

IBADAH DAN KEADILAN-KEBENARAN AMOS 5:21-24

Aseng Yulias Samongilailai
Sekolah Kristen Ketapang 1 Jakarta
asengsamongilailai29@gmail.com

ABSTRACT

The topics discussed in this paper are about worship and justice-truth contained in Amos 5: 21-24. There is a view that says God's criticism in the text is a criticism of worship itself. Is that right? Besides, there is a debate about the meaning of justice and truth. There is a view that says that justice and truth in the text are not intended as an encouragement or push for Israel to be practised in the realm of a shared life, but rather mean the coming of justice and truth from God. The above topics and problems will be reviewed using a historical-critical approach to express the meaning of God's criticism of worship and justice-truth that are considered only from God's side. The conclusion obtained is that God does not hate worship itself, and that justice-truth are intended as imitations, suggestions and urges to be practised by Israel.

Keywords: *Worship, Justice, Truth*

ABSTRAK

Topik yang dibicarakan dalam tulisan ini adalah tentang ibadah dan keadilan-kebenaran yang termuat dalam Amos 5:21-24. Ada pandangan yang mengatakan bahwa kecaman Tuhan dalam teks tersebut merupakan kecaman terhadap ibadah itu sendiri. Benarkah demikian? Selain itu, terdapat perdebatan soal pemaknaan terhadap keadilan dan kebenaran. Ada pandangan yang mengatakan bahwa keadilan dan kebenaran dalam teks tersebut bukan dimaksudkan sebagai anjuran maupun desakan terhadap Israel untuk dipraktikkan dalam ranah kehidupan bersama, melainkan memaksudkan kedatangan keadilan dan kebenaran dari Tuhan. Topik dan permasalahan di atas akan diulas dengan menggunakan pendekatan historis kritis untuk mengungkapkan makna dari kecaman Tuhan terhadap ibadah dan keadilan-kebenaran yang dianggap hanya dari sisi Tuhan. Kesimpulan yang diperoleh adalah bahwa Tuhan tidaklah membenci ibadah sendiri, dan bahwa keadilan-kebenaran dimaksudkan sebagai ajakan untuk dipraktikkan oleh orang-orang Israel.

Kata kunci: Ibadah, Keadilan, Kebenaran

PENDAHULUAN

Tulisan ini mengulas tentang ibadah dan keadilan-kebenaran yang secara eksplisit dibicarakan dalam Amos 5:21-24. Mengapa Amos 5:21-24? Sebab teks ini dengan gamblang memperlihatkan perkataan yang bernada negatif seperti penolakan, kecaman dan kritikan pedas dan tajam yang kepada “ibadah” orang-orang Israel, namun pada bagian kemudian menegaskan keadilan dan kebenaran.¹ Beberapa penafsir seperti Douglas Stuart (Stuart 1987:354–55) dan James Luther Mays (James Luther Mays 1969:106–8) meyakini bahwa di sini Tuhan serius untuk menyatakan kebencian-Nya terhadap ritual ibadah Israel. Tuhan menolak ibadah mereka. Selain itu, Stuart dan Mays juga meyakini bahwa keadilan dan kebenaran yang terdapat pada ayat 24 merupakan penegasan bahwa ibadah bukan hanya soal ritual namun juga moral. Artinya, Tuhan lebih menginginkan praktik keadilan dan kebenaran ketimbang ibadah yang ritualistis semata. Keadilan dan kebenaran tersebut merupakan anjuran, ajakan dan bahkan desakan kepada orang-orang Israel untuk dipraktikkan dalam relasi dan kehidupan sosial mereka.

Pandangan tersebut secara tidak langsung ditolak oleh Jon L. Berquist (Berquist 1993:54–63). Berquist meyakini bahwa teks ini sama sekali bukanlah memaksudkan Tuhan menolak ibadah itu sendiri; ungkapan negatif pada bagian ayat tersebut memperlihatkan bahwa Tuhan tidak akan menerima persembahan dan pengorbanan, bukan Tuhan membenci korban-korban dengan cara-cara tertentu (Berquist 1993:61). Berquist juga membantah soal pemaknaan terhadap keadilan dan kebenaran di atas secara tidak langsung, khususnya pandangan dari William Rainey Harper (Harper 1936:136), J. Philip Hyatt (Hyatt 1956:24), James L. Mays (James Luther Mays 1969:108–9), dan John H. Hayes (Hayes 1988:172). Berquist mengatakan bahwa keadilan dan kebenaran yang dimaksudkan di sini merujuk kepada keadilan dan kebenaran yang akan datang dari Tuhan. Bukan

¹ Dalam struktur kitab Amos, Ludji menempatkan bagian teks tersebut ke dalam bagian 2:6-9:10 yang memuat kecaman terhadap kejahatan dan berita penghukuman terhadap Israel Utara (Barnabas Ludji 2009:54). Tidak jauh berbeda, Santoso menempatkan teks tersebut ke dalam bagian kedua dari tiga bagian yang ada. Bagian kedua tersebut memuat tentang ucapan penghukuman atas Israel yang sifatnya lebih sebagai kritik-kritik sosial. Bagian ini pun terbagi menjadi 2 bagian, yaitu 1) pasal 3-5, yang formulasinya “Dengarkanlah firman ini...”, (3:1-15; 4:1-13; 5:1-17); dan 2) pasal 5-6 yang formulasinya “Celakalah atas...”, (5:18-27; 6:1-14) (Santoso 2014:55–56).

desakan maupun ajakan untuk dilakukan oleh orang-orang Israel di samping ritual ibadah (Berquist 1993:61).

Pertanyaannya, benarkah Tuhan membenci ibadah seperti yang diungkapkan oleh Stuart dan Mays? Atau justru tidak demikian seperti diungkapkan oleh Berquist? Benarkah keadilan merupakan desakan dan ajakan seperti yang diungkapkan oleh Stuart, Mays, Harper, Hyatt, dan Hayes? Atau justru tidak demikian seperti diungkapkan oleh Berquist? Tulisan ini akan membahas persoalan pemaknaandi atas dengan menggunakan pendekatan historis kritis terhadap teks Amos 5:21-24, dan secara khusus akan sangat mendiskusikan gagasan dari Berquist (Emmanuel Gerrit Singgih 2012:x–xi). Tujuan yang hendak dicapai adalah menemukan apa makna ibadah dan keadilan-kebenaran yang dibicarakan oleh Amos dalam bagian ini. Penulis mengasumsikan bahwa perkataan negatif yang disampaikan oleh Amos atas perintah Tuhan bukanlah diarahkan kepada ibadah itu sendiri. Berbeda halnya dengan keadilan dan kebenaran yang mengikutinya, penulis berasumsi bahwa keadilan dan kebenaran di sini berfungsi sebagai ajakan, anjuran, dan bahkan desakan kepada orang-orang Israel.

