

Internationaler Exegetischer Kommentar  
zum Alten Testament

Beate Ego

# Tobit



Kohlhammer

**Kohlhammer**

# Internationaler Exegetischer Kommentar zum Alten Testament (IEKAT)

Herausgegeben von:

Walter Dietrich, David M. Carr, Adele Berlin, Erhard Blum,  
Irmtraud Fischer, Shimon Gesundheit, Walter Groß,  
Gary Knoppers (†), Bernard M. Levinson, Ed Noort,  
Helmut Utzschneider und Beate Ego  
(apokryphe/deuterokanonische Schriften)

## Umschlagabbildungen:

Oben: Teil einer viergliedrigen Bildleiste auf dem Schwarzen Obelisk Salmansars III. (859–824 v. u. Z.), welche die Huldigung des israelitischen Königs Jehu (845–817 v. u. Z.; 2 Kön 9f.) vor dem assyrischen Großkönig darstellt. Der Vasall hat sich vor dem Oberherrn zu Boden geworfen. Hinter diesem stehen königliche Bedienstete, hinter Jehu assyrische Offiziere sowie, auf den weiteren Teilbildern, dreizehn israelitische Lastträger, die schweren und kostbaren Tribut darbringen.

© Z. Radovan/BibleLandPictures.com

Unten links: Eines von zehn Reliefbildern an den Bronzetüren, die das Ostportal (die sog. Paradiespforte) des Baptisteriums San Giovanni in Florenz bilden, geschaffen 1424–1452 von Lorenzo Ghiberti (um 1378–1455): Ausschnitt aus der Darstellung ‚Adam und Eva‘; im Mittelpunkt steht die Erschaffung Evas: „Und Gott der HERR baute aus der Rippe, die er vom Menschen genommen hatte, eine Frau und brachte sie zu ihm.“ (Gen 2,22) Fotografiert von George Reader.

Unten rechts: Detail der von Benno Elkan (1877–1960) geschaffenen Menora vor der Knesset in Jerusalem: Esra liest dem versammelten Volk das Gesetz Moses vor (Neh 8). Die Menora aus Bronze entstand 1956 in London und wurde im selben Jahr von den Briten als Geschenk an den Staat Israel übergeben. Dargestellt sind in insgesamt 29 Reliefs Themen aus der Hebräischen Bibel und aus der Geschichte des jüdischen Volkes.

Beate Ego

# **Tobit**

Verlag W. Kohlhammer

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwendung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechts ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

1. Auflage 2021

Alle Rechte vorbehalten

© W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Print:

ISBN 978-3-17-020443-0

E-Book-Formate:

pdf: 978-3-17-038585-6

epub: 978-3-17-038586-3

Für den Inhalt abgedruckter oder verlinkter Websites ist ausschließlich der jeweilige Betreiber verantwortlich. Die W. Kohlhammer GmbH hat keinen Einfluss auf die verknüpften Seiten und übernimmt hierfür keinerlei Haftung.

# Inhalt

<b>Vorwort der Herausgeberinnen und Herausgeber</b> .....	<b>9</b>
<b>Vorwort der Verfasserin</b> .....	<b>11</b>
<b>Einleitung</b> .....	<b>13</b>
Zur Anlage dieser Kommentierung .....	13
Einführung .....	14
Textüberlieferung .....	15
Synchrone Aspekte der Tobiterzählung .....	19
Gliederung und Struktur der Erzählung .....	19
Gattung(en) .....	22
Erzählstil .....	23
Figuren der Handlung .....	24
Wichtige Themen: Leitwörter, bedeutende Motive und Motivfelder . . .	27
Diachrone Perspektiven der Tobiterzählung .....	39
Zur Literarkritik .....	39
Datierung und Entstehungsort .....	43
Biblische und außerbiblische Bezüge und traditionsgeschichtliche Aspekte	44
Biblische Referenzen .....	44
Außerbiblische antikjüdische Traditionen .....	48
Weitere Traditionen .....	49
Gesamtinterpretation .....	52
Textgeschichtliche Aspekte .....	56
Kanonizität und Wirkungsgeschichte .....	66
Kanongeschichtliche Aspekte .....	66
Wirkungsgeschichte .....	68
<b>Die Buchüberschrift: Tobits Herkunft und seine Exilierung (1,1–2)</b> . . . .	<b>72</b>
Synchrone Analyse .....	73
Diachrone Analyse .....	74
Synthese .....	83
<b>Die Exposition: Tobits und Saras Leid, ihre Gebete und die Entsendung des Engels (1,3–3,17)</b> .....	<b>86</b>
Der Lebensweg des frommen Tobit, seine Verzweiflung und sein Gebet (1,3–3,6) .....	86
Synchrone Analyse .....	93
Diachrone Analyse .....	109
Synthese .....	130
Saras Leid und ihr Gebet (3,7–15) .....	133
Synchrone Analyse .....	135
Diachrone Analyse .....	140
Synthese .....	144

Die Erhörung der Gebete und die Entsendung des Engels Rafaël (3,16–17) . .	145
Synchrone Analyse . . . . .	145
Diachrone Analyse . . . . .	148
Synthese . . . . .	150
<b>Der Hauptteil: Die Reise mit dem Engel und die Heilungen (4,1–14,1a)</b>	<b>152</b>
Planung der Reise und Tobits Lebenslehre (4,1–21) . . . . .	152
Synchrone Analyse . . . . .	156
Diachrone Analyse . . . . .	168
Synthese . . . . .	175
Die Suche nach einem Reisebegleiter, Vereinbarungen und Abschied (5,1–6,1) . . . . .	177
Synchrone Analyse . . . . .	181
Diachrone Analyse . . . . .	191
Synthese . . . . .	196
Von Ninive nach Ekbatana: ein bedeutsamer Fischfang und die Vorbereitung auf die Begegnung mit Sara (6,2–18) . . . . .	197
Synchrone Analyse . . . . .	201
Diachrone Analyse . . . . .	208
Synthese . . . . .	215
Der Empfang bei Saras Familie in Ekbatana und Vorbereitungen für die Heirat (7,1–17) . . . . .	216
Synchrone Analyse . . . . .	219
Diachrone Analyse . . . . .	225
Synthese . . . . .	228
Die Vertreibung des Dämons und eine glückliche Hochzeit (8,1–21) . . . . .	229
Synchrone Analyse . . . . .	232
Diachrone Analyse . . . . .	238
Synthese . . . . .	245
Rafaël holt das Silber bei Gabaël in Rages (9,1–6) . . . . .	246
Synchrone Analyse . . . . .	247
Diachrone Analyse . . . . .	250
Synthese . . . . .	250
Die Heimreise naht (10,1–13) . . . . .	250
Synchrone Analyse . . . . .	252
Diachrone Analyse . . . . .	256
Synthese . . . . .	257
Die Heimkehr: Tobits Heilung und Saras Ankunft (11,1–18) . . . . .	257
Synchrone Analyse . . . . .	260
Diachrone Analyse . . . . .	265
Synthese . . . . .	267
Die Verabschiedung Rafaëls: Entlohnung, Mahnungen und Selbstoffenbarung (12,1–22) . . . . .	268
Synchrone Analyse . . . . .	271
Diachrone Analyse . . . . .	282
Synthese . . . . .	287
Tobits Lobgesang: Gottes Erbarmen und das neue Jerusalem (13,1–14,1a) . .	288
Synchrone Analyse . . . . .	292

Inhalt	7
Diachrone Analyse	302
Synthese	311
<b>Der Epilog: Tobits Vermächtnis und seine Lebenserfüllung (14,1b–15)</b>	<b>313</b>
Synchrone Analyse	317
Diachrone Analyse	328
Synthese	333
<b>Anhang</b>	<b>337</b>
Abkürzungen	337
Literatur	338
Register	369
<b>Editionsplan</b>	<b>387</b>





# Vorwort der Herausgeberinnen und Herausgeber

Der Internationale Exegetische Kommentar zum Alten Testament (IEKAT) möchte einem breiten internationalen Publikum – Fachleuten, Theologen und interessierten Laien – eine multiperspektivische Interpretation der Bücher des Alten Testaments bieten. Damit will IEKAT einer Tendenz in der gegenwärtigen exegetischen Forschung entgegenwirken: dass verschiedene Diskursgemeinschaften ihre je eigenen Zugänge zur Bibel pflegen, sich aber gegenseitig nur noch partiell wahrnehmen.

IEKAT möchte eine Kommentarreihe von internationalem Rang, in ökumenischer Weite und auf der Höhe der Zeit sein.

Der *internationale* Charakter kommt schon darin zum Ausdruck, dass alle Kommentarbände kurz nacheinander in englischer und deutscher Sprache erscheinen. Zudem wirken im Kreis der Herausgebenden, Autorinnen und Autoren Fachleute unterschiedlicher exegetischer Prägung aus Nordamerika, Europa und Israel zusammen. (Manche Bände werden übrigens nicht von einzelnen Autoren, sondern von Teams erarbeitet, die in sich bereits multiple methodische Zugänge zu dem betreffenden biblischen Buch verkörpern.)

Die *ökumenische* Dimension zeigt sich erstens darin, dass unter den Mitwirkenden Personen christlicher wie jüdischer Herkunft sind, und dies wiederum in vielfältiger religiöser und konfessioneller Ausrichtung. Zweitens werden bewusst nicht nur die Bücher der Hebräischen Bibel, sondern die des griechischen Kanons (also unter Einschluss der sog. „deuterokanonischen“ oder „apokryphen“ Schriften) ausgelegt.

Auf der *Höhe der Zeit* will die Reihe insbesondere darin sein, dass sie zwei große exegetische Strömungen zusammenführt, die oft als schwer oder gar nicht vereinbar gelten. Sie werden gern als „synchron“ und „diachron“ bezeichnet. Forschungsgeschichtlich waren diachrone Arbeitsweisen eher in Europa, synchrone eher in Nordamerika und Israel beheimatet. In neuerer Zeit trifft diese Einteilung immer weniger zu, weil intensive synchrone wie diachrone Forschungen hier wie dort und in verschiedensten Zusammenhängen und Kombinationen betrieben werden. Diese Entwicklung weiterführend werden in IEKAT beide Ansätze engstens miteinander verbunden und aufeinander bezogen.

