



SELAINNYA PEMAHAMAN ATAU YANG MELAMPAUI KEYAKINAN: AYUB DAN EKSES PENDERITAAN

Yasintus T. Runesi
sintusrunesi@gmail.com

Abstract

In biblical wisdom-literature, there is one fundamental point which states that fear of the Lord, that is wisdom; and eschewed evil is understanding. Someone who follows and practiced these instructions will be blessed by God. This view assumes a relationship between divine law and suffering. However, Job's suffering in the Book of Job is a kind of counternarrative against this dominant worldview, that suffering is divine judgment on sinful human behavior. According to this understanding, I will explain in this article that Job's suffering is a story of purification and the ladder of human soul. The cycles of speeches between Job and his friends shows to us that suffering always excessive to the eyes of mind, suffering always exceeds the human ability to understand it completely through our conceptual categories. If we receive suffering with appropriate inner disposition, it is capable of elevating human soul beyond this worldly reality.

Keywords: *Job, Satan, Suffering, Excess, ladder of the soul*

Pengantar

Bila kita ingin menemukan jawaban dalam Kitab Suci atas pertanyaan mengapa manusia menderita, terutama dalam Perjanjian Lama, maka kita akan berhadapan dengan satu hal yang paling membingungkan untuk dipahami dari perspektif teodisea yakni hubungan antara Tuhan (*Yahweh*), manusia dan iblis. Paling kurang terdapat empat teks penting yang berkaitan langsung dengan persoalan teodisea dalam refleksi filsafat agama,

terutama dalam pertanyaan siapa atau apa penyebab penderitaan. Keempat teks itu adalah Bil 22:22, Ayb 1-2, Zak 3, dan 1 Taw 21. Jika teks-teks tersebut didekati secara sambil lalu, maka jawaban atas pertanyaan ini terletak pada tindakan Tuhan yang mengizinkan Iblis menimpakan penderitaan atas manusia. Jawaban tersebut didukung oleh fakta bahwa teks-teks tersebut tidak memperlihatkan suatu pandangan yang bernuansa dualisme metafisis sebagaimana umumnya terdapat dalam

teks-teks Yudaisme akhir dan Kristen, yang memerlawankan antara Tuhan dan Iblis.¹ Dalam teks-teks ini, kita menemukan kalau peran Iblis diasosiasikan secara erat dengan gambaran monistik tentang Tuhan. Di situ, peran Iblis disubstitusikan di bawah kekuasaan dan kedaulatan Tuhan atas tatanan semesta.

Artikel ini merupakan sebuah pembacaan programatis dari persektif filosofis atas tema penderitaan dalam Kitab Ayub.² Dengan judul yang bernuansa retorik-puitik ini, saya hendak menunjukkan bahwa ekkses³ penderitaan

mensintesakan dua pengertian yang berasal Jean-Luc Marion dan Philippe Nemo. *Pertama*, pada Marion, istilah ekkses menunjuk pada sifat dari pemberian terhadap penerima. Maksudnya, pemberian selalu terberi secara melimpah tanpa bisa dikonstitusi, dalam arti diringkas dan diringkus ke dalam konsep yang final dan tuntas. Setiap upaya untuk mengkonsepkan suatu kenyataan, selalu gagal merangkum keseluruhan ke dalam konsep bersangkutan, selalu ada hal tertentu yang tergelincir keluar dari pengkonsepkan tersebut. Sifat demikian membuat penerima tidak mampu memikirkan atau memahami pemberian secara tuntas karena pemberian selalu melampaui kapasitas manusia untuk memikirkannya. Jika penderitaan dipandang menurut logika pemberian dan penerimaan, sebagai sesuatu yang mendatangi subjek tanpa izin subjek, maka dapat disebut juga bahwa sifat penderitaan itu sedemikian melimpah melampaui pemahaman subjek, sehingga sering kali subjek tidak mampu menemukan jawaban yang pasti tentang mengapa terjadi penderitaan. Tetapi pada saat yang sama, penderitaan itu memusatkan subjek kepada dirinya sendiri. Isi penderitaan itu sendiri bercampur dengan ketidakmungkinan melepaskan diri sendiri dari momen eksistensi seseorang, sebab dalam penderitaan tidak ada tempat pengungsian bagi diri dari diri sendiri, karena penderitaan melekat dalam diri. *Kedua*, pada Philippe Nemo, ekkses penderitaan sebagaimana ditunjukkan melalui Ayub mau menyingkapkan apa yang bukan termasuk dalam pemahaman dan dunia kita, penderitaan menyingkapkan keberlainan keduniawian kita, sesuatu yang melampaui yang normal dan familiar baik secara material-faktual maupun secara intelektual. Lih. Jean-Luc Marion, *In Excess: Studies of Saturated Phenomena*, trans. Robyn Horner and Vincent Berraud (New York: Fordham University Press, 2002), 91-96. Mengenai arti dari ekkses pemberian, saya merujuk pada penjelasan Arnoldus Y. Runesi, "Kasih sebagai Kata Kerja: Allah menurut Jean-Luc Marion," *Driyarkara*, Thn 33, No. 4 (2017), 23-54; Lih. Philippe Nemo, *Job and the Excess of Evil*, trans. Michael Kigel

¹ Dualisme metafisis merujuk pada pandangan dalam lingkungan Zoroastrianisme yang menyatakan bahwa di dalam dunia ini, terdapat dua kekuatan yang saling melawan, yakni kekuatan baik dan kekuatan jahat. Menurut Gerhard von Rad, Perjanjian Lama tidak menganut dualisme ini dalam persoalan tentang iblis. Lih. Gerhard von Rad, "Diábolos: The OT View of Satan," *Theological Dictionary of the New Testament*, Abridged in one vol., eds. Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1985), 135.

² Bentuk awal artikel ini merupakan tugas UAS Sastra Kebijakan, semester ganjil TA 2020/2021 pada Program Teologi Seminari Tinggi St. Mikhael dengan judul "Dari Ketidaktahuan menuju Ketidakberdayaan: Ekkses Penderitaan dalam Kitab Ayub." Banyak perubahan dan perluasan isi untuk kepentingan pemuatan dalam jurnal ini.

³ Dengan menggunakan istilah ekkses (*excess*), saya memaksudkan dua hal sekaligus sebagai suatu hermeneutika ganda, dengan mencoba

menempatkan subjek yang menderita di luar bidang epistemologi empirik (ditunjukkan dengan penggunaan kata *pemahaman - understanding*) dan bidang keyakinan empirik (*believe*). Pada umumnya, orang terjebak dalam bias konfirmasi (*confirmation bias*) atau penalaran termotivasi (*motivated reasoning*), ketika berusaha menemukan jawaban atas pertanyaan mengapa orang menderita. Kedua kekeliruan ini (*fallacy*), biasanya disebabkan karena kita tidak melihat atau menyadari paradigma kita sendiri, tetapi kita hanya melihat unsur material (*orang yang kita cintai meninggal, kaki patah, atau dalam kasus Ayub, barah dari batok kepala sampai ujung jari kaki*) dari pengalaman penderitaan itu sendiri. Akibatnya, atau penolakan terhadap Allah (*ateisme* dan *agnostik*), atau memandang hidup ini sia-sia, kesia-siaan sebagai sebuah pengulangan yang abadi (*nihilistik*). Tetapi lebih dalam, kedua kekeliruan di atas menegaskan bahwa respon manusia terhadap kenyataan penderitaan selalu bersifat negatif: kehilangan kepercayaan atau ragu-ragu pada kehadiran dan

penyelenggaraan Tuhan serta menolak penderitaan. Kisah Ayub adalah antitesis terhadap kekeliruan di atas. Sosok Ayub mengajak kita untuk belajar merespon setiap penderitaan dengan kepercayaan (*faith*).⁴ Dari Ayub, kita belajar untuk ‘percaya supaya melihat’ (*credo ut videam*).

Seturut itu, bagian pertama artikel ini adalah suatu paparan umum tentang Kitab Ayub, dan diikuti dengan penjelasan mengenai Iblis dalam teks-teks Perjanjian Lama dalam bagian kedua artikel ini. Selanjutnya, dalam bagian ketiga artikel ini, saya akan mengargumentasikan apa yang disebut sebagai logika penderitaan. Pada umumnya orang akan memertanyakan kehadiran dan campur tangan Allah ketika sedang menderita. Namun, teks Ayub menegaskan kalau penderitaan bukanlah sebentar disrupsi oleh Allah atas relasi manusia dengan diriNya, melainkan beroperasi dalam bingkai perlawanan dan disrupsi Iblis terhadap relasi manusia dengan Allah. Logika penderitaan dalam Kitab Ayub

(Pittsburgh: Duquesne University Press, 1998), 1-4.

⁴ Dalam artikel ini, kata keyakinan dipakai untuk merujuk pada kata Inggris *believe*, sedangkan kata kepercayaan selalu dalam kaitan dengan iman (*faith*).

menunjukkan kepada kita bahwa Allah tidak membutuhkan penderitaan sebagai tanda kepercayaanNya kepada manusia dan syarat penyerahan diri manusia kepadaNya. Penderitaan adalah tempat di mana Iblis melawan manusia yang percaya kepada Allah, sebuah jalan yang dipakai oleh Iblis untuk mengalihkan manusia dari Allah.