Sebelum lebih jauh, menarik untuk melihat penelitian terbaru berkaitan dengan kitab Amos yang dilakukan oleh Carroll dengan topik *Twenty Years of Amos Research*, ia menggarisbawahi bahwa ada banyak sekali perbedaan pendapat di kalangan para ahli dalam banyak aspek terkait kitab Amos. Keluasan bidang kajian terhadap kitab Amos menunjukkan bahwa penelitian terhadapnya akan tetap berkembang. Carroll punmenandakan agar kitab kenabian ini juga harus senantiasa dibahas dalam komunitas-komunitas iman khususnya dalam konteks ketidakadilan, sebuah dimensi yang seharusnya mendorong para *scholar* untuk tidak menceraikan pembahasan kitab Amos dari realitas sosialnya dan realitas sosial yang ada (Carroll R. 2019:51). Pandangan Carroll tersebut menarik, sehingga penulis sedikitnya akan berusaha agar telaah terhadap kitab Amos, khususnya 5:21-24 tetap berada dalam realitas konteks sosialnya.

KONTEKS PEMBERITAAN AMOS

Berkenaan dengan anjuran Carroll, maka ada baiknya pertama sekali untuk melihat realitas konteks sosial pada saat Amos memberitakan nubuatnya tersebut. Amos adalah nabi yang berasal dari Tekoa berjarak sekitar 10-20 km sebelah selatan dari Yerusalem; ia bernubuat di Kerajaan Israel Utara pada masa pemerintahan raja Yerobeam II (787-747 sM) dan raja Uziah di Yehuda (787-736

sM).² Untuk mengetahui konteks nubuat Amos, penjelasan dari Eidevall (Eidevall 2017:17–19), Ludji (Barnabas Ludji 2009:51–54), dan Vriezen (Vriezen 2015:232) akan sangat menolong pembaca. Eidevall menjelaskan bahwa periode pemerintahan raja Yerobeam II dicirikan atau disebut sebagai periode kedamaian dan kemakmuran; periode ini belum pernah terjadi sebelumnya di Kerajaan Utara (Santoso 2014:54). Di samping itu, dua konsep lainnya yang berbarengan dengan kedamaian dan kemakmuran adalah korupsi dan penindasan. Secara militer, Kerajaan Utara juga berkembang dan bahkan selama beberapa dekade mampu memantapkan situasi yang aman dan kondusif tanpa perang skala besar. Dengan situasi demikian, sektor perdagangan pun ikut berkembang pesat. Eidevall juga menjelaskan bahwa perkembangan sektor perdagangan bahkan mampu meraup dan menghasilkan omset yang cukup besar (Eidevall 2017:17). Dapat dikatakan secara ekonomi kekayaan mereka sangat mumpuni. Sayangnya, akumulasi kekayaan tersebut tidak merata. Dampak tersebut bahkan terasa dalam sistem peradilan, Eidevall menegaskan bahwa sistem peradilan di Kerajaan Utara tampaknya telah runtuh, baik sebagian maupun secara keseluruhan. Akibatnya, ketimpangan sosial tampak jelas di kalangan masyarakat; yang kaya menjadi semakin kaya, sedangkan yang miskin menjadi semakin miskin. Sebab sistem peradilan yang ada tumpul terhadap kalangan elite. Bagi kalangan kaya, untuk tetap dapat mempertahankan posisi dan agar bisa meningkatkan pendapatan, mereka memanipulasi pasar, menyuap para hakim, dan memaksa mereka yang

² Diskusi atau pengenalan lebih lanjut tentang Amos sila lihat dalam beberapa buku dan artikel berikut: Santoso, *Satu Iota Tak Akan Ditiadakan*, 54; Ludji, *Pemahaman Dasar Perjanjian Lama 2*, 50; Göran Eidevall, *Amos: A New Translation with Introduction and Commentary*. Anchor Yale Bible (New Haven dan London: Yale University Press, 2017), 5-7; Alberto Ferreiro, *The Twelve Prophets*, Ancient Christian Commentary on Scripture Old Testament XIV (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2003), 83; Klaus Koch, *The Prophets. Volume I: The Assyrian Period* (Philadelphia: Fortress Press, 1982); Thomas W. Overholt, "Prophecy in History: The Social Reality of Intermediation." *JSOT* 48 (1990): 9-10; Carroll R, "Twenty Years of Amos Research," 34-40; Bernhard A. Asen, "No, Yes and Perhaps in Amos and the Yahwist," *Vetus Testamentum* 43/4 (1993): 433; John Barton, "The Theology of Amos" dalam *Prophecy and Prophets in Ancient Israel: Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*. Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 531, ed. John Day (New York dan London: T & T Clark, 2010).

miskin dan lemah menjadi budak; sebab mereka berhutang terhadap kalangan elite tersebut (Eidevall 2017:17). Eidevall berkata bahwa model perbudakan tersebut bahkan sampai pada bentuk dan levelnya yang terkejam dan tampaknya tak keliru bila mengatakan bahwa kondisi sosial-ekonomi yang berlaku saat itu sebagai *rent capitalism*.

Lantas bagaimana dengan keagamaan mereka? Ludji dan Vriezen mengatakan bahwa kemakmuran orang-orang Israel juga berdampak terhadap hidup keagamaan mereka. Hal ini tampak dalam ritual agama/ibadah di Betel dan Gilgal yang penuh kerumunan. Ritual ibadah yang mereka selenggarakan pun terlihat dalam perayaan yang semarak, hewan-hewan kurban yang tambun, dan nyanyian-nyanyian yang diiringi oleh alat musik guna memperindahkannya. Ritual ibadah didesain seindah mungkin supaya tampak sempurna di hadapan Tuhan. Orientasi ibadah yang keliru pun tak luput dalam diri orang-orang Israel. Ludji menjelaskan bahwa tujuan mereka dengan ritual ibadah yang demikian tak lain dan tak bukan adalah agar Tuhan tak memandang mereka bersalah dan berdosa oleh karena perilaku kotor mereka terhadap orang-orang lemah dan miskin. Singkatnya, yang penting dalam ibadah adalah ritualnya saja dan motifnya tak lain hanya sebatas sogokan kepada Tuhan (Barnabas Ludji 2009:53–54; H. H. Rowley 2019:32–33; Vriezen 2015:232).

PERJANJIAN DI GUNUNG SINAI

Benarkah ibadah Israel hanya sebatas sogokan sebagaimana tampak dalam konteks di atas? Tunggu dulu. Ada baiknya untuk melirik Amos 5:25 di sini, sebab teks tersebut memberikan informasi atau rujukan penting untuk meninjau ibadah Israel ketika mereka di padang gurun. Khususnya dalam kerangka perjanjian mereka dengan Tuhan di gunung Sinai. Hubungan antara padang gurun dan Sinai sendiri mengandung banyak perdebatan di kalangan para ahli (Blenkinsopp 2008; H. H. Rowley 2019; Vriezen 2015).³ Namun di sini penulis bertolak dari penjelasan Vriezen. Ia mengatakan bawah tradisi Keluaran, Sinai dan perjalanan di padang gurun merupakan satu kesatuan yang tak diragukan (Vriezen 2015:129). Alasannya terdapat dua hal yang dapat dipastikan terkait kesatuan antara Keluaran, Sinai dan perjalanan di padang gurun, yaitu: 1) bahwa orang-orang Israel memperoleh imannya di padang gurun, 2) bahwa banyak tradisi-tradisi kuno

³ Termasuk di dalamnya perdebatan tentang “teori Keni” (Blenkinsopp 2008:131–53; H. H. Rowley 2019:33; Vriezen 2015:126–27).

yang dikumpulkan oleh Yahwist dan Elohist, termasuk juga Hakim-hakim 5 dan Mazmur 68 erat sekali mengaitkan nama Tuhan dengan Sinai sehingga muncullah sebutan Tuhan sebagai “Pemilik Sinai” atau “Penguasa Sinai” (Vriezen 2015:130). Vriezen tiba pada kesimpulannya, bahwa tradisi Sinai merupakan bagian integral dari tradisi padang gurun; bahwa ada hubungan erat antara riwayat-Yahweh dengan riwayat pembebasan dari Mesir, perjalanan di padang gurun, dan perebutan Kanaan; dan kesatuan tradisi itu patut diterima sebagai bahan historis (Vriezen 2015:131).

