

# RICCHI E POVERI NEL LIBRO DEL PROFETA AMOS

## I — L'UOMO E L'AMBIENTE

### 1. Condizione sociale di Amos.

Prima di essere profeta Amos esercitava il mestiere di בוקר, נקד, e בולם. Il primo termine נקד si legge nell'iscrizione del libro: “*Parole di Amos che fu בנקדים di Tecoa, il quale profetizzò (חזה = vide) sopra Israele nei giorni di Uzzia, re di Giuda, e di Geroboamo, figlio di Joas, re d'Israele, due anni prima del terremoto*”.

Dopo lo studio del BUDDE<sup>1</sup> gli esegeti sono generalmente concordi nel considerare בנקדים come una inserzione editoriale; sono però altrettanto concordi nel ritenere tale inserzione come antica proveniente da ambienti bene informati, sull'esattezza storica della quale non vi è motivo di dubitare. Anzi la notizia appare così attendibile da spingere molti critici<sup>2</sup> a cancellare בוקר in 7,14, per sostituirlo con נקד.

<sup>1</sup> *Die Ueberschrift des Buches Amos und des Propheten Heimat in Semitic Studies in Memory of Alex. Kohut*, 1897, pp. 106-110. “La frase בתקוע — scrive MORGENSTERN, (*Amos Studies*, Cincinnati 1941, p. 115) deve essere congiunta con עמוס, anzichè con בנקדים come si suol fare, e interpretarla regolarmente, nella sua presente collocazione. Un tal modo di designare le persone trova nella Bibbia parecchi paralleli. Secondo LIPPL, *Die zwölf kleinen Propheten*, nella collezione *Die Heilige Schrift des A. T.*, Bonn 1937, la forma originale era: *Parole di Amos di Tecoa, il quale vide sopra Israele, due anni avanti il terremoto*. Altri fanno proposte alquanto diverse. In realtà quando si tratta di stabilire quale fu la precisa forma originale “rimane una larga parte al sentimento ed all'impressione soggettiva” (MORGENSTERN, *l. c.*).

<sup>2</sup> J. WELLHAUSEN, *Die Kleinen Propheten übersetzt mit Noten. (Skizzen und Vorarbeiten. Hefte 5)*, 1893; W. NOWACK, *Die Kleinen Propheten, übersetzt und erklärt*, Göttingen 1903<sup>2</sup>; A. BERTHOLET, *Histoire de la civilisation d'Israël* (vers. dal tedesco di J. Marty) Paris 1920, p. 221; P. HUMBERT, *Quelques aspects de la religion d'Amos*, in *Revue de théologie et de philosophie*, 73 (1929) 242. Idem, *Un héraut de la justice; Amos*, Lausanne 1917.

Siccome il *naqqad* è per gli arabi il povero pastore di capre e di pecore, specialmente di quelle pecore sterpigne che prosperano anche in regioni aride, ove qualità superiori non riuscirebbero a strappare la vita, si è diffusa l'idea che Amos fosse un povero pecoraio, anzi un garzone di pecorai<sup>3</sup>. *Nōqēd* però è un termine antichissimo che ritroviamo nelle iscrizioni di Ras Shamra<sup>4</sup> del sec. XIV e nel libro dei Re, con un significato alquanto diverso. In quelle infatti un capo dei sacerdoti è contemporaneamente capo di *nqdm* ed in questo senso Mesa, re di Moab, è pure designato come *nōqēd*, e perchè tale — allevatore e proprietario cioè di greggi — era tributario al re d'Israele di 100.000 agnelli e del vello di altrettante pecore (2 Re 3,4). Nell'antichità dunque il *nōqēd* non era sempre il miserabile guardiano di greggi, che strappa la vita parando le pecore a conto di altri, ma l'allevatore ed il proprietario che anche quando guida personalmente al pascolo il proprio gregge — come faceva certamente Amos (7,15) — gode di una certa considerazione nel proprio ambiente. Chi ha presentato il profeta come appartenente alla categoria dei *noqdīm* di Tecoa, ha pensato al pastore garzone o al proprietario ed allevatore di greggi? La risposta data da Amos al sacerdote di Bethel, Amasia, l'arte consumata con cui esprime i suoi concetti, le cognizioni profonde e svariate che egli possiede, ci spingono ad optare per la seconda possibilità.

Lo scontro fra il profeta ed il sacerdote di Bethel è narrato in questi termini<sup>5</sup>:

<sup>3</sup> "Egli condusse dunque il branco... come mercenario. Il fatto che egli si applica a pungere i sicomori indica in ogni caso una condizione modesta" E. TOBAC, *Les Prophètes d'Israël*, I, Lierre 1919, 156. "Egli era di umile condizione, non era certo proprietario del gregge che egli conduceva al pascolo, ma ne era semplicemente il custode" G. BOSON, *I Profeti d'Israele*, Brescia 1948 (nella collezione *Profili della storia*) p. 37; cfr. anche J. KNABENBAUER, *Commentarius in Prophetas minores*, editionem alteram recognovit et complevit M. HAGEN, S. J., Parisiis 1924, p. 290.

<sup>4</sup> Cf. *Syria* 15 (1934) 241; R. DE LANGHE, *Les textes de Ras Shamra-Ugarit et leurs rapports avec le milieu biblique de l'A. T.* Paris 1945, 501.

<sup>5</sup> Per la disposizione poetica delle parole di Amos seguo MORGENSTERN, *op.c.*, p. 48. Il correligionario di MORGENSTERN, l'ebreo A. NEHER, *Amos, contribution à l'étude du prophétisme*, Paris 1950, pp. 23-28 si meraviglia giustamente come egli

“7,10 Ed Amasia, sacerdote di Bethel, mandò a Geroboamo, re d'Israele, e gli fece dire: “Ha congiurato contro di te Amos, in mezzo alla casa d'Israele, ed il paese non può reggere tutte le sue parole. 11 Poichè così dice Amos: di spada morirà Geroboamo ed Israele sarà certamente deportato dalla sua terra. 12 Ed Amasia disse ad Amos: Veggente va', fuggitene nella terra di Giuda, ed ivi mangerai il tuo pane ed ivi profetizzerai, 13 ma in Bethel non continuerai a profetizzare poichè questo è un santuario del re ed un edificio reale. 14 Ed Amos rispose e disse ad Amasia:

Io non sono profeta (נביא) nè figlio di profeti  
bovaro (בוקר) e piantatore (בולם) di sicomori sono io.

15 Ma Jahveh mi prese di dietro al gregge e mi disse:

Va, profetizza al mio popolo d'Israele”.

Sotto l'aspetto letterario il testo si presenta in due brani di forma diversa. Nel primo brano (vv. 10-13) si racconta in terza persona — forma unica in tutto il libro — la denuncia del complotto sporta da Amasia, contro Amos, al re Geroboamo. Nel secondo brano (vv. 14-15) invece si racconta, in prima persona, il dialogo polemico del sacerdote con il profeta. Se Amos rispondesse alla denuncia, sporta contro di lui, allora potremmo interpretare le sue parole in questo senso: “Io non posso aver congiurato contro Sua Maestà, giacchè non ho nessun rapporto con i figli dei profeti, come li aveva per esempio Eliseo, che ebbe una parte così fondamentale nel rovesciamento della dinastia di Achab (cfr. 1 Re 19,15-18; 2 Re 9,1-10), nè ho mai appartenuto ad alcuna

sia rimasto ancorato alla posizione di WELLHAUSEN che fa di Amos un tipo assolutamente nuovo di profezia in Israele. MORGENSTERN, *o. c.*, p. 34 scrive infatti: “It is significant of the new development in the religion of Israel and the new type of agent of Yahweh who had thus come into being”. Già nel 1917, GUNKEL, aveva osservato che “la nostra conoscenza della religione d'Israele è troppo frammentaria, per poter affermare che certi pensieri e certi stati di animo non sono sorti che per effetto dei profeti dei quali possediamo gli scritti, cioè dopo Amos” (Cf. NEHER, *o. c.*, p. 23, n. 1). I termini usati da Amos, per indicare l'azione divina a suo riguardo, sono identici a quelli adoperati da Amasia. Questo solo argomento è sufficiente a far comprendere che Amos costituisce un anello intermedio di una lunga catena. Anche i non-cattolici hanno quasi completamente abbandonato la tesi di WELLHAUSEN. Così ha fatto T. H. ROBINSON, per es., nell'opera *Die zwölf kleinen Propheten*, nella collezione diretta da O. EISSFELDT, *Handbuch zum A. T.*, Tübingen 1938.

delle loro corporazioni. Un individuo isolato, come sono io, che non ha nè adepti, nè compagni, non può pensare ad una congiura”<sup>6</sup>.

Senonchè tale interpretazione non è possibile in quanto che Amos risponde solo all'accusa colla quale Amasia lo ha direttamente investito. Da tale accusa è evidente che Amasia considera Amos come uno di quegli individui che strappano la vita esercitando la *professione*<sup>7</sup> profetica, vivendo soli o in corporazioni installate per lo più vicino a qualche antico santuario. In tale professione Amasia non trova nulla di anormale, si crede però in diritto d'intimare ad Amos di guadagnarsi quel pane, esercitando quella professione nel regno del Sud. Il profeta rigetta la villana insinuazione con un duplice argomento, il primo dei quali è appunto una diretta presa di posizione contro l'accusa di accattonaggio lanciata da Amasia.

La risposta di Amos si dispone, senza sforzo, in versi [3 + 2 accenti] e questo ci permette di scorgere più facilmente il parallelismo antitetico in cui il primo argomento è formulato. Anzi tutto dunque nel primo verso (14b) respinge, in forma negativa, l'accusa di accattonaggio interessato:

Io non sono profeta, nè figlio di profeti,

nel secondo verso invece (14c) indica, in forma positiva, il motivo per cui non aveva affatto bisogno di darsi alla mendicazione prima di essere profeta,

poichè bovaro e piantatore di sicomori sono io.

<sup>6</sup> Cfr. T. H. ROBINSON, o. c. in 7,10-17.

<sup>7</sup> La distinzione tra profeti di *professione* e profeti di *vocazione* è espressa così da G. RICCIOTTI: “Possiamo quindi immaginare che, nei tempi migliori, i “figli dei profeti” vivessero nelle loro corporazioni tenendosi in aspettativa di divenire soggetti di quel fenomeno, allora così diffuso, che era la vocazione profetica: nel frattempo si preparavano e si esercitavano, mettendosi alla sequela di qualche riconosciuto profeta. La vocazione personale poteva anche non venire: e in caso gli onesti si saranno rassegnati vedendo la preferenza che lo Spirito dava, per esempio, ad uno scorteggiatore di sicomori; al contrario gli ambiziosi, i cupidi, si eleggevano profeti da sè stessi creando così quella casta di pseudo-profeti mestieranti che formavano il maggiore ostacolo alla missione dei profeti autentici, specialmente di Geremia” *Storia d'Israele*, vol. I, 424.

Se oggi Amos si guadagna da vivere, esercitando il ministero profetico, ciò non si deve alla sua condizione di miserabile, ma ad una ragione molto più profonda: la vocazione divina. E' Jahveh che lo ha strappato di dietro al gregge e gli ha intimato di profetizzare al popolo d'Israele. Questo secondo argomento dovrebbe essere decisivo per far tornare il sacerdote di Bethel sui propri passi, apertamente opposti al comando divino. Jahveh infatti, strappando Amos di dietro al gregge, gli ha detto:

Va, profetizza al mio popolo d'Israele.

Ora, in aperto stridente contrasto coll'ordine divino, il sacerdote del santuario regio gl'intima, a nome degli uomini:

Veggente, va', fuggitene nella terra di Giuda.

Tronfio delle sua autorità, il funzionario regio, non vuol tornare sulla propria decisione ed allora, il profeta, aggiunge contro di lui un vaticinio in base al quale Amasia sarà deportato, i suoi figli e le sue figlie periranno di spada e la sua moglie dovrà guadagnarsi la vita esercitando un mestiere infame.

I due termini *bôquēr* e *bôlēs* con i quali Amos (7,14) designa la sua attività, anteriore alla chiamata di Dio, occorrono soltanto nel suo libro. Se prendiamo il primo come un derivato da *bāqar*, allora il profeta di Tecoa era anche bovaro e la sua proprietà era costituita di bovi oltrechè di pecore e capre. E vero che Tecoa<sup>8</sup> 10 km a sud

<sup>8</sup> Il fatto che Amos esercitava il suo ministero in Israele ha condotto certi autori antichi a cercare Tecoa nel regno del Nord (S. Cirillo di Alessandria) o, più esattamente, nella tribù di Zabulon (S. Epifanio), o in quella di Aser (qualche rabbino). TOBAC, o.c. p. 152. Riguardo a S. Cirillo, che segue continuamente S. Girolamo, il P. ABEL, O.P., osserva giustamente: "Quest'ultimo, — cioè S. Cirillo, — ha avuto il torto di lasciare la sua guida quando si tratta della posizione di Tecoa: egli crede bene, accumulando i testi relativi al ministero di Amos a Bethel, di provare che il paese natale del profeta apparteneva, non al regno di Giuda, ma a quello d'Efraim" *Parallélisme exégétique entre S. Jérôme et S. Cyrille d'Alexandrie*, in *Vivre et Penser* = RB 50 [1941] 218. La tesi di S. Cirillo però per quanto seguita da molti moderni, non ha consistenza. Tecoa va ricercata a Sud di Gerusalemme (cfr. Ger. 6,1), nel deserto di Giuda (2 Cr. 20,20 2 Sam. 14,2; Gios. 15,29 secondo i LXX; cfr. 2Sam. 23,26; 1 Cr. 11,28; 27,9), Roboamo

di Betlemme, circondata com'è dalla steppa e dal deserto, è una località particolarmente adatta all'allevamento di quelle pecore dalle zampe corte, e le forme piuttosto goffe che gli arabi chiamano *naqqad*. Per tale motivo, per la penuria di pozzi nel deserto di Giuda e perchè il LXX hanno ἡ αἰπόλος in 7,14, MORGENSTERN, e prima di lui molti altri, sostituisce *bôqēr* con *nōqēd*. La sostituzione può realmente apparire seducente, senonchè possiamo osservare che la presenza di יָנֵז in 7,15 — che ordinariamente designa il gregge e non l'armento — probabilmente ha indotto i LXX a rendere *bôqēr* con ἡ αἰπόλος. In quanto alla penuria di pozzi nel sud della Palestina, sappiamo che proprio al tempo di Amos, il re Uzzia "edificò delle torri nel deserto di Giuda e vi scavò molte cisterne, perchè teneva numerosi greggi" (2 Cron. 26,10). Se ci si chiedesse che differenza passa fra *bôqēr* e *nōqēd*, potremmo rispondere che il primo è una sottospecie del secondo. In realtà l'assiriaco *nâqidu* è il pastore di grosso e piccolo gregge<sup>9</sup>.

In *bôlēs* si riconosce facilmente un verbo denominativo<sup>10</sup> della stessa

la fortificò dopo l'invasione di Sesac (2 Cr. 11,6), Giosafat uscì nella steppa di Tecoa per incontrare le genti di Ammon e Moab (2 Cr. 20,20.24), ivi si rifugiarono Gionata e Simone Maccabeo per sfuggire a Bacchide (1 Macc. 9,3 cfr. Neh. 3,5.27). Tutti questi testi invitano a cercare Tecoa nel Sud del regno di Giuda. Amasia, invitando Amos ad andare in Giuda, non intendeva esiliarlo, voleva rimandarlo al suo paese natale. In realtà Eusebio nell'*Onomasticon* (ed. KLOSTERMANN 86,16; 98,17) pone Tecoa a 12 miglia ad oriente di Gerusalemme, S. Girolamo a 9 miglia a mezzogiorno della stessa città. Ambedue i testi però vanno corretti in 12 miglia a Sud di Gerusalemme, come dice S. Girolamo in *Ger.* 6,1 ed a 6 miglia da Bethlem, come dice nel prologo ad Amos. Il nome della città è conservato in Chirbet Tequ' 17 chilometri a Sud di Gerusalemme.

<sup>9</sup> "Se alcuno ha affidato ad un pastore (= Na-Kad), il grosso ed il piccolo bestiame, gli darà 8 kud (= 960 litri) di grano per un anno, dice il Codice di Hammurabi, ed aggiungerà inoltre un siclo di argento". Solo qui (55,261) il pastore è nominato *nâqidum*. Al 55-57 e nella serie 264-267 è designato con SIB (*re'um*). Cf. P. CRUVEILHIER, *Commentaire du code d'Hammourabi*, Paris 1938. I 30 sicli d'argento erano un prezzo derisorio offerto ad un pastore, secondo *Zacc.* 11,12 s. Molti pastori per altro sapevano come rimediare alla scarsa paga che ricevevano. Cfr. *Ez.* 34,3.

<sup>10</sup> GESENIUS-BUHL, *Hebr. Handwört.*, Berlin 1949.

radice dell'arabo *balasu* e dell'etiopico *balas* che designa il *figus sycomorus* detto anche "fico d'Egitto". E così Amos oltre alla pastorizia esercitava una sua attività anche intorno ai sicomori. In che cosa consisteva tale attività? S. Girolamo tenendo conto dei LXX che hanno *κνίζων συκάμυνα* ha tradotto *velicans sycomoros*, e spiega come qualmente i sicomori "agrestes afferunt ficos, quae si non vellicentur, amarissimas cariculas faciunt et a culicibus corrumpuntur"<sup>11</sup>. Nel linguaggio della Mishna<sup>12</sup> *bôlēs* evoca piuttosto l'idea di raccogliere, sarà dunque più esatto vedervi colui che si occupa della coltivazione e raccolta dei sicomori. Se Amos fosse stato un garzone pecoraio — e *nâqidu* può significare anche questo — difficilmente avrebbe potuto attendere alla coltivazione dei sicomori.

Proprietario, allevatore e guardiano di bovi, di capre, di pecore, piantatore di sicomori Amos era un benestante, se non vogliamo dire colla Mishna<sup>13</sup> addirittura un ricco. Solo dopo la vocazione profetica, ha incominciato a vivere di elemosina, come i suoi due grandi predecessori Elia ed Eliseo. La sua condizione sociale, simile a quella di Gedeone, di Saul, di David e di Eliseo, gli dà nel campo morale un senso di fierezza e di dignità, rende più commovente la sua azione in favore dei poveri e ci permette di rispondere a dei quesiti che, in caso contrario, sono imbarazzanti.

"Se noi lasciamo da parte il lato letterario<sup>14</sup> del libro — scrive

<sup>11</sup> PL 25,1077.

<sup>12</sup> Sabb. 76 b. Cfr. NOWACK, o. c.

<sup>13</sup> Ned. 38a.

<sup>14</sup> La regolarità del ritmo, la ripetizione di certe formule, il ritorno periodico di uno stesso ritornello, l'identica struttura di una serie di oracoli, ed altri elementi, messi in evidenza da autori diversi, sono altrettante prove di una probabile disposizione strofica di varii brani del libro di Amos. Si sono occupati ex professo del problema: A. CONDAMIN, S. J., *Les chants lyriques des Prophètes, strophes et chants*, in RB 10 (1901) pp. 352-362; Idem, *Amos*, 1,2-3,8, in *Recherches de science relig.* 20 (1930) pp. 298ss.; W. HARPER, *Structure of the text of the book of Amos*, Chicago 1904; E. SIEVERS und GUTHE H., *Amos metrisch bearbeitet (Abhandlungen der kön. säch. Gesellschaft der Wiss. phil. histor. Klasse XXIII 3:92, Leipzig 1907)*. Questo studio ha avuto scarsa fortuna e pochissimo seguito perchè volendo ridurre tutta l'opera d'Amos al metro settenario (3 + 4 accenti) — tale metro non s'incontra

TOBAC<sup>15</sup> — per fare attenzione al suo contenuto, costatiamo immediatamente che esso attesta delle conoscenze svariatissime ed estesissime, sorprendenti a colpo sicuro in un campagnolo giudeo dell'VIII secolo. Noi non parliamo qui del sentimento religioso d'Amos, così vivo, così emozionante, così profondo; nè dell'idea elevatissima che egli si è fatto di Jahvè e dei suoi diritti; noi non insistiamo nemmeno sulle informazioni numerosissime, molto precise che egli possiede riguardo alla situazione contemporanea, politica, morale, religiosa del popolo d'Israele; ma Amos si mostra anche perfettamente informato dei grandi fatti della sua nazione, ed anche delle tradizioni relative alle nazioni pagane circostanti. Egli conosce la distruzione di Sodoma e Gomorra (4,11); menziona le piaghe di Egitto (4,10); ricorda con enfasi l'uscita dall'Egitto ed i quaranta anni di soggiorno nel deserto (2,10; 3,1; 5,25); l'istituzione del profetismo e del nazireato (2,11); l'occupazione del paese dell'Amorreo dalla grande statura (2,9). Egli è familiare colla tradizione che riallaccia i Filistei a Caphtor e gli Aramei a Qir (1,5; 7). Egli conosce i delitti di Damasco (1,3) di Gaza (1,6), di Tiro (1,9) di Edom, il fratello d'Israele (1,11), di Ammon (1,13), di Moab (2,1); il castigo di Calne e di Hamath e di Geth (6,2) la conquista fatta da Israele di Lodebar e di Qarnaïm (6,13 ?), l'antico splendore della casa

nemmeno in 4,6ss.; 5,15a 16b. 19; 5b contrariamente a quanto pensa SELLIN — ha violentato il testo, ha considerato le formule finali come normalmente facenti parte del ritmo, ha spinto il senso logico oltre la cesura, ha considerato accentate diverse parole che, ordinariamente, si ritengono atone. E. BAUMANN, *Der Aufbau der Amosreden (Beihefte zur Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft VII)* Giessen 1903; G. LEMCKE, *Die Propheten-sprüche des Amos und Jesaja metrisch-stilistisch und literarästhetisch betrachtet (Dis. Breslau)* 1914; SELLIN, E., *Das Zwölfprophetenbuch, übersetzt und erklärt (in Kommentar zum A. T. dello stesso SELLIN Leipzig 1929, 2.3. ed.)*; T. ROBINSON, (cfr. nota 5) si sono messi per altra via. Per i brani di Amos, che qui sottopongo a breve esame, mi sono trovato quasi sempre d'accordo colla divisione metrica di T. ROBINSON.

La divisione strofica di P. CONDAMIN resiste a molte delle prove a cui è stata sottoposta, mi sembra però che molte di quelle strofe risultino di materiale diverso messo insieme o dal profeta stesso o da chi ne ha curata la raccolta dei vaticini. Il polverizzamento a cui T. ROBINSON, o. c., ha sottoposto il libro di Amos, certamente è eccessivo — non per nulla la sua opera è edita a Göttingen che si può considerare il feudo della Storia delle forme — ma in più di un caso s'impone.

<sup>15</sup> O. c., 158.



di David. Come spiegare questa cultura estesa e varia, letteraria, storica, geografica, presso un semplice pastore di Tecoa?"

Ammettendo, come ci sembra risultare dal testo stesso, una posizione sociale di Amos assai diversa da quella che si è creduto ordinariamente. Non si tratta, intendiamoci, di una cultura appresa sui libri, ma di quella che gli viene dalla tradizione del suo popolo trasmessa soprattutto oralmente in quei poemi che una notevole parte della critica moderna ama ritrovare nelle fonti J ed E del Pentateuco.

E così non c'è bisogno di credere che Amos conosca le angherie dei ricchi per esserne stato vittima personalmente. Quando dall'alto della sua Tecoa, fieramente accampata sopra un'alta collina (c. 800 m.) si spinge col gregge nella steppa di Giuda, incontra altri greggi ed altri pastori ed è incredibile con quale rapidità si propagano anche oggi le notizie nella steppa. Nella Shefela, ove secondo il Targum<sup>16</sup> Amos possedeva la sua coltivazione di sicomori, s'intersecano le vie<sup>17</sup> che salgono dall'Egitto e dall'Arabia e quelle che scendono dalla Siria settentrionale. Ivi il profeta ha occasione d'incontrare i mercanti che salgono dal Sud o scendono dal Nord ed, attraverso le interminabili discussioni, che accompagnano sempre anche le più semplici transazioni commerciali, può dettagliatamente conoscere le angherie ed i soprusi coi quali i signori e signore di Giuda e d'Israele, torchiano il sangue dei proletarii.

Tornando nella steppa, mentre gli è vicino "il dolce uguale ruminar del branco"<sup>18</sup>, egli medita sulle ingiustizie umane e sente salire al suo cuore il pianto di tanti miseri. E' in questo ambiente ed in questo stato d'animo che gli si fa intendere la voce di Dio che lo strappa al suo gregge ed al suo mestiere e lo spinge al ministero profetico. Non

<sup>16</sup> Il Targum parafrasa le parole di Amos *ושקמין אית לי בשפלתא בולם שקים* con *ושקמין אית לי בשפלתא*. In realtà Tecoa è troppo alta perchè vi potessero crescere i sicomori, mentre la Shefela è ricordata nella Bibbia come il luogo dei sicomori. *Il re* — Salomone — *aveva fatto sì che... il legno di cedro fosse abbondante* — in Gerusalemme — *come i sicomori che stanno nello Shefela* (1 Re 10,27; cfr. 2 Cr. 1,15; 9,27; 1 Cr. 27,28).

<sup>17</sup> Da Tecoa passava la via carovaniere: Gerusalemme, Bethlem, Tecoa, En-Gedi. Cfr. SZCZEPANSKI S. J., *Geographia historica Palaestinae antiquae*, Romae 1928, p. 170.

<sup>18</sup> G. PASCOLI, *In oriente*.

sappiamo con quale visione<sup>19</sup> Dio lo ha chiamato ad essere il suo portavoce, sappiamo solo che egli non si è offerto come il nobile Isaia (6,8), nè si è schermato come il sacerdote Geremia (1,8), ma, al pari di quest'ultimo, si è sentito soggiogato e sbigottito dal comando di Dio, come il pastore quando sente il ruggito del leone che viene a strappare un capo dal branco, ed ha dovuto parlare.

Il leone rugge, chi non tremerà?  
Jahveh parla, chi non profetizzerà?

Isaia (2,2) e Michea (4,2) sapranno che “da Sion esce l'insegnamento e da Gerusalemme la parola di Jahveh”. Pure Amos, dal fondo della steppa di Giuda sa che

Jahveh rugge da Sion  
e da Gerusalemme fa intendere la sua voce,  
onde le dimore dei pastori sono in lutto  
e le cime del Carmelo disseccate (1,3)<sup>20</sup>.

