

## LE VISIONI PROFETICHE E I VERSETTI INNICI NEL LIBRO DI AMOS

ATTILA BODOR<sup>1</sup>

**Abstract.** This essay will briefly examine two literary forms in the Book of Amos: the prophetic visions (Am 7,1-3.4-6.7-9; 8,1-3; 9,1-4) and the doxologies or hymns (Am 4,13; 5,8-9; 9,5-6). However, the purpose of the present research is not to engage in a historical-critical exegesis but to provide an interpretative framework highlighting the function of these passages within the Book of Amos. First, the five prophetic visions in Am 7-9 will be addressed, examining their particular aspects, such as their structure, classification, and impact. Second, the content, the literary context, and the literary purpose of the three doxologies will be studied, assessing the results of previous research.

**Keywords:** prophecy, Amos, visions, hymns, doxologies, literary forms

In questo saggio presenterò brevemente due motivi o forme letterari nel libro di Amos: le visioni profetiche (Am 7,1-3.4-6.7-9; 8,1-3; 9,1-4) e i cosiddetti versetti innici (Am 4,13; 5,8-9; 9,5-6). Lo scopo di questo lavoro non è quello di effettuare un'esegesi storico-critica, ma di fornire un quadro interpretativo che mette in rilievo la funzione di questi testi nel libro di Amos. In un primo momento, prendiamo in esame le cinque visioni amosiane in Am 7-9, presentando i loro aspetti caratteristici (forma letteraria, classificazione, funzione). In un secondo momento, analizziamo il contenuto, il contesto letterario e l'impatto dei tre versetti innici, presentando in modo critico anche i risultati delle precedenti ricerche.

### 1. Le visioni profetiche nel libro di Amos

La visione come percezione ottica di una realtà trascendentale è considerata come “un fenomeno basilare della storia delle religioni”<sup>2</sup>. Tuttavia, la feno-

---

<sup>1</sup> Professore associato; Università “Babeş-Bolyai” – Cluj Napoca; Facoltà di Teologia Romano-Cattolica, Istituto di Teologia Pastorale; RO-510009 Alba Iulia, Str. Gabriel Bethlen, Nr. 3; email: bodor.attila@icloud.com.

<sup>2</sup> “Neben dem Traum und anderen Rastern des Offenbarungsempfanges ist die Vision eine Grundgegebenheit der Religionsgeschichte” (M. FRENCHKOWSKI, “Vision I”, *TRE* XXXV, 117).

menologia delle religioni non può dare una definizione chiara, capace di caratterizzare le visioni di ogni cultura e di ogni tempo<sup>3</sup>.

Anche nella Bibbia ebraica si trovano delle diverse visioni. Il presente lavoro si concentra solo sui racconti delle visioni profetiche<sup>4</sup> che, come vedremo, presentano una certa similitudine. Nella letteratura profetica possiamo trovare ventidue racconti di visione<sup>5</sup>: Is 6,1-11; Ger 1,11-12.13-16; 24,1-10; 38,21-22; Ez 1-3; 8-10+11,22-25; 37,1-14; 40-48; Am 7,1-3.4-6.7-9; 8,1-3; 9,1-4; Zac 1,8-15; 2,1-4.5-9; 3,1-7; 4,1-6a+10b-14; 5,1-4.5-11; 6,1-8.

Il motivo letterario della visione ha grande rilievo, poiché l'esperienza visiva e quella uditiva costituiscono i mezzi attraverso i quali Dio comunica il suo messaggio (cf. Am 1,1)<sup>6</sup>. L'elemento comune e caratteristico della visione profetica consiste quindi nel fatto che il promotore, l'autore delle visioni è sempre Yahweh, Dio di Israele.

### 1.1. *Status quaestionis dello studio delle visioni profetiche*

Fino alla metà del secolo scorso l'oggetto primario degli studi sulla visione profetica non era lo stesso racconto biblico, ma quell'esperienza che stava dietro a un racconto di visione. Al centro degli studi stava per esempio: la conoscenza di Dio nelle visioni, la psicologia dell'esperienza profetica, il rapporto tra la visione e la condotta morale e religiosa del profeta<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> Per una breve presentazione del fenomeno della visione in diverse religioni vedi FRENSCHKOWSKI, "Vision I", 117-124. Si nota che egli non dà una definizione del fenomeno della visione, ma basandosi sui criteri della fenomenologia delle religioni solo classifica le varie visioni.

<sup>4</sup> I diversi tipi delle visioni vanno distinti, poiché esse divergono molto. Cf. I. WILLI-PLEIN, "Vision", *NBL* III, 1038-1040.

<sup>5</sup> Questa lista si trova in S. AMSLER, "La parole visionnaire des prophètes", *VT* 31 (1981) 362.

<sup>6</sup> Gli studiosi presentano la rivelazione di Dio ai profeti attraverso questi due mezzi: esperienza visiva e quella uditiva. Cf. J. L. SICRE DÍAZ, *Profetismo in Israele*. Il profeta, i profeti, il messaggio (Roma 1995) 95-110; P. BOVATI - P. BASTA, "Ci ha parlato per mezzo dei profeti". *Ermeneutica biblica* (Cinisello Balsamo 2012) 81-85.

