי עקיבא אומר אדבר בנאותי ובשבחי בפני כל אומות העולם. Die Fort-

Eine überaus auffallende Erscheinung ist die Vereinsamung, welche Tobi und seine Familie nach unserem Buche mitten unter ihren Volksgenossen einnahmen, obgleich dieselben mit ihnen in grosser Anzahl in die Gefangenschaft nach Assyrien geführt wurden.¹⁾ Unser Buch berichtet wohl von der grossen Wohlthätigkeit des Tobi gegen seine Volksgenossen im Lande des Exils; aber von anderen näheren Beziehungen zu denselben ist weder in der Zeit seines Wohlstandes noch in der seiner Armuth und seines Leidens irgend die Rede. Von irgend einem Gemeindeleben, von einer Vereinigung zu Cultuszwecken, von Vorstehern, Aeltesten und irgend einer Art des Verbandes, wie man sie bei den Juden in der Fremde in alter Zeit allüberall findet, ist in dieser Erzählung keine Spur.²⁾ Ausser den wenigen Personen, welche sämmtlich zu der Verwandtschaft des Tobi gehören, wird die ganze Masse der Mitexulanten sogar mit einer ausgesprochenen Geringschätzung behandelt. Andererseits ist aber der Verfasser doch ein Mann von einer ausgesprochen starken nationalen Gesinnung. Er ist stolz auf sein Volk, das er Söhne der Propheten nennt, und auf die

setzung in Mechilta und Jalkut: . . . שהרי אומות העולם שואלים . . . entspricht nicht dem vorhergehenden Satze. Dieselbe ist vielmehr eine selbstständige Deutung zum Hohenliede 5, 9 und steht hier in künstlicher Verbindung mit dem Vorangehenden. Wahrscheinlich gehört der letztere Theil einer späteren Zeit und zwar der nach dem Aufstande des Barkochba an. Vergl. damit Midr. rabba zum Hohenliede I, 3: על כן עלמות אהבוך זה דורו של שמד. Vergl. dagegen Weiss das. S. 125.

¹⁾ Tobi C. 2 V. 3 u. a. O.

²⁾ Auch Hitzig das. S. 253 bemerkt schon: „Was zunächst auffällt: die Judenschaft erscheint nicht mehr in einem Gemeindeverbande etwa unter eigenen Vorgesetzten, wie z. B. noch im Büchlein Susanna.“ Hilgenfeld's Entgegnung das. 5. Jahrg. S. 196 mit dem Hinweis auf das feste jüdische Volksbewusstsein in unserem Buche hebt das Befremdliche dieser Erscheinung sicherlich nicht auf.

Abstammung von den Patriarchen¹⁾); ebenso spricht sich in dem Gesange Tobi's (C. 13) eine tiefe Empfindung für das Gesamtwohl Israels und eine grosse nationale Begeisterung in seinen Hoffnungen auf dessen Zukunft aus. Um so auffallender ist die offenbare Missstimmuug, welche in unserem Buche gerade gegen die Mitgefangenen Tobi's aus dem Reiche der zehn Stämme vorherrscht. Diese werden als Abtrünnige in früheren Tagen und auch jetzt geschildert. In ihrer früheren Heimat dienten sie dem Baal und dem Kalbe, und auch jetzt essen sie vom Brode der Heiden. Von den anderen Völkern werden sie gehasst, viele von ihnen werden getödtet und deren Leichen über die Mauer geworfen, und dabei verspotten sie noch den frommen Tobi, der sein Leben daran wagt, um die Leichen seiner Brüder zu bestatten. Tobi fordert daher auch seinen Sohn auf, eine Frau nur aus seiner Verwandtschaft zum Weibe zu nehmen. Ferner hat der fromme Tobi, der den Untergang Ninives vorhersieht, nur für seinen Sohn Mahnworte, die dem Untergange geweihte Stadt zu verlassen. Die Anderen hätten also sicherlich auf ihn nicht gehört. Ebenso berichtet das Buch am Ende auch nur von Tobias allein, dass er mit den Seinigen Ninive rechtzeitig verlassen habe. Es ist bei einer genauen Erwägung all der hierauf bezüglichen Einzelheiten in unserem Buche offenbar, dass es mit Bezug auf die grosse Masse der Exulanten aus dem Reiche der zehn Stämme den kleinen Verwandtenkreis des Tobi ausgenommen von der trostlosen Empfindung durchzogen ist, als wenn jene ganze Masse der völligen Auflösung und dem Untergange unrettbar entgegenginge. Darin bildet aber unser Buch bereits einen auffallenden Gegensatz zu den messianischen Hoffnungen der älteren

¹⁾ Tobi C. 4 V. 12.

