



Ongoing spirituality: Sebuah refleksi realitas penderitaan melalui pembacaan narasi Ayub

Agustina Raplina Samosir¹ , Didik Christian Adi Cahyono²

¹Sekolah Tinggi Teologi Satyabhakti Malang

²Sekolah Tinggi Filsafat Theologi Jakarta, DKI Jakarta

Correspondence:

samosiragustina97@gmail.com

DOI:

<https://doi.org/10.30995/kur.v9i3.891>

Article History

Submitted: Nov. 20, 2023

Reviewed: Dec. 5, 2023

Accepted: Dec. 30, 2023

Keywords:

Bakhtin reading model;

Job's narrative;

ongoing spirituality;

polyphonic text;

model pembacaan

Bakhtin;

narasi Ayub;

spiritualitas

berkelanjutan;

teks polifonik

Copyright: ©2023, Authors.

License:



Scan this QR,

Read Online



Abstract: Suffering and spirituality are often juxtaposed and considered to influence each other. Suffering seems to be an integral part of the path of spirituality. Suffering seems to be a necessity when walking the path of spirituality. On the other hand, suffering is described as a rung to reach the highest level of spirituality. One story that reinforces the view that suffering is a test of faith is the story of Job. The job was seen as patient and godly despite the face of pity. Based on Bakhtin's model reading, God's confession of piety, fear of God, and Job's steadfastness in abstaining from evil are not final statements but ongoing passions. This reading model leads the reader to understand that a character's words or utterances are not final forms that offer new meanings, are always open to question, and are polyphonic texts.

Abstrak: Penderitaan dan spiritualitas kerap disandingkan dan dianggap saling mempengaruhi. Penderitaan seakan-akan menjadi bagian integral jalan spiritualitas. Penderitaan seolah sebuah keniscayaan ketika menempuh jalan spiritualitas. Di sisi lain, penderitaan digambarkan seperti anak tangga untuk mencapai level spiritualitas tertinggi. Salah satu kisah yang memperkuat pandangan bahwa penderitaan adalah ujian iman adalah kisah Ayub. Ayub dipandang sebagai orang yang sabar dan saleh meskipun menghadapi penderitaan yang luar biasa. Berdasarkan model pembacaan Bakhtin, pengakuan Allah tentang kesalehan, rasa takut akan Allah, dan keteguhan Ayub menjauhkan diri dari kejahatan bukanlah pernyataan final, melainkan sebuah penghayatan yang terus berlangsung. Model pembacaan ini membawa pembaca pada pemahaman bahwa kata atau ucapan seorang tokoh bukan merupakan bentuk final, sebaliknya, menawarkan makna baru dan senantiasa terbuka untuk dipertanyakan kembali, merupakan teks polifonik.

PENDAHULUAN

Penderitaan adalah sebuah realitas. Penderitaan dapat menimpa siapa saja dan kapan saja. Penderitaan dapat terjadi akibat perbuatan manusia, atau hal lain yang tidak dapat dijelaskan atau dipahami secara utuh. Penderitaan menghantam dan meremukkan baik fisik maupun batin. Manusia tidak dapat menghindari atau memprediksi penderitaan yang akan datang kepadanya. Penderitaan, pada gilirannya, dipahami sebagai bagian dari realitas ciptaan.

Tidak berhenti sampai di situ, manusia sebagai makhluk bernalar terus mencari dan memberi makna terhadap segala sesuatu termasuk penderitaan. Proses mencari makna ini

juga kerap melibatkan sistem kepercayaan. Bahkan, sistem kepercayaan menjadi kekuatan dominan dalam mencari dan memberi makna. Donald R. Morse mencatat setidaknya 19 tafsir fundamentalis tentang teks-teks Alkitab.¹ Beberapa di antaranya: penderitaan menjadi pertanda adanya hal buruk dalam diri manusia baik secara fisik, emosional, maupun spiritual (2Kor. 7:8-13); penderitaan menjauhkan manusia dari kejahatan (Ibr.12:5-13); penderitaan menderahkan hati manusia (2Kor.12:7-10); penderitaan mengajarkan takut akan Tuhan (Ibr.12:2); penderitaan mempertajam pengenalan diri, tujuan, dan nilai hidup; dst. Dapat dibayangkan bagaimana tafsir fundamentalis ini memengaruhi pengikutnya dalam memberi makna terhadap penderitaan.

Jika diamati lebih jauh, penderitaan seolah menjadi anak tangga untuk mencapai level iman yang lebih tinggi. Hidup akan terasa datar jika tidak ada penderitaan. Sebaliknya, hidup akan beranjak ke jenjang yang lebih tinggi melalui penderitaan. Penderitaan dipandang mampu menekan keterbatasan bahkan memurnikan diri seseorang. Akhirnya, penderitaan menderah manusia untuk semakin mengenal diri dan Tuhannya. Konsep berpikir seperti ini sangat kental dalam pemaknaan penderitaan. Penderitaan tampak inheren dalam spiritualitas. Orang tidak lagi mampu memaknai spiritualitas tanpa mengaitkannya dengan penderitaan. Menurut kami, hal ini banyak dipengaruhi oleh para mistikus dan kaum spiritualis yang menekankan penderitaan sebagai bagian integral dari jalan spiritualitas.

