

SATU ALLAH, SATU TUHAN

**Tinjauan alkitabiah
tentang pluralisme agama**

Disunting oleh
Andrew D. Clarke & Bruce W. Winter

Diterjemahkan oleh
Martin B. Dainton



PT BPK GUNUNG MULIA™

JL. KWIYANG 22-23, JAKARTA 10420, IND. ☎ 3901208 (4 saluran), Faks (021) 3901633
<http://www.bpkgrm.com>

Katalog dalam terbitan (KDT)

Winter, Bruce W. & Clarke, Andrew D.

Satu Allah, satu Tuhan : tinjauan alkitabiah tentang pluralisme agama / disunting oleh Andrew D. Clarke & Bruce W. Winter ; diterjemahkan oleh Martin B. Dainton.
– Cet. 7. – Jakarta : Gunung Mulia, 2011.
136 hlm. ; 21 cm.

Judul asli: *One God, one Lord: Christianity in a world of religious pluralism.*

- | | |
|----------------------------|--|
| 1. Alkitab – Interpretasi. | 2. Pluralisme agama – Pandangan kristiani. |
| I. Dainton, Martin B. | II. Judul. |
| 220.6 | |

ISBN 978-979-415-795-4

SATU ALLAH, SATU TUHAN

Tinjauan Alkitabiah tentang Pluralisme Agama

Judul asli: *One God, One Lord: Christianity In a World of Religious Pluralism*

Copyright © 1992, by Tyndale House
Published by Baker Book House
Box 6287, Grand Rapids, Michigan 49516-6287

Hak Cipta Terjemahan Indonesia oleh
PT BPK Gunung Mulia, Jl. Kwitang 22-23, Jakarta 10420
E-mail: publishing@bpkgm.com – <http://www.bpkgm.com>
Anggota IKAPI
Hak Cipta dilindungi oleh Undang-undang
Cetakan ke-1: 1995
Cetakan ke-7: 2011

Editor: Rika Uli Napitupulu-Simarangkir; Staf Redaksi BPK Gunung Mulia
Setter: Staf Redaksi BPK Gunung Mulia
Desain Sampul: F.B. Indradi

Daftar isi

Kata pengantar	9
Tim penerjemah	10
Daftar singkatan	11
Transliterasi	12

A. PERJANJIAN LAMA

1. Pluralisme agama di Israel kuno	
<i>Richard S. Hess</i>	15
1.1 Bukti dari Alkitab	15
1.2 Bukti dari luar Alkitab	19
1.3 Inskripsi-inskripsi kuno	20
a. Berkat-berkat dari Kuntillet Ajrud	20
b. Inskripsi dari Khirbet el-Qom	22
c. Buah delima dari Yerusalem	24
d. Jimat dari Ketef Hinnom	25
1.4 Kesimpulan	27
Kepustakaan (1)	29
2. Keesaan Allah dalam Perjanjian Lama	
<i>John E. Goldingay dan Christopher J. H. Wright</i>	32
2.1 Zaman mula-mula	32
2.2 Bapa-bapa leluhur	35
2.3 Keluaran dari Mesir dan perjanjian di Sinai	38
2.4 Israel di Kanaan	43
2.5 Zaman Babel dan Persia	47
2.6 Zaman Yunani	48
Kepustakaan (2)	49

B. PERJANJIAN BARU

3. Ucapan Yesus "Akulah Dia"

David M. Ball 53

3.1 Latar belakangnya dalam Kitab Yesaya 54

a. Yohanes 8:18 54

b. Yohanes 8:24, 28 57

c. Yohanes 8:58 62

3.2 Implikasi latar belakang itu 64

a. Ucapan khas Tuhan Allah 64

b. Hanya *Yhwh* saja Allah 67

c. *Yhwh* sebagai Tuhan sejarah 69

d. *Yhwh* sebagai Pencipta dunia 71

3.3 Kesimpulan 71

Kepustakaan (3) 73

4. Orang Kristen mula-mula dan pluralisme agama

Bruce C. Winter 75

4.1 Pidato-pidato Paulus di Listra dan Atena 76

4.2 Pembahasan pluralisme di depan umum 79

a. Takhyul rakyat di Listra 79

b. Teologi alamiah golongan Stoa 80

c. Teologi alamiah menurut ajaran Epikuros 86

4.3 Cara pemujaan rakyat: diterima atau ditolak 88

a. Diterima oleh golongan Stoa dan Epikuros 88

b. Ditolak oleh Paulus 90

4.4 Pembahasan pluralisme untuk jemaat 93

a. Satu Allah atau banyak ilah? 93

b. Hidup di tengah-tengah pluralisme 95

Kepustakaan (4) 98

5. Allah yang cemburu	
<i>Brian Rosner</i>	101
5.1 Penyembahan berhala dan kecemburuan Allah	101
5.2 Latar belakang 1 Korintus 10:22	103
5.3 Maksud 1 Korintus 10:22	108
Kepustakaan (5)	109
 6. Pluralisme agama dalam Surat Efesus	
<i>Thorsten Moritz</i>	111
6.1 Pluralisme agama di Asia Kecil bagian barat	112
6.2 Orang Yahudi, bukan Yahudi dan kafir	116
6.3 Surat Efesus dan pluralisme agama	118
a. Efesus 1	119
b. Efesus 2	124
6.4 Universalisme dan keselamatan	126
a. Keadaan manusia tanpa Kristus	126
b. Pemulihan manusia	127
6.5 Etika dan alasan-alasan berdasarkan kesatuan	129
6.6 Pergumulan rohani melawan roh-roh jahat	132
Kepustakaan (6)	135

Catatan untuk cetakan kedua

Terjemahan pasal dua dalam buku ini telah direvisi secara keseluruhan. Selain itu, isi cetakan kedua sama dengan cetakan pertama.

Kata pengantar

Pada zaman kita dunia keagamaan menghadapi masalah yang hangat, yaitu masalah *pluralisme agama*. Masalah ini diperbincangkan juga pada zaman Alkitab, dan memang penting bahwa kita mengetahui apa yang dikatakan Alkitab tentang masalah ini. Buku ini memuat karangan beberapa ilmuwan Alkitab, yang meneliti beberapa segi dari masalah tersebut, karena mereka yakin, apa yang dikatakan Alkitab harus menentukan sikap orang Kristen masa kini terhadap masalah itu. Namun, kebanyakan pembaca buku ini mungkin membutuhkan bantuan sedikit dalam hal menerapkan ajarannya pada zaman kita. Khususnya, karena agama-agama lain pada zaman Alkitab bersifat politeis, artinya para pengikutnya memuja berhala, maka ajaran Alkitab dapat tampak sebagai tidak relevan dalam dunia modern yang mengenal agama-agama yang "tinggi", "besar" atau "teratur".

Richard Hess melukiskan beberapa penemuan baru dalam arkeologi yang menggambarkan sikap-sikap beraneka ragam terhadap agama-agama lain yang dipegang di Israel kuno. John Goldingay dan Christopher Wright meninjau pendekatan Perjanjian Lama kepada agama-agama bangsa-bangsa di luar Israel. Mereka mencapai kesimpulan bahwa pendekatan itu kadang lunak, kadang keras, sesuai dengan sikap agama-agama itu terhadap agama Israel.

Tentang Perjanjian Baru, David Ball meneliti ucapan "Akulah Dia" yang terdapat dalam Injil Yohanes. Ia menarik kesimpulan bahwa ucapan-ucapan tersebut merupakan bagian dari penegasan Yohanes tentang Allah yang Esa dan Yesus Kristus Anak-Nya. Penelitian Bruce Winter bertitik tolak dari pidato-pidato Paulus kepada orang-orang kafir dan filsuf-filsuf Yunani, yang dicatat dalam Kisah Para Rasul. Ia menggarisbawahi bahwa dalam pidato-pidato itu Paulus berseru kepada para pendengarnya supaya meninggalkan keyakinan semula dan mengikuti Kristus saja. Brian Rosner meneliti ayat satu-satunya dalam Perjanjian Baru yang menyebutkan kecemburuan Allah, yang terdapat dalam 1 Korintus 10. Menurut pandangannya Paulus sesuai dengan ajaran Perjanjian Lama menentang keras segala macam ibadah "antara-agama". Akhirnya Thorsten Moritz memperlihatkan bagaimana ajaran Surat Efesus meninggikan Kristus di atas segala dewa-dewi dan gagasan-gagasan yang dipegang oleh penyembah berhala, orang mistik dan orang Yahudi yang berkedudukan di propinsi Asia Kecil bagian barat.

Sekalipun bahan penelitian berbeda-beda – dan sekalipun reaksi-reaksi dalam Alkitab terhadap agama-agama lain berbeda-beda pula – para penulis buku ini sepakat tentang dua hal yang penting.

Yang pertama, ada *keterbukaan*. Tokoh-tokoh Alkitab menunjukkan pemahaman tentang pandangan-pandangan keagamaan dan sejauh mungkin menyatakan persetujuan dengan pandangan-pandangan itu. Mereka berusaha mendapatkan pikiran yang sama, sebagai dasar untuk pembicaraan serius dan tidak berapi-api tentang soal-soal keagamaan.

Yang kedua, ada *eksklusivisme*. Tokoh-tokoh Alkitab tersebut tidak sedikitpun mengurangi keyakinan agama Yahudi (Perjanjian Lama) dan agama Kristen (Perjanjian Baru) bahwa hanya dalam agama itu Allah dapat dikenal dengan benar, demikian juga keunikan Kristus. Sekalipun mulia, namun agama-agama lain tidak mengetahui karya Allah demi manusia melalui sejarah Israel dan melalui kehidupan Yesus Kristus, dan "Injil" (= Kabar Baik) itu yang harus diberitakan kepada mereka.

Singkatnya, esai-esai ini berkata bahwa *pendekatan* alkitabiah kepada penganut agama lain adalah kontekstualisasi yang lembut, namun tentang *isi pemberitaan* Alkitab tidak berkompromi sedikitpun dalam menegaskan keunikan Tuhan Allah dan Yesus Kristus. Inilah sikap alkitabiah yang harus ada pada kita juga. Apabila kita mendekati pengikut-pengikut agama-agama lain, kitapun membutuhkan pengetahuan tentang keyakinan mereka. Kitapun harus berusaha menemukan dasar pikiran yang sama, supaya bisa membicarakan masalah-masalah keagamaan dengan sikap ramah serta rendah hati. Namun, kita tidak boleh mengubah keyakinan kita tentang Kristus. Jangan kita berhenti memberitakan Kristus yang unik, yang hidup, mati dan bangkit kembali dengan tujuan supaya manusia dapat diselamatkan. Hanya melalui Dialah Allah sudah hadir dalam dunia ini.

Tim penerjemah

<i>Penerjemah:</i>	Pdt. Martin B. Dainton M.A.
<i>Penyunting pengelola:</i>	Dr. David L. Baker
<i>Penyunting peneliti:</i>	Anwar Tjen S.Th. P. G. Katoppo M.A. Laksmi Hutapea

Daftar singkatan

a.l.	antara lain
ay	ayat
BA	<i>Biblical Archaeologist</i>
BASOR	<i>Bulletin of the American Schools of Oriental Research</i>
CBQ	<i>The Catholic Biblical Quarterly</i>
dkk.	dan kawan-kawan (<i>et al.</i>)
dll.	dan lain-lain (<i>etc.</i>)
dst.	dan seterusnya (<i>ff.</i>)
EQ	<i>The Evangelical Quarterly</i>
EvT	<i>Evangelische Theologie</i>
hlm.	halaman
HUCA	<i>Hebrew Union College Annual</i>
JAOS	<i>Journal of the American Oriental Society</i>
JJS	<i>Journal of Jewish Studies</i>
JSNT	<i>Journal for the Study of the New Testament</i>
JTS	<i>Journal of Theological Studies</i> (New Series)
M	tarikh Masehi
NCB	The New Century Bible Commentary
NTS	<i>New Testament Studies</i>
OTL	Old Testament Library
PB	Perjanjian Baru
RB	<i>Revue Biblique</i>
RGG	<i>Die Religion in Geschichte und Gegenwart</i> (disunting oleh K. Galling dkk.), Tübingen 1957–65 (edisi ke-3).
SBL	Society of Biblical Literature
sM	tarikh sebelum Masehi
SNovT	Supplements to <i>Novum Testamentum</i>
t.t.	tanpa tahun terbit
TB	Alkitab dalam Terjemahan Baru (1974; edisi ke-2, 1993)
TDNT	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i> (disunting oleh G. Kittel & G. Friedrich), Grand Rapids, Michigan 1964–76 (10 jilid, terjemahan, aslinya 1933–73)
TynB	<i>Tyndale Bulletin</i>
SVT	Supplements to <i>Vetus Testamentum</i>
VT	<i>Vetus Testamentum</i>

Transliterasi

a. Daftar padanan huruf Ibrani/Latin

a =	l =	' =
a =	m =	b =
o =	n =	v =
o =	s =	g =
i =	' =	d =
u =	p =	h =
u =	f =	w =
é =	ts =	z =
é =	q =	kh =
e =	r =	t =
a =	s =	y =
e =	sy =	k =
o =	t =	kh =

b. Daftar padanan huruf Yunani/Latin

α = a	λ = l	φ = f
β = b	μ = m	χ = kh
γ = g	ν = n	ψ = ps
δ = d	ξ = x	ω = ô
ε = e	ο = o	ρ = rh
ζ = z	π = p	' = h
η = ê	ρ = r	ΥΥ = ngg
θ = th	σ, ς = s	Υκ = ngk
ι = i	τ = t	Υξ = ngx
κ = k	υ = u	Υχ = ngkh

A. PERJANJIAN LAMA

1. PLURALISME AGAMA DI ISRAEL KUNO

Richard S. Hess

1.1 Bukti dari Alkitab

Apa keyakinan agama Israel pada zaman Perjanjian Lama? Apakah bangsa ini menganut satu agama saja? Dan jika demikian, apakah agama itu mentoleransi agama-agama lain atau tidak? Untuk memperoleh jawaban atas pertanyaan seperti itu, kebanyakan orang pada masa lampau dan juga pada masa kini, membuka Alkitab Perjanjian Lama.

Alkitab melukiskan sejarah zamannya dan kita pun dapat menambah kepada lukisan itu beberapa rincian kronologis. Menurut Alkitab, Daud dan Salomo pada abad ke-10 sM memerintah suatu kerajaan yang bersatu. Sesudah wafatnya Salomo, perpecahan kerajaan itu mewariskan satu kerajaan di utara dan satu kerajaan di selatan. Kerajaan utara (Israel) mempertahankan kemerdekaannya sampai pada tahun 722 sM, ketika bangsa Asyur menghancurkannya dan membuat daerahnya menjadi bagian kerajaan mereka. Kerajaan selatan (Yehuda) kehilangan kemerdekaannya pada tahun 586 sM, ketika ibukotanya Yerusalem direbut dan dihancurkan oleh tentara Babel. Dalam pasal ini kami memakai nama "Israel kuno" bagi periode dari zaman pemerintahan Daud sampai pada jatuhnya Yerusalem, tanpa membedakan antara kerajaan Israel dan Yehuda.

Alkitab menggambarkan keadaan agama yang tercampur di Israel.¹

1. Sketsa tentang kehidupan keagamaan ini berusaha memakai tulisan yang umumnya diyakini berasal dari zaman sebelum pembuangan. Untuk pembahasan selanjutnya, lihat Bright (1981: hlm. 195-339); Horn (1989: hlm. 109-149); Lemaire (1989: hlm. 85-108); von Rad (1965: hlm. 129-237); Winward (1969); Young (1952).

Ada empat pandangan utama yang ditemukan.

Pertama, para nabi, misalnya Elia dan Hosea di utara dan Yesaya dan Yeremia di selatan, menekankan ibadah eksklusif kepada Allah yang satu-satunya, yaitu *Yhwh*.² Kitab-kitab para nabi itu menggarisbawahi perjanjian (*berit*) yang menandai hubungan Allah Israel dengan umat-Nya, secara pribadi maupun secara nasional.³ Pemberitaan mereka menekankan kasih Allah kepada umat-Nya pada masa lampau, keinginan-Nya untuk tetap memelihara mereka, serta janji-janji-Nya yang khusus tentang berkat pada masa yang akan datang. Bangsa Israel sebaliknya harus mempertahankan kepercayaan yang murni dengan setia beribadat kepada satu Allah saja, dan dengan hal mewujudkan keadilan serta belas kasih, sehingga tiap orang menunjukkan belas kasihan dan kemurahan hati kepada sesamanya tanpa memandang bulu. Para nabi juga memperingatkan akan terjadinya hukuman yang dahsyat – termasuk hancurnya kedua kerajaan tersebut – bila Israel tidak setia dalam melaksanakan tanggung jawab mereka.

Para nabi tidak mentoleransi agama-agama lain, khususnya ibadah kepada Baal dan Asyera, ilah-ilah kesuburan yang disembah bangsa-bangsa Kanaan. Peristiwa pembunuhan para imam Baal yang diceritakan secara hidup dan dramatik dalam 1 Raja-raja 18, mewakili pendirian semua kitab yang ditulis pada zaman kerajaan dan sesudahnya. Para nabi dan para penulis kitab-kitab tersebut tidak mau mentoleransi dewa-dewa lain di Israel.

Pandangan yang dilukiskan di atas dapat disebut "pandangan resmi", namun Alkitab juga mencatat pandangan-pandangan religius lain yang terdapat di Israel kuno. Misalnya, kebanyakan raja dan permaisuri dari

2. Nama tersebut dalam bahasa Ibrani terdiri dari empat konsonan (huruf mati), yakni *y-h-w-h*. Vokalnya tidak diketahui lagi dengan pasti karena sejak zaman Perjanjian Lama sendiri nama yang mahasuci itu tidak diucapkan tetapi selalu diganti dalam pembacaan dengan kata *adonay* ("Tuhan"). Para ahli menduga bahwa pada mulanya nama tersebut diucapkan "Yahweh", namun kami di sini menyebutnya dengan huruf mati saja (*Yhwh*) atau menerjemahkannya sebagai "TUHAN" atau "Tuhan Allah", sesuai dengan tradisi Yahudi dan Kristen bahwa nama tersebut sebaiknya tidak diucapkan secara langsung.

3. Akhir-akhir ini beberapa ahli menyangkal bahwa kata inilah yang dipakai. Mereka juga menyangkal hubungannya dengan gagasan tentang agama perjanjian di Israel kuno sebelum pembuangan. Lihat misalnya Nicholson (1986). Namun penulis-penulis buku-buku tentang "perjanjian", misalnya Davidson (1989) tidak sependapat. Kata yang berarti "perjanjian" jelas dipakai di Timur Tengah kuno sebelum abad kesepuluh SM dengan makna politik, sosio-ekonomis dan keagamaan yang hampir sama dengan makna kata ini dalam riwayat Alkitab tentang zaman bapa-bapa leluhur sampai zaman kerajaan. Lihat Kitchen (1989: hlm. 121-123); de Moor (1990: hlm. 257).

Israel kuno tidak menganggap salah mentoleransi upacara agama yang diikuti raja-raja negara sekitar mereka dan sekali-sekali mereka sendiri ikut dalam ibadat asing itu. Mereka tidak memandang *Yhwh* sebagai Allah yang satu-satunya, melainkan sebagai Allah yang memerintah negara mereka, apakah kerajaan utara atau kerajaan selatan. Para warga kerajaan selatan juga memandang *Yhwh* sebagai pelindung khusus wangsa Daud yang memerintah sampai jatuhnya kerajaan itu pada tahun 586 sM. Dalam pandangan kedua ini kedudukan *Yhwh* tidak lain dari kedudukan dewa-dewa yang dilayani dalam negara-negara lain.

Para nabi menolak pandangan ini beserta pandangan yang menyetarakan *Yhwh* dengan dewa lain. Namun banyak pemerintah Israel kuno mengakui keabsahan dewa-dewa negara lain serta pemujaannya, melalui perserikatan politik dan perkawinan dengan para penguasa negara-negara tersebut.

Pandangan ketiga di Israel kuno yang dicatat dalam Alkitab adalah pandangan kebanyakan warga biasa. Mereka mengakui *Yhwh* sebagai Allah Israel yang resmi yang mengatasi segala ilah lain. Namun, dalam kehidupan sehari-hari yang jauh dari politik resmi, Allah yang resmi itu dipandang kurang penting. Orang lebih suka memuja ilah-ilah keluarga atau setempat yang dirasakan dapat membantu pekerjaan dan kehidupan sehari-hari. Misalnya, roh-roh setempat yang dipandang sebagai penyataan lokal dari Baal dan Asyera dimohon mengirim hujan untuk membuat tanah subur sehingga mereka mendapat persediaan makanan yang cukup sepanjang tahun yang akan datang. Roh-roh diminta bantuannya supaya perempuan-perempuan melahirkan banyak anak yang sehat, yang pada gilirannya dapat bekerja keras di padang dan memelihara orang tua yang lanjut usia. Kesadaran akan ikatan keluarga kadang-kadang tampak dalam pelaksanaan adat atau upacara Kanaan yang menghormati atau mungkin menyembah para nenek moyang.

Para nabi seperti Amos, Hosea dan Yesaya mengecam sikap-sikap ini. Bagi mereka hanya *Yhwh* yang boleh disembah; Ia bukan hanya kepala dewa-dewi.

Menurut Alkitab ada pula orang Israel kuno memegang pandangan yang lain lagi. Mereka mengimpor ibadat bangsa asing dan membuatnya menjadi agama resmi, sehingga ilah asing saja yang boleh dipuja di Israel. Pandangan ini berlawanan sama sekali dengan keyakinan para nabi, sehingga mereka berjuang menentangnya tanpa kompromi. Salah satu contoh terkenal untuk ini terjadi di Kerajaan Utara, ketika raja Israel, Ahab, kawin dengan Izebel anak raja Tirus. Oleh pengaruh istrinya, ia menerima ibadat Baal dari Tirus lalu menjadikannya sebagai agama

resmi di Israel. Nabi Elia berjuang keras melawan hal ini. Puncak cerita ini terjadi di Gunung Karmel seperti yang digambarkan dalam 1 Raja-raja 18 dan menunjukkan betapa besar bahaya pengaruh ibadat Baal terhadap agama Israel kuno. Contoh lain terjadi ketika anak perempuan Izebel, bernama Atalia, memerintah di Yerusalem, ibukota kerajaan selatan. Dalam 2 Raja-raja 11 diceritakan bagaimana usaha Atalia untuk membuat ibadat Baal menjadi agama resmi di Yehuda sama sekali ditolak. Para pemimpin agama dan tentara bergabung mengadakan kudeta yang mengakibatkan penggulingan dan kematian Atalia.

Alkitab mengecam ibadat ilah-ilah asing di Israel. Sementara itu orang diminta untuk berpaling dari ibadat dan pemujaan terhadap dewa-dewa dan melawan politeisme rakyat. Namun harus diperhatikan dalam melawan agama-agama lain, para nabi biasanya berkhotbah atau menggunakan bentuk-bentuk propaganda yang bersifat simbolis, misalnya mujizat-mujizat yang dilakukan Elisa (2 Raj. 3-6) dan perkawinan Hosea (Hos. 1 dan 3). Mereka tidak menggunakan kekerasan dan paksaan, kecuali bila mereka dan orang-orang yang setia kepada *Yhwh* lebih dahulu diperlakukan secara keras. Peristiwa-peristiwa yang tampaknya tidak cocok dengan kenyataan tadi, misalnya 2 Raja-raja 2:23-25, jarang terjadi dan harus diteliti menurut konteksnya. Kita harus mengingat juga bahwa Nabi Hosea mengecam usaha Yehu yang mencoba menyingkirkan para penyembah Baal dengan kejam. Yehu ternyata adalah seorang penganut *Yhwh* yang sadis, yang didorong oleh motivasi politik. Hosea 1:4-5 mengacu kepada kekejaman itu:

"Kemudian berfirmanlah TUHAN kepada Hosea: 'Berilah nama Yizreel kepada anak itu, sebab sedikit waktu lagi maka Aku akan menghukum keluarga Yehu karena hutang darah Yizreel dan Aku akan mengakhiri pemerintahan kaum Israel. Maka pada waktu itu Aku akan mematahkan busur panah Israel di lembah Yizreel.'"

Orang tidak diizinkan membunuh atau bertindak kejam dalam melawan penyembahan Baal dan agama-agama lain. Alkitab memberi kesan bahwa di tengah-tengah keanekaragaman agama, orang-orang yang percaya kepada *Yhwh* sebagai Allah yang satu-satunya dan berpegang pada perjanjian-Nya tidak berkompromi dengan agama-agama lain. Mereka mendukung pemimpin-pemimpin agama dan politik yang sependapat dengan mereka. Dalam usaha untuk memajukan pandangan mereka menggunakan sarana yang tersedia. Namun kekerasan dan paksaan jarang dipakai, hanya bila ancaman atau kekerasan membuat mereka mempunyai pilihan lain.

1.2 Bukti dari luar Alkitab

Timbul pertanyaan, apakah pandangan Israel tentang pluralisme agama yang kita temukan dalam Perjanjian Lama itu sesuai dengan situasi yang sebenarnya? Pada masa kini ada berbagai tafsiran tentang tulisan-tulisan Perjanjian Lama. Beberapa orang berpendapat bahwa kepercayaan kepada satu Allah saja (*Yhwh*) mula-mula berdasar pada iman para nabi pada abad ke-8 sM dan makin lama menjadi makin kuat sehingga dijadikan agama resmi oleh Raja Yosia pada akhir abad ke-7 sM. Bahkan ada yang berpendapat bahwa kepercayaan kepada satu Allah saja tidak dikenal di Israel sebelum zaman Yosia, yakni bagian terakhir dari masa kerajaan. Sebelumnya para penduduk memuja banyak ilah. Mungkin mereka menghormati *Yhwh* sebagai ilah utama, namun bukan sebagai Allah yang satu-satunya. Penafsir-penafsir lain yang menolak pandangan tadi, berpendapat bahwa kepercayaan kepada satu ilah, *Yhwh*, merupakan keyakinan kebanyakan orang Israel kuno. Menurut penafsir-penafsir ini pernyataan-pernyataan Alkitab tentang kemurtadan yang merajalela di Israel kuno terlalu dilebih-lebihkan dan merupakan sastra atau retorik yang tidak mencerminkan apa yang sesungguhnya pada zaman itu.

Untuk membantu kita memilih pandangan mana yang benar, maka kita dapat mempertimbangkan bukti-bukti tentang Israel kuno yang diperoleh dari sumber-sumber di luar Alkitab. Selama satu abad yang lalu, penggalian arkeologis di daerah Israel menemukan banyak benda yang menjelaskan kehidupan dan keyakinan keagamaan orang Israel kuno. Bukti itu meliputi penemuan inskripsi dan bahan-bahan lain dari zaman kuno dan juga bahan-bahan lebih tua (yakni bahan-bahan Ugarit) dan bahan-bahan lebih muda (yakni sumber-sumber Yunani dan Romawi seperti tulisan Lucian, Yosefus dan Filo dari Biblos). Namun kita tidak dapat membahas semua bukti ini dalam pasal ini. Kita akan membatasi diri dengan memperhatikan beberapa inskripsi penting yang berasal dari zaman kerajaan Israel kuno. Kebanyakan inskripsi itu baru ditemukan dan masih dalam proses dibahas oleh para ahli.

Memang isi inskripsi-inskripsi itu sangat penting, namun konteksnya pun tidak boleh diabaikan. Konteks inilah yang membantu kita dalam menentukan pandangan mana dari empat pandangan di atas (ps 1.2) yang merupakan asal inskripsi itu, dan dengan demikian artinya bagi kepercayaan orang Israel. Misalnya, di bawah ini kita membahas inskripsi dari Kuntillet Ajrud. Jika inskripsi itu merupakan coretan saja, maka hanya pandangan dari penulisnya saja yang dijelaskan atau pandangan salah satu

golongan yang ada di Israel kuno. Jika demikian, inskripsi ini tidak bersaksi tentang ibadat resmi atau ibadat negara. Pada pihak lain, jika buah delima Yerusalem sungguh-sungguh dipakai dalam Bait di Yerusalem, maka hampir pasti bahwa delima itu melukiskan keyakinan-keyakinan agama resmi di kerajaan selatan.

1.3 Inskripsi-inskripsi kuno

Berikut ini kita akan memperhatikan beberapa inskripsi keagamaan, yang dalam pandangan penafsir-penafsir modern berhubungan dengan agama Israel. Jumlah inskripsi ini tidak banyak.⁴ Kita akan membahas berkat-berkat dari Kuntillet Ajrud, inskripsi makam dari Khirbet el-Qom dan buah delima Yerusalem, semuanya berasal dari abad ke-8 sM, serta jimat perak dari penggalian di Ketef Hinnom.⁵

a. Berkat-berkat dari Kuntillet Ajrud

Kuntillet Ajrud terletak di padang gurun di Sinai Utara. Dalam penggalian di tempat itu ditemukan banyak inskripsi, yang penafsiran serta artinya bagi agama Israel kuno banyak dibahas dalam buku-buku.⁶ Dalam pasal ini, kita akan memusatkan perhatian kita pada terjemahan dari beberapa inskripsi yang terpenting.

Inskripsi pertama berbunyi sebagai berikut:

b-r-k-t 't-k-m l-y-h-w-h sy-m-r-n w-l'-sy-r-t-h

yang berarti 'Aku memberkati engkau demi *Yhwh* dari Samaria dan demi Asyera'. Inskripsi yang lain berbunyi:

b-r-k-t-k l-y-h-w-h t-m-n w-l'-sy-r-t-h

yang berarti 'Aku memberkati engkau demi *Yhwh* dari Teman dan demi Asyera'. Inskripsi ini dapat dibandingkan dengan Habakuk 3:3 "Allah datang dari negeri Teman" (*t-y-m-n*), suatu nats yang secara tidak

4. Memang, ada juga berbagai macam kepercayaan keagamaan yang terbukti dalam bagian-bagian dari nama-nama pribadi; kita tidak membicarakannya di sini.

5. Informasi lebih lengkap tentang inskripsi-inskripsi ini, berikut dengan pembahasan inskripsi dan terjemahannya, dapat ditemukan dalam edisi Inggris buku ini (hlm. 19-40).

6. Meshel (1978); Block (1979: hlm. 65-66); Smith (1990); Coogan (1987); McCarter (1987); Tigay (1987); Olyan (1988: hlm. 23-37); Hadley (1989: hlm. 159-173).

langsung menghubungkan *Yhwh* dan daerah gurun di sebelah selatan Kanaan.⁷ Ayat ini menjelaskan bahwa nama *Yhwh* dapat dihubungkan dengan nama tempat dan karena itu kata-kata *l-y-h-w-h sy-m-r-n* dalam inskripsi tersebut dapat dimengerti sebagai "*Yhwh* dari Samaria".

Tidak dapat disangkal Dewi Asyera atau sejenisnya pernah dipuja pada zaman kerajaan di Israel. Pengetahuan modern tentang ilah-ilah yang dipuja di desa dan kota Israel kuno berdasarkan inskripsi-inskripsi tersebut masih sangat minim. Lagi pula, tidak banyak yang diketahui tentang agama Fenisia dan Kanaan pada zaman itu. Namun, jelaslah nama-nama ilah, sebagaimana ilah-ilah itu sendiri, bervariasi dari kota ke kota (Clifford 1990). Karena itu Dewi Asyera mungkin saja dipuja di kota Samaria dan daerah-daerah Yehuda selatan dan Sinai utara, sekalipun hanya sedikit bukti yang diketahui tentang pemujaan itu.⁸

Inskripsi kedua berlanjut dengan kata-kata berikut:⁹

y-b-r-k w-y-sy-m-r-k w-y-h-y 'm 'd[-n]-y

yang dapat diterjemahkan 'Kiranya Ia memberkati engkau dan melindungi engkau dan menyertai tuanku'. Hadley (1989: hlm. 79-120) membandingkan ini dengan berkat Harun dari Bilangan 6:24, yang tiga katanya yang pertama berbunyi mirip dengan berkat ini, yaitu *y-b-r-k-k y-h-w-h w-y-sy-m-r-k*, "Kiranya *Yhwh* memberkati engkau dan melindungi engkau".

Inskripsi ketiga yang terdapat pada batu yang sama dengan inskripsi kedua menyebut *Yhwh* tetapi dalam bentuk yang diperpendek:

7. Mengenai hubungan *Yhwh* dengan golongan orang Syasu di daerah selatan Kanaan, menurut naskah-naskah Mesir, lihat Mettinger (1990); Weinfeld (1987); Axelson (1987: hlm. 59-61); Görg (1976). Lihat juga de Moor (1990: hlm. 111-113), yang menghubungkan orang Syasu dengan Transjordan.

8. Mungkin hal inilah yang menyebabkan para nabi sebelum zaman pembuangan tidak berbicara banyak tentang Asyera/Asyera. Mungkin ucapan-ucapan para nabi tersebut disampaikan kepada orang di tempat dan pada waktu Baal, dan bukan Asyera, merupakan ancaman utama terhadap agama *Yhwh*. Dalam Alkitab tidak disebutkan arca kecil (*figurine*, yang dipakai dalam pemujaan suatu dewi, sekalipun arca-arca itu dari Zaman Besi sering terdapat dalam penggalian di seluruh Israel. Keterangan lain memandang kiasan tentang Israel sebagai istri Yahweh, seperti dipakai Hosea, sebagai polemik terhadap gagasan bahwa Yahweh beristri dengan Asyera/Asyera. Bukti dari inskripsi-inskripsi yang jumlahnya kecil, dan fakta bahwa tempat-tempat suci negara tidak memakai patung, cocok dengan kedua keterangan itu dan merupakan pilihan lain dari pandangan yang menganggap para nabi mengakui Asyera sebagai istri Yahweh. Lihat Freedman (1987); Hadley (1989: hlm. 79-120).

k-l 'sy-r y-sy-'l m-'sy kh-n-n . . . w-n-t-n l-h y-h-w k-l-b-b-h

('Apa saja yang dimintanya dari orang hendaknya diberi . . . kiranya *Yhwh* memberinya sesuai dengan keinginan hatinya'). Weinfeld mencatat bahwa ungkapan ini hampir sama dengan Keluaran 11:2-3 dan 12:35-36, di mana ungkapan yang sama "yang dimintanya" dipakai. Pemenuhan permintaan itu oleh orang Mesir juga disebut *kh-n*, yang menyebutkan sesuatu yang diberi oleh Tuhan (TB "Tuhan membuat orang Mesir bermurah hati"). Menurut inskripsi ketiga ini, *Yhwh* mendengarkan dan mengabulkan permohonan seseorang.

Selain itu ditemukan juga inskripsi-inskripsi lain dalam tulisan Fenisia dan Ibrani. Di antaranya terdapat inskripsi-inskripsi Ibrani yang menyebutkan Baal. Weinfeld (1984: hlm. 26) mencatat salah satu contohnya.

w-b-z-r-kh . . . 'l w-y-m-s-n h-r-m . . .

b-r-k b-'l b-y-m m-l-kh[-m-t] . . .

l-sy-m 'l b-y-m m-l-kh[-m-t] . . .

Weinfeld menerjemahkannya sebagai berikut: "Ketika Allah bersinar, gunung-gunung meleleh . . . Baal pada hari perang . . . demi nama Allah pada hari perang". Weinfeld tidak menjelaskan apakah inskripsi ini memakai bahasa Fenisia atau ditulis oleh seorang Ibrani. Penulisnya agaknya mengakui Baal sebagai dewa dan memakai gambaran militer tentang Allah, yang juga terdapat dalam Alkitab, misalnya Ulangan 33:2 dan Mikha 1:3-4.

Baal yang muncul dalam inskripsi-inskripsi Ibrani di Kuntillet Ajrud, tampaknya dipuja oleh sebagian orang Israel, khususnya yang berasal dari daerah utara. Ini dibuktikan oleh disebutkan Samaria.

Harus diingat, semua inskripsi di Kuntillet Ajrud merupakan coretan, tidak jelas apakah dituliskan oleh seorang penulis terlatih, atau oleh seorang setengah buta huruf – kedua-duanya memang mungkin. Dari inskripsi-inskripsi itu, sama seperti dengan macam-macam coretan yang lain seperti huruf-huruf abjad dan rumusan permulaan surat, tidak mungkin kita memperoleh pengetahuan apakah pandangan-pandangan yang dinyatakan di dalamnya, diterima secara luas atau tidak.

b. Inskripsi dari Khirbet el-Qom

Makam di Khirbet el-Qom, yang terletak 14 km di sebelah barat kota Hebron, digali oleh W. G. Dever pada tahun 1960-an. Dever (1969/70; 1971) menerbitkan inskripsi-inskripsi yang ditemukan di situ. Tempat itu

kira-kira sama tuanya dengan Kuntillet Ajrud dan inskripsi-inskripsi yang ditemukan di situ tampaknya menghubungkan *Yhwh* dan Asyera sama seperti inskripsi-inskripsi di Kuntillet Ajrud. Jumlah terbitan yang menganalisis inskripsi-inskripsi itu makin meningkat sejak inskripsi-inskripsi dari Kuntillet Ajrud itu diterbitkan juga.

Baris 2 dan 3 dari inskripsi tersebut relevan bagi agama Israel. Bunyinya demikian:

b-r-k 'r-y-h-w l-y-h-w-h
w-m-ts-r-y-h l'-sy-r-t-h h-w-sy-'l-h

Untuk sementara kita dapat menerjemahkannya sebagai berikut: "Berbahagialah Uriyahu oleh *Yhwh*, dan Masaryahu oleh Asyera. Ia melindunginya . . ."

Inskripsi di Khirbet el-Qom berasal dari akhir abad ke-8 sM, dan isinya hampir sama dengan inskripsi di Kuntillet Ajrud. Kedua inskripsi itu menyebut *Yhwh* juga ilah lain, yakni Asyera yang mungkin sama dengan Dewi Asyera. *Yhwh* senantiasa disebutkan lebih dahulu atau sendirian, namun ilah lain juga memainkan peranan yang sama dalam memberkati seseorang. Di Kuntillet Ajrud tidak terdapat patung *Yhwh*, namun ada gambaran pohon yang melambangkan Asyera/Asyera. Di sebelah inskripsi Khirbet el-Qom terdapat lukisan sebuah tangan yang jari-jarinya menunjuk ke atas. Jika lukisan itu dapat dihubungkan dengan inskripsi di sebelahnya, maka itu mungkin melambangkan Dewi Asyera/Asyera yang memberi hidup dan makanan.¹⁰ Dengan demikian kedua inskripsi itu didampingi lambang-lambang Asyera/Asyera.

Lambang *Yhwh* tidak ditemukan, namun dalam inskripsi-inskripsi Kuntillet Ajrud nama-Nya dihubungkan dengan daerah atau kota tertentu, khususnya Teman dan Samaria, sedangkan Asyera/Asyera tidak dihubungkan dengan suatu tempat. Menurut inskripsi Khirbet el-Qom, *Yhwh* memberkati (*b-r-k*) dan juga menyelamatkan (*h-w-sy-'*). Hanya *Yhwh* yang menyelamatkan, bukan Asyera/Asyera.

10. Pendapat ini dikuatkan oleh tangan-tangan terbuka yang terdapat pada cawan-cawan batu dan arca kecil. Lihat Hestrin (1988: hlm. 115-118).

c. Buah delima dari Yerusalem

"Buah delima" terbuat dari gading sebesar ibu jari, ditemukan oleh pedagang-pedagang antik di Yerusalem pada tahun 1979. Lemaire (1981; 1984), seorang ahli inskripsi, membuat fotonya dan menerbitkan inskripsi yang ditulis pada bahu benda itu. Buah delima itu pertama-tama dibeli oleh pihak di luar Israel, kemudian dibeli oleh Museum Israel dan dikembalikan ke Yerusalem (Shanks 1988a; 1988b). Setelah memeriksanya, Avigad (1989; 1990) menerbitkan pendapatnya tentang pentingnya buah delima itu. Pada sisi bawahnya ada lubang berbentuk silinder. Avigad membandingkannya dengan penemuan-penemuan dari Zaman Tembaga Terakhir di Siprus, Lakhis dan Tel Nami (sebuah makam di selatan Haifa) dan barang-barang dari zaman yang sama yang terdapat dalam sebuah makam Fenisia di Akhziv. Menurutnnya buah delima itu adalah kepala tongkat yang dibawa para imam di sebuah kuil.

Sebagian dari buah delima itu pecah pada abad-abad yang lalu, sehingga hanya dua pertiga dari inskripsi aslinya yang masih tinggal. Namun berdasarkan cara penulisannya, diperkirakan buah delima itu dibuat pada abad ke-8 sM. Menurut Avigad (1989: hlm. 9-10; 1990: hlm. 159), keaslian benda ini dibenarkan oleh:

- patina¹¹ kuno yang meliputi buah delima itu termasuk huruf-huruf inskripsinya;
- keadaannya sudah pecah dan sebagian inskripsinya sudah hilang;
- irisan huruf-huruf tepinya telah menjadi halus; dan
- permukaannya yang terpecah memberi kesan bahwa benda ini sudah lama terpendam dalam bumi.

Inskripsi terdiri dari dua frase yang masing-masing mencakup dua kata:

l-b-y[-t y-h-w]-h
q-d-sy k-h-n-m

yang berarti "Kepunyaan Bait Yhwh, kudus bagi imam-imam". Berdasarkan tempat asal buah delima itu, yaitu Yerusalem, dan inskripsi serta cara menulisnya, diduga bahwa benda ini berhubungan dengan Bait Allah di situ. Jika demikian, maka buah delima itu adalah satu-satunya benda pada kita yang berhubungan dengan Bait Allah yang didirikan Salomo. Asalnya

11. Balutan hijau pada perunggu yang tua.

dari abad ke-8 sM membuktikan bahwa pada waktu itu kegiatan ibadah dilaksanakan di tempat suci yang dibaktikan kepada *Yhwh*. Kegiatan itu diteruskan oleh *k-h-n-m*, istilah yang dalam Alkitab biasanya diterjemahkan dengan "imam-imam".

d. Jimat dari Ketef Hinnom

Dalam masa penggalian (1975–1980) yang dipimpin oleh Barkay di Yerusalem di sebelah barat Kota Daud dalam kebun wisma Skotlandia, ditemukan sembilan gua kuburan dari zaman kerajaan di Israel. Nama Ketef Hinnom dipakai karena tempat itu disamakan dengan bahu (*kétef*) Lembah Ben-Hinnom, yang dalam Yosua 15:8 menjadi bagian dari batas utara Yehuda. Barang-barang yang ditemukan mirip dengan barang-barang dalam pekuburan lain di Yerusalem barat, termasuk ujung panah, periuk dan perhiasan. Selain itu ditemukan pula dua gulungan perak yang kecil.¹² Sesudah dibuka, kelihatan huruf-huruf Ibrani kuno digores dengan alat tajam. Selain Barkay, Yardeni (1991) meneliti gulungan tersebut dengan memakai mikroskop. Dalam gulungan yang lebih besar (9,7 x 2,7 cm) ada 18 baris yang dapat dibaca (menurut Barkay mula-mula ada 19 baris), sedangkan gulungan yang lebih kecil (3,9 x 1,1 cm) sudah pecah dan hanya 15 baris yang masih tinggal.

Pada gulungan pertama itu terdapat inskripsi yang berikut:

y-b-r[-k]
k y-h-w-h [w]
[y]-sy-m-r-k
[y-']-r y-h-w-h
[p]-n[-y-w]

Inskripsi ini sama dengan bagian pertama dari berkat Harun, ketiga kata pertama dari Bilangan 6:24 dan ketiga kata pertama dari Bilangan 6:25.

Pada gulungan kedua terdapat inskripsi yang berikut:

y-b-r[-k]
[k y]-h-w-h w
[y]-sy-m-r-k
y-'-r y-h
[w] h p-n-y-w

12. Barkay (1983; 1986; 1989); bnd. Garner (1986); R. Riesner (1987).

[^h-l]-y-k w[-y]
 s-m l-k sy
 l[-m]

Inskripsi ini mulai dengan cara yang sama seperti inskripsi pertama. Bagian kedua dari Berkat Harun tersebut dilengkapi dengan menambahkan kata berikut dari Bilangan 6:25 dan frase terakhir dari ayat 26. Kata terakhir dalam ayat 25 dan keempat kata pertama dalam ayat 26 dihilangkan, namun selebihnya inskripsi ini mengikuti naskah Masoret. TB menerjemahkan ayat-ayat tersebut sebagai berikut (kata-kata yang terdapat dalam gulungan kedua dicetak miring):

*"TUHAN memberkati engkau
 dan melindungi engkau
 TUHAN menyinari engkau dengan wajah-Nya
 dan memberi engkau kasih karunia,
 TUHAN menghadapkan wajah-Nya kepadamu
 dan memberi engkau damai sejahtera."*

Mengingat kecilnya gulungan itu dan halusnya goresan-goresan yang membentuk huruf-hurufnya tidak mengherankan jika ucapan berkat itu diperpendek. Ini tidak berarti bahwa penulis memakai naskah yang lain dari naskah Masoret, melainkan kecilnya ukuran gulungan yang memaksa penulis memperpendeknya (Rösel 1986).