Zeit, in welchen die Wiedervereinigung mit den zehn Stämmen aus fernen Landen als ein entschiedenes Postulat auftritt. Auch darin trägt also unser Buch das Gepräge jener späteren Zeit an sich, in welcher eine so schroffe Wandlung der Meinungen und Hoffnungen in Betreff der zehn Stämme durch Akiba eingetreten ist.¹⁾

VI.

Was die Ursprache unseres Buches betrifft, so glauben wir uns für das Hebräische oder ein mit demselben nahe verwandtes chaldäisches Idiom entscheiden zu müssen. Zunächst spricht das Zeugniß des Hieronymus dafür. Dieser bezeugt in seiner praef. in Tob. ausdrücklich, dass er auf Wunsch seiner Freunde das Buch Tobi aus dem Chaldäischen ins Lateinische übersetzt habe. So viele Bedenken auch Fritzsche²⁾ gegen diesen Bericht des Hieronymus hat, so lässt sich doch dieses eine Faktum nicht abstreiten. Dieser dem Hieronymus vorliegende Text muss also damals als der Urtext angesehen worden sein. Andererseits können wir Grätz³⁾ die Möglichkeit zugeben, dass mit der Bezeichnung „chaldäisch“ von Hieronymus auch die talmudisch-neuhebräische Schreibweise gemeint sein konnte, welche bekanntlich von Chaldäismen und chaldäischen Phrasen vielfach durchzogen ist.

Gegen die Annahme einer griechischen Ursprache sprechen zunächst die Namen der Männer⁴⁾ im Buche Tobi, welche sämtlich mit bewusster Absicht so ge-

¹⁾ S. oben S. 62 u. 93.

²⁾ Einleitung zum Buche Tobi S. 13.

³⁾ Mtsschr. das. 386. Neubauer's Meinung, dass der von ihm edirte chaldäische Text mit dem, welcher dem Hieronymus vorgelegen, identisch sei, wird von Nöldeke das. widerlegt.

⁴⁾ Auch die Frauennamen sind hebräisch, Hanna, Sara, Edna = Lust; aber sie enthalten für die Erzählung wenig Charakteristisches.

wählt wurden, dass ihre Etymologie der Rolle entspricht, welche sie in der Handlung unseres Buches spielen sollen.

Die Namen Tobit und Tobias sind eigentlich dasselbe = טוביהו oder טוביה das heisst: Gott ist gütig. In diesen Hauptträgern der Handlung spricht sich schon im Namen die Tendenz des Buches aus, dass auch die Uebel und Leiden nur als ein Ausfluss der Güte Gottes anzusehen sind. Bloss um Vater und Sohn von einander zu unterscheiden, hat der Verfasser die sehr übliche Abkürzung im Namen des Vaters, טובי in טוביה¹⁾ vorgenommen. Daraus ist die griechische Form Τωβίτ entstanden mit der bei der Gräcisirung auch sonst so häufigen Anfügung eines τ bei hebräischen Namen, welche mit einem Vokal endigen.²⁾ Ebenso charakteristisch ist der Name des Freundes in Medien, dem Tobit zehn Talente Silbers zur Aufbewahrung gibt, Γαβαήλ = גבאאל d. h. Einnehmer oder Schatzmeister Gottes. In derselben Weise wird der Freund und Verwandte des frommen Tobit zu Rages bezeichnend Παγουήλ = רעואל genannt d. i. Freund Gottes oder Gott ist Freundschaft. Auch in dem Pseudonym des Engels, der sich unter dem Namen Asarja d. i. Gott ist Hilfe, dem Tobias als Reisebegleiter anbietet, drückt sich seine Mission aus, den Leidenden Hilfe zu bringen. Diese Namen sind offenbar nicht zufällig, sondern mit gutem Verständniss ihrer etymologischen Bedeutung gewählt worden. Für griechische Leser aber, welche des Hebräischen unkundig waren, wäre diese Mühe absolut zwecklos gewesen.

