

The Claim toward God: Socio-Ideological Approach on Job's Claim in Job 24:1–12

Albert Parsaoran Sihotang 

Universitas Kristen Duta Wacana, Indonesia
albertmichaelsihotang@gmail.com

Abstract: The book of Job is one of the stories that excitingly describes the encounter of both the reality of life and the utopian faith's tradition in the life of a pious and righteous person before God. The tension from the encounter between them is conveyed uniquely in the dialogue between Job, God, and his friends, using the form of confrontation and confirmation. Although the historicity of Job's figure can be questioned, his characterizations that show a person's religiosity represent the religiosity of the community. Job is present not only in the tension of confrontation and confirmation but also as a transformative solution between the fragile realities of life (vulnerability to suffering) and the utopian faith's tradition that tends to hegemony the reality of life. Therefore, through a socio-ideological hermeneutical approach, this research tries to reread Job's story specifically through chapters 24:1-12 which highlights Job's claim. In this study, it appears that Job's claim, which has been neglected due to the dominance of "one-sided" readings on the righteous and pious character of Job, has become a transformative solution as a realistic and authentic form of religiosity in the tension of encountering the realities of life and the traditions of faith.

Research Highlights:

Using socio-ideological hermeneutics, this study attempts to reinterpret Job's account, notably chapters 24:1–12. The result is that Job's claim has become a transformative answer of an authentic, realistic, active, dialogical, creative model of religiosity in the midst of difficult situations such as suffering.

Article history

Submitted 16 March 2022
Revised 14 September 2022
Accepted 25 September 2022

Keywords

Job's Claim; Theology of Retribution; Religiosity; Socio-Ideological Hermeneutics

© 2022 by author(s).


Licensee *Veritas: Jurnal Teologi dan Pelayanan*.

This article is licensed under the term of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International.



Scan this QR code with your mobile devices to read online

Menggugat Allah: Pendekatan Sosio-ideologis terhadap Gugatan Ayub dalam Ayub 24:1–12

Albert Parsaoran Sihotang 

Universitas Kristen Duta Wacana, Indonesia

albertmichaelsihotang@gmail.com

Abstrak: Kitab Ayub menjadi salah satu kisah yang menggambarkan dengan unik bagaimana realitas kehidupan berjumpa dengan tradisi iman yang utopis dalam kehidupan seorang yang saleh dan benar di hadapan Allah. Ketegangan dari perjumpaan kedua hal tersebut disampaikan dengan khas dalam dialog antara Ayub, Allah, dan teman-temannya, baik berupa konfrontasi maupun konfirmasi. Walaupun historisitas tokoh Ayub mulai dipertanyakan, tetapi penokohnya yang menampilkan kehidupan religiositas seseorang (personal) mewakili kehidupan religiositas komunal. Ayub tidak sekadar hadir dalam ketegangan konfrontasi maupun konfirmasi tersebut, tetapi juga sebagai solusi transformatif di antara realitas kehidupan yang rapuh (kerentanan dalam penderitaan) dan tradisi iman yang utopis bahkan cenderung menghegemoni realitas kehidupan. Untuk itu melalui pendekatan hermeneutika sosio-ideologis, penelitian ini mengupayakan pembacaan ulang kisah Ayub, secara khusus pasal 24:1–12, yang menyoroti gugatan Ayub. Dalam penelitian ini, tampak bahwa gugatan Ayub yang selama ini terabaikan karena kecenderungan pembacaan “sebelah sisi” terhadap penokohan Ayub yang taat dan saleh, justru menjadi solusi transformatif sebagai bentuk religiositas yang realistis dan otentik di tengah ketegangan antara perjumpaan realitas kehidupan dan tradisi iman.

Kata-kata kunci: Klaim Ayub; Teologi Retribusi; Religiositas; Hermeneutika Sosio-Ideologis

PENDAHULUAN

Penokohan Ayub sebagai orang benar di hadapan Allah (1:1) yang mengalami dan menghadapi penderitaan hebat dengan kesalahannya menjadi fokus perhatian kitab Ayub. Sebagaimana pemahaman umumnya, kitab ini dipahami sebagai suatu tafsiran yang menggambarkan tentang ketidakmampuan akal budi manusia untuk memahami misteri dan kerumitan persoalan penderitaan secara manusiawi selain melalui keyakinan atau tradisi iman. Kitab ini menunjukkan realitas bahwa penderitaan bukan hanya bagian kehidupan orang yang jahat, zalim, bahkan berdosa, melainkan juga bagian dari kehidupan orang yang

saleh, jujur, dan takut akan Allah. Realitas inilah yang diperlihatkan dalam kisah Ayub di mana kemudian terjadi ketegangan antara Ayub, Tuhan, dan teman-temannya yang terlihat dalam dialog perdebatan.

Namun, tantangan dan tujuannya bukanlah untuk membenarkan atau menjelaskan penderitaan itu, melainkan untuk mengakui realitasnya dan menemukan cara-cara kreatif yang manusiawi untuk hidup di dalam dan melaluinya, bahkan setia di tengah penderitaan yang tanpa henti.¹ Dalam tulisan ini, tema penderitaan hanya akan dilihat sebagai lokus perjumpaan, di mana tulisan ini berfokus pada gugatan Ayub di tengah penderitaan.

¹Jean-Pierre Fortin, “Lament of a Wounded Priest: The Spiritual Journey of Job,” *Religions* 9, no. 12 (2018): 417, <https://doi.org/10.3390/rel9120417>.