Berdasarkan pemaparan di atas, dapat dilihat bahwa hampir tidak ada jarak antara spiritualitas dan penderitaan. Penderitaan seakan-akan menjadi bagian integral jalan spiritualitas. Penderitaan seolah sebuah keniscayaan ketika menempuh jalan spiritualitas. Jika tanpa penderitaan, tidak ada kenaikan atau kemajuan spiritualitas. Hal ini, menurut kami, perlu dikaji ulang. Kita perlu memisahkan penderitaan dari spiritualitas. Penderitaan dan spiritualitas mesti dilihat sebagai dua entitas yang berbeda dan tidak saling kait mengkait. Penderitaan merupakan realitas kehidupan terlepas memperkuat atau tidak memperkuat iman seseorang. Sementara itu, spiritualitas merupakan penghayatan iman sehari-hari tanpa selalu dikaitkan dengan penderitaan. Jika penderitaan dimaknai sebagai bagian dari jalan spiritualitas, bukan berarti penderitaan adalah satu-satunya bagian dari jalan spiritualitas.

Salah satu kisah yang memperkuat pandangan bahwa penderitaan adalah ujian iman adalah kisah Ayub. Ayub dipandang sebagai orang yang sabar dan saleh meskipun menghadapi penderitaan yang luar biasa. Pengakuan Allah tentang kesalehan Ayub pada bagian prolog dan epilog, ditambah narasi awal narator pada bagian prolog tampaknya menjadi dasar kesimpulan tersebut. Orang-orang lantas berkata, "Ayub tetap saleh sekalipun menderita". Selain itu, Ayub menjadi teladan iman bagi sebagian besar orang. Penderitaan tidak membuatnya berbalik dari Tuhan. Ia tetap setia dan percaya kepada Allah. Para ahli juga cenderung memperhadapkan Ayub pada (keadilan) Allah atau teodisi, membela "ketakbersalahan" Ayub (atau Allah?), memperlihatkan bahwa penderitaan membawa Ayub pada hidup (baca: spiritualitas) yang lebih baik, dan menunjukkan bahwa *everything's gonna be OK*. Tidak hanya itu, pertanyaan penelitian mereka juga masih seputar "Mengapa orang baik menderita?" Hal-hal inilah yang tampaknya semakin menyederhanakan penderitaan Ayub bahkan melihatnya sebagai ujian iman.

Pada bagian prolog narasi dikisahkan bagaimana Ayub secara perlahan-lahan kehilangan seluruh harta/milik dalam hidupnya. Ayub tidak hanya kehilangan harta, tetapi juga anak-anak. Istri Ayub pun bergerak menjauhi Ayub dan menyarankan agar Ayub mengutuki

¹ Donald R. Morse, "Spiritual and Pain" dalam *The Journal of Religion and Psychical Research* Vol.24 (Oktober 2001): 209-211.

Tuhan lalu mati. Semua itu terjadi hanya dalam satu malam. Akan tetapi, dalam semua hal ini Ayub mengakui bahwa segala sesuatu datang dari Allah. Ia menegaskan kepada istrinya bahwa ia tidak hanya menerima yang baik tetapi juga yang buruk dari Allah (2:10). Perkataan Ayub ini kerap menjadi acuan bagi orang-orang yang sedang ditimpa kemalangan. Mereka merujuk pada Ayub yang melihat segala sesuatunya termasuk penderitaan berasal dari Allah.

Tidak hanya itu, epilog Kitab Ayub juga berakhir bahagia. Setelah mengalami penderitaan yang luar biasa (terjadi nyaris bersamaan, mulai dari kehilangan harta, anak, sampai barah busuk di sekujur tubuhnya sendiri dalam waktu sekejap), Ayub mengalami pemulihan. Hal ini, sekali lagi, melanggengkan pandangan umum yang mengatakan bahwa kesetiaan Ayub membuahkan hasil. Ayub berhasil melewati ujian iman dan memperoleh upah atas kesetiannya.

Pandangan ini, menurut kami, juga perlu dicermati kembali. Jika kesalehan, rasa takut akan Tuhan, dan keteguhan untuk menjauhi kejahatan tidak tergoyahkan sama sekali, spiritualitas semacam apa yang dimiliki Ayub? Apakah Ayub memiliki spiritualitas yang sudah baku atau final? Carol A. Newsom dan Seong Whan Timothy Hyun menegaskan bahwa kesalehan Ayub belum final. Di sisi lain, Carl McColman mengatakan bahwa spiritualitas dan mistisisme (kristiani) tidak statis melainkan dinamis.² Marian F. Sia dan Santiago Sia juga mengungkapkan bahwa gambaran seseorang tentang Allah berubah atau terguncang ketika mengalami penderitaan.³ Menurut keduanya, Ayub bahkan mempertanyakan Tuhan macam apa yang terlibat di dalam penderitaannya.⁴ Dengan kata lain, seseorang akan mempertanyakan kembali pemahamannya tentang Allah dan dirinya ketika berhadapan dengan realitas penderitaan.

