

ARNOLD ZAWADZKI

Wyższe Seminarium Duchowne, Łódź

GIOELE E AMOS IN DIALOGO SECONDO MASSIMILIANO SCANDROGLIO

Parola chiavi: Amos, Gioele, intertestualità, giorno del Signore, Israele e le nazioni, Profeti Minori

1. Presentazione. 2. Struttura. 2.1. Parte Prima (capp. 1–6). 2.2. Parte Seconda (capp. 7–10). 2.2.1. Il Giorno di YHWH (cap. 8). 2.2.2. Israele e le nazioni (cap. 9). 3. Conclusioni (pp. 339–367)

JOEL I AMOS W DIALOGU WEDŁUG MASSIMILIANO SCANDROGLIO

Słowa kluczowe: Amos, Joel, intertekstualność, dzień Pański, Izrael i narody, Prorocy Mniejsi

1. Prezentacja rozprawy doktorskiej. 2. Struktura rozprawy. 2.1. Część pierwsza rozprawy (rozdziały 1–6). 2.2. Część druga rozprawy (rozdziały 7–10). 2.2.1. Dzień YHWH (rozdział 8). 2.2.2. Izrael i narody (rozdział 9). 3. Wnioski (s. 339–367)

STRESZCZENIE

Artykuł jest próbą zrecenzowania książki Massimiliano Scandroglio *Gioele e Amos in dialogo*. Inserzioni redazionali di collegamento e aperture interpretative, opublikowanej nakładem Gregorian & Biblical Press w 2011 r. Książka wpisuje się w dość popularny w dzisiejszej biblistyce nurt egzegezy intertekstualnej, która jest nową odsłoną starej metody porównawczej, badającej związki i zależności pomiędzy poszczególnymi księgami biblijnymi i tym samym proces ich powstawania. Scandroglio skupia swoją uwagę przede wszystkim na rozdziale 4. Księgi Joela i konfrontuje go z rozdziałami 1. i 9. Księgi Amosa. De facto, wnikliwej analizie intertekstualnej zostają poddane następujące perykopy: Jl 4, 1–3/Am 9, 13–15; Jl 4, 4–8/Am 1, 3–2, 16; Jl 4, 9–17/Am 1, 2; Jl 4, 18–2/Am 9, 13–15. Ponadto wychodząc od literackich związków między dwoma prorokami, Autor stara się uchwycić podobieństwa i różnice w ich przesłaniu teologicznym, czemu poświęcona jest druga część książki. Na uwagę czytelnika zasługuje przede wszystkim obszerna analiza dwóch teologicznych tematów, a mianowicie motyw „Dnia Pańskiego” i relacja Izraela z obcymi narodami. W Zakończeniu Autor stara się ukazać metodę intertekstualną w jej historycznym rozwoju i wpływ, jaki ma ona obecnie na egzegezę Księgi Joela i Amosa.

1. PRESENTAZIONE

La tesi dottorale di Massimiliano Scandroglio *Gioele e Amos in dialogo. Inserzioni redazionali di collegamento e aperture interpretative*, difesa al Pontificio Istituto Biblico di Roma il 4 giugno 2010, è uno studio articolato in due parti: nella prima parte il capitolo 4 di Gioele viene messo a confronto con alcuni versetti dei capitoli 1 e 9 del libro di Amos. I titoli dei rispettivi capitoli si riferiscono alle seguenti pericopi: Gl 4, 1–3 → Am 9, 13–15; Gl 4, 4–8 → Am 1, 3–2, 16; Gl 4, 9–17 → Am 1, 2; Gl 4, 18–21 → Am 9, 13–15, sebbene *de facto* ne vengano studiati soltanto alcuni versetti o espressioni. Dopo l'analisi dei versetti scelti, fatta nella prima parte del libro, l'Autore – nella seconda – propone una serie di riflessioni su due temi (il Giorno di JHWH in Gl 1, 15–20; 2, 1–11; 3, 1–5; 4, 1–3.9–17 e in Am 2, 6–16; 6, 1–7; 9, 1–4; 5, 18–20; e il rapporto tra Israele e le nazioni in Gl 4 e in Am 1–2; 3, 1–2; 6, 1–7; 9, 7–10), che costituiscono, a suo dire, “la base tematica”, su cui Gioele entra in dialogo con Amos. Nella Conclusione (pp. 339–367) viene offerta la panoramica generale sul cosiddetto “approccio intertestuale” e sulle conseguenze che esso ha per l'esegesi di Gioele ed Amos. Alla fine si trovano Bibliografia, Indice biblico e Indice degli autori.