Da die genannte Begrifflichkeit nicht überall gleich verwendet wird, scheint es angebracht, ihren Gebrauch in IEKAT zu klären. Wir verstehen als „synchron“ solche exegetischen Schritte, die sich mit dem Text *auf einer bestimmten Stufe* seiner Entstehung befassen, insbesondere auf seiner Endstufe. Dazu gehören nicht-historische, narratologische, leserorientierte oder andere literarische Zugänge ebenso wie die durchaus historisch interessierte Untersuchung bestimmter Textstufen. Im Unterschied dazu wird als „diachron“ die Bemühung um Einsicht in das Werden eines Textes *über die Zeiten* bezeichnet. Dazu gehört das Studium unterschiedlicher Textzeugen, sofern sie über Vorstufen des Textes Auskunft geben, vor allem aber das Achten auf Hinweise im Text auf seine schrittweise Ausformung wie auch die Frage, ob und wie er im Gespräch steht mit älteren biblischen wie außerbiblischen Texten, Motiven, Traditionen, Themen usw. Die diachrone Fragestellung gilt somit

dem, was man die geschichtliche „Tiefendimension“ eines Textes nennen könnte: Wie war sein Weg durch die Zeiten bis hin zu seiner jetzigen Form, inwiefern ist er Teil einer breiteren Traditions-, Motiv- oder Kompositionsgeschichte? Synchrone Analyse konzentriert sich auf eine bestimmte Station (oder Stationen) dieses Weges, besonders auf die letzte(n), kanonisch gewordene(n) Textgestalt(en). Nach unserer Überzeugung sind beide Fragehinsichten unentbehrlich für eine Textinterpretation „auf der Höhe der Zeit“.

Natürlich verlangt jedes biblische Buch nach gesonderter Betrachtung und hat jede Autorin, jeder Autor und jedes Autorenteam eigene Vorstellungen davon, wie die beiden Herangehensweisen im konkreten Fall zu verbinden sind. Darüber wird in den Einführungen zu den einzelnen Bänden Auskunft gegeben. Überdies wird von Buch zu Buch, von Text zu Text zu entscheiden sein, wie weitere, im Konzept von IEKAT vorgesehene hermeneutische Perspektiven zur Anwendung kommen: namentlich die genderkritische, die sozialgeschichtliche, die befreiungstheologische und die wirkungsgeschichtliche.

Das Ergebnis, so hoffen und erwarten wir, wird eine Kommentarreihe sein, in der sich verschiedene exegetische Diskurse und Methoden zu einer innovativen und intensiven Interpretation der Schriften des Alten Testaments verbinden.

Die Herausgeberinnen und Herausgeber  
Im Herbst 2012

# Vorwort der Verfasserin

Die Tobiterzählung hat in den letzten Dekaden zunehmend das Interesse der Forschung auf sich gezogen. Die Veröffentlichung der Textfunde vom Toten Meer von Joseph Fitzmyer im Jahre 1995 stellte dabei einen wichtigen Faktor dar. Ein weiterer Meilenstein war dann die Publikation der mittelalterlichen jüdischen aramäischen und hebräischen Tobittexte durch Stuart Weeks, Simon Gathercole und Loren Stuckenbruck (2004). Somit wurde die Erforschung des Textes auf eine neue Basis gestellt. Da in der Tobiterzählung zudem Themen und Motive wie „jüdische Identität und Diaspora“, „Magie und traditionelle Medizin“, „Engel und Dämonen“, „Tora“ und „Gebetsfrömmigkeit“ eine bedeutende Rolle spielen, kommt ihr auch in Diskursen im Kontext der antikjüdischen Religionsgeschichte eine Schlüsselposition zu. Ich selbst freue mich, dass ich an der Erforschung dieses Textes nunmehr seit Anfang der 90er Jahre teilnehmen darf und dass ich dabei immer Neues entdecken konnte.

Mit der Fertigstellung dieses Kommentars und am Ende eines langen Weges gilt es, Dank zu sagen. An erster Stelle sei hier die VolkswagenStiftung genannt, die meinen Antrag für das Projekt „Historisch-kritische Kommentierung der Tobiterzählung in ihren antik-jüdischen, frühchristlichen und mittelalterlich-jüdischen Versionen“ im Rahmen des Opus Magnum-Förderangebots positiv beschieden hat. Ihre Finanzierung einer Vertretungsprofessur erlaubte es mir, mich über zwei Jahre voll auf die Arbeit an diesem Kommentar zu konzentrieren (10/2016–9/2018). Frau PD Dr. Kathrin Liess, München, hat mich in dieser Zeit in der Lehre so umfassend vertreten, dass der Unterrichtsbetrieb an meinem Lehrstuhl ohne jegliche Einschränkung stattfinden konnte. Dank sei auch der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum sowie der Universitätsleitung für die großzügige Gewährung einer so langen „Auszeit“ vom universitären Alltagsgeschäft. Der Deutschen Bibelgesellschaft, Stuttgart, danke ich für die Genehmigung, den Tobittext aus „Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, hg. von Wolfgang KRAUS und Martin KARRER, © 2009, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart“ meiner Arbeit zugrunde legen zu dürfen.

Dann richtet sich der Blick auf all jene, die an der Arbeit selbst beteiligt waren, allen voran die wissenschaftlichen Hilfskräfte Sophia Daniel, Natalie Gabisch, Richard Jamison, Leonie Stör und Isabell Wolf; ein besonderer Dank geht an Karina Krainer, die das Projekt von Anfang an bis zum Abschluss mit viel Ausdauer und Sorgfalt begleitete. Dank sei auch dem Hauptherausgeber der IEKAT-Reihe Prof. Dr. Walter Dietrich für sein Engagement bei der Betreuung dieser Kommentierung sowie Florian Specker vom Lektorat des Kohlhammer-Verlages für seine Geduld und seinen Zuspruch bei der Fertigstellung des Manuskripts.

Schließlich danke ich all denen, die sich im Laufe der langen Zeit, in der diese Kommentierung entstanden ist, für Tobit und seine Familie, für Sara und Asmodäus und den Engel Rafaël interessiert und die mich durch ihre Fragen und ihre Geschichten sowie durch Einladungen zu Workshops und Vorträgen bei meiner Arbeit inspiriert haben. Geleitet war meine Arbeit an dieser Erzählung durch die Faszination für einen Text, in dem viele unterschiedliche Motive der antikjüdischen Vorstellungswelt zusammenfließen und dessen Tradenten immer neue Fa-

cetten ihres Stoffes erschlossen haben, die sowohl für die jüdische als auch für die christliche Tradition sinnstiftend wurden.

# Einleitung

## *Zur Anlage dieser Kommentierung*

Die Tobiterzählung (künftig: Tob) ist sowohl in hebräischer und aramäischer Sprache (so die fragmentarische Überlieferung der Texte von Qumran) bezeugt als auch in drei griechischen (G<sup>I</sup>, G<sup>II</sup> und G<sup>III</sup>) sowie zwei lateinischen („Vetus Latina“ und „Vulgata“) Versionen. Wegen des fragmentarischen Charakters der Qumrantexte muss eine Kommentierung, die der gesamten Erzählung gerecht werden will, bei der griechischen Überlieferung ansetzen. Da die Langform G<sup>II</sup>, die hauptsächlich durch Ms. Sinaiticus belegt ist, die älteste und so gut wie vollständige Version der Erzählung repräsentiert und die dort fehlenden Abschnitte 4,7–19b und 13,6c–10 sich mit Hilfe des Kurztextes G<sup>I</sup> und der Vetus Latina relativ einfach rekonstruieren lassen,<sup>1</sup> soll diese Version in der vorliegenden Kommentierung zum Ausgangspunkt genommen werden.<sup>2</sup> Als Basis meiner Übersetzung diente die Übersetzung des Tobittextes in „Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung“, hg. von Wolfgang KRAUS und Martin KARRER, © 2009, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart. Soweit keine gesonderten Verweise erfolgen, beziehen sich die Stellenangaben auf den Langtext, also die Version G<sup>II</sup>; die dort fehlenden Verse 4,7–19b und 13,6c–10 wurden rekonstruiert. Die Versangaben orientieren sich an der Septuaginta-Ausgabe von Robert HANHART (1983).

Die einzelnen Abschnitte der Kommentierung sind wie folgt gegliedert: Nach einer Übersetzung des Textes nach der Version G<sup>II</sup> folgen zunächst Anmerkungen zur Übersetzung, in die knappe Hinweise zum Kurztext G<sup>I</sup> sowie zur Qumranüberlieferung und zur Vulgata eingeschlossen sind. Ziel dabei ist es, inhaltlich relevante Abweichungen knapp zu benennen. Um den Umfang dieses Kommentars in einem überschaubaren Rahmen zu halten, muss im Hinblick auf eine ausführliche Darbietung dieser Textversionen und ihrer einschlägigen Übersetzungen auf die bereits vorliegenden und leicht zugänglichen Publikationen verwiesen werden: Eine umfassende Präsentation aller Qumrantexte mit einem philologischen Fokus bieten Joseph FITZMYER<sup>3</sup> und Michaela HALLERMAYER<sup>4</sup>. Der Kurztext G<sup>I</sup> findet sich in Septuaginta Deutsch (2009)<sup>5</sup> und die Überlieferung der Vulgata bietet die jüngst erschienene Übersetzung in der Reihe TVSCVLVM<sup>6</sup>. Die weiteren Ausführungen zum Text orientieren sich an dem durch die Kommentarreihe „Internationaler exegetischer Kommentar zum Alten Testament“ vorgegebenen Format und differenzieren deutlich zwischen einer synchronen und diachronen Betrachtung der Texte.<sup>7</sup> Un-

---

1 Hierzu WEEKS, Restoring; DERS., Reconstructing.

2 Alle Versangaben ohne weiteren Zusatz beziehen sich auf G<sup>II</sup>, die in Ms. Sinaiticus fehlenden Verse wurden rekonstruiert.

