



Resistensi terhadap Teguran Profetik dan Dekomposisi Etis Umat Perjanjian: Kajian Amos 7:10–17 bagi Spiritualitas Publik di Indonesia

Pulung Wiseno¹, Anon Dwi Saputro²

¹Sekolah Tinggi Teologi Injili Yogyakarta, ²Sekolah Tinggi Teologi Injili Yogyakarta

wisenopulung@gmail.com

Diserahkan: 22 November 2025

Diterbitkan: 26 Oktober 2026

DOI: 10.51770/jm.v6i2.262

Abstract. *The decline of public ethics in Indonesia marked by the fall of the Corruption Perceptions Index from 37 in 2024 to 34 in 2025 and by the continuing decline of the Anti-Corruption Behaviour Index—indicates that corruption is not merely a problem of law enforcement but also of institutional resistance to moral correction. This study aims to explain the textual mechanism of resistance to prophetic reproof in Amos 7:10–17 and to demonstrate its causal link with the ethical decomposition of the covenant people. The research employs a qualitative library design with a five-stage historical-grammatical-literary exegetical procedure: delimitation and structural analysis, socio-historical analysis, literary-rhetorical analysis, grammatical-syntactic analysis of the Masoretic Text, and theological-contextual synthesis; reference management uses Zotero with the Chicago author-date style. Three findings emerge. First, Amaziah's resistance operates through four traceable speech acts: criminalisation of prophecy as conspiracy (v. 10), distortion of the quoted oracle by transferring the messenger formula from YHWH to Amos (v. 11), commodification of prophecy as a wage-earning trade (v. 12), and institutional co-optation of the sanctuary as royal property (v. 13). Second, the text itself makes the silencing of the word—not idolatry or injustice in general—the formal indictment (v. 16). Third, the verdict of verse 17 describes ethical decomposition concretely as the reversal of covenant goods across five widening spheres: wife, children, land, self, and nation. The study contributes an operational definition of ethical decomposition grounded in the text's own sanction structure, and proposes three institutional markers for Indonesian churches: financial transparency, refusal to sacralise donors, and protection of internal reporters.*

Keywords: *Amos 7:10–17; ethical decomposition; prophetic resistance; public theology; syntactic exegesis*

Abstrak. Krisis etika publik di Indonesia ditandai turunnya skor Indeks Persepsi Korupsi dari 37 pada 2024 menjadi 34 pada 2025 serta menurunnya Indeks Perilaku Anti Korupsi menunjukkan persoalan resistensi institusional terhadap koreksi moral. Penelitian ini bertujuan menjelaskan mekanisme tekstual resistensi terhadap teguran profetik dalam Amos 7:10–17 dan membuktikan keterkaitannya dengan dekomposisi etis umat perjanjian. Penelitian menggunakan desain kualitatif kepustakaan dengan prosedur eksegesis historis-gramatikal-literer lima tahap: delimitasi dan analisis struktur, analisis sosio-historis, analisis literer-retoris, analisis gramatikal-sintaksis atas teks Masoret, serta sintesis teologis-kontekstual; pengelolaan rujukan menggunakan Zotero dengan gaya Chicago author-date. Penelitian menghasilkan tiga temuan. Pertama, resistensi Amazia beroperasi melalui empat tindak tutur yang dapat dilacak secara sintaksis: kriminalisasi nubuat sebagai persekongkolan (ay. 10), distorsi kutipan melalui pemindahan formula utusan dari YHWH kepada Amos (ay. 11), komodifikasi nubuat sebagai profesi pencari nafkah (ay. 12), dan kooptasi institusional tempat ibadah sebagai milik raja (ay. 13). Kedua, teks sendiri menjadikan pembungkaman firman bukan penyembahan berhala atau ketidakadilan secara umum sebagai dakwaan formal (ay. 16). Ketiga, vonis ayat 17 melukiskan dekomposisi etis secara konkret sebagai pembalikan barang-barang perjanjian dalam lima lingkaran yang meluas: istri, anak, tanah, diri, dan bangsa. Penelitian ini menyumbangkan definisi operasional dekomposisi etis yang berpijak pada struktur sanksi teks, serta mengusulkan tiga penanda institusional bagi gereja di Indonesia: transparansi keuangan, penolakan sakralisasi donor, dan perlindungan bagi pelapor internal.

Kata kunci: Amos 7:10–17; dekomposisi etis; eksegesis sintaksis; resistensi profetik; teologi publik

Pendahuluan

Krisis etika publik di Indonesia dapat diukur, bukan sekadar dirasakan. Transparency International Indonesia mencatat bahwa skor Indeks Persepsi Korupsi (IPK) Indonesia pada 2025 turun tiga poin menjadi 34 dari 100, sehingga peringkat Indonesia merosot dari posisi 99 menjadi 109 dari 180 negara yang disurvei. Penurunan ini menghapus kenaikan yang sempat dicatat pada 2024, yang menurut lembaga tersebut lebih bersifat teknis karena kembalinya satu indikator ke dalam penghitungan. Data Badan Pusat Statistik memperlihatkan pola yang searah: Indeks Perilaku Anti Korupsi (IPAK) 2024 berada pada angka 3,85 dari skala 0–5, turun dari 3,92 pada 2023 dan 3,93 pada 2022, sekaligus berada jauh di bawah target Rencana Pembangunan Jangka Menengah Nasional sebesar 4,14. Penurunan IPAK justru terjadi pada dimensi persepsi, yaitu 3,76, yang menandakan bahwa masyarakat semakin permisif dalam menilai praktik korupsi berskala kecil. Indonesia Corruption Watch melengkapi gambaran ini dengan mencatat 364 kasus korupsi dan 888 tersangka yang disidik sepanjang 2024, dengan potensi kerugian negara Rp279,9 triliun, sementara penerimaan negara dari penyelesaian ganti kerugian hanya Rp28,5 miliar.¹

Ketiga rangkaian data tersebut mengarah pada satu simpulan yang jarang dirumuskan secara teologis yakni persoalan korupsi di Indonesia berhenti pada melemahnya daya koreksi. Ketika permisivitas meningkat sementara pemulihan kerugian nyaris nihil, yang sesungguhnya sedang tergerus kapasitas kolektif untuk menerima teguran.² Persoalan ini menyentuh gereja secara langsung. Gereja di Indonesia menempatkan diri sebagai komunitas moral, namun suara profetiknya kerap tumpul justru ketika teguran itu harus diarahkan ke dalam, kepada struktur kekuasaan yang menopang institusi keagamaan itu sendiri.³ Kitab Amos menyediakan perikop yang secara khusus menampilkan momen ketika teguran profetik ditolak oleh institusi keagamaan resmi. Amos 7:10–17 merupakan satu-satunya narasi orang ketiga dalam kitab tersebut, disisipkan di antara penglihatan ketiga (7:7–9) dan penglihatan keempat (8:1–3). Perikop ini merekam konfrontasi antara Amos dan Amazia, imam Betel, dan berakhir dengan

¹ Badan Pusat Statistik, *Indeks Perilaku Anti Korupsi 2024* (Jakarta: Badan Pusat Statistik, 2024), <https://www.bps.go.id/publication/2024/12/06/66e636bc0a8fa4f90e0d6c6d/indeks-perilaku-anti-korupsi-2024.html>.

² Y.A. Arifianto, “Peran Guru Pendidikan Agama Kristen dalam Pendidikan Etis-Teologis Mengatasi Dekadensi Moral di Tengah Era Disrupsi,” ... *FIDEI: Jurnal Pendidikan Agama Kristen*, 2021, <http://christianeducation.id/e-journal/index.php/regulafidei/article/view/84>.

³ Setiawan Larosa, “Pemimpin dan Korupsi: Refleksi Teologis dari Konfrontasi Nabi Amos dan Imam Amazia,” *TEP: Jurnal Teologis, Relevan, Aplikatif, Cendikia, Kontekstual* 2, no. 1 (2023): 103–17, <https://doi.org/10.61660/tep.v2i1.60>.

orakel penghakiman atas sang imam.⁴ Justru karena perikop ini menempatkan penolakan terhadap firman sebagai pokok dakwaan, teks ini menjadi lokus yang tepat untuk memeriksa hubungan antara resistensi terhadap koreksi moral dan kerusakan tatanan etis suatu umat.

