

ERICH ZENGER (ed.)

# INTRODUZIONE ALL'ANTICO TESTAMENTO

Erich Zenger, Christian Frevel, Heinz-Josef Fabry,  
Georg Braulik, Georg Hentschel, Georg Steins,  
Helmut Engel, Ludger Schwienhorst-Schönberger,  
Silvia Schroer, Johannes Marböck,  
Hans-Winfried Jüngling, Franz-Josef Backhaus,  
Ivo Meyer, Frank-Lothar Hossfeld, Herbert Niehr

*Nuova edizione*  
*a cura di* CHRISTIAN FREVEL

*Edizione italiana*  
*a cura di* FLAVIO DALLA VECCHIA

*Nuova edizione*  
*interamente aggiornata*  
*e aumentata*

QUERINIANA

# XI.

## Il libro di Giuditta

(*Helmut Engel*)

*Testo:* R. HANHART (ed.), *Judith* (Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum VIII, 4), Göttingen 1979; Id., *Text und Textgeschichte des Buches Judith* (MSU 14), Göttingen 1979.

*Commentari:* C.J. BALL (The Holy Bible. Apocrypha I), 1888; A. MILLER (HSAT), 1940; G. PRIERO (La Sacra Bibbia), 1959; M.S. ENSLIN – S. ZEITLIN (JAL), 1972; L. ALONSO SCHÖKEL (Los Libros Sagrados), 1973; J.C. DANCY (CBC), 1972; E. ZENGER (JSHRZ), 1981; C.A. MOORE (AncB), 1985; H. GROSS (NEB), 1987; E. HAAG (GSL. AT 15), 1995; B. OTZEN (Guides to the Apocrypha and Pseudoepigrapha), 2002; E. ZENGER (SAT), 2004.

[S. CAVALLETTI, *Contro la violenza, una donna. Il libro di Giuditta*, ElleDiCi, Leumann (To) 1983; S. VIRGULIN, *Giuditta* (NVB 14), Edizioni Paoline, Roma 1970].

*Studi:* L. ALONSO SCHÖKEL et al., *Narrative Structures in the Book of Judith* (Colloquy 11), Berkeley/CA 1975; P.-M. BOGAERT, *Le calendrier du livre de Judith et la Fête de Hanukka*, in *RTL* 15 (1984) 67-72; T. CRAVEN, *Artistry and Faith in the Book of Judith* (SBL.DS 70), Chico/CA 1983; Id., *The Book of Judith in the Context of Twentieth-Century Studies of the Apocryphal/Deuterocanonical Books*, in *CBR* 1 (2003) 187-229; L. DAY, *Faith, Character and Perspective in Judith*, in *JSOT* 95 (2001) 71-93; M. DELCOR, *Le livre de Judith et l'époque grecque*, in *Klio* 49 (1967) 151-179; A.M. DUBARLE, *Judith. Formes et senses des diverses traditions* (AnBib 24/1-2), Roma 1966; Id., *Les textes hébreux de Judith et les étapes de la formation du livre*, in *Bib.* 70 (1989) 255-266; H. ENGEL, *Der HERR ist ein Gott, der Kriege zerschlägt. Zur Frage der griechischen Originalsprache und der Struktur des Buches Judith*, in K.D. SCHUNCK – M. AUGUSTIN (edd.), *Goldene Äpfel in silbernen Schalen* (BEATAJ 20), Frankfurt a.M. 1992, 155-168; A.E. GARDNER, *The Song of Praise in Judith 16:2-17 (LXX 16:1-17)*, in *HeyJ* 29 (1988) 413-422; Y.M. GRINTZ, *Judith, Book of –*, in *EJ* 10 (1971) 451-459; E. HAAG, *Studien zum Buche Judith. Seine theologische Bedeutung und literarische Eigenart* (TThSt 16), Trier 1963; P.J. MILNE, *What Shall We Do With Judith? A Feminist Reassessment of a Biblical «Heroine»*, in *Semeia* 61 (1993) 38-48; U. MITTMANN-RICHERT, *Einführung zum Buch Judith* (JSHRZ VI/1), Gütersloh 2000, 82-96; C.A. MOORE, *Judith, Book of –*, in *AncBD* 3 (1992) 1117-1125; B. SCHMITZ, *Männlichkeit im Mückennetz. Gendering und Crossgendering der Holofernesfigur*

in *der Juditerzählung*, in *Forschungsforum Bamberg* 11 (2003) 21-26; ID., *Zwischen Achikar und Demaratos. Die Bedeutung Achiors in der Juditerzählung*, in *BZ NF* 48 (2004) 19-38; ID., *Gedeutete Geschichte. Die Funktion der Reden und Gebete im Buch Judit* (HBS 40), Freiburg i.Br. 2004; ID., *Zum Buch Judit*, in *BiLi* 78 (2005) 37-42.139-143.215-219; P.W. SKEHAN, *The Hand of Judith*, in *CBQ* 25 (1963) 94-110; F. STUMMER, *Geographie des Buches Judith*, Stuttgart 1947; J.C. VANDERKAM (ed.), «No One Spoke Ill of Her». *Essays on Judith* (SBL. Early Judaism and Its Literature 2), Atlanta/GA 1992; J.W. VAN HENTEN, *Judith as Alternative Leader. A Rereading of Judith 7-13*, in A. BRENNER (ed.), *A Feminist Companion to Esther, Judith and Susanna*, Sheffield 1995, 224-252; E. ZENGER, *Judith/Judithbuch*, in *TRE* 17 (1988) 404-408; ID., «Wir erkennen keinen anderen als Gott an...» (*Jdt* 8,20). *Programm und Relevanz des Buches Judit*, in *RHS* 39 (1996) 17-30.

*Rappresentazioni nell'arte e nella letteratura*: E. PURDIE, *The Story of Judith in German and English Literature* (Bibl.RLC 39), Paris 1927; J. SEIBERT, *Judith*, in *LCI* 11 (1970) 454-458; B. BAYER, *Judith in the Arts*, in *EJ* 10 (1971) 459-461; M. FRIEDMAN, *The Metamorphosis of Judith*, in *Jewish Art* 12/13 (1986/1987) 225-246; N. STONE, *Judith and Holofernes. Some Observations on the Development of the Scene in Art*, in J.C. VANDERKAM (ed.), «No One Spoke Ill of Her», cit., 73-93; M. HELLMANN, *Judit – eine Frau im Spannungsfeld von Autonomie und göttlicher Führung* (EHS.T 444), Frankfurt a.M. 1992, 166-206; M. STOCKER, *Judith. Sexual Warrior. Women and Power in Western Culture*, New Haven - London 1998; H. EFTHIMIADIS-KEITH, *Text and Interpretation. Gender and Violence in the Book of Judith, Scholarly Commentary and the Visual Arts from the Renaissance onward*, in *OTE* 15 (2002) 64-84.