<sup>7</sup> A. BEHRENS, *Prophetische Visionsschilderungen im Alten Testament*. Sprachliche Eigenarten, Funktion und Geschichte einer Gattung (*AOAT* 292; Münster 2002), 14-17, all'inizio della sua monografia fa un breve riassunto di questi studi. I pionieri più signifi-

Solo a partire degli anni '60 viene spostato l'accento dall'indagine di tipo "psicologico" sull'analisi della forma letteraria delle visioni profetiche.<sup>8</sup> Ad esempio, nel 1960 Horst, basandosi sulle osservazioni formali, individua tre diversi "tipi letterari" delle visioni profetiche<sup>9</sup>. La maggioranza degli studi recenti, dunque, non esamina l'esperienza profetica della visione, ma cerca da un lato di descrivere le caratteristiche linguistiche, strutturali e la funzione comunicativa delle visioni<sup>10</sup>, e dall'altro lato di classificare questo motivo letterario in diversi tipi<sup>11</sup>. Inoltre, non mancano né i lavori diacronici che studiano la storia, la formazione dei racconti di visione da Amos fino a Daniele<sup>12</sup>.

### 1.2. La forma letteraria, la classificazione e la funzione delle visioni profetiche

Tenendo presente le osservazioni degli studi recenti (cf. 1.1), che il lettore di oggi non ha accesso all'esperienza del profeta che costituisce la base dei racconti di visione, non cerchiamo di descrivere l'esperienza visiva del profeta, cioè il fenomeno della visione (come gli studiosi hanno fatto fino agli anni '60), ma consideriamo anzitutto il modo, la maniera con cui una visione viene descritta. Quindi, in un primo momento presentiamo le visioni profetiche attraverso l'analisi della loro forma letteraria, poi cerchiamo di categorizzarle, infine viene rilevata la loro funzione.

---

canti di questa ricerca sono: J. Hänel (1923); F. Heussermann (1932); I. Seierstadt (1946). Fino agli anni '60 solo l'articolo di M. SISTER, apparso nel 1934, ("Die Typen der prophetischen Visionen in der Bibel", *MGWJ* 78, 399-430) esaminava i racconti di visione sulla base della loro forma letteraria.

<sup>8</sup> Per una breve presentazione dello studio recente delle visioni profetiche cf. J. JEREMIAS, "Vision/Visionbericht – II. Altes Testament", *RGG* VIII, 1127-1128, 1127-1128; BEHRENS, *Prophetische Visionsschilderungen*, 17-30.

<sup>9</sup> F. HORST, "Die Visionsschilderungen der alttestamentlichen Propheten", *EvTh* 20 (1960) 193-205.

<sup>10</sup> Cf. per esempio S. REIMERS, *Formgeschichte der prophetischen Visionsberichte* (Diss. Universität Hamburg; Hamburg 1976); BEHRENS, *Prophetische Visionsschilderungen*.

<sup>11</sup> Oltre l'articolo di HORST (cf. nota 9), vedi B. O. LONG, "Reports of Visions Among the Prophets", *JBL* 95 (1976) 353-365.

<sup>12</sup> Così, per esempio, S. NIDITCH, *The Symbolic Vision in Biblical Tradition* (HSM 30; Chico, CA 1983).

### 1.2.1. La forma letteraria delle visioni

La maggioranza degli studiosi accetta la struttura bipartita dei racconti di visione profetica<sup>13</sup>. Questi racconti, pur divergendo rispetto al tema, all'oggetto e alle circostanze della visione, possono essere divisi in due parti: 1) la visione e 2) il discorso.

La prima parte, *la visione stessa* inizia con a) una forma del verbo ראה<sup>14</sup> alla 1. pers. sg. (per esempio: Am 7,1: הִרְאֵנִי; Am 9,1: (רְאִיתִי); b) questo verbo viene seguito da una frase nominale introdotta con הִנֵּה<sup>15</sup>. Si nota però che non si può generalizzare, perché la costruzione ראה + הִנֵּה + frase nominale si trova anche in altri testi (vedi per esempio Es 3,2) e ci sono dei racconti di visione, in cui il verbo ראה non viene seguito da הִנֵּה e una frase nominale, ma da una proposizione oggettiva. Le eccezioni però sono poche: Is 6,1; Am 9,1; Zac 3,1. Si può concludere, quindi, che nella prima parte dei racconti di visione la costruzione presentata è molto tipica.

La seconda parte, *la parte discorsiva* inizia con a) una forma del verbo אמר, il cui soggetto può essere sia Dio che il veggente; b) dopo questo verbo si trova il primo atto locutivo, un discorso diretto che è sempre una domanda o/e un imperativo; c) la visione finisce con un discorso di Dio o di un angelo. Anche in questa parte sono possibili piccole variazioni, ma ciascuna divergenza dallo schema presentato va spiegata separatamente.