Sejumlah penelitian telah menggarap Amos 7:10–17 dengan hasil yang berbeda-beda, dan perbedaan itu perlu dinilai secara kritis. Anon Dwi Saputra dkk., menerapkan pendekatan hermeneutik dengan penekanan pada analisis gramatis, historis, dan sastra narasi, serta menyimpulkan bahwa penolakan Amazia berakar pada nubuat penglihatan ketiga, khususnya ayat 9. Kekuatan penelitian tersebut terletak pada pembacaan naratif yang menempatkan perikop dalam rangkaian penglihatan; kelemahannya, analisis gramatikal yang dijanjikan tidak dikembangkan sampai pada tataran sintaksis klausa, sehingga mekanisme kebahasaan penolakan Amazia tidak terurai.⁵ Markus Kaury menempuh jalur sejarah sosial dan karya redaktur, dengan tesis bahwa bagian teks ini mencerminkan lapisan sosial yang berbeda dari masa hidup Amos. Pendekatan ini bermanfaat untuk menjelaskan pembentukan kitab, tetapi konsekuensinya, nilai normatif teks bagi pembacaan etis kontemporer menjadi lemah karena perhatian bergeser dari bentuk final ke proses redaksional.⁶

Nili Wazana menegaskan bahwa konflik Amos dengan Amazia berpusat pada isu batas identitas, keanggotaan komunitas, serta relasi antara orang dalam dan orang luar dalam Israel. Kontribusi terbesar kajian ini adalah pembongkaran asumsi bahwa legitimasi profetik merupakan satu-satunya taruhan dalam perikop tersebut. Namun, dengan menempatkan eksklusivitas sosial sebagai poros utama, kajian ini tidak menindaklanjuti pertanyaan lanjutan yang justru menjadi ujung perikop, yaitu mengapa penolakan itu berujung pada vonis atas tanah dan keluarga.⁷ Andrew R. Davis bergerak ke arah lain lagi, dengan menunjukkan bahwa penggambaran Amos dalam perikop ini mencerminkan pergeseran pasca-pembuangan menuju bentuk kenabian sribal yang berfungsi melegitimasi model profetik baru bagi komunitas Yehuda; audiens sesungguhnya, menurutnya, adalah masyarakat agraris Yehuda yang “menguping” percakapan itu. Argumentasi ini tajam pada tataran sosiologi pembaca, tetapi

⁴ Shalom M. Paul, *Amos: A Commentary on the Book of Amos*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress Press, 1991); Jorg Jeremias, *The Book of Amos: A Commentary* (Westminster John Knox Press, 1998).

⁵ Anon Dwi Saputra, Daniel Adiatma, dan Saul Gurich, “Suatu Studi Narasi: Interaksi Amos dengan Amazia dalam Konteks Visi Ketiga (Amos 7:10–17),” *Scripta* 12, no. 1 (2021): 105–22, <https://doi.org/10.47154/scripta.v12i1>.

⁶ Markus Kaury, “Teologi Kitab Amos sebagai Kontinuitas: Suatu Tinjauan Sejarah Sosial Karya Redaktur Periode Pra hingga Pasca-Pembuangan,” *Jurnal EFATA: Jurnal Teologi dan Pelayanan* 10, no. 1 (2023): 53–65.

⁷ Nili Wazana, “Amos against Amaziah (Amos 7: 10-17): a case of mutual exclusion,” *Vetus Testamentum* 70, no. 1 (2020): 209–28.

bertumpu pada rekonstruksi audiens yang sulit diverifikasi dari teks itu sendiri, sehingga daya jelasnya terhadap struktur internal perikop tetap terbatas.⁸

Pada sisi etika sosial, Silvana Nainggolan dan Bernandus Dirgaprimawan menganalisis Amos 5:7–13 dan menyoroti perilaku curang para pejabat pengadilan yang menyepelekan keadilan, memeras yang lemah, serta menerima suap.⁹ Timotius Jordan dan Gernaida Pakpahan menempatkan integritas dan moralitas sebagai pesan utama teguran Amos bagi pelestarian keadilan.¹⁰ Kedua kajian ini kuat dalam menarik implikasi etis, tetapi keduanya bekerja pada perikop lain dan memperlakukan Amos 7:10–17 sebagai latar, bukan sebagai basis argumentasi. Akibatnya, klaim etis yang dihasilkan bersandar pada tema umum kitab, bukan pada struktur sanksi yang secara eksplisit dirumuskan dalam perikop konflik tersebut.

Dari perbandingan tersebut tampak satu pola. Penelitian terdahulu telah menjelaskan konteks pembentukan teks, dinamika identitas, konstruksi audiens, dan implikasi etis kitab Amos secara umum. Yang belum dikerjakan adalah pembuktian tekstual atas rangkaian sebab-akibat yang justru menjadi tulang punggung perikop, yakni bagaimana tindak tutur penolakan Amazia dirumuskan secara sintaksis, mengapa pembungkaman firman dijadikan pokok dakwaan formal dalam ayat 16, dan bagaimana vonis ayat 17 melukiskan kerusakan etis sebagai pembalikan barang-barang perjanjian. Selama mata rantai ini tidak diperlihatkan dari teks, tesis bahwa resistensi profetik menghasilkan dekomposisi etis akan tetap berstatus asumsi teologis, bukan temuan eksegetis.

Penelitian ini mengerjakan tiga ranah yang belum dikerjakan oleh kajian terdahulu. Pertama, penelitian ini memetakan resistensi Amazia sebagai rangkaian tindak tutur yang memiliki penanda gramatikal spesifik, sehingga penolakan terhadap teguran profetik dapat dianalisis sebagai mekanisme kebahasaan yang terukur, bukan sebagai sikap batin yang disimpulkan. Kedua, penelitian ini merumuskan definisi operasional “dekomposisi etis” yang berpijak pada struktur sanksi ayat 17, yaitu pembalikan sistematis barang-barang perjanjian pada lima lingkaran yang meluas dari rumah tangga ke bangsa, sehingga istilah tersebut memperoleh rujukan tekstual dan tidak berhenti sebagai metafora moral. Ketiga, penelitian ini

⁸ Andrew R. Davis, “Amos Overheard: Amos 7: 10–17, Its Addressees, and Its Audience,” *Journal of Hebrew Scriptures* 22 (2022): 1–21.

⁹ Silvana Natalia Nainggolan dan Bernandus Dirgaprimawan, “Perilaku Curang Para Pejabat di Pengadilan: Sebuah Analisis Naratif terhadap Teks Amos 5:7–13,” *Jurnal Abdiel: Khazanah Pemikiran Teologi, Pendidikan Agama Kristen dan Musik Gereja* 8, no. 1 (2024): 70–83, <https://doi.org/10.37368/ja.v8i1.725>.

¹⁰ Timotius Avent Jordan dan Gernaida Krisna R. Pakpahan, “Integritas dan Moralitas sebagai Pesan dari Teguran Nabi Amos untuk Melestarikan Keadilan,” *Jurnal Teologi Berita Hidup* 5, no. 1 (2022): 290–305, <https://doi.org/10.38189/jtbh.v5i1.227>.

menghubungkan temuan eksegetis tersebut dengan indikator empiris etika publik Indonesia secara terbatas dan terukur, yakni pada titik di mana teks dan data sama-sama berbicara tentang melemahnya daya koreksi, bukan pada generalisasi tentang korupsi.

Kontribusi teoretis penelitian ini adalah tersedianya kerangka analisis resistensi profetik yang dapat diuji pada perikop lain dalam korpus nabi-nabi. Kontribusi praktisnya adalah tiga penanda institusional yang dapat dipakai jemaat untuk menilai apakah daya koreksi internalnya masih bekerja. Adapun batasan konteks Indonesia dalam penelitian ini dipersempit secara sengaja pada relasi antara institusi keagamaan dan kekuasaan ekonomi-politik, sebagaimana tercermin dalam data IPK, IPAK, dan pemantauan penindakan korupsi, dan tidak diperluas menjadi pembahasan menyeluruh tentang kondisi sosial bangsa.

Berdasarkan uraian di atas, penelitian ini mengajukan argumen bahwa Amos 7:10–17 memperlihatkan resistensi terhadap teguran profetik sebagai proses institusional bertahap yang berujung pada pembalikan tatanan perjanjian, dan bahwa pola tersebut menyediakan kerangka normatif bagi pembentukan spiritualitas publik di Indonesia. Penelitian ini bertujuan menguraikan struktur dan mekanisme sintaksis resistensi dalam perikop tersebut, membuktikan hubungan tekstual antara pembungkaman firman dan kerusakan tatanan etis, serta merumuskan implikasinya bagi praktik gereja.

Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dengan desain studi kepustakaan dan prosedur eksegesis historis-gramatikal-literer. Objek material penelitian adalah Amos 7:10–17 dalam teks Masoret sebagaimana disajikan dalam *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, sedangkan objek formalnya adalah relasi antara resistensi terhadap teguran profetik dan kerusakan tatanan etis umat perjanjian. Pendekatan ini dipilih karena pertanyaan penelitian menuntut pembuktian dari struktur teks, bukan sekadar penarikan tema, sehingga prosedur yang dipakai harus dapat ditelusuri ulang oleh pembaca. Kerangka prosedural yang diikuti mengacu pada model lingkaran hermeneutis yang bergerak dari teks ke konteks pembaca dan kembali lagi ke teks.¹¹

Prosedur penelitian dilaksanakan dalam lima tahap yang berurutan. Tahap pertama adalah delimitasi dan analisis struktur. Pada tahap ini batas perikop ditetapkan berdasarkan pergeseran persona naratif, penanda bentuk, dan kaitan kata sambung dengan konteks

¹¹ Grant R. Osborne, *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation*, 2 ed. (Downers Grove: IVP Academic, 2006).

penglihatan, kemudian struktur internal disusun berdasarkan pola pergantian pelaku tutur. Tahap kedua adalah analisis sosio-historis, yang memeriksa kedudukan Betel sebagai kuil kerajaan, situasi ekonomi masa pemerintahan Yerobeam II, dan relasi patronase antara imam dan istana, dengan memanfaatkan tafsir dan kajian sejarah Israel kuno.¹² Tahap ketiga adalah analisis literer-retoris, yang menelusuri pengulangan leksikal, pola kutipan, ironi, serta korespondensi antarbagian.

Tahap keempat adalah analisis gramatikal-sintaksis atas teks Masoret. Pada tahap ini setiap ayat dianalisis menurut jenis klausa, bentuk kata kerja, urutan konstituen, dan fungsi partikel, dengan merujuk pada tata bahasa Ibrani Alkitab dan leksikon standar.¹³ Analisis ini memeriksa bagaimana pilihan bentuk verba, pemindahan konstituen ke posisi depan, serta penggunaan klausa nominal membentuk daya retorik masing-masing tuturan. Tahap kelima adalah sintesis teologis dan kontekstualisasi, yang merumuskan temuan eksegetis menjadi proposisi teologis, lalu menghubungkannya dengan indikator empiris etika publik Indonesia. Kontekstualisasi pada tahap ini dibatasi oleh prinsip analogi struktural, yaitu hanya dilakukan pada titik di mana pola relasi dalam teks memiliki padanan fungsional dalam data kontemporer, sehingga penerapan tidak melompat menjadi moralisasi.

Sumber data primer adalah teks Masoret Amos 7:10–17 beserta konteks dekatnya, yaitu Amos 7:1–9 dan 8:1–3.¹⁴ Sumber sekunder meliputi tafsir akademik atas kitab Amos, tata bahasa dan leksikon Ibrani, kajian teologi kenabian dan etika Perjanjian Lama, serta artikel jurnal terindeks yang membahas perikop terkait. Data empiris konteks Indonesia diambil dari publikasi resmi, yaitu laporan Indeks Persepsi Korupsi Transparency International Indonesia, publikasi Indeks Perilaku Anti Korupsi Badan Pusat Statistik, dan laporan pemantauan penindakan korupsi Indonesia Corruption Watch. Keabsahan data dijaga melalui triangulasi sumber, yaitu setiap klaim gramatikal diverifikasi pada sekurang-kurangnya dua rujukan tata bahasa atau tafsir yang berbeda, dan setiap klaim empiris diverifikasi pada publikasi lembaga penerbit data. Seluruh rujukan dikelola dengan perangkat lunak Zotero dan diformat

¹² Hans Walter Wolff, *Joel and Amos*, Hermeneia (Philadelphia: Fortress Press, 1977); Walter Houston, *Contending for justice: Ideologies and theologies of social justice in the Old Testament* (A&C Black, 2008).

¹³ B.K. Waltke dan M.P. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Eisenbrauns, 1990), <https://books.google.co.id/books?id=jZlwYGilW0C>; Paul Joüon dan T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, 2 ed. (Roma: Gregorian & Biblical Press, 2006); Francis Brown, S. R. Driver, dan Charles A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (Oxford: Clarendon Press, 1907); William L. Holladay, *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Leiden: Brill, 2000).

¹⁴ Karl Elliger dan Wilhelm Rudolph, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 5 ed. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997).

menggunakan gaya Chicago Style 17th (*notes and bibliography*), sesuai ketentuan penulisan jurnal.

Pembahasan

Delimitasi dan Struktur Perikop

Amos 7:10–17 dibatasi secara jelas oleh pergeseran bentuk. Rangkaian penglihatan dalam pasal 7 disampaikan dalam persona pertama, sedangkan perikop ini beralih ke narasi orang ketiga, lalu pasal 8 kembali ke persona pertama. Peralihan ini menandai sisipan naratif yang berdiri sendiri, tetapi tidak lepas dari konteksnya. Kaitan dengan penglihatan ketiga terjalin melalui pengulangan leksikal. Amos 7:9 menutup penglihatan tali sipat dengan pernyataan ilahi:

וְנָשְׂמוּ בַּמּוֹת יִשְׁחָק וּמִקֹּדֶשׁ יִשְׂרָאֵל יִחַרְבוּ וְקִמְתִּי עַל-בֵּית יִרְבֵּעָם בְּחָרֶב
(Amos 7:9,)

Tiga unsur dari ayat ini akan muncul kembali dalam perikop: kata מִקֹּדֶשׁ (*miqdaš*, tempat kudus) pada ayat 13, kata חָרֶב (*hereb*, pedang) pada ayat 11 dan 17, serta frasa בֵּית יִרְבֵּעָם (*bet Yarob 'am*, rumah Yerobeam) pada ayat 10 dan 11. Sisipan naratif ini karena itu berfungsi sebagai penjelasan naratif atas penglihatan ketiga: apa yang dinyatakan sebagai penghakiman atas dinasti dalam ayat 9 diperlihatkan dampaknya secara konkret melalui reaksi institusi keagamaan.¹⁵

Struktur internal perikop tersusun secara simetris dalam empat bagian berdasarkan pelaku tutur. Bagian A (ay. 10–11) memuat laporan Amazia kepada Yerobeam, yang terdiri atas narasi pengiriman pesan, tuduhan persekongkolan, hiperbol tentang daya tampung negeri, dan kutipan yang dinisbahkan kepada Amos. Bagian B (ay. 12–13) memuat perintah Amazia kepada Amos, berupa tiga imperatif disusul satu larangan permanen dengan dua klausa nominal sebagai alasan. Bagian B' (ay. 14–15) memuat jawaban Amos, berupa sanggahan status melalui klausa nominal dan narasi panggilan melalui rangkaian *wayyiqtol*. Bagian A' (ay. 16–17) memuat orakel penghakiman, berupa formula pendengaran, kutipan balik atas ucapan Amazia, dan vonis lima klausa.

¹⁵ F.I. Andersen dan D.N. Freedman, *Amos: A New Translation with Introduction and Commentary*, Amos: A New Translation with Notes and Commentary (Doubleday, 1989), <https://books.google.co.id/books?id=trXYAAAAMAAJ>.

Simetri ini bukan sekadar hiasan sastra. Bagian A dan A' sama-sama berpusat pada persoalan siapa yang berhak mengutip firman, sedangkan bagian B dan B' sama-sama dibuka dengan imperatif לֵךְ (*lek*, pergilah) yang mengarah ke tujuan berlawanan. Struktur cermin inilah yang memungkinkan pembacaan sebab-akibat: apa yang diucapkan Amazia pada bagian A dan B dikembalikan kepadanya pada bagian A' sebagai dakwaan dan vonis.¹⁶

Konteks Sosio-Historis Betel

Amos melayani pada masa pemerintahan Yerobeam II, periode ketika Kerajaan Utara mengalami perluasan wilayah dan kemakmuran material yang tidak merata. Kemakmuran tersebut berdampak pada kehidupan moral dan religius. Kemudahan hidup mendorong lapisan atas masyarakat memuaskan diri dengan hal-hal material, sementara kewajiban Taurat untuk memperhatikan kaum tersingkir diabaikan, sehingga terjadi ketidakadilan sosial, penguasaan tanah milik orang miskin, dan tidak berfungsinya peran hakim sebagaimana mestinya.¹⁷

Amos berasal dari Tekoa, sekitar sembilan belas kilometer di selatan Yerusalem, sebuah daerah berbukit kapur yang berbatasan dengan padang belantara. Ia seorang peternak dan pemungut buah ara hutan.¹⁸ Latar ini penting karena secara sosiologis menempatkan Amos di luar jaringan patronase yang menopang Betel. Ia tidak bergantung pada persembahan kuil, dan karena itu tidak dapat dikendalikan melalui tekanan ekonomi.

