

# Jakub Sławik

---

## Misja prorocka na podstawie Am 3,3-8

---

Rocznik Teologiczny 51/1-2, 5-19

---

2009

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## Misja prorocka na podstawie Am 3,3-8

Profetyzm izraelski był niezwykle zróżnicowanym zjawiskiem<sup>1</sup>. Niekiedy księgi prorockie wprost informują, jak prorocy opisywali swoje posłannictwo (zwłaszcza w przypadku tzw. wielkich proroków Iz 6,8-13; Jr 1,5-9; 15,10-21; 20,7-18; Ez 2n; 33)<sup>2</sup>. Z pewnością warto przyjrzeć się, co miał o nim do powiedzenia najstarszy z tzw. proroków piśmiennych (proroków-pisarzy), czyli proroków, których imiona posłużyły do nazwania ksiąg w Starym Testamencie i którzy mogli się sami bezpośrednio wypowiedzieć o swoim urzędzie. Amos był pierwszy spośród nich i poprzedzał nawet Ozeasza, działającego również w królestwie północnym, w Izraelu<sup>3</sup>. Stawiając pytanie o to, jak Amos pojmował swoje posłannictwo, nie można z góry zakładać, iż w Księdze Amosa spotykamy jedynie własne słowa proroka. Teksty przekazane w księgach proroków późniejszych mogą wyrażać nie tylko ich własne przekonania, ale też idee kręgów, przez które były spisywane, przekazywane i opracowywane, czyli uczniów prorockich i redaktorów<sup>4</sup>.

---

\* Dr Jakub Sławik jest adiunktem w Katedrze Wiedzy Starotestamentowej i Języka Hebrajskiego ChAT

<sup>1</sup> Por. G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 369nn, który w osobach Amosa, Ozeasza i Izajasza (VIII w. p.n.e.) dostrzega *pierwszy punkt szczytowy* ruchu prorockiego (s. 369); T. Jelonek, *Prorocy Starego Testamentu*, Kraków 2007, s. 52n; zob. też M. Filipiak, *Człowiek współczesny a Stary Testament*, Jak rozumieć Pismo Święte 1, Lublin 1989, s. 41nn; E. Zenger (i in.), *Einleitung in das Alte Testament*, Kohlhammer Studienbücher Theologie 1.1, Stuttgart-Berlin-Köln<sup>4</sup>2001, s. 371nn.

<sup>2</sup> Do sporów wokół rozumienia istoty profetyzmu zob. W.H. Schmidt (W. Thiel, R. Hanhart), *Altes Testament, Grundkurs Theologie 1*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1989, s. 52nn.

<sup>3</sup> Np. W.H. Schmidt, *Wprowadzenie do Starego Testamentu*, Bielsko-Biała 1997, s. 166 i 171; J. Jeremias, *Der Prophet Amos*, ATD 24.2, Göttingen 1995, s. XV.

<sup>4</sup> Do problemu pierwotności badanego tekstu zob. poniżej. O konieczności rozróżniania ustnego słowa prorockiego od jego formy spisanej, pomiędzy spisany słowem a kompozycją oraz wtórnymi rozszerzeniami – W.H. Schmidt, *Wprowadzenie*, s. 148nn oraz J. Jeremias, *Amos 3-6. Beobachtungen zur Entstehung eines Prophetenbuches*, ZAW 100 Suppl. (1988), s. 124n (i s. 127n. 137).

Fragment Am 3,3-8 stoi po wezwaniu Izraelitów (w 2. os. pl.) do słuchania słowa (kolejne pojawiają się w 4,1 i 5,1<sup>5</sup>) wskazującym na szczególną odpowiedzialność przed Bogiem tych, których On sam wybrał (3,1n\*)<sup>6</sup>, a przed zapowiedzią zniszczenia Samarii (zbiorem słów z 3,9-4,3\*)<sup>7</sup> w formie instrukcji herolda przytaczającej słowa JHWH<sup>8</sup>. Analizowane wiersze nie są mową Bożą, lecz słowami proroka, w których o Bogu mówi się w 3. os.

3. Czy może iść dwóch razem,  
jeśliby<sup>9</sup> się nie spotkali (umówili)<sup>10</sup>?
4. Czy ryczy lew w gąszczu,  
a łupu (zdobyczy) nie ma?  
Czy wydaje młody lew głos swój z legowiska,  
jeśliby nic nie złapał?
5. Czy spada ptak na „<sup>11</sup> ziemię,  
a pułapki nie ma?  
Czy odskakują sidła (potrzask) z podłoża.  
a zupełnie<sup>12</sup> nic nie złapały?
6. Czy dmie się<sup>13</sup> w róg (szofar) w mieście,  
a lud się nie trwoży?  
Czy wydarza się nieszczęście w mieście,

<sup>5</sup> O strukturyzującej kompozycję Am funkcji tego powtórzenia zob. J. Jeremias, *Amos 3-6*, s. 130n i *Der Prophet Amos*, s. XX; E. Zenger, dz. cyt., s. 486.

<sup>6</sup> Wskazanie z 3,1b na wyprowadzenie z Egiptu uchodzi za rozszerzenie deuteronomistyczne – tak W.H. Schmidt, *Wprowadzenie*, s. 167 i szerzej tenże, *Die deuteronomistische Redaktion des Amosbuches. Zu den theologischen Unterschieden zwischen dem Prophetenwort und seinem Sammler*, ZAW 77 (1965), s. 172n (deuteronomistyczne ma być też sformułowanie *słowo, które JHWH wypowiedział* z 3,1a); H.W. Wolff, dz. cyt., s. 212n; W. Rudolph, dz. cyt., s. 152; J. Jeremias, *Der Prophet Amos*, s. 32.

<sup>7</sup> Zob. E. Zenger, dz. cyt., s. 486n; J. Jeremias, *Amos 3-6*, s. 133 i *Der Prophet Amos*, s. 31 i 38nn.

<sup>8</sup> Por. J. Jeremias, *Der Prophet Amos*, s. 39 i F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32, Neukirchen-Vluyn 1969, s. 50nn (Exkurs: *Heroldinstruktion*).

<sup>9</sup> Do zdania okolicznikowego warunku w pf. zob. W. Gesenius, *Hebräische Grammatik* (völlig umgearbeitet von E. Kautzsch, Leipzig 281909, [w:] Gesenius-Kautzsch-Bergsträsser, *Hebräische Grammatik*, Hildesheim-Zürich-New York 1991), §163c.

<sup>10</sup> ׀ִי ni. pojawia się w ST w obu tych znaczeniach (HAL = KBL<sup>3</sup>): pierwsze z nich (tak też V) wybiera np. H.W. Wolff, *Dodekapropheten 2: Joel und Amos*, BK.AT XIV/2, Neukirchen-Vluyn 1969, s. 217; W. Rudolph, *Joel – Amos – Obadja – Jona*, KAT XIII/2, Gütersloh 1971, s. 150n. 155 (szersze uzasadnienie) i J. Jeremias, *Der Prophet Amos*, s. 30; drugie HAL czy E. Zawiszewski, *Księga Amosa. Wstęp – przekład – komentarz*, [w:] *Księgi proroków mniejszych Ozeasza – Joela – Amosa – Abdiasza – Jonasza – Micheasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, red. S. Łach, PŚST XII/1, Poznań 1968, s. 203.

<sup>11</sup> W tłumaczeniu pominięto ׀ִי – zob. poniżej.

<sup>12</sup> Inf. abs. dla wzmocnienia wypowiedzi; W. Gesenius, *Hebräische Grammatik*, §113q.