Akhirnya, sebagai konsekuensinya alur penalaran di atas, dalam bagian keempat artikel ini, saya akan menunjukkan bahwa penderitaan selalu bersifat eksefis di hadapan ketegori-kategori konseptual manusia. Oleh karena itu, setiap upaya untuk mendudukan penderitaan dalam level pengetahuan empirik sebagaimana dilakukan oleh ketiga sahabat Ayub akan selalu membawa kita pada apa yang disebut sebagai ketidakvalidan epistemik (*epistemic nullity*). Melalui penderitaan, manusia mengalami keberlainan keduniawian ini, sekaligus menegaskan bahwa di dalam penderitaan, manusia dalam keterbatasan pengertiannya, selalu bergerak dari ketidaktahuan menuju ketidakmampuannya memahami secara tuntas kebijaksanaan Ilahi.

Sekilas Struktur Kitab Ayub

Kitab ini terdiri atas 42 bab dan berpola inklusi, tentang sebuah kisah anakronistik mengenai sosok Ayub, seorang pria saleh dan jujur dari tatar Uz. Hampir semua ahli ekseget sepakat bahwa susunan Kitab Ayub yang berada di tangan pembaca sekarang merupakan hasil komposisi para redaktur teks tersebut. Kitab Ayub mengkombinasikan antara plot drama dan diskusi teologis yang berbeda antara satu dengan yang lain. Diawali dengan sebuah prolog singkat (1-2) dan epilog (42:7-17) dalam bentuk prosa yang mencakup semua elemen plot dalam bingkai yang dibutuhkan untuk rumusan-rumusan puitik. Lingkaran-lingkaran diskusi berbentuk puisi di dalamnya berhubungan erat dengan problem-problem mendasar teodisea, ganjaran dan hukuman, keluhan dan kemarahan, dan lain-lain. Kombinasi ini mendorong sebagian ahli untuk memerlakukan Kitab Ayub sebagai suatu drama nyata dalam perbandingan dengan drama-drama Yunani. Selain itu, kombinasi seperti itu memunculkan pertanyaan apakah penulisnya sama dan dapat bertanggung

jawab terhadap kombinasi puisi dan prosa dalam kitab tersebut.⁵

Menurut Yair Hoffman, hubungan antara prolog dan diskusi-diskusi yang melibatkan Ayub dan ketiga temannya, serta Elihu dan kemudian jawaban Allah dari dalam angin badai dapat dilihat dari tiga hal utama.⁶ *Pertama*, bahwa dalam prolog tersebut, Ayub ditampilkan sebagai seorang yang saleh dan jujur, sangat ditentukan oleh kebutuhan akan jalannya debat di dalam pembicaraan-pembicaraan puitik yang berlangsung. Problem-problem abstrak dan teoritis yang muncul dalam dialog-dialog tersebut, membutuhkan suatu pengandaian aksiomatik tentang kesalehan Ayub. Aksioma ini akan menghindarkan pembaca untuk dengan begitu gampang menerima penjelasan-penjelasan superficial tentang penderitaannya. Memang aksioma tersebut nampaknya tidak kompatibel dengan narasi dalam prolog itu sendiri,

tetapi tak dapat diabaikan bagi diskusi-diskusi yang berlangsung nanti.

Kedua, dalam diktum Iblis bahwa “ia akan mengutuki⁷ Engkau di hadapanMu,” penulis mengalihkan pusat tekanan dari *tindakan* kepada *kata-kata* (cf. 41:5: hanya dari *kata* orang saja aku *mendengar*) yang akan menjadi ukuran utama bagi kepribadian Ayub, sekaligus menjembatani hubungan antara bentuk prosa dengan puisi. Ada dua hal penting yang patut dicatat. Pertama, dalam kaitan dengan diktum Iblis adalah bahwa Iblis berbicara tentang “dosa yang akan dilakukan,” tentang dosa *potensial*. Saya akan kembali pada soal ini dalam bagian tentang penderitaan Ayub. Dan yang kedua, kita akan melihat bahwa ada tahap-tahap epistemik yang dilalui oleh Ayub, dari *tindakan* kepada *kata-kata* lalu akan memuncak pada *penglihatan* (41:5). Pengalihan dari *tindakan* kepada *kata-kata* lalu memuncak pada *penglihatan* menentukan dalam visi kosmik yang dialami oleh Ayub. Saya

⁵ Yair Hoffman, “The Relation between the Prologue and the Speech-Cycles in Job,” *Vetus Testamentum*, Vol. 31, No. 2 (1981), 160-161. DOI: 10.1163/156853381x00046

⁶ Hoffman, “The Relation between the Prologue and the Speech-Cycles in Job,” 165-168.

⁷ Kata Ibrani yang dipakai dalam kalimat ini bukan *k'llal* yang berarti mengutuk (dalam arti yang paling negatif dari kata tersebut), melainkan dalam bentuk eufemisme *barukh* yang berarti ‘memberkati’.

akan kembali pada soal ini pada bagian akhir.

Dan akhirnya yang *ketiga*, bahwa dengan menulis bahwa mungkin anak-anaknya telah berbuat dosa dan mengutuki Allah (1:5), ditunjukkan di sini bahwa dosa anak-anak dapat menjadi kesalahan ayah mereka. Hal ini akan menghindarkan kita untuk menilai bahwa penderitaan Ayub beroperasi di dalam kerangka hukum pembalasan, dalam kerangka keseimbangan-keseimbangan pada level material. Ketiga elemen ini membantu kita untuk membaca Kitab Ayub sebagai satu kesatuan tekstual yang saling berhubungan walau pun dibangun oleh kombinasi dua bentuk sastra yang jika ditelisik secara sambil lalu nampaknya tidak memiliki hubungan satu sama lain.

Oleh karena itu, kalau kita menempatkan Ayub sebagai kunci hermeneutis atas teks, maka kita akan menemukan beberapa lingkaran perdebatan (*διάλεξις* – kontroversi) di antara Ayub dan ketiga sahabatnya, Elihu dan Allah.⁸ Lingkaran pertama

melibatkan Ayub dan ketiga sahabatnya, Elifas, Bildad dan Zofar (3-11), lalu lingkaran kedua juga masih melibatkan Ayub dan ketiga sahabatnya (12-20). Kemudian, pada lingkaran ketiga, diskusi yang terjadi hanya melibatkan Ayub dan kedua sahabatnya, Elifas dan Bildad, tanpa Zofar. Tempat Zofar kemudian diisi oleh Elihu, seorang muda, yang secara tekstual dikatakan bahwa ia sudah hadir sejak awal perdebatan antara Ayub dan ketiga sahabatnya (21-37). Putaran keempat melibatkan Ayub yang berhadapan dengan Allah yang menjawab dari dalam angin badai (38-42:6).

Namun, kalau kita menempatkan Allah sebagai kunci hermeneutis atas struktur teks ini maka kita akan

bentuk tulisan klasik Ibrani sedangkan dialog-dialognya memakai bentuk yang berbeda, khas berakar dalam tradisi Aramaik dan antik. Oleh karena itu, dalam prolog penulis secara konsisten menggunakan Tetragramaton (Yahweh) untuk menyebut Tuhan, sedangkan di dalam dialog-dialognya penyebutan nama Tuhan menggunakan term seperti *El*, *Eloah* atau *Shaddai* yang lazim diterjemahkan sebagai Allah. Maka dalam tulisan ini, saya mengikuti pembedaan ini sehingga dalam bagian tertentu, pembaca akan bertemu dengan penggunaan term Allah, dan pada bagian lain menggunakan Tuhan. Lih. Hoffman, "The Relation between the Prologue and the Speech-Cycles in Job," 162; Juga Norman C. Habel, *The Book of Job: A Commentary*, (Philadelphia: The Westminster Press, 1985), 22.

⁸ Siprianus S. Senda, *Sastra Kebijaksanaan (Kuliah Mimbar)*, (Penfui: Seminari Tinggi St. Mikhael, 02 Oktober 2020); Hoffman menyatakan bahwa prolog menampilkan

menemukan tiga lingkaran perdebatan yang berbentuk kiasmik, dan setiap putaran dibangun atas dua episode perdebatan.⁹ Lingkaran pertama, Iblis *menimpakan* sengsara kepada Ayub dengan seizin Tuhan. Dalam lingkaran pertama ini, secara tekstual mengandung sebuah konflik tersembunyi antara Iblis dan Ayub (1:1-2:10b). Lingkaran kedua, Allah ditantang oleh Ayub, di mana dalam putaran ini konflik yang dieksplorasi melibatkan Ayub dan ketiga sahabatnya serta Elihu. Di sini, Allah berdiam dalam keheningannya (2:11-31:40). Akhirnya pada lingkaran debat yang ketiga, Allah hadir di dalam angin badai dan menantang Ayub soal pengetahuannya. Dalam lingkaran ini, persoalan dilampaui melalui suatu visi kosmik tanpa jawaban terhadap persoalan-persoalan yang diajukan oleh Ayub pada kontroversi-kontroversi sebelumnya (32-42).