Questo versetto, che si ritrova testualmente in Gioele (4,16; Volg. 3,16), e con notevoli varianti in Geremia (25,30), indica ai lettori la fonte della vocazione di Amos ed i tragici risultati ch'egli si attende

<sup>19</sup> Le prime due visioni — cavallette (7,1-3) e siccità (7,4-6) — sono seguite da una preghiera in favore del popolo, che manca nelle seguenti. C'è stato forse nell'attività profetica di Amos un duplice periodo come in quella di Geremia? Il profeta di Anatot infatti, nel secondo periodo della sua attività profetica, non è stato soltanto vinto da Dio ma convinto. La sua voce non solo si è accordata con quella di Dio, in questo secondo periodo, ma ha cantato all'unisono e si è fusa con essa. Se il parallelo fosse esatto si potrebbe avanzare l'ipotesi che le due prime visioni siano state l'occasione della vocazione di Amos. Riguardo alle visioni A. WEISER, *o. c.*, 282 pensa che sia esistita una raccolta di visioni riunite ai discorsi nel 722. BERTHOLETH, *In Amos I, 2; Festschrift für Bonwetsch*, 1918, 1ss, pensa che questo versetto debba annoverarsi fra le “visioni”.

<sup>20</sup> Secondo NOWACK si tratterebbe di un uragano che si scarica in direzione Nord “Nonostante... (scrive A. VAN HOONACKER, *Les douze petits Prophètes*, Paris 1908. in loco), abbia un carattere ex abrupto, la parola si armonizza con il contesto: gli oracoli che seguono per il loro tenore e per il tono in cui sono concepiti vi rispondono nella maniera più perfetta”. Non è probabile che Amos dipenda da Gioele, come pensa Knabenbauer, *o. c.*, anche perchè difficilmente si può dimostrare che questi sia esistito prima di quello.

dalla sua missione. Dal fondo della steppa, da un paese eminentemente pastorizio, ove le distanze fra ricchi e poveri sono affievolite dalle antiche costumanze, alle quali si è rimasti profondamente attaccati, Amos è inviato nel regno del Nord<sup>21</sup> in un paese ove la vita commerciale, industriale, politica e civile ha raggiunto un livello considerevole. Egli per altro non si lascia sedurre dallo splendore delle apparenze esteriori di quella civiltà perchè sa, con assoluta certezza che, senza una base morale e religiosa, il progresso non è che un'arma di morte e di rovina nelle mani dell'umanità. Ed è appunto la morte e la rovina di quella civiltà, di quel progresso, ch'egli viene ad annunciare, a nome di Dio.

## 2. Lo stile di Amos.

Amos, come ogni profeta, parla per divina ispirazione. Nonostante, la voce di questo figlio della steppa è inconfondibile<sup>22</sup>. Egli non ha l'emozione triste e carezzevole di Osea, il soffio entusiasmante e l'enfasi di Isaia, l'ostinazione lacrimante ed il sentimento patetico di Geremia<sup>23</sup>. Amos va diritto allo scopo che vuole raggiungere, senza ambagia, senza tentennamenti, colpisce l'albero che vuole abbattere con pochi colpi, sicuri e decisi, l'ultimo dei quali, lo fa crollare con il fragore del tuono<sup>24</sup>.

Ogni uomo è debitore dell'ambiente in cui è cresciuto, ma sono pochi coloro nei quali esso ha scavato un solco così profondo come in Amos. Si direbbe che il suo stile risenta della tragica monotonia della steppa, e del rude scenario che si stende intorno a Tecoa. I suoi ritmi e le sue strofe non sono molto varii, il numero dei vocaboli non

<sup>21</sup> L'origine meridionale di Amos, oltre che dall'iscrizione del libro appare dall'interesse che il profeta ha per il regno di Giuda (cfr. 2,4s., 6,1,5; 8,14; 9,11), e dalla risposta data al sacerdote di Bethel Amasia (7,10-17). Per sfuggire questi argomenti, si suppone, senza fondamento, che Tecoa sia il luogo di esilio e, per lo più, si cancellano tutti i testi ove è ricordato Giuda. (Cfr. H. SCHMIDT, *Die Herkunft des Propheten Amos*, in *Budde-Festschrift*, 1920, 158ss.) cfr. n. 8.

<sup>22</sup> "Lo Spirito ha inquadrato egualmente le varie personalità sublimandole, ma non sopprimendole" G. RICCIOTTI, *Storia* I, 425.

<sup>23</sup> L. DESNOYERS, *Le prophète Amos*, in RB 14 (1917) 219.

<sup>24</sup> A. NEHER, *o. c.*, 98.

è copioso. Anche le sue descrizioni dipendono largamente dalla libera vita della steppa<sup>25</sup>, mentre il disgusto che gl'ispira il lusso insolente e la dissolutezza dei ricchi, lo spinge ad una critica beffarda per la maggiormente sviluppata cultura cittadina, che è stata giudicata ingenua ed inconcepibile in un cittadino di Bethel o di Samaria<sup>26</sup>. Comunque anche il mondo che lo ha plasmato, e per il quale ha simpatia, non è oziosamente vezzeggiato, ma è rievocato solo per quel tanto che è indispensabile all'espressione plastica del suo pensiero. Egli non si perde in effusioni mistiche, non si sfoga in gridi lirici<sup>27</sup>.

“C'è in Amos un nettissimo predominio della volontà sul sentimento”<sup>28</sup>. E questa volontà è *tragicamente* tesa a spingere Israele nelle braccia di Dio. Intendiamoci, “non è che Amos sia un grande poeta tragico, ma egli ha il senso del tragico, egli sa che tutta la vita e tutta la storia umana, comprese nel loro fondo, sono atroce angoscia e mortale lotta degli istinti e delle passioni, contro un implacabile destino che, per Amos, si irraggia dall'abbagliante splendore della Giustizia divina”<sup>29</sup>.

In questo senso Amos è uno scrittore moderno: un esistenzialista, meglio ancora un neo-realista, ma, per nostra fortuna, senza piccarsi di esserlo, evitando soprattutto lo scoglio ove s'infrange l'esistenzialismo e il neo-realismo di molti di una posizione puramente negativa e sterile. E' forse per questo suo realismo che le sue azioni, come scrittore, oggi sono in rialzo. Veramente già S. Agostino aveva scelto degli esempi dall'opera di Amos per dimostrare che i profeti sanno raggiun-

<sup>25</sup> Il traino per battere il grano (1,3; 2,13), i cedri alti, le querci vigorose (2,9), il *keborak* che serve per l'ultima pulitura del grano (9,6), due uomini che si sono dati appuntamento nella steppa, il leone che rugge, l'uccello preso alla tagliola, la trappola che scatta (3,3-5), il pastore che salva due stinchi o un pezzo d'orecchio (3,12) ecc. ecc.

<sup>26</sup> Cfr. T. ROBINSON, o. c., 71.

<sup>27</sup> P. HUMBERT, *Quelques aspects de la relig.*, in *Revue de Théol. et de Phil.* 73 (1929) 245.

<sup>28</sup> *Idem, ib.* Qualche volta Amos diviene anche patetico, quando per es. Dio ricorda ad Israele quanto gli ha voluto bene. *Non ho conosciuto nessuno, fuori di voi!* (3,2) *Eppure non siete tornati a me!* (4,11).

<sup>29</sup> P. HUMBERT, *Art. c.*, 248.

gere la più alta eloquenza<sup>30</sup>, ma il giudizio contrario di S. Girolamo aveva influenzato negativamente la maggior parte degli scrittori antichi. S. Girolamo, non solo aveva applicato ad Amos la definizione che S. Paolo dava della sua eloquenza, *imperitus sermone sed non scientia* (2 Cor. 11,6), ma lo aveva definito, *pastor et rusticus, et ruborum mora distringens, gravis lingua, i. e. blaesus vel balbutus*<sup>31</sup>.

Oggi la situazione si sta copovolgendo. MORGENSTERN, per esempio, ne fa un "maestro di stile"<sup>32</sup> e giunge a rigettare alcuni versetti, perchè privi di eleganza. Certo la potenza di Amos come oratore è grande. Egli ha fatto scuola in Israele ed il suo discepolo si chiama Isaia<sup>33</sup>. Le sue minacce dovettero far drizzare i capelli in capo ai gaudenti del monte di Samaria, alle signore dell'aristocrazia israeliana. Quando Amasia, denunciando Amos presso Geroboamo II diceva al re: *Il paese non può reggere tutte le sue parole* (7,10) era sincero. Per chi non ha familiarità cogli scrittori di razza semitica si potrebbe fare il nome di S. Pier Damiani, del Savonarola o di Bloy, perchè nelle loro invettive hanno con lui notevoli somiglianze.

Guardiamoci però dal fare di Amos un letterato, giacchè è solo la sua sincera personalità che gli ha insegnato a vedere le cose con i suoi occhi e lo ha messo in grado di trasmettere ad altri i suoi sentimenti. Oltre alla natura Amos ebbe per maestro le composizioni orali che lui, come già David ed i pastori suoi contemporanei, si tramandavano soprattutto oralmente, accompagnandole al suono della cetra e dell'arpa.

"Il primo merito di questi testi, per lo più poetici, era la loro bellezza poichè erano stati scritti, da vecchi maestri della lingua, nel-

<sup>30</sup> *De Doctrina christiana*, PL 34,96.

<sup>31</sup> PL 25,990. Il giudizio di S. Girolamo è influenzato dal mestiere esercitato da Amos, dalla ripetizione di certe formule e dall'interpettazione del nome che, secondo alcuni rabbini portava all'identità, Amos = gravis, bleso. Cfr. CORNELY, *Historica et critica Introductio in utriusque Testamenti libros sacros...* Parisiis 1897, p. 545. "Per la chiarezza del pensiero, la nettezza e l'equilibrio degli sviluppi Amos non ha l'eguale che in Isaia in tutta la letteratura profetica d'Israele" A. LODS, *Histoire de la littérature hébraïque et Juive*, Paris, 1950, 235.

<sup>32</sup> *O. c.*, 101.

<sup>33</sup> J. STEIMANN, *Le prophète Isaïe*, Paris 1950, 26.

l'ebraico più puro. Leggendoli ed imparandoli a memoria, i piccoli giudei sviluppavano in sé quel senso dell'euritmia verbale che gli efebi greci dovranno più tardi, allo studio dell'*Iliade* e dell'*Odissea*"<sup>34</sup>. L'arte di Amos non fu certo familiare a tutti i pastori dell'oriente<sup>35</sup>. Possiamo solo cercare dei paralleli artistici presso quegli uomini che, pur maneggiando il vincastro del pastore e del mandriano, occuparono una posizione sociale che permise loro di attingere alla sapienza dell'ambiente a cui appartenevano.

### 3. L'epoca di Amos.

La surriferita iscrizione del libro di Amos ci offre due dati per stabilire il periodo dell'attività del profeta: il regno di Uzzia, re di Giuda, quello di Geroboamo II, re d'Israele, ed il terremoto che scosse la Palestina due anni dopo l'inizio del suo ministero. Per quanto questo dato cronologico sia affatto insolito nella biografia dei profeti e ad alcuni esegeti sembri "arcaico, frusto e primitivo"<sup>36</sup>, pure è degno di considerazione. Esso dimostra che si è cominciato presto a raccogliere le parole di Amos e la raccolta era già compiuta quando il ricordo della catastrofe era ancora vivo nella mente dei lettori<sup>37</sup>. Inoltre è probabile che quel terremoto abbia avuto un particolare rapporto coll'attività del nostro profeta. Predetto da Amos, all'inizio del suo ministero, ne confermò clamorosamente l'investitura divina davanti ad Israele. Si dovette trattare di un terremoto simile a quello<sup>38</sup> che l'11 Luglio 1927 fece crollare delle case, aprì larghi crepacci nelle campagne, ove zampillarono delle vene rossastre, perchè l'acqua attraversava degli strati ferruginosi. Quel terremoto rimase famoso fino ai tempi del così detto Deutero Zaccaria (cfr. *Zac.* 14,15), un profeta vissuto forse prima dell'esilio. Ma per quanto celebre negli annali della storiografia

<sup>34</sup> *Id. ibid.* Cf. P. G. RINALDI, *Saggio storico-religioso sul profeta Amos in Aevum* 23 [1949] 315-344.

<sup>35</sup> L. DESNOYERS, *Art. c.*, 219.

<sup>36</sup> H. SCHMIDT, *Die Herkunft...* p. 4.

<sup>37</sup> Sembra che Amos alluda a questo terremoto in 4,11; 6,11.

<sup>38</sup> F.-M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I, Paris 1939, 50ss.

ebraica purtroppo esso non ci serve oggi per stabilire gli anni dell'attività di Amos.

Veramente MORGHESTERN riallacciandosi ad una tradizione che ritroviamo nel *Targum d'Isaia*, (28,21), nel *Midrash Sefer Haddaroth* (f. 41a), in G. FLAVIO (*Ant. Jud.* 9,10,4), in S. GIROLAMO (*In Amos* I, 1)<sup>39</sup> ed in altri, ha creduto di poterlo identificare con quello che sarebbe avvenuto quando Uzzia tentò di entrare nel Debir per offrirvi l'incenso. Attraverso un ingegnoso, lungo e minuzioso raffronto di varii testi<sup>40</sup> scritturistici ha creduto di poterne fissare l'anno, il giorno, l'ora, anzi la mezz'ora, durante la quale il profeta avrebbe pronunziato l'unico discorso di tutta la sua vita. "Tutto questo avvenimento (*Amos* 7,10-15 + 3,3-8 + 7,16-17) — scrive l'esegeta ebreo — ebbe luogo in meno di mezz'ora incominciando poco prima dell'alba ed avendo termine pochi minuti dopo la levata del sole, nel giorno dell'anno Nuovo, giorno in cui cadeva l'equinozio dell'anno 751 avanti Cristo. E due anni dopo, nello stesso giorno e alla stessa ora, scoppiava il grande terremoto"<sup>41</sup>.

Sollecitando i testi si può giungere ad averne le più impensate risposte, ma molte volte basta enunciare nei suoi nudi termini la conclusione ottenuta, con tale metodo, per indovinarne l'attendibilità. E così dobbiamo mettere da parte i *due anni prima del terremoto*, che, se erano un prezioso riferimento quando i vaticini del profeta furono raccolti, purtroppo per noi non offrono un indizio neppure approssimativo.

Il secondo indizio — regno di Uzzia e regno di Geroboamo II — è certamente importante per il nostro scopo, ma lo sarebbe ancor più se veramente potessimo accettare il sincronismo offerto dal secondo libro dei *Re* (15,1) in base al quale Uzzia, re di Giuda, avrebbe incominciato *a regnare l'anno ventisettesimo di Geroboamo II, re d'Israele*. Siccome infatti — se dobbiamo credere agli storici più

<sup>39</sup> MORGENSTERN cita solo il Targum in Isaia e Flavio Giuseppe.

<sup>40</sup> I testi principali sono 2 *Re* 15,3-5 (completato con 2 *Cr.* 26,16-21); 1 *Re* 12,31-33; *Amos* 7,10-17. Cfr. MORGENSTERN, *o. c.*, 127-179.

<sup>41</sup> Cfr. le nostre osservazioni alla nota 52.

moderni — l'inizio del regno di Geroboamo II oscilla fra il 789 ed il 783, come principio del regno di Uzzia otteniamo gli anni 762-757. Ma purtroppo i sincronismi offerti dal secondo libro dei Re (— capitoli 15 e 16 —) sono giudicati “inestricabili” e “focolare di confusione”<sup>42</sup>. In realtà gli anni 762-757, come inizio del regno di Uzzia, re di Giuda, sono troppo tardivi. Non si può scendere oltre il 769. Ma probabilmente anche questa data è troppo tardiva, di una dozzina di anni.

Ad ogni modo gli anni del regno di questi due re ci offrono una base sicura, anche se elastica, per la ricerca di un insieme di piccoli indizi che ci permettono di fissare con approssimativa certezza il periodo di attività del profeta Amos.

Un primo indizio dunque potrebbe esserci offerto da Amos 8,9, ove si legge: *farò tramontare il sole in pieno giorno*, supponendo che cotale minaccia o sia una profezia verificatasi di lì a poco, o un suggerimento venuto al profeta da una recente eclisse di sole<sup>43</sup>. Nel caso infatti non potremmo pensare che a quella avvenuta il 15 Luglio 763, durante il regno dell'imperatore di Assiria, Assurdân III (771-754).

In Amos 6,2, il profeta invita i suoi connazionali a recarsi a Chalne, ad Hamath la grande, ed a Gath dei Filistei per costatare se quei regni *sono migliori di questi* nostri regni e se il territorio di quei regni è più grande del territorio di Giuda e d'Israele. Da un'iscrizione trovata ad Afis<sup>44</sup> — 40 km. a Sud di Aleppo — dal POGNON e da lui pubblicata nel 1907<sup>45</sup>, sappiamo che un usurpatore, di nome Zakir, è riuscito a riunire sotto il suo dominio il regno di Hamath e di Lu'ush, venendo a dominare un territorio compreso fra Hamath, Homs, ed

<sup>42</sup> F. PRAT, S. J., *Chronologie Biblique*, in DBVS, I, col. 1259.

<sup>43</sup> Il canone degli Eponimi ricorda un eclisse per il mese di Sivan, sotto l'eponimo *Pur-il-Sagale*, che, secondo il computo degli astronomi, risponde al 7 Giugno del 763. Essa fu visibile a Ninive ed in Palestina. Cfr. E. RUFFINI, *Chronologia V. et N. T., in aeram nostram collocata*, Romae 1924, p. 53, n. 3. L'eclisse del 9 Febbraio 784 non può essere presa in considerazione.

<sup>44</sup> Cfr. DUSSAUD, in *Syria* 3 (1922) 175.

<sup>45</sup> *Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la région de Mossoul*, Paris 1907-1908, 156-178 e pl. IX-X.



il mare<sup>46</sup>. Questo regno, con capitale Hazrak, — Hatarikka delle iscrizioni cuneiformi, — era certamente più potente di Giuda e d'Israele. In realtà Zakir è riuscito a battere una coalizione di *dieci re + X re, uniti e messi insieme*, contro di lui da *Bar-Hadad, figlio di Hazael, re di Aram*<sup>47</sup>. Tale evento va posto dopo la morte di Hazael (c. 800) e prima del 772<sup>48</sup>. In quell'anno infatti il canone degli Eponimi registra una campagna assira contro Hazrak, ripetuta nel 765 e nel 755. Per quanto non si possa stabilire con certezza l'ubicazione di Hazrak essa va sicuramente cercata nella "regione che si estende a Sud del regno di Hamath e a Nord di quello di Damasco"<sup>49</sup>. Se gli Assiri, durante il regno di Salmanasar IV (781-772) e Assurdân III (771-754), in un periodo cioè del massimo decadimento dell'impero, potevano spingersi per tre volte a Sud di Hamath, questo fa capire che essi potevano lasciarsi alle spalle questa città senza inquietudine. Del resto il fatto che la capitale del regno di Hamath e Lu'ush fosse Hazrak e non Hamath è un indizio abbastanza chiaro che essa era passata in sottordine. Le ripetute campagne degli Assiri contro Hazrak avevano lo scopo di abbattere la potenza inquietante del regno unito di Hamath e Lu'ush<sup>50</sup>, ed il testo di Amos ci fa capire che lo scopo, almeno per qualche anno era stato ottenuto, specialmente per quanto riguardava Hamath.

Se questa conclusione non è erronea<sup>51</sup>, Amos 6,2 ci porta a circoscrivere l'azione del profeta dopo il 772<sup>52</sup>.

<sup>46</sup> P. DHORME, *Les pays bibliques et l'Assyrie* (Estratto da RB 1910-1911) p. 25. Cfr. pure DUSSAUD, *Le Royaume de Hamat et de Lou'ouch*, in *Revue Archéologique* 1908, I, p. 224.

<sup>47</sup> POGNON, *o. c.*, p. 160.

<sup>48</sup> R. DE VAUX, *La chronologie de Hazael et de Benhadad III, rois de Damas*, in RB 43 (1934) p. 518.

<sup>49</sup> DHORME, *o. c.*, p. 27.

<sup>50</sup> R. DE VAUX, *La chronologie*, p. 318.

<sup>51</sup> Cfr. il commentario.

<sup>52</sup> Amos, prima dello scontro di Bethel aveva già esercitato il ministero profetico nel regno del Nord. La denuncia sporta contro di lui da Amasia ne è una riprova (cfr. specialmente 7,10). Fra le località certamente visitate da Amos vi è Samaria (cfr. 3,11; 4,1-3) e Ghilgal (4,4). Non è possibile per altro stabilire nè che cosa

Quando Amos profetizzava nel regno del nord Geroboamo II aveva ridato ad Israele gli antichi confini. Dal 2 libro dei Re infatti sappiamo che tali confini andavano da Lebo'-Hamath al mare dell'Araba (14,25). Ora, secondo Amos, (6,14) Dio susciterà un popolo che opprimerà Israele entro tali confini<sup>53</sup>. La situazione politica, economico-industriale è ben consolidata. Non solo gl'Israeliti hanno dimenticato completamente i terribili giorni di Joachaz (816-800) allorchè non restavano loro che "50 cavalieri, dieci carri e diecimila fanti, poichè il re di Aram li aveva distrutti e ridotti come la polvere che si calpesta" (2 Re 13,7), ma, insieme ai loro fratelli, i Giudei, potevano credersi addirittura *duci dei popoli* (Am. 6,1) e vivercene spensierati nei loro palazzi, abbelliti nel più fastoso dei modi, senza scorgere all'orizzonte la più piccola nube.

Il profeta però capiva perfettamente quanto fosse effimera quella sicurezza basata sull'ingiustizia sociale. I suoi correligionari, pieni di entusiasmo per i successi militari riportati, attendevano un nuovo grande trionfo. Quello sarà il giorno di Jahveh. Anche Amos sente che il giorno di Jahveh è vicino ed invita il popolo ad andare incontro al suo Dio (4,12) ma quel giorno sarà tenebra e non luce (5,18), in tutte le strade, in tutte le piazze, in tutte le vigne si dirà: *Ahimè, ahimè!* perchè il Signore attraversa il paese. Amos evoca una gente che sta per punire il popolo di Dio. Non si vede la sua faccia, ma si ha l'impressione di sentire il respiro del colosso che verrà di là da Damasco (Am. 3,11; 5,27; 6,14).

abbia fatto il profeta, dopo l'ordine ricevuto da Amasia, nè quanto tempo ha complessivamente durato il suo ministero. E. BALLA, *Die Droh- und Scheltworte des Amos (Reformationsprogramm)* Leipzig, 1926, p. 38 dice "qualche giorno"; WEISER, o. c., p. 291 ne paragona l'azione ad una meteora. Altri, interpretando erroneamente l'iscrizione, l'estendono a 2 anni.

<sup>53</sup> Il confine settentrionale è identico nei due testi. (Riguardo a *Lebo'-Hamath* cfr. D. BALDI, OFM., *La terra promessa nel programma di Giosuè*, in *Libër Annuus I* (1950-1951) pp. 103-106). Quello meridionale, invece, differisce. Secondo Amos infatti non è il *mare dell'Araba* (= *el-'Araba* si chiama oggi la steppa posta tra il mare Morto ed il mare Rosso), ma il *torrente dell'Araba*, che probabilmente risponde al *Wadi el-'Arish* che segna il limite S. del Canaan verso l'Egitto. Cfr. *Num.* 13,21; *Ezech.* 5,14.

Il profeta intona già l'elegia funebre sulla vergine d'Israele che è già caduta e più non si rialzerà (5,2). E' un cesto di frutti maturi (7,7-9). Ma si tratta di minacce che si verificheranno in futuro, sia pure a breve scadenza. Dell'anarchica situazione verificatasi in Israele sei mesi dopo la morte di Geroboamo II (743) non vi è il benchè minimo indizio. Un simile stato di cose potè realizzarsi quando Geroboamo II (783-743), non solo aveva strappato a Damasco tutto il territorio già appartenuto ad Israele, ma un lungo periodo di pace aveva permesso l'accrescimento del potenziale economico, industriale e commerciale del suo regno. Tale stato di cose non potè verificarsi che nella seconda metà del suo regno, mentre Damasco era prostrato, l'Assiria turbata dalla rivoluzione esterna ed interna, dalla fame, dalla peste, dal terremoto, ed il regno di Giuda, come quello d'Israele, stava attraversando un periodo fiorentissimo per le circostanze favorevoli e per l'abilità ed attività del suo re Uzzia.

Il 2 libro dei *Re* (15,19) ci permette di fare un consultivo della situazione economica d'Israele durante il ministero di Amos. Veramente questo testo si riferisce al 738, quando ormai il profeta Amos aveva cessato da qualche anno il suo ministero, ma quel testo rispecchia senza dubbio una situazione economica che si era già creata al tempo di Amos. Nel 738, dunque, "venne nel paese Ful, re d'Assiria; e Menahem dette a Ful 1000 talenti d'argento, affinché gli prestasse mano per contenere nel suo pugno il regno. Menahem fece emettere il danaro da Israele, da tutti i facoltosi in proprietà, sì che dessero al re d'Assiria 50 sicli d'argento a persona. Così il re d'Assiria se ne tornò via, senza trattenersi ivi in paese".

"Essendo il talento di 3,000 sicli, furono dunque consegnati al re d'Assiria 3 milioni di sicli, questi — scrive G. Ricciotti<sup>54</sup>, — ripartiti in contribuzioni di 50 sicli ciascuna, dànno un computo di 60.000 persone che "erano facoltose" nel Regno d'Israele". La cifra è sembrata esagerata per un piccolo paese come Israel, ma è certamente esatta giacchè è confermata dalla cifra dei deportati sotto Tiglat-Pileser e

<sup>54</sup> *Storia d'Israele*, I, 450.

Sargon. Questi nei suoi annali <sup>55</sup> dice di avere deportato da Samaria 27,290 persone. Un numero pari, forse maggiore, fu deportato nel 732 da Tiglat-Pileser III. Al tempo dei due imperatori Assiri, come al tempo di Nabucodonosor, nel paese non rimase *che la poveraglia* (2 Re 24,14).

Questa ricchezza, d'altronde, ci è confermata da Osea, contemporaneo di Amos, e dal suo discepolo Isaia, in quei testi che, secondo eccellenti esegeti, non solo si ispirano sostanzialmente e formalmente all'insegnamento del profeta di Tecoa, ma hanno di mira gli stessi peccati e gli stessi peccatori.

Osea dunque rimprovera la nazione d'Israele perchè si serve del grano, del vino, dell'olio, della lana, del lino, dell'argento e dell'oro che ha ricevuto da Dio suo sposo, per correre dietro ai suoi amanti, gl'idoli (2,10-15). In proporzione al moltiplicarsi del benessere e della ricchezza aumentano i vizi ed i delitti (10,1). Isaia, dal canto suo, sa che Dio sta per abbandonare il suo popolo *la casa di Giacobbe, un paese pieno d'argento e d'oro e d'immensi tesori, un paese pieno di cavalli e di carri innumerevoli* (2,6-8), e grida il suo *guai!* ai latifondisti che uniscono *casa a casa e campo a campo* congiungono, *sino a che il luogo manchi* e siano stabiliti loro soli *in mezzo al paese* (Is. 5,8).