Sebelumnya penting untuk diketahui dan diingat bahwa porsi perjanjian antara Tuhan dan Israel dalam karangan Vriezen tidak spesifik sebab ia lebih banyak menaruh perhatian dan pembahasan dalam ranah agama. Meskipun demikian, pemikirannya tetap menarik untuk dibicarakan dalam bagian ini. Dalam ranah tersebut dan kesatuan antara Keluaran, Sinai, dan padang gurun, beberapa penjelasan Vriezen yang cukup penting dan dianggap memiliki kaitan dengan perjanjian di Sinai adalah sebagai berikut: 1) bahwa pengalaman di gurun Sinai merupakan sumber dinamika kehidupan agama Israel. Hal ini merujuk kepada bagaimana sengitnya pertemuan antara agama Israel dengan agama Kanaan. Vriezen memperlihatkan bahwa ketegangan yang terjadi antara keduanya, menjelaskan bahwa suku-suku Israel telah mempunyai ciri keagamaan yang ketat dan kuat sehingga agama Kanaan dengan budaya tinggi pun tidak mampu memengaruhi, menelan dan bahkan menghilangkannya. Hal ini tentu secara implisit berkaitan juga dengan perjanjian di Sinai (Vriezen 2015:131–32); 2) bahwa segala sesuatu dalam kehidupan Israel setelah periode padang gurun berpusat pada Yahweh (Vriezen 2015:133–34); 3) bahwa Dasa Titah merupakan ringkasan prinsip-prinsip hukum yang paling awal yang dimaksudkan untuk memberi arah pada kehidupan Yahwistis dan dalam interaksi mereka dengan anggota-anggota suku masing-masing (keagamaan dan kemasyarakatan); Dasa Titah sebagai ucapan ilahi dimaksudkan untuk menekankan bahwa persekutuan suku-suku dan margamarga Israel akan diatur atas dasar kepercayaan agamani (Vriezen 2015:147–48); 4) berkaitan dengan Dasa Titah, hal yang juga patut dibicarakan menurut Vriezen adalah adanya dua Dasa Titah – etis dan kultis. Dugaan yang diberikan oleh Vriezen adalah bahwa kemungkinan inti dari Dasa Titah yang terkuno terdiri dari kedua titah yang terdapat dalam Dasa Titah etis maupun Dasa Titah kultis. Rumusan lengkapnya barangkali demikian: “Akulah Yahweh Allahmu yang mengantarkan kamu keluar dari negeri Mesir dari rumah perhambaan. Jangan ada ilah

lain di hadapan-Ku. Jangan buat bagi dirimu patung, karena Aku Yahweh, Allahmu, adalah Allah yang cemburu (Kel. 20:3-4a; 20:23; 34:14 dan 17) (Vriezen 2015:151–52); 5) terkait dengan pengembangan Dasa Titah etis, Vriezen mengatakan bahwa agaknya dapat ditemui dalam bentuk kalimat keenam dan kesembilan dalam versi Alkitab sekarang ini, dan maksud dari rumusan tersebut adalah sebagai pegangan dalam proses-proses pengadilan. Sedangkan Dasa Titah kultis, Vriezen tidak terlalu spesifik menjelaskannya, namun barangkali rumusan tersebut adalah sebagai pegangan dalam hal tiga masa raya besar, penekanan pada perjalanan ke bait, dan aturan tentang persembahan buah sulung (Vriezen 2015:153).

Berikutnya adalah pandangan dari Rowley. Ia menjelaskan bahwa perjanjian antara Tuhan dengan Israel di gunung Sinai terjadi oleh karena Tuhan telah membebaskan mereka; mereka kemudian berjanji akan menyatakan terima kasih kepada Tuhan dalam bentuk pelayanan kepada-Nya dan dari pihak Tuhan sendiri “membebaskan” perintah-perintah-Nya atas mereka (H. H. Rowley 2019:31). Rowley menegaskan bahwa meskipun disebut perjanjian, hal itu tidak berarti perjanjian tersebut sama dengan kontrak atau semacam persetujuan/kesepakatan dagang. Perjanjian antara Tuhan dengan Israel timbul atas dasar rasa terima kasih dan bahwa perjanjian tersebut diikat dan diterima dengan kerelaan dan kegembiraan, tanpa keterpaksaan atau kepasrahan. Dengan kata lain, keberhakan Tuhan atas orang-orang Israel bukan dalam rangka karena telah menang mengalahkan mereka, melainkan karena telah membebaskan mereka. Sehingga seyogyanya timbullah kewajiban moral yang menuntut ketaatan terhadap kehendak Tuhan (Kel. 19:5) (H. H. Rowley 2019:31–32). Kalimat menarik yang disampaikan oleh Rowley adalah bahwa kehendak Tuhan itu tidak dirumuskan dalam bentuk ritus-ritus apa saja yang harus dilaksanakan, melainkan lebih sebagai petunjuk-petunjuk yang menuntut perbuatan yang sesuai (kehendak Tuhan; ketaatan); Dasa Titah merupakan rumusan petunjuk-petunjuk tersebut yang sekaligus juga merupakan perintah-perintah. Dasa Titah menuntut supaya Israel hanya mengabdikan kepada Tuhan saja, menjauhkan diri dari penyembahan berhala, merayakan Sabbath dan berlaku hormat terhadap orang tua, dan dalam relasi sosial menghindarkan diri dari pertumpahan darah, zinah, pencurian, dusta, dan rasa mengingini (H. H. Rowley 2019:32). Pula, Rowley mengatakan Dasa Titah tidak hanya menuntut kelakuan baik tetapi juga sikap yang menjadi sumber kelakuan baik tersebut. Bagi Rowley, Dasa Titah juga dapat disebut sebagai Dekalog Etis; sebab yang paling ditekankan bukan hanya upacara-upacara kultus, melainkan juga petunjuk-petunjuk yang akan memengaruhi cara orang membawakan dirinya

dalam hubungan atau interaksi dengan sesamanya. Namun, hal ini tidak berarti bahwa saat itu Israel (Rowley menyebut Yahwisme di sini) belum memiliki bentuk-bentuk ibadat tertentu seperti yang disinggung oleh Amos dalam Amos 5:25. Sebab bila menelusuri sumber-sumber kuno, akan ditemukan keterangan tentang adanya persembahan kurban pada zaman Keluaran. Singkatnya, yang terpenting dalam perjanjian antara Tuhan dengan Israel adalah ketaatan; ketaatan yang berdasarkan kepada Dasa Titah adalah bukan soal upacara kultus, melainkan soal kelakuan yang sesuai (H. H. Rowley 2019:32–33).

