

GABRIEL WITASZEK CSSR  
Lublin

## TEOLOGIA SĄDU BOGA NAD IZRAELEM (Am 2, 6-16) ANALIZA RETORYCZNA

Wśród ksiąg prorockich Księga Amosa zajmuje pierwsze miejsce, nie ze względu na swoją objętość, ale dlatego, że Amos był pierwszym prorokiem, którego słowa zostały spisane i dotrwały do naszych czasów. Według powszechnej opinii egzegetów i z uwzględnieniem języka analizy retorycznej<sup>1</sup> Księga Amosa dzieli się na trzy sekcje: 1–2; 3–6; 7–9<sup>2</sup>. Pierwsza sekcja

---

<sup>1</sup> Chociaż początki analizy retorycznej sięgają XVIII wieku, to jednak reprezentuje ona nowe podejście do tekstów biblijnych. Pomijając historię formowania się tekstu i jego źródła – co zawsze jest sprawą hipotetyczną – analiza retoryczna usiłuje zwrócić szczególną uwagę na tekst w jego końcowej formie, tak jak został przekazany. Według pierwszego założenia analizy retorycznej teksty biblijne, pomimo zmian naniesionych podczas ręcznego przekazu pisemnego, stanowią nie tylko zbiór tradycji ustnych czy też kompilację luźnych tekstów, ale zostały zredagowane z dużą starannością. Autorzy biblijni są nie tylko redaktorami, ale autorami we właściwym tego słowa znaczeniu. Według drugiego założenia metodologicznego analizy retorycznej teksty biblijne są formułowane za pomocą specyficznej retoryki. Księgi spisane w języku hebrajskim nie zostały zredagowane według reguł retoryki grecko-łacińskiej, ale według coraz lepiej poznawanych praw retoryki hebrajskiej (semickiej). Księgi spisane po grecku zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie, pozostające pod wpływem hellenizmu, kierują się jednak bardziej retoryką hebrajską niż retoryką klasyczną grecko-łacińską. Stąd można mówić nie tylko o retoryce hebrajskiej, ale także o retoryce biblijnej. Według trzeciego założenia metodologicznego analizy retorycznej forma tekstu otwiera dostęp do jego sensu. Analiza formalna pozwala na racjonalne dokonanie podziału tekstu, określenie w możliwie obiektywny sposób jego kontekstu, uwydatnienie budowy dzieła na różnych poziomach jego struktury. Stwarza to warunki do dokonania właściwej interpretacji, która jest celem każdego egzegety. Zob. H. L a n g k a m m e r, *Ogólne wprowadzenie do współczesnej introdukcji do Starego Testamentu*, [w:] *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, s. 9-19; P. B o v a t i, R. M e y n e t, *Il libro del profeta Amos*, Roma 1995, s. 21-25.

<sup>2</sup> Zob. S. A m s l e r, *Amos, prophète de la onzième heure*, ThZ 21 (1965), s. 318-328. Autor ten wyodrębnia po tytule (1, 1) i prologu (1, 2) trzy części: 1, 3–2, 16; 3–6; 7–9. Podobnie czyni G. Witaszek (*Moc słowa prorockiego*, Lublin 1996, s. 69 n.); L. Monloubou

składa się z trzech sekwencji, z których pierwsza zawiera sześć wyroczeni wypowiedzianych przeciwko narodom sąsiadującym z Izraelem (1, 3–2, 3). Trzecia sekwencja zawiera wyrocznie skierowaną przeciwko Izraelowi (2, 6–16). Pomiędzy tymi dwoma długimi sekwencjami znajduje się krótka wyrocznia przeciwko Judzie (2, 4–5), która stanowi centralną sekwencję. Jej zadaniem jest zwrócenie uwagi na dwie poprzednie sekwencje. Sekwencje te są poprzedzone wprowadzeniem 1, 1–2, które wyraża ścisły związek pomiędzy słowami Amosa (1, 1) i słowami Jahwe (1, 2).

### I. TEKST Am 2, 6–16

- <sup>6</sup> Tak mówi Pan:  
Z powodu trzech występków Izraela  
i z powodu czterech  
nie zmienię tego wyroku na inny,  
gdyż sprzedają za srebro sprawiedliwego,  
a ubożego za parę sandałów;
- <sup>7</sup> jak proch ziemi deptają głowy biednych  
i ubogich kierują na bezdroża;  
ojciec i syn chodzą do tej samej dziewczyny,  
profanując w ten sposób moje święte imię.
- <sup>8</sup> Na płaszczach danych w zastaw  
wylegają się przy każdym ołtarzu  
i piją wino wymuszone grzywną  
w domu swego Boga.

---

(Amos, DBS VIII, s. 715 n.) wyróżnia cztery sekcje: 1–2; 3–6; 7, 1–9, 9; 9, 11–15. A. Weiser (*Das Buch der zwölf kleinen Propheten*, t. I: *Die Propheten: Hosea, Joel, Amos, Obadja, Jona, Micha*, (ATD 24, 1), Göttingen 1979<sup>7</sup>, s. 129–131) sugerował podział tekstu na dwie części: 1–6 i 7–9; H. W. Wolff (BK XIV/2, s. 129–138) wyróżnia dwie części: 1, 3–2, 16; 3, 1–9, 15. Niektórzy z autorów prezentują strukturę tekstu bardziej złożoną, grupując jednostki literackie nie tylko według sekcji, ale podkreślając relacje istniejące wewnątrz nich. L. Alonso Schökel, J. L. Sicre Diaz (*Profetas*, t. II, s. 957 n.) podkreślają element semantyczny; C. Coulot (*Propositions pour une structuration du livre d'Amos au niveau rédactionnel*, RSR 51(1977), s. 169–186) stosuje element semantyczny i tematyczny; L. Markert (*Struktur und Bezeichnung des Scheltworts. Eine gattungskritische Studie anhand des Amosbuches* (BZAW 140), Berlin–New York 1977, s. 3–277) prezentuje Księgę Amosa z punktu widzenia rodzaju literackiego; A. Spreafico (*Amos: Struttura formale e spunti per una interpretazione*, RiBl 29(1981), s. 147–176) mówiąc o strukturze formalnej wyróżnia w księdze trzy części i wskazuje na element pierwszorzędny, który nazywa się „strukturą seryjną”. Zob. ponadto D. A. G a r r e t t, *The Structure of Amos as a Testimony to Its Integrity*, JETS 27(1984), s. 275–276. Por. B o v a t i, M e y n e t, *Il libro del profeta Amos*, s. 25 n.

