



NUOVA VERSIONE  
DELLA BIBBIA  
DAI TESTI ANTICHI

## PRESENTAZIONE

*La Nuova Versione della Bibbia dai testi antichi* si pone sulla scia di una Serie inaugurata dall'editore a margine dei lavori conciliari (la *Nuovissima Versione della Bibbia dai testi originali*), il cui primo volume fu pubblicato nel 1967. La nuova Serie ne riprende, almeno in parte, gli obiettivi, arricchendoli alla luce della ricerca e della sensibilità contemporanee.

I volumi vogliono offrire anzitutto la possibilità di leggere le Scritture in una versione italiana che assicuri la fedeltà alla lingua originale, senza tuttavia rinunciare a una buona qualità letteraria. La compresenza di questi due aspetti dovrebbe da un lato rendere conto dell'andamento del testo e, dall'altro, soddisfare le esigenze del lettore contemporaneo.

L'aspetto più innovativo, che balza subito agli occhi, è la scelta di pubblicare non solo la versione italiana, ma anche il testo ebraico o greco a fronte. Tale scelta cerca di venire incontro all'interesse, sempre più diffuso e ampio, per una conoscenza approfondita delle Scritture che comporta, necessariamente, anche la possibilità di accostarsi più direttamente ad esse.

Il commento al testo si svolge su due livelli. Un primo livello, dedicato alle note filologico-testuali-lessicografiche, offre informazioni e spiegazioni che riguardano le varianti presenti nei diversi manoscritti antichi, l'uso e il significato dei termini, i casi in cui sono possibili diverse traduzioni, le ragioni che spingono a preferirne una e altre questioni analoghe. Un secondo livello, dedicato al commento esegetico-teologico, presenta le unità letterarie nella

loro articolazione, evidenziandone gli aspetti teologici e mettendo in rilievo, là dove pare opportuno, il nesso tra Antico e Nuovo Testamento, rispettandone lo statuto dialogico.

Particolare cura è dedicata all'introduzione dei singoli libri, dove vengono illustrati l'importanza e il posto dell'opera nel canone, la struttura e gli aspetti letterari, le linee teologiche fondamentali, le questioni inerenti alla composizione e, infine, la storia della sua trasmissione. Un approfondimento, posto in appendice, affronta la presenza del libro biblico nel ciclo dell'anno liturgico e nella vita del popolo di Dio, il che permette di comprendere il testo non solo nella sua collocazione "originaria", ma anche nella dinamica interpretativa costituita dalla prassi ecclesiale, di cui la celebrazione liturgica costituisce l'ambito privilegiato.

*I direttori della Serie*  
Massimo Grilli  
Giacomo Perego  
Filippo Serafini

## ANNOTAZIONI DI CARATTERE TECNICO

### **Il testo in lingua antica**

Il testo ebraico stampato in questo volume è quello della *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS) quinta edizione; nelle note filologico-testuali-lessicografiche si possono trovare riferimenti a proposte presenti nell'apparato critico della stessa.

Le correzioni alla lettura di alcuni termini, indicate dai Masoreti (Qeré / Ketib), sono segnalate da parentesi quadre, con il seguente ordine: nel testo compare la forma "mista" che si trova nel manoscritto, nelle parentesi si ha prima la forma presupposta dalle consonanti scritte (Ketib) e poi quella suggerita per la lettura dai masoreti (Qeré).

Il testo greco della *Septuaginta* è quello curato da A. Rahlfs nell'edizione rivista da R. Hanhart (2006).

Il testo greco del NT è quello della ventisettesima edizione del *Novum Testamentum Graece* curata da B. Aland - K. Aland - J. Karavidopoulos - C.M. Martini (1993) sulla base del lavoro di E. Nestle (la cui prima edizione è del 1898). Le parentesi quadre indicano l'incertezza sulla presenza o meno della/e parola/e nel testo.

### **La traduzione italiana**

Quando l'autore ha ritenuto di doversi discostare in modo significativo dal testo stampato a fronte, sono stati adottati i seguenti accorgimenti:

– le parentesi quadre indicano l'omissione o l'aggiunta di parole

sulla base di testimoni diversi da quelli presupposti dall'edizione ebraica o greca;

- il corsivo indica l'adozione di una lezione differente da quella riportata in greco o in ebraico, ma presente in altri manoscritti o versioni, o comunque ritenuta probabile;
- le parentesi tonde indicano l'aggiunta di vocaboli che appaiono necessari in italiano per esplicitare il senso della frase ebraica o greca.

Per i nomi propri si è cercato di avere una resa che non si allontanasse troppo dall'originale ebraico o greco, tenendo però conto dei casi in cui un certo uso italiano può considerarsi diffuso e abbastanza affermato.

### **Le note**

Se presenti, vengono indicati i paralleli al passo commentato; i passi che invece hanno vicinanza di contenuto o di tema, ma non sono classificabili come veri e propri paralleli, sono indicati come testi affini, con il simbolo \*.

### **Il commento**

La traslitterazione dei termini ebraici e greci è stata fatta con criteri adottati in ambito accademico e quindi non con riferimento alla pronuncia del vocabolo, ma all'equivalenza formale fra caratteri ebraici o greci e caratteri latini.

Nuova versione della Bibbia dai testi antichi

# TOBIT

Introduzione, traduzione e commento

a cura di  
Marco Zappella

## INTRODUZIONE

### TITOLO E POSIZIONE NEL CANONE

La tradizione manoscritta greca è concorde nel riportare il seguente *incipit*: «*biblos lógōn Tōbít*», ovvero «Storia di Tobit». Due sono gli elementi da prendere in considerazione. Nei libri dei Re (p. es., 1Re 14,29; 15,7) *biblos lógōn* indica gli annali su cui si annotavano gli avvenimenti di rilievo, occorsi durante il regno del monarca. L'espressione greca si basa sulla duplice valenza semantica del sostantivo ebraico *dābār*, che può significare sia «parola» che «evento»<sup>1</sup>. La nostra opera di fatto corrisponde ai due significati, poiché da una parte narra la vicenda di Tobit e di suo figlio; dall'altra, racchiude significativi discorsi e dialoghi, tenuti dai diversi personaggi secondo registri diversi (istruzione sapienziale, discorso rivelatorio, inno).

La tradizione manoscritta greca, quindi, concorda nell'indicare in «Tobit» il titolo del libro e questa scelta viene rispettata nel nostro volume. Il problema sorge con la *Vulgata*, che in genere<sup>2</sup> chiama sia il padre che il figlio *T(h)obias*. Anzi, in 1,9 specifica che il primo ha dato al secondo il proprio nome. Quando dunque le traduzioni (soprattutto di ambiente cattolico) affermano di tradurre dal testo greco e usano la dicitura «Libro di Tobia», confondono inopportunosamente tradizioni testuali diverse, dimenticando di cambiare anche il titolo del libro.

<sup>1</sup> Ciò non è esclusivo dell'ebraico. Avviene lo stesso in greco con il sostantivo *lógos*: cfr., p. es., Sofocle, *Aiace*, 734.

<sup>2</sup> Eccetto in 11,20[18] e in 14,1, dove rispunta *Tobi*, per il padre. Curiosamente in 13,1 quest'ultimo è specificato come *Tobias senior*.

Respinta dal giudaismo normativo rabbinico dall'elenco dei libri "che sporcano le mani", ovvero "canonici", per ragioni che ignoriamo, l'opera incontrò opposizioni anche tra la maggior parte dei Padri della Chiesa orientale (da Origene a Giovanni di Damasco, passando per Atanasio di Alessandria) che ne escludevano la canonicità, benché venisse usata e citata come «Scrittura». Diversa accoglienza ebbe tra i Padri della Chiesa occidentale, in modo particolare Ambrogio e Agostino, che ne difesero la canonicità, anche se bisognerà aspettare l'VIII secolo con Beda il Venerabile per vedere il primo vero commentario al libro<sup>3</sup>. Comunque, ancora nel IX secolo il libro di Tobit – come pure quello di Giuditta – era annoverato tra quegli scritti «che non sono canonici, ma sono considerati ecclesiastici»<sup>4</sup>.

Parimenti diversa è la sua collocazione negli elenchi dei libri canonici e ciò condiziona la possibile interpretazione da dare a tale collocazione<sup>5</sup>. Per limitarci ai tre principali codici onciali greci, si rileva che: nel Vaticano (B), Ester, Giuditta e Tobit stanno tra i sapienziali e i profeti; nell'Alessandrino (A), Ester, Tobit e Giuditta seguono i profeti e precedono 1-2Esdra e 1-4Maccabei; infine, nel Sinaitico (Ⲛ), Ester, Tobit e Giuditta si ritrovano tra i libri storici e 1-4Maccabei, a cui segue il corpo profetico. Questa collocazione si imporrà come tradizionale nelle Chiese d'Occidente<sup>6</sup>, grazie anche alla versione latina di Girolamo (*Vulgata*), inducendo a conside-

<sup>3</sup> Il *De Tobia* di Ambrogio più che un commentario su Tobia racchiude delle omelie sul tema dell'usura (cfr. *Opera omnia*, vol. 6, Città Nuova, Roma 1985, pp. 198-285). Su *Il libro di Tobia nella letteratura cristiana antica (I-V secolo)*, si veda la tesi dottorale in teologia e scienze patristiche, difesa da G.M. Driussi, presso l'Istituto Patristico Augustinianum (Roma 2003); istruttiva è l'appendice 1: «Il libro nell'arte paleocristiana» (pp. 219-233). Fino all'epoca moderna si estende lo studio di J. Gamberoni, *Die Auslegung des Buches Tobias in der griechisch-lateinischen Kirche der Antike und der Christenheit des Westens bis um 1600*, Kösel, München 1969.