2. STRUTTURA

Il libro si articola in due parti.

2.1. Parte Prima (capp. 1–6)

La prima parte, intitolata “Gli interventi redazionali di collegamento fra i libri di Gioele e Amos”, consta di sei capitoli e si propone come uno studio descrittivo, che mira a dimostrare quali dei versetti studiati appartengano al nucleo originale di Gl 4 e di Am 1.9, e quali invece costituiscano un'aggiunta redazionale posteriore, risalente al tempo della formazione del canone dei Dodici Profeti Minori. L'Autore fa ciò, mettendone in risalto sia aspetti letterari che quelli tematici, e confrontandoli ogni volta con il loro contesto immediato. È un peccato che l'Autore non abbia proposto un'esegesi vera e propria delle pericopi studiate, il che aiuterebbe a verificare la fondatezza delle sue affermazioni.

Procedendo in questo modo, nei capitoli centrali della prima parte vengono presentati come redazionali i seguenti temi/espressioni: nel capitolo 2 l'espressione “far ritornare i prigionieri” (ebr. תִּיָּבֵשׁ בָּיָשׁ – Gl 4, 1–3 e Am 9, 13–15); nel capitolo 3 due sezioni oracolari (contro Fenicia e Filistea in Gl 4, 4–8, e contro Tiro ed Edom in Am 1, 9–12); nel capitolo 4 il sintagma “JHWH ruggisce da Sion” (ebr. גִּאֲזַח – Gl 4, 16 e Am 1, 2); nel capitolo 5 la promessa di sicurezza e fecondità per la terra di Israele in Gl 4, 18–21 e Am 9, 13–15.

Questi temi-agganzi servirebbero al redattore postesilico a giustapporre i due libri profetici nell'attuale ordine canonico, l'uno accanto all'altro, connetterli e istituire le prime forme di contatto fra alcuni aspetti della predicazione dei due profeti (cf. cap. 6, pp. 181s). Scandroglio sottolinea, infatti, che tali interventi redazionali hanno la funzione di collegamento per le somiglianze tra gli stessi, e per il semplice fatto di trovarsi, nel caso specifico dei libri di Amos e Gioele, all'inizio dell'uno e alla fine dell'altro. Ciò renderebbe chiaro l'intento del redattore di connettere i due libri nell'insieme, e non soltanto le loro singole parti (p. 179).

Determinando il carattere secondario e redazionale dei versetti scelti, l'Autore ipotizza una loro possibile datazione che va dal primo periodo postesilico (VI–V sec. a.C.) fino alla fine dell'epoca persiana (IV sec. a.C.). Un lasso di tempo così ampio, che abbraccia tre secoli, non sembra una proposta seria e, per la sua genericità, fa pensare piuttosto ad un'idea di partenza, che uno studio esegetico dovrebbe restringere e precisare, oppure, per mancanza delle prove e onestà intellettuale, lasciare come questione aperta. Per di più, gli argomenti addotti dall'Autore sono molto vaghi e poco convincenti. Per esempio, analizzando Gl 4, 4–8, Scandroglio ritiene che il riferimento al commercio degli schiavi, praticato dalla Fenicia, sarebbe un valido argomento per la datazione del brano per l'epoca persiana (cf. pp. 72–80 e 100s). Occorre, però, osservare che un'attività di compravendita di esseri umani (intensificata

o meno) è una caratteristica costante di tutta l'antichità, e non può essere limitata solo all'epoca persiana. Dall'altro canto, nel datare Gl 4, 4–8, l'Autore non prende in considerazione la sorte di Gerusalemme indifesa e priva di mura, il che la esponeva facilmente alle scorrerie dei popoli limitrofi, e ne faceva un naturale bacino, da cui i fenici potevano procacciarsi schiavi a buon mercato. Dunque, non tanto una particolare intensificazione del commercio di schiavi da parte della Fenicia, quanto piuttosto la situazione politica di Giuda è un punto fermo nella datazione dei brani postesilici.