<sup>13</sup> Tuttavia, AMSLER, "La parole visionnaire des prophètes", 359, non individua la struttura bipartita, ma divide i racconti di visione in quattro parti ("formule d'introduction"; "description"; "dialogue"; "parole divine"). Comunque, anche l'analisi di Amsler evidenzia quasi gli stessi elementi che si trovano in una divisione bipartita. Il presente lavoro si basa sull'analisi di Behrens che analizza in modo più dettagliato la struttura dei racconti di visione e riflette meglio gli elementi costitutivi di questi racconti. Cf. BEHRENS, *Prophetische Visionsschilderungen*, 32-60.

<sup>14</sup> L'indagine di BEHRENS, *Prophetische Visionsschilderungen*, 38-39, mostra che la radice הִיָּה non è un elemento costituente nei racconti di visione.

<sup>15</sup> Questo tipo di frase, che si trova anche fuori dei racconti di visione, viene considerato come "frase di sorpresa" (*Überraschungssatz*). Cf. BEHRENS, *Prophetische Visionsschilderungen*, 48-54.

### 1.2.2. La classificazione delle visioni

Come abbiamo menzionato, ci sono diverse tentazioni di categorizzare le visioni (per esempio: Sister, Horst, Long). Tuttavia, Sicre afferma giustamente che “davanti a tale varietà è possibile che non si riesca mai a giungere ad una classificazione soddisfacente”<sup>16</sup>. Perciò non entriamo nella discussione inutile riguardo alla giusta classificazione, ma sulla base del catalogo di Sicre presentiamo i criteri, secondo cui possiamo suddividere le visioni<sup>17</sup>:

- 1) i protagonisti (personaggi celesti o terrestri);
- 2) lo scenario (la corte celeste, un luogo concreto o simbolico ecc.);
- 3) l’oggetto della visione (oggetti, animali o persone);
- 4) quale elemento predomina (visivo o uditivo);
- 5) il punto di vista temporale (la visione si riferisce al futuro immediato o a quello meno prossimo);
- 6) il messaggio (condanna o salvezza).

### 1.2.3. La funzione delle visioni

Abbiamo notato che gli studi recenti non esaminano solo la forma letteraria dei racconti di visione, ma cercano di rilevare anche la funzione di queste costruzioni letterarie abbastanza rigide. Behrens indica due funzioni fondamentali dei racconti di visione profetica: l’annuncio appellativo e la legittimazione<sup>18</sup>.

1) Il fatto che la visione viene divisa in due parti con i verbi ראה e אמר indica che l’immagine vista non può essere interpretata in sé, essa rimanda a un discorso. Si nota inoltre che nella prima parte si trova una cosiddetta *Überraschungssatz*, mentre nella seconda parte un imperativo o una domanda. La giustapposizione di questi due elementi (un elemento visivo e un elemento auditivo) di carattere appellativo indica la prima funzione importante di questi racconti: la visione è un appello molto suggestivo, un’annuncio profetica che vuole richiamare l’attenzione del lettore.

<sup>16</sup> SICRE DÍAZ, *Profetismo in Israele*, 99.

<sup>17</sup> Cf. SICRE DÍAZ, *Profetismo in Israele*, 99-101.

<sup>18</sup> Cf. BEHRENS, *Prophetische Visionsschilderungen*, 61-75.

2) Inoltre, la descrizione della visione alla 1. pers. sg. e הנה con il suo effetto-sorpresa mettono in risalto l'autenticità del messaggio profetico. Il contenuto della visione sorprende innanzitutto lo stesso veggente, il quale indica una visione fuori di sé, proveniente da Dio. Questi mezzi letterari servono a legittimare il profeta<sup>19</sup>. Perciò i racconti di visione vengono spesso collegati a un racconto di vocazione (vedi per esempio Is 6, Ger 1, Ez 1).

3) A queste due funzioni trattate da Behrens possiamo aggiungere una terza, messa in rilievo da Sicre: "In alcune occasioni la visione profetica si caratterizza per il coraggio di vedere quello che gli altri non vogliono vedere, in altre si distingue per la capacità di vedere la realtà in maniera profonda, offrendone una lettura nuova"<sup>20</sup>. Inoltre, la dissertazione di Fornara rileva che la specificità di ogni percezione visiva consiste nel fatto che nello sguardo è pienamente coinvolto il soggetto vedente, con le proprie qualità e le proprie attese e speranze. All'atto visivo partecipa la persona in quanto tale<sup>21</sup>.

### 1.3. Gli aspetti caratteristici dei racconti di visione in Am 7-9

Tenendo conto dell'analisi generale dei racconti di visione (cf. 1.2), cerchiamo di applicare i risultati di quest'analisi ai racconti di visione in Am 7-9 e di individuare le loro peculiarità.

---

<sup>19</sup> L'elemento visivo insieme con quello uditivo serve a qualificare la testimonianza profetica. Il testimone viene costituito dal fatto di aver visto e aver udito. Cf. P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*. Procedure, vocabolario, orientamenti (AnBib 110; Roma 1986) 240-242; BOVATI – BASTA, *Ci ha parlato per mezzo dei profeti*, 81-82. Si nota inoltre che il carattere di legittimazione della visione può costituire un elemento distintivo fra la visione e il sogno, poiché l'ultimo viene attribuito ai profeti soltanto per denigrarli. Cf. J. E. MILLER, "Dreams and Prophetic Visions", *Bib.* 71 (1990) 401-404.