<sup>4</sup> *Scripturae quae non sunt canonicae sed dicuntur ecclesiasticae*: così nell'importante manoscritto latino trascritto presso l'abbazia di Saint Germain des Près agli inizi del IX secolo d.C.: conosciuto come Sangermanense 15, è conservato presso la Bibliothèque Nationale di Parigi con la numerazione lat. 11553.

<sup>5</sup> Cfr. H.B. Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek*, a cura di R.R. Ottley, Hendrickson, Peabody MA 1989 (ed. originale 1914), pp. 201-214.

<sup>6</sup> Curiosamente, in un manoscritto siriano del XII secolo d.C. conservato al British Museum di Londra (12a1 o 18715), il libro di Tobit è collocato all'ultimo posto dei libri dell'Antico Testamento.

rare i libri che vanno da Genesi fino a 2Maccabei come la grande storia di Israele, dalla creazione del mondo al secolo antecedente la nascita di Gesù. Ne è derivato un approccio interpretativo teso a dimostrare (o controbattere) gli elementi di storicità presenti nel racconto. La storia delle arti, soprattutto quella figurativa<sup>7</sup>, dimostra invece che è più fruttuosa un'analisi delle caratteristiche dei personaggi e del loro modo di interagire narrativamente. I personaggi però non avrebbero colpito così tanto la fantasia degli artisti se non avessero veicolato un insieme valoriale (morale e moralistico) immediatamente comprensibile e con cui identificarsi.

## 2. ASPETTI LETTERARI

### 2.1. L'intreccio delle trame

A uno sguardo superficiale la struttura generale del libro appare abbastanza semplice: tra un prologo (1,1-2) e un epilogo (14,1b-15)<sup>8</sup>, l'autore prevede due atti<sup>9</sup>, di assai diversa ampiezza: nel primo (1,3<sup>10</sup>-3,17) si espone il dramma di Tobit e, parallelamente, di Sara; nel secondo (4,1-14,1a) si narra il ribaltamento di tale situazione. Il secondo atto è diviso in tre momenti: la partenza per la Media (4,1-6,1a); l'acquisizione da parte di Tobia di una moglie e il recupero del denaro (6,1b-9); Il ritorno a Ninive (10,1-14,1a) con la guarigione di Tobit (11,10-15), la rivelazione della vera identità di Raffaele (12) e l'inno finale (13).

Osservando però con maggior attenzione l'insieme dello scritto si nota un impianto narrativo più articolato. Come recita il titolo,

<sup>7</sup> Secondo T. Hart sono soprattutto due i momenti caldi (*hot-spot*) dell'interesse nutrito dagli artisti per la storia di Tobit e Tobia: la metà del XV secolo a Firenze e il XVII secolo ad Amsterdam («Tobit in the Art of the Florentine Renaissance», in M. Bredin, *Studies in the Book of Tobit*, T & T Clark, London - New York 2006, pp. 72-89). Il suo studio si concentra sul primo periodo. Sul secondo si veda invece H. Hoekstra, *Rembrandt and the Bible: Stories from the Old and New Testament, Illustrated by Rembrandt in Paintings, Etchings and Drawings*, Magna Books, Weert 1990, pp. 164-195.

<sup>8</sup> Sulla natura e la funzione dell'epilogo cfr. pp. \*\*\*.

<sup>9</sup> Per la giustificazione della terminologia mutuata dal linguaggio teatrale cfr. p. \*\*\*.

<sup>10</sup> Come evidenziato a p. \*\*\* 1,3-2,1a costituisce un lungo antefatto, che potrebbe anche saldarsi al prologo di 1,1-2. Ma l'improvvisa comparsa della prima persona singolare in 1,3 segnala che 1,3-2,1a appartiene al primo atto e non al prologo.

il libro narra anzitutto la storia di un personaggio, dalla sua fanciullezza alla sua morte. Della sua esistenza però si privilegia un avvenimento, che occupa dodici dei quattordici capitoli in cui è divisa l'opera: la guarigione dalla cecità contratta da Tobit in modo accidentale (2,9-10), grazie all'intraprendenza del figlio. Dunque, più che di una narrazione biografica (questo genere è confinato al primo e all'ultimo capitolo) si tratta dell'ampio racconto di un miracolo di guarigione che, nella sua realizzazione, calamita a sé e integra due altre trame: una simile (la liberazione di una ragazza da un misterioso sortilegio), l'altra del tutto diversa (il processo di maturazione del giovane figlio compiuto durante e tramite un viaggio). Anche se al recupero del denaro depositato dal padre presso un parente amico – motivo del lungo e risolutivo viaggio di Tobia – viene dedicato un solo versetto (9,5, oltretutto con il solo Rafael in azione)<sup>11</sup>, si apprezza una certa capacità di portare avanti in contemporanea le diverse trame: il dramma (teologico) di Tobit è presentato in parallelo con il dramma esistenziale di Sara (c. 3); il dovere di recuperare l'ingente somma di denaro mette in cammino Tobia e permette di introdurre un nuovo personaggio (Rafael/Azaria: cc. 4 e 5); in occasione del viaggio, il figlio pone le premesse per la guarigione del padre (c. 6) e pone termine alle angosce della giovane Sara (c. 8); recuperato rapidamente il denaro (c. 9), il ritorno di Tobit coincide con la guarigione del padre (cc. 10 e 11).

Alla soluzione delle diverse trame si perviene grazie all'intraprendenza di Tobia, che lungo il tragitto da Ninive a Ecbatana acquista consapevolezza di sé, prima con la cattura del pesce (cfr. commento a 6,1b-5), poi con la conquista della mano di Sara (con il c. 9, dopo aver obbedito a lungo, comincia a impartire ordini). A una manifesta trama di guarigione/liberazione, che concerne Tobit e Sara, se ne affianca un'altra, tacita e discreta, di formazione/maturazione che riguarda Tobia. Le tre trame esistenziali si intrecciano progressivamente e sempre più fino all'esito finale (c. 14).

<sup>11</sup> Eppure il tema "recupero del denaro" avrebbe permesso all'autore di inserire elementi narrativi nuovi e avvincenti. Il ridimensionamento del tema quindi sottintende un ridimensionamento valoriale del denaro. Implicitamente si mostra quanto abbia ragione Anna, madre di Tobia, quando al momento della partenza di quest'ultimo afferma: «Il denaro non è altro che denaro: è immondizia a confronto del nostro ragazzo» (5,19).

Durante il suo processo di crescita, Tobia è consigliato da un misterioso compagno di viaggio, che si presenta come un parente. In realtà è un messo divino. L'autore decide di rivelare subito ai suoi lettori/ascoltatori la vera identità di Rafael (5,4). Non solo, già alla fine del c. 3 svela che YHWH decide di accogliere le richieste d'aiuto innalzate da Tobit e Sara e anticipa come ciò avverrà (3,16-17). Inoltre, anche i momenti di maggior drammaticità o impatto emotivo (come per esempio l'esorcismo di Sara) vengono narrati con una prosa pacata, priva di teatralità. Ciò provoca un attenuamento della suspense, poiché il lettore/ascoltatore viene dotato di una conoscenza superiore di quella dei personaggi ed è già pronto ad ogni colpo di scena. Se si esclude che si tratti di una scelta maldestra dovuta all'imperizia dell'autore, allora bisogna pensare che quest'ultimo abbia voluto far sì che l'attenzione del lettore/ascoltatore si concentrasse non tanto sullo svolgimento della vicenda (ampiamente anticipato), quanto piuttosto sui personaggi, con le loro peculiarità comportamentali e i principi valoriali sulla base dei quali agiscono. Al lettore/ascoltatore è affidato il compito non di condividere il dramma esistenziale dell'anziano sofferente o della giovane disperata, ma di scoprire (e confessare) dietro all'intrecciarsi delle trame il vero e proprio *Deus ex machina*, grazie al quale le diverse vicende raggiungono il loro lieto finale. Si potrebbe quasi dire che la sorpresa riservata dall'autore è quella di narrare un miracolo di guarigione senza alcuna (apparente) sorpresa!