3 FITZMYER, Tobit (DJD); siehe auch den Kommentar des Autors.

4 HALLERMAYER, Text.

5 Eine Auflistung der Varianten von G<sup>III</sup> findet sich bei WEEKS, Third Greek Version.

6 Hilfreich ist auch die Einbeziehung von SKEMP, Vulgate.

7 Siehe hierzu das Vorwort der Herausgeber.

ter der Überschrift „Synchrone Analyse“ fragt der erste Hauptteil der Kommentierung vornehmlich nach der Struktur des Textes, der Erzählweise, nach wichtigen Motiven und der theologischen Aussage, wie sie dem Text unmittelbar entnommen werden können. Ein weiterer Hauptteil untersucht dann diachrone Aspekte des Textes. Da eine Kommentierung der Gesamterzählung mit einem Übersetzungstext arbeiten muss, erlaubt die Überlieferung des Buches nur begrenzt literarkritische Schlüsse. Vor diesem Hintergrund verzichtet die hier vorliegende Arbeit im Kommentarteil auf eine kleinteilige Literarkritik und bietet vor allem in der Einleitung einige grundlegende Informationen zu diesem Aspekt und ein „großflächiges“ Modell zur Literaturgeschichte. Umso aufschlussreicher sind im Hinblick auf die diachrone Struktur der Überlieferung jedoch die Bezüge zu älteren biblischen Texten sowie die traditionsgeschichtlichen Kontexte. Eine Synthese wird am Ende eines jeden Kapitels die vorangehenden Darlegungen zu einem knappen Gesamtbild zusammenfassen.

Die wichtigsten Einsichten zur Entwicklung vom Langtext G<sup>II</sup> zum Kurztext G<sup>I</sup>, zur Vulgata und zu nach-antiken jüdischen Überlieferungen werden, um den Umfang des Kommentars nicht zu sprengen, zusammenfassend in der Einleitung präsentiert. Eine durchgehende inhaltliche Kommentierung der Vulgata sowie eine ausführliche Präsentation der nach-antiken Texte und ihrer textgeschichtlichen Entwicklungen muss späteren Studien vorbehalten bleiben.

Somit liegt der Schwerpunkt der Kommentierung selbst – neben einer synchronen Betrachtung – auf der Traditionsgeschichte, wohingegen der Einleitungsteil neben den üblichen sog. „Einleitungsfragen“ auch wichtige textgeschichtliche Entwicklungen in ihren inhaltlichen Dimensionen behandelt.

Seit der Publikation der Fragmente aus Qumran ist das Interesse an Tob stetig gestiegen.<sup>8</sup> Da diese Kommentierung in einem überschaubaren Umfang gehalten werden musste, war es mir nicht möglich, die zahlreichen Arbeiten zu Tob alle ausführlich zu diskutieren und zu würdigen. Allen Kolleginnen und Kollegen sei an dieser Stelle herzlich für ihre Beiträge gedankt, auch wenn nicht immer explizit auf diese verwiesen werden konnte.

## *Einführung*

Das Tobitbuch erzählt die Geschichte des frommen und gerechten Tobit, der nach der assyrischen Eroberung in der Diaspora leben muss, dort unverschuldet erblindet und auf wundersame Art und Weise durch göttliche Hilfe, vermittelt durch einen Engel, geheilt wird. Dieser Handlungsstrang wird parallelisiert mit der Geschichte der Sara, die sich auch ihrerseits in größter Not befindet, da ein böser Dämon bereits sieben Männer, die sie heiraten wollten, vor der Hochzeit getötet hat, weshalb sie nun Schmach und Hohn ausgesetzt ist. Gott entsendet den Engel Rafaël, der – inkognito in Gestalt des jungen Mannes Azarias – wiederum Tobias,

---

8 Siehe die einschlägigen Forschungsüberblicke von MOORE, *Scholarly Issues* (1989); SPENCER, *Recent Research* (1999); PERRIN, *Almanac* (2014).

den Sohn Tobits, anweist, Herz, Leber und Galle eines Fisches einzusetzen, um Tobit und Sara von ihren Leiden zu befreien. Tobias und Sara werden zudem ein Paar und können somit das Gebot der Endogamie, das für den Erzähler ein wichtiger Bestandteil des Mosegesetzes ist, erfüllen. Letztlich aber wird die Rückkehr ins Heilige Land und in die herrlich erbaute Stadt Jerusalem erwartet. Das individuelle Schicksal der Protagonisten dient als Paradigma für das Geschick des Volkes und fungiert als Beispielgeschichte für dessen Erlösung.

## Textüberlieferung

Die Textüberlieferung des Buches ist komplex. Außer den hebräischen bzw. aramäischen Qumranfragmenten liegen drei verschiedene griechische Textformen vor (der sog. Kurztext  $G^I$ , der Langtext  $G^{II}$  und eine Mischform  $G^{III}$ ). Zu den älteren Übersetzungen gehören – neben einer syrischen, sahidischen, äthiopischen und armenischen Version – auch zwei lateinische Fassungen: die *Vetus Latina* und die *Vulgata* des *HIERONYMUS*. Während die *Vetus Latina* große Ähnlichkeiten mit dem Langtext  $G^{II}$  aufweist, hat die Übersetzung des *HIERONYMUS* bei aller Nähe zur *Vetus Latina* eine ganz eigene Prägung. Darüber hinaus existieren noch fünf spätere, hebräische Textversionen sowie eine aramäische, die sich z. T. bis ins Mittelalter zurückverfolgen lassen. Es handelt sich um Rückübersetzungen der griechischen bzw. lateinischen Texte, die die Überlieferung frei gestalten.<sup>9</sup>

Überblick

Die Qumranfunde konnten eindeutig belegen, dass die Erzählung ursprünglich in einer semitischen Sprache verfasst wurde. So wurden im Jahre 1952 in Höhle 4 zahlreiche Einzelfragmente des Textes in aramäischer und hebräischer Sprache gefunden. Insgesamt handelt es sich um vier aramäischsprachige bruchstückhaft erhaltene Rollen (1–4) sowie ein hebräischsprachiges fragmentarisches Manuskript (5):

Qumran

1. 4QpapTob<sup>a</sup> ar (4Q196) ist auf Papyrus in späthasmonäischer Schrift geschrieben und auf ca. 50 v. Chr. zu datieren. Hier konnten 20 Fragmente von unterschiedlicher Länge identifiziert werden; 30 Teile sind unidentifiziert.
2. 4QTob<sup>b</sup> ar (4Q197) ist auf braune Lederfragmente geschrieben. Diese Abschrift wurde in frühherodianischer Formalschrift verfasst und kann in die Zeit zwischen ca. 25 v. Chr. und 25 n. Chr. datiert werden. Von dieser Kopie konnten fünf Fragmente identifiziert werden; zwei blieben unidentifiziert.
3. 4QTob<sup>c</sup> ar (4Q198) besteht aus zwei Fragmenten auf dünnem gegerbtem Leder. Die Schrift kann als späthasmonäische oder frühherodianische „book hand“ mit einigen semikursiven Elementen klassifiziert werden und ist zeitlich ungefähr um 50 v. Chr. anzusetzen. Die beiden Fragmente enthalten anscheinend Teile von Tob 14; allerdings kann das zweite nicht klar zugeordnet werden.
4. 4QTob<sup>d</sup> ar (4Q199) wird von zwei Einzelfragmenten auf braunem Leder repräsentiert. Der Text ist in hasmonäischer Schrift geschrieben und kann auf ca.

9 Die Forschungsliteratur zur Textgeschichte des Tobitbuches kann hier nur exemplarisch aufgenommen werden; zum Ganzen siehe die Zusammenstellung bei Ego, Art. Tobit. Aramaic (Ancient), sowie Dies., Art. Tobit. Hebrew (Ancient).



100 v. Chr. datiert werden. Es handelt sich damit um den ältesten uns erhaltenen Text des Tobitbuches.

5. 4QTob<sup>e</sup> hebr (4Q200), das einzige hebräischsprachige Fragment, besteht aus neun Einzelfragmenten auf Leder. Die Schrift kann als frühe herodianische „formal hand“ bezeichnet werden, die zwischen ca. 25 v. Chr. bis 25 n. Chr. anzusetzen ist. Es sind insgesamt 11 Fragmente enthalten; die Identifizierung von zwei Fragmenten ist unsicher.

Überblick über die Qumranfragmente 4Q196–200

4QpapTob <sup>a</sup> ar	4QTob <sup>b</sup> ar	4QTob <sup>c</sup> ar	4QTob <sup>d</sup> ar	4QTob <sup>e</sup> hebr
1 1,17				
2 1,19–2,2				
3 2,3				
4 2,10–11				
5 3,5	1 3,6–8			1 i 3,6
6 3,9–15				1 ii 3,10–11
7 3,17				
8 4,2				
9 4,5				2 4,3–9
10 4,7				
11 4,21–5,1	2 4,21–5,1			3 5,2
12 5,9	3 5,12–14			
13 6,6–8	4 i 5,19–6,12			
14 i 6,13–18	4 ii 6,12–18			
14 ii 6,18–7,6	4 iii 6,18–7,10			
			1 7,11	
15 7,13				
	5 8,17–9,4			
				4 10,7–9
				5 11,10–14
16 12,1				
17 i 12,18–13,6				6 12,20–13,4
17 ii 13,6–12				7 i 13,13–14
18 13,12–14,3		1 14,2–6		7 ii 13,18–14,2
19 14,7		2 14,10 (?)	2 14,10	8 ?
20–49 ?	6–7 ?			9 3,3–4

Schließlich existiert noch ein Fragment Schøyen Ms. 5234 zu Tob 14,3–6.

Die Fragmente aus Qumran weisen einige Charakteristika auf, die für die Schreiberpraxis in Qumran typisch sind. Das Aramäische wird als Mittelaramäisch klassifiziert, das anderen nichtbiblischen Texten aus Qumran, wie z. B. dem Genesis-Apokryphon oder dem Hiobtargum, ähnelt und in die Zeit zwischen dem 2. Jh. v. Chr. und dem Anfang des 2. Jhs n. Chr. zu datieren ist. Die Sprache des hebräischen Fragments stellt dagegen ein Beispiel eines spät-nachexilischen Hebräisch dar.