- <sup>9</sup> Ja przed nimi zgładziłem Amorytów<sup>3</sup>,  
którzy byli wysocy jak cedry,  
i mocni jak dęby.  
I zniszczyłem owoce ich z góry,  
a z dołu korzenie.
- <sup>10</sup> Ja wyprowadziłem was z Egiptu,  
prowadziłem przez pustynię przez czterdzieści lat,  
aby dać wam w posiadanie ziemię Amorytów.
- <sup>11</sup> Powołałem proroków spośród waszych synów,  
i nazirejczyków spośród waszych młodzieńców.  
Czyż nie było tak, synowie Izraela?  
Wyroczenia Pana.
- <sup>12</sup> A wy dawaliście pić wino nazirejczykom  
i prorokom rozkazywaliście: „Nie prorokujcie!”
- <sup>13</sup> Oto Ja wgniotę was w ziemię,  
jak wgniata wóz napełniony sнопami.
- <sup>14</sup> Szybkobiegacz nie będzie miał gdzie uciec,  
mocarz nie okaże swej siły,  
a bohater nie ocali życia;
- <sup>15</sup> łucznik się nie ostoi,  
szybkonogi nie umknie  
i jeździec na koniu nie ocali życia;
- <sup>16</sup> Najmężniejszy pomiędzy bohaterami  
będzie w tym dniu nagi uciekał.  
Wyroczenia Pana.

---

<sup>3</sup> Amoryci byli to dawni mieszkańcy Kanaanu.



## II. KOMPOZYCJA WYROCZNI

Formuła wprowadzająca wyrocznię	6a
DENUNCIACJA PRZESTĘPSTW IZRAELA	6b-8
PRZYPOMNIENIE DZIAŁANIA BOGA NA KORZYŚĆ IZRAELA	9-10
Działanie Boga: prorocy i nazirejczycy PYTANIE i formuła zapowiedzi wyroczni Działanie Izraela: nazirejczycy i prorocy	11-12
OZNAJMIENIE DZIAŁANIA BOGA PRZECIWKO IZRAELOWI	2, 13
OZNAJMIENIE KARY DLA IZRAELA	2, 14-16a
Formuła zamykająca wyrocznię	2,16b

Wyrocznia przeciwko Izraelowi ma strukturę koncentryczną, w której dwumian przestępstwo–kara zajmuje ekstremalne miejsca sekwencji (przestępstwo na początku w 6-8, a kara na końcu 14-16). Myśl teologiczna sekwencji (2, 6-16) opiera się na prostej relacji między przestępstwem a karą<sup>4</sup>. W tej wyroczni istnieje bezpośrednia relacja pomiędzy dwoma rodzajami działań: działań oskarżonego Izraela, które są niesprawiedliwe, i działań sędziego, Boga, który jest sprawiedliwy. Lud izraelski jest zaproszony do rozważania problemu relacji pomiędzy przestępstwem a sankcją, ponieważ oznajmiona kara wydaje się być nieproporcjonalna do oznajmionego grzechu.

Wszystko to, co znajduje się pomiędzy tymi dwoma częściami, nie zgadza się w pełni z dwumianem przestępstwo–kara. W rzeczywistości, na podstawie krytyki literackiej, wiersze centralne (9-12) są uważane za wiersze redakcyjne<sup>5</sup>. Według licznych autorów są to wiersze nieautentyczne, gdyż ich słów-

<sup>4</sup> Podział na dwie części: przestępstwo i kary, który organizuje wyrocznie przeciwko narodom (Am 1, 3–2, 16), może być użyty również w celu zrozumienia wyroczni przeciwko Izraelowi.

<sup>5</sup> Są one przypisywane redakcji deuteronomistycznej. Jako wiersze drugorzędne są mniej ważne i stąd często pomijane w interpretacji myśli Amosa.

nictwo, styl i tematyka nie należą do Amosa. W wierszach 9-10 Bóg interweniuje w pierwszej osobie, aby przypomnieć cały szereg akcji, które nie mają charakteru karzącego; w wierszach 10-13 „wy” odnosi się na pewno do „oni”, do których została skierowana denuncjacja przestępstwa (6-8) i oznajmienie sankcji (14-16), z silnym akcentem przywołania słuchacza; wreszcie pytanie wiersza 11 nie ma na uwadze jedynie tego wszystkiego, co zostało powiedziane wcześniej. Umieszczenie tego pytania w centrum całej wyroczni (11c) podkreśla jego znaczenie. Wysilek intelektualny, mądrościowy, do którego wzywa się słuchacza, stanowi mediację, czyli pośrednictwo jego przyłgnięcia do Boga. Jedynie „widząc” Boga za pośrednictwem Jego proroka można interpretować w prawdzie całość historii: „Powiedział mi to wszystko, co uczyniłam” (J 4, 39) i przyłgnąć do tego słowa, to znaczy uwierzyć i nawrócić się.

### III. KONTEKST BIBLIJNY WYROCZNI

#### 1. *Przeciwko niewolnictwu*

Nadużywanie relacji społecznych przeniknęło także instytucję niewolnictwa, z którą Izrael zetknął się i przyjął w fazie osiedlania się w Kanaanie<sup>6</sup>. Jednakże niewolnictwo w Izraelu nigdy nie osiągnęło takich rozmiarów ani formy, jak to miało miejsce w państwach ościennych. Izrael na początku swojego istnienia posiadał podwójne doświadczenie: z jednej strony ubóstwo w niewoli; z drugiej – cudowną historię uwolnienia za przyczyną Boga (Pwt 26, 6-9)<sup>7</sup>. Tę rzeczywistość odzwierciedlał w aspekcie religijnym i społecznym. Prawo izraelskie akceptowało niewolnictwo będące w codziennym użyciu (Wj 21, 1-11), ale usiłowało złagodzić jego rygory (Wj 21, 20-21. 26-27; Kpł 25, 39-55; Pwt 15, 12-18)<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> R. de Vaux, *Les Institutions*, t. I, s. 125-140; I. Mendelsohn, *Slavery in the Old Testament*, IDB, t. IV, s. 383-391; I. Cardelli, *Die biblischen Sklaven-Gesetze im Lichte des Keilschriftlichen Sklavenrechts* (BBB 55), Bonn 1981, s. 1-4.

<sup>7</sup> C. Augrain, *Esclave*, [w:] *Vocabulaire de Théologie Biblique*, red. X. Léon-Dufour, Paris 1971<sup>2</sup>, s. 379-381.

<sup>8</sup> W Starym Testamencie używano tego samego wyrażenia na określenie sługi i niewolnika. Zob. I. M. Diakonoff, *Slaves, Helots and Serfs in Early Antiquity*, [w:] *Wirtschaft und Gesellschaft im Alten Vorderasien*, red. J. Harmatta, G. Komoróczy, Budapest 1976, s. 45-78; A. M. Korostovtse, *Was ist eine Sklave?* AltOrF 5(1977), s. 5-15.

Niesprawiedliwości, o których mówi Amos, były skierowane przeciwko sprawiedliwym (Am 2, 6b) i ubogim (Am 2, 6c). Interpretacja tego tekstu zależy od aspektu, jaki zaakcentuje się w wyrażeniu „sprawiedliwy”. Ci, którzy interpretują go z ekstremalnie prawnego punktu widzenia w sensie „niewinny wobec prawa”, sytuują stwierdzenie Amosa w kontekście sądowym: prorok oskarżałby sędziów o korupcję. Mając okazję zdobycia pieniędzy są zdolni skazać osobę, która nie popełniła żadnego przestępstwa<sup>9</sup>. Taka interpretacja jest bardzo modna wśród dawnych i niektórych współczesnych egzegetów<sup>10</sup>. Należy podkreślić, że czasownik „skazać” nigdy nie posiadał znaczenia „potępić”, a wyrażenie „sprawiedliwy” niekoniecznie należy interpretować w sensie prawnym<sup>11</sup>. Jednak większość współczesnych egzegetów preferuje tłumaczenie „sprawiedliwy” w znaczeniu ekonomiczno-społecznym, po tej samej linii co „ubogi”. Zresztą w wierszu Am 2, 6 „sprawiedliwy” stoi w paralelizmie z „ubogim”. Termin „sprawiedliwy” nie oznacza tutaj niewinnego, sprawiedliwego w sensie moralnym, dlatego nie jest on w stanie winy w stosunku do prawa<sup>12</sup>. Może on być dłużnikiem niewypłacalnym, ale nie uczynił nic niezgodnego z prawem. Jego jedyną winą był brak pieniędzy.