Ci si può chiedere semmai in che cosa consistesse la ricchezza dei 60.000 facoltosi tassati da Menahem. Secondo un'opinione molto diffusa i גבורי החיל, sarebbero i *proprietari fondarii* <sup>56</sup>, i possessori cioè di beni immobili obbligati al servizio militare in caso di guerra. VAN DER PLOEG <sup>57</sup>, pensa che una tale opinione sia nata dal significato erroneo di *bene immobile* dato al vocabolo חיל che invece, quando indica ricchezza, non designa mai i beni immobili, ma solo quelli mobili: argento, oro, vesti, oggetti preziosi, utensili e simili. Il dotto esegeta

<sup>55</sup> La cifra è data dagli Annali di Sargon. Vedi H. GRESSMANN, *Altorientalische Texte zum Alten Testament*, Berlin und Leipzig 1926, p. 348.

<sup>56</sup> Cfr., fra molti altri, A. CAUSSE, *Du groupe ethnique à la communauté religieuse. Le problème sociologique de la religion d'Israël*, Paris 1937, 47, n. 1.

<sup>57</sup> *Vivre et penser* = RB 50 [1941] 120-125.

pensa che i גְבוּרֵי הַחַיִל, siano “i discendenti dei guerrieri liberi che, un tempo, avevano conquistato il paese, e dimoravano ancora sul suolo che era loro stato assegnato, o che avevano ottenuto una posizione in città”<sup>58</sup>. Alle dipendenze di alcuni di loro viveva tutto un proletariato rurale, non solo di schiavi, ma anche di lavoratori liberi o stranieri, *ghêrîm*. Questi, anche quando non erano schiavi, s’incamminavano verso la schiavitù, in quanto che loro stessi e le loro cose divenivano oggetti di compra e vendita e per comperare alcuno di loro non occorreva spender molto. *Un paio di sandali*, secondo Amos, era sufficiente (2,6; 8,6).

E’ tra questi *ghibbôrîm* che il profeta denuncia gli oppressori dei poveri (3,13-16). Se la situazione economica della nazione si fosse presentata diversamente, da come si presentava, si sarebbe anche potuto comprendere la presenza di molti poveri. Era invece evidente che la rinascita del paese non era giovata e non giovava che ad una classe di privilegiati. La potenza politica e la prosperità economica, moltiplicava le oppressioni e le ingiustizie. Mentre l’una e l’altra da una parte dissimulavano male la miseria delle folle, dall’altra colla crescente ineguaglianza delle fortune, non facevano che far risaltare lo squilibrio sociale delle classi.

Amos fremeva contemplando l’abisso che si approfondiva ogni giorno di più fra le due categorie. Da una parte i latifondisti, le signore dell’aristocrazia, i mercanti disonesti, alleati dei giudici ingiusti, costituivano la categoria dei ricchi debosciati, superbi, inconsapevoli della rovina a cui spingevano la nazione, e dall’altra parte i poveri che invano lottavano contro la miseria e la schiavitù. Amos per altro non apparteneva alla categoria dei “prudenti” che tacciono *poichè questo è un tempo malvagio* (5,13), ma elevava coraggiosamente la sua voce per accusare gli oppressori e difendere gli oppressi. Si tratta di una delle voci più potenti che mai abbiano preso la difesa dei poveri e nel suo libro ci sono stati conservati un gruppo di *testi* che ci permettono di riudirla nella sua spontanea freschezza e potenza.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 125.

## II. I TESTI

### 1. Vaticinio contro Israele (2,6-16).

In Amos, 1,3-25, abbiamo una collezione di vaticini contro Damasco (1,3-5), i Filistei (1,6-8), i Tiri (1,9-10), Edom (1,11-12), Ammon (1,13-15), Moab (2,1-3), e Giuda (2,4-5), tutti redatti in forma stilistica uniforme. Ciascun vaticinio infatti si apre con una minaccia: *per tre delitti di... e per quattro non lo ricondurrò indietro*; segue l'enumerazione dei delitti ed infine è specificata la *pena*. La minaccia e la *pena* sono espresse quasi sempre in versi di 3+3 accenti, l'enumerazione dei delitti, quando non è in prosa, per lo più è in versi di 3+2 accenti.

Probabilmente in origine anche il vaticinio contro Israele (2,6-16) era redatto come i precedenti, ma o Amos stesso o piuttosto chi ha raccolto i suoi vaticini, ha costruito, con materiale del profeta, questo brano, nel quale i due elementi — *enumerazione dei delitti e pena* — acquistano uno sviluppo molto maggiore.

In realtà non solo l'enumerazione dei delitti è più dettagliata (2,6b-8) del solito, ma contiene inoltre il ricordo dei benefici divini (2,9-12) — non senza l'aggiunta di un altro delitto — perchè, da un lato, risultasse meglio la colpevolezza dei figli d'Israele e, dall'altro, si comprendesse quanto fosse giusta la *pena* che Dio aveva deciso d'infliggere. Anche questa però è più particolareggiata del solito. In conclusione, confrontando questo vaticinio con i precedenti, constatiamo: 1) la minaccia è espressa colla formula stereotipata (6,a) in un verso di 3+3 accenti; 2) l'enumerazione dei delitti, oltre ad essere più diffusa, come abbiamo detto, contiene versi di 3+3; 2+2; 3+2 accenti, ed ha in più il ricordo dei benefici, in versi di 2+2; 3+2 accenti, che altrove non compare; 3) la *pena*, finalmente, oltre ad essere più particolareggiata, poeticamente non ha la stringatezza e la nervosità della pena inflitta agli altri popoli. I versi però risultano di 3+3 accenti come al solito.

*Minaccia ed enumerazione dei delitti. (2,6-8).*

2,6 Così dice Javeh :

Per tre<sup>a</sup> delitti d'Israele

e per quattro<sup>a</sup> non lo ricondurrò indietro,<sup>b</sup>

Poichè vendono per denaro il giusto (צדיק)

ed il povero (אביון) per un paio di sandali,<sup>c</sup>

2,7 Essi percuotono<sup>a</sup> sul capo i deboli (דלים)

2,6<sup>a</sup> L'espressione significa: *per gl'innumerevoli*. (Costruzioni simili, nelle quali il secondo numero è maggiore del primo, per esprimere una gradazione, sono frequenti nella Bibbia. Cf. *Sal.* 72,12; *Giob.* 33,28; 40,5 ecc.).

<sup>b</sup> Il verbo שוב in *Am.* 4,6.8.9.10.11, significa "tornare", in senso di "convertirsi". Ivi Dio enumera le pene inflitte al suo popolo e conclude: *Eppure non siete tornati a me*. Qui analogamente, alla forma *hiphîl*, Dio dice che non permetterà al popolo di tornare a lui: *non convertam*. Il suffisso poi grammaticalmente, sembra debba riferirsi ad Israele. Cfr. *Num.* 23,20; *Is.* 43,13. Nonostante, quasi tutti gli esegeti, pensano che si riferisca ad una parola sottintesa, come משפטו ודברי (cfr. HALEVY, *Le livre d'Amos* in *Rev. Sémit.* 11 [1903] 1-331; 12 [1904] 1-18), oppure, *pena*. Nel caso avremmo questo senso: a causa (= על cfr. P. JOÛON S. J., *Grammaire de l'Hébreu biblique*, Romae 1923, ss. 170 h.) dei molti delitti d'Israele non ritirerò la parola di condanna, o la pena. Il senso è eccellente, ma il suffisso י non mi pare possa riferirsi altro che ad Israele. Per sfuggire questa difficoltà P. ZORELL S. J., nell'edizione dei Profeti minori di KNABENBAUER-HAGEN, da lui curata, propone: "Nobis videtur... mutato bis 'al in 'ol verti posse": *iugum (poenale) pro tribus et quatuor sceleribus... imponendum irrevocabile*". Certo non saranno molti quelli che si sentono di accettare la versione di NEHER, *Amos* 53: *Je ne lui ferai réponse*. cfr. la recensione di M. B. in *Verbum Domini* 30 (1952) 61s.

<sup>c</sup> L'espressione è suscettibile di diversi significati: 1) è simbolo della presa di possesso: *Sal.* 60,10; 108,10 e probabilmente anche in *Ruth* 4,1; 2) è un atto ignominioso per svergognare colui che non vuole dare una famiglia a suo fratello, (cfr. *Dt.* 29,9. 3). E' il compenso, o piuttosto il simbolo del compenso irrisorio dato al giudice per velargli gli occhi onde non agisca secondo giustizia. In Amos tale senso va benissimo. Si deve notare per altro che il TM eccetto qui, non conosce un'espressione simile in tale senso. (Vedi però 1 *Sam.* 12,3 ed *Eccli.* 46,22 secondo i LXX e la Volgata).

2,7<sup>a</sup> Il TM ha: *Essi anelano la polvere della strada sul capo dei deboli*. Tale testo si può intendere: 1) gl'Israeliti sono divenuti così perversi da desiderare la polvere — in segno di lutto — sul capo dei miseri. 2) gl'Israeliti sono così tirchi da desiderare perfino la polvere che i miseri hanno sul capo. Molti autori, soprattutto recenti, considerano il TM doppiamente corrotto: pensano anzitutto che l'originale evesse שון, anzichè שון poichè i LXX hanno: *prendono a pugni, percuotono*, ed il Siriaco e la Volgata *conterunt*. Generalmente l'espressione "la polvere della terra" è considerata come glossa sebbene resti difficile spiegare come sia penetrata nel testo ebraico e come sia stata accettata nelle antiche versioni. Tenendo conto della versione

e gettano fuori di strada <sup>b</sup> i poveri (עניים).  
 Figlio e padre si accostano alla stessa schiava <sup>c</sup>  
 sicchè <sup>d</sup> si profana il mio santo nome.  
 2,8 E sopra vesti pignorate si sdraiano <sup>a</sup>  
 presso ogni altare  
 e bevono il vino dei multati <sup>b</sup>  
 nella casa del loro Dio.<sup>e</sup>

dei LXX, si sono tentate molteplici ricostruzioni del supposto originale ebraico, le quali tutte convengono nel vedere l'oppressione fisica dei poveri da parte dei ricchi e dei giudici.

<sup>b</sup> L'espressione potrebbe avere un senso *giuridico* (i giudici impediscono ai poveri di conseguire i loro diritti. *Is.* 10,2; *Am.* 5,12; *Mal.* 3,5; *Sal.* 27,9; 18,5); un senso *morale* (si impedisce ai poveri di compiere i loro doveri; *Es.* 18,20; *Is.* 40,27); un senso *fisico* (quando i ricchi incontrano i poveri li gettano fuori di strada). In *Giobbe* 24,4 si legge:

Sospingono (יטו) i poveri (אב ונים) fuori di strada,  
 costringono tutti i poveri contadini (עבדי-ארץ) ad occultarsi.

Tanto in *Giobbe* che in *Amos* vi è la stessa opposizione fra poveri oppressi e ricchi oppressori e tenendo conto che in 7a si parla di oppressione fisica, qui va bene il senso espresso da *Giobbe*, per quanto la costruzione di נטה, nei due testi, sia alquanto diversa.

<sup>c</sup> Secondo molti הנערה sarebbe l'ierodula colla quale hanno rapporti sessuali il padre ed il figlio. Secondo WEISER, *Die Prophetie des Amos*, l'agiografo avrebbe evitato il termine tecnico קדשה per non apporre lo stesso appellativo ad una prostituta ed al *santo* nome di Dio. Certo la prostituzione sacra non era ignota nei templi israelitici (cfr. 1 *Re* 14,24; 15,12; 2 *Re* 23,7; 4,14). Queste ragioni hanno senza dubbio il loro peso. Sta di fatto però che הנערה, nella S. Scrittura, si dice della ragazza schiava (*Gen.* 24,61; *Es.* 2,5; 1 *Sam.* 25,42; *Prv.* 9,3; 27,27; 31,15; *Est.* 2,9; 4,4.16; *Giud.* 19,3). La presenza dell'articolo, nel nostro caso, fa pensare che la ragazza si trovi in un particolare rapporto riguardo al figlio ed a suo padre. "Non è la ragazza, ma la *donna schiava*, legata alla casa, e di cui i padroni abusano per un commercio incestuoso" (VAN HOONACKER, *Les Douze Petits Proph.*, in I.).

<sup>d</sup> La conseguenza (למען) ha senso consecutivo, non finale cfr. JOUON, *Grammaire*, 169 g) è che le genti, venendo a conoscere simili delitti, coinvolgono nel loro disprezzo il Dio d'Israele.

2,8<sup>a</sup> Non mancano esempi nei quali il verbo נטה in *Hiph.* ha senso intransitivo; cfr. ZORELL *Lex. Hebr.* sub. v.; gli autori che traducono in senso transitivo sono obbligati a sopprimere על senza alcun appoggio nelle versioni.

<sup>b</sup> Il plurale ענישים è prtc. plurale del verbo עניש, cfr. JOUON, *Grammaire* ss 136 i not. 76.

<sup>c</sup> Si potrebbe anche tradurre *dei loro dei*, ma probabilmente il profeta ha voluto esprimere il pensiero che, se gl'Israeliti credono di onorare colle vesti pignorate e con il vino dei multati il vero Dio, debbono ricordarsi che il Dio onorato è



*I benefici divini (2,9-12).*

- 2,9 Eppure io avevo distrutto l'Amorreo "dinanzi a voi",  
l'altezza del quale era come l'altezza dei cedri  
e la cui forza, come le querci.  
Ed io avevo distrutto il suo frutto in alto,  
e le sue radici in basso.
- 2,10 Eppure io vi avevo fatto salire  
dalla terra di Egitto,  
e vi avevo condotto nel deserto  
quaranta anni  
per farvi possedere la terra degli Amorrei.
- 2,11 Ed avevo suscitato profeti tra i vostri figli  
e nazirei fra i vostri giovani.  
Non è forse così, o figli d'Israele?
- 2,12 Ma voi avete fatto bere il vino ai nazirei  
ed ai profeti avete comandato: non profetizzate!

Anche Osea (11,1) e Geremia (2,2) ricordano gli stessi episodi, come prova della potenza e bontà di Dio, per il suo popolo. Il modo di agire di Dio, nei riguardi del povero Israele, incontrato nel deserto come una povera gettatella (*Os.* 9,10; *Ger.* 31,2), dovrebbe spingere i forti alla bontà verso i fratelli deboli e diseredati. Che se poi la potenza dei forti li ha ubriacati, si ricordino che Dio è abbastanza energico per agire con loro come con i giganteschi Amorrei, che ha distrutto nel "frutto" e nelle "radici". Questa espressione doveva essere proverbiale poichè la ritroviamo nel 2 dei *Re* 19,30 (cfr. *Is. l. par.*) e nel sarcofago egiziano del re di Tiro Esmunazar. Cfr. CONTENAU, *Manuel d'Archéologie orientale*, Paris 1927, pp. 186.258.

*La Pena (2,13-16).*

Enunciata la colpa d'Israele (2,6a), e datone il numero (2,6b-8.12) segue, dettagliata, l'enunciazione della pena (2,13-16). Gli effetti della

*il loro Dio*, pur essendo il vero Dio. Così NOWACK, VAN HOONACKER, TOUZARD ecc., contro ROBINSON, LIPPL, NEHER ecc. ROBINSON pensa che gl'inconvenienti denunciati in 8<sup>a</sup> ed in 8<sup>b</sup> si volessero giustificare con il pretesto del culto sacro. Egli non cita alcun documento e dal solo testo mi sembra difficile poterlo dedurre.

pena sono chiari: i colpevoli sono come paralizzati: nessuno può salvarsi. Ma qual sia la natura precisa della pena — guerra? terremoto? peste? — è difficile precisarlo.

- 2,13 Ecco che io vi maciullo<sup>a</sup> i piedi,  
come una trebbia<sup>b</sup> carica  
maciulla i covoni,  
2,14 e la fuga sarà impossibile al veloce (קל)  
ed il forte (חזק) non potrà dispiegare la sua forza,  
ed il guerriero (גבור) non salverà la sua vita,  
2,15 e l'arcere non resisterà  
ed il veloce non sarà salvato dai suoi piedi  
e chi cavalca il cavallo non salverà la sua vita.  
2,16 Ed il potente di cuore fra i guerrieri,  
nudo fuggirà in quel giorno.  
Oracolo di Jahveh.

2,13<sup>a</sup> Il verbo עיק significa schiacciare, stritolare, VAN HOONACKER (*Le Douze Petits Prophetes*, Paris 1908) verte: "Je ferai que vos pieds s'embarassent, comme s'embarasse le char surchargé de gerbes". Cfr. *Rev. Bibl.* 2 [1905] 167.

<sup>b</sup> Il termine עגלה ora significa il carro per portare delle persone (*Gen.* 45,11. 21,27; 46,5 ecc.), delle cose sacre (*Num.* 7,3; 1 *Sam.* 6,7.14 ecc.), delle cose profane, ed ora il carro di guerra (*Sal.* 46,10). In *Is.* 28,27 è in parallelismo sinonimico con חרוץ che indica la trebbia armata di spunzoni di ferro per battere il grano (cfr. DALMAN, *Arbeit und Sitte in Palästina* III, 58). In *Amos* 1,3 חרוץ è lo strumento con cui i Damasceni massacrarono i Galaaditi. Quelli che traducono גלה per carro suppongono, come già S. Girolamo, che si tratti del carro per portare le manne del grano. Nei due anni che sono stato in Palestina non ho mai visto portare il grano nell'aia con il carro, ma solo sulla schiena dell'asino o del cammello.

2,14-15. In questi versi sono indicate varie categorie di guerrieri che potremmo, grosso modo, equiparare al velita (*il veloce*), all'oplita (*il forte*) al cavaliere (*chi cavalca il cavallo*). L'esercito, dal lontano tempo dei giudici, aveva subito molteplici trasformazioni. L'arte del militare non era più un mezzo difensivo nell'ora del pericolo, ma era una professione che i ricchi avevano riserbato a sè. In caso di guerra potevano anche essere reclutati i poveri, ma per lo più, solo in qualità di fantaccini. Anche l'arte militare era dunque un mezzo di distinzione fra ricchi e poveri, la quale non faceva altro che approfondire l'abisso che separava le due categorie.

2,16 Si tratta del guerriero abituato a tutte le astuzie di guerra. Anche costui perde il cervello (=cuore) e fugge abbandonando le armi (ערום) in mano del nemico. Nell'antichità spesso non si riusciva a fare attaccare i due eserciti nemici accampati l'un contro l'altro. Spesso uno dei due fu battuto dal timor panico e fuggì. La

## 2. Oppressione e punizione (3,9-15; 4,1-3).

Questo secondo brano contiene quattro oracoli nei quali si tratta dell'oppressione dei poveri per parte dei ricchi e della pena che per tale delitto si attirano sopra.

1° Oracolo: *Anarchia morale di Samaria* (3,9-11).

- 3,9 Gridatelo <sup>a</sup> dall'alto dei palazzi di *Assur* <sup>b</sup>  
e dall'alto dei palazzi della terra di Egitto.  
Ordinate: adunatevi *nel monte* <sup>c</sup> di Samaria  
ed osservate l'enorme anarchia nel suo seno,  
oppressioni in mezzo ad essa.
- 3,10 Non sanno agire rettamente  
essi che ammucciano <sup>a</sup> tesori di devastazione  
e violenza nei loro palazzi.
- 3,11 Perciò così dice il Signore Jahveh:  
un nemico *percorrerà* il paese,  
ed abatterà il tuo baluardo <sup>a</sup>,  
e devasteranno i tuoi palazzi.

2° Oracolo: *Come saranno salvati i figli d'Israele* (3,12-13).

Questo secondo oracolo "provvisto della formula d'inizio e di chiusura" (T. ROBINSON), ci permette di dare un'occhiata entro quei palazzi

strage propriamente detta cominciava coll'inseguimento, quando i fuggitivi, perduto il controllo di sè, gettate via le armi non si preoccupavano che di salvare la vita. Ma allora, spesso, le membra paralizzate dalla paura ricusavano il loro servizio, i fuggitivi, erano raggiunti dagli inseguitori ed avveniva lo sfacelo.

3,9 <sup>a</sup> Siccome gli araldi inviati da Dio a proclamare l'adunata "nel monte" di Samaria sono ignoti, si preferisce da molti autori (VAN HOONACKER, KNABENBAUER ecc.) tradurre impersonalmente: "si faccia udire".

<sup>b</sup> Legg. *Assur* come il Gr. piuttosto di *Asdod* col TM. Assur insieme all'Egitto è il protagonista di tutti i mali per Israele.

<sup>c</sup> Anzichè "nei monti" come TM è preferibile "nel monte" col testo dei LXX.

3,10 <sup>a</sup> La frase è volutamente equivoca, potrebbe anche significare infatti: gli oppressori dei poveri accumulano nei loro palazzi tesori che saranno oggetto di devastazione e di violenza. In questo senso essi *portano il trono della violenza* (6,3).

3,11 <sup>a</sup> E' il baluardo di Samaria, costituito dai muri, dalle torri — nell'aggiunta apportata da Geroboamo II alla parte Ovest del palazzo di Achab, figurava anche una potente torre — e da tutte le attrezzature difensive della città. Cadute queste, i palazzi e le loro ricchezze, erano in balia del nemico.

nei quali sono accumulati “*tesori di devastazione e violenza*”, prima che siano distrutti per sempre.

- 3,12 Così dice Jahveh:  
 Come salva il pastore  
 dalla bocca del leone  
 due stinchi  
 o un pezzo di orecchio,  
 così saranno salvati  
 i figli d'Israele,  
 quelli<sup>a</sup> che giacciono in<sup>r</sup> Samaria  
 nell'angolo del letto:  
 e sopra divano damasceno<sup>b</sup>.
- 3,13 Uditelo e rendetene testimonianza  
 contro la casa di Giacobbe<sup>a</sup>  
 (oracolo del Signore, Jahveh, Dio delle schiere<sup>b</sup>.)

3,12<sup>a</sup> La minaccia è completa con *figli d'Israele*. Ciò che segue, è un'apposizione esplicativa, non priva di difficoltà. Essa andrebbe bene anche dopo il v. 13; come del resto 3,12, andrebbe bene dopo il v. 8.

<sup>b</sup> Leggere *וּבְדַמְשֶׁק* in *Damasco*, col. Gr. (cf. ZORELL, *Lex Hebr.* sub. v.) non però nel senso che si tratti di un panno tessuto in Damasco, ma di un mobile fabbricato in quella città, o simile a quelli che là si fabbricavano. Vedi not. 94. Nonostante tutto 3,12, si presenta in uno stato poco rassicurante, non fa quindi meraviglia osservare le svariate ricostruzioni del testo proposte. SELLIN, per es. legge: “Quelli che abitano in Damasco, con una coperta per il letto e con un asse per il giaciglio”. WEISER: “Che si sono installati in Samaria su divani ed a Damasco su letti”. Anche se vogliamo considerare il TM alla stregua di una ricostruzione, bisogna riconoscere che ha sulle ricostruzioni moderne, il vantaggio di una venerabile antichità.

3,13<sup>a</sup> Se il verso non fosse seguito da *Oracolo... delle schiere*, si potrebbe considerare come inizio del seguente oracolo.

<sup>b</sup> L'espressione è usata da Amos in 4 forme diverse (3,13; 4,13; 5,27; 6,8.14; 5,14.15.16; 9,5). La frequenza dell'uso ne fa già intravedere l'importanza. Accenniamo alle questioni connesse con questa espressione.

a) *Chi ne è l'autore?* I rapporti tra Jahveh e le armate d'Israele sono antichissimi, come appare dal perduto *libro delle guerre di Jahveh* (Num. 21,14), L'espressione *Dio delle schiere* la ritroviamo in quei testi che hanno rapporto coll'arca e con il tempio di Silo, tantochè il BUDDE (ZATW, 1886, p. 17 ss. e 260) pensò erroneamente che quello fosse il titolo distintivo del Dio di Silo. In terzo luogo la constatazione che su 282 volte, tante quante la s'incontra nella Bibbia, ben 246 volte appare nei profeti posteriori ad Amos, fa pensare ch'egli non ne è il creatore, come sostenne

## 3° Oracolo: Sorte riserbata agli edifici d'Israele (3,14-15).

Mentre l'oracolo precedente si occupava della sorte riserbata agli uomini, questo, al contrario, s'interessa di quella riserbata agli edifici sacri e profani.

3,14 Sì, nel giorno in cui mi vendicherò  
sopra Israele dei suoi peccati,  
mi vendicherò sull'altare di Bethel.  
I corni dell'altare<sup>a</sup> saranno infranti

WELLHAUSEN (o. c. p. 77), ma non vi è nemmeno motivo sufficiente per giudicarla un'espressione spuria come ha fatto M. LOHR, *Untersuchungen zum Buch Amos* (in *Beihefte zur Zeitsch. für Altt. Wiss.* IV) Giessen 1901, pp. 38-67.

b) *Che cosa significa?* Il senso fondamentale di צבא è quello di forza organizzata, moltitudine. In rapporto a Dio può indicare:

1) le creature del cielo e della terra ordinate come un esercito schierato a battaglia (*Gen.* 2,1; *Is.* 34,4; *Sal.* 33,6 ecc.); gli angeli (*Gios.* 5,13s. *Sal.* 148,2; *1 Re* 22,19; ecc.); 3) le milizie d'Israele, delle quali Dio è capo (*1 Sam.* 1,3; 4,4; *2 Sam.* 7,8.26; *Is.* 1,24 ecc.).

c) *Che cosa significa in Amos?* H. GRIMME, *Althebräische Inschriften von Sinai*, 1923, p. 87 e K. KRAMER, *Amos Versuch einer theologischen Interpretation, Beihefte zur Wissenschaft das A u. NT III*, 15 Stuttgart 1930, p. 101, pensano che si tratti di Dio presentato come agente delle manifestazioni attive; RIEGER, *Die Bedeutung der Geschichte für die Verkündigung des Amos und Osea*, Giessen 1929, p. 33, del Dio della storia (cit. da NEHER, o. c. p. 57s).

Secondo Smend, *Alttest. Religionsgeschichte*, 185, citato e seguito da VAN HOONACKER, TOUZARD, (p. LIX s.) e da altri il titolo implicherebbe il concetto di Dio capo degli astri — già nel canto di Debora gli astri lottano per Israele (*Giud.* 5,20) — e degli angeli. Questo è vero, in 5,14 però Amos ci invita a non escludere il terzo significato. Ivi infatti il profeta consiglia gl'Israeliti, fieri dei loro successi strategici, a cercare il bene e non il male affinché Jahveh Dio degli eserciti sia veramente con loro, come pretendono.