Dimensi gugatan ini cenderung terabaikan dalam pembacaan kitab Ayub oleh awam, meskipun beberapa ahli sudah memberi perhatian khusus seperti Clines dan Westermann yang menyadari bahwa hampir keseluruhan kitab ini adalah gugatan yang berbentuk dialog. Clines menyebut kitab Ayub sebagai sebuah narasi-argumen bahkan argumen yang dinarasikan,² sedangkan Westermann menyebutnya sebagai ratapan yang didramatisasi dengan pidato-pidato yang berselisih. Maka, istilah “gugatan” merupakan komponen dari genre ratapan. Dalam Perjanjian Lama, kata “gugatan” memiliki makna yang lebih positif yakni sebagai upaya mendialogkan suatu pemahaman atau mengadakan perkara sebagai bentuk ratapan, berbeda halnya dengan konsep sederhana yang cenderung melihat kata tersebut dalam konotasi negatif.³

METODE PENELITIAN

Dalam artikel ini, penelitian teks Ayub 24:1–12 dilakukan melalui metode kualitatif yakni hermeneutika biblikal sosio-ideologis dengan kajian pustaka. Langkah pertama dalam penafsiran teks dilakukan dengan pendekatan ideologis sebagai *hermeneutic of suspicion* yang merupakan sumbangsih kritik ideologi terhadap hermeneutika biblikal. Hermeneutika ini mencoba melihat bahwa teks tidak bersifat netral melainkan mengandung konflik sebagai suatu produk teologis yang di dalamnya sarat akan peran politis. Dalam hal ini, gugatan Ayub dilihat dalam konteks relasi ketegangan yang ada di balik maupun di dalam teks. Selanjutnya, pendekatan sosio-ideologis sebagai upaya melihat konteks di balik teks yang akan menolong dalam melihat lokus sosial gugatan Ayub di tengah ketegangan tersebut.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Pendekatan Ideologis terhadap Kitab Ayub

Kitab Ayub merupakan produk dari ketegangan teologis atau filosofis yang di dalamnya juga melibatkan peran politis. Penyangkalan Ayub akan kebersalahannya dianggap sebagai pelanggaran terhadap teologi pada zamannya, sehingga dengan demikian sosok Ayub mencontohkan potensi heroik yang ada dalam krisis representasi teologis ini.⁴ Gambaran tentang Ayub yang realistis dan berani adalah bentuk kritik terhadap teologi retribusi yang menghegemoni realitas dalam kehidupan komunitas, di mana dalam hal ini diwujudkan melalui figur personal dan penokohan Ayub. Kitab ini menunjukkan bagaimana pertemuan antara tradisi iman yakni teologi retribusi dengan pengalaman religiositas seseorang seperti Ayub. Teologi retribusi yang dimaksud ialah bagaimana kecenderungan orang banyak pada saat itu memahami bahwa penderitaan adalah kutukan, di mana orang yang menderita adalah orang yang berdosa di hadapan Allah. Pemahaman ini amat berakar dan sudah lama berkembang dalam dunia Asia Barat Daya Kuno hingga Perjanjian Lama sebagai doktrin konvensional dari agama ortodoks yang terkait secara moral di mana kebaikan dihargai dan kejahatan dihukum.⁵ Teman-teman Ayub yakni Elifas, Bildad, dan Zofar adalah gambaran dari akal sehat atau kewajaran (*common sense*) dalam menyikapi penderitaan, yang sebenarnya tidak terlepas dari hegemoni teologi retribusi tersebut. Hanya tentu dengan pendekatan dan model pastoral yang berbeda, namun tetap digerakkan dalam pemahaman yang sama. Ketiga temannya yang mendasarkan dirinya pada akal sehat atau kewajaran tersebut justru berada dalam klaim moralitas yang salah, di mana kisah

²David J.A Clines, *Job 1–20*, Word Biblical Commentary, vol. 17 (Waco: Word, 1989), xxxv.

³Yonky Karman, *Bunga Rampai Teologi Perjanjian Lama*, ed. ke-8 (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2019), 167–180.

⁴Bradley H. McLean, “Deleuze’s Interpretation of Job as a Heroic Figure in the History of Rationality,” *Religions* 10, no. 3 (2019): 141, <https://doi.org/10.3390/rel10030141>.

⁵Cynthia Ozick, “The Impious Impatience of Job,” *The American Scholar* 67, no. 4 (1998): 19, <https://www.jstor.org/stable/41200195>.

heroik Ayub justru hadir sebagai humor atau ironi.⁶

Teologi retribusi merupakan sebuah bentuk pemahaman-tradisi iman yang kuno (bahkan sejak zaman Babel kuno: Hukum Hammurabi) dan banyak memengaruhi cara pandang komunitas iman pada saat itu, di mana Tuhan digambarkan sebagai Sosok yang bertindak sebagai sebuah reaksi terhadap aksi yang dilakukan oleh manusia.⁷ Dalam konsep ini, Tuhan menjadi pasif dan cenderung tidak memiliki inisiatif.⁸ Pola tradisi iman demikian juga dapat ditemukan seperti hukum kausalitas *lex talionis*—hukum pembalasan di Perjanjian Lama dan hukum tabur tuai di Perjanjian Baru.

Untuk itu, tampak bahwa gugatan Ayub merupakan suatu bentuk “kegelisahan” terhadap tradisi iman (teologi retribusi) yang mendominasi melalui pengalaman iman yang realistik di tengah penderitaan. Bagi Schmid, melalui retorika hiperbolanya, Ayub juga memperlakukan kritik diri sehingga merelatifkan semua solusi yang ditawarkan dan menolak rasa dominasi satu perspektif tertentu.⁹ Demikian gugatan bukanlah sesuatu hal yang harus dilihat sebagai stigma (negatif) seperti perlawanan atau pemberontakan, melainkan sebagai suatu sikap yang reaktif dan kritis terhadap tradisi iman yang mendominasi pada saat itu. Tradisi iman yang dimaksud merupakan ideologi dominan yang cenderung menghegemoni realitas yang amat kompleks sekaligus misterius dengan nilai-nilai yang bersifat tunggal dan mutlak. Maka, gugatan Ayub menjadi suatu bentuk “ideologi alternatif” yang menelisik kembali teologi retribusi yang merupakan ideologi dominan melalui pengalaman religiusitas seseorang di tengah penderitaan. Kisah Ayub adalah salah satu dari banyak kisah dalam Alkitab yang

menggambarkan ketegangan antara tradisi iman (dunia ide) dengan realitas yakni pengalaman yang autentik dari religiusitas orang itu sendiri. Ayub dengan kegelisahan imannya di tengah arus teologi retribusi.