## 0. Il testo

Il libro di *Giuditta* è tramandato in due forme testuali con sostanziali differenze tra loro: da un lato nella forma greca e nelle antiche traduzioni dipendenti da essa (→ *Vetus Latina*, siriana, etiopica, sahidica, armena), dall'altro nella forma della → *Vulgata* latina e nei manoscritti ebraici medievali affini a quella.

*Il testo greco*, validamente e variamente attestato, è stato edito e analizzato in maniera eccellente da R. Hanhart. Secondo Hanhart, i manoscritti → maiuscoli B (Vaticano, IV secolo; vi sono strettamente imparentati il manoscritto 55 e la versione etiopica), A (Alessandrino, V secolo; vi è imparentato il manoscritto 542), V (Veneto, VIII secolo) e in misura minore S (Sinaitico, IV secolo; del foglio con il testo di 11,13-13,19 è stato conservato solo un frammento) presentano un testo ancora poco influenzato da rielaborazioni recensionali. I restanti manoscritti greci sono suddivisi da Hanhart in quattro gruppi. Qui l'antica

traduzione latina e la traduzione siriana si ricollegano in ampia misura alla recensione detta 'esaplare' (manoscritti 58 e 583). Un gruppo ulteriore di *codices mixti* contiene diversi elementi recensionali, ciascuno in grado diverso.

Un problema complesso è costituito dalla → *Vulgata*, la traduzione latina di Girolamo (attorno al 398), che non soltanto è più breve del testo greco di circa un quinto, ma contiene anche ampliamenti e nel complesso coincide con precisione con il testo greco solo per la metà. Nella sua prefazione, Girolamo scrive che il libro di *Giuditta* è composto in aramaico e che gli Ebrei lo leggono tra gli *hagiographa* (libri edificanti). Egli inoltre riferisce di aver dedicato a tradurre questo lavoro solo una notte (*unam lucubratiunculam*) e di aver tradotto più secondo il senso che letteralmente. Egli ha eliminato «evidenti varianti dovute a errori dei manoscritti» – qui s'intendono ovviamente i manoscritti della precedente versione latina – e si è limitato a rendere in latino soltanto quello che *in verbis chaldaeis* ha trovato pienamente comprensibile. Il testo aramaico che Girolamo ha usato non è però attestato in alcun manoscritto.

Attorno al 245, nella sua lettera di risposta a Giulio Africano, Origene aveva scritto in realtà che gli 'Ebrei' non usavano i libri di *Tobia* e *Giuditta* e non li possedevano nemmeno tra gli → apocrifi in ebraico; non ne consegue peraltro che il testo ebreo-aramaico ('caldeo'), che Girolamo centocinquanta'anni più tardi usò come base e che a lui fu segnalato come appartenente agli apocrifi o agiografi, sia soltanto «un prodotto post-origeniano» (A. Miller; così anche M.S. Enslin). È possibile che agli informatori di Origene non fossero accessibili tesori della tradizione che furono noti più tardi alle autorità rabbiniche di Girolamo. In più pubblicazioni A.M. Dubarle ha esposto la tesi secondo cui le versioni lunghe ebraiche del racconto di *Giuditta* (testi riprodotti in manoscritti risalenti all'XI-XIV secolo) non sono né traduzioni della *Vulgata* né riformulazioni libere del testo greco, bensì la traduzione o la rielaborazione di un testo aramaico come quello che Girolamo usò come base. Di fronte alla coincidenza sistematica con la *Vulgata*, a prescindere da pochi punti divergenti, che corrispondono parzialmente a una tradizione greca secondaria (R. Hanhart), questa tesi non ha trovato quasi alcun consenso. Tanto meno è possibile ormai accedere alla fonte di Girolamo attraverso i → *midhrāsīm* che A.M. Dubarle ha addotto con abbondanza.

## 1. La struttura

L'attenta osservazione delle inclusioni, delle ripetizioni di formule e delle indicazioni cronologiche, dell'introduzione sulla scena dei nuovi personaggi, dei cambiamenti di luoghi e scenari, dei discorsi e delle preghiere con introduzioni e descrizioni dell'effetto, consente di vedere chiaramente come il libro di *Giuditta* sia suddiviso in due parti: i capp. 1–7 e i capp. 8–16. In 4,1 l'espressione καὶ ἤκουσαν («ed essi ascoltarono») segna, fungendo da sintesi di quanto fin lì raccontato, una cesura tra le due sezioni della prima parte del libro. Nabucodonosor agisce e parla solo nei capp. 1–3, mentre il suo rappresentante Oloferne opera in tutte le parti del libro. Come soggetto di καὶ ἤκουσαν in 4,1 è menzionato per la prima volta e introdotto il gruppo decisivo: οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ («i figli di Israele»). All'inizio della seconda parte, in 8,1 con καὶ ἤκουσεν entra per la prima volta in scena nel racconto Giuditta, la quale determina lo sviluppo narrativo sino alla fine. La figura viene introdotta espressamente con un *excursus* (8,1-8), poi la narrazione riprende in 8,9 con καὶ ἤκουσεν.

<b>I</b>	capp. 1–3	Potenza di Nabucodonosor e sua rivendicazione di sovranità e adorazione.
	capp. 4–7	Potenza come prova di divinità? Chi è Dio, Nabucodonosor oppure il SIGNORE?
<b>II</b>	capp. 8–16	Il SIGNORE soltanto è Dio: egli distrugge le guerre. Egli salva Israele per mano di una donna coraggiosa e timorata di Dio.

La *prima sezione* della prima parte delinea ampiamente la rivendicazione di sovranità di «Nabucodonosor, re degli Assiri nella grande città di Ninive» e la sua pretesa di essere adorato come un dio da parte di tutto il mondo abitato (com'era immaginato nel II secolo a.C. da un narratore palestinese e dai suoi lettori impliciti). L'esordio è costituito da una dimostrazione di potenza militare in Oriente contro il re dei Medi Arfacsad. Poiché i popoli in Occidente lo considerano «soltanto un uomo» (1,11) e si rifiutano di seguirlo nella sua violenza arbitraria, Nabucodonosor progetta una brutale campagna di assoggettamento che il suo comandante Oloferne dovrà condurre iniziando dalla Mesopotamia attraverso l'Asia Minore e la Siria fino all'Egitto e all'Etiopia. L'obiettivo è il riconoscimento di Nabucodonosor come potenza unica

e «come dio» (3,8). Con l'erezione di un accampamento per l'immenso esercito sulle pendici di Giuda si presenta la situazione che sarà raccontata nelle parti successive del libro.