<sup>20</sup> SICRE DÍAZ, *Profetismo in Israele*, 105.

<sup>21</sup> Qui non entro nella discussione della strategia narrativa come questi racconti cercano di risolvere il problema dell'esperienza visiva di Dio. Per questo vedi R. FORNARA, *La visione contraddetta*. La dialettica fra visibilità e non-visibilità divina nella Bibbia ebraica (AnBib 155; Roma 2004), che tratta in modo dettagliato questo tema.

## 1.3.1. La struttura delle visioni

La struttura bipartita della visione, descritta sopra, si trova perfettamente anche nelle cinque visioni di Amos, con una sola differenza in Am 9,1, in cui la frase nominale (FN) è sostituita da una frase oggettiva (F. ogg.).

Am 7,1-3	Am 7,4-6	Am 7,7-9	Am 8,1-3	Am 9,1-4
הנהגה + הראני FN	הנהגה + הראני FN	הנהגה + הראני FN	הנהגה + הראני FN	ראיתי + F. ogg.
ואמר + imperativo e domanda di Amos + parola divina	ואמר + impera- tivo e domanda di Amos + pa- rola divina	ויאמר + do- manda di Dio + parola divina	ויאמר + do- manda di Dio + parola di- vina	ויאמר + im- perativo di Dio + parola divina

Le visioni di Amos presentano chiaramente la struttura descritta. Inoltre, le divergenze nella costruzione dei racconti di visione rilevano la particolarità e dinamica di Amos. Si nota che le visioni possono essere raggruppate in tre gruppi:

- 1) le prime due, in cui si trovano l'imperativo e la domanda, il cui soggetto è Amos; in altre parole c'è un'intercessione profetica;
- 2) la terza e la quarta, in cui non c'è imperativo, ma solo una domanda divina, a cui Amos risponde, cioè il profeta parla meno;
- 3) la quinta, in cui parla solo Dio; qui non c'è neanche minaccia, ma solo la sua esecuzione.

Le visioni presentano quindi un crescendo: a partire della terza visione non c'è intercessione, la minaccia diventa più imminente. Forse a livello letterario questa rottura fra le prime due e le ultime tre visioni può essere spiegata con lo scontro di Amasia (Am 7,10-17), che rivela la corruzione profonda di Israele. Perciò dopo lo scontro l'intercessione sembra essere inutile.

### 1.3.2. La categorizzazione delle visioni

Per quanto riguarda la categorizzazione delle visioni di Amos, esse entrano in questa classificazione:

- 1) i protagonisti sono Dio e Amos;
- 2) lo scenario non è specificato (Am 7,4 sembra rimandare al cosmo, vedi תהוֹם);
- 3) gli oggetti delle visioni sono prevalentemente terrestri (cavallette, fuoco, un canestro di frutta matura);
- 4) l'elemento visivo e quello uditivo sono in armonia, nessuno prevale;
- 5) l'insieme delle visioni suggerisce un futuro non molto lontano, poiché la quinta visione tratta già dell'esecuzione delle minacce;
- 6) il messaggio è di condanna.

### 1.3.3. La funzione delle visioni

In Am 7-9 si vedono palesemente tutte le tre funzioni notate:

1) Amos usa un linguaggio molto suggestivo. Quindi, non c'è dubbio che le visioni hanno un forte carattere appellativo.

2) Anche la funzione di legittimazione è molto rilevante. Si nota anzitutto che nelle visioni è inserito lo scontro con Amasia, in cui viene contestata l'attività di Amos (cf. Am 7,12). Le visioni servono quindi a legittimare il profeta.

3) Anche la terza funzione notata, quella interpretativa, è caratteristica nel libro di Amos. Le visioni di Amos svelano, infatti, i problemi. Mentre Amasia vuole far tacere il profeta, cioè vuole nascondere la verità, Amos annuncia le sue visioni che rilevano (danno l'interpretazione) che la corruzione descritta in Am 1-6 avranno delle conseguenze negative. In altre parole, Amos vede quello che gli altri non vogliono vedere.

Concludiamo con tre osservazioni riguardo alla macro-struttura. Le visioni di Am 7-9 rimandano a Am 1,1, che accanto alla parola profetica fa riferimento anche alle visioni (אֲשֶׁר חָזָה עַל־יִשְׂרָאֵל). Inoltre, si può notare un certo rapporto tra questa terza parte del libro (7-9) e la prima (1,3-2,13): il tema principale è la minaccia. Infine, si nota un rapporto speciale tra le visioni di Amos e quelle di Zaccaria nel *corpus* dei Dodici Profeti: mentre all'inizio del *corpus* le visioni di Amos descrivono la condanna, alla fine del *corpus* le visioni di Zaccaria proiettano la salvezza.



## 2. I versetti innici nel libro di Amos

Gli studi dei versetti innici del libro di Amos (Am 4,13; 5,8-9; 9,5-6) concernono anzitutto due questioni: qual è la loro origine e la loro funzione? Gli studiosi propongono molte soluzioni senza un generale consenso<sup>22</sup>. Ora presentiamo in modo critico le principali teorie degli studiosi riguardo alle cosiddette “dossologie”, affinché emergano le soluzioni meno accettate e quelle più pertinenti di cui tener conto nella nostra analisi.