Iblis Dalam Perjanjian Lama

Tentang Nama

Pada umumnya, para ahli yang melakukan penelitian tentang peran iblis sebagai pendakwa dan penuduh dalam

Perjanjian Lama, menaruh perhatian pada empat teks utama yang telah disinggung sebelumnya (Bil 22:22, Ayb 1-2, Zak 3, dan 1 Taw 21). Antti Laato yang mencatat hasil-hasil penelitian tersebut menyatakan bahwa beberapa ahli memahami bahwa frase ‘iblis’ dalam keempat teks tersebut tidak berciri fungsional, yakni sebagai sebuah nama. Teks-teks tersebut mengacu pada suatu gambaran atau citra forensik tekstual, tentang suatu pendakwa langit, yang hadir dalam pengadilan surgawi untuk melawan rencana tertentu dari manusia atau yang ilahi. Argumen ini berangkat dari penelitian tekstual yang menyatakan bahwa dalam teks Ayb 1-2 dan Zak 3, kata *śātān* yang dipakai memiliki kata sandang tentu (*definite article*). Kata sandang tentu menegaskan kalau *śātān* bukanlah nama. Walau demikian, ada ahli menyatakan bahwa justru kata sandang tentu yang menegaskan penggunaannya pada toponim dan individu, sebagaimana terjadi pada nama *Baal*, menunjukkan kalau *śātān* merujuk pada suatu sosok personal yang

⁹ Lih. Habel, *The Book of Job*, 70-73.

perannya adalah menghancurkan manusia.¹⁰

Argumen lain yang menunjukkan bahwa *śātān* bukanlah nama terdapat dalam beberapa teks non-kanonik dalam tradisi Yudaisme. Dalam teks-teks non-kanonik yang berhubungan erat dengan Yudaisme awal, tidak terdapat bukti-bukti tekstual yang menegaskan bahwa Iblis adalah nama diri dari satu sosok pemimpin para roh jahat (*demon*). Misalnya, dalam 1 Henok 1-36, pemimpin para malaikat jahat (*fallen angel*) disebut Shemihazah (1 Hen 6-7) atau Asazel (1 Hen 8). Nama lain yang cukup signifikan muncul dalam Kitab Jubilees, yakni Mastemah. Nama ini memiliki akar kata Ibrani, *śātām* yang merupakan kombinasi lain dari kata *śātān*. Dalam teks-teks Qumran disebut Mastemah dan Belial (*Beliar* dalam Yunani), dan dalam teks-teks rabinik disebut Samael. Berdasarkan penelusuran tekstual ini, Laato menyatakan bahwa kita kekurangan tradisi yang mapan, yang menegaskan bahwa Iblis adalah nama untuk

pemimpin para iblis. Penelusuran ini menegaskan pula bahwa dalam teks-teks kanonik, iblis sejak awal merujuk pada jabatan tertentu dalam dewan ilahi, yang dalam perkembangan kemudian, dihubungkan dengan nama dari suatu iblis yang berpribadi.¹¹ Di sini, hemat saya, kata iblis merujuk pada suatu penyebutan umum seperti tentara, dan tidak merujuk pada pribadi tertentu.

Oleh Jeffrey Russel Burton, ditunjukkan bahwa dalam alam pikir agama Yahudi pra-pembuangan, umumnya diterima bahwa Tuhan adalah pencipta segala sesuatu di atas bumi dan di dalam surga, yang baik dan yang jahat. Pada masa ini Iblis sebagai pribadi belum dikenal. Jadi pengetahuan tentangnya berkembang secara bertahap dalam tegangannya dengan konsep tentang Tuhan (Yahweh). Sejak Yudaisme dan Kristianitas menjadi pilihan pada masyarakat Barat pada waktu itu, sulit untuk mengabaikan campur-baur antara konteks historis dan metafisis dari pemahaman tentang Iblis. Oleh karena itu, ketika mendalami tradisi yang terekam dalam teks-teks yang disinggung di atas, Burton

¹⁰ Antti Laato, "The Devil in the Old Testament," *Evil and the Devil*, eds. Erkki Koskenniemi and Ida Fröhlich (London: Bloomsbury, 2013), 3-4.

¹¹ Laato, "The Devil in the Old Testament," 4.

menegaskan bahwa *śātān* adalah salah satu manifestasi dari si Jahat, tetapi bukan si Jahat itu *par essence*.¹²

Dalam penelusuran historisnya atas berbagai literatur biblis, baik yang kanonik maupun yang non-kanonik, Burton menunjukkan bahwa Iblis sebagai satu sosok berpribadi, baru ditemukan dalam Kebijakan Salomo (2:24). Di situ, tidak sebagaimana literatur sastra seperti Ayub yang masih melihat Iblis sebagai manifestasi daya penghancur dari Tuhan, Iblis adalah pribadi otonom yang menjadi lawan manusia dan Allah. Di situ juga, kematian sebagai gejala lahiriah yang ditakuti oleh orang-orang Israel, dihubungkan secara erat dengan Iblis. Bukan lagi Tuhan yang menginginkan kematian, juga bukan karena kelemahan dan kebodohan manusia yang mengakibatkan kematian, tetapi merupakan kehendak Iblis sebagai pribadi dan kekuatan jahat yang menginginkan manusia menjadi miliknya.¹³ Penjelasan Burton ini

membuat kita bisa sedikit memahami konteks pernyataan Paulus yang menyatakan bahwa jemaat yang melibatkan diri dalam dosa *porneia* harus “kita serahkan kepada Iblis, sehingga binasa tubuhnya, agar rohnya diselamatkan pada hari Tuhan” (1 Kor 5:5).

Dewan Ilahi

Dari penelusuran atas nama, kita menemukan bahwa salah satu pokok penting yang menandai persoalan mengenai tempat iblis adalah gambaran tentang suatu dewan ilahi, di mana Iblis juga termasuk di dalamnya. Teks Ayb 1-2, 1 Raj 22:19-23, 1 Taw 21 dan Zak 3 secara eksplisit memberitahu kita tentang suatu pola deliberatif dalam suatu dewan para pemimpin. Ayb 1:6 dan 2:1 menulis yang sama: “Pada suatu hari datanglah anak-anak Allah menghadap TUHAN dan di antara mereka datanglah juga iblis.” Di bagian lain, kita menemukan kalau 1 Raj 22:19-23 memiliki kemiripan dengan Zak 3. Menurut beberapa ahli, gambaran ini berakar dalam tradisi politis masyarakat Timur Dekat saat itu. Masyarakat dalam lingkungan Timur Dekat menerima

¹² Jeffrey Burton Russell, *The Devil: Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity*, (Ithaca: Cornell University Press, 1978), 174.

¹³ Burton Russell, *The Devil*, 200.

adanya suatu dewan ilahi sebagai representasi dari suatu entitas otoritatif dalam pembuatan keputusan menyangkut tatanan ilahi dan manusiawi. Hal ini menunjukkan bahwa kekuasaan politis manusia selalu direfleksikan dalam tatanan ilahi.

Sehubungan dengan itu, dalam konteks masyarakat Israel, sebagaimana tercatat dalam Ul 32:36-39, Tuhan adalah pemimpin dalam dewan ilahi, dan Ia berada di balik segala peristiwa yang terjadi dalam dunia. Maka, dalam situasi krisis politis, orang-orang Israel juga yakin bahwa allah-allah lain tidak dapat menggunakan kekuatan mereka untuk *menurunkan* atau melawan keputusan Tuhan (cf. Mzr 2). Tidak ada kekuatan allah lain yang dapat menganulasi keputusan Tuhan, karena Tuhan adalah satu-satunya pemimpin dewan ilahi dan Tuhan adalah subjek dewan ilahi. Itu sebabnya, dalam kitab Ayub kita membaca bahwa: ¹⁴ *pertama*, Tuhan duduk di atas takhtanya sebagai pemimpin dewan ilahi, dan anggota dewan ilahi adalah allah-allah lain (*'elohim*). *Kedua*, Tuhanlah pencipta semesta, dan karena itu, Ia mengenal

segala seluk beluk peristiwa dalam semesta, termasuk penderitaan manusia. *Ketiga*, Tuhan meningkatkan serta menganugerahkan apa yang baik kepada orang yang setia kepadaNya.

Dalam teks-teks yang disinggung di atas, kita membaca bahwa Iblis termasuk di antara anggota para dewan ilahi tersebut. Dalam dewan tersebut, ia aktif dalam usahanya menghancurkan orang-orang benar, serta kepercayaannya pada Tuhan. Ayub 1-2 hendak menunjukkan bahwa kenapa orang benar harus menderita sekaligus ingin mengatasi problem teodisea. Oleh karena itu, terlihat lebih masuk akal untuk menyatakan bahwa Iblis merepresentasikan suatu kekuatan jahat yang melawan manusia yang percaya kepada Allah, meskipun tidak dalam pemahaman dualisme, karena perannya ditundukkan di bawah kedaulatan Tuhan.¹⁵

Logika Penderitaan Dalam Kitab Ayub

Dalam Ayub 1-2, kita membaca narasi tentang percakapan antara Tuhan

¹⁴ Laato, "The Devil in the Old Testament," 9.