Ein viel diskutiertes Problem seit der Entdeckung dieser Fragmente ist die Frage, welche Textform – die aramäische oder die hebräische – als Original anzusehen ist. Erschwerend für eine Entscheidung ist das Faktum, dass zwar 20 Prozent des aramäischen, aber nur sechs Prozent des hebräischen Textes erhalten sind und es nur wenige Überlappungen der beiden Überlieferungen gibt, sodass ein direkter Vergleich längerer Passagen nicht möglich ist. Insgesamt hat sich in den letzten Jahren die Tendenz zu der Annahme, dass die Erzählung zunächst auf Aramäisch verfasst und dann ins Hebräische übersetzt wurde, verstärkt. Als wichtiges Argument kann angeführt werden, dass die Erzählung aufgrund zahlreicher Motivparallelen als Bestandteil eines breiteren Korpus aramäischer Texte aus der Zeit des Zweiten Tempels verstanden werden kann.<sup>10</sup> Durch die Übersetzung des Textes ins Hebräische erhielt das Buch eine größere Autorität.<sup>11</sup>

Als weitere Stufe der Textgeschichte lässt sich die Erzählung in den griechischen Versionen greifen, nämlich in

Die griechischen Versionen

- G<sup>I</sup> – repräsentiert durch den Codex Vaticanus (4. Jh.), den Codex Alexandrinus (5. Jh.) und den Codex Venetus (8. Jh.) sowie durch eine Anzahl von Minuskelhandschriften;
- G<sup>II</sup> – repräsentiert durch den Codex Sinaiticus (4. Jh.; es fehlen 4,7–19b und 13,6i–10b) sowie die Minuskelhandschrift 319 (3,6–6,16),
- G<sup>III</sup> – repräsentiert durch die Handschriften 106 und 107 (auf 6,9–12,22 beschränkt).<sup>12</sup>

Seit der Entdeckung des Codex Sinaiticus in der Mitte des 19. Jahrhunderts wurde die Frage nach dem Verhältnis von G<sup>I</sup> zu G<sup>II</sup> zum zentralen Thema der Tobitforschung. Nach langer Diskussion<sup>13</sup> hat sich in den letzten Jahren vor dem Hintergrund, dass die Qumrantexte im Wesentlichen der Form des Langtextes entsprechen, zunehmend der Konsens durchgesetzt, dass G<sup>II</sup> die ältere Textform darstellt, die in G<sup>I</sup> überarbeitet wurde. Die sprachliche Grundtendenz dieser Revision besteht in einer Kürzung des

10 Zu den Fragmenten aus Qumran siehe die Erstedition FITZMYER, Tobit (DJD); HALLERMAYER, Text; WEEKS/GATHERCOLE/STUCKENBRUCK, Book of Tobit, 29–31; für das Fragment aus der Sammlung Schøyen siehe HALLERMAYER/ELGVIN, Schøyen Ms. 5234. Zur Forschungsgeschichte PERRIN, Almanac, 108f.; siehe auch EGO, Art. Tobit. Aramaic (Ancient); DIES., Art. Tobit. Hebrew (Ancient).

11 PERRIN, Scripturalization.

12 Für eine Beschreibung der griechischen Versionen siehe HANHART, Tobit, 31–36; DERS., Text und Textgeschichte, 22–72; sehr hilfreich ist auch HALLERMAYER, Text, 8–11, sowie WAGNER, Tobit-Synopse, xiii–xvi; siehe auch HAUSPIE, Tobit; SCHWARTZ, Remarques littéraires.

13 Siehe hierzu den Überblick bei WEEKS, Reconstructing, 1–4, sowie die Hinweise auf die ältere Forschungsgeschichte bei EGO, Tobit (JSRZ VI/1.2), 120–122; wichtig sind u. a. NICKLAS, Vielfalt; THOMAS, Greek Text, sowie SIMPSON, Chief Recensions.

Textes sowie in seiner Glättung, welche die stark semitisierende Sprachform von G<sup>II</sup> in ein flüssigeres Griechisch umarbeitet. G<sup>III</sup> wiederum kann als eine gegenüber G<sup>I</sup> und G<sup>II</sup> nochmals sekundäre Textform bestimmt werden, die grundsätzlich G<sup>II</sup> zuzuordnen ist, aber auch Textelemente von G<sup>I</sup> übernommen hat.<sup>14</sup> Allerdings gibt es auch Fälle, bei denen die Überlieferung von Qumran mit der Überlieferung von G<sup>I</sup> zusammengeht. Dies deutet darauf hin, dass die uns vorliegenden Texte der Version G<sup>II</sup> nicht deren älteste Version repräsentieren, sondern bereits eine spätere Abschrift eines nicht mehr vorhandenen Originals darstellen, in welche sich im Überlieferungsprozess kleine Veränderungen eingeschlichen haben. Ob diese frühere griechische Version eine hebräische oder aramäische Vorlage hatte, kann wegen der geringen Textbezeugung nicht entschieden werden.<sup>15</sup>

- Lateinische Versionen Die griechischen Texte bilden wiederum die Grundlage für die lateinischen Versionen.
- Vetus Latina Die Vetus Latina, von der bislang keine kritische Edition vorliegt, setzt G<sup>II</sup> als Vorlage voraus<sup>16</sup> und spielt deshalb für die Rekonstruktion von G<sup>II</sup> eine bedeutende Rolle. Wichtige alte Handschriften sind u. a. Codex Regius 3564, die Alcalà-Bibel und Codex Reginensis 7.<sup>17</sup>
- Vulgata Als weitere lateinische Übersetzung ist die Vulgata des HIERONYMUS aus dem Jahre 404 zu nennen. Nach seinem eigenen Zeugnis, das er in der dazugehörenden Vorrede gibt, entstand diese Übersetzung an einem einzigen Tag. Ein Dolmetscher übertrug den Text vom Aramäischen ins Hebräische, aus welchem HIERONYMUS dann ins Lateinische übersetzte. Diese Schilderung erklärt den paraphrastischen Charakter des Textes, der sowohl zu den aramäischen Texten aus Qumran als auch zu den griechischen Versionen häufig große Differenzen aufweist. Wenn die Vulgata aber oft eine große Nähe zu der Vetus Latina zeigt, so wird deutlich, dass sich HIERONYMUS bei seiner Arbeit auch dieser als Vorlage bediente.<sup>18</sup>
- Weitere antike Übersetzungen Neben den griechischen und lateinischen Übersetzungen liegt noch eine Reihe weiterer alter Übersetzungen ins Syrische, Koptische, Äthiopische, Armenische, Georgische und Arabische vor. Die syrische Version ist ein Mischtext aus allen drei griechischen Versionen mit z. T. ganz eigenständigen Traditionen.<sup>19</sup> Für die ande-

14 Zu G<sup>III</sup> siehe HANHART, Text und Textgeschichte, 44f.; siehe auch HALLERMAYER, Text, 10, sowie WAGNER, Tobit-Synopse, xiv–xvi; WEEKS, Third Greek Version.

15 Zum Ganzen HALLERMAYER, Text, 179–182.

16 HALLERMAYER, Text, 11f. (Lit.); HANHART, Tobit, 12–14.

17 So die Auswahl bei WEEKS/GATHERCOLE/STUCKENBRUCK, Book of Tobit, 21–26; weitere Belege bei HANHART, Tobit, 11–14. Eine Edition wird derzeit von J.-M. AUVERS (Löwen/Belgien) vorbereitet; siehe AUVERS, La tradition vieille latine.

18 So SKEMP, Vulgate, 368, zur Vulgata siehe auch GAMBERONI, Auslegung, 74f.; HANHART, Tobit, 14f. Weiterführend zur Übersetzung des HIERONYMUS siehe GALLAGHER, Why Did Jerome Translate Tobit and Judith.

19 Zur syrischen Überlieferung siehe FITZMYER, 14f.; HANHART, Tobit, 17; LEBRAM, Peschitta; BUKOVEC, Woher stammt Tobit 13. BUKOVEC setzt sich hier mit der These LEBRAMS auseinander, wonach die syrische Version von Tob 13 mit ihrer Sonderüberlieferung die Vorlage für die anderen Versionen des Kapitels sein soll. Dabei kommt er auf der Basis einer vergleichenden Analyse zu dem Schluss, dass dieses Kapitel eine „derivative translation“ darstellt, welche die Tendenz hat, einen früheren, heute aber unbekanntem Text zu kürzen und zu harmonisieren.

ren Überlieferungen spielt G<sup>I</sup> als Vorlage eine wichtige Rolle, aber auch andere Lesarten (G<sup>III</sup> und auch G<sup>II</sup>) konnten einfließen.<sup>20</sup>

Schließlich existieren noch mehrere nach-antike hebräische sowie eine aramäische Version der Erzählung aus mittelalterlicher bzw. noch späterer Zeit, nämlich „Hebraeus Münster“ (1542; basierend auf Ms. Konstantinopel 1516), „Hebraeus Fagius“ (1542; nach Ms. Konstantinopel 1519), „Hebraeus Londini“ (ed. Gaster 1897; nach dem Ms. der British Library, Add. 11639, 13. Jh.); „Hebrew Gaster“ (ed. Gaster 1897, nach einem verloren gegangenen Manuskript aus dem 15. Jh. von Gaster selbst erstellt [Codex Or. Gaster 28]) und Ozar ha-Qodesch (Druck Lemberg 1851, Manuskript unbekannt) sowie einer aramäischen Version (ed. Neubauer 1878; nach Bodleian Hebrew Ms. 2339).<sup>21</sup> Diese Texte, die keine direkten Fortführungen der alten semitischsprachigen Tradition darstellen, sondern vielmehr freie Rückübersetzungen aus dem Griechischen bzw. Lateinischen sind, zeigen sowohl midraschähnliche Erweiterungen als auch paraphrastische Verkürzungen und Auslassungen.<sup>22</sup>

Die nach-antiken jüdischen Überlieferungen

## *Synchrone Aspekte der Tobiterzählung*

### Gliederung und Struktur der Erzählung

Vor dem Hintergrund, dass der Langtext G<sup>II</sup> die älteste uns vorliegende und fast vollständige Fassung der Erzählung bietet, wird diese die Basis für die vorliegende Kommentierung bilden. Die Geschichte lässt sich in Buchüberschrift, Exposition, Hauptteil und Epilog gliedern:

- 1,1–2 Die Buchüberschrift: Tobits Herkunft und seine Exilierung**
- 1,3–3,17 Die Exposition: Tobits und Saras Leid, ihre Gebete und die Entsendung des Engels**
- 1,3–3,6 Der Lebensweg des frommen Tobit, seine Verzweiflung und sein Gebet
  - 1,3 Tobits Lebensmotto: Wahrheit, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit
  - 1,4–9 Tobits toratreues Leben im Land
  - 1,10–2,1a Tobits Barmherzigkeitstaten im Exil und seine Verfolgung

20 Zu diesen Versionen vgl. HANHART, Tobit, 18–20; zum Ganzen siehe auch die entsprechenden Artikel in „Textual History of the Hebrew Bible“, die die Zusammenhänge detailliert aufarbeiten.