Ayub yang Saleh versus Ayub yang Skeptis

Dalam pembacaan umumnya, kecenderungan tokoh Ayub dilihat sebagai orang saleh dan jujur yang menghadapi penderitaan dengan berlapang dada. Bahkan, kesalehan dan kejujuran Ayub dibuktikan dari bagaimana ia merespons penderitaan tersebut dengan ikhlas. Inilah yang menjadi titik berangkat permasalahan, di mana orang saleh cenderung dilihat sebagai orang yang merespons penderitaan dengan kesalahannya (mengaku diri, berdoa, berpuasa, berdiam diri, meletakkan abu, dan sebagainya). Fenomena pembacaan demikian memang tidak bisa dipungkiri apalagi dipersepsikan. Sebab, gambaran Ayub yang demikian saleh dan jujur ada di pengantar kitab tersebut (Ayb. 1:1); sehingga ketika membaca kisah Ayub dengan alur maju, terlebih dahulu dimunculkan prapaham atau konsep awal bahwa Ayub adalah orang yang “berlapang dada” di tengah penderitaan tanpa perlawanan atau gugatan.

Paradigma tradisional ini menyatakan bahwa seseorang tidak mungkin berhadapan dengan Allah yang Maha Benar. Sekalipun dia tidak benar-benar merasa bersalah, tetapi situasi dan kondisi penderitaan yang dialaminya tetap menuduhnya sebagai orang yang bersalah karena hakikat Allah yang Maha Benar. Penderitaan cenderung dilihat sebagai bagian dari rencana Allah yang pasti membawa pada kebaikan yang seyogianya tidak diperdebatkan atau dipertanyakan. Orang yang menggugat Allah dianggap sebagai sikap tabu yang seolah-olah mempertanyakan hakikat Allah tersebut.

⁶McLean, “Deleuze’s Interpretation of Job,” 141.

⁷Firman Panjaitan dan Hendro Hariyanto, “Allah Yang Kreatif Dan Dinamis Dalam Ayub 42:7–17: Sebuah Perlawanan Terhadap Teologi Retribusi,” *Kurios: Jurnal Teologi dan Pendidikan Agama Kristen* 6, no. 2 (Oktober 2020): 242, <https://doi.org/10.30995/kur.v6i2.131>.

⁸Larry J. Waters, “Reflections on Suffering from the Book of Job,” *Bibliotheca Sacra* 154, no. 616 (1997): 436–451, <https://ixtheo.de/Record/1642482536>.

⁹Carol A. Newsom, “Re-Considering Job,” *Currents in Biblical Research* 5, no. 2 (2007): 157, <https://doi.org/10.1177/1476993X06073806>.

Sebagaimana kemudian kisah Ayub dilihat sebagai persoalan teodisi,¹⁰ maka keadilan Allah tidak pernah membuat Allah sebagai Subjek yang bersalah maupun yang harus dipersalahkan, selain daripada manusia itu sendiri baik orang fasik maupun orang saleh.

Namun, bila dilihat ke pasal selanjutnya yang justru memuat lebih banyak kisah ketegangan Ayub dan Allah maupun teman-temannya, maka tampak Ayub dengan sisi lainnya yang berbeda dengan gambaran di Ayub 1:1. Ayub justru tampil sebagai seorang yang kritis, berani, bahkan skeptis¹¹ sekalipun setelah perjumpaannya dengan Allah (Ayb. 38:1–42:6) membuat dia akhirnya mencapai resolusi iman. Singgih mencoba melihat dua gambaran penokohan Ayub ini sebagai Ayub yang sabar (*Job the patient*) dalam pasal 1–2 dan Ayub yang tidak sabaran (*Job the impatient*) dalam pasal 4–31.¹² Meskipun beberapa ahli telah banyak memberi perhatian terhadap dua gambaran penokohan ini secara proporsional terutama pada karakter kedua Ayub, namun tetap saja dimensi gugatan Ayub masih enggan untuk dibahas secara mendalam dan jujur karena gambaran karakter pertama tersebut. Padahal justru hampir seluruh isi dari Kitab Ayub membahas ketegangan ini di mana Ayub tampil sebagai orang yang “tidak sabaran” (mengutip istilah Singgih). Memang bila dilihat dari kritik struktur, kitab Ayub dapat dibagi menurut kerangka berikut:

Tabel 1. Struktur Kitab Ayub

Perikop	Bagian kitab	Bentuk	Gaya bahasa
1:1-2:13	prolog (kerangka)	prosa	narasi
3:1-42:6	isi (inti)	puisi	dialog gugatan
42:7-17	epilog (kerangka)	prosa	narasi

Melalui kerangka ini, tampak bahwa narasi mengenai penokohan Ayub yang skeptis dan kritis menjadi bagian utama dalam kitab Ayub yakni sebagai isi yang memakai bentuk puisi dengan gaya bahasa dialog perdebatan. Prosa pada umumnya adalah suatu kisah normatif dan fakta tentang peristiwa-peristiwa yang terjadi, sebab dan dampaknya; sedangkan puisi umumnya ringkas, bersifat kiasan, dan dekontekstualisasi (tidak selaras).¹³ Juga bila ditinjau dari dimensi waktunya, prosa memakai waktu kronologis yakni menggambarkan bagaimana dampak masa lalu di masa kini dan masa yang akan datang; sedangkan puisi memakai waktu secara durasi sebagaimana Walter Benjamin menyebutnya “waktu kosong” yang diisi oleh kehadiran sekarang (*jetzzeit*).¹⁴ Martin menyebut bahwa kisah Ayub memiliki kemiripan dengan kisah orang benar menderita dalam puisi Babel Ludlul Bel Nemeqi yang telah dikenal beberapa abad sebelum pembuangan dan pascapembuangan di mana Kitab Ayub ditulis.¹⁵ Dengan demikian, prolog dan epilog yang menggambarkan penokohan “Ayub saleh”

¹⁰Istilah teodisi merupakan kata Yunani yang terdiri atas kata *theos* (Tuhan) dan *dike* (keadilan). Teodisi adalah suatu konsep berpikir filosofis-teologis di mana sukacita (berkat) atau penderitaan (kutuk) merupakan hasil dari hubungan kausalitas (sebab-akibat). Teodisi adalah suatu konsep *justifikasi* (pembenaran) atas perilaku Tuhan kepada semua makhluk dalam segala hal. Istilah ini muncul pertama sekali pada tahun 1701 oleh filsuf Jerman Gottfried Leibniz (*Essai sur la Theodice Bonte de Dieu, la Liberte de l'homme et l'origine du mal* yang artinya Teodisi: Esai tentang Kebaikan Tuhan, Kebebasan Manusia dan Keahlian sifat Setan).