## 2.2. Stratagemmi narrativi

L'assenza di brio narrativo e la presenza di un impianto articolato ma dimesso sono ovviati da alcuni stratagemmi, che l'autore adotta per accattivarsi il lettore/ascoltatore.

Il racconto è vivacizzato anzitutto da un *cambio del soggetto narrante*: fino a 3,6 è portato avanti in modo autobiografico, alla prima persona, per poi lasciare il testimone al narratore, come se la cecità costringesse Tobit all'afasia. Una volta recuperata la vista, Tobit si esibisce in un ampio inno (c. 13) e in un articolato discorso testamentario (14,3-11). Si verifica anche un *cambio di ruoli*: dal c. 6 al c. 11 tocca a Tobia rappresentare il personaggio principale.

Il conclusivo c. 14 è dedicato ai due in maniera direttamente proporzionale alla loro importanza.

Un secondo accorgimento per rendere più attraente il racconto potrebbe individuarsi in una intenzionale, e quindi apparente, scarsa cura per i dettagli narrativi (incongruenze e contraddizioni sono considerate da accorti critici moderni come il risultato di una redazione dell'opera avvenuta in tre o quattro momenti successivi). Per limitarci al testo trådito dal codice greco Sinaitico (Ⲙ), ecco alcune "stonature" narrative secondo l'ordine di apparizione.

L'affermazione di 2,1a («mi restituirono mia moglie Anna e Tobia, mio figlio») contraddice quella di 1,20 («confiscarono tutti i miei beni... eccetto mia moglie Anna e mio figlio Tobia»). Il c. 5 si apre con una generosa dichiarazione di disponibilità da parte di Tobia («eseguirò tutto quello che mi hai detto»: 5,1): ma fino a quel momento non si è fatto cenno a un incarico affidato esplicitamente al figlio. Sempre al c. 5, nel corpo delle raccomandazioni per il viaggio, stupisce che Tobit non suggerisca una tappa nella casa di Raguel, come invece fa poi Rafael (cfr. 6,11); oltretutto il padre di Sara conosce benissimo il padre di Tobia e si dimostra assai ospitale nei suoi confronti. Rafael non spiega come sappia dove si trova la casa di Raguel. Sorprende anche il fatto che Tobia dica di essere al corrente del dramma esistenziale che sta vivendo Sara (6,14), ma pare disconoscere di essere il parente più stretto. Parimenti, Rafael è a conoscenza delle raccomandazioni fatte dal padre al figlio circa il matrimonio endogamico (6,16), punto su cui il lettore/ascoltatore era del tutto all'oscuro. Conosciuta l'identità di Tobia, Raguel subito menziona la cecità del padre (7,6), ma il narratore non si scomoda di rivelarci da dove Raguel abbia ricavato tale informazione. Si inizia a banchettare e, dopo la richiesta di sposare la figlia, Raguel afferma di sapere che Tobia ne ha diritto essendo «il parente più stretto» (7,10): ma da dove ha avuto tale informazione? Perché in precedenza ha permesso che morissero sette uomini? Perché ne era a conoscenza Raguel e non Tobia, o quanto meno Tobit? In 7,12 Raguel afferma: «il cielo stesso ordina che la dia in moglie a te»; il narratore presuppone che Raguel sia informato circa le decisioni divine al pari di Rafael, contraddicendo

quanto detto in precedenza. Di fronte al puzzo di fegato e cuore del pesce sul bruciapfumi, Asmodeo fugge (8,2-3); non si spiega come allo stesso riescano a resistere i due giovani. All'inseguimento del demone si mette Rafael, che lo raggiunge in Egitto (8,3): si tace però il suo ritorno (fatto che invece descrivono per esempio i manoscritti della *Vetus latina*). All'annuncio della domestica che i due giovani se ne stanno dormendo beatamente (8,14), Raguel ed Edna non (si) chiedono come siano riusciti a vincere Asmodeo. In 9,2 Tobia dispone di cammelli, mai prima menzionati (un anticipo dell'eredità della moglie? un prestito?), mentre due versetti dopo (9,4) si accenna a un giuramento fatto a Raguel, di cui nel codice Sinaitico (Ⲙ) non si ha traccia (perciò il codice Vaticano [B] ne anticipa la menzione in 8,20). Quando e come Gabaelo<sup>12</sup> ha conosciuto Tobia? Come lo può definire «figlio eccellente» (9,6)? Gliene ha parlato Rafael al momento di ritirare il denaro? Nella sintesi offerta in 12,3 («Mi ha guidato senza che mi capitasse nulla, ha guarito mia moglie, insieme a me ha riportato il denaro e ha guarito te») l'autore dà per scontato che il padre conosca le modalità con cui il compagno ha aiutato suo figlio: perché non gli mette in bocca una qualsiasi frase di ringraziamento? Da questa rassegna si potrebbe dire che l'autore predilige il gioco delle "rivelazioni" (su dettagli, intenzioni, dichiarazioni) tra personaggi<sup>13</sup> e di costoro con il lettore/ascoltatore (cfr. commento a 5,1-17a; 6,6-9; 12,1-22).

Parallela a questa scarsa attenzione ai dettagli narrativi, si constata una certa incuria anche nel trattare i *dati storici*, concernenti vicende generali (cfr. commento al Prologo e nota a 1,4) e la biografia dei suoi personaggi (cfr. nota a 14,15). Anche le *indicazioni geografiche* circa i luoghi menzionati (cfr. nota a 5,6; 6,1; 11,1) appaiono approssimative. Tutto ciò induce a ritenere che l'autore abbia voluto dare alla sua composizione un'intonazione fortemente arcaicizzante e al tempo stesso avvertire i suoi lettori/ascoltatori circa la sua natura storicamente fittizia.

<sup>12</sup> Di Gabaelo si parla fin dall'inizio (1,14); viene menzionato ripetutamente (4,1.20; 5,6), ma la sua presenza si esaurisce in due versetti (9,5-6): scompare con le sue uniche parole. Il personaggio pare seguire la traiettoria narrativa del tema "denaro".

<sup>13</sup> Cfr. nota a 12,11.

Il libro di Tobit si caratterizza per la *presenza di dialoghi*, alcuni pervasi di brio e pathos. Vanno segnalati in modo particolare l'acceso ed eccitato scambio di 2,13-14 e di 3,7-9; tutto il c. 5 e 10,1-7. Ad essi si affiancano frammenti di monologhi interiori (p. es., 3,10) e preghiere personali sotto forma di lamenti con richieste (3,2-6 [Tobit]; 3,11-15 [Sara]; 8,5-7 [Tobia]), oppure di lode e benedizione (8,15-17 [Raguel ed Edna]; 11,14; 13,1-18 [Tobit]). Ogni personaggio ne recita almeno una; Tobit tre. Mentre, per esempio, nel libro di Giuditta la situazione orante serve per segnalare la drammaticità del momento (Gdt 9,1-14; 13,4-7) o per celebrare la vittoria ottenuta (cfr. Gdt 16,1-17), nel libro di Tobit le preghiere offrono elementi che aiutano il racconto ad avanzare. A differenza di quanto capita, per esempio, nel libro greco di Ester, è impossibile apprezzare le preghiere estrapolandole dalla narrazione o comprendere la narrazione mutilandola delle preghiere. La presenza pervasiva di materiale orante (cfr. anche 3,11; 8,8) e il confluire di esso nel grande inno del c. 13 inducono a considerare il libro di Tobit anzitutto uno scritto celebrativo di YHWH (cfr. commento a 12,6-20).

### 2.3. Rapporti tra il libro di Tobit e altri libri biblici

Il libro di Tobit si contraddistingue per il rimando a testi autorevoli del giudaismo. Ciò avviene riecheggiando temi narrativi e idee teologiche oppure inserendo citazioni esplicite.

La corrente teologica in cui al meglio si rispecchia l'autore del libro di Tobit è quella deuteronomistica: il perno su cui gira la narrazione è l'idea cara a questa corrente secondo cui la fedeltà alla Legge divina assicura compiutezza al popolo e al singolo Israelita (Dt 7,12-15; 28,1-30,20: Tb 4,6); parimenti, la disobbedienza motiva la punizione, in modo particolare l'esilio (Dt 4,27-28: Tb 3,3-4; 12,10). Questo assioma è arricchito con altri elementi, quali la teologia del ricordo (Dt 8,18: Tb 4,5), il comando di benedire e lodare Dio (Dt 8,10: Tb 13,11), quello di rispettarlo e amarlo (Dt 6,13: Tb 4,21; 14,7), l'assicurazione della misericordia dopo il peccato e il giudizio (Dt 30,1-4: Tb 13,2), la promessa di vivere sicuri nella terra promessa ai patriarchi (Dt 1,8; 6,10; 12,10-11: Tb 14,7); infine, la centralizzazione del culto (Dt 12,1-14: Tb 1,4-6). Lungo

il commento si indicheranno altri riferimenti a questa corrente così determinante nello sviluppo teologico dell'antico Israele.