<sup>13</sup> Podmiot nieokreślony.

- a JHWH nie uczynił [tego]?
7. *Bo nie czyni Pan JHWH niczego,  
jeśli nie objawi [wpieryw]<sup>14</sup> planu swego sługom swoim prorokom.*
8. Lew zaryczał<sup>15</sup>,  
kto by się nie bał?  
*Pan JHWH powiedział,  
kto by nie prorokował?*

Tekst nie przysparza większych trudności, choć pojawiają się w nim zaskakujące sformułowania. Poemat charakteryzuje się wyrafinowaną budową (zob. jeszcze poniżej), w której dominuje rytm 3+2 (licząc ilość sylab akcentowanych i zakładając, że przeczenia ׀א oraz אׁ w w. 3a.5.6 nie posiadają odrębnego akcentu głównego)<sup>16</sup>. Pierwsza część w. 4b wyróżnia się aż czterema wyrazami (akcentami)<sup>17</sup>, a co ważniejsze, zachwiana jest logika tego wiersza. Młody lew<sup>18</sup>, który ryczy nad zdobyczą, nie może znajdować się w swej kryjówce<sup>19</sup>. To skłania do wniosku, że אַמְרֵי נָבִיא choć poświadczane we wszystkich świadectwach tekstowych, jest dodatkiem<sup>20</sup>, przypuszczalnie związanym z Na 2,12n<sup>21</sup>. Na podobny problem natrafiamy w w. 5a, który poza

<sup>14</sup> Konstrukcja czasowa (impf-pf.) taka sama jak w w. 4b, ale tym razem nie jest to pytanie (retoryczne).

<sup>15</sup> Można by oba półwiersze tłumaczyć jako zdania warunkowe (asyndetyczne); w pierwszym zdaniu (zdanie podrzędne) posłużono się pf. dla czynności dokonanej (zob. W. Gesenius, *Hebräische Grammatik*, §159h). Na charakterystyczną sekwencję pf.-impf., gdzie impf. odnosi się do konsekwencji czy kontynuacji, wskazuje też H.W. Wolff, dz. cyt., s. 218.

<sup>16</sup> O liczeniu metrum w poezji hebrajskiej H.-J. Kraus, *Psalmen 1*, BK.AT XV/1, Neukirchen/Moers 1960, s. XXXIInn; R. Smend, *Die Entstehung des Alten Testament*, Theologische Wissenschaft 1, Stuttgart-Berlin-Köln<sup>4</sup>1989, s. 102n; L. Alonso Schökel, *A Manual of Hebrew Poetics*, Subsidia Biblica 11, Rom 1988, s. 34nn; R. Jasnos, *Biblia między literaturą a teologią. Przewodnik dla katechetów i formatorów*, Kraków 2008, s. 67nn; *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2001, s. 431nn.

<sup>17</sup> Por. J.L. Mays, *Amos. A Commentary*, Philadelphia 1969, s. 59 przyp. a; J. Jeremias, *Der Prophet Amos*, s. 30 przyp. 2.

<sup>18</sup> Zdolny do samodzielnego polowania, a nie – jak chciałby E. Zawiszeński, dz. cyt., s. 204 – lwiątko czy szczenię lwa; F. Stolz, Art. אַמְרֵי, THAT I, 226; HAL.

<sup>19</sup> Zob. J. Jeremias, *Der Prophet Amos*, s. 35.

<sup>20</sup> Tak też BHS; J.L. Mays, tamże; H.W. Wolff, dz. cyt., s. 218; J. Jeremias, *Der Prophet Amos*, s. 30 przyp. 2.

<sup>21</sup> Zob. też Hi 38,39n czy Pnp 4.8. Na 2,12n przedstawia rozbudowany obraz minionej idylli lwiej rodziny, która symbolizowała przeszłe powodzenie Niniwy (zob. L. Perlit, *Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephania*, ATD 25,1, Göttingen 2004, s. 23n). Choć nie można wykluczyć, że mamy do czynienia z przypadkiem *Textpflege*, to dodanie niemającego w analizowanych fragmentach żadnego uzasadnienia słowa jest raczej rzeczowym nawiązaniem do Na 2,12n, co oznaczałoby, że lwa rozumiano jako symbol zagrożenia ze strony Asyrii (Niniwy), której ofiarą ma być Samaria (w.6; zob. poniżej). Znacznie mniej prawdopodobne byłoby, że Samaria została na wzór Niniwy przyrównana do lwa, który kiedyś łupił innych (אֲרָבָה), a teraz jak Niniwa zostanie za to

tym, że tworzy zbyt długą linię, zdaje się być niezbyt logiczny. Nie wiadomo, dlaczego ptak, który wpada w pułapkę lub zostaje trafiony drewnianym bumerangiem מוקש, którego dokładnie znaczenie jest niepewne<sup>22</sup>, miałby wpadać dodatkowo w sidła (קפ) rozciągnięte na ziemi. קפ to sidła (także z Prz 7,23; Ps 124,7 i Koh 9,12 wynika, że służyły do łapania ptaków) składające się z napiętej (rozchylonej) dwuczęściowej ramy, na której rozpięta była sieć, a w środku umieszczano przynętę. Gdy ptak lądował czy siadał w takiej sieci leżącej na ziemi, poruszając ją, pułapka się zatrzaśniała<sup>23</sup>. Ponadto brak wyrazu קפ w w. 5aa w G poświadcza, że mamy do czynienia z glosą<sup>24</sup>. Być może słowo to było najpierw glosą wyjaśniającą niejasny מוקש (dopisaną nad linią?), która przy kolejnym kopiowaniu zwoju znalazła się w tekście, tj. w niewłaściwym miejscu. Ostatni wiersz, będący zakończeniem, charakteryzuje się (przynajmniej pierwsza jego część) metrum skróconym do 2+2. Może zatem zastanawiać, że w ostatniej linii powraca 3+2 – chyba że słowo ארני jest dodatkiem<sup>25</sup>. Świadcstwa tekstowe zgodnie potwierdzają jego obecność. Jednak związane jest z w. 7 (tam też występuje zestawienie יהוה ארני, i to w powiązaniu ze słowem opartym na rdzeniu רבר, który wyróżnia się już tym, że został napisany prozą<sup>26</sup>. Ponadto zawiera sformułowaną w języku deuteronomistycznym (zob. poniżej) i w postaci stwierdzenia uogólniającą refleksję (stąd czasownik עשה użyto w impf., inaczej niż w poprzedzającym w.6b) o roli proroków (pl.)<sup>27</sup>.

Poemat cechuje się niezwykle spójną kompozycją, złożoną – poza dodanym wtórnym w. 7 – wyłącznie z pytań retorycznych, na które odbiorca sam musi udzielić sobie odpowiedzi, a odpowiedź ta jest zawsze oczywista:

---

ukarana przez Boga (Na 2,14; Am 3,11.15), tj. lupiestwo Samarii, jej elit (Am 3,9n), zasługuje na taką samą karę jak lupiestwo Niniwy.

<sup>22</sup> Zob. HAL; H.W. Wolff, dz. cyt., s. 223n; D. Kellermann, Art. קפ, TWAT VI, 548nn; H. Ringgren, Art. קפ, TWAT III, 886.

<sup>23</sup> Por. D. Kellermann, tamże.

<sup>24</sup> Por. BHS; J.L. Mays, dz. cyt., s. 59 przyp. b; H.W. Wolff, dz. cyt., s. 218; J. Jeremias, *Der Prophet Amos*, s. 30 przyp. 3 (inaczej E. Zawiszeński, dz. cyt., s. 204; W. Rudolph, dz. cyt., s. 151).