Noch deutlicher ersehen wir dies aber aus den Namen, die in ihrer Bedeutung oder durch Veränderung uns dunkel und räthselhaft erscheinen.

¹⁾ Diese Namensform kann auch nach Renan, *Révue des études juives* V, 166 erklärt werden.

²⁾ Fritzsche, exegetisch. Handb. zu Tobit S. 22.

Da ist zunächst der Name Enemessar des assyrischen Königs, der Tobi und seinen Stamm in die Gefangenschaft geführt hat. Hitzig ¹⁾ bemerkt mit Recht, dass aus einem in hebräischer Schrift vorgezeichneten שלמנאסר nicht Enemessar habe entstehen können. An einen Fehler in der Uebertragung oder beim Abschreiben ist also nicht zu denken. Der Name muss daher mit Absicht geändert worden sein. Und für eine solche Absicht finden wir folgenden Grund. Bekanntlich hat die Volksetymologie sich des fremdländischen Namens „Sanherib“ bemächtigt und denselben nach seinen an das Hebräische anklingenden Lauten umgedeutet ²⁾, die letzte Silbe in dem Namen סנהריב gab den Anhalt, um diesen König als streitsüchtig zu bezeichnen. Der Gleichlaut aber in den Anfangssilben des Namens שלמנאסר mit dem hebräischen שלמן = Bezahlung, Belohnung (Jes. 1, 23), scheint hier den Verfasser aus dem gleichen volksetymologischen Drange veranlasst zu haben, anstatt שלמן den in gewisser Beziehung conträren Begriff חנם = umsonst, ohne Grund zu setzen. So wäre aber aus חנם אסר die Entstehung von Enemessar (Ενεμессάρ) wohl zu begreifen.

Eine besonders grosse Schwierigkeit bietet der Name des Brudersohnes von Tobi, Achiachar. Text A hat Ἀχιάχαρος, Text C Ἀχίχαρος, während Syrer אחיאר und עיקר hat. Letzteres hat auch der Chaldäer. Nach den ersteren Lesearten, welche jedenfalls den Vorzug haben, hat der Anfang sicherlich אחי gelautet, welcher Name auch der Stellung des Mannes zu Tobi als dessen Verwandter sinngemäss entspricht. Dann kann aber

¹⁾ Hilgenfeld's Ztschr. f. w. Th. 1860 S. 252.

²⁾ Synhedrin 94^a: סנהריב שסוחמו ריב. Vergl. Andresen über deutsche Volksetymologie 1883 S. 22, 65, 66 Hadrian = Hadern, S. 82 Zanktippe für Xantippe u. dergl. m.

der ganze Name nicht anders als אַחִיכָר oder אַחִיחָר gelautet haben. Dies ist aus der Analogie der anderen Männernamen aus dem Kreise des Tobi zu erwarten, da in der That sämtliche Namen entweder mit El oder mit Jah schliessen, *Gabrijah*, *Ananel*, *Tobiel*, *Gabael*, *Rëuel*, *Asarjah*.¹⁾ Nach dieser Analogie müsste also auch hier der Name אַחִיחָר gelautet haben. Im hebräischen Texte brauchte der Schreiber den Kopf des waw nur etwas verlängert zu haben, so wäre, da ה und ח in der althebräischen Schrift fast gleich waren, aus אַחִיחָר schon אַחִיכָר entstanden. Dem entsprechend wäre nun der corrumpirte Name Achichar oder Acheichar.

Wäre schon aus diesen Namen der hebräische Urtext erwiesen, so weisen auch noch obendrein manche Texteschwierigkeiten, die nur als Uebersetzungsfehler gut zu erklären sind, auf einen solchen hebräisch-chaldäischen Urtext hin. Wir haben bereits oben²⁾ auf solche Uebersetzungsfehler hingewiesen, zu denen wir noch folgende hinzufügen.