A livello narrativo, l'autore del libro di Tobit prende ispirazione da altri modelli: lo straniero Giuseppe che acquista prestigio e potere alla corte del sovrano (Gen 41); la figura di Giobbe quale giusto che soffre ingiustamente; l'intricata vicenda di Tamar, considerata da Giuda una donna che porta la morte (Gen 38); la necessità di intraprendere un lungo viaggio per sposare una ragazza dello stesso clan, come narrato in Gen 24... Se il nostro autore ha attinto, in modo più o meno intenzionale, a ulteriori nuclei narrativi diffusi al suo tempo (principesse possedute da forze non umane, giovani in viaggio alla ricerca dell'amata, defunti riconoscenti verso i vivi, tesori da recuperare e demoni da sconfiggere), lo ha fatto con parsimonia e depotenziando la loro carica favolistica.

Infine, va segnalato che a più riprese si invocano norme legislative così come le conosciamo dal Pentateuco (cfr., p. es., Tb 1,8; 7,10), ma una volta si attribuisce validità legale a ciò che pare piuttosto una norma derivante dall'interpretazione della Legge (cfr. Tb 6,13).

Oltre a richiami e rimandi a testi autorevoli del giudaismo, nel libro di Tobit si trova anche una citazione esplicita: Am 8,10 in Tb 2,6, mentre eloquentemente nell'ultimo capitolo è evocata una figura profetica (Naum in Tb 14,4). Anzitutto, la citazione esplicita di un testo profetico testimonia non solo l'autorevolezza goduta da quel testo nella cerchia dell'autore del libro di Tobit, ma anche il desiderio di quest'ultimo di conferire la medesima autorevolezza al proprio scritto. Tale finalità è perseguita anche tramite la "rivelazione" del messo angelico (Tb 12,6-20). Inoltre, la citazione diretta e il rimando a un oracolo profetico servono a interpretare eventi storici<sup>14</sup>, collocando il libro di Tobit nella scia degli scritti profetici<sup>15</sup> o quanto meno nell'ambito del commento attualizzante di tali scritti (come i *pesharim* a Qumran). Ciò potrebbe spiegare

<sup>14</sup> Di natura del tutto diversa l'evocazione di Geremia all'inizio e alla fine del secondo libro dei Maccabei (2Mac 2,1-8 e 15,13-16).

<sup>15</sup> Secondo Ireneo di Lione (II secolo d.C.), gli Ofiti, un gruppo gnostico che credeva in una settempla divinità (*sanctam Ebdomadem*), consideravano Tobit e Aggeo profeti di *Elohim* (*Contro le eresie* 1,30,11).

la presenza di almeno quattro manoscritti aramaici e uno ebraico del libro di Tobit a Qumran.

#### 2.4. Genere letterario

Risulta assai arduo definire il genere letterario del libro di Tobit: gli studiosi hanno avanzato le proposte più disparate. Utilizzando una terminologia moderna, lo si potrebbe definire una *fiction* o una novella, dal momento che lega insieme diverse unità narrative a un tutto più grande, con la presenza di più persone in un ampio scenario temporale e spaziale<sup>16</sup>. A una simile definizione dal punto di vista puramente formale va aggiunta una qualifica: il lieto fine della vicenda (3,16-17) con un'iterata previsione del superamento della condizione di diaspora (13,2-18; 14,4-7) e la presenza di tre discorsi di natura sapienziale (4,3-21; 12,7-10; 14,8-11) inducono a considerare lo scritto una novella di stampo parentetico e didattico. Con la narrazione di una vicenda personale, oltretutto fortemente simbolica, l'autore punta a risvegliare sentimenti di fiducia e speranza nei suoi lettori/ascoltatori; nel contempo ne approfitta per dare indicazioni su come comportarsi in una situazione radicalmente mutata.

Ma altri due elementi indicati dal testo stesso aiutano a intravedere un aspetto non subito evidente. Anzitutto, come accennato in precedenza, l'opera narra la storia di un uomo (e di suo figlio) privilegiando la vicenda legata alla sua cecità superata grazie all'intervento divino (cc. 2-12); in secondo luogo, l'autore menziona esplicitamente l'ordine del messo divino quale motivo che lo ha indotto a redigere l'opera («Voi scrivete tutto quello che vi è capitato»: 12,20). Essa quindi va intesa come scritto celebrativo nei confronti della divinità di Israele, ossia YHWH, che ha decretato la guarigione del suo fedele: l'esaltazione del Signore è raccomandata a più riprese dal messo divino nel suo discorso rivelatorio (12,6-20); l'ampio inno del c. 13 è qualificato come «inno celebrativo» (14,1); l'esistenza di Tobit (e di Tobia secondo il codice Sinaitico [Ⓢ]) si consuma nel «celebrare la grandezza di Dio» (14,2).

Ora, a partire dal IV secolo a.C., l'esaltazione dell'intervento

<sup>16</sup> Cfr. A. Schmitt, «Die hebräischen Textfunde zum Buch Tobit aus Qumran 4QTob<sup>a</sup> (4Q200)», *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 113 (2001) 569.

terapeutico di una divinità (in particolare Asclepio, Iside e Serapide) era affidata a composizioni scritte chiamate *aretalogiai* (aretalogie)<sup>17</sup>, rinvenute in notevoli quantità presso i templi di tutto il bacino del Mediterraneo. Si può dunque ragionevolmente ipotizzare che il libro di Tobit si avvicini – nelle sue intenzionalità se non nel suo esito stilistico – alle aretalogie, oltretutto composte in modo particolare da persone colpite da cecità. Un episodio molto conosciuto in età ellenistica è la miracolosa guarigione di Demetrio Falereo per intervento di Serapide. Diogene Laerzio ricorda infatti che il filosofo, perduta la vista ad Alessandria, la riacquistò grazie all'intervento di Serapide e che, dopo essere stato guarito, compose dei peana in onore della divinità che venivano cantati ancora ai tempi di Diogene (*Vite e dottrine dei filosofi illustri* 5,76). E lo storico del I secolo a.C. Diogene Siculo narra che secondo gli Egiziani «Iside ha scoperto molti farmaci che danno la salute, e che aveva grande esperienza della scienza medica [...] A dimostrazione di ciò, essi dichiarano di addurre non racconti favolosi (*mythologias*), come i Greci, ma fatti palesi (*praxeis enargeis*), perché quasi tutto il mondo abitato rende testimonianza (*martyreîn*) in loro favore, gareggiando nel rendere onore alla dea per la sua epifania nel corso delle cure [...] molti, privati della speranza dai medici a causa della loro difficile natura della loro malattia, da lei sono salvati (*sōlvesthai*), mentre tanti, completamente privi dell'uso degli occhi o di qualche altra parte del corpo, quando facciano ricorso a questa dea, si ristabiliscono nelle condizioni precedenti». Iside, acclamata come *sōlsteira* dai Greci e come *salutaris* dai Romani, «benefica il genere umano con i suoi responsi oracolari e le sue cure (*therapeiōn*)» (*Biblioteca storica* 1,25,2-7).

Mentre nel Salterio la persona risanata promette di offrire un sacrificio nel tempio radunando il gruppo dei familiari, nel libro di Tobit, invece, il ringraziamento è espresso lodando pubblicamente il dio guaritore e componendo uno scritto celebrativo. Simile a un missionario di Iside che gira annunciando le qualità e i portenti di Iside (*aretalógos*, cioè “colui che celebra/racconta le virtù” della divinità),

<sup>17</sup> Il termine greco, che combina *aretē* “virtù” e *lógos* “parola”, si potrebbe tradurre “celebrazioni di virtù”.

l'autore dell'opera lascia alle generazioni future una storia esemplare (cfr. 14,15) che celebra il potere e la bontà del Dio d'Israele.

### 3. LE LINEE TEOLOGICHE FONDAMENTALI

La fittizia cornice storica iniziale e finale fissa l'orizzonte entro cui si muovono le linee teologiche del testo. Questo orizzonte è costituito dalla situazione di deportazione, secondo la terminologia "in codice" del libro, di diaspora secondo la reale contingenza storica presupposta. L'autore, tramite la vicenda di Tobit e del figlio, mette in scena le problematiche che agitano le comunità giudaiche insediate lontano dalla terra di Israele.

#### 3.1. La regalità misericordiosa di YHWH

Va in primo luogo ribadito che la loro situazione, apparentemente senza speranza, rimane sotto il controllo di YHWH: con l'esilio egli ha voluto punire il popolo disobbediente; al momento debito, farà scattare il movimento di ritorno verso Gerusalemme. Ogni evento della storia tanto individuale (la cecità di Tobit) quanto mondiale (la caduta di Ninive) dipende dal suo volere e il suo è un volere salvifico nei confronti di chiunque lo rispetti e lo ami. Il libro insomma è un inno alla regalità misericordiosa di YHWH (13,2).