<sup>25</sup> Takie przypuszczenie wysunięto w BHS; tak też H.W. Wolff, dz. cyt., s. 218; J. Jeremias, *Der Prophet Amos*, s. 31 przyp. 4.

<sup>26</sup> Powszechnie dostrzegane, np. E. Zawiszeński, dz. cyt., s. 205.

<sup>27</sup> Tak BHS (oczywiście nie jest to problem tekstowo-krytyczny, lecz literacko-krytyczny); A. Weiser, *Das Buch der zwölf kleinen Propheten I: Die Propheten Hosea, Joel, Amos, Obadja, Jona, Micha*, ATD 24, Göttingen <sup>6</sup>1974, s.145n; J.L. Mays, dz. cyt., s. 59.61n; H.W. Wolff, dz. cyt., s. 218n; W.H. Schmidt, *Die deuteronomistische Redaktion*, s. 185nn i *Wprowadzenie*, s. 167; W. Rudolph, dz. cyt., s. 154.157 (choć zaprzecza, że musi to być dodatek deuteronomistyczny); M.L. Barre w *Katolickim komentarzu biblijnym*, s. 827; J. Jeremias, *Der Prophet Amos*, s. 36n. Inaczej E. Zawiszeński, dz. cyt., s. 205, według którego autentyczność tego wiersza nie ulega wątpliwości.

*Nie!* (lub *Nikt!* w w. 8). Pytania służą więc przekonywaniu, a perykopę można by określić jako dysputę czy dysputację<sup>28</sup>. Wszystkie pytania demonstrują istniejącą w świecie ludzi i zwierząt przyczynowość, przy czym początkowa seria pytań w w. 3-6a oraz w. 8a tworzą argumentację proroka, a w. 6b i 8b przedstawiają wnioski, których nie da się już odeprzeć.

Pierwsze z pytań (w. 3) dotyczy życia ludzkiego. Nie ulega wątpliwości, że jeśli dwoje idzie razem (identyczne wyrażenie spotykamy też w Rdz 22,6.8<sup>29</sup>; por. również Sdz 19,5), to musi się najpierw spotkać – יָרַי ni. lepiej jest rozumieć w sensie *spotykać się*, gdyż tylko wtedy argument proroka jest oczywisty czy niepodważalny<sup>30</sup>. Wiersz ten wyróżnia się brakiem paralelnego obrazu, które obecne są w pozostałych wierszach (w. 4-5.6.8).

W. 4 sięga po przykłady ze świata lwów, których ryczenie rozlega się po upolowaniu zdobyczy. Ich ryk informuje nieomylnie o zakończonym z sukcesem polowaniu<sup>31</sup>. Z pewnością obraz nie został użyty przypadkowo i znajduje on wyraźne zastosowanie w w. 8, tworząc kłamrową konstrukcję (w. 4/8[a]), obejmującą prawie całą jednostkę tekstową (bez w. 3). Ozeasz (5,14) porównuje karzące działanie Boga do lwa, który upolował ofiarę (zob. też Oz 13,7; Tr 3,10; por. Jr 49,19; 50,44). W literaturze prorockiej lew symbolizuje wrogów ludu, którymi najczęściej są obce ludy (np. Iz 5,29; Jr 2,30; por. też 1 Krl 13,24nn; 2 Krl 17,25n)<sup>32</sup>. W. 4 może więc zapowiadać przynieszone miastu przez Boga nieszczęście (w. 6), przy czym obraz ryczącego lwa sugeruje, że łup już wpadł w ręce (czy zęby) wroga. Ryk lwa może też oznaczać budzącą strach mowę Bożą, Jego groźbę (Am 1,2<sup>33</sup>; Jr 25,30: נִתְּן קוֹל + שֶׁאֵין צָח; Jl 4,16 [3,21]; por. Jr 2,15)<sup>34</sup>.

W. 5 opisuje polowanie na ptaki, które łapie się (i trafia się?) za pomocą sideł (פֶּה) i מִזְקָא. Drugi rzeczownik oznacza zazwyczaj patyk, drewnienko (por.

<sup>28</sup> Por. H.W. Wolff, dz. cyt., s. 220n; W.H. Schmidt, *Die deuteronomistische Redaktion*, s. 184 i przyp. 51 oraz *Wprowadzenie*, s. 166; J. Jeremias, *Amos*, s. 34 mówi o szeregu pytań dydaktycznych. W ścisłym sensie dysputacja nie może uchodzić za gatunek literacki; H.J. Hermisson, *Diskussionsworte bei Deuterjesaja. Zur theologischen Argumentation des Propheten*, *EvTh* 31 (1971), s. 665nn; J. Sławik, *Literacki charakter tekstów warstwy podstawowej w Księdze Deutero-Izajasza (Iz 40-55)*, *RT. ChAT* 39 (1997), s. 114n.

<sup>29</sup> Por. W. Rudolph, dz. cyt., s. 155 przyp. 17 podkreśla, że tutaj w przeciwieństwie do Rdz 22 brakuje tragicznego wymiaru takiego zdania.

<sup>30</sup> Zob. W. Rudolph, dz. cyt., s. 155.

<sup>31</sup> Por. J. Jeremias, *Der Prophet Amos*, s. 35; H.W. Wolff, dz. cyt., s. 223 (odstraszanie dla zabezpieczenia swego łupu).

<sup>32</sup> W skargach wroga psalmisty (Ps 22,14).

<sup>33</sup> Wiersz ten jest bez wątplenia interpretacją mów proroka w duchu deuteronomistycznym; H.W. Wolff, dz. cyt., s. 148n; J. Jeremias, *Der Prophet Amos*, s. XXII i 3n; E. Zenger, dz. cyt., s. 490n.

<sup>34</sup> Zob. też F. Stolz, *Art. מִזְקָא, THAT I*, 225nn.

Hi 40,7), a w kontekście polowania element pułapki lub samą pułapkę (Joz 23,13; Iz 8,14; Ps 141,9 itp., obok חֶבֶל). Trudno więc orzec, czy chodzi o jakiś rodzaj pułapki (być może z przynętą), czy też o drewniany przedmiot przypominający bumerang i służący do strącania ptaków<sup>35</sup>. Gdy na ziemię spada upolowany ptak lub gdy sidła się zatrząskują, ofiara już nie ucieknie. Podobnie jak w przypadku lwa polowanie z tą chwilą jest zakończone. Obrazy lwa i sidła łączy też czasownik לָכַד, który w w. 5bβ został wzmocniony inf. abs. (stojąc obok formy osobowej tego czasownika w impf.), demonstrując skuteczność polowania i nieunikniony los ofiary. Wpadanie w sidła na ptaki (חֶבֶל) w obrazowych opisach ludzkiego życia wiąże się ze śmiertelnym zagrożeniem (zob. Ps 124,7; Prz 7,23; por. też Syr 9,3), które nadchodzi nagle i niespodziewanie (Koh 9,12). W Iz 24,17n sidła ukazują niemożność uniknięcia sądu. Elity, czyli król i kapłani mieli ostrzegać przed nim (Ez 19,8), ale zaprzeczając swemu powołaniu, sami stali się pułapką dla ludu (Oz 5,1; por. Syr 27,20). Nawet Bóg może stać się pułapką (Iz 8,14, gdzie odnosi się do zagłady niesionej przez Asyryjczyków i Babilończyków)<sup>36</sup>. Przykład z w. 5 znajduje więc swoje odzwierciedlenie w kolejnym wierszu, w którym róg zapowiada nieuniknioną katastrofę<sup>37</sup>. O niej musi mówić prorok (w. 8).