Berkat Harun tersebut terkenal pada zaman Perjanjian Lama. Fishbane (1983) menunjukkan bahwa ada banyak acuan kepada berkat ini dalam Kitab Mazmur dan mungkin juga dalam Maleakhi 1:6-2:9. Ia menjelaskan juga bahwa beberapa kiasannya sudah biasa digunakan dalam lingkungan Timur Tengah kuno. Menurut Barkay (1986) gulungan-gulungan seperti itu digunakan sebagai jimat. Ia membandingkan penggunaannya dengan perintah-perintah dalam Alkitab yang mengharuskan orang memakainya (Kel. 13:9; Ul. 6:8 dsb.). Ia juga membandingkan ayat-ayat itu dengan acuan kepada tefillin perak dalam papirus Mesir yang berasal dari kira-kira tahun 300 sM. Seperti dikatakan di atas, bagian permulaan dari Berkat Harun terdapat dalam inskripsi dari Kuntilet Ajrud, sehingga mungkin ini menunjukkan bahwa objek yang serupa dipakai pada abad ke-8 sM.

Yardeni (1991) membandingkan tulisan dalam inskripsi itu dengan tulisan Ibrani pada abad ke-7 dan ke-6 sM dan berpendapat bahwa gulungan-gulungan ini ditulis pada permulaan abad ke-6 sM. Di Yerusalem dan sekitarnya pada permulaan abad ke-6 sM *Yhwh* dikenal sebagai

Allah yang dapat diminta untuk memberkati orang lain. Tulisan pada jimat dari Ketef Hinnom yang sama dengan ayat-ayat Alkitab sesuai dengan ayat-ayat Alkitab yang memerintahkan cara pemakaiannya. Kata-kata yang mirip dalam inskripsi-inskripsi berkat dari abad ke-8 SM di Kuntilet Ajrud juga dihubungkan dengan *Yhwh*, sekalipun konteksnya mungkin politeis, sedangkan jimat dari Ketef Hinnom menyebutkan *Yhwh* saja.

1.4 Kesimpulan

Inskripsi-inskripsi yang dibahas di atas memberi bukti dan informasi tentang keempat pandangan yang dilukiskan dalam bagian pertama di atas.

Bentuk pertama kepercayaan Israel, yaitu iman para nabi yang mengajarkan kepercayaan kepada *Yhwh* saja, mungkin dibuktikan oleh jimat yang ditemukan di Ketef Hinnom. Entah siapa pun yang memakainya, jelaslah tulisannya mencerminkan kepercayaan kepada *Yhwh* sebagai Allah perjanjian yang dapat diminta untuk memberkati. Tidak ditemukan bukti dari makam ini bahwa ada ilah-ilah lain yang diakui atau dipuja. Dengan demikian, tampaknya orang yang memakai jimat itu mengikuti iman yang diajarkan oleh para nabi dan oleh Perjanjian Lama.

Kedua, buah delima dari Yerusalem membuktikan adanya agama resmi atau agama negara. Ibadat kepada *Yhwh* di Bait Allah di Yerusalem sebelum pembuangan, mempunyai bukti yang kuat dalam Alkitab. Dari buah delima itu tampaknya terdapat ibadat kepada *Yhwh* yang agak megah, dan dalam ibadat seperti itu benda seperti tongkat (buah delima itu sangat mungkin dipasang pada tongkat) dapat dipersembahkan kepada Allah. Semuanya ini cocok dengan gambaran Alkitab tentang ibadat kepada *Yhwh* di Bait Allah di Yerusalem. Sebagai pusat resmi ibadat tersebut Bait Allah di Yerusalem, merupakan kesaksian yang menarik orang-orang lain dan merupakan bentuk propaganda yang jelas kelihatan tentang kemuliaan Allah Israel yang resmi. Secara tersirat hal ini juga menunjukkan bahwa Allah memilih kota Yerusalem dan wangsa Daud untuk menerima berkat-berkat-Nya yang istimewa. Dari buah delima tersebut dan inskripsinya tidak jelas, apakah dewa-dewi lain diakui dalam ibadat resmi itu. Bukti dari Alkitab memberi kesan bahwa hal ini sangat dipengaruhi oleh keyakinan pribadi setiap raja yang berkuasa.

Ketiga, inskripsi-inskripsi dari Kuntilet Ajrud dan naskah dari Khirbet el-Qom memberi kesan bahwa warga kerajaan utara dan selatan meng-

akui beberapa dewa. Kedua penemuan ini menyebutkan paling sedikit satu dewi lain, Asyera, yang dapat disamakan dengan Asyera dalam Alkitab. Kedua-duanya menyebut *Yhwh* lebih dahulu sebelum menyebut Asyera. Ini secara tafsiran menyatakan pengakuan kepada *Yhwh* sebagai Allah yang terutama, namun keberadaan dewa-dewa lain diakui juga.

Di Kuntillet Ajrud *Yhwh* dihubungkan dengan Samaria ibukota kerajaan utara serta Teman suatu daerah padang gurun. Khirbet el-Qom sendiri terletak dalam wilayah kerajaan selatan. Kedua inskripsi tersebut yang melukiskan keyakinan orang perorangan, tanpa memberi bukti tentang kedudukan sosialnya. Keduanya mungkin mencerminkan keyakinan beberapa kelompok di kerajaan utara pada abad ke-8 SM.

Hubungan *Yhwh* dengan satu tempat tertentu juga disebutkan dalam Alkitab dan dalam inskripsi dari Kuntillet Ajrud. Dari Alkitab diketahui pula bahwa tempat yang dimaksud adalah Teman, bukan Samaria. *Yhwh* memberkati, melindungi, menyertai dan menyelamatkan umat-Nya. Inskripsi-inskripsi di Kuntillet Ajrud menyebut Baal dan hubungannya dengan peperangan dan menyebut kiasan-kiasan lain, yang dalam Alkitab dikenakan kepada *Yhwh*. Nama Asyera/Asyera di Kuntillet Ajrud dan Khirbet el-Qom sebagai dewi yang memberkati orang perorangan memberi kesan bahwa dewi itu dikenal dan dihubungkan dengan *Yhwh*, sekalipun kita tidak harus menganggap *Yhwh* sebagai suaminya. Yang jelas, inskripsi-inskripsi ini membuktikan bahwa ilah-ilah selain *Yhwh* diakui dan dipuja di Israel; dan ini sesuai dengan kesaksian Alkitab bahwa selama zaman kerajaan, para nabi menuduh bangsa Israel mengikuti pemujaan kafir tersebut.

Keempat, dukungan negara secara resmi untuk pemujaan ilah selain *Yhwh* tidak terdapat dalam inskripsi-inskripsi yang dibahas di sini. Menurut Alkitab, agama seperti ini hanya diikuti untuk waktu singkat saja dan sangat dilawan serta dikecam oleh para penulis Alkitab. Memang agama itu pernah didukung oleh raja-raja tertentu, namun penguasa-penguasa berikutnya berusaha keras untuk menghapuskannya sama sekali. Karena itu sangat tipis harapan bahwa kita akan mendapat bukti tentang agama itu.

Kesimpulannya, inskripsi-inskripsi yang diteliti dalam pasal ini menguatkan adanya tiga dari empat macam komitmen keagamaan yang menurut Alkitab diketahui di Israel pada zaman kerajaan.

Kepustakaan (1)

- Avigad, N.
 1989 "The Inscribed Pomegranate from the 'House of the Lord'", *Israel Museum Journal* 8: hlm. 7-16.
 1990 "The Inscribed Pomegranate from the 'House of the Lord'", *BA* 53: hlm. 157-166.
- Axelsson, L. E.
 1987 *The Lord Rose up from Seir*, Lund (Almqvist & Wiksell, Coniectanea Biblica Old Testament Series 25).
- Barkay, G.
 1983 "The Divine Name Found in Jerusalem", *Biblical Archaeological Review* 9/2: hlm. 14-19.
 1986 *Ketef Hinnom: A Treasure Facing Jerusalem's Walls* (Catalogue No 274), Jerusalem (Israel Museum).
 1989 "The Priestly Benediction on the Ketef Hinnom Plaques", *Cathedra* 52: hlm. 37-76 (dalam bahasa Ibrani).
- Block, D. I.
 1979 *The Gods of the Nations: Studies in Ancient Near Eastern National Theology* (Evangelical Theological Society Monograph Series 2), Jackson, Mississippi (ETS).
- Bright, J.
 1981 *A History of Israel*, Philadelphia (Westminster).
- Clifford, R. J.
 1990 "Phoenician Religion", *BASOR* 279: hlm. 55-64 (59-62).
- Chase, D. A.
 1982 "A Note on an Inscription from Kuntillet 'Ajrud", *BASOR* 246: hlm. 63-67.
- Coogan, M. D.
 1987 "Canaanite Origins and Lineage: Reflections on the Religion of Ancient Israel" dalam *Ancient Israelite Religion: Essays in Honour of Frank Moore Cross* (penyunting P. D. Miller Jr dkk.), Philadelphia (Fortress): hlm. 115-124.
- Davidson, R.
 1989 "Covenant Ideology in Ancient Israel" dalam *The World of Ancient Israel: Sociological, Anthropological and Political Perspectives* (penyunting R. E. Clements), Cambridge (CUP): hlm. 323-347.
- Dever, W. G.
 1969/70 "Iron Age Epigraphic Material from the Area of Khirbet el-Kôm", *HUCA* 40-41: hlm. 139-204.
 1971 "Inscriptions from Khirbet el-Kôm", *Qadmoniot* 4: hlm. 90-92 (dalam bahasa Ibrani).
- Fishbane, M.
 1983 "Form and Reformulation of the Priestly Blessing", *JAOS* 103: hlm. 115-121.
- Freedman, D. M.
 1987 "Yhwh of Samaria and His Asherah", *BA* 50: hlm. 241-249.
- Garner, G.
 1986 "Earliest Bible Text Discovery", *Buried History* 22: hlm. 51-52.
- Görg, M.
 1976 "Jahwe - ein Toponym", *Biblische Notizen* 1: hlm. 7-14.
- Hadley, J. M.
 1987 "The Khirbet el-Qom Inscription", *VT* 37: hlm. 50-62.
 1989 "Yahweh's Asherah in the Light of Recent Discovery" (disertasi, Universitas Cambridge).

- Hestrin, R.
1988 "A Note on the "Lion Bowls" and the Asherah", *The Israel Museum Journal* 7: hlm. 115-118.
- Horn, S. H.
1989 "The Divided Monarchy: The Kingdoms of Israel and Judah" dalam *Ancient Israel: A Short History from Abraham to the Roman Destruction of the Temple* (penyunting H. Shanks), London (SPCK).
- Kitchen, K. A.
1989 "The Rise and Fall of Covenant, Law and Treaty", *TynB* 40: hlm. 118-135.
- Lemaire, A.
1981 "Une Inscription paléo-hebraïque sur grenade en ivoire", *RB* 88: hlm. 236-239.
1984 "Probable Head of Priestly Scepter from Solomon's Temple Surfaces in Jerusalem", *Biblical Archaeology Review* 10: hlm. 24-29.
1989 "The United Monarchy: Saul, David and Solomon", dalam *Ancient Israel: A Short History from Abraham to the Roman Destruction of the Temple* (penyunting H. Shanks), London (SPCK).
- McCarter Jr, P. K.
1987 "Aspects of the Religion of the Israelite Monarchy: Biblical and Epigraphic Data" dalam *Ancient Israelite Religion: Essays in Honour of Frank Moore Cross* (penyunting P. D. Miller Jr dkk.), Philadelphia (Fortress): hlm. 137-155.
- Margalit, B.
1990 "Some Observations on the Inscription and Drawing from Khirbet el-Qom", *VT* 40: hlm. 110-116.
- Meshel, Z.
1978 *Kuntilet 'Ajrud: A Religious Center from the Time of the Judean Monarchy on the Border of Sinai* (Israel Museum Catalogue 175), Jerusalem, Israel Museum.
- Mettinger, T. N. D.
1990 "The Elusive Essence: YHWH, El and Baal and the distinctiveness of Israelite Faith" dalam *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte* (penyunting E. Blum dkk.), Neukirchen-Vluyn: hlm. 393-417.
- Miller, P. D.
1980 "Synonymous-Sequential Parallelism in the Psalms", *Biblica* 61: hlm. 256-260.
1981 "Psalms and Inscriptions" dalam *Congress Volume: Vienna 1980* (SVT 32), Leiden (Brill).
- Moor, J. C. de
1990 *The Rise of Yahwism: The Roots of Israelite Monotheism* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 91), Leuven (Peeters).
- Nicholson, E. W.
1986 *God and His People: Covenant and Theology in the Old Testament*, Oxford (OUP).
- Olyan, S. M.
1988 *Asherah and the Cult of Yahweh in Israel* (SBL Monograph Series 34), Atlanta (Scholars Press).
- Rad, G. von
1965 *Old Testament Theology: Volume II The Theology of Israel's Prophetic Traditions* (terjemahan), New York (Harper & Row).
- Riesner, R.
1987 "Der Priestersegen aus dem Hinnon-Tal", *Theologische Beiträge* 18: hlm. 104-108.
- Rösel, H. N.
1986 "Zur Formulierung des aaronitischen Segens auf den Ameletten von Ketef Hinnom", *Biblische Notizen* 35: hlm. 30-36.

- Shanks, H.
 1988a "Pomegranate, Sole Relic from Solomon's Temple, Smuggled Out of Israel, Now Recovered", *Moment* 13: hlm. 36-43.
 1988b "Was BAR an Accessory to Highway Robbery?" *Biblical Archaeology Review* 14/6: hlm. 66-67.
- Shea, W. H.
 1990 "The Khirbet el-Qom Inscription Again", *VT* 40: hlm. 110-116.
- Smith, M. S.
 1990 *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, San Francisco (Harper & Row).
- Tigay, J. H.
 1986 *Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions* (Harvard Semitic Studies 31), Atlanta (Scholars Press).
 1987 "Israelite Religion: The Onomastic and Epigraphic Evidence" dalam *Ancient Israelite Religion: Essays in Honour of Frank Moore Cross* (penyunting P. D. Miller Jr dkk.), Philadelphia (Fortress): hlm. 157-194.
- Weinfeld, M.
 1984 "Kuntilet 'Ajrud Inscriptions and their Significance", *Studi Epigrafica e Linguistici* 1.
 1987 "The Tribal League at Sinai" dalam *Ancient Israelite Religion: Essays in Honour of Frank Moore Cross* (penyunting P. D. Miller Jr dkk.), Philadelphia (Fortress): hlm. 303-314.
- Winward, S.
 1969 *A Guide to the Prophets*, Atlanta (John Knox).
- Yardeni, A.
 1991 "Remarks on the Priestly Blessing on Two Ancient Amulets from Jerusalem", *VT* 41: hlm 176-185.
- Young, E. J.
 1952 *My Servants the Prophets*, Grand Rapids (Eerdmans).

2. KEESAAN ALLAH DALAM PERJANJIAN LAMA

*John E. Goldingay dan
Christopher J. H. Wright*

Apakah Perjanjian Lama bersifat eksklusif atau terbuka, nasionalis atau universalis? Dalam pasal ini akan kita perhatikan dua sikap yang terdapat dalam Perjanjian Lama terhadap agama-agama asing. Pertama, kadang-kadang diakui, ada agama yang mencerminkan kebenaran tentang Allah dan Israel dapat belajar dari mereka tentang kebenaran itu. Kedua, agama-agama asing itu senantiasa membutuhkan penerangan lebih lanjut, dan penerangan itu hanya dapat diperoleh bila mereka mengenal apa yang Allah lakukan dengan Israel.

Kita akan menyimak pengajaran Perjanjian Lama tentang masalah ini menurut urutan kronologisnya, sebagai berikut:

- zaman mula-mula;
- riwayat bapa-bapa leluhur Israel;
- keluaran dari Mesir dan perjanjian di Gunung Sinai;
- sejarah Israel di negeri Kanaan; dan
- bahan yang berhubungan dengan zaman Babel, Persia dan Yunani.

2.1 Zaman mula-mula

Kejadian 1–11 berasumsi bahwa manusia diciptakan menurut rupa dan gambar Allah, dan mereka mempunyai kesadaran akan Allah. Memang manusia sudah memberontak terhadap Allah sehingga kehilangan hubungannya yang langsung dengan Allah. Namun kehilangan itu tidak menghancurkan gambar Allah dalam dirinya atau membinasakan

kesadaran itu. Hal itu terbukti dalam praktek keagamaan mereka dengan perkataan maupun perbuatan (misalnya Kej. 4:1,3,26).

Dalam pasal-pasal itu Allah dinamakan *Yhwh*. Menurut pengertian yang lazim tentang Keluaran 6, nama itu bukanlah nama Allah yang dipakai oleh manusia pada masa prasejarah itu, melainkan merupakan tafsiran teologis oleh penyunting pada kemudian hari. Penyunting tersebut berpendapat bahwa sekalipun manusia belum mengenal nama *Yhwh*, namun mereka sungguh-sungguh menyembah Dia. Manusia itu mengenal Allah sebagai pencipta dunia, pemberi berkat, hakim dan pelindung. Mereka memberi respons pada Dia dalam bentuk persembahan, permohonan dan pemberitaan. Kejadian 1-11 secara tidak langsung memperlihatkan adanya kesadaran keagamaan pada semua manusia. Hal itu sejajar dengan pengertian bahwa semua manusia mempunyai kesadaran akhlak, seperti yang dinyatakan dalam Amos 1-2. Kejadian 1-11 juga menunjukkan bahwa Allah memerintah seluruh dunia dan campur tangan dalam perkara-perkaranya, sesuai dengan pandangan Amos 9:7.

Pandangan Kitab Kejadian tentang agama dapat dibandingkan dengan Kitab Amsal, Pengkhotbah, Ayub dan Kidung Agung. Dalam beberapa hal, tulisan-tulisan "hikmat" itu sejajar dengan tulisan-tulisan serupa yang berasal dari Mesopotamia dan Mesir. Kesejajaran itu kadang-kadang merupakan ketergantungan secara langsung, misalnya "Ketigapuluh Ucapan" dalam Amsal 22-24. Terkadang terdapat tema, bentuk, tekanan atau cara berbicara yang menunjukkan kesamaan dengan berbagai tulisan yang berasal dari zaman dan tempat yang lain. Dalam kedua hal tersebut pengertian yang berasal dari bangsa-bangsa bukan Israel memperoleh konteks baru dalam agama Israel (bnd. Ams. 1:7). Namun kesejajaran itu berimplikasi bahwa pengertian bangsa-bangsa asing itu kadang kala dapat dianggap benar.

Menurut Perjanjian Lama, hikmat Allah turut berperan dalam penciptaan dan tercermin dalam apa yang diciptakan (Ams. 3:19-20; 8:22-31). Nafas Allah yang Mahakuasa berada di dalam manusia karena ia diciptakan (misalnya Ayb. 32:8). Kedua ide itu merupakan alasan teologis untuk menganggap kebenaran Allah dicerminkan – sampai batas tertentu – dalam dunia yang diciptakan serta dalam pengalaman, kebudayaan, pemikiran dan agama manusia. Dengan demikian tulisan hikmat menunjukkan bagaimana iman Israel kepada *Yhwh* mengambil alih hal-hal baik dari kebudayaan lain: nilai-nilainya diakui sambil dibersihkan dari unsur-unsur pemujaan berhala atau politeisme. Mengingat ini, ada beberapa ahli modern yang menganjurkan agar tradisi hikmat dipakai sebagai titik

tolak bagi upaya mengkomunikasikan kepercayaan alkitabiah kepada kebudayaan lain dan dalam upaya berdialog antar-agama (misalnya Eaton 1989).

Penciptaan manusia menurut rupa dan gambar Allah (Kej. 1:26) tampaknya mendukung pandangan yang sama. Tetapi gagasan itu tidak dikembangkan dalam Perjanjian Lama dan harus diakui bahwa arti "rupa dan gambar Allah" kurang jelas dan masih banyak diperdebatkan. Yang jelas ialah bahwa – menurut Perjanjian Lama – manusia diciptakan oleh Allah. Perjanjian Lama mempunyai wawasan tentang makna hidup manusia, tetapi tidak memakai gagasan "rupa dan gambar Allah" untuk mengungkapkan wawasan itu.

Paling sedikit sesudah zaman Nuh, semua manusia dipandang terikat oleh perjanjian dengan Allah (Kej. 6:18; 9:18-17; bnd. "perjanjian persaudaraan" dalam Am. 1:9). Perjanjian dengan Nuh itu mendasari pemeliharaan hidup di bumi oleh Allah. Dalam bahasa Ibrani, "perjanjian" pada dasarnya berarti pengukuhan suatu hubungan pribadi dengan membuat komitmen tertentu. Komitmen itu dapat mengikat satu pihak saja atau dapat mencakup hubungan bersama. Sebelumnya, hubungan Allah dengan manusia seperti dilukiskan dalam Kejadian 1-2 tampaknya bersifat perjanjian, dan sering ditafsirkan demikian. Namun istilah "perjanjian" tidak dipakai oleh penulis dan mungkin dengan sengaja ia tidak mencantumkan. Alasannya, suatu perjanjian biasanya diadakan jika hubungan antara kedua pihak membutuhkan dukungan khusus karena kekurangan atau kelemahan pada satu pihak. Pada masa yang digambarkan dalam Kejadian 1-2 itu, manusia belum jatuh ke dalam dosa dan hubungan Allah dengan manusia belum membutuhkan dukungan khusus itu. Dalam Kejadian 3-6 kekurangan manusia mulai nyata, dan setelah air bah hal itu menjadi semakin jelas, sehingga akhirnya Allah membuat perjanjian dengan manusia (bnd. Kej. 8:21).

Namun perjanjian itu tidak bersifat penebusan seperti perjanjian dengan Israel kemudian. Dalam perjanjian kemudian itu, suatu hubungan timbal balik dinyatakan dengan jelas (walaupun toh tidak menyelesaikan masalah-masalah yang diterangkan dalam Kejadian 1-11). Sedangkan manusia yang menerima perjanjian Allah dengan Nuh itu masih belum menikmati hidup sepenuhnya di hadapan Allah dan mereka cenderung melawan pewujudan tujuan hidup mereka sebagai manusia. Setelah perjanjian dengan Nuh, peristiwa-peristiwa yang dikisahkan dalam Kitab Kejadian menggarisbawahi kekurangan keturunan Nuh dalam bidang moral dan agama, sehingga isi Kejadian 1-11 secara keseluruhan bersifat

agak muram. Pasal-pasal ini merupakan latar belakang cerita tentang pemulihan yang sangat dibutuhkan, yang menyusul kemudian.

Kedua segi sikap Kejadian 1-11 terhadap agama-agama asing berdampak bagi sikap kita terhadap agama-agama pada masa kini. Pada satu pihak, dalam agama-agama dunia tercermin bahwa manusia telah diciptakan menurut gambar dan rupa Allah serta mempunyai hubungan dengan Allah berupa semacam perjanjian. Kitab-kitab seperti Amsal juga memandang kebudayaan bangsa lain (yang meliputi agama mereka) sebagai sumber pengertian, bukan hanya sebagai bukti bahwa mereka itu sesat. Pada pihak lain, Kejadian 1-11 memberi kesan bahwa agama – bersama dengan segala kegiatan manusia yang lain – merupakan gejala dunia yang membutuhkan pemulihan. Sebabnya ialah karena hubungan manusia dengan Allah dan harapan akan masa depan, yang mula-mula dianugerahkan Allah kepada manusia, sudah hilang. Allah bermaksud melaksanakan pemulihan itu melalui perjanjian dengan Israel, yang akan memuncak kemudian dalam misi dan karya Yesus. Demikian juga, dalam kitab-kitab seperti Amsal, Ayub, Pengkhotbah dan Kidung Agung ada kesadaran tentang keterbatasan pengalaman manusia di luar hubungan khusus antara Allah dengan Israel.

Dengan demikian, agama-agama dapat dilihat baik secara positif maupun secara negatif. Agama merupakan titik tolak, bukan garis akhir. Segala agama manusia tercemar karena manusia sudah jatuh ke dalam dosa. Juga, agama dapat menjadi alat kita untuk menjauh dari Allah yang tidak mau kita taati. Agama dapat menyatakan pemberontakan terhadap Allah, bukan hanya respons kepada-Nya. Hal itu berlaku untuk agama Israel (seperti yang diperlihatkan oleh para nabi) dan agama Kristen, sama seperti agama-agama lain juga. Agama senantiasa bermuka dua – manusia mencari Allah sang Pencipta dan sekaligus menjauhi Allah sang Hakim.

2.2 Bapa-bapa leluhur

Kejadian 1-11 menceritakan bagaimana dunia diciptakan dan manusia berpaling dari Allah. Selanjutnya Kejadian 12-50 berbicara tentang karya dan perkataan Allah berhubungan dengan bapa leluhur Israel, menyangkut rencana khusus yang Ia tentukan bagi mereka. Karena itu dapat dikatakan, pandangan pasal-pasal itu terhadap agama-agama asing berubah dari pandangan yang inklusif menjadi pandangan yang lebih eksklusif. Memang diakui bahwa rencana Allah tersebut dimaksudkan

untuk memberi manfaat bagi seluruh dunia. Lagi pula, para bapa leluhur Israel tampaknya tidak menganggap bahwa bangsa-bangsa Kanaan sama sekali tidak mengenal Allah. Namun mereka mendirikan sendiri tempat-tempat pemujaan yang mereka pakai; mereka tidak menggunakan tempat-tempat pemujaan orang Kanaan, walaupun kedua tempat pemujaan itu sering terletak berdekatan. Sama seperti beberapa bangsa lain di Timur Tengah kuno, Israel senantiasa yakin bahwa Allah adalah Allah bapa leluhur mereka, yang telah menjalin hubungan khusus dengan dia dan memimpin kehidupan mereka melalui dia.

Allah dalam Kejadian 12-50 ini diyakini sama dengan Allah yang kemudian hari disembah Israel sebagai *Yhwh*. Namun Allah itu juga disebut dengan nama lain, yaitu *Él*, yang sering digabungkan dengan ungkapan lain.¹ Dalam bahasa-bahasa Semit terdapat kata yang seakar dengan *él*, yaitu *il*. Sama seperti kata *il* tersebut, kata *él* dalam bahasa Ibrani dapat berfungsi sebagai kata benda yang berarti 'ilah' (sama seperti *elohim*, Kel. 15:2; 20:5) atau menjadi nama pribadi untuk ilah itu. Karena itu kata *él* kadang-kadang disalin saja sebagai *Él* (nama), kadang-kadang diterjemahkan 'Allah' atau 'ilah'.

Dalam agama Kanaan, *Él* dianggap sebagai kepala dewa (Cross 1973: hlm. 13). Kejadian 14 menceritakan tentang Abraham dan Melkisedek, imam dan raja kota Salem yang memberkati Abraham demi nama Allah-nya - "Allah yang Mahatinggi (*Él Élyon*), Pencipta langit dan bumi" (ay 19). Abraham juga bersumpah demi "TUHAN Allah Yang Mahatinggi (*Él Élyon*), Pencipta langit dan bumi" (ay 22). Peristiwa ini memberi kesan bahwa Abraham (dan penulis Kitab Kejadian) mengakui bahwa Melkisedek (dan mungkin juga orang-orang Kanaan lain yang memuja *Él*) melayani Allah yang benar, namun tidak mengetahui segala sesuatu tentang Dia. Pada kemudian hari Israel menduduki Salem, kota Melkisedek itu, dan menamakannya Yerusalem (juga Sion). Mereka menjadikannya tempat utama untuk pemujaan *Yhwh*, sebagaimana dinyanyikan oleh nabi dan pemazmur: "TUHAN mengaum dari Sion" (Am. 1:2); "Dari Sion, puncak keindahan, Allah tampil bersinar" (Mzm. 50:2).

Kejadian 21:33 memberi kesan yang sama. Dalam ayat itu dikatakan bahwa Abraham memanggil nama Tuhan, *Él Olam*, Allah yang kekal. Nama tersebut dipakai untuk *Yhwh* hanya dalam ayat ini, namun dalam naskah-naskah dari Kanaan ditemukan nama yang mirip untuk menyebut

1. Misalnya *Él Élyon*, 'Allah yang Mahatinggi', Kej. 14:18-22; *Él Ro'i*, 'Allah yang melihat aku', 16:13; *Él Syadday*, 'Allah yang Mahakuasa', 17:1; 28:3; 35:11; 43:14; 48:3; *Él Olam*, 'Allah yang kekal', 21:33.

dewa orang Kanaan. Naskah-naskah itu juga menyebut *Él* sebagai yang memberkati, yang memberi keturunan, yang menyembuhkan dan yang memimpin dalam perang.

Bila kita membaca cerita tentang Yusuf, kita mendapat kesan bahwa Allah yang disembah Yusuf dianggap sama dengan yang disembah Firaun (lihat Kej. 41:16,39). Firaun menamai Yusuf dengan sebuah nama Mesir yang dibentuk dari nama dewa, yakni Zafnat-Paaneah, dan memberikan anak perempuan seorang imam kepada dia sebagai istrinya (ay 45). Ternyata Yusuf menerima kedua hal tersebut. Tetapi bila kita membaca Kitab Keluaran, kita segera menyadari bahwa pemahaman seperti itu sudah tidak ada lagi. Firaun pada peristiwa keluaran menolak untuk mengakui *Yhwh* sebagai Allah. Riwayat keluaran mempunyai sub-tema yang menjelaskan bagaimana Firaun dipaksa untuk mengakui *Yhwh* sebagai Allah (perhatikan Kel. 5:2; 7:5,17; 8:10,22; 9:15,29; 14:18,25 yang menggarisbawahi hal ini). Kalaupun ada kalanya kita bersikap positif akan pengalaman dan ibadat beberapa agama lain, namun ada juga situasi di mana pertentangan tidak dapat dielakkan. Pada peristiwa keluaran dari Mesir, Israel harus menentang tuntutan agar dewa-dewa lain diakui sebagai ilah, perlawanan terhadap karya penyelamatan Allah dalam sejarah, dan ketidakadilan serta penindasan yang terang-terangan.

Sebagai kesimpulan, dapat dikatakan bahwa dalam beberapa hal ada kesejajaran antara *Yhwh* dan *Él* yang dipuja orang Kanaan, namun kesejajaran itu bukanlah persamaan. Kesejajaran itu tidak berarti bahwa agama Israel sama saja dengan agama Kanaan. Kedua agama itu juga bukanlah pilihan yang sejajar, seolah-olah tidak menjadi soal agama mana yang dipilih orang, karena hal itu tergantung pada tempat tinggalnya. Dari segi sejarah perkembangan agama, mungkin agama *Yhwh* dapat dipandang berasal dari agama Timur Tengah. Namun itu tidak berarti, agama yang pertama dan agama yang kedua itu sama kedudukannya. Malah justru sebaliknya. Agama Kanaan mempunyai wawasan yang terbatas dan berlaku secara terbatas, namun apa yang Allah mulai melalui Abraham akan berlaku bagi segala bangsa, termasuk bangsa Kanaan sendiri. Agama yang memuja *Yhwh* itu tidak muncul melalui sinkretisme atau proses perkembangan wawasan-wawasan keagamaan. Menurut Alkitab, Allah yang hidup – yang kemudian hari dinyatakan sebagai *Yhwh* – menyatakan diri-Nya kepada bapa-bapa leluhur Israel dengan nama-nama dan bentuk-bentuk dewa yang diketahui dalam kerangka kebudayaan mereka. Jelaslah itu tidak berarti setiap unsur pemujaan bangsa Kanaan kepada *Él* dinilai benar. Sebaliknya, Allah berkarya dalam sejarah Israel agar Ia dikenal sebagai *Yhwh* yang menyelamatkan manusia

melalui perjanjian-Nya dengan mereka; dan karya Allah itu bukan hanya untuk Israel tetapi bertujuan agar bangsa-bangsa yang pada waktu itu memuja *Yhwh* dengan cara yang kurang sempurna, memakai nama *Él*, nanti akan menyembah Dia dengan sempurna sebagai satu-satunya Allah. Proses yang dimulai Allah dalam Abraham pada akhirnya mempunyai maksud yang penting bagi bangsa-bangsa Kanaan justru karena proses itu mengkritik dan menolak agama mereka.

2.3 Keluaran dari Mesir dan perjanjian di Sinai

Kepercayaan Israel mempunyai suatu dasar yang khas. Allah yang benar, Pencipta langit dan bumi, Yang Mahatinggi, Yang Kekal dan Yang Mahakuasa, telah berkarya secara khusus dalam hubungan-Nya dengan Israel. Kejadian 12–50 menceritakan riwayat hubungan Allah itu dengan bapa-bapa leluhur Israel. Dalam kelima kitab Taurat diterangkan bahwa Ia melepaskan keturunan mereka yang telah menjadi umat-Nya, dari perbudakan di Mesir. Ia mengikat perjanjian dengan mereka di Gunung Sinai, kemudian memberi negeri Kanaan kepada mereka sebagai tanah pusaka mereka. Semuanya itu terjadi sebagai penggenapan janji-janji yang telah dibuat Allah jauh sebelumnya. Dengan demikian agama Israel, yang mengakui Allah yang sama dengan bangsa Kanaan, diberi isi yang baru. Hal itu tampak dalam pernyataan diri Allah kepada Musa dengan nama *Yhwh* dan dicerminkan dalam sentralitas nama tersebut dalam agama Israel seterusnya. Mungkin nama *Yhwh* sudah dikenal sebelumnya, bahkan ada usul bahwa nama itu merupakan sebutan untuk *Él*, dan kalau begitu maka dewa yang dipuja dalam agama lain itu sekarang dikenal secara lebih lengkap dalam agama Israel, dengan maksud supaya akhirnya Ia akan dikenal secara lebih lengkap di Kanaan juga. Kemenangan sang Pencipta, yang dalam dongeng Kanaan mengalahkan Laut, sekarang terjadi dalam sejarah (Cross 1973: hlm. 87-88); ketetapan-ketetapan *Él* disampaikan di bumi, di Gunung Sinai.

Dalam babak sejarah yang kita bicarakan, Allah yang dikenal dalam agama Israel itu adalah Allah yang juga dikenal secara kurang sempurna dalam agama-agama lain. Itu berarti, Israel masih dapat belajar dari agama-agama lain itu. Beberapa kebiasaan dan gagasan dalam agama Israel sejajar dengan agama-agama lain di Timur Tengah dan di daerah-daerah lain juga. Kesejajaran itu menunjukkan bahwa agama Israel dan agama-agama lain berkembang secara sejajar, namun tidak sama. Misalnya imamat dan sistem pengurbanan biasa ditemukan dalam hampir

semua agama, jadi kita tidak perlu menganggap Israel "meminjam" unsur-unsur ini dari agama Kanaan. Namun kadang-kadang Israel meminjam unsur-unsur tertentu dari kebudayaan sezamannya.

Sebagai contoh, makna peristiwa keluaran dari Mesir dijelaskan dalam Perjanjian Lama memakai suatu tema dari dongeng-dongeng Kanaan, yaitu kemenangan atas Laut. Contoh lain, Batu Moab menyebut *khérém* ('pengkhususan untuk dimusnahkan') dan hal ini memperlihatkan bahwa pola berperang dan teologi perang di Israel mirip dengan kebiasaan bangsa-bangsa Palestina. Rancangan Kemah Suci (Kel. 25-40) serupa dengan tempat-tempat kediaman *Él* di Kanaan, dengan susunan rangkanya, tirai-tirai yang dihias dengan kerubim dan takhta yang diapit oleh kerubim. Contoh-contoh yang lain lagi dapat kita lihat dalam pembangunan Rumah Allah di Yerusalem, dan dalam cara ibadat serta pandangan tentang jabatan raja (ilahi dan insani) yang tercermin dalam Kitab Mazmur. Para nabi menyatakan bahwa mereka telah hadir dalam sidang yang dikepalai Tuhan Allah (*Yhwh*) dan menurut Mazmur 82 sidang itu sama dengan sidang *Él*. Dalam kitab-kitab apokaliptik ada banyak lambang yang juga ditemukan dalam agama-agama lain. Persamaan itu tidak berarti bahwa pranata dan konsep itu dipinjam secara langsung oleh agama *Yhwh*, tanpa perubahan, hanya agama *Yhwh* mencapai ekspresi yang matang dengan bantuan beberapa unsur tersebut.

Seperti yang telah dikemukakan, Perjanjian Lama memandang pemujaan *Él* oleh bangsa Israel dan bangsa-bangsa lain sebagai pemujaan kepada Allah yang benar. Kisah Yunus mengisyaratkan bahwa hanya *Yhwh* saja Allah. Awak kapal dan orang Niniwe tidak mengenal Dia seperti Yunus mengenal Dia, namun seruan mereka kepada Allah (*elohim*) didengar oleh Dia yang dipanggil Yunus sebagai *Yhwh*.

Lebih lanjut, Kitab Ulangan memandang pemujaan dewa-dewa oleh bangsa-bangsa lain sebagai sesuatu yang telah ditentukan Allah bagi mereka (Ul. 4:19; bnd. 32:8-9). Ada beberapa hal dalam Alkitab yang menurut kita merupakan perbuatan manusia tetapi oleh penulis dipandang sebagai perbuatan Allah, misalnya dusta, kedurhakaan atau pengerasan hati. Mungkin pemujaan dewa-dewa itu dapat dimengerti juga sebagai gejala yang sama. Bila setiap bangsa memuja dewa-dewanya, dan bila *Yhwh* diakui sebagai Allah di atas segala sesuatu, maka Ia harus dipandang bertanggung jawab atas pemujaan itu juga. Namun penjelasan ini tidak memecahkan masalah teologis yang dikemukakan oleh hal tersebut (dan bnd. Yeh. 20:25). Masih ada ketegangan antara pandangan yang dinyatakan dalam Ulangan dan harapan yang sering diungkapkan dalam Kitab Mazmur agar segala bangsa kelak mengakui *Yhwh* sebagai

Tuhan semesta alam. Mungkin pandangan Ulangan itu dapat dikatakan "bersifat sementara" dan pandangan Mazmur dapat dikatakan "tujuan Allah yang terakhir".

"Sifat sementara" ini harus dimengerti dalam terang kesadaran bahwa sebenarnya agama-agama lain tidak memuaskan. Alkitab tidak menyatakan bahwa agama-agama lain akan "genap" atau "lengkap" bila bangsa-bangsa akhirnya mengakui *Yhwh* sebagai Allah. Malah sebaliknya, pengakuan *Yhwh* sebagai Allah menunjukkan kekurangan segala pengertian keagamaan lain. Pernyataan *Yhwh* sepenuhnya kepada Israel menjadi dasar untuk mengkritik dewa-dewa dan agama-agama lain; dan pada hari terakhir, segala bangsa akan mengakui bahwa kebenaran dan keselamatan hanya terdapat dalam *Yhwh* saja. Mereka akan bergabung dengan Israel untuk memuja dan menaati Dia – atau jika tidak mereka akan menghadapi penghukuman dan kehancuran.

Perjalanan sejarah menyebabkan perubahan sikap. Misalnya, dalam Yosua 24, ketika perjanjian dengan Allah diperbarui, Yosua mengakui bahwa nenek moyang Israel pernah beribadat kepada ilah-ilah lain. Namun, mengingat karya Tuhan Allah yang telah menyelamatkan Israel pada peristiwa keluaran dari Mesir dan pendudukan Kanaan, maka politeisme tidak cocok lagi. "Hari ini" mereka harus memilih. Perubahan sikap ini sesuai dengan apa yang dikatakan Paulus, yaitu bahwa pandangan Allah tentang agama-agama manusia dapat bervariasi, sesuai dengan perkembangan sejarah atau kesadaran mereka (Kis. 17:27-31). Orang-orang yang mengenal Kristus harus meninggalkan hal-hal yang sebelumnya dibiarkan oleh Allah.

Namun, Perjanjian Lama tidak mendasarkan hukuman bangsa-bangsa secara langsung pada fakta bahwa mereka memuja dewa-dewa palsu. Alasan untuk hukuman tersebut biasanya ditemukan pada tingkah-laku moral dan sosial bangsa-bangsa tersebut (lihat misalnya Am. 1-2; Yes. 13-23). Kritik dalam bidang agama biasanya ditujukan kepada umat Allah, bukan bangsa lain (lihat Am. 2). Dewa-dewa bangsa lain dianggap sebagai tak berdaya, tak mampu menyelamatkan. Pemujaan dewa-dewa tidak terutama disebut salah, melainkan sia-sia. Siapa pun yang disapa oleh awak kapal Yunus atau para penduduk Niniwe dalam doa mereka, *Yhwh* atau dewa lain yang mereka akui, yang menyelamatkan mereka ialah Tuhan Allah. Nabi Elia mengejek Baal dan Nabi Yesaya (Yes. 40-55) mengolok-olok dewa-dewa Babel, karena dalam keadaan genting dewa-dewa ini tidak mampu melepaskan para penyembah mereka, bahkan menjadi beban bagi mereka. Hanya *Yhwh* yang mampu menyelamatkan.

Sering timbul pertanyaan apakah keselamatan dapat ditemukan dalam agama-agama bukan Kristen. Menurut Perjanjian Lama pertanyaan itu kurang tepat karena tak ada *agama* (termasuk agama Israel dan agama Kristen) yang menyelamatkan. Agama adalah respons manusia kepada Tuhan Allah: Dialah yang menyelamatkan mereka. Dalam penglihatan nabi, bila bangsa-bangsa asing beralih kepada Israel, mereka tidak akan berkata "Agamamu yang paling baik" tetapi akan mengakui "Keadilan dan kekuatan hanya ada di dalam TUHAN!" (Yes. 45:14,24).

Bangsa Israel sendiri menolak ilah lain kecuali Allah yang benar (lihat Kel. 20:3). Mereka mengaku "TUHAN itu Allah kita, TUHAN itu esa!" (Ul. 6:4). Pemujaan *Él* tidak bertentangan dengan pengakuan itu, karena merupakan suatu bentuk dari pemujaan *Yhwh*. Tetapi pemujaan dewa-dewa lain melanggar pengakuan tersebut. Dengan demikian, suatu agama yang mengakui adanya Allah yang esa dapat berfungsi sebagai titik tolak bagi para pengikutnya untuk menempuh suatu perjalanan rohani. Dan perjalanan rohani itu akan berakhir ketika mereka mengaku bahwa Allah telah berkarya dan menyatakan diri secara menentukan dalam sejarah Israel yang memuncak dalam Yesus Kristus.

Dalam hal ini kita harus mengerti dengan jelas bahwa titik tolak perjalanan rohani tersebut tidaklah sama dengan titik akhirnya. Memang kita dapat melihat persamaan antara agama Kristen dengan agama lain, misalnya dalam berbicara tentang sifat-sifat Tuhan dan karya-Nya. Beberapa agama mengakui Allah yang adil dan berbelas kasihan, yang menciptakan dunia, yang mengikatkan diri dengan umat-Nya dan yang mengharap agar umat-Nya memberi respons kepada-Nya dalam doa, ibadat, ketaatan dan keadilan sosial. Makna khusus agama Israel tidak terletak dalam dirinya sendiri, atau dalam sejumlah ciri khas yang tidak ditemukan dalam agama-agama lain. Tetapi makna khusus agama Israel terletak dalam *kesaksian yang diberikannya* tentang Allah yang hidup dan menyelamatkan. Hal ini dijelaskan berulang kali dalam Yesaya 40–55. Nabi yang menulis pasal-pasal itu, dalam konteks pluralisme keagamaan, tidak mengimbau Israel membandingkan agama mereka dengan agama Babel agar mereka merasa lebih unggul. Sebaliknya, ia mengarahkan pikiran mereka kepada karya Allah yang menyelamatkan mereka dalam sejarah dan berkata "Kamu inilah saksi-saksi-Ku" (Yes. 43:10).