<b>Gdt 1-3</b>	<b>Potenza di Nabucodonosor e sua rivendicazione di sovranità e adorazione</b>
1,1-16	<i>Vittoria di Nabucodonosor sui Medi; l'Occidente rifiuta di seguirlo</i> 1,1-6 Nabucodonosor dichiara guerra ad Arfacsad in Oriente 1,7-12 Le popolazioni occidentali rifiutano Nabucodonosor (al v. 9: Gerusalemme) 1,13-16 Nabucodonosor annienta Arfacsad
2,1-13	<i>Progetto di annientamento di Nabucodonosor contro tutti coloro che non lo riconoscono</i> 2,1-3 Progetto di Nabucodonosor nel consiglio della corona 2,4-13 Discorso di Nabucodonosor al suo comandante supremo, Oloferne
2,14-3,10	<i>Convocazione, rassegna dell'esercito e campagna militare di Oloferne fino a Giuda</i> 2,14-20 Oloferne convoca il suo esercito e lo passa in rassegna 2,21-28 La campagna dell'esercito di Oloferne; effetti 3,1-5 I popoli della costa si sottomettono 3,6-8 Scopo della campagna di devastazione di Oloferne: solo Nabucodonosor è dio! 3,9-10 Arrivo ai piedi della montagna di Giuda e costruzione dell'accampamento

La *seconda sezione* della prima parte del libro (capp. 4-7) sviluppa il problema della narrazione: anche gli Israeliti, come gli altri popoli circostanti, dopo un'iniziale resistenza in condizioni di estrema miseria, riconosceranno infine la pretesa di divinità di Nabucodonosor assoggettandosi a lui, oppure nonostante tutto resteranno fedeli al loro Dio, il **SIGNORE**, e si fideranno della potenza del **SIGNORE** affinché questi li salvi? Circondato da descrizioni della tremenda situazione di bisogno degli Israeliti (capp. 4 e 7), un non ebreo, l'ammonita Achior, risponde alla domanda di Oloferne: «Che popolo è questo?» (5,3), con una tripla retrospettiva delle gesta salvifiche del Dio di Israele: solo nel caso in cui gli Israeliti si siano allontanati da lui, potrebbero essere vinti.

Oloferne e il suo esercito respingono questa prospettiva come inconciliabile con la pretesa di Nabucodonosor. A decidere saranno i fatti.

Gdt 4-7	Potenza come prova di divinità? Chi è Dio, Nabucodonosor o il SIGNORE?
4,1-15	<p><i>Paura, misure di difesa e invocazione d'aiuto degli Israeliti</i></p> <p>4,1-5 Reazione di fronte alle notizie: timore, fortificazioni</p> <p>4,6-8 Appello scritto del sommo sacerdote Ioakim a sbarrare i valichi montani</p> <p>4,9-15 Invocazione d'aiuto e penitenza di tutto Israele [v. 13a: Ascolto del grido da parte del SIGNORE]</p>
5,1-6,21	<p><i>Il discorso di Achior e la reazione dei militari</i></p> <p>5,1-2 L'ira di Oloferne per il comportamento degli Israeliti</p> <p>5,3-4 Domanda di Oloferne ai Cananei su Israele</p> <p>5,5-21 <i>Discorso</i> di risposta del capo degli Ammoniti, Achior</p> <p>5,22-24 Mormorio e contro-replica di soldati e ufficiali</p> <p>6,1-9 <i>Discorso</i> di replica di Oloferne</p> <p>6,10-13 Consegnna di Achior agli Israeliti</p> <p>6,14-21 Achior presso gli Israeliti: suo resoconto, preghiere del popolo</p>
7,1-32	<p><i>L'assedio di Betulia; crescente situazione di necessità e disperazione nella città</i></p> <p>7,1-3 Partenza dell'esercito di Oloferne e costruzione dell'accampamento davanti a Betulia</p> <p>7,4-5 Spavento degli Israeliti, allerta generale</p> <p>7,6-7 Presentazione della potenza occupante</p> <p>7,8-16 Discorso del capo delle truppe cananee e loro consiglio: risparmiate acqua!</p> <p>7,17-18 Totale accerchiamento di Betulia</p> <p>7,19 Invocazione d'aiuto degli Israeliti al SIGNORE loro Dio</p> <p>7,20-32 Assedio di 34 giorni e stato di necessità crescente nella città [vv. 24-28: Discorso di accusa contro gli anziani] [vv. 30-32: <i>Ultimatum</i> di cinque giorni di Ozia a Dio]</p>

La *seconda parte* del libro è distinta nelle sue tre sezioni maggiori (cfr. la tabella seguente) dalla imponente figura di Giuditta, dai suoi discorsi e dalle sue preghiere di petizione e di ringraziamento. All'inizio della *prima sezione* (capp. 8-9) Giuditta è presentata in termini 'biografici'; poi ella, con una istruzione profetico-teologica, rimprovera i responsabili e li spinge a cambiare idea. La sua grande preghiera fa capire ai lettori/uditori come la sua speranza sia fondata sulle tradizioni del popolo di Israele e sulla sua fiducia nel Dio che salva Israele, il quale tramite la sua mano anche in questa situazione garantirà il soccorso. Nella *seconda sezione* (10,1-13,10) si racconta la riuscita dell'impresa

di una donna così bella, intelligente e timorata di Dio. Oloferne, il rappresentante del 'dio' violento Nabucodonosor, perde la testa in un duplice senso. La *sezione conclusiva* (13,11–16,25) descrive la gioia e la riconoscenza per la salvezza presso gli Israeliti, lo sconcerto e la fuga dei nemici, e culmina nel cantico alternato di Giuditta e del popolo durante la processione verso Gerusalemme per la festa di ringraziamento. Il racconto termina con alcune informazioni sulla lunga vita della vedova esaltata come eroina, e sulla condizione pacifica degli Israeliti, che durò ben oltre la morte di Giuditta.