O ile w. 3-5(a) oraz w. 6b są skonstruowane dosyć jednolicie – pierwszą część linii tworzy zawsze pytanie הֲ (w w. 6b חֶבֶל) w impf., wskazujące na skutek, którego przyczynę podawało drugie zdanie rzeczownikowe lub czasownikowe w pf. (w w. 5b w impf. w ramach konstrukcji z emfaticznym inf.) – to w. 6a ma jakby odwrotną kolejność. Pierwsze zdanie opisuje przyczynę (w impf.; por. w.5bβ), której nieunikniony skutek przywołuje drugie zdanie (również w impf.)<sup>38</sup>. Z tym może być związana zmiana zaimka pytajnego na אֵי w całym w. 6 (obie linie są zbudowane chiastycznie), choć bardziej prawdopodobne wydaje się, że ma wskazywać na przejście do „wniosku”. Wtedy można by w w. 5b(β) z powodu wzmocnienia impf. przez inf. abs., podkreślającego nieuchronność śmierci ofiary, widzieć pierwszy krok

<sup>35</sup> Zob. HAL; H.W. Wolff, dz. cyt., s. 223n; H. Ringgren, Art. חֶבֶל, TWAT III, 886. Słowo oznacza też przeszkodę (sterzcący kij?), o którą ludzie się potykają, lub pułapkę, w którą wpadają (Wj 10,7; Pwt 7,16 itd.).

<sup>36</sup> Zob. D. Kellermann, tamże.

<sup>37</sup> Przy czym nie powinno ująć uwadze, że Am 3,3-8\* – jeśli pochodzi od samego Amosa, a trudno byłoby zakładać, że spisany (przez uczniów prorockich?) tekst miałby się znacząco różnić od tego, co miał do powiedzenia prorok (zob. poniżej) – jest starszy od pozostałych wymienionych tu miejsc biblijnych.

<sup>38</sup> W. Rudolph, dz. cyt., s. 156 uważa, że kolejność ta wynika z faktu, iż twoga mogła mieć różne przyczyny, stąd odwrotna konstrukcja nie pozwalałaby zademonstrować związku przyczynowo-skutkowego.

w kierunku „wniosku”. Użyty w w. 6a impf. przypuszczalnie zaznacza, że prorok i jego odbiorcy znajdują się w momencie, gdy rozlega się już ostrzeżenie, zapowiadające zbliżające się nieszczęście<sup>39</sup>. שׁוֹפָר zrobiony z rogu baraniego (Joz 6,5; być może pokrywanego metalem) był przede wszystkim instrumentem sygnałowym strażników, którzy mieli ostrzegać przed obcymi wojskami. Stąd stał się symbolem urzędu prorockiego (Jr 6,17, a zwł. Ez 33,3-6)<sup>40</sup>. Jego dźwięk, rozlegający się w mieście i zapowiadający naciąganie wrogich wojsk (Am 2,2; Oz 5,8; Jl 2,1; Jr 4,5.19n; 6,1 itd.) musiał wywoływać paniczny strach, trwogę (חרר) ludności miasta (עַם, który stoi w emfaticznej pozycji na początku złożonego zdania rzeczownikowego w. 6aβ<sup>41</sup>). Choć w analizowanym fragmencie nie uściślono, czy chodzi o konkretne miasto i jego mieszkańców, to z kontekstu (3,9nn) można wnosić, że miano na uwadze Samarię, stolicę królestwa Izraela<sup>42</sup>. Upadek Samarii oznaczał zarazem koniec całego królestwa północnego<sup>43</sup>. Na to, że prorok ma na uwadze określone miasto – mimo że rzeczownik עַר nie został przez masoretów zdeterminowany – i okoliczności, wskazuje też użycie go dwa razy, poprzez które rozlegający się alarmowy głos szofaru (w. 6a) musi być kojarzony z nieszczęściem zgotowanym przez Boga (w. 6b). Na początku złożonego zdania rzeczownikowego w. 6bβ znajduje się podmiot יהוה, co dokładnie odpowiada budowie w. 6aβ. W ten sposób *mieszkańcy* i *JHWH* stoją w tym wierszu niejako naprzeciwko siebie, Boże działanie budzi ludzkie przerażenie. Gdy na miasto spada nieszczęście, wynika ono z działania Boga JHWH (w. 6b). Co więcej, katastrofa, którą zapowiada dźwięk szofaru (w. 6a), jest już nieunikniona – pf. w w. 6bβ. Związek pomiędzy nieszczęściem a Bożym działaniem niczym nie różni się od przykładów przedstawionych w w. 3-5 (impf.-pf.): po konsekwencjach rozpoznajemy, że dwóch się spotkało, lew upolował ofiarę, ptak wpadł w sidła. Przy czym w. 4-5 zakładają śmierć upolowanych ofiar. Nieszczęście, które właśnie zbliża się w postaci wrogich

<sup>39</sup> Inaczej H.W. Wolff, dz. cyt., s. 224, który przyjmuje iteracyjne znaczenie impf. (dla powtarzającej się czynności). Również w poprzedzających wierszach autor dla zachowania idealnej odpowiedniości poszczególnych pytań mógł użyć iteracyjnego impf., a skoro się tak nie stało, można przypuszczać, że przejście na impf. w w.6a nie jest bez znaczenia.

<sup>40</sup> Mógł służyć też do ogłaszania zbiórki wojsk przygotowujących się do walki (np. Sdz 3,27), do ogłaszania końca walk (Sdz 7,8) czy zwycięstwa (1 Sm 13,3). Niektóre teksty nic nie mówią o jego funkcji (Am 2,2; Jr 42,14). Poza tym miał zastosowanie w kulcie. Zob. H. Ringgren, Art. שׁוֹפָר, TWAT VII, 1195n.

<sup>41</sup> Pozycja rzeczownika zaznacza też zmianę podmiotu.

<sup>42</sup> J. Jeremias, *Amos 3-6*, s. 133n, podkreślając wagę przemyślanej kompozycji rozdz. 3-4 (i 5-6), którą zawdzięczać mamy uczniom prorockim.

<sup>43</sup> Por. tamże, s. 136 (co wynika też z 3,2).



wojsk do bram miasta, niesie śmierć, zagładę. Nie może być zatem najmniejszych wątpliwości, że nieszczęście nadciągające na Samarię jest Bożym dziełem (עשׂה jest czasownikiem opisującym Boże stwórcze działanie, zarówno w naturze jak i historii narodów i jednostek)<sup>44</sup>, a tym samym Bożą karą (zob. np. 3,10; 9,4). Nie tylko Amos wyraził przekonanie, że Boże działanie może nieść nieszczęście, że Bóg może stwarzać to, co jest dla człowieka złe: Wj 32,14; Hi 2,10; Jon 3,10 czy Iz 45,7. Mimo to radykalność takiego stwierdzenia w ustach najstarszego proroka piśmiennego musiała szokować. Z powodu win – nieprawości społecznej ze strony elit<sup>45</sup>, które dzięki wyzyskowi ubogich mogą otaczać się luksusem (3,9-4,3; 6,1-11), pokładając złudne nadzieje w kulcie (4,4-5; 5,4-5.21-24)<sup>46</sup> – Bóg sam zwrócił się przeciwko swojemu ludowi (zob. też bezpośrednio poprzedzające 3,1n\*) i go uśmierci. Dęcie w róg może też symbolizować rolę proroka, który ogłasza nadchodzące nieszczęście (w. 8b)<sup>47</sup>. Wyobrażenie o proroku jako strózu, rozwinięte przede wszystkim przez Ezechiela (3,16-21; 33), opiera się właśnie na Am 3,6.8 i Oz 8,1<sup>48</sup>.