Inną grupą ludzi, którzy doznają niesprawiedliwości, są „ubodzy”, ludzie biedni i potrzebujący pomocy<sup>13</sup>. W Kodeksie Przymierza są oni przeciwstawiani właścicielom ziemi (Wj 23, 11). Księga Amosa mówi o „ubogich” jako o sprzedanych przez bogatych (Am 2, 6; 4, 1; 5, 12; 8, 4. 6). Tego typu ludzie nie posiadali własności. Osoby te nie mogły popadać w duże długi, wystarczyło jednak małe niedociągnięcie w dopełnieniu jakiegoś zobowiązania, aby mogli być sprzedani jako niewolnicy.

#### a) Niewolnictwo za długi

Amos buntuje się przeciwko szerzącej się niesprawiedliwości, która miała miejsce w społeczności izraelskiej w ramach samej instytucji niewolnictwa: ludzi sprzedawano za pieniądze (Am 2, 6b), a biednych nawet za równowar-

---

<sup>9</sup> E. H a m m e r s h a i m b, *The Book of Amos. A Commentary, Translation*, Oxford 1970, s. 46 n.; S. A m s l e r, *Amos* (CAT XI a), Paris 1965, s. 180.

<sup>10</sup> L. R a n d e l l i n i, *Ricchi e poveri nel libro del profeta Amos* (SBFLA II), Jerusalem 1952, s. 5-86.

<sup>11</sup> J. L. S i c r e, „*Con los pobres de la tierra*”. *La justicia social en los profetas de Israel*, Madrid 1984, s. 105.

<sup>12</sup> K. K o c h, *sdq*, THAT II, s. 507-530.

<sup>13</sup> E. G e r s t e n b e r g e r, 'bh, THAT I, s. 20-25.

tość pary sandałów (Am 2, 6c). Głównym znaczeniem czasownika „sprzedać” jest sprzedawanie: rzeczy (Rdz 47, 20; Kpł 25,16; Ne 10, 32); zwierząt (Wj 21, 35); ludzi w niewolę (Rdz 37, 27. 36; 45, 4; Wj 21, 8. 16; Pwt 21, 14; Ne 5, 8). W formie *nifal* może oznaczać osobę, którą sprzedaje się, aby uregulować długi (Kpł 25, 39. 47-50; Pwt 15, 12). W tej samej formie i z przyimkiem „przy” oznacza kogoś oddanego w zastaw (Wj 22, 2)<sup>14</sup>. Czasownik „sprzedawać” w *kal* z przyimkiem „przy”, który wyraża ideę „równości”, „ceny”, jest rozumiany jako „sprzedać za cenę równowartości”. Można zatem przetłumaczyć wyrażenie „sprzedać za pieniądze” jako „sprzedać za równowartość pary sandałów”. W języku akkadyjskim „pieniądz” może oznaczać „dług pieniężny”<sup>15</sup>. Według dokumentu akkadyjskiego z Ugarytu dłużnicy z powodu zalegania z długami byli doprowadzani do ich wierzycieli<sup>16</sup>.

Według prawa biedny mógł popaść w niewolę za długi (Kpł 25, 35-46). Niemożność wypłacenia się dłużnika powodowała popadnięcie w niewolę. W obydwu przypadkach przytoczonych przez Amosa chodzi o aluzję do niewolnictwa za długi. Nigdy jednak nie mogła to być niewola wieczysta. W roku szabatowym niewolnicy pochodzenia izraelskiego byli uwalniani, a właściciel był obowiązany zaopatrzyć ich we wszystko, co było konieczne do podjęcia samodzielnej egzystencji, aby nie byli zmuszeni na nowo zaprzedać się w niewolę z braku środków do życia (Pwt 15, 12-15).

Ogólne położenie niewolników, nawet cudzoziemskich, było w Izraelu o wiele lepsze aniżeli w najbardziej cywilizowanych krajach. Czymś niespotykanym w świecie starożytnym było już to, że prawodawca zajmował się poprawą ich położenia i przyznawał im osobowość prawną. Prawo izraelskie szło jeszcze dalej i brało w obronę niewolnika nawet przed jego właścicielem. Za okaleczenie niewolnika, powodujące trwałe uszkodzenie jakiegoś organu ciała, np. złamanie ręki czy nawet wybitcie zęba, właściciel tracił władzę nad niewolnikiem i musiał przywrócić mu wolność (Wj 21, 26-27)<sup>17</sup>. Tym bardziej nie miał on prawa pozbawić niewolnika życia, jak to było np. u Rzymian. Za zabójstwo niewolnika jego pan był pociągany do odpowiedzialności karnej. Poza tym, niewolnikom przysługiwało prawo do odpoczynku w dzień szabatu oraz w inne dni świąteczne (Pwt 12, 12; 16, 11).

<sup>14</sup> E. L i p i ń s k i, *mkr*, TWAT IV, s. 869-875.

<sup>15</sup> *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, k. 245-247.

<sup>16</sup> M. H e l t z e r, *The Rural Community in Ancient Ugarit*, Wiesbaden 1976, s. 4-57.

<sup>17</sup> E. Z a w i s z e w s k i, *Zagadnienia społeczne w prawodawstwie Starego Testamentu*, RBL 21(1968), nr 3, s. 144.