Apa yang dikemukakan di atas menggarisbawahi bahwa Injil mengisahkan apa yang Allah lakukan dalam sejarah. Injil merupakan *kabar baik*, bukan ide yang baik. Menurut Injil, Allah berkarya dalam sejarah Israel dan dalam hidup Yesus untuk memulihkan hubungan manusia dengan diri-Nya. Hanya melalui Injil manusia dapat mencapai

tujuan yang ditentukan Allah baginya. Dengan demikian kekurangan dalam agama-agama lain menjadi jelas, yakni agama-agama itu tidak berfokus pada Injil. Manusia tidak hanya memerlukan lebih banyak pengetahuan tentang kodrat Allah dan hakikat manusia; ia membutuhkan pemulihan hubungannya dengan Allah, sebelum ia dapat mencapai tujuannya. Manusia membutuhkan penyelamatan, bukan hanya pernyataan saja. Wawasan apa pun tentang kodrat Allah dan hakikat manusia yang dimiliki agama-agama lain, mereka tidak mempunyai kunci untuk memulihkan hubungan ini dan mencapai tujuan ini, karena hal tersebut terdapat hanya dalam Injil. Inti Alkitab (dalam kedua Perjanjian) bukanlah terutama sekali pengajaran tentang Allah, melainkan kesaksian tentang bagaimana Allah menyelamatkan ciptaan-Nya. Memang kesaksian ini mengandung banyak kebenaran tentang Allah dan ciptaan-Nya. Di antaranya terdapat beberapa kebenaran dasariah yang juga dianut oleh orang-orang lain yang diciptakan menurut rupa dan gambar Allah. Ada banyak keyakinan yang dianut dalam Alkitab dan juga dalam agama-agama lain, tetapi persamaan itu tidak menyangkal uniknya Alkitab sebagai kesaksian akan peristiwa-peristiwa yang dipakai Allah untuk memulihkan ciptaan-Nya (bnd. de Ridder 1971).

Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru dapat disebut eksklusif dalam arti, kedua-duanya yakin akan pentingnya sejarah yang dimulai dengan janji Allah kepada para bapa leluhur Israel dan peristiwa keluaran dari Mesir. Namun kedua-duanya juga dapat disebut inklusif dalam arti, kedua perjanjian itu berkeyakinan bahwa sejarah ini akan mengikutsertakan segala bangsa. Manfaat sejarah ini tidak dikhususkan bagi Israel saja atau bagi jemaat Kristen saja. Yesaya 2:2-4 menampakkan kerinduan Allah agar pada akhirnya segala bangsa akan datang untuk belajar kepada Dia di Yerusalem. Pada saat itu keadaan yang diceritakan dalam Kejadian 1-2 akan dipulihkan kembali dan disempurnakan.

Dengan demikian betapa pun besarnya wawasan teologis dan spiritual dalam agama-agama lain, namun dapat dikatakan bahwa agama itu tidak mencakup Injil, karena tidak mengisahkan berita Injil. Karena itu suatu agama dapat diakui sebagai titik tolak bagi perjalanan rohani seseorang, namun agama itu tidak dapat diterima sebagai tujuan akhir. Agama-agama lain tidak menyelamatkan, bukan karena lebih rendah dari agama Kristen, melainkan karena agama-agama tersebut tidak menyaksikan karya-karya Allah yang menyelamatkan.

Peranan orang Yahudi maupun orang Kristen sebagai saksi-saksi akan karya Allah dapat menangkis tuduhan tentang kesombongan religius. Orang Yahudi dan orang Kristen tidak menciptakan Injil dan tidak

berhak dipuji karena Injil itu. Mereka hanya memberi kesaksian tentang apa yang Allah perbuat melalui peristiwa yang dikisahkan dalam Alkitab, yang memuncak dalam Yesus Kristus. Mereka tidak berkata "Kami mempunyai Injil", melainkan "Ada Injil" (bnd. Wright 1990).

Tantangan besar justru dialami dalam sejarah agama Kristen, karena agama ini sering memperlihatkan keagalannya untuk memahami atau mencerminkan hakikat Injil. Itulah sebabnya penganut agama lain pernah berpendapat bahwa sekalipun agama Kristen membuat diagnosis yang benar mengenai masalah manusia, namun pemecahannya belum diberikan secara meyakinkan.

2.4 Israel di Kanaan

Kita telah melihat bahwa beberapa bagian Perjanjian Lama terbuka terhadap cara orang lain memahami kodrat ilahi. Namun ada juga bagian Perjanjian Lama yang menolak agama-agama lain. Bagian-bagian itu jangan dikesampingkan, melainkan harus ditelaah latar belakangnya. Yusuf dan Firaun pada zamannya menganggap mereka berdua memuja Allah yang sama, tetapi pada masa Musa, Firaun yang "tidak mengenal Yusuf" menolak Allah Israel. Karena itu walaupun Musa dapat menerima penyamaan *Yhwh* dan *Él*, ia harus menjadi wakil *Yhwh* melawan dewa-dewa Mesir yang dilayani Firaun. Peristiwa keluaran dari Mesir memperlihatkan kemenangan *Yhwh* dan hukuman-Nya atas "semua allah di Mesir" itu (lihat Kel. 12:12). Dalam hal ini *Yhwh* bertindak dengan dua alasan, yaitu janji-Nya kepada keturunan Abraham dan keinginan-Nya menegakkan keadilan. Kedua hal ini ditentang oleh Firaun dan ilah-ilahnya.

Dalam perkembangan berikutnya, para penduduk Kanaan semakin memusatkan pemujaan mereka pada Baal, yang menggantikan *Él* sebagai ilah utama. Perjanjian Lama menilai pemujaan Baal dan dewa-dewa lain berbeda dengan penilaiannya terhadap pemujaan *Él*. Memang terkadang tampaknya *Yhwh* dapat dipuja dengan memakai nama Baal. Kata *ba'al* dalam bahasa Ibrani berarti 'pemilik', sama seperti *adon* ('tuan'), dan mungkin pernah dipakai dalam mengakui kekuasaan *Yhwh* (bnd. Hos. 2:15-16). Lagi pula, ada ahli yang berpendapat bahwa mungkin sudah terjadi penggabungan konsep *Él* dan Baal dalam pemahaman orang Israel tentang *Yhwh* (Cross 1973: hlm. 163). Kendati demikian, Perjanjian Lama tidak pernah mengizinkan pemujaan *Yhwh* dengan menggunakan nama Baal. Bahkan nama orang seperti Esybaal yang berarti "orang Baal"

(1 Taw. 8:23) diubah menjadi Isyboset yang berarti "orang hina" (2 Sam. 2:8). Agama Baal dilihat berpengaruh buruk terhadap agama Israel. Tempat-tempat pemujaan Baal harus dihancurkan (Ul. 7 dan 12). Pengaruh Baal atas agama Israel yang dimulai pada zaman Salomo dinilai sebagai penyimpangan. Dengan demikian pemujaan *Yhwh* sebagai *Él* diterima, sedangkan pemujaan *Yhwh* sebagai Baal ditolak. Israel menerima *Yhwh* dan *Él* sebagai Allah yang sama, tetapi harus memilih antara mengikuti *Yhwh* atau Baal (1 Raj. 18:21; bnd. Yos. 24:14-15).

Alasan-alasan apa yang mendasari sikap yang berbeda terhadap agama *Él* dan agama Baal tidak dijelaskan dalam Perjanjian Lama, namun kita dapat menduganya. Dewa mahatinggi *Él* dengan mudah dapat disamakan dengan *Yhwh* sebagai Allah satu-satunya, tetapi tidak demikian halnya dengan Baal yang bukan dewa mahatinggi. Pemujaan Baal diartikan sebagai pemujaan dewa-dewa yang lain dari *Yhwh*, bukan sebagai pemujaan *Yhwh* dengan nama Baal. Kuasa yang diperlihatkan dalam pengalaman Israel yang keluar dari Mesir dan menduduki Kanaan adalah kuasa *Él*, sekalipun pengalaman-pengalaman itu memaksa mereka memikirkan kembali bagaimana kodrat *Él* itu. Menurut orang Kanaan, Baal adalah dewa perang, dan juga dewa kesuburan. Sifat yang terakhir ini membawa bahaya, yaitu bahwa soal kesuburan akan memainkan peranan yang terlalu besar dalam agama *Yhwh*. Cara pengikut Baal mendekati soal kesuburan itu dapat mempengaruhi pengikut-pengikut agama *Yhwh*, dan dalam sejarah Israel terdapat contoh perzinahan yang disebabkan oleh pemujaan kepada Baal (Bil. 25:1-3).

Nabi Hosea menghardik Israel karena mereka dipengaruhi oleh unsur kesuburan dalam agama Baal itu. Namun ia mengambil alih gagasan agama Baal itu guna menjelaskan kodrat *Yhwh*, yang secara terus terang disebut Tuhan yang memberi gandum dan anggur serta digambarkan sebagai kekasih Israel yang menjadikan dia istri-Nya (Hos. 2:8,16,19-20). Dalam menggambarkan hubungan *Yhwh* dengan Israel sebagai perkawinan, Hosea memakai bahasa dan kiasan orang Kanaan, sekalipun ia melawan teologi yang mereka ungkapkan melalui pemakaian bahasa dan kiasan tersebut (Board for Mission and Unity 1984: ps 28; Senior & Stuhlmueeller 1983: ps 1-5).

Bila kita memikirkan pertentangan *Yhwh* dengan dewa-dewa Mesir dan Kanaan, maka kita melihat adanya dimensi moral dalam pertentangan itu. Hal itu dapat membantu kita dalam menilai agama-agama dan kebudayaan-kebudayaan manusia.

Pada peristiwa keluaran dari Mesir, *Yhwh* menentang Firaun (yang dipandang sebagai dewa oleh bangsanya dan yang mewakili dewa-dewa

Mesir) oleh karena ia menindas orang Ibrani. Dalam Kitab Kejadian, yang menceritakan hubungan Yusuf dan saudara-saudaranya dengan Firaun, tidak terjadi pertentangan seperti itu. Sebaliknya, Firaun pada zaman itu mengakui Allah Yusuf (Kej. 41) dengan cara yang kelak digemakan dalam Kitab Daniel. Tetapi Firaun pada peristiwa keluaran itu menjalankan kebijaksanaan negara yang menindas di bidang politik, ekonomi, sosial dan agama, serta menolak mengakui Allah Musa (Kel. 5:2). Kebijaksanaan itulah yang memacu *Yhwh* bertindak untuk menegakkan keadilan dengan menghukum penindas dan melepaskan orang-orang tertindas. Kekalahan Firaun itu menyatakan bahwa *Yhwh* melawan segala agama yang membenarkan tata masyarakat yang membiarkan penindasan dan praktek-praktek yang tidak berperikemanusiaan.

Sewaktu Israel berada di negeri Kanaan, mereka bergumul selama waktu yang panjang dengan agama Baal melalui pelayanan para nabi sebelum pembuangan. Pergumulan itu memiliki ciri-ciri yang sama dengan pergumulan pada zaman keluaran. Agama Baal dikecam dalam kitab Taurat (misalnya Im. 18; 20; Ul. 7; dsb.) dan ciri-cirinya dilukiskan oleh nabi-nabi seperti Hosea dan Yeremia. Dari bahan tersebut kita ketahui, agama itu bercirikan pemujaan kesuburan. Kegiatannya menjijikkan dan menghancurkan, meliputi persundalan bakti, pengurbanan anak-anak dan ilmu gaib. Tampaknya pada saat Israel memasuki Kanaan kegiatan seperti itu sudah mencapai taraf yang belum terjadi pada zaman para bapa leluhur. Sikap yang kurang bermusuhan terhadap agama orang Kanaan dalam Kitab Kejadian selaras dengan kenyataan bahwa "kedurjanaan orang Amori itu belum genap" (Kej. 15:16). Tetapi kenajisan yang dilakukan oleh penduduk-penduduk Kanaan pada abad-abad kemudian demikian hebat "sehingga negeri itu memuntahkan penduduknya" (Im. 18:24-28).

Dengan kata lain, kita melihat variasi dalam sikap orang Yahudi terhadap agama-agama lain. Salah satu faktor dalam hal ini ialah sifat-sifat sosial dan moral yang dikembangkan agama-agama itu pada pengikut-pengikutnya.² Ketika Elia (dalam nama *Yhwh*) menentang Baal di atas Gunung Karmel, yang menjadi pokok pertikaian bukanlah hanya pemujaan suatu ilah palsu melainkan juga usaha membajak seluruh sistem masyarakat, ekonomi dan hukum di Israel oleh agama Baal yang dibawa Izebel dari Fenisia. Peristiwa Nabot merupakan contoh usaha tersebut (1 Raj. 21). Dalam peristiwa itu yang menjadi pokok pertikaian

2. Untuk diskusi lebih lanjut, lihat Wright (1983: ps 8; 1991).

bukan soal agama mana yang benar, melainkan soal struktur masyarakat mana yang adil dan benar bagi Nabot dan orang lain. Agama Baal mendukung – atau paling sedikit tidak mengekang – Ahab dan Izebel dalam perlakuan mereka terhadap Nabot. Mungkin boleh disimpulkan bahwa setiap agama harus dinilai baik dari segi teologinya maupun tentang dampak-dampak moral, sosial dan budayanya. Tentulah agama Kristen juga tidak terkecuali dari penilaian tersebut.

Kita telah melihat bahwa sikap Perjanjian Lama terhadap ibadat di Israel bersifat mendua. Ibadat kurban dan pembangunan rumah Allah, serta pranata kerajaan dan imamat, dipandang sebagai prakarsa manusia yang wajar, bukan sebagai prakarsa ilahi, namun pranata-pranata tersebut diterima dalam Perjanjian Lama. Sedangkan pemakaian patung untuk menyembah Allah tidak diterima dan larangan ini merupakan ciri khas agama Perjanjian Lama, kendati alasan bagi larangan itu kurang jelas. Pada umumnya orang Kristen menganggap pemakaian berhala dilarang karena Allah bersifat roh, bukan materi. Namun alasan itu tidak dikemukakan dalam Perjanjian Lama, dan gagasan manusia sebagai gambar Allah serta gagasan inkarnasi kurang sesuai dengan pandangan tersebut. Kesepuluh firman menggabungkan larangan membuat patung dengan larangan menyembah ilah lain, mungkin karena pembuatan patung dapat beralih dengan mudah menjadi penyembahan ilah lain. Sebuah patung dapat menggambarkan *Yhwh* atau Baal, jadi adalah lebih bijaksana untuk tidak membuat patung agar agama Baal dapat dihindarkan. Dalam Ulangan 4 dikatakan, patung yang tak bergerak tidak bisa mewakili *Yhwh* yang pada hakikatnya berbicara dan bertindak. Sesuai dengan itu, Yesaya 44 dan 46 menentang pemakaian patung di Israel, baik secara pribadi maupun secara nasional. Namun 2 Samuel 7 melawan pembangunan rumah Allah dengan alasan yang mirip, tetapi kemudian mengizinkannya.

Harus diakui, kita tidak mengetahui alasan yang mendasari beberapa tuntutan Allah dalam agama Israel. Mungkin beberapa di antaranya bergantung pada kebudayaan atau memang tidak didasari oleh alasan teologis tertentu. Keputusan dalam menerima atau menolak bentuk-bentuk ibadat yang diprakarsai manusia mungkin dipengaruhi oleh pertimbangan, apakah bentuk-bentuk tertentu akan bermanfaat atau malah merugikan. Ada juga faktor lain yang agaknya mendasari tuntutan *Yhwh* atas Israel, yaitu kehendak-Nya agar bangsa Israel tampak lain daripada bangsa lain dalam sifat dan tindak-tanduknya. Dengan demikian bangsa-bangsa lain akan mengetahui bahwa Israel mempunyai kedudukan yang khusus dalam rencana Allah bagi manusia. Tampaknya Allah memakai

prinsip ini sampai pada saat Kornelius diterima ke dalam jemaat Kristen (Kis. 10). Setelah itu mulailah suatu babak baru, namun permulaan baru itu tidak berarti perbedaan antara satu agama dengan agama lain dapat diabaikan seterusnya melainkan perbedaan-perbedaan itu akan di-perhadapkan satu sama lain.

2.5 Zaman Babel dan Persia

Pandangan dalam tulisan-tulisan dari zaman Babel dan Persia mendukung pendapat bahwa sikap agama Yahudi terhadap agama-agama lain bervariasi sesuai dengan keadaan. Yesaya 40–55 melawan Bel dan Nebo, dewa-dewa Babel yang sepadan dengan *Él* dan Baal. *Yhwh* adalah Allah, atau Bel dan Nebo adalah ilah-ilah. Kemungkinan bahwa orang Babel memuja *Yhwh* dengan memakai nama Bel tidak terpikirkan. Hanya *Yhwh* saja yang menciptakan, hanya *Yhwh* yang memerintah di surga, hanya *Yhwh* yang campur tangan dalam peristiwa-peristiwa dunia, hanya *Yhwh* yang menyatakan makna peristiwa-peristiwa itu (lihat 40:12-26; 41:1-7,21-9; 42:5-9; 46:1-13; bnd. Yer. 10). Babel dan agamanya akan dihukum. Yesaya 45:7 menyatakan *Yhwh* sebagai Dia

”Yang menjadikan terang dan menciptakan gelap,
yang menjadikan nasib mujur dan menciptakan nasib malang . . .”

Agaknya sang nabi dengan sengaja menentang dualisme agama Babel.

Yesaya 40–55 menegaskan bahwa hanya *Yhwh* adalah Allah dan juga menjelaskan komitmen *Yhwh* kepada Israel sebagai umat-Nya. Karena itu bagian ini tampak sebagai bagian Perjanjian Lama yang paling nasionalis dan eksklusif. Namun selain keyakinan tadi, bagian Yesaya ini menyampaikan bahwa hubungan *Yhwh* dengan Israel mempunyai makna bagi seluruh dunia, sehingga bagian ini tampak juga sebagai bagian Perjanjian Lama yang paling universalis. Dan sikap yang sama terdapat juga dalam Yesaya 56–66. Mungkin salah satu implikasi dari pandangan ini ialah bahwa *Yhwh* menawarkan pilihan kepada bangsa-bangsa. Apabila mereka melihat karya *Yhwh* untuk umat-Nya Israel, segala bangsa akan mengakui bahwa hanya *Yhwh* sendiri Allah. Namun mereka dapat memilih apakah mereka akan mengakui hal itu dengan rela dan sukacita, atau dengan terpaksa.

Berbeda dengan Yesaya 40–55, Ezra-Nehemia dan Daniel menyebut Allah sebagai ”TUHAN, Allah semesta langit”, suatu gelar yang dapat diberikan kepada dewa utama bangsa-bangsa lain dalam kerajaan Persia

(lihat Ezr. 1:2; 5:11-12; 6:9-10; 7:12,21,23; Neh. 1:4-5; 2:4,20; Dan 2:18-19, 37,44; 5:23 ("Yang berkuasa di sorga"). Daniel, Ezra dan Nehemia melayani raja Persia dan – seperti Yusuf dahulu – Daniel dengan teman-temannya mendapat nama-nama asing yang mempunyai makna keagamaan. Namun demikian, Ezra dan Nehemia sama-sama menegaskan bahwa umat *Yhwh* harus dipisahkan dari bangsa dan agama sekitarnya. Dan Daniel mengimbau supaya orang Yahudi tetap setia kepada *Yhwh* serta hidup dengan suci (Dan. 1), dan supaya mereka memper-tahankan ibadat (Dan. 3) dan kesalehan mereka (Dan. 6).

Pernah diusulkan bahwa pandangan eksklusif dalam Kitab Ezra dan Nehemia itu menjadi sifat khas selama masa berdirinya rumah Allah yang kedua (sesudah pembuangan) dan membedakannya dari masa sebelumnya. Namun usul itu terlalu sederhana. Pada satu pihak, Ezra dan Nehemia mengungkapkan teologi mereka dengan menggunakan beberapa istilah dari kebudayaan dan agama sekitar mereka, seperti yang dilakukan dalam Kitab Keluaran dan Hosea. Pada pihak lain, Kitab Keluaran, Ulangan dan Hosea bersifat separatis seperti halnya Kitab Ezra dan Nehemia. Yesaya 19 dan beberapa perikop lain dalam tulisan para nabi biasanya dipandang bersikap inklusif dan bahan itu diduga ditulis pada zaman rumah Allah yang kedua. Sedangkan Yesaya 40–55, yang merupakan puncak dari pandangan universalis dalam Perjanjian Lama, juga memuat pandangan yang paling tajam tentang agama-agama lain.

Jadi pandangan Perjanjian Lama tentang agama-agama lain bervariasi sesuai dengan sifat agama-agama tersebut dan juga sesuai dengan kuasa dan tekanan yang dilakukan oleh para pengikutnya. Namun dalam setiap konteks terdapat keterbukaan dan kewaspadaan.

2.6 Zaman Yunani

Pandangan pada zaman Yunani, yaitu zaman terakhir yang tulisannya ter-muat dalam Perjanjian Lama, hampir sama dengan pandangan yang diuraikan dalam pasal 2.5 di atas. Seperti Daniel (Dan. 5:23), raja Babel berpandangan bahwa *Yhwh* sama dengan "Yang Berkuasa di sorga", dewa tertinggi Siria. Pada zaman tertentu dan dalam arti tertentu orang Yahudi mungkin dapat menerima pandangan itu, namun ternyata peng-lihatan dalam Kitab Daniel menunjukkan bahwa keduanya tidak saling sesuai. Mengikuti perintah-perintah raja dalam bidang agama berarti tidak setia kepada Allah Israel. Sekali lagi, Perjanjian Lama memberi kesan bahwa keterbukaan terhadap agama-agama lain terkadang dapat

diterima, tetapi ada kalanya keterbukaan itu membahayakan agama dan bangsa Israel, sehingga harus ditolak.

Buku *Towards a Theology for Inter-Faith Dialogue* (Board for Mission and Unity 1984: ps 30) menyatakan: "Ketika Israel bersikap terbuka terhadap agama-agama lain, ia menjadi sangat kreatif dan ketika ia bersikap eksklusif dan menutup diri, ia makin diper miskin". Pernyataan ini tidak benar. Kitab Daniel bersifat eksklusif dan menutup diri, namun justru sangat kreatif. Konteks kehidupan Israel yang pluralistik menyediakan bagi kita beberapa contoh tentang cara berhubungan dengan agama-agama lain. Contoh-contoh ini dapat membantu kita dalam keadaan yang hampir sama dengan keadaan Israel sesudah zaman pembuangan. Namun kita tidak dapat berkata bahwa menurut Perjanjian Lama kita harus terbuka dan tidak menutup diri, karena pandangan ini terlalu menyederhanakan kenyataan sebenarnya.

Kepustakaan (2)

- Board for Mission and Unity of the General Synod of the Church of England
1984 *Towards a Theology for Inter-Faith Dialogue*, London (CIO).
- Cross, F. M.
1973 *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge Massachusetts/London (HUP).
- Eaton, J.
1989 *The Contemplative Face of Old Testament Wisdom, in the Context of World Religions*, London (SCM).
- Senior, D. & Stuhlmueller, C.
1983 *The Biblical Foundations for Mission*, London (SCM).
- Ridder, R. R. de
1971 *Discipling the Nations*, Grand Rapids (Baker).
- Wenham, G. J.
1980 "The Religion of the Patriarchs" dalam *Essays on the Patriarchal Narratives* (penyunting A. R. Millard & D. J. Wiseman), Leicester (IVP).
- Wiles, M.
1979 *Explorations in Theology*, London (SCM).
- Wright, C. J. H.
1983 *Hidup sebagai Umat Allah*, Jakarta 1993 (BPK, terjemahan dari bahasa Inggris, aslinya 1983).
- 1990 *What's So Unique about Jesus?*, Eastbourne (Monarch). Terjemahan ke dalam bahasa Indonesia sedang dikerjakan.
- 1991 "The Authority of Scripture in an Age of Relativism: Old Testament Perspectives" dalam *The Gospel in the Modern World: A Tribute to John Stott* (penyunting M. Eden & D. F. Wells), Leicester (IVP).

B. PERJANJIAN BARU

3. UCAPAN YESUS "AKULAH DIA"

David M. Ball

Tesis pasal ini ialah: ucapan-ucapan *egô eimi* ('Aku ada, Akulah Dia'),¹ dalam Injil Yohanes dengan sengaja mengacu pada ucapan-ucapan yang serupa dalam Kitab Yesaya dan dengan demikian menyamakan Yesus dengan Allah Perjanjian Lama (kontra Robinson 1985: hlm. 386; bnd. Barrett 1982: hlm. 12 dst.). Ucapan itu dalam Injil Yohanes tidak hanya mempergunakan nama yang hanya dapat dipergunakan oleh Allah (kontra Dodd 1954: hlm. 93-96 dan Brown 1966,2: hlm. 533-538), melainkan mengacu juga kepada konteks dari beberapa nats dalam Yesaya yang menegaskan hak *Yhwh* untuk menyelamatkan Israel. Sebab, Dialah Allah satu-satunya dan tidak ada ilah lain di hadapan-Nya. Menurut Injil Yohanes, Yesus memberlakukan bagi diri-Nya kata-kata yang mula-mula diucapkan Allah dalam konfrontasi dengan ilah-ilah asing. Kita akan membicarakan:

- bagaimana rumusan "Akulah Dia" dalam Injil Yohanes dilatarbelakangi oleh Kitab Yesaya; dan
- implikasi-implikasinya bagi pluralisme agama.

Dalam pembahasan ini kita akan membatasi perhatian kita pada Yohanes 8.²

1. Ucapan-ucapan yang dimaksud adalah *egô eimi* yang tidak memiliki predikat termasuk segala ucapan *egô eimi* yang tidak diikuti dengan kiasan seperti "Roti Hidup" atau "Gembala yang baik".

2. Untuk diskusi lengkap, lihat Ball (1992).

3.1 Latar belakangnya dalam Kitab Yesaya

Para ahli (misalnya Harner 1970) yang meneliti Injil Yohanes sudah lama menyadari bahwa penggunaan *ani hu* dalam Kitab Yesaya sejajar dengan *egô eimi* dalam Injil Yohanes. Dari bukti yang ada, ternyata bukan hanya kata-kata *egô eimi* saja, melainkan juga cara merumuskan ucapan ini dalam Injil Yohanes mengacu pada perikop-perikop dalam Kitab Yesaya yang membuat arti ucapan Yesus lebih jelas lagi. Ungkapan "percaya, bahwa Akulah Dia" dan "tahu, bahwa Akulah Dia" (Yoh. 8:24,28) mengingatkan pembaca akan ucapan-ucapan dalam Perjanjian Lama yang dihubungkan secara khusus dengan pengetahuan dan kepercayaan akan Tuhan Allah. Kata-kata yang menyertai ucapan *egô eimi* dalam Injil Yohanes juga mengacu pada latar belakangnya dalam Kitab Yesaya. Ini berarti, ucapan seperti Yohanes 8:18 yang biasanya tidak termasuk kumpulan ucapan "Akulah Dia", mengingatkan pembaca juga akan perikop-perikop tertentu dalam Kitab Yesaya. Hal ini akan diuraikan dalam pembahasan berikut.³

a. Yohanes 8:18

Kita mulai dengan ucapan Yesus bahwa Dialah yang bersaksi tentang diri-Nya sendiri (*egô eimi ho marturôn peri emautou*). Ucapan ini sangat mungkin mencerminkan kata-kata dari Yesaya 43:10 dan juga apa yang dikatakan tentang seorang saksi dalam Ulangan 19:15.⁴ Teks Ibrani dari

3. Lihat Ball (1992) untuk diskusi tentang pendapat bahwa Yesaya memberi latar belakang utama dari ucapan *egô eimi* dalam Injil Yohanes. Lebih lanjut dijelaskan bahwa, bukan hanya kata-kata dari rumusan itu yang mengarahkan perhatian pembaca kepada Kitab Yesaya, melainkan juga perumusannya. Perhatikan juga bahwa struktur Yohanes 4:26 sejajar dengan Yesaya 52:6 dalam Septuaginta sehingga maknanya mungkin lebih dari sekadar menyatakan bahwa Yesus adalah Mesias. Dengan menyatakan "Akulah Dia", Yesus mengucapkan kata-kata *Yhwh* yang akan digenapi pada waktu Ia datang kelak untuk menebus Zion.

4. Kemiripan Yohanes 8:18 dan 4:26 barangkali dimaksudkan untuk mengingatkan pembaca tentang apa yang dikatakan Yesus dalam ayat pertama itu. Sama seperti ucapan *egô eimi* dalam Yohanes 4:26, perumusannya dalam 8:18 sangat aneh. Jika Yesus ingin berkata "Aku bersaksi tentang diri-Ku", maka Ia dapat mengatakan saja *egô marturô* yang lebih sederhana dari *egô eimi ho marturôn peri emautou* (bnd. Charlier 1960: hlm. 513). Sama seperti dalam 4:26, keanehan itu mungkin disebabkan penggunaan bahan latar belakang oleh Yohanes. Tetapi, tidak seperti dalam 4:26 tidak terdapat kesejajaran bentuk bagi 8:18 dalam Septuaginta.

Yesaya 43:10 tampaknya menyamakan Israel dengan Hamba Tuhan sebagai seorang saksi,⁵ jadi tepatlah terjemahan "Kamu inilah saksi-saksi-Ku, demikianlah firman TUHAN, dan hamba-Ku yang telah Kupilih". Tetapi dalam Septuaginta Yesaya 43:10 berbicara tentang tiga saksi: "orang-orang yang disapa, Allah sendiri, dan Hamba-Nya, ketiganya memberi kesaksian tentang keunikan Allah orang Ibrani".⁶ Lebih dahulu (ay 9) Tuhan Allah berseru kepada bangsa-bangsa supaya mereka membawa saksi-saksinya lalu Ia berseru kepada Israel untuk menjadi saksi bagi Dia. Tuhan Allah juga adalah saksi, demikian pula hamba yang dipilih-Nya. Jika sebutan Yesus terhadap dirinya sebagai saksi, merupakan kutipan Yesaya 43:10, maka bukan *egô eimi* melainkan kata-kata di sekitarnya yang membuat maknanya jelas dalam Injil Yohanes. Yesus mengambil peran saksi dari nats dalam Kitab Yesaya tersebut dan menerapkannya kepada diri-Nya sendiri.⁷

Dalam Kitab Yesaya, Tuhan Allah berbicara tentang sifat hamba yang dipilih-Nya dan yang dipanggil-Nya untuk menjadi saksi bagi Dia. Hamba ini dipilih:

5. Ada kemungkinan hamba Tuhan adalah saksi yang tersendiri, sebab hamba itu berbentuk tunggal, padahal Israel berbentuk jamak. Tetapi karena "Hamba-Ku" disamakan dengan Israel di tempat lain, maka tidak mungkin demikian halnya (bnd. 44:1).

6. Freed (1982: hlm. 67). Bunyinya *genesthe moi martures, kai egô martus, legei kurios ho theos, kai ho pais hon exelaxamên* . . . Tampaknya tidak mungkin Yohanes mengikuti teks Ibrani dari ayat ini, karena di situ tidak ada peranan Tuhan Allah sebagai saksi, dan karena itu tidak ada kesejajaran Yesus dan Bapa yang keduanya bersaksi dalam Yohanes. Yohanes tampaknya memakai tradisi yang serupa dengan Septuaginta, bukan teks Masora. Dalam Targum ayat itu menyebut dua saksi, bukan hanya satu seperti teks Masora, tetapi bukan TUHAN melainkan Mesias yang merupakan saksi kedua. "'Kamulah saksi', firman TUHAN, 'dan hamba-Ku Mesias yang berkenan kepada-Ku, supaya kamu dapat mengetahui dan percaya di hadapan-Ku dan mengerti bahwa Akulah Dia'". Chilton (1987: hlm. 84-85).

7. Pemakaian Perjanjian Lama secara demikian lebih cocok dengan cara memakai ucapan *egô eimi* lengkap dengan predikat (misalnya "Akulah [*egô eimi*] terang dunia", Yoh. 8:12) dari dengan ucapan yang tidak mempunyai predikat. Dalam Yohanes 6:35 *egô eimi* secara eksplisit digunakan untuk menerapkan gagasan Perjanjian Lama kepada Yesus dan ini merupakan preseden bagi pemakaian ungkapan itu dalam Yohanes 8:18. Menurut Borgen (1967: hlm. 78) ini merupakan cara penafsiran midrash yang lazim.

"... menjadi perjanjian bagi umat manusia,
menjadi terang untuk bangsa-bangsa,
untuk membuka mata yang buta,
untuk mengeluarkan orang hukuman dari tempat tahanan
dan mengeluarkan orang-orang yang duduk dalam gelap
dari rumah penjara" (Yes. 42:6,7).⁸

Sebagai orang yang menjadi terang untuk bangsa-bangsa, hamba Tuhan harus bersaksi tentang Dia (Yes. 43:10). Teks Yunani dari Yesaya menyebutkan bahwa Tuhan Allah akan bersaksi tentang Hamba itu, seperti Bapa bersaksi tentang Yesus dalam Injil Yohanes. Karena itu ketika Yesus mengatakan bahwa Ia bersaksi, Ia mengambil alih tugas yang dipercayakan kepada Hamba itu dalam Kitab Yesaya. Peran Yesus sebagai saksi yang sah mulai dibicarakan dalam Injil Yohanes ketika Ia berkata bahwa Dia adalah Terang Dunia yang akan memberi terang hidup kepada mereka yang mengikuti-Nya (8:12,13).⁹ Yesus memenuhi tugas seorang hamba dan karena itu kesaksian-Nya itu benar, sebab Hamba yang dipilih itu ditugaskan untuk bersaksi dan membawa terang.¹⁰ Menurut Yohanes 8:18, Bapa dan Yesus sama-sama menggenapi apa yang dikatakan Yesaya dan juga menggenapi (secara tidak langsung) apa yang diminta sebagai syarat untuk saksi yang benar menurut Ulangan 19:15.¹¹

8. Hoskyns (1940,2: hlm. 377) menjelaskan sebagai berikut: "Dalam Yesaya 43:8-13 pentingnya kesaksian dihubungkan dengan *egô eimi* yang diucapkan Allah dan juga keseluruhannya diarahkan kepada pemindahan kebutaan umat dan keselamatan bangsa-bangsa" (bnd. Guilding 1960: hlm. 109).

9. Dalam tesis saya (1992) diperlihatkan bahwa pernyataan Yesus tentang diri-Nya sebagai terang dunia juga didasarkan pada perikop dalam Kitab Yesaya ini. Menarik untuk diperhatikan bahwa orang Yahudi menuduh Yesus mengemukakan kesaksian yang tidak benar (*ouk estin alêthês*, (ay 13). Dalam Kitab Yesaya TUHAN memanggil dunia untuk mendengar dan bersaksi "Benar demikian" (*alêthês*, Yes. 43:9). Mengenai ayat ini E. J. Young (1972) menuliskan: "Jika bangsa-bangsa tidak bisa mengemukakan saksi-saksi mereka sendiri, biarlah mereka mendengarkan apa yang dikatakan TUHAN dan mengakui kesaksian Allah benar. Hal yang sama terungkap dalam pernyataan Yesus (Yoh. 8:18).

10. Bnd. Freed (1982: hlm. 167). Dalam Injil Yohanes "Bapa yang mengutus aku" (8:18) sejajar dengan "hamba yang Kupilih". Yesus menyamakan diri dengan Israel tatkala Ia menyebut diri-Nya sebagai pokok anggur yang benar (15:1,5).

11. Freed (1982: hlm. 167) memperhatikan perikop yang serupa dalam 1 Samuel 12:5 di mana Septuaginta mengikuti teks Ibrani. Dalam ayat itu Samuel berkata, *Martus kurios en humin kai martus Khristos autou* . . . Freed berpendapat, dalam Yohanes 8:18 Yesus dilihat sebagai *Khristos* ("Yang diurapi") dan bersaksi bersama-sama dengan Allah, sama seperti orang yang diurapi itu bersaksi untuk membela Samuel. Freed lebih lanjut mengatakan

Bila benar pernyataan Yesus tentang diri-Nya sendiri sebagai saksi, mengacu kepada kesaksian Hamba Tuhan dalam Yesaya 43:10, kita dapat mempertanyakan apa isi kesaksian hamba itu? Di sinilah latar belakang dari ucapan "Akulah Dia" dan ucapan-ucapan yang serupa dalam Yohanes 8:24 dan 28 menyentuh soal pluralisme. Hamba itu memberi kesaksian tentang pernyataan *Yhwh* yang menyatakan diri-Nya sebagai Allah dan Juruselamat satu-satunya. McKenzie (1968: hlm. 53-54) mengatakan:

"Di sini monoteisme Deutero-Yesaya kelihatan sejelas-jelasnya. Israel dapat bersaksi bahwa hanya *Yhwh* saja Allah, bahwa Ia kekal. Israel dapat bersaksi tentang kuasa dan kebebasan-Nya, karena Israel telah mengalami kuasa dan kebebasan itu dalam sejarah mereka. Hanya *Yhwh* saja yang menghakimi dan menyelamatkan; tiada ilah atau manusia yang dapat menghalangi karya-Nya."

Yesus mengemban tugas bersaksi yang disebutkan dalam Yesaya 43:10 dan dengan demikian secara tak langsung Ia bersaksi juga tentang kuasa untuk menyelamatkan yang dimiliki Allah saja. Dengan menyebut diri-Nya sebagai "Akulah Dia" Yesus juga menyatakan secara tak langsung bahwa keselamatan itu terjadi melalui diri-Nya sendiri. Ucapan "Akulah Dia" berikut dalam Yohanes 8 menegaskan hanya Yesus saja yang menyelamatkan.

b. Yohanes 8:24,28

Dalam ayat 18 "Akulah Dia" menyatakan tugas Yesus, tetapi ayat 24 dan 28 terutama menyebut tentang jati diri-Nya.¹² Yang penting dalam kedua ayat ini ialah tentang *tahu* atau *percaya* bahwa *egô eimi* ("Akulah Dia").

bahwa sebagai Mesias, Yesus dapat bersaksi tentang diri-Nya dan tidak usah memanggil dua saksi seperti yang dilakukan Samuel. Tidak dapat dipastikan apakah keserupaan antara kedua ayat tersebut dapat membuktikan bahwa dalam Yohanes 8 Yesus dilihat sebagai Mesias. Namun pandangan Freed menguatkan bahwa pernyataan Yesus tentang diri-Nya sebagai saksi boleh jadi berasal dari Perjanjian Lama. Mengingat adanya hal-hal lain yang serupa antara Yohanes 8 dan Yesaya 42-43, lebih mungkin bila nats dari Kitab Yesaya dilihat sebagai latar belakang terhadap pernyataan Yesus tersebut.

12. Hal ini secara tidak langsung dinyatakan oleh Schnackenburg (1971: hlm. 198), "Orang yang memperkenalkan diri dengan rumusan ini hendak mengatakan sesuatu yang penting dan unik tentang 'aku'-nya".

Menanggapi pernyataan Yesus tentang diri-Nya itu, orang Yahudi bertanya "Siapakah Engkau?" (ay 25). Pertanyaan ini menunjukkan bahwa mereka pun memahami jika mereka tidak mau mati dalam dosa mereka, maka mereka harus mengenal Yesus. Ungkapan *egô eimi* secara harfiah berarti "Aku adalah" dan dari segi tata bahasa belumlah lengkap dan masih membutuhkan predikat (misalnya "Aku adalah Gembala") supaya jelas artinya.¹³ Tetapi dalam ayat 24 dan 28 tidak terdapat suatu predikat yang melengkapi frasa *egô eimi* tersebut agar menjadi jelas siapa Yesus.¹⁴ Sifat orang Yahudi yang ingin memperlengkapi ucapan itu dengan suatu predikat, memang betul dari segi tata bahasa.

Kembali terjemahan Kitab Yesaya dalam Septuaginta merupakan kunci untuk memahami kedua ucapan "Akulah Dia" dan juga ucapan dalam Yohanes 13:19. Seperti sebelumnya, bukan kata-kata *egô eimi* sendiri, melainkan perumusan kata-kata yang menyertai ucapan itu, yang memberi kunci untuk menafsirnya. Kedua frase "tahu bahwa" dan "percaya bahwa" yang dikaitkan dengan *egô eimi* tampaknya mencerminkan bagian kedua dari Yesaya 43:10:

"sebab jikalau kamu tidak percaya, bahwa Akulah Dia, kamu akan mati dalam dosamu" (Yoh. 8:24);

"Apabila kamu telah meninggikan Anak Manusia, barulah kamu tahu, bahwa Akulah Dia" (Yoh. 8:28);

"Kamu inilah saksi-saksi-Ku . . . supaya kamu tahu dan percaya dan mengerti bahwa Akulah Dia" (Yes. 43:10).¹⁵

13. Menurut Barrett (1978: hlm. 342), perkataan *egô eimi* yang terdapat dalam Kitab Yesaya dan Injil Yohanes tanpa predikat (yang eksplisit atau implisit) tidak mempunyai arti secara mandiri dalam bahasa Yunani. Jadi konteks perkataan itu harus menentukan artinya bahkan dalam Perjanjian Lama. Menurut Barrett, arti *egô eimi* sama dengan *ani hu*, yaitu "Akulah senantiasa sama".

14. Schnackenburg (1971: hlm. 202) menolak pendapat Bultmann (1971: hlm. 349) yang mengusulkan agar Yesus disamakan dengan Anak Manusia dengan alasan: (1) Penyamaan itu akan mengaburkan hubungan ayat 24 dan ayat 28. (2) Yesus tidak pernah berkata secara langsung "Akulah Anak Manusia". Dalam Yohanes 9:35-37 tersirat kesaksian Yesus tentang diri-Nya tetapi *egô eimi* tidak dikatakan secara langsung. Mungkin Yohanes juga tahu Yesus hanya memakai gelar "Anak Manusia" dalam bentuk orang ketiga. (3) Gelar "Anak Manusia" itu dikaitkan dengan serangkaian gagasan, khususnya "pengagungan" dan "pemuliaan"; gelar-gelar itu dipakai di sini sesudah kata kerja *hupsoun*. Sedangkan pernyataan *egô eimi* berdiri sendiri.

15. Dalam bagian kedua Yesaya 43:10 Septuaginta hampir sama dengan teks Ibrani. Namun perlu diperhatikan, dalam teks Ibrani dikatakan ". . . tahu dan percaya kepada-Ku

Kata-kata Yesus dalam Yohanes 8 memang sengaja mirip dengan kata-kata Tuhan Allah dalam Yesaya 43, sehingga kata-kata tersebut dapat ditafsirkan dalam terang tulisan Yesaya.¹⁶ Ada beberapa tema yang terdapat dalam kedua perikop itu. Dalam Kitab Yesaya, Tuhan Allah akan "diadili" di hadapan bangsa-bangsa untuk menunjukkan hanya Dia Allah. Karena itu Ia membutuhkan kesaksian yang benar (ay 9). Begitu juga kesaksian Yesus ditantang oleh lawan-lawan-Nya yang menganggap Yesus tidak berhak menyebut diri-Nya Terang Dunia. Mereka mengatakan, kesaksian-Nya tidak benar (Yoh. 8:13). Tujuan dari kesaksian Israel ialah "supaya kamu tahu dan percaya kepada-Ku dan mengerti, bahwa Aku tetap Dia" (Yes. 43:10).¹⁷ Ucapan Yesus "Akulah Dia" juga menyangkut soal tahu dan percaya, walaupun Ia mengingatkan para penentang-Nya akan akibat ketidakpercayaan mereka. Dalam Injil Yohanes pengetahuan itu akan dinyatakan kepada mereka tatkala mereka telah meninggikan Anak Manusia (8:28).¹⁸

Namun ada juga perbedaan pemakaian istilah-istilah dalam Kitab Yesaya dan dalam Injil Yohanes. Dalam Kitab Yesaya, Tuhan Allah

dan mengerti, bahwa Aku tetap Dia (*ani hu*).". Tampaknya Yohanes mengikuti teks Septuaginta di sini.

16. Pembaca yang telah melihat hubungan antara kata-kata Yesus dalam Yohanes 4:26 dan kata-kata Yesaya 52:6 dapat melihat pula acuan lain kepada ayat itu dalam kombinasi kata kerja "mengetahui" dan ungkapan *egô eimi*, yakni Yesaya 52:6: *dia touto gnôsetai ho laos mou to onoma mou en tē hēmera ekeinē, hoti egô eimi autos ho lalôn pareimi*. Walaupun ada acuan tak langsung kepada ayat ini, namun nats dalam Yohanes 8 mengacu kepada Yesaya 43:10.