Penelitian ini akan membaca ulang prolog dan epilog terutama bagian perkataan Allah tentang Ayub. Pembacaan ini akan menggunakan lensa Bakhtinian. Pembacaan Bakhtinian merupakan sebuah model dialogis antara pembaca dan teks. Carol Newsom dan Seong Whan Timothy Hyun menilai, model ini cocok untuk dipakai menganalisis berbagai genre, suara, dan sudut pandang dalam Kitab Ayub.⁵ Model ini setidaknya menolong pembaca untuk tidak selalu berfokus pada satu suara yang dianggap dominan dan otoritatif.⁶ Model ini membantu mengidentifikasi suara-suara yang berbeda di dalam teks. Sebuah kata atau ucapan di dalam sebuah teks dapat memiliki beberapa suara yang berdiri sendiri. Bakhtinian, seperti yang dikutip oleh Newsom dan Hyun, menyebut kata ini sebagai teks polifonik. Model pembacaan Bakhtinian, pada gilirannya, membawa pembaca pada pemahaman bahwa kata atau ucapan seorang tokoh bukan merupakan bentuk final, sebaliknya, menawarkan makna baru dan senantiasa terbuka untuk dipertanyakan kembali.⁷ Berdasarkan hal ini, kami akan menyelidiki kembali ucapan Allah baik di dalam prolog maupun epilog secara dialogis. Hal ini akan memperlihatkan bahwa pengakuan Allah tentang kesalehan, rasa takut akan Allah, dan keteguhan Ayub menjauhkan diri dari kejahatan bukanlah pernyataan final, melainkan sebuah penghayatan yang terus berlangsung.

² Cole McColman, *The big book of Christian mysticism: The essential guide to contemplative spirituality* (Charlottesville: Hampton Roads Publishing Company, 2010), 39.

³ Marian F. Sia dan Santiago Sia, *From Suffering to God: Exploring our images of God in the light of suffering* (New York: The Macmilland Press LTD, 1994), 1.

⁴ Sia, *From Suffering to God...*, 23.

⁵ Carol A. Newsom, *The book of Job: A contest of moral imaginations* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 11; Seong Whan Timothy Hyun, *Job the Unfinalizable: A Bakhtinian Reading of Job 1-11* (Leiden: Brill, 2013), 2.

⁶ Newsom, *The book of Job...*, 22; Hyun, *Job the Unfinalizable...*, 4.

⁷ Hyun, *Job the Unfinalizable...*, 6.

Membaca Kesalahan Ayub dalam Perspektif Bakhtinian

Membaca Kitab Ayub merupakan sebuah tugas yang tidak mudah. Kitab Ayub mengandung kompleksitas pandangan tentang realitas penderitaan. Kompleksitas tersebut tidak hanya terjadi antara Ayub dengan tokoh-tokoh lain, tetapi juga Ayub dengan dirinya sendiri. Ayub memiliki suara yang berbeda tentang realitas tersebut. Misalnya, ketika pertama kali Ayub mengalami penderitaan Ayub mengangkat suara dan berkata: "Dengan telanjang aku keluar dari kandungan ibuku, dengan telanjang juga aku akan kembali ke dalamnya. TUHAN yang memberi, TUHAN yang mengambil, terpujilah nama TUHAN!" (1:21). Ayub tetap memuji Tuhan sekalipun kehilangan semua harta dan anaknya. Narator juga menambahkan bahwa Ayub tidak berbuat dosa dan tidak menuduh Allah berbuat yang kurang patut (1:22). Akan tetapi, pada bagian berikutnya, Ayub mulai mengutuki hari kelahirannya dan mengatakan bahwa anak panah Allah telah menancap di tubuhnya (bdk. 3:3; 6:4).

Perbedaan tersebut biasanya dilihat sebagai implikasi perbedaan genre dan pengarang. Richard Simon, seperti yang diuraikan oleh Carol A. Newsom, mencatat perbedaan tajam antara prosa dongeng dan dialog Kitab Ayub. Ia menyimpulkan bahwa prosa merupakan bagian yang ditambahkan pada puisi, sama seperti superskripsi pada mazmur. Sebaliknya, Claus Westermann dalam uraian Newsom, melihat puisi sebagai tambahan terhadap prosa.⁸ Karakterisasi tokoh Ayub di dalam puisi merupakan pengembangan dari kisah Ayub yang sudah ada (prosa).