¹¹Skeptis merupakan suatu kata untuk menggambarkan segala sesuatu yang mempertanyakan kebenaran dari sebuah kenyataan atau teori yang partikular atau mengambil sudut pandang yang sinis (*Oxford English Dictionary*).

Secara umum, skeptis suatu tindakan untuk mempertanyakan kembali atau meragukan sesuatu hal. Skeptis menaruh kebenaran berdasarkan argumen-argumen yang dibangun, sebagaimana gugatan yang sangat dipengaruhi oleh gaya bahasa skeptis (24:1).

¹²Emanuel Gerrit Singgih, *Dunia Yang Bermakna: Kumpulan Karangan Tafsir Perjanjian Lama* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2019), 267.

¹³Samuel E. Balentine, “The Prose and Poetry of Exile,” dalam *Interpreting Exile: Displacement and Deportation in Biblical and Modern Contexts*, ed. Brad E Kelle (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011), 345.

¹⁴Balentine, “The Prose and Poetry of Exile,” 346.

¹⁵Troy W. Martin, “Concluding the Book of Job and YHWH: Reading Job from the End to the Beginning Author(s),” *Journal of Biblical Literature* 137, no. 2 (2018): 316, <https://doi.org/10.15699/jbl.1372.2018.348082>.

merupakan epos bahkan mitos Asia Barat Daya Kuno yang diangkat dan dikembangkan kemudian oleh komunitas Israel dengan menekankan sisi yang lebih berani dan tampak skeptis,¹⁶ sebagaimana karakter mereka yang penuh keluh kesah. Meskipun demikian, Schmid justru menambahkan bahwa prolog (gambaran Ayub yang saleh) pada dasarnya melemahkan solusi dari dialog dan pidato ilahi dalam kitab Ayub.¹⁷

Dalam keterhubungan antara prolog, dialog, dan epilog, penulis mencoba menghadirkan suatu autokritik yang reflektif terhadap teologi retribusi melalui dimensi gugatan Ayub. Intensitas dialog gugatan yang berbentuk puisi dalam Kitab Ayub menjadi ide pokok yang dimulai dalam suatu model pemikiran umum (prolog), adanya konflik atau ketegangan (dialog), dan kemudian diakhiri dengan kehadiran realitas baru pascakonflik (epilog). Martin menambahkan bahwa Ayub 42:2-6 menjadi klimaks dan kesimpulan yang menghubungkan penafsiran dari prolog hingga epilog sebagai akhir dari gugatan, di mana menegaskan relasi antara penggugat yang ofensif namun sekaligus penyembah yang setia dengan Allah yang bermurah hati.¹⁸

Konteks Teks: Sosio-ideologis

Umumnya, Kitab Ayub tidak memberikan informasi sejarah secara eksplisit mengenai penanggalannya. Hal ini juga tampak bahwa

setiap bagian yang berbeda dari kitab tersebut juga berasal dari asal-usul yang berbeda, sehingga upaya merekonstruksi sosio-historis kitab tersebut menjadi sangat sulit dan sebaiknya dilihat sebagai sosio-teologi,¹⁹ atau dalam hal ini melalui pendekatan sosio-ideologis. Bila dilihat dari penelitian beberapa ahli seperti Clines, Habel, dan Dell memperkirakan teks ini hadir sekitar masa pascapembuangan yakni sekitar abad ke-7 dan ke-6. Bahkan, ada juga anggapan jauh setelah pascapembuangan yakni antara abad ke-5 sampai ke-4 SM saat Kerajaan Persia memerintah di wilayah Timur Tengah di mana bangsa Yahudi masih memiliki kebebasan untuk menghayati agama dan budayanya sendiri.²⁰ Dalam hal ini, menempatkan kitab Ayub pada masa pascapembuangan tampaknya lebih memadai. Kitab ini menjadi suatu jawaban terhadap teologi retribusi yang sangat menonjol sebelum dan selama pengasingan; demikian juga istilah “Satan” dan “malaikat” yang hanya disebutkan di literatur pascapembuangan.²¹

Teks tersebut diangkat sebagai jawaban dan ajakan dalam merespons penderitaan yang dialami oleh bangsa Israel pada pascapembuangan. Mereka berupaya merekonstruksikan ulang identitas dan nilai jati diri orang yang menderita sebagai umat Tuhan menjadi suatu keadaan yang baru dengan menekankan nilai-nilai kemanusiaan. Teologi retribusi yang telah mengakar sebelum dan selama pembuangan justru menjadi momok bagi harapan

¹⁶Dalam dunia Asia Barat Daya Kuno telah lama berkembang suatu komunitas orang bijak yang memberi perhatian terhadap pergumulan praktis kehidupan manusia seperti penderitaan. Ada beberapa kisah lainnya seperti kisah *Ludlul Bel Nemeqi* dan *Babylonian Theodicy* (Teodisi Babel) yang juga memiliki bentuk dialog. Selain itu, kisah lainnya yang memiliki beberapa kesamaan dengan kisah Ayub seperti *The Story of Keret*, *The Sufferer and The Soul*, dan *The Farmer and The Courts*. *The Story of Keret* dalam Ugarit melukiskan seorang raja yang kehilangan seluruh anak-anaknya (sekitar 1400 SM oleh Ilimiku sang pengarang). *The Sufferer and The Soul* di Mesir Kuno menceritakan perkara hukum terhadap Mesir di mana *The Sufferer* adalah hakim untuk kematian dan *The Soul* adalah hakim untuk kehidupan (sekitar 2050–1800 SM). *The Farmer And The Courts* di Mesir Kuno mengisahkan seorang petani fasih yang memperjuangkan

haknya di pengadilan (2134–1786 SM). James B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to The Old Testament*, ed. ke-3, (Princeton: Princeton University Press, 1969), 589; John H. Walton, *Ancient Israelite Literature in Its Cultural Context: A Survey of Parallels Between Biblical and Ancient Near Eastern Texts*, (Grand Rapids: Zondervan, 1989), 183–184.