17. Westermann (1966: hlm. 122) menjelaskan, "percaya" berada di antara "tahu" dan "mengerti". Karena itu yang dimaksudkan bukanlah pengetahuan yang membawa kepada kepercayaan atau yang terletak pada kepercayaan, seperti yang mungkin kita pikirkan. Kedua pandangan ini salah mengerti ayat tersebut. Untuk mengerti maksud kata-kata ini kita harus mengesampingkan konsep modern tentang pengetahuan". Whybray (1975: hlm. 84) menjelaskan, "seorang saksi biasanya berperan untuk memberi penjelasan kepada orang lain, bukan kepada dirinya sendiri. Namun "sekali pun tidak cocok dengan konteksnya, Deutero-Yesaya di sini menegaskan tujuan sesungguhnya dari perikop ini dan bahkan dari seluruh karyanya, yakni: agar orang-orang buangan yang mendengarnya yakin akan kuasa *Yhwh* yang unik".

18. Carson (1991: hlm. 201) menunjuk kepada Yesaya 52:13–53:12 yang berbicara tentang peninggian Hamba yang menderita sebagai contoh yang diikuti Yohanes dalam memakai kata *hupsôd* yang berganda. Kemungkinan ini hanya menekankan bahwa Yohanes hampir pasti bergantung kepada pemikiran Yesaya dalam mengerti siapa Yesus itu. (Bnd. Barrett 1978: hlm. 214; Lindars 1972: hlm. 157 yang juga mengusulkan Ezra 6:11 sebagai latar belakang pemakaian kata *hupsôd*.)

memanggil para pendengar-Nya untuk bersaksi bahwa kesaksian-Nya adalah benar, sedang dalam Injil Yohanes Yesus bersaksi bersama-sama dengan Bapa sehingga Ia tidak memerlukan saksi-saksi lain. Dalam Kitab Yesaya saksi tersebut digambarkan sebagai bangsa yang buta dan tuli (43:8).¹⁹ Sementara, dalam Injil Yohanes bukan Yesus, melainkan orang Farisi, yang disebut buta.

Dalam Kitab Yesaya, kata-kata Ibrani *ani hu*, sama seperti kata-kata Yunani *egô eimi*, tidak ada arti tanpa predikat, dan predikat itu harus ditentukan dari konteks.²⁰ Dalam Yesaya 43:10b-11 *Yhwh* menyatakan diri-Nya sebagai Juruselamat Israel yang satu-satunya²¹:

"Sebelum Aku tidak ada Allah dibentuk,
dan sesudah Aku tidak akan ada lagi.
Aku, Akulah TUHAN,
dan tidak ada juruselamat selain dari pada-Ku."

Kembali, konteks inilah yang menyentuh soal pluralisme. Yesus mengutip kata-kata yang menyebut hak Tuhan Allah saja untuk menyelamatkan Israel dan Ia menyebut diri-Nya demikian. Dengan kata lain, di dalam Dialah akan kelihatan keselamatan dari Tuhan Allah itu. Pada saat Anak Manusia ditinggikan di atas salib, orang Yahudi akan tahu bahwa "Aku, Akulah TUHAN, dan tidak ada juruselamat selain dari pada-Ku".²² Patut diperhatikan, dalam ayat ini dan lebih jelas lagi dalam Yesaya 52:6, frasa *ani hu* sejajar dengan frasa *ani Yhwh*; kedua ungkapan ini tampaknya sama artinya (Harner hlm. 14-15).

Jika orang Yahudi yang tidak percaya kepada "Akulah Dia" itu akan mati dalam dosa-dosanya, maka kita dapat menyimpulkan bahwa bila mereka percaya, mereka akan diselamatkan dari kematian yang demikian. Jadi dapat dikatakan, ucapan-ucapan "Akulah Dia" ini terdapat dalam

19. Jika benar Yohanes 8 dilatarbelakangi oleh Yesaya 42-43, maka bukanlah kebetulan bahwa tanda dan perdebatan yang terjadi mengambil tema kebutaan yang juga terdapat dalam Yesaya 42:18-20 (bnd. Yoh. 9:39,41).

20. Apa yang dikatakan oleh Westermann (1966: hlm. 122) tentang kata-kata Ibrani tersebut, demikian juga yang dikatakan oleh Barrett tentang kata-kata Yunaninya. Menurut Westermann "Kita diberitahukan dengan kata-kata singkat yang hampir tak dapat diterjemahkan bahwa 'inilah Aku', atau 'Akulah Dia'. Inilah seruan yang diucapkan dalam perjumpaan pribadi yang artinya senantiasa bergantung kepada konteks yang bersangkutan".

21. Westermann (1966: hlm. 122) mengemukakan "dalam pidato peradilan tersebut ayat 10 merupakan dukungan terhadap kesaksian yang diberikan".

22. "Aku, Akulah TUHAN" adalah terjemahan dari teks Septuaginta *egô ho theos*.

konteks pengampunan dosa. Hubungan ucapan *egô eimi* dan masalah dosa memberi kesan bahwa ucapan "Akulah Dia" dalam Yohanes 8:24 mengacu pada Yesaya 43:24b-25.²³ Dalam terjemahan ayat-ayat ini dalam Septuaginta ungkapan *egô eimi* itu terdapat dua kali:

"Tetapi Aku menolong engkau dalam dosamu dan dalam kesalahanmu. Aku, Akulah Dia (*egô eimi egô eimi*) yang menghapus dosa pemberontakanmu oleh karena Aku sendiri, dan dosamu tidak akan Kuingat lagi."

Dalam ayat-ayat berikutnya Tuhan Allah berseru supaya umat-Nya mengingat Dia (ay 26) dan memperingatkan mereka akan hukuman yang didatangkan-Nya atas orang yang berbuat dosa terdahulu. Ucapan "Akulah Dia" dari Kitab Yesaya ini membuat jelas peringatan Yesus bahwa orang Yahudi akan mati dalam dosa mereka, karena dalam Kitab Yesaya ucapan itu terdapat dalam konteks beban dosa yang ditaruh oleh orang Yahudi pada Tuhan Allah. Tetapi mereka harus percaya kepada Dia, karena Dialah yang menghapus dosa mereka dan tidak mengingat-ingat pelanggaran mereka. Jika ucapan Yesus "Akulah Dia" dalam Yohanes 8:24 mengacu pada ayat-ayat dalam Yesaya ini dan juga kepada Yesaya 43:10, maka implikasi-implikasi yang sama dapat dikaitkan dengan ucapan "Akulah Dia" dalam Yohanes 8:28. Bila Yesus berkata *egô eimi* Ia menyamakan diri-Nya dengan Allah yang mengampuni orang berdosa. Dengan kata lain, pada saat Yesus ditinggikan oleh orang Yahudi akan nyata bahwa Dialah orang yang menghapus pelanggaran dan tidak mengingat-ingat dosa lagi.²⁴ Tetapi mereka yang tidak percaya akan

23. Menurut Lindars (1972: hlm. 320) bentuk penyelamatan yang lebih umum tersirat dalam latar belakang kata-kata Yesus ini. Yang dimaksudkannya penyelamatan yang berhubungan dengan semua perkataan "Akulah Dia" (Yes. 41:4; 43:10,13,25; 46:4; 48:12; bnd. Ul. 32:39) yang di dalamnya *Yhwh* adalah "yang menciptakan segala sesuatu, yang membangkitkan Koresy untuk mengalahkan Babel, dan yang akan memulihkan kemakmuran Israel. Seluruh kuasa-Nya dipusatkan pada penyelamatan terhadap umat-Nya. Sekarang kita mendengar ucapan Yesus yang sama dalam keadaan yang sejajar, yakni: Allah yang menciptakan segala sesuatu melalui Firman-Nya adalah yang menyelamatkan manusia melalui kehidupan Allah yang menjadi manusia tersebut (bnd. Yoh. 3:16). Jadi kita dapat menafsirkan ucapan itu sebagai "Akulah Dia dan melalui Aku dilaksanakan penyelamatan".

24. Menurut Bultmann (1955) dan Forestell (1974), dalam ucapan "Akulah Dia" ini tidak tersirat bahwa salib menghapuskan dosa. Bultmann mengatakan, "pemikiran tentang kematian Yesus sebagai penebusan dosa tidak terdapat dalam Injil Yohanes" (hlm. 54). Menurut Forestell ia telah berusaha menunjukkan bahwa teologi penyelamatan dalam Injil Yohanes tidak melihat kematian Yesus sebagai kurban penebusan dosa (1974: hlm. 2). Untuk kritikan pendapat Bultmann dan Forestell, lihat Turner (1990: hlm. 99-122).

mati dalam dosa mereka.²⁵

Dalam bagian ini kita tidak membicarakan pemakaian *egô eimi* dalam Yohanes 13:19. Tetapi cukup jelas bahwa frasa "percaya, bahwa Akulah Dia" di sini memperoleh maknanya dari pemakaian kata-kata tersebut dalam Yohanes 8:24,28. Interaksi antara segala ucapan "Akulah Dia" dalam Injil Yohanes mengisyaratkan, bahwa implikasi latar belakangnya mempengaruhi tafsiran Yohanes 13:19 maupun ucapan "Akulah Dia" yang mengakhiri Yohanes 8.

c. Yohanes 8:58

Dalam Yohanes 5:58, Yesus berkata *prin Abraam genesthai egô eimi*. Terjemahan Baru menerjemahkan *egô eimi* sebagai "Aku telah ada". Kontras antara *genesthai* dan *eimi* dalam ucapan ini, mengingatkan pembaca akan kontras yang serupa dalam pendahuluan Injil Yohanes. Kontras ini berarti, dalam Yohanes 8:58 kata kerja *eimi* lebih ditekankan daripada kata ganti *egô*. Ucapan ini merupakan klimaks pembicaraan tentang jati diri Yesus dan merupakan jawaban atas pertanyaan "Adakah engkau lebih besar dari pada bapa kita Abraham yang telah mati?" (ay 53; bnd. 4:12). Ucapan "Aku telah ada" juga merupakan tanggapan terhadap pertanyaan "Dengan siapakah engkau samakan diri-Mu?" (ay 53). Masalah jati diri Yesus juga menimbulkan pertanyaan dalam ayat 57 yang langsung memicu jawaban *egô eimi* ini. Dengan demikian, Yesus mengucapkan *egô eimi* bukan hanya untuk menyatakan bahwa Ia telah ada sebelum Abraham, melainkan juga bahwa keberadaan itu tetap berlaku. Karena itu ucapan *egô eimi* ini langsung menyangkut sifat hakiki-Nya.²⁶

25. Ada persesuaian antara kata-kata "Bapa leluhurmu yang pertama sudah berdosa" dalam Yesaya 43:27 dan "kamu perbuat tentang apa yang kamu dengar dari bapakmu" dalam Yohanes 8:38 (bnd. Yes. 41,44)

26. Jika kita menggunakan kategori-kategori Bultmann (1971: hlm. 225) sukar untuk memutuskan mana yang cocok untuk pemakaian *egô eimi* di sini. Dapat dikatakan kata-kata ini menerangkan orang yang bagaimana Yesus itu, yakni Ia sudah ada sebelum menjadi manusia dan tidak seperti Abraham. Karena itu ucapan tersebut dapat digolongkan ke dalam kategori *menyifatkan*. Memang Yesus tidak secara langsung menyebut diri-Nya sebagai orang yang dinantikan itu, sehingga tidak termasuk kategori *pernyataan*, namun mungkin juga Ia menyamakan diri-Nya dengan Allah. Ini diperkuat oleh kenyataan bahwa orang Yahudi ingin melempari Dia. Ketika mereka hendak melempari Dia lagi mereka menyebut alasannya ialah "karena engkau sekalipun hanya seorang manusia saja, menyamakan diriMu dengan Allah" (Yoh. 10:33). Lihat uraian selanjutnya.

Mungkin ucapan "Aku telah ada" dalam ayat 58 sebaiknya tidak dianggap sebagai acuan langsung kepada salah satu ucapan dalam Kitab Yesaya, melainkan sebagai perkembangan khusus dari acuan-acuan yang berkaitan dengan ucapan-ucapan lain dalam Yohanes 8.²⁷ Struktur pasal itu tampaknya menunjukkan bahwa pembaca mesti menyadari adanya interaksi antara segala frasa *egô eimi* dalam perdebatan dengan orang Yahudi ini,²⁸ Jelaslah, frase *egô eimi* dalam ayat yang terakhir ini memaksa pembaca memahami kata-kata Yesus sebagai pernyataan bahwa Ia sama dengan Allah. Reaksi orang Yahudi ("mereka mengambil batu untuk melempari Dia") menguatkan pendapat bahwa Yesus menyamakan diri-Nya dengan Allah pada saat Ia mengucapkan "Akulah Dia" pada bagian sebelumnya dalam Yohanes 8. Sebenarnya ini nyata juga dari bentuk ucapan terakhir ini yang berbeda sedikit dari bentuk ucapan *egô eimi* lainnya dalam Yohanes 8. Pembaca yang memahami Yohanes 8:24 dan 28 sebagai acuan kepada pernyataan TUHAN yang bersifat eksklusif akan menyadari bahwa ucapan Yesus tersebut memang demikian maksudnya. Dengan memakai kata-kata yang sama (*egô eimi*), Yesus menyatakan bahwa Ia sudah ada sebelum Abraham ada. Ia bukan hanya memakai kata-kata Allah, melainkan menyamakan diri-Nya dengan Allah. Orang-orang Yahudi dapat memahami makna perkataan-Nya, tetapi mereka tidak mau mengakui kesaksian-Nya benar. Karena itu mereka hendak melempari Yesus.

27. Dalam tesis saya ditelusuri hubungan-hubungan lain yang mungkin ada antara Yesaya 42-43 dan ucapan *egô eimi* yang terakhir dalam Yohanes 8 ini. Dalam terjemahan Septuaginta dari Yesaya 43:10b, kata kerja *ginomai* terdapat dalam ayat yang sama dengan "Akulah Dia". Dalam Kitab Yesaya dua kata kerja itu tidak dikontraskan, sehingga hubungan antara keduanya tidak meyakinkan. Targum Yesaya juga menyebutkan Abraham dalam konteks ini dan hal ini juga ditelusuri dalam tesis saya.

28. Inilah antara lain yang ditekankan oleh Robert (1988) yang ingin menerjemahkan *egô eimi* dalam Yohanes 8:24,28 dan 58 dengan cara yang sama. Menurut dia ketiga pemakaian itu bersifat "mutlak" (tidak mempunyai predikat), sehingga ketiganya harus mengikuti bentuk yang dipakai dalam Yohanes 8:58 dan bukan bentuk kedua ayat lainnya yang sering diterjemahkan dengan cara yang bermakna ganda. Harus diakui, Robert memandang *egô eimi* sebagai pengucapan nama Allah dan mengandaikan istilah itu dipakai secara konsisten.

3.2 Implikasi latar belakang itu

Sebagai kesimpulan, berikut ini akan dijelaskan empat implikasi dari latar belakang ucapan *egô eimi* dalam Kitab Yesaya menyangkut masalah pluralisme agama.²⁹ Harner (1970: hlm. 7-15) memperlihatkan enam ciri khas penggunaan *ani hu* dalam Deutero-Yesaya dan kita akan memusatkan perhatian pada empat dari keenam ciri tersebut untuk memperlihatkan kesejajaran ciri-ciri itu dengan frasa *egô eimi* dalam Injil Yohanes.

a. Ucapan khas Tuhan Allah

Perkataan *ani hu* senantiasa diucapkan oleh *Yhwh* saja dan dikaitkan erat dengan ungkapan lain yang dipakai Allah untuk menyatakan diri-Nya, khususnya dengan frase *ani Yhwh*. Harner (1970: hlm. 7,14) berkata:

"Frase *ani hu* dalam Deutero-Yesaya senantiasa diucapkan oleh *Yhwh*. Pernyataan ini hanya dapat diucapkan oleh Allah sendiri. Jika ada orang lain yang mengungkapkan kata-kata ini, maka ia menyombongkan dirinya, mencoba menyamakan dirinya dengan *Yhwh*, atau menggantikan-Nya. Salah satu contoh untuk ini terdapat dalam Yesaya 47:8,10 di mana Babel dengan sombong berkata 'Aku ada, tiada yang lain di sampingku!'³⁰

Menarik sekali, Yesaya di sini memakai sepatah kata saja (*ani*) untuk menyatakan "Aku ada". Jelaslah ia memperhadapkan pernyataan Babel itu dengan *ani hu* yang diucapkan *Yhwh*, namun ia tidak membiarkan seorang pun kecuali *Yhwh* memakai frase tersebut.

Kita perhatikan, frase "Akulah Dia" kadang-kadang muncul dalam bentuk "Akulah TUHAN" atau "Aku tetap Dia" (misalnya 41:4, 43:10,13). Dalam Yesaya 51:12 frase ini ('Akulah, Akulah yang . . .') muncul dalam konteks yang sama dengan frase 'Akulah TUHAN Allahmu' (ay 15) dan dalam Yesaya 46:4 "Aku tetap Dia" diikuti dengan frase "Akulah Allah" dalam ayat 9. Dalam Yesaya 48:12 frase ini terdapat dalam kalimat yang hampir sama

29. Uraian ini ditujukan secara khusus terhadap pendapat-pendapat Hick (1977) dan Wiles (1977). Ucapan-ucapan "Akulah Dia" dalam Injil Yohanes sangat relevan bagi masalah inkarnasi.

30. Sayang, TB membuang kata-kata "Aku ada"; bnd. Terjemahan Lama, "Aku yang demikian ini, maka seorang pun tiada yang lebih dari padaku".

dengan kalimat dalam Yesaya 41:4 yang memakai kedua frase "Aku TUHAN" dan "Aku tetap Dia". Semua ini menunjukkan, bahwa Yesaya memakai frase "Akulah Dia" sebagai bentuk singkat dari ungkapan lain, khususnya dari "Akulah Yhwh". Dengan frase singkat itu ia meringkaskan segala sesuatu yang terkandung dalam ungkapan yang lebih panjang."

Sangat mengesankan, Yesus menyebut diri-Nya sendiri dengan suatu ungkapan dalam Kitab Yesaya yang hanya digunakan untuk Allah sendiri. Memang frase *egô eimi* tidak dipakai hanya oleh Yesus saja dalam Injil Yohanes (lihat 9:9). Namun cara Yesus memakai ungkapan itu begitu erat menyamakan diri-Nya dengan karya penyelamatan Yhwh, bahkan dengan Yhwh sendiri, sehingga *egô eimi* itu searti dengan ucapan "Aku dan Bapa adalah satu" (10:30). Orang Yahudi memahami bahwa dengan berkata demikian Yesus menyamakan diri-Nya dengan Allah (10:33), sehingga mereka hendak melempari Dia dengan batu. Reaksi ini menegaskan kepada pembaca bahwa orang Yahudi itu memahami kata-kata dalam Yohanes 8:58 dengan cara yang sama. Dalam Kitab Yesaya frase *ani hu* diucapkan TUHAN untuk menyatakan hak-Nya yang eksklusif atas umat-Nya. Karena itu jika ada orang yang mengutip frase tersebut dalam konteks seperti itu dan menyebut dirinya demikian, maka orang itu menyombongkan diri secara keterlaluan. Demikianlah penilaian orang Yahudi terhadap ucapan Yesus. Tetapi dari sudut pandangan Injil Yohanes, bukanlah Yesus yang menyamakan diri-Nya dengan Allah, melainkan sebaliknya: Firman yang pada mulanya bersama-sama dengan Allah dan adalah Allah telah menjadi manusia (*sarx egeneto*, 1:14).

Karena dalam Injil Yohanes, kata-kata tersebut diucapkan oleh Yesus, maka setidaknya itu berarti bahwa jemaat penganut ajaran Yohanes memandang kata-kata itu bukan hanya sebagai pengakuan mereka saja, melainkan sebagai kebenaran mengenai jati diri Yesus. Dari segi kristologi Yohanes, Yesus adalah unik, bukan karena apa yang Allah lakukan melalui Dia sebagai manusia, melainkan karena Ia sendiri bersifat ilahi (lihat Wright 1990: hlm. 22). Yohanes 8:58 berbicara tentang kodrat ilahi Yesus yang ada sebelum Abraham ada. Perkataan *prin Abraam genesthai egô eimi* dalam Yohanes 8:58 yang membuat orang Yahudi marah sekali masih sangat dibenci oleh orang Yahudi dan orang Islam masa kini, karena kata-kata itu menyamakan hakikat Yesus dengan hakikat Allah. Mereka menolak keras pandangan bahwa Allah menjadi manusia; seseorang menyamakan diri dengan Allah dianggap menghujat Allah.³¹

31. Setidak-tidaknya Yesus menyatakan bahwa Dia adalah sama dengan Allah (bnd. 5:18).

Acuan kepada *ani hu* dalam Kitab Yesaya menyangkut penyamaan diri Yesus dengan perkataan, karya dan hakikat Allah.

Beberapa ahli berpendapat, kata-kata ini hanya mencerminkan pengakuan iman jemaat Kristen mula-mula. Pendapat ini tidak hanya menyangkal kebenaran kata-kata itu sebagai kesaksian tentang Yesus, tetapi juga mengabaikan bahwa jemaat penganut Yohanes meyakini hakikat Yesus sama dengan Allah. Bagi penulis Injil Yohanes inkarnasi bukanlah mitos dan tidak hanya menyatakan apa yang mereka lihat tentang Allah dalam diri Yesus.³² Firman menjadi manusia bukan hanya suatu tafsiran tentang makna Yesus (demikianlah pendapat Wiles 1977: hlm. 2), melainkan sungguh-sungguh makna Yesus sendiri. Seandainya Anak itu tidak datang dan diam di antara manusia, maka Bapa tidak akan dinyatakan (1:14,18). Bagi Yohanes, Anak itu dapat menyatakan Bapa bukan hanya karena Ia ada dalam pangkuan Bapa, melainkan karena Ia adalah Firman yang pada mulanya ada bersama-sama dengan Allah. Singkatnya, Ia adalah Allah. Penyamaan Yesus dengan Allah secara hakiki (ontologis), merupakan dasar bagi pemakaian ucapan *egô eimi* yang dikemukakan di atas.

Penyamaan ini merupakan dasar kristologi Yohanes. Wiles (1977: hlm. 3) mengatakan, "inkarnasi tidak langsung dinyatakan dalam Alkitab". Pendapat ini salah sama sekali (bnd. Yoh 1:1 dan 1:14) kecuali bila yang dimaksudkan ialah bahwa inkarnasi tidak diungkapkan dalam Alkitab sebagai rumusan pengakuan gereja. Bahkan pengecualian ini juga tidak benar seluruhnya mengingat apa yang dikatakan dalam Ibrani 1:2 dan Filipi 2:6. Menurut Wiles (hlm. 4) "Injil yang keempat (yang paling mendekati ajaran ini) juga tidak menegaskan ajaran tentang inkarnasi yang diterima pada abad-abad kemudian". Sebaliknya, dalam bagian akhir Injil Yohanes, Tomas mengaku Yesus sebagai "Tuhan dan Allahku" dan Yesus menerima pengakuan itu (20:28).

Sangat mungkin, hal ini berarti Ia secara hakiki satu dengan Allah (bnd. reaksi orang Yahudi dalam Yoh. 10:33).

32. Hick (1977: hlm. 178) mendefinisikan mitos sebagai "cerita yang tidak benar secara harfiah, atau gagasan atau kiasan yang tidak diterapkan secara harfiah kepada sesuatu tetapi yang mengundang sikap tertentu dari para pendengar. Secara harfiah tidak benar bahwa Yesus adalah Anak Allah yang menjadi manusia karena kata-kata itu tidak mempunyai arti harfiah. Gelar ini merupakan suatu gagasan mitologis yang dikenakan kepada Yesus; fungsinya sama dengan kedudukan seorang raja yang dianggap sebagai anak dewa di dunia kuno.

Wiles (1977: hlm. 4) memahami Injil Yohanes "dengan cara yang tidak historis belaka". Yang membuatnya berpendapat demikian adalah kedua pernyataan Yesus: Ia satu dengan Bapa dan Dia ada sebelum Abraham. Bagi Wiles ini berarti "implikasi-implikasi Injil Yohanes bagi ajaran Kristen mungkin berbeda sekarang dengan apa yang dipahami oleh jemaat Kristen mula-mula".³³ Ini menandakan bahwa Wiles memahami implikasi kristologi Yohanes, yang bersifat hakiki (ontologis), bukan hanya bersifat fungsional. Dengan ucapan-ucapan *egô eimi* Yesus mengungkapkan sesuatu yang hanya boleh diungkapkan oleh Allah. Kata-kata Yesus bukan penyombongan diri, melainkan justru membuktikan kesamaan hakikat Yesus dan hakikat Allah. Ini didukung oleh kenyataan bahwa ucapan-ucapan Yesus dalam Injil Yohanes sering mengambil bentuk yang mengingatkan ucapan-ucapan *Yhwh* dalam Kitab Yesaya.

b. Hanya *Yhwh* saja Allah

Frase *ani hu* mempunyai makna bahwa hanya *Yhwh* saja Allah, kontras dengan ilah-ilah yang disembah bangsa-bangsa lain. Menurut Harner (1970: hlm. 8):

"Penegasan tentang monoteisme yang menyisihkan ilah-ilah lain merupakan tema besar Deutero-Yesaya yang diungkapkan dengan berbagai cara . . . Secara eksplisit ia menegaskan, tidak ada ilah kecuali *Yhwh*" (Yes. 44:6,8; 45:5,6,18,21,22; 46:9).

Seperti yang dikemukakan di atas, ucapan-ucapan "Akulah Dia" dalam Injil Yohanes sengaja mengacu kepada ucapan-ucapan yang serupa dalam Kitab Yesaya. Perlu diperhatikan, Yesus bukan hanya disamakan dengan Allah, tetapi juga mengambil alih suatu frase, yang menyisihkan ilah-ilah lain. Dalam uraian tentang Yesaya 41:4, Whybray (1975: hlm. 61) mengemukakan:

"Sejak awal sejarah *Yhwh* berkarya, dan Ia juga adalah 'yang pertama'. Ia tidak diturunkan dari ilah-ilah lain sebagaimana ilah-ilah Babel merupakan keturunan dari ilah-ilah sebelumnya. Hanya

33. Wiles (1977: hlm. 4) menghubungkan historisitas Injil Yohanes dengan keabsahannya sebagai dasar ajaran Kristen. Dengan demikian secara tidak langsung mengakui bahwa otoritas ajaran Kristen berhubungan erat dengan historisitas. Mengingat Yohanes mengemukakan suatu kristologi ontologis (menyangkut hakikat Kristus), mungkin Wiles mengusulkan agar Injil Yohanes jangan dipandang sebagai catatan historis atas dasar kepercayaan sendiri bahwa Yesus bukanlah Anak Allah.

Yhwh saja yang tidak mempunyai silsilah (bnd. 43:10). *Yhwh* adalah juga Yang terakhir; Ia akan tetap sebagai Allah ketika generasi manusia yang terakhir berakhir. Agama Babel dan agama-agama lain dari Timur Tengah tidak mempunyai pernyataan seperti itu. Dalam agama politeis pernyataan demikian itu tidak terbayangkan. Bahkan dalam sejarah agama Israel hal itu belum pernah dinyatakan begitu jelas seperti dalam Kitab Yesaya. Seperti yang diperlihatkan dari perikop-perikop lain, 'Akulah Dia' dipakai oleh Deutero-Yesaya khusus untuk menyatakan keyakinan bahwa *Yhwh*lah Allah satu-satunya."

Sama seperti ucapan-ucapan "Akulah Dia" dalam Kitab Yesaya, ucapan-ucapan *egô eimi* dalam Injil Yohanes menyatakan bahwa Allah adalah Yang satu-satunya. Ini tampak dari pernyataan Yesus dalam ucapan-ucapan "Aku adalah" yang diikuti dengan predikat. Yesus mengatakan, Dialah Jalan satu-satunya bagi mereka yang mau datang kepada Bapa (14:6). Ia memakai gagasan dari Perjanjian Lama ketika Ia menyatakan diri-Nya sebagai gembala yang baik dan pokok anggur yang benar; tidak ada orang lain yang dapat memakai gelar-gelar itu. Semua orang yang datang sebelum Dia adalah pencuri dan perampok, tetapi Dia adalah pintu dan barangsiapa yang masuk melalui Dia akan selamat (10:8,9). Perkataan "kamu akan mati dalam dosamu" (8:24) menunjukkan hanya Yesus yang dapat mengampuni dosa dan pengampunan itu terjadi hanya melalui kepercayaan kepada Dia sebagai Yang sama dengan Allah.

Bahasa seperti itu dan khususnya dalam rumusannya menurut Pengakuan Iman Nicea, "berarti Allah dapat dikenal dan ditanggapi hanya melalui Yesus dan dengan demikian segala hidup keagamaan di luar kepercayaan Yahudi-Kristen berada di luar lingkupan penyelamatan oleh Allah" (Hick 1977: hlm. 174). Hick sendiri menolak teologi seperti ini, dengan alasan agama Kristen pada masa kini harus berhadapan dengan agama-agama lain. Namun Hick menganggap Injil Yohanes ditulis di Efesus menjelang akhir abad pertama.³⁴ Jika ini benar, maka Injil Yohanes ditujukan kepada jemaat yang sudah biasa berhadapan dengan agama-agama lain dalam situasi yang hampir sama dengan masa kini. Yohanes tidak memandang Kristus sebagai semacam ilah yang meng-

34. Hick (1977: hlm. 171). Menurut Kisah Para Rasul 19, huru-hara di Efesus terjadi karena mereka yang berpaling kepada Kristus tidak menyembah lagi ilah-ilah seperti Artemis. Seandainya Injil Yohanes tidak ditulis di Efesus, tetap saja tidak ada tempat dalam kerajaan Roma, di mana jemaat Kristen mula-mula dapat memisahkan diri dari agama-agama lain, kecuali mungkin di Palestina.

ambil alih kedudukan ilah-ilah lain di Efesus dan Asia Kecil, sehingga seperti yang dikatakan Hick (hlm. 181):

"Keselamatan dalam semua agama dilaksanakan oleh Logos. Setiap bangsa memakai lambang-lambang yang berbeda-beda, namun semua orang dalam budaya dan agama yang berbeda dapat bertemu dengan Logos itu dan memperoleh keselamatan."³⁵

Justru sebaliknya. Yohanes menggambarkan Kristus sebagai seorang yang menyebut diri-Nya sendiri dengan kata-kata yang hanya dipakai untuk *Yhwh* yaitu: *Yhwh* saja Allah satu-satunya, bukan ilah-ilah bangsa-bangsa lain. Sungguh ironis, Hick justru memakai istilah Logos untuk Kristus yang diciptakan oleh imajinasinya itu, padahal Logos merupakan istilah yang langsung menyatakan kesamaan hakikat Yesus dengan Allah.

c. *Yhwh* sebagai Tuhan sejarah

Frase *ani hu* menggambarkan *Yhwh* sebagai Tuhan atas sejarah, karena itu merupakan seruan untuk percaya kepada Dia sebagai penebus Israel (bnd. Harner 1970: hlm. 7).

"Bagi Deutero-Yesaya kepercayaan kepada Allah sebagai TUHAN atas sejarah berkaitan erat dengan pernyataan bahwa hanya Dia saja Allah. Keyakinan akan kuasa *Yhwh* atas sejarah ini dinyatakan secara khusus dalam keyakinan sang nabi bahwa *Yhwh* akan segera menebus Israel dan memulangkan mereka pulang ke tanah air mereka. Gagasan-gagasan ini terjalin dalam beberapa perikop" (44:6-8; 45:1-8; 46:5-13; Harner 1970: hlm. 9).

Salah satu tugas Deutero-Yesaya adalah menguatkan iman orang-orang buangan di Babel. Ia meyakinkan mereka bahwa *Yhwh* akan segera membawa mereka kembali ke negeri mereka. Ia sadar, banyak orang menganggap *Yhwh* tak berdaya, sebab raja Babel telah menghancurkan Rumah Allah di Yerusalem, lalu membawa banyak orang Israel ke pembuangan. Dalam konteks yang memerlukan pemulihan iman ini, Yesaya menggambarkan *Yhwh* menyebut diri-Nya sebagai 'Aku tetap Dia'" (Harner 1970: hlm. 13).

35. Bnd. Cracknell (1986: hlm. 90-107) yang memakai "Logos" dengan arti inklusif, yakni ada keselamatan terdapat juga dalam agama-agama lain.

Seperti yang dikemukakan di atas, ucapan Yesus "Akulah Dia yang sedang berkata-kata dengan engkau" (4:26) dengan sengaja mengacu kepada saat ketika TUHAN akan menebus Yerusalem dan secara tidak langsung menyamakan Yesus dengan penebusan itu. Bagaimana pun juga, ucapan-ucapan "Akulah Dia" dalam Injil Yohanes, sama seperti dalam Yesaya telah digenapi dalam sebuah peristiwa sejarah. Murid-murid Yesus akan percaya "bahwa Akulah Dia" (13:19) dalam peristiwa-peristiwa sesudah Yesus dikhianati oleh Yudas. Manakala para pengikut dan penentang Yesus melihat bagaimana Ia dikhianati, menderita dan disalibkan, mereka akan sadar, Dialah yang melaksanakan penyelamatan oleh *Yhwh* itu.³⁶ Mereka akan menyadari, dengan menyebut diri-Nya dengan kata-kata TUHAN, Yesus sendiri yang menghapus dosa, sebab hanya Dia yang bersatu dengan Bapa. Dengan cara memakai *egô eimi* ini, Yohanes juga ingin membuat para pembacanya percaya.

Penyamaan diri Yesus dengan Allah dalam penyaliban dan pengkhianatan merupakan masalah bagi para penganut pluralisme agama. Hick (hlm. 172) mengemukakan bahwa kita tidak perlu lagi memandang Yesus sebagai inkarnasi Allah, dan juga tidak membicarakan makna salib Kristus dalam teologinya. Padahal, justru inkarnasi serta salib itulah yang membuat agama Kristen unik. Secara samar ia menyatakan, "pertemuan dengan Yesus senantiasa dapat menjadi titik balik dalam kehidupan seseorang, suatu krisis penyelamatan atau penghukuman". Tetapi ia tidak menjelaskan, orang tersebut diselamatkan dari apa, atau apa yang dihukum dalam pertemuan ini. Tampaknya pertemuan tersebut tidak terjadi sebagai bagian dari karya penebusan yang menentukan, seperti dalam teologi Kristen ortodoks.³⁷ Sementara, dalam Injil Yohanes,

36. Menarik juga Yohanes Pembaptis menyebutkan tugasnya sebagai penggenapan kata-kata Kitab Suci "luruskanlah jalan Tuhan!" (Yoh. 1:23). Menurut konteksnya dalam Kitab Yesaya, ucapan ini, sama seperti ucapan "Akulah Dia", berbicara mengenai persiapan bagi kedatangan TUHAN. Akan tetapi, dalam Injil Yohanes jalan itu dipersiapkan bagi Yesus.

37. Hick mengusulkan agar inkarnasi dianggap sebagai mitos. Dengan demikian ia menyingkirkan keyakinan agama Kristen bahwa dalam Yesus, Allah secara menentukan memungkinkan penyelamatan manusia. Hick menciptakan suatu tokoh Yesus yang dapat diterima oleh segala agama, dan dengan demikian dia justru menciptakan suatu mitos yang tidak didasarkan pada bukti historis mengenai Yesus dari Nazaret dan yang tidak berpengaruh bagi sejarah. F. Young (1977: hlm. 30,37) yang juga menganut suatu teologi tanpa inkarnasi mencoba mengartikan salib dengan mengakui perlunya salib "untuk mengalahkan kejahatan, penderitaan dan dosa melalui meditasi terhadap cerita tentang Allah yang tersalib". Ia menyimpulkan bahwa Yesus hendaknya dilihat sebagai panutan orang percaya; di dalam Yesus "Allah terlibat dalam realitas keberadaan manusia, dengan mengalami kompromi, percobaan, penderitaan, penyakit, ketidakadilan, kekejaman, dan kematian yang biasa untuk keberadaan tersebut". Namun, penyamaan hakikat Yesus dengan hakikat

salib merupakan puncak kehidupan Yesus. Dari salib itu Ia berseru "Sudah selesai" (19:30). Dalam peristiwa ini Sang Gembala benar-benar mempertaruhkan diri dalam menjaga domba-domba-Nya, yaitu dengan menyerahkan nyawa-Nya sendiri bagi mereka (10:11,18). Ucapan-ucapan "Akulah Dia" menghubungkan penyamaan diri Yesus dengan Allah dalam Kitab Yesaya dengan peninggian-Nya di atas salib (8:28). Orang Yahudi akan diselamatkan dari kematian karena dosa-dosa mereka bila mereka percaya bahwa Yesus adalah Allah sendiri (8:24).

d. *Yhwh* sebagai Pencipta dunia

Bagi Deutero-Yesaya percaya akan *Yhwh* sebagai penebus Israel berkaitan erat dengan percaya kepada Dia sebagai Pencipta dunia.

"Perlu untuk diperhatikan . . . Deutero-Yesaya mengaitkan frase *ani hu* dengan kepercayaan kepada Allah Pencipta. Dengan demikian ia menunjukkan bahwa selain maknanya yang lain, frase tentang pernyataan diri Allah itu juga menggambarkan *Yhwh* sebagai pencipta dunia" (Harner 1970: hlm. 10).

Penyamaan hakikat Yesus dengan hakikat Allah kelihatan paling jelas ketika Ia berkata dalam Yohanes 8:28 bahwa Ia telah ada sebelum dunia diciptakan. Dalam kata-kata ayat inilah Yesus terutama menyamakan diri-Nya sendiri dengan Firman dalam pendahuluan Injil Yohanes. Melalui Logos (Firman) Bapa menjadikan dunia (1:3). Memang ucapan-ucapan "Akulah Dia" tidak berbicara langsung tentang peranan Yesus sebagai pencipta, namun mungkin saja gagasan ini tersirat dalam latar belakang frase ini menurut Kitab Yesaya.

3.3 Kesimpulan

Sebagai kesimpulan, dapat dikatakan, melalui frase *egô eimi*, Yohanes memperlihatkan Yesus sebagai penggenapan nubuat-nubuat Yesaya.³⁸

Allah yang dinyatakan dalam ucapan-ucapan "Akulah Dia" tidak hanya berbicara tentang empati Allah dengan manusia dalam penderitaannya, melainkan juga tentang suatu peristiwa historis yang dapat menyelamatkan orang Yahudi sehingga mereka tidak mati dalam dosa mereka.

38. Jika, seperti yang dikemukakan oleh Coetzee (1986: hlm. 171), ucapan-ucapan *egô eimi* Yesus memang sengaja mengacu kepada nubuat-nubuat dalam Yesaya 42-43, maka dapat dikatakan, Yesus mengatakan bahwa nubuat-nubuat itu digenapi dalam diri-Nya sendiri.

Nubuat-nubuat itu menggambarkan saat, ketika TUHAN sendiri akan menebus umat-Nya dan membawa mereka pulang ke negeri mereka sendiri. TUHAN saja yang dapat berbuat demikian, karena Dialah Pencipta dan juga TUHAN atas sejarah. Ilah-ilah Babel tidak dapat berbuat demikian. Ketika Yesus berkata "Akulah Dia" seperti yang terdapat dalam Kitab Yesaya, Ia tidak hanya menyamakan diri dengan Allah Israel yang esa dan sejati, tetapi juga menyatakan bahwa hari penyelamatan itu sedang digenapi dalam Dia.

Gambaran Yohanes tentang Yesus langsung bertolak belakang dengan pandangan Hick (1977: hlm. 173-174). Menurut Yohanes, Yesus terlebih dahulu menyatakan diri-Nya sama dengan Allah, baru kemudian Dia disembah sebagai Allah, bukan sebaliknya. Yohanes tidak mengatakan bahwa Yesus hanya diakui atau disembah sama dengan Allah, melainkan Yesus sendiri yang menyamakan diri-Nya dengan Allah. Justru ungkapan inilah yang menimbulkan perlawanan dari para pendengar-Nya (Yoh. 8:59; 10:31-33). Ungkapan ini juga yang menyebabkan Hick dan Wiles menganjurkan agar Injil Yohanes tidak dianggap bersifat sejarah.³⁹ Menurut mereka Injil Yohanes hendaknya dipandang sebagai tulisan orang Kristen pada kemudian hari, yang tidak memuat catatan historis tentang kata-kata Yesus. Dengan demikian, mereka berharap, agama Kristen tidak lagi akan menafsirkan inkarnasi secara harfiah (Hick 1977: hlm. 183). Jelaslah kata-kata yang merupakan batu sandungan untuk para pendengar Yesus, masih menjadi batu sandungan bagi para penganut pluralisme agama yang membaca Injil Yohanes pada saat ini. Bedanya, para penganut pluralisme agama tidak ingin mengecam Yesus "historis" yang menyebut diri-Nya seperti itu; mereka justru mengecam gereja dan menganggapnya terlalu sombong karena menyamakan Yesus dengan Allah Israel yang satu-satunya itu. Pada masa kini, sekali lagi Yesus yang dilukiskan dalam Injil Yohanes itu harus "menghilang dan meninggalkan Bait Allah" (Yoh. 8:59).

Sekalipun demikian, selama ada pengikut-pengikut Yesus dalam dunia, pastilah Ia tetap menjadi terang dunia (Yoh. 9:5). Yesus yang digambarkan Yohanes akan terus menjawab kebutuhan mereka yang buta sejak lahir, sekalipun mungkin saja mereka juga akan dikucilkan, sebab

39. Demikianlah pandangan Wiles (1977: hlm. 4) yang menganjurkan agar Injil Yohanes tidak dipakai lagi untuk berbicara tentang ajaran Kristen. Sebab menurut dia, implikasi-implikasi kristologi Yohanes jelas bertentangan dengan ajarannya sendiri. Hick (1980: hlm. 185) juga mengakui hal yang sama.

sudah diputuskan bahwa mereka yang mengaku Yesus sebagai Mesias akan dikucilkan (Yoh. 9:22).

Kepustakaan (3)

- Ball, D. M.
1992 "I Am' in context: The literary function, background and theological implications of *egô eimi* in John's Gospel", disertasi Universitas Sheffield.
- Barrett, C. K.
1978 *The Gospel according to St. John*, London (SPCK).
1982 *Essays on John*, London (SPCK).
- Borgen, P.
1967 *Bread from Heaven: An Exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo*, Leiden (Brill, SNovT 10).
- Brown, R. E.
1966 *The Gospel according to John*, New York (Doubleday, Anchor Bible, dua jilid).
- Bultmann, R.
1955 *Theology of the New Testament 2*, London (SCM).
1971 *The Gospel of John: A Commentary*, Oxford (Blackwell, terjemahan).
- Carson, D. A.
1991 *The Gospel according to John*, Leicester (IVP)/Grand Rapids (Eerdmans).
- Charlier, J. P.
1960 "L'exégèse Johannique d'un Précepte Légal: Jean viii.17", *RB* 67.
- Chilton, B. D.
1987 *The Isaiah Targum, The Aramaic Bible 11*, Edinburgh (T. & T. Clark).
- Coetzee, J. C.
1986 "Jesus' Revelation in the Ego Eimi sayings in Jn 8 and 9" dalam *A South African Perspective on the NT* (penyunting J. H. Petzer & P. J. Hartin), Leiden (Brill).
- Cracknell, K.
1986 *Towards a New Relationship: Christians and People of Other Faith*, London (Epworth).
- Dodd, C. H.
1954 *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge (CUP).
- Forestell, J.
1974 *The Word of the Cross: Salvation as Revelation in the Fourth Gospel*, Rome (Pontifical Bible Institute).
- Freed, E. D.
1982 "Ego Eimi in Jn viii.24 in the light of its context and Jewish Messianic belief", *JTS* 33: hlm. 67.
- Guilding, A.
1960 *The Fourth Gospel and Jewish Worship: A Study of the Relation of St John's Gospel to the ancient Jewish lectionary system*, Oxford (Clarendon Press).
- Harner, P. B.
1970 *The 'I am' of the Fourth Gospel*, Philadelphia (Fortress).
- Hick, J.
1977 "Jesus and the World Religions" dalam *The Myth of God Incarnate* (penyunting J. Hick), London (SCM).