Te postanowienia prawne łągodziły w poważnej mierze dolę niewolników i dzięki nim sytuacja niewolników izraelskich była bardziej zbliżona do położenia robotników najemnych. Jediną różnicą między nimi było to, że robotnik otrzymywał wynagrodzenie za pracę, a niewolnik nie pobierał zapłaty. Stan prawny i społeczny niewolników, którzy popadli w niewolę za długi, był inny od sytuacji niewolników jako jeńców wojennych, którzy byli przedmiotem handlu na całym starożytnym Bliskim Wschodzie (Am 1, 6. 9)<sup>18</sup>. W dawnym prawie także złodzieje, którzy nie mogli oddać pieniędzy, byli sprzedawani jako niewolnicy (Wj 22, 2). Niewolnicy kupieni za pieniądze różnili się od niewolników narodzonych w domu (Rdz 17, 12. 23. 27)<sup>19</sup>. Biorąc pod uwagę dawne zwyczaje odnoszące się do przekazywania własności można powiedzieć, że według Am 2, 6bc sprawiedliwy lub dłużnik byli sprzedawani w niewolę za dług i takiej operacji finansowej nadawano ważność prawną. Przekazywanie własności odbywało się za pomocą symbolicznego gestu (Rt 4, 7; Ps 60, 10). Według Rt 4, 7 nadawanie ważności każdemu przedsięwzięciu odbywało się w następujący sposób: jedna strona podnosiła sandał do góry i dawała go stronie drugiej. Gest ten dokonywany wobec świadków oznaczał utratę prawa do tej własności (Pwt 25, 9; Rt 4, 8). Wydaje się, że pierwotnie obuwie służyło jako „instrument” pieczętujący ugodę związaną z aktem przekazywania własności ziemi (Ps 60, 10; 108, 10)<sup>20</sup>. W Nuzi sprzedający podnosił nogę nad ziemią, którą sprzedawał, a w to miejsce kładł swoją nogę kupujący. W tym samym Nuzi para butów służyła za pozorną zapłatę przy zawieraniu pewnych nietypowych transakcji, czyli przyjęcie obuwia było tylko „przypieczętowaniem” zawartej wobec świadków umowy. Takiego znaczenia dopatruje się A. E. Speiser w wariantcie lekcji 1Sm 12, 3-4 poświadczonej przez LXX<sup>21</sup>. Według niego Samuel neguje, aby kiedykolwiek przyjął od kogokolwiek parę sandałów za wymyślone transakcje, a ponadto nie nadużył prawa celem wyciągnięcia dla siebie niesprawiedliwych i nieprawnych korzyści. Mając na uwadze skromną wartość przed-

---

<sup>18</sup> B. L a n g, *Sklaven und Unfreie im Buch Amos (II 6, VIII 6)*, VT 31 (1981), s. 484-488.

<sup>19</sup> B. K i e n a s t, *Kinderkauf – verkauf*, [w:] *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, t. V, Berlin–New York 1976-1980, s. 598-601.

<sup>20</sup> J. M. S a s s o n, *Ruth. A New Translation with a Philological Commentary and a Formalist-Folklorist Interpretation*, Sheffield 1989<sup>2</sup>, s. XIII-XV.

<sup>21</sup> *Of Shoes and Shekels*, BASOR 77(1940), s. 15-18. Zob. także J. A. D e a r m a n, *Property rights in the eighth – century prophets; the conflict and its background* (SBL Diss Ser 106), Atlanta 1988, s. 15-108; A. K o n d r a c k i, *Niewolnicy w Starym i Nowym Testamencie*, [w:] *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1997, s. 269-290.



miotu, jakimi były sandały, nie mogły być one uważane za formę zapłaty<sup>22</sup>. Para sandałów, jako znak wyrażonej zgody i „pieczęć” w akcie przekazywania własności, jest uznawana przez Amosa, w znaczeniu figuratywnym, jako synonim osoby. Para sandałów oznacza tu więc człowieka. Akt przekazania i przyjęcia sandałów był zewnętrznym wyrazem zgody na przekazanie prawa własności do sprzedawanego człowieka, i w razie potrzeby stanowił dowód trwałej umowy. Amos przypisuje winę i występuje przeciw wierzycielom, którzy dla odzyskania pożyczonych pieniędzy sprzedawali ludzi jedynie dlatego, że ci nie mogli oddać im długu. W pierwszym przypadku Amos ukazuje deprecjację osoby dłużnika, w drugim – dysproporcję pomiędzy małym długiem a ponoszoną za niego karą. W pierwszej sytuacji niewolnictwo może być usprawiedliwione, choć jest nieludzkie. W drugim przypadku nie można go usprawiedliwić w żaden sposób.

Obydwa stwierdzenia kompletują opinię Amosa co do problemu niewolnictwa. W 1, 6. 9 potępił on deportację i handel niewolnikami. Teraz występuje przeciwko zaprzędanemu w niewolę osoby za długi. Amos nigdy nie znajduje usprawiedliwienia dla niewolnictwa człowieka, ani w kontekście wojny, ani za długi. Potępia wierzyciela, który usiłuje odzyskać swoje pieniądze za cenę wolności bliźniego. Według R. Bacha prorok przeciwstawia się prawu kazuistycznemu, które dopuszczało praktykę niewolnictwa za długi (Wj 21, 2-11; Pwt 15, 12-18)<sup>23</sup>. Amos złamał barierę kulturową i obyczajową swoich czasów. Krytykuje praktykę brania w niewolę za długi, co miało miejsce w społeczności izraelskiej. Przejmuje go los tych ludzi, a zwłaszcza podkreśla niedotrzymanie umowy zawartej z Bogiem. Potępia on wierzycieli, którzy usiłowali odzyskać swoje pieniądze za cenę wolności drugiego człowieka<sup>24</sup>. Takie postępowanie oburza proroka, świadczy ono bowiem o braku elementarnych uczuć ludzkich. Ludzie ubodzy często popadają w sytuacje bez wyjścia, w których zaciągnięcie pożyczki staje się jedynym i nieraz ostatecznym ratunkiem. Powodem są nie tylko nieszczęścia i klęski gospodarcze, ale w dużej mierze także niesprawiedliwe obciążenia społeczne. Toteż prawodawca izraelski zakazał wykorzystywania tego rodzaju sytuacji, a pożyczki naka-

---

<sup>22</sup> J. L. M a y s, *Amos. A Commentary* (OTL), London 1969, s. 45.

<sup>23</sup> *Gottesrecht und weltliches Recht in der Verkündigung des Propheten Amos*, Neukirchen-Vluyn 1957, s. 23-34.

<sup>24</sup> G. J. B o t t e r w e c k, „*Sie verkaufen den Unschuldigen um Geld*”, BuL 12(1971), s. 225 n.; M. F e n d l e r, *Zur Sozialkritik des Amos. Versuch einer wirtschafts- und sozialgeschichtlichen Interpretation alttestamentlicher Texte*, EvT 33(1973), s. 38-40; J. L. V e s c o, *Amos de Teqoa, défenseur de l'homme*, RB 87(1980), s. 489.

zał traktować jako pomoc braterską, umotywowaną racjami religijnymi, a nie chęcią zysku (Wj 22, 24; Pwt 23, 20). Niestety, Amos stwierdza, że bogaci nie zachowują tych przepisów Prawa Mojżeszowego. Bierze on w obronę biednych i sprawiedliwych, których wymienia bardzo wyraźnie. Ochrona niewinnych i niższych społecznie powinna być na porządku dziennym w społeczności Izraela (Wj 23, 11); znalazła ona też miejsce w napomnieniach literatury mądrościowej (Prz 14, 31; 19, 17; 22, 22), zwłaszcza w stosunku do ludzi tej samej rasy.