<b>Gdt 8–16</b>	<b>Soltanto il Signore è Dio: egli distrugge le guerre. Egli salva Israele per mano di una donna timorata di Dio</b>
8,1–9,14	<p><i>Introduzione di Giuditta: persona, vita, timore di Dio</i></p> <p>8,1-8 Giuditta figlia di Merari, vedova di Manasse, della tribù di Simeone</p> <p>8,9-36 Confronto di Giuditta con la condotta degli abitanti di Betulia</p> <p>8,9-11a Giuditta ha 'udito' e invita gli anziani</p> <p>8,11b-27 <i>Discorso</i> di Giuditta agli anziani della città</p> <p>8,28-31 Discorso di Ozia in risposta a Giuditta</p> <p>8,32-34 Discorso di Giuditta</p> <p>8,35-36 Risposta di Ozia e dei capi; conclusione della scena</p> <p>9,1-14 Grande <i>preghiera</i> di Giuditta</p>
10,1–13,10	<p><i>Giuditta e Oloferne</i></p> <p>10,1-5 Giuditta si fa bella, si arma</p> <p>10,6-10 Effetto di Giuditta sugli anziani; benedizioni, disposizioni</p> <p>10,11-23 Cammino alla tenda di Oloferne</p> <p>11,1-4 Discorso di Oloferne a Giuditta</p> <p>11,5-19 <i>Discorso</i> di Giuditta a Oloferne</p> <p>11,20-23 Effetto del discorso di Giuditta sui servi di Oloferne</p> <p>12,1-9 La vita di Giuditta fedele alla <i>Tôrâh</i> nell'accampamento degli Assiri</p> <p>12,10-12 Banchetto di Oloferne e suo incarico di seduzione a Bagoa</p> <p>12,13-20 Giuditta si fa condurre da Bagoa al banchetto di Oloferne</p> <p>13,1-10 Giuditta nella tenda di Oloferne; decapitazione; ritorno</p>



13,11–16,25	<i>Gli effetti della dimostrazione di potenza da parte di Dio per mezzo di Giuditta</i>
13,11–14,10	Accoglienza di Giuditta e reazione alla sua impresa in Betulia
13,11-13	Arrivo a Betulia
13,14-16	Giuditta invita a lodare Dio, mostra la testa di Oloferne
13,17	Reazione del popolo e lode
13,18-20	Lode di Giuditta e di Dio da parte di Ozia; amen del popolo
14,1-5	Direttive di Giuditta per le azioni successive
14,6-10	Achior identifica Oloferne, loda Giuditta, diventa proselitico
14,11–15,3a	Tra gli Assiri: scoperta del decapitato, caos e fuga
5,3b-14	Campagna vittoriosa e bottino degli Israeliti, lode di Giuditta, processione di ringraziamento
15,8-10	Il sommo sacerdote e gli anziani di Israele vengono a vedere quello che il SIGNORE ha compiuto
13,11-14	Tutto il popolo fa bottino, onora Giuditta; processione di ringraziamento a Gerusalemme
16,1-17	Il <i>canto di confessione e di lode</i> di Giuditta e di tutto il popolo [vv. 1-5: Giuditta; vv. 6-10: il popolo; vv. 13-17: Giuditta]
16,18-20	La celebrazione nel tempio di Gerusalemme
16,21-25	La ‘tranquillità’ nei lunghi anni vissuti ancora da Giuditta e in seguito

Una funzione particolare all'interno del racconto hanno i discorsi e le preghiere. Il corso dell'*azione* mostra, in corrispondenza con le due parti del libro, due grandi archi di tensione: il primo arriva ad un punto limite nella descrizione dell'assedio di Betulia (cap. 7) e il secondo ad un vertice nell'uccisione di Oloferne (cap. 13). Rispetto a questi, *i discorsi e le preghiere*, ordinati per cerchi concentrici, formano un arco di tensione che abbraccia tutto il libro, con un apice nel discorso teologico e nella preghiera di Giuditta (capp. 8–9). Il discorso di Nabucodonosor (cap. 2) annuncia, nella forma che imita una rivelazione di Dio, ciò che probabilmente incombe, mentre il cantico processionale di Giuditta (cap. 16) guarda retrospettivamente a quanto realmente accaduto nel suo significato teologico (B. Schmitz):

2,5-13	Discorso di Nabucodonosor	
	5,3-6,9	Dialogo tra Oloferne e Achior
		8,9-36      Discussione di Giuditta con gli anziani
		9,1-14      Preghiera di Giuditta
	11,1-23	Dialogo tra Oloferne e Giuditta
16,1-17	Cantico processionale di Giuditta	

## 2. L'origine

### 2.1 ORIGINALE ARAMAICO E RIELABORAZIONE GRECA?

Il testo greco contiene, da un lato, in particolare nelle sezioni narrative, numerosi elementi nella sintassi e nella scelta dei vocaboli che sembrano caratterizzarlo come traduzione di un originale semitico. Dall'altro lato tuttavia esso, particolarmente nei discorsi e nelle preghiere, formula il suo testo a partire dai LXX e non dal testo ebraico dell'Antico Testamento e utilizza figure stilistiche che risentono di un greco originale e non tradotto (H. Engel). Poiché però i discorsi, le preghiere e il cantico determinano in modo decisivo la struttura del libro nella versione greca, il racconto di *Giuditta* dei LXX va considerato e interpretato come realtà a sé stante.

La →*Vulgata*, a causa della traduzione soltanto *ad sensum* di un originale aramaico a noi non pervenuto e a motivo delle abbreviazioni affrettate di Girolamo ai manoscritti latini antichi da lui utilizzati, difficilmente fornisce un aiuto nel ricostruire il racconto aramaico più antico. Tanto meno sono a ciò adatti i testi ebraici, paralleli alla *Vulgata*, presenti nei manoscritti medievali. Nel caso il redattore dell'attuale libro di *Giuditta* greco abbia conosciuto un originale aramaico, si può supporre che egli l'abbia trasformato in modo ancor più profondamente esteso di quanto non sia accaduto nel libro ebraico di *Ester* con gli ampliamenti greci (*Est*<sup>LXX</sup> aggiunge molte sezioni a *Est*<sup>TM</sup> [vedi sotto, D.XII]).

## 2.2 STILE NARRATIVO, TRADIZIONI UTILIZZATE E GENERE LETTERARIO

Sin dalla prima frase del libro, ai lettori viene fatto notare che in quanto segue si racconterà non alla maniera dei libri dei *Re*, delle *Cronache* o dei *Maccabei*, bensì alla maniera del libro di *Giona* o di *Daniele*. Tradizioni storiche e geografiche, sorte in epoche diverse, sono unite in un nuovo racconto paradigmatico.