Betel sendiri bukan kuil biasa. Sejak pemisahan kerajaan, Betel berfungsi sebagai pusat ibadah resmi Kerajaan Utara yang didirikan atas prakarsa politik untuk mencegah warga berziarah ke Yerusalem.¹⁹ Amazia menjabat sebagai imam di tempat itu, sebuah jabatan yang menempatkannya sekaligus sebagai pejabat kultus dan pejabat kerajaan. Kedudukan ganda ini menjelaskan mengapa reaksi pertamanya terhadap Amos adalah laporan politik. Ancaman terhadap dinasti dipahami sebagai ancaman terhadap kuil, dan ancaman terhadap kuil dipahami

¹⁶ M. Daniel Carroll R., *Amos—The Prophet and His Oracles: Research on the Book of Amos* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2002).

¹⁷ R.F. Bhanu Viktorahadi, *Buku Ajar Eksegese Perjanjian Lama: Nabi-Nabi* (Bandung: UIN Sunan Gunung Djati, 2022); Tutur P. T. Panjaitan, "Tanggung Jawab Umat Tuhan dalam Peningkatan Kesejahteraan Masyarakat: Kajian Biblika Perjanjian Lama," *HAGGADAH: Jurnal Teologi dan Pendidikan Kristen* 1, no. 1 (2022): 55–64, <https://doi.org/10.57069/haggadah.v1i1.9>.

¹⁸ Lamberty Mandagi, *Tugas Kenabian Nabi Amos dari Tekoa* (2020); Isaac Boaheng, "A Thematic and Literary Analysis of Amos 5:4-7, 10-15: Implications for Ghanaian Leaders," *E-Journal of Religious and Theological Studies*, 29 September 2022, 241–52, <https://doi.org/10.38159/erats.2022884>.

¹⁹ Wolff, *Joel and Amos*.

sebagai ancaman terhadap penghidupannya sendiri. Struktur inilah yang membuat teguran profetik berubah status menjadi pelanggaran hukum.²⁰

Mekanisme Sintaksis Resistensi (ay. 10–13)

Bagian ini memperlihatkan bahwa penolakan Amazia ialah rangkaian tindakan yang masing-masing memiliki penanda gramatikal tersendiri. Empat mekanisme dapat diidentifikasi.

Mekanisme pertama adalah kriminalisasi. Ayat 10 berbunyi:

וַיִּשְׁלַח אֶמְצִיָּה כְּהֵן בֵּית-אֵל אֶל-יִרְבְּעָם מֶלֶךְ-יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר קָשָׁר עָלֶיךָ עֲמוּס בְּקֶרֶב בֵּית יִשְׂרָאֵל לֹא-תוּכַל
הָאָרֶץ לְהַכִּיל אֶת-כָּל-דְּבָרֶיךָ
(Amos 7:10)

Klausa dibuka dengan wayyiqtol וַיִּשְׁלַח (*wayyislah*, Qal imperfek konsekutif dari שלח) yang menempatkan Amazia sebagai pelaku pertama dan sekaligus menentukan arah tindakan. Yang dituju ialah raja. Langkah pembuka resistensi adalah melewati dialog dan menaikkan perkara ke jalur kekuasaan. Aposisi gelar dalam klausa ini juga bermakna: כְּהֵן בֵּית-אֵל (*kohen bet-’el*) disandingkan dengan מֶלֶךְ-יִשְׂרָאֵל (*melek-yisra’el*), sehingga narator sejak awal memaparkan aliansi antara jabatan imam dan jabatan raja.

Isi laporannya menggunakan kosakata politik, bukan kosakata kultus. Kata kerja קָשָׁר (*qašar*) dalam bentuk qatal, yang dirangkai dengan preposisi עַל, merupakan istilah teknis untuk persekongkolan melawan penguasa, sebagaimana dipakai dalam narasi kudeta di kitab Raja-raja, misalnya 1 Raja-raja 15:27 dan 2 Raja-raja 15:10.²¹ Nubuat dengan demikian direklasifikasi sebagai makar. Frasa בְּקֶרֶב בֵּית יִשְׂרָאֵל (*baqereb bet yisra’el*, di tengah-tengah kaum Israel) memperkuat kesan subversi dari dalam. Adapun klausa לֹא-תוּכַל הָאָרֶץ לְהַכִּיל, yang menggunakan infinitif konstruk Hifil dari akar כוּל, melukiskan perkataan Amos sebagai beban yang melampaui daya tampung negeri. Hiperbol ini mengandung ironi yang baru terungkap pada ayat 17: negeri itu memang akan kehilangan penduduknya karena penolakan terhadapnya.²²

Mekanisme kedua adalah distorsi kutipan. Ayat 11 berbunyi:

²⁰ Larosa, “Pemimpin dan Korupsi: Refleksi Teologis dari Konfrontasi Nabi Amos dan Imam Amazia”; John Barton, *The Theology of the Book of Amos*, 1 ed. (Cambridge University Press, 2012), <https://doi.org/10.1017/CBO9781139046497>.

²¹ Brown, Driver, dan Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*; Paul, *Amos: A Commentary on the Book of Amos*.

²² Andersen dan Freedman, *Amos: A New Translation with Introduction and Commentary*.

כִּי־כֹה אָמַר עַמּוּס בְּחֶרֶב יָמוּת יִרְבָּעַם וַיִּשְׂרָאֵל גָּלָה יִגְלָה מֵעַל אֲדָמָתוֹ

(Amos 7:11)

Distorsi terjadi pada dua tataran. Pada tataran formula, Amazia menggunakan rumusan כֹּה אָמַר (*koh 'amar*) yang dalam korpus kenabian merupakan formula utusan ilahi, tetapi subjeknya diganti menjadi עַמּוּס. Perpindahan subjek ini memindahkan sumber firman dari YHWH kepada seorang manusia, sehingga perkara berubah dari pertanyaan teologis menjadi pertanyaan tentang seorang individu yang berbahaya. Pada tataran isi, ayat 9 menyatakan וְקָמְתִי בְּחֶרֶב יָמוּת יִרְבָּעַם, dengan YHWH sebagai subjek dan “rumah Yerobeam”, yakni dinasti, sebagai sasaran. Amazia melaporkannya sebagai יִרְבָּעַם בְּחֶרֶב, dengan Yerobeam sendiri sebagai subjek yang mati. Ancaman terhadap wangsa diubah menjadi ancaman terhadap pribadi raja, dan dengan demikian memenuhi unsur pidana penghinaan terhadap penguasa.²³

Yang menarik, bagian kedua kutipan itu justru akurat. Frasa וַיִּשְׂרָאֵל גָּלָה יִגְלָה מֵעַל אֲדָמָתוֹ akan diulang kata demi kata pada penutup ayat 17. Bagian laporan yang benar itulah yang kelak diteguhkan sebagai vonis. Secara retorik, teks memperlihatkan bahwa pemutarbalikan firman tidak membatalkan firman; yang terjadi justru sebaliknya, kutipan yang dipakai untuk menyerang berbalik menjadi putusan atas penuturnya.²⁴

Mekanisme ketiga adalah komodifikasi. Ayat 12 berbunyi:

וַיֹּאמֶר אִמְצִינָה אֶל־עַמּוּס חֹזֶה לֵךְ בְּרַחֲלֶךָ אֶל־אֶרֶץ יְהוּדָה וְאֶכְלֶ־שֵׁם לֶחֶם וְשֵׁם תִּנְבֵּא

(Amos 7:12)

Amazia menyapa Amos dengan vokatif חֹזֶה (*hozeh*, pelihat), bukan נָבִיא (*nabi*). Pilihan sebutan ini memberi label profesional sekaligus menghindari pengakuan atas status kenabian. Rangkaian tiga imperatif menyusul: לֵךְ (*lek*), בְּרַחֲלֶךָ (*barah-laka*), dan וְאֶכְלֶ (*we'ekol*). Bentuk בְּרַחֲלֶךָ memakai dativus ethicus, sebuah konstruksi yang memberi nada seolah-olah nasihat demi kebaikan lawan bicara, padahal isinya perintah pengusiran.²⁵ Retorika kekuasaan di sini bekerja dengan menyamar sebagai kepedulian.