### 2.1. Status quaestionis dello studio dei versetti innici nel libro di Amos

1) Secondo una prima posizione (anzitutto quella di Horst e Wolff)<sup>23</sup> questi versetti sarebbero l'opera di un redattore posteriore, che leggendo il libro di Amos avrebbe commentato le profezie con versetti di un unico inno<sup>24</sup>. Per i rappresentanti di questa posizione queste “dossologie” costituirebbero una risposta all'annuncio del castigo, in cui il lettore può confessare la signoria di Yahweh. Secondo tale punto di vista il ruolo di questi versetti nel libro di Amos non è primario, poiché li considera come osservazioni marginali di un redattore posteriore. Per quanto riguarda la loro funzione, Horst considerava queste parti inniche come *Gerichtsdoxologien* (“dossologie di giudizio”) e rivelava il carattere giudiziario dei versetti. Anche Wolff accentua la funzione giudiziaria delle “dossologie” e presume che questi versetti sarebbero indirizzati contro il santuario di Betel durante la riforma di Giosia.

<sup>22</sup> Per la presentazione dettagliata dello studio dei versetti innici in Amos vedi W. BERG, *Die sogenannten Hymnenfragmente im Amosbuch* (EHS 45; Frankfurt am Main 1974) 53-75; 123-134; 198-205; 213-240.

<sup>23</sup> Cf. F. HORST, “Die Doxologien im Amosbuch”, *ZAW* 47 (1929) 45-54; H. W. WOLFF, *Dodekapropheton II: Joel und Amos* (BK 14/1; Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>1965) 254-256.

<sup>24</sup> Alcuni esegeti cercano di ricostruire l'inno originale, le cui parti sarebbero Am 4,13; 5,8-9; 9,5-6. Vedi per es. la ricostruzione di WOLFF, *Dodekapropheton II: Joel und Amos*, 255; oppure quella di F. CRÜSEMANN, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel* (WMANT 32; Neukirchen-Vluyn 1969) 102-103. La ricostruzione di un presupposto inno originale si basa sulla similitudine formale (anzitutto la costruzione partecipiale) tra i frammenti innici di Amos e gli inni del libro di Geremia, di Deutero-Isaia e di Giobbe. Tuttavia, finora nessuno studioso ha potuto ricostruire in modo convincente da questi frammenti innici un unico inno originale.

2) L'articolo di Koch ha invece una posizione ben diversa rispetto alla precedente che, nonostante gli studi più recenti, rimane un punto di riferimento per lo studio dei versetti innici di Amos<sup>25</sup>. Koch contesta le teorie di Horst e Wolff e mette in rilievo l'importanza di questi versetti. Egli esamina, infatti, ogni unità innica in modo separato (non ciascuna come un unico inno) e analizza il rapporto di unità con il contesto. Da quest'analisi emerge che questi versetti innici non sono semplici osservazioni marginali, ma hanno un ruolo importante nel loro contesto letterario<sup>26</sup>. Koch non attribuisce questi versetti a un redattore tardivo, ma al primo redattore del libro di Amos, che sarebbe stato molto vicino sia all'epoca che al pensiero dell'autore del libro.

3) Dopo il lavoro di Koch l'importanza dei versetti innici non viene contestata, ma la datazione e la funzione di essi vengono dibattute. I risultati degli ultimi studi riguardo a questo tema divergono molto, perciò è impossibile presentare una posizione comune.

A grandi linee, si possono identificare due modi di interpretazione dei versetti innici in Amos:

1) Alcuni studiosi, come Foresti<sup>27</sup> e Mathys<sup>28</sup>, rifiutano la posizione di Koch, secondo la quale i versetti innici sarebbero stati composti all'epoca di Amos oppure durante la prima redazione del libro, e propongono una datazione esilica o post-esilica, come suggerivano anche Horst e Wolff, oppure Berg<sup>29</sup> e Crenshaw<sup>30</sup>. Identificando questi versetti come testi post-esilici, suggeriscono che essi rappresentino un genere pre-apocalittico. Basandosi su queste osser-

<sup>25</sup> Cf. K. KOCH, "Die Rolle der hymnischen Abschnitte des Amos-Buches", ZAW 86 (1974) 504-537.

<sup>26</sup> Anche gli studi più recenti riconoscono la pertinenza dell'analisi di Koch e tengono conto dei suoi risultati. Cf. J. JEREMIAS, *Der Prophet Amos* (ATD 24/2; Göttingen 1995) 56-58; S. PAAS, "Seeing and Singing. Visions and Hymns in the Book of Amos", VT 52 (2002) 253-274.

<sup>27</sup> F. FORESTI, "Funzione semantica dei brani partecipativi di Amos", *Bib.* 62 (1981) 169-184. Egli analizzando le strutture partecipative degli inni arriva alla conclusione che questa struttura è caratteristica solo nell'epoca post-esilica.

<sup>28</sup> H.-P. MATHYS, *Dichter und Beter. Theologen aus spätalttestamentlicher Zeit* (OBO 132; Freiburg – Göttingen 1994).