¹⁷Newsom, “Re-Considering Job,” 157.

¹⁸Martin, “Concluding the Book of Job,” 318.

¹⁹Leon A. Roper, “The Social Context of The Book of Job,” *Verbum et Ecclesia* 26, no. 3 (2005): 756–757, <https://doi.org/10.4102/ve.v26i3.249>.

²⁰Marie Frommel Claire Barth, *Ayub, Bergumul Dengan Penderitaan, Bergumul Dengan Allah* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2016), 28.

²¹Roper, “The Social Context,” 759.

bangsa Israel ketika keluar dari pembuangan. Sebab, sebagai orang yang terbuang, teologi retribusi tetap menuduh bangsa Israel sebagai orang yang berdosa dan bersalah. Teologi ini justru menutup langkah mereka untuk merekonstruksi kembali jati diri sebagai bangsa pilihan Allah di dalam harapan yang baru, karena sejarah kelam penderitaan bangsa mereka. Dengan demikian, tokoh dan karakter Ayub yang dikenal dengan hidupnya yang saleh mengalami penderitaan dengan taat menjadi “ideal” mereka dalam membangun kembali identitasnya.

Dalam konteks pascapembuangan, mereka cenderung mengalami penderitaan yang lebih memprihatinkan dari penderitaan dari masa pembuangan sebelumnya. Sebab penderitaan di masa ini bukan hanya berasal dari luar, tetapi juga dari internal komunitas. Penderitaan tersebut menyoroti masalah sosial seperti kemiskinan, kasus tanah, pelanggaran hak, dan kesenjangan yang disebabkan oleh sikap ketidakpedulian atau bahkan kejahatan. Berbeda halnya dengan penderitaan masa pembuangan yang lebih dilihat secara teologis. Mereka disibukkan dengan membangun kembali kehidupan masing-masing seperti membangun rumah, membuat lahan, dan sebagainya sehingga mengabaikan orang lemah dan orang asing. Pengalaman orang Israel selama pembuangan Babel sebagai perbandingan antara penindasan oleh sekelompok orang terhadap kaum miskin dan lemah pada masa kini dengan penderitaan yang dialami oleh bangsa Israel.²²

Sosok Ayub menjadi gambaran karakter imam sebagai “jurusyafaat” yang dengan berani mengangkat penderitaan umat di hadapan

Allah. Sebab pada masa pascapembuangan, peran dan tokoh imam sebagai penghubung antara umat dan Allah mulai diperkuat kembali untuk membangkitkan kehidupan komunitas etno-religius mereka yang telah tergerus sejak zaman monarki.²³ Bahkan karakter tersebut juga mencakup peran raja yang bertanggung jawab terhadap kehidupan sosial bangsanya sebagaimana dalam zaman monarki yang dimanifestasikan seutuhnya dalam kedudukan imam. Ini disebabkan karena terjadi krisis kepemimpinan pada masa itu yang membutuhkan penguatan peran, fungsi, dan posisi imam; yang selanjutnya kemudian menjadi masa transisi dari kepemimpinan raja menjadi kepemimpinan imam. Situasi seperti yang digambarkan tersebut berulang beberapa kali dalam sejarah Israel, dan itu sering digambarkan sebagai representasi dari masa monarki yang selalu gagal.²⁴

Di masa-masa ini, tanpa kehadiran sosok raja, redaktur ingin meyakinkan bahwa peran imam yang mampu dan cukup untuk menjadi penghubung umat dengan Allah. Justru imam yang cenderung dilihat hanya berfungsi dalam kehidupan peribadahan seperti mendoakan dan memberkati, digambarkan sebagaimana Ayub yang menggugat sikap Allah yakni sosok yang berani untuk berkomunikasi dengan Allah melalui gugatannya dan membela mereka. Sebab dengan menggugat, imam ditegaskan kembali sebagai wakil Allah yang sah (bahkan dalam konteks hukum sebagai yang setara) di mana Allah digambarkan terbuka untuk berperkara dengan imam. Selain itu, gugatan sebagai bahasa formal konteks pengadilan menggambarkan kesungguhan Ayub berkomunikasi dengan Allah dalam situasi yang sudah mendesak yakni maraknya

²² Herawati Sitorus, “Teologi Pembuangan: Suatu Kajian Teologis Konsep Teologi Pembuangan Menurut Yeremia,” *Jurnal Teologi Cultivation* 4, no. 1 (2020): 63. <https://doi.org/10.46965/jtc.v4i1.217>.

²³ Sejalan dengan berkembangnya dalam tradisi Pentateukh yakni Sumber *Priester Codex* yang muncul dan berkembang sekitar tahun 550–500 SM dan berpusat di Yerusalem. Tradisi ini menekankan peran dan posisi dari imam (sentralitas keimaman) dengan pusat kultusnya. Tradisi ini

juga lebih bersifat kompleks dari tradisi Pentateukh sebelumnya di mana terdapat unsur universal sekaligus partikular, transendensi sekaligus imanensi Allah, dan sebagainya.