Nabû-Kundurriusur, re dell'impero *neo-babilonese* (605-562 a.C.), – nei LXX il nome ricorre sempre nella forma ‘Nabucodonosor’ – nella tradizione ebraica è la quintessenza del nemico, dell'oppressore, del distruttore di Gerusalemme e del tempio, responsabile di aver deportato la popolazione in Babilonia. Collocandolo a *Ninive* (la capitale dell'impero neo-assiro, distrutta nel 612 a.C. sotto i predecessori di Nabucodonosor) e designandolo quale «re degli Assiri», con questa figura il libro di *Giuditta* richiama alla mente anche l'impero *neo-assiro*, la più brutale potenza militare dell'Oriente antico, che nel 722 a.C. aveva distrutto lo stato di Israele e la sua capitale Samaria e, sotto Sennacherib, nel 701 a. C., aveva devastato Giuda e stretto d'assedio Gerusalemme (2 *Re* 18–19; *Is* 36–37). Il libro di *Giuditta* racconta le esperienze fatte con queste grandi potenze in modo da evidenziare come il re Nabucodonosor rivendica per sé obbedienza assoluta (2,5-13) e come il suo rappresentante Oloferne eleva ancor più tale pretesa a rivendicazione di divinità (6,2).

I nomi persiani del comandante Oloferne e dell'eunuco Bagoa, la designazione di governatori come satrapi e simili, ricollegano inoltre le esperienze vissute sotto il dominio *persiano* (per esempio, la grande campagna militare di Artaserse III Oco in Oriente e in Occidente attraverso la Siria, la Fenicia, fino in Egitto, a metà del IV secolo a.C.) con Nabucodonosor, il grande nemico. In questa prospettiva, all'interno del grande inno finale, «Assur/gli Assiri» (citati nel corso del racconto e in 16,3) sono designati anche come «Persiani e Medi» (16,10). Al contempo peraltro la situazione descritta nel libro di *Giuditta* sembra riflettere la campagna di Alessandro (cfr. in 1,6 la menzione dell'Idaspe) e la grave crisi al tempo dei *Seleucidi*, sotto Antioco IV e Demetrio I, fa sì che nell'«Assiria» già riecheggia forse la *Siria*.

La comparsa e il destino di Oloferne trovano corrispondenza non soltanto con Sisara, il capo dell'esercito del re *cananeo* Iabin di Asor nel lontano periodo dei giudici (*Gdc* 4–5) e con il combattente dei *Filistei* Golia, che «umiliò le schiere del Dio vivente» e al quale Davide con

la propria spada mozzò il capo (*I Sam* 17), bensì anche e in particolare con il generale seleucide *Nicanore*, la cui testa e la cui mano destra furono appesi a Gerusalemme come trofei di vittoria (*I Mac* 7; *2 Mac* 15).

Come il narratore condensa in Nabucodonosor e nel suo rappresentante Oloferne tradizioni di conquistatori militari e di oppressori vissuti nel corso di molti secoli, così adorna anche i due personaggi principali della sua opera – il capo degli Ammoniti Achior e la vedova Giuditta, bella, intelligente e timorata di Dio – con i tratti delle grandi figure della tradizione biblica e della letteratura greca, sebbene con chiare trasformazioni.

Con il suo discorso convinto sulla potenza salvifica del Dio di Israele, Achior si presenta a Oloferne come un profeta (da rifiutare; 6,2), come un tempo *Balaam* davanti a Balak (*Nm* 23–24). Allo stesso tempo in questo non ebreo giunto a una fede salda nel Dio di Israele, che ha saputo riconoscere in modo eccellente la storia di Israele come specchio della fedeltà del popolo al suo Dio, traspare l'ideale del proselito della missione giudaica nel periodo ellenistico. Dopo la circoncisione egli viene «accolto nella casa di Israele» (14,10). Di fronte al divieto in *Dt* 23,4 che ingiunge di non accogliere mai un Ammonita o un Moabita, questa è un'affermazione cruciale e polemica. Forse nel discorso di Achior, nella sezione sugli antenati di Israele (5,6-9), viene presentata con tanta ampiezza la sua provenienza dai Caldei e la sua cacciata dalla Caldea a motivo del suo cambio di religione, per mostrare la 'giusta' interpretazione della norma della *Tôrah* in *Dt* 23,4: un proselito, anche di origine ammonita, non è più un 'ammonita', come Abramo non era più un caldeo.

Già nel suo nome, Achior richiama il saggio *Achiqar*, il consigliere e custode dei sigilli dei re assiri Sennacherib e Assarhaddon. Il ruolo di Achior nel libro di *Giuditta* mostra molti parallelismi con la figura di *Achiqar* sia nella tradizione extra-biblica sia nel libro di *Tobia*. Oltre alla parentela strutturale del racconto di *Giuditta*, nel suo complesso, con la minaccia alla Grecia da parte del re persiano Serse nella esposizione di Erodoto (*Hist.* VII-IX), si osservi in particolare il dialogo che Serse, subito dopo aver attraversato l'Ellesponto, tiene con Demarato, il deposto re degli Spartani che lo accompagna (ERODOTO, *Hist.* VII,101-104), dialogo che ha una funzione simile al discorso di Achior davanti ad Oloferne in *Gdt* 5 (per i riferimenti alla tradizione su *Achiqar* e alla marcia di Serse in Erodoto, vedi B. SCHMITZ, *Die Bedeutung Achiors*).

In Giuditta, il personaggio principale del racconto, il narratore fa confluire i tratti delle grandi figure femminili della tradizione religiosa: come un tempo *Miriam* (*Es* 15) dopo la salvezza presso il mare, così ora Giuditta guida le donne (e anche gli uomini: *Gdt* 15,13) nel corteo di vittoria e di ringraziamento ed è lei che intona il canto. Come la profetessa e giudice *Debora*, che condusse la lotta contro i Cananei tramite Barak e con lui intonò il canto di vittoria (*Gdc* 4–5), Giuditta dà all'esercito direttive sul come procedere; e come *Giaele*, è lei che in modo niente affatto militare uccide il comandante in capo nella sua tenda. In più, rispetto a queste immagini bibliche di donne, Giuditta è però indicata come donna personalmente, socialmente ed economicamente indipendente, autonoma e saggia nell'agire, come maestra di sapienza convincente nelle sue argomentazioni e come teologa capace di incoraggiare, che conosce in modo eccellente la Scrittura e la tradizione di Israele. Come una vera profetessa, ella manifesta la colpa e il fallimento degli uomini politicamente e religiosamente responsabili (8,11; cfr. *Mi* 3,8). Nelle sue preghiere si manifesta come modello di credente e di colui che si affida a Dio e da lui spera ogni aiuto per il suo popolo. La sua stupefacente bellezza fisica è presentata in 10,10.14.18-19.23; 11,21.23 come quella di Elena, in un modo che è abituale per il mondo greco a partire da Omero, cioè dal punto di vista degli uomini che la guardano (cfr. la *teichoskopía* in *Iliade* III,146-160). La liberazione della sua ancella prima di morire mostra un comportamento ideale per l'epoca ellenistica.