2.2. Parte Seconda (capp. 7–10)

La seconda parte, intitolata “La base tematica degli interventi redazionali di collegamento: l'identità di Israele e il suo destino”, consta di quattro capitoli e si concentra principalmente sul tema del Giorno di JHWH (cap. 8, pp. 191–262) e del rapporto che lega Israele alle nazioni (cap. 9, pp. 263–330).

L'Autore vi sviluppa la sua idea di fondo: il fatto che i libri di Gioele e Amos siano attigui nell'ordine canonico, per la presenza delle suddette aggiunte redazionali, non sarebbe soltanto una formalità imposta dall'esterno, ma inciderebbe dall'interno del testo su presentazione e comprensione dei due temi chiave, che caratterizzerebbero la predicazione di entrambi i profeti.

2.2.1. Il Giorno di YHWH (cap. 8)

Scandroglia presenta il tema del Giorno del Signore prima nella storia dell'esegesi con dovizia di riferimenti bibliografici, e poi lo analizza non più a partire dalla sua possibile origine, che sia culturale (Mowinckel) o bellica (von Rad) – qui egli non prende una posizione, anche se poi sembra schierarsi per quella culturale (cf. pp. 245ss) –, ma a partire dalla sua stretta relazione con Dio, che si rivela e interviene per ristabilire la giustizia. Il rivelarsi di Dio e il fare giustizia sono i due aspetti che caratterizzano il Giorno di JHWH come evento nella predicazione dei profeti, e che l'Autore, in base a quattro pericopi di Gioele (Gl 1, 15–20; 2, 1–11; 3, 1–5; 4, 1–3.9–17), approfondisce, enucleandone la ricchezza teologica. In questo modo vengono elencati segni anticipatori e teofanici del Giorno di JHWH, che da una parte mettono in risalto il suo carattere imminente, terribile, distruttivo, bellico e oscuro, e tramite ciò l'universalità del potere divino (cf. Gl 1, 15–20; 2, 1–11), dall'altra parte, attraverso la predizione dell'effusione dello Spirito su ogni membro del popolo eletto, il suo aspetto comunionale, profetico e salvifico (cf. Gl 3, 1–5). Mentre lo Spirito, che rende possibile il ripristino della piena relazione fra Dio e il suo popolo, sanziona la futura salvezza di Israele, alle genti viene rivolta nel Giorno di JHWH una sentenza di condanna (cf. Gl 4, 1–3.9–17). Scandroglia sottolinea, però, che il Giorno di JHWH in Gl 4 mantiene una sostanziale “ambiguità”, ed è l'ora del giudizio anche per Israele (cf. Gl 1, 15–20; 2, 1–11). Infatti, il suo esito finale (redenzione o sventura) dipende dall'atteggiamento del popolo eletto.

Sull'altro versante dell'analisi, come controparte dello stesso tema sviluppato in Gioele, si trova la pericope di Am 5, 18–20, dove per la prima volta nell'AT, cronologicamente parlando, viene impiegato il sintagma “Giorno di JHWH”. Poiché questo è l'unico brano nel libro di Amos, dove compare tale sintagma, Scandroglia prende altre tre pericopi (Am 2, 6–16; 6, 1–7; 9, 1–4), che a suo dire creano con Am 5, 18–20 “sul fronte tematico interessanti sinergie” (cf. p. 232). Poi, in base a questi tre testi, illustra le tre caratteristiche del Giorno di JHWH, che sarebbero presenti anche in Am 5, 18–20: castigo di Israele, indifferenza dei suoi capi e inevitabilità della sventura.