<sup>29</sup> Cf. BERG, *Die sogenannten Hymnenfragmente im Amosbuch*.

<sup>30</sup> Cf. J. L. CRENSHAW, *Hymnic Affirmation of Divine Justice. The Doxologies of Amos and Related Texts in the Old Testament* (SBL DS 24; Missoula 1975).

vazioni, Foresti e Mathys attribuiscono due funzioni a questi versetti: punitiva ed escatologica.

2) Altri studiosi invece argomentano per un'origine antica e datano i versetti innici di Amos nell'epoca preesilica. Dijkstra<sup>31</sup> rifiuta l'analisi di Foresti e dimostra che gli inni con la struttura participiale non sono caratteristici esclusivamente dell'epoca post-esilica. Recentemente, anche Cox<sup>32</sup> accenna delle similitudini tra le parti inniche di Amos e i testi del Vicino Oriente Antico del periodo preesilico. Si nota, dunque, che gli ultimi studi tendono a identificare i testi innici come parti preesiliche del libro di Amos<sup>33</sup>. Tuttavia, sembra che nessuna posizione abbia degli indizi sufficienti così da poter determinare in modo convincente l'origine di questi versetti, perciò l'esame della funzione di questi versetti deve basarsi anzitutto sulle analisi sincroniche, che cercano di determinare la loro funzione sulla base del contesto letterario.

## 2.2. *Analisi di Am 4,13; 5,8-9; 9,5-6: contenuto, contesto letterario e funzione*

All'inizio di questa parte del lavoro indichiamo quelle osservazioni degli studiosi presentati, che sembrano essere convincenti e che non sono state contestate dalla maggioranza degli esegeti o dagli studi recenti:

1) i versetti innici nella composizione del libro di Amos occupano delle posizioni assolutamente privilegiate (cf. Koch)<sup>34</sup>;

2) sembra che queste cosiddette "dossologie" non costituiscano un elemento strano, un'aggiunta molto posteriore nel libro di Amos (cf. Horst, Wolff, Berg,

<sup>31</sup> Cf. M. DIJKSTRA, "Textual Remarks on the Hymn-Fragment Amos 4:13", *Lasset uns Brücken bauen...*. Collected Communications to the XVth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Cambridge 1995 (ed. K.-D. SCHUNCK – M. AUGUSTIN) (BEATAJ 42; Frankfurt am Main 1998) 245-253.

<sup>32</sup> Cf. G. M. COX, "The 'Hymn' of Amos: an Ancient Flood-Narrative", *JSOT* 38 (2013) 81-108.

<sup>33</sup> In questa direzione va anche PAAS, "Seeing und Singing. Visions and Hymns in the Book of Amos", 253-274, che analizza le parti inniche di Amos insieme con le visioni, e identifica sia le visioni che i versetti innici come testi preesilici che sarebbero composti nella stessa epoca, ossia nel periodo preesilico.

<sup>34</sup> La maggioranza degli studiosi accetta quest'osservazione di Koch. Cf. per esempio P. BOVATI – R. MEYNET, *Il libro del profeta Amos* (Retorica Biblica 2; Roma 1995) 168; J. JEREMIAS, *Der Prophet Amos*, 56-58.

Crenshaw, Foresti, Mathys), ma siano parti costitutive di Amos (cf. Koch, Dijkstra, Cox); questo significa per la nostra analisi che è giusto cercare delle corrispondenze con il resto del libro (cf. Paas);

3) sembra che il contenuto e il contesto giudiziario/punitivo sia in questi versetti rilevante (cf. Horst, Foresti, Mathys);

4) ciascuna “dossologia” va interpretata nel suo contesto letterario e non va ricostruito un inno ipotetico (cf. per esempio, Wolff);

5) infine, non vanno trascurati due aspetti rilevanti: l’importanza dell’immagine della creazione e dei nominativi divini<sup>35</sup>.

Ora tenendo presente queste osservazioni cerchiamo di presentare una breve analisi di questi versetti che concerne le seguenti domande: qual è il contenuto (2.2.1), il contesto letterario (2.2.2). Quest’analisi serve a poter determinare l’impatto, cioè la funzione di questi testi (vedi 2.3).

### 2.2.1. Contenuto

In modo schematico presentiamo le immagini e i nominativi divini:

Am 4,13	Am 5,8-9	Am 9,5-6
<ul style="list-style-type: none"> <li>- plasmatore delle montagne</li> <li>- creatore del vento</li> <li>- chi manifesta il pensiero</li> <li>- chi fa (del)l’aurora oscurità</li> <li>- chi cammina sulle alture</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- chi fa le Pleiadi e Orione</li> <li>- chi muta in mattino l’ombra + il giorno in notte</li> <li>- chi chiama le acque del mare + le spande sulla terra</li> </ul>	<p>אדני יהוה הצבאות</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- chi tocca la terra + conseguenze</li> <li>- chi costruisce nel cielo il suo podio</li> <li>- chi chiama le acque del mare + le versa sulla terra</li> </ul>
יהוה אלהי־צבאות	<p>יהוה</p> <p>v. 9: chi scatena la rovina</p>	יהוה

<sup>35</sup> Vedi per esempio BOVATI – MEYNET, *Il libro del profeta Amos*, 169; 173; 189; 373-374, che rilevano l’importanza del motivo della creazione.