Puncak mekanisme ini terletak pada klausa וְאֶכְלֶ־שֵׁם לֶחֶם (*we'ekol-sam lehem*, dan makanlah roti di sana). Amazia mengandaikan bahwa bernubuat adalah cara mencari nafkah, sehingga cukup dipindahkan lokasinya agar penghidupan tetap berjalan. Penutup ayat, וְשֵׁם תִּנְבֵּא, memperjelas logika tersebut: bernubuat tidak dilarang di tempat ini. Kebenaran diberi batas wilayah. Perlu dicatat bahwa asumsi ekonomi ini adalah proyeksi Amazia sendiri; ia

²³ Jeremias, *The Book of Amos: A Commentary*.

²⁴ Wazana, “Amos against Amaziah (Amos 7: 10-17): a case of mutual exclusion.”

²⁵ Waltke dan O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*.

menilai Amos dengan ukuran yang berlaku bagi dirinya, seorang imam yang penghidupannya bergantung pada persembahan di kuil kerajaan.²⁶

Mekanisme keempat adalah kooptasi institusional. Ayat 13 berbunyi:

וּבֵית־אֵל לֹא־תוֹסִיף עוֹד לְהִנָּבֵא בִּי מִקְדָּשׁ־מֶלֶךְ הוּא וּבֵית מַמְלָכָה הוּא
(Amos 7:13)

Konstituen וּבֵית־אֵל ditempatkan di posisi depan klausa, sebuah penonjolan sintaksis yang memindahkan fokus dari pelaku ke tempat. Larangan dinyatakan dengan לֹא־תוֹסִיף עוֹד (*lo'-tosip 'od*), Hifil imperfek dari יָסַף disertai adverbialia, yang menyatakan larangan permanen, bukan penundaan. Alasannya diberikan melalui partikel כִּי yang diikuti dua klausa nominal berpola sejajar dan sama-sama ditutup dengan pronomina הוּא. Pola berirama ini memberi kesan deklarasi resmi.²⁷

Di sinilah letak titik teologis yang paling tajam dalam perikop. Tempat itu bernama בֵּית־אֵל, rumah Allah, tetapi didefinisikan oleh imamnya sendiri sebagai מִקְדָּשׁ־מֶלֶךְ (*miqdaš-melek*, tempat kudus raja) dan בֵּית מַמְלָכָה (*bet mamlakah*, istana kerajaan). Nama tempat menyatakan kepemilikan ilahi, sedangkan fungsi tempat menyatakan kepemilikan kerajaan. Kontradiksi antara nama dan fungsi inilah yang menjadikan teguran profetik dapat diperlakukan sebagai pelanggaran wilayah. Ketika ruang ibadah secara hukum menjadi milik penguasa, kritik kenabian otomatis berubah status menjadi tindakan melawan pemilik. Dekomposisi etis, dengan demikian, dimulai dari perubahan status hukum ruang ibadah.²⁸

Sanggahan dan Panggilan Amos (ay. 14–15)

Jawaban Amos disusun dalam dua gerak yang berbeda secara gramatikal. Gerak pertama adalah sanggahan melalui klausa nominal:

וַיַּעַן עָמוֹס וַיֹּאמֶר אֶל־אֲמָצִיָּה לֹא־נָבִיא אָנֹכִי וְלֹא בֶן־נָבִיא אָנֹכִי כִּי־בֹקֵר אָנֹכִי וּבֹלֵם שְׂקָמִים
(Amos 7:14)

Ketiga klausa utama pada ayat ini merupakan klausa nominal tanpa kata kerja kopula, sehingga secara gramatikal tidak menandai waktu. Inilah sumber perdebatan panjang dalam

²⁶ Paul, *Amos: A Commentary on the Book of Amos*; Helda Sriwijayati, Timothy Uriel Pelmar, dan Sandro Hasoloan L. Tobing, "Penolakan Kurban dalam Amos 5: 21-27 dan Relevansinya dengan Sila Kelima Pancasila," *EPIGRAPHE: Jurnal Teologi dan Pelayanan Kristiani* 6, no. 2 (2022): 222–37.

²⁷ Joüon dan Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*.

²⁸ Barton, *The Theology of the Book of Amos*; Houston, *Contending for justice: Ideologies and theologies of social justice in the Old Testament*.

sejarah tafsir: apakah Amos berkata “aku bukan nabi” pada saat itu, ataukah “aku dahulu bukan nabi” sebelum dipanggil. Kedua pembacaan didukung tata bahasa. Namun, untuk pertanyaan penelitian ini, perbedaan tersebut tidak menentukan, sebab kedua pembacaan menghasilkan proposisi yang sama: legitimasi Amos tidak bersumber dari lembaga. Yang ditolak Amos ialah kategori profesional yang hendak dikenakan Amazia kepadanya.²⁹

Sebutan diri yang dipilih Amos memperkuat penolakan itu. Kata בֹּקֵר (*boqer*, peternak) dan frasa בֹּלֵס שְׂקִמִּים (*boles šiqmim*, pemungut buah ara hutan) keduanya berbentuk partisip yang menunjuk pekerjaan produktif. Kontras dengan לָחֵם pada ayat 12 bersifat tajam: Amazia berbicara tentang roti yang dimakan, Amos menyebut pekerjaan yang menghasilkan. Pertentangan ini adalah soal ketergantungan. Nabi yang tidak makan dari kuil tidak dapat dibungkam oleh kuil.³⁰

Gerak kedua adalah narasi panggilan melalui rangkaian wayyiqtol:

וַיִּקְהֵנִי יְהוָה מֵאַחֲרֵי הַצֹּאן וַיֹּאמֶר אֵלַי יְהוָה לֵךְ הִנֵּבָא אֶל-עַמִּי יִשְׂרָאֵל
(Amos 7:15)

Bentuk וַיִּקְהֵנִי (*wayyiqqahēni*) adalah wayyiqtol Qal dari לָקַח dengan sufiks orang pertama tunggal. Secara sintaksis, YHWH menempati posisi subjek dan Amos menempati posisi objek. Struktur ini bukan kebetulan gaya: kepasifan gramatikal sang nabi adalah pernyataan teologis tentang asal-usul otoritasnya. Frasa מֵאַחֲרֵי הַצֹּאן (*me'ḥare haššo'on*, dari belakang kambing domba) menggemakan idiom panggilan Daud, sehingga menempatkan Amos dalam pola pemilihan ilahi yang melampaui garis keturunan dan lembaga, bandingkan 2 Samuel 7:8 dan Mazmur 78:70–71.³¹

Puncak sanggahan terletak pada perintah ilahi לֵךְ הִנֵּבָא (*lek hinnabe*). Imperatif לֵךְ di sini merupakan pengulangan persis imperatif Amazia pada ayat 12, tetapi dengan tujuan yang berlawanan secara diametral: Amazia memerintahkan לֵךְ בְּרַח-לֶךָ אֶל-אֲרָץ יְהוּדָה, sedangkan YHWH memerintahkan לֵךְ הִנֵּבָא אֶל-עַמִּי יִשְׂרָאֵל. Perbandingan ini menyingkap pokok sengketa yang sesungguhnya, yaitu persoalan kepemilikan. Amazia menyebut Betel sebagai מְקוֹדֶשׁ-מֶלֶךְ,

²⁹ Waltke dan O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*; Carroll R., *Amos—The Prophet and His Oracles: Research on the Book of Amos*.

³⁰ Holladay, *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*; Jordan dan Pakpahan, “Integritas dan Moralitas sebagai Pesan dari Teguran Nabi Amos untuk Melestarikan Keadilan.”

³¹ Wolff, *Joel and Amos*; Boaheng, “A Thematic and Literary Analysis of Amos 5.”

tempat kudus milik raja; YHWH menyebut Israel sebagai עַמִּי, umat milik-Nya. Konflik Amos–Amazia karena pertikaian klaim atas siapa pemilik sah tempat ibadah dan umat.³²

Pembungkaman sebagai Pokok Dakwaan (ay. 16)

Ayat 16 menandai peralihan bentuk dari percakapan menjadi tuturan pengadilan:

וְעַתָּה שָׁמַע דְּבַר־יְהוָה אֵתָּה אִמֶּר לֹא תִנָּבֵא עַל־יִשְׂרָאֵל וְלֹא תִטֵּיף עַל־בֵּית יִשְׁחָק
(Amos 7:16)

Partikel וְעַתָּה (*wə'attah*) berfungsi sebagai penanda transisi menuju putusan, sebuah pola yang lazim dalam tuturan penghakiman kenabian.³³ Yang menentukan bagi penelitian ini adalah konstruksi אֵתָּה אִמֶּר (*'attah 'omer*), yaitu pronomina persona kedua yang dieksplisitkan dan diikuti partisip. Konstruksi ini menonjolkan pelaku dan tindakannya, lalu langsung disambung dengan kutipan langsung atas ucapan Amazia sendiri pada ayat 12–13.