In tal modo, Scandroglia afferma che in Amos il Giorno di JHWH porta sventura soprattutto a Israele, le cui colpe, sullo sfondo degli atti salvifici divini, ne mettono in risalto ingratitudine e disprezzo (Am 2, 6b–8.9–12), e perciò devono essere punite. Lo strumento della punizione sarà una sconfitta militare, causata da Dio, e descritta da Amos con particolare precisione e coinvolgimento. L'immagine della sconfitta rende chiaro che di fronte alla punizione di Dio le capacità difensive di Israele si riveleranno inutili. In un'altra immagine (Am 6, 1–7) egli mette in rilievo la superficialità dei capi di Israele, che vivono l'imminenza del divino castigo con estrema indifferenza, confidando ciecamente nelle divine promesse di elezione quali garanzia per un felice futuro della nazione. Infine, nella terza immagine (Am 9, 1–4), l'Autore accentua la perentorietà del castigo, da cui non ci sarà alcuno scampo.

La scelta di legare quattro testi separati appare estremamente arbitraria e dal punto di vista metodologico è molto dubbia, perché alla dimostrazione esegetica, che renderebbe accettabile in qualche misura tale scelta, si sostituisce ciò che ne è soltanto un punto di partenza, vale a dire una generica somiglianza delle pericopi e la soggettiva impressione dell'Autore, per di più espressa in una sola frase (cf. p. 232). Inoltre, occorre osservare che, combinando i quattro testi insieme, Scandroglio attribuisce al tema del Giorno di YHWH, in Amos appena presente (solo Am 5, 18–20), il ruolo di un tema onnicomprensivo, a mo' di un denominatore comune di tutta la profezia amosiana, il che non è affatto vero.

La vaghezza dell'analisi porta a delle conclusioni molto generiche e alquanto scontate. Così, traendo le somme, Scandroglio asserisce che la presentazione del Giorno di YHWH in Gioele e Amos offre "rilevanti elementi di comunanza". Quali sono questi "rilevanti elementi di comunanza"? Sono: a) i "segni anticipatori" del Giorno di YHWH come devastazioni naturali (qui viene citato Am 4, 4–12, che non è stato menzionato, né analizzato prima), situazioni critiche di ordine sociale e politico (viene citato Am 6, 1–7, ma in una prospettiva diversa rispetto a quella presentata prima nella parte descrittiva a pp. 235–240); b) il rovesciamento delle certezze di Israele e la sua chiamata al giudizio divino (anche se, analizzando Gl 4, l'accento veniva posto direttamente sul giudizio delle genti, e riguardava Israele solo indirettamente – cf. p. 229); c) l'inevitabilità del Giorno di YHWH (anche se, più avanti, l'Autore affermerà che in Gioele si prefigura una redenzione condizionata dal pentimento).

Sul versante delle differenze che l'Autore scorge tra Gioele e Amos, spicca soprattutto una: in Gioele il Giorno di YHWH è uno strumento intimidatorio che serve a far ritornare Israele, e di conseguenza funziona come l'offerta di una possibile salvezza (una contraddizione con quanto affermato prima sull'inevitabilità della punizione); in Amos, invece, l'imminenza del Giorno di YHWH preclude ogni possibilità di salvezza (anche se, poi, la "morte" di Israele viene presentata come tale possibilità, manifestando il primato della misericordia di Dio, dunque il Giorno di YHWH non porta ad un annientamento totale – cf. p. 261; cf. anche p. 567, 1–11 linea dal basso; p. 258, 1–8 linea dall'alto).

La descrizione generica e intuitiva delle pericopi di Gioele e Amos (pp. 191–252) non combacia in molti punti con le conclusioni (pp. 252–262). Si ha l'impressione che l'Autore non padroneggi il materiale raccolto e, dimenticando ciò che è stato detto in precedenza, si contraddica.

2.2.2. Israele e le nazioni (cap. 9)

Introducendo il cap. 9, l'Autore iscrive il problema dell'esistenza di Israele in mezzo alle nazioni in una dinamica bipolare: "chiusura" – "apertura". Infatti, il continuo confronto con gli stranieri poneva a Israele una domanda su se stesso, sulla propria identità e sul proprio destino (Dt 7, 6–10); solo a partire dalla risposta a tale domanda, lo straniero poteva essere considerato un arricchimento o un pericolo. Sebbene ciò sia giusto e corrisponda pienamente alle convinzioni teologiche dei profeti, nelle riflessioni di Scandroglio manca il riferimento all'universalismo dell'elezione di Israele in vista delle nazioni. Israele, nella chiamata di Abramo (Gen 12, 3b), diventa, infatti, il depositario di una benedizione, che nello storico dispiegarsi del piano salvifico raggiungerà tutte le genti. In questa prospettiva, più larga, lo straniero è anche un terreno di missione, un testimone oculare degli atti salvifici, operati da Dio nella storia del popolo eletto.