Come si vede già in questo schema, questi versetti concernono due temi:

- 1) presentazione di Dio con immagini metaforiche;
- 2) la rivelazione del nome di Dio (ricorre in ciascun'unità שמו "suo nome").

Da un lato si nota che queste immagini mirano a rilevare la potenza, la forza creatrice, la signoria di Dio. Queste immagini sono cosmiche e rimandano alla creazione. Questi versetti, infatti, fanno riferimento al racconto della creazione: evocano più specificamente la creazione della luce in Gen 1,3-5, il racconto del diluvio in Gen 6-9. Tuttavia, in Amos non si tratta della creazione, poiché Dio si presenta come il creatore che disfa ciò che aveva fatto all'inizio: la luce diventa oscurità. Dall'altro lato va considerato anche che la rivelazione del nome di Dio rimanda al libro dell'Esodo oppure alla storia dei patriarchi, in cui Dio si presenta con il suo nome. Quindi, il contenuto di queste cosiddette dossologie consiste nella presentazione di Dio creatore e rivelatore, che ora sta per de-creare la creazione.

Tuttavia, va menzionata una difficoltà esegetica: le corrispondenze con la Genesi e l'Esodo vanno considerate con una certa cautela, poiché – come abbiamo visto ci sono degli indizi che spingono alcuni studiosi a considerare i testi innici di Amos dell'epoca preesilica, mentre la maggior parte degli studiosi considera la Genesi e l'Esodo (anzitutto i testi della cosiddetta fonte P che riguardano i nostri temi) dell'epoca post-esilica<sup>36</sup>. Perciò è difficile stabilire quale testo dipenda dall'altro. Quindi, nonostante i temi della creazione e la rivelazione del nome di Dio, le dossologie amosiane non vanno interpretate mediante i racconti della creazione e della rivelazione divina dell'Esodo.

A nostro avviso, dunque, il contenuto di questi versetti innici non è altro che una teofania divina<sup>37</sup>, in cui Dio rivela la sua forza creatrice (Dio è Signore sul caos primordiale) e quella de-creatrice (Dio è Signore anche sul caos morale), in cui vengono coinvolti anche gli elementi del cosmo. Si nota che una teofania

---

<sup>36</sup> Cf. per esempio, A. DE PURY, "P<sup>s</sup> as the Absolute Beginning", *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque* (ed. T. RÖMER – K. SCHMID) (Leuven 2007) 99-128. Tuttavia, la datazione post-esilica della fonte P non esclude la possibilità dell'esistenza di diversi racconti di creazione e di un'epopea dell'esodo (cui elementi appaiono in Am 2,9-10; 3,1-2) nell'epoca preesilica, a cui Amos avrebbe avuto accesso. Tuttavia, a nostro avviso, è meglio evitare i riferimenti diretti alla Genesi o all'Esodo, poiché noi conosciamo solo i cosiddetti testi canonici e non quelli racconti antichi che Amos conobbe.

<sup>37</sup> Anche BOVATI – MEYNET, *Il libro del profeta Amos, 373-374*, rilevano questo aspetto.

divina appare nei momenti molto importanti (cf. Sinai, Es 19-40) o molto difficili (cf. Sal 18). Ora, occorre vedere quale sia il momento in cui appare Dio nei versetti innici di Amos.

### 2.2.2. Contesto letterario

Anche questo viene presentato in modo schematico:

Am 4,13	Am 5,8-9	Am 9,5-6
4,6-12: I tentativi di Dio di far ritornare a lui il suo popolo	5,7-13: Annuncio del castigo	9,1-10: Il Signore comanda la distruzione finale

Possiamo notare che il contesto è giudiziario: Dio denuncia i peccati di Israele: fa ricordare la sua bontà (4,6-12), poi annuncia il castigo (5,7-13), la distruzione sempre più imminente (9,1-10). Quindi, questi inni, che secondo la nostra analisi sono teofanie, appaiono nei momenti della disperazione e del giudizio divino.

### 2.3. La funzione dei versetti innici nel libro di Amos

Basandosi su quest'analisi (2.2), cerchiamo di rilevare la funzione dei versetti innici nel libro di Amos. Ci domandiamo quale sia l'impatto di questi inni, cioè la teofania, l'apparizione di Dio nei momenti del giudizio e del castigo.

1) Come già menzionato, questi inni hanno ovviamente una funzione strutturale e, a nostro avviso, costituiscono il centro o la conclusione dei rispettivi passi. Durante la lettura di questi inni il lettore certamente si ferma, poiché il contenuto è diverso, è più maestoso.

2) Inoltre, essi danno un'enfasi ai rispettivi annunci di castigo. Questi versetti innici mettono in risalto che colui che annuncia il castigo è Dio stesso (vedi il ritornello: יהוה שמו "Yahweh è il suo nome"). Cioè non è il profeta che denuncia i peccati di Israele ma il Dio creatore che può disfare la sua creazione e riportare Israele al suo stato originale, alla non-esistenza.