Dengan kata lain, dakwaan diambil dari mulut terdakwa. Isi dakwaan itu perlu diperhatikan secara cermat. Amos tidak mendakwa Amazia karena penyembahan berhala, penyelewengan kurban, atau keterlibatan dalam penindasan orang miskin, meskipun ketiganya menjadi tema besar kitab ini. Yang didakwakan adalah larangan bernubuat, yakni tindakan membungkam firman. Dua kata kerja dipakai secara paralel: תִּנָּבֵא (Nifal dari נָבֵא) dan תִּטֵּיף (Hifil dari נָטַף, secara harfiah “meneteskan”, dipakai secara kiasan untuk pemberitaan; lihat Yehezkiel 21:2 dan Mikha 2:6, 11).³⁴ Penggunaan dua verba berbeda memperluas cakupan larangan: segala bentuk penyampaian firman.

Temuan ini merupakan penopang utama tesis penelitian. Teks sendiri, bukan penafsirnya, yang menempatkan resistensi terhadap teguran sebagai perbuatan yang dapat dihukum. Selama ini hubungan antara penolakan firman dan kerusakan moral kerap dinyatakan sebagai kesimpulan teologis yang ditarik dari luar teks. Ayat 16 memperlihatkan bahwa perikop ini memang membangun hubungan tersebut secara formal, dengan menjadikan pembungkaman sebagai dasar hukum vonis yang menyusul.³⁵

³² Wazana, “Amos against Amaziah (Amos 7: 10-17): a case of mutual exclusion”; Saputra, Adiatma, dan Gurich, “Suatu Studi Narasi: Interaksi Amos dengan Amazia dalam Konteks Visi Ketiga (Amos 7:10–17).”

³³ Jeremias, *The Book of Amos: A Commentary*, 141; Waltke dan O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, 667–68.

³⁴ Brown, Driver, dan Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*; Holladay, *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*.

³⁵ Paul, *Amos: A Commentary on the Book of Amos*.

Vonis sebagai Peta Dekomposisi Etis (ay. 17)

Ayat 17 memuat vonis yang disusun dengan kerapian struktural yang mencolok:

לִכְן כֹּה־אָמַר יְהוָה אֱשֶׁתִּי בְעִיר תִּזְנֶה וּבְנֵיהֶּי בְּתֹרֶב יִפְּלוּ וְאֶדְמָתָהּ בְּחֶבֶל תִּחְלַק וְאַתָּה עַל־אֲדָמָהּ
טִמְאַתָּ תַּמּוּת וַיִּשְׂרָאֵל גְּלָהּ יִגְלָהּ מֵעַל אֲדָמָתוֹ

(Amos 7:17)

Vonis dibuka dengan לִכְן (*laken*), partikel konsekutif yang menandai bahwa apa yang menyusul merupakan akibat hukum dari dakwaan sebelumnya. Sesudahnya barulah muncul formula utusan yang sesungguhnya, כֹּה־אָמַר יְהוָה. Penempatan ini mengoreksi penyalahgunaan formula pada ayat 11: firman dikembalikan kepada pemiliknya.³⁶

Isi vonis terdiri atas lima klausa, dan masing-masing klausa mendahulukan pihak yang terkena. Urutannya membentuk lingkaran yang terus meluas, yaitu istri, anak-anak, tanah, diri sendiri, dan akhirnya bangsa. Susunan ini memperlihatkan bahwa kerusakan menjalar dari rumah tangga ke ranah nasional. Inilah yang dalam penelitian ini disebut dekomposisi etis yakni penguraian bertahap tatanan perjanjian pada seluruh lingkaran kehidupan.³⁷

Unsur yang paling menentukan adalah pengulangan kata אֲדָמָה ('*adamah*') sebanyak tiga kali dalam satu ayat, dengan rujukan yang berbeda-beda אֲדָמָתָהּ (*tanahmu*), אֲדָמָה טִמְאַתָּ (*tanah najis*), dan אֲדָמָתוֹ (*tanahnya, yakni tanah Israel*). Rangkaian ini melukiskan pembalikan menyeluruh atas pemilikan tanah perjanjian. Ironinya diperkuat oleh frasa בְּחֶבֶל תִּחְלַק (*baḥebel taḥullaq*, dibagi dengan tali pengukur), yang menggunakan Pual dari חָלַק. Tali pengukur adalah instrumen pembagian warisan yang adil dalam tradisi Israel; di sini instrumen keadilan itu justru menjadi alat perampasan. Seorang imam yang membela kesucian kuil kerajaan akhirnya mati di atas tanah najis.³⁸

Penutup vonis mengulang secara harfiah frasa yang dilaporkan Amazia pada ayat 11: וַיִּשְׂרָאֵל גְּלָהּ יִגְלָהּ מֵעַל אֲדָמָתוֹ. Konstruksi יִגְלָהּ גְּלָהּ merupakan infinitif absolut yang mendahului imperfek dari akar yang sama, sebuah pola yang menyatakan kepastian mutlak. Dengan pengulangan ini teks menutup lingkaran retorisnya: laporan yang dipakai untuk menyingkirkan nabi diteguhkan menjadi putusan yang menimpa pelapor. Perlawanan terhadap firman mempercepat penggenapannya.³⁹

³⁶ Andersen dan Freedman, *Amos: A New Translation with Introduction and Commentary*.

³⁷ Jeremias, *The Book of Amos: A Commentary*, 142.

³⁸ Paul, *Amos: A Commentary on the Book of Amos*, 247–48; Houston, *Contending for justice: Ideologies and theologies of social justice in the Old Testament*, 70–73.

³⁹ Waltke dan O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, 548–88; Wazana, "Amos against Amaziah (Amos 7: 10-17): a case of mutual exclusion," 227.

Rangkaian Sebab-Akibat dalam Perikop

Berdasarkan analisis di atas, hubungan antara resistensi profetik dan dekomposisi etis dapat dibuktikan dari teks melalui tiga mata rantai. Mata rantai pertama adalah perubahan status ruang ibadah. Ayat 13 memperlihatkan bahwa Betel telah didefinisikan ulang sebagai milik raja, sehingga teguran kenabian secara hukum berubah menjadi pelanggaran wilayah. Selama definisi ini berlaku, koreksi moral tidak mungkin bekerja dari dalam institusi.⁴⁰

Mata rantai kedua adalah perubahan status firman. Melalui kriminalisasi pada ayat 10, distorsi pada ayat 11, dan komodifikasi pada ayat 12, firman berturut-turut diperlakukan sebagai ancaman keamanan, sebagai ucapan pribadi seorang manusia, dan sebagai komoditas profesi. Ketiganya menghapus dimensi ilahi dari teguran, dan dengan demikian menghapus pula kewajiban untuk menaatinya.⁴¹

Mata rantai ketiga adalah akibat hukumnya. Ayat 16 menjadikan pembungkaman sebagai dakwaan, dan ayat 17 merinci akibatnya sebagai pembalikan barang-barang perjanjian pada lima lingkaran. Rangkaian ini memperlihatkan bahwa dekomposisi etis dalam perikop menunjukkan struktur sanksi yang dirumuskan teks itu sendiri. Dari sini dapat dirumuskan definisi operasional: dekomposisi etis adalah penguraian tatanan perjanjian yang menjalar dari rumah tangga ke bangsa, yang terjadi setelah mekanisme koreksi internal suatu komunitas dilumpuhkan secara institusional.⁴²

Implikasi bagi Spiritualitas Publik di Indonesia

Penerapan temuan ini pada konteks Indonesia dilakukan melalui analogi struktural, bukan melalui penyamaan situasi. Analogi tersebut sah pada satu titik yang spesifik, yaitu ketika daya koreksi suatu komunitas melemah karena institusi yang seharusnya menyuarakan koreksi telah terikat pada kepentingan yang hendak dikoreksi.⁴³

Data empiris memperlihatkan bahwa pelemahan daya koreksi memang sedang berlangsung. Penurunan skor Indeks Persepsi Korupsi dari 37 pada 2024 menjadi 34 pada 2025,

⁴⁰ Barton, *The Theology of the Book of Amos*, 44–47.