Hyun, sama seperti Newsom, membuktikan bahwa perbedaan genre tidak selalu menandakan perbedaan pengarang. Pemakaian genre yang berbeda justru memperlihatkan kecakapan pengarang dalam menyusun karyanya.⁹ Argumentasi mereka dipengaruhi oleh berbagai kajian sastra terhadap Kitab Ayub. Kajian-kajian tersebut memperlihatkan bahwa perbedaan genre tidak selalu menandakan perbedaan pengarang. Genre-genre tersebut sengaja dipakai untuk memperlihatkan kompleksitas dan keunikan karangan.¹⁰

Lebih lanjut, kompleksitas dan keunikan tersebut terwujud dalam suara-suara yang saling bertentangan di dalam teks. Pandangan satu tokoh berbeda dengan pandangan tokoh lainnya. Tidak hanya itu, pandangan satu tokoh sekalipun dapat berbeda dalam konteks yang berbeda. Menurut Newsom dan Hyun, suara-suara dan pandangan-pandangan para tokoh yang variatif ini dapat diselidiki dengan memakai model membaca dialogis Bakhtinian.

Model membaca dialogis merupakan sebuah model yang dikembangkan oleh Mikhail Bakhtin, seorang filsuf Rusia.¹¹ Model ini banyak digunakan dalam kritik historis dan pendekatan-pendekatan kritik sastra terbaru. Bakhtin memperkenalkan teori dialogisme dalam pendekatan sastra untuk melihat pluralitas suara dan kesadaran di dalam sebuah teks. Kata atau ucapan yang sama dapat memiliki makna yang berbeda dalam konteks yang berbeda.¹² Bakhtin, seperti yang dicatat oleh Hyun dan Newsom, menyebutnya dengan teks polifonik.

Sebagai teks polifonik, teks akan selalu terbuka terhadap respons pendengar atau pembacanya. Teks tidak lagi merupakan teks yang final atau baku, sebaliknya teks bersifat dinamis dan dialogis.¹³ Berdasarkan hal ini, Newsom dan Hyun membantah karakter Ayub yang dianggap final oleh sebagian pembaca.

⁸ Newsom, *The book of Job...*, 4-5.

⁹ Newsom, *The book of Job...*, 24; Hyun, *Job the Unfinalizable...*, 18.

¹⁰ Newsom, *The book of Job...*, 18.

¹¹ Hyun, *Job the Unfinalizable...*, 3-4; Newsom, *The book of Job...*, 11.

¹² Newsom, *The book of Job...*, 24.

¹³ Hyun, *Job the Unfinalizable...*, 5-6.

Seperti yang telah disebut di atas, bagian prolog dan epilog Kitab Ayub kerap dipertimbangkan sebagai dongeng. Akibatnya, gambaran karakter di dalam prosa tersebut diterima sebagai bentuk yang sudah final atau baku. Ayub dinilai sebagai orang yang saleh dan sabar sekalipun kehilangan semua anak dan hartanya. Penilaian ini semakin diperkuat dengan pernyataan narator pada bagian awal prolog bahkan pengakuan Allah pada bagian prolog dan epilog. Pembaca digiring pada kesimpulan bahwa Ayub adalah orang yang saleh dan jujur, bagaimana pun keadaannya.

Gambaran kesalehan Ayub yang tidak terbantahkan semakin kuat pada babak kedua prolog. Setelah Ayub kehilangan anak-anak dan hartanya, Allah mengulang sebagian pernyataannya tentang Ayub: “Apakah engkau memperhatikan hamba-Ku Ayub? Sebab tiada seorang pun di bumi seperti dia, yang demikian saleh dan jujur, yang takut akan Allah dan menjauhi kejahatan...” (2:3 bdk.1:8). Pendirian dan perkataan Ayub juga tidak berubah (lih. 1:21; 2:10).

Gambaran Ayub tampaknya sudah sempurna. Akan tetapi, Newsom memperlihatkan bahwa terdapat perbedaan tipis antara perkataan Ayub yang pertama dan yang kedua.¹⁴ Pada perkataan kedua, Ayub memang menolak perkataan istrinya untuk mengutuk Allah, tetapi tidak lantas memuji Allah (2:10 bdk.1:21). Gambaran karakter Ayub yang sudah final juga akan mengabaikan afinitas di dalam keseluruhan teks. Lebih lanjut, Newsom mempertanyakan jika karakter Ayub sudah final pada bagian prolog, mengapa terjadi perdebatan yang panjang antara Ayub dengan tokoh-tokoh lain di dalam dialog puitis? Newsom berpendapat bahwa keberadaan dialog membuktikan bahwa karakter Ayub di dalam prosa belum final atau baku.¹⁵ Singkatnya, karakter Ayub di dalam prosa masih belum final atau baku.