In conclusione sarà più esatto vedere nell'appellativo dato a Dio da Amos l'affermazione di una potenza ordinatrice — non a caso i LXX, quando non si accontentano di trascrivere il termine ebraico, perchè non l'hanno compreso, o non ne ricordano l'origine, come è avvenuto in Amos, lo traducono per παντοκράτωρ (cfr. ZORELL, *Lex. Hebr.*, alla v.) che nel cielo e sulla terra guida tutto ciò che si muove secondo un piano prestabilito, ed è alla testa del suo popolo, quando esso è veramente con lui per la sua integra condotta morale. Quando al contrario l'uomo si oppone al piano divino, sottraendosi all'ordine da lui stabilito, si trova contro il Dio delle armate celesti e terrestri. E' forse per questo concetto profondamente teologico che gli elementi della natura sono così spesso un flagello nelle mani di Dio contro il peccatore.

3,14<sup>a</sup> Sia che i corni dell'altare, ricordino la vittima immolata sopra e costituiscano

- e cadranno a terra.  
 3,15 E percuoterò la casa d'inverno  
 colla casa d'estate  
 e le case d'avorio periranno  
 e le case di lusso <sup>a</sup> spariranno.  
 Oracolo di Jahveh.

4° Oracolo: *Sorte riserbata alle signore di Samaria* (4,1-3).

- 4,1 Udite questa parola, vacche di Basan,  
 che siete sul monte di Samaria  
 che opprimete i deboli (דַלִּים) e schiacciate i poveri (אֲבִיוֹנִים)  
 e dite ai vostri mariti: porta qua, e trinchiamo!  
 4,2 Ha giurato il Signore Jahveh per la sua santità:  
 certamente vengono giorni riguardo a voi,  
 nei quali vi si trarrà via coi ramponi  
 e le vostre figlie <sup>a</sup> con ami da pesca.  
 4,3 Dalle brecce <sup>a</sup> uscirete celermente e vi spingeranno verso l'Ermon <sup>b</sup>.

un simbolo della virtù propiziatrice della vittima, sia che rappresentino la potenza della divinità, sta di fatto che si credevano un mezzo di difesa e di protezione dalle sciagure e dalle pene. Gioab ed Adonia andarono ad appigliarsi ai corni dell'altare, sperando così di potersi salvare dalla morte (1 Re 1,50; 2,28; cfr. Es. 21,12-14).

3,15 <sup>a</sup> Il TM dà un senso eccellente e quindi non vi è motivo di mutarlo in case d'avorio (T. ROBINSON) di ebano (MARTI), di Geroboamo (SELLIN) che sono delle belle congetture, senza fondamento critico. In 3,11 i palazzi sono saccheggati, qui percossi, in 6,11 vanno in frantumi. Questo terzo oracolo non deve considerarsi come uno sviluppo di Amos 3,12-13. Che cosa importa infatti la caduta dell'altare e la distruzione dei palazzi, quando d'Israele non rimane più nulla? Basterà dunque considerare i due oracoli originariamente indipendenti, qui riuniti per la somiglianza di argomento.

4,2 <sup>a</sup> Nel TM אחריתכן lett. "ciò che rimane di voi"; altri preferiscono "il vostro deretano" in quanto immaginano che il cadavere delle donne sia tratto fuori dalla città distrutta con ami al naso ad arpani al deretano, come si usa colle carogne, affinché non ammorbino l'aria. Per ottenere un tal senso bisogna sottoporre il testo a troppe mutazioni. Io intendo "quanto rimane di voi" per "vostre figlie".

4,3 <sup>a</sup> Le versioni di questo versetto sono innumerevoli. T. ROBINSON, per es., ha: "E nude sarete portate via ognuna per conto suo e sarete gettate nella concimaia". Il senso è eccellente, se non che, sopra sei parole, ne muta 4 senza serio appoggio nelle versioni, che del resto si mostrano molto imbarazzate.

<sup>b</sup> La lezione del TM ההרמונה resa dal Gr. ὄρος τὸ Περμουχ probab. con altri mss greci va letto "verso l'Ermon". La lezione è giustificata dal fatto che la via dell'esilio verso l'Assiria andava in direzione del Nord e d'altra parte l'Ermon era la montagna del Basan.

### 3. Guai ai sicuri (6,1-7); guai agli orgogliosi (6,8-14).

Nella prima parte di questo brano (6,1-7), pronunciato dal profeta per scuotere la micidiale sicurezza dei suoi compaesani, in euforica attesa del giorno del Signore (5,18-20), Amos ci offre una descrizione della vita lussuosa, egoistica e debosciata delle superiori classi israeliane, che forse non ha pari in tutto il V.T. Alla descrizione del male, segue quella della pena (6,8-14), originariamente indipendente ed ora riunita per affinità di argomento.

*Oracolo contro gli spensierati di Sion ed i sicuri del monte di Samaria (6,1-7.8b).*

- 6,1 Guai agli spensierati di Sion  
ed ai sicuri del monte di Samaria  
designati duci dei popoli,  
e ad essi va dietro la casa d'Israele.
- 6,2 Passate a Chalne ed osservate  
e di lì portatevi ad Hamath la grande,  
poi scendete a Gath dei Filistei.  
Sono essi migliori di questi regni,  
o il loro territorio è più grande del vostro territorio? <sup>a</sup>
- 6,3 Suppongono lontano il giorno della sventura,  
ed apportano il trono della violenza <sup>a</sup>.
- 6,4 Stesi sui letti d'avorio,  
sdraiati sui loro divani,  
divorano agnelli del gregge  
e vitelli ingrassati nella stalla.

6,2 <sup>a</sup> La prima parte del vers. sembra rifiutarsi a qualsiasi schema metrico. Tutto il vers. interrompe il nesso logico e grammaticale. Solo come parentesi si può accettare. Così come si presenta nel TM 6,2 dice semplicemente che i tre regni ricordati, oggi non godono più la prosperità di un tempo, ma ciò non implica che siano completamente rovinati.

6,3 <sup>a</sup> Il senso del versetto è questo: Giudei ed Israeliti s'illudono di tener lontano il giorno della sventura non pensandoci e stordendosi nei divertimenti. Intanto però non fanno che affrettarlo apportando il trono della violenza, opprimendo cioè i deboli e i poveri.

- 6,5 Strimpellano <sup>a</sup> al suono dell'arpa <sup>b</sup>,  
come David si sono escogitati strumenti musicali <sup>b</sup>.
- 6,6 Tracannano catini <sup>a</sup> di vini,  
si ungono con olii preziosi <sup>b</sup>,  
ma dello sfracellamento di Giuseppe non se ne incaricano.
- 6,7 Perciò ora andranno in esilio, alla testa dei deportati  
e la sarà finita col banchetto funebre <sup>a</sup> degli sdraiati.
- 6,8 <sup>b</sup> Oracolo di Jahveh Dio delle schiere!

*Guai agli orgogliosi (6,8-11-14).*

In questo brano si parla anzitutto della superbia di Giacobbe (6,8) per punire la quale Dio invia la peste (6,9-10) ed il terremoto (11), quindi si passa a trattare dell'amministrazione giudiziaria profondamente corrotta (v. 12), per tornare a descrivere la superbia degli israeliti che pretendono di aver conseguito brillanti risultati, colle loro sole forze, indipendentemente da Dio. Egli per altro farà vedere alla casa d'Israele quello che essa vale da sola, inviando un popolo che opprimerà la nazione in tutta la sua estensione (6,12-14). Come appare da questo breve sunto il nesso è assai difficile. Più che di uno sviluppo

6,5 <sup>a</sup> Il termine הפרשים è un *apax leg.* ZORELL (*Lex. Her.* sub v.) scrive: *ex contextu prob. de inepto aliquo modo canendi "ad sonum nablii cantilavit"*.

<sup>b</sup> נבל è uno strumento a corda di forma triangolare: trigono. Nel 1 Re 10,12, è detto che il re Salomone si fece costruire con legni preziosi dei kinnôrôth e dei nebalîm = delle lire e trigoni.

6,6 <sup>a</sup> Cf. i testi di Zac. 14,20; Num. 7,84; Es. 27,3; 38,3; Num. 4,14; 7,13-85 (passim) ecc.

<sup>b</sup> Ad litteram *coi primi olii*. Si tratta degli unguenti o olii cosmetici che gli ostraca di Samaria chiamano שמן רחץ (cfr. ostraca n. 17-21; 53-55; 59). Amos ha sostituito רחץ con ראשית perchè gli serviva come *lusus verborum* al versetto 6,1 (primogeniti dei popoli) e con 6,7 *in capo ai deportati*.

6,7 <sup>a</sup> מרזח in Ger. 16,5 indica il banchetto funebre che si fa in onore di un morto. Si tratta di un amaro gioco di parole al quale dà un particolare risalto l'assonanza fra מזרק (catini di vino) e מרזח (convito funebre). Fine ironia, fatta con giochi di parole.

6,8 <sup>b</sup> L'unico spostamento che s'impone è quello di portare *Oracolo*, a questo punto ove chiude ottimamente il brano, mentre in 6,8 <sup>a</sup> è ingombrante.

E' impossibile sottrarsi all'impressione che Isaia 5,8.9.12.18, non abbia imitato Amos. Ecco i punti di contatto: Le case dei latifondisti saranno desolate (Is. 5,8.9).



logico si tratta di un andirivieni di pensieri. Per mettervi un qualche ordine alcuni esegeti spostano e combinano diversamente i versetti, mentre altri preferiscono vedervi dei brani o dei frammenti accostati l'uno all'altro dal raccoglitore degli oracoli di Amos, senza pretesa di vedervi uno svolgimento logico. E' la somiglianza del contenuto fra 6,1-7 e 6,8-14 che ha unito i due brani.

Lasciando da parte la scena della peste (6,9-10) diamo la versione del brano, colle osservazioni che meglio ci servono a comprendere i rapporti fra "ricchi e poveri" nello scritto di Amos.

- 6,8 Ha giurato il Signore Jahveh per la sua vita :  
 Io ho in orrore l'orgoglio di Giacobbe <sup>a</sup>,  
 odio i suoi palazzi,  
 e sbarrerò città <sup>b</sup> e ciò che è in essa.
- 6,11 Poichè ecco <sup>a</sup> Jahveh ordina  
 e manda in frantumi la casa grande,  
 e la casa piccola in briciole <sup>b</sup>.
- 6,12 Corrono forse cavalli sulla roccia,  
 o si ara "col bufalo come col bove",  
 perchè abbiate mutato in veleno il giudizio (משפט)  
 ed il frutto della giudizia (צדקה) in assenzio? <sup>a</sup>
- 6,13 Essi si rallegrano per lo-Dabar <sup>a</sup>

Le abitudini di quelli dei buontemponi censurati da Isaia: "Sono cetra ed arpa, timpani flauto e vino i loro banchetti; ma l'agire di *Jahveh* non comprendono, ed i fatti di sue mani non veggono perciò sarà deportato il mio popolo, prima che se ne accorgono". Amos ci ha detto che i gaudenti di Giuda e di Samaria "apportano il trono della violenza"; Isaia grida: "Guai a quelli che tirano il castigo con tirelle da bovi, ed il peccato col collare di un vitello" (5,18).

6,8 <sup>a</sup> Si tratta degli oggetti — specialmente i palazzi — di cui Israele s'inorgolisce.

6,8 <sup>b</sup> Città, senza articolo, non è la sola Samaria, ma in senso collettivo tutte le città. Lo sbarramento si deve alla piaga della peste probabilmente, descritta in 6,9-10.

6,11 <sup>a</sup> Questa introduzione ed il verso metricamente mutilo, fa pensare che qualche elemento sia andato perduto.

6,11 <sup>b</sup> Il terremoto, forse quello ricordato in 1,1, manda in frantumi le abitazioni dei poveri e dei ricchi.

6,12 <sup>a</sup> Vedi le osservazioni fatte in proposito fra le note 120-124.

6,13 <sup>a</sup> Lo-Dabar può essere nome proprio di città (cf. 2 *Sam.* 9,4; 17,27 e prob. *Lidebir* di Gios. 13,27) ma anche nome comune e può significare "un niente, una

e dicono: non è per la nostra forza,  
 che ci siamo conquistati Carnaim?  
 6,14 Poichè ecco, io suscito contro di voi,  
 casa d'Israele, un popolo,  
 che vi opprimerà da Lebo-Hamath  
 fino al torrente dell'Araba.  
 Oracolo di Jahveh Dio degli eserciti.

#### 4. Mercanti fraudolenti (8,4-8).

L'oracolo ha la stessa formula d'introduzione del vaticinio contro le signore di Samaria (4,1 cfr. anche 3,1; 5,1). Il profeta ci mette sott'occhio una nuova categoria di oppressori dei poveri: i mercanti. Essi, come i Farisei del tempo di Cristo, si mostrano osservanti scrupolosi del riposo sabbatico, ma non si peritano sfruttare e ridurre in schiavitù i loro fratelli bisognosi.

8,4 Udite, o bramosi del povero (אֲבִיּוֹן),  
 che volete farla finita coi miseri (עֲנִי) del paese  
 8,5 dicendo: <sup>a</sup> quando passerà la nuova luna, e smerceremo <sup>b</sup>,  
 il sabato <sup>c</sup> e daremo via alle biade <sup>d</sup>  
 8,6 e spaccheremo il cascame delle granaglie,

illusione". Lo stesso vale per Carnaim, nome di città (cf. *Gen.* 14,15 nei LXX e *1 Mac.* 5,24) ma anche come nome comune significando "doppia potenza". Probabilmente Amos gioca sul significato equivoco dei due nomi. Dire che gli Israeliti avevano successi ben più importanti della conquista delle due città significa non rendersi conto che solo Lo-Dabar e Carnaim si prestavano alla satira.

8,5 <sup>a</sup> Non si tratta di discorsi realmente tenuti dai mercanti, ma di una semplice esposizione delle loro più o meno segrete intenzioni, sotto forma di discorso diretto.

<sup>b</sup> Il verbo שָׁבַר indica un fornitore di cereali cfr. *Gen.* 42,6. Il coortativo indiretto è qui usato, come avviene non di rado dopo un verbo finito in proposizioni interrogative o ottative. Cfr. *1 Re* 22,7; *Is.* 40,25; 41,26; *Lam.* 2,13; JOUON, *Grammaire* 116 c. Nel TM vi è aggiunta al verbo la parola *sheber* (= granaglie) omessa nel Gr. e probabilmente dittografia.

<sup>c</sup> Tra sabato e וְלִשְׁבִיָּה del versetto 4 vi è un gioco di parole: il riposo (= sabato) che i ricchi concedono ai poveri è quello di farli sparire, di farla finita con loro per sempre, riducendoli in schiavitù.

<sup>d</sup> בָּר è un termine generale per biade ed accanto al verbo פָּתַח *aperuit*, indica i sacchi delle granaglie, o, meglio ancora, i magazzini.

- 8,5      diminuiremo l'efa e accresceremo il siclo,  
            curveremo false bilance
- 8,6      onde comprare per danaro i deboli<sup>a</sup> (דַּלִּים)  
            e il povero per un paio di scarpe?
- 8,7      Jahveh ha giurato per l'orgoglio di Giacobbe:<sup>a</sup>  
            non dimenticherò mai tutte le loro opere!
- 8,8      Per questo non ha da tremare la terra,  
            ed esser triste chiunque l'abita,  
            ed alzarsi come *il Nilo*, tutta quanta  
            ed abbassarsi come il fiume di Egitto?

### 5. Giudici venduti (5,7.10-15.24).

Abbiamo già avuto occasione d'incontrarci in lamenti elevati dal profeta contro i giudici iniqui (2,6b) e contro la giustizia sovvertita (6,12). Ora, in questo brano, Amos ritorna con maggiore agio sulla stessa questione. Il testo dei singoli versetti si presenta in buone condizioni, ma non sembra si possa dire altrettanto del loro ordine logico. Forse bisogna rassegnarsi a vedervi un mosaico di brani, originariamente indipendenti, e qui riuniti per ragione dell'argomento e, in parte, della legge dello *Stichwort*. Intanto si può constatare che gli esegeti sono quasi concordi nel ritenere 5,8.9 come una dossologia inserita in Amos 5,7+10. Secondo P. VACCARI, (cfr. *Verbum Domini* 9 [1929] pp. 184-189) questa dossologia avrebbe fatto parte di un inno in lode di Dio creatore e rettore dell'universo. Cotesto antico inno, ch'egli ha tentato di ricostruire per intero con Amos (4,13 + 5,8,9 + 9,5.6) e con Geremia (10,12.13 + 31,35), già in uso ai tempi di Elia "a posterioribus prophetis aliqua pars eiusdem carminis, occasione data, inter

8,6<sup>a</sup> Mentre in 2,6 si parla di una frode giudiziaria — vedi la presenza di עֲרִיקָה qui si parla di frode commerciale, attraverso la quale il ricco riesce a fare schiavo il povero.

8,7<sup>a</sup> Come in 4,2 Dio giura per la sua santità, in 6,8 per la sua vita, qui giura per l'orgoglio di Giacobbe. Siccome in 6,8 Dio dice di detestare *l'orgoglio di Giacobbe* ci si può chiedere se l'espressione non sia ironica. WELLHAUSEN, BUDDE ed altri lo pensano. Altri spiega: Dio è veramente l'orgoglio di Giacobbe, quindi Dio giura per sè stesso. (KEIL, MARTI, SELLIN, TOUZARD, RIESSLER ecc.).

concionandum ad populum afferebatur (vel ab eorum discipulis succinebatur) ad idem supremum Dei dominium inculcandum” (p. 186).

Anche P. CONDAMIN S. J., (*Les chants lyriques des Prophètes, strophes et chœurs*, I, *Amos* in *RB* 10 [1901] p. 357) per quanto consideri 5,7.10-15 l'antistrofa di 5,1-6, pensa che i due versetti (8.9) costituiscano una inserzione logicamente fuori posto. Lasciando dunque da parte questi due versetti, uniti al versetto 7 per la parola di richiamo *ההפכים* (= che cambiano, da *הפך* = che cambia), dividiamo il brano in due sezioni. Nella *prima* Amos parla della giustizia violata nei processi che si tengono alla porta della città (5,7.10), della pena dovuta ai ricchi e forse anche ai giudici per le tasse del grano imposte ai contadini (5,11). Quindi ritorna sulle ingiustizie commesse nei processi (5,12) e dice che la situazione è tale che il prudente, a cui preme la propria pace, preferisce chiudersi nel più profondo silenzio (5,13). La via per la quale Israele è incamminato, conduce alla perdizione. Nella *seconda* sezione (5,14-15+24) il profeta indica la via della salute che è costituita dalla fuga del male e dalla ricerca del bene, di cui è tangibile dimostrazione la retta amministrazione della giustizia nei processi.

L'ultimo versetto (5,24) fa parte di un brano (5,21-27) nel quale Dio protesta contro il culto separato dalla pratica della giustizia. Il versetto però è oggetto di una vecchia lite, mentre infatti per alcuni esso avrebbe per argomento la giustizia vendicativa di Dio, per altri — e sono la stragrande maggioranza — esso tratterebbe della giustizia che devono praticare gli uomini, se non vogliono che i loro olocausti, le loro offerte, i loro incensi, lo strepito delle loro canzoni, il frastuono dei loro strumenti, finisca col nauseare Dio. In favore della prima interpretazione si portano tre argomenti: 1) un preteso parallelo di Isaia (28,17); 2) il confronto del *diritto* e della *giustizia* con un torrente dalle acque perenni; 3) diverso significato di *משפת* e *צדקה* in 5,7.15; 6,12 da una parte, e 5,24 dall'altra.

Iniziando la critica di queste opinioni dal terzo argomento osserviamo: che i due termini esprimano in 5,24 il *diritto* e la *giustizia*

con una colorazione più morale che giuridica, al contrario di quanto avviene in 5,7.15; 6,12, non vi è motivo di negarlo. L'opposizione tra un culto puramente esterno e la ricerca del diritto e della giustizia, ne sono una prova. Senonchè una simile oscillazione di vocabolario è comune a qualsiasi autore, tanto più che Amos ci ha preparato al passaggio, da una giustizia puramente giuridica ad una giustizia morale, in 5,15, ove מִשְׁפָּט è in parallelismo colla ricerca del bene e la fuga del male. Un testo veramente parallelo a quello di Amos (5,24), non dobbiamo cercarlo in Isaia 28,17, ma in Isaia 1,17. Ivi (*Is.* 1,10-20) il discepolo di Amos insorge contro l'ipocrisia di un culto puramente esterno, e dopo avere scongiurato i Giudei a romperla col male e ad allenarsi a fare il bene, soggiunge: *Cercate mishpat* (1,17).

Non è vero che *torrente perenne* evochi alla memoria unicamente la giustizia vendicativa di Dio. אֵיתָן può indicare lo stato *normale*, *permanente* (*Es.* 14,27) del mare, ed aggiunto ad una dimora ne designa l'indefettibilità, ad un uomo la possanza. La scelta dell'immagine, del resto, può essere stata suggerita ad Amos dalla comparazione di ciò che avveniva ai suoi giorni, e ciò che accadeva nel deserto, presso la fonte di 'Ên Qadesh al tempo di Mosè. H. CAZELLES nel suo elaborato studio sul *codice dell'Alleanza*, (p. 180) pensa volentieri ad 'Ên Qadesh come al suo luogo di origine. La fonte si chiamava anticamente ên-mishpat (= fonte del diritto) (*Gen.* 14,7), qui, come alle acque di Mara (*Es.* 15,25), furono dati al popolo molti *mishpatîm*. In 5,21-27 Amos pensa alla permanenza nel deserto come ad un periodo idiliaco per la retta amministrazione della giustizia. Il ricordo di 'Ên-Mishpat perchè non avrebbe potuto suggerirgli la raccomandazione:

“Che scorra il diritto (מִשְׁפָּט) come l'acqua  
e la giustizia (צְדָקָה) come un torrente perenne”?

Se il v. 24 — dice SELLIN, che nella prima edizione aveva difeso l'opinione qui criticata — fosse l'introduzione dell'annuncio del giudizio divino, ciò avrebbe dovuto essere espresso con לִכְךָ o qualche cosa di simile.

*Giustizia conculcata* (5,7.10-13).

- 5,7 [Guai a] quelli che cambiano il giudizio (משפט) in assenzio  
e gettano a terra la giustizia (צדקה)
- 5,10 Odiano alla porta l'arbitro  
e disprezzano chi sentenza con verità.
- 5,11 Così, poichè calpestate il debole (עֲדָר) <sup>a</sup>  
e prendete da lui le tasse del grano,  
le case di pietra quadrata che vi siete fabbricati,  
non le abiterete,  
le vigne deliziose <sup>a</sup> che vi siete piantati,  
non ne berrete il vino.
- 5,12 Io conosco infatti i vostri enormi delitti,  
e gl'innumerevoli vostri peccati.  
Oppressori del giusto che accettate regali  
e rigettate i poveri alla porta.
- 5,13 Perciò il prudente <sup>a</sup> in questo tempo tace  
perchè questo è un tempo malvagio.

*La Via della felicità* (5,14-15 + 24).

- 5,14 Cercate il bene e non il male,  
affinchè viviate,  
e così Jahveh, il Dio degli eserciti,  
sia con voi come pretendete <sup>a</sup>.

5,11 <sup>a</sup> Ancora al tempo della pace romana, la vigna invadeva anche la parte deserta del Negheb. Le terrazze della vigna ed i mucchi di pietrame tra le file dei ceppi sono ancora visibili nei dintorni di el-'Augia Hâfir. La punizione minacciata da Dio per mezzo di Osea (2,5.6) è questa: "devasterà le sue vigne e le sue ficie e farà dei suoi campi coltivati una selva".

5,13 <sup>a</sup> Sull'autenzia di questo testo si discute fra gli autori. SELLIN, citando MOWINCKEL, *Psalmenstudien* IV, p. 5 ss., pensa che משכיל, come nel titolo di varii salmi e nel Ps. 47,8 sia una particolare specie di cantico, ed includendo Am. 5,13 fra 5,26 e 27 traduce: "perciò l'inno in quel tempo tacerà, perchè è un tempo di disastro".

5,14 <sup>a</sup> Il profeta allude alla mentalità del popolo d'Israele il quale, dalla prosperità che godeva, ne traeva la conclusione che Dio era con lui. Secondo Amos questa è una pretesa poichè Dio non può essere con chi non è con lui con la sua vita morale.

- 5,15 Odiare il male, amare il bene  
e fate posto<sup>a</sup> al diritto alla porta.  
Forse Jahveh, il Dio degli eserciti, avrà pietà  
dei resti di Giuseppe.
- 5,24 Che scorra il diritto come l'acqua  
e la giustizia come un torrente perenne.

### III — LA TERMINOLOGIA E LA DOTTRINA RELIGIOSA DEL PROFETA.

Il primo fatto che colpisce, leggendo l'opera di Amos, è quello di trovare in lui, quasi completo<sup>59</sup>, il vocabolario con il quale i profeti e specialmente i Salmisti, designeranno una categoria importantissima in seno alla nazione d'Israele, voglio dire, la categoria dei *poveri*. Tali termini sono: דלים, עני עניים, אביון.

L'אביון, dal verbo אבה<sup>60</sup>, in arabo ed in etiopico significa bramare, appetire, desiderare, volere, è colui che si trova nella permanente impossibilità di soddisfare i propri desideri, è il povero insomma, il ventre vuoto che spesso non ha come riempire lo stomaco.

עני, se non è una parola straniera<sup>61</sup>, ha la stessa etimologia di עני, deriva cioè dal verbo ענה. Questo verbo, sovente, è in parallelismo

5,15<sup>a</sup> Alla porta, ove si tenevano i processi, mentre vi era posto per tutte le cianfrusaglie ed i rifiuti, mancava spazio per il *mishpât*.

<sup>59</sup> Manca solo דך derivato da דכך che, come דך significa stritolare, ridurre in polvere (*Num.* 11,8) e come דכא calpestare (*Sal.* 90,3;143,3; *Lam.* 3,34), piegarsi (*Sal.* 10,10) e in senso metaforico affliggere, contristare (*Giob.* 19,2) ed anche essere sottomesso (*Is.* 57,11), avere l'animo come stritolato dal dolore dei peccati commessi (*Sal.* 51,10.19). דך designa il popolo israelitico politicamente oppresso (*Sal.* 74,11) ed in quanto religiosamente si oppone alle genti (*Sal.* 9,10) ed è povero (10,18). Per la terminologia di "poveri e ricchi" cf. J. VAN DER PLOEG, *Les Pauvres d'Israël et leur piété* in *Oudtestamentische Studiën* VII (1950) 236-270; Id. *Les "Nobles israélites"* *ibid.* VIII (1951) 49-64.

<sup>60</sup> G. H. BIRKELAND, *Anî und 'Anaw in den Psalmen*, Oslo, 1933, p.21.

<sup>61</sup> BIRKELAND, *o.c.* pp. 14-20 lo pensa perchè, eccetto in *Num.* 12,3, è sempre usato nei componimenti poetici, profetici e sapienziali.

con צום (= digiunare) e con צום (= digiuno)<sup>62</sup>, indica quindi lo stato di colui che digiuna, o è stremato di forze per una malattia, mandata magari da Dio<sup>63</sup>. עני, ordinariamente, ha racchiuso in sè il concetto di colui che, volente o nolente, non è in possesso di tutte le sue energie, onde עני ed עני designano il debole, il languido, il fiacco incapace di risorgere dal suo stato perchè privo delle cose necessarie alla vita.