⁴¹ Arifianto, “Peran Guru Pendidikan Agama Kristen Dalam Pendidikan Etis-Teologis Mengatasi Dekadensi Moral Di Tengah Era Disrupsi”; Joni Tapingku, “Ibadah yang Disukai Tuhan dalam Agama Kristen menurut Teks Amos 5:21–24,” *Religi: Jurnal Studi Agama-agama* 16, no. 2 (2020): 132–45, <https://doi.org/10.14421/rejusta.2020.1602-01>.

⁴² Patrick Kofi Amissah, *Justice and Righteousness in the Prophecy of Amos and Their Relevance to Issues of Contemporary Social Justice in Ghana*, t.t., 118–24.

⁴³ Amissah, *Justice and Righteousness in the Prophecy of Amos and Their Relevance to Issues of Contemporary Social Justice in Ghana*.

disertai kemerosotan peringkat dari 99 ke 109 dari 180 negara, menempatkan Indonesia di bawah rata-rata global yang berada pada angka 42. Penurunan Indeks Perilaku Anti Korupsi selama tiga tahun berturut-turut hingga mencapai 3,85 pada 2024, terutama pada dimensi persepsi yang berada di angka 3,76, menunjukkan bahwa permisivitas terhadap korupsi berskala kecil justru meningkat di tingkat masyarakat. Sementara itu, catatan Indonesia Corruption Watch mengenai potensi kerugian negara sebesar Rp279,9 triliun pada 2024 dibandingkan penerimaan ganti kerugian sebesar Rp28,5 miliar memperlihatkan bahwa mekanisme pemulihan hampir tidak berfungsi.⁴⁴ Pola yang muncul dari ketiga rangkaian data ini sejajar dengan pola dalam perikop yang menegaskan lumpuhnya daya koreksi.

Bagi gereja di Indonesia, analogi yang paling relevan ialah pada ayat 13. Pertanyaan yang perlu diajukan adalah apakah ruang ibadah dan struktur pelayanannya telah, secara diam-diam, berubah status menjadi “milik” pihak tertentu, entah donor besar, keluarga pendiri, atau kekuatan politik lokal. Ketika status itu berubah, teguran internal akan diperlakukan sebagaimana Amazia memperlakukan Amos, yaitu sebagai gangguan terhadap hak milik.⁴⁵

Dari analisis mekanisme resistensi dapat diturunkan tiga penanda institusional yang dapat diperiksa oleh jemaat. Penanda pertama adalah transparansi keuangan. Ketersediaan mempublikasikan laporan keuangan jemaat secara berkala kepada anggota merupakan padanan langsung dari penolakan atas logika *לֹא-כִלְיָה לְפָנָיו*, yaitu logika yang menjadikan penghidupan sebagai alat kendali atas pelayanan. Penanda kedua adalah penolakan sakralisasi donor. Praktik memberi tempat, gelar, atau pengaruh khusus kepada penyumbang besar merupakan bentuk kontemporer dari *מִקְדָּשׁ-שְׁמֵרָה*, yaitu perubahan kepemilikan ruang kudus. Penanda ketiga adalah perlindungan bagi pelapor internal. Ketersediaan mekanisme yang aman bagi anggota jemaat untuk melaporkan penyimpangan tanpa risiko pengucilan merupakan pembalikan langsung

⁴⁴ Transparency International Indonesia, *Indeks Persepsi Korupsi 2025: Penurunan Kebebasan Sipil dan Akses pada Keadilan Mengancam Perjuangan Melawan Korupsi* (Jakarta: Transparency International Indonesia, 2026), <https://ti.or.id/indeks-persepsi-korupsi-2025-penurunan-kebebasan-sipil-akses-pada-keadilan-mengancam-perjuangan-melawan-korupsi/>; Badan Pusat Statistik, *Indeks Perilaku Anti Korupsi 2024*; Indonesia Corruption Watch, *Laporan Hasil Pemantauan Tren Korupsi Tahun 2024* (Jakarta: Indonesia Corruption Watch, 2025), <https://antikorupsi.org/sites/default/files/dokumen/Laporan%20Hasil%20Pemantauan%20Tren%20Korupsi%20Tahun%202024.pdf>.

⁴⁵ Larosa, “Pemimpin dan Korupsi: Refleksi Teologis dari Konfrontasi Nabi Amos dan Imam Amazia”; Yakub Hendrawan Perangin Angin dan Tri Astuti Yeniretnowati, “Aplikasi Konsep Manajemen Anti Penyuapan bagi Organisasi Kristen,” *Jurnal Lentera Nusantara* 3, no. 2 (2024): 180–97, <https://doi.org/10.59177/jls.v3i2.287>.

atas ayat 16, yang menjadikan pembungkaman sebagai pokok dakwaan.⁴⁶ (Perangin Angin dan Yeniretnowati 2024; Jordan dan Pakpahan 2022).

Ketiga penanda tersebut bersifat institusional dan dapat diperiksa, sehingga tidak berhenti pada seruan moral. Spiritualitas publik yang dibangun di atas dasar ini diukur dari kesediaan menerima koreksi di dalamnya. Pesan Amos, dibaca dari struktur perikop ini, justru mengarahkan perhatian ke dalam sebelum ke luar.⁴⁷

Kesimpulan

Penelitian ini menghasilkan tiga temuan utama. Pertama, resistensi Amazia terhadap teguran profetik dalam Amos 7:10–13 adalah rangkaian empat tindak tutur yang masing-masing memiliki penanda sintaksis: kriminalisasi melalui kata kerja קָשַׁר yang berkonotasi makar, distorsi melalui pemindahan formula כֹּה אָמַר dari YHWH kepada Amos, komodifikasi melalui klausa וְאִכְלֵם-לָהֶם, dan kooptasi melalui pendefinisian Betel sebagai מִקְדָּשׁ-מֶלֶךְ. Kedua, ayat 16 memperlihatkan bahwa teks sendiri menjadikan pembungkaman firman sebagai pokok dakwaan formal, bukan penyembahan berhala atau ketidakadilan secara umum, sehingga hubungan antara resistensi dan penghakiman bersifat tekstual. Ketiga, vonis ayat 17 melukiskan dekomposisi etis secara konkret melalui lima klausa yang meluas dari istri, anak, tanah, diri, hingga bangsa, dengan pengulangan kata אֲדָמָה sebanyak tiga kali sebagai penanda pembalikan menyeluruh atas pemilikan tanah perjanjian. Kontribusi teoretis penelitian ini terletak pada rumusan definisi operasional dekomposisi etis sebagai penguraian tatanan perjanjian yang menjalar dari rumah tangga ke bangsa setelah mekanisme koreksi internal dilumpuhkan secara institusional. Definisi ini berpijak pada struktur sanksi teks, sehingga istilah tersebut dapat dioperasikan dalam analisis dan tidak berhenti sebagai metafora. Kerangka empat mekanisme resistensi yang dihasilkan penelitian ini juga dapat diuji pada perikop konflik kenabian lain, misalnya Yeremia 20:1–6 dan 26:1–24, sebagai instrumen analisis pembandingan. Kontribusi praktisnya berupa tiga penanda institusional yang dapat

⁴⁶ Perangin Angin dan Yeniretnowati, “Aplikasi Konsep Manajemen Anti Penyuapan bagi Organisasi Kristen”; Jordan dan Pakpahan, “Integritas dan Moralitas sebagai Pesan dari Teguran Nabi Amos untuk Melestarikan Keadilan.”

⁴⁷ Sriwijayati, Pelmar, dan Tobing, “Penolakan Kurban dalam Amos 5: 21-27 dan Relevansinya dengan Sila Kelima Pancasila”; Panjaitan, “Tanggung Jawab Umat Tuhan dalam Peningkatan Kesejahteraan Masyarakat: Kajian Biblikal Perjanjian Lama”; Gusti Dametrian Sihombing, Erickson Nanda Putra Halawa, dan Grecetinovitria M. Butar-butur, “Pengajaran tentang Hari Penghakiman (Amos 5:18–20),” *Jurnal Budi Pekerti Agama Kristen dan Katolik* 2, no. 2 (2024): 261–72, <https://doi.org/10.61132/jbpakk.v2i2.381>.

digunakan jemaat untuk menilai apakah daya koreksi internalnya masih bekerja, yaitu transparansi keuangan, penolakan sakralisasi donor, dan perlindungan bagi pelapor internal. Ketiganya diturunkan langsung dari mekanisme resistensi yang teridentifikasi dalam teks, sehingga penerapannya dapat ditelusuri kembali ke dasar eksegetisnya.