Terkait dialog, Newsom mengungkapkan bahwa gambaran tentang karakter Ayub lebih kompleks. Ayub dan tokoh-tokoh lain saling membantah dan merespons perkataan yang satu dengan yang lain. Perdebatan ini merupakan sebuah proses memahami realitas penderitaan. Jika prosa menawarkan penjelajahan realitas melalui narasi, dialog melalui observasi dan argumentasi.¹⁶

Bagi Ayub, dunia atau hidup adalah kekacauan. Ayub mendeskripsikan kekacauan tersebut berdasarkan luka dan rasa sakit seluruh tubuhnya. Dengan kata lain, Ayub berbicara dari dan demi tubuhnya, sedangkan teman-teman Ayub dari dan demi gagasan normatif. Selain itu, Ayub juga mengalami duka karena kehilangan sepuluh anak dan seluruh hartanya. Terkait tubuhnya, Ayub mengatakan “Anak panah beracun yang menembus tubuh” (6:4), “Cacing yang menggerogoti kulit” (7:5), dll. sementara teman-teman Ayub mengatakan “Orang yang membajak kejahatan akan menuainya juga” (4:8), “Kalau engkau bersih jujur, Ia akan bangkit demi engkau” (8: 5-6), dll.. Imajinasi moral Ayub didasarkan pada teka-teki tubuh yang remuk tanpa alasan. Ia menuntut keadilan dan pertanggungjawaban dari dan demi tubuhnya yang remuk karena penderitaan.¹⁷

Mendengar Suara Ayub dalam Perspektif Bakhtinian

Di dalam model dialogisme Bakhtinian, setiap suara dan sudut pandang yang dikemukakan para tokoh memiliki kebenaran tersendiri.¹⁸ Suara-suara dan sudut-sudut pandang tersebut tidak saling mendominasi atau mengalahkan satu sama lain. Suara atau sudut pandang ter-

¹⁴ Newsom, *The book of Job...*, 61.

¹⁵ Newsom, *The book of Job...*, 53; Hyun, *Job the Unfinalizable...*, 30.

¹⁶ Newsom, *The book of Job...*, 82-83.

¹⁷ Newsom, *The book of Job...*, 240.

¹⁸ Newsom, *The book of Job...*, 83.

sebut merupakan ekspresi realitas yang digapai oleh para tokoh. Dalam ratapannya, Ayub menuturkan bagaimana sekarang hidupnya tidak bermakna. Ia tidak sekadar kehilangan harta dan keluarga, tetapi makna hidup.¹⁹ Ia melihat bahwa ekistensinya tidak bertujuan, dan semua ini karena penyiksaan Tuhan. Tuhan telah mengancurkan relasi lama (mereka) dan menyebabkan kehilangan secara holistik. Pada tahap ini Ayub merasa lebih baik mati atau tidak tidak terlahir sama sekali jika harus mengalami penderitaan sedemikian hebat. Dalam ratapannya, ia mengajukan pertanyaan-pertanyaan eksistensial: “Mengapa saya menderita?” tetapi teman-temannya memberi jawaban teoritis. Akibatnya, pertanyaan Ayub menjadi pokok perdebatan antara Ayub dan teman-temannya.

Ayub mendeskripsikan situasi ini dengan kalimat: “Aku dihujani anak panah, ginjalku ditembus-Nya dengan tak kenal belas kasihan, empeduku ditumpahkan-Nya ke tanah” (16:13). Ayub juga mengatakan bahwa tubuhnya dirobek-robek tanpa alasan (16:14). Ekspresi-ekspresi linguistik ini tidak digunakan secara kebetulan. Semua mengacu pada pelanggaran batas-batas [tubuh] Ayub seperti ginjal dan tubuh Ayub.

Penghancuran batasan-batasan [tubuh] Ayub tidak menyisakan apa pun termasuk kulit. Ketika kulit sebagai batasan terakhir (Ayub) dihancurkan, tulang dan daging Ayub disentuh oleh Allah (2:5).²⁰ Setiap malam tulang-tulang Ayub serasa digerogeti dan rasa nyeri pada sendi-sendinya tak kunjung berhenti (30:17). Ia terus menerus mengeluhkan bahwa batasan personalnya sudah tidak ada. Ia berkata, “Berenga dan abu menutupi tubuhku, kulitku menjadi keras lalu pecah” (7:5); “Juga sesudah kulit tubuhku sangat rusak, tanpa dagingku pun aku akan melihat Allah” (19:26); “Kulitku menjadi hitam dan mengelupas dari tubuhku, tulang-tulangku mengering karena demam” (30:30); dst. Ia terus mengeluhkan ketiadaan batasan tubuhnya.²¹

Pelanggaran batas-batas tubuh ini bermuara pada fakta bahwa musuh sedang menghancurkan batasan Ayub.²² Metafora tubuh sebagai wadah kini telah hancur, dan akibatnya apa yang tersimpan di dalamnya tertumpah keluar, seperti empedu, air mata, bahkan darah Ayub (lih. Ayb. 16:13, 20, 18). Ayub kemudian menutup kalimatnya dengan: “Kain kabung telah kujahit pada kulitku, dan tandukku kumasukkan ke dalam debu.” Semua ini dikatakannya sebagai ekspresi kesedihan dan kerentanan.