Dari dua pandangan di atas, dapat dilihat bahwa ibadah Israel merupakan ibadah yang diselenggarakan dalam kerangka syukur kepada Tuhan karena telah membebaskan mereka dari perbudakan Mesir; karena mereka pun telah diikat dalam perjanjian dengan Tuhan di gunung Sinai, dan bahwa mereka pun telah diikrarkan menjadi umat Tuhan. Selain itu juga diperlihatkan bahwa ibadah Israel bukanlah ibadah yang hanya sebatas ritual atau kultus saja, melainkan juga menegaskan perilaku baik, moralitas ramah, mentalitas kawan terhadap sesama dalam kehidupan bersama. Singkatnya, dalam ibadah Israel terjadi yang namanya harmonisasi antara ritual dengan moral. Dengan demikian, berkaitan dengan pertanyaan pada bagian awal, dapat dikatakan bahwa ibadah yang menafikan kelakuan baik dalam kehidupan bersama dan yang bermotifkan sogokan bukanlah proyeksi “idealnya” ibadah Israel.

RITUAL IBADAH ATAU IBADAH RITUAL?

Amos 5:21-23 secara sepintas memperlihatkan bahwa Tuhan menolak, mengecam, bahkan membenci (ritual) ibadah Israel. Namun benarkah demikian bahwa yang dituju adalah ritual ibadah itu sendiri atau bagaimanakah? Bagian ini akan menguji hal tersebut dengan menganalisis teks tersebut.

Teks Ibrani Amos 5:21-23⁴

שָׁנֵאתִי מִזִּבְחֵיכֶם וְלֹא אֲרִיחַ בְּעֹצְרוֹתֵיכֶם:²¹

כִּי אִם-תַּעֲלוּ-לִי עֹלוֹת וּמִנְחֹתֵיכֶם לֹא אֲרַצֶּה וְשָׁלֵם מְרִיאֵיכֶם לֹא אֲבִיט:²²

⁴ Lih. BibleWorks 9.

הָסֵר מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ שְׂרַב וְזָמַרְתָּ בְּלִבְךָ לֹא אֲשַׁמֵּעַ²³

Transliterasi

²¹ *sānē' tē mā' astī haggékem wēlō' 'arīah bē' aššērōtēkem*

²² *kē' im-ta' alū-lī' ōlōt ūminhōtēkem lō' 'erše wēšelem mērī' ékem lō' 'abbīt*

²³ *hāsēr mē' alay hāmōn širēkā wēzīmrāt nēbālēkā lō' 'ešmā'*

Untuk menandai kata yang menerangkan ritual ibadah, pada teks Ibrani penulis menambahkan *underline*, sementara pada transliterasinya penulis melakukan penebalan font/ *bold* + *underline* pada bagian akhir beberapa kata. Berikut penjelasan terkait ritual ibadah yang ditandai di atas:

1. Ayat 21: Perayaan dan Perkumpulan Raya

Perayaan di sini menggunakan kata *haggékem* yang berasal dari kata *hagh*. Kata tersebut mengacu pada festival komunitas orang Israel, ditentukan oleh tahun matahari, bahkan ketika festival itu dianggap *illegitimate* (Kel. 32:5; 1 Raj. 12:32). *hagh* merupakan *cultic ceremony* yang ditandai dengan adanya pesta, nyanyian-nyanyian ucapan syukur (Ul. 16:14; Am. 8:10; Hos. 2:13[11]; Yeh. 6:22), dan persembahan korban (Am. 5:21; Nah. 2:1[1:15]; Yes. 30:29; Za. 14:16; Mzm. 42:3, 5[2,4]; 2 Taw. 5:3). Dalam *hagh*, berlangsung jamuan makanan dan minuman yang luar biasa, bahkan menurut keterangan dari Botterweck di dalamnya para hadirin melakukan tarian. *hagh* tidak pernah diterapkan dalam acara keluarga, dalam rangka penggembalaan domba, dan Sabbath maupun bulan baru (Botterweck 1980:206). Tidak jauh berbeda, Eidevall pun mengatakan bahwa *haggékem* di sini merupakan festival tahunan utama Israel, yang kemungkinan besar dirayakan di Betel (Eidevall 2017:168).

Kata yang digunakan untuk perkumpulan raya adalah *'atstserotheikhem* yang berasal dari akar kata *'atsarah*. Kata tersebut merujuk kepada (1) upacara atau upacara ritual pada umumnya (Yes. 1:13), (2) perayaan dalam rangka memohon pertolongan Tuhan yang disertai dengan puasa dan ratapan (Yl. 1:14; 2:15), dan (3) sebuah pesta untuk penghormatan kepada Baal (2 Raj. 10:20) (Botterweck 2001:314). Dalam bagian ini, perkumpulan raya yang dimaksud adalah upacara atau upacara ritual pada umumnya.

2. Ayat 22: Korban-korban Bakaran, Korban-korban Sajian dan Korban Keselamatan⁵

Pertama, korban-korban bakaran dalam teks ini menggunakan kata *oloth*, yang berasal dari akar kata *olah*. Rowley mengatakan bahwa kata tersebut berarti naik, yang maksudnya adalah korban yang naik dalam bentuk asap (H. H. Rowley 2019:97). Kellermann mengatakan bahwa kata tersebut menjelaskan bahwa korban-korban bakaran adalah hewan yang seluruhnya dibakar dalam api sampai habis, tanpa tersisa baik untuk orang yang mempersembahkannya maupun untuk imam (Botterweck 2001:99). Dalam korban bakaran itu, si pembawa korban menyembelih sendiri korban tersebut, mengulitnya dan memotong-motong dagingnya. Tujuannya bukanlah sebata “substitusi eksklusif” di mana korban dibakar sebagai pembawa dosa dari orang yang membawa korban yang dosanya telah dipindahkan ke sana. Melainkan lebih ke arah pengorbanan hidup korban tersebut sebagai pengganti untuk orang yang telah membawanya. Rowley dan

⁵ Terdapat perdebatan di kalangan para ahli terkait ayat 22 ini. Perdebatan tersebut tak lepas dari perdebatan tentang status kenabian Amos. Bagi beberapa ahli seperti Barton dan Krüger, bahkan juga Sellin dalam artikel Berquist, menegaskan bahwa kecaman atau penolakan terhadap korban-korban persembahan dalam bagian ini tak lepas dari kepribadian Amos yang merupakan nabi anti kultus. Sehingga yang dikecam dibagian ini tak lain adalah *sacrifices as such*. Pandangan tersebut ditolak oleh Eidevall dengan argumentasi bahwa penafsiran yang dilakukan oleh para ahli tersebut melepaskan ayat 22 dari kesatuannya dalam ayat 21-23. Hal itu juga berarti bahwa para ahli tersebut mengabaikan atau menafikan gaya bahasa ayat 22 tersebut dalam kesatuannya dengan ayat sebelum dan sesudahnya. Penulis dalam hal ini lebih sependapat dengan Eidevall, karena secara tidak langsung Eidevall pun sependapat dengan Carroll untuk tidak melepaskan penafsiran terhadap bagian-bagian dari kitab Amos dari keutuhannya secara tekstual maupun dengan unsur sosialnya. Pandangan Barton dan Krüger yang dimaksud dapat dilihat dalam Eidevall, *Amos*, 168; dengan judul buku John Barton, *The Theology of the Book of Amos*. Old Testament Theology (Cambridge: Cambridge University Press, 2012); Thomas Krüger, “Erwägungen zur prophetischen Kultkritik,” dalam R. Lux dan E.J. Waske, ed. *Die unwiderstehliche Wahrheit*, Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 23 (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2006. Sedangkan untuk pandangan Sellin dapat dilihat dalam Berquist, “Dangerous Waters of Justice and Rigtheousness,” 54; dengan judul buku Ernst Sellin, *Das Zwölfprophetenbuch übersetzt und erklärt*. Kommentar zum Alten Testament 12 (Leipzig, Germany: A. Deichert, 1922).