דל, finalmente<sup>64</sup>, deriva dal verbo דלה che, attraverso il poetico דלל, indica ciò che non è fisso, ciò che si muove ciò che oscilla, vacilla, perchè pende dall'alto, donde pendere, di-pendere. Dal significato fondamentale d'instabilità ed insufficienza, a quello di miseria e povertà economica, il passo è breve. In *Gen.* 41,19 per es. le sette vacche magre sono descritte come "miseri" (*dallôt*) e bruttissime di aspetto e smunte di carne. Anche Ammon era divenuto "magro" (*dal*) per le sue passioni (*2 Sam.* 13,4).

Come si vede i quattro termini, sostanzialmente, non differiscono molto fra loro ed essendo tutti alla forma *qatîl*, indicano uno stato permanente. In *Amos dallîm* (4,1; 5,11.12; 8,6) è in parallelismo sinonimico con *'anâwîm* e con *ebiônîm* ed *ebiôn* (4,1; 5,12,8,4.6) è in parallelismo con *'anâwîm* e specialmente con *çaddîq* (2,6; 5,12). La presenza di *'ânî* (8,4) è attestata sola dal *qerê* in parallelismo con *ebiôn*. Il fatto che in *Amos* quest'ultimo termine è in parallelismo di eguaglianza con tutti gli altri indica chiaramente che nel nostro profeta questi vocaboli sono sinonimi o quasi. Di qui la difficoltà di rendere nella nostra lingua, con termini diversi capaci di tener conto della sfumatura che hanno in ebraico, i vocaboli passati in rassegna<sup>65</sup>.

<sup>62</sup> Cfr. *Lev.* 16,29;16,31;23,27; *Num.* 29,7; *Is.* 58,3.5 etc.

<sup>63</sup> *Gen.* 12,17; *Es.* 11,1; *1 Sam.* 6,9; *Sal.* 39,12 etc.

<sup>64</sup> BIRKELAND, o.c. In arabo *tadalla*: pendere dall'albero. Significa anche attingere l'acqua (*Es.* 2,10; *Prv.* 20,5), donde il sostantivo דלי, brocca (*Num.* 24,7; *Is.* 40,15) e דליה ramo (*Es.* 17,23;31,7;9,12; *Ger.* 11,16).

<sup>65</sup> Nel Salterio, P. VACCARI, S. J., traduce אביון con mendico, indigente, meschino, povero, misero; עני ed עני con misero, afflitto, tapino; דל con misero, tapino, meschino. cfr. *La Sacra Bibbia*, tradotta dai testi originali. IV I libri poetici. 1-Giobbe e Salmi. Firenze, 1949.



I poveri, in favore dei quali si batte Amos, non formano una società entro la nazione ebraica. L'unico legame che li unisce è la miseria comune. Per tale prerogativa si potrebbe dire semmai che costituiscono una categoria entro la nazione, la categoria degli affamati, dei deboli, dei miserabili, dei mendici. Per questa categoria di oppressi Amos nutre molta simpatia e già delinea intorno alla loro fronte quell'aureola di bontà e quasi diremmo di religiosità, che vi tracceranno con mano sicura i profeti venuti dopo di lui ed i Salmisti. Cristo li chiamerà beati (*Mt.* 5,3ss; *Lc.* 6,20ss.).

Il movente della simpatia che Amos ha per i poveri, per altro, non va cercata nella loro miseria, ma in un'altra prerogativa. Abbiamo detto che צדיק è in parallelismo sinonimico con אביון, ora è appunto la prerogativa insita in questo vocabolo che rende cari i poveri al profeta. "A differenza dei semiti dell'Est, i semiti dell'Ovest conoscono il vocabolo, (*Ammizadukka* appartenente alla dinastia amorrea); lo si trova nella lettera 287,32 di Tell-el-Amarna: *ça-du-uq a-na ia-a-shi*, che si traduce a prima vista: "sii giusto verso di me", ma che Mercer traduce più verosimilmente: "io sono nel diritto", ad verbum: "rettitudine in ciò che mi riguarda". Ignorato dagli Accadi, è pure ignoto alla lingua araba. Si trova a Ras Shamra (1 *Kér.*, 12)"<sup>66</sup>. La prerogativa dunque per la quale Amos si leva in difesa dei poveri è la loro giustizia. E' vero che qui in Amos una tale giustizia si può ridurre, per lo più, alla giustizia giuridica, alla giustizia cioè di colui che essendo dalla parte del diritto non può farlo valere, perchè povero. Sta di fatto però che questo *povero giusto* è la vittima innocente del ricco oppressore; ricco e povero dunque cominciano già a delinarsi in Amos in opposizione, non solo giuridica, ma un pò, anche morale. Già in *Gen.* 18,23 e 25, che secondo la critica appartiene ad J, צדיק è in opposizione a רשע.

Attraverso la "terminologia" possiamo ulteriormente delineare la fisionomia dei poveri difesi da Amos, contrapponendola a quella che il

<sup>66</sup> H. CAZELLES, *Études sur le Code de l'Alliance*, Paris 1946, p. 89.

Profeta usa per caratterizzare i ricchi in 2,13-16. E' vero, come abbiamo visto, che qui si tratta dei guerrieri, ma il 2 libro dei Re 15,19 ci ha fatto vedere che è proprio la massa dei ricchi quella da cui vengono reclutate le milizie. Guerriero (גבור) è presso che sinonimo di ricco. Mentre dunque il povero, tenendo conto della terminologia con cui ci è stato presentato, ci è apparso affamato, stanco, fiacco, oppresso, ma, giuridicamente giusto, il ricco, invece è קל, *veloce* cioè come un cammello (cfr. Ger. 2,23), *leggero* come una nube portata dal vento (Is. 19,1) o come un messaggero (Is. 2,14). In Amos 2,14 קל, come in Geremia (l. c.) è sinonimo di גבור (= forte) che designa il guerriero di professione. Nutrendosi bene il ricco è anche forte (חזק) come un animale sano e ben pasciuto (cfr. Ez. 34,16 ed Amos 4,1) è possente come una città munita (Ez. 26,17), ma può anche essere — ed in Amos lo è, — prepotente e violento come una carestia (cfr. 1 Re 18,2), come una malattia (2 Sam. 11,15), come un temporale (Es<sup>o</sup>. 10,9; 1 Re 19,11), perchè si sente *possente di forze* (cfr. in Giob. 9,19; Is. 40,26 la stessa combinazione). Dio però, vindice dei poveri giusti, penserà a ristabilire, in qualche modo, l'equilibrio turbato dalla cattiveria dei forti inquantochè, nonostante la loro agilità, il loro vigore, la possanza delle loro forze, nè il guerriero, nè l'arciere, nè il cavaliere, potranno sfuggire al castigo che Dio prepara loro.

Solo un resto (שארית)<sup>67</sup>, un ben piccolo resto della casa di Giacobbe, potrà sfuggire alla giustizia vendicativa di Dio, e tale resto va cercato nella categoria dei poveri oppressi. Ecco dunque, dalla sola terminologia usata da Amos per designare *poveri e ricchi*, balzarci dinanzi la categoria dei poveri che non costituisce nè una società, nè una fazione, nè un partito<sup>68</sup>, entro la nazione, ma solo una categoria di poveri op-

<sup>67</sup> Vedi n. 129.

<sup>68</sup> L'idea che i poveri di cui si parla o che parlano nei Salmi costituiscano un partito o una fazione si presenta sotto due aspetti. Secondo GRAETZ, *Kritischer Kommentar zu de Psalmen*, I,II, Breslau 1882-1883, i poveri sono i ministri inferiori del culto; secondo I. LOEB, *La littérature des pauvres dans la Bible*, 1892; A. RAHLFS, עני und עני in den Psalmen, Göttingen 1892; CHEINE, *The Book of Psalms*, London

pressi alla quale il profeta non pensa affatto di dare una unità. I profeti venuti dopo Amos e specialmente i salmisti evolveranno questa concezione storico-teologica, che Amos del resto non ha creato, facendo del "povero" il sinonimo dell'uomo giusto, pio, che, anche quando non è economicamente sprovvisto dei beni di fortuna, si sente povero, perchè oppresso dalla malattia, dalla persecuzione dei nemici, dalla calunnia, e del ricco il superbo, l'oppressore, il colunniatore. Mentre il *povero* pone il suo unico rifugio in Dio e non nei beni della vita, il ricco pone

1904; STADE, *Biblische Theologie des A. T.* 2 Vol. Tübingen 1905; W. BAUDISSION, *Die Alttestamentliche Religion und die Armen*, in *Preussischen Jahrbüchern*, 1912, 209-224; KITTEL, *Die Psalmen*, in SELLIN'S *Kommentar*, Leipzig 1912, con molte divergenze nei particolari, si tratta dei pii, dei fiduciosi in Dio ai quali si oppone la fazione dei derisori, degli empi.

La tesi *collettivistica*, che apparirebbe anche nei Salmi in cui parla un solo individuo, fu rovesciata da E. BALLA, *Das Ich der Psalmen (Forschungen zur Religion u. Lit. des A.T. u. N.T.* 16 Göttingen, 1912, seguito da GUNKEL, *Die Psalmen übersetzt, erklärt*, Göttingen 1926; Idem, *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen 1928.1933. Essi hanno dimostrato che se vi è veramente opposizione sociale e religiosa fra il Salmista povero, pio e buono ed i potenti ricchi ed empi, i Salmisti, o meglio i poveri che parlano per bocca del Salmista, non costituiscono però un partito, una fazione. Si tratta unicamente di una opposizione individuale.

A metà strada, fra le due posizioni, si trova CAUSSE, il quale pensa che, pur non potendo parlare nè di un partito politico, nè di una fazione sociale, si tratta però di una tal quale fraternità spirituale di lotta e di dolori d'individui profondamente religiosi, pieni di mistico fervore e di zelo per la legge, ma con poca teologia. Ecco alcune opere nelle quali CAUSSE si è occupato di questo problema più o meno direttamente. *Les "Pauvres" d'Israël*, (*Études d'histoire et de philosophie Religieuses*, No. 3) Paris 1922. *La Mission Religieuse sociale des prophètes d'Israël*, Paris 1910. *Israël et la vision de l'humanité*, Strasbourg Paris 1924. *Les dispersés d'Israël*, Paris 1929. A questa posizione si avvicina il BIRKELAND nell'*o.c.* (Vedi n. 60), mentre nello scritto: *Die Feinde des Individuums in der israelitischen Psalmen Literatur*, Oslo 1933, nell'*excursus* sopra questo problema, pensa che la povera nazione israelitica impersonata nel capo politico, sia il povero orante che ha di mira i pagani organizzati in genere e i popoli circonvicini alla Palestina in specie. J. VAN DER PLOEG nell'articolo cit. *Les Pauvres* conclude: "Il y a eu, avant et après l'exil, un certain nombre de pauvres, mais ils ne formaient pas de groupe spécial ou isolé, ni un parti. Ils n'avaient pas non plus de *propres* idées religieuses... Il est possible que les adhérents fervents du Jahvisme provenaient en grande partie de cette classe moyenne ou "pauvre" et qu'il faut chercher là la connexion entre 'pauvre' et 'pieux', mais il est exclu que dans l'Ancien Testament la pauvreté a été considéré comme un idéal religieux". — Mi è grato porgere i più vivi ringraziamenti al R. P. D. Colombo che mi concesse di prendere visione della sua dissertazione ancora inedita "*De Pauperibus in Psalmis*".

la sua fiducia, che diviene orgoglio (= ὑβρις) nelle ricchezze e nei piaceri. Dopo l'esilio sono precisamente questi poveri, che pongono unicamente in Dio e nell'osservanza della Legge la loro speranza, che sentono di costituire il *resto* d'Israele, al quale sono affidate le divine promesse, vaticinate dai profeti. Gli altri, tutti gli altri, sono i nemici del vero popolo di Dio.

Mentre i poveri costituiscono dunque in Amos una categoria unica, accomunata dalla miseria e dall'oppressione, alla quale da' il maggior contributo la classe agricola, i ricchi ci si presentano distinti in quattro categorie: *latifondisti, signore dell'aristocrazia, mercanti e giudici.*

### 1. I contadini.

L'agricoltura e l'allevamento del bestiame furono fino dai tempi dei cananei, l'occupazione principale del Palestinese. Allorchè Israele si fu stabilito nella Terra di Canaan, dalla proprietà tribale collettiva passò lentamente alla proprietà familiare, per quanto dei clan rimasero per molti secoli allo stato nomade o quasi nomade (*Giud.* 4,11.17; 5,24; 2 *Re* 10,15). Anche i nomadi, del resto, spingendo i loro greggi al limitare dei campi coltivati, chiesero sempre meno al loro mestiere tutto il necessario alla vita, e si fissarono a poco a poco al suolo. Se fra gli Israeliti del Nord e del Sud della Palestina vi fu una differenza, questa fu impressa loro dalla natura stessa del suolo che nel Sud, come in Transgiordania, meglio si prestava alla pastorizia. I pastori, per la loro vita maggiormente autonoma e segregata, si difesero meglio degli agricoltori dall'influsso cananeo e, ordinariamente, serbarono più pura la religione e la tradizione dei padri. Amos veniva da questo ambiente.

Una volta poi che il suolo coltivabile della Palestina fu ripartito fra un gran numero di famiglie di contadini, tale divisione fu la pietra angolare della società israelitica. La famiglia infatti rimase strettamente attaccata alla terra lavorata dagli avi, sulla quale essi avevano costruito la casa, ove sorgeva la tomba di famiglia (1 *Re* 3,24). "Di generazione in generazione i padri la trasmettono ai figli; ed è il possesso di questa

terra che costituisce il diritto di cittadinanza. Una famiglia che non ha patrimonio cessa, per così dire, di esistere. L'uomo senza terra è come l'albero sradicato dal suolo, esso non ha più parte in Israele, è tagliato di mezzo ai fratelli. E' una grande empietà vendere l'eredità familiare (1 Re 21,3; Mi. 2,2) ed un guaio irreparabile esserne privato (Am. 7,17; 2 Sam. 19,37; Ger. 20,6). Quando un uomo è forzato a cedere il suo campo, o quando muore senza figli che possano mantenere la casa, conviene che il parente più prossimo, il *gô'êl*, riscatti l'eredità. Così la terra è conservata alla famiglia e l'eredità dei padri non passa in mani straniere" (Lv. 25,25; Ger. 32,1-25)<sup>69</sup>. "Il campo di nostro fratello Elimelek, — disse Booz, — Noemi che è ritornata dalla terra di Moab, lo vende. Ho deciso d'informartene e di dirti: "Acquistalo in presenza degli anziani del mio popolo. Se ti piace riscattarlo, riscattalo; se no, dimmelo, e ci penserò io, perchè nessuno ha il diritto di riscatto se non tu, ed io dopo di te" (Rut. 4,3).

Soltanto questa mentalità può farci comprendere l'atteggiamento intransigente di Nabot riguardo alla sua vigna. Il re Achab (875-853) vuole allargare il suo uliveto, confinante colla vigna che Nabot ha in Jezreel. Si rivolge al proprietario disposto a comperarla, o, se Nabot lo preferisce, a commutarla con una vigna migliore. "Mi guardi il Signore — risponde Nabot — dal darti l'eredità dei miei padri" (1 Re 21,3). L'*jus* nell'eredità paterna era così radicato in Israele che Achab preferì prendersi una grande bile ed andare a letto senza cena, anzichè imporre la sua volontà. Solo sua moglie Jezabel, figlia del re di Tiro, oriunda dunque da un ambiente non israelita, compera dei falsi testimoni e corrompe i giudici, facendo trionfare il diritto della forza, sulla forza del diritto. "Alzati, mangia e sii d'animo ilare, io ti darò la vigna di Nabot", disse Jezabel ad Achab. E mantenne la sua promessa. Senonchè era appena avvenuta la lapidazione di Nabot, quando Achab si vide dinanzi l'irriducibile profeta Elia, il quale, senza tanti complimenti disse al re: "Hai dunque ucciso ed usurpata un'eredità?... Così

<sup>69</sup> A. CAUSSE, *Du groupe ethnique a la communauté religieuse. Le problème sociologique de la religion d'Israël*, Paris 1937, p. 26.

dice il Signore: Nello stesso luogo nel quale i cani hanno leccato il sangue di Nabot, i cani lecceranno pure il tuo sangue" (21,17).

Ciò che verso la metà del secolo nono aveva osato solo una regina non israelita, al tempo di Amos doveva essere praticato, su larga scala, da un'intera categoria di cittadini. Il cattivo esempio della corte, l'incessante guerra fra Israele e Damasco, protrattasi per oltre un secolo, le tasse per tenere in piede di guerra un esercito numeroso, i nuovi rapporti fra città e contado, le malattie che si abbattevano sugli uomini, sul bestiame e sui raccolti, gravavano, prima di ogni altro, sul contadino, e portavano quella che il profeta chiama "la nettezza dei denti" (4,6). Oltre alla peste (4,10), alle locuste (7,1-3), alla siccità (4,9), che più direttamente di ogni altro colpivano l'agricoltore, Amos ricorda לו שדפון e לו ירקון. Il primo flagello è in rapporto alla persistente influenza del vento di Est che porta l'essiccazione prematura delle spighe. Si tratta di quel gravissimo inconveniente che i contadini toscani chiamano la "stretta", la quale compromette seriamente la raccolta. Il secondo flagello, probabilmente, designa la ruggine che colpisce il chicco ancora tenero e non gli permette di giungere al necessario sviluppo, (*Am.* 4,9; cfr. *Dt.* 28,22; *1 Re* 8,37; *Agg.* 2,17; *2 Cr.* 6,28) a causa specialmente della nebbia.

Una sola di queste piaghe poteva costringere il contadino a ricorrere ai prestiti dei ricchi. Riguardo ai *prestiti* il Codice dell'Alleanza stabiliva: "Se tu presti danaro ad un mio parente povero, tuo parente, tu non sarai per lui come un creditore. Voi non gl'imporrete interesse" (*Es.* 22,24). "Prestare" (לוה in *hiph.*) nel senso primitivo è "legare, accaparrare", come il *nexum* romano. Il verbo indica dunque un'obbligazione giuridica. Ricevere del danaro da qualcuno significa divenire "schiavo del creditore" (*Prv.* 22,7). "Qui, dice CAZELLES<sup>70</sup>, si tratta di un prestito di consumazione. Qualcuno è nel bisogno ed ha bisogno di un soccorso. Questo prestito, nell'antica Roma, poteva essere sia un *mutuum* (contratto gratuito tra amici), sia un *nexum*; il mutuatario

<sup>70</sup> *Études sur le Code*, 79. 80.

si vende (*obnoxio*) al prestatore e gli conferisce una potenza che diverrà effettiva se egli non si riscatta mediante il pagamento; il *nexum* aveva luogo tra plebei e patrizi. Il legislatore israelita vuole evitare la formazione di classi opposte e cerca di fare del prestito di consumazione un *mutuum* e non un *nexum*". La ragione addotta dal *mishpat* citato è che il povero è "parente" di Dio e "parente" di colui che presta. "I prestiti degli Israeliti sono dunque prestiti tra membri di uno stesso clan e non dei prestiti onerosi (נִשְׂאָה) che importano vendita della persona o della famiglia (2 Re 4,1).

E' nello spirito di questa legge che vanno intese e spiegate le proteste di Amos contro gli oppressori dei contadini. Un testo nel quale egli prende la difesa dei contadini angariati è quello che abbiamo incontrato in 5,11:

"Così, poichè calpestate il debole,  
e prendete da lui le tasse del grano,  
le case di pietra quadrata, che vi siete fabbricati,  
non le abiterete...

E' difficile stabilire sotto quale titolo i ricchi esigessero "le tasse del grano". Potrebbe darsi che fossero loro dovute in base al contratto che nei documenti babilonesi si chiama "ana sipkat ebûrim", ammassare la raccolta, metterla nel granaio. Quando il proprietario di un terreno infatti non ha le risorse necessarie per coltivare il suo campo, per pagare i mietitori, gli animali per portarlo nell'aia, i granai per conservarlo etc. deve farsi prestare del danaro, da restituirsi in generi alla prossima raccolta. Siccome a quell'epoca il grano valeva molto meno, ne veniva di conseguenza che, con pochi sicli, il ricco riusciva ad ottenere una grossa quantità di grano. In Babilonia, per esempio al tempo di Ammizadukka, decimo re della prima dinastia di Babilonia, un *gur* di grano, alla mietitura, valeva un siclo e mezzo di argento, al tempo della prima dinastia Cassita, la stessa quantità, al sesto mese, valeva sei sicli di argento.

Potrebbe però anche darsi che i contadini dovessero consegnare la tassa del grano in quanto i ricchi erano divenuti padroni del fondo.

Nel caso si dovrebbe concludere che l'antico tipo di contadino indipendente, al tempo di Amos, andava spegnendosi e veniva sostituito dal fittavolo che somministrava in natura l'affitto del fondo al proprietario, il quale aveva il diritto di prelazione su tutti i prodotti e, solo quando lui era accontentato, il fittavolo poteva disporre del resto dei prodotti per proprio conto<sup>71</sup>. Questa ipotesi appare molto verisimile se si tien conto che ogni agricoltore era tributario del re al quale spettava, per esempio, la prima falciatura dei prati in primavera, mentre il contadino poteva usufruire per il suo bestiame della seconda che era — anche quando non andava perduta — molto più magra della prima.

Questa notizia ce la comunica incidentalmente Amos, parlando della "falciatura reale" (7,1-3) ed è confermata dal 1 libro dei *Re* (18,6). Dagli *Ostraca* di Samaria<sup>72</sup> apprendiamo che dal tempo di Achab (875-853), affluivano ai magazzini reali, derrate di vino, olio, grano etc... Se quelle derrate rappresentano il contributo dei vari distretti in cui era amministrativamente diviso il regno delle 10 tribù<sup>73</sup>, allora tutti

<sup>71</sup> ROBINSON, *o. c.* in Amos 5,11.

<sup>72</sup> Sono 75 ostraca, chiaramente leggibili soltanto 65, scoperti durante la campagna archeologica intrapresa negli anni 1908-1910 a Sebastijeh, l'antica Samaria. Essi sono pubblicati nella relazione ufficiale *Harvard Excavations at Samaria* by G. A. REISNER, G. S. FISCHER, D. G. LYON, Cambridge (Mass.) 1924 a pag. 227-246 del primo volume. Essendo stati trovati nei vani di un edificio che gli archeologi ascrivevano allora al IX sec. a. C., furono naturalmente datati dal tempo del re Achab. Cf. D. DIRINGER, *Le Iscrizioni antiche-ebraiche palestinesi*, Firenze 1934, 21-74. Dopo i nuovi scavi del 1932-35 si è imposta una datazione posteriore all'epoca di Achab, giacchè la cosiddetta "casa degli Ostraca" viene ad essere classificata nel periodo IV della storia della città che gli autori dei nuovi scavi datano dall'VIII secolo e probabilmente al tempo di Geroboamo II. Cf. S. MOSCATI, *L'epigrafia ebraica antica*, Roma 1950.

<sup>73</sup> Tale fu l'interpretazione data dal REISNER (*Harvard Excavations*) dal H. GRESSMANN, *Die Ausgrabungen in Samaria* ZATW 43 (1925) 147-150 e anche da R. DUSSAUD, *Samarie au temps d'Achab* in *Syria* 6 (1925) 314-338; 7 (1926) 9-29 che è così ricapitolata dal DIRINGER, (*op. cit.* p. 59): "L'esattore delle imposte, al quale era assegnato (forse appaltato) un certo distretto doveva girare e personalmente ritirare le imposte che consistevano in olio vino (ed altre derrate come frumento, cotone, ecc. molto di rado anche in metallo); egli si serviva anche dei suoi subordinati. Ciò che egli riceveva in tal modo lo mandava o lo portava al re con un tale documento accompagnatorio".



i contadini erano tributari in natura del trono. Se invece quelle derrate rappresentano il canone annuo dei beni della corona<sup>74</sup>, ciò significa che al tempo di Amos la corona aveva in varie parti del regno dei coloni che gli erano tributari di un canone annuo per motivi diversi, affitto di campi, di vigne, di oliveti, mezzadria etc. Siccome questa opinione mi sembra assai ben provata, ciò vuol dire che al tempo di Amos quella che si chiama oggi la piaga del latifondo e contro la quale insorgono — come vedremo — Isaia e Michea, era una preoccupante realtà che paurosamente andava prendendo piede in tutta la Palestina.

Anche “il vino dei multati” (2,8b), con il quale i ricchi annaffiavano largamente i pasti sacri, consumati negli atrii annessi al tempio, fa pensare ad un sopruso perpetrato a danno dei contadini. Questi avendo ricevuto un prestito forse non erano stati in grado di restituirlo entro il tempo stabilito, e così erano incorsi nell’ammenda che in Babilonia ed Assiria, dal 900 al 600 a. Cr., era doppia, tripla ed anche quadrupla, in rapporto al capitale avuto in prestito. Ma potrebbe anche trattarsi di contadini che, tradotti davanti al tribunale, sono stati condannati ingiustamente e, non avendo come pagare, hanno dovuto sborsare del danaro che gli oppressori sperperano in bagordi fra le mura del tempio.

Quando il debitore non aveva derrate alimentari, per pagare il proprio debito, allora doveva manomettere le suppellettili domestiche per farvi fronte. Anzi, anche nel caso avesse seria probabilità di corrispondere ai propri impegni, alla colta delle ulive, alla vendemmia od alla trebbiatura, difficilmente si poteva ottenere un prestito, senza il relativo “pegno” (חבל). Mentre חבל nelle altre lingue semitiche — accadico *hubullu*, arabo *hablûn* — significa debito, in ebraico indica il “pegno” “rimesso al creditore il giorno della formazione del contratto di prestito (cfr. Dt. 24,6.17; Giob. 24,3). A Nuzi è nota una forma

<sup>74</sup> E’ l’opinione del DIRINGER (*op. cit.* pag. 61) il quale dopo aver criticato le altre, propone di vedere nei documenti delle bollette d’entrata per vari titoli; “alcuni si riferiranno magari a tasse in natura; altri potranno riferirsi ad esempio, a canoni per l’affitto di campi, vigne ecc. appartenenti al re”.

di prestito con o senza interesse che all'epoca neobabilonica prenderà il senso di interesse<sup>75</sup>.