Per illustrare questo tema nel libro di Gioele, l'Autore si concentra su Gl 4, che divide in tre pericopi (Gl 4, 1–3.9–17; 4, 4–8; 4, 18–21), descrivendone tre aspetti principali. Prima descrive la situazione storica, piena di oppressione, che caratterizza il rapporto di Israele con le nazioni. Egli mostra come Gioele metta a confronto la crudeltà degli stranieri da una parte, dall'altra la posizione inerme di Israele di fronte ai suoi oppressori (essi violano soprattutto il diritto di Israele alla terra promessa). In seguito presenta molto brevemente il giudizio divino su questa situazione. Esso assume i connotati di uno scontro bellico in Gl 4, 1–3.9–17 o di un *rib* in Gl 4, 4–8 [Va, però, osservato che lo schema del *rib* rimane un'ipotesi molto discutibile, per la mancanza di prove convincenti sulla sua effettiva esistenza nel testo biblico. Lo stesso Scandroglio usa questo schema solo implicitamente, come ipotesi di lavoro, non trovandone in Gl 4 tutti gli elementi costitutivi. Infatti, dei tre elementi del *rib*: *l'accusa*, *la risposta dell'accusato* e *la replica dell'accusatore*, nel discorso divino in Gl 4, 4–8 individua solo il terzo elemento – cf. pp. 67s]. Infine, Scandroglio descrive l'esito del giudizio di Dio: per Israele sarà il ripristino

della perenne condizione di sicurezza e prosperità, il cui segno sarà la presenza di Dio sul monte Sion, la fecondità della terra promessa (vino, latte ed acqua) e l'estirpazione degli stranieri dalla loro terra. Qui si pone nuovamente il problema dell'universalismo della chiamata di Israele, che l'Autore non prende in considerazione. Egli dice, infatti, che nel futuro prospettato da Gioele la relazione di Israele con Dio sarà preservata, mentre "per le genti tale eventualità viene esplicitamente negata" (cf. p. 273).

Passando agli oracoli contro le nazioni nel libro di Amos, Scandroglio sottolinea come il profeta di Tekoa operi una specie di rivoluzione, inserendo Israele tra i nemici, contro i quali YHWH stesso intende combattere. Questo sconcertante stravolgimento della privilegiata posizione di Israele nei confronti di Dio è solo un espediente retorico, che serve ad Amos a scuotere le coscienze degli israeliti, i quali, in virtù dell'alleanza, si compiacevano delle garanzie di salvezza che essa – come credevano – offriva a loro, e, senza prendersi le responsabilità che ne derivavano soprattutto nella sfera sociale, commettevano ogni sorta di ingiustizia a danno dei più poveri e indifesi. Sullo sfondo della crescente ingiustizia sociale, Amos offre la sua visione sul rapporto fra Israele e le nazioni. Scandroglio cerca di illustrarlo in base a quattro testi: Am 1–2; 3, 1–2; 6, 1–7; 9, 7–10. Così, mentre alle genti viene rinfacciato di aver violato una legge internazionale di fraterna convivenza (Am 1, 3–2,3), Israele viene biasimato per i peccati di natura sociale (Am 2, 6–8). Questi peccati, nella sfera dei rapporti internazionali e in quella sociale, denudano il volto disumano del popolo eletto e vanificano (*sic!* – cf. p. 301) la sua precedente storia salvifica, nella quale, tramite diverse istituzioni religiose (nazireato, profetismo, ecc.), Dio ha instaurato un dialogo con esso. Ciò *de facto* pone Israele allo stesso livello delle nazioni straniere. In un altro testo (Am 3, 1–2) il riferimento all'Esodo mette in risalto l'unicità di Israele in mezzo alle nazioni ("solo voi ho conosciuto..." – Am 3, 2). Facendo leva sul concetto biblico di *עדין*, l'Autore sottolinea intimità, affetto e gratuità insite nell'atto di elezione di Israele da parte di Dio. Ma ora lo stesso Dio chiederà conto a Israele delle malvagità commesse (*דקדק*). Anche qui va notato lo stravolgimento della teologia dell'elezione: ciò su cui si fondava l'unicità di Israele, ora diventa base per l'atto di accusa. Sulla stessa scia di pensiero si trova Am 6, 1–7, dove la spensieratezza dei capi del popolo manifesta il loro senso di superiorità rispetto alle nazioni. Paradossalmente essi, per la fede nell'elezione, diventano irresponsabili e ciechi di fronte all'imminente pericolo. L'ultimo testo (Am 9, 7–10), in cui il profeta mette sullo stesso livello Israele ed altre nazioni, mostra come egli non voglia tanto scalzare i fondamenti della fede biblica nell'elezione, quanto piuttosto criticare il falso modo di viverla, come se fosse uno spazio di vita irresponsabile, ingiusta e impunita, che non richiede all'uomo alcuna risposta a livello di coinvolgimento morale.