W. 8 wyróżnia się krótszym rytmem oraz odmienną formalną budową pytania retorycznego. Pierwsze zdanie podaje wpieryw przyczynę (w pf. jako sprawę dokonaną; por. w. 3a.4bβ.6bβ), a pytanie z zaimkiem pytajnym ׀, wskazujące na nieunikniony skutek, pojawia się w drugim zdaniu (w impf. z przeczeniem: *nikt* nie może przeszkodzić). Pierwsza linia nawiązuje bezpośrednio do w. 4a. Ryk lwa budzi niepokój i strach u ludzi. Czasownik ירא, które posiada szerokie spektrum znaczeniowe, odnosi się tutaj do zwyczajnego uczucia lęku przed lwem, dzikim drapieżnikiem<sup>49</sup>. Reakcja ta odpowiada lękowi, jaki budzi w mieście sygnał szofaru (w. 6a). Tak samo oczywisty jak strach każdego, kto słyszy ryk lwa, jest też fakt, że prorok (użyto tutaj jedynie czasownika) zwiastuje, gdy Bóg przemówił (רבה pi.)<sup>50</sup>. נבא ni. oznacza przede

<sup>44</sup> Zob. J. Vollmer, Art. עשׂה, THAT II, 359nn.

<sup>45</sup> Zob. W.H. Schmidt, *Wprowadzenie*, s. 170; E. Zenger, dz. cyt., s. 493; G. Witaszek, *Moc słowa prorockiego*, Jak rozumieć Pismo święte 7, Lublin 1996, s. 65nn (zwł. s. 71nn) i *Amos: prorok sprawiedliwości społecznej*, Lublin 1996 (zwł. s. 207nn); J. Jeremias, *Der Prophet Amos*, s. XVIII. Oskarżenie rozszerzone zostaje potem na cały lud i obce narody (np. Am 1-2\*).

<sup>46</sup> Por. H.W. Wolff, dz. cyt., s. 126; J. Jeremias, *Der Prophet Amos*, s. XVIIIn.

<sup>47</sup> Por. J. Jeremias, *Der Prophet Amos*, s. 36.

<sup>48</sup> J. Jeremias (tamże) sądzi, że takie ujęcie roli proroka wynika z Oz 8,1, jako że w Am 3 nie zostało jeszcze wypowiedziane wprost (przyp. 18). Amos poprzedza innych proroków piśmiennych, tak że jego słowa mogły mieć wpływ na to, co o swej funkcji mieli do powiedzenia późniejsi prorocy i redaktorzy ksiąg prorockich.

<sup>49</sup> Por. H.-P. Stähli, Art. ירא, THAT I, 765nn (tutaj 767).

<sup>50</sup> Fakt, że Bóg przemówił, wydaje się być przyjmowany także przez przeciwników proroka jako oczywisty; H.W. Wolff, dz. cyt., s. 225. J. Jeremias, *Der Prophet Amos*, s. 36: Bóg przemawiający do proroka jest jak ryczący lew.

wszystkim *zachowywać się* czy *występować jako prorok* i może opisywać zachowanie ekstatyków (1 Sm 11,10), a nawet odnosić się do osób nie będących prorokami (np. Lb 11,25nn), ale najczęściej polega ono na zwiastowaniu słowa (Jr 20,1; 25,13.30 itd.)<sup>51</sup>. Ponieważ tutaj nierozdzielnie zwiastowanie jest z Bożym mówieniem (w. 6bα), musi oznaczać właśnie prorockie zwiastowanie. Boże mówienie i prorokowanie powinno przynależeć do siebie wzajemnie (zob. Ez 38,17; 29,2n; choć krytyka z Jr 14,14; 23,16nn i in. uzmysławia, że nie zawsze tak było). Zestawienie przemawiania przez Boga z rykiem lwa pokazuje, że słowo proroka jest budzącą trwogę groźbą (zob. też w. 4). Jak sygnał szofaru budzi przerażenie mieszkańców Samarii, tak samo zatrważające jest zwiastowanie proroka. W ramach analizowanego fragmentu nie ulega wątpliwości, że prorok zapowiada nieszczęście, katastrofę, którą Bóg już przygotował (w. 6bβ) i zapowiedział (w. 8bα). Posługując się obrazowym językiem, lew upolował już swój łup (w. 8a; por. w. 4a), a miasto – stolica Samaria została wydana na zagładę, tak że słychać dźwięk szofaru, do którego można przyrównać prorockie zwiastowanie. Nic już nie można ocalić. Za pomocą pytań retorycznych Amos uzmysławia odbiorcom, że nie może nie prorokować, nie może nie wieszczyć nieszczęścia<sup>52</sup>. Prorok nie występuje jak bohater, lecz zdjęty trwogą wobec groźby Bożej – w. 8b i 8a tworzą paralelizm, którego części zostały skonstruowane identycznie, umożliwiając taką alegoryzującą interpretację – i nadciągającej katastrofy (w. 6a; por. też 7,2n.5n), musi ją jak strażnik czy stróż zwiastować. W. 6 i 8 są powiązane na wielu poziomach. Z jednej strony w. 6a i 8a, w których odnajdujemy czasowniki oznaczające lękanie się, odnoszą się do prawidłowości w świecie (ludzi, przez co w. 6a przywodzi na myśl w. 3 i częściowo w. 5, i zwierząt, o której była już mowa w w. 4 i może po części w w. 5), a w. 6b i 8b opisują działanie Boga, który przynosi nieszczęście i zmusza do prorokowania. Z drugiej strony zwiastowanie proroka z w. 8b odpowiada funkcji dęcia w róg z w.6a, a do sprowadzonej przez Boga katastrofy (w. 6b) zdaje się nawiązywać motyw ryku lwa po upolowaniu zdobyczy (w. 8a). Amos przekonuje więc łącznie o dwóch rzeczach: o oczywistości tego, że Bóg karze Izraela (królestwo północne), sprowadzając na jego stolicę zagładę (w. 6), oraz o konieczności prorockiego zwiastowania tego nieszczęścia (w. 8)<sup>53</sup>. Choć można dostrzegać w tych wierszach dwa odrębne wnioski, to są one ze sobą mocno powiązane.

<sup>51</sup> Por. J. Jeremias, Art. אָמֹס, THAT II, 7nn (zwł. 16n); HAL.

<sup>52</sup> Można więc przypuszczać, że dysputację tę poprzedzała wcześniejsza działalność proroka, który reaguje w ten sposób na zarzuty przeciwników, że zapowiada nieszczęście; H.W. Wolff, dz. cyt., s. 222.

<sup>53</sup> Zob. też J. Jeremias, *Der Prophet Amos*, s. 36.