- 1980 "Whatever path men choose is mine" dalam *Christianity and Other Religions* (penyunting J. Hick & B. Hebblethwaite), Glasgow (Collins): hlm. 171-190.
- Hoskyns, E. C.
1940 *The Fourth Gospel*, London.
- Lindars, B.
1972 *The Gospel of John*, London (Oliphants, NCB).
- McKenzie, J. L.
1968 *Second Isaiah*, New York (Doubleday, Anchor Bible 20).
- Robert, R.
1988 "Le Malentendu sur le Nom divin au chapitre VIII de quatrième évangile", *Revue Thomiste* 88.2: hlm. 278-287.
- Robinson, J. A. T.
1985 *The Priority of John*, London (SCM).
- Schnackenburg, R.
1971 *The Gospel according to St John*, jilid 2, London (Burns & Oates).
- Turner, M.
1990 "Atonement and the Death of Jesus in John: Some Questions to Bultmann and Forestell", *EQ* 62.2: hlm. 99-122.
- Westermann, C.
1966 *Isaiah 40-66*, London (SCM, OTL, terjemahan).
- Whybray, R. N.
1975 *Isaiah 40-66*, London (Oliphants, NCB).
- Wiles, M.
1977 "Christianity without incarnation?" dalam *The Myth of God Incarnate* (penyunting J. Hick), London (SCM).
- Wright, C.
1990 *What's So Unique about Jesus?*, Eastbourne (Monarch).
- Young, E. J.
1972 *The Book of Isaiah 3*, Grand Rapids (Eerdmans, New International Commentary).
- Young, F.
1977 "A Cloud of Witnesses" dalam *The Myth of God Incarnate* (penyunting J. Hick), London (SCM).

4. ORANG KRISTEN MULA-MULA DAN PLURALISME AGAMA

Bruce W. Winter

Orang Kristen mula-mula menghadapi pluralisme agama baik di depan umum maupun secara pribadi. Di Listra dan di Atena, pemberita-pemberita Injil langsung menghadapi pluralisme agama dan membicarakannya dengan para pendengar mereka (Kis. 14 dan 17). Di Korintus beberapa orang Kristen mengambil bagian dalam upacara pemujaan yang dilakukan khalayak ramai di kota itu.¹ Di dalam surat-suratnya kepada jemaat di Korintus, Paulus membahas perilaku Kristen yang cocok untuk menghadapi agama kafir di depan umum dan secara pribadi. Ia memberikan garis-garis penuntun bagi gereja yang hidup di tengah-tengah masyarakat yang menerima pluralisme agama itu sebagai kebiasaan (1 Kor. 8 – 10). Pembahasan itu diakhiri dengan perintah:

”Janganlah kamu menimbulkan syak dalam hati orang, baik orang Yahudi atau orang Yunani, maupun Jemaat Allah. Sama seperti aku juga berusaha menyenangkan hati semua orang dalam segala hal, bukan untuk kepentingan diriku, tetapi untuk kepentingan orang banyak, supaya mereka beroleh selamat. Jadilah pengikutku, sama seperti aku juga menjadi pengikut Kristus” (1 Kor. 10:32 – 11:1).

Berdasarkan panutan Kristus ada pola interaksi dalam budaya dan agama, dan jemaat wajib menerima pelayanan rasul Paulus sebagai contohnya, sebab sesuai dengan jabatannya sebagai rasul, dalam cara bekerjanya ia menjadi pengikut Kristus (1 Kor. 11:1).

1. Untuk bukti tentang latar belakang, lihat Winter (1990).

Dalam pasal ini akan dijelaskan:

- pidato-pidato Paulus di Listra dan Atena diucapkan dalam konteks pluralisme agama;
- pemberitaan Paulus di kota-kota tersebut menunjukkan bahwa ia mengenal dan memperhatikan pandangan keagamaan para pendengarnya, yakni keagamaan "takhyul populer" dan teologi alamiah yang dianut oleh golongan Stoa dan Epikuros;
- pidato-pidato Paulus dalam Kisah Para Rasul tidak mencerminkan kompromi apa pun, bertolak-belakang dengan dua pandangan tersebut yang berkompromi dengan agama rakyat, dan juga dengan kebijakan kekaisaran Romawi untuk mencari kesepakatan antar agama; dan
- bila Paulus membahas tentang pluralisme agama di depan umum dan secara pribadi, ia bertujuan membantu jemaat yang terlibat dalam interaksi itu dan ingin melihat jemaat maju dalam tugasnya memberitakan Injil, serta memenuhi kewajiban sosialnya.

4.1 Pidato-pidato Paulus di Listra dan Atena

Pidato tanpa persiapan yang diucapkan Paulus di Listra kepada orang banyak yang percaya takhyul, serta pidatonya kepada sidang Areopagus di Atena yang dipersiapkan dengan cermat, keduanya diucapkan dalam konteks pluralisme agama.² Pidato di Listra diucapkan kepada orang banyak yang menjadi heboh karena Paulus dan Barnabas telah menyembuhkan seorang lumpuh. Listra adalah suatu koloni Romawi, namun penduduknya memakai bahasa Likaonia (lihat Kis. 14:15-17). Lukas mencatat bahwa di Atena para pendengar Paulus terdiri dari golongan Epikuros dan Stoa (Kis. 17:18), dan hal ini menandakan bahwa Paulus mengalamatkan pidatonya kepada orang-orang, yang keyakinan keagamaannya dikaitkan dengan suatu sistem filsafat teis. Pidato di Atena itu (dan juga pidato di Listra) mengandung beberapa unsur yang terdapat juga dalam pembahasan pluralisme agama dalam surat Roma.

2. Pandangan bahwa Lukas sendiri menulis pidato-pidato yang dicatatnya dalam Kisah Para Rasul, sudah luas diterima. Tetapi lihat Hemer (1989: hlm. 243-259), yang memperlihatkan kekuatan pandangan lama bahwa Kisah Para Rasul 17 memuat ringkasan pidato Paulus yang sejati. Tentang pidato-pidato dalam sejarah sekuler, lihat Fornara (1983: ps 4); Porter (1990); dan Gentili & Cerri (1988).

"Sebenarnya, tiap tema yang disebutkan Paulus dalam pidatonya di depan sidang Areopagus, terdapat juga dalam Roma 1-3. Jika kita bayangkan, bahwa penulis Roma 1-3 mengunjungi Atena dan diundang untuk menguraikan pandangannya di sidang Areopagus itu, maka sulit sekali untuk membayangkan bahwa ia akan berbicara lain daripada pidato yang diucapkan menurut Kisah Para Rasul 17."³

Gambaran dalam Kisah Para Rasul 17 mengenai keadaan di Atena ketika Paulus diundang untuk menjelaskan pandangannya, mendukung pendapat bahwa catatan dalam Kisah Para Rasul adalah ringkasan dari pidato yang benar-benar diucapkan oleh Paulus di situ.⁴ Beberapa orang menduga bahwa Paulus "diadili" oleh pengadilan keagamaan, yang lain berpendapat bahwa ia mengambil bagian dalam debat orang cendekiawan. Namun berdasarkan beberapa alasan, kita menerima pendapat bahwa ia diberikan kesempatan di depan *Boulê* (dewan kota atau suatu rapat orang terkenal di kota),⁵ untuk membenarkan kedudukannya sebagai pembicara. Sering terjadi pada abad pertama, bahwa pembicara yang baru tiba di sebuah kota di wilayah timur, diundang untuk berbuat demikian.⁶

Tampaknya Paulus menerima undangan seperti itu untuk datang ke Areopagus. Nadanya sopan: "Bolehkah kami tahu ajaran baru mana yang kauajarkan ini?" (17:19). Paulus yang menulis: "aku menjadikan diriku hamba dari semua orang, supaya aku boleh memenangkan sebanyak mungkin orang" (1 Kor. 9:19), pasti melihat undangan ini sebagai suatu kesempatan untuk menginjili golongan yang sangat berpengaruh di kota Atena itu. Menurut kebiasaan, orang yang diundang untuk menjelaskan pandangannya akan diberi waktu satu hari untuk mempersiapkan deklamasinya⁷, yang akan dihapal sebelum disampaikan pada hari

3. Bruce (1985) mengutip Gärtner (1955), melawan pandangan Dibelius.

4. Barnes (1969) dan Zweck (1987: hlm. 111), melawan Haenchen (1971: hlm. 519, catatan 1).

5. Lihat Waller (1985: hlm. 218) tentang tempat pertemuan sidang Areopagus.

6. Bnd. kedatangan Favorinus ke Korintus (Dio Chrysostomos *Orationes* 37.1) dan kedatangan Aristides ke Smirna (*Discourse* 51.29). Tentang kebiasaan itu lihat Russell (1983: hlm. 76-77) dan Winter (1988: hlm. 151-168).

7. Ayat 22 dimulai dengan kata *Statheis de*, dan karena itu memberi kesempatan adanya selisih waktu antara penentuan pokok sesudah *dialexis* atau *prolatia*, dan pengucapan pidato. Menurut kebiasaan pembicara berdiri untuk mengucapkan pidatonya, walaupun

berikutnya (lihat Russell 1983: hlm. 79 dst.). Pokok yang diberikan kepada Paulus ialah "Injil tentang Yesus dan tentang kebangkitan" (17:18). Pidato-pidato yang diucapkan dalam keadaan seperti itu dapat diterbitkan, dan kita ketahui bahwa terbitan-terbitan seperti itu diedarkan di Atena.⁸

Paulus memulai pidatonya dengan pujian, sesuai dengan kebiasaan: ia memuji hidup keagamaan orang-orang Atena⁹ dan merujuk kepada mezbah dengan tulisan: Kepada Allah yang tidak dikenal. Tulisan ini dipakainya sebagai dasar uraiannya (*propositio*) tentang sikap Allah yang menurut pengakuan orang-orang Atena sendiri tidak mereka kenal (17:23).¹⁰ Apakah ia melihat tulisan "Allah" atau "ilah-ilah" (tunggal atau jamak) tidak menjadi soal bagi para pendengarnya, sebab kedua istilah itu dipakai oleh golongan Stoa dan Epikuros dalam kalimat yang sama tanpa perbedaan arti (lihat di bawah ps 4.2.b dan Gerson 1990: hlm. 155). Tulisan di mezbah itu dan hidup keagamaan orang-orang Atena, memberi kesempatan bagi Paulus untuk membahas soal-soal agama dengan sidang pendengarnya yang cerdas di sebuah kota yang membuktikan pluralisme agamanya dengan banyaknya tulisan, patung dan kuil-kuil yang masih bertahan di dalamnya.

penentuan pokok diadakan bila orang duduk. Lihat Russell (1983: hlm. 77-80) mengenai bukti bagi kebiasaan itu.

8. Penafsir pidato Paulus di Atena harus memperhatikan kebiasaan kerajaan Romawi mula-mula bahwa pidato-pidato deklamasi seperti itu akan diterbitkan. Misalnya pidato-pidato Dio dari Prusa dan cerita dalam Filostratus *Riwayat Hidup Orang-orang Berhikmat* ps 579, tentang seorang pembicara yang deklamasinya sudah terbit sebelum ia datang ke Atena. Terbitan itu diedarkan dan "telah menarik perhatian dan sebenarnya menambah nama baiknya". Kebiasaan-kebiasaan dari abad pertama mendukung pendapat bahwa dalam Kisah Para Rasul 17 kita mempunyai ringkasan dari suatu sumber yang tertulis. Lihat juga Bruce (1987: hlm. 392), bnd. Lüdemann (1989) dan Winter (1991).

9. Bnd. kedatangan orang Berhikmat yang terkenal, Polemo, ke Atena pada abad ke-2, yang mengejutkan Filostratus (ps 535) sebab ia tidak memuji orang Atena "sekalipun ada banyak hal yang dapat dipuji di situ". Lihat juga Zweck (1989).

10. Tentang mezbah "kepada Allah yang tidak dikenal", lihat van der Horst (1990); Hemer (1989) dan Bruce (t.t.). Diogenes menceritakan bahwa Epimenides membawa domba-domba ke Areopagus dan di mana seekor domba berbaring, ia mempersembahkan kurban kepada ilah setempat (*Riwayat Hidup Para Filsuf* 1.110). Diogenes juga mencatat bahwa pada zamannya terdapat banyak mezbah tanpa nama dengan tulisan *bômous anônumous* (mezbah tanpa nama), dikutip oleh Bruce (1962: hlm. 356 catatan 39).

4.2 Pembahasan pluralisme di depan umum

a. Takhyul rakyat di Listra

Rakyat yang mendengar pidato Paulus memang mengakui pluralisme agama, karena mereka teringat akan Zeus kepala para dewa Yunani dan Hermes utusannya, yang menurut mereka telah menyembuhkan seorang lumpuh (14:8-11). Mereka merasa perlu untuk segera mempersembahkan karangan-karangan bunga dan korban-korban kepada dewa-dewa itu yang telah menampakkan dirinya di Listra (14:12-13,18).¹¹ Reaksi orang Listra itu sangat mungkin dipengaruhi oleh cerita mitos tentang Filemon dan istrinya Baukis, yang pernah berdiam di Frigia. Dalam cerita itu Zeus dan Hermes datang ke bumi dengan maksud menguji kesalehan manusia: hanya Filemon dan istrinya yang memberi tumpangan bagi mereka, yang lain menolak. Kepada dua orang tersebut dewa-dewa itu menjelaskan siapa mereka, dan menyuruh pasangan itu mendaki gunung supaya menyelamatkan diri dari air bah yang akan menenggelamkan orang lain.¹² Cerita itu yang dianggap sungguh-sungguh terjadi oleh orang Listra, menjelaskan tanggapan orang Listra itu terhadap mujizat yang dikerjakan oleh Paulus dan Barnabas.

Namun kegairahan keagamaan seperti itu dihina oleh penganut-penganut filsafat teis, yaitu golongan Sinis, Stoa, Neo-Pithagoras dan Plato. Semua golongan itu sepaham bahwa cerita-cerita mitos tidak patut dipercayai, dan menganggap hina kegairahan keagamaan itu sebagai "agama rakyat" atau "takhyul" (Attridge 1978: hlm. 63-64). Paulus dan Barnabas terpaksa mencoba memadamkan kegairahan para pendengar yang percaya takhyul itu dengan berseru, "hendaklah mereka meninggalkan perbuatan sia-sia itu" (*apo toutôn tōn mataiōn*, 14:15). Yang dimaksud ialah penyembahan berhala maupun pandangan adanya banyak dewa.¹³ Seruan untuk meninggalkan perbuatan sia-sia dan berpaling kepada Allah yang hidup dan yang benar, disebut "injil" oleh Paulus (14:15).¹⁴

11. Tentang Zeus dan Hermes lihat Hemer (1989: hlm. 111 catatan 24). Ia mencatat bahwa penggolongan nama-nama ilahi itu terdapat khususnya di Listra.

12. Cerita itu terdapat dalam karya Ovid (43 sM – 17 M), *Metamorphoses* 8.618 dst.

13. Kata *matiaios* merujuk kepada kesia-siaan penyembahan itu yang tidak ada tujuan.

14. Bnd. 1 Tesalonika 1:9, yang melukiskan orang yang bertobat dari pluralisme agama sebagai "orang yang berbalik dari berhala-berhala kepada Allah yang hidup dan yang benar".

Dalam usaha untuk menghindari keinginan orang Listra untuk memberikan kehormatan kepadanya seperti kepada dewa, Paulus berbicara tentang Allah dan pemeliharaan-Nya. Ia menggaris-bawahi tiga hal tentang perbuatan Allah: "Ia bukan tidak menyatakan diri-Nya dengan berbagai-bagai kebajikan, yaitu dengan menurunkan hujan dari langit dan dengan memberikan musim-musim subur bagi kamu. Ia memuaskan hatimu dengan makanan dan kegembiraan" (14:17). Allah memberi kesaksian tanpa suara dalam kebajikan-Nya. Kebajikan-Nya itu kelihatan dalam usaha-Nya untuk memuaskan keperluan manusia (*emiplôn trophês*), dan untuk menggembirakan hati mereka (*kai eufrosunês tas kardias*).¹⁵ Ringkasan pendek itu menghubungkan pernyataan umum dan pemeliharaan ilahi dengan kasih Allah bagi manusia, sehingga mereka mengalami sukacita (Lagercrantz 1932: hlm. 86-87).

b. Teologi alamiah golongan Stoa

Pada saat Paulus berbicara di Atena ia berdiri tidak jauh dari tempat di mana Zeno (335–263 sM), pendiri golongan Stoa itu membuka sekolahnya di sudut baratdaya dari agora kuno. Baru-baru ini seorang ahli mengemukakan bahwa Paulus dalam pidatonya di Atena sebenarnya menyajikan ajaran Stoa yang ortodoks (Malherbe 1989; Balch 1990). Lebih dari itu, dikatakan bahwa Paulus mendukung tradisi kuno dari filsafat Stoa itu. Sesudah zaman Posidonius (kira-kira 135–52/51 sM) golongan Stoa telah membuat kompromi dengan agama populer: dikatakan, bahwa Paulus kembali kepada filsafat yang dianut golongan Stoa sebelum hal itu terjadi. Dikatakan lagi bahwa yang dimaksud Lukas dengan "segala sesuatu yang baru" (Kis. 17:21) adalah aliran baru itu, yang "membela kuil-kuil dan menjelaskan adanya patung-patung dan kuil-kuil dalam praktek keagamaan". Suatu contoh dari pemikiran aliran baru itu adalah pidato orang yang namanya Dio Chrysostomos dengan judul, "Tentang pengertian pertama manusia mengenai Allah" yang diucapkan di depan patung kuno dari Zeus pada tahun 101 M.¹⁶ Juga dikemukakan pendapat baru-baru ini bahwa Lukas melukiskan Paulus dengan sengaja berpihak pada golongan Stoa melawan golongan

15. Mazmur 145:9,16: "TUHAN itu baik kepada semua orang, dan penuh rahmat terhadap segala yang dijadikan-Nya . . . Engkau yang membuka tangan-Mu dan yang berkenan mengenyangkan segala yang hidup".

16. Balch (1990: hlm. 71,79). Tentang waktu pidato Dio, lihat Jones (1978: hlm. 134).

Epikuros, sama seperti menurut Kisah Para Rasul 23:6-7 ia berpihak pada orang Farisi melawan orang Saduki, demi memancing pertentangan (bnd. Kis. 17:32; Neyrey 1990).

Untuk memahami usaha Paulus mendirikan jembatan antara ajaran Stoa dan agama Kristen, kita harus mengingat lima hal.

Pertama, sangat mungkin bahwa dalam pidatonya Paulus mengikuti pembagian pokok dan bentuk yang sering digunakan oleh orang-orang Stoa bila membahas sifat-sifat Allah. Kita tahu apa yang dikatakan oleh Balbus, seorang dari golongan Stoa yang pada tahun 77-78 sM mengadakan debat dengan para filsuf lainnya tentang sifat kekekalan para dewa. Pidatonya *Peri Theôn/De natura deorum* ('Tentang sifat para dewa' dalam bahasa Yunani dan Latin) adalah contoh penjelasan golongan Stoa mengenai pokok itu.¹⁷ Balbus berkata, ada urutan pokok yang biasanya dipakai orang Stoa pada saat menyajikan keterangan tentang dewa-dewa:

"Pertama, mereka menjelaskan bahwa para dewa sungguh-sungguh ada; kemudian mereka menjelaskan sifat-sifat para dewa itu; lalu mereka menjelaskan bahwa para dewa itu memerintah dunia; akhirnya, mereka membuktikan bahwa dewa-dewa itu memelihara kebutuhan manusia" (Cicero, *De natura deorum* II.3).

Dapat dipahami bahwa Paulus akan menguraikan tema tentang Allah yang dapat dikenal menurut pola Stoa itu. Ringkasan pidatonya di Kisah Para Rasul 17 berbicara tentang sifat Allah sebagai Pencipta dunia dan Tuhan atas langit dan bumi (ay 24a), yang memberikan hidup dan nafas dan segala sesuatu kepada semua orang (ay 25b), dan yang memelihara manusia dan menyediakan segala sesuatu yang dibutuhkannya (ay 26). Pasti Paulus mengingat ada ketidaksesuaian antara pembicaraan Stoa tentang para dewa dengan uraian tema itu secara konvensional dan dengan ukiran di mezbah "kepada Allah yang tidak dikenal". Pembelaan agama Kristen yang tradisional masih menggunakan pembagian tema itu, yang dipakai oleh orang Yunani kuno yang meneliti "teologi alamiah".

Kedua, bagi golongan Stoa tidak menjadi soal bahwa Paulus akan berbicara tentang Allah (tunggal) dan bukan ilah-ilah (jamak), karena menurut pandangan mereka kedua istilah itu sama artinya dan dapat berganti-ganti. "Cicero, yang mencatat debat antara Balbus dan orang

17. Pemimpin-pemimpin golongan Stoa seperti Kleantes, Khrisippus dan Posidonius masing-masing menulis karya dengan judul *Peri Theôn*, menurut Diogenes Laertius (*Zeno* VII.148). Tentang waktu diadakan debat Balbus dengan para filsuf lain, lihat Rackham (*Cicero*, LCL, XIX, xii, xv).

lain, sewaktu menjelaskan pandangan golongan Stoa kadang-kadang memakai istilah Allah, kadang-kadang istilah ilah-ilah atau dewa-dewa", dan hal itu sudah biasa, seperti kita ketahui dari sumber-sumber lain. "Allah adalah Esa tetapi disebut dengan banyak nama".¹⁸ Kleanthes yang mengganti Zeno sebagai kepala golongan Stoa, menulis nyanyian pujian kepada Zeus yang juga memakai kedua istilah itu;

"Yang paling mulia dari para dewa dikenal dengan banyak nama,
Kuasai tertinggi, Tuhan atas perubahan alam,
Pengemudi alam semesta yang memberi Hukum,
Aku memuji Dikau, O Zeus! manusia tidak terlarang
Berbicara dengan Dikau: kami berasal dari Dikau;
Dari segala makhluk yang hidup di bumi
Hanya manusia yang mendapat bagian dari akal-Mu" (*SVF* I.537).

Balbus menyajikan juga pandangan golongan Stoa tentang keberadaan dewa-dewa atau Allah, tanpa memandang perlu untuk membelanya: "pokok utama disetujui di mana-mana, karena keyakinan bahwa para dewa ada, sudah terukir di dalam hati semua orang dari segala bangsa". Ia mengutip dan mengiakan alasan-alasan yang dikemukakan Kleanthes mengenai keberadaan Allah dan kesimpulannya "karena itu Allah ada" (II.13.16).

Namun sekalipun golongan Stoa tidak membedakan antara Allah dan dewa-dewa, Paulus tidak menerima kebiasaan itu. Para pendengarnya di agora di Atena menyadari bahwa ia memberitakan "ajaran dewa-dewa asing", yaitu tentang Yesus dan Anastasis ('Kebangkitan'; 17:18). Paulus dapat menyampaikan beritanya hanya dengan membicarakan secara khusus sifat-sifat Allah.

Ketiga, gambaran Stoa tentang Allah bukanlah bahwa Ia bersifat pribadi, melainkan bahwa Ia bersifat panteis. Kleanthes, Khrisippus dan Posidonius sependapat dengan Zeno bahwa *ousian de theou* ('tubuh Allah') adalah seluruh bumi dan surga.¹⁹

Keempat, Paulus dalam pidatonya di Atena menyinggung soal pemeliharaan, dan menyatakan beberapa hal yang disetujui oleh golongan

18. Gerson (1990: ps 2, hlm. 154-166, kutipan 155). Bnd. Diogenes Laertius (*Zeno* VII.119): "mereka adalah penyembah Allah, karena mereka menyembah para dewa dengan upacara ... dan [tahu] bagaimana melayani para dewa".

19. Diogenes Laertius, *Zeno* VII.14: Cicero 1.39. Ada orang yang berkata, Allah adalah *pneuma* (angin), yaitu gabungan udara dan api, dan kadang-kala seluruh bumi disebut "Allah". Lihat Sandback (1975: hlm. 35).

Stoa. Mungkin pokok ini adalah jembatan paling penting melalui mana ajaran Paulus dapat sampai kepada para pendengarnya dari golongan Stoa. Balbus menguraikan tesis golongan Stoa tentang pemeliharaan sejauh ia mengertinya, sebagai berikut. "Dunia ini dikuasai oleh pemeliharaan ilahi . . . hanya kebiasaan yang menutup mata kita supaya tidak melihat keajaiban alam" (ps 95). Balbus menyatakan adanya pemerintahan ilahi dalam dunia, dapat dilihat dari hal-hal berikut: hikmat dan kuasa ilahi (ps 76-80); sifat dunia (ps 81-97); keajaiban alamiah (ps 98-153) dan pengasuhan akan manusia (ps 154-162). Pengasuhan akan manusia itu disimpulkan dari tesis bahwa "segala sesuatu dalam dunia ini . . . sudah dibuat dan direncanakan untuk dinikmati oleh manusia" (ps 154). Matahari dan bulan membantu untuk "menjaga bahwa bentuk dunia tetap ada, dan musim yang silih berganti serta kesuburan bumi dikaruniakan demi manusia" (ps 156). Balbus berkata: "Mengapa aku harus berbicara tentang kawanan besar ikan yang sedap itu . . . yang dapat dinikmati manusia sehingga Pemelihara, yang menurut hemat Stoa adalah Yang memberikannya, dapat dianggap seolah-olah Ia suatu murid Epikuros". Dan dia menambahkan: "kelimpahan barang-barang telah diciptakan untuk dipakai manusia dan ditemukan hanya oleh manusia saja" (ps 162).

Menurut golongan Stoa, pemeliharaan itu tidak terbatas pada manusia umumnya saja, melainkan diterapkan juga kepada orang-orang individu:

"Pengasuhan dan pemeliharaan dari dewa-dewa yang kekal itu, tidak hanya diberikan kepada manusia secara keseluruhan, melainkan biasanya diperluas sampai pada orang pribadi. Tahap demi tahap kita dapat mempersempit manusia menjadi golongan yang lebih kecil, sehingga akhirnya kita sampai pada orang-orang tertentu" (ps 164).

Seneca Muda (kira-kira 1-65 M), saudara Galio dan orang sezaman Paulus, telah mengembangkan hal ini dalam bukunya *De Providentia*, yang dikarang pada waktu pemerintahan kaisar Klaudius. Buku ini pada hakikatnya mengikuti aliran Stoa, tetapi dipengaruhi oleh pengalaman pengarangnya dan diperlunak dengan unsur-unsur dari aliran-aliran lain. Di dalamnya Seneca coba menjawab pertanyaan temannya Lucilius gubernur Sisilia: "Andaikata dunia ini dikuasai oleh Pemeliharaan (atau seorang Pemelihara), mengapa ada banyak kecelakaan yang masih menimpa orang-orang baik?" Seneca menjelaskan, bahwa ia akan merasa lebih senang jika pertanyaan ini dapat ditempatkan dalam suatu kerangka tradisional, yaitu cara golongan Stoa membicarakan sifat-sifat Allah atau

dewa-dewa. Ia menjelaskan bahwa "ada Pemeliharaan yang menguasai alam semesta, dan bahwa Allah mempedulikan kita". Segera ia merujuk kepada "para dewa" dan dalam bukunya (yang berbentuk surat) memakai kedua istilah, Allah dan dewa-dewa, dengan maksud yang sama, sesuai dengan tradisi Stoa (ps 1). Ia berkata bahwa kecelakaan yang menimpa orang-orang baik dapat disesuaikan dengan adanya Pemeliharaan, dan juga membandingkan Allah dengan seorang guru yang menguji orang baik melalui kesukaran-kesukaran. Karena itu sepiantas lalu dapat ditarik kesimpulan bahwa Seneca dan golongan Stoa pada abad pertama Masehi, percaya bahwa ada Allah yang berpribadi. Seneca membahas pokok-pokok seperti Allah, doa, keadilan ilahi, dan hidup yang kekal, dan berhasil "menanamkan emosi pada pokok-pokok dan gagasan-gagasan, yang oleh anggota-anggota golongan Stoa yang lain dibahas secara dingin dan tidak berpribadi" (Liebeschuetz 1979: hlm. 115).

Namun, baru-baru ini telah ditunjukkan bahwa Seneca suka memakai suatu metode tertentu: ia mulai dari dasar pemikiran penerima suratnya, dan dalam uraiannya mengembangkan pandangan Stoa yang ortodoks (Wright 1974: hlm. 48-49). Sevenster dengan saksama telah menganalisis pandangan Paulus dan pandangan Seneca mengenai hal ini, dan mengambil kesimpulan bahwa "pada akhirnya Seneca tidak serius ketika ia berbicara tentang Allah yang berpribadi" [= ia tidak benar-benar percaya bahwa ada Allah yang berpribadi].²⁰ Namun demikian, seandainya Paulus dan Seneca pernah bertemu,²¹ maka mereka dapat saling memahami pandangan masing-masing tentang pokok yang dibicarakan Paulus di Atena.

Dampak golongan Stoa dapat kelihatan dalam struktur pidato Paulus, dan juga dalam apa yang dikatakannya tentang pemeliharaan ilahi.

"Allah yang telah menjadikan bumi dan segala isinya . . . dari satu orang saja Ia telah menjadikan semua bangsa dan umat manusia untuk mendiami seluruh muka bumi . . . Dialah yang memberikan hidup dan nafas dan segala sesuatu kepada semua orang . . . Ia

20. Sevenster (1961: hlm. 37). Kesimpulan ini didukung oleh pembahasan baru-baru ini tentang Seneca, yang tidak memuat perbandingan dengan pandangan Kristen. Lihat Catatan kaki 18 dan 19 di atas. Liebeschuetz (1979: hlm. 117) berkata: "Seneca meyakinkan diri tentang keberadaan Allah dengan cara mendefinisikan-Nya sebagai suatu prinsip yang abstrak, tapi ketika berhadapan dengan kesukaran hidup, ia memperoleh dukungan moral dan penghiburan dengan berpikir tentang Allah sebagai berpribadi".

21. Lihat Sevenster (1961: hlm. 11 dst.), tentang surat-surat palsu yang seakan-akan dikirim dari Seneca kepada Paulus.

telah menentukan musim-musim bagi mereka dan batas-batas kediaman mereka" (Kis. 17:24a, 25-26).

Ajaran-ajaran ini tentang kegiatan Allah dalam ciptaan dan pemeliharaan, jelas diambil dari Perjanjian Lama. Misalnya, menurut Yesaya 40 "Tuhan, Allah kekal yang menciptakan bumi dari ujung ke ujung" (ay 28) adalah Dia "yang menakar air laut dengan lekuk tangannya, dan mengukur langit dengan jengkal, menyukat debu tanah dengan takaran, [dan] menimbang gunung-gunung dengan dacing, atau bukit-bukit dengan neraca" (ay 12, bnd. 15,22,26). Ayat ini sangat mirip dengan Yeremia 5:24: "Baiklah kita takut akan Tuhan, Allah kita, yang memberi hujan pada waktunya, hujan pada awal musim maupun hujan pada akhir musim, dan yang menjamin bagi kita minggu-minggu yang tetap untuk panen". Menurut Mazmur 50:9-12 "sebab punya-Kulah dunia dan segala isinya" (Gärtner 1955: hlm. 86-87). Paulus dalam pidatonya telah menemukan jembatan yang menghubungkan pemikiran filsafat Stoa dengan Perjanjian Lama. Namun harus kita ingat, bahwa pandangan golongan Stoa mengenai pemeliharaan cenderung bersifat tidak berpribadi.

"Hampir segala bahasa teologis yang dipakai orang-orang Stoa harus difahami dalam terang ilmu fisika mereka. Pemeliharaan ilahi dalam pengertian mereka tidak lain dari sumbangan hukum-hukum dan bagian-bagian alam semesta yang tertentu, kepada keseluruhannya" (Gerson 1990: hlm. 166).

Inilah perbedaan yang menentukan, yang memisahkan ajaran Paulus tentang pemeliharaan Allah dari ajaran golongan Stoa tentang hal yang sama.

Kelima, Paulus dan para pendengarnya sepakat tentang soal penghukuman (lihat Balch 1990: hlm. 66-67).

Kita telah berusaha memahami pendekatan Paulus kepada pendengar-pendengarnya yang menganut pandangan golongan Stoa. Dapat disimpulkan bahwa dalam pidatonya dengan sengaja Paulus menggunakan kerangka tradisional yang dipakai golongan Stoa bila membicarakan sifat-sifat ilahi. Yesus dan Kebangkitan telah dianggap oleh orang-orang Atena sebagai dewa-dewa asing, dan hal ini memberikan alasan kepada Paulus untuk menjelaskan sifat-sifat "Allah yang tidak dikenal" itu yang, katanya, ia beritakan. Ia juga membantah pemakaian istilah "Allah" dan "ilah-ilah" (dewa-dewa) dengan arti yang sama, yang sudah menjadi kebiasaan bagi golongan Stoa. Dengan cermat Paulus membantah

gunanya penyembahan berhala, atas apa yang dikatakan oleh seorang pujangga Yunani dan bukan atas Perjanjian Lama. Masalah Pemeliharaan merupakan jembatan yang penting dan dari pokok itu Paulus menyesuaikan tesisnya tentang suatu Allah yang dapat dikenal dan Yesus serta kebangkitan-Nya. Penghukuman sudah menjadi tema biasa dalam filsafat Stoa. Namun golongan Stoa itu mengesahkan kepercayaan akan banyak ilah yang dianut para pengikut mereka dan itulah yang harus mereka tinggalkan menurut Paulus dalam pidatonya di Atena.

c. Teologi alamiah menurut ajaran Epikuros

Pidato Paulus ini juga ditujukan kepada para pengikut filsafat Epikuros. Pendiri sistem pemikiran ini telah menjelaskan "kode tingkah laku"nya yang menjamin kesenangan, dalam empat puluh tesis (*epitomes*) yang terkenal (Diogenes Laertius, *Epicurus* X.139-154).

Dalam surat kepada Menoekeus, Epikuros menulis: "Engkau harus percaya, bahwa Allah itu hidup, kekal dan maha bahagia" (*prôton men ton theon zôon aftharton kai makarion nomizôn*). Ia melanjutkan dengan memberi nasihat kepada pembacanya "janganlah menegaskan sesuatu apa pun yang tidak cocok dengan sifat kekekalan itu, atau tidak sesuai dengan kebahagiaan: melainkan percayalah apa saja tentang Dia yang mendukung kebahagiaan dan kekekalan-Nya itu" (Diogenes Laertius, *Epicurus* X.123). Semua istilah itu dipakai juga oleh Paulus: "Allah yang hidup" (1 Tes. 1:9); "Allah yang tidak fana (kekal)" (Rm. 1:23); "Allah yang maha bahagia" (1 Tim. 1:11). Kenyataan ini membuktikan, bahwa ada penegasan Epikuros yang dapat diterima Paulus.

Kedua, Epikuros percaya bahwa manusia dapat mengenal Allah. Ia berkata "hal ini adalah sesuai dengan gagasan tentang Allah yang timbul dari akal sehat manusia (*hôs hê koinê tou theou noêsis hupegrafê*) . . . karena ada dewa-dewa, dan mereka dapat dikenal".²² Sama dengan golongan Stoa, golongan Epikuros tidak membedakan "dewa-dewa" dan "Allah", namun bila Paulus menyatakan bahwa Allah yang tidak dikenal itu dapat dikenal sifatnya, maka ia sependapat dengan golongan Epikuros itu.

Ketiga, Paulus dan golongan Epikuros akan sependapat, bahwa Allah tidak mendiami kuil-kuil buatan manusia. Para pengikut Epikuros percaya bahwa Allah atau dewa-dewa tidak mendiami bumi ini, karena Yang

22. Bnd. Epikuros (*Surat-surat* III.123): "Para dewa itu ada, dan pengetahuan kita tentang mereka adalah penglihatan jelas".

Ilahi tinggal jauh di atas bumi dalam kesempurnaan. Secara formal, golongan Epikuros melawan segala macam takhyul. Mereka membahas "dampak-dampak psikologis dalam diri manusia yang timbul dari kepercayaan yang tidak cocok dan kelakuan yang tidak pantas, yang merupakan ciri-ciri dari apa yang mereka anggap takhyul" (Attridge 1978: hlm. 64).

Keempat, golongan Epikuros dan Paulus akan sepakat dalam pendirian, bahwa Allah tidak kekurangan apa-apa (Kis. 17:25a); menurut Filodemus seorang Epikuros, "Allah tidak membutuhkan hal-hal manusiawi".²³

Namun Paulus dan golongan Epikuros tidak sependapat dalam beberapa hal, baik tentang filsafat maupun tentang tingkah laku. Golongan Epikuros menyangkal bahwa "pemeliharaan Allah akan dunia ini mencakup adanya penghakiman adil bagi manusia, khususnya suatu penghakiman sesudah mati di mana hadiah dan hukuman akan diberikan".²⁴ Dalam Katekismus-nya Epikuros berkata, "Kematian tidak ada arti bagi kita: bila unsur-unsur tubuh manusia dileburkan, maka manusia tidak mempunyai perasaan lagi, dan apa yang tidak mempunyai perasaan tidak ada arti bagi kita". Dan di tempat lain ia mengajar "Biasakanlah dirimu untuk percaya bahwa kematian tidak ada arti bagi kita" (Diogenes Laertius, *Epikurus* X.139, 124).

Mungkin Paulus akan sependapat dengan golongan Stoa mengenai banyak hal dan bukan dengan golongan Epikuros. Namun ia sependapat dengan golongan Epikuros tentang paling sedikit empat ajaran yang penting, sehingga kita harus menolak tesis Neyrey bahwa menurut Lukas Paulus berpihak dengan golongan Stoa dan melawan golongan Epikuros (Neyrey 1990: hlm. 129 dst.).

23. Filodemus, *Pros eusebeias* ('tentang ibadah'): fr. 38 *auton tōn anthropeiōn mēdenos*.

24. Neyrey (1990: hlm. 119,133). Neyrey menduga bahwa mereka yang mengejek Paulus sesudah pidato selesai (Kis. 17:32), adalah golongan Epikuros yang pada dasarnya tidak setuju dengan dia, dan mereka yang ingin mendengar Paulus bicara lagi adalah golongan Stoa yang pada dasarnya sependapat dengan dia.

4.3 Cara pemujaan rakyat: diterima atau ditolak

a. Diterima oleh golongan Stoa dan Epikuros

Pandangan kedua golongan itu tentang cara pemujaan rakyat bersifat pragmatis, karena tidak berdasarkan ajaran filsafat mereka. Pernah dinyatakan bahwa mula-mula ajaran Stoa melawan penyembahan berhala dan pembangunan kuil, namun pada zaman sesudah Posidonius dan tentu pada zaman kerajaan Romawi, filsafat itu telah berbaur dengan praktek-praktek pemujaan rakyat (Balch 1990: hlm. 71). Tapi kami agak ragu-ragu tentang kebenaran pernyataan ini. Pada hemat kami, dari mulanya golongan Stoa membiarkan penyembahan berhala menurut cara pemujaan yang populer.

Tentang soal ini, para pembela agama baik Kristen maupun kafir, tertarik perhatiannya pada ucapan Zeno tentang cara pemujaan rakyat. Menurut Plutarkus (kira-kira 50–120 M) Zeno melawan pembangunan kuil-kuil "sebab kuil yang tidak seberapa nilainya tetap suci, sedangkan tidak ada karya buruh dan montir yang mempunyai nilai". Klemens dari Aleksandria juga mengutip dari karya Zeno, *Tentang sebuah republik*: "Janganlah kita membuat kuil atau patung, karena kita tidak dapat membuat sesuatu apa pun yang layak bagi para dewa" (Plutarkus, *Moralia* 1034B; Klemens *Stromata* V.xi). Diogenes Laertius VII.33 mencatat bahwa Zeno dalam karyanya *Tentang sebuah republik* "pada baris 200 melarang didirikannya kuil, pengadilan atau tempat olah raga di kota-kota". Attridge (1978: hlm. 66) mengulas kutipan itu dan berkata "ada bukti sedikit bahwa pada tahun-tahun pertama golongan Stoa, ajaran itu dilaksanakan, namun posisi Stoa yang klasik adalah untuk menyetujui praktek-praktek pemujaan rakyat serta keyakinan-keyakinannya". Ia mengutip Balbus *De natura deorum* (II.23-28,59-72) yang mendukung posisi yang terakhir itu.

Balch (1990: hlm. 69-70) mengutip dari Strabo (*Ilmu Bumi* 16.2.35-39) suatu ucapan Posidonius, dalam usahanya untuk menunjukkan bahwa Posidonius, sama seperti Zeno pendiri golongan Stoa, berpendapat bahwa "orang Yunani berbuat khilaf bila mereka menggambarkan para dewa dalam bentuk manusia". Tetapi ucapan yang dikutipnya itu terdapat dalam karya Posidonius *Tentang Sejarah* yang melukiskan pandangan orang Yahudi tentang penyembahan berhala. Balch sendiri mengetahui hal itu dan berkata: "Dalam kutipan ini perlawanan Posidonius terhadap berhala-berhala mungkin dicerminkan dalam lukisannya tentang Musa". Tulisan Posidonius yang masih ada tidak mendukung pandangan bahwa ia

mengulangi ajaran Zeno (yang "ortodoks") tentang soal berhala. Balbus yang sezaman dengan Posidonius dan mengutip dari karyanya, membela orang Stoa yang ikut serta dalam cara pemujaan rakyat:

"Kita memandang rendah cerita-cerita [tentang dewa-dewa] itu dan menolaknya, namun kita dapat memahami kepribadian dan sifat para dewa yang menembusi unsur-unsur duniawi, misalnya Ceres yang menembusi tanah, Neptunus yang menembusi laut, dan sebagainya. Kita bertugas untuk menghormati dan menyembah dewa-dewa itu yang kita kenal menurut nama-nama mereka yang tradisional" (II.71).

Plutarkus menjelaskan bahwa golongan Stoa mengkontradiksi diri sendiri bila "mereka mengikuti kebaktian dalam kuil, menyembah patung, dan meletakkan rangkaian bunga di tempat suci, sekalipun semua ini adalah karya buruh dan montir [yang dilarang oleh Zeno]" (*Moralia* 1034B-C).

Epikuros sendiri percaya, bahwa cara pemujaan rakyat tidaklah benar. Ia berkata "apa yang dikatakan rakyat tentang para dewa bukanlah pemikiran benar melainkan asumsi-asumsi yang salah" (ps 124). Orang-orang Epikuros juga memegang keyakinan itu, namun mereka tidak melarang para pengikutnya ikut serta dalam kegiatan pemujaan rakyat. Kesalehan tidak dibuktikan dengan persembahan korban kepada dewa-dewa, demikian dikatakan suatu risalah orang Epikuros dari pertengahan abad pertama Masehi, namun orang boleh saja melakukannya.

"Memang Saudara boleh mempersembahkan korban-korban kepada para dewa . . . sampai batas tertentu Saudara boleh menyesuaikan diri dengan tradisi-tradisi keagamaan. Tetapi waspadalah, janganlah takut kepada dewa-dewa itu. Dan juga janganlah menduga, bahwa dengan persembahan itu Saudara akan membuat para dewa menjadi berkenan kepadamu."²⁵

Kesimpulannya ialah bahwa kedua aliran filsafat itu, golongan Stoa dan golongan Epikuros, telah menerima prinsip "penyesuaian" keyakinan mereka dengan cara pemujaan rakyat. Para pemimpin golongan-golongan itu memberi peringatan formal kepada para pengikut mereka bahwa cara pemujaan itu bersifat sia-sia, namun mengizinkan mereka mengambil bagian dalam kebaktian keagamaan biasa. Jelas mereka merasa perlu mencari perdamaian (*rapprochement*) antara ajaran mereka dengan cara

25. Papius Oxyrhinkus 215. Lihat pembahasan oleh Attridge (1978: hlm. 45-47) dan Festugière (1955: hlm. 64-65).

pemujaan rakyat itu, sekalipun hal itu tidak menyenangkan mereka. Pada zaman kerajaan Romawi, penyembahan terhadap kaisar-kaisar yang sudah wafat menjadi salah satu cara untuk menyatakan kesetiaan kepada pemerintah. Dalam keadaan demikian, golongan-golongan Stoa dan Epikuros harus menyokong pluralisme agama supaya bisa bertahan hidup.