#### b) Wykorzystywanie seksualne niewolnic

Amos kontynuuje oskarżenia przeciwko zdemoralizowanemu społeczeństwu, stwierdzając, że ojciec i syn chodzą do tej samej dziewczyny, profanując imię Boga. Wyrażenie „dziewczyna” w sensie ogólnym może oznaczać dziewczynę lub dziewicę (Rdz 24, 14. 16. 28. 55. 57). To samo znaczenie jest poświadczane przez Est 2, 2; 1 Sm 9, 11; 2 Krl 5, 2. 4). Pojęcie to może być także użyte na określenie młodej mężatki (Pwt 22, 15 nn.; Sdz 19, 3 nn.). W kontekście szerszym może przybierać różne odcienie znaczeniowe, jak: córka (Job 40, 29), służąca (Wj 2, 5; Rt 2, 5. 8. 22-23; 3, 2; Est 4, 4. 16; Prz 9, 3; 31, 15)<sup>25</sup>. Słowo to wykazuje tendencje do występowania w kontekście traktującym o wyższych klasach społecznych i oznacza najbliższą asystentkę królowej (1Sm 25, 42; Est 4, 4. 16) lub córki faraona (Wj 2, 5)<sup>26</sup>. Większość egezetów zajmująca się tym problemem dopatrywała się w tym zdaniu ewentualnego wystąpienia Amosa przeciw świętej prostytutce<sup>27</sup> lub w wyrażeniu „do dziewczyny” dostrzegali dziewczynę należącą do tej samej rodziny<sup>28</sup>, co może być również odnoszone do niewolnicy<sup>29</sup>.

Prostytucja typu sakralnego była rozpowszechniona w kulcie kananejskim. Przedostała się także do sanktuariów Izraela (1 Krl 14, 24; 15, 12; Oz 4, 14), a w pewnej epoce nawet do Jerozolimy (2 Krl 23, 7). Z drugiej strony, jak

<sup>25</sup> HAL III, 668.-

<sup>26</sup> B. C u t l e r, J. M a c D o n a l d, *Identification of the na'ar in the Ugaritic Textus*, „Ugarit – Forschungen”, 8(1976), s. 27-35; J. M a c D o n a l d, *The Status and Role of the na'ar in Israelite Society*, JNES 35(1976), s. 147-170; K. E n g e l k e n, *Frauen im Alten Israel. Eine begriffsgeschichtliche und sozialrechtliche Studie zur Stellung der Frau im Alten Testament* (BWANT 130), Stuttgart 1990, s. 5-10.

<sup>27</sup> M. D a h o o d, *To pawn one's cloak*, Bib 42(1961), s. 359-366.

<sup>28</sup> H. W. W o l f f, BK XIV/2, s. 202 n.

<sup>29</sup> W. R u d o l p h, KAT XIII/2, s. 142 n.

zauważa G. Rinaldi, nie wyklucza się intencji oddawania kultu bóstwom płodności<sup>30</sup>. H. W. Wolff, zakładając, że jest tu mowa o grzechu odnoszącym się do sfery seksualnej, uważa, że Amos potępia przypadek podobny do zdarzenia opisanego w Kpł 18, 15; 20, 12, gdzie zakazuje się mężczyźnie relacji seksualnych z jego synową<sup>31</sup>. W kontekście mowy o niewolnictwie chodzi najprawdopodobniej o dziewczynę, która jest na służbie z racji długu. W tych warunkach mogła być wykorzystywana także seksualnie przez właściciela i jego syna. Według V. Maaga i L. Markerta chodziło o zwyczajne nadużycia seksualne w stosunku do dziewczyn będących na służbie, czego zakazywał przepis prawa z Wj 21, 7-11<sup>32</sup>. L. Dürr przytacza podobne zdarzenie, szczególnie u Hetytów, które jednak nie podlegało karze: gdy ojciec i syn mają stosunki seksualne ze swoją niewolnicą lub prostytutką, to nie ma powodu, aby ich karać<sup>33</sup>. Amos występuje przeciwko takiemu upokarzającemu traktowaniu ludzi bezbronnych i piętnuje w energiczny sposób nadużycia rozpowszechnione w Izraelu<sup>34</sup>. Nie pozwala, aby można było używać niewolnicy jako przedmiotu. Jej status był wyraźnie normowany przez prawo (Wj 21, 7-11). Prorok potępia właścicieli, którzy wykorzystywali niewolnice za długi, nie zachowując przy tym norm prawa. Poprzez ten rodzaj niesprawiedliwych i niemoralnych praktyk uległy zachwianiu relacje społeczne wewnątrz wspólnoty. Ciężkość oskarżenia Amosa wynika, jak twierdzi V. Maag, z potępienia z całą mocą niesprawiedliwego wykorzystywania, także pod względem seksualnym, służącej<sup>35</sup>.

## 2. *Ucisk i wyzysk biednych*

Amos 2, 7ab. 8 jest trudny do zrozumienia z powodu czasownika „depczą”. Należy wspomnieć o dwóch podstawowych interpretacjach, zależnie od tego, czy czasownik, o którym mowa, pochodzi od rdzenia „oddychać”,

<sup>30</sup> *I profeti minori*, I: *Introduzione generale*; Amos, Torino 1953, s. 145 n.

<sup>31</sup> Wolff, BK XIV/2, s. 202 n.

<sup>32</sup> V. Maag, *Text, Wortschatz und Begriffswelt des Buches Amos*, Leiden 1951, s. 174-177; L. Markert, *Struktur und Bezeichnung des Scheltworts* (BZAW 140), Berlin-New York 1977, s. 71 n., 297-321.

<sup>33</sup> *Altorientalisches Recht bei den Propheten Amos und Hosea*, BZ 23(1935-1936), s. 150-157.

<sup>34</sup> M. Fendler, *Zur Sozialkritik des Amos*, s. 42 n.; S. Cre, „Con los pobres de la tierra”, s. 111.

<sup>35</sup> *Text*, s. 175.

„dmuchać” czy od „zgnieść”, „podeptać”<sup>36</sup>. Jedna grupa egzegetów uważa, że czasownik „depczą” pochodzi od czasownika „oddychać”, „dmuchać”<sup>37</sup>. Może on być użyty zarówno w znaczeniu właściwym, np. „Wielbłądzica [...] chwytą łączywie powietrze” (Jr 2, 23-24); „zbraknie mi tchu” (Iz 42, 14) lub w sensie metaforycznym, np. „Jak niewolnik, co wzdycha do cienia” (Job 7, 2); „Spróbuj nie wzdychać do nocy [...]” (Job 36, 20). Użyty z biernikiem może wyrażać wrogość jednej osoby do drugiej (Ps 56, 2-3; Am 8, 4). Według powszechnej opinii komentatorów Księgi Amosa czasownik „depczą” należy interpretować na podstawie jego pochodzenia od czasownika „zgnieść”, „podeptać”<sup>38</sup>. W Am 2, 7a „depczą” występuje z przyimkiem *l*, który nie jest używany w łączności z czasownikiem „oddychać”, „dmuchać”. Stąd wniosek, że lepiej traktować to wyrażenie jako pochodzące od czasownika „zgnieść”, „podeptać”. Takie znaczenie jest poświadczone w Rdz 3, 15; Job 9, 17 i potwierdzone również przez tłumaczenie LXX i Włg.