La veste che specialmente si rilasciava in "pegno" era il mantello. A Nuzi esso aveva una particolare importanza giuridica. L'adottato Ennamati doveva lasciarlo ai testimoni, senza dubbio, come abbandono della sua antica personalità: una donna che ripudia il marito, violatore di un contratto, mette fuori il suo mantello<sup>76</sup>. Il Codice dell'Alleanza fa l'ipotesi di un povero che ricorre al prestito di un ricco e gli lascia, come pegno della sua impegnatura, il proprio mantello. Il codice accetta la consegna del mantello, segno del contratto, ma per considerazioni di umanità, vuole che lo si renda quasi subito. "Se tu prendi in pegno il mantello del tuo prossimo — dice l'*Esodo* (22,25), — al tramonto del sole tu glielo restituirai poichè esso è il solo suo abito, esso è il suo vestimento per la pelle nel quale egli può dormire; e certamente se egli grida verso di me, io l'ascolterò perchè sono misericordioso". *Dt.* 24,6 è concepito nello stesso spirito.

Il delitto condannato da Amos in 2,8 si presenta molto più grave, del caso prospettato dal codice dell'Alleanza, per diversi motivi. Prima di tutto non si tratta solo del mantello (שמלה), della veste calda, ampia, lanosa nella quale anche oggi il povero fellah arabo si copre di giorno e vi dorme durante la notte; non si tratta nemmeno della veste interna — אדרת (*Mi.* 2,8) e nemmeno della veste di lusso כסות di cui possono disporre i ricchi; ma si tratta degli indumenti in generale. Essi costituiranno fino al tempo di Cristo et ultra una parte principale della ricchezza umana<sup>77</sup>. Di queste vesti, i ricchi censurati da Amos, se ne servono non già come se si trattasse di un pegno, che dovrà restituirsi, ma come di una proprietà ormai inalienabile. Ma quello che rende più grave il delitto, è il fatto che quelle vesti pignorate

<sup>75</sup> H. CAZELLES, *o. c.* p. 80.

<sup>76</sup> E. CASSIN, *L'adoption a Nuzi*, A. Maisonneuve 1938 .pp. 199, 287 n. 42.

<sup>77</sup> "Nous sommes assez mal documentés sur tout ce qui concerne l'art vestimentaire des Palestiniens d'autrefois". A. BARROIS, *Manuel d'Archéologie biblique*, Paris 1939, p. 475.

appartengono al צַדִּיק, al *giusto*, a colui cioè che essendo dalla parte del diritto, solo perchè povero, non può far valere la sua ragione. Secondo gli amici di Giobbe il peccato per cui egli si è attirato sopra la collera di Dio, va ricercata nel fatto che egli pignorava i beni dei fratelli senza motivo, e spogliava delle loro vesti i nudi (22,6; cfr. anche 24,3.9).

In Israele si raccontava con piacere un miracolo operato da Eliseo per strappare dalle mani di un creditore i figli di una vedova (2 Re 4,1-7). Quel creditore era un creditore legittimo, ma Amos ha conosciuto dei casi nei quali un arricchito asseriva falsamente di avere un debitore e, corrompendo i giudici del luogo (5,12b), comperava “per danaro il giusto”.

In questo caso l'oppressione dei poveri raggiunge il suo culmine in quanto che insieme al podere, alla casa, alle derrate alimentari, ed alla suppellettile, essi perdono la libertà e colla libertà la personalità umana, per la quale Amos ha il massimo rispetto<sup>78</sup>. L'espressione “comperare” (2,6), “vendere per danaro” (8,6) sono versioni approssimative di un termine ebraico che esprime il classico processo di asservimento. קָנָה (= vendidit) infatti, indica che la persona, oggetto della vendita, è entrata a far parte della *miqneh*, cioè del possesso del compratore ed è divenuto suo dominio. Il codice dell'Alleanza tra i suoi *mishpatim* aveva anche questo: “Se tu acquisti uno schiavo ebreo, egli ti servirà sei anni ed il settimo se ne andrà libero gratuitamente” (Es. 21,2)<sup>79</sup>. Sembra per altro che una tale libertà competesse allo schiavo solo nel caso che la sua vendita e quella dei suoi familiari avesse estinto completamente il debito da lui contratto. In caso contrario “non appena scoccava per lui l'anno della manomissione, tosto egli veniva assoggettato a nuova vendita quale schiavo per il completo pagamento della porzione del debito che restava insoluto”<sup>80</sup>. Siccome di schiavi bollati

<sup>78</sup> W. RUDOLPH, *Gott und Mensch bei Amos*, (Krüger-Festschrift 1932) 19ss.

<sup>79</sup> La stessa legge valeva anche per la terra cfr. Lev. 25,23; Num. 27,1-11;36; Gios. 17,3-10; Ger. 34,9; Ez. 46,17.

<sup>80</sup> J. MORGESTERN, *o. c.* p. 403.

ce n'erano a bizzeffe, ed il loro prezzo era bassissimo, un tale caso era tutt'altro che eccezionale.

Mentre gli schiavi erano considerati *Arbeitskraft*, una capacità di lavoro, le schiave, soprattutto se giovani, potevano essere anche mogli secondarie del padrone. Amos, per altro, sapeva come, contro ogni diritto naturale, esse servivano non di rado come strumento di piacere al padre ed al figlio. Ed un tale delitto, noto anche ai pagani, era una profanazione del nome di Dio d'Israele (2,7).

## 2. Latifondisti e signore dell'aristocrazia.

Richi e poveri vi erano sempre stati in Israele, soprattutto nelle regioni ove la vita pastorizia poteva essere praticata in larga scala e dove era possibile mettere insieme delle vistose fortune. Nabal, nel deserto di Giuda, possedeva 3,000 pecore, 1,000 capre e si permetteva dei festini da Re (1 *Sam.* 25,2ss.). Allorchè David, fuggendo Absalonne, giunse coll'esercito a Mahanaim, tre capi-famiglia portarono "letti, coperte, bacini, stoviglie, frumento, orzo, farina, grano tostato, fave, lenticchie, miele, burro, pecore, caciole di vacca per David e per la sua gente" (2 *Sam.* 17,28). Ciò avveniva nel paese di Galaad, in una regione di grande allevamento. Ma anche nel paese montano, ove si praticava la piccola coltura, potevano esservi delle famiglie agiate in possesso di campi assai estesi e di numerosi schiavi. Tale la famiglia di Saul (1 *Sam.* 9,1-3; 5-7) e più tardi quella di Eliseo (1 *Re* 19,19), e della Sunamite (2 *Re* 4,18-29). Ma è solo collo sviluppo delle circostanze politiche e sociali, che accompagnavano questo sviluppo, che vediamo apparire l'accaparamento fondiario, il regime dei *latifundia*<sup>81</sup>.

Abbiamo già avuto occasione d'imbarci in un testo d'Isaia nel quale il Profeta insorge contro questa piaga.

"Guai a chi unisce casa a casa,  
e campo a campo congiunge,  
Sino a che il loco manchi,  
e siate stabiliti voi soltanto in mezzo al paese (5,8).

<sup>81</sup> A. CAUSSE, *Du groupe ethnique*, p. 42 s.

Al nobile Isaia fa eco il contadino Michea che conosce per diretta esperienza l'avidità di certi signore che

“agognano campi, e li rapiscono,  
case, e se ne impossessano,  
opprimono l'uomo e la sua casa,  
il proprietario e la sua eredità (2,2).

Vi è chi pensa<sup>82</sup>, non senza buone ragioni, che le minacce d'Isaia siano dirette precisamente contro i latifondisti di Samaria. Nel paragrafo precedente abbiamo visto alcune cause a motivo delle quali il contadino poteva entrare nella *miqneh* del ricco divenendone proprietà, con tutto quello che gli apparteneva. Nell'oracolo in cui il profeta invita i grandi di Assur e di Egitto a farsi testimoni dell'enorme anarchia che regna in seno a Samaria (3,9s) vi sono alcuni vocaboli che ci permettono d'individuare ulteriormente in qual modo i ricchi hanno ingradito le loro proprietà.

Il plurale astratto *'ashûqîm* (v. 9) si ritrova colla stessa vocalizzazione in Giobbe (35,9) e nell'Ecclesiaste (4,1). Nel primo testo sono gli afflitti che

“gridano per la gravità dell'oppressioni (=עשוקים)  
e invocano aiuto contro la prepotenza dei grandi”.

Nel secondo, il Qohelet, dice di essersi rivolto “a considerare tutte le *oppressioni* che si commettono sotto il sole; ed ecco piangere gli oppressi e nessuno che li consoli”. Questo plurale astratto è però determinato da quattro termini del versetto seguente: נבחה, האצרים, חמם, e שד. L'astratto femminile נבחה, formato dall'aggettivo נכה, in senso etico indica ciò che è giusto, ciò che è retto. L'anarchia di Samaria è giunta a tal punto che nella città non si sa più agire rettamente. Siccome l'aggettivo נכה indica, non ciò che è retto in sè, ma ciò che segue la stessa linea di un'altra cosa, che le è vis a vi — intuenti directe oppositus<sup>83</sup>, — evidentemente questa incapacità di agire rettamente ha

<sup>82</sup> Cfr. J. STEINMANN, *Le prophète Isaïe*, Pous 1950, 55.

<sup>83</sup> ZORELL, *Lex. Hebr.* s. v.; P. JOUON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Romae 1923, 134.

di mira soprattutto i rapporti sociali e giuridici. Nella terza parte del libro d'Isaia נכחה è posto in parallelismo con משפט, צדקה ed אמת

*Mishpat* è messa da parte e *çedaqah* si tiene in disparte, poichè *emeth* inciampa nella pubblica piazza e *nekohâ* non può più presentarsi (59,14).

Il verbo אצר, che significa "accumulare cose preziose" (2 Re 20,17; Is. 39,6 etc.) indica abbastanza chiaramente che la mancanza di rettitudine riguarda precisamente il formarsi dei patrimoni. Questo, d'altra parte, è indicato inequivocabilmente da המם e שד. המם in senso attivo è un abuso della propria forza e del proprio potere (cfr. Gen. 49,5). Il codice dell'Alleanza non vuole che colla propria parola si sostenga in un giudizio un atto di violenza, un sopruso, un abuso di potere. "Tu non farai delle false dichiarazioni. Non porre la tua mano con i perversi per testimoniare in favore di una violenza" (Es. 23,1). In senso passivo indica la violenza patita (Gen. 16,5; 2 Sam. 22,3 etc.). שד, finalmente, da שדד (= devastare) in senso attivo indica l'azione devastatrice o il pensiero, espresso magari dagli empi colle labbra (Prv. 24,2), ed in senso passivo la devastazione subita dai poveri che provoca pure i loro gemiti:

"Per lo strazio (משד) degli afflitti (עניים)  
per il gemito (מאנקת) dei miseri (אביונים) (Sal. 12,6).

I ricchi di Samaria dunque "ammucchiano tesori di violenza e di devastazione nei loro palazzi", ciò che equivale a dire che il frutto della loro ricchezza è il risultato di furti, d'intrighi, di grassazioni.

C'è n'è dunque più che abbastanza, per rendere invisibile le maggiori delle ricche città israelitiche ad un animo retto ed amante della giustizia come il nostro profeta. Tanto più che il *dislivello sociale* che si è sviluppato nel regno delle 10 tribù, ha mutato il carattere delle relazioni esistenti fra ricco e povero, e questo è un altro motivo di disgusto, per un uomo che viene da un ambiente, ove grandi e piccoli, vivono l'uno accanto all'altro, si occupano degli stessi lavori e gioiscono delle stesse gioie. Con quale amarezza parla Amos delle case di pietra conca (5,11), dei palazzi di estate e d'inverno (3,11; 6,8), delle case d'avorio

e di cedro (3,15)! Si potrà anche avere l'impressione che Amos, uomo della steppa, veda le abitudini dei ricchi cogli occhi del "villan che s'inurba". Può darsi benissimo che ad Amos, abituato a mangiare per terra, seduto intorno ad una tavola (*shulhân*), consistente in un vassoio di cuoio, sopra una stuoia, o sulla nuda terra<sup>84</sup>, non sia riuscito simpatico lo spettacolo dei ricchi di Samaria, "sdraiati sui letti di avorio" (3,12), ricordiamoci per altro che il profeta condanna quel lusso, perchè sa "di che lacrime grondi e di che sangue". Un esempio fra molti può documentare l'esattezza di questa affermazione.

Venendo dal Sud, ove le vigne erano efficienti fino ab antico, (*Gen.* 49,12; *Num.* 13,23) Amos non poteva detestarle, eppure anche contro di esse egli lancia la sua minaccia, perchè anche esse sono il frutto dell'oppressione del povero (5,11).

Grazie agli scavi praticati in Samaria ci è dato riconoscere la tecnica raggiunta dai Samaritani nell'arte architettonica<sup>85</sup>. Oltre all'imponente palazzo di Achab, ingrandito da Geroboamo II, sono venute alla luce, nei pressi del palazzo reale, delle case a due piani. Vi è chi pensa che tali costruzioni rappresentino "la casa d'inverno e la casa d'estate", minacciate da Amos. Può darsi infatti che i due piani fossero attrezzati in modo da servire per la stagione calda e per la stagione fredda, così realmente era disposta la reggia di Gerusalemme al tempo di Geremia (36,22). Questo non toglie per altro che vi potessero essere dei fortunati mortali che possedessero due palazzi in località diverse. Il testo di Amos si presta meglio a questa interpretazione (cfr. 3,15; 1 *Re* 21,1) e vi è chi sostiene<sup>86</sup>, non senza qualche ragione, che il palazzo edificato da Achab ad Jezreel, costituisse appunto la sua villa estiva. Anche Barrekub di Zençirli, contemporaneo di Amos, si vanta di avere edificato (lin. 18-19) un palazzo da estate e da inverno.

Certo è che i palazzi dei Samaritani erano ammobiliati principescamente. Amos li chiama "case d'avorio, case di cedro" (3,15).

<sup>84</sup> A. BARROIS, *o. c.* p. 503.

<sup>85</sup> Cf. I. W. CROWFOOT, K. M. KENYON, E. L. SUKENIK, *The Building at Samaria*, London 1942.

<sup>86</sup> J. MORGENSTERN, *o. c.* p. 205.

In un testo d'Isaia, che si riferisce al tempo dell'invasione di Teglathphalasar III (732), gli abitanti di Samaria dicono, non senza boria:

“I mattoni sono caduti,  
costruiremo con pietre quadrate,  
i sicomori sono crollati,  
li sostituiamo con cedri” (Is. 9,9).

I cedri bisognava trasportarli dal Libano e la loro messa in opera era dispendiosa assai. La pietra, a Samaria, come a Gerusalemme, era a portata di mano, ad ogni modo bisognava distaccarne i blocchi dalla cava, sbizzarla sommariamente e quindi trasportarla nel cantiere di lavoro. “Le cave sotteranee del Bezetha a Gerusalemme, conosciute sotto il nome di caverne reali, e donde furono estratte le pietre necessarie alle costruzioni monumentali di Salomone, e dei suoi successori, sono state sfruttate secondo processi poco economici che avevano l'inconveniente di fare troppi detriti<sup>87</sup>”. A Samaria si verificò all'incirca lo stesso inconveniente. Certo le costruzioni di Samaria del secolo ottavo hanno rivelato una tecnica perfettamente a punto e sicura di sé, ma tenuto conto della povertà di strumenti di cui si disponeva per il lavoro è facile immaginare gli enormi sacrifici che queste imprese imponevano alla povera gente che, in ultima analisi, doveva farne la spesa.

Naturalmente la *mobilia* degli splendidi palazzi di Samaria era in tono con il loro splendore e la loro magnificenza. Amos, 3,12, parla del מטה e dell'עריש. מטה è designazione strumentale, costruita sul tema נטה (tetendit), e, per sé, non ha alcuna riferimento ad una forma speciale di mobile<sup>88</sup>. Nella Bibbia, però, designa “lectus dormientis, quiescentis, aegrotantis”. E di fatti, i ricchi di Samaria, stanno “stesi sui letti d'avorio” (6,4).

<sup>87</sup> A. BARROIS o. p., o. c. p. 109.

<sup>88</sup> “L'homme du commun pouvait se passer de lit et coucher sur un tapis ou une natte, enroulé dans son manteau (Es. 22,25; Dt. 24,13). Le lit, quand il existe (1 Sam. 19,13; 2 Sam. 4,7; 1 Re 17,19;21,1), consiste en une sorte de sofa, la tête surélevée” (Gen. 47,31). A. BERTHOLET, *Histoire de la civilisation d'Israël*. (versione dal tedesco) Paris 1929, p. 192; A. BARROIS, o. c. p. 502, n.1.



ערש si dice propriamente del quadro del letto, ma nella Bibbia è sinonimo di מטת, e quindi indica pure un mobile per giacervi. I Samaritani infatti vi si sdraiano durante le loro gozzoviglie (6,4).

Gli avorii trovati in Samaria nel palazzo di Achab <sup>89</sup> e quelli rinvenuti ad Arslan Tash <sup>90</sup>, ci offrono un preciso modello degli avorii che ornavano quei letti e gli altri mobili dei palazzi di Samaria. I primi infatti appartenevano alla mobilia di Achab (1 Re 22,33) e dei suoi successori; quelli di Arslan Tash costituivano il bottino di guerra che Hazael, re di Damasco, dovette consegnare all'imperatore Adadnirari III nella capitolazione del 805. Parlando di questi avorii Adadnirari li divide in due categorie, se così posso esprimermi: *ihzu* e *tamlû*. *Ihzu*, da *ahâzu*, afferrare, prendere, occupare, è usato frequentemente per designare le foglie che rivestono le forme dell'oggetto da decorare; *tamlû*, che letteralmente significa, riempimento, si dice specialmente delle incrostazioni <sup>91</sup>.

Anche gli avorii pubblicati dai Crowfoot si possono dividere in due gruppi, corrispondenti a due tecniche assai differenti. Quelli della prima categoria erano stati riccamente incrostati di lapislazzuli e di altre sostanze colorate. I rilievi dell'avorio, per lo più erano ricoperti di una sottile foglia d'oro. Di questa decorazione policroma non restano che dei vestigi insignificanti, e, allo stato attuale, la maggior parte degli alveoli divisi sono stati trovati vuoti di ogni sostanza incrostante.

I motivi trattati sono presi generalmente dal repertorio egiziano. Uno di quegli avorii, per esempio, rappresenta Harpocrate; in un altro, dietro ad Harpocrate, si vede un idolo dalla testa di falco, in un terzo sono due dee alate.

Il secondo gruppo comprende dei pezzi di un lavoro più semplice, in bassorilievo. Gli avorii che ornavano i letti e gli altri mobili erano

<sup>89</sup> S. I. W. CROWFOOT, G. M. CROWFOOT, *Early Ivories from Samaria*, London 1938.

<sup>90</sup> F. THUREAU-DANGIN, A. BARROIS, G. DOSSIN, M. DUNAND, *Arslan-Tasch*, Paris 1931.

<sup>91</sup> Il testo delle iscrizioni di Adadnirari III in *Altor. Texte*, pp. 344-45 ed il commento in *PEF Quart. St.* 1933, p. 88. Vedi anche A. BARROIS, *o. c.* p. 507.

tenuti in così alto pregio da far chiamare le case che le possedevano, "case d'avorio"<sup>92</sup>. Anche l'autore dell'epitalamio per le nozze del re Messia, canta al suo eroe:

"Dai palazzi d'avorio ti rallegrano le cetre" (*Sal.* 44,9).

Un'idea della forma dei letti e degli altri mobili che li accompagnavano, ci può essere offerta dalle rappresentazioni in rilievo delle stele di Barrekub e del festino di Assurbanipal. Nel bassorilievo di Barrekub (c. 730), figura solo il seggio reale sul quale il re è seduto e poggia i piedi sopra un piccolo sgabello. Gli angoli del trono sono ornati dalla testa di un torello scolpita in metallo. L'estremità dei piedi del trono e dello sgabello, finiscono in forma di pina<sup>93</sup>. La mobilia di Hazael, anzichè riprodurre la testa del toro, preferisce quella del leone, scolpito in palle d'avorio, incastrate sul quadro del mobile.

Più importante per illustrare i banchetti dei Samaritani è il bassorilievo del *British Museum* che rappresenta il re Assurbanipal (668-627) e la regina<sup>94</sup> a banchetto per festeggiare la vittoria sopra Téumman re di Elam, la testa del quale si vede appesa ad un albero di pino. Siamo nei giardini reali di Ninive. Le palme si alternano alle conifere ed alle melograne. Gli uccelli svolazzano da una pianta all'altra o stanno appollaiati sugli alberi. Sotto un'ombrosa pergola di viti è il letto del re che giace, col busto eretto, recando sulla destra, all'altezza della bocca, una coppa. Veramente gli Assiri mangiavano seduti ed il bassorilievo non vuol rappresentare un pranzo, ma piuttosto un sollievo durante la giornata. Il letto del re, elaboratissimo, è accompagnato da due tavole sopra una delle quali Sua Maestà ha depresso l'arco ed il turcasso. Di faccia al letto del re è collocato il trono della regina riccamente vestita, col capo cinto della corona reale. La regina siede sopra un trono dall'alta spalliera e, come Barrekub, poggia i piedi sopra uno sgabello, riccamente adornato come il suo seggio. Dietro la regina una coppia di servi agita i flabelli. Seguono più indietro altri servi

<sup>92</sup> REISNER, *Harvard Excavations*, p. 61 pensa che tale denominazione possa derivare al palazzo di Achab dai blocchi di calcare bianco con cui era costruito.

<sup>93</sup> Cfr. G. CONTENAU, *Manuel d'Archéologie orientale*, Paris 1931, p. 1151, fig. 759.

<sup>94</sup> *Ibi.*, p. 45, fig. 13.

recanti dei piatti colmi di vivande sopra le quali agitano pure dei flabelli. Chiude la serie dei servi un suonatore di arpa, dietro al quale si scorgono due mani che percuotono un tamburo di forma conica.

Mentre il re e la regina, nel banchetto di Assurbanipal, bevono il vino nella coppa (כוס), i ricchi di Samaria lo bevono nel מזרק, che da זרק *sparsit*, indica un bacino, un catino, di bronzo o d'argento, nel quale si raccoglieva il sangue delle vittime che poi veniva sparso ai quattro lati dell'altare. Per quanto si può capire dai testi citati (cfr. 6,6), la capienza di tale vaso era considerevole. La potenza dei bevitori di Samaria, del resto, ci è nota anche dalle invettive del profeta Isaia contro "l'altera corona degli ubriachi di Samaria" (28,1) "eroi nel bere il vino" (5,22) e dagli ostraca di Samaria. I ricchi Samaritani custodivano il vino nelle cantine in giarre conficcate nella sabbia. L'etichette di terra cotta, ritrovate fra gli ostraca, indicano la provenienza delle giarre di vino vecchio — *yn yashan* — depositate nei palazzi. Data la natura delle colline samaritane, non si poteva impiantare delle vigne, colla relativa siepe, la torre di guardia ed il frantoio, senza una spesa considerevole. Ma purtroppo erano sempre i poveri che ne portavano il peso maggiore. Nei colli di Samaria il vino è delizioso (5,11), ma da Osea sappiamo (14,8) che fra i suoi concittadini era particolarmente rinomato il vino di Helbon<sup>95</sup>, una località 30 chilometri a Nord di Damasco. I mercanti damasceni convogliavano il prezioso liquore nel porto di Tiro (*Ez.* 27,18). I re di Ninive e di Babilonia avevano una preferenza assoluta per questo *karranu hilbum*; ma qualche anfora di quell'eccellente prodotto capitava certamente anche nelle mense dei cresi di Samaria. Non usavano forse per massaggiarsi i migliori unguenti? (6,5). Perché si sarebbero privati di quella rinomata bevanda? Le loro stesse donne li eccitavano a bere (4,1) ed è sintomatico che il festino sia letteralmente chiamato "*mishteh*' eccesso nel bere". Il vino è filtrato in cantina e generalmente aromatizzato (*Is.* 5,22; *Prov.* 25,9; 9,2.5).

<sup>95</sup> Osea ha *Libano*, ma sembra che la lettura sia inesatta e debba trattarsi della località detta Helbon, come in *Ez.* 27,18. Cfr. F-M. ABEL et A. BARROIS, *Helbon et ses environs*, in *RB* 42 (1933) pp. 258, n. 2.

Nonostante i rimproveri dei profeti e la riprovazione delle sette proibizioniste, Recabiti, Nazirei (cf. *Am.* 2,11) l'ubriachezza era corrente in Samaria (cf. *Is.* l. c.).

Abbondanti e deliziose, quanto le libazioni, erano le consumazioni dei ricchi di Samaria. Essi non si accontentano del povero bestiame che pascola stentò o coriaceo nella steppa, ma fanno strage di agnelli del gregge e di vitelli ingrassati nella stalla, (6,4) mentre i loro simposi sono rallegrati dal suono dell'arpa (נבל) e dall'armonia di strumenti peregrini che — novelli David — si sono escogitati per rallegrare le loro orgie. Anzi, se accettiamo la correzione del testo (8,3) proposta dal SELLIN, non mancava nemmeno la danza delle ballerine.

Presi dall'euforia della loro prospera situazione i gaudenti Samaritani, non s'incaricano dello *sfracellamento* della casa di Giuseppe (6,6). "Ciò che Amos vuole intendere coll'uso di *sfracellamento* è forse la sequente immagine moderna: un ricco passa con una lussuosa automobile ed investe un povero giovane. Colle membra rotte e piagate (שבר), la vittima rimane a giacere, l'uccisore, invece, senza curarsene, continua la sua trada. Chiunque ha un pò di sentimento sente un colpo al cuore vedendo questo misero. Il ricco invece rimane impassibile"<sup>96</sup>. A questa crudele impassibilità è unita, nei ricchi israeliti, una micidiale *sicurezza* (6,1), un *orgoglio* (6,1) alquanto grottesco, un'*autosufficienza* che sarebbe comica, se non fosse delittuosa (6,13). Per scuoterli dal loro torpore, Amos, li invita ad ascoltare la voce della storia. Essi, che conpiacentemente si lasciano designare per *duci dei popoli* (6,1), non si rendono conto che cosa sta avvenendo intorno a loro a nazioni così prospere alcuni anni indietro, come Hamath la grande? Con quale sferzante ironia si burla il profeta dei loro effimeri successi!

"Essi si rallegrano per Lodebar (= per un'illusione)  
e dicono: non è per la nostra forza che ci siamo conquistati  
Charnaim (= una doppia potenza)?

<sup>96</sup> TH. ROBINSON, o.c.

Amos, come il suo discepolo Isaia, è persuaso che buona parte della responsabilità dell'oppressione dei poveri ricada sulla condotta delle signore dell'aristocrazia. Forse esse non influiscono direttamente sull'andamento economico sociale, ma non mancano di esercitare una deleteria influenza sui mariti che pendono dalle loro labbra, disposti ad accontentarle in tutti i loro capricci, anche, se per farlo dovessero commettere un delitto. Dunque anche le donne sono responsabili dell'oppressione e dello sfracellamento dei proletari (4,1). Si potrebbe dire che queste signore danno il tono al loro mondo.