Sulle altre numerose allusioni e sugli altri riferimenti a racconti biblici, in particolare del periodo più antico (i patriarchi, l'esodo, i giudici), cfr. per esempio A.M. Dubarle (*Judith* [AnBib 24/2], 137-156) ed E. Zenger (*JSHRZ* [1981], 439-446).

La tecnica espositiva – un'ampia esperienza e interpretazione della storia in vicende individuali e in una molteplicità di forme letterarie, nel gioco di figure e scene contrastanti – corrisponde a quella del *romanzo* antico (E. Zenger). Allo stesso tempo i numerosi discorsi e preghiere hanno un significato determinante per la struttura complessiva del libro e conferiscono al racconto una pronunciata impronta *didattica*. Come nel caso del libro di *Tobia*, viene spontaneo definire anche il libro di *Giuditta* un racconto *didattico teologico in forma di romanzo*.

## 2.3 L'EPOCA DI COMPOSIZIONE

L'allusione al libro di *Giuditta* presente nella lettera di Clemente di Roma (*1 Clem* 55,3-5; attorno al 96 d.C.) offre un sicuro *terminus ad quem*. Una serie di indicazioni all'interno del 'mondo narrato' del libro permettono di cogliere anche l'ubicazione storica del narratore e un *terminus a quo*, quando al più presto fu composto l'attuale libro di *Giuditta* greco.

Con il riassunto della storia di Israele, con il quale Achior risponde alla domanda di Oloferne su chi sia questo popolo che abita la regione montuosa (5,3), i lettori sono introdotti nel periodo di cui tratta il racconto: dopo numerose guerre, dopo la deportazione, la distruzione del tempio e il dominio straniero sulle loro città, gli Israeliti sono ritornati dalla → diaspora, hanno ripreso possesso di Gerusalemme con il tempio e si sono insediati nell'«arida regione montuosa» (5,18s.; cfr. al riguardo la promessa in *Ez* 36,33-38 e fondamentalmente *Es* 15,17). Ma che sotto lo sguardo del narratore non vi sia soltanto il periodo persiano risulta chiaro dalla descrizione introduttiva dei «figli di Israele»: essi erano tornati da poco dalla deportazione, tutto il popolo si era radunato e i vasi sacri profanati, l'altare e il tempio erano stati di nuovo consacrati (4,3). Nel libro di *Esdra* (capp. 1-6) si parla in realtà dei rimpatriati che riportano gli arredi sacri da Babilonia, dove Nabucodonosor li aveva trasferiti nel 587/586, di un raduno di tutto il popolo e della ricostruzione dell'altare e del tempio, ma non di una consacrazione (in ragione del fatto che essi erano stati profanati). Il racconto dunque allude ai fatti del 516 a.C., per ricollegarsi in realtà agli accadimenti del 164 a.C.: l'occupazione dell'area del tempio e della città da parte di Giuda Maccabeo e la purificazione del tempio, con l'introduzione della festa di → *h<sup>a</sup>nukkâ* (cfr. *1 Mac* 4,36-59; *2 Mac* 10,1-10).

L'azione nei capp. 4-16 situa «gli Israeliti che abitano in Giudea» sulla zona collinare che si estende da Gerusalemme fino alla pianura di Jizreel. Nel periodo persiano la provincia di Jehûd, ossia lo stato gerosolimitano costituito attorno al tempio, non aveva ancora questa estensione. Lungo la costa – si menzionano Sidone, Tiro, Acco, Jamnia, Asdod, Ascalon e l'entroterra – abitano non ebrei (2,28-3,8). Con ciò si fa riferimento invece alla situazione politica alla fine del II secolo a.C., dopo che Giovanni Ircano (135-104 a.C.) aveva conquistato Sichem con il Garizim (dopo il 129) e si era annesso la Samaria (attorno al 107) e prima che Giuda Aristobulo nel 104/103 giudaizzasse la Galilea e

Alessandro Ianneo vi aggiungesse la regione costiera con Gaza (attorno al 96 a.C.).

Anche la notizia, secondo la quale il sommo sacerdote era la guida amministrativa e militare e al suo fianco in Gerusalemme c'era un senato (γεπουσία) (4,8; 11,14; 15,89), rimanda – come tempo in cui collocare il narratore – al periodo degli Asmonei, dopo Giuda Maccabeo e Gionata.

Degna di nota per la storia della devozione – ma di poco aiuto per una datazione precisa – è quella che il narratore considera una condotta esemplarmente timorata di Dio (8,2-7; 9,1; 10,5; 11,11-14; 12,2.5-8; 16,18.24): Giuditta ha sposato Simeone entro la sua tribù (cfr. l'elevato apprezzamento di una siffatta scelta del coniuge in *Tb* 4,12-13; 6,12-13); essi digiunano regolarmente e rigorosamente, con l'unica eccezione dei sabati e dei giorni di novilunio con le relative pratiche e manifestazioni di gioia. Mai, nemmeno nell'accampamento degli Assiri, Giuditta mangia cibi impuri; dopo la morte del marito rimane vedova stimata fino alla morte.

### 3. La teologia

#### 3.1 CHI E COME È DIO?

All'inizio del suo discorso ironico e a doppio senso dinanzi a Oloferne (11,5-19), Giuditta descrive in stile di corte orientale volutamente esagerato la pretesa di sovranità di Nabucodonosor, già espressa nel discorso tenuto dal re dinanzi al suo consiglio in 2,4-13 (cfr. *Is* 10,5-14; 14,13s.). Il potere del sovrano, incarnato in Oloferne con il suo esercito, è sempre collegato a intimidazioni e spaventi, violenza, riduzione in schiavitù, devastazione e morte. Oloferne aveva chiamato 'dio' il detentore di questo potere che finora aveva infranto ogni resistenza, dal quale nessuno sembrava in grado di salvare (6,2). Un tale riconoscimento di colui che è veramente Dio e di come sia Dio davvero, è smascherato nel prosieguo del racconto.

Nel libro di *Giuditta* sorprende la frequente ricorrenza dei termini δύναμις (potenza, capacità di imporsi, esercito, forza militare: trenta volte); δυνατός (capace,

forte, abile alla guerra: quattro volte); *δυναστεία* (sovranità, essere signore: solo in 9,11); *ισχύς, ισχυρός, (κατ)ισχύω* (forza, potenza, [essere] forte: rispettivamente nove, due e tre volte); *κράτος, κραταιόω, κραταιώσις, κρατέω* (potenza, forza, impadronirsi: rispettivamente dodici, due, una e tre volte).