Jeżeli w Am 2, 7a podtrzymalibyśmy sens „oddychać”, to dopełnienie bezpośrednie brzmiałoby nieco dziwnie: „proch ziemi”. Należy ponadto przypomnieć, że czasownik „deptać” występuje jeszcze jeden raz w Am 8, 4, gdzie wydaje się odnosić jasno do ucisku biednych. W wierszu Am 2, 6bc prorok Amos mówi o nadużyciach związanych z niewolnictwem za długi, którego ofiarami byli ubodzy. Biorąc pod uwagę wyżej wymienione argumenty, czasownik „deptać” można tłumaczyć w sensie „maltretować”. Amos odnosi się tu do deprawacji i ucisku ubogich, których prawa zostały naruszone.

Niektórzy komentatorzy usiłowali rozumieć wiersz Am 2, 7b w tym sensie, jakoby Amos mówił o ubogich, których droga jest poddawana nieustannym poprawkom. Także to sformułowanie spowodowało całą lawinę dyskusji, ponieważ nie wiadomo dokładnie, w jakim sensie zostały tu użyte czasownik „kierować” i rzeczownik „droga”, który stanowi dopełnienie bezpośrednie. Czasownik „kierować” może mieć różne znaczenia, które z dopełnieniem bezpośrednim redukują się do trzech: „skręcić”, „wykrzywić”, „zbaczać”,

<sup>36</sup> S i c r e, „*Con los pobres de la tierra*”, s. 108.

<sup>37</sup> A. N e h e r, *Amos. Contribution a l'étudé du Prophetisme*, Paris 1981<sup>2</sup>, s. 68-76; H a m m e r s h a i m b, *The Book of Amos*, s. 47 n.; S. A m s l e r, CAT XI a, s. 181; F. Z o r e l l, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti*, Roma 1968, s. 813; V e s c o, *Amos de Teqoa*, s. 490.

<sup>38</sup> S o g g i n, *Il profeta Amos*, s. 74 n.

ponieważ inne znaczenia typu „zwodzić”, „wyrzucać” mają mniej wyraźny sens w powiązaniu z pojęciem „droga”<sup>39</sup>.

Termin „droga” występuje ok. 700 razy w Starym Testamencie, w większości przypadków w liczbie pojedynczej i jest często używany przez proroków oraz w literaturze mądrościowej<sup>40</sup>. Z pierwotnego sensu słowa „droga” rozwinęły się inne znaczenia, zarówno dosłowne, jak i metaforyczne. Na tej bazie powstały różne interpretacje wiersza Am 2, 7b: prawnicza, egzystencjalna i moralna.

Interpretacja prawnicza, opierając się na użyciu słowa „kierować” w kontekście prawniczym (Pwt 16, 19; 24, 17; 27, 19; 1 Sm 8, 3; Prz 17, 23; 18, 5; Iz 10, 2; Am 5, 12), przedstawia wyrażenie „droga” w sensie: „osąd”, „przyczyna”, „proces” i tłumaczy to zdanie w następujący sposób: „fałszując procesy ubogich”<sup>41</sup>. Jednak ta interpretacja posiada dwie trudności: „droga” nie ma aspektu „procesu”, „przyczyny”; ponadto czasownik „kierować” nabywa znaczenia prawniczego tylko wtedy, gdy dołączy się do niego wyrażenie wyjaśniające typu „sprawiedliwy”, które tutaj nie występuje.

Interpretacja egzystencjalna przedstawia wyrażenie „droga” w sensie „życie”, „przeznaczenie” i nadaje czasownikowi „kierować” znaczenie „skłaniać się ku czemuś” (Rdz 24, 14; Iz 55, 3; Jr 7, 24)<sup>42</sup>.

Interpretacja moralna tłumaczy słowo „droga” w sensie etycznym jako normę życiową, podkreślając zasady postępowania w życiu. Grzechem uciskających byłoby „deprawowanie postępowania pokornych”, gdyż stawiając ich w trudnych warunkach ekonomicznych i społecznych zmuszają prostych ludzi do złego postępowania.

Dwie ostatnie interpretacje stoją w paralelizmie z poprzednim kontekstem, gdzie mówi się o uciskaniu biednych, tzn. o aspekcie esencjalnym życia, jak również o aspekcie moralnym, który w tym przypadku jawi się w negatywnym świetle. Ludzie ubodzy i prości, pozbawieni należytej obrony, wystawieni zostają na najbardziej niesprawiedliwy ucisk i gwałt bezwzględnych bogaczy, którzy według słów Amosa „w prochu ziemi deptają głowy biednych i ubogich spychają z drogi”. Prorok głęboko boleje nad losem pokrzywdzonych,

---

<sup>39</sup> HAL III, s. 654 n.

<sup>40</sup> G. Sauer, *derek*, THAT, s. 456-460.

<sup>41</sup> M a a g, *Text*, s. 142; W o l f f, BK XIV/2, s. 201 n.; V e s c o, *Amos de Teqoa*, s. 491.

<sup>42</sup> W. N o w a c k, *Die kleinen Propheten* (HAT III/4), Göttingen 1903<sup>2</sup>, s. 123-125; S i c r e, „*Con los pobres de la tierra*”, s. 109.

którzy nawet z błahej przyczyny zostają pozbawieni wolności i są zaprzędani w niewolę przy zachowaniu pozorów legalności.

Amos dokonuje krytyki również innych nieporządków zachodzących w życiu społecznym Izraela, stwierdzając, że bogaci biorą ubrania w zastaw i rozkładają się na nich w świątyni, pijąc skonfiskowane wino (Am 2, 8). Dokonują tego w atmosferze uczyty celebrowanej w świątyni na cześć bóstwa<sup>43</sup>.

W pierwszym oskarżeniu widać aluzję do przekroczenia prawa zawartego w Wj 22, 25-26: „Jeśli weźmiesz w zastaw płaszcz twego bliźniego, winienesz mu go oddać przed zachodem słońca, bo jest to jedyna jego szata i jedyne okrycie jego ciała podczas snu [...]”. W przypadku niewypłacalności za długi, wierzyciel mógł wybrać coś w domu dłużnika w zastaw. Płaszcz wzięty w zastaw pozostawał jednak własnością dłużnika i należało go oddać przed zachodem słońca, ponieważ był jedyną rzeczą, która służyła mu do okrycia w czasie nocy. To prawo ograniczało się do obowiązku oddania płaszcza. Moc takiego prawa wydaje się być potwierdzona przez sławny ostrakon nr 1 z Yavne Yam, który sięga VII wieku przed Chr. Jego tekst mówi o płaszczu danym w zastaw za długi i nie oddanym przed zachodem słońca<sup>44</sup>.

Według intencji prawodawcy udzielenie pożyczki miało być aktem miłości bliźniego, a nie spekulacją dochodową. Wychodził on z założenia, że najczęstszą przyczyną zaciągania pożyczki było to, co określamy jako „extrema necessitas”. Wykorzystanie zaś nieszczęścia bliźniego dla własnej korzyści byłoby niesprawiedliwością. Dlatego prawodawca traktował pożyczkę jako jeden ze sposobów normalnej pomocy sąsiedzkiej dla sprawnego i właściwego funkcjonowania gospodarstwa. Starał się osiągnąć to poprzez nadanie pożyczce charakteru obowiązku religijnego (Pwt 15, 8 n.) oraz przez stanowczy zakaz pobierania procentów od współobywateli (Wj 22, 24; Kpł 25, 35-38; Pwt 23, 20)<sup>45</sup>.