Nel nome dei due personaggi principali si manifesta l'essere di Dio: YHWH è buono (in ebraico: *tôb-yah*) e l'esperienza della cecità/diaspora va vissuta nell'ottica dell'ammaestramento (allora non privo di dolorose punizioni; cfr. commento a 11,14). La diaspora va dunque vissuta più come un'opportunità che come una sciagura, anche perché il Signore è così potente da manifestare la sua vicinanza al popolo anche fuori della terra di Israele (13,4). Quest'ultimo è invitato a celebrare, ossia a rendere celebre, YHWH anche tra i pagani (13,3).

#### 3.2. Il rafforzamento del vincolo di sangue

Nella diaspora i membri del popolo sono sollecitati a riscoprire o valorizzare il senso di appartenenza tramite i legami familiari.

La vicenda di Tobit e del figlio sembra svolgersi all'interno di quel grande contenitore che è l'elemento clanico: i personaggi si chiamano "fratelli"; le ramificazioni intratribali sono molteplici<sup>18</sup>. Questa rete pare costruita per difendersi dal pericolo dell'assimilazione: associarsi con i non-ebrei corrompe, il contatto con loro porta a peccare; negli affari e nella vita politica l'ebreo fedele non può non entrare in contatto con non-ebrei, ma nella vita sociale e familiare gli è richiesta la massima separazione. Ne consegue l'idealizzazione del matrimonio intra-tribale, che oltretutto contribuisce a tracciare un profilo di Israele basato più sulla genealogia che sulla geografia.

#### 3.3. Il nuovo modo di obbedire alla *Torà*

Ma la diaspora è un'opportunità anche perché obbliga a trovare nuove strategie applicative della *Torà*, pur mantenendosi fedeli ad essa. Nei primi versetti del c. 1 Tobit si (rap)presenta come un integerrimo seguace della Legge; anzi, con una punta di orgoglio, non esita a dichiararsi «l'unico» disponibile a osservare «una legge perennemente valida» (1,6). Una volta deportato in terra straniera, ridurrà la sua osservanza della *Torà* alla pratica di quelle che oggi chiamiamo opere di misericordia corporali: oltre a fare l'elemosina, «condividevo il mio pane con gli affamati, i vestiti con gli ignudi e, se vedevo il cadavere di qualcuno del mio popolo gettato fuori delle mura di Ninive, andavo a seppellirlo» (1,17). Inoltre, la decisione di non consumare pasti con i pagani (1,10-11) non gli impedisce di fare affari con loro e di frequentare la corte. Insomma, un libro dalla forte impronta legalista presuppone (e incoraggia) un atteggiamento libero nei confronti dei singoli dettami normativi. La riduzione numerica dei precetti divini s'accompagna a un loro ripensamento etico: la Legge di Mosè trova il suo compimento ultimo nella solidarietà con i "fratelli" bisognosi.

Questa nuova impostazione, che ha le sue radici nella corrente profetica (cfr., p. es., Is 58) e che conoscerà un ampio sviluppo

<sup>18</sup> Nel testo greco si costruisce come una piramide terminologica: si parla di *patriá* (unione di più famiglie che derivano da un capostipite vissuto da tre a sei generazioni prima), di *spërma* e *génos* (l'insieme di più casati), di *phylē*, ovvero la tribù.

negli scritti del Nuovo Testamento (cfr., p. es., Rm 13,8), trova il suo fondamento nell'essere di Y<sup>HWH</sup>: infatti il Dio misericordioso vuole anzitutto l'uomo misericordioso. Questo assioma trova un suo riscontro anche linguistico nel libro di Tobit secondo il codice Sinaitico (⌚): il Dio giusto (*dikaios*) che opera con misericordia (*eleēmosynē*) e lealtà (*alētheia*: 3,2) è lo stesso che concede di prendere buone decisioni a «chi agisce in modo corretto (*alētheian*)» e «con onestà (*dikaiosynēn*)» (4,6-7). Non per nulla questi sono i termini chiave dell'intero libro<sup>19</sup> e Tobit è definito come «onesto (*dikaios*) e generoso nel fare l'elemosina» (7,6), oppure come «onesto (*dikaios*) e caritatevole» (9,6), con il primo attributo già applicato a Y<sup>HWH</sup> e al suo modo di agire (3,2). Non sorprende dunque che come lascito testamentario Tobit raccomandi al figlio e ai nipoti di «praticare le opere di carità (*dikaiosynēn*) e l'elemosina (*eleēmosynēn*)», perché in questo consiste il «servire il SIGNORE con sincerità e fare quello che a lui piace» (14,8.9). Significativamente una simile impostazione viene avallata dalla divinità stessa tramite il suo messaggero: «L'elemosina libera dalla morte e cancella ogni peccato; chi fa l'elemosina avrà vita e sazietà» (12,9).

### 3.3. Dall'esclusione all'inclusione

Se per un verso Tobit riserva la pratica dell'elemosina ai soli correligionari o addirittura ai soli membri del clan (gli uni e gli altri definiti *adelphoi*, “fratelli”: 1,3.16), dall'altro però si scopre nel corso del libro che tale prassi ha una valenza inclusiva. Infatti proprio la verità della frase pronunciata dal messo divino circa l'elemosina (12,9) trova la sua prima applicazione in Achicaro, che Tobit addita ai suoi successori (lettori) come esempio (14,10-11). La presenza di Achicaro nel libro di Tobit è tanto sorprendente quanto eloquente. L'autore del libro di Tobit deve aver conosciuto sicuramente la figura del saggio assiro 'Aḥīqār<sup>20</sup>, assai popolare in

tutto il Vicino Oriente antico ma quasi certamente anche la *Storia di 'Aḥīqār*, se si tiene conto che la versione completa più antica è in aramaico e proviene dalla comunità giudaica di Elefantina in Egitto (V secolo a.C.).

In questa sede interessano poco i paralleli scovati o ipotizzati dagli studiosi tra il *corpus* legato a 'Aḥīqār (*Storia e Proverbi*) e il libro di Tobit<sup>21</sup>. Qui conviene rilevare dove è collocata la figura del saggio assiro e a quale funzione assolve. Egli è citato esplicitamente in 1,21-22; 2,10; 11,19; 14,10. Nel primo e nel terzo caso si sottolinea la parentela dei due; nel primo e nel secondo si menziona l'appoggio a corte e il sostentamento offerto da 'Aḥīqār (Achicaro) a Tobit; nel quarto si riferiscono in modo assai conciso le vicissitudini patite da 'Aḥīqār a causa del nipote. Infine, non può essere casuale che 'Aḥīqār compaia all'inizio e alla fine del libro di Tobit.

È chiaro che l'autore punta ad “annettersi” una figura così prestigiosa della sapienza antica. Sorprende invece che di 'Aḥīqār non si esalti la sagacia o non si sfrutti qualche suo detto, bensì la sua solidarietà nei confronti di Tobit (1,22; 2,10) e la sua disponibilità a fare l'elemosina (14,10). Il felice esito delle sventure dei due personaggi è parallelo grazie a questo atteggiamento di fondo. Sulla base di quanto osservato in precedenza, si può dire che Y<sup>HWH</sup> è con Tobit perché per tutta la vita ha percorso il cammino dell'onestà e della giustizia e non ha dimenticato i suoi fratelli per solidarietà;

sperate e addirittura comincia a tramare contro il re. 'Aḥīqār, venutone a conoscenza, non esita a denunciare il nipote che a sua volta si vendica calunniandolo e provocando la sua condanna a morte. Fortunatamente, l'ufficiale incaricato dell'esecuzione al posto di 'Aḥīqār, che in precedenza aveva salvato la vita all'ufficiale, toglie la vita a uno schiave ribelle e mette al sicuro il vero condannato. Con il tempo il sovrano si ravvede: riabilita 'Aḥīqār e condanna Nādīn a una morte atroce. La vicenda e la figura del saggio 'Aḥīqār divenne oltremodo famosa dall'Eufrate al Nilo: alla narrazione biografica si aggiunse presto una raccolta di massime (*Proverbi di 'Aḥīqār*), che continuò a essere letta e trasmessa per vari secoli; cfr. R. Contini - C. Grottanelli (a cura di), *Il saggio Ahiqar. Fortuna e trasformazioni di uno scritto sapienziale. Il testo più antico e le sue versioni*, Paideia, Brescia 2005.

<sup>21</sup> Personalmente non riteniamo che tale *corpus* letterario abbia influenzato direttamente l'autore del libro di Tobit. A nostro parere, il genere letterario del secondo si distacca dal primo. La vicenda di 'Aḥīqār, richiamata in 14,10, è simile a quella di Tobit soltanto in apparenza. Alcune delle massime del cap. 4 contenute nella versione lunga del libro di Tobit sono forgiate a partire da un bacino sapienziale comune alle culture orientali (e mediterranee) dell'epoca e non presuppongono una dipendenza diretta dai *Proverbi* di 'Aḥīqār.

<sup>19</sup> Per *alētheia* cfr. nota a 1,3; per *dikaiosynē* cfr. nota a 4,7; per *éleos* cfr. nota a 6,18.