¹⁵ Laato, "The Devil in the Old Testament," 19; Cf.

dan Iblis. Di situ, iblis mengakui bahwa Tuhan memberkati dan melindungi Ayub. Ayub sebaliknya, terkenal seantero wilayahnya sebagai orang yang saleh dan jujur; takut akan Allah dan menjauhi kejahatan. Hoffman mencatat bahwa kesalehan Ayub, yang ditegaskan oleh Tuhan dalam kata-kata “[s]ebab tiada seorangpun di bumi seperti dia...,” (1:8b) tidak merujuk pada karakter nyata tetapi lebih sebagai se bentuk idealisasi absolut mengenai kepribadian Ayub. Hal ini disebabkan oleh tuntutan yang terdapat dalam dialog-dialog yang berlangsung.¹⁶ Penjelasan Hoffman ini mengindikasikan bahwa narasi tentang kesalehan Ayub menjadi titik keraguan Iblis, sekaligus sebagai elemen penting dalam narasi yang dibangun. Di situ, kita membaca bahwa bagi Iblis, Ayub menjalani hidup seperti itu, karena merasa diberkati. Artinya, kesalehan Ayub beroperasi dalam kerangka keseimbangan material. Iblis lalu menyatakan bahwa kalau kepada Ayub ditimpakan malapetaka, maka ia akan berbalik mengutuk Tuhan. Untuk membuktikan pernyataan Iblis itu, Allah

mengizinkan Iblis untuk mengulurkan tangan ke atas segala milik Ayub (1:12). Kemudian undurlah Iblis dari hadapan Tuhan, dan pergi menghancurkan segala milik kepunyaan Ayub, termasuk anak-anaknya yang laki-laki mati oleh bencana yang diakibatkan oleh angin. Pada tahap ini, apa yang dilakukan oleh Iblis, ternyata tidak membuat Ayub berbalik membenci dan mengutuki Allah.

Cobaan pertama yang dilancarkan oleh Iblis tidak mempan. Oleh karena itu, pada *pertemuan* yang kedua dengan Allah, Iblis menyatakan bahwa “Kulit ganti kulit! Orang akan memberikan segala yang dipunyainya ganti nyawanya. Tetapi ulurkanlah tanganMu dan jamahlah tulang dan dagingnya, ia pasti mengutuki Engkau di hadapanMu” (2:4-5). Terhadap tantangan ini, Allah menyatakan “Nah, ia adalah dalam kuasamu; hanya sayangkan nyawanya” (2:6). Kita membaca bahwa setelah mendapat *restu*, Iblis pergi dari hadapan Tuhan, lalu menimpakan ke atas Ayub, barah yang busuk dari telapak kaki sampai batok kepalanya. Dalam soal Ayub ini, pertanyaannya adalah apakah Tuhan *bersekongkol* dengan Iblis. Kita

¹⁶ Hoffman, “The Relation between the Prologue and the Speech-Cycles in Job,” 166.

tidak akan menemukan jawaban eksplisit atas pertanyaan ini, walau secara afirmatif kita dapat menyatakan bahwa Iblislah yang mengakibatkan penderitaan tersebut. Saya akan kembali lagi pada soal ini sebentar.

Dalam diskusi-diskusi yang berlangsung antara Ayub dan ketiga temannya, kita menemukan tiga tipe pandangan terhadap penderitaan yang dialami oleh Ayub. Elifas berbicara dari perspektif pengalaman pribadi seorang yang beragama, Bildad dari segi ortodoksi ajaran yang dipelajarinya, dan hikmat populer nampak dalam pandangan Zofar. Walau pun ketiganya memiliki titik tolak yang berbeda, namun mengapa orang baik menderita memiliki akarnya pada subjek bersangkutan. Artinya, akar setiap penderitaan tidak berasal dari luar subjek itu sendiri. Kalau seseorang menderita, itu berarti bahwa ia telah berbuat dosa. Dalam hal ini, ketiganya suntuk percaya bahwa penderitaan yang dialami Ayub merupakan buah dari dosa dan kesalahannya. Gambrelah kalau ketiga temannya melihat penderitaan Ayub dalam hubungan dengan dosa “yang telah diperbuat”. Padahal, dalam prolog,

kita membaca bahwa Iblis sendiri tidak menuduh Ayub atas dosa-dosa yang telah diperbuat, melainkan “dosa yang mungkin akan dibuat” (dosa potensial), dan berharap bahwa apa yang dituduhkan ini akan dilakukan oleh Ayub, kalau ke atasnya ditimpakan berbagai penderitaan. Pola inilah yang dilakukan oleh Iblis terhadap manusia sepanjang sejarah, termasuk dalam peristiwa pencobaan Yesus di padang gurun. Kita percaya bahwa Tuhan tidak mencobai kita, sehingga dalam doa Bapa Kami kita memohon kepada Bapa supaya: “janganlah biarkan kami masuk dalam pencobaan, tetapi bebaskanlah kami dari yang jahat.”

Dalam arti ini, penderitaan yang dialami oleh Ayub tidak berhubungan dengan ketidakpercayaan atau kesalahannya kepada Tuhan. Mengapa? Karena kita membaca kalau Tuhan tidak membutuhkan suatu verifikasi eksperimental apa pun atas apa yang dilihat pada diri Ayub, bahwa “tiada seorang pun di bumi seperti dia, yang demikian saleh dan jujur, yang takut akan Allah dan menjauhi kejahatan” (1:8b). Dengan kata lain, penderitaan yang dialami oleh Ayub adalah sebuah

“pencobaan” untuk mengetahui apakah Ayub akan melakukan dosa “kutuk” (*barukh – memberkati*) terhadap Allah atau tidak. Dan kita membaca kalau ternyata prediksi Iblis bahwa Ayub akan mengutuk itu tidak terjadi. Ironisnya, Ayub justru menggagalkan prediksi Iblis ketika ia mengatakan “TUHAN yang memberi, TUHAN yang mengambil, terpujilah nama TUHAN!” (1:21). Hal ini terulang dalam bahasa yang berbeda saat, sebut saja Iblis menjadikan istri Ayub sebagai *pion*-nya dengan menantang dia katanya, “Masih bertekunkah engkau dalam kesalehanmu? Kutukilah Allahmu dan matilah!”. Terhadap tantangan ini, Ayub merespon dengan sebuah pertanyaan puitik, “Apakah kita mau menerima yang baik dari Allah, tetapi tidak mau menerima yang buruk?” (2:9-10).

Persis di sini, saya ingin menegaskan apa yang saya yakini sebagai logika penderitaan dalam perspektif Kitab Ayub. Kita menderita kalau kita ingin mengambil bagian dalam karya Kristus, tetapi Kitab Ayub menunjukkan bahwa Tuhan tidak membutuhkan bukti serta penegasan akan kepercayaan kita kepadaNya. Kita

menderita, karena hanya dengan cara itu kita mampu mengalahkan kekuatan Iblis dalam hidup kita, sebab Iblis ingin membuktikan bahwa tidak ada orang benar di hadapan Tuhan. Itulah yang dilakukan oleh Ayub sebagai arketipe dari penderitaan Kristus, yang bermula dengan pencobaan di padang gurun, di Taman Gethsemani, dan memuncak di Golgota (Why 12:10-11). Ayub tidak berbicara *tentang* Allah dan hukum-hukumnya sebagaimana dilakukan oleh ketiga temannya. Ayub juga tidak berbicara dalam kerangka hukum permintaan-penawaran atau keseimbangan ekonomis, atau hukum balas jasa atau dalam kerangka keadilan retribusionis seperti yang ditunjukkan oleh ketiga sahabat Ayub. Yang diinginkan ketika menderita adalah bahwa Ayub ingin berbicara *dengan* Allah.

Lalu pertanyaannya adalah mengapa dalam diskusi-diskusi yang berlangsung antara Ayub dan ketiga temannya, serta Elihu, kita bertemu dengan berbagai jawaban yang mencoba untuk menjelaskan mengapa manusia, terutama orang baik selalu menderita. Hemat saya, isi diskusi dalam Kitab

Ayub menunjukkan secara paling familiar apa yang akan dilakukan oleh seseorang yang sedang menghadapi atau mengalami penderitaan yang hebat: orang berusaha mencari jawaban yang paling memuaskan pikirannya, termasuk begitu gampang menerima setiap jawaban yang bersifat *face value*.¹⁷ Akibat keterbatasan pikirannya, manusia secara alamiah dan naluriah akan mencari jawaban yang paling gampang atau lebih mudah, ketimbang menyiksa diri dengan berpikir serius walau pun tanpa jawaban. Ketika kita mendalami kisah Ayub, penderitaan yang dialaminya menegaskan bahwa seringkali pertanyaan mengapa orang menderita tidak membutuhkan jawaban, tetapi kontemplasi. Levinas meringkas gagasan itu dalam kata-kata berikut: “setiap pertanyaan tanpa jawaban

merupakan pertanyaan tentang Allah dan kepada Allah”.¹⁸

Berdasarkan perspektif tentang eksistensi pengalaman manusia, kita dibantu untuk menghadapi penderitaan bukan sebagai sesuatu yang harus dihindari. Philippe Nemo menyatakan bahwa memang Kitab Ayub layak dipandang sebagai buku penderitaan. Alasannya, di dalamnya kita menemukan penderitaan fisik (rusaknya seluruh tubuhnya karena barah) dan penderitaan moral akibat perkataan-perkataannya yang tidak tepat. Tetapi jika kita melangkah sedikit lebih dalam, maka harus ditambahkan bahwa ada sejenis penderitaan lain yang justru menjadi asal-mula penderitaan bagi manusia segala waktu. Penderitaan ini berakar dalam hati manusia itu sendiri: ketakutan atau kecemasan dan kegelisahan.¹⁹ Secara psikologis, ketakutan biasanya dipicu oleh suatu objek di luar diri subjek, sedangkan kecemasan atau kegelisahan adalah sesuatu yang terus menyembul dari kedalaman jiwa manusia, walau tanpa

¹⁷ *Face value* merujuk pada harga yang sudah dicantumkan pada barang-barang jualan. Mentalitas *face value* artinya, orang cenderung untuk menerima saja apa yang terberi, tetapi jarang untuk mengaktifkan daya pikirnya sendiri. Ada satu bahaya yang diam-diam beroperasi dalam masyarakat yang sangat kuat dikendalikan oleh logika teknis melalui teknologi komunikasi atau yang kita sebut sebagai era *post-truth*: aspek kritis dari pikiran ditumpulkan seiring diperkuatnya aspek fungsional dari pikiran.