Tidak ada alasan untuk berkata bahwa Paulus mencari dukungan dari tradisi Posidonius dalam soal berhala-berhala (Balch 1990: hlm. 72). Tampaknya pada zaman Balbus dan Posidonius golongan Stoa dan Epikuros telah menyesuaikan diri dengan cara pemujaan rakyat. Uraian Paulus didasarkan bukan atas pandangan orang-orang itu, melainkan atas gagasan pujangga Yunani "Sebab kita ini dari keturunan Allah juga" (Kis. 17:28). Dari ucapan ini ia menarik kesimpulan bahwa "karena kita berasal dari keturunan Allah, kita tidak boleh berpikir bahwa keadaan ilahi sama seperti emas atau perak . . ." (ay 29). Pernyataan "kita tidak boleh berpikir" (*ouk ofeilomen nomizein*) merupakan suatu ajakan yang logis, mengingat para pendengarnya dapat menerima gagasan pujangga tersebut.

b. Ditolak oleh Paulus

Paulus menyatakan, bahwa Allah tidak memandang lagi zaman kebodohan, melainkan sekarang (*ta nun*) Ia memberitakan kepada manusia, bahwa di mana-mana semua mereka harus bertobat.²⁶ Panggilan itu mempunyai dampak politik untuk para pendengarnya di Atena yang suka mendengar pembahasan filosofis. Menurut Paulus Allah telah menetapkan hari penghakiman, seorang hakim, serta ukuran-ukuran penghakiman. Lagi pula Allah telah memberikan bukti tentang hal itu dengan membangkitkan Yesus dari antara orang mati. Hukuman, sudah diberikan. Untuk meluputkan diri dari hukuman itu orang harus bertobat dan menolak penyembahan berhala serta pluralisme agama yang tersirat dalam penyembahan itu. Berita dan seruan itu mencakup suatu konfrontasi dengan agama Romawi yang tak terelakkan, sebabnya ialah karena

26. Bnd. Kisah Para Rasul 14:16. Lihat Bruce (1990) tentang hal "tidak memandang lagi" yang mengutip McGiffert (1897: hlm. 260, catatan 1), bahwa "pernyataan ini tidak berarti bahwa sebelum Kristus datang Allah bersikap acuh tak acuh terhadap penyembahan berhala orang kafir, atau bahwa Ia menyelamatkan mereka dari dosa-dosa yang dicela keras dalam Roma 1. Maksudnya hanya bahwa saat penghukuman terakhir baru tiba sekarang. Sekarang mereka dipanggil untuk menyiapkan diri dengan cara yang belum pernah dialami sebelumnya".

sejak wafatnya Yulius Caesar, pemerintah Romawi telah menekankan penyembahan terhadap kaisar-kaisar yang meninggal, yang diterima sebagai dewa-dewa (lihat Liebeschuetz 1979: ps II dan III).

Di Atena, pada jalan yang menuju ke Bait Afrodite, terletak sebuah kuil maha mewah yang dibaktikan kepada kaisar-kaisar Romawi, yang dianggap diturunkan dari dewi Afrodite. Hal ini menunjukkan betapa eratnya hubungan antara kesetiaan kepada pemerintah dengan pluralisme agama. Andaikata orang-orang Atena mendengarkan seruan Paulus dan bertobat, mereka akan bertentangan langsung dengan satu segi dari pluralisme agama yang sangat berpengaruh, yaitu penyembahan para kaisar yang sudah wafat. Kurangnya perdamaian antara kekristenan dan pluralisme agama Romawi itu membawa dampak yang mengerikan. Selama agama Kristen dianggap sebagai suatu sekte dari agama Yahudi yang ditolerir oleh pemerintah Romawi, maka dampak itu tidak akan dirasakan. Sebab itu keputusan Galio di Korintus begitu penting (Kis. 18:12-15). Galio adalah gubernur provinsi Akhaya dan seorang ahli hukum yang terkenal. Ia memutuskan bahwa kekristenan dapat berlandung di bawah naungan Yudaisme, dan karena itu orang-orang Kristen di Korintus dibebaskan dari pemujaan para kaisar dalam kuil Oktavia.²⁷ Perlindungan yang dinikmati agama Kristen karena dianggap sebagai sekte dari Yudaisme, akhirnya lenyap. Sebabnya ialah karena jatuhnya kota Yerusalem pada tahun 70 M dan juga bahwa, pada zaman pemerintahan Vespasianus (Dio Cassius 104), pajak yang dibayar orang Yahudi untuk Bait Suci di Yerusalem itu dialihkan untuk mendukung kuil Yupiter.²⁸ Namun, sekalipun golongan Stoa dan Epikuros sudah lama mencari perdamaian dengan pluralisme agama, di Atena Paulus tidak menyarankan kompromi demikian kepada para pendengarnya.

Dalam pidatonya di Listra dan di Atena Paulus menyatakan empat hal yang penting tentang "Allah yang dapat dikenal" itu:

- tentang Allah dan alam semesta – menurut Paulus, "Allah telah menjadikan langit dan bumi, laut dan segala isinya" (Kis. 14:15b; bnd. 17:24) dan sebagai Pemelihara Ia memberikan hidup dan nafas dan segala sesuatu kepada semua orang (17:25);

27. Likat inskripsi dari Korintus (Kent 1960: no 50): "Dibaktikan kepada Yulius Caesar yang sudah menjadi dewa".

28. Harus diperhatikan bahwa ketika Paulus berbicara di Listra dan di Atena, kegiatan Kristen di Korintus belum dimulai dan keputusan Galio belum diterima. Orang Kristen berinteraksi dengan pluralisme agama tapi tidak menjalin perjanjian dengannya.

- tentang Allah dan bangsa-bangsa – menurut Paulus, Allah adalah Allah dari segala bangsa, dan tidak benar bahwa setiap bangsa dikuasai oleh dewa yang khusus (lihat Kis. 14:16; bnd. 17:30);
- tentang Allah dan pernyataan umum – menurut Paulus di Atena Allah memberi tanda tanpa suara (bnd. Mzm. 19) supaya manusia "mencari Dia dan mudah-mudahan menjamah dan menemukan Dia" (17:27); dan
- tentang Allah dan pluralisme agama – melalui perkataan langsung tentang soal ini, Paulus mengkritik pengertian pluralis tentang Allah dengan memakai alasan yang diambil dari pujangga Yunani sendiri, "Sebab kita ini dari keturunan Allah juga. Karena kita berasal dari keturunan Allah, kita tidak boleh berpikir, bahwa keadaan ilahi sama seperti emas atau perak atau batu, ciptaan kesenian dan keahlian manusia" (Kis. 17:28-29).

Dengan pernyataan keempat itu Paulus secara langsung menguraikan teologinya mengenai Allah yang berlawanan dengan pluralisme dewa-dewa yang diterima oleh golongan Stoa maupun golongan Epikuros di antara para pendengarnya. Dan ia berbuat demikian tanpa mempedulikan dampaknya terhadap kebijakan pemerintah.

Masalah pluralisme agama dibicarakan dalam pemberitaan Kristen karena masalah itu adalah bagian penting dari pemberitaan Injil. Paulus berkata (Kis. 14:15) "Kami ada di sini untuk memberitakan Injil kepada kamu, supaya kamu meninggalkan perbuatan sia-sia ini dan berbalik kepada Allah yang hidup". Bertobat berarti menolak pengertian pluralis tentang kehadiran ilahi dalam tiap berhalanya.²⁹

Ringkasan pidato-pidato Paulus yang terdapat dalam Kisah Para Rasul menunjukkan bahwa ia sadar akan sifat-sifat kebudayaan dan filsafat dari berbagai pendengarnya (bnd. 1 Kor. 9:18-22). Seandainya Paulus berusaha menyesuaikan diri dengan pandangan-pandangan para pendengarnya, maka ia jelas gagal. Paulus dan Barnabas tidak mencoba untuk menyenangkan orang-orang di Listra dengan berpura-pura bahwa mereka adalah "dewa dalam rupa manusia" (*theoi anêr*). Namun menurut Kisah Para Rasul 14:18, "walaupun rasul-rasul berkata demikian, namun hampir-hampir tidak dapat mereka mencegah orang banyak mempersembahkan korban kepada mereka", demikianlah kekuatan takhyul di Listra.

29. "Dewi Atena kelihatan dalam berhalanya". "Bersama-sama, nyanyian-nyanyian ini menyatakan dua segi dari suatu pernyataan ilahi, yakni: suatu ilah kelihatan dalam bentuk berhalanya dan kehadirannya dirasakan oleh orang saleh" (Fox 1988: hlm. 115).

Di Atena, orang-orang tidak menyembunyikan ketidakpercayaan mereka pada saat Paulus menyampaikan bukti tentang akan adanya penghakiman dengan menyebutkan kebangkitan Yesus (Kis. 17:32). Menurut tradisi, sidang Areopagus diresmikan dengan ucapan, "Apabila seorang manusia mati, maka bumi meminum darahnya: tidak ada kebangkitan" (Aeschylus, *Eumenides* 647). Mungkin hal ini menerangkan, mengapa timbul skeptisisme di Atena ketika Paulus menegaskan bahwa kebangkitan Yesus adalah unsur mutlak dari Injilnya (1 Kor. 15:1 dst.).

Paulus mendapat kesempatan untuk berbicara kepada orang banyak di Litra yang sangat percaya takhyul, khususnya tentang "dewa dalam rupa manusia", dan juga di pusat golongan Stoa dan di depan golongan Epikuros di Atena. Tiap kali ia menyesuaikan pendekatannya dengan kebutuhan para pendengarnya, supaya ia dapat bergumul dengan pandangan-pandangan mereka. Tetapi ia berbuat demikian tanpa mengubah ajarannya atau menyesuaikannya dengan pluralisme agama mereka. Tampaknya ia telah melatih diri untuk memahami filsafat orang yang menganut pluralisme agama, lalu bergumul dengan pandangan-pandangan mereka. Ia berusaha memenuhi apa yang ditulisnya sendiri (1 Kor. 9:22: "Bagi semua orang aku telah menjadi segala-selamanya"), agar ia dapat mengajak mereka melepaskan pandangan-pandangan itu supaya percaya kepada satu Allah dan satu Tuhan (1 Kor. 8:6).

4.4 Pembahasan pluralisme untuk jemaat

1 Korintus 8–10 membahas masalah, bagaimana mestinya perilaku orang Kristen dalam masyarakat yang menerima pluralisme agama.

a. Satu Allah atau banyak ilah? (1 Kor. 8:4-6)

Ajaran kepada jemaat tentang pluralisme agama diberikan oleh Paulus sebagai bagian dari *paradosis* (tradisi rasuli) yang disampaikannya.

"Tentang hal makan daging persembahan berhala kita tahu 'tidak ada berhala di dunia dan tidak ada Allah lain daripada Allah yang esa'. Sebab sungguhpun (*gar eiper*) ada apa yang disebut 'allah' (*legomenoi theoi*), baik di sorga, maupun di bumi – dan memang benar (*hōsper*) ada banyak 'allah' dan banyak 'tuhan' yang demikian – namun (*alla*) bagi kita hanya ada satu Allah saja, yaitu Bapa, yang daripada-Nya berasal segala sesuatu (*ex hou ta panta*) dan yang untuk Dia kita hidup (*kai hēmeis eis auton*), dan satu

Tuhan saja, yaitu Yesus Kristus, yang oleh-Nya segala sesuatu telah dijadikan (*di hou ta panta*) dan yang karena Dia kita hidup (*kai hêmeis di autou*; 1 Kor. 8:4-6)."

Istilah *legomenoi* ('apa yang disebut') merujuk kepada dewa-dewa. Menurut Paulus, pandangan orang bukan Kristen di Korintus bahwa ada banyak dewa di surga maupun di bumi, adalah salah, walaupun dianut secara umum.³⁰ "Dewa-dewa itu tidak mempunyai bentuk seperti yang dikira oleh para penyembah mereka" (Fee 1987: hlm. 372-373). Rainbow (1987: hlm. 132) khilaf di dalam mengemukakan pendapatnya tentang istilah *legomenoi* ('apa yang disebut'): menurutnya "ini konsesi bahwa ada banyak ilah dan banyak tuhan, dan keberadaan mereka tidak harus dianggap kurang cocok dengan monotheisme Yahudi".³¹ Demikian pula Hurd (1965: hlm. 125) khilaf ketika menegaskan bahwa "apa yang disebut ilah itu merupakan pembatasan setegas-tegasnya dari monoteisme ayat 4 yang dapat dilakukan Paulus sebagai orang Kristen". Perkataan Paulus di sini berarti bahwa pengertian dan praktek orang di Korintus adalah salah (Gerson 1990: hlm. 155).

Apa yang disebut ilah itu, kemudian dilukiskan oleh Paulus sebagai roh jahat. Persembahan kepada dewa-dewa adalah persembahan kepada roh-roh jahat. Orang Kristen mendapat bagian dalam perjamuan Tuhan, dan karena itu tidak boleh mendapat bagian dalam perjamuan roh-roh jahat juga (1 Kor. 10:20-21, 11:27 dst.). Paulus jelas memperingatkan jemaat tentang bahaya jika orang Kristen mendapat bagian dalam perjamuan orang kafir, berdasarkan keyakinannya bahwa Allah akan bertindak secara konsekwen terhadap keikutsertaan umat-Nya dalam praktek persembahan berhala (10:1 dst.).

Satu Allah dan satu Tuhan, berarti, bahwa hanya Bapa dan Anak yang boleh disebut "Allah". Para kaisar yang sudah wafat, dan kaisar yang masih memerintah juga, tidak boleh disebut demikian, sekalipun kaisar itu menjabat sebagai wakil Allah dalam peraturan ilahi bagi dunia ini (Rm. 13:1 dst., sepucuk surat yang ditulis dari Korintus). Frasa "namun bagi kita" (1 Kor. 8:6) menunjukkan bahwa dalam masalah pluralisme

30. Bnd. Tertullian (*De idolatria* xv): "Apa yang disebut dewa memang tidak lain daripada nama saja: namun kita tahu, bahwa jika nama-nama dipakai untuk tujuan takhyul . . ." Kata *eiper* dapat dipakai dengan arti "melawan apa yang benar", dan *hōsper* dapat berarti "tapi memang benar": Paulus berkata bahwa ada banyak ilah dan tuhan di Korintus, dan Pausanias dengan saksama mencatat hal yang sama.

31. Sebenarnya maksud Paulus dijelaskan dalam Kisah Para Rasul 10:20: apa yang disebut allah sesungguhnya adalah roh-roh jahat.

agama itu ada garis perpisahan yang tegas yang diakui oleh jemaat Kristen.

b. Hidup di tengah-tengah pluralisme (1 Kor. 8:7–11:1)

Dalam 1 Korintus 8–10 Paulus membicarakan, bagaimana orang Kristen harus hidup dalam dunia yang mengenal pluralisme agama itu. Ajarannya bersifat lain dari ajaran para rabi Yahudi, yang tujuannya untuk menjaga kesucian para penganutnya supaya mereka boleh ikut dalam kebaktian-kebaktian agama (lihat Winter 1990: hlm. 215-219). Ajarannya bersifat lain juga dari tanggapan terhadap pluralisme agama yang diberikan oleh beberapa orang Kristen di Korintus (1 Kor. 8:7 dst.). Bahkan, dalam pendapat Paulus tindakan orang-orang itu bukan hanya bersifat egois melainkan membahayakan kesejahteraan rohani mereka (8:9-13; 10:14). Paulus tidak menyampaikan perintah-perintah melulu tentang hal ini, ia juga menjelaskan prinsip-prinsip bagaimana anggota-anggota jemaat harus bertindak dalam masyarakat mereka, sesuai dengan teladan Kristus.

Hak-hak di depan umum dan secara pribadi

Pertama-tama, Paulus waspada supaya jangan timbul syak dalam hati jemaat karena pluralisme agama itu. Di Korintus ada orang Kristen yang menggunakan hak mereka untuk mengambil bagian dalam pesta-pesta keagamaan umum, dan membujuk orang lain untuk berbuat demikian juga, sekalipun yang lain itu tidak yakin bahwa tindakan itu adalah benar. Paulus mengecam hal itu. Ia mengutuk mereka yang mendesak orang Kristen lain untuk menghadiri pesta-pesta kafir. Katanya, hal ini akan mendorong saudara yang lemah itu untuk kembali ke dalam dunia pluralisme agama, dan "saudaramu, yang untuknya Kristus telah mati, menjadi binasa" (8:12). Tindakan demikian adalah dosa terhadap Kristus.

Paulus dapat menerangkan dengan contoh-contoh dari pelayanannya sendiri, bahwa tindakan Kristen dalam dunia pluralisme agama tidak berdasarkan hak-hak seseorang, sekalipun orang itu mempunyai hak-hak itu (1 Kor. 9). Dengan tujuan mencegah rintangan terhadap Injil, Paulus menempuh suatu jalan yang menuntut pengorbanan besar. Supaya jangan timbul kesalah-pahaman apa pun tentang dia sebagai pemberita Injil (9:12b),³² ia bekerja sebagai tukang, sekalipun ia tidak harus berbuat demikian karena berhak menerima sokongan dari jemaat. Implikasi dari

32. Tentang latar-belakang sosial, lihat Winter (1988: hlm. 169-177).

pembelaan diri Paulus ialah, bahwa jemaat harus mengikuti teladannya itu dalam konteks pluralisme agama (9:3 dst., 11:1).

Paulus telah mengambil keputusan untuk mencari penyesuaian dengan kebudayaan-kebudayaan lain, dengan tujuan mencari cara-cara baru untuk memberitakan Injil kepada golongan-golongan sosial dan etnis yang berbeda-beda (9:19b-22). Ia mengatakan "Bagi semua orang aku telah menjadi segala-galanya, supaya aku sedapat mungkin memenangkan beberapa orang" (ay 22b).³³ Ia memberitahu bahwa ia sendiri melatih tubuhnya dan menguasainya, sebab bila tidak, mungkin ia sendiri akan ditolak.³⁴ Ia memperingatkan jemaat tentang pengalaman Israel di padang gurun: setelah ditebus dari negeri Mesir mereka jatuh lagi ke dalam penyembahan berhala, dengan akibat yang mencelakakan (1 Kor. 10:1 dst.). Bagi Paulus ajaran Perjanjian Lama tentang penyembahan berhala harus diikuti. Contoh-contoh keterlibatan dalam pluralisme agama yang dicatat di situ, menurut Paulus "dituliskan untuk menjadi peringatan bagi kita" (1 Kor. 10:11).

Ada orang yang mengatakan, "Kita tahu, tidak ada berhala di dunia dan tidak ada Allah lain dari pada Allah yang esa" (8:4, bnd. 10:19; lihat Winter 1990: hlm. 220-222). Ada juga orang yang belum memikirkan atau mengabaikan kemungkinan bahwa roh-roh jahat hidup di balik berhala-berhala yang disembah dalam pluralisme agama klasik (10:20; Gill 1992). Dalam mata para penyembah berhala, berhala itu adalah ilah; dalam mata beberapa orang Kristen berhala itu tidak ada artinya. Namun dalam dunia pluralisme agama, soal penyembahan bukanlah melulu soal menunjukkan sikap penyesuaian dengan pandangan keagamaan mana pun. Penyembahan bersifat nyata, sama seperti kehadiran Tuhan bersama umat-Nya pada perjamuan-Nya (1 Kor. 10:16; 19-21). Israel telah membangkitkan cemburu Tuhan sehingga Ia menghukum mereka karena keterlibatan dalam penyembahan berhala: keterlibatan orang-orang Kristen dalam pesta-pesta kafir serta ajakan kepada orang lain agar melibatkan diri, juga akan membangkitkan cemburu Tuhan yang sama (1 Kor. 10:22).

33. Bentuk perfek dari kata kerja *gegona* ('telah menjadi') memberi kesan bahwa keputusannya mantap (bnd. 2 Kor. 5:14).

34. Tentang dasar filsafat bagi tindakan menurut hawa nafsu, lihat Winter (1988: hlm. 174-176).

Kewajiban di depan umum dan secara pribadi

Orang Kristen dalam dunia pluralisme agama harus mencari kebaikan bagi sesamanya dan bukan mencari keuntungan pribadi. Dalam masyarakat Yunani-Romawi, etika Kristen ini bersifat revolusioner. Mengakui tanggung jawab untuk mencari kebaikan bagi sesama manusia atau orang lain, dan bukan hanya kebaikan orang terhadap siapa seseorang mempunyai kewajiban, seperti pelindung atau para bawahan (1 Kor. 10:23-24),³⁵ tidak dikenal di luar kekristenan.

Kewajiban ini dapat mencakup hal makan bersama-sama dengan orang-orang Korintus yang bukan Kristen di rumah-rumah mereka (1 Kor. 10:27; bnd. 5:10b). Paulus memikirkan keadaan, bila tuan rumah atau seorang tamu menegaskan bahwa daging yang disajikan sudah dipersembahkan kepada berhala sebelum dijual di pasar. Dalam kasus seperti itu, orang Kristen harus bertindak sesuai dengan apa yang diharapkan dari seorang Kristen oleh tuan rumah atau tamu tersebut, dan kalau perlu jangan memakan daging itu. Janganlah orang Kristen menimbulkan syak atau keberatan hati-nurani pada tuan rumah atau tamu lain. Dengan cara demikian ia akan menunjukkan sopan santun dan kepekaan dalam hal-hal budaya. Paulus ingin supaya kebebasan orang Kristen dalam keadaan demikian, tidak dianggap sebagai sifat kurang ajar oleh orang lain (10:29b).

Paulus mengharap bahwa orang-orang Kristen dalam dunia pluralisme agama itu akan melakukan segala sesuatu demi kemuliaan Allah (10:31). Ia menjelaskan, ini berarti tidak menimbulkan syak dalam hati orang Yahudi atau orang Yunani, atau dalam jemaat Allah. Orang-orang Kristen harus berusaha "bagi semua orang menjadi segala-galanya" dan karena itu menyenangkan hati orang dengan tidak mencari keuntungan sendiri; dan semuanya itu demi keselamatan orang lain oleh Yesus Kristus. Demikianlah tingkah laku Mesias, demikianlah tingkah laku Paulus, demikianlah seharusnya tingkah laku jemaat Kristen dalam hubungannya dengan dunia pluralisme agama di depan umum dan di rumah pribadi (10:32-11:1).

35. Etika dan revolusi sosial Kristen itu dibahas oleh Winter (1989: hlm. 313-315; t.t.).

Kepustakaan (4)

- Attridge, H. W.
1978 "The Philosophical Critique of Religion under the Early Empire", *ANRW* II.16.1.
- Balch, D. L.
1990 "The Areopagus Speech: An Appeal to the Stoic Historica Posidonius against Later Stoics and the Epicureans" dalam *Greeks, Romans and Christians: Essays in Honor of Abraham J. Malherbe* (penyunting D. L. Balch, E. Ferguson & W. Meeks), Minneapolis (Fortress Press): ps 4.
- Barnes, T. D.
1969 "An Apostle on Trial", *JTS* 20: hlm. 407-419.
- Bruce, F. F.
1962 *Commentary on the Book of Acts*, London (Marshall Morgan & Scott).
1985 "The Acts of the Apostles: Historical record or Theological Reconstruction", *ANRW* II.3: 2586.
1987 "Paul's Apologetic and the Purpose of Acts", *BJRL* 69.2.
1990 *The Acts of the Apostles: Greek Text with Introduction and Commentary*, Grand Rapids (Eerdmans).
t.t. "Altars to Unknown Gods" dalam *Documents of New Testament Times* (penyunting A. R. Millard & B. W. Winter), Leicester (Apollos Press).
- Fee, G. D.
1987 *The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids (Eerdmans).
- Festugière, A. J.
1955 *Epicurus and his Gods*, Oxford (Blackwells).
- Fornara, C. W.
1983 "The Speech in Greek and Roman Historiography", *The Nature of History in Ancient Greece and Rome*, Berkeley and London (University of California).
- Fox, R. L.
1988 *Pagans and Christians*, London (Penguin).
- Gartner, B.
1955 *The Areopagus Speech and Natural Revelation*, Uppsala (Gleerup).
- Gentili B. & Cerri, C.
1988 *History and Biography in Ancient Thought*, London Studies in Classical Philology, Amsterdam (Gieben).
- Gerson, L. P.
1990 *Gods and Greek Philosophy: Studies in the Early History of Natural Theology*, New York.
- Gill, D. W. G.
1992 "Behind the Classical Facade" dalam *One God, One Lord* (penyunting A. D. Clarke & B. W. Winter), Grand Rapids, Michigan (Baker): ps 4.
- Haenchen, E.
1971 *The Acts of the Apostles*, Oxford (Blackwells, terjemahan).
- Hemer, C. J.
1989a *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*, Tübingen (Mohr/Siebeck).
1989b "The Speeches of Acts: II The Areopagus Address", *TynB* 40: hlm. 239-259.
- Horst, P. W. van der
1990 "The Altar of the 'Unknown God' in Athens (Acts 17:23) and the Cult of 'Unknown Gods' in the Hellenistic and Roman Periods", *ANRW* II.18.3, 1426-56.

- Hurd, J. C.
1965 *The Origin of 1 Corinthians*, London (SPCK).
- Jones, C. P.
1978 *The Roman World of Dio Chrysostom*, Cambridge, Massachusetts and London (Harvard University Press, Loeb Classical Monographs).
- Kent, J. H.
1966 *The Inscriptions 1926-1950, Corinth viii.3*, Princeton, New Jersey (American School of Classical Studies at Athens 1966).
- Lagercrantz, O.
1932 "Acts 14:17", *ZNW* 31: hlm. 86-87.
- Lerle, E.
1960 "Die Predigt in Lystra (Acts xiv.15-18)", *NTS* 7: hlm. 46-55.
- Liebeschuetz, J. H. W. G.
1979 *Continuity and Change in Roman Religion*, Oxford (Clarendon Press).
- Lüdemann, G.
1989 *Early Christianity according to the Traditions of Acts: A Commentary*, London (terjemahan).
- Malherbe, A. J.
1989 "Not in a Corner: Early Christian Apologetic in Acts 26:26" dalam *Paul and the Popular Philosophers*, Minneapolis (Fortress Press).
- McGiffert, A.
1897 *History of Christianity in the Apostolic Age*, Edinburgh.
- Moles, J. L.
1978 "The Career and Conversion of Dio Chrysostom" *JHS* xcvi: hlm. 91.
- Neyrey, J. H.
1990 "Acts 17, Epicureans and Theodicy: A Study of Stereotypes" dalam *Greeks, Romans and Christians: Essays in Honor of Abraham J. Malherbe* (penyunting D. L. Balch, E. Ferguson & W. Meeks), Minneapolis (Fortress Press): ps 7.
- Norden, E.
1913 *Agnostos Theos*, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, cetakan ulang 1956).
- Porter, S. E.
1990 "Thucydides 1.22.1. and Speeches in Acts: Is there a Thucydidean View?", *NovT* 32: hlm. 121-142.
- Rainbow, P. A.
1987 "Monotheism and Christology in 1 Corinthians 8:4-6" (disertasi Universitas Oxford).
- Russell, D. A.
1983 *Greek Declamations*, Cambridge (CUP).
- Sandback, F. H.
1975 *The Stoics*, London (Chatto & Windus).
- Sevenster, J. N.
1961 *Paul and Seneca*, Leiden (Brill, SNovT).
- Waller, R. W.
1985 *The Areopagus Council to 307 BC*, Baltimore (John Hopkins University).
- Winter, B. W.
1988 "Philo and Paul amongst the Sophists: A Hellenistic Jewish and a Christian Response" (disertasi Universitas Macquarrie).
1989 "If a man does not wish to work . . ." A Cultural and Historical Setting for 2 Thessalonians 3:6-16", *TynB* 40: hlm. 303-315.
1990 "Theological and Ethical Responses to Religious Pluralism - 1 Corinthians 8-10", *TynB* 41: hlm. 209-226.

- 1991 "The importance of the *captatio benevolentiae* in the Speeches of Tertullus and Paul in Acts 24:1-21", *JTS* 42: hlm. 503-531.
- t.t. *Putting Christians in their Public Place.*
- Wright, J. R. G.
- 1974 "Form and Content in the Moral Essays", *Seneca* (penyunting C. D. N. Costa dkk.), London (Greek and Latin Studies).
- Zweck, D. W.
- 1987 "The Areopagus Speech", *Lutheran Theological Journal* 21.3.
- 1989 "The Exordium of the Areopagus Speech, Acts 17:22,23", *NTS* 35: hlm. 94-103.

5. ALLAH YANG CEMBURU

Brian Rosner

5.1 Penyembahan berhala dan kecemburuan Allah

Perjanjian Lama memberi beberapa alasan mengapa pemujaan berhala dilarang. Pemujaan berhala menghina dan menipu orang (misalnya Yes. 44:9-20; Mzm. 115:8) dan melahirkan ketidak-adilan sosial (misalnya keterangan tentang merosotnya kerajaan utara, menurut 1 dan 2 Raj.). Ilah-ilah lain dianggap tak berdaya dan tak mampu untuk menyelamatkan (misalnya Hab. 2:18-20; Yes. 41:29; Yer. 10:5; Mzm. 115:4-7). Namun alasan yang paling kuat dan pribadi mengapa orang Israel diperintahkan "jangan ada ilah-ilah lain" ialah bahwa pemujaan berhala membangkitkan kecemburuan Allah. Kecemburuan itu mendasari penolakan Perjanjian Lama terhadap agama-agama dan ilah-ilah lain¹ dan jelas ada kaitannya dengan pluralisme agama. Karena itu sungguh mengherankan, dalam diskusi modern tentang pluralisme agama, kecemburuan Allah hanya dibahas dengan singkat dan sering diabaikan sama sekali.

Pernah dikatakan, Allah Perjanjian Lama bersifat eksklusif (Allah satu bangsa saja) dan ingin menjaga umat-Nya supaya hidup secara tersendiri, sedangkan Allah Perjanjian Baru lebih bersifat universal (Allah segala bangsa) dan umat-Nya menjadi lebih inklusif dan terbuka. Selain itu, dalam Perjanjian Lama kecemburuan Allah sering disebutkan, sedangkan dalam Perjanjian Baru kecemburuan-Nya hanya sekali disebutkan, yaitu dalam 1 Korintus 10:22. Dalam pasal ini kita akan menelusuri latar belakang dan penafsiran 1 Korintus 10:22 untuk menjelaskan apakah ayat ini didasarkan pada pandangan Perjanjian Lama, atau hanya menggema-kan bunyinya secara kebetulan saja. Dengan kata lain apakah Allah yang

1. Memang selain penolakan itu ada juga sikap yang lebih positif terhadap agama-agama lain dalam Perjanjian Lama. Lihat di atas: ps 2.

menurut Perjanjian Lama sangat menentang pemujaan berhala karena kecemburuan-Nya, ternyata berubah sikap dalam Perjanjian Baru?

Dalam 1 Korintus 10:1-22 Paulus memperingatkan jemaat tentang bahaya praktek pemujaan berhala. Bagian ini mencapai puncaknya dalam ayat 22. Bagian pertama dari ayat ini ("maukah kita membangkitkan cemburu Tuhan?") cukup jelas maksudnya, tetapi bagian keduanya ("apakah kita lebih kuat dari pada Dia?") berupa pertanyaan retorik yang mengharapkan jawaban yang negatif ("tidak: kita tidak lebih kuat dari pada Dia"), telah membingungkan para penafsir. Misalnya Fee (1987: hlm. 474) berkata bahwa "Pertanyaan ini kurang jelas maksudnya dan membingungkan". Apakah hubungannya membandingkan kekuatan orang percaya dengan kekuatan Tuhan, dengan soal pemujaan berhala? Apakah hubungannya antara kuasa Allah dengan kecemburuan-Nya? Telah dijelaskan oleh ahli-ahli, bahwa beberapa tradisi tertentu dari Perjanjian Lama mendasari pengajaran Paulus dalam 1 Korintus 10:1-13 dan 14-21, namun ayat 22 masih dianggap kurang jelas.

Paulus berkata bahwa jemaat Kristen di Korintus itu "kuat" (1 Kor. 4:10). Ia menyebut juga orang-orang yang hati nuraninya bersifat "lemah" (1 Kor. 8:7). Karena itu beberapa penafsir beranggapan bahwa ada dua kelompok di Korintus, namanya "yang lemah" dan "yang kuat". Mereka berpendapat bahwa dalam 1 Korintus 10:22b Paulus secara ironis merujuk kepada "kelompok kuat" dalam jemaat Korintus, yang tahu bahwa tidak ada berhala di dunia (8:4). Mereka yakin bahwa makanan tidak membawa kita lebih dekat kepada Allah (8:8), dan karena itu mereka berpendapat, mereka boleh ikut makan bersama-sama di kuil-kuil berhala. Salah satu penafsir yang menerima pendapat ini adalah Parry (1937: hlm. 153), yang berkata tentang 10:22b "Ini jelas merujuk pada *hoi iskhuroi* (orang kuat) yang ironis sekali". Héring (1962: hlm. 97), Deluz (1963: hlm. 131) dan Barrett (1968: hlm. 238) juga berpendapat demikian.

Namun penjelasan ini sulit diterima. Memang dalam Roma 15:1 Paulus memakai frase "yang kuat" untuk melukiskan suatu golongan dalam jemaat, namun dalam Surat 1 Korintus tidak (Kontra Meeks 1982: hlm. 73). 1 Korintus 4:10 melukiskan sikap dari jemaat seluruhnya, bukan sikap suatu golongan di dalamnya (bnd. Conzelmann 1975: hlm. 174). Dalam 1 Korintus 8-10 Paulus memberi nama kepada golongan dalam jemaat Korintus yang suka memakan daging yang dipersembahkan kepada berhala, "yang mempunyai pengetahuan" (Tomson 1990: hlm. 193) dan yang lain sebagai "yang lemah hati nuraninya". Seandainya ia ingin menghardik golongan pertama secara ironis, ia akan bertanya "Apakah kita lebih berpengetahuan (atau lebih pintar) daripada Dia?",

bukan "Apakah kita lebih kuat". Dan kita perhatikan pula, bahwa dalam 10:22b peringatan Paulus mencakup lebih dari satu golongan: ia menyampaikannya seruan kepada semua orang Kristen di Korintus dengan memakai kata ganti "kita", bukan "kamu".

Tentang latar belakang 1 Korintus 10:22b ini dalam Perjanjian Lama, Robertson dan Plummer (1914: hlm. 218) mendaftarkan beberapa ayat yang menurut mereka mempengaruhi Paulus. Memang pemikiran dalam ayat-ayat ini mirip dengan pemikiran dalam 1 Korintus 10:22b. Misalnya:

"Yang Mahakuasa, yang tidak dapat kita pahami,
besar kekuasaan dan keadilan-Nya" (Ayb. 37:23).

"Ia tidak dapat mengadakan perkara dengan yang lebih kuat dari
padanya." (Pkh. 6:10)

"Celakalah orang yang berbantah dengan Pembentuknya."
(Yes. 45:9)

"Apakah hatimu akan tetap teguh dan tanganmu merasa kuat pada
masa Aku bertindak terhadap engkau? Aku, TUHAN, yang
mengatakannya dan yang akan membuatnya" (Yeh. 22:14).

Namun, sebenarnya ayat-ayat itu tidak merujuk kepada pemujaan berhala atau kecemburuan Allah, sehingga kurang penting untuk pembahasan kita ini.

Dalam 1 Korintus 10:1-21 kita melihat, bahwa pemikiran Paulus mengikuti cara pemikiran Perjanjian Lama. Kami akan meneliti latar belakang perikop ini dalam Perjanjian Lama, kemudian kami akan mengemukakan pendapat tentang asal-usul ayat 10:22b yang masuk akal, karena menjelaskan arti, maksud dan tujuannya.

5.2 Latar belakang 1 Korintus 10:22

Dalam 1 Korintus 10:1-22 Paulus memperingatkan jemaat di Korintus bahwa orang Kristen yang mengambil bagian dalam santapan bersama-sama dengan orang kafir yang sedang memuja berhala, sebenarnya ikut serta dalam pemujaan roh-roh jahat dan mengambil risiko menimbulkan cemburu Tuhan. Ayat 1-13 menjelaskan bahwa lingkungan yang paling baik pun tidak menjamin adanya perlindungan terhadap pencobaan dan bahaya pemujaan berhala. Hal ini dilukiskan dengan mencatat beberapa peristiwa yang terjadi pada zaman keluaran dari Mesir (yang tercantum dalam Kitab Keluaran dan Kitab Bilangan).² Ayat 14-22 jelas melarang

orang menghadiri pesta-pesta kafir. Alasannya ialah bahwa, sama seperti dalam Perjamuan Kudus para peserta mengambil bagian dalam pemujaan Allah, maka dalam perjamuan-perjamuan kafir juga para peserta mengambil bagian dalam pemujaan kepada roh-roh jahat. Kata-kata Paulus dalam ayat 20 dan 22a mengingatkan kita kepada Ulangan 32:17 dan 32:21. Hanson (1974: hlm. 115,167) mengambil kesimpulan: "1 Korintus 10:14-21 merupakan khotbah Kristen berdasarkan Ulangan 32:17-21". Maksudnya, Paulus menulis ayat 14-21 sambil memikirkan hubungan perikop Ulangan tersebut dengan keadaan pada zamannya.³ Ia mengambil kesimpulan bahwa perikop-perikop Perjanjian Lama yang melandasi kedua perikop yaitu 10:1-13 dan 10:14-21, mencakup unsur-unsur yang mungkin menimbulkan pertanyaan dalam 10:22b.

Salah satu dari perikop-perikop yang melandasi 10:1-13 (dengan 14:22-23, 28-30, bnd. 1 Kor. 10:5,9-10) adalah Bilangan 14, yang berbicara tentang kekuatan Allah. Menurut pasal ini umat Israel menerima laporan suram yang disampaikan oleh hampir semua mata-mata yang telah memata-matai negeri Kanaan, dan memberontak terhadap Tuhan dengan bersungut-sungut dan menolak masuk ke negeri yang dijanjikan kepada mereka (14:1-10). Akibatnya ialah bahwa Tuhan bermaksud menyalahkan mereka dan membuat Musa dan keturunannya menjadi bangsa yang lebih besar dan lebih kuat daripada mereka (ay 12). Menurut ayat 13-19 Musa membujuk Tuhan mengurungkan niat-Nya dengan merujuk kepada kekuatan-Nya yang ditunjukkan-Nya dalam peristiwa keluaran, serta pengampunan dan penghukuman:

2. 1 Korintus 10:1-13 ini, sama dengan Mazmur 78, Nehemia 9:5-37 dan Ulangan 32:1-43, mengisahkan perilaku Israel yang menolak rahmat Tuhan, dengan tujuan memperingatkan generasi lain (lihat Fee 1987: hlm. 442). Banyaknya rujukan pada tradisi-tradisi Perjanjian Lama dalam 1 Korintus 10:1-13 dijadikan dasar bagi pendapat bahwa perikop ini mula-mula merupakan bahan renungan yang ditulis oleh orang lain (Yahudi atau Kristen), yang kemudian dipakai Paulus. (bnd. Meeks 1982: hlm. 64-78; Ellis 1978: hlm. 156 catatan 36). Namun perikop tersebut sangat cocok dengan konteksnya dalam 1 Korintus, dan belum ditemukan tulisan lain yang sejajar dengan 10:1-11 kecuali dalam hal-hal yang tidak penting. Oleh karena itu dapat disimpulkan bahwa Paulus sendiri menulis perikop tersebut.

3. Hanson juga berpendapat bahwa Ulangan 32:14 akan membawa pikiran Paulus pada perjamuan suci Kristen yang dilukiskan dalam 10:16-17,21. Meeks (1982: hlm. 72) mengatakan: "Paulus menarik dari Ulangan 32 beberapa frase, yang dipakainya dalam memperingatkan jemaat di Korintus". Gardner (1989: hlm. 186), mencatat bahwa Ulangan 32:21 merupakan sumber pemakaian *parazêloô* dalam 1 Korintus 10:22 dan Roma 10:19.

"Jikalau hal itu kedengaran kepada orang Mesir, padahal Engkau telah menuntun bangsa ini dengan kekuatan-Mu dari tengah-tengah mereka . . . Jadi sekarang, biarlah kiranya kekuatan Tuhan itu nyata kebesarannya, seperti yang Kaufirmankan: Tuhan itu berpanjangan sabar dan kasih setia-Nya berlimpah-limpah, Ia mengampuni kesalahan dan pelanggaran, tetapi sekali-kali tidak membebaskan orang yang bersalah dari hukuman" (Bil. 14:13,17-18).

Kekuatan Tuhan terlihat karena Ia mengampuni bangsa-Nya (Israel tidak lenyap) tetapi juga mengadilinya (generasi pemberontak itu mati di padang gurun, 14:21 dst.). Bilangan 14 menghubungkan kekuatan Allah (*iskhus*) dengan pembinasaaan umat yang pemberontak, dan hubungan itu mendasari 1 Korintus 10:22b.

Ulangan 32 adalah "puisi berharga dan penuh kekuatan"⁴, dan Paulus merujuk kepadanya dalam 1 Korintus 10:14-21.⁵ Ia menyebut kekuatan Allah dan juga kekuatan ilah-ilah asing dan umat Allah yang kena hukuman ilahi. Pasal ini melukiskan suatu masa depan Israel yang gelap: kekayaan yang baru diperoleh menyebabkan mereka menjadi murtad, sehingga mereka pantas menerima hukuman Tuhan yang keras.⁶ Menurut ayat 15-18 bangsa Israel meninggalkan Allah yang telah memberkatinya, karena "menjadi gemuk" (kaya). Keputusan Allah untuk menghukum umat-Nya yang pemberontak terdapat dalam ayat 21 dan seterusnya. Hukuman bertujuan antara lain, untuk meyakinkan bangsa-bangsa tentang kurangnya kekuatan mereka, dan tentang kekuatan Allah yang besar. Tanpa pertolongan Tuhan, Israel bersifat lemah: satu orang akan mengejar seribu orang, dan dua orang akan membuat lari sepuluh ribu orang (ay 30).⁷

4. Skehan (1951: hlm. 163). Dalam artikel ini Skehan membela kesatuan dan keutuhan Ulangan 32:1-43, yang didukung juga oleh Craigie (1976).

5. Bahwa Paulus mengenal Ulangan 32 ini dengan baik, kelihatan dari kutipan ayat 21 dalam Roma 10:19 dan ayat 35 dalam Roma 12:19. Hanson (1974: hlm. 115) berkata bahwa "kita tahu, Paulus meneliti pasal ini dengan cermat". Perkataan terakhir Musa yang tercantum pada pasal-pasal terakhir Ulangan, sangat berpengaruh dalam agama Yudaisme mula-mula. Meeks (1982: hlm. 66) mencatat bahwa kitab khotbah dari Samaria pada abad ke-4 SM mengenai bagian-bagian tertentu dari Pentateukh (*Memar Marqah*), menguraikan amanat Ulangan 32 dalam sebuah buku, dan merujuk kepada Keluaran dan Bilangan (lihat khususnya 4:4,8). Ulangan 30-33 juga diutamakan dalam tafsiran-tafsiran Alkitab karangan Filo, Yosefus dan Naskah-naskah Laut Mati.

6. Memang nyanyian Musa ini berakhir dengan nada gemilang, bahwa Tuhan akan menghukum musuh-musuh-Nya dan melepaskan umat-Nya. Tetapi bagian itu tidak relevan terhadap tujuan kita di sini.

Ayat 36-38 memperlihatkan bahwa hukuman ilahi akan mengakhiri kekuatan Israel, termasuk kekuatan apa pun yang diterimanya dari ilah-ilah asing. Menurut salah satu cara membaca 32:36, Tuhan akan berhenti menghukum Israel apabila dilihat-Nya, bahwa kekuatan mereka sudah lenyap.⁸ Craigie (1976: hlm. 387) menjelaskannya sebagai berikut:

"Israel memberontak terhadap Tuhan karena bersandar pada kekuatannya sendiri. Kecongkakan dan keyakinan akan kekuatan manusiawi itu harus dilenyapkan sebelum orang Israel dapat menjadi sadar bahwa mereka membutuhkan kekuatan dari Tuhan. Pertanyaan retorik dalam ayat 37-38 bermaksud untuk membuat orang menjadi sadar, bahwa sumber-sumber kekuatan yang lain pun tidak memadai.

Gagasan-gagasan ini adalah cocok dengan ayat-ayat lain dalam Kitab Ulangan. Dalam Ulangan 10:17 dikatakan: "Sebab Tuhan, Allahmulah Allah segala allah dan Tuhan segala tuhan, Allah yang besar, kuat dan dahsyat". Karena itu hendaklah mereka melayani dengan sikap yang tepat, dan "jangan menyimpang dengan beribadah kepada allah lain dan sujud menyembah kepadanya: jika demikian, akan bangkitlah murka Tuhan terhadap kamu" (Ul. 11:16-17). Ulangan 8:17-20 memperingatkan bangsa Israel terhadap dosa kecongkakan, yang berpendapat bahwa mereka telah mencapai berbagai prestasi dengan kekuatannya sendiri: "Haruslah engkau ingat kepada Tuhan, Allahmu, sebab Dialah yang memberikan kepadamu kekuatan untuk memperoleh kekayaan".