Nella preghiera e nel cantico, nonché nella condotta, Giuditta attesta una concezione di Dio tutta diversa: «La tua forza, infatti, non sta nel numero né sui forti si regge il tuo regno; tu sei invece il Dio degli umili, sei il soccorritore dei piccoli, il rifugio dei deboli, il protettore degli sfiduciati, il salvatore dei disperati» (9,11). In due passi messi bene in evidenza – in 9,7, nella grande preghiera di Giuditta, e in 16,2, nell'inno conclusivo – la donna cita il testo dei LXX di *Es* 15,3: nei LXX l'affermazione «*JHWH* è un uomo di guerra / un eroe» (così il testo ebraico) è sostituita da *κύριος συντριβῶν πολέμους*, «Il SIGNORE è uno che distrugge le guerre» (un'analogia reinterpretazione antimilitare dell'ebraico *'iš milḥamâ* si ha in *Is* 42,13<sup>LXX</sup>).

A partire da tali affermazioni di fede è concepita la seconda metà del libro: Dio non combatte, né fa sì che gli Israeliti siano i soldati migliori o meglio armati; il suo aiuto e la sua potenza salvifica non rientrano in alcun modo in categorie militari; anzi, egli ironizza su tali mezzi: egli salva «per mano di una donna» (9,10; 13,15; 16,5-9; innegabilmente con questa espressione ci si ricollega a quello che è l'atto salvifico originario nell'esodo «per mano di Mosè» o per «mano di Dio»: cfr. P.W. Skehan), ossia attraverso ciò che, secondo i criteri di giudizio militari, è la realtà più debole e meno adatta all'attacco o alla difesa, Dio è in grado di opporsi con successo a una potenza mondiale devastante. In tal modo la pretesa del violento Nabucodonosor e del suo 'profeta' Oloferne è smascherata come autoesaltazione (*ὑπερηφανία*: 6,19; 9,9).

### 3.2 CONDOTTA RETTA E CONDOTTA INIQUA DAVANTI A DIO

Giuditta (= la Giudea), già per il suo nome viene indicata come modello e persona rappresentativa per il 'vero' Giudeo. È possibile scorgere qui anche un contrasto rispetto al portatore del nome, nella forma maschile, Giuda (il Maccabeo). Dalle sue parole e dalla sua condotta emerge chiaro, teoricamente e praticamente, che cosa significhi vivere della fede nel Dio di Israele. L'assenso e l'approvazione di Ozia, il portavoce degli anziani della città, che pure nella situazione di difficoltà



era venuto meno, danno ragione sia all'argomentare teologico sia all'agire di Giuditta (8,28-29.30; 13,18-20) e il sommo sacerdote con il suo senato e tutto il popolo rafforzano l'esemplarità di Giuditta (15,8-10).

### 3.2.1 *L'iniziativa personale responsabile, confidando in Dio*

Il gesto di Giuditta è inserito in una *preghiera* che prepara, accompagna e infine ringrazia, ed è attribuito a *Dio* come gesto salvifico, con lode e ringraziamento (9,10; 13,14s.; 14,10; 15,8; 16,2.5). Mai peraltro nel libro questa attribuzione sta in concorrenza col fatto che questa donna intelligente, bella e timorata di Dio agisce di propria iniziativa, con tutti i mezzi di cui dispone, e affronta personalmente il rischio della sua impresa (così, esplicitamente, in 13,20; 15,10; cfr. 8,24.32s.). Il racconto rinuncia a ogni 'miracolo', ossia Dio non viene chiamato in causa come un fattore *accanto* ad altri fattori, che influenzano la sequenza degli eventi. Il redattore personifica in Giuditta ciò che significa 'vivere nel timor di Dio', ossia: confidando senza riserve nel Dio di Israele, agire con responsabilità personale, valutando ogni cosa con saggezza e coraggio. L'aver depositato nel tempio di Gerusalemme tutta la sua parte di bottino, quale offerta consacrata a Dio (16,19), esprime la convinzione che la salvezza, alla fine, non è dovuta all'elevato impegno personale – a cui non si può affatto rinunciare – ma soltanto a Dio.

### 3.2.2 *La condanna del comportamento errato: tentare Dio*

Al punto culminante della situazione di bisogno, in Betulia, gli anziani erano disposti a cedere al lamento degli Israeliti, i quali nella loro disperazione non s'attendevano più alcun aiuto: se entro cinque giorni Dio non avesse avuto misericordia intervenendo in loro aiuto, essi avrebbero consegnato la città al nemico e in tal modo gli avrebbero reso possibile l'accesso a Gerusalemme (7,19-31). In un *discorso* con una *istruzione teologica* (8,11-27) Giuditta rimprovera questa presa di posizione come «non giusta», poiché tale comportamento *tenta* Dio (cfr. il significato di questo motivo nei racconti biblici della peregrinazione di Israele nel deserto: la mormorazione, la mancata accoglienza della promessa, l'incredulità, la mancanza di fiducia). Ciò significava *porci al posto di Dio* (chi fissa scadenze a una persona assume una posizione di superiorità nei suoi confronti o si autoesalta) e *mettere alla prova Dio*

(giudicare se egli ha fatto tutto nel modo giusto e corretto, ossia mettere in questione l'onnipotenza di Dio). Contro il tentativo degli anziani di condizionare la fede nel SIGNORE come Dio unico all'osservanza dell'*ultimatum* di cinque giorni, Giuditta, «che aveva grande timore di Dio» (8,8), afferma la libertà totale e la sovranità assoluta del SIGNORE «di difenderci nei giorni che vuole, o anche di farci distruggere... [In ogni caso] *noi* non riconosciamo altro Dio fuori di lui, e per questo speriamo che egli non trascurerà noi» (8,15-20; cfr. il motivo affine in *Dn* 3,17-18). Nemmeno la situazione di bisogno dispensa dal fare il possibile e dall'assumere la propria responsabilità; piuttosto, gli Israeliti dovrebbero ringraziare Dio perché egli li *tenta/mette alla prova*, come aveva fatto con i padri (8,24-27). La preghiera e l'inno di Giuditta e la sua azione convinta illustrano questa sua istruzione.

### 3.3 UNA SPIEGAZIONE TEOLOGICA DEL PRESENTE ATTRAVERSO LA SACRA SCRITTURA

Tutto il libro di *Giuditta* – gli scenari dell'azione, i personaggi che vi compaiono, gli eventi ricordati, come pure i discorsi e le preghiere – tutto diventa pienamente comprensibile nel suo significato solo tenendo presenti i continui e diversificati riferimenti ai più antichi libri biblici. I passi di riferimento che colpiscono in modo particolare sono stati indicati sopra 2.2 e 3.1. Figure, episodi, motivi e testi biblici sono ripresi creativamente e trasformati in un racconto nel quale si rispecchiano in senso teologico-critico i rapporti e gli eventi del presente tempo degli Asmonei, e vengono giudicati secondo i criteri desunti dalla sacra Scrittura.