21 Vgl. die Zusammenstellung des Materials in der 2004 erschienenen Edition von WEEKS/GATHERCOLE/STUCKENBRUCK, Book of Tobit, 2–333 (Text); 336–413 (Anmerkungen); *ibid.*, 30–46, findet sich auch ein kurzer Überblick zu den einzelnen Versionen; siehe auch EGO, Art. Tobit. Hebrew (Medieval); DIES., Tobit. Aramaic (Medieval) (mit einem ausführlichen Rekurs auf die Forschungsgeschichte), sowie SKEMP, Medieval Hebrew (H5).

22 Für Grundlinien siehe die Ausführungen im Abschnitt „Textgeschichte“; eine umfassende Präsentation und Diskussion des Materials ist einem eigenen Forschungsprojekt vorbehalten.

- 2,1b–10 Die Bestattung eines Landsmanns und Tobits Erblindung  
 2,11–14 Der Streit mit Hanna  
 3,1–6 Tobits Verzweiflung und sein Gebet
- 3,7–15 Saras Schicksal und ihr Gebet  
 3,7–10 Saras Leben: Vom Dämon heimgesucht und von einer ihrer Mägde verspottet  
 3,11–15 Saras Verzweiflung und ihr Gebet
- 3,16–17 Die Rettung naht: Die Entsendung des Engels Rafaël
- 4,1–14,1a Der Hauptteil: Die Reise mit dem Engel und die Heilungen**
- 4,1–21 Planung der Reise und Tobits Lebenslehre  
 4,1–2 Tobit erinnert sich an das Silber bei Gabaël  
 4,3–21 Tobits Lebenslehre
- 5,1–6,1 Suche nach einem Reisebegleiter, Vereinbarungen und Abschied  
 5,1–17a Suche nach einem Reisebegleiter und Vereinbarungen  
 5,17b–6,1 Die Verabschiedung und Hannas Schmerz
- 6,2–18 Von Ninive nach Ekbatana: ein bedeutsamer Fischfang und die Vorbereitung auf die Begegnung mit Sara  
 6,2–9 Am Tigris: ein bedeutsamer Fischfang  
 6,10–18 Das Gespräch über die Begegnung mit Sara: Heirat und Dämonenvertreibung
- 7,1–17 Der Empfang bei Saras Familie in Ekbatana und die Vorbereitungen für die Heirat  
 7,1–9a Ankunft und Empfang bei Saras Familie  
 7,9b–17 Vorbereitungen für eine außergewöhnliche Eheschließung
- 8,1–21 Die Vertreibung des Dämons und eine glückliche Hochzeit  
 8,1–18 Die Hochzeitsnacht mit der Vertreibung des Dämons  
 8,19–21 Das Antrauungsmahl
- 9,1–6 Rafaël holt das Silber bei Gabaël in Rages
- 10,1–13 Die Heimreise naht ...  
 10,1–7a In Ninive: Tobits und Hannas Sorge um Tobias  
 10,7b–13 In Ekbatana: Die Verabschiedung von Tobias und Sara
- 11,1–18 Die Heimkehr: Die Heilung Tobits und die Ankunft Saras  
 11,1–15 Tobias' Wiedersehen mit den Eltern und die Heilung Tobits  
 11,16–18 Der Empfang Saras und die Hochzeitsfeier

- 12,1–22 Die Verabschiedung Rafaëls: Entlohnung, Mahnungen und Selbstoffenbarung  
 12,1–5 Die Entlohnung des Reisebegleiters  
 12,6–22 Rafaëls Abschiedsrede und seine Offenbarung
- 13,1–14,1a Tobits Lobgesang: Gottes Erbarmen und das neue Jerusalem  
 13,1–8 Lobpreis des Erbarmens Gottes unter den Völkern  
 13,9–14,1a Der Jubel im Neuen Jerusalem und Schluss
- 14,1b–15 Der Epilog: Tobits Vermächtnis und seine Lebenserfüllung**  
 14,1b–11 Tobits Abschiedsrede, Tod und Begräbnis  
 14,12–15 Bis zum Tod des Tobias: Das Ende des Exils naht!

In ihrem Hauptteil weist die Erzählung eine konzentrische Struktur<sup>23</sup> auf:

Überschrift	1,1–2	Buch der Geschichte ...; Genealogie Tobits
Exposition	1,3–3,17	Tobits und Saras Not und der Heilsplan Gottes
A	4,1–21	Lebenslehre Tobits für Tobias als Abschiedsrede vor seiner Reise, um das Geld bei Gabaël zu holen
B	5,1–6,1	Suche eines Reisebegleiters, Lohnvereinbarungen und Verabschiedung
C	6,2–8,17	Auf dem Weg von Ninive nach Ekbatana, Fischfang, Vertreibung des Dämons und Antrauungsmahl mit Sara
D	9,1–6	Rafaël holt das Geld bei Gabaël
C'	10,1–11,19	Gespräche über die Heimkehr, Rückreise von Ekbatana nach Ninive, Heilung Tobits und Hochzeitsfeier
B'	12,1–22	Das Entlohnungsangebot für den Reisebegleiter und die Selbstvorstellung des Engels
A'	13,1–14,1a	Tobits Lobgesang
Epilog	14,1b–15	Lebenserfüllung und Vermächtnis

23 Diese Gliederung stellt eine Weiterentwicklung der von ENGEL vorgeschlagenen Gliederung dar. ENGEL, Buch Tobit, 352–354, stellt 7,9b–10,13 unter der Überschrift „Die Hochzeitsfeier in Ekbatana“ als Abschnitt „D“ ins Zentrum. Der Hauptteil besteht aus A „Entsendungsplan und Lebenslehre / Testament Tobits für Tobias“ (4,1–21), B „Suche eines Reisebegleiters, Vereinbarungen und Abschied“ (5,1–6,1), C „Die Reise von Ninive nach Ekbatana“ (6,2–7,9a), C' „Die Heimreise von Ekbatana nach Ninive (11,1–19), B' „Entlohnungsangebot an den Reisebegleiter und dessen Selbstvorstellung (12,1–22) sowie A' „Der Lobgesang Tobits“ (13,1–18).

## Gattung(en)

Die Geschichte kann als eine romanhafte Lehrerzählung mit stark didaktischer Tendenz<sup>24</sup> bezeichnet werden. Sie weist im Kern Teil Tob 2–12 zahlreiche volkstümliche, humoristische Elemente auf;<sup>25</sup> durch die Rahmung in Tob 1; 13 und 14 wird der Ton dann aber weitaus ernster. Die kunstvolle Verschränkung der Handlungsstränge sowie das Motiv der Zusammenführung der beiden Liebenden erinnert an die Gattung des hellenistischen Romans. Allerdings ist die Erzählung im Gegensatz zu den klassischen Beispielen dieser Gattung sehr zurückhaltend im Hinblick auf die Darstellung der Sexualität. Auch das Thema der Zusammenführung der Liebenden ist hier abgewandelt, denn für den hellenistischen Roman ist es typisch, dass die Liebenden getrennt werden, um dann nach vielen Abenteuern und Gefahren wieder zusammenzufinden.<sup>26</sup>

Diese komplexe Erzählung enthält wiederum weitere literarische Formen, die in die Redeelemente eingebaut sind: Hier ist an erster Stelle Tobits Testament (4,3–19) zu nennen, das aus einer Ansammlung von weisheitlichen Ermahnungen und Sentenzen besteht, sowie – ganz ähnlich im Duktus – die Offenbarungsrede des Engels (12,6–20). Testamentähnlichen Charakter haben auch Tobits Worte kurz vor seinem Tod (14,3–11), wobei hier aber neben den weisheitlichen Ermahnungen zum Tun der Barmherzigkeit (mit dem Verweis auf Achikar als eine Art Beispielgeschichte) (14,8–11) auch ein eschatologischer Geschichtsausblick (14,4–7) enthalten ist.

Als weitere eigenständige Gattung erscheinen Gebete und Dankeshymnen (3,2–6.11–15; 8,5–8.15–17; 13,1–18; siehe unten zu „Wichtige Motive“), die in die Handlung integriert sind und die Protagonisten charakterisieren. Dabei kommt dem Dankeshymnus (13,1–18), der wiederum aus zwei Teilen (Diaspora- und Jeru-

---

24 So ENGEL, Buch Tobit, 359; WILLS, Jewish Novel, 92; siehe auch DAVIES, Didactic Stories; für einen Überblick zur Forschung siehe DESELAERS, Buch Tobit, 261–279, wo die verschiedenen Vorschläge zur Gattung des Buches (z. B. Midrasch, Lehrerzählung, Legende, Märchen, Novelle, Roman) vorgestellt und diskutiert werden (Lit.); siehe auch MÜLLER, Die weisheitliche Lehrerzählung, 77–98; FITZMYER, 34, spricht von „Kleinliteratur“.

25 Siehe WILLS, Jewish Novel, 73–76.91–92. Die ältere Literatur hat vor allem auf die Nähe zum Motiv des „Dankbaren Toten“ verwiesen; siehe hierzu ausführlich DESELAERS, Buch Tobit, 268–270.280–292 (Lit.). BLENKINSOPP, Biographical Patterns, 38, war der Erste, der versuchte, die Klassifikation des Volksmärchens, wie sie von dem russischen Formalisten Vladimir PROPP (1895–1970) entwickelt wurde, auf Tob anzuwenden; siehe hierzu kritisch MILNE, Folktales and Fairy Tales, 46–52; SOLL, Tobit and Folklore Studies, 39–53. Zum Ganzen siehe auch LINDBECK, Brides Who Challenge Death. Weiterführend zu Folkloreelementen bei Tobit siehe HARARI, Art. Tobit, 524f. Zur Rezeption der Erzählung in der mittelalterlichen jüdischen Volksliteratur siehe ebenfalls LINDBECK, Brides who Challenge Death.

26 Zum Bezug zum hellenistischen Roman siehe WILLS, Jewish Novel, 79; *ibid.*, 76–83.91–92; ferner BAUTCH, Responses to Hegemony, 158–160; kritisch zu dieser These äußert sich JOHNSON, Historical Fictions, 9–55. Allgemein zur Gattung des hellenistischen Romans WILLS, Jewish Novellas in a Greek and Roman Age. Eine ausführliche Behandlung der Thematik erfolgt jetzt in der Studie von USENER, LXX und ihre Vernetzung. Ich danke dem Autor sehr herzlich, dass er mir das zum Zeitpunkt der Arbeit an meinem Kommentar noch unveröffentlichte Manuskript seines Beitrags zur Verfügung gestellt hat.

salemhymnus) besteht, aufgrund seines Umfangs und seiner exponierten Position am Ende der Erzählung besondere Bedeutung zu.