Kellermann sependapat bahwa pemahaman Israel mengenai korban bakaran berakar dari Imamat 1 (H. H. Rowley 2019:99–100).

Kedua, korban-korban sajian dalam teks ini menggunakan kata *minchotheikhem* yang berasal dari akar kata *minhâ*. Arti dari kata tersebut adalah *gift, present*. Kata tersebut memaksudkan tentang pengorbanan atau persembahan yang menjadi bau yang menyenangkan bagi Tuhan dan juga untuk *to soothe it's sense* (1 Sam. 26:19). *minhâ* juga merupakan ritual, yang mana aromanya – biasanya – dibuat dari jagung, tepung, roti panggang, atau kue yang dicampur dengan kemenyan dan disajikan di hadapan Tuhan (Im. 2:14). Weinfeld menegaskan bahwa *minhâ* merupakan puncak dari ritual pengorbanan, karena dengan *minhâ* dapat dilihat dengan pasti bagaimana respons Allah terhadapnya; Allah mampu atau bersedia mencium aroma harum persembahan atau tidak. Hal lain yang perlu diketahui adalah bahwa dalam kultus resmi, *minhâ* biasanya lebih dihubungkan dengan pengorbanan hewan (Botterweck 2001:418).

Ketiga, korban keselamatan. Korban keselamatan dalam teks ini menggunakan kata *šelem mēri' êkem. mēri' êkem* berasal dari akar kata *mri'* yang berarti *fatling*.⁶ Dalam *Theological Wordbook of the Old Testament*, dijelaskan bahwa *mri'* digunakan untuk merujuk kepada ternak yang sengaja dipelihara dan diberi makan dengan tujuan untuk dipersembahkan kepada Tuhan. Kata tersebut tidak berkaitan dengan spesies hewan atau ternak tertentu tetapi lebih menekankan kualitas hewan; bahwa yang terpenting adalah ketika seseorang mempersembahkan korban kepada Tuhan, ia memberikan yang terbaik dan paling berharga. Itulah yang paling hakiki dari korban keselamatan (Harris 1980:524).

3. Ayat 23: Nyanyian-nyanyian dan Lagu Gambus

Pertama, nyanyian-nyanyian. Kata yang digunakan adalah kata *širêkâ* yang artinya *song*. Kata tersebut berasal dari kata *šir*, yang memiliki arti penyanyi (bila dalam *stem* Qal); bernyanyi untuk Tuhan (bila dalam bentuk *imperative*); dan merujuk kepada penyanyi Lewi (bila dalam *stem* Polel). Kata ini juga menerangkan bahwa untuk mengetahui tentang prevalensi menyanyi dalam kultus Israel, maka orang-orang akan mencari dan mendatangi pemazmur. Nyanyian-nyanyian yang

⁶ Berikut beberapa perbandingan penerjemahan yang memperlihatkan bahwa keragaman penerjemahan terhadapnya, yaitu: NAS menerjemahkan kata tersebut *fatling*; KJV menerjemahkannya dengan arti *beasts*; NIV menerjemahkannya dengan arti *fellowship offerings*; dan RSV menerjemahkannya dengan arti *fatted beasts*. Lih. BibleWorks 9.

dirujuk oleh kata ini merupakan nyanyian pujian dan syukur kepada Tuhan sebagai tanggapan atas sesuatu yang telah dialami dan berhasil dilewati, bukan sebagaiantisipasi maupun permohonan untuk suatu kebebasan.

Kedua, lagu gambus. Lagu gambus dalam teks ini berasal dari kata *zimratnēbālēkā*; *zimrat* berasal dari akar kata *zim'rah*, yang berarti *song* dan *music* (Botterweck 1980:94; Harris 1980:245). *zim'rah* adalah salah satu kata turunan atau *derivative* dari kata *zamar*. Berkaitan dengan pengertiannya sebagai *song, music* – ia sangat erat dengan alat musik seperti harpa atau rebana, bahkan dikaitkan dengan *musical instrument* (Harris 1980:245). Biasanya kata tersebut digunakan dalam konteks *cultic praise*, dan sangat kental dengan nuansa nyanyian, penyembahan, pengakuan. *nēbālēkā* sendiri berasal dari akar kata *n'bel* yang berarti *a skin bottle, skin, jar, pitcher*. *n'bel* itu sendiri dikatakan merupakan alat musik intrumen yang memiliki 12 senar dan dimainkan dengan cara dipetik dengan jari; *n'bel* tersebut secara ukuran, ia lebih besar dari *kinnor*, dan Daud sendiri menggunakan alat musik tersebut untuk ibadah. Lantas apakah lagu gambus itu? Dari penjelasan di atas, dapat dikatakan bahwa lagu gambus merupakan permainan alat musik “khususnya yang dipetik” yang kemudian menciptakan semacam *musical instrumental* yang sangat kental akan ekspresi penyembahan kepada Tuhan; hal ini turut menyiratkan bahwa Tuhan berkenan dengan gaya komunikasi yang dilakukan oleh umat kepada-Nya dengan musik; agar tidak hanya sebatas kognitif tetapi juga emosi (Harris 1980:546).

Lantas apakah ritual ibadah di atas yang dikedam oleh Tuhan? Ada unsur yang tidak boleh dilewatkan dari *haggēkem, aššērōtēkem, 'ōlōt ūminhōtēkem, šelem mēri'ēkem, širēkā, nēbālēkā*di atas yaitu **kem** dan **kā**. *Kem* merupakan akhiran ganti orang kedua maskulin jamak yang oleh TB-LAI = “kamu”. Sementara *kā* merupakan akhiran ganti orang kedua maskulin tunggal yang artinya “kamu.” Terkait hal ini, penjelasan dari Eidevall akan sangat menolong pembaca, ia mengatakan demikian:

“. . . the language used in vv. 21-23 is consistently relational. According to this prophecy, YHWH dislikes “your festivals (*haggēkem*)” (21a), “your grain offerings (or, your gift, *minhōtēkem*)” (22a), and “your songs (*širēkā*)” (23a). Clearly, these formulations indicate that the words of rejection are directed against a specific group of addressees in a specific historical situation (with Volmer 1971:39 and Weiss 1995:

214). *In view of the context, it is probably the sacrificial cult in the kingdom of Israel that is condemned* (Eidevall 2017:168).”