Penelitian ini memiliki keterbatasan. Analisis dibatasi pada bentuk final teks Masoret dan tidak memasuki perdebatan tentang lapisan redaksional perikop, sehingga pertanyaan mengenai kapan dan mengapa sisipan naratif ini ditempatkan di antara penglihatan ketiga dan keempat tidak terjawab di sini. Kontekstualisasi juga dibatasi pada indikator korupsi tingkat nasional dan belum diuji melalui data lapangan pada jemaat tertentu. Agenda penelitian lanjutan yang diusulkan meliputi tiga hal: pengujian kerangka empat mekanisme pada perikop konflik kenabian lain, penelitian empiris atas penerapan tiga penanda institusional pada jemaat di Indonesia, serta kajian perbandingan antara Amos 7:10–17 dan naskah-naskah Timur Dekat Kuno mengenai relasi kuil kerajaan dan kritik keagamaan.

Daftar Pustaka

- Amissah, Patrick Kofi. *Justice and Righteousness in the Prophecy of Amos and Their Relevance to Issues of Contemporary Social Justice in Ghana*. t.t.
- Andersen, F.I., dan D.N. Freedman. *Amos: A New Translation with Introduction and Commentary*. Amos: A New Translation with Notes and Commentary. Doubleday, 1989. <https://books.google.co.id/books?id=trXYAAAAMAAJ>.
- Arifianto, Y.A. “Peran Guru Pendidikan Agama Kristen dalam Pendidikan Etis-Teologis Mengatasi Dekadensi Moral di Tengah Era Disrupsi.” *Fidei: Jurnal Pendidikan Agama Kristen*, 2021. <http://christianeducation.id/e-journal/index.php/regulafidei/article/view/84>.
- Badan Pusat Statistik. *Indeks Perilaku Anti Korupsi 2024*. Jakarta: Badan Pusat Statistik, 2024. <https://www.bps.go.id/id/publication/2024/12/06/66e636bc0a8fa4f90e0d6c6d/indeks-perilaku-anti-korupsi-2024.html>.
- Barton, John. *The Theology of the Book of Amos*. 1 ed. Cambridge University Press, 2012. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139046497>.
- Boaheng, Isaac. “A Thematic and Literary Analysis of Amos 5:4–7, 10–15: Implications for Ghanaian Leaders.” *E-Journal of Religious and Theological Studies*, 29 September 2022, 241–52. <https://doi.org/10.38159/erats.2022884>.
- Brown, Francis, S.R. Driver, dan Charles A. Briggs. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Oxford: Clarendon Press, 1907.
- Carroll R., M. Daniel. *Amos—The Prophet and His Oracles: Research on the Book of Amos*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2002.
- Davis, Andrew R. “Amos Overheard: Amos 7: 10–17, Its Addressees, and Its Audience.” *Journal of Hebrew Scriptures* 22 (2022): 1–21.

- Elliger, Karl, dan Wilhelm Rudolph. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5 ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- Holladay, William L. *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Leiden: Brill, 2000.
- Houston, Walter. *Contending for Justice: Ideologies and Theologies of Social Justice in the Old Testament*. A&C Black, 2008.
- Indonesia Corruption Watch. Laporan Hasil Pemantauan Tren Korupsi Tahun 2024. Jakarta: Indonesia Corruption Watch, 2025.
<https://antikorupsi.org/sites/default/files/dokumen/Laporan%20Hasil%20Pemantauan%20Tren%20Korupsi%20Tahun%202024.pdf>.
- Jeremias, Jorg. *The Book of Amos: A Commentary*. Westminster John Knox Press, 1998.
- Jordan, Timotius Avent, dan Gernaida Krisna R. Pakpahan. "Integritas dan Moralitas sebagai Pesan dari Teguran Nabi Amos untuk Melestarikan Keadilan." *Jurnal Teologi Berita Hidup* 5, no. 1 (2022): 290–305. <https://doi.org/10.38189/jtbh.v5i1.227>.
- Joüon, Paul, dan T. Muraoka. *A Grammar of Biblical Hebrew*. 2 ed. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2006.
- Kaury, Markus. "Teologi Kitab Amos sebagai Kontinuitas: Suatu Tinjauan Sejarah Sosial Karya Redaktur Periode Pra hingga Pasca-Pembuangan." *Jurnal Efata: Jurnal Teologi dan Pelayanan* 10, no. 1 (2023): 53–65.
- Larosa, Setiaman. "Pemimpin dan Korupsi: Refleksi Teologis dari Konfrontasi Nabi Amos dan Imam Amazia." *TEP: Jurnal Teologis, Relevan, Aplikatif, Cendikia, Kontekstual* 2, no. 1 (2023): 103–17. <https://doi.org/10.61660/tep.v2i1.60>.
- Mandagi, Lamberty. Tugas Kenabian Nabi Amos dari Tekoa. 2020.
- Nainggolan, Silvana Natalia, dan Bernandus Dirgaprimawan. "Perilaku Curang para Pejabat di Pengadilan: Sebuah Analisis Naratif terhadap Teks Amos 5:7–13." *Jurnal Abdiel: Khazanah Pemikiran Teologi, Pendidikan Agama Kristen dan Musik Gereja* 8, no. 1 (2024): 70–83. <https://doi.org/10.37368/ja.v8i1.725>.
- Osborne, Grant R. *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation*. 2 ed. Downers Grove: IVP Academic, 2006.
- Panjaitan, Tutur P.T. "Tanggung Jawab Umat Tuhan dalam Peningkatan Kesejahteraan Masyarakat: Kajian Biblika Perjanjian Lama." *Haggadah: Jurnal Teologi dan Pendidikan Kristen* 1, no. 1 (2022): 55–64. <https://doi.org/10.57069/haggadah.v1i1.9>.
- Paul, Shalom M. *Amos: A Commentary on the Book of Amos*. Hermeneia. Minneapolis: Fortress Press, 1991.
- Perangin Angin, Yakub Hendrawan, dan Tri Astuti Yeniretnowati. "Aplikasi Konsep Manajemen Anti Penyupan bagi Organisasi Kristen." *Jurnal Lentera Nusantara* 3, no. 2 (2024): 180–97. <https://doi.org/10.59177/jls.v3i2.287>.
- Saputra, Anon Dwi, Daniel Adiatma, dan Saul Gurich. "Suatu Studi Narasi: Interaksi Amos dengan Amazia dalam Konteks Visi Ketiga (Amos 7:10–17)." *Scripta* 12, no. 1 (2021): 105–22. <https://doi.org/10.47154/scripta.v12i1>.
- Sihombing, Gusti Dametrian, Erickson Nanda Putra Halawa, dan Grecetinovitria M. Butarbutar. "Pengajaran tentang Hari Penghakiman (Amos 5:18–20)." *Jurnal Budi Pekerti Agama Kristen dan Katolik* 2, no. 2 (2024): 261–72.
<https://doi.org/10.61132/jbpakk.v2i2.381>.
- Sriwijayati, Helda, Timothy Uriel Pelmar, dan Sandro Hasoloan L. Tobing. "Penolakan Kurban dalam Amos 5: 21-27 dan Relevansinya dengan Sila Kelima Pancasila." *Epigraphe: Jurnal Teologi dan Pelayanan Kristiani* 6, no. 2 (2022): 222–37.

- Tapingku, Joni. "Ibadah yang Disukai Tuhan dalam Agama Kristen menurut Teks Amos 5:21–24." *Religi: Jurnal Studi Agama-agama* 16, no. 2 (2020): 132–45. <https://doi.org/10.14421/rejusta.2020.1602-01>.
- Transparency International Indonesia. *Indeks Persepsi Korupsi 2025: Penurunan Kebebasan Sipil dan Akses pada Keadilan Mengancam Perjuangan Melawan Korupsi*. Jakarta: Transparency International Indonesia, 2026. <https://ti.or.id/indeks-persepsi-korupsi-2025-penurunan-kebebasan-sipil-akses-pada-keadilan-mengancam-perjuangan-melawan-korupsi/>.
- Viktorahadi, R.F. Bhanu. *Buku Ajar Eksegese Perjanjian Lama: Nabi-Nabi*. Bandung: UIN Sunan Gunung Djati, 2022.
- Waltke, B.K., dan M.P. O'Connor. *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Eisenbrauns, 1990. <https://books.google.co.id/books?id=jZlwYGilW0C>.
- Wazana, Nili. "Amos against Amaziah (Amos 7: 10-17): a case of mutual exclusion." *Vetus Testamentum* 70, no. 1 (2020): 209–28.
- Wolff, Hans Walter. *Joel and Amos*. Hermeneia. Philadelphia: Fortress Press, 1977.