Wierzyciel, udzielając pożyczki, był uprawniony przyjąć w zastaw jakieś przedmioty na rzecz udzielonej pożyczki. Niekłamanym wszakże podziwem musi nas przejąć wysoce humanitarne zarządzenie, na mocy którego nie wolno było komornikowi wchodzić do domu dłużnika, aby tam wybrać przedmiot do zajęcia w zastaw; jedynie sam dłużnik miał prawo wybrać odpowiednie przedmioty i wynieść je na dwór do czekającego wierzyciela. Pod żadnym zaś

<sup>43</sup> Prawdopodobnie chodzi o sanktuaria w Betel, Dan i Beer-Szebie na terenie Samarii.

<sup>44</sup> A. L e m a i r e, *Inscriptions hébraïques*, t. I, s. 260-268.

<sup>45</sup> R. de V a u x, *Les Institutions*, t. I, s. 260 n.

pretekstem nie było dozwolone zajmowanie w zastaw przedmiotów niezbędnie potrzebnych do codziennego życia. Zatem nie wolno było zajmować kamieni młyńskich, czyli żaren, których używano codziennie do mielenia mąki na chleb ani odzienia wdowy. Jeżeli zaś dłużnik nie miał nic innego do zastawienia, jak tylko swoje wierzchnie odzienie, to wówczas wierzyciel musiał je oddać przed zachodem słońca, aby ubogi mógł okryć się nim na noc.

Prawdziwym zaś ukoronowaniem tych postanowień prawnych mających regulować udzielanie pożyczki i kwestię długów była instytucja roku szabatowego. W roku szabatowym wygaszały wszelkie wierzycielności i długi. W ten sposób prawodawca pomagał ubogim w zrzuceniu wszelkich tego typu zobowiązań ciążących na nich i bronił ich przed popadnięciem w skrajną nędzę.

Byстрыm i krytycznym okiem patrzył Amos na postępowanie bogaczy izraelskich uciskających biedny lud. Nie uszły jego uwadze tak sprytnie upozorowane nadużycia, jak przywłaszczanie sobie odzieży dawanej w zastaw. Amos piętnuje tu nielitościwych lichwiarzy nadużywających praktyk religijnych dla swoich spekulacji. Ponieważ Prawo Mojżeszowe nakazywało oddawać właścicielowi przed zachodem słońca odzież daną w zastaw, aby biedak miał się czym okryć i nie marzył w nocy (Wj 22, 25-27; Pwt 24, 12), więc lichwiarze używali tej odzieży przy ucztach ofiarnych czy nawet przy prostytucji sakralnej w świątyniach, aby nabrała charakteru rzeczy poświęconej Bogu, gdyż wtedy nie musieli zwracać jej właścicielowi. W ten podstępny sposób krzywdzili najbardziej wynędzniałych i potrzebujących. Według opinii mocno podkreślanej przez J. L. Sicre'a Amos proponuje ideał etyczny bardzo wzniosły, przewyższający starożytnie prawo (Pwt 24, 6. 17): żadne okrycie nie powinno być brane w zastaw<sup>46</sup>.

Podobne nadużycia odsłania prorok w wierszu Am 2, 8. Idąc za opinią J. L. Sicre'a, chodzi tutaj o wino pobierane w zamian za wymierzenie kary<sup>47</sup>. Według niego w 2 Krn 36, 3 używa się czasownika „skazywać na grzywnę” w odniesieniu do należności podatkowej nałożonej przez faraona Neko na Judę. W 2 Krl 23, 33 używa się podmiotu *'ones* w odniesieniu do tego samego przedmiotu. Z tego względu interpretuje on wiersz Am 2, 8b w sensie „podatek w postaci wina”. Wiadomo, że w czasach Salomona istniała taka kontrybucja składana dworowi królewskiemu<sup>48</sup>. W tym przypadku

---

<sup>46</sup> „*Con los pobres de la tierra*”, s. 112.

<sup>47</sup> Tamże, s. 113.

<sup>48</sup> Niektórzy uważają, że chodziło o podatek pod postacią rzeczy materialnych. Zob. A v i g a d, *Samaria*, s. 1032-1050. Według innych wino i ocet nie należały do podatków, ale do własności królewskich. Tak uważa J. G. F é v r i e r, (*Ostraca, Sceaux et Cachets*, DBS,

chodzi o wino wymuszone podstępem od biednych za rzekome przestępstwa. Amosa oburza przewrotność tych ludzi, którzy nieuczciwie zdobyte wino przynoszą do świątyni jako ofiarę i tam je wypijają pod pozorem religijności. Z kontekstu wyroczni przeciwko Izraelowi można wywnioskować, że wiersz Am 2, 8 mówi o ludziach podobnego typu co wiersz Am 2, 7. Oskarżenie wysunięte przeciwko nim obciąża odpowiedzialnością wierzycieli i władców w stosunku do ubogich. Nie można ze spokojnym sumieniem uczestniczyć w kulcie religijnym i dopuszczać się rażących nadużyć przeciw sprawiedliwości społecznej.

#### IV. INTERPRETACJA WYROCZNI

Pierwszym sposobem interpretowania tekstu jest utożsamianie się ze słuchaczami czasów Amosa, ponieważ pierwszymi adresatami wyroczni proroka są Izraelici (1, 1) zebrani w Betel z okazji świątecznej celebracji (2, 8).

##### 1. *Specyfika przewinień Izraela: „prorokom nakazaliście: «Nie prorokujcie»”*

W długim opisie przewinień Izraela nie tyle chodzi o całą serię różniących się od siebie przestępstw, ile o jedno działanie niesprawiedliwości ukryte pod pozorem procedury sądowniczej i celebracji rytualnej (2, 6-8). Jest to charakterystyka postępowania Izraela, która czyni jego winę jeszcze bardziej ciężką.

Innym elementem oskarżającym Izrael jest fakt, że z powodu popełnianych przestępstw żyje on w sprzeczności ze swoim pochodzeniem jako narodu wybranego przez Boga (2, 9-10). Izrael nie tylko sam odrzuca możliwość nawrócenia, ale również nakłania nazirejczyków i proroków do zmiany życia (2, 11-12). W Izraelu i w innych narodach niesprawiedliwość występuje w postaci dominacji silnych nad ubogimi i niewinnymi ofiarami, które nie mogą się obronić. Źródłem wszystkich win Izraela jest niewierność słowu i fakt, że nie chciał słuchać proroków, którzy działali na podstawie autorytetu Boga.