Akhiran ganti tersebut memperjelas bahwa ritual ibadah yang dimaksud dalam teks ini tidak dapat dilepaskan dari *participation*-nya atau orang-orang yang menyelenggarakannya; orang-orang itu adalah “kamu”. Dengan kata lain, yang dikecam di sini adalah ritual ibadah yang diselenggarakan oleh “kamu”, bukan ritual ibadah itu sendiri/*itself*. Lantas, siapakah “kamu”? Berangkat dari penjelasan ritual ibadah di atas, dapat diidentifikasi bahwa rakyat kelas bawah tidak akan mungkin untuk menyelenggarakan ritual ibadah di atas karena ketidaksanggupan ekonomi, dan sementara mereka juga tengah mengalami penindasan sosial dari golongan atas. Singkatnya, “kamu” di sini lebih tepat merujuk kepada golongan atas. Siapakah golongan atas tersebut? Santoso mengatakan bahwa mereka adalah kaum bangsawan, kaum tuan tanah, termasuk imam Amazia, dan bahkan raja Yerobeam II (Santoso 2014:54). Ludji mengatakan bahwa mereka adalah orang-orang kaya, orang-orang kuat, penguasa dan para elite bangsa (Barnabas Ludji 2009:52). Meminjam istilah yang diberikan oleh Eidevall pada bagian konteks di atas, mereka atau golongan atas di sini adalah para pelaku *rent capitalism* dalam masyarakat. Singkatnya, sampai di sini jelas bahwa ritual ibadah merekalah yang dikecam, ditolak bahkan dibenci oleh Tuhan. Bukan ritual ibadah itu sendiri.

Lantas, mengapakah Tuhan bersikap keras terhadap ritual ibadah mereka tersebut? Konteks dan perjanjian di gunung Sinai yang telah diuraikan di atas merupakan jawabannya. Ibadah yang mereka selenggarakan hanya mementingkan aspek ritual dan melupakan aspek tingkah laku atau etika dalam kehidupan. Atau dengan kata lain, ibadah mereka hanya sebatas ritualis semata. Selain itu, motif atau tujuan dari ibadah yang mereka selenggarakan pun telah melenceng dari yang seharusnya; ibadah yang tadinya dilaksanakan dalam kerangka karya penyelamatan Tuhan yang diwarnai dengan ungkapan syukur, berubah haluan ke arah sogokan kepada Tuhan agar tidak memperhitungkan tingkah busuk mereka dalam kehidupan khusus *rent capitalism* yang mereka praktikkan terhadap masyarakat kelas kecil. Singkatnya, sebagaimana ditegaskan oleh Ludji, bahwa ibadah yang demikian adalah ibadah yang jahat; ibadah yang jahat pasti tidak diterima oleh Tuhan (Barnabas Ludji 2009:53–54).

KEADILAN-KEBENARAN

Teks Ibrani Amos 5:24

:וַיִּגַל כַּמִּים מִשְׁפָּט וְצְדָקָה כִּנְחַל אֵיתָן:²⁴

Transliterasi

²⁴*wēyiggāl kammayim mišpāt ūšēdāqā kēnahal 'ētān*

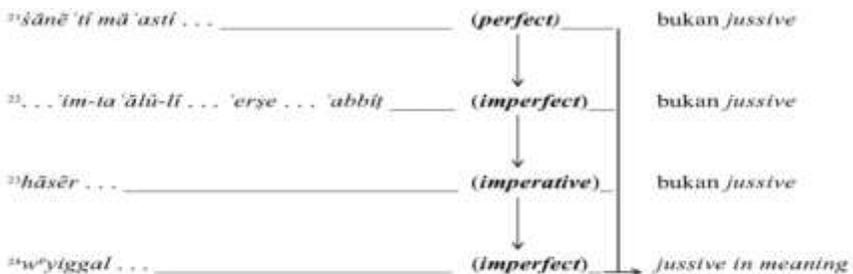
Benarkah keadilan dan kebenaran di sini semata-mata merujuk kepada Tuhan dalam arti bahwa dari keadilan dan kebenaran di sini akan datang dari Tuhan, bukan merupakan ajakan bahkan desakan kepada orang Israel untuk dipraktikkan? Bagian ini akan memeriksa teks tersebut guna memperoleh jawabannya. Pemeriksaan terhadapnya akan berangkat dari kata *wēyiggāl* dengan alasan dua alasan, yaitu 1) bahwa dasar dari argumen Berquist sebelumnya berangkat dari penelitiannya terhadap kata tersebut; dan 2) bahwa kata tersebut merupakan kunci utama untuk mengetahui apakah keadilan dan kebenaran merujuk kepada Tuhan atau ajakan kepada orang-orang Israel (Berquist 1993:56). Ada baiknya pertama sekali untuk mengetahui bagaimana hasil dari penelitian Berquist terhadap kata tersebut, dan penting pula diketahui bahwa penelitiannya terhadap kata tersebut berlandaskan pada argumen atau buku karya Waltke dan O'Connor (Waltke and O'Connor 1990). Berikut penjelasan Berquist:

“The verb wēyiggāl most directly refers to the event and does not denote the subject who should perform it. The jussive form, when used with inanimate objects, is usually an instance of personification, emphasizing the thing done, not the one doing it (Waltke and O'Connor: 570). Had the intent of the verse been to direct someone to perform justice and righteousness, one would expect a continuation of the second person forms in Amos 5:21-23. Since v 23, in particular, contains a second person imperative (“take away. . .”), then the most likely phrasing for a command in v 24 would be another imperative. As it is, the jussive or imperfect in v 24 represents a change of syntax from the forms of vv 21-23. Though imperative force in jussive verbs is certainly possible and though it could occur in this case, the change in verb form must receive consideration. The interpreter’s best course is to assume that the change of verb form represents a shift in thought, unless there are other factors at work. The verb wēyiggāl most likely is an

imperfect ("Justice will roll"), not an imperative jussive ("Let justice roll" or "Make justice roll") (Berquist 1993:56)."

Penjelasan Berquist di atas khususnya tentang katan *w'yiggal* tampak tidak selaras dengan pandangannya pada bagian awal tulisan ini, bahwa Tuhan tidak akan menerima persembahan dan pengorbanan, bukan membenci korban-korban. Atau singkatnya, yang ditolak oleh Tuhan merupakan ritual yang dilaksanakan oleh orang-orang atau kelompok-kelompok tertentu, bukan ritual ibadah itu sendiri. Jadi, bukankah seharusnya *w'yiggal* tersebut merujuk kepada subjek yang melakukan ritual ibadah tersebut sebagaimana subjek tersebut pun merupakan yang dituju oleh kecaman Tuhan? Pandangan Berquist di atas, mengatakan bukan kepada subjek tetapi kepada acara atau kepada ritual ibadah itu sendiri; pandangan ini jelas membingungkan, sebab bagaimana mungkin Tuhan menegaskan keadilan dan kebenaran daripada-Nya, sementara pada ayat 21-23 Tuhan baru saja mengecam ritual ibadah yang dilakukan oleh subjek? Bagaimana mungkin Tuhan menegaskan keadilan dan kebenaran bila yang dituju adalah acara itu/ritual ibadah itu sendiri, bukan subjek yang melaksanakannya? Untuk itu dapatlah dikatakan bahwa dalam hal ini Berquist terlihat tidak konsisten. Selanjutnya penulis akan melakukan analisis terhadap kata *w'yiggal* tersebut dengan berangkat dari pedoman yang sama yaitu dari Waltke dan O'Connor yang digunakan oleh Berquist, namun dikombinasikan dengan Bill T. Arnold dan John H. Choi (Arnold and Choi 2003).