C. 3 V. 5: καὶ νῦν πολλὰ αἱ κρίσεις σου εἰσι καὶ ἀληθινὰί, ἐξ ἐμοῦ ποιῆσαι κ. τ. λ. Die beiden Worte ἐξ ἐμοῦ lassen sich weder mit dem Vorhergehenden noch mit dem Nachfolgenden in eine rechte Verbindung bringen. Die Itala umgeht die Schwierigkeit, indem sie daraus einen besonderen Satz bildet: „*et nunc, Domine, multa sunt judicia tua et vera, quae de me exigas*“. Die beiden Worte ἐξ ἐμοῦ scheinen mir aber zu dem vorhergehenden Satze zu gehören, und die Unklarheit ist nur die Folge einer falschen Auffassung des Originals von Seiten des griechischen Uebersetzers. Im Hebräischen würde die Stelle gelautet haben: ועתה רבים משפטיך ונאמנים ממני לעשות. Das Wort ממני wäre hier

¹⁾ Vergl. damit die Genealogie des Tobi C. 1 V. 1.

²⁾ S. oben S. 132 Note 1.

comparativisch zu nehmen und der Sinn wäre: Und nun sind deine Strafgerichte viel und treuer, bewährter als ich, indem du thust nach meinen Sünden und den Sünden meiner Väter . . . Allerdings ist diese comparative Verbindung mit נִמְנִי sonst nicht gebräuchlich, aber sonst doch nicht dem neuhebräischen Sprachgeiste entgegen. Die Ungebräuchlichkeit dieser Ausdrucksweise mag aber den Uebersetzer zu der falschen Uebersetzung מִמֶּנִּי = ἐξ ἐμοῦ verleitet haben, wodurch erst die Schwierigkeit entstand.

C. 2 V. 14: Anna, das Weib des Tobi, hatte von ihren Arbeitgebern ein Böcklein zum Geschenk erhalten. Tobi verdächtigt seine Frau des Diebstahls und fordert die Zurückgabe des Böckleins an den Eigenthümer. Die über diesen Verdacht mit Recht erzürnte Frau macht dem Tobi Vorwürfe mit den Worten: „Ποῦ εἰσὶν αἱ ἐλεημοσύναι σου καὶ αἱ δικαιοσύναι σου; . . .“ Was hätte aber das Almosen mit dem von Tobi erhobenen Verdacht zu thun? Itala hat dies wohl gefühlt und lässt es in der Uebersetzung weg: „ubi sunt iustitiae tuae?“ Auch der Chaldäer übersetzt nicht wörtlich, sondern: אַן טובך זוכותך. Letzterer bringt uns dem wahrscheinlichen Original näher. Dieses dürfte hebräisch oder auch dem entsprechend chaldäisch gelautet haben: איה חסדיך וצדקותיך. חסד wäre im Sinne von Liebe zu nehmen, und der Sinn der Frage wäre: wo ist deine Liebe und Gerechtigkeit, dass du mir einen so lieblosen und ungerechten Vorwurf machen kannst? Der griechische Uebersetzer hat aber חסד in der neuhebräischen Bedeutung Nächstenliebe, Wohlthätigkeit genommen¹⁾ und es daher mit Almosen übersetzt.

¹⁾ גמילות חסדים ist der im Talmud übliche Ausdruck für Wohlthätigkeit. Vergl. die Erklärungen zu Proverb. 14, 34 in Baba bathra p. 10^b.