¹⁸ Emmanuel Levinas, *God, Death and Time*, trans. Bettina Bergo, (Stanford, CA: Stanford University Press, 2000), 170.

¹⁹ Lih. Nemo, *Job and the Excess of Evil*, 17.

sebab: “Manusia yang lahir dari perempuan, singkat umurnya dan penuh kegelisahan” (Ayb 14:1). Ketakutan, kecemasan atau pun kegelisahan berakar dalam pandangan yang sangat reduktif tentang eksistensi diri manusia dan kehidupan ini sendiri. Akibatnya, manusia dari segala masa, dengan segala cara berjuang untuk menjamin eksistensi dirinya sendiri bahkan dengan mengorbankan orang lain.

Dalam perspektif Kristen, penderitaan harus dipeluk, karena hanya dengan cara itu manusia dibebaskan dari ketakutan. Namun, tidak hanya di situ saja. Penderitaan yang dipeluk membawa subjek bersangkutan kepada kemampuan untuk memasrahkan diri kepada apa yang dipercayainya. Tanpa disposisi batin seperti ini, manusia cenderung menjadi pemberontak ketika berhadapan apa yang tidak diinginkan atau yang tidak diharapkan: “Karena yang kutakutkan, itulah yang menimpa aku, dan yang kucemaskan, itulah yang mendatangi aku. Aku tidak mendapat ketenangan dan ketenteraman; aku tidak mendapat istirahat, tetapi kegelisahanlah yang timbul” (3:25-26). Seturut itu, Marion menyatakan bahwa isi

penderitaan itu menegaskan bahwa dalam penderitaan, seseorang tidak dapat mengungsi ke suatu tempat yang bukan dirinya sendiri. Penderitaan itu melekat di dalam diri sendiri, menyingkapkan dirinya justru melalui penderitaan itu sendiri, dan penderitaan itu tidak hanya menyiksa subjek bersangkutan, tetapi menugaskan subjek secara khusus kepada dirinya sendiri sebagai yang berdaging.²⁰ Penderitaan itu menegaskan bahwa pada akhirnya subjek penderita harus berjuang untuk menerima penderitaan yang menyimpannya sebagai suatu penerimaan bagi dirinya sendiri.

Ekses Penderitaan

Kegelapan Di Atas Kedalaman

Biarkanlah aku (sendiri),²¹ supaya aku dapat bergembira sejenak, sebelum aku pergi, dan tidak kembali lagi, ke negeri yang gelap dan kelim pekat, ke negeri yang gelap gulita, tempat yang kelim pekat dan kacau

²⁰ Lih. Marion, *In Excess*, 92.

²¹ Dalam teks Inggris, misalnya dari *New Revised Standard Version*, ayat ini tertulis: “*Let me alone*”. Hal yang sama terdapat dalam *The Hebrew- English Interlinear ESV Old Testament*. Terjemahan Indonesia dari LAI (1987) yang saya pegang tidak menyertakan kata “sendiri.”

balau, di mana cahaya terang serupa kegelapan (10:20b-22).

Pernyataan Ayub di atas mengkonstitusi kesadaran dirinya di hadapan kekosongan, di hadapan ketiadaan jawaban, di hadapan *silentium* Allah yang menjadikan kegelapan sebagai kediamannya (Mzr 18:11). Pernyataan ini menegaskan kembali kepercayaan yang diterima dalam kaitan dengan tatanan kosmik. Salah satu ciri dari kenyataan atau realitas sebagai kehadiran yang menghampar di hadapan manusia (*di sana – Da*) selain *silentium* dan kelimpahan, adalah kegelapan yang merepresentasikan inskripsi filosofis dari khaos dan kekosongan *tohu wabohnya* Kitab Kejadian: *bumi belum berbentuk dan kosong; gelap gulita menutupi kedalaman.*” (1:2).²² Namun, kesadaran ini mengambil jarak atau katakan ingin melarikan diri menuju arah yang keliru: penderitaan membawanya pada sebuah kesadaran, dan kesadaran itu berangkat dari keberadaan dirinya sebagai harga yang harus dibayar akibat ketergantungan manusia pada hikmatnya sendiri yang terbatas.

²² Saya mengganti “samudera raya” dengan “kedalaman” sebagai terjemahan literal atas kata-kata *tehom* (face of the deep).

Tuntutan untuk menyendiri dengan diri sendiri, dapat mencerminkan megalomania, kesombongan serta kedaulatan diri sendiri, yang menurut Levinas merupakan sebetuk kreasi-diri dan membawa subjek pada bentuk kejahatan yang disebut sebagai *subjektivitas penderitaan bagi diri sendiri*.²³ Levinas, dalam hal ini sejalan dengan Elihu, yang melihat bahwa kesalahan Ayub tidak terletak dalam pelanggaran atas hukum Ilahi dan manusiawi, melainkan dalam kepercayaan diri yang berlebihan, yang ditunjukkan ketika mengklaim ketidakbersalahannya. Ia mengklaim ketidakbersalahannya justru dari sudut pandang hubungan-hubungan horizontal, bukan dari sudut pandang hubungan vertikalitas pengalaman religiusnya dengan Yang-Ilahi.²⁴ Hal tersebut tercermin dalam 10:1-22, di mana kita menemukan suatu bentuk konstruksi yang ingin membawa *waktu* masuk ke dalam *ada* atau dunia material, mereduksi *waktu* kepada *ada*, dan

²³ Emmanuel Levinas, *Time and the Other and Additional Essays*, trans. Richard A. Cohen (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1987), 52.

²⁴ Lih. Nemo, *Job and the Excess of Evil*, 7.

mengakibatkan subjek jatuh ke dalam diri sendiri: suatu monad dan sebuah kesendirian.²⁵

Sehubungan dengan itu, pertanyaannya adalah apakah Iblis yang mengakibatkan penderitaan manusia? Secara tekstual, jawaban atas pertanyaan di atas bersifat afirmatif, walau kemudian konstruksi jawaban yang coba diberikan oleh sahabat-sahabat Ayub bergerak dalam kerangka ekuitas menurut pemahaman diskursif. Tetapi dari sisi Ayub, kita membaca bahwa ia tidak mengetahui apa pun yang terjadi dalam pertemuan Dewan Ilahi. Oleh karena itu, kita membaca juga bahwa ia tidak mencari penjelasan teologis apa pun atas penderitaan ini, dan ia tidak melihat satu pun alasan yang masuk akal untuk melemparkan sebab penderitaannya kepada Allah.²⁶ Memang, kita membaca bahwa Iblis hanya hadir dalam dua pertemuan awal dewan ilahi, dan karena itu hemat saya Kitab Ayub sudah berakhir pada 2:10. Bab-bab berikutnya adalah diskursus yang secara gradual berlangsung antara

Ayub dan ketiga temannya, penjelasan Elihu tentang teologi kosmik berdasarkan pengetahuan yang dicurahkan dari atas melalui mimpi, dan jawaban Allah dari dalam angin badai melalui visi teofanik dalam semesta (38-41). Ini berarti, secara naratif tempat Iblis dalam teks adalah suatu strategi literer yang berfungsi untuk menggerakkan bagaimana suatu narasi bisa bergerak maju.²⁷

Tetapi dari segi biblis, kita melihat ada pengandaian teologis dibaliknya yang hendak menegaskan bahwa Iblis selalu berada dibalik setiap penderitaan yang dialami manusia. Hal ini sejalan dengan kepercayaan dalam tradisi Yudaisme pra-pembuangan, bahwa Iblis adalah bawahan Tuhan, yang tugasnya adalah menghancurkan manusia. Namun, sebagaimana telah disebut di atas bahwa diskursus yang dibangun oleh Ayub dan teman-temannya bersifat sangat imanen: semesta dan Allah dipahami dari pandangan yang sangat superfisial karena terjebak untuk melihat soal penderitaan itu hanya berdasarkan fenomena yang umum. Di sini, jawaban

²⁵ Lih. Levinas, *Time and the Other*, 52.

²⁶ Gerhard von Rad, *Old Testament Theology I*, trans. D. M. G. Stalker (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1962), 408.

²⁷ Lih. Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, trans. Emerson Buchanan (Boston: Beacon Press, 1986).

yang ada adalah upaya untuk membenarkan pandangan bahwa penderitaan itu berada dalam kerangka larangan dan hukuman. Dan kalau kita melangkah lebih dalam, konstruksi tekstual mengenai lingkaran kontroversi yang berlangsung antara Ayub dan ketiga sahabatnya hendak menegaskan bahwa hikmat atau pengetahuan diskursif manusia selalu bersifat terbatas dan berada satu level di bawah pengetahuan intuitif yang ditunjukkan oleh Elihu. Dan pada gilirannya, pengetahuan intuitif yang ditunjukkan oleh Elihu mesti menopang pengetahuan kontemplatif terhadap semesta dan Allah.