In conclusione, l'Autore elenca somiglianze e differenze che si possono scorgere in Amos e Gioele riguardo al rapporto fra Israele e le nazioni. Tra le somiglianze Scandroglio vede l'affermazione del potere universale di Dio sul mondo, la conferma della particolare posizione di Israele in virtù della sua elezione, l'esistenza di un codice di regole di comportamento, al quale sia Israele che le nazioni si devono attenere (anche se la domanda, donde le nazioni possano attingere tale consapevolezza, rimane senza risposta), infine il pessimismo che permea la visione del mondo in entrambi i profeti. Secondo Scandroglio, il principale punto di comunanza tra di loro sta nel fatto che Israele e le nazioni condividono la stessa vocazione alla giustizia e la correlata necessità di dover rispondere a Dio del proprio comportamento. Va, però, osservato che in Gioele tale prospettiva è del tutto assente.

Tra le differenze Scandroglio nota le tre seguenti: in Gioele Israele è vittima innocente di ingiustizie, che subisce da parte degli stranieri – in Amos, al contrario, a perpetrare malvagità è Israele, impietoso carnefice; in Gioele lo status di Israele come nazione eletta gli dà la garanzia di salvezza – in Amos, al contrario, l'elezione di Israele è presentata come garanzia di condanna (va, però, notato che in Gioele il tema dell'elezione non comprende, come lo stesso Autore ammette); infine, in Gioele il destino di salvezza è riservato soltanto a Israele, mentre le nazioni saranno condannate e distrutte – in Amos, al contrario, il destino di sventura accomuna sia Israele che le nazioni.

Alcune delle affermazioni di Scandroglio rappresentano una conclusione ovvia e banale, altre sono frutto di una forzatura del testo biblico e della sua interpretazione tendenziosa. Ciò è dovuto in parte al fatto che le pericopi scelte non sono state sottoposte ad una vera e propria esegesi storico-critica, ma soltanto descritte in maniera superficiale in base a degli elementi lessicografici, anch'essi senza un approfondimento esegetico.