## Erzählstil

Für den Großteil der Geschichte ist der Stil szenischen Erzählens, der vor allem aus kürzeren Dialogen besteht, vorherrschend. Durch dieses Stilmittel kommen Erzählzeit und erzählte Zeit oft zur Deckung und so wird die Leserschaft schnell in die Handlung hineingenommen. Darüber hinaus enthält die Erzählung aber auch längere Redeeinheiten (3,1–6; 4,3–21; 12,6–20; 13,1b–18; 14,3–11).<sup>27</sup> Die Rahmenteile Tob 1,3–22 und 14,1–15 haben eher summarischen Charakter, insofern hier ein weit gespannter Rückblick auf Tobits Leben gegeben wird. Auffällig ist der Erzählerwechsel. Das Buch beginnt nach der Überschrift (1,1–2) mit der Ich-Erzählung des alten Tobit (ab 1,3) und wechselt dann, wie es der Stoff erfordert, mit der Geschichte der Sara in die 3. Pers. (3,7). Diese Perspektive wird bis zum Buchende beibehalten. Man hat überlegt, diesen Wechsel literarkritisch zu erklären (siehe unten Diachronie), allerdings kongruiert der Erzählerwechsel nicht mit gängigen literarkritischen Modellen. Außerdem kennen auch andere frühjüdische Erzählungen (so Esr, Neh, GenAp) einen solchen Wechsel der Erzählperson.<sup>28</sup>

Wenn ab Tob 3,7 einerseits ein Erzähler spricht, der einen deutlichen Wissensvorsprung gegenüber seinen Figuren hat, und andererseits auch häufig – durch den szenischen Erzählstil – die Figurenstimmen zu hören sind, die von den metaphysischen Hintergründen des Geschehens zunächst ja noch nichts wissen, so zeigt die Geschichte insgesamt eine ironische Komponente – so insbesondere, wenn von der Begleitung eines „guten Engels“ (vgl. 5,22) die Rede ist. Vor allem die Kernerzählung Tob 2–12 enthält solche Momente, zu denen auch die Episode vom Ausheben des Grabes während der Hochzeitsnacht gehört (8,9f.).<sup>29</sup>

Die Erzählung weist eine ganz besondere Art der Spannung auf, die man als „anticipatory suspense“ bezeichnet hat. Im Gegensatz zur „suspense of uncertainty“, bei der der Ausgang der Ereignisse tatsächlich noch offen erscheint, ist ab Tob 3,16–17 mit der Nachricht von der Entsendung des Engels klar, dass die Geschichte mit der Heilung Tobits und Saras enden wird. Offen – und auch das erzeugt natürlich wieder Spannung – bleibt allerdings, wie dies im Einzelnen ge-

27 Eine detaillierte narratologische Analyse, die zwischen den Rahmenreden und den Erzählteilen differenziert und zudem deren gegenseitige Bezogenheit ausleuchtet, bietet RAUTENBERG, Verlässlichkeit des Wortes. Für einen narratologischen Zugang zur Erzählung siehe DI PEDE, *Lecture narrative*. Zur Rolle des Erzählers siehe auch NOWELL, *Narrator*.

28 Hierzu MILLER, *Genesis Apocryphon*; NOVICK, *Liturgy and First Person Narratives*.

29 Zum Erzählmittel der Ironie siehe MCCracken, *Narration and Comedy*, 410–415, der insgesamt die Komik des Buches unterstreicht. Allerdings hat man manchmal den Eindruck, dass er dieses Element zu stark in den Vordergrund stellt, so z. B. wenn er die Betonung familiärer Strukturen als komisches Element verstehen will; kritisch zu MCCracken äußern sich auch COUSLAND, *Comedy*, 536–553, und SCHELLENBERG, *Suspense*, 314. Vgl. ferner NOWELL, *Irony*.



schehen soll, und die Kunst des Erzählers besteht dabei nicht zuletzt darin, die beiden Lebensfäden von Tobit und Sara miteinander zu verknüpfen.<sup>30</sup>

Typisch für die Erzählweise des Buches ist es auch, bestimmte Ereignisse, die sich zeitgleich zutragen, nebeneinander zu stellen. Das beste Beispiel hierfür ist die „Parallelschaltung“ der Geschehnisse Tobits und Saras, die beide in ihrem jeweiligen Gebet kulminieren (1,3–3,6; 3,7–15) und die mit der Entsendung des Engels zusammengeführt werden (3,16f.). Darüber hinaus wird auch von der Hochzeitsnacht sowohl in der Innen- als auch in der Außenperspektive erzählt (8,1–18), und schließlich thematisiert Tob 10,1–13 die Heimkehr Tobias' sowohl aus dem Blickwinkel seiner Eltern als auch aus dem der Brauteltern. Die kunstvolle Verflechtung der verschiedenen Erzählstränge sowie ihre Zusammenführung können als Stilmittel verstanden werden, das die göttliche Führung des Geschehens zum Ausdruck bringt.<sup>31</sup> Sehr gerne gibt der Erzähler auch einen Einblick in die Gefühlswelt und die Emotionen der Protagonisten und bietet somit in rezeptionsästhetischer Hinsicht das Identifikationspotential, das der Leserschaft die mentale Partizipation an dem Geschehen ermöglicht.<sup>32</sup>

## Figuren der Handlung

Im Zentrum der Erzählung stehen die Figuren Tobit, Sara und Tobias, deren Schicksale eng verbunden sind. Weitere wichtige Figuren, die das Geschehen begleiten, sind Hanna, Tobits Frau, die Brauteltern Raguël und Edna sowie Gabaël in Medien. Namentlich genannt werden zudem noch Achikar und sein Neffe Nadab. Durch den Verweis auf die Assyrerkönige Salmanassar V. (726–722 v. Chr.; siehe 1,2,13,15), Sanherib (704–681 v. Chr.; siehe 1,15) und Asarhaddon (680–669 v. Chr.; siehe 1,21f.) spannt der Erzähler ein Koordinatensystem auf, das das Geschehen in einen zeitlichen Rahmen stellt. Weitere Akteure sind Gott, der Engel Rafaël und der Dämon Asmodäus. Wichtige Figuren, die namentlich nicht genannt werden, sind die Person, die Tobit wegen seiner Bestattung der Toten beim König anzeigt (1,19), die Nachbarn, die ihn verspotten (2,8), Tobits mitexilierte Brüder, die ihn bemitleiden (2,10), Saras Mägde (3,8f.) sowie die Einwohner Ninives bzw. die Juden, die sich über Tobits Heilung wundern und sich mit der Familie nach der Ankunft Saras freuen (11,16f.; siehe dort zum Begriff „Juden“).

Tobit, Tobias  
und Sara

Im Hinblick auf eine Charakterisierung der Figuren sind insbesondere die Figurenstimmen bedeutsam, da der Erzähler selbst in der Erzählstimme keine expliziten Aussagen über den Charakter der Protagonisten macht. Dabei kommt der Figur Tobits eine besondere Rolle zu, da die Erzählform in der 1. Pers. am Anfang des Buches (1,3–3,6) einen deutlichen Blick auf seinen frommen Charakter und seine emotionale Verfasstheit ermöglicht. Für Saras Darstellung ist ihr Gebet (3,11–15) bedeutsam. Tobias wird durch den gesamten Handlungskontext als gehorsamer Sohn porträtiert, für den das Gebot des Vaters höchste Priorität hat. Eine sehr persönliche Zeichnung findet sich bei Hanna, insofern diese sich mit

30 Zum Ganzen siehe SCHELLENBERG, *Suspense*, 317; MACATANGAY, *Apocalypticism*, 208, ist mit der Aussage, dass das Buch keine Spannung enthalte, zu undifferenziert.

31 Ausführlich zur Simultaneität SCHELLENBERG, *Suspense*, 321–324.

32 Zu rezeptionsästhetischen Aspekten weiterführend EGO, *Resilienz narration*.

der Lebenshaltung und dem Geschick ihres Mannes auseinandersetzt (2,11–14) und sie zudem ihren Schmerz und ihre Trauer um das Ergehen ihres Sohnes zum Ausdruck bringt (5,18–20; 10,4–7a). Der Erzähler lenkt den Blick immer wieder auf die Welt der Frauenfiguren und ihre emotionale Verfasstheit;<sup>33</sup> allerdings fällt dennoch auf, dass Frauen im Vergleich mit den männlichen Protagonisten eine eher passive Rolle spielen.<sup>34</sup>

Gott wirkt – so das Gottesbild der Tobiterzählung – im Verborgenen; nirgends wird erzählt, dass Gott direkt in das Geschehen eingreift. Er kann Leid bringen, was als Strafe oder Züchtigung verstanden wird (μαστιγῶ – so 11,15), erhört aber schließlich die Gebete der Protagonisten, indem er den Engel Rafaël entsendet, der ihnen Hilfe und Rettung bringt (3,16f.). Somit lässt die Erzählung keinen Zweifel daran, dass Gott sich der Frommen erbarmt (8,16f.; 11,17) und all das Gute gewirkt hat, das den Protagonisten begegnet (10,13; 11,17; 12,22). Gottes Handeln erscheint ansonsten noch im Kontext der Geschichte, insofern er in seiner Gerechtigkeit sein Volk bestrafen oder züchtigen kann (μαστιγῶ – 13,2.5.9; vgl. auch 3,5 mit dem Hinweis auf Gottes Gerichtshandeln), aber auch hier hat letztlich seine erbarmende Zuwendung das letzte Wort (ἐλεέω – 13,2.5.9).