Oleh karena itu, kita membaca bahwa Ayub memang tidak mengutuk Tuhan karena penderitaan tersebut. Yang dilakukan oleh Ayub, justru sebaliknya sebagaimana umumnya dilakukan oleh seseorang kalau sedang menderita. Saat penderitaan yang sedemikian hebat menimpa dirinya, sampai ia sendiri merasa jijik dengan keadaan dirinya, yang dilakukan malah mengutuk hari kelahirannya: “Biarlah hilang lenyap kelahiranku, dan malam yang mengatakan: Seorang anak laki-laki

telah ada dalam kandungan” (3:2). Artinya, Ayub memang tidak memersalahkan Tuhan dalam penderitaannya. Problem Ayub adalah problem manusia pada umumnya, yakni setiap bentuk penderitaan yang dialami seringkali menguatkan pandangan-pandangan yang umum menyangkut nilai eksistensi manusia dan semesta. Di hadapan penderitaan, seringkali yang terjadi adalah pesimisme terhadap hakekat keberadaan diri manusia: segalanya sia-sia. Penderitaan seolah menegaskan pengulangan yang abadi dari Salomo dan kemudian pada Nietzsche. Penderitaan seolah menegaskan bahwa hidup ini tidak terlalu layak untuk dijalani, dan kelahiran adalah suatu kutukan.²⁸ Tetapi, persis di sini titik balik yang

²⁸ Dari segi historis, proses redaksional teks Ayub berdekatan waktu dengan berkembangnya gagasan Epikureanisme yang datang kemudian. Dalam perbandingan atas pandangan mereka, nampak jelas bahwa Epikurus memiliki pandangan yang optimis walau berlebihan dan malah jatuh pada sebetuk hedonisme materialistik, Ayub sebaliknya begitu pesimis dengan hidup sehingga gagasannya dapat dilihat sebagai eksponen terjauh dari gagasan pesimisme Nietzschean. Lih. Benjamin Kerstein, “Epicurus & Job,” *Philosophy Now*, 104 (September/October 2014). Akses https://philosophynow.org/issues/104/Epicurus_and_Job

menentukan. Ayub memang mengutuk hari kelahirannya. Artinya, ia juga dipengaruhi oleh perspektif pesimistis tentang eksistensi manusia, tetapi pesimismenya itu tetap diimbangi oleh sebuah kerinduan yang tetap terhadap Allah. Maka, menurut saya, kisah Ayub adalah antitesis atas pesimisme Salomo dan Nietzsche.

Persis di sini, kita bisa menyatakan bahwa masalah bagi Ayub ketika sedang menderita adalah bukan karena ia kekurangan sistem teologis yang menyediakan jawaban atas asal-usul dan sebab penderitaan. Masalahnya adalah bahwa jawaban-jawaban yang ada terjebak dalam pandangan-pandangan yang semata-mata hasil pemikiran manusiawi. Jawaban yang ada bersifat negatif: tidak ada penjelasan yang memuaskan yang bisa diberikan dari sudut pandang penderitaan itu sendiri. Jawaban yang ada tidak mengeluarkan seseorang yang dihantui suatu ketakutan eksistensial. Jawaban-jawaban yang coba diajukan oleh sahabat-sahabatnya tidak mengobati kerinduannya untuk memandang Allah. Jika dinilai dari perspektif epistemologi Platon, jawaban-jawaban yang diberikan oleh ketiga

sahabatnya bergerak pada level *doxa* yang mencakup *eikasia* dan *pistis*, yakni jenis pendapat atau pengetahuan ilusif. Kehadiran Allah dalam angin badai dengan visi kosmik berada pada level *gnosis*, pengetahuan sejati yang mencakup intuisi langsung (*noesis*).²⁹

Kisah Ayub menunjukkan bahwa dalam penderitaan orang mengalami bahwa ternyata hikmat manusia seringkali dibangun di atas kekosongan dan ketidakpastian atas keyakinannya sendiri: “Hanya dari kata orang saja aku mendengar Engkau” (42:5). Elifas mengkritik katanya: “Apakah orang yang mempunyai hikmat menjawab dengan pengetahuan kosong, dan mengisi pikirannya dengan angin?” (15:2).³⁰ Dalam arti ini, pengetahuan

²⁹ Platon dalam bukunya *Republic* membedakan empat tingkatan pengetahuan manusia, yakni a) *doxa* yang mencakup (1) *eikasia* dan (2) *pistis*; dan b) *gnosis* yang mencakup (3) *dianoia* dan (4) *noesis* atau *episteme*. Saya merujuk pada ringkasan John Sallis, *Force of Imagination*, (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2000), 48.

³⁰ Gagasan ini dapat dipandang sebagai eksponen terjauh dari gagasan ketakutan dalam eksposisi filosofis Martin Heidegger. Heidegger menyatakan bahwa ketakutan (*Angst*) adalah suasana hati paling primordial (pertama dan primitif. Primitif dalam pengertian ia mendahului semua suasana hati yang lainnya) dan revelatif, dan merupakan bentuk penyingkapan paling pertama keberadaan *Dasein* kepada eksistensi dirinya

mereka tidak lebih dari kegelapan (*darkness*) intelektual di atas kedalaman misteri penderitaan itu sendiri. Keggelapan ini merujuk kepada keterbatasan dan kebutaan intelektual manusia. Oleh karena itu, ketika akhirnya Allah muncul, ketimbang membeberkan jawaban atas segala pertanyaan yang timbul, Allah malah memberinya sebuah visi theofani tentang keindahan ciptaan, kendati di dalamnya terdapat ciptaan yang liar dan berbahaya, sebuah visi sublim tentang “ekologi keindahan,”³¹ tentang pengalaman kosmik yang menghantar pada pengakuan akan keadilan Allah dalam tatanan semesta.³²

sendiri. Ketakutan menyingkap *Dasein* kepada kodrat fundamental dari hakekat dirinya sebagai *ada-dalam-dunia* dengan membawa *Dasein* ke hadapan suatu kekosongan ultim eksistensi dan karena itu menjadi sangat krusial bagi pemahaman otentik eksistensial (*existential*) *Dasein* atas fenomena kematian, ketiadaan, dan keterlemparan. Lih. Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. Joan Stambaugh (Albany, NY: SUNY Press, 2010), § 40.

³¹ Istilah William P. Brown dalam bukunya, *The Seven Pillars of Creation: The Bible, Science, and the Ecology of Wonder*, (Oxford: Oxford University Press, 2010).

³² Di sini, saya memilih mengikuti interpretasi Susan Neiman yang lebih elegan ketimbang interpretasi yang menyatakan bahwa “dari dalam badai TUHAN menjawab” menunjukkan kemarahan Allah, suatu jawaban reaktif terhadap setiap pertanyaan manusia. Interpretasi semacam ini kita

Melampaui Rasionalitas

Salah satu prinsip pengetahuan paling dasariah dari sastra kebijaksanaan biblis adalah apa yang dapat disebut di sini sebagai prinsip *pengetahuan praktis*, atau yang disebut oleh Gerhard von Rad sebagai “kebajikan pemahaman atas realitas”: takut akan Allah adalah permulaan kebijaksanaan.³³ Ricoeur menyebut sastra kebijaksanaan berhubungan dengan seni untuk hidup secara benar. Sehubungan dengan itu, dalam konteks penderitaan, Ricoeur menegaskan bahwa hikmat atau kebijaksanaan tidak bertujuan memberitahu orang tentang berbagai teknik menghindari penderitaan, atau bagaimana secara ajaib kita menghilangkannya, atau bagaimana menyebarkannya sebagai suatu ilusi. Hikmat mengajarkan bagaimana bertahan, bagaimana menderita dalam penderitaan. Hikmat menempatkan

temukan dalam karya terkenal Thomas Hobbes, *Leviathan* (1998). Lih. Susan Neiman, “The Rationality of the World: A Philosophical Reading of the Book of Job.” Dalam <https://www.abc.net.au/religion/philosophical-reading-of-the-book-of-job/11054038>

³³ Dikutip dalam Roland E. Murphy, *Wisdom Literature: Job, Proverbs, Canticles, Ecclesiastes and Esther*, (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1981), 3.

penderitaan dalam konteks yang bermakna dengan cara menciptakan sebuah kualitas aktif dari penderitaan itu.³⁴ Hikmat membantu orang untuk mengambil posisi yang tepat dalam memandang penderitaan.

Maka dari perspektif pengetahuan, akses yang paling menentukan dari kisah penderitaan Ayub ini berhubungan dengan pengalaman subjek mengangkat diri (*transendensi diri*) melampaui kemampuan diskursif-kognitifnya semata-mata. Transendensi ini tercapai dalam visi kosmik, ketika Allah menjawab Ayub dari dalam angin badai. Lingkaran diskusi antara Ayub dan ketiga sahabatnya bergerak dalam apa yang disebut sebagai level *doxa* yakni level hipotesis dan pendapat berdasarkan pengetahuan umum (*common sense perception*). Level ini bergantung pada kemampuan membentuk hipotesis berdasarkan data pengalaman secara diskursif rasional. Level pertama ini dalam literatur mistik disebut sebagai bagian dari visi-visi imajinasi. D disebut sebagai visi yang bersifat imajinatif

sebab prinsip dasarnya (misalnya: Takut akan Tuhan adalah permulaan kebijaksanaan) mengarahkan pikiran untuk dalam hubungan dengan kenyataan menemukan cara-cara yang benar bagaimana seharusnya seorang harus hidup sesuai dengan imannya.