Ayub kini tidak memiliki batasan apa pun. Tidak ada lagi yang melindungi diri Ayub baik pagar yang dibuat di sekeliling Ayub maupun kulitnya (Ayb. 1:10 bdk. 30:30; 7:5, dst.). Bahkan, Allah kini dapat menyentuh tulang dan daging Ayub (2:5), dan Ayub menegaskan bahwa ia akan melihat Allah sekalipun tanpa daging (19:26). Hal ini menunjukkan bahwa sejak badai atau penyakit menembus tubuh Ayub, tidak ada lagi batasan antara Ayub dengan apa pun di sekitarnya termasuk Allah. Allah dapat menyentuh tulang dan dagingnya, bahkan Ayub bertemu dengan Allah sekalipun tanpa daging.

Dalam konteks penderitaan demikian, terjadi perdebatan puitis antara Ayub dan teman-temannya. Menurut Newsom, mereka memiliki imajinasi moral masing-masing –yang dengannya mereka mempersepsikan realitas.²³ Perdebatan ini bermula ketika Ayub membuka mulutnya berbicara. Perlu diketahui, perkataan-perkataan Ayub ini pada dasarnya tidak

¹⁹ Newsom, *The book of Job...*, 56-58.

²⁰ Johan de Joode, “The body and its boundaries: The coherence of conceptual metaphors for Job’s distress and lack of control” dalam *ZAW* 126 (April 2014): 562.

²¹ Joode, “The body and its boundaries...”, 562,

²² Joode, “The body and its boundaries...”, 560.

²³ Newsom, *The book of Job...*, 262.

memiliki tujuan. Ayub beretorika dengan dirinya. Sayangnya, teman-teman Ayub melihat hal ini sebagai undangan untuk berdialog (baca: berdebat).

Ayub pertama-tama mendeskripsikan bagaimana penderitaan itu menembus fisiknya. Ia menggabungkan semua peristiwa malang tersebut ke dalam pengalaman tunggal yang mengerikan dan mengguncang bagai *chaos* pada alam semesta (Ayb.3:4 bdk. Kej.1:3). Ia mengutuk hari kelahirannya dan memuji kematian sebab hanya kematian yang memberi ketenangan/istirahat. Philippe Nemo, seperti yang dikutip Newsom, menggolongkan situasi Ayub ke dalam istilah *angst* (kegelisahan) Heidegger.²⁴ Intensi eksistensi manusia untuk mengekspresikan diri dan memberi hidup telah dihancurkan oleh Ayub. Yang tersisa dari semuanya adalah huru-hara dan hanya kematian yang memberi kelegaan.

Seperti telah dikatakan, teman-teman Ayub merespons perkataan Ayub. Elifas dan teman-teman lain merespons setidaknya dengan tiga cara berikut.²⁵ Pertama, melawan *rogez* (huru-hara) dengan berusaha menguraikan pengalaman Ayub dalam terminologi struktur naratif yang terintegrasi. Kedua, menganjurkan praktik doa yang memiliki kapasitas untuk membangun sebuah tatanan yang menggantikan *rogez* (huru-hara). Ketiga, menawarkan narasi ikonik Ayub yang menggabungkan kerangka naratif dan metafora yang menekankan kembali tatanan moral dunia dan dengan demikian menyangkal *rogez* (huru-hara) sebagai sesuatu yang ontologis. Terhadap semuanya ini Ayub memberi jawab dan dalam hal inilah dialog hikmat para tokoh meninggalkan jejak garis besar konflik imajinasi moral.

Satu hal menarik yang disajikan Newsom untuk melihat jurang antara Ayub dan teman-temannya adalah kemampuan berbicara.²⁶ Teman-teman Ayub memiliki kemampuan berbahasa dan berbicara yang lancar. Mereka mampu menggabungkan nilai-nilai, kiasan-kiasan, mode-mode penalaran, dan genre-genre tradisional ke dalam perkataan mereka (4:11; 5:2; 5:8-16; 8:11-13; 11:7-9, 12). Sementara itu, Ayub kehilangan bahasa dan terasing dari bahasa. Ia tidak bicara sama sekali selama tujuh hari dan ketika berbicara pun ia tidak berbahasa seperti teman-temannya –sebab ia terasing dari semua bahasa. Sebaliknya, ia berbicara dalam bahasa yang terpecah-pecah untuk mengekspresikan kebenarannya tentang kekerasan yang dialami. Bagi Ayub, dasar kebenaran adalah tubuhnya yang terluka dan sakit (Ayb.6:4; 7:20; 16:12-14), dan hanya dengan mengeksplorasi hal-hal ini ia merenggut kembali realitas yang dirampas oleh teman-temannya –yang menarasikan pengalamannya sebagai kisah pengharapan atau pemulihan. Tubuhnya secara diam mempersaksikan kebenaran dan mempersilakan semua orang untuk menyaksikan kekerasan yang dialami oleh-(tubuh)nya.