Il profeta viene da un ambiente nel quale la donna è in faccende dalla mattina alla sera. Essa netta il grano, lo macina, va in cerca della legna per scaldare il forno, cuoce il pane, tesse, ravvia la casa, attende insomma a tutte le faccende domestiche. Ora, da quando Dio lo ha chiamato al ministero profetico, si aggira in un paese ove le signore, farcite nei profumi, vivono beatamente nei loro harem, esenti dalla benchè minima fatica. La loro unica cura è quella di imitare le gozzoviglie dei mariti e d'intimare a ciascuno di loro: *porta qua, e beviamo!* (4,1).

Anche Isaia ha un vaticinio contro le signore dell'aristocrazia gerusalemmitana. Un confronto dei due componimenti ci permette di costatare come la divina ispirazione, inserendosi nella natura umana, ne rispetti la personalità.

Il nobile Isaia ci presenta quelle di Gerusalemme (3,16s.) che, per le vie della capitale, vanno a collo teso, a testa alta ed immobile, per non guastare l'equilibrio della loro pettinatura. Evolute e galanti, ammiccano cogli occhi e camminando saltellano, per far sentire il tintinnio degli anelli ai loro piedi. Quelle di Samaria invece sono vedute da Amos, cogli occhi di un mandriano che viene dalla steppa. Egli ce le presenta appunto con un'immagine presa dal suo mondo: *Vacche di Basan!*

Tutto l'accento dell'invettiva è su quest'appellativo. In Basan si allevava una qualità di vacche e di tori pregiata e rinomata in tutta la Bibbia. Chi possedeva di queste vacche, anzichè inviarle per la cam-

pagna a cercarsi il pascolo, le riteneva nella stalla, e si prendeva l'incomodo di apportar loro il foraggio e la bevanda. Quando queste vacche sono satolle, si lasciano cadere a terra, senza curarsi del bestiame minuto che hanno intorno. Esso deve scansarsi, se non vuole essere schiacciato sotto la loro mole. Ebbene, dice il profeta, ci sarà chi vi sveltisce:

certamente vengono giorni riguardo a voi,  
nei quali vi si trarrà via coi ramponi (4,2).

Se l'allegoria delle *vacche di Basan* è suggerita al profeta dal suo mestiere, la pena, che sarà inflitta alle angariatrici dei poveri, gli è ispirata dalla barbara consuetudine del tempo. Nei bassorilievi Assiro-Babilonesi, sono riprodotte sovente scene di prigionieri trascinati con uncini al naso ed alle labbra. Questa fu la sorte del re Manasse, secondo l'autore del libro delle Cronache (2,33,11), e del figlio del faraone Taharqa, come appare dalla stele di Assarhaddon, che si conserva nel museo di Berlino<sup>97</sup>.

### 3. I mercanti.

Lo spirito avventuroso che l'Ebreo aveva nel sangue, l'esempio dei cananei, dediti ab antico alla mercatura, tanto che Cananeo diverrà sinonimo di mercante<sup>98</sup>, la posizione geografica della Palestina, unica via fin dagli albori della civiltà, per le torme dei mercanti che dall'Egitto e dall'Arabia risalivano verso la Siria settentrionale<sup>99</sup>, l'Asia minore o la Mesopotamia, o da questi paesi ridiscendevano verso le rive del Nilo, o approdavano in Palestina dal mondo Egeo, la povertà delle risorse offerte dal suolo della Terra Santa, erano altrettante cause che spingevano il Giudeo al commercio. Alle quali cause dobbiamo aggiungere le guerre incessanti che strappavano molti dalle campagne. Nella maggior parte dei casi, infatti, l'armata reale era impotente a proteggere

<sup>97</sup> G. CONTENAU, o. c. p. 1283, fig. 816; cfr. anche G. RICIOTTI, *Storia d'Israele*, I, fig. 463.

<sup>98</sup> *Is.* 23,8; *Ez.* 17,4; *Sof.* 1,11; *Prv.* 31,24. Cfr. A. CAUSSE, *Du groupe*, p. 33.

<sup>99</sup> Le lettere di Tell el-Amarna 180,189,242,256 parlano già di queste carovane (Persiano *Karwân*) scortate da forze armate. (cfr. *Gen.* 37,26; *Is.* 21,13; *Ez.* 27,15).

le frontiere e le regioni aperte. Dopo la prima disfatta, ci si rifugiava nella capitale e nelle città fortificate, mentre le campagne, abbandonate al nemico, erano razziate e devastate. Le iscrizioni degli assiri si vantano spesso di queste prodezze ed i loro bassorilievi ce ne hanno conservata la descrizione plastica<sup>100</sup>. Amos accusa Damasco di aver maciullato la popolazione di Galaad con traini ferrati, come si fa col grano al tempo della trebbiatura (1,3).

Con Salomone, accanto alla nobiltà militare, era apparsa l'aristocrazia della ricchezza. Il re, le cui carovane percorrono tutti i paesi della Siria e le cui flottiglie solcano i due mari che bagnano le sponde del suo regno, non è più solo ad attingere alle nuove fonti della fortuna. Nelle città si affollano dei commercianti ed in meno di mezzo secolo Israele si trasforma. Non è più semplicemente un popolo di agricoltori, curvi sulle zolle, o di pastori viventi con i greggi, esso frequenta lo straniero, conosce il mondo ed è definitivamente entrato nella vita internazionale.

Nel regno delle 10 tribù il commercio aveva preso uno sviluppo notevole al tempo degli Omridi. Achab aveva ottenuto in Damasco dei bazar, liberi da tasse, per i suoi mercanti, come, fino a quel tempo, i Damasceni li avevano avuti in Samaria (1 Re 20,34). Se non che la situazione politicamente e militarmente instabile, le incessanti guerre da cui era stato funestato il regno, nella seconda metà del secolo nono, non avevano permesso un movimento di guadagno in profondità.

D'altra parte la classe rurale era ancora troppo potente nel paese per piegarsi all'esigenze di un commercio in larga scala. Ma con Geroboamo II, la pace, dopo la vittoria, si era installata sul trono di Samaria. Ricche regioni erano ritornate in seno alla Comunità israelitica. La nazione si muoveva da pari a pari nel giuoco degli scambi internazionali; il paese respirava a pieni polmoni, tanto più che anche il regno di Giuda attraversava il suo quarto d'ora di prosperità e di pace. Il gruppo sociale dei mercanti, che fino allora aveva vivacchiato in ambe-

<sup>100</sup> Per le iscrizioni cfr. H. GRESSMANN, *AOT.*, 339.

due i regni, specialmente nel regno di Samaria, influenzava profondamente la compagine sociale economica del paese.

Naturalmente il commercio si praticava coll'*estero* e all'*interno*. Prescindendo dalla mano d'opera dell'artigianato israelitico, che non doveva essere nè troppo copiosa ne troppo raffinata<sup>101</sup>, il maggior contributo al commercio estero era dato dall'olio, dal vino, dai cereali e dalle querci di Basan. Dall'estero s'importava legname di cedro, di abete, oro, argento, avorio, ferro, stagno, scimmie e pavoni<sup>102</sup>. Il commercio coll'*estero* avrebbe potuto essere fonte di benessere per tutta la nazione. Nonostante, i circoli profetici non lo vedevano di buon occhio, non solo per i pericolosi rapporti con la civiltà dei popoli stranieri che imponeva; non solo per il mimetismo negli usi e nei costumi che immanabilmente suscitava, ma anche perchè, in ultim'analisi, non era che la classe dei ricchi e dei mercanti che, economicamente, se ne avvantaggiava. I contadini e soprattutto la povera gente che, volente o nolente, per la piaga dell'incipiente urbanismo, si riduceva a vivere in città, ne erano la vittima. Gli uni, perchè con pochi soldi dovevano cedere il frutto delle loro fatiche, gli altri, perchè dovevano ricorrere a mercanti, senza scrupoli e senza coscienza, per le minime necessità della vita.

Amos (8,4-6) ci ha lasciato un quadro vigoroso di questi cattivi mercanti, dei quali non ci descrive solo la mania di guadagnare, ma ci mette sott'occhio anche i metodi truffaldini adoperati per farlo. Il codice dell'Alleanza (*Es.* 23,12) comandava: "Durante sei giorni tu compirai la tua opera ed il settimo giorno farai festa, affinchè riposino il tuo bove, il tuo asino e respirino il figlio della tua serva e lo straniero". I mercanti osservano questa prescrizione, anzi rispettano anche la neomenia,

<sup>101</sup> Già abbiamo visto come per i lavori in avorio i Samaritani s'ispiravano all'Egitto ed erano tributarii di Damasco. I laboratori di ceramica del tempo della monarchia — sec. VIII fino al sec. VI — producono un vasellame di tipo essenzialmente locale e di povera fattura. A Samaria, per esempio, REISNER nota una grande quantità di recipienti di terra comune bruna e grigia modellati in modo trascurato; cfr. A. BARROIS, *o.c.p.* 444.

<sup>102</sup> 2 *Sam.* 5,11; 1 *Cr.* 14,1; 2 *Cr.* 9,21; 1 *Re* 5,25; *Os.* 12,2; *Ez.* 27,6.17 ecc.



ma sono in attesa impaziente, e per metà in ribellione, del momento che spiri il sabato, per riaprire i loro negozi ed incominciare la vendita delle loro derrate, alterate nella misura e nella qualità.

Trattandosi di derrate alimentari — come nel caso prospettato da Amos — la misura di capacità era l'efa, che in Amos, come in Michea (6,1) si potrebbe tradurre per un nome comune, *misura* o *staio*<sup>103</sup>. Naturalmente essa aveva un canone fisso che, sembra, corrispondere a 38 litri. Ora, mentre il mercante cedeva le granaglie misurate con una misura di capacità falsata a suo profitto, riceveva il danaro, non con monete coniate dalla pubblica autorità, ma in metalli preziosi, oro, argento e simili, che venivano pesati. Nelle lingue semitiche questa operazione si esprime colla radice שקל, che per estensione significa, contare il danaro o, pagare. Il peso dei metalli preziosi si effettuava per mezzo di pesi (שקלים) il cui singolare שקל risponde all'accadico *siglu*, che finì coll'essere l'unità di misura<sup>104</sup>. La pesa dei metalli preziosi esigeva dei contropesi di piccole dimensioni, che si mettevano in un sacchetto. Siccome tali pesi erano costituiti specialmente da pietre,

<sup>103</sup> A. BARROIS, *La métrologie*, in RB 40 (1931) p. 200. "Tu avrai un peso perfetto e di giustizia, tu avrai un'efa perfetto e di giustizia". Alla fine del secolo scorso vennero trovate numerose anfore che si possono datare dalla fine del sec. 8 alla fine del sec. 6. Queste anfore sono munite di anse sulle quali per lo più è stampigliato למלך (= al re, per il re) seguito dal nome di una città, o Zif, o Hebron, o Sokoh. Se quelle anfore avessero costituito delle misure correnti, garantite dalla pubblica autorità, e se misure simili fossero state in uso anche nel regno settentrionale, al tempo di Amos, allora bisognerebbe pensare che i mercanti rimproverati da Amos falsavano la misura ufficiale. Per lo più però si pensa, che quelle anfore fossero destinate a contenere i prodotti forniti in natura ai magazzini regi (cfr. 1 Re, 4,7; 1 Cr. 27,25; 2 Cr. 32,28 ecc.). Il bollo stampato sulle anse sarebbe un controllo per evitare le frodi ed il nome della città sarebbe una garanzia che la città ha pagato le sue tasse. D. DIRINGER, o. c. pp. 153 s. preferisce vedere nei bolli stampigliati sulle anse una semplice marca di fabbrica "magazzino regio". S. Moscati (*L'epigrafia ebraica antica* Roma 1951,89) scrive: "Se nei bolli regi l'iscrizione si riferisce allo scopo o alla misura delle anfore, verrebbe a verificarsi tra le due categorie un singolare contrasto. È piuttosto attendibile invece che l'iscrizione abbia, tanto nei bolli privati quanto nei regi, lo stesso carattere: cioè che indichi il fabbricante, che nel secondo caso è il re. Dunque l'ipotesi che למלך significhi "officina regia" riceve per questa via un nuovo sostegno".

<sup>104</sup> A. BARROIS, *La métrologie*, in RB 41 (1932) 50-76.

il libro dei Proverbi (16,11) parla delle *pietre del sacchetto*. Bastava che il mercante mettesse qualche pietra di più nel sacchetto, o ne mettesse delle più pesanti, per ingannare il cliente. Del resto al mercante restava ancora un altro espediente per profittare: la bilancia. Questa, come indica la sua forma duale מאזניים, nonchè la riproduzione che ne danno i bassorilievi egiziani, assiri e gli zodiaci sinagogali, era munita di due piatti. Il pezzo fondamentale della bilancia è la verga o asta (קנה), alla quale i piatti sono sospesi e che, qualche volta, per sineddoche, indica la bilancia stessa. Se il peso fosse esatto, i due piatti dovrebbero essere alla pari, invece i mercanti fraudolenti la fanno pendere a loro favore. “Hai mai tu posto mente — diceva S. Bernardino da Siena dei mercanti dei suoi tempi — a colui che vende colla bilancia, che vi fa l’archetta”? A qualche cosa di simile dove alludere Amos, quando dice che i mercanti del tempo di Geroboamo II, *curvano bilance fraudolenti*.

Essi d'altronde non rubavano solo nel peso, ma anche nella qualità; riuscendo a spacciare anche lo *scarto del grano*. Anche qui, come in 2,6s., il delitto raggiunge il suo culmine in quanto che, i poveri, non avendo come pagare, devono ricorrere a dei prestiti, e, rimanendo debitori insolubili, devono vendere le sostanze, i figli, la moglie, loro stessi. In questa maniera i mercanti riuscivano a fare entrare nella loro *miqneh*, nella loro proprietà delle persone umane e vi riuscivano, ancora una volta, per una bazzecola, per un paio di scarpe.

Il misfatto appariva così orribile al profeta, che Dio giurava d’invviare un terremoto che avrebbe fatto sussultare la terra come avviene alla acque del Nilo, in occasione dell’inondazione (8,8).

#### 4. I Giudici.

Un rimedio, a questo stato di cose, avrebbe potuto offrirlo la retta amministrazione della giustizia: ma purtroppo il rimedio era peggiore della malattia. Quando i ricchi non erano giudici essi stessi, disponevano di mezzi necessari per velare loro gli occhi. Amos, come il Codice dell’Alleanza, non nomina mai, col nome di *giudici*, questi ammini-

stratori della giustizia. In 2,3, infatti, si tratta di coloro che sono costituiti in dignità, e di fatto, *giudici*, è in parallelismo di eguaglianza con principe, come nel Salmo 2,10.

“Ed esterminerò il giudice (שופט) di mezzo a [Moab] e tutti i suoi principi (שריה) colpirò a morte con esso”.

Altrove, questi capi del popolo, sono detti *porta scettro* (1,5.8)<sup>105</sup>.

L'antica procedura giudiziaria era religiosa<sup>106</sup>. Il sacerdote (*kohen*), era più un intermediario, destinato a far conoscere la volontà di Dio, che un sacrificatore. Tale è anche oggi il *kohin* arabo. In un testo dell'Esodo, che la critica ascrive al documento E, Mosè dice al suo suocero: “... Il popolo viene a me per consultare Dio. Quando hanno un affare, essi vengono a me, ed io giudico fra l'uno e l'altro facendo conoscere i decreti (חקי) di Dio e le sue leggi (תורתיו)” (Es. 18,15s.). Questi casi difficili, per i quali il sacerdote consultava Dio, non erano tanto casi di coscienza, quanto casi di contestatazione. Processi si tenevano sovente nel santuario davanti a Dio (Es. 22,7.8; Dt. 17,10; 1 Re 8,31; Sal. 122,5). Gli *Urîm* e i *Tummîm* servivano di oracolo per conoscere la volontà divina (Num. 27,22; Dt. 38,8-10). All'origine la stessa *Tôrah* è una risposta divina ottenuta mediante un processo di questo genere. (cfr. 1 Sam. 14,41 (LXX); cfr. anche *Tirtu* in accadico). Il modo di tale consultazione divina, rimane per noi oscura, perchè esso cadde presto in desuetudine. Tenendo però conto di questa procedura si spiegano meglio dei passaggi oscuri, come Osea, 4,6, ove il verbo *kohen* è messo in relazione con i sacrifici, ma anche colla *tôrah* “la conoscenza”, (di Dio e delle sue volontà). In un caso difficile il fedele andava a consultare Jahveh ed il sacerdote rimetteva una *tôrah*

<sup>105</sup> Dicendo che si tratta dei capi della nazione di Moab non si vuole escludere che essi non siano anche giudici. Il suocero di Mosè infatti li consiglia di stabilire dei principi (*Sarê*) che “giudicheranno il popolo in ogni tempo; ti apportheranno tutti gli affari gravi e nello stesso tempo giudicheranno gli affari leggeri; alleggerendoti ed essi porteranno (*nâse'û* = cfr. Es. 22,27 *nasî*) con te”. CAZELLES, o.c. p. 81.

<sup>106</sup> *Justice, Justification*, in DBVS, IV, 23, col. 1422. Es. 22,7.8.

(Is. 8,20), poichè egli era incaricato di questa funzione (*Ger.* 2,8; 18,18)<sup>107</sup>.

Amos si riferisce a quest'antica procedura nel vaticinio contro Giuda (2,4s.) ed accusa i suoi connazionali di non avere tenuto conto della volontà di Dio. Questo è il loro delitto per il quale Dio è ormai irremovibile nella sua decisione.

Così dice Jahveh:

Per tre e per quattro delitti di Giuda,  
non lo ricondurrò indietro

poichè hanno rigettato la legge (תורה) di Jahveh  
e non hanno osservato i suoi decreti (חקים)<sup>108</sup>.

I giudici d'Israele, contro i quali insorge Amos, sono dei laici e la giustizia che essi amministrano è una giustizia laica, difatti essi esercitano le loro mansioni, non nel tempio, nè presso i santuari, ma alla *porta*. La porta è l'unica piazza di cui possono disporre le antiche città. Situata alla periferia della città, allo sfocio delle vie più frequentate, è il luogo delle riunioni di ogni sorta, compreso il mercato (2 *Re* 7,1; *Neh.* 13,16), nonchè delle trattazioni giuridiche. Qui è facile ingaggiare come testimoni i girandoloni, gli oziosi, pronti a compiere il loro uffici davanti ai giudici. Booz monta la guardia alla porta della sua città, per riscattare Rut, ed Absalonne vi si stabilisce in permanenza col pretesto di fare giustizia, ma in realtà per reclutare partigiani (2 *Sam.* 15,2)<sup>109</sup>.

<sup>107</sup> *Loi Israélite* in DBVS, V, 25, col. 499s.

<sup>108</sup> Il termine *Tôrâh* (da ירה anzi ירה cfr. il dizionario di GESENIUS-BUHL, gettare, gettare le sorti, 2 *Re*, 17,17; *Gios.* 18,6) in principio è una risposta della divinità ottenuta mediante un processo la cui tecnica ci sfugge (cfr. 1 *Sam.* 14,41 LXX), poi significa *istruzione, insegnamento*, dato *vivae vocis oraculo*. Solo nel Deuteronomio comincia a designare l'insieme di una legislazione. (cfr. *Dt.* 31,9). חק invece dalla radice חקק che significa incidere (nella pietra per es. *Is.* 27,16, nell'argilla, *Is.* 30,8, nei mattoni *Ez.* 4,1) designa la legge scritta, in opposizione al diritto consuetudinario (= *mishpat*). Vedi *Loi Israélite*, DBVS, V, 25, col. 500. È difficile però stabilire se tale differenza è conservata in questo testo di Amos, la cui autenzia è così discussa, perchè già in *Es.* 17,16,20 *hûqqîm* è in parallelismo con *Tôrôth*.

<sup>109</sup> A. BARROIS, *Manuel d'Arch.*, p. 293.

Non ci lasciamo però fuorviare dal vocabolo *laico*, chè non si può applicare un vocabolo ad un'epoca in cui nulla era *laico* nel senso moderno. In realtà, tolti i casi nei quali l'ufficio di giudice è assicurato ad un individuo per le sue eminenti qualità — santità, bravura, particolare conoscenza delle tradizioni paterne — i giudici sono gli *zeqenîm*, gli anziani, i capi della casa che guidano il gruppo, decidono la guerra e la pace (*Giud.* 5,9; 10; 17; 11,5; 20,1), fanno l'alleanza (*2 Sam.* 5,3), sono custodi del costume antico e rendono giustizia alla porta (*Es.* 18,25; *Dt.* 21,19; 22,15). Sono insomma questi giudici i successori del padre della *bayt* che era e rimase lungamente sacerdote della propria gente. Ed anche quando fu sostituito dal sacerdote, nell'immolazione delle vittime, il suo ufficio di giudice conservò il suo sacro carattere. Nel codice dell'Alleanza (*Es.* 22,27) uno dei suoi *mishpatîm* suona: "Tu non bestemmerai Elohim, nè malederai il *nasî* del tuo popolo" Il *nasî* è certamente il giudice verso del quale s'impone lo stesso rispetto che verso Dio. Il Targum ed il Siriaco probabilmente hanno esagerato traducendo qui "Elohim" per giudici. Ma non mancano dei testi nei quali gli amministratori della giustizia sono chiamati Elohim (cfr. *Sal.* 82,6), perchè essi amministrano la giustizia non per un uomo, ma per Iddio (*Dt.* 1,17; *2 Cr.* 19,5).

Anche le porte della città sono sacre; Hiel di Bethel, alla ricostruita città di Gerico "gettò le fondamenta sopra il primogenito Abiram e ne piantò le porte sopra Segub, l'ultimo suo figlio" (*1 Re* 16,34). Se questo testo può anche non riguardare la consacrazione delle porte di Gerico, il libro di Nehemia però menziona esplicitamente la *purificazione* delle porte di Gerusalemme rialzate a gran pena dalle loro rovine (12,30). Questa religione sussiste presso gli Arabi, che immolano una vittima per consacrare la porta di un nuovo fabbricato e sottrarre gli abitanti ai malefizi dei jinns<sup>110</sup>. Questo sacro carattere della giustizia e del luogo ove si amministra, non deve perdersi di vista se vogliamo comprendere, in tutta la sua portata, espressioni come questa di Amos:

E rigettate i poveri alla porta (5,12).

<sup>110</sup> A. BARROIS, *l.c.*, 293.

Coll'istituzione della regalità il re fu il giudice supremo della nazione<sup>111</sup>. A lui potevano essere devolute anche le cause di minore importanza. Eliseo si offerse di fare da intermediario fra la Sunamite e Sua Maestà per qualsiasi causa. La facoltosa signora però declinò la gentile profferta. "Io abito in mezzo alla mia schiatta" (2 Re 4,13) ella rispose. L'episodio non fa soltanto capire che senza un potente appoggio era difficile giungere fino al re, ma tradisce anche le condizioni di spirito che avevano nei riguardi dell'istituzione regale ricchi conservativi gruppi israeliani. L'istituzione della monarchia appariva piuttosto come un'istituzione profana<sup>112</sup> e, naturalmente, anche i giudici, istituiti dalla monarchia erano visti sotto quest'angolo.

Al tempo di Amos gli *zeqenîm* sono stati per lo più sostituiti dagli aristocratici, dai militari, dagli impiegati di corte. Gente senza tradizione, senza fondamento religioso, senza legame con il passato. A Gerusalemme, la monarchia davidica, colla sua stabilità, poteva anche essere riuscita a dare un particolare lustro alla nuova categoria, cresciuta alla sua ombra<sup>113</sup>; ma nel regno delle dieci tribù, l'incessante susseguirsi delle dinastie, non aveva certamente giovato all'ascendente della nuova categoria. Quanto fosse profonda la frattura colla tradizione, nei giudici del tempo di Geroboamo II, lo si può dedurre da due termini molto cari al profeta Amos: משפט e צדקה.

Ci si è chiesti sovente con quale termine appropriato si potrebbe tradurre nelle lingue moderne, il sostantivo משפט. Forse il miglior modo, per rispondere al quesito, è quello di farsi un'idea della genesi e dell'ambiente in cui sono sorti i *mishpatîm*. Bisogna dunque supporre una società priva di un'autorità politica centrale e di un codice di leggi. Naturalmente, fra i membri e le singole famiglie di questa società, nascono delle contese, delle contestazioni. Supponiamo ora che un'individuo,

<sup>111</sup> Il re come giudice cfr. 1 Sam. 15,2-6; 1 Re 3,16-25; 2 Re 14,5; Is. 11,4;16,5; Sal. 62,1 ecc.

<sup>112</sup> A. CAUSSE, *Du groupe*, p. 36.

<sup>113</sup> Vi è chi interpreta Isaia 1,23-25 (cfr. Mi. 3,9-11) come l'aspirazione al ristabilimento dei giudici-*zeqenîm* per il futuro tempo messianico.

o un intero casato, siasi reso reo del furto di un toro, o di un montone. In quale modo si ristabilirà una pacifica situazione fra il ladro ed il derubato? L'uno e l'altro dovranno cercarsi un arbitro (מוֹבִיחַ cfr. *Am.* 5,10; *Giob.* 9,33; 16,21). Questi porrà le sue mani sopra le due parti convenute “per mostrare che egli le prende sotto la sua giurisdizione e che esercitò il suo controllo sopra di essi”<sup>114</sup>, quindi dirà quanti tori e quanti montoni debbono essere restituiti al derubato. In principio un tale giudizio non avrà valore che per il caso stesso in cui fu pronunciata la sentenza<sup>115</sup>. Comunque essa avrà valore di precedente, acquisterà forza di costume, diverrà una consuetudine in base alla quale si regoleranno, in seno a quella società, tutti i casi simili. “Se un uomo ruba un toro o un montone e poi l'immola o lo vende — dice il codice dell'Alleanza (*Es.* 21,37) — acquisterà cinque capi di grosso bestiame per quel toro e quattro capi di bestiame piccolo per quel montone”. Ecco un *mishpat*.

Come si vede “non si tratta tanto di una legge portata da un'autorità legislativa quanto di un costume secondo il quale si deve giudicare. In *Es.* 21,19 come in *Giud.* 13,12; 1 *Sam.* 8,9 si vede benissimo che il *mishpat* è uno statuto, un insieme di regole alle quali si deve ubbidire”<sup>116</sup>.

Questo costume, questo insieme di norme consuetudinarie è indispensabile alla società se si vuol godere di un pò di pace, ma nella società sono specialmente i poveri ed i deboli che se ne avvantaggiano, perchè i potenti hanno mezzi sufficienti per far rispettare i loro diritti. Gli eroi del libro dei giudici si chiamano שֹׁפְטִים perchè salvano la nazione oppressa e la reintegrano nel suo antico diritto. מִשְׁפָּט e שֹׁפְטִים derivano dal verbo שָׁפַט che si traduce normalmente *giudicare*, “ma giudicare significa in qualche modo aiutare” dice VAN DER PLOEG O.P., citando B. Köhler<sup>117</sup>.

<sup>114</sup> P. DHORME, *Le livre de Job*, Paris 1926, 130.