Yang kedua adalah level *gnosis*, yang mencakup dua model pengetahuan yakni *dianoia* sebagaimana terbaca dalam argumen Elihu yang mencoba menyanggah sikap diam ketiga sahabat Ayub serta membela ketidakcurangan Allah terhadap Ayub. Level ini disebut sebagai level pengetahuan inspiratif (*inspired knowledge*), sebab pengetahuan yang diperoleh diberikan melalui inspirasi-inspirasi, dalam apa yang disebut sebagai “mimpi-mimpi kudus”, sebagaimana kita temukan dalam kisah Yakob di Bethel, atau Yosef dalam kisah seputar kelahiran Yesus. Dan akhirnya yang tertinggi adalah level intuisi langsung (*noesis*), suatu penglihatan spiritual yang mencakup kesatuan dan pengetahuan yang langsung tanpa mediasi intelektual, yakni bentuk iluminasi dari atas yang membimbing pikiran manusia untuk mengalami secara langsung keadilan

³⁴ Paul Ricoeur, *Essays in Biblical Interpretation*, ed., and intro. Lewis S. Mudge (Philadelphia: Fortress Press, 1980), 55.

Allah melalui tatanan kosmos sebagai suatu pengalaman mistik.³⁵ Dalam level ini, kita mencapai apa yang dapat dirumuskan sebagai *percaya supaya melihat bukti dari apa yang tidak dilihat*. Ayub hanya mampu mencapai visi kosmik tentang Allah melalui semesta karena sekalipun dalam penderitaannya, Ayub tetap berharap akan melihat Allah. Menurut saya, apa yang dinyatakan oleh Ayub dalam 41:5 sudah diantisipasi dalam pernyataannya dalam 19:26b: *tanpa dagingku pun aku akan melihat Allah*.

Dari sini, menjadi jelas bahwa dalam menjelaskan penderitaan Ayub, ketiga sahabatnya melulu bergerak dalam level *doxa* maka penjelasan mereka selalu terjebak ke dalam apa

yang disebut sebagai *epistemic nullity*.³⁶ Level inilah dalam pemikiran kontemporer dikenal sebagai pemikiran ontoteologi. Dalam kerangka ontoteologi berarti ketiga sahabatnya mencoba memahami dan menjelaskan penderitaan Ayub berdasarkan positivitas pengetahuan yang mereka terima dalam sekolah hikmat mereka, yakni dari sudut pandang *dunia*. Dari perspektif dunia berarti bahwa kita melihat dan memahami suatu kenyataan sebagaimana ditangkap menurut persepsi kita, menurut tubuh, materi dan dunia yang kelihatan. Inilah level di mana para raja dan ratu, presiden, direktur perusahaan, seorang petani melihat kenyataan, atau bagaimana sistem perbankan dan sistem pendidikan seharusnya beroperasi.³⁷ Oleh karena itu, dunia ini selalu sebanding dengan pengetahuan kita, dan karena itu dapat dipahami secara logis. Dalam perspektif ini, seseorang tidak mampu melihat realitas penderitaan dari dari sudut pandang Allah atau dari perspektif

³⁵ Dalam literatur mistisisme, level tertinggi ini disebut sebagai level profetik, level pewayhuan. Lihat misalnya, Aryeh Kaplan, *Meditation and the Bible*, (Maine: Samuel Weiser, Inc., 1978), part II; St. Gregorius Nyssa menyebutnya sebagai kemampuan *apphaeresis* dari pikiran manusia: melepaskan semua bentuk persepsi, gambaran, konsep agar dapat masuk ke dalam hadapan Allah, ke tempat Mahakudus, kegelapan di mana Allah berada. Saya merujuk pada penjelasan Martin Laird, *Gregory of Nyssa and the Grasp of Faith: Union, Knowledge and Divine Presence*, (Oxford: Oxford University Press, 2007).

³⁶ William Desmond, *The Voiding of Being: The Doing and Undoing of Metaphysics in Modernity*, (Washington: The Catholic University of America Press, 2020), 230.

³⁷ Cf. Levinas, *God, Death and Time*, 167.

transenden, karena melulu terjebak dalam perspektif material-imanentif.

Sehubungan dengan itu, teodisea klasik yang terjebak dalam perspektif imanen selalu melihat kejahatan sebagai suatu kekurangan dari kebaikan. Namun, dalam Ayub, teodiseanya adalah sebetuk *vita contemplativa* yang bersifat estetiko-fenomenologis dan menghantar pada intuisi mistik: bukan tentang jawaban atas pertanyaan mengapa manusia menderita, tetapi tentang bagaimana seharusnya seseorang tetap memelihara kepercayaannya kepada Tuhan, serta mengalami kehadiran Allah melalui realitas yang ada. Kita membaca dalam 41:5 peralihan dari *mendengar* kepada *melihat*. Yang pertama, dipakai dalam arti literal, bahwa ia memang mendengar tentang Allah dan hikmatNya, sedangkan melihat dipakai dalam arti figuratif. Makna figuratif ini mengindikasikan suatu pengalaman mental dan kesadaran spiritual yang melampaui penglihatan indrawi. Dengan demikian, Ayub bergerak melampaui *pemahaman rasional* yang implisit dalam kata-kata

“hanya dari *kata* orang saja aku *mendengar* tentang Engkau”.³⁸

Visi kontemplatif ini hendak menegaskan bahwa sekali pun ada penderitaan, yang menentukan adalah bagaimana manusia merespon penderitaan bukan sebagai hal yang tidak diinginkan (terjadi pada dan dalam diri sendiri, yang tidak memungkinkan seorang mengungsi dari dirinya sendiri). Penderitaan selalu bersifat eksefif, apa pun respon kita terhadapnya. Sesuatu yang eksefif bergerak melampaui apa yang bisa ditangkap secara kognitif dan intelektual. Bila sesuatu yang eksefif ditanggapi dengan disposisi batin yang tepat, justru akan menyingkapkan Yang-Lain atau Allah yang kehadirannya mentransendensi realitas keduniawian kita, dan mengangkat subjek bersangkutan ke tingkat kesadaran yang lebih tinggi, ke dalam visi yang tepat tentang realitas transenden. Secara

³⁸ Dalam sejarah filsafat pengetahuan, memang diterima sebagai sesuatu yang bersifat aksiomatik bahwa *melihat* secara indrawi secara otomatis mengandaikan *pengertian* dan *pemahaman*, tetapi dari arah sebaliknya, kita tahu bahwa pengertian dan pemahaman seringkali tidak membutuhkan penglihatan indrawi langsung. Seseorang yang tidak melihat suatu peristiwa kecelakaan misalnya, mampu memahami apa penyebab kecelakaan hanya dari cerita orang seseorang.

dialektis, sesuatu yang ekksesif membawa kita mencapai cara pandang terhadap realitas dengan mata yang baru. Inilah yang disebut sebagai peristiwa, gejala atau fenomena yang melimpah.

Persis di sinilah, kita melihat bahwa itulah disposisi Ayub di hadapan penderitaannya. Ia tidak berbicara *tentang* Tuhan dan hukum-hukumnya sebagaimana dilakukan ketiga sahabatnya. Dalam penderitaannya, ia ingin berbicara *dengan* Tuhan. Artinya, ia tetap berjuang agar kekuatan dirinya, pikiran dan kehendaknya tetap menyatu dengan Allah, sekalipun penderitaan itu menghapus segala sesuatu dari dirinya: “kemuliaanku diterbangkan seperti oleh angin, dan bahagiaku melayang hilang seperti awan. ... dan aku sudah menyerupai debu dan abu” (30:15, 19b). Atas kerinduan seperti itu, Allah tidak memberi penjelasan tentang mengapa ia menderita, juga bukan tentang bagaimana manusia belajar untuk menerimanya, tetapi tentang proses untuk menerima dan mengakui kehidupan serta mengalami Allah melaluinya. Segala yang dikatakan oleh Ayub berada dalam kerangka kerinduannya untuk berbicara dengan

Allah. Maka, visi kosmik yang diberikan kepada Ayub ‘mengatasi’ (*defeat*) kejahatan tanpa kebutuhan akan sebuah ‘keseimbangan’ (*balancing off*) utilitarianistik.³⁹ Di sini, dalam pengalaman mistiknya, Ayub yang berhadapan dengan Allah menyadari ketidakberdayaan insani serta keterbatasan hikmat manusia. Penderitaan sebagai suatu ekkses menghantar Ayub dari ketidaktahuannya akan alasan penderitaannya kepada ketidakmampuan memberikan jawaban kepada Allah: “Sesungguhnya, aku ini terlalu hina; jawab apakah yang dapat kuberikan kepadaMu? Mulutku kututup dengan tangan” (39:37). Visi kosmik yang ditunjukkan oleh Allah dan keadilanNya dalam tatanan semesta menghentikan segala pertanyaan tentang teodisea tanpa memberikan jawaban.⁴⁰

³⁹ Memang kita membaca bahwa setelah lewat waktu penderitaannya, Ayub dianugerahi banyak berkat dua kali lipat dari pada yang diperolehnya sebelum penderitaannya. Tetapi visi kosmik yang ditampilkan dalam Ayyb 38-40 tidak berhubungan dengan keseimbangan utilitarian tersebut. Lih. Marilyn McCord Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999), 20ff.