C. 4 V. 17: In den Ermahnungen, welche Tobi an seinen Sohn vor dessen Abreise nach Medien richtet, wird die Wohlthätigkeit gegen die Armen besonders betont und hervorgehoben. Unmittelbar vor der hier angezeigten Stelle, in Vers 16 heisst es: „Von deinem Brode gib den Hungernden, von deinen Kleidern den Nackten. Alles, was du übrig hast, vertheile als Almosen, und dein Auge sei nicht missgünstig, wenn du Wohlthätigkeit übst“. Daran schliesst sich nun V. 17 an: „ἔκχεον τοὺς ἄρτους σου ἐπὶ τὸν τάφον τῶν δικαίων, καὶ μὴ δῶς τοῖς ἀμαρτωλοῖς“. Dass hier nicht von einem Todtenmale ursprünglich die Rede sein konnte, hat Grätz¹⁾ klar und entschieden nachgewiesen. Seine Vermuthung, dass hier eine Verwechslung von בקרב mit בקבר dem Irrthume zu Grunde liege, hat viel Ansprechendes.²⁾ Aber damit ist der erste Theil des Satzes ἔκχεον τοὺς ἄρτους σου noch nicht erklärt. Grätz's weitere Conjectur, dass hier im Urtexte noch zu ergänzen wäre: Brich dein Brod und giesse deinen Wein unter die Gerechten פרום להמך ושפך ייניך בקרב הצדיקים ist aus mehrfachen Gründen nicht haltbar. Erstens ist die Phrase unhebräisch. Anstatt בקרב wäre vielmehr ל zu erwarten. Zweitens kann das Ausgiessen des Weines unter die Frommen doch nicht als eine Forderung der Wohlthätigkeit gegen die Armen angesehen werden. Endlich würde die Einschaltung: „und giesse deinen Wein aus“ zu der in V. 16 vorhergehenden Ermahnung zur Wohlthätigkeit noch etwas Neues hinzufügen, während V. 17 doch nur die Einschränkung

¹⁾ Das. und in seinem Namen in Kitto's Encyclopädie Art. Tobit.

²⁾ Das. S. 161 ff. Vergl. auch die dort zusammengestellten Texte, Wir erblicken in allen Variationen der anderen Texte nur das Bestreben, sich über die Schwierigkeit des ihnen vorgelegenen griechischen Textes, so gut es geht, hinwegzuhelfen.

der Wohlthätigkeit auf die Gerechten bezweckt. In V. 16 heisst es aber bloss: „Von deinem Brode gib den Hungrigen“, aber vom Weine ist dort nicht die Rede. Grätz's erstere schöne Vermuthung bedarf also einer anderen Ergänzung. Wir müssen dieselbe mit der Annahme Hilgenfeld's ¹⁾ verbinden. Nach ihm läge der griechischen Uebersetzung τὸς ἄρτους σου ein Fehler des Copisten, und zwar durch die Verwechslung von שפך לחמין mit רחמין, zu Grunde. Demnach hätte der Satz im hebräischen Urtext richtig gelautet: שפך רחמין בקרב. הצדיקים ולרשעים אל תתן. So hätte diese Stelle einen guten Sinn und auch der Uebersetzungsfehler fände eine einleuchtende Erklärung. ²⁾

C. 5 V. 19: Nachdem Tobi seinen Sohn mit dem erworbenen Reisegefährten unter Segenswünschen zur Reise nach Medien entlassen hatte, um von Gabael das dort deponirte Geld zu holen, macht ihm sein Weib Anna darüber bittere Vorwürfe: „Warum hast du unseren Sohn fortgeschickt? Ist nicht sein Ausgang und Eingang bei uns der Stab, worauf wir uns stützen?“ „ἀργύριον τῷ ἀργυρίῳ μὴ φθάσαι, ἀλλὰ περίφημα τοῦ παιδίου ἡμῶν γένοιτο“. Die Uebersetzer suchten der Schwierigkeit durch Umschreibung auszuweichen. Itala hat dafür: *nunquam esset pecunia illa, sed purgamento sit*; Vulgata: *nunquam fuisset ista pecunia, pro qua misisti eum, sufficebat enim nobis paupertas nostra*; der Chaldäer: כספא פרנסנא אלהא; am meisten schliesst sich der Syrer dem Texte an: כספא לכספא לא נמטא, אלא תחלוף נפשא דברא דילי נהווא. Eine wirkliche Er-

¹⁾ Hilgenfeld in seiner Zeitschrift das. S. auch dort die Belegstelle für den Gebrauch der Phrase שפך רחמין.