In diesem Kontext finden sich auch passive Formulierungen, die im Sinne eines *passivum divinum* verstanden werden können (siehe z. B. 13,10; 14,4). Während in den zahlreichen Abschnitten, in denen die Figurenstimmen reden (sei es direkt oder indirekt), Gott relativ häufig erwähnt wird (siehe insbesondere die Gebete und Tobits Weisheitslehre in 4,3–19, aber auch 10,13; 11,16), kommt er in den Passagen, in denen der Erzähler direkt spricht, selten vor (so nur 3,16f.). Die meisten Nennungen zeigen sich in den drei letzten Kapiteln in der Abschiedsrede des Engels (12,6–20), im Lobgebet Tobits (13) und in seiner Sterberede (14,3–11). Insbesondere der Hymnus in Tob 13 nennt Gott sehr häufig. Wenn so „fast ausschließlich die Figuren der Erzählung Gott im Munde [führen], sei es in ihrem monologischen Erzählen und Reden, sei es in Gesprächen miteinander oder in Gebeten [...], erhält das Reden von Gott einen persönlichen Anstrich und die Qualität des Bekennens zu der Gottheit.“ Somit kann das Reden der Figuren „von und zu Gott“ als „exemplarisch vorbildhaft“ beschrieben werden.<sup>35</sup>

In G<sup>II</sup> erscheinen v. a. folgende Gottesbezeichnungen bzw. -namen: „Gott“, „Herr“, „Gott/Herr des Himmels“, „Gott Israels“, „Höchster“ sowie „König“, „(heiliger) Name“ und „unser Vater“.

- Die häufigste Gottesbezeichnung ist ὁ θεός, „Gott“. Der Begriff erscheint in G<sup>II</sup> insgesamt über 50-mal, in der Regel mit dem bestimmten Artikel (vgl. aber 3,11 und 8,15 im Vokativ).<sup>36</sup>

Gott als Figur

33 Siehe zu diesem Aspekt DI LELLA, Emotion; EGGER-WENZEL, Emotional Relationship.

34 Hierzu siehe auch JACOBS, Seen and Heard.

35 SCHÖPFLIN, Hellenisierung, 329f. Zur Rede von Gott in Tob siehe auch den Beitrag von REITERER, Archangel's Theology.

36 So 1,4.12; 3,11.16.17; 4,21; 5,4.10.17; 7,12; 8,5.15; 9,6; 11,14.16.17; 12,6.7.11.14.17.18.20.22; 13,2.4.18; 14,2.4.5.6.7.10.15 (Mehrfachnennungen in einem Vers werden nicht eigens aufgeführt); siehe auch die Auflistung bei SCHÖPFLIN, Hellenisierung, 327, sowie REITERER, Archangel's Theology, 257, Anm. 14–18.

- An zweiter Stelle steht die Gottesbezeichnung κύριος mit fast 30 Belegen.<sup>37</sup> In ungefähr der Hälfte der Fälle ist dieses Wort mit dem bestimmten Artikel verbunden,<sup>38</sup> fünf der Belege haben, stets ohne Artikel, den Vokativ κύριε.<sup>39</sup>
- κύριος und ὁ θεός können auch miteinander kombiniert werden, dann trägt das an zweiter Stelle stehende Wort θεός den Artikel.<sup>40</sup>
- Manchmal treten beide Gottesbezeichnungen mit dem nachfolgenden Genitivattribut τοῦ οὐρανοῦ<sup>41</sup> oder τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς<sup>42</sup> auch miteinander verknüpft auf („Herr / Gott des Himmels [und der Erde]“). In diesem Kontext findet sich auch je einmal die Verbindung ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν, „der Gott unserer Väter“ (8,5).
- G<sup>II</sup> hat darüber hinaus einmal ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραὴλ, „der Gott Israels“ (13,18). Hinzu kommt die Kombination mit Personalpronomina im Genitiv.<sup>43</sup>
- Die Gottesbezeichnung ὑψιστος, „Höchster“, erscheint nur einmal (1,13).
- Weitere Gottesbezeichnungen sind βασιλεύς, „König“ (auffallend häufig in 13),<sup>44</sup> sowie τὸ ὄνομα τὸ ἅγιον, „der heilige Name“<sup>45</sup> bzw. τὸ ὄνομα, „der Name“<sup>46</sup>. Schließlich ist auch die Gottesbezeichnung „unser Vater“ (13,4) belegt.<sup>47</sup>

Karin SCHÖPFLIN weist darauf hin, dass alle Gottesbezeichnungen der profanen Sprache entstammen und – mit Ausnahme der Bezeichnung „der Name“ – „jeweils Spitzenpositionen innerhalb eines sozialen Gefüges (beschreiben) und [...] somit Relationsbegriffe“ sind. Auch wenn die Texte vom Namen Gottes sprechen, wird dieser selbst doch nie genannt, „sodass Gott streng genommen namenlos bleibt“.<sup>48</sup>

Rafaël Die Wirksamkeit des Engels Rafaël, der zum Medium des göttlichen Rettungshandelns wird, umfasst eine Vielzahl von Funktionen, und er erscheint in ganz unterschiedlichen Rollen, so als Gebetsmittler (12,12), als Thronengel (12,15; siehe auch 3,16), als Wegbegleiter und Schutzengel (5–11 passim), als Offenbarer medizinischen Wissens (6,5.7–9; 11,4.7f.), als Brautwerber (7,9), als Dämonenvertreiber (8,3) sowie als Unterweiser in der Tora (6,10–18) und als Weisheitslehrer und Lehrer des rechten Gotteslobs (12,6–15.17–20).<sup>49</sup>

37 So 3,2.3.6.10.15; 4,5.19.21; 5,20; 6,18; 7,11.17; 8,4; 9,6; 10,11.13; 12,12.15.20; 13,4.8.15; 14,15 (ohne Angabe von Mehrfachnennungen); siehe auch die Auflistung bei SCHÖPFLIN, Hellenisierung, 328.

38 SCHÖPFLIN, Hellenisierung, 328.

39 So 3,2.3.6.15; siehe SCHÖPFLIN, Hellenisierung, 328.

40 SCHÖPFLIN, Hellenisierung, 328; siehe 4,21; 14,15.

41 SCHÖPFLIN, Hellenisierung, 328; mit κύριος in 6,18; 7,11.17; 10,11; mit θεός in 5,17 („der Gott, der im Himmel ist“); 7,12; 8,15. 7,11 hat nur οὐρανός (ἐκ τοῦ οὐρανοῦ).

42 10,13 liest κύριος τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς; siehe SCHÖPFLIN, Hellenisierung, 328.

43 τοῦ θεοῦ σου, „dein Gott“ in 1,12; 4,21; „unser Herr“ bzw. „unser Gott“ in 13,4; siehe SCHÖPFLIN, Hellenisierung, 328.

44 10,13 („König über alles“); 13,6.10 („König der Ewigkeiten“); 1,18; 13,7.11.16 („König des Himmels“); 13,15 („großer König“); siehe SCHÖPFLIN, Hellenisierung, 329.

45 13,11.18.

46 3,11; 8,5; 11,14; 12,6; 14,8.9.

47 SCHÖPFLIN, Hellenisierung, 329.

48 SCHÖPFLIN, Hellenisierung, 329; siehe auch *ibid.*, 337.

49 Zu Rafaël siehe u. a. EGO, Mit dem Engel unterwegs; DIES., Figure; DIES., Engel Rafael; NOWELL, Work; LICHTENBERGER, Engel als Reisebegleiter; REITERER, Archangel's Theology; SCHNUPP, Schutzengel; für die Verbindung mit anderen frühjüdischen Erzählungen siehe die Zusammenstellung bei BARKER, Archangel Raphael. Zum Einzelnen sei auf die Auslegungen z. St. verwiesen.

Rafaëls Gegenspieler ist der Dämon Asmodäus. Auch diese Figur hat unterschiedliche Facetten: Asmodäus wirkt mit der Tötung der Ehemänner zunächst als Schadensdämon, dessen Aggressivität nicht näher erklärt ist (3,8). In diese Richtung deutet auch der hebr. Name „Aschmodai“ (der allerdings in den Qumranfragmenten nicht erhalten ist und erst in späteren Texten erscheint), denn er weckt Assoziationen an den hebräischen Begriff  $\text{חַיִּים}$  hif., „ausrotten, vernichten“.<sup>50</sup> Wenn seine „Entfernung“ oder „Lösung“ im Kontext der Mission Rafaëls als „Heilung“ verstanden werden kann (so 3,17), dann scheint der Dämon eine Art Krankheit zu verkörpern. Asmodäus kann als Symbolisierung einer Infektionskrankheit verstanden werden: Während Sara zwar infektiös ist, aber keine Symptome zeigt, hat diese für die betroffenen Männer einen tödlichen Ausgang. Dies erklärt die Aussage, dass Asmodäus Sara in Liebe verbunden ist (so 4Q196 14 i 4; Ms. 319; 6,15 G<sup>1</sup>); es klingt hier aber auch die Vorstellung von einem Incubus-Dämon<sup>51</sup> an. Solche Dämonen zeigten sich in nächtlichen sexuellen Träumen, die wiederum als Grund für Erkrankungen angesehen werden konnten. Insofern der Dämon die endogamen Ehen Saras verhindert, die wiederum in der Vorstellungswelt der Erzählung dem Gebot der Tora entsprechen, fungiert er als Gegenspieler eines toragemäßen Lebens und als ein Feind Israels. Der Dämon kann mit Räucherwerk vertrieben werden (6,8.14f.17; 8,2f.); außerdem wird er von Rafaël noch gefesselt, sodass er fortan keinen Schaden mehr anrichten kann (8,3).<sup>52</sup>

Asmodäus

## Wichtige Themen: Leitwörter, bedeutende Motive und Motivfelder

Die Erzählung enthält verschiedene Leitwörter, die sich wiederum zu Motiven und schließlich auch zu Motivfeldern zusammenfassen lassen und die auf deren zentrale Themen verweisen. Diese Felder können sich berühren oder sogar überschneiden. Wenngleich ihnen unterschiedliche narrative Funktionen und Bedeutungen zukommen (die an anderer Stelle noch weiter zu differenzieren wären), so durchziehen sie doch die gesamte Erzählung.