<sup>20</sup> Questo saggio assiro (in aramaico chiamato 'Aḥīqār) fu ministro di Sennacherib e di Esaraddon, al quale propose di far subentrare nel suo incarico il nipote Nādīn. Ricevuto l'assenso regio, cominciò a istruire il nipote, dispensandogli massime e consigli. Una volta, però, subentrato nella prestigiosa carica del padre adottivo, Nādīn non dimostra le capacità

ma è anche con Achicaro. «Costui non sa nulla dei patriarchi, non soffre come Giobbe né è declassato per la sua pietà, né deve vivere in esilio. La Tôrāh gli è sconosciuta e lontana. Eppure, partecipa, senza saperlo, dell'agire di Dio, in quanto traduce in azione *alētheia*, *dikaiosynē* ed *eleēmosynē* [...] Contro ogni evidenza storica e abrogando le barriere religiose, che si frappongono tra la sua tradizione e quella giudaica, entra a far parte della grande famiglia giudaica come “fratello”; anzi, quale esempio degno di essere imitato»<sup>22</sup>. Figura simbolica del potere salvifico della misericordia di Dio, «il pagano può diventare giudeo sia sul piano letterario (inserimento nella narrazione) sia sul piano teologico tramite la coppia *eleēmosynē* e *dikaiosynē*»<sup>23</sup>. Nel libro di Tobit si «cerca la difficile sintesi tra la conservazione della propria identità fondante e il riconoscimento che Dio può essere trovato anche al di fuori della comunità giudaica e proprio là dove gli uomini fanno prevalere la prassi solidale e la misericordia vissuta»<sup>24</sup>. Ecco perché sul piano letterario Achicaro diventa parente di Tobit (1,21-22; 11,19), da *outsider* diventa un *insider*. Compie, cioè, il medesimo tragitto percorso da Rut, un'altra straniera integrata nel popolo eletto grazie ai suoi atti di misericordia, riflesso della misericordia divina (Rut 1,8; 2,20; 3,10)<sup>25</sup>.

#### 4. DESTINATARI, AUTORE E DATAZIONE

Per comprendere la datazione dell'opera si può partire dalla considerazione che la storia esemplare in essa narrata ha una *finalità missionaria*. Con il superamento della *polis* in Grecia e l'integrazione del Vicino Oriente e dell'Egitto nell'orbita culturale elle-

<sup>22</sup> M Weigl, «Die rettende Macht der Barmherzigkeit. Achikar im Buch Tobit», *Biblische Zeitschrift* 50 (2006) 241.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 242.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 213.

<sup>25</sup> I libri di Rut e di Tobit appartengono alla medesima corrente teologica interna al giudaismo, secondo la quale si può venerare Yhwh pur senza appartenere etnicamente al popolo di Israele: oltre a Is 56,1-8, vanno menzionati passi come Gio 1,4-16 e Gs 2 (il v. 12 con *hesed/éleos* che segue a una professione di fede); Achior nel libro di Giuditta (Gdt 14,10).

nistica, a partire dalla seconda metà del IV secolo a.C. le divinità delle città greche e delle popolazioni orientali entrano in un alterno processo di reciproca conoscenza e comparazione, di esclusione e sovrapposizione. I sistemi religiosi e filosofici valicano i confini dei rispettivi luoghi d'origine e si propongono sul “mercato” delle idee e delle convinzioni personali, grazie all'attività di missionari di culti orientali e filosofi cinici itineranti. C'è da chiedersi se il libro di Tobit non vada letto, tra l'altro, proprio su questo sfondo: i Giudei, della diaspora o meno, venivano a conoscenza o a diretto contatto con numerosi miracoli di guarigione, che costituivano una testimonianza della validità degli altri dèi e una forte tentazione di abbandonare il proprio. Con il libro di Tobit l'autore entra nell'arena del dialogo inter-religioso della sua epoca, ne accetta la sfida e formula una risposta-proposta in sintonia con la più ortodossa tradizione d'Israele, ma al tempo stesso aperta alla nuova temperie.

Ovviamente il racconto del miracolo di guarigione rappresenta la vicenda di superficie, il pretesto narrativo. La cecità, da cui guarire, ha una forte valenza simbolica, conosciuta anche dal giudaismo in epoca ellenistica, che applicava l'immagine della luce alla *Torā* (tra gli scritti canonici, cfr. Sir 17,18; 45,17; 50,29 [non corretto]). Come avviene con le aretalogie in onore di Iside, dall'esaltazione della propria divinità si passa alla rivendicazione della priorità culturale e religiosa di un popolo rispetto agli altri e alla missione affidata al primo di “illuminare” gli altri. Ecco perché «il libro di Tobi[t] può essere considerato un efficace manifesto propagandistico della giusta condotta da parte del pio ebreo in un contesto di diaspora»<sup>26</sup>. È dunque un manifesto in primo luogo indirizzato ai propri correligionari, con una forte preoccupazione parentetica; ma si tratta anche di un manifesto che ha di mira destinatari pagani, con una forte valenza apologetica.

Questo sottofondo induce a supporre che il libro, con i suoi quattordici capitoli, sia stato composto nel III secolo a.C., comunque in

<sup>26</sup> M. Zappella, «L'immagine dell'elezione come strumento dell'esaltazione apologetica di Israele secondo quattro testi ebraici in lingua greca (Tobia, ben Sira, Giuditta, Ester)», in Termini C. (ed.), *L'elezione di Israele: origini bibliche, funzione e ambiguità di una categoria teologica. Atti del XIII Convegno di Studi Veterotestamentari (Foligno, 8-10 settembre 2003)*, Dehoniane, Bologna 2005, 194-196.

un periodo anteriore alla svolta nazionalista impressa dai Maccabei e lontano dalle pulsioni messianico-apocalittiche degli uomini di Qumran (seconda metà del II secolo a.C.). L'identità del suo autore rimane un enigma. Di sicuro era un Giudeo, che o viveva nella diaspora o aveva a cuore l'esistenza dei suoi correligionari messi in difficoltà da quella situazione. Nel primo caso dev'essere stato composto o nella parte orientale del regno dei Seleucidi (Media) oppure nell'Egitto dei Tolemei; nel secondo caso, Gerusalemme pare il luogo più adatto.

## 5. TESTO E TRASMISSIONE DEL TESTO

### 5.1 Versioni e tradizioni testuali

Fino al 1846, del libro di Tobit si conosceva la versione greca utilizzata dai Padri della Chiesa d'Oriente e contenuta in diversi manoscritti greci redatti in caratteri o maiuscoli o minuscoli. Tra i primi, più antichi, vanno segnalati il codice Alessandrino (A) e il codice Vaticano (B); tra i secondi quello custodito a Ferrara sotto il numero 187. L'Alessandrino e il Vaticano, insieme ad altri codici in carattere minuscoli, appartengono a un gruppo oggi contraddistinto dalla sigla G<sup>1</sup>. I due manoscritti di Ferrara (187 e 188), che soltanto in una porzione di testo (6,8–13,8) non seguono il testo G<sup>1</sup>, ricevono la sigla G<sup>1127</sup>.

Nella Chiesa latina si proclamava e leggeva la traduzione, che Girolamo – dietro la richiesta insistente (e per lui petulante) di due vescovi (Cromazio di Aquileia ed Eliodoro di Altino) – aveva approntato a Gerusalemme nel 400 d.C. dedicandole «il lavoro di un giorno». Lo Stridonense dichiara di aver tradotto un testo aramaico e ammette di essersi avvalso della consulenza di una persona che conosceva l'ebraico e l'aramaico<sup>28</sup>. In realtà, come fece pure con

<sup>27</sup> Interessanti le osservazioni formulate da S. Weeks sull'importanza di questo testimone in «Some Neglected Texts of Tobit: The Third Greek Version», in M. Bredin, *Studies in the Book of Tobit*, cit., 12-42.

<sup>28</sup> Per le caratteristiche di questa traduzione si veda, in estrema sintesi, quanto annotato alle pp. ????. Con maggior ampiezza, cfr. V.T.M. Skemp, *The Vulgate of Tobit Compared with Other Ancient Witnesses*, Society of Biblical Literature, Atlanta (GA) 2000.

altri libri, seguì anche le versioni latine già esistenti. Queste, oggi riunite in un gruppo denominato *Vetus latina*, sono pervenute fino a noi in numerosi manoscritti, generalmente assai diversi tra loro. Essi riportano un testo più ampio non solo di quello di Girolamo, ma anche di quello testimoniato dal gruppo G<sup>1</sup>. Lo citarono i primi Padri latini, in particolare Cipriano († 258) e Lucifero di Cagliari († 370). Poiché Girolamo non aggiunse il libro di Tobit alla sua traduzione latina, ma lo spedì ai due richiedenti sopra menzionati, il testo della *Vetus latina* continuò a circolare nella Chiesa d'Occidente, talvolta anche in manoscritti che per gli altri libri biblici riportavano la versione di Girolamo. Il più importante testimone di questa versione è il codice Regio 3564, del IX secolo d.C., ma anche altri manoscritti offrono lezioni di notevole interesse (perciò nelle annotazioni esegetiche si farà riferimento a diversi di questi codici). Quando sarà finalmente realizzata l'edizione critica del libro di Tobit secondo la *Vetus latina*<sup>29</sup>, si potrà valutare appieno la ricchezza di questa tradizione testuale, che sostanzialmente si basa su testi greci precedenti di varia origine e tipologia. Di ciò erano convinti già i critici del XIX secolo, in particolare Otto Fridolin Fritzsche (1812-1896), che dedicò la sua vita, tra l'altro, a studiare i libri deuterocanonici e il loro testo, avanzando proposte emendative e interpretative, accolte anche dalle moderne edizioni critiche.