3. CONCLUSIONI (pp. 339–367)

Le Conclusioni costituiscono la terza parte del libro e somigliano piuttosto ad un discorso sul metodo. Infatti, l'Autore vi si concentra sul cosiddetto "approccio intertestuale". Ne diede la prima definizione, negli anni '60 del secolo scorso, la studiosa bulgara Julia Kristeva. Scandroglio non si accorge che il metodo intertestuale di Kristeva nasce in un ambito marxista e femminista, e come tale non è compatibile con la dottrina cattolica sull'ispirazione divina della Sacra Scrittura. Kristeva, da "buona sessantottina", non considera il testo come veicolo di un contenuto-verità, bensì come un'*attività* in progresso. Il testo non è, dunque, portatore di un messaggio veritiero, fisso una volta per sempre, ma è sottoposto al continuo processo di interpretazione. Inoltre, l'interpretazione, poiché anch'essa diventa segno di protesta o espressione di un disagio generazionale, non è più un obiettivo, pur appassionato, inseguire l'intento dell'autore per comprenderlo e, se necessario, renderlo attuale e significativo per l'uomo in un mondo che cambia (ai fautori di tale metodo questo non interessa), ma, al contrario, interpretare significa imporre al testo un senso da parte del lettore, al di là, o addirittura contro quel che l'autore stesso intendeva dire. A definire la verità del testo è il lettore in quanto soggetto interpretante. Leggendo Kristeva, sebbene ella si basi sulle ricerche del critico letterario russo Batkhin, è assai facile scoprire la matrice hegeliana e marxista del suo approccio al testo. Sembrerebbe, dunque, che quando Scandroglio scrive che "la Bibbia in sé si configura come realtà «intertestuale»" (cf. p. 346), si schieri su queste posizioni. Questo, però, non è vero. Scandroglio ha semplicemente fatto una confusione nella presentazione del metodo intertestuale. Non avendo studiato a fondo gli scritti di Kristeva, non ha operato una sistemazione nella correlativa mole bibliografica che ha raccolto. Le sue affermazioni sono molto approssimative, perciò sbagliate. Egli, come fanno alcuni autori da lui citati, scambia "intertestuale" per "comparativo". Se per Kristeva il dialogo fra testi è un vero dialogo, con tutta la dinamica dialettica hegeliana, per Scandroglio il dialogo fra Gioele e Amos è messo (quasi sempre) tra virgolette. Per lui il "dialogo" è, dunque, solo un modo metaforico di definire l'influsso che un profeta esercita sull'altro, e niente di più. Il fatto che all'interno della stessa tradizione biblica si trovino testi che usano espressioni simili, toccano gli stessi motivi religioso-letterari e li attualizzano nella mutata situazione storica, è un dato ormai assodato dell'esegesi moderna. Tutti gli studi comparativi ne fanno una premessa indispensabile, specie se i testi messi a confronto appartengono allo stesso alveo culturale.

Un altro limite del libro di Scandroglio è quello di aver dato un eccessivo peso alla "collocazione contigua" dei due scritti profetici. Senz'altro i collegamenti redazionali sono un segnale della volontà da parte dei redattori di porre questi scritti in stretta relazione, ma essi lo fanno a partire dalla profonda convinzione che la Scrittura, nella sua interezza, ha un'autorità suprema come parola di Dio. Secondo il famoso detto, "nella Scrittura ci sono settanta volti", e con ciò si allude alla pluralità dei suoi significati e alla difficoltà di comprenderli tutti. Nell'epoca postesilica, quando si cominciò a formare il canone dei Dodici Profeti Minori, questa attitudine favorì la nascita della cosiddetta esegesi midrashica, il cui metodo comportava che testi assai disparati venissero messi in relazione e servissero l'uno a interpretare l'altro, sulla base degli indizi più diversi, tra cui non c'erano necessariamente motivi letterario-religiosi, come vuole Scandroglio. In uno studio esegetico, incentrato sul problema della collocazione canonica dei libri profetici, occorre dare maggiore peso al midrash, alla sua dinamica interna e alle implicazioni che da essa derivano per la considerazione del testo biblico.

Una lettura attenta del libro di Scandroglio rileva, inoltre, grossi limiti metodologici, che influiscono sulla debolezza dell'argomentazione e delle conclusioni. In primo luogo, l'Autore non offre un'esegesi scientifica delle pericopi studiate. La sua argomentazione poggia su una traduzione italiana del testo originale e su una lista di elementi lessicografici (singole parole o espressioni ebraiche), senza una dettagliata analisi dei problemi grammatici e lessicali (e ce ne sono tanti), che incidono notevolmente sulla comprensione del messaggio di entrambi i profeti. L'esposizione dell'argomentazione stessa è fatta con un linguaggio molto prolisso, a volte farraginoso e ripetitivo. Per esempio, basti vedere pp. 271–274 – quindi un testo relativamente breve –, dove un'affermazione viene ripetuta con parole ed espressioni sinonimiche ben otto volte. Lo schematismo con cui l'Autore descrive le pericopi, onnipresente nella prima parte, spesso risulta inconcludente.