Salah satu resistensi Ayub terhadap respons teman-temannya adalah menolak terapi doa.²⁷ Menurutnya, bahasa tradisional doa terlibat dalam kekerasan yang terjadi pada dirinya baik dalam memberi kuasa maupun meningkatkan intensitas kekerasan. Kritiknya terhadap kekerasan Ilahi mencapai puncaknya pada pasal 16. Ia memulainya dengan deskripsi kemarahan Allah (16:9), kekerasan orang banyak (16:10-11), dan Ayub sebagai target kekerasan panah Allah (16:12-14). Ia menolak memakai pola doa tradisional yang kerap menekankan pengakuan dosa dan pengujian diri atas penderitaan yang dialami. Ia justru memanggil bumi untuk tidak menutupi darahnya (16:18). Dalam hal ini tampaknya Ayub menggemakan kisah darah Habel yang terteriak dari tanah (Kej.4:10 bdk. Yes.26:21; Yeh.24:7-

²⁴ Newsom, *The book of Job...*, 96.

²⁵ Newsom, *The book of Job...*, 105-107.

²⁶ Newsom, *The book of Job...*, 97.

²⁷ Newsom, *The book of Job...*, 97.

8). Ia menyajikan tubuhnya bukan sebagai dasar permohonan melainkan dasar tuduhan terhadap Allah.

Ongoing Spirituality: Sebuah Refleksi

Berdasarkan pemaparan di atas, spiritualitas tidak selalu ditentukan oleh penderitaan. Manusia dapat membangun spiritualitas tanpa dikaitkan dengan penderitaan. Teresa dari Avila merupakan salah satu mistikus yang mendeskripsikan peristiwa “Malam Gelap” sebagai peristiwa sukacita.²⁸ Deskripsi ini berbeda dengan deskripsi Yohanes Salib yang menggambarkan *malam gelap* sebagai peristiwa kesakitan dan penderitaan. Ayub pada bagian awal kisahnya juga membangun spiritualitas tanpa dikaitkan dengan penderitaan. Jeffrey Boss mengatakan bahwa Ayub hidup dalam kesadaran akan kehadiran Allah.²⁹ Kesadaran ini terwujud dalam sikap dan tindakan Ayub mempersembahkan korban bakaran setiap kali anaknya selesai berpesta. Ia khawatir kalau-kalau anaknya berbuat dosa dan mengutuki Allah. Ia menyadari bahwa Allah mengetahui segala sesuatu yang dilakukan bahkan dipikirkan manusia (Ayb.1:5). Allah dipahami sebagai Allah yang memberkati dan memelihara hidup.

Ketika menghadapi penderitaan, Ayub bertemu dengan wajah Allah yang lain: Allah yang menghancurkan stabilitas. Hal senada diungkapkan oleh Marian dan Santiago Sia bahwa gagasan manusia tentang Allah mengalami benturan ketika menghadapi penderitaan.³⁰ Akan tetapi, benturan ini bukan menjadi batu loncatan ke jenjang spiritualitas yang lebih tinggi. Asumsi jalan spiritualitas menanjak tampaknya telah dipengaruhi oleh Dionysius Aeropagite. Dionysius mengategorikan tiga jalan spiritualitas yakni *via purgativa*, *via illuminativa*, dan *via unitiva*. *Via Purgativa* ditempuh melalui penderitaan; *Via Illuminativa* ditandai dengan hadirnya buah-buah kebijaksanaan; dan *Via Unitiva* ditandai dengan peristiwa integrasi. Ketiga jalan ini bersifat hierarkis dan berkelanjutan.

Hierarki merupakan gagasan sentral Dionysius.³¹ Konsep ini cukup kompleks karena menyangkut tatanan suci, ranah pemahaman, dan sebuah tindakan yang mendekati Ilahi sedekat mungkin. Hierarki dibangun melalui aliran Ilahi ke dunia. Hierarki adalah saluran yang melaluinya pernyataan Ilahi disampaikan dalam bentuk kata. Setiap level hierarki menerima iluminasi dari atas dan meneruskannya ke level yang di bawahnya. Dengan demikian, makhluk sorgawi, manusia, dan benda-benda material direngkuh untuk bersatu dengan Pencipta.

Gagasan Dionysius tentang hierarki menjiwai pemikiran Kristen tentang jalan spiritualitas. Orang-orang kerap melihat jalan spiritualitas seperti anak tangga. Selain itu, jalan spiritualitas juga merangkul penderitaan terutama pada *via purgativa*. Setelah melalui tahapan ini, orang dapat naik ke level yang di atasnya.