Tema kekuatan Allah dan kekuatan umat-Nya diperkuat dalam tafsiran Yahudi tentang Ulangan 32 (Targum). Cara Paulus memakai pasal itu dalam Roma 11 menunjukkan bahwa ia mengetahui adanya penafsiran Targum tentang pasal tertentu (Hanson 1974: ps 6). Nama utama untuk Allah dalam Ulangan 32 adalah "Batu" (atau Gunung Batu, ay 4,13,15,18,30,31,37). Targum menafsirkan ungkapan ini sebagai kiasan untuk kekuatan Allah dan memakai gelar "Yang Kuat" bagi Allah (Chester 1986: hlm. 352 dst.). Dalam Pentateukh gelar ini terdapat terutama dalam Ulangan 32 (juga Kej. 49:24 dan 31:42,53). Kekuatan

7. Lihat juga 1 Samuel 18:7; Yesaya 30:17: di situ kedudukan umat Allah dan musuhNya terbalik.

8. Dalam 1 Korintus 10:22b Paulus boleh juga bertanya "Apakah ilah-ilah asing lebih kuat daripada Dia?"

sebagai gelar dan sifat Allah tentu dikenal oleh Paulus karena masih umum dipakai oleh golongan Yahudi pada zamannya.

Istilah yang sama terdapat dalam sastra bahasa Yunani – misalnya Kebijakan Salomo 6:8; 12:16-18; 16:16; 11:21 (Marcus 1932: khususnya hlm. 80). Dalam sastra para rabi, Allah disebut *addir* ('Yang Kuat'), *gevura* ('kekuatan'), dan *toqpihun* ('Kekuatan') Israel (Marmorstein 1927: hlm. 64,82,107). Perjanjian Baru memakai istilah *iskhuô* bila melukiskan kekuatan Kristus yang lebih besar dari kekuatan orang lain (Mrk. 1:7 tentang Yohanes Pembaptis; Mrk. 3:27 tentang roh-roh jahat).

Gagasan kekuatan juga dimasukkan di tempat-tempat lain dalam Targum Ulangan 32. Hukuman atau disiplin dalam ayat 30 diterangkan oleh Targum Pecahan sebagai sama dengan kehilangan kekuatan oleh Israel:

"Ketika Israel berusaha keras meneliti Taurat dan memenuhi perintah-perintah Tuhan, maka seorang dari Israel akan menghalau seribu, dan dua orang akan menghalau sepuluh ribu; tetapi karena mereka berbuat dosa dan mendatangkan murka-Nya, Yang Kuat telah meninggalkan mereka."

Berbagai Targum menjelaskan bahwa sayap-sayap Tuhan itu kuat (ay 11); pemberontakan Israel terjadi karena mereka menjadi kuat (ay 15); negeri Israel mempunyai tempat-tempat dan pertahanan yang kuat (ay 13); dan Allah yang cemburu menimbun angin yang kuat seperti api (ay 22).

Jadi dalam Ulangan 32, dan khususnya dalam Targum, soal memuja berhala di Israel dan kecemburuan Allah serta hukuman-Nya, dibahas dengan memakai gagasan kekuatan. Ketika Israel merasa kuat ia mengikuti ilah-ilah asing (bnd. 1 Kor. 10:12 "Siapa yang menyangka, bahwa ia teguh berdiri"). Allah balas menunjukkan kekuatan-Nya dengan cara menghukum bangsa Israel. Mungkin sekali bahwa inilah sumber bagi pertanyaan dalam 1 Korintus 10:22b. Paulus memperingatkan orang-orang Korintus bahwa berbahaya membangkitkan cemburu Tuhan: memang kita tidak lebih kuat daripada Yang Kuat! Pertanyaan Paulus bukan hanya menunjukkan bahwa orang-orang percaya adalah kurang kuat (pandangan kebanyakan ahli tafsir) melainkan menggaris-bawahi kekuatan Allah yang maha besar. Jika kita membangkitkan kecemburuan Allah kita akan membangkitkan kekuatan-Nya juga. Dan justru ini yang merupakan tema Ulangan 32.

Dengan demikian kesimpulan kita tentang pendapat Hanson, bahwa 1 Korintus 10:14-21 berlatar belakang Ulangan 32, adalah bahwa hal itu dapat diperluas sehingga mencakup ayat 22b juga.⁹

5.3 Maksud 1 Korintus 10:22

Usaha kita untuk memahami maksud 1 Korintus 10:22b akan tertolong bila kita mempertimbangkan beberapa tema Alkitab yang bersangkutan. Keyakinan Paulus dan Ulangan 32 bahwa pemujaan berhala membangkitkan kecemburuan Allah, memang sering terdapat dalam Perjanjian Lama. Kecemburuan itu muncul dalam Perintah Kedua (Kel. 20:5; Ul. 5:9) dan dalam Keluaran 34:14 dijadikan sebuah nama Allah ("Tuhan yang namanya Cemburuan, adalah Allah yang cemburu"). Segala rujukan kepada kecemburuan Allah dalam kitab-kitab Pentateukh terdapat dalam kaitan dengan pemujaan berhala (bnd. 1 Raj. 14:22 dan rujukan di bawah). Menurut Yehezkiel 8:3 ada berhala di Yerusalem yang disebut "berhala cemburuan, yang menimbulkan cemburu itu" (bnd. Yeh. 16:38,42; 23:25).

Keyakinan bahwa membangkitkan kecemburuan Allah akan mengakibatkan tindakan keras, juga berakar dalam Perjanjian Lama (misalnya Ams. 27:4). Kecemburuan Allah, berdasarkan kasih bagi umat-Nya yang telah ditebus-Nya dengan harga besar, menyebabkan bahwa Ia menghakimi mereka: "Tuhan itu pembalas dan penuh kehormatan amarah" (Nah. 1:2). Dalam banyak ayat dari Perjanjian Lama, kecemburuan Allah dikatakan membinasakan orang-orang yang tidak setia dari umat-Nya: misalnya Ulangan 4:23-24, 6:14-15, Yosua 24:19-20; Mazmur 78:58-64; Zefanya 1:18. Dalam terang ini 1 Korintus 10:22b merupakan ancaman hukuman yang mengerikan atas anggota-anggota jemaat di Korintus yang membangkitkan kecemburuan Allah, bahkan atas seluruh jemaat karena ulah beberapa anggotanya (itulah sebabnya Paulus menulis "Apakah kita lebih kuat dari pada Dia?").¹⁰ Paulus berkata, bukan hanya "jangan menantang Allah, yang Mahakuasa", melainkan "jangan mencobai Allah, karena Ia siap untuk mengadili dengan keras".

Di kerajaan Romawi pada zaman Paulus ada dorongan menuju keterbukaan dan toleransi terhadap agama-agama lain. Dalam suasana

9. 1 Korintus 10:1-22 adalah contoh cara Paulus menafsirkan Perjanjian Lama dengan berpegang teguh pada apa yang dikatakannya. Ia mengikuti pengajarannya sendiri, bahwa "semuanya ini dituliskan untuk menjadi peringatan bagi kita" (1 Kor. 10:11)

10. Tentang tanggung jawab dan penghakiman bersama dalam Perjanjian Lama dan 1 Korintus 5, lihat Rosner (t.t.).

pluralisme agama itu 1 Korintus 10:1-22 yang berpuncak pada ayat 22b mendengarkan nada yang tegas.¹¹ Tampaknya beberapa orang Kristen di Korintus tidak menyadari bahwa bila mereka ikut serta dengan orang yang memuja berhala, mereka pun akan ikut bersalah. Paulus menutup pembahasannya tentang hubungan orang Kristen di Korintus dengan Allah, dengan suatu peringatan: mereka yang membangkitkan cemburu Tuhan menjalani risiko bahwa Ia akan menghakimi mereka. Sesudah itu ia mulai membahas hubungan orang Kristen di Korintus dengan sesamanya manusia (ay 23 dst.).¹²

Apakah Perjanjian Baru mempertahankan dan meneruskan pandangan Perjanjian Lama bahwa pemujaan ilah-ilah asing membangkitkan kecemburuan Allah? 1 Korintus 10:22 membuktikan bahwa dalam pandangan Paulus, Allah Perjanjian Lama tidak mengubah sikap-Nya terhadap pemujaan berhala.

Kepustakaan (5)

- Barrett, C. K.
1968 *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, London (A. & C. Black).
Chester, A.
1986 *Divine Revelation and Divine Titles in the Pentateuchal Targumim*, Tübingen (Mohr/Siebeck).
Conzelmann, H.
1975 *1 Corinthians*, Philadelphia (Fortress).
Craigie, P. C.
1976 *The Book of Deuteronomy*, Grand Rapids (Eerdmans).
Deluz, J.
1963 *A Companion to 1 Corinthians*, London (DLT).
Ellis, E. E.
1978 *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity: New Testament Essays*, Tübingen (Mohr/Siebeck).
Fee, G. D.
1987 *The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids (Eerdmans).
1989 "Towards a Theology of 1 Corinthians" dalam *SBL Seminar Papers: Annual Meeting 1989* (penyunting D. J. Lull), Atlanta (Scholars Press): hlm. 265-281.

11. Ucapan yang keras dan terus terang, menutupi bagian tentang persatuan (1 Kor. 1:18-4:21) dan dosa seksual dalam jemaat (5:1-13).

12. 1 Korintus 10:22b dengan 5:13b dan 11:29-32 seharusnya dipandang sebagai ayat-ayat yang keras sekali mengenai disiplin di jemaat. Fee (1989); Martin (1988); dan Furnish (1989) tidak memperhatikan hal ini.

- Fisk, B. N.
1989 "Eating Meat Offered to Idols: Corinthian Behaviour and Pauline Response in 1 Corinthians 8-10 (A Response to Gordon Fee)", *Trinity Journal* 10: hlm. 49-70.
- Furnish, V. P.
1989 "Theology in 1 Corinthians: Initial Soundings", *SBL Seminar Papers: Annual Meeting 1989* (penyunting D. J. Lull, Atlanta (Scholars Press): hlm. 246-264.
- Gardner, P. D.
1989 "The Gifts of God and the Authentication of a Christian: An Exegetical Study of 1 Corinthians 8:1-11:1." Disertasi Universitas Cambridge.
- Hanson, A. T.
1974 *Studies in Paul's Technique and Theology*, London (SPCK).
- Héring, J.
1962 *The First Epistle of St Paul to the Corinthians*, London (Epworth).
- Marcus, R.
1932 "Divine Names and Attributes in Hellenistic Jewish Literature, *American Academy for Jewish Research: Proceedings 1931-32*, Philadelphia: hlm. 43-120.
- Marmorstein, A.
1927 *The Old Rabbinic Doctrine of God: I. The Names and Attributes of God*, London (OUP).
- Martin, R. P.
1988 *Word Biblical Themes: 1, 2 Corinthians*, London (Word).
- Meeks, W. W.
1982 "'And Rose up to Play': Midrash and Paraenesis in 1 Corinthians 10:1-22", *JSNT* 16.
- Parry, R. St.J.
1937 *The First Epistle of Paul the Apostle to the Corinthians*, Cambridge.
- Robertson A. & Plummer, A.
1914 *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St Paul to the Corinthians*, Edinburgh (T. & T. Clark).
- Rosner, B.
t.t. "Corporate Responsibility in 1 Corinthians 5", *NTS*.
- Skehan, W. J.
1951 "The Structure of the Song of Moses in Deuteronomy", *CBQ* 13.
- Tomson, P. J.
1990 *Paul and the Jewish Law: Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles*, Minneapolis (Fortress Press).



6. PLURALISME AGAMA DALAM SURAT EFESUS

Thorsten Moritz

Istilah "universalisme menurut Alkitab" dapat diartikan dengan dua cara. Yang pertama mengartikannya sebagai perluasan jangkauan keselamatan ke luar batas-batas Israel (Mal. 1:11,14); yang kedua memahaminya sebagai keyakinan bahwa pada akhirnya semua orang tanpa kecuali akan didamaikan dengan Allah.¹ Ada dua perikop yang lazimnya dipakai untuk mendukung pandangan yang kedua itu, yaitu Roma 2:14-16 dan Kolose 1:19-22. Gagasan pokok dari perikop kedua adalah gagasan "mendamaikan" (*apokatallassô*). Berdasarkan ayat-ayat itu pernah disimpulkan, bahwa sekurang-kurangnya ada sejumlah kecil orang kafir yang sungguh-sungguh menyembah Allah yang benar, sekalipun mereka belum mendengar Injil Kristus, atau bahkan tidak sadar bahwa mereka membutuhkan berita yang baik itu. Pada umumnya para penganut pandangan itu tidak mendukung pendapatnya dari teks Surat Efesus,² dan pandangan Surat Efesus tentang soal pluralisme agama umumnya tidak diperhatikan. Namun demikian, penulis pasal ini bermaksud menyoroti soal pluralisme agama dengan cara menyelidiki Surat Efesus.

Mengenai Surat Efesus, ada dua hal yang pada umumnya diterima oleh para ahli. Pertama, bahwa Surat Efesus dialamatkan kepada beberapa jemaat di Asia Kecil bagian barat; kedua, bahwa di seluruh

1. Pengertian yang kedua tentang "universalisme" itu dikutuk oleh Konsili Konstantinopolis pada tahun 553. Pada zaman Reformasi ajaran itu dihidupkan kembali, tapi dikutuk lagi dalam Pengakuan Augsburg. Universalisme modern dapat ditelusuri sampai pada Schleiermacher. Penganut utamanya masa kini di kalangan yang berbahasa Inggris ialah John Hick.

2. Ayat-ayat yang pernah dipakai meliputi Roma 5:18-19; 11:32; 1 Korintus 15:22-28; Filipi 2:10-11; 1 Timotius 2:4.

daerah itu pemujaan Dewi Artemis yang berpusat di Efesus menguasai segala sesuatu. Kita mempunyai pengetahuan yang cukup teliti tentang keadaan agama dan kebudayaan para penerima Surat Efesus, walaupun kita tidak tahu persis kepada siapa surat ini dikirim. Dengan meneliti latar belakang keagamaan Efesus, kita akan memperoleh pengertian baru tentang bagaimana "segala sesuatu akan dipersatukan dalam Kristus". Berhubung dengan hal ini, kita akan memperlihatkan bagaimana Paulus menangani pemberitaan Injil Kristus kepada orang-orang yang sudah menerima pluralisme agama (inilah masalah yang dewasa ini disebut "masalah kontekstualisasi Injil"). Lagi pula, kita akan membandingkan Surat Efesus dengan Surat Kolose. Perbandingan ini akan menunjukkan bahwa dalam Surat Efesus Paulus terpaksa bergumul sekaligus dengan dua musuh. Dan hal itu akan membantu kita untuk memahami dengan lebih teliti, apa maksud Paulus dengan ungkapannya "mempersatukan segala sesuatu dalam (atau di bawah kuasa) Kristus".

Di bawah ini akan dibahas:

- pandangan pluralisme agama yang "sempit" di Asia Kecil bagian barat;
- orang Yahudi, bukan Yahudi dan kafir di Asia Kecil bagian barat;
- Surat Efesus sebagai konfrontasi dengan pluralisme agama;
- jangkauan keselamatan dalam kekristenan dan kebutuhan manusia akan keselamatan itu;
- etika dan alasan-alasan berdasarkan kesatuan; dan
- taktik dalam pergumulan rohani melawan roh-roh jahat.

6.1 Pluralisme agama di Asia Kecil bagian barat³

Pluralisme agama dikenal dalam dunia kuno Romawi, namun itu tidak berarti bahwa dalam dunia itu ada toleransi dalam hal-hal yang menyangkut agama. Kurangnya toleransi itu dibuktikan dari apa yang kita ketahui tentang cara pemujaan Dewi Artemis di daerah Asia Kecil bagian barat. Cara pemujaan itu memasukkan beberapa praktek keagamaan yang berasal dari banyak cara pemujaan kecil dan dari sumber-sumber

3. Istilah "pluralisme agama" di sini merujuk kepada keanekaragaman fenomena keagamaan yang diterima di dalam satu cara pemujaan, dan bukan kepada keanekaragaman cara pemujaan. Memang ada banyak cara pemujaan di Asia Kecil bagian barat pada abad pertama, namun demikian pasal ini hanya membahas cara pemujaan utama saja yang ada di situ, yaitu cara pemujaan Artemis.

lain. Namun pemujaan Artemis itu menuntut kesetiaan penuh, bukan hanya dari penganut-penganutnya saja melainkan dari hampir semua orang di wilayah di mana ia berpengaruh. Hal ini dapat dibuktikan dengan memperhatikan jumlah besar sumber-sumber yang tersedia yang dapat memberi keterangan tentang lingkungan keagamaan para pembaca Surat Efesus (lihat Arnold 1989: hlm. 14-40). Praktek-praktek keagamaan yang dimaksud mencakup pertapaan, perbuatan amoral, adanya golongan elit, penyembahan roh-roh, ilmu nujum, penenungan, kalender suci dan ilmu gaib.

Pengaruh Dewi Artemis atas penyembah-penyembahnya meliputi hal-hal kebudayaan, politik, ekonomi, pendidikan, pemerintahan lokal dan bahkan kehidupan keluarga. Hampir segala sesuatu yang terjadi di Asia Kecil bagian barat, dan bahkan di seluruh Asia Kecil, berkisar pada kuil Artemis di Efesus sebagai porosnya (MacMullen 1974: hlm. 22). Oleh karena itu cengkeraman pemujaan tersebut hampir-hampir tak terlepaskan. Apa unsur-unsur dalam cara pemujaan itu?

Pertama, ada Dewi Artemis sendiri. Para penyembahnya memuja dewi itu sebagai juruselamat, ratu alam semesta, dewi dan bahkan sebagai Tuhan. Ia menjadi penengah antara manusia dan nasibnya. Dewi yang memakai tanda-tanda zodiak pada lehernya itu dianggap lebih berkuasa dari kuasa-kuasa perbintangan. Dewi Artemis itu berhubungan langsung dengan roh-roh dunia orang mati, dan memiliki kunci untuk membuka pintu dunia itu, sehingga ia dianggap mampu membangkitkan orang mati.⁴

Kedua, ilmu gaib Helenistik banyak dilakukan di Asia. Ilmu gaib tidak senantiasa berhubungan dengan cara memuja dewi Artemis, namun cara pemujaan itu sangat erat hubungannya dengan ilmu gaib. Mungkin salah satu contoh dari hubungan itu, adalah maksud dari buah-buah palsu Artemis, yang menjaga kemandulan (Lichtenecker 1952: hlm. 124-125). Dalam papyrus-papyrus ilmu gaib, kadang-kadang sulit membedakan Artemis dari dewi-dewi lain (Hopfner 1939: hlm. 144). Memang, sangat mungkin bahwa figur Artemis merupakan campuran dari pengaruh-pengaruh lain, misalnya dari cara memuja Cybele, dan bahwa di dalam figurinya tercakup beberapa unsur dari legenda-legenda Yunani. Sesuai dengan itu, jimat-jimat yang dipakai dalam cara memuja Artemis, menunjukkan pengaruh-pengaruh yang sangat berbeda-beda.

4. Pseudo-Prochorus, *Kisah Yohanes* - lihat Kukala, dikutip dalam Arnold (1989: hlm. 181).

Ketiga, rahasia-rahasia dan persundalan suci sering terdapat dalam penyembahan Artemis, khususnya pada waktu kelahirannya dirayakan tiap tahun. Namun hal itu tidak mencegah terjadinya semacam perpisahan antara yang suci dan yang duniawi, dan para imam khususnya dianggap suci. Cara pemujaan itu juga mencakup unsur-unsur dari agama-agama misteri. Dewi Artemis dianggap berkuasa atas kuasa-kuasa yang menguasai bintang-bintang, dan upacara-upacara dari agama-agama misteri dinilai efektif untuk membujuknya sehingga ia akan memaksakan kuasa-kuasa dan roh-roh jahat untuk melakukan kehendaknya. Mengingat latar belakang ini, maka laporan tentang Efesus seperti yang terdapat dalam Kisah Para Rasul 19 dapat dipahami.⁵

Keempat, dan sangat penting, mulai dari abad ke-3 SM banyak orang Yahudi mendiami daerah Efesus (Yosefus, *Antiquities* 12.3.2). Pada abad pertama sesudah Masehi, ilmu gaib Yahudi sudah menjadi biasa di sana. Dalam prakteknya orang memperhatikan dengan teliti frase-frase Ibrani, nama-nama, malaikat dan roh jahat. Betz (1986: hlm. xiv) berpendapat bahwa ilmu gaib Yahudi itu sudah terkenal di mana-mana pada waktu itu, dan sering dianggap sebagai semacam ilmu gaib yang unggul yang dilakukan oleh orang-orang terpandai.⁶ Ilmu gaib Yahudi kurang siap untuk menerima unsur-unsur kafir, sekalipun ilmu gaib kafir senantiasa siap untuk menerima unsur-unsur Yahudi: mungkin hal itu yang menyebabkan penilaian tadi bahwa ilmu gaib Yahudi bersifat unggul.

Kelima, ada unsur yang lebih bersifat politis dari religius, yaitu penyembahan Kaisar Romawi, yang tidak menawarkan perlindungan atau penyelesaian masalah pribadi, melainkan meninggikan prestise kota. Cara pemujaan itu berkembang khususnya di daerah Smirna dan Pergamum pada permulaan abad (Arnold 1989: hlm. 37-38). Cara pemujaan itu sebagai wahana politik memakai cara-cara psikologis, misalnya pertunjukan emosi-emosi besar atau ancaman yang menakutkan para warga kota. Apa saja yang baik bagi politik, itu yang dipakai. Secara rohani cara pemujaan itu hampir tidak menawarkan sesuatu apa pun,⁷ dan harus

5. Arnold (1989: hlm. 30-31). Naskah-naskah yang melukiskan latar belakang perbintangan mencakup *Kitab Yobel*, 1 & 2 *Enokh*, *Kenaikan Yesaya*, *Perjanjian Salomo*.

6. Dokumen-dokumen dari kategori ini mencakup antara lain *Doa Yakub* dan *Séfér Ha-Razim* (Kitab Rahasia).

7. Tidak mengherankan bahwa pada abad ke-2 agama negara Roma tidak lagi menguasai pikiran orang, dan menyerahkan kedudukannya kepada berbagai macam agama. Lihat Carcopino (1968: hlm. 128 dst.).

dilengkapi dengan semacam pemujaan yang benar-benar religius yang menawarkan perlindungan dari kejahatan atau bahkan kebangkitan dari dunia orang mati, dan karena itu keselamatan.⁸

Keenam, kerangka pikiran berdasarkan penglihatan dan mistik.⁹ 2 Korintus 12 memperlihatkan bahwa Paulus terpaksa membicarakan tuntutan mereka, termasuk orang-orang Kristen Yahudi, yang menerima penglihatan-penglihatan dan menikmati pengalaman mistik yang menarik, misalnya perjalanan ke tingkat surga yang ketiga. Paulus tidak senang dengan tuntutan itu, dan melawannya dengan memberikan catatan tentang penderitaannya. Juga di Kolose 2:18 ia memperingatkan jemaat tentang orang yang "berkanjang pada penglihatan-penglihatan" (*ha heoraken embateuôn*). Dalam tulisan-tulisan Yohanes, yang biasanya dianggap berasal dari Asia Kecil, disebutkan tema-tema yang sama ("tidak ada orang yang pernah melihat Allah atau yang sudah naik kepada Dia"). Baik dalam Surat Korintus maupun dalam sastra Yohanes, penolakan terhadap klaim-klaim para visionaris itu terdapat bersama-sama dengan perbandingan antara kasih-karunia (tanda Perjanjian Baru) dan sunat (tanda Perjanjian Lama) – (lihat Yoh. 1:17-18; 3:13-14; 6:46-59; bnd. 1 Tim. 6:16; Tit. 1:10; 2 Kor. 12:1 dst.; Kol. 2:11,14,18). Karena itu tidak mengherankan, bila kita temukan hal-hal yang sama dalam Surat Efesus yang dikirim justru kepada jemaat di daerah yang sudah biasa dengan sinkretisme itu.

Beberapa istilah yang dipakai Paulus hanya dalam Surat Efesus ini (umpamanya istilah-istilah tentang kuasa, misalnya *mustêrion*, *epouranios*, *kosmokratôr*, *hagios*), menunjukkan bahwa Paulus memberi perhatian khusus kepada soal sinkretisme keagamaan ini. Misalnya dalam Efesus 3:2-11, ia menjelaskan bahwa pernyataan (*apokalupsis*) rahasia (*mustêrion*) tentang kehendak Allah, yang dahulu tersembunyi, sudah dinyatakan (*fôtizô*) melalui rasul Paulus sendiri, dan orang dapat mengetahui itu karena pengertiannya (*sunesis*). Di bagian ini dalam Surat Efesus, Paulus melangkah lebih jauh daripada argumennya tentang sunat – termasuk segala kosakata tentang pernyataan yang berhubungan dengan pokok itu – seperti yang terdapat dalam Galatia 1:12-16 dan 1 Korintus 2. Dalam Surat Kolose dan Efesus kita dapat membaca tentang perjumpaan Paulus

8. Beberapa sistem filsafat yang berlaku pada waktu itu, jelas menyangkal bahwa ada kehidupan sesudah kematian. Namun "guru-guru itu memberitakan dirinya sebagai penyelamat dari kematian serta kengeriannya" (Carcopino 1968: hlm. 128).

9. Arnold (1989) membahas pokok-pokok yang disebut di atas, tetapi ia tidak membahas kerangka berdasarkan penglihatan dan mistik ini.

secara langsung dengan sinkretisme keagamaan, dan justru karena itu kita harus meneliti surat-surat itu bila kita mencari tahu tentang strateginya.

Sebagai kesimpulan: kita tahu bahwa para penerima Surat Efesus merupakan orang Kristen yang baru meninggalkan suatu cara pemujaan kafir, yang dalam dirinya mengkombinasikan banyak unsur dari berbagai sumber keagamaan. Namun cara pemujaan itu tidak membiarkan pengikut-pengikutnya untuk menyimpang dari padanya atau untuk melalaikannya. Setiap hari, tiap orang harus mengambil bagian dalam penyembahan itu, tanpa kesempatan untuk menolak. Pada tiap tingkat sosial, seorang yang tidak mengikuti praktek-praktek cara pemujaan itu akan mengalami penindasan. Alasan utama bagi orang-orang untuk ikut serta dalam cara pemujaan itu, adalah ketakutan terhadap kuasa-kuasa jahat yang hanya dapat dikuasai dengan bantuan dewi Artemis itu. Keikut-sertaan berarti bahwa seseorang dapat hidup dalam masyarakat itu dan memiliki harapan untuk masa depan. Keselamatan dipahami sebagai pembebasan sekarang ini dari penindasan dan ketakutan terhadap kuasa-kuasa jahat. Karena itu tidak mengherankan bahwa dalam Surat Efesus, Paulus memusatkan perhatiannya pada segi-segi dari penyelamatan sejati yang dapat dialami sekarang (2:1-10).

6.2 Orang Yahudi, bukan Yahudi dan kafir

Käsemann (t.t.) pernah menulis suatu artikel tentang Surat Efesus, dan banyak ahli telah mengikuti pandangan-pandangan yang dinyatakannya di situ. Ia berkata, bahwa sekalipun latar belakang Surat Kolose adalah pertentangan orang Yahudi dengan orang bukan Yahudi, namun Surat Efesus lain latar belakangnya. Di Efesus kebanyakan orang Kristen yang bukan Yahudi, cenderung melalaikan secara angkuh, akar-akar iman mereka dalam agama Yahudi (Fischer 1973). Menurut pendapat saya, pandangan ini tidak cocok dengan bukti yang kita punyai. Sebaliknya, jika ada satu dari antara kedua surat tersebut yang mencerminkan soal hubungan orang Yahudi dengan orang bukan Yahudi, maka surat itu adalah Surat Efesus.

Agak mengherankan bahwa orang yang mengikuti pandangan Käsemann, tidak memperhatikan kritikan kuat terhadap Yudaisme dalam Efesus 2, dan pemakaian ayat-ayat dari Perjanjian Lama dalam Surat Efesus yang kadang-kadang membantah pengertian Yahudi tentang ayat-ayat itu.¹⁰ Dalam Surat Efesus, dan bukan dalam Surat Kolose, Paulus

10. Tentang hal ini lihat disertasi saya (Moritz 1991).

sering mengutip dari Perjanjian Lama mengasumsikan bahwa para pembacanya mempunyai pengetahuan yang cukup besar tentang Perjanjian Lama. Dalam Surat Kolose hampir tidak terdapat bahan yang dikutip dari Perjanjian Lama.¹¹ Tentang kota Efesus dan banyak kota lain di Asia Kecil kita ketahui bahwa banyak orang Yahudi berdiam di sana, tetapi tentang Kolose hal itu tidak dibuktikan (Schurer 1986: hlm. 22-23). Surat Efesus (2:15), dan bukan Surat Kolose, menjelaskan dampak salib Kristus sebagai pembatalan hukum Taurat, dan bukan hanya sebagai pembatalan hutang dosa secara umum. Surat Efesus, dan bukan Surat Kolose, berusaha keras memperlihatkan bahwa dampak etis dari teologi Paulus adalah sesuai dengan etika Perjanjian Lama (4:25 dst., 5:14,18,31-6:4). Paulus menekankan hal itu khususnya ketika ia menyapa orang bukan Yahudi (2:11; 3:1), sedangkan dalam Surat Kolose hal itu tidak perlu. Segala hal di atas membuktikan, bahwa Surat Efesus-lah yang dikirim kepada jemaat yang terdiri dari orang Yahudi maupun orang bukan Yahudi, bukan Kolose seperti menurut pendapat Käsemann.

Surat Kolose dialamatkan kepada jemaat yang terdiri dari orang-orang yang bertobat dari agama-agama kafir. Mereka cenderung untuk mengimpor ke dalam bentuk ibadah Kristen, unsur-unsur yang berasal dari agama-agama sinkretistik yang dahulu mereka anut, dan menjadikannya suatu ikatan legalistik. Unsur-unsur Yahudi yang disebut dalam Surat Kolose, seperti sabat, bulan baru, dan hukum-hukum tentang makanan (2:16,21), merupakan tanda-tanda identitas Yahudi. Maksudnya, hadirnya unsur-unsur itu dalam kehidupan jemaat Kolose tidak berarti bahwa dalam jemaat itu ada beberapa orang Yahudi. Kita dapat menduga bahwa unsur-unsur tersebut akan ditemukan pada abad pertama di suatu lingkungan sinkretistik di Asia Kecil bagian barat. Beberapa ahli modern menilai Kolose 1:15-20 sebagai serangan terhadap Taurat Yahudi (misalnya Hooker 1973), namun penilaian ini dapat lebih cocok diterapkan kepada Surat Efesus.

Penerima Surat Kolose merupakan suatu jemaat bukan Yahudi yang diancam oleh semacam sinkretisme keagamaan yang mengimpor unsur-unsur pemujaan dari lingkungan pluralisnya. Penerima Surat Efesus adalah jemaat yang keadaannya hampir sama, namun mengalami juga

11. Kolose 1:15 merujuk kepada permulaan ciptaan, bukan kepada tema keluaran orang Yahudi dari Mesir. Memang ada gema-gema lain dari bahasa Perjanjian Lama, tetapi bersifat umum dan tak dapat diketahui tempat aslinya dalam Perjanjian Lama, sehingga tidak masuk akal sebagai kutipan yang sengaja (Kol. 1:9 bnd. Mzm. 119:73; Kol. 2:3 bnd. Yes. 45:3).

pertentangan keras antara kalangan Yahudi dengan kalangan bukan Yahudi. Hal ini menjelaskan mengapa Paulus menulis Surat Kolose sebelum ia menulis Surat Efesus. Ia mengambil pokok utama Surat Kolose dan memperluasnya sampai berbicara langsung kepada orang-orang yang bermusuhan atas dasar-dasar etnik dan keagamaan di Efesus, atau di kota mana pun di Asia Kecil yang menerima surat itu.¹²

Kesimpulan ini adalah sesuai dengan kesimpulan dari pembahasan tentang ilmu gaib dan ilmu nujum Yahudi yang tertera di atas. Kita telah berasumsi bahwa Paulus melawan apa yang disebut "kerangka pikiran berdasarkan penglihatan dan mistik". Maka pengetahuan tentang kerangka mistik ini dapat membantu kita untuk memahami serangan Paulus terhadap Taurat dalam Efesus 2:13-18 (*prosagôge* - bnd. Kol. 2:18 *embateuô*) dan terhadap kemungkinan naik ke surga, jauh lebih tinggi daripada semua langit, yang disebut dalam Efesus 4:8-10.¹³ Latar belakang historis dari Surat Efesus jelas meliputi keduanya, keanekaragaman dan kekhususan. Memang agak ironis, bahwa Paulus merasa perlu untuk mengingatkan orang Kristen yang berlatar-belakangkan cara pemujaan kafir, tentang jangkauan kepercayaan Kristen yang melampaui perbedaan-perbedaan berdasarkan ras atau bangsa.

6.3 Surat Efesus dan pluralisme agama

Ada dasar kuat untuk memandang Surat Efesus sebagai suatu dokumen yang menyoroti keadaan politik dan agama dari para penerima surat itu. Surat Efesus tidak bersifat polemik seperti, misalnya, Surat Galatia. Sifat lembut ini timbul dari kenyataan, bahwa pandangan yang ditangkis dalam Surat Efesus tidak sejelas pandangan yang ditangkis dalam Surat Galatia. Namun Paulus tatkala ia menangkis pandangan orang lain, biasanya tidak membantah pandangan itu secara langsung. Malah, ia mengambil pokok-

12. Saya menerima pandangan bahwa Surat Efesus adalah surat yang dimaksud Paulus ketika ia menyebut "surat untuk Laodikia" (Kol. 4:16). Jika Surat Efesus mula-mula dialamatkan kepada jemaat di Laodikia, maka perbedaan penerima Yahudi/bukan Yahudi (Laodikia) dan penerima bukan Yahudi (Kolose) masih berlaku, karena diketahui bahwa ada banyak orang Yahudi di Laodikia (Schürer 1986: hlm. 27). Sungguh, pandangan itu akan menerangkan dengan cara yang lebih meyakinkan lagi, mengapa Surat Efesus sebagian besar didasarkan pada Surat Kolose: dua kota itu (Laodikia dan Kolose) terletak sangat dekat yang satu dengan yang lainnya.

13. Gagasan yang dapat dinamai "mistik Taurat" atau "mistik Musa" terdapat dalam karya Filo. Lihat Moritz (1991).

pokok dan istilah-istilah yang dikemukakan oleh lawannya lalu menambah kepadanya keterangan yang berbeda. Misalnya, dalam 1 Korintus 2:6-7, Paulus tidak langsung menolak gagasan tentang Hikmat, yang dipegang oleh lawan-lawannya: malah, ia mengklaim bahwa dia sendiri memberitakan Hikmat yang lebih baik, yaitu Hikmat Allah. Misalnya lagi, dalam 2 Korintus 3:1 dan seterusnya, ia melawan orang yang mau memerintah jemaat sebab mereka membawa surat rekomendasi. Dalam keadaan demikian ia tidak langsung merendahkan nilai surat tersebut, melainkan berkata, bahwa ia sendiri membawa surat pujian yang lebih berkuasa, yaitu buah pelayanannya. Atau contoh yang lain lagi: tatkala orang lain berkata bahwa mereka telah melihat cahaya hukum Taurat, Paulus tidak langsung menolak gagasan tentang cahaya, melainkan berbicara mengenai cahaya Injil tentang kemuliaan Kristus (2 Kor. 4:4). Berkat kebiasaannya itu sampai batas tertentu kita memperoleh pengetahuan tentang pandangan-pandangan yang ditangkisnya. Namun dalam kasus Surat Efesus, janganlah kita berpikir bahwa ada orang-orang tertentu yang melawan Rasul Paulus. Kita harus memeriksa suasana umum keagamaan, seperti yang telah diuraikan di atas. Dunia pemikiran itu banyak menjelaskan "keterangan tambahan" yang dibuat Paulus dalam Surat Efesus terhadap istilah-istilah lawan-lawannya.

a. Efesus 1

Efesus 1:3-14 merupakan salah satu kalimat dalam bahasa Yunani yang paling panjang yang kita ketahui. Kalimat itu mencakup ungkapan-ungkapan sinonim, kata-kata yang dibuat dengan *sun-*, rangkaian kata yang hubungannya secara tata bahasa kurang jelas, dan mengandung banyak contoh dari kasus genitivus: dampaknya hampir sama dengan dampak sebuah berkat Ibrani (O'Brien 1978/79). Kalimat ini dapat disebut sebagai suatu "manifesto puji-pujian" yang menitik-beratkan peranan Kristus yang unik. Di dalamnya terdapat tidak kurang dari tiga belas acuan tentang Kristus, di tengah-tengah sebutan Bapa (ay 3) dan Roh Kudus (ay 12-13) yang merupakan kerangka bagi acuan-acuan tentang Kristus itu. Kenyataan ini, yang tidak ada kesejajarannya dalam surat-surat Paulus yang lain, memberi kesan bahwa dalam suasana keagamaan di tempat-tempat Surat Efesus ini dialamatkan, orang lazimnya menomorduakan Kristus.

Ada aneka ragam pengungkapan serta kewibawaan religius yang dipersatukan dalam satu cara pemujaan, yang menguasai segala sesuatu di Asia Kecil bagian barat. Jadi tidak mengherankan bila ada orang-orang

Kristen yang baru bertobat, yang lama-kelamaan mengalah kepada tekanan yang luar biasa besarnya dari cara pemujaan itu sehingga mereka memandang Kristus sebagai tidak lebih dari suatu mekanisme untuk memanipulasi kuasa-kuasa sorgawi. Kuasa-kuasa itu mempengaruhi kebanyakan penduduk di daerah Asia Kecil bagian barat. Pasti Arnold benar tatkala ia mengemukakan bahwa Surat Efesus memberikan pandangan Kristen tentang kuasa-kuasa jahat yang memerintah seluruh seluk-beluk kehidupan manusia. Bagian dari pandangan ini ialah ketegasan bahwa Kristus bukanlah hanya salah satu dari banyak kuasa yang disembah di wilayah itu, melainkan berkedudukan jauh di atas kuasa-kuasa itu.

Pernyataan yang paling penting dalam kalimat pembukaan itu adalah ayat 10: "sebagai persiapan kegenapan waktu untuk mempersatukan di dalam Kristus sebagai Kepala segala sesuatu, baik yang di sorga maupun yang di bumi". Istilah *anakefalaiôsthai* ('mempersatukan sebagai kepala') dapat berarti ringkasan, kesimpulan, pemersatuan, upacara memberi mahkota atau pemerintahan (lihat Kitchen t.t.). Di situ arti yang paling cocok adalah "kesimpulan", sama seperti dalam Roma 13:9 ("tersimpul"), yaitu satu-satunya tempat yang lain dalam Perjanjian Baru di mana istilah tersebut dipakai. Istilah ini dipakai dengan pengertian yang sama, selama masa Yunani dan Romawi, untuk mengantar bagian terakhir dari pidato atau surat (bnd. Mzm. 71:20 Theodotion). Pengertiannya ialah "sebentar lagi akan selesai". Istilah *kefalaion* sering bisa diterjemahkan "arti utama", suatu hal yang mendukung terjemahan "kesimpulan" di Efesus 1:10. Di sini Paulus berkata secara tidak langsung apa yang akan dikatakannya langsung dalam 3:1 dan seterusnya, yakni: bahwa diterimanya orang bukan Yahudi sebagai anggota umat Allah (1:9, bnd. 3:1 dst.) menandai sudah tibanya zaman akhir. Namun janganlah hal ini melemahkan kepercayaan akan keunikan Kristus sebagai Juruselamat mereka (2:13-14).

Kita perhatikan, bahwa Paulus menekankan bukan hanya siapa Kristus, melainkan bahwa manusia harus dipersatukan "di dalam Kristus" (*en Christô*). Frase terakhir ini sering terdapat dalam Surat Efesus, dengan arti sudah dipersatukan dengan Kristus.¹⁴ Tetapi *anakefalaiôsthai* berarti bahwa bukan hanya orang percaya menjadi bagian dari tubuh Kristus. Istilah ini mencakup "segala sesuatu yang di surga dan di bumi" (ay 10). Ungkapan *en tois epouraniois* terdapat lebih banyak kali di

14. Pandangan kami melawan pandangan Allan (1958), yang berpendapat bahwa dalam Surat Efesus frase ini dipakai hanya dengan arti 'tidak di dalam Paulus'.

dalam Surat Efesus (1:3,20; 2:6; 3:10; 6:12: bnd. *ouraniois* 1:10; 4:10) daripada di dalam segala Surat Paulus yang lain. Frase tersebut di sini dipertentangkan dengan *epi tês gês* ("di tempat ini"). Kita bertanya, mengapa hal ini ditekankan dan mengapa Paulus memakai di sini bahasa yang tidak dipakainya di tempat lain?

Kita akan mendapat bantuan jika kita membandingkan peristilahan dalam Efesus 1 ini dengan 1 Henokh dan dengan naskah-naskah Merkabah.¹⁵ 1 Henokh berbicara tentang takhta kemuliaan Allah yang dipuji sepanjang zaman: nama-Nya adalah mulia di seluruh dunia; Ia menciptakan segala sesuatu dan menguasai segala sesuatu (9:4-5). 1 Henokh 14:20-21 melaporkan penglihatan tentang Allah yang bertakhta dalam kemuliaan-Nya, dan dalam 27:3,5 Henokh berbicara tentang "puji-pujian bagi kemuliaan-Nya". Justru bahasa ini yang dipakai Paulus dalam Efesus 1:6,12 dan 14. Namun ada perbedaan. Paulus memakai bahasa itu dengan cara yang mengalihkan perhatian dari takhta di surga kepada "kasih karunia yang dikaruniakan-Nya kepada kita di dalam Dia yang dikasihi-Nya".

Ini adalah keterangan dari frase aneh dalam ayat 12 "kami yang sebelumnya telah menaruh harapan pada Kristus". Istilah *proelpizê* ("menaruh harapan sebelumnya") hanya terdapat dalam ayat ini dalam Perjanjian Baru, dan menekankan bahwa dalam urutan waktu, bangsa Yahudi lebih dahulu menerima keselamatan dibandingkan dengan orang lain. Namun hal ini ditekankan, hanya untuk menjelaskan bahwa mereka, umat Allah yang pertama itu, juga menaruh harapan pada Mesias. Dalam ayat 13-14 kebenaran Injil diperluas sampai pada semua orang yang percaya. Setiap orang hanya dapat memuji kemuliaan Allah, bila ia memberi tanggapan positif dan percaya kepada Kristus. Kekayaan kemuliaan Allah (1:18) tidak lain dari kekayaan kasih karunia-Nya (ay 7) yang ditemukan hanya pada Anak, bukan dalam penglihatan surgawi atau dalam usaha-usaha rohani yang lain. "Memuji kemuliaan-Nya" tidak dapat berarti lain daripada berada dalam Kristus. Perjalanan surgawi sudah dicapai oleh Kristus sendiri (1:20-21; 4:9-10), dan tidak usah diulangi. Kristus telah dibangkitkan dari antara orang mati dan didudukkan *en tois epouraniois* (ay 20) dan kita bersama-sama dengan Dia (2:6).

Kitab yang disebut *Hekhalot Kecil* mengharap bahwa orang akan "naik ke atas, turun ke bawah . . . memandang kesemarakan, berdiam dengan makhota, memuji kemuliaan".¹⁶ Tetapi menurut Surat Efesus, "kemuliaan

15. Saya mengikuti di sini saran yang dikemukakan oleh M. Goulder dalam makalah yang belum terbit.

bagian yang ditentukan” sudah diberikan kepada orang percaya (ay 18). Orang-orang percaya itu telah dimeteraikan dengan Roh yang adalah jaminan bagian mereka, untuk memuji kemuliaan-Nya (ay 14). Kristus berdiam di dalam orang percaya melalui Roh-Nya di dalam batin (3:16-17): melalui Roh yang mendiaminya itu orang percaya dapat memahami betapa lebarnya dan panjangnya dan tingginya dan dalamnya kasih Kristus (3:18: bnd. 1:19; 4:6,13-16). Orang Kristen tidak usah mencoba untuk mengukur Allah, seperti dicoba oleh bidat Yahudi-Kristen pada permulaan abad ke-2 M (Lutikhuisen 1985) yang disebut orang Elkhassai. Ia tidak usah menyeberangi tingkat-tingkat surga sampai pada tingkat yang ketujuh.¹⁷ Ia boleh masuk langsung kepada hadirat Allah karena berada dalam Kristus (2:18; 3:12).