⁴⁰ Lih. James McAteer, “Silencing Theodicy with Enthusiasm,” *The Heythrop Journal* (2015), 1-8. DOI: 10.1111_heyj.12261

Penutup

Paul Ricoeur pernah menyatakan bahwa *manusia dari kodratnya rapuh dan cenderung berbuat salah*.⁴¹ Dari perspektif horizontal, penderitaan selalu merupakan akibat perbuatan manusia. Iblis sebagai penyebab penderitaan manusia dalam teks-teks Perjanjian Lama, seperti Kitab Ayub, hemat saya berfungsi sebagai strategi literer dalam narasi. Ia berfungsi menggerakkan narasi-dialog. Ini tidak sama dengan penyangkalan akan adanya Iblis dalam pengertian Kristen. Oleh karena itu, dari segi moral, teks-teks Perjanjian Lama yang menempatkan Iblis di bawah kedaulatan Allah memiliki fungsi simboliknya. Dalam ungkapan Ricoeur berarti bahwa fungsi mitos kejahatan adalah untuk merangkul kemanusiaan sebagai sebuah keseluruhan dalam satu sejarah ideal. Melalui sarana satu waktu tertentu yang merepresentasikan seluruh waktu, 'manusia' dimanifestasikan sebagai suatu universal konkret, Adam menjadi penanda seluruh manusia.⁴² Setiap mitos dalam bentuk narasi tentang

suatu peristiwa tertentu mengekspresikan sebuah gagasan abadi, yang mana kedalaman makna peristiwa tersebut secara intuitif akan diakui oleh seseorang ketika ia masuk dalam pengalaman yang memiliki kemiripan dengan mitos bersangkutan.⁴³

Dalam lintasan pengetahuan manusia modern, yang sering terjadi adalah proses demitologisasi, atau dalam istilah Max Weber, proses penanggalan aura religius dari pandangan-pandangan atas dunia dan kehidupan manusia. Tetapi dalam kenyataannya, proses demitisasi selalu berulang sebab mitos mewakili aspek perenial dari pencarian makna manusia. Melalui figur seperti Ayub, pengalaman penderitaan manusia diletakkan dalam lintasan eksistensi

⁴¹ Paul Ricoeur, *Fallible Man*, trans. Charles A. Kelbley (New York: Fordham University Press, 1986), 1.

⁴² Lih. Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, 162.

⁴³ Misalnya tentang problem penyalahgunaan kekuasaan, kita membaca mitos tentang Raja Procrustes yang dalam kebaikanannya mengizinkan warganya untuk berbaring pada tempat tidurnya. Tetapi syaratnya adalah setiap orang harus disesuaikan dengan panjang ukuran tempat tidur. Kalau tubuh warganya lebih panjang dari ukuran tempat tidur, maka kaki warganya akan dipotong, sedangkan warga yang lebih pendek tubuhnya akan ditarik agar sama panjang dengan tempat tidur. Dalam konteks modern, ketidakadilan sudah bersemi ketika pemimpin merasa bahwa apa yang dia inginkan itu sesuai dengan apa yang diinginkan oleh warga masyarakat. Dalam hal ini, pemimpin telah melanggar prinsip subsidiaritas.

setiap orang, karena melalui mitos, tipos manusia diringkaskan dan maknanya diberikan kepada manusia. Lebih dalam, mitos mencoba untuk menangkap dalam seluruh teka-teki eksistensi manusia apa yang disebut sebagai retakan atau ketidaksesuaian antara realitas fundamental seperti keadaan murni sebagai manusia dan modalitas aktual manusia sebagai orang berdosa. Mitos menghubungkan antara hakekat keberadaan manusia dengan eksistensi historisnya.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa secara moral, manusia melakukan dosa, termasuk dosa ketidakpercayaan yang melahirkan kecemasan dan kegelisahan dalam dirinya, dan kondisi itu membuka kemungkinan bagi Iblis untuk beroperasi dengan tujuan semakin menghancurkan manusia. Secara teologis, penderitaan selalu mendorong orang pada pencarian lebih dalam akan eksistensi dirinya. Kisah Ayub memberi kita arah bagaimana kita memilih posisi dalam melihat penderitaan. Ketika penderitaan dihadapi sebagai sebuah pemberian, penderitaan justru membawa orang pada perjumpaan dengan kebaikan Allah,

yang mendorong orang untuk memercayakan diri kepada penyelenggaraanNya, dan melepaskan ketergantungannya pada pemahaman manusia yang terbatas. Dengan demikian, sebagaimana nampak dalam judul artikel ini, ekses penderitaan menempatkan subjek di luar pemahaman, yang lain dari pada pemahaman, sekaligus melampaui keyakinan mengenai kepastian diri sendiri yang digapai melalui penalaran logis manusia. Itulah iman di hadapan penderitaan. Penderitaan selalu merupakan peristiwa iman, sebab sebagai peristiwa, iman membebaskan kita dari ketakutan.

Daftar Pustaka

- Adams, Marilyn McCord. 1999. *Horrendous Evils and the Goodness of God*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Brown, William P. 2010. *The Seven Pillars of Creation: The Bible, Science, and the Ecology of Wonder*. Oxford: Oxford University Press.
- Desmond, William. 2020. *The Voiding of Being: The Doing and Undoing of Metaphysics in Modernity*. Washington: The Catholic University of America Press.

- Habel, Norman C. 1985. *The Book of Job: A Commentary*. Philadelphia: The Westminster Press.
- Heidegger, Martin. 2010. *Being and Time*. Trans. Joan Stambaugh. Albany, NY: SUNY Press.
- Hoffman, Yair. "The Relation between the Prologue and the Speech-Cycles in Job." *Vetus Testamentum*, Vol. 31, No. 2 (1981). DOI: 10.1163/156853381x00046
- Kaplan, Aryeh. 1978. *Meditation and the Bible*. Maine: Samuel Weiser, Inc.
- Kerstein, Benjamin. "Epicurus & Job." *Philosophy Now*, 104 (September/October 2014). Akses https://philosophynow.org/issues/104/Epicurus_and_Job
- Laato, Antti. 2013. "The Devil in the Old Testament" *Evil and the Devil*. Eds. Erkki Koskenniemi and Ida Fröhlich. London: Bloomsbury.
- Laird, Martin. 2007. *Gregory of Nyssa and the Grasp of Faith: Union, Knowledge and Divine Presence*. Oxford: Oxford University Press.
- Levinas, Emmanuel. 2000. *God, Death and Time*. Trans. Bettina Bergo. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Levinas, Emmanuel. 1987. *Time and the Other and Additional Essays*. Trans. Richard A. Cohen. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Marion, Jean-Luc. 2002. *In Excess: Studies of Saturated Phenomena*. Trans. Robyn Horner and Vincent Berraud. New York: Fordham University Press.
- McAteer, James. "Silencing Theodicy with Enthusiasm." *The Heythrop Journal* (2015), 1-8. DOI: 10.1111_heyj.12261
- Murphy, Roland E. 1981. *Wisdom Literature: Job, Proverbs, Canticles, Ecclesiastes and Esther*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Neiman, Susan. "The Rationality of the World: A Philosophical Reading of the Book of Job." Dalam <https://www.abc.net.au/religion/philosophical-reading-of-the-book-of-job/11054038>
- Nemo, Philippe. 1998. *Job and the Excess of Evil*. Trans. Michael Kigel. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Ricoeur, Paul. 1980. *Essays in Biblical Interpretation*. Ed., and intro. Lewis S. Mudge. Philadelphia: Fortress Press.
- Ricoeur, Paul. 1986. *Fallible Man*. Trans. Charles A. Kelbley. New York: Fordham University Press.
- Ricoeur, Paul. 1986. *The Symbolism of Evil*. Trans. Emerson Buchanan. Boston: Beacon Press.
- Runesi, Arnoldus Y. "Kasih sebagai Kata Kerja: Allah menurut Jean-Luc Marion." *Driyarkara*, Thn 33, No. 4 (2017), 23-54.
- Russell, Jeffrey Burton. 1978. *The Devil: Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity*. Ithaca: Cornell University Press.
- Sallis, John. 2000. *Force of Imagination*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

- Senda, Siprianus S. 2020. *Sastra Kebijakan (Kuliah Mimbar)*. Penfui: Seminari Tinggi St. Mikhael.
- Von Rad, Gerhard. 1985. "Diábolos: The OT View of Satan." *Theological Dictionary of the New Testament*. Abridged in one volume. Eds. Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Von Rad, Gerhard. 1962. *Old Testament Theology I*. Trans. D. M. G. Stalker. Edinburgh: Oliver and Boyd.

Corrigendum:

Dalam artikel Yasintus T. Runesi, "Eko-Fenomenologi: Logos Partisipatif dan Tabenarkel Semesta," Lumen Veritatis, Vol 10, No. 2 (April 2020), terdapat referensi sumber di dalam catatan kaki dan daftar pustaka:

David Wood, "What is Phenomenology?," Back to the Earth Itself, eds. Charles Brown and Ted Toadvine (Albany, NY: SUNY Press, 2003).

Yang benar adalah

David Wood, "What is Eco-Phenomenology?," Back to the Earth Itself, eds. Charles Brown and Ted Toadvine (Albany, NY: SUNY Press, 2003). Demikian kekeliruan diperbaiki.