²⁴ Phil J. Botha, “Pride and Suffering of The Poor in The Persian Period: Psalm 12 in Its Post-Exilic Context,” *Old Testament Essays* 25, no. 1 (2012): 41. <https://hdl.handle.net/10520/EJC119702>.

ketidakadilan di tengah situasi tersebut. Maka, Ayub diangkat sebagai gambaran dan harapan akan sosok imam ideal yang dengan hidup salehnya dan tangan terbuka, berani membawa seluruh penderitaan umat kepada Allah. Dengan demikian, konteks sosio-ideologis Ayub 24:1–12 ialah terjadinya krisis kepedulian dan sekaligus penguatan peran imam dengan mendekonstruksi teologi retribusi, sehingga merekonstruksi kembali identitas mereka dari sejarah penderitaan pascapenderitaan.

Gugatan sebagai Ratapan

Westermann mengatakan bahwa kitab Ayub secara umum adalah suatu kitab dialog yang dilingkupi oleh ratapan dan diekspresikan dalam pidato pengadilan (berupa gugatan-gugatan). Berangkat dari konteks pascapenderitaan, maka kitab Ayub juga memiliki unsur ratapan yang didialogkan sebagaimana yang terdapat dalam Kitab Mazmur. Pendapat ini dicetuskan oleh Westermann dan diikuti oleh sejumlah ahli seperti Habel, Will Kynes dan yang lainnya. Ozick menambahkan bahwa pemazmur merupakan manifestasi dari suara iman, sedangkan Ayub adalah manifestasi dari suara kekasih yang terluka dan terkhanati.²⁵

Sebagaimana Aage Bentzen, Westermann menggolongkan kitab Ayub sebagai dramatisasi dari ratapan mazmur di mana Ayub, teman-teman, dan Allah menghubungkan perorangan (seseorang), musuh dan Allah dalam suatu ratapan.²⁶ Dengan demikian, hal ini mendramatisasi ratapan dengan menyatukan motif dasar ratapan yang sudah kuno.²⁷

Meskipun memiliki kekayaan genre,²⁸ bagian tengah puisi Ayub ini didominasi oleh genre ratapan.

Ratapan Ayub terlihat dalam bentuk gugatan di mana bahasa ratapan juga dilihat sebagai bahasa pengadilan (bdk. Mzm. 88). Namun di sisi lain, ratapan dalam Mazmur dan Ayub memiliki model yang berbeda. Ratapan dalam Mazmur menunjukkan hubungan segitiga di antara penderita, Allah, dan musuh di mana sang penderita mengeluh kepada Allah mengenai musuh; sedangkan dalam Ayub tidak ada pihak ketiga yang bisa digugat Ayub kepada Allah di mana Allah sendirilah yang menjadi masalah, musuh, dan objek gugatan Ayub.²⁹ Dalam tradisi ratapan Perjanjian Lama, ratapan berfungsi sebagai ekspresi iman menghadapi penderitaan dalam realitas inkonsistensi hubungan Allah dan umat-Nya. Ratapan berfungsi sebagai upaya mengatasi konflik iman secara terkontrol dan sekaligus sebagai bentuk baru ketaatan kepada Allah dalam inkonsistensi hubungan tersebut.³⁰ Karman menambahkan bahwa ratapan dalam Perjanjian Lama justru memandang Allah terlibat serius dalam penderitaan umat sehingga membuka diri-Nya atas berbagai respons umat tersebut. Setidaknya ada lima komponen dari genre ratapan yakni seruan memanggil Tuhan, gugatan, permohonan, penegasan percaya, dan nazar untuk memuji.

Secara khusus, genre ratapan dari Ayub 24:1–12 ialah gugatan (*complaint's genre*).³¹ Salah satu ciri umum dari upaya menggugat ialah dengan bersikap skeptis. Sebagaimana menurut Katharine Dell, kitab Ayub merupakan hasil tulisan suatu kelompok yang berawal

²⁵Ozick, "The Impious Impatience of Job," 20.

²⁶Will Kynes, *My Psalm Has Turned into Weeping: Job's Dialogue with The Psalms* (Berlin: Walter de Gruyter, 2012), 11, <https://doi.org/10.1515/9783110294941>.

²⁷Claus Westermann, *The Structure of The Book of Job* (Philadelphia: Fortress, 1981), 34.

²⁸Usaha untuk mendefinisikan genre dari keseluruhan dari Kitab Ayub tampaknya belum memiliki kesepakatan bersama. Hal ini terlihat dari usulan-usulan genre dari beberapa ahli seperti: genre hikayat kerangka (M. Cheney), dramatisasi sebuah ratapan (C. Westermann), proses

yudisial (H. Richter), paradigma dari ratapan yang dijawab (H. Gese), komedi (J.W. Whedbee), dan *sui generis* (D. Wolfers). Ada juga ahli yang menyebut genre sastra kuno karena memiliki corak yang sama dengan sejumlah kisah di Asia Barat Daya Kuno.

²⁹Norman C. Habel, *The Book of Job: A Commentary* (Philadelphia: Westminster, 1985), 42–43.

³⁰Karman, *Bunga Rampai Teologi Perjanjian Lama*, 167–180.

³¹David J.A. Clines, *Job 21–37*, *Word Biblical Commentary*, vol. 18A (Nashville: Thomas Nelson, 2006), 138.

dari lingkaran tradisi hikmat tetapi yang akan memisahkan diri dengan melangkah ke luar dari batas-batas tradisi hikmat tersebut, sehingga cenderung bersifat skeptis. Hal ini mungkin muncul dari krisis hikmat, yang gagal memberikan jawaban dari pengalaman yang diinginkan manusia, dan membentuk tradisi terpisah di Israel dan Asia Barat Daya Kuno.³²

Gaya bahasa yang skeptis menunjukkan usaha Ayub yang menggugat sebagaimana dalam awal teks yang dimulai dengan pertanyaan retorik terhadap keadilan Allah. Pertanyaan retorik tersebut bukanlah menggambarkan ketidaktahuan Ayub atau seolah-olah ia menantikan jawaban; melainkan gugatan yang mempertanyakan kembali kedaulatan Allah terhadap penderitaan, terutama yang disebabkan oleh orang fasik. Pertanyaan tersebut menjadi pintu masuk bagi Ayub untuk menggugat dengan mempertanyakan kembali kedaulatan Allah atas realitas penderitaan. Melalui argumen-argumennya terhadap realitas sosial, Ayub terlihat sebagai sosok yang merangkul kaum lemah dengan menunjukkan kedekatan emosional yang mendalam bersama mereka; dan melalui itu Ayub menggugat bahwa Allah tampak apatis terhadap penderitaan dan ketidakadilan yang dialami orang yang lemah dan orang yang mengenal-Nya. Dengan demikian, analisis sastra menunjukkan bahwa teks Ayub 24:1–12 didominasi oleh gugatan yang berbentuk pidato pengadilan. Gugatan sebagai salah satu unsur dari ratapan sehingga bahasa ratapan adalah bahasa pengadilan.