²⁾ Die Worte: הצדיקים ולרשעים אל תתן sind zu V. 16 zu beziehen: „ἐκ τοῦ ἄρτου σου δίδου πεινῶντι“. Demnach Hebräisch: מלחמך תן לרעב ולרשעים אל תתן.

klärung kann man daraus nicht gewinnen. Ilgen¹⁾ hat die Lösung durch ein Zurückgehen auf einen hebräischen Urtext und durch Annahme eines Uebersetzungsfehlers versucht; allein der von ihm gebotene hebräische Text wurde von Grätz²⁾ mit Recht als unhebräisch verworfen. Grätz's ähnliche Hypothese muthet wieder dem Uebersetzer eine allzugrosse Neigung für eine Verwechslung der Begriffe zu.³⁾ Mir scheint eine volksthümliche Phrase in chaldäischer Mundart im Texte gestanden zu haben, und zwar: כספא לכסופא לא ייתי, das heisst: möge das Geld nicht zur Beschämung (für uns) werden.⁴⁾ Möglich, dass dieses witzige Wortspiel dem Uebersetzer unbekannt gewesen, oder dass in dem zweiten Worte das Waw ausgefallen war, לכספא für לכסופא; genug, er hat auch dieses im Sinne von Geld genommen, und deshalb „τῷ ἀργυρίῳ“ übersetzt.

C. 9 V. 6: Mit Raphael, der allein zu Gabael gezogen war, um das Geld zu holen, kommt dann auch dieser zur Hochzeit des Tobias mit Sara, καὶ εὐλόγησε Τωβίασ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ. Welchen Sinn haben nun die Worte: „und Tobia segnete oder lobte seine Frau“? Fritzsche's Erklärung: „und Tobi lobte, rühmte seine Frau, d. h. er fühlte sich glücklich im Besitze seiner jungen Frau, was er, sie lobend, an den Tag gab“ — ist einerseits doch viel zu gezwungen und andererseits

¹⁾ K. D. Ilgen, Die Geschichte Tobi's etc. 1800 z. St.

²⁾ Das. S. 155.

³⁾ הכסף לסוף אל יקום = „mag am Ende das Geld nicht bleiben“. Der Uebersetzer hätte הכסף für לסוף und יקום für יקום gelesen.

⁴⁾ Vergl. die im Talmud häufig vorkommende Redeweise אמת לדי כסופא. S. Levy, Neuhebräisches Wörterb. Art. כסופא. Um das Wort „φθάσαι“ genauer zu stützen, könnte man für den Text auch folgenden Satz annehmen: כסופא לכספא לא יקדם = Möge die Beschämung dem Gelde nicht vorangehen, d. h.: möge die Beschämung durch das Verunglücken des Sohnes auf dem Wege nicht früher als das Geld kommen.

gegen den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden. Darnach müsste man vielmehr erwarten, dass der angekommene Freund seines Vaters zunächst den Tobias und seine Frau begrüsst und segnet. In diesem Sinne berichten auch Text C und die ihm folgenden Versionen, wenn auch mit einer grösseren, aber sachgemässen Erweiterung: „καὶ εἶπε Γαβαήλ εὐλογητὸς κύριος, ὃς ἔδωκε σοι εἰρήνην, ὅτι υἱὸς εἶ ἀνδρὸς καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ καὶ ἐλεημοσύνας ποιούντος· εὐλογημένος εἶ καὶ εὐλογημένος ὁ πατήρ σου καὶ εὐλογημένη ἡ γυνή σου . . .“ Ilgen vermuthet also mit Recht, dass der ursprüngliche Text wohl auch nichts Anderes habe meinen können, aber es ist doch zu ungeschickt, wenn er vermuthet, dass es in einem hebräischen Texte gelautet hätte: **ויברך טוביה ואה אשתו** = „und er (Gabael) begrüsst Tobias s a m m t seinem Weibe“, während der griechische Uebersetzer **ואה** als die gewöhnliche Accusativpartikel genommen habe. Dann hätte aber der Uebersetzer thatsächlich mehr Hebräisch verstanden als der Verfasser; denn Niemand dürfte einen solchen Satz anders als im Sinne der griechischen Version correct finden. Im Texte müsste es vielmehr ganz entschieden **ויברך טוביה ואה אשתו** gelautet haben, was nicht anders übersetzt werden kann als: Und er (Gabael) segnete oder begrüsst Tobias und sein Weib. Den Irrthum des Uebersetzers kann nur ein kleines Versehen des Abschreibers verschuldet haben. Derselbe hat das Waw des Wortes **ואה** von diesem entfernt und näher zu dem unmittelbar vorhergehenden **טוביה** geschrieben. Das Waw konnte aber dann um so leichter dazu gelesen werden, als die Schreibung dieses Namens mit und ohne Waw in gleicher Weise correct und üblich ist; man schreibt und liest **טוביהו** und **טוביה**.¹⁾ Hat aber der Ueber-