w'yiggal merupakan kata yang terdiri dari *w* sebagai awalan penghubung dan *galal* sebagai *niphal imperfect 3rd person masculine singular jussive in meaning*. Kata tersebut diterjemahkan dengan arti berikut: TB-LAI = "Tetapi biarlah . . . bergulung-gulung"; KJV = "But let . . . run down"; NIV = "But let . . . roll on"; dan RSV = "But let . . . roll down". Bila digambarkan dalam *chart* sederhana dan mengikuti alur berpikir Berquist yang berpatokan pada kata *imperative* dalam ayat 23, maka tampilannya sebagai berikut:



The chart is mine.

Chart di atas ikut menyertakan kata *perfect* dan *imperfect* dalam ayat 21 dan 22. Menengok kembali kepada gagasan Berquist di atas, maka ada beberapa hal lagi yang tampak membingungkan, yaitu: 1) kata *imperative baser* dalam ayat 23 menyebabkan kata *imperfect nyiggal* dalam ayat 24 menjadi *imperative* yang lain; 2) *jussive* atau *imperfect* dalam ayat 24 merupakan representasi perubahan sintaksis dari ayat 21-23; 3) kata *nyiggal* lebih merupakan *imperfect*, bukan *imperative jussive*. Terhadap pandangan Berquist tersebut, ada beberapa tanggapan yang perlu disodorkan kepadanya, yaitu: 1) mungkinkah kata *imperative* dapat mengakibatkan kata *imperfect* di depannya menjadi *imperative* yang lain?; 2) dalam *chart* yang telah penulis tampilkan, tampak bahwa tidak ada kata yang berstatus *imperative jussive*, sekalipun yang Berquist maksudkan adalah *nyiggal*, pada dasarnya kata tersebut berstatus *imperfect* dan *jussive in meaning*, bukan *imperative*. Penulis menduga, di sini Berquist menganggap bahwa penerjemahan terhadap kata *nyiggal* yang bernada “perintah, permintaan, imbauan, larangan” oleh beberapa penafsir merupakan penerjemahan yang bercorak *imperative*. Oleh karena itu, Berquist mengusulkan agar penerjemahan terhadap kata tersebut lebih merupakan *imperfect*. Lantas, bukankah *imperfect* pun dapat menyatakan “permintaan” bahkan “perintah” – lebih lagi bila kata *imperfect* yang dinyatakan memiliki pengertian *jussive*? Tampaknya Berquist terlampau mencurigai pengertian dari *imperative* dan memarginalkan atau mereduksi pengertian dari *imperfect*. Dari sini dapat dilihat bahwa argumen dasar dari argumen Berquist sebelumnya sangat lemah dan tidak dapat dipertahankan (Arnold and Choi 2003:54–62; Weingreen 1959:56–94). Lantas apakah dengan demikian, kata *nyiggal* tersebut hendak memaksudkan bahwa keadilan dan kebenaran dalam ayat 24 inimerupakan permintaan, perintah, ajakan, imbauan bahkan desakan seperti yang diungkapkan oleh Harper, Hyatt, Mays dan Hayes? Pandangan dari Eidevall dan Duanne A. Garret akan sangat menolong pembaca.

Eidevall mengatakan bahwacukup sulit untuk menentukan fungsi dari ucapan yang menerangkan keadilan dan kebenaran dalam ayat 24 ini, sebab ia berada setelah sebelumnya didahului oleh ucapan negatif terhadap kultus. Beberapa ahli menafsirkan kata tersebut dalam rangka oposisi antara kultus dan keadilan-kebenaran; bahwa yang dituntut oleh Tuhan adalah keadilan dan kebenaran, bukan ritual ibadah. Penafsiran yang demikian dicurigai oleh Eidevall. Sebab pandangan tersebut akan menimbulkan keambiguan tentang bagaimana jika kemudian orang-orang Israel meninggalkan kultus ibadah karena tampaknya tak terlalu signifikan ketimbang praktik keadilan dan kebenaran. Eidevall

mengusulkan agar ucapan dalam ayat 24 ini, mestinya dipahami dengan cara bahwa perilaku moral harus jugalah diutamakan dan dilihat sebagai hal yang penting bersamaan dengan kultus (Eidevall 2017:168–69). Dengan kata lain, Eidevall ingin mengatakan bahwa keadilan dan kebenaran dalam bagian ini merupakan imbauan, permintaan, ajakan kepada orang-orang Israel untuk dipraktikkan sebagai aspek yang penting pula seperti halnya dengan kultus.

Garret mengatakan bahwa dengan kata *nyiggal* yang memiliki makna *jussive* jelas sekali bahwa di sini hendak dikontraskan dan disarankan kepada orang-orang Israel agar mereka harus melakukan keadilan dan kebenaran daripada hanya sekadar menyanyikan lagu pujian, pengorbanan maupun perayaan mereka; bahwa keadilan dan kebenaran yang diperintahkan untuk dipraktikkan pun harus ‘sangat melimpah dan tidak sedikit bak tetesan kecil’ (Garret 2008:172).

Pandangan Garret di atas tampak tidak jauh berbeda dengan Eidevall sebelumnya. Dengan demikian, dapat dilihat bahwa baik Eidevall dan Garret maupun Harper, Hyatt, Mays dan Hayes sepakat mengatakan bahwa keadilan dan kebenaran di sini merupakan perintah, permintaan, imbauan, bahkan desakan untuk dipraktikkan oleh orang-orang Israel. Penulis sendiri sependapat dengan penafsiran yang demikian sebab kata *nyiggal* merupakan *imperfect jussive in meaning*, artinya kata tersebut hendak menerangkan bahwa keadilan dan kebenaran dalam bagian ini merupakan perintah, permintaan, imbauan bahkan desakan untuk dipraktikkan oleh orang-orang Israel dalam kehidupan mereka yang tampak tidak selaras dengan gemerlap dan meriahnya perayaan, pengorbanan dan nyanyian-nyanyian yang mereka lakukan.