Nieraz przypuszcza się, że w. 8 stanowił pierwotnie odrębne, ustne słowo proroka<sup>54</sup>. Różni się one rytmem i innym rodzajem pytania (nie *czy*, ale *kto*), po wniosku z w. 6b powraca w w. 8a argumentacja. Można sobie też wyobrazić, że oba wnioski były najpierw od siebie niezależne. Ale w obecnej formie tekstu są one ze sobą bardzo mocno splecione, co więcej, trudno byłoby rozdzielać w. 4 i 8(a). Skrócenie rytmu i odmienną konstrukcją formalną można wyjaśnić w ten sposób, że w. 8 tworzy wyraźne i jednoznaczne zakończenie<sup>55</sup>. Podobne wątpliwości mogłyby dotyczyć w. 3<sup>56</sup>, który nie posiada drugiej paralelnej wypowiedzi i w przeciwieństwie do w. 4-5 nie zawiera złowrogiego obrazu. Wydaje się jednak, że taka hipoteza wykracza poza to, co można uprawdopodobnić<sup>57</sup>. W. 3, ukazując identyczną jak w przypadku kolejnych wierszy przyczynowość w życiu, pozwala zademonstrować ją najpierw na oczywistym i nieobciążonym negatywnie przykładzie. Być może ma wciągnąć w dyskusję odbiorcę, który w pierwszym momencie nie może się nawet domyślać, do czego ona doprowadzi. Nie można też wykluczyć, że *dwóch* z w. 3 znajduje jakieś (niezbyt wyraźne) odzwierciedlenie w tym, co łączy proroka i Boga (w. 8b)<sup>58</sup>. Choć z wielości powiązań wewnątrz tekstu jak i poza nim można wnioskować o tym, że mamy przed sobą raczej starannie opracowany utwór literacki, a nie zapis ustnego zwiastowania proroka<sup>59</sup>, to próby wyłowienia ustnego kształtu słowa (czy słów) proroka nie może przekonywać, bo nie ma wystarczających powodów, by przypuszczać, że przekaz ustny odbiegał rzeczowo od tego, co przekazane zostało w tym fragmencie.

Natomiast z całą pewnością dodatkiem jest w. 7 (zob. już powyżej). O ile Amos podkreślał, że musi zwiastować nieszczęście, jeśli Bóg grozi (najwyraźniej w ściśle określonym momencie; zob. w.6bβ), to w. 7 jest ogólną refleksją o zasadzie, jaką kieruje się Bóg, który nic nie uczyni, jeśli wpiery nie poinformuje o tym proroków. O ile w. 8 zakłada całkowitą suwerenność i wolność Boga oraz zupełną zależność od Boga prorockiego wystąpienia (i zwiastowania nieszczęścia; tak też w w. 6), to w. 7 wskazuje na (niezmienną)

<sup>54</sup> Por. W.H. Schmidt, *Die deuteronomistische Redaktion*, s. 184; J. Jeremias, tamże.

<sup>55</sup> Por. H.W. Wolff, dz. cyt., s. 219n (m.in. odwołuje się do efektu *staccato*).

<sup>56</sup> Por. W.H. Schmidt, *Die deuteronomistische Redaktion*, s. 183 i przyp. 49 (dostawiony wtórnie); H.W. Wolff, dz. cyt., s. 219; J. Jeremias, *Der Prophet Amos*, s. 34 przyp. 34, który ponadto wyraża wątpliwości co do w. 6a. Jego nieco odmienna budowa może wynikać z tego, że stopniowo przechodzi się do „wniosku”, a dęcie w szofar zestawione zostało z prorokowaniem (impf. w w. 6aa i 8bβ).

<sup>57</sup> Podobnie ocenił możliwości rekonstrukcji J. Jeremias, *Amos 3-6*, s. 133.

<sup>58</sup> Zob. też H.W. Wolff, tamże (choć jednocześnie przypuszcza, że w. 3 stanowi reakcję na zarzuty przeciwników, które nie zostały przekazane w tekście).

<sup>59</sup> Tak J. Jeremias, *Der Prophet Amos*, s. 34; zob. też tenże, *Amos 3-6*, s. 135.

regułę dla Bożego postępowania<sup>60</sup>. Refleksja ta podejmuje wyrażenie z w. 6b (typowa dla rozszerzeń redakcyjnych technika), które ograniczone było do nieszczęścia (הַעֲרָבָה), by zademonstrować Boże działanie w ogóle (הַקָּבֵר, por. czasownik רָבַר w w. 8b)<sup>61</sup>. Zanim Bóg cokolwiek robi, najpierw zapoznaje ze swoimi zamiarami proroków (liczba mnoga!). Wyrażenie גִּלְהָ סוּד jest typowo mądrościowe (Prz 20,19; z czasownikiem w pi. jeszcze w Prz 11,13; 25,9)<sup>62</sup>. סוּד to przede wszystkim *spotkanie* czy *krąg* tych, których coś łączy, a w konsekwencji też to, co uzgadniają czy planują (w pozytywnym sensie *planu*, *decyzji* lub negatywnym *spisku*). Może odnosić się do narady niebiańskiej na dworze JHWH (zob. Ps 89,9). W Jr 23,18-22 za kryterium oceny prawdziwego proroctwa bierze się to, czy prorok uczestniczył (עָמַד) w Bożej radzie<sup>63</sup>, tak że mógł oglądać i słyszeć Boże הַקָּבֵר (por. 1 Krl 22,19-22). W w. 7 chodzi nie tyle o udział proroków w naradzie, ile o ukazanie im Bożego planu, który potem mają zwiastować<sup>64</sup>. Prorokom przysługuje tytuł sługi Bożego (suf.). Słowo עֲבָדָה ukazuje relację lojalności łączącą kogoś niżej postawionego z panem. W pierwszym rządzie jest określeniem niewolnika (statusu społecznego), ale sługami króla są dworzanie czy wysocy urzędnicy. W kontekście teologicznym panem jest JHWH. Bycie Jego עֲבָדָה jest zaszczytną godnością (zob. Hi 1,8; Iz 42,1). Bożym sługą tytułowany był Mojżesz (Wj 14,31; Joz 1,2.7.13.15), patriarchowie (Rdz 26,24; Wj 32,13), królowie (2 Sm 3,18; 7,8; 1 Krl 11,13nn) i prorocy (zwłaszcza w Deuteronomistycznym dziele historycznym 1 Krl 14,18; 15,29; 2 Krl 17,13.23<sup>65</sup>; 21,10; 24,2; czy w deuteronomistycznej redakcji Jr 7,25; 25,4; 26,5; 35,15; 44,4)<sup>66</sup>. Podobnie deuteronomistyczne jest sformułowanie o tym, że JHWH הַקָּבֵר עָשָׂה (2 Krl 20,9<sup>67</sup>; por. Iz 38,7<sup>68</sup>). Do

<sup>60</sup> Por. H.W. Wolff, dz. cyt., s. 225n: teza niewyobrażalna w ustach Amosa z 3,3-6.8; W.H. Schmidt, *Die deuteronomistische Redaktion*, s. 187.

<sup>61</sup> קָבֵר występuje w ST dwóch podstawowych, zdaniem G. Gerlemana (Art. הַקָּבֵר, THAT I, 431nn; tutaj 436n) nierozłącznych znaczeniach: *rzecz, coś* oraz *słowo, to, co powiedziane*.

<sup>62</sup> Por. H.W. Wolff, dz. cyt., s. 226; W.H. Schmidt, *Die deuteronomistische Redaktion*, s. 186. גִּלְהָ w w. q. pojawia się stosunkowo rzadko i stosowane jest dla otwierania oczu czy uszu oraz publicznego przedstawienia pisma (Est 3,14; 8,13; Jr 32,11.14), a poza tym występuje jedynie z dopełnieniem סוּד; C. Westermann, R. Albertz, Art. גִּלְהָ, THAT I, 421.