Pertanyaannya, jika seseorang telah melalui *via purgativa* yang penuh dengan penderitaan, apakah ia tidak akan mengalami penderitaan? Apakah manusia menjadi lebih kebal terhadap penderitaan ketika telah melampaui *via purgativa*? Apakah manusia mampu melalui *via purgativa*? Atau, apakah dunia adalah *via purgativa* sebab penderitaan adalah realitas di dalamnya? Jangan-jangan, manusia tidak mampu melampaui satu jalan spiritualitas pun karena banyaknya penderitaan.

²⁸ Avila..., 50.

²⁹ Jeffrey Boss, *Human Consciousness of God in the Book of Job: A Theological and Psychological Commentary* (New York: T&T Clark International, 2010), 17-20.

³⁰ Sia, *From Suffering to God...*, 1; Boss, *Human Consciousness...*, 32.

³¹ Philippe Alexander and Philip S. Alexander, “The Qumran ‘Songs of the Sabbath sacrifice’ and the ‘celestial hierarchy’ of Dionysius the Areopagite: A comparative approach” dalam *Revue de Qumrân*, Vol. 22, No. 3 (87) (June 2006): 363.

Jika dikaitkan dengan model dialogisme Bakhtinian, jalan spiritualitas Dionysius menjadi jalan spiritualitas yang final dan baku. Jalan spiritualitas seolah tidak terbentur oleh apa pun. Padahal, jika penderitaan dipahami sebagai realitas kehidupan, penderitaan akan tetap ada. Penderitaan yang satu juga tidak akan menjamin seseorang mampu melalui penderitaan yang lainnya. Hanya, manusia dapat memaknai penderitaan dalam lensa spiritualitas. Spiritualitas di sini saya sebut sebagai *ongoing spirituality* yakni spiritualitas yang terus mencari bentuk, dengan atau tanpa penderitaan.

KESIMPULAN

Berdasarkan uraian di atas dapat disimpulkan bahwa penderitaan bukanlah sebuah keniscayaan menggapai level spiritualitas tertentu. Tidak dapat dipungkiri pada titik tertentu, penderitaan mungkin mempengaruhi atau membentuk spiritualitas. Akan tetapi, bukan sebaliknya, penderitaan sebagai jalan mencapai level spiritualitas tertentu. Pengakuan Allah tentang kesalehan Ayub atau perkataan Ayub juga tidak lagi dapat dijadikan acuan untuk mengukur spiritualitas Ayub ketika menderita. Dalam model pembacaan Bakhtinian, pengakuan baik oleh Allah maupun Ayub tentang penderitaan merupakan kalimat terbuka untuk dipertanyakan, bukan kalimat final atau baku. Spiritualitas akan terus mencari bentuk, demikian pula makna penderitaan, tidak pernah berhenti dan baku.

REFERENSI

- Alexander, Philippe Alexander and Philip S. "The Qumran 'Songs of the Sabbath sacrifice' and the 'celestial hierarchy' of Dionysius the Areopagite: A comparative approach". *Revue de Qumrân*, Vol. 22, No. 3 (87) (June): 349-372.
- Boss, Jeffrey. *Human Consciousness of God in the Book of Job: A Theological and Psychological Commentary*. New York: T&T Clark International, 2010.
- Cross, Saint Jhon of the. *Dark night of the soul*. E. Allison Peers, Terj. Garden City: Image Books, 1959.
- Foyle, Anastasia. "Human and Divine suffering: The relation between human suffering and the rise of passibilist theology". *Ars Disputandi* Vol. 5: 209-227.
- Habel, Norman C. *The book of Job*. OTL. Philadelphia: Westminster Press., 1985.
- Hartley, J. E. *The book of Job*. NICOT. Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1988.
- Hyun, Seong Whan Timothy. *Job the Unfinalizable: A Bakhtinian Reading of Job 1-11*. Leiden: Brill, 2013.
- Joode, Johan de. "The body and its boundaries: The coherence of conceptual metaphors for Job's distress and lack of control". *ZAW* 126 (April): 554-569.
- Leora Batnitzky & Ilana Pardes. *The book of Job: Aesthetics, ethichs, hermenutics: Perspectives on Jewish Texts and Contexts*. Berlin: Walter de Gruyter, 2015.
- McColman, Cole. *The big book of Christian mysticism: The essential guide to contemplative spirituality*. Charlottesville: Hampton Roads Publishing Company, 2010.
- Morse, Donald R. 2001. "Spiritual and Pain", *The Journal of Religion and Psychical Research* Vol.24 (Oktober): 209-225.
- Newsom, Carol A. *The book of Job: A contest of moral imaginations*. Oxford: Oxford University Press., 2003.
- Sia, Marian F. dan Santiago Sia. *From Suffering to God: Exploring our images of God in the light of suffering*. New York: The Macmilland Press LTD., 1994.