Non soltanto il discorso di Achior (5,5-21), ma l'intero racconto risponde alla domanda di Oloferne su «questo popolo che dimora sui monti»: «Come sono le città che abita, quanti sono gli effettivi del suo esercito, dove risiede la loro forza e il loro vigore, chi si è messo alla loro testa come re e condottiero del loro esercito?» (5,3). Se i criteri determinanti di validità e valore sono la possibilità di elencare nomi e cifre, non si dovrà tenere in alcun conto gli Israeliti, come si pensa chiaramente nell'esercito di Oloferne (5,23). Ma una realtà tutta diversa conferisce a «questo popolo» stabilità sin dagli inizi: quando in Mesopotamia per amore dell'adorazione esclusiva del vero Dio i suoi antenati si allontanarono dal mondo circostante e dalla loro parentela,

non importa quanti mutamenti di luogo, peregrinazioni ed espulsioni la loro fedeltà a Dio dovesse costare. Secondo la visione deuteronomistica della storia, la prosperità e la rovina di Israele sono condizionate dalla sua fedeltà agli impegni del patto con il suo Dio. Come le apostasie dalla fedeltà a Dio hanno portato al popolo le guerre, l'esilio e la distruzione del tempio, così per l'Israele che saprà fidarsi di lui senza riserve Dio sarà una protezione invincibile contro ogni potenza del mondo (5,17-21; 11,10-15). Nessuno incuterà più timore agli Israeliti (16,25).

### 3.4 ROVESCIMENTO DELLE ASPETTATIVE LEGATE AL *GENDER*

Degna di nota è la liquidazione dei ruoli sessuali nel tratteggiare le figure principali di Oloferne e Giuditta. Il racconto modifica i modelli precedenti delle tradizioni bibliche, come anche della letteratura e della società a impronta maschile, senza però abbandonare definitivamente i loro limiti. Oloferne, che la prima parte del libro delinea come il generale esecutore di ordini, abituato a vincere ovunque, alla testa di un esercito che uccide, saccheggia e devasta, dall'apparire di Giuditta in poi viene descritto solo come uomo privato effeminato, che sta adagiato nella sua tenda sotto una lussuosa zanzariera da donne (cfr. su questo B. SCHMITZ, *Männlichkeit*) e viene servito da un eunuco; inoltre, desidera la bella donna, vorrebbe impressionarla e sedurla, e perfino parla come una donna (11,23, cit. di *Rt* 1,16) e, alla fine, ne diventa egli stesso preda.

Rispetto a lui Giuditta è in realtà vedova, ma ricca (unica volta nell'AT!) e indipendente: ella convoca gli anziani nella sua casa, tiene un discorso di rimprovero, si adorna dei suoi monili con intenti tattici (10,4), determina e assume la responsabilità di tutte le imprese decisive, nella processione guida tanto le donne quanto gli uomini (15,13), presenta al tempio doni sacri, ripartisce il bottino, concede la libertà alla sua ancella e regola la sua eredità.

### 3.5 IL LIBRO DI GIUDITTA ALL'INTERNO DEL CANONE DELLA SACRA SCRITTURA

In realtà il libro di *Giuditta* è noto a molte tradizioni e presentazioni haggadiche relative alla festa di → *h<sup>a</sup>nukkâ* (M. Friedmann; vedi anche sopra, 0), ma, forse a causa della sua lingua originaria greca, non ha mai fatto parte degli scritti che i rabbini indicavano come scritti «che sporcano le mani». La chiesa, però, ha tramandato, fin dall'inizio, questo libro nel canone degli scritti sacri (vedi sopra, Clemente Romano e Origene). Da quando Girolamo lavorava alla → *Vulgata*, sembra che abbia ripreso dai suoi maestri rabbini la *hebraica veritas* non solo come norma per correggere errate traduzioni dei LXX e come testo base della sua traduzione in latino, ma anche come criterio per stabilire a quali libri spettava l'autorità di scritto sacro. Nella sua *praefatio in librum Judith* egli ricorda espressamente che il concilio di Nicea ha annoverato *Giuditta* tra gli scritti sacri; nel *prologus galeatus*, però, che egli antepose alla *Vulgata*, sostiene la sua valutazione che i libri di *Sapienza*, *Siracide*, *Giuditta*, *Tobia* e il *Pastore di Erma* «non sunt in canone». Nella chiesa latina si impose, in realtà, la *Vulgata* quale testo letto nella liturgia e spiegato nei commentari, mentre per quanto riguarda la canonicità l'Occidente come l'Oriente seguirono, a grande maggioranza, l'uso ecclesiale e la posizione di Origene; in questo ci si poteva richiamare anche all'autodifesa di Girolamo nel suo scontro con Rufino. Altri però – in seguito si faranno per lo più i nomi di Nicola di Lyra (1270-1349) e Dionigi il certosino (1402-1471) – ricorsero nuovamente alla *hebraica veritas* come principio canonico, e così anche molti umanisti, Carlostadio, Martin Lutero e altri riformatori.

### 3.6 IL FASCINO AMBIVALENTE DEL LIBRO DI GIUDITTA

I «quattro ingredienti: Dio, potere, sessualità e morte» (C.A. Moore) spiegano bene in parte il fascino esercitato dal libro di *Giuditta*. D'altro canto molti lettori lo hanno sempre considerato con sentimenti misti, se non addirittura con sconcerto morale. Come può un simile racconto far parte della sacra Scrittura? Qui non si esalta forse l'inganno con asserzioni a doppio senso (10,12s.; 11,5-8.16-19) e l'uccisione intenzionale di una persona come mezzo scelto da Dio per la salvezza del popolo?

A questi interrogativi si può dare una risposta anzitutto dall'interno della Bibbia stessa: essi vanno giudicati, per esempio, come l'uccisione di Sisara da parte di Giaele e altri racconti biblici. Ma anziché limitarsi a spostare la questione, occorrerebbe guardare al libro di *Giuditta* in termini più fondamentali: la difesa *militare* e la guerra sono davvero moralmente migliori o 'più dignitose' dell'uccisione, *non importa come*, di chi è responsabile di infelicità, rovina e assassinio di molti innocenti, se solo in questo modo si può impedire che costui continui a devastare e a uccidere e costringa altri a farlo? La fede nel Dio creatore, che ama gli uomini, comanda solo di lasciare o seppellire coloro che sono finiti sotto la ruota del terrore, o non anche «di afferrare questa ruota nei raggi» (D. Bonhoeffer)?