3) Si nota che la ripetizione del nome di Dio non è causale: Yahweh, il Dio di Israele, è colui che crea il cosmo, condanna i popoli, guida e punisce il suo

popolo e infine a causa della corruzione di Israele sta per disfare la sua creazione. Questi inni collegano, dunque, la creazione e la distruzione con il soggetto comune: Yahweh.

4) Infine, si nota che la teofania cambia tutto: dopo la teofania il mondo non può essere come prima. Tuttavia, qual è l'impatto della teofania? Si nota che dopo questi inni non avvenne la distruzione totale dei nemici come per esempio nel Sal 18. Perciò si deve usare con cautela il termine *Gerichtsdoxologien* (Horst) e anche quello della teofania, poiché i malvagi di Israele non vengono sterminati. Dopo questi inni si trovano solo lamenti funebri oppure annunci di castigo. Qual è allora il senso di questi versetti innici, cioè delle teofanie? Secondo la nostra opinione, la funzione primaria di questi versetti è di dare speranza, di rassicurare i poveri, gli indigenti, che il loro Dio, cui nome è Yahweh, è potente. Quindi, la loro sorte non è senza speranza.

### Bibliografia

- AMSLER, S., "La parole visionnaire des prophètes", *VT* 31 (1981) 359-363.
- BEHRENS, A., *Prophetische Visionsschilderungen im Alten Testament*. Sprachliche Eigenarten, Funktion und Geschichte einer Gattung (AOAT 292; Münster 2002).
- BERG, W., *Die sogenannten Hymnenfragmente im Amosbuch* (EHS 45; Frankfurt am Main 1974).
- BOVATI, P., *Ristabilire la giustizia*. Procedure, vocabolario, orientamenti (AnBib 110; Roma 1986).
- BOVATI, P. – BASTA, P., "Ci ha parlato per mezzo dei profeti". *Ermeneutica biblica* (Cinisello Balsamo 2012).
- BOVATI, P. – MEYNET, R., *Il libro del profeta Amos* (Retorica Biblica 2; Roma 1995).
- COX, G. M., "The 'Hymn' of Amos: an Ancient Flood-Narrative", *JSOT* 38 (2013) 81-108.
- CRENSHAW, J. L., *Hymnic Affirmation of Divine Justice*. The Doxologies of Amos and Related Texts in the Old Testament (SBL DS 24; Missoula 1975).
- CRÜSEMANN, F., *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel* (WMANT 32; Neukirchen-Vluyn 1969).
- DIJKSTRA, M., "Textual Remarks on the Hymn-Fragment Amos 4:13", "Lasset uns Brücken bauen...". *Collected Communications to the XVth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament*, Cambridge 1995

- (ed. K.-D. SCHUNCK – M. AUGUSTIN) (BEATAJ 42; Frankfurt am Main 1998) 245-253.
- FORESTI, F., “Funzione semantica dei brani partecipali di Amos”, *Bib.* 62 (1981) 169-184.
- FORNARA, R., *La visione contraddetta. La dialettica fra visibilità e non-visibilità divina nella Bibbia ebraica* (AnBib 155; Roma 2004).
- FRENSCHKOWSKI, M., “Vision I”, *TRE XXXV*, 117-124.
- HORST, F., “Die Doxologien im Amosbuch”, *ZAW* 47 (1929) 45-54.
- , “Die Visionsschilderungen der alttestamentlichen Propheten”, *EvTh* 20 (1960) 193-205.
- JEREMIAS, J., *Der Prophet Amos* (ATD 24/2; Göttingen 1995).
- , “Vision/Visionbericht – II. Altes Testament”, *RGG VIII*, 1127-1128.
- KOCH, K., “Die Rolle der hymnischen Abschnitte des Amos-Buches”, *ZAW* 86 (1974) 504-537.
- LONG, B. O., “Reports of Visions Among the Prophets”, *JBL* 95 (1976) 353-365.
- MATHYS, H.-P., *Dichter und Beter. Theologen aus spätalttestamentlicher Zeit* (OBO 132; Freiburg – Göttingen 1994).
- MILLER, J. E., “Dreams and Prophetic Visions”, *Bib.* 71 (1990) 401-404.
- NIDITCH, S., *The Symbolic Vision in Biblical Tradition* (HSM 30; Chico, CA 1983).
- PAAS, S., “Seeing and Singing. Visions and Hymns in the Book of Amos”, *VT* 52 (2002) 253-274.
- PURY, A. DE, “P<sup>s</sup> as the Absolute Beginning”, *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque* (ed. T. RÖMER – K. SCHMID) (Leuven 2007) 99-128.
- REIMERS, S., *Formgeschichte der prophetischen Visionsberichte* (Diss. Universität Hamburg; Hamburg 1976)
- SICRE DÍAZ, J. L., *Profetismo in Israele. Il profeta, i profeti, il messaggio* (Roma 1995).
- SISTER, M., “Die Typen der prophetischen Visionen in der Bibel”, *MGWJ* 78 (1934) 399-430.
- WILLI-PLEIN, I., “Vision”, *NBL III*, 1038-1040.
- WOLFF, H. W., *Dodekapropheton II: Joel und Amos* (BK 14/1; Neukirchen-Vluyn<sup>2</sup>1965).