W centrum sekwencji przeciwko Izraelowi znajduje się słowo „synowie” podjęte przez synonim „młodzi” i następnie powtórzone w centralnym

---

t. VI, s. 948-964). Zob. także: A. J. P o u l t e r, G. I. D a v i e s, *The Samaria Ostraca: Two Onomastic Notes*, VT 40(1990), s. 237-240.



pytaniu: „Nie tak, synowie Izraela? (2, 11). Wzbudziłem pomiędzy waszymi dziećmi proroków. To wyrażenie może być odniesione do Pwt 18, 18, gdzie Bóg przyrzeka wzbudzić między synami Izraela proroka wielkiego jak Mojżesz. Relacje między narodami powinny się kierować wiernością słowu wymienionemu między braćmi. W Izraelu relacje między ojcami a dziećmi są podporządkowane najwyższemu słowu, które wychodzi z ust Boga. Prawo przekazane przez ojców pozwala synom wejść w życie poprzez posłuszeństwo, będące darem, który „pochodzi z wysoka”. Z powodu grzechu synom nie jest przekazywane prawo Boże, prawo, które ukazuje ojcowskość Boga, poczynszy od wyzwolenia z niewoli egipskiej aż do wejścia do Kanaanu. Amos demaskuje chęć narzucania własnej woli przez Izraelitów podważając w ten sposób autorytet Boga.

## *2. Specyfika kary Izraela: trzęsienie ziemi i susza*

Bóg nie mógł nadal faworyzować narodu wybranego, który okazał się grzeszny jak wszystkie inne narody, a przez swoje wybranie jego odpowiedzialność była jeszcze większa. Wymierzenie kary będzie identyczne dla wszystkich, ale jeżeli Izrael wyzna swój grzech, kara, która zostanie mu wymierzona, będzie miała zupełnie inne znaczenie.

Zapowiadane bardzo surowe kary są ujęte schematycznie i dadzą się sprowadzić do dwóch zasadniczych rodzajów nieszczęść: wojen i klęsk żywiołowych. Chociaż nie towarzyszą im żadne komentarze kierowane przez proroka pod adresem ludu Bożego, nietrudno zauważyć, iż w rzeczywistości mają one ukryty cel parenetyczny. Obraz trzęsienia ziemi, które niszczy także wszystko to, co solidne, i obraz suszy, która nawiedza całą ziemię, mogą być połączone razem w koncepcji końca Izraela. Temat ten został rozwinięty zwłaszcza w ostatniej sekcji księgi, w rozdziałach 7-9<sup>49</sup>, podczas gdy rozdziały 3-6 są próbą zachęty do nawrócenia Izraela, po to, aby uniknąć kary.

We wzmiance o trzęsieniu ziemi (1, 1f) nie chodzi tylko o zwykłe zjawisko geologiczne o niszczących skutkach. Termin, który oznacza trzęsienie ziemi, należy do tego samego źródłosłowa czasownika używanego często przez Biblię w kontekście wojennym (Iz 9, 4; 29, 6; Jr 10, 22). Wielka bitwa ma te same skutki co trzęsienie ziemi: towarzyszy jej wielki huk, łoskot (Jr 8, 16; 51, 29). Wojna nabiera także wymiarów apokaliptycznych: zni-

---

<sup>49</sup> W Am 8, 2: „[...] Dojrzał do kary lud mój izraelski. Nie będę już dłużej go oszczędzał”.

szczenie narodu jest identyfikowane z upadkiem gór i pagórków, wstrząsem nieba, zaćmieniem słońca i gwiazd (Jl 2, 10; 4, 15-16). Trzęsienie ziemi jako kataklizm kosmiczny oznacza, że to, co było uważane za solidne i mocne, w rzeczywistości nim nie jest. Trzęsienie ziemi zatem pełni funkcję apokaliptyczną, tzn. objawiającą: tylko jedyna rzecz istnieje na zawsze – królestwo Boga i Jego słowo. Wszystko to, co wydawało się osłoną i gwarancją bezpieczeństwa – domy i pałace – zabija pod swoimi gruzami, aby okazała się potęgą Boga.

Pan zagrzmi, a ziemia uschnie (1, 2de)<sup>50</sup>. Susza nie jest zwykłym zjawiskiem meteorologicznym. Fakt, że susza jest związana z rykiem lwa sugeruje, że także tutaj występuje kontekst wojenny. Lew jest w rzeczywistości tradycyjnym obrazem nieprzyjaciela, który atakuje: już sam jego ryk terroryzuje, nikt nie może się oprzeć jego sile: „nad którym ryczą lwy, wydając swój głos? Zamieniono ziemię jego w pustkowie, jego spalone miasta zostały pozabawione mieszkańców” (Jr 2, 15). Podobnie jak susza, tak samo wojna niszczy wszystko. Zniszczenie osiąga szczyt Karmelu, który nigdy nie usycha (Iz 33, 9).

W przypadku Izraela wymierzenie kary występuje w różnych formach: musi on stawić czoło wojnie, w której nawet najsilniejszy z wojowników nie będzie w stanie uciec. Jednakże pojawia się mały znak nadziei w nagiej osobie uciekającej z pola bitwy. Wojna jest przejawem niesprawiedliwości, ale równocześnie jest znakiem sądu Bożego przeciwko niej.

\*

Kluczem interpretacyjnym wyroczni przeciwko Izraelowi jest ekstremalna ciężkość grzechów narodu wybranego. Amos ujawnia akty przeciwne sprawiedliwości. W rzeczywistości chodzi o akty o charakterze symbolicznym, których zadaniem jest odkrycie korzeni grzechów Izraela i natury zła, do którego on przylgnął.

---

<sup>50</sup> Amos lub redaktor tytułu książki połączył razem dwa motywy literackie, które mają podobne znaczenie: suszę i ryk lwa.

– Pan grzmi z Syjonu (Jr 25, 30: w relacji z „pastwiskami”; Jl 4, 16: połączone ze wstrząsem ziemi i nieba);

– susza, która dosięga szczytu Karmelu (Iz 33, 9; w Lb 1, 4-5 jest połączona z trzęsieniem ziemi).

Liczne z ujawnionych aktów okazują się legalne, zgodne z prawem czy też zgodne z interpretacją tego prawa. Według prawa instytucja pożyczek powoduje sankcje, skutkiem czego niewypłacający pożyczkobiorca może być sprzedany (2, 6c) lub to wszystko, co do niego należy, np. jego okrycie, może być wzięte w zastaw (8a). Chociaż regulamin jest ograniczony przez prawo, to przywłaszczenie sobie zastawu jest legalne, i można sądzić, że pożyczkodawca miał prawo do tego, aby uzyskać kompensatę. Amos chce pokazać, że prawo nie jest naprawdę zachowywane: niewinny jest sprzedawany za minimalny dług, wzięte w zastaw odzienie, na którym się odpoczywa, powinno być oddane przed zachodem (Wj 22, 25-26). Amos nie mówi o przestępstwach wprost przeciwnych prawu: zabójstwach, kradzieżach czy też idolatrii. Prorok uważa, że największą niesprawiedliwością jest stwarzanie pozorów prawa.

LA TEOLOGIA DEL GIUDIZIO DIVINO SU ISRAELE (Am 2, 6-16)  
L'ANALISI RETORICA

S o m m a r i o

La chiave interpretativa dell'oracolo contro Israele (Am 2, 6-16) sta nell'estrema gravità dei peccati del popolo eletto. Il profeta Amos denuncia gli atti contro la giustizia. Si tratta di atti di carattere simbolico il cui scopo è svelare le radici dei peccati d'Israele e la natura del male. Tutto questo si fa usando il metodo dell'analisi retorica.

*Riassunto da Gabriel Witaszek CSSR*