Un merito di Scandroglio è, senz'altro, quello di aver offerto un approfondito studio della bibliografia, citata abbondantemente con ampi stralci nel corpo del testo e nelle note a pie' di pagina. Questo permette al lettore di avere una vasta panoramica su diverse posizioni circa le pericopi studiate. Tuttavia, sia il metodo adoperato che il contenuto danno eccessivamente peso all'autorità altrui e fanno venire in mente Orazio, che nella sua prima lettera scriveva a Mecenate: *Nullius addictus iurare in verba magistri*.

BIBLIOGRAFIA

- Aichele G., Philips G.A., *Introduction: Exegesis, Eisegesis, Intergesis*, in: *Intertextuality and the Bible*, Semeia 69/70 (1995) 7–18.
- Barton J., *Joel and Obadiah*, (OTL) Louisville 2001.
- Beal T.K., *Ideology and Intertextuality: Surplus of Meaning and Controlling the Means of Production*, in: *Reading between Texts. Intertextuality and the Hebrew Bible*, ed. H.N. Fewell, Louisville 1992, 27–39.
- Bergler S., *Joel als Schriftinterpret*, (BEAT 16) Frankfurt a. M. 1988.
- Buchanan G.W., *Introduction to Intertextuality*, New York 1994.
- Harper W.R., *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea*, New York 1905.
- Mai H-P., *Bypassing Intertextuality: Hermeneutics, textual Practice, Hypertext*, in: *Intertextuality*, ed. H. Plett, (Untersuchungen zur Texttheorie 15) New York 1992, 30–59.
- Mettinger T.N.D., *Intertextuality: Allusion and Some Vertical Context Systems in Some Job Passages*, in: *Of Prophets' Visions and Wisdom of the Sages. Essays in Honour of R. Norman Whybray on his Seventieth Birthday*, ed. H.A. McKay, D.J.A. Clines, (JSOTS) Sheffield 1993, 257–280.
- Morgan Th.E., *Is There an Intertext in This Text?: Literary and Interdisciplinary Approaches to Intertextuality*, American Journal of Semiotics 3/4 (1985) 1–40.
- Nielsen K., *Intertextuality and Biblical Scholarship*, SJOT 2 (1990) 89–95.
- Paul Sh.M., *Amos. A Commentary on the Book of Amos*, (Hermeneia) Philadelphia 1991.
- Simian-Yofre H., *Amos. Nuova versione, introduzione e commento*, (PT) Milano 2002.
- Willi-Plein I., *Vorformen der Schriftexegese innerhalb des Alten Testaments. Untersuchungen zum literarischen Werden der auf Amos, Hosea und Micha, zurückgehenden Bücher im hebräischen Zwölfpropheten Buch* (BZAW), Berlin 1971.
- Pfister M., *How Postmodern is Intertextuality?*, in: *Intertextuality*, ed. Plett H., (Untersuchungen zur Texttheorie 15), New York 1991, 207–223.

GIOELE E AMOS IN DIALOGO SECONDO MASSIMILIANO SCANDROGLIO

Summary

This article attempts to review a book by Massimiliano Scandroglio *Gioele e Amos in dialogo*. Inserzioni redazionali di collegamento e aperture interpretative which was published by Gregorian & Biblical Press w 2011. This book forms a part of the trend of intertextual exegesis which is popular in contemporary Bible studies. It is a new version of the old comparative method which researches the relations and interdependencies between individual books of the Bible and consequently the process of their formation. Scandroglio focuses mostly on the chapters 4 of the book of Joel and 1 and 9 of Amos. He thoroughly analyses the following excerpts: Jl 4, 1–3/Am 9, 13–15; Jl 4, 4–8/Am 1, 3–2, 16; Jl 4, 9–17/Am 1, 2; Jl 4, 18–2/Am 9, 13–15. Starting from literary connections between the two prophets, the author tries to find similarities and differences in their theological message and he devotes the second part of his book to this subject. Two theological subjects are particularly noteworthy: the topic of the Day of the Lord and the relation between Israel and gentile nations. In conclusion the author tries to present the intersexual method, its historic development and the influence which it currently has on the exegesis of the books of Joel and Amos.

Key words: Amos, Joel, intertextual, the day of the Lord, Israel and nations, minor prophets