Ein Motiv, das gleich am Anfang der Erzählung erscheint, ist das der Gefangenschaft bzw. des Exils. Hier stehen die Begriffe  $\alpha\iota\chi\mu\alpha\lambda\omega\sigma\iota\alpha$ , „Gefangenschaft“,  $\alpha\iota\chi\mu\alpha\lambda\omega\tau\epsilon\acute{\upsilon}\omega/\alpha\iota\chi\mu\alpha\lambda\omega\tau\acute{\iota}\zeta\omega$ , „in Gefangenschaft führen“,  $\alpha\iota\chi\mu\acute{\alpha}\lambda\omega\tau\omicron\varsigma$ , „Gefangener“, im Zentrum. Tobit gehört zu der Gruppe der Nordisraeliten, die unter Salmanassar (726–722 v. Chr.) ins Exil nach Ninive geführt wurden (1,2), wo er seinen „Brüdern“ viele Wohltätigkeiten erweist und dafür mit Verfolgung, Enteignung und sozialer Schmach bezahlen muss (1,3.10–20; 2,1–7; zum Begriff siehe 1,3.10). Auch im Verlauf der Kerngeschichte wird immer wieder auf die Exilserfahrung rekurriert: So erklärt Tobit in seinem Gebet die Exilierung mit seinen eigenen

„Exil vs. Jerusalem“

50 So bereits SCHUMPP, 64; siehe auch FITZMYER, 150f.; LITTMAN, 78.

51 Zu dieser Vorstellung generell siehe STEPHENS, *Demon Lovers*. Zur Deutung des Dämons als Interpretation einer ansteckenden Krankheit siehe HAMIDOVIĆ, *Les racines bibliques*, 107–120.

52 Zu Asmodäus siehe u. a. EGO, *Denn er liebt sie*; DIES., *Banishment*; DIES., *Vertreibung*; FRÖHLICH, *Demon*, 33f.; DIES., *Wisdom*, 254f.; OWENS, *Asmodeus*; zum Einzelnen siehe die Auslegungen z. St.

Sünden und denen seines Volkes (3,3–6; zum Begriff 3,4). Auch Sara spricht in ihrem Gebet davon, dass sie sich im „Land der Gefangenschaft“ befindet (3,15); zudem verweisen Tobias und sein Reisebegleiter bei ihrer Vorstellung im Hause Raguëls auf ihre Zugehörigkeit zu den Exilierten (7,3).

Die Verbindung zwischen den Sünden des Volkes und der Exilierung findet sich auch in Tobits Hymnus am Ende des Buches unter dem Stichwort διασπαίρω (13,3) bzw. διασκορπίζω (13,5) mit der Bedeutung „zerstreuen“. Tobits Hymnus macht deutlich, dass das Exil der Ort sein soll, an dem Gottes mächtiges Handeln vor den Völkern bekannt wird. Israel wird so zum Zeugen seines Gottes in der Völkerwelt (13,1–6). Im Neuen Jerusalem sollen dann auch die Gefangenen erfreut werden (13,10). In seinem Geschichtsausblick schaut Tobit auf das Babylonische Exil (14,4). Das Buch endet mit dem Untergang Ninives, und so ist es schließlich das stolze Reich der Assyrer selbst, das die Schmach und das Leid der Exilierung tragen muss (14,15).<sup>53</sup>

Gegenpol zur Exilserfahrung ist das Leben im Land und in Jerusalem. Dieses Motiv (und damit die Spannung „Exil vs. Land“) wird ebenfalls gleich am Anfang eingebracht: Explizit verweist der Erzähler auf Tobits Herkunft aus Nordgaliläa und lässt den Protagonisten dann in der Ich-Form auch über sein Leben im Land vor seiner Exilierung berichten, in dem er regelmäßig nach Jerusalem wallfahrtete (1,4–8). Hier findet eine Verbindung mit dem Motiv des „Mosegesetzes“ statt (1,8: νόμος Μωσῆ und ἐντολή; 1,6: πρόσταγμα αἰώνιον).

Auch beim Gespräch mit dem künftigen Reisebegleiter seines Sohnes erscheint die Erinnerung an Tobits Wallfahrten nach Jerusalem (5,14). Das Thema ist zudem auch integraler Bestandteil der Zukunftshoffnung: So wird das Endogamiegebot mit der Landgabe verbunden (4,12), und am Ende des Buches erscheint das Motiv der Rückkehr nach Jerusalem als ein breites Thema, insofern Tobit in seinem Hymnus das Neue Jerusalem als eine Stadt des Jubels besingt, in der die Gefangenen erfreut und in die auch die Völker mit ihren Gaben strömen werden (13,8–18). Ebenso verweist Tobit in seinem Geschichtsausblick kurz vor seinem Tod auf die Rückkehr der gesamten Gola und die Erbauung Jerusalems (14,5–7).<sup>54</sup> Tobits Pilgerschaft nach Jerusalem kann so als eine Antizipation der eschatologischen Jerusa-

53 Zur Konzeption des Exils siehe EGO, *Geschichtstheologische Elemente*; DIES., *Heimat; DIES., Diaspora*. DESELAERS hat in seiner 1982 erschienenen Monographie das Ziel der Erzählung dahingehend bestimmt, dass sie von dem „wahren Israeliten“ in der bedrohlichen Situation des Exils erzählen [will]. Weil er [d. h. Tobit] den Gegensatz zwischen dem Wohnen im Land und in der Fremde kennengelernt hat, ist die neue Situation besonders einschneidend. Wenn die Aufmerksamkeit auf Tobit gelenkt wird, geht es um die Frage, was denn den ‚wahren Israeliten‘ im Exil ausmacht“ (DESELAERS, *Buch Tobit*, 61); siehe auch SCHÜNGEL-STRAUMANN, 39: „Darum würde ich Tob auch als eine didaktische Wegerzählung beschreiben, die eine Antwort gibt auf die Frage: Wie soll ein frommer Israelit / eine fromme Israelitin in einer heidnischen Umwelt gottgefällig leben?“ Zum Ganzen siehe LEVINE, *Teaching Jews*, 48; DIES., *Diaspora as Metaphor*; ferner ENGEL, *Auf zuverlässigen Wegen*, 95; DERS., *Buch Tobit*, 254f. Vgl. hierzu auch RABENAU, *Studien*, 99: „Der fromme Jude lebt in der Diaspora und muß sich in seiner nichtjüdischen Umgebung bewähren“; siehe auch *ibid.* die Kapitelüberschrift: „Die Grunderzählung als Beispiel jüdischen Lebens in der Diaspora“ (116–147).

54 Auf die jüdisch-jerusalemische Orientierung der Erzählung hat ENGEL, *Buch Tobit*, 355f., nachdrücklich hingewiesen.

lemwallfahrt gesehen werden; die für die Heilszeit erhofften Ereignisse werden aber alles Frühere überbieten.

Die Erzählung setzt das Milieu einer wohlhabenden Schicht voraus, und Tobit scheint – zumindest in seinen guten Jahren – ein reicher Mann gewesen zu sein. Hätte er nicht über ein bestimmtes Vermögen verfügt, hätte er seine Landsleute nicht in ihrer Bedürftigkeit unterstützen können (1,16–20; 2,2–7); auch die Mahnungen zum Almosengeben (4,6–11.16–17) oder zur korrekten Bezahlung eines Lohnarbeiters (4,14) ergeben nur dann Sinn, wenn sie sich an ein Publikum richten, das zumindest einen gewissen finanziellen Spielraum hat. Auch die Beschreibung seines Mahls deutet auf diesen Aspekt hin (2,1f.). Ein wichtiges Handlungselement, das mit dem Reichtum der Familie verbunden ist, ist das bei Gabaël im fernen Medien deponierte Vermögen (1,14), das durch die erfolgreiche Reise des Tobias wieder in den unmittelbaren Besitz der Familie kommt (vgl. 4,1.20; 5,3.6; 9,1–6; 10,2; 11,15; 12,3; oft mit expliziten Vor- und Rückverweisen<sup>55</sup>). Auch die Heirat mit Sara hat positive Auswirkungen auf das Vermögen der Familie (8,21; 10,10; 14,13).

Aber auch Tobits Verwandtschaft macht einen prosperierenden Eindruck. Für Achikar ist das ganz offensichtlich (1,22), ebenso muss Saras Familie über gewisse finanzielle Freiheiten verfügt haben, wenn reichlich aufgetischt werden kann (7,9; 8,19f.; 9,6) und für die Reise der Brautleute auch Dienstpersonal und Reittiere zur Verfügung stehen (9,2.5).

Das Thema des Reichtums klingt auch durch den Namen „Tobit“ an, da er Assoziationen an die Familie der Tobiaden – einer begüterten Adelsfamilie im spätnachexilischen Judentum – weckt (siehe zu 1,1).

Die Geschichte zeigt aber problematische Seiten des Reichtums: So findet sich in den Worten Hannas nach dem Abschied ihres Sohnes („Es soll ja nicht das Silber zum Silber kommen ...“; 5,19f.) eine eindeutige Kritik an dessen Überschätzung, und die Fragilität des Reichtums bzw. des Besitzes wird durch Tobits eigenes Schicksal nur zu deutlich: Wegen der Unsicherheit auf den Straßen ist Tobit nach dem Regierungsantritt Sanheribs (704–681 v. Chr.) in seiner Aktivität als Fernhändlerkaufmann eingeschränkt und kann somit nicht mehr seiner Erwerbstätigkeit nachgehen (1,15); als er wegen der Bestattung seiner Landsleute verfolgt wird, verliert er sein Vermögen (1,20), und nach seiner Erblindung ist er nicht mehr in der Lage, für seinen Unterhalt und den seiner Familie zu sorgen (so implizit durch 2,10 und 2,11). In diesen Situationen ist Tobit auf die Solidarität seiner Verwandtschaft (i. e. Achikar; 1,22; 2,10) bzw. seiner Frau (2,11) angewiesen.

Innerhalb dieses breiten biographischen Rahmens kommt der Wertschätzung solidarischen Handelns eine bedeutende Rolle zu. Die Begriffe ἀλήθεια, „Wahrheit“, δικαιοσύνη, „Gerechtigkeit“, und ἐλεημοσύνη, „Barmherzigkeit bzw. Almosen“, durchziehen die Erzählung wie ein roter Faden und können als Leitwörter gelten.<sup>56</sup> Alle drei Begriffe finden sich gleich am Anfang (1,3) und kehren sowohl in den erzählenden Abschnitten als auch in Redeelementen unterschiedlichster Art wieder. Dabei können aber auch nur einzelne Begriffe der Trias erscheinen. Durch die verschiedenen Belege ergibt sich eine Sinndimension, welche die gesamte Erzählung

Barmherzigkeitstaten, Armut und Reichtum

55 Siehe die ausführliche Liste mit den Querbezügen bei SCHNUPP, Schutzengel, 60.

56 Siehe hierzu bereits ENGEL, Buch Tobit, 359–361; zum Motiv der „Wahrheit“ siehe SCHMITZ, Wahrheit.