La svolta avviene alla metà del XIX secolo, quando un altro brillante studioso, Lobegott Friedrich Konstantin von Tischendorf (1815-1873) scopre nel 1844 e pubblica a due riprese, nel 1846 e nel 1862, un codice greco fino allora sconosciuto: scoperto al monastero di Santa Caterina presso il monte Sinai, verrà chiamato Sinaitico (Ⲛ). Insieme al codice Vaticano (B), è il più antico tra i codici maiuscoli greci (IV secolo d.C.). La versione del libro di Tobit in esso contenuta diverge sotto molti punti di vista da quella contenuta nel codice Vaticano (B): pur rispettando l'impianto generale della narrazione, è più lunga<sup>30</sup> e ha uno stile che denota una notevole dipendenza da un testo semitico; inoltre il suo testo si

<sup>29</sup> Attualmente è affidata alla cura di J.-M. Auwers per i tipi della casa editrice Herder.

<sup>30</sup> Da un mio computo, vi sono circa 7233 parole contro le circa 5503 del codice Vaticano.

avvicina – senza sovrapporsi – a quello della *Vetus latina*. Ci vuole grosso modo un secolo<sup>31</sup> prima che la maggioranza degli studiosi accetti l'antichità del testo trasmesso dal codice Sinaitico (Ⲛ), denominato G<sup>II</sup>, rispetto a quello trasmesso dal codice Vaticano (B).

Ciò anche perché nel 1956 viene conosciuto il contenuto dei frammenti di quattro manoscritti in aramaico e uno ebraico del libro di Tobit ritrovati nella quarta grotta di Qumran<sup>32</sup>. Prima di questo ritrovamento si conoscevano principalmente due versioni del libro di Tobit in ebraico, entrambe pubblicate a Costantinopoli nel XVI secolo: la prima, apparsa nel 1516, divenne famosa in Europa essendo stata utilizzata da Sebastian Münster, a partire dal 1542, nella sua grammatica di ebraico; la seconda fu pubblicata nel 1519, ma fu conosciuta grazie alla traduzione latina che l'ebreo convertito Paolo Fagio pubblicò nel 1542<sup>33</sup>. Queste due versioni, pur ripercorrendo sostanzialmente la vicenda di Tobit così come la conosciamo dai manoscritti greci, tuttavia integrano troppi elementi del mondo giudaico medievale per essere utilizzate in vista di un confronto con le altre testimonianze.

La pubblicazione e l'analisi dei frammenti di Qumran ha suscitato molte aspettative e ha dato alcune certezze: il testo trådito dai quattro manoscritti aramaici e da quello ebraico induce a considerare pressoché certo che la composizione originaria fosse in una lingua semitica, con la conseguenza che tramonta definitivamente la spiegazione secondo cui i libri deuterocanonici sono stati esclusi dal canone ebraico perché composti in greco; ora si può asserire con certezza che il libro è stato scritto prima della seconda metà del II secolo a.C. (il mano-

<sup>31</sup> Ma già D.C. Simpson nel suo contributo «The Chief Recensions of the Book of Tobit», apparso nel *Journal of Theological Studies* 14 (1912-1913) 516-530, aveva proposto dati decisivi che suffragavano questa posizione. I commentari più recenti (Moore, Schüngel-Straumann, Vilchez Lіндеz, Fitzmyer) partono da questo presupposto.

<sup>32</sup> La pubblicazione però dovrà aspettare quasi quarant'anni. Se ne è incaricato J.A. Fitzmyer in M. Broshi et al. (ed.), *Qumran Cave: XIV. Parabiblical Texts. Part 2* (Discoveries in the Judaean Desert 19), Clarendon, Oxford 1995, pp. 1-76, tavv. I-IX. Ad essi va aggiunto il frammento del ms. 5234 della collezione Schøyen che appartiene a 4Q196 e che corrisponde a Tb 14,3-4 (cfr. M. Hallermayer - T. Elgvin, «Schøyen Ms. 5234: ein neues Tobit-Fragment vom Toten Meer», *Revue de Qumran* 22 [2006] 451-461).

<sup>33</sup> Per gli altri testi ebraici e aramaici si vedano le annotazioni introduttive di J. Fitzmyer, *Tobit*, De Gruyter, Berlin 2003, pp. 11-14, e S. Weeks - S. Gathercole - L. Stuckenbruck, *The Book of Tobit*, De Gruyter, Berlin - New York 2004, pp. 32-46.

scritto più antico di Qumran [4QTob<sup>d</sup>ar] risale grosso modo al 100 a.C.); i cc. 13 e 14 appartengono al libro almeno nello stadio in cui lo conobbero gli scribi di Qumran; infine, la forma testuale testimoniata dai frammenti è affine a quella oggi comunemente denominata G<sup>II</sup>, il cui rappresentante più autorevole è l'unciale greco Sinaitico (Ⲛ) e, per 3,6-6,16, anche il minuscolo greco 319, scritto nel 1021. Inoltre, le testimonianze di Qumran avallano e ampliano il quadro generale testimoniato dai testi in greco e latino conosciuti in precedenza: esse «lasciano intravedere uno stadio testuale vivo già nelle lingue semitiche nel periodo precristiano, non solo nelle traduzioni e revisioni greche del II/III secolo d.C. e nelle rispettive traduzioni in latino o nel testo biblico latino. Nessun altro libro biblico ha una testimonianza così linguisticamente diversificata già in epoca precristiana»<sup>34</sup>. Ovvero: nel caso del libro di Tobit assistiamo a una diversificazione linguistica non solo “a valle” (come risultato di un'attività di traduzione), ma probabilmente anche “a monte”, con testi di partenza semitici non differenti ma comunque distinti fin dall'inizio.

Una simile situazione testuale richiede un diverso approccio al libro di Tobit. Finora nei loro commentari i diversi autori hanno adottato una forma testuale di riferimento per poi “migliorarla” tramite il confronto con le altre testimonianze testuali: il genere del commento si è poco alla volta trasformato in un catalogo di varianti testuali e tematiche, slegate l'una dall'altra e da una qualsivoglia trama narrativa. Personalmente ritengo che, data la situazione testuale pluriforme tipica del libro di Tobit, sia giunto il momento di affrontare ogni voce della tradizione testuale nella sua singolarità, così da coglierne le peculiarità narrative e tematiche e, attraverso di esse, vagliare la bontà o meno di determinate lezioni. È quanto mi propongo di fare in questo commentario.

## 5.2. Criteri di questa edizione e commentario

Nello stabilire la più recente edizione critica del testo greco del libro di Tobit, R. Hanhart si è lasciato guidare da quattro principi. Il secondo recita così: «Nella forma testuale G<sup>II</sup> sulla base del testo

<sup>34</sup> M. Hallermayer, *Text und Überlieferung des Buches Tobit*, de Gruyter, Berlin 2008, p. 187.

dei tre testimoni non è possibile [...] ricostruire un testo di base. Come testo di base deve valere il testo di S, che in determinati casi può essere corretto secondo la *Vetus latina* e il ms 319; questi però presentano elementi testuali indipendenti» (p. 34). Hanhart si dimostra così coerente che offre nella parte superiore della pagina l'edizione eclettica di G<sup>I</sup>, essendo questa l'unica forma testuale, che «privata dei suoi elementi recensionali secondari si lascia grosso modo ricostruire» (p. 34), a differenza di G<sup>II</sup>, di cui si riporta soltanto il testo del Sinaitico occasionalmente corretto. Inoltre non cerca di supplire a quelle che comunemente vengono considerate lacune del codice Sinaitico (4,7-19a e 13,6i-10b) inserendo materiale tratto da altri testimoni. Quest'ultima opzione, adottata da vari commentatori nonché dalla nuova versione CEI<sup>35</sup>, non è metodologicamente corretta, perché, sebbene appartengano alla medesima forma testuale, tuttavia sia il minuscolo greco 319 sia i manoscritti della *Vetus latina* altrove testimoniano un testo non sempre sovrapponibile a quello del codice Sinaitico (⌘).