Melalui bentuknya, teks Ayub 24:1–17 sebagai sebuah dramatisasi ratapan yakni seruan minta tolong yang ditujukan kepada Allah oleh seseorang yang mewakili sekelompok

orang yang menderita. Gugatan sebagai respons iman menghadapi penderitaan dan sikap membuka tangan yang “mendesak” pertolongan Allah segera, di mana Allah digambarkan terlibat serius dengan penderitaan manusia dan membuka diri-Nya untuk digugat.

Clines berpendapat bahwa tema penderitaan orang tak berdosa ditemukan juga dalam Yeremia dan dalam puisi Hamba Tuhan yang Menderita dalam Yesaya Kedua, di mana kedua teks nubuatan ini bersumber dari abad keenam.³³ Dilihat dari tema penderitaan orang yang benar (*the problem of innocent suffering*), Kitab Ayub memiliki kesamaan dengan konteks teks dalam Yesaya 52:13–53:12 meskipun Ayub berfokus pada penderitaan personal sedangkan Yesaya pada penderitaan komunal.³⁴ Sebagaimana Jiseong Kwon mengatakan bahwa *sitz im leben* Deutero Yesaya sebagai sebuah fungsi kultus,³⁵ Deutero Yesaya memiliki fungsi kultus yang diidentifikasi dengan ramalan keselamatan imam (*das priesterliche Heilsorackle*) yang dalam bentuk aslinya diperkenalkan oleh seorang imam selama melayani di rumah ibadah dalam sebuah respons untuk mengeluarkan ratapan oleh seorang Israel yang saleh.³⁶ Demikian halnya tampak dalam teks Ayub 24:1–12 yang memiliki *sitz im leben* yang sama dengan Deutero Yesaya pada umumnya. Berangkat dari pendapat di atas, maka *sitz im leben* teks Ayub 24:1–12 yakni sebagai fungsi kultus-liturgi pascapembuangan yang dihadirkan sebagai suatu sikap yang benar dalam merespons penderitaan yang dialami (melalui suatu ratapan) saat terjadi bencana alam maupun bencana sosial. Ratapan tersebut diekspresikan melalui gugatan dalam bentuk sastra dialog, di mana dinyatakan sosok “imam ideal” yang menghadirkan kegelisahan, kesakitan, maupun penderitaan umat secara terbuka di hadapan Allah.

³² Katharine J. Dell, *The Book of Job as Sceptical Literature* (Berlin: Walter de Gruyter, 1991), 167–168.

³³ Clines, *Job 1–20*, 35.

³⁴ George A. Buttrick, ed., *The Interpreter's Dictionary of The Bible* (Nashville: Abingdon, 1962), 2:914.

³⁵ Jiseong James Kwon, *Scribal Culture and Intertextuality: Literary and Historical Relationships between Job and Deutero-Isaiah* (Tübingen: Mohr Siebek, 2016), 168.

³⁶ Joseph Blenkinsopp, *Isaiah 40–55*, Anchor Bible (New York: Doubleday, 2002), 65–66.

Menggugat Yang Maha Kuasa (24:1)

Dalam ayat 1, Ayub menggugat Allah di tengah penderitaan dan ketidakadilan sosial. Ayat ini menjadi pembuka sekaligus esensi dari gugatan Ayub itu sendiri. Seluruh ayat dihadirkan kemudian dalam rangka mengekspresikan muatan pesan dari ayat pertama. Clines mengatakan bahwa ayat pertama menjadi pusat dari keseluruhan pasal 24 yang menggambarkan bukti kegagalan Tuhan dalam menjaga ketertiban moral alam semesta. Namun tampaknya hal ini juga belum dapat diterima sepenuhnya, sebab pada dasarnya Ayub bukanlah menggugat untuk menuduh Allah, melainkan “mendesak” pertolongan dari Allah dengan mempertanyakan sikap Allah yang seolah-olah diam.

Ayub memulai gugatannya dengan memakai gaya retorik berupa pertanyaan reflektif. Habel berpendapat bahwa pertanyaan tersebut bukanlah bermaksud untuk meratapi Allah (seperti dalam Ayub 3:11, 12, 20; 7:20), tetapi masalah yang diajukan untuk diperdebatkan yang sekaligus mencerminkan klaim protagonis yang membutuhkan sanggahan.³⁷ Namun, Clines mengatakan pendapat yang berbeda bahwa kata “mengapa” (מַדּוּאֵי *mad·dū·a'*) justru bukanlah untuk mencari suatu alasan, melainkan mengekspresikan suatu ratapan bahwa Allah tidak melakukannya.³⁸ Sebagaimana usulan analisis bentuk dari Westermann, pendapat Clines tampaknya lebih tepat untuk melihat bahwa Ayub mencoba mendialogkan ratapannya.

Dialog dari ratapan Ayub tampak dari gaya bahasanya yang mempertanyakan kembali. Hal ini menunjukkan sikap skeptis dari Ayub sendiri yang didasarkan pada pengalaman-pengalamannya. Dalam sikap skeptis tersebut tampak Ayub seolah-olah menanggukkan kepercayaan dengan tidak memberikan resolusi atas perkataan Tuhan melalui gugatan

dalam dialog, serta menghadirkan kisah akhir yang membahagiakan di epilog.³⁹ Ayub sedang berjuang untuk menelisik ulang teologi retribusi berdasarkan pengalaman dan pengamatannya, walaupun akhirnya kemudian ia juga mengakui keraguan kemungkinan untuk dapat “bernalar” dengan Allah itu sendiri (Ayb. 42:1–6), tentu setelah Allah merespons gugatannya.