<sup>63</sup> Por. M. Sæbø, Art. סוּד, THAT II, 144nn; H.W. Wolff, tamże.

<sup>64</sup> Por. H.W. Wolff, tamże.

<sup>65</sup> Zob. C. Westermann, Art. עֲבָדָה, THAT II, 182nn.

<sup>66</sup> W.H. Schmidt, *Die deuteronomistische Redaktion*, s. 185 przyp. 54; zob. też J.L. Mays, dz. cyt., s. 61n. Taki prorocki tytuł pojawia się też w późniejszych Dn 9,6.10; Est 9,11.

<sup>67</sup> Por. H.W. Wolff, tamże; też W.H. Schmidt, *Die deuteronomistische Redaktion*, s. 185n (dodając do listy również 2 Krl 17,12).

<sup>68</sup> Oraz zob. Ps 103,20; Ez 12,25.28.

deuteronomistycznej redakcji Księgi Jeremiasza zalicza się też Jr 23,18-22<sup>69</sup>. W. 7 został dodany przed redaktora deuteronomistycznego w nieprzypadkowym miejscu. Prorocy stają się osobami, które jako pierwsze dowiadują się o Bożych planach i nadchodzącym nieszczęściu, będącym karą przygotowaną przez Boga (w. 6). Z tego poznania wypływa ich misja prorokowania (w. 8)<sup>70</sup>. Bóg poprzez proroków ostrzega lud przed karą, dzięki czemu mają oni szansę zawrócić (2 Krl 17,13[nn]; 14,25)<sup>71</sup>.

Podsumowując, można stwierdzić, że Am 3,3-8\* jest (spisaną) mową proroka, który przekonuje odbiorców, że Samaria, a wraz z nią całe królestwo Izraela padło ponad wszelką wątpliwość ofiarą Bożego karzącego działania (wniosek z w. 6) oraz że musiał on prorokować o tym nieszczęściu (wniosek z w. 8). Nie da się już dzisiaj rozstrzygnąć, czy nie kryją się za nią dwa ustne słowa proroka. Pierwszy z proroków piśmiennych (i jego uczniowie) uważał siebie za zwiastuna przygotowanej przez Boga i nieuniknionej kary. Dokładnie to samo wynika z cyklu pięciu (czterech plus jedna) wizji z 7,1-8; 8,1-2 oraz 9,1-4, w którym począwszy od trzeciej wizji nie ma wątpliwości, że Bóg nie oszczędzi Izraela<sup>72</sup>. Katastrofa już nadchodzi, a prorok może tylko wszczać alarm (w. 6a). Co więcej, alarm ten nie może już nic zmienić, wywołuje u proroka (zob. w. 8aβ), jak i w mieście jedynie przerażenie (w. 6aβ). Prorok musi ogłaszać nadciągające nieszczęście, nie może uniknąć tej złowrogiej misji, bo Bóg nie pozwala mu milczeć (zob. Jr 20,7-9; w przeciwieństwie do Jeremiasza – Jr 20,14-18 – Amos nie zdradza praktycznie nic ze swoich uczuć, można jedynie zauważyć, że jest przerażony Bożym słowem). Zarówno funkcja podnoszenia alarmu jak i poselstwo prorockie Amosa jest mroczne, nie pozwala na żaden optymizm, na żadną nadzieję<sup>73</sup>. W takim razie nie może dziwić posłużenie się w w. 3-6\* rytmem *qind*<sup>h</sup> (3+2), który przywodzi na myśl pieśń (skargę) żalobną<sup>74</sup>. Końcowy skrócony rytm 2+2 (w. 8) podkreśla ostateczność wynikającego z niego twierdzenia. Fragment ten wstrząsa

<sup>69</sup> Por. H.W. Wolff, tamże; zob. też J.L. Mays, dz. cyt., s. 61n.

<sup>70</sup> Zob. W.H. Schmidt, *Die deuteronomistische Redaktion*, s. 187; J. Jeremias, *Der Prophet Amos*, s. 37; G. von Rad, dz. cyt., s. 268 dostrzegł, że deuteronomiści rozumieli historię jako łańcuch zapowiedzi prorockich i zdarzeń historycznych, będących realizacją tych zapowiedzi (zob. też tenże, *Die deuteronomistische Geschichtstheologie in den Königsbüchern*, [w:] tenże, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, TB 8, München <sup>4</sup>1971, s. 192nn).

<sup>71</sup> Por. W.H. Schmidt, tamże; zob. też J. Jeremias, *Amos 3-6*, s. 136n.

<sup>72</sup> Do tych wizji, ich budowy, znaczenia, wtórnych rozszerzeń komentarze, zwł. H.W. Wolff, dz. cyt., s. 130nn; J. Jeremias, *Der Prophet Amos*, s. 94nn i 122nn.

<sup>73</sup> Zob. też H.W. Wolff, dz. cyt., s. 125.226.

<sup>74</sup> Zob. A. Tronina, *Teologia Psalmów*, Jak rozumieć Pismo święte 8, Lublin 1996, s. 31; J.S. Synowiec, *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, Kraków 2003, s. 33 (por. też W.H. Schmidt,

formalnie piękną surowością i tragicznym przesłaniem. Amosa można zaliczyć do najsurowszych proroków biblijnych<sup>75</sup>.

Skromna zapowiedź zbawienia z zakończenia księgi 9,(7-10).11-15 jest najpewniej wtórnym uzupełnieniem, gdyż zakłada upadek południowego królestwa – Judy (*przesiani wśród wszystkich ludów* w w. 9, co z pewnością jest opisem wygnania; *upadająca chatka Dawida* w w. 11; *resztki Edomu* z w. 12; *spustoszone miasta* w w. 14, wygnanie w w. 14n)<sup>76</sup>. Trudno też byłoby doszukiwać się nadziei w 5,15, gdzie prorok wyraża jedynie wątpliwość (אֵיךְ) uzalenia się Boga nad *resztą* (sic!) *Józefa*<sup>77</sup>. Wiersz ten każe ponadto zapytać o to, czy prorok wzywał kiedykolwiek do nawrócenia, które mogłoby ocalić północne królestwo Izraela. 5,4-6 i 14n, będące częścią koncentrycznej kompozycji skupionej na skardze żałobnej i obejmującej 5,1-17<sup>78</sup>, zawierają – powiązane ze sobą – wezwania do szukania Boga (5,4.6) i dobra (5,14). Zwraca uwagę, że wezwanie z 5,4 jest nieproporcjonalnie krótkie w stosunku do oskarżenia z 5,5. W 5,4n odnajdujemy w rzeczywistości prorocką krytykę dowodzącą, że Boga nie można znaleźć pielgrzymując do świątyń czy w nabożeństwie (świątynnym). Szukanie Boga, do którego Amos wzywa, musiałoby polegać, jak można przypuszczać, na zwróceniu się do proroka z prośbą o modlitwę przyczyną (רַרַר)<sup>79</sup>, co zgodnie z 7,1-6 i 8,1-2 nie jest już możliwe! Zaś 5,6 jest wtórnym rozszerzeniem, o którym świadczy fakt, że miejsca święte z 5,5 ogranicza do Betelu<sup>80</sup>, który w deuteronomistycznym dziele historycznym reprezentuje religijne odstępstwo królestwa północnego (*grzechy Jeroboama*; 1 Krl 15,13; 16,31 itp.)<sup>81</sup>. Znikoma szansa na ocalenie z 5,14-15 (zob. powyżej) świadczy o tym, że prorok w słowie tym chce raczej pokazać, że zagłada Izraela nie wynika ze ślepego losu, lecz jest Bożym,

---

*Wprowadzenie*, s. 159). J. Jeremias, *Der Prophet Amos*, s.XVIIIn zauważa, że skarga żałobna dominuje w rozdz. 5-6.