Dunque, nel presente commentario mi limiterò a segnalare i punti in cui l'edizione critica di Rahlfs o di Hanhart si discostano dal tenore del Sinaitico; rari saranno i momenti in cui si richiameranno le lezioni discordanti o convergenti. Questo intende essere un commentario che per la prima volta mette al centro il testo del codice Sinaitico (⌘) non tanto come uno dei testimoni di un ipotetico (ed eventuale) libro di Tobit originale, quanto piuttosto come una delle numerose versioni che il libro di Tobit ha conosciuto nel corso del tempo<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> Qui vale la pena di rammentare il modo di procedere rispetto alle due (supposte) lacune di altri autori: alcuni adottano il testo del codice Vaticano (nuova versione CEI); altri preferiscono il minuscolo greco 319 per la prima e la *Vetus latina* per la seconda (Fitzmyer); altri ancora scelgono il minuscolo 319 per colmare la prima "lacuna" e il codice Vaticano per la seconda (Littmann). Moore inserisce un testo eclettico (minuscolo 319, con lezioni della *Vetus latina* e di G<sup>I</sup>). Singolare è il caso della nuova traduzione CEI: uno dei criteri fissati per la revisione era il confronto sia con i testi critici sia con la *Nova Vulgata*. Nel caso del libro di Tobit la nuova traduzione CEI manca i due bersagli: non segue del tutto il testo stabilito da Hanhart (p. es., colma arbitrariamente le lacune) e mette da parte la *Nova Vulgata*, la quale a sua volta è il risultato di un'opera di collazione tra l'edizione critica di Hanhart e il manoscritto Vercelli 22 della *Vetus latina*!

<sup>36</sup> Per maggior completezza, nelle due appendici, si offre la traduzione della versione del libro di Tobit secondo il codice greco Vaticano (B) e secondo il testo latino della *Vulgata* di Girolamo.

### 5.3. Elenco dei manoscritti per il testo del libro di Tobit citati nel commento

#### *Greci*

Codice Sinaitico (⌘), scoperto da Tischendorf nel monastero di S. Caterina sul Monte Sinai; risale al IV secolo ed è conservato per la gran parte presso la British Library di Londra; contiene la forma testuale detta G<sup>II</sup>.

Codice Vaticano (B), del IV secolo; è conservato presso la Biblioteca Apostolica Vaticana e contiene la forma testuale detta G<sup>I</sup>.

Codice Alessandrino (A), del V secolo; è conservato presso la British Library di Londra; dal punto di vista testuale si avvicina al codice Vaticano.

Manoscritto greco di Ferrara (106), vergato in una scrittura corsiva intorno al 1334; è conservato presso la Biblioteca Comunale di Ferrara; da 6,8 a 13,8 rappresenta la forma testuale definita come G<sup>III</sup>.

Manoscritto greco 319, scritto nel 1021; è conservato al Monte Athos; contiene Tb 3,6–6,16 e dal punto di vista testuale si avvicina al codice Sinaitico.

#### *Latini*

Codice Regio 3564, della metà del IX secolo; è conservato alla Bibliothèque Nationale di Parigi; è (stato) considerato il manoscritto più importante della *Vetus latina*.

Codice Complutense 1 o *Bibbia di Alcalá*, del IX o X secolo; è conservato presso la Biblioteca de la Universidad Central di Madrid; la traduzione latina molte volte assomiglia più a una parafrasi.

Codice Reginense 7, del IX secolo; è conservato presso la Biblioteca Apostolica Vaticana; da 1,1 a 6,13 trasmette un testo della *Vetus latina*; da 6,14 fino alla fine un testo della *Vulgata*.

Codice Bobbiense, della metà del IX secolo; è conservato presso la Biblioteca Ambrosiana di Milano.

Codice Monacense, del IX secolo; è conservato presso la Bayerische Staatsbibliothek di Monaco.

*Manoscritti di Qumran*

4QTobia<sup>a</sup> (4QTob ar<sup>a</sup> oppure 4Q196) è l'unico rotolo del nostro libro a Qumran scritto su papiro; risale al 50 a.C.; contiene: 1,17; 1,19-2,2; 2,3; 2,10-11; 3,5; 3,9-15; 3,17; 4,2; 4,5; 4,7; 4,21-5,1; 5,9; 6,5-8; 6,13-17; 6,17-7,6; 7,14; 12,1; 12,18-13,6; 13,6-14; 13, 1414,4; 14,7.

4QTobia<sup>b</sup> (4QTob ar<sup>b</sup> oppure 4Q197), rotolo in pelle, risalente al 25 a.C. - 25 d.C., contiene: 3,6-8; 4,21-5,1; 5,12-14; 5,19-6,12; 6,12-19; 6,19-7,10; 8,17-9,4.

4QTobia<sup>c</sup> (4QTob ar<sup>c</sup> oppure 4Q198), rotolo in fine pelle conciata, risalente al 50 a.C., contiene: 14,2-6; 14,10 (?).

4QTobia<sup>d</sup> (4QTob ar<sup>d</sup> oppure 4Q199), rotolo assai frammentario, risalente al 100 a.C., contiene: 7,12; 14,10.

4QTobia<sup>e</sup> (4QTob ebr oppure 4Q200), rotolo in pelle, risalente al 30 a.C. - 20 d.C., contiene: 3,6; 3,10-11; 4,3-9; 5,2; 10,7-9; 11,10-13; 12,20-13,4; 13,15-16; 13,18-14,2; 3,3-4 (?).

Questi manoscritti sono stati pubblicati per la prima volta da J.A. Fitzmyer in M. Broshi et al. (ed.), *Qumran Cave: XIV. Parabiblical Texts. Part 2* (Discoveries in the Judaean Desert 19), Clarendon, Oxford 1995, pp. 1-76, tavv. I-IX; M. Hallermayer - T. Elgvin, «Schøyen Ms. 5234: ein neues Tobit-Fragment vom Toten Meer», *Revue de Qumran* 22 (2006) 451-461; sono conservati presso il Santuario del Libro, a Gerusalemme.

## 6. BIBLIOGRAFIA

**Commenti**

FITZMYER J., *Tobit*, De Gruyter, Berlin 2003.

LITTMAN R.J., *Tobit. The Book of Tobit in Codex Sinaiticus*, Brill, Leiden 2008.

MOORE C.A., *Tobit*, Doubleday, New York 1996.

PRIERO G., *Tobia*, Marietti, Roma - Torino <sup>2</sup>1963 (1953).

SCHÜNGEL-STRAUMANN H., *Tobit*, Herder, Freiburg 2000.

VÍLCHEZ LÍNDEZ J., *Tobia e Giuditta*, Borla, Roma 2004.

**Studi**

BREDIN M. (ed.), *Studies in the Book of Tobit: A Multidisciplinary Approach*, T & T Clark, London - New York 2006.

DREWERMANN E., *Il cammino pericoloso della redenzione. La leggenda di Tobia interpretata alla luce della psicologia del profondo*, Queriniana, Brescia <sup>4</sup>2006.

EGO B., *Buch Tobit*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1999.

GILLINI G. - ZATTONI M. - MICHELINI G., *La lotta tra il demone e l'angelo. Come Tobia e Sara diventano coppia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2007.

HAHNART R., *Tobit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983.

MAZZINGHI L., «“Non per passione, ma con verità”: un aspetto del matrimonio secondo Tb 8,7», Aguilar Chiu J. E.-O'Mahony K. J.-Roger M. (ed.), *Bible et Terre Sainte. Mélanges Marcel Beaudry*, Lang, New York 2008, 83-96.

–, «Sono stato mandato per metterti alla prova» (Tb 12,13): la sofferenza dell'anziano Tobit», *La prova. Parola Spirito e Vita*, n. 55, 2007, 81-94.

–, *Tobia: il cammino della coppia*, Qiqajon, Magnano 2004.

PETRAGLIO R., «Tobit e Anna: un cammino difficile nella crisi di una coppia», *Rivista Biblica* 52 (2004) 385-402.

ROTA SCALABRINI P., «Il “Libro”: l'Angelo necessario. Teologia della scrittura nel libro di Tobit», *Studia Patavina* 50 (2003) 865-884.

TOLONI G., «Echi omerici nel libro di Tobia?», *Sefarad* 67 (2007) 5-35.

–, *L'originale del libro di Tobia. Studio filologico-linguistico*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 2004.

VATTIONI F., «Studi e note sul libro di Tobia», *Augustinianum* 10 (1970) 241-284.

WEEKS S. - GATHERCOLE S. - STUCKENBRUCK L., *The Book of Tobit. Texts from the Principal Ancient and Medieval Traditions. With Synopsis, Concordances, and Annotated Texts in Aramaic, Hebrew, Greek, Latin, and Syriac*, De Gruyter, Berlin - New York 2004.

XERAVITS G.G. - ZSENGELLÉR J. (ed.), *The Book of Tobit: Text, Tradition, Theology. Papers of the First International Conference on the Deuterocanonical Books, Pápa, Hungary, 20-21 May, 2004*, Brill, Leiden 2005.