Namun, di samping itu penulis juga berpendapat bahwa para penafsir di atas tampaknya terlalu tergesa-gesa untuk segera mengatakan keadilan dan kebenaran dalam bagian ini merupakan perintah maupun permintaan. Benarkah hanya sebatas perintah atau permintaan untuk dipraktikkan? Menurut penulis, ada yang terlewatkan atau terluput dari analisis yang dilakukan oleh para penafsir di atas, yaitu bahwa kata *nyiggal* yang menerangkan keadilan dan kebenaran disamping sebagai *imperfect jussive in meaning*, kata tersebut pun merupakan kata yang berbentuk *niphal*. Kenapa demikian? Statusnya sebagai *niphal* tampak dalam analisis terhadap statusnya di atas, yaitu awalan penghubung +*niphal imperfect 3rd person masculine singular jussive in meaning*. Bila dipilah, maka kata *nyiggal* terdiri dari 1) *niphal*; dan 2) *imperfect jussive in meaning*. Inilah yang penulis sebut terlewatkan dalam penafsiran yang dilakukan oleh para ahli di atas. Lantas seberapa signifikan kata *nyiggal* dalam statusnya sebagai *niphal*? Ada baiknya untuk mengetahui secara ringkas tentang *niphal*. *Niphal* pada dasarnya merupakan refleksif sederhana dari

Qal. Dalam penerjemahannya, *niphala* kemudian diterjemahkan dalam beberapa bentuk arti, yaitu: *passive*, *middle*, *reflexive* dan *stative*. Dalam hal ini, penulis cenderung untuk menerjemahkan *nyiggal* dalam arti *reflexive*. Sebab *reflexive* memaksudkan “tindakan untuk” atau “menyangkut diri atau subjek” (Arnold and Choi 2003:38–40). Dari sini, dapat dilihat bahwa kata *nyiggal* dalam bentuk *niphala* dalam pengertian *reflexive* memaksudkan subjek untuk melakukan suatu tindakan dan bahwa tindakan tersebut – keadilan dan kebenaran – juga menyangkut kepada dirinya (subjek). Sehingga masuk akal bila kemudian kata *nyiggal* tersebut juga disusulkan dengan pengertian *imperfect jussive in meaning*, guna mempertegas agar keadilan dan kebenaran dipraktikkan oleh orang-orang Israel (Waltke and O’Connor 1990:380). Dengan begini, kesulitan untuk memahami ucapan keadilan dan kebenaran dalam ayat 24 ini seperti yang diungkapkan oleh Eidevall di atas terjembatani. Singkatnya, kata *nyiggal*, tidak semata-mata langsung mengarah kepada perintah untuk melakukan keadilan dan kebenaran, tetapi bahwa keadilan dan kebenaran tersebut mesti pertama sekali merupakan cerminan atas ritual ibadah yang diselenggarakan oleh orang-orang Israel, baru kemudian kepada mereka dipertegas untuk mempraktikkan hal tersebut dalam interaksi sosial mereka dalam masyarakat (Barton 2012:197).

KESIMPULAN

Amos 5:21-24 memperlihatkan betapa ritual ibadah dan perilaku baik - khususnya tentang praktik keadilan dan kebenaran – bak mata koin dengan dua sisi yang tak dapat dipisahkan. Ucapan negatif terhadap ritual ibadah dalam teks tersebut ternyata tidaklah memaksudkan bahwa Tuhan membenci ritual ibadah itu sendiri, seperti argumentasi Berquist sebelumnya. Yang dikecam oleh Tuhan adalah ibadah yang ritualistik, alias hanya menekankan aspek ritualnya saja kemudian mengabaikan perilaku baik – keadilan dan kebenaran – dalam interaksi sosial; oleh W. Edward Glenny ibadah yang demikian merupakan ibadah yang kosong (Glenny 2013:104). Namun di sisi lain, argumentasi Berquist ternyata tidak kokoh tentang keadilan dan kebenaran yang ia tepis bukan sebagai anjuran, ajakan, perintah, permintaan untuk dipraktikkan oleh orang-orang Israel. Penelitian yang telah dilakukan di atas memperlihatkan bahwa keadilan dan kebenaran di sini merupakan ajakan, bahkan dari level atau skala yang paling halus, yaitu bahwa keadilan dan kebenaran mestilah merupakan cerminan ibadah orang-orang Israel,

sampai kepada level atau skala serius yaitu penegasan untuk dipraktikkan oleh orang-orang Israel dalam kehidupan mereka. Itulah makna ibadah dan keadilan-kebenaran dalam Amos 5:21-24 (Armada Riyanto 2018:373–81; Sihotang 2009:130–31).

DAFTAR PUSTAKA

- Armada Riyanto. 2018. *Relasionalitas*. Yogyakarta: Kanisius.
- Arnold, Bill T., and John H. Choi. 2003. *A Guide to Biblical Hebrew Syntax*.
- Barnabas Ludji. 2009. *Pemahaman Dasar Perjanjian Lama 2*. Bandung: Bina Media Informasi.
- Barton, John. 2012. *The Theology of the Book of Amos*.
- Berquist, Jon L. 1993. "Dangerous Waters of Justice and Righteousness: Amos 5:18--27." *Biblical Theology Bulletin: Journal of Bible and Culture* 23(2):54–63. doi: 10.1177/014610799302300203.
- Blenkinsopp, Joseph. 2008. "The Midianite-Kenite Hypothesis Revisited and the Origins of Judah." *Journal for the Study of the Old Testament*.
- Botterweck, G. Johannes. 1980. *Theological Dictionary of the Old Testament Volume IV*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Botterweck, G. Johannes. 2001. *Theological Dictionary of the Old Testament. Volume XI*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Carroll R., M. Daniel. 2019. "Twenty Years of Amos Research." *Currents in Biblical Research* 18(1):32–58. doi: 10.1177/1476993X19833221.
- Eidevall, Goran. 2017. *Amos: A New Translation with Introduction and Commentary*. London: Yale University Press.
- Emmanuel Gerrit Singgih. 2012. *Dua Konteks: Tafsir-Tafsir Perjanjian Lama Atas Perjalanan Reformasi Di Indonesia*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Garret, Duane A. 2008. *Amos: A Handbook on the Hebrew Text*. Texas: Baylor University Press.
- Glenny, William Edward. 2013. *Amos: A Commentary Based on Amos in Codex Vaticanus*. Boston: Brill.

- H. H. Rowley. 2019. *Ibadat Israel Kuno*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Harper, William Rainey. 1936. *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea International Critical Commentary*. Edinburgh: T&T Clark.
- Harris, Laird R., ed. 1980. *Theological Wordbook of the Old Testament*. Chicago: Moody.
- Hayes, John H. 1988. *Amos: The Eight-Century Prophet: His Time and His Preaching*. Nashville: Abingdon.
- Hyatt, J. Philip. 1956. "The Translation and Meaning of Amos 5 23-24." *Zeitschrift Für Die Alttestamentliche Wissenschaft* 68(1):17–24. doi: 10.1515/zatw.1956.68.1.17.
- James Luther Mays. 1969. *Amos: A Commentary (Old Testament Library)*. Philadelphia: Westminster John Knox.
- Santoso, Agus. 2014. *Satu Iota Tak Akan Ditiadakan: Pengantar Ke Dalam Perjanjian Lama*. Cipanas: SIT Cipanas Press.
- Sihotang, Kasdin. 2009. "Filsafat Manusia : Jendela Menyingkap Humanisme (Edisi Revisi)." in *Kanisius*.
- Stuart, Douglas. 1987. *Word Biblical Commentary: Hosea-Jonah*. Texas: Word Books.
- Vriezen, Theodorus C. 2015. *Agama Israel Kuno*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Waltke, Bruce K., and O'Connor. 1990. *No Title*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Weingreen, J. 1959. *A Practical Grammar for Classical Hebrew*. New York: Oxford University Press.