Menurut kerangka pikiran berdasarkan penglihatan dan mistik, pintu tiap tingkat surga dijaga oleh malaikat, dan hanya dapat dilewati jika orang mengucapkan nama malaikat itu. Pada tingkat di atas malaikat-malaikat tersebut, ada kuasa-kuasa dan pemerintah-pemerintah yang lain. Menurut *Hekhalot Besar* 17 dan seterusnya nama-nama yang harus diketahui supaya mendapat izin masuk, diukir pada suatu meterai, yang harus ditunjukkan kepada malaikat yang bersangkutan. Tetapi Paulus melawan segala macam pikiran itu: menurut Paulus meterai kita adalah Roh Kudus, dan jika seseorang mempunyai Dia, itu cukup untuk menjamin bagian kita itu (1:13-14). Orang percaya sudah beroleh jalan masuk (*prosaigôge*) kepada Allah sendiri melalui Kristus (2:18).

Penganut-penganut aliran visionaris itu memakai beberapa teknik untuk melepaskan diri dari pengalaman penglihatan, jika terjadi hal-hal yang tidak dikehendaki (misalnya jika ia tidak memiliki suatu meterai khusus). Tetapi Paulus yakin bahwa orang Kristen tidak akan diganggu dengan masalah demikian. Ia mengajarkan bahwa orang Kristen sendiri sudah dimeteraikan, dan meterai-Roh Kudus itu tidak bisa hilang secara kebetulan. Lagi pula tidak usah menghafal nama-nama penting atau doa-doa khusus, karena segala nama itu serta kuasa-kuasa di belakang mereka, telah ditaklukkan oleh Kristus untuk selama-lamanya (1:21). Sebenarnya, hal ini bagi Paulus merupakan bagian dari alasan mengapa Kristus menjadi kepala dalam jemaat (ay 22). Bagi jemaat *anakefalaiôsis*

16. Scholem (1960: hlm. 78). Di Qumran penglihatan Yehezkiel sudah ditempatkan dalam kerangka pikiran berdasarkan penglihatan dan mistik (4Q 403 1; 2, 1-16 - lihat Newsom t.t.).

17. Lihat *Kenaikan Yesaya* 6-9. Bnd. Alexander (1983: hlm. 233).

berarti menjadi tubuh Kristus, tetapi bagi kuasa-kuasa lain berarti penaklukan oleh Kristus. Pada prinsipnya, dualisme ini sudah terjadi melalui kebangkitan dan peninggian Kristus, namun jemaat masih harus berdiri tegak dan tidak menyerah, baik pada saat ini dan juga dalam pergumulan yang akan datang (bnd. 6:14-17). Justru melalui pergumulan melawan segala kejahatan itu, kepenuhan yang memenuhi segala sesuatu akan tercapai (ay 23). Dalam pergumulan itu jemaat memainkan peranan yang vital namun yang seluruhnya defensif (bnd. 6:14 dst.). Dalam ayat 23 Paulus berkata sekali lagi apa yang telah ia katakan dahulu dengan menggunakan istilah *anakefalaiôsasthai*. Memang di sini tidak muncul gagasan tentang "universalisme" dalam pengertian pendamaian terakhir atau *apokatastasis*, seperti terjadi dalam tradisi Aleksandria. Namun untuk menilai secara adil apakah gagasan itu berlaku atau tidak, seseorang harus menyelidiki terutama, Kolose 1:19-22 dan Kisah Para Rasul 3:21.¹⁸

Sekali lagi Paulus memakai suatu istilah yang banyak dipakai dalam dunia penglihatan dan mistik, ketika ia berbicara tentang *plêrôma* Allah. Istilah *plêrôma* ('kepenuhan') menyebut kawasan kuasa-kuasa, yang harus dilintasi bila seseorang menuju takhta Allah (Scholem 1971: hlm. 48). Paulus berkata, bahwa kepenuhan itu tidak dicapai manusia melainkan merupakan tanggung jawab Allah. Penerangan rohani yang sejati akan diperoleh, bukan melalui perjalanan khayalan ke kehadiran Allah di surga, melainkan melalui cara memusatkan pikiran atas kehebatan kuasa Allah di bumi (1:19). Menurut Nabi Yesaya, kemuliaan Allah kelihatan dalam Bait-Nya (2:21: Yes. 6). Tetapi Bait Allah yang baru dan sejati adalah jemaat-Nya (1:18; 2:20-22), yang dibangun atas dasar para rasul dan para nabi, dengan Kristus sendiri sebagai batu penjurunya.¹⁹ Jika orang ingin melihat kemuliaan Allah, hendaklah ia menjadi anggota jemaat Kristus!

Pandangan Paulus ini sangat bertentangan dengan usaha muluk-muluk yang dilakukan oleh para pelihat apokaliptis di Asia Kecil.

18. Kita perhatikan bahwa sekali lagi, dalam Surat Kolose diungkapkan secara umum, apa yang dalam Surat Efesus diterapkan khususnya kepada soal Yahudi/bukan Yahudi (bnd. Ef. 2:13-17). Hal itu kelihatan juga bila kita bandingkan Kolose 1:23 dan Efesus 3:6-8: dalam Surat Kolose kebenaran Injil telah dikabarkan di seluruh alam, dalam Surat Efesus Injil harus diberitakan khususnya kepada orang bukan Yahudi supaya mereka mengerti, bahwa mereka sekarang setingkat dengan orang Yahudi.

19. Tentang debat apakah Kristus adalah batu dasar atau batu kepala (Jeremias 1933), lihat tesis saya (Moritz 1991) dan McKelvey (1961/62: hlm. 352-359).

b. Efesus 2

Setelah membicarakan kecocokan Efesus 1 dengan latar belakang keagamaan para pembacanya, maka kita dapat merasakan perubahan tiba-tiba dalam tema, yang terjadi pada permulaan Efesus 2. Tanpa persiapan terlebih dahulu Paulus mengingatkan para pembacanya tentang keadaan mereka sebelum bertobat: mereka sudah mati karena pelanggaran-pelanggaran dan dikuasai oleh penguasa kerajaan angkasa. Dari segi gaya bahasa, perubahan tema ini sangat di luar harapan. Namun, menurut penulis, para pembaca asli dari Surat Efesus ini tidak akan terkejut dengan rujukan itu kepada kuasa penguasa kerajaan angkasa (yaitu roh yang disembah dalam cara pemujaan Artemis). Mereka akan memahami arah pikiran Paulus dalam Efesus 1, dengan serangannya yang tidak langsung atas usaha-usaha rohani yang tidak sah, bahkan tidak perlu dan lagi berbahaya, yang sudah menjadi kebiasaan mereka pada masa lampau dan masih lazim dalam lingkungan mereka pada saat itu. Menurut Efesus 1 kuasa-kuasa jahat itu sudah dikalahkan oleh Kristus, namun Efesus 2 menjelaskan bahwa kuasa-kuasa itu pernah mempunyai pengaruh langsung dan membinasakan atas para petobat itu. Mungkin Paulus berpikir bahwa sampai batas tertentu pengaruh itu masih ada.

Sebelum ia mulai membahas masalah-masalah etnis, Paulus menghadapi suatu problema bersifat etnis.

Sangat diragukan bahwa jemaat di Efesus hanya mencakup orang bukan Yahudi saja. Dalam Efesus 2:11 dan 3:1 Paulus dengan saksama menyebut orang bukan Yahudi, dan hal ini sangat mungkin merupakan tanda bahwa ada juga orang Kristen Yahudi di jemaat. Perbandingan dengan Surat Kolose menunjukkan bahwa dalam Surat Efesus ada tekanan khusus terhadap masalah hubungan orang Yahudi dengan bukan Yahudi. Kadang-kadang dalam Surat Efesus Paulus memakai bahasa yang bersifat Yahudi, sedangkan dalam Surat Kolose ia memakai bahasa yang lebih kabur.²⁰ Jika Surat Kolose ditulis sebelum Surat Efesus (menurut pendapat penulis, itu benar), maka dalam surat yang kedua itu Paulus mempunyai alasan untuk menambahkan suatu segi Yahudi. Kita

20. Contoh yang paling mencolok adalah Efesus 2:15 yang menyebutkan hukum Taurat Yahudi (bnd. Aristides, *Ep.* 139.142), padahal dalam Kolose 2:14 disebutkan "surat hukum yang oleh ketentuan hukum mendakwa . . ." yang bersifat lebih kabur. Bnd. juga bahasa tentang "jauh" dan "dekat" dari Yesaya (ay 13,17) dan rujukan polemis kepada "mereka yang menamakan diri sunat" (ay 11) dan "ketentuan-ketentuan yang dijanjikan" (ay 12). Semua ini tidak terdapat dalam Surat Kolose.

bertanya, apa hubungan antara masalah etnik ini dan latar belakang keagamaan yang digaris-bawahi di atas?

Bahwa ilmu gaib Yahudi sudah diketahui dan pengaruhnya dirasakan di Asia Kecil bagian barat pada waktu itu, sudah dicatat oleh Arnold. Kita dapat menambah pada catatannya, suatu catatan tentang kebatinan (mistik) Taurat atau Merkhaba. Cara mistik itu yang menekankan penglihatan-penglihatan, muncul pada waktu yang bersamaan dengan agama Kristen. Bila kita mengingat bahwa mistik itu pada hakikatnya bersifat Yahudi, maka adanya aliran mistik di Asia Kecil bagian barat cocok dengan keanekaragaman etnik di situ (yang dicerminkan dalam Ef. 2) dengan latar belakang keagamaannya, yang digaris-bawahi di atas.

Sifat Yahudinya yang paling jelas adalah tuntutan untuk menaati hukum Taurat dalam segala seluk-beluknya (misalnya lihat 3 Enokh 15:1 dst. dan 20:4), yang digabungkan dengan beberapa cara asketis untuk mempersiapkan seseorang bagi kenaikan ke surga (Bruce 1984: hlm. 23-26). Surat Kolose menyebutkan asketisisme seperti itu (2:16,21-23), namun arti penting dari Taurat tidak disebut. Dalam Surat Efesus terdapat keadaan terbalik. Penjelasannya sekali lagi adalah bahwa Kolose membicarakan kecenderungan umum yang mengarah pada sinkretisme, sedangkan Efesus membahas suatu masalah khusus antara orang Yahudi dan bukan Yahudi. Paulus sering mengubah arti dari beberapa ungkapan yang pada umumnya dipakai dalam dunia pikiran yang telah kita uraikan di atas, namun ketika ia menyinggung arti penting dari Taurat, ia langsung menyeranginya. Taurat itu sudah dibatalkan oleh salib Kristus (2:15), dan pekerjaan (perbuatan baik) dengan sendirinya tidak ada hubungan dengan keselamatan yang tidak dikerjakan oleh kita sendiri (2:8-10). Paulus mengutip dari Mazmur 68:19 (suatu mazmur yang merayakan Taurat, yang dipakai orang Yahudi pada Hari Raya Pentakosta)²¹, dan kutipan itu memberi kesan bahwa pemberian Taurat adalah kurang penting bila dibandingkan dengan pemberian diri oleh Kristus dan pemberian Roh Kudus (bnd. 4:7; 5:2). Bukan Taurat melainkan Kristus yang menerangi mata hati (1:18). Taurat berlaku hanya sampai saat Kristus "datang dan memberi damai sejahtera" karena salib-Nya (2:17). Apa yang dikatakan tentang Kristus itu sangatlah berbeda dengan apa yang dikatakan dalam sastra Merkhaba tentang Yepipya, putra Taurat. Orang itu sering disebut dalam sastra itu, dan tanggung jawabnya mencakup beberapa tugas, mulai dari membantu Musa meng-

21. Caird (t.t.). Lihat juga Kirby (1986: hlm. 97-100) dan Lincoln (t.t.: hlm. 20).

ingat kata-kata Taurat, sampai pada menjelaskan rahasia-rahasia yang paling dalam tentang mistiknya, kepada pelihat-pelihat baru (*Hekhalot Besar* 30.2).

6.4 Universalisme dan keselamatan

Sekarang kita kembali pada masalah universalisme.²² Bagaimanakah cara Paulus menangani pluralisme agama yang didapatinya di Asia Kecil, dan apakah akibatnya bagi masalah universalisme masa kini?

a. Keadaan manusia tanpa Kristus

Dari segi gaya bahasa, pembaca akan tersentak kalau Paulus tiba-tiba meninggalkan nyanyian puji-pujian yang disusunnya dengan rapi, dan doa yang menyusulnya dengan teologinya yang sangat kaya, untuk menyebutkan kejahatan dan pelanggaran pembacanya. Dosa-dosa itu dibisikkan oleh kuasa-kuasa jahat dari kerajaan angkasa dan anak-anak durhaka dari dunia ini. Juga pada ayat 3 terdapat suatu *anacoluthon* – suatu ungkapan yang secara tata bahasa tidak ada hubungan dengan kalimat yang mendahuluinya yang belum selesai. Lagi pula dalam ayat 5 Paulus mencatat secara singkat apa yang akan diterangkan lebih lanjut dalam ayat 8-10, dan dengan demikian alur pemikirannya menjadi lebih terpecah.²³

Gangguan dalam alur gaya bahasa ini membantu kita menjadi sadar akan hal-hal yang diperhatikan Paulus pada saat ini. Kita perhatikan perubahan dari kata ganti kedua ("kamu") kepada kata ganti pertama ("kami") dalam ayat 3-7. Ia mengingatkan para pembaca tentang masa lampau mereka yang jahat dan segera menambah bahwa "kami" (artinya orang Yahudi²⁴) juga mempunyai masa lampau yang sama jahatnya, dengan semua orang lain pula (ay 3c). Generalisasi itu menjelaskan keyakinan Paulus bahwa semua orang perlu dibangkitkan dari dunia

22. Maurer (1951/52: hlm. 151-172) menunjukkan bahwa Efesus 1 berisi segala tema utama dari Surat Efesus; juga O'Brien (1978/79). Tema tentang tubuh, yang tidak terdapat dalam puji-pujian, segera muncul dalam ucapan syukur yang berikut.

23. *Anacoluthon* kedua terdapat pada 3:1 dst.

24. Lihat Efesus 1:12 dan 2:12 untuk kontras antara orang Yahudi yang memiliki harapan, dan orang bukan Yahudi yang tidak memiliki harapan. Paulus sering berkata bahwa orang bukan Yahudi tidak mempunyai harapan: dalam hal ini menentang banyak sistem filsafat pada waktu itu, yang mengklaim bahwa mereka menawarkan harapan.

orang mati dalam Kristus (*en Khristô*, 2:5). Hal ini memang sangat relevan, mengingat adanya pluralisme agama di Efesus itu yang telah kami uraikan di atas.²⁵

b. Pemulihan manusia

Apa yang baru dikatakan itu mendapat dukungan dari 2:11-22. Dalam perikop ini Paulus mengaku, bahwa orang Yahudi mendapat keuntungan karena merekalah yang lebih dahulu mengambil bagian dalam ketentuan-ketentuan Allah tentang keselamatan (ay 12). Tetapi sekarang, kata Paulus, sudah terjadi sesuatu yang baru. Bukan saja bahwa orang bukan Yahudi telah dimasukkan ke dalam kewargaan Israel, melainkan juga bahwa kedua golongan, yaitu orang Yahudi dan orang bukan Yahudi, keduanya telah dipersatukan dalam suatu kesatuan baru melalui Salib Kristus. Salib itu tidak menghilangkan identitas kedua golongan itu, melainkan menciptakan suatu manusia yang baru. Kosakata yang dipakai Paulus memberi kesan bahwa ia membayangkan suatu ciptaan baru yang menggantikan penciptaan Adam dan Hawa. Di bawah tata penciptaan yang lama itu, terjadi perbedaan antara bangsa yang dipilih Allah dengan bangsa-bangsa lain. Sekarang perbedaan itu terhapus, dan hukum Taurat sudah dibatalkan.

Pernyataan Paulus ini menimbulkan pertanyaan, apakah masih ada sesuatu perbedaan antara kedua golongan itu?

Baur (1875: hlm. 47-55), menulis tentang Surat Roma, berkata bahwa Paulus tidak memperhatikan keselamatan secara individu, melainkan memikirkan soal, bagaimana orang-orang bukan Yahudi dapat menjadi bagian dari umat Allah. Ia beranggapan, bahwa Paulus menekankan prinsip Kristen tentang universalisme (= semua orang boleh masuk kerajaan Allah) dengan maksud melawan pandangan Yahudi bahwa hanya orang-orang Yahudi yang dapat diselamatkan. Benar atau tidak pandangan tentang Surat Roma ini (Watson 1986: hlm. 17), jelaslah tidak benar tentang Surat Efesus. Paulus tidak menggantikan pandangan Yahudi yang agak mengkhususkan diri itu dengan pandangan lain tentang universalisme. Ia

25. Pernah dikatakan bahwa gagasan tentang orang percaya telah duduk di surga dengan Kristus, tidak cocok dengan 1 Korintus 4:8. Pendapat ini mengabaikan gagasan Paulus, bahwa keselamatan senantiasa "bersifat fakta masa lampau, pengalaman sekarang dan harapan untuk masa depan" (Caird 1987: hlm. 21). Cara pemikiran ini kelihatan dalam Surat Efesus mengenai kuasa-kuasa jahat, yang telah dikalahkan (1:20-21), yang harus ditolak sekarang (6:12), dan yang akan terus melawan orang percaya sampai pada "hari yang jahat itu" (ay 13).

menggantikan pilihan bangsa Yahudi dengan pilihan Kristus. Manusia memperoleh jalan masuk kepada Bapa dalam satu Roh (ay 18), dan hanya mereka yang memberi tanggapan positif terhadap Injil (1:13) yang dimeteraikan oleh Roh: tanpa pemeteraian itu orang tidak mempunyai jaminan warisan (1:14). Orang-orang bukan Yahudi dipersatukan dalam "satu manusia baru" (2:15) yaitu tubuh Kristus, "karena Berita Injil" (3:6).

Penegasan ini, yaitu bahwa sebelum seseorang dapat menerima warisan yang dijanjikan (= keselamatan) ia harus memberi jawaban positif dan percaya kepada Injil yang benar, adalah alas pemikiran dari bagian surat yang bersifat teologis, yaitu Efesus 1-3. Dan tiga pokok mendasari penegasan ini.

Yang pertama adalah keyakinan Paulus bahwa Allah bertakhta jauh lebih tinggi di atas segala kuasa atau nama, baik di surga maupun di bumi (1:21, 3:15).

Dasar kedua adalah kenyataan bahwa hanya dua tanggapan dapat diberikan terhadap *anakefalaiōsis* itu, yakni: penaklukan di bawah Kristus, atau pemersatuan dalam tubuh Kristus. Segala kuasa jahat pada prinsipnya sudah ditaklukkan oleh Kristus, dan akhirnya akan dikalahkan sama sekali. Supaya terhindar dari penaklukan yang pasti akan terjadi itu, bersama-sama dengan pemerintah-pemerintah dan kuasa-kuasa yang telah menguasai hidupnya, maka tiap orang secara individu harus memberi tanggapan positif terhadap Injil tentang Salib. Dengan cara demikian Surat Efesus mempersatukan kepercayaan penuh akan kasih-karunia ilahi (2:5-10) dengan kewajiban bagi manusia untuk memberi tanggapan terhadap berita Injil itu.

Ketiga, keharusan bagi manusia untuk menanggapi berita Injil itu supaya dapat mewarisi apa yang telah dijanjikan, didasarkan atas beberapa pertimbangan sejarah keselamatan. Hal itu kelihatan jelas pada waktu Paulus mengakui keabsahan perjanjian Allah dengan Israel sebelum kedatangan Kristus (2:12). Juga, ia berkata secara tidak langsung bahwa kedatangan Kristus itu telah dinubuatkan dalam Perjanjian Lama,²⁶ dan ia mengajar dengan berani bahwa Taurat telah dibatalkan dan diganti dengan suatu sistem ajaran yang berpusat pada Kristus. Ajaran tersebut telah diteruskan oleh para rasul dan para nabi, suatu ungkapan yang mengingatkan pembaca akan ungkapan Yahudi "Taurat dan para nabi" (2:20-2; 3:5; 4:11). Tiap ayat ini menunjukkan, bahwa Kristus

26. Perhatikan dipakainya ungkapan-ungkapan yang dikutip dari Kitab Yesaya dalam ayat 13-14 dan 17. Lihat Moritz (1991).

dan Roh Kudus tak dapat dipisahkan. Keselamatan yang Paulus bicarakan memang boleh diterima oleh semua orang, namun harus diterima oleh tiap orang secara pribadi bila ingin mendapat bagian dalam keselamatan yang dijanjikan. Paulus berkata bahwa pada waktu sebelum kematian Kristus, orang bukan Yahudi keadaannya "tanpa pengharapan dan tanpa Allah dalam dunia", dan bahwa keadaan mereka telah mengalami pembaruan karena Salib. Namun kita tidak boleh menafsirkan pernyataan ini seolah-olah Paulus bermaksud bahwa setiap orang bukan Yahudi dengan sendirinya menerima keselamatan karena kematian Kristus. Gagasan itu ditolak dalam 1:13-14 dan 4:30, yang menandakan bahwa setiap orang percaya menerima Roh Kudus "menjelang hari penyelamatan", dan memperingatkan mereka supaya jangan mendukakan Roh itu. Jelas bahwa Paulus menduga bahwa masing-masing pembacanya sudah memberi tanggapan positif terhadap berita Injil dan sudah percaya kepada Kristus (4:7). Hal itu dijelaskan lagi ketika Paulus mengajar bahwa ada tuntutan etis yang hanya dapat dipenuhi oleh orang yang mengenakan "manusia baru" yang diciptakan Allah itu. Jika seseorang gagal untuk hidup secara etis, itu merupakan bukti bahwa ia belum mengenakan manusia baru dan karena itu belum menerima bagian dalam kerajaan Allah.

Pentingnya tanggapan positif terhadap berita Injil mewarnai Surat Efesus bagian pertama yang bersifat teologis. Dalam bagian kedua yang akan kita segera teliti, Paulus membicarakan soal-soal etis.

6.5 Etika dan alasan-alasan berdasarkan kesatuan

Kata-kata pertama dari Efesus 4:1 ("sebab itu") memulai penerapan dari ajaran Paulus tentang hidup yang sesuai dengan panggilan orang Kristen (*peripatein axiōs*).²⁷ Tetapi Paulus menyimpang lagi dari pokok pembicaraannya dalam ayat 4 (bnd. 2:3 dan 3:1) dan baru kembali kepada ajaran praktis dalam ayat 17, di mana dipakainya lagi kata kerja *peripatein* ("hidup"). Penyimpangan ini disebabkan karena Paulus teringat akan kesatuan Roh (ay 3). Ia meneruskan dengan uraian tentang kesatuan jemaat (ay 4-6) dan keanekaragaman di dalamnya (ay 7-11). Di sini kita membicarakan yang pertama, yaitu ayat 4-6.

Bagian ini menjelaskan respons Paulus terhadap soal pluralisme. Hanya ada satu tubuh, satu Roh, satu iman, satu baptisan dan satu Allah.

27. Dalam Efesus 4:1,17; 5:1,8,15, bahan-bahan etis diantar dengan istilah *peripatein*.

Bagian ini menjelaskan respons Paulus terhadap soal pluralisme. Hanya ada satu tubuh, satu Roh, satu iman, satu baptisan dan satu Allah. Dikatakan tadi bahwa Paulus menyimpang dari pokok pembicaraannya: namun bagian yang merupakan pengakuan ini²⁸ bukan tidak ada hubungannya dengan penegasan akan panggilan Kristen dalam ayat-ayat pengantar (4:1,4). Gagasan Paulus tentang jemaat "yang telah dipanggil kepada satu pengharapan yang terkandung dalam panggilanmu" (ay 4) membatalkan perbedaan antara orang-orang Yahudi "yang sebelumnya telah menaruh harapan pada Kristus" (1:12) dan orang-orang bukan Yahudi yang bersifat "tanpa pengharapan dan tanpa Allah" (2:12). Hal ini sering tidak diperhatikan oleh para penafsir. Tak dapat diragukan, bahwa salah satu sebab mengapa ia menyimpang dan menguraikan tentang pengakuan (ay 4-6), adalah keinginan Paulus untuk menekankan kembali, betapa perlunya kesatuan antara orang Yahudi dan orang bukan Yahudi dalam jemaat yang menerima suratnya. Paulus berusaha menjelaskan dampak pembicaraannya dalam Efesus 2 bagi jemaat.

Bagian-bagian lain dari Perjanjian Baru (1 Kor. 8:6; 1 Tim. 2:5; Yak. 2:19) menjelaskan bahwa serangan terhadap penyembahan berhala sering berjalan bersama dengan penekanan akan keesaan Allah. Unsur-unsur apologetika dalam Perjanjian Baru tidak membedakan antara penyanggahan pluralisme agama dengan serangan terhadap penyembahan berhala. Bagaimanapun juga, dalam Surat Efesus sanggahan dan serangan, tampaknya dilakukan kedua-duanya. Memang penekanan akan keesaan Allah dan kesatuan itu tidak berasal dari Perjanjian Baru. Para ahli filsafat Yunani memusatkan perhatian mereka pada usaha mencari suatu prinsip yang dapat mempersatukan segala fenomena yang dapat diamati melalui panca-indra. Pendapat mereka sangat berbeda dari ajaran Surat Efesus yang menyangkut sejarah keselamatan yang menurut Efesus benar-benar bersifat historis (artinya, telah dikerjakan dalam dunia ini).²⁹ Proses historis itu akan sampai pada puncaknya pada saat "kegenapan waktu" (1:10: *anakefalaiôsthai*) yang bagi beberapa orang berarti turut serta dengan Kristus dalam kemenangan-Nya, dan bagi orang lain berarti ditaklukkan di bawah kaki-Nya.

28. Tidak pasti apakah Paulus memakai bahan-bahan tradisional di situ atau tidak. Lihat pembahasan Schnackenburg (1973: hlm. 282; 1982: hlm. 167); Williams (1954: hlm. 42-44).

29. Lindemann (1975) berpendapat lain. Menurut dia, dalam Surat Efesus terjadi perubahan kategori-kategori waktu, yang menjadi kategori-kategori ruang. Tetapi lihat Efesus 1:4,10,12,14,21; 2:1,7,11-13,17,21; 3:5,9.

Yang ditekankan di sini bukanlah masa depan jemaat melainkan hal-hal tentang jemaat yang tak dapat diubah, yaitu dasar-dasarnya. Kita mencatat, bahwa menurut Paulus kesatuan jemaat harus dipertahankan, bukan dicari. Roh yang satu itu memberi kesatuan. Kesatuan itu bukanlah semacam kesatuan rohani yang dapat dicapai melalui renungan atau pengalaman mistik atau upacara-upacara keagamaan rahasia (yang banyak dilaporkan dalam sastra agama-agama misteri). Jadi ungkapan "satu baptisan" (4:5) tidak berarti bahwa Paulus menolak baptisan untuk kedua kali: yang ditolaknya ialah baptisan yang dilakukan menurut beberapa cara pemujaan rahasia di Efesus (lihat Moore 1964: hlm. 514-515). Demikian pula ada satu Roh yang mendiami tubuh Kristus sehingga tidak perlu memakai guna-guna untuk menggerakkan *kosmokrates* ('penguasa-penguasa di surga') yang oleh orang kafir dianggap menguasai bintang dan planet dan hidup serta nasib manusia. Andaikata seorang Kristen mengalah kepada para penguasa dan pemerintah di surga itu, ia bukan lagi anggota tubuh Kristus, karena ia telah menukar kesetiannya dan menyangkal bahwa Allah "di atas semua". Ayat 4-6 ini menyangkut "kesetiaan orang Kristen yang sudah diberikan untuk selama-lamanya kepada Tuhan yang Satu itu" (Caird 1987: hlm. 3) dan tidak membahas suatu cita-cita yang dicapai melalui pengembangan. Sambil lalu kita lihat bahwa hal ini menjelaskan suatu hal yang sudah lama membingungkan para penafsir, yakni: mengapa dalam ayat-ayat ini Paulus tidak menyebutkan perjamuan kudus, sekalipun ia menyebutkan baptisan. Keterangannya ialah bahwa di sini Paulus tidak membahas ajaran Kristen, ia hanya menyebut unsur-unsur yang terdapat dalam cara pemujaan di Efesus.

Para ahli berdiskusi apakah Paulus di sini memakai bahan pengakuan Kristen yang sudah ada, ataukah ia sendiri mengarang ayat-ayat ini.³⁰ Menurut garis besarnya memang ia memakai bahan yang sudah ada, namun pada pihak lain sebuah kalimat sederhana yang terdiri dari beberapa kata benda yang dihubungkan dengan kata sambung dan beberapa kata bilangan, belum tentu merupakan kutipan dari rumusan resmi. Dalam ayat ini dijelaskan secara sederhana namun mengesankan bahwa Allah yang mempersatukan orang Yahudi dengan orang bukan Yahudi melalui Salib itu (2:11-22), adalah Allah yang Esa. Ayat ini tidak jauh berbeda dari penegasan dalam *Syema* Yahudi beberapa abad sebelumnya terhadap politeisme, yang dinyatakan lagi oleh Paulus sendiri dalam 1 Korintus 8:5-6.

30. Bnd. 1 Korintus 8:6 dan 12:4-6. Lihat misalnya Lindemann (1985: hlm. 72).

Ungkapan "satu Allah" (*heis Theos*, 4:6) ditemukan juga dalam sastra filsafat pada waktu itu (Gnilka hlm. 203 cat. 5), biasanya dengan arti pan-teis bahwa segala sesuatu adalah Allah.³¹ Pernyataan yang mirip dengan ungkapan Paulus terdapat dalam Maleakhi 2:10a,³² yang diucapkan pada waktu ikatan perjanjian dengan Israel sedang dilanggar. Nabi itu berbicara kepada Israel menurut keadaan zamannya, demikian pula Paulus membicarakan keadaan salah satu jemaat. Jemaat di Efesus yang dimaksud, terdiri dari orang bekas-Yahudi dan orang bekas-bukan Yahudi, yang keduanya sudah menjadi bagian dari "manusia yang baru" dan seharusnya berperilaku sesuai dengan status itu.

6.6 Pergumulan rohani melawan roh-roh jahat³³

Taktik dalam pergumulan rohani yang dibicarakan dalam Efesus 6:10-17 bersifat defensif. Alat senjata dalam pergumulan itu bukanlah kebajikan, melainkan karunia-karunia rohani, cocok dengan latar belakang perikop ini dalam Perjanjian Lama. "Berikat pinggangkan kebenaran" (yakni kebenaran Injil, 1:14; 4:15; 20-24)³⁴ berarti mempercayakan diri kepada Dia yang adalah sumber Injil itu (bnd. Yoh. 21:18), dan juga kerendahan hati (Yoh. 13:4 dst.). "Baju zirah keadilan" harus diartikan sebagai keputusan mengenai mereka yang bertobat (bahwa mereka adalah "adil"), berdasarkan kematian Kristus.³⁵ Frase yang berikut harus diterjemahkan, bukan "kerelaan untuk memberitakan Injil damai sejahtera", melainkan "keteguhan dalam Injil damai sejahtera".³⁶ Damai sejahtera

31. Bnd. apa yang dikatakan Diogenes dari Apolonia pada abad ke-5 sM. "Dalam hemat saya, yang dapat dikatakan ilahi adalah: apa yang menjangkau segala sesuatu dan meliputi segala sesuatu dan yang mendiami segala sesuatu – dan tidak ada apa pun yang tidak mengandungnya" (Lindemann 1985: hlm. 72). Lihat juga Dibelius (1953: hlm. 14 dst.).

32. Rujukan kepada ciptaan itu juga sering terdapat dalam tulisan Filo yang memakai ungkapan *pater pantôn* yang dalam Perjanjian Baru terdapat hanya dalam Efesus 4:6. Lihat Gnilka (1982: hlm. 204 catatan 2; bnd. juga Ef. 3:9,15).

33. Suatu aspek dari pokok ini yang perlu ditekankan karena sering dilalaikan oleh para penafsir. Untuk pembahasan lengkap, lihat tesis saya (Moritz 1991).

34. Yesaya 11:5, yang mendasari sebagian kiasan-kiasan dalam Surat Efesus menerangkan kebenaran sebagai karunia ilahi. Kebenaran juga disebut "kekuatan Allah yang menyelamatkan", Roma 1:16.

35. Untuk latar belakang dalam Perjanjian Lama lihat Yesaya 59:17,20 (bnd. Ef 6:14).

36. Melawan Arnold (1989: hlm. 111), lihat Buscarlet (1897). Penekanan akan kerelaan terdapat dalam Roma 10, bukan di sini.

adalah sifat Injil yang dialami orang Kristen, dengan yang melengkapinya untuk memberikan perlawanan secara berhasil. Ia tidak menawarkan damai sejahtera kepada penguasa-penguasa yang bermusuhan dengan dia, ia memenangkan mereka.³⁷ Tentang ketopong keselamatan, Paulus pasti memaksudkan karunia, yaitu perlindungan ilahi. "Pedang Roh yaitu firman Allah" bersumber pada Yesaya 11:4 ('nafas mulutnya'), dan ada ayat-ayat sejajar dalam Hosea 6:6 dan Wahyu 1:16 serta 19:15. Mungkin kiasan itu dipengaruhi juga oleh janji Yesus bahwa dalam keadaan krisis, Roh akan memberi kepada para rasul perkataan-perkataan hikmat yang akan mengagumkan musuh-musuhnya (Caird 1987: hlm. 93). Tentang perisai iman, dalam ayat-ayat lain (misalnya Rm. 3:22; Gal. 2:16,20; 3:22; Flp. 3:9) Paulus menggabungkan beberapa arti dari istilah iman. Karena itu tidak usah kita membahas aspek iman yang bagaimana yang dimaksudkan dalam 6:16, apakah itu objek kepercayaan, sikap percaya, atau kesetiaan Kristus yang diwujudkan dalam kehidupan orang percaya melalui Roh (lihat Hooker 1990: hlm. 165-186).

Hendaknya diperhatikan, bahwa Paulus tidak menambahkan pada daftar senjata penyerangan seperti yang disebut dalam Perjanjian Lama: tidak ada baju pembalasan, jubah amarah, atau pedang murka (bnd. Kebijaksanaan 5:20). Lagi pula, kata benda *palê* (6:12, "perjuangan") berarti, bukan peperangan melainkan pertandingan gulat,³⁸ dan kata kerja *stênai* ("berdiri") yang dipakai tiga kali dalam perikop ini, juga dikaitkan dengan iman dalam 1 Korintus 16:13 dan 2 Korintus 1:24. Segala bukti itu menggarisbawahkan bahwa perjuangan orang percaya dengan penguasa-penguasa rohani yang jahat itu bersifat defensif saja. Orang Kristen bersandar hanya kepada keunggulan Allah atas kekuatan-kekuatan itu, yang pada prinsipnya sudah ditaklukkan (1:21) dan akhirnya akan ditaklukkan sama sekali (6:12). Bila jemaat menghadapi penguasa-penguasa jahat, yang diperlukan hanyalah senjata defensif yang telah disediakan oleh Allah bagi mereka yang dimeteraikan dengan Roh-Nya. Orang percaya

37. Dalam Yesaya 52:7 pengumuman dianggap sudah selesai, utusan itu membawa berita baik tentang apa yang sudah terjadi, dan karena itu ayat tersebut berbeda dari Efesus 6:15. Caird (1987: hlm. 93) mencatat paradoks bahwa orang Kristen masuk ke dalam pertempuran dengan tawaran damai, tetapi bila tafsiran di atas diterima, tidak ada paradoks lagi.

38. Lihat Kejadian 32:25-26. Filo menyebutkan asketisme sebagai *palê*: lihat Levine (1982: hlm. 560-564); Balsdon (1969: hlm. 308-311). Tentang pandangan bahwa lukisan dalam Efesus mengenai baju besi dan *palê* harus dimengerti bukan berkaitan dengan perlengkapan prajurit Romawi, melainkan sebagai orang yang berkelahi dalam tontonan umum, lihat tesis saya (1991: ps 8).

tidak perlu menyerang musuh, melainkan ia harus tahan sampai saat terakhir. Sebabnya ialah karena pada prinsipnya, musuh sudah kalah.

Pembahasan sampai sekarang membantu kita untuk memahami bahwa Paulus sedang berperang terhadap dua musuh sekaligus. Musuhnya yang pertama adalah kecenderungan dalam jemaat untuk berserah kepada kuasa-kuasa rohani yang asing. Musuh yang kedua adalah usaha untuk memperoleh wawasan khusus melalui penglihatan-penglihatan dan gagasan-gagasan Yahudi. Terhadap musuh-musuh itu, Paulus memberitakan dengan tegas bahwa Allah menciptakan manusia baru, yang jangkauannya tidak terbatas pada satu bangsa saja. Namun ia tidak mengatakan sepatah kata pun tentang kemungkinan bahwa semua orang akan diselamatkan (= universalisme). Ajarannya tentang keselamatan dalam Surat Efesus membatalkan dan menggantikan ajaran lama bahwa hanya ada satu bangsa yang anggota-anggotanya (orang Yahudi) dapat memperoleh keselamatan. Sama seperti dalam Surat Roma dan Galatia, dalam Surat Efesus pula Paulus menguraikan suatu "partikularisme kristologis", artinya, bahwa segala orang yang ada dalam Kristus menerima keselamatan. Paulus menunjukkan bahwa pandangan ini adalah cocok dengan keesaan Allah (Ef. 4). Ada satu Roh, satu Tuhan, satu Bapa. Perbedaan satu-satunya yang diakui Paulus adalah perbedaan dalam fungsi – siapa yang menerima karunia mana. Tentang isi kepercayaan Kristen, Paulus tidak memberi kelonggaran: apa yang dikatakannya dalam 4:3-6 harus diterima oleh semua orang yang ingin diselamatkan. Dijelaskannya tiga hal yang tak boleh diubah, yakni: meterai Roh yang satu, keharusan supaya diterima sebagai anggota tubuh Kristus melalui baptisan, dan pengakuan adanya satu Bapa.

Ada satu jemaat yang terdiri dari semua orang yang percaya. Suatu penekanan yang sering diulangi dalam Surat Efesus, adalah bahwa orang percaya harus memutuskan segala hubungannya dengan kuasa-kuasa rohani yang lain. Pandangan ini didasarkan atas keyakinan bahwa ada persatuan rohani tertentu yang tidak cocok. Keyakinan ini sama dengan keyakinan Paulus bahwa hubungan seksual orang Kristen dengan orang sundal sangat menjijikkan, karena penyatuan macam itu tidak cocok dengan partisipasi dalam tubuh Kristus (1 Kor. 6:13-20). Di sini kita menemukan sebuah prinsip yang bagi Paulus berlaku dalam kedua kawasan, yaitu kawasan persundalan jasmani dan kawasan penyimpangan rohani dari kebenaran yang diakui. Dengan cara yang sama perdamaian dengan sesama manusia pada satu pihak, dan damai sejahtera dengan Allah pada pihak lain (Ef. 2:11-22) dikaitkan secara tak terpisahkan dengan pengakuan dan kepercayaan kepada Allah Yang Esa yang menyatakan diri

sebagai Bapa, Anak dan Roh Kudus. Paulus menjelaskan bahwa ada satu pengharapan bagi orang Kristen, yang berbeda dari macam-macam pengharapan yang ditawarkan dalam cara-cara pemujaan di Efesus. Pengharapan itu tergenapi dalam "tubuh" yang terdiri dari orang-orang percaya dan yang dikepalai Kristus. Tiap orang yang percaya menjadi anggota dari tubuh itu, dan karena itu Paulus dapat berkata bahwa hanya ada satu baptisan, yaitu baptisan dalam nama Kristus. Tubuh itu dicuci dan menjadi "tanpa cacat atau kerut atau yang serupa itu, tetapi . . . kudus dan tidak bercela" (5:27). Paulus menjelaskan bahwa penyucian itu mencakup dan bersumber pada ajaran rasuli (4:12-13) dan pemberitaan satu-satunya yang ada, tanpa berkompromi (1:13; 4:15,20-21).

Kepustakaan (6)

- Alexander, P.
1983 "3 Enoch" dalam *The Old Testament Pseudepigrapha volume 1* (penyunting J. H. Charlesworth), Garden City, New York (Doubleday): hlm. 223-315.
- Allan, J.
1958 "The 'In Christ' formula in Ephesians", *NTS* 5: hlm. 54-62.
- Arnold, C.
1989 *Ephesians: Powers and Magic*, Cambridge.
- Balsdon, J.
1969 *Life and Leisure in Ancient Rome*, London.
- Baur, F.
1875 *The Church History of the First Three Centuries 1*, Edinburgh.
- Betz, H.
1986 *The Greek Magical Papyri in Translation*, Chicago.
- Bruce, F. F.
1984 *The Epistle to the Ephesians*, Grand Rapids.
- Buscariet, A.
1897 "The 'Preparation' of the Gospel of Peace", *Expository Times* 9: hlm 38-40.
- Caird, G.
t.t. "The Descent of Christ in Ephesians 4:7-11", *Studia Evangelica* II: hlm 535-545.
- 1987 *Paul's Letters from Prison*, London.
- Carcopino, J.
1968 *Daily Life in Ancient Rome*, New Haven.
- Dibelius, M.
1953 *An der Kolosser, Epheser an Philemon*, Tübingen.
- Fischer, K.
1973 *Tendenz und Absicht des Epheserbriefes*, Göttingen.
- Haupt, E.
1902 *Die Gefangenschaftsbriege*, Göttingen.
- Hooker, M.
1973 "Were there false teachers in Colossae?" dalam *Christ and Spirit in the New Testament* (disunting B. Lindars & S. S. Smalley), Cambridge: hlm. 315-322.
- 1990 *From Adam to Christ*, Cambridge.
- Hopfner, T.
1939 "Hekate-Selene-Artemis und Verwandte in den griechischen Zauderpapyri und auf den Fluchtafeln" dalam *Pisciluli*, Münster.

- Gnilka, J.
1982 *Der Epheserbrief*, Freiburg.
- Jeremias, J.
1933 "gōnia" dalam *TDNT* 1.
- Käsemann, E.
t.t. "Epheserbrief" dalam *RGG* II: hlm 517-520.
- Kirby, J.
1986 *Ephesians, Baptism and Pentecost*, London.
- Kitchen, M.
t.t. "Theology and Purpose in the Epistle to the Ephesians", disertasi Universitas Manchester.
- Levine, E.
1982 "The Wrestling-Belt-Legacy in the New Testament", *NTS* 28: hlm 560-564.
- Lichtenecker, E.
1952 "Die Kultbilder der Artemis von Ephesos", Tübingen.
- Lincoln, A.
t.t. "The use of the OT in Ephesians".
- Lindemann, A.
1975 *Die Aufhebung der Zeit*, Gütersloh.
1985 *Der Epheserbrief*, Zürich.
- Lutikhuisen, P.
1985 *The Revelation of Elchasai*, Tübingen.
- MacMullen, R.
1974 *Paganism in the Roman Empire*, New Haven.
- McKelvey, R.
1961/62 "Christ the Corner Stone", *NTS* 8: hlm. 352-359.
- Maurer, C.
1951/52 "Der Hymnus von Epheser 1 als Schlüssel zum ganzen Briefe", *EvT* 11: hlm 151-172.
- Moore, W.
1964 "One Baptism", *NTS* 10: hlm 504-516.
- Moritz, T.
1991 "The Use of Scripture in Ephesians", disertasi King's College, London.
- Newsom, C.
t.t. "Merkabah Exegesis in the Qumran Sabbath Shiroi", *JJS* 38: hlm. 11-30.
- O'Brien, P.
1978/79 "Ephesians 1: An Unusual Introduction to a New Testament Letter", *NTS* 25: hlm. 504-510.
- Schnackenburg, R.
1973 "Christus, Geist und Gemeinde" dalam *Christ and Spirit in the New Testament* (penyunting B. Lindars & S.S. Smalley), Cambridge (CUP).
1982 *Die Brief an die Epheser*, Neukirchen-Vluyn.
- Scholem, G.
1960 *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, New York.
1971 *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York.
- Schürer, E.
1986 *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (penyunting M. Black) III.1, Edinburgh.
- Watson, F.
1986 *Paul, Judaism and the Gentiles*, Cambridge (CUP).
- Williams, R.
1954 "Logic versus Experience in the Order of Credal Formulae", *NTS* 1.