<sup>75</sup> Por. J. Jeremias, *Der Prophet Amos*, s. XVIII.

<sup>76</sup> Por. H.W. Wolff, dz. cyt., s. 132.138; J. Jeremias, *Der Prophet Amos*, s. 129nn, według którego również język 9,8 wskazuje na czasy po upadku Jerozolimy (s. 132n); E. Zenger, dz. cyt., s. 490.

<sup>77</sup> Zob. J. Jeremias, *Der Prophet Amos*, s. XVIIIIn i 72n.

<sup>78</sup> Por. tamże, s. 61nn; E. Zenger, dz. cyt., s. 487.

<sup>79</sup> Poza komentarem J. Jeremiasa (*Der Prophet Amos*, s.66n) zob. też E. Ruprecht (G. Gerleman), Art. רַרַר, THAT I, 463: prorok stawia tu przeciwko sobie dwie instytucje, pierwszą jest zwracanie się do Boga w miejscu świętym (w kulcie), a drugą mówienie do Boga poprzez proroka.

<sup>80</sup> Korekta za G końcowego wyrażenia tego wiersza (zob. *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Warszawa 1975), która prowadzi do usunięcia nazwy *Betel*, oznaczałaby wyglądzenie tekstu (poprzez stworzenie prostego paralelizmu pomiędzy בית יוסף i בית ישׂראל), powinna więc być odrzucona; tak np. H.W. Wolff, dz. cyt., s. 269.

<sup>81</sup> Por. J. Jeremias, *Der Prophet Amos*, s.66n. Z kolei H.W. Wolff, dz. cyt., s. 135 uważa, że 5,6 pochodzi z czasów Jozjasza.

sprawiedliwym wyrokiem. Izrael – gdyby postępowano inaczej – nie musiał paść ofiarą Bożego karzącego sądu<sup>82</sup>. Niewykorzystaną możliwość uniknięcia Bożego sądu obrazuje z późniejszej perspektywy liturgia pokutna z 4,6-13, która obnaża ciężki grzech Izraela i opisuje karę, która na niego już spadła (redakcja deuteronomistyczna)<sup>83</sup>.

Istotą prorockiego zwiastowania Amosa jest więc jedynie ogłaszanie dokonywanego już przez Boga nieszczęścia, którego nie da się uniknąć<sup>84</sup>. Mogłoby się wydawać, że dodany wiersz 3,7 niewiele nowego wnosi do analizowanego tekstu. Jednak dzięki rozpoznaniu, że jest on deuteronomistycznym rozszerzeniem, można uwzględnić ramy, w których musi być rozumiany, tj. kontekst deuteronomistycznych rozszerzeń<sup>85</sup>. Bóg posyłał proroków, by ostrzegali przed nadchodzącą katastrofą, Bożą karą. W ten sposób Bóg chciał stworzyć szansę na ocalenie poprzez nawrócenie się elit i ludu. W przypadku proroków okresu przedwygnaniowego ich ostrzeżenie nie zostało wzięte pod uwagę (2,11n; 4,12; zob. też np. Jr 18,11n; 25,5-7)<sup>86</sup>. Lud, nie tylko Izraela, ale i Judy (2,4n), oraz ich przywódcy ponoszą całkowitą odpowiedzialność za swoje nieszczęście (4,6-13), gdyż łamanie Bożych przykazań, zarówno etycznych jak i religijnych (2,4; 3,14; 5,6), nie może być niczym usprawiedliwione<sup>87</sup>. Redakcja deuteronomistyczna podkreśla rolę proroków, bez których Boże działanie w historii byłoby wręcz nie do pomyślenia i którzy zasłużyli na szacowny tytuł *Bożych sług* (3,7). W powszechnej świadomości dużo mocniej utkwilo, jak się zdaje, deuteronomistyczne rozumienie profetyzmu<sup>88</sup> niż to, jak faktycznie rozumiał swoją misję Amos. Niełatwo jest przyjąć, że prorok miał jedynie zapowiadać nieuniknioną katastrofę, która jest Bożym dziełem (oraz ją uzasadniać, wskazując na winę odbiorców – zob. np. liczbowe wykazy win w 1,3-2,16 czy

<sup>82</sup> Por. J. Jeremias, *Der Prophet Amos*, s. 71n; zob. też G. von Rad, dz. cyt., s. 465 oraz H.W. Wolff, dz. cyt., s. 125, nawet jeśli 5,14n przypisuje uczniom Amosa (starej szkole prorockiej; s. 133).

<sup>83</sup> J. Jeremias, *Der Prophet Amos*, s. XXIn i 47nn.

<sup>84</sup> Warto dodać, że uzasadnienie tego karzącego działania Bożego, czyli wykazanie win, Bóg zdaje się pozostawiać prorokowi (zob. też cykl pięciu wizji, w których mowa jest tylko o nieuchronnie nadchodzącym końcu); G. von Rad, dz. cyt., s. 463nn; H.W. Wolff, dz. cyt., s. 123.

<sup>85</sup> Do wymienianych poniżej redakcyjnych rozszerzeń W.H. Schmidt, *Die deuteronomistische Redaktion*, s. 168nn; J. Jeremias, *Der Prophet Amos*, s. XXIn i jego wyjaśnienia do poszczególnych wierszy.

<sup>86</sup> Zob. G. von Rad, dz. cyt., s. 273: według deuteronomistycznego dzieła historycznego *dopiero odmowa nawrócenia oznaczała nieodwracalny koniec* ludu Bożego.

<sup>87</sup> Określeniem *doksologia sądu* G. von Rad, dz. cyt., s. 270nn opisuje taką główną intencję deuteronomistycznego dzieła historycznego.

<sup>88</sup> Przykłady takiego rozumienia prorockiej misji Amosa można też znaleźć w G. Witaszek, *Moc słowa prorockiego*, s. 81 (zob. też s. 313); T. Jelonek, *Prorocy Starego Testamentu*, s. 93.

3,10). Posłannictwo Amosa było więc bardzo ograniczone, a on sam liczył co najwyżej na uratowanie jedynie *resztki Józefa* (5,15).

## Zusammenfassung

Der Aufsatz nimmt an der Diskussion um die Eigenart prophetischer Botschaft teil, indem er die Frage nach dem Selbstverständnis prophetischer Aufgabe Amos, des ersten unter den Schriftpropheten, zu beantworten sucht. Den Ausgangspunkt bildet die Untersuchung von Am 3,3-8, wobei auf die kunstvolle Aufbau des Textes verwiesen wurde. Auch andere Texte des Amosbuches, die für die gestellte Frage von Bedeutung sind (5,4-6.14-15; 7,1-8; 8,1-2; 9,1-4.[7-10.].11-15), wurden berücksichtigt. Die Frage ist nicht ohne die Unterscheidung zwischen mündlicher Verkündigung und Niederschrift, zwischen ursprünglichem Prophetenwort und späterer Redaktion zu beantworten. Amos ist als der Unheilsprophet zu verstehen. Er hat sich gezwungen gefühlt (3,8b), die unausweichliche Katastrophe Samarias und des israelitischen Königreichs zu verkündigen (3,6; 7,8; 8,2; 9,1-4). Sehr zurückhaltende Hoffnung hat er höchstens auf den Rest, die diese Katastrophe überlebt, gesetzt.