¹⁾ S. Zachar. 6, 10 und Esra 2, 60.

setzer, anstatt wie oben, anders, und zwar $\text{וַיְבַרְךָ} \text{טוֹבִיָּהוּ}$ $\text{וְהִשְׁתַּחֲוֶה} \text{תַּנְּחֵם}$ gelesen, so musste auch die Uebersetzung so lauten wie unser Text sagt: $\text{καὶ εὐλόγησε Ἐωβίας τὴν ποναῖκα αὐτοῦ.}$

C. 10 V. 5: Tobi und seine Frau sind wegen des langen Ausbleibens ihres Sohnes sehr betrübt. Die besorgte Mutter fürchtet, dass ihr Sohn umgekommen sei, und unter Thränen sagt sie: „ $\text{οὐ μέλει μοι, τέκνον, ὅτι ἀφῆκά σε τὸ φῶς τῶν ὀφθαλμῶν μου.}$ “ Ilgen und Andere erklären: „Ich darf mir keinen Kummer machen, dass ich — denn der Vater hat es gethan.“ Fritzsche findet an dieser Erklärung gerechten Anstoss. „Die Rede ist für den Vater zu hart und was mehr bedeutet, sie stimmt nicht zu dem bekümmerten Mutterherzen dem nur die Sache, der Verlust des Sohnes, vorschweben musste, aber es nicht darauf ankommen konnte, von sich abzuwälzen, die Veranlassung dazu gegeben zu haben. Zudem erwartete man so den Sinn sprachlich mehr markirt, etwa mit $\text{ὅτι οὐκ ἐγὼ ἀλλ' ὁ πατήρ σου ἀφῆκέ σε . . .}$ “ Fritzsche stimmt daher mit Drusius für die Emendation von οὐ in σύ , was aber für ein bekümmertes Mutterherz noch immer einen zu matten Klang hätte. Auch hier führt uns Text C auf die richtige Spur, der die Mutter klagen lässt: „ $\text{οἶμοι τέκνον, τὸ φῶς τῶν ὀφθαλμῶν μου, πρὸς τί ἀφῆκά σε ἀπελθεῖν ἀπ' ἐμοῦ.}$ “ In dieser Weise ist wohl die Klage der Mutter zu erwarten und darnach müsste auch der hebräische Text lauten: $\text{בני לו לא שלחתיך אשר מאור עיני}$ התא oder auch $\text{בני מאור עיני לו לא שלחתיך}$ = hätte ich dich, mein Sohn, Licht meiner Augen, doch nicht ziehen lassen! Durch einen kleinen Copistenfehler ל anstatt לו (Verwechslung von Jod und Waw) konnte die irrtümliche Uebersetzung $\text{οὐ μέλει μοι} = \text{לא לי}$ entstehen.

Andere Versuche der Reconstruirung eines hebräischen und zwar eines neuhebräischen Urtextes s.

in Grätz's oft citirter Abhandlung. Aus diesen heben wir als ansprechend noch hervor die Erklärung zu C. 5 V. 15: $\tau\acute{\iota}\nu\alpha\ \sigma\omicron\iota\ \xi\sigma\sigma\omicron\mu\alpha\iota\ \mu\iota\sigma\theta\omicron\nu\ \delta\iota\delta\omicron\nu\alpha\iota$; = אִיזָה שְׂכָר עֲחִיד אֲנִי לַחַה לְךָ. Das ungrische $\xi\sigma\sigma\omicron\mu\alpha\iota\ \delta\iota\delta\omicron\nu\alpha\iota$ wäre somit nur eine etwas zu treue Wiedergabe des gut neuhebräischen $\text{עֲחִיד אֲנִי לַחַה}$.

So zeigt auch die Sprache unseres Buches eine Verwandtschaft mit jenen Kreisen, von deren Geiste der Verfasser des Buches Tobi erfüllt ist, und von deren erstem Führer und Leiter er die Hauptlehre seines Buches empfangen hatte.