<sup>115</sup> *Loi Israelite*, BDVS, V, 25, col. 500.

<sup>116</sup> H. CAZELLES, *o. c.*, p. 80.

<sup>117</sup> *Sâpat mishpat in Oudtestamentliche Studiën*, II, 144-155.

Il *mishpat*, di cui parla Amos, è dunque costituito dalle norme consuetudinarie, che dovrebbero essere applicate nelle liti e nelle contestazioni nelle quali i poveri sono continuamente irretiti dai ricchi e dai potenti. Quelle norme costituirebbero per essi un vino generoso, una bevanda refrigerante, ma i giudici del tempo di Geroboamo II, le hanno mutate in assenzio (5,7), in un'erba velenosa (6,12).

La ricerca dell'origine e del significato di *mishpat* ci apre la via alla ricerca del valore di צדקה che, in Amos, o si trova in parallelismo di equivalenza (5,7.25; 6,12) o, ci si dice che merita lo stesso trattamento di *mishpat*. Il profeta infatti invita gl'Israeliti a mettere in piedi *mishpat* (5,15), alla porta della città, perchè *çedakah* è stata gettata a terra (5,7). L'equivalenza dei due termini poi ci suggerisce a ricercare il valore fondamentale di *çedakah*, non nell'idea di "riportare vittoria"<sup>118</sup>, nè nell'immagine che evoca un "movimento in linea retta"<sup>119</sup>, ma nell'idea di "conformità alla norma"<sup>120</sup>. Tale norma potrà essere oggettiva: verità, comandamenti divini etc.; o soggettiva, sincerità, coscienza etc. Tale norma ha in sè un concetto di relazione (*Verhältnisbegriff*), modellato sui rapporti concreti tra due esseri, variabili cioè secondo le esigenze risultanti da questi diversi rapporti. E' merito di H. CREMER<sup>121</sup> aver messo in evidenza tale concetto di relazione incluso nella radicale צדק, che sembra confermato dai lavori che hanno messo in luce l'importanza primordiale del concetto di alleanza, da quelli che si occupano della funzione di "rapporto di Comunità" nell'antico Israele<sup>122</sup>.

E' evidente che quando Amos parla "del frutto della giustizia" (6,12) mutato in veleno dai giudici del tempo di Gereboamo II, ha di mira quell'insieme di norme concrete, alcune delle quali ritroviamo nel

<sup>118</sup> G. WILDEBOER, *Die älteste Bedeutung des Stammes צדק*, 1902.

<sup>119</sup> L. DIESTEL, *Die Idee der Gerechtigkeit*, 1860.

<sup>120</sup> E. KAUTZSCH, *Die Derivate des Stammes צדק*, 1881, p. 53. Il suo punto di vista è stato ripreso dalla quasi totalità degli autori posteriori.

<sup>121</sup> *Die paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhange ihrer geschichtlichen Voraussetzungen*, Gütersloch, 1900. Cfr. *Justice, Justification*, in DBVS. IV, 23, col. 1425.

<sup>122</sup> W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments*, 1,1933, p. 121.



Codice dell'Alleanza — che non usa mai il termine צדקה, — altre nella parte legislativa<sup>123</sup> ascritta dai critici a *D.P.*, ed altre infine andate perdute. Per quanto quelle norme siano norme di giustizia stretta, che attribuisce a ciascuno il suo, Amos è sicuro che, se venissero applicate, esse sarebbero la salvezza dei poveri. Ma i giudici del suo tempo hanno messo quelle norme tra le vecchie ferraglia che più non servono.

Mentre צדקה possiamo renderlo per *giustizia*, משפט si potrebbe rendere per “costume, diritto consuetudinario, legge”<sup>124</sup>. Il binomio משפט — צדקה forse deve la sua origine ad Amos, si tratta comunque di un'espressione che ha avuto fortuna ed attraverso *judicium et iustitia* della Volgata è entrato nel linguaggio quotidiano. E' per questo che ho tradotto *mishpat* “giudizio e diritto” nonostante che “diritto consuetudinario costume, legge” potessero essere meno lontani dall'originale. La fortuna di questi due termini si deve certamente anche ad Isaia il quale, sopra di essi, ha creato il noto amaro gioco di parole :

“Ed egli (Dio) attendeva diritto (משפט) ed ecco delitto (משפה)  
Giustizia (צדקה) ed ecco tristizia (צעקה = grido di oppressione)(Is. 5,7)<sup>125</sup>.”

La diabolica metamorfosi che sono riusciti a compiere i giudici, trasformando una sana radice, come quella del giudizio e della giustizia, in un'erba velenosa, sembra altrettanto strana al profeta, come quella di colui che tentasse far correre dei cavalli sopra roccie impervie, ove appena possono arrampicarsi le capre, o volesse arare il terreno con un indomito bufalo, come si fa con un domato bove (6,12). Amos

<sup>123</sup> *Ascoltate i dissensi fra i vostri fratelli, e sentenziate secondo giustizia (Dt. 1,16) Ti costituirai dei giudici e degli ispettori...perchè reggano il popolo con giusti giudizi... Devi seguire la pura giustizia (Dt. 25,15; Lev. 19,15.36 ecc.).* Almeno nello spirito questi insegnamenti si riallacciano a Mosè.

<sup>124</sup> *La Sacra Bibbia, tradotta dai testi originali con note a cura del PIB., ora traduce diritto (Gen. 18,19; Es. 15,25), ora equità (Gen. 18,25), ora leggi giudiziali (21,1;24,3).*

<sup>125</sup> La versione italiana è di S. MINOCCHI, *Le profezie d'Isaia, tradotte e commentate*, Bologna 1907, il quale ha reso assai bene il gioco di parole che vi è nell'originale.

denuncia alcune violazioni della giustizia e del diritto, ma, dai casi segnalati, si capisce che il disordine doveva essere generale e profondo.

Un *mishpat* del codice dell'Alleanza dice che quando un toro, abituato a cozzare, uccide un uomo o una donna liberi, il proprietario del toro può anche essere esente dalla pena di morte, purchè paghi l'intero prezzo del riscatto (*kofer*), che gli sarà imposto. *Kofer* da כפר (= coprire, velare) è un termine che deriva da una vecchia metafora, di cui *Gen. 23,8 I.* ci dà la chiave. Allorchè Giacobbe, reduce dalla Mesopotamia, andò incontro ad Esaù, per fargli dimenticare il suo vecchio rancore gl'inviò in dono capre, pecore, cammelle, vacche, giovenchi. Pensava infatti fra sè: "Io voglio coprire (= placare אכפרה) col regalo mandatogli innanzi". Vi sono però dei casi nei quali il prezzo del riscatto non è ammesso (*Num. 35,31s.*); Samuele, al termine della sua carriera di Giudice, si vanterà di non averlo ammesso (1 *Sam. 12,3*)<sup>126</sup>. Amos (5,12) rimprovera i giudici del suo tempo per averne fatto un uso ordinario.

Mentre questi giudici si mostrano così compiacenti nei riguardi dei ricchi, che soli hanno la possibilità di pagare il "prezzo del riscatto", rifiutano le istanze dei poveri. Questo significa appunto: "Rigettano i poveri alla porta" (5,12). Ma ciò, si potrebbe dire, è un peccato veniale, nei riguardi dei poveri, giacchè non hanno nessuno scrupolo a condannarli alla schiavitù e forse alla pena di morte. In che modo? Istruttivo in proposito è l'episodio dell'uccisione di Nabot.

La regina Jezabel "scrisse delle lettere a nome di Achab, le sigillò col suo anello e spedì le lettere agli anziani (הזקנים) ed ai nobili (החורים) che con Nabot abitavano la sua città. Così stava scritto nelle lettere: Bandite un digiuno e fate sedere Nabot a capo del popolo. Mettetegli di fronte due uomini perversi che depongano dicendo: Tu hai maledetto il re. Poi trascinatelo fuori e lapidatelo e così muoia" (1 *Re 21, 8-10*). La commedia fu eseguita a puntino e Nabot fu lapidato.

Non tutti, naturalmente, potevano disporre del sigillo reale, per corrompere testimoni e giudici, ma al tempo di Amos bastava molto

<sup>126</sup> CAZELLES, *Études*, p. 58.

meno. Onde impedire un'inconveniente simile era prescritto: "Tu non accetterai dei presenti (שחד) perchè il presente acceca i testimoni oculari e rovina le cause dei giusti (צדיקים)" (Es. 23,8). La disposizione riguarda i testimoni, ma vale, a più forte ragione, per i giudici, i quali hanno un influsso decisivo nei processi. Ora i giudici del tempo di Amos accettano regolarmente dei donativi e del danaro per tradire i poveri. Se per velare gli occhi ad un giudice del tempo di Samuele ci voleva un bove, un asino o qualche cosa di simile, ora, per corrompere uno di essi, basta molto meno. Questa categoria è divenuta così venale che basta un *par di scarpe* per ottenere l'effetto desiderato (2,6; 8,6).

Non tutti, si capisce, sono divenuti così venali. C'è ancora qualche arbitro (מביח) che compie il suo dovere e dirime le questioni secondo verità. Ma si tratta di lodevoli eccezioni, e queste eccezioni sono oggetto di odio e di disprezzo da parte dei potenti (5,10). Questi d'altronde, son divenuti così onnipotenti, che il prudente tace in un silenzio fatto di stupore, di costernazione e di paura (5,13).

## 5. Perdizione e salvezza.

Ma Amos non appartiene a questa categoria. Egli è profeta e quando Dio parla (3,8), chi può tacere? Egli sa che, nonostante le floride apparenze, il regno di Geroboamo II, per la sua corruzione, per le sue ingiustizie sociali, va a cozzare contro l'immobile giustizia di Dio. Lo sfacelo di questo regno sarà pari al cozzo. Solo un misero avanzo della casa di Giuseppe potrà salvarsi dallo sfacelo. Perdizione e salvezza, punizione e misericordia, sono i due corni dell'ancora alla quale è ormeggiata la speranza di Amos. La *pena* è concepita dal profeta nello spirito della legge del taglione. I Samaritani hanno ammucchiato nei loro palazzi (3,10) "tesori di devastazione e di violenza"? ebbene un nemico percorrerà l'intero paese (6,14), devasterà quei palazzi, asporterà quei beni male acquistati (3,11-13). I doviziosi palagi, le deliziose vigne (5,11) che i sudditi di Geroboamo II possiedono, sono frutto dei furti, delle angherie, delle oppressioni, perciò i loro padroni non potranno gioirne. Dio manderà in frantumi la casa grande, farà in

briciole quella piccola (6,11), percoterà la casa d'inverno e la casa d'estate, le case d'avorio periranno e le case di cedro spariranno (3,15). Nel loro orgoglio sconfinato i Samaritani si credono duci dei popoli? Ebbene il loro primato sarà questo: andranno alla testa dei deportati (6,2.7). La pena della deportazione è quella che acquista una fisionomia più netta (4,2s.) nell'opera del profeta, in quanto Amos ne indica, sia pure in modo vago, anche l'ubicazione: "Ed io vi condurrò schiavi oltre Damasco" (5,27).

Amos si attarda, si compiace nella descrizione delle più esquisite pene, da farci sospettare in lui un sadico. Ma che colpa ne ha lui se le descrizioni che mette sotto gli occhi delle signore di Samaria, trascinata in schiavitù coi ramponi alle labbra ed al naso è un portato dei tempi? Se prima dell'ultima guerra un uomo ispirato da Dio avesse saputo prevedere e descrivere gli orrori dei bombardamenti a tappeto, delle sevizie e delle crudeltà dei campi di concentramento che diari e documentari hanno largamente reso noti, chi avrebbe oggi il diritto di accusare quell'uomo di sadismo? Ma gli scavi di Samaria, i bollettini ed i bassorilievi di Tiglat Pileser III, Salmanasar IV, e Sargon, non sono forse una paurosa documentazione dell'esattezza di quanto Amos aveva predetto?

Del resto le sue minacce hanno uno scopo più medicinale che punitivo. Nel capo quarto del suo libro (vv. 6-13) vi è una specie di litania di castighi, già inflitti ad Israele, ciascuno dei quali è seguito dall'invocazione di Dio agli uomini:

"Eppure non siete tornati a me"!

Questo stesso ritornello siamo autorizzati ad inserirlo anche nei castighi minacciati come futuri.

Le pene minacciate dal profeta sono tali e tante che si potrebbe avere l'impressione che non vi fosse possibilità di salvezza per alcuno. Ma l'impressione non è esatta. Come più volte abbiamo accennato, secondo Amos, vi sarà un *resto* nella casa di Giuseppe. Cotesto *resto* non sarà certo costituito da quelli che "giacciono in Samaria sopra divani di Damasco" (3,12); per quanto l'immagine del pastore, che salva due

stinchi o un pezzo d'orecchio, possa farlo pensare. Questa impressione in realtà è falsa per due motivi. Prima di tutto "quelli che giacciono in Samaria", (3,12) fanno parte del "banchetto funebre degli sdraiati" (6,7), che opprimono i poveri e non si capisce perchè vi dovrebbe essere fra loro un *mishpat* del Codice dell'Alleanza. Mentre il codice di Hammurabi infatti stabilisce che, qualora un leone uccida una pecora entro il recinto, il pastore che l'ha in consegna deve attestarla con giuramento davanti a Dio, ma è esente da ogni multa (8.249)<sup>127</sup>, il codice dell'Alleanza, invece, stabilisce che: "Se la bestia è stata sbranata — il pastore che l'ha in consegna — la porti per testimonianza di ciò che è stato sbranato e niente paghi" (Es. 22,12). Mutuando la sua immagine da questo *mishpat*, Amos vuol dire che dei ricchi Samaritani ne resterà tanto e quanto basti a dimostrare che un tempo esistè questa illustre canaglia.

Il primo testo, nel quale Amos esprime la sua assoluta certezza, che Dio salverà un *resto* della casa di Giacobbe, s'incontra in 5,15. L'idea è espressa in un modo dubitativo.

"Forse Jahveh, il Dio degli eserciti,  
avrà pietà dei resti di Giuseppe".

SELLIN<sup>128</sup> crede che questo filo di speranza, nella salvezza di una parte d'Israele, sia stato spezzato in mano ad Amos, dall'atteggiamento del sacerdote di Bethel, Amasia. Io non so se tale affermazione risponda a verità, certo però che Amos esprime la sua fede nella salvezza di una parte d'Israele in modo netto ed inequivocabile. Anzi tutto in 8,8 Dio dichiara espressamente:

"Io non sterminerò del tutto,  
la casa di Giacobbe".

D'altra parte il termine *שארית* è un termine tecnico<sup>129</sup> che inchiude appunto in sè la certezza che una parte del popolo d'Israele sarà salvata.

<sup>127</sup> P. CRUVEILHIER, *Commentaire du code d'Hammurabi*, Paris 1938.

<sup>128</sup> p. 185.

<sup>129</sup> R. DE VAUX, *Le Reste d'Israël d'après les prophètes* in RB 52 (1933) pp. 526-539; S. GAROFALO, *Residuum Israelis*, in *Verbum Domini* 21 (1941) p. 234-243 ed anche *La nozione profetica del Resto d'Israele*. Contributo alla teologia del NT. Roma 1942.

שאריית infatti da שאר — comune a tutte le lingue semitiche — esprime il concetto che, mentre tutto è andato perduto, una parte di quel tutto, un resto si è potuto salvare. Al tempo del profeta Isaia questa idea, che una parte d'Israele sarà risparmiata, è così radicata che il profeta chiama il primo dei suoi figli *Sha'ar Jashûb*, un “resto ritornerà” (10,20). In Amos il termine è introdotto senza commentario. Questo significa che per gli uditori del profeta l'espressione era ben chiara e non aveva bisogno di spiegazione. Cercare la genesi di questa nozione fra i profeti scrittori, è inutile. Essa è loro anteriore e si basa sulla fede di un Dio unico, onnipotente, che ha assegnato una missione ad un popolo, e tale missione, questo popolo, la porterà a termine.

Senza dubbio il concetto di *resto* ha un duplice aspetto; triste e lieto. Triste: non sussisterà che un resto. Lieto: ma un resto si salverà. E' specialmente su questo secondo aspetto che il cuore dei profeti si riposa, contemplando gli scampati dal castigo. D'altra parte però essi insistono ora sopra l'una ora sopra l'altra delle due facce delle medaglia secondo che le circostanze lo richiedono. E siccome al tempo di Amos la situazione terrena d'Israele è prospera, il profeta insiste maggiormente sull'aspetto comminatorio. L'evoluzione di Amos, riguardo alla dottrina del *resto*, in rapporto ad Elia, che aveva predetto: “Chiunque scamperà dalla spada di Hazael lo ucciderà Jehû', e chiunque scamperà dalla spada di Jehû', lo farà morire Eliseo, io però mi serberò in Israele settemila uomini” (1 Re 19,17s.), sta nell'aver messo in evidenza, che la sorte di questo *resto* dei figli di Giuseppe, è legata al risollevarsi della casa di David, al suo antico splendore. Il Giudeo Amos, che ha sentito Jahveh ruggire da Sion (1,2), e non ha mancato di accennare agli antichi confini del regno davidico-salomonico (1,3-2,6), sa dunque che con Sion e la casa davidica è congiunta intimamente la salvezza del

La storia di questo *resto*, se così posso esprimermi, ha attraversato tre tappe: a) prima dell'esilio (Amos, Michea ed Isaia) il “resto” è rappresentato dai poveri che i conquistatori lasceranno in Palestina; b) durante l'esilio (Sofonia, Geremia, Ezechiele) è rappresentato dai poveri reduci tornati in Palestina; c) presso i profeti della restaurazione, dopo il rimpatrio, è rappresentato dai reduci pii, giusti, poveri.

“resto di Giuseppe” (9,8-15). Questo *resto*, lo abbiamo già detto, è costituito dagli *ebiônîm*, dai *dallîm*, dagli *‘anawîm*, dai poveri insomma. Ma non perchè sono poveri e nemmeno perchè sono israeliti, saranno salvati, ma perchè vivono nel diritto e nella giustizia. C’è in questa persuasione un atto di fede nella bontà di una parte, sia pur minimo, del popolo d’Israele.

Ma di quale diritto, di quale giustizia si tratta? Solo del diritto e della giustizia giuridica? In 5,24 ci siamo imbattuti in un testo ove i due termini *mishpat* e *çedaqah* sono presentati in opposizione al culto esterno. In quel brano (5,21-27) Dio protesta di non voler più saperne degli olocausti, delle offerte, dello strepito delle canzoni, della musica delle arpe. Anzichè la vana dimostrazione di un culto esteriore, che misconosce il carattere altamente morale della divinità, Dio esige la pratica costante e ininterrotta del diritto e della giustizia. L’uno e l’altra devono scorrere come uno di quei fiumi perenni che non seccano mai, nemmeno in piena estate.

“Che scorra il diritto (*mishpat*) come l’acqua  
e la giustizia (*çedaqah*) come un torrente perenne” (5,24).

Il fatto che i due termini sono in opposizione ad un culto esterno, senza anima, fa comprendere abbastanza chiaramente che *mishpat* e *çedaqah* si sono profondamente pigmentati di un colore religioso etico-morale. D’altra parte che l’insegnamento di Amos non si arresti alla sola giustizia sociale, lo dimostrano tutti quei testi nei quali il profeta indica ai suoi uditori la via della salvezza. Essa è riposta nella ricerca del bene e nella fuga del male.

“Cercate il bene e non il male  
onde viviate,  
e così Jahveh, il Dio degli eserciti,  
sia con voi, come pretendete”.

Anzi questa via della salvezza è riposta addirittura nella ricerca di Dio stesso:

“Poichè così dice Jahveh alla casa d’Israele:  
cercate me e vivrete” (5,4).

E' parso opportuno accennare a questo fondamento morale-domatico dell'insegnamento di Amos, per il seguente motivo. E' vero che oggi la critica è molto lontana dalla posizione di Renan, che volle fare del profeta di Tecoa "l'interprete delle proteste della democrazia teocratica... il patrono dei pubblicisti radicali" e della sua opera "il primo articolo del giornale *Intransigeant*"<sup>130</sup>; però l'insistenza con cui abbiamo parlato della sua azione in favore dei poveri; la sua passione per la giustizia, poteva dare l'impressione "che l'essenziale della profezia di Amos sia il suo carattere etico"<sup>131</sup> oppure che egli identifichi Dio e giustizia o per lo meno che sia il primo in Israele ad avere conosciuto ed accentuato il carattere di un Dio giusto.

Il WEISER<sup>132</sup> ha fatto giustizia di questa tesi unilaterale<sup>133</sup>. Valeva però la pena accennarvi qui onde tener presente che *giustizia e diritto* sono una delle manifestazioni più tangibili ma non l'unica della ricerca del bene e della fuga del male, e che, d'altra parte, la ricerca del bene e la fuga del male, si risolve nella ricerca di Dio e della sua volontà, manifestata agli uomini attraverso la *berith* e le *debarîm*.

In 8,11 il profeta fa questa minaccia che, per chiunque aveva fede nella manifestazione della volontà di Dio, era forse la più terribile di tutte quelle fatte fino ad ora dal profeta:

"Ecco vengono giorni,  
nei quali manderò fame nel paese

<sup>130</sup> *Histoire du peuple d'Israël*, II, Paris p. 425.

<sup>131</sup> Perfino KITTEL, *Geschichte des Volkes Israel*, II, 1925, p. 325 sembra ridurre a questo denominatore l'intero insegnamento di Amos. GRESSMANN, *Die Schriften des A.T.* in Auswahl, 2. abt. Bd. I, 1921, pp. 328.358 erige l'eticismo di Amos a criterio di autenticità. Cfr. anche R. DUSSAUD, in *Syria* 6, 1925, p. 321.

<sup>132</sup> *Die profetie des Amos*, 53 Beiheft. zur ZAW, Giessen 1929, 914-117. Peccato che abbia attribuito ad Amos un anticlericalismo da tribuno! R. S. CRIPPS, *A critical and exegetical commentary on the Book of Amos*, London, 1929, mette nella sua giusta luce Amos 4,4 s. 5,5 ss testi nei quali WEISER vuol vedere una condanna assoluta ed incondizionata del culto, di qualsiasi culto, compreso quello legittimo di Iahveh (cfr. specialmente pp. 318 ss.). Le due opere videro la luce nello stesso anno.

<sup>133</sup> Questa è la tesi di A. CAUSSE, *Du groupe*, pp. 62.67ss., 75s. Idem, *Pauvres d'Israël*, pp. 50-54 e un pò anche di P. HUMBERT, *Un héraut de la Justice* e DUSSAUD, *Samarie au temps d'Achab*, *Syrie* 6, (1925), p. 320.



Non fame di pane, non sete di acqua,  
 ma di sentire le parole di Jahveh.  
 E andranno barcollando da un mare all'altro  
 e dal settentrione fino all'oriente,  
 andranno qua e là per cercare la parola di Jahveh,  
 ma non la troveranno".

L'insieme degli articoli del Codice dell'Alleanza (*Es.* 20,24-23,19) sono designati come *mishpatîm* e *debarîm* (*Es.* 24,3), per quanto nell'interno del codice si trovino solo dei *mishpatîm*. Senza entrare nella complessa questione che tenta precisare l'esatto concetto di *debarîm*, è evidente, che qui in Amos, si tratta della volontà di Dio manifestata agli uomini per mezzo dei suoi profeti. Questo significa che mentre la dottrina di Amos per quanto riguardo i *mishpatîm* affonda le sue radici nella tradizione ancestrale, il profeta è però un uomo dei suoi tempi e giudica e condanna uomini e cose colla mente di Dio, "il quale non fa alcuna cosa senza aver rivelato il suo disegno ai suoi servi, i profeti" (3,7).

Certo non è vero che Amos sia un romantico che sogna di ricondurre Israele alla vita nomade del deserto o, per lo meno tenti rispingerlo ad una ricostruzione della società sopra basi patriarcali. Non è vero che il suo programma possa enunciarsi: "ritorno al passato, mantenimento della legge familiare e tribale tal quale la comprendevano gli uomini di altri tempi, tal quale la praticavano ancora i clan dei contadini e dei nomadi". Non è neppur vero che da questo punto di vista, arditamente conservativo, egli protesti contro la vita corrotta della città, contro i culti sincretistici ed i costumi esterni.

Amos è un uomo pratico ed una delle caratteristiche della sua religione è il senso logico e critico che lo guida in ogni suo giudizio. In base a questo senso critico, non poteva sfuggirgli che quando una società ha raggiunto un certo livello di civiltà, difficilmente può retrocedere. Nel libro di Amos non vi è un solo testo nel quale il profeta condanni la civiltà o una sola manifestazione della civiltà. Abbiamo avuto occasione di costatare come alcuni testi possano dare l'impressione che egli detesti il vino, le vigne, i palazzi colla loro ricca mobilia, ma,

lo abbiamo già detto, è un'impressione falsa. E' il modo con cui questi beni sono stati acquistati che il profeta aborrisce.

Senza dubbio Amos proviene da un ambiente arretrato, ma è un fatto innegabile, ed abbiamo avuto qualche occasione di costatarlo — i giudizi del mandriano di Tecoa non collimano solo con quelli del contadino Michea, ma anche con quelli del nobile Isaia. L'equilibrio di Amos appare chiaramente se si pone in confronto la sua dottrina con quella dei Nazirei e dei Recabiti. Il profeta di Tecoa condivide cogli uni e cogli altri la simpatia per un costume meno raffinato. Fra i delitti che rimprovera ai suoi connazionali vi è quello di aver fatto bere il vino ai Nazirei (2,1). Ma qui egli si arresta e non pretende affatto l'abolizione delle vigne, la cessazione della semina del grano, il ritorno sotto le tende come voleva, per sè e per i suoi, Jonadab, figlio di Recab (cfr. *Giud.* 13,5-7; 16,17; 2 *Re* 10,5; *Ger.* 35). Il fatto che Dio castigherà il suo popolo colla distruzione dei palazzi e delle vigne, che i Samaritani si sono piantati, indica abbastanza chiaramente che gli uni e le altre non sono per sè un elemento cattivo. Chè se un palazzo o una vigna devono costare la libertà, la vita, a tanti uomini, chi potrebbe sostenere che quella vigna e quel palazzo con i suoi ornamenti, sono un coefficiente della civiltà, anche se una tale prassi si continua fino ai giorni nostri?

Certo Dio non ha inviato i suoi profeti per insegnare agli uomini a progredire nell'arte, nella scienza, nella ricerca di quei mezzi che possono elevare il benessere degli individui e delle masse. Per raggiungere quella che si chiama ed è civiltà, gli uomini sono forniti d'intelligenza più che sufficiente. Dove l'intelligenza sembra che da sola non ce la faccia è nel comprendere e nel persuadersi che progresso e civiltà, separati dalla pratica della giustizia, dalla ricerca del bene morale, dalla pratica adesione a Dio, costituiscono un pericolo di più per il vero bene dell'umanità.

F. LINO RANDELLINI, O.F.M.