Pertanyaan retorik yang bernuansa skeptis tersebut mencoba berangkat dari teologi retribusi dan teodisi dengan usaha mempertanyakan kembali keadilan Allah di tengah-tengah ketidakadilan yang terjadi. Kata Allah yang dipakai yakni שָׂדַד *śad·day* (Yang Maha-kuasa) yang selain menunjukkan keuniversalan juga menekankan kemahakuasaan Allah itu sendiri. Tampaknya kata tersebut dipakai untuk semakin menyatakan ekspresi emosional terhadap ketidakadilan yang terjadi di tengah-tengah kesadaran bahwa Allah sang-gup dan berkuasa penuh untuk mengatasinya. Dengan demikian, nuansa pengadilan diang-kat dalam ayat ini yang mana dalam menggugat ketidakadilan yang terjadi, Ayub melibatkan kedaulatan Allah. Pelibatan kedaulatan Allah dalam krisis ketidakadilan tersebut menyatakan secara eksplisit bahwa Ayub telah hidup dalam suatu tatanan religiositas.

Dalam gugatannya, Ayub mempertanyakan ketiadaan waktu dan hari Allah. Kata “masa” (יְתִים *it·tîm*) umumnya dipakai untuk menunjuk waktu kronologis dan secara khusus menunjuk kepada masa di saat Allah menyatakan penghukuman-Nya (bdk. Yer. 8:12). Hal ini menunjukkan bahwa Ayub menyatakan bahwa Allah tampaknya belum bertindak untuk menyatakan pembalasan hukuman yang adalah bagian dari keadilan-Nya di saat sudah terjadi kekacauan. Namun dalam gugatan selanjutnya, Ayub menunjukkan bahwa orang yang mengenal-Nya tidak melihat hari-Nya. Kata “melihat” (רָאָה *hā·zū*) menunjuk kepada penglihatan alamiah oleh mata

³⁷Habel, *The Book of Job*, 356.

³⁸Clines, *Job 21–37*, 148.

³⁹Dell, *The Book of Job*, 170.

ataupun penglihatan adikodrati dari berbagai hal sebagaimana umumnya dialami oleh para nabi-nabi Allah,⁴⁰ dengan pemahaman bahwa orang-orang tersebut dianggap memiliki hak istimewa untuk melihat hari-Nya. Dalam tradisi Israel, hari Tuhan (*yom Adonay*) merupakan suatu pengharapan eskatologis di saat Allah bertindak sebagai hakim yang adil, yang menyatakan pembebasan terhadap umat-Nya dan penghukuman bagi orang-orang fasik.

Maka dalam gugatannya Ayub mempertanyakan kembali sikap Allah yang belum menyatakan keadilan-Nya di saat orang-orang yang mengenal-Nya yang mengalami ketidakadilan telah menanti-nantikannya. Namun, hal yang perlu diperhatikan secara jelas yakni bahwa pertanyaan retorik Ayub ini bukanlah semata-mata untuk menantang Allah (sebagai objek gugatan), melainkan sebagai suatu ekspresi dari religiositasnya yakni dialog di tengah keyakinan sekaligus keberanian. Sebab, Ayub mengetahui benar bahwa tidak ada kemungkinan jika ia mampu berdiri di atas pengadilan di hadapan Allah, sebagaimana kredonya dalam Ayub 23:3.⁴¹

Gugatan yang Berwelas Asih (24:2–11)

Isu tekstual yang menjadi pokok perhatian dalam teks ini ialah Ayub memberi perhatian dan menyatakan kepedulian terhadap realitas ketidakadilan di sekitarnya yakni kelompok-kelompok yang rentan seperti para yatim piatu (יְתוּמִים *yə-tō-mîm*), janda (אַלְמָנָה *al-mā-nāh*), orang-orang miskin (עֲבְיֹנִים *'eb-yō-nîm*), dan orang sengsara (עָנִי *'ā-nî*). Dalam teks ini tampak Ayub sama sekali tidak sekadar berbicara atau mempersoalkan dirinya atau penderitaannya sendiri, melainkan mencoba menarik isu sosial dan ketidakadilan yang dialami oleh kelompok rentan tersebut. Dalam upaya

menggugat tersebut, Ayub menunjukkan kepekaan dan kepeduliannya terhadap penderitaan mereka yang bahkan tampak terabaikan oleh Allah. Hal ini terlihat dari argumen Ayub yang menggambarkan kehidupan mereka yang menderita secara mendalam, baik melalui kasus-kasus ketidakadilan sosial, kesusahan dalam upaya mencari makanan, persoalan tempat tinggal, bahkan ketakutan yang dihadapi oleh mereka. Argumen Ayub tersebut menyatakan realitas penderitaan kelompok rentan tersebut yang hanya dapat diperoleh dari pengalaman konkret dan empati melalui rangkulannya.

Ayub mulai dengan mengangkat kasus yang lazim terjadi yakni penggeseran batas tanah dan perampasan (ay. 2). Frasa “batu pembatas” sudah dipakai dalam dunia kuno untuk menandai garis kepemilikan tanah sekaligus teritorial kekuasaan. Perjanjian yang menentukan batas teritorial telah dikenal di semua periode sejarah, misalnya sekitar 1300 SM antara Assyrian Adad-Nirari dan Babylonian Nazi-Maruttash serta antara Assyrian Adad-Nirari II dan Babylonian Samas-Mudamiq di tahun 900 SM; yang mana batas ini dapat dibuat di atas tanah dengan prasasti, batu, dan parit.⁴² Dalam tradisi Asia Barat Daya Kuno, memindahkan batu batas dianggap sebagai kejahatan yang menyedihkan karena itu sama saja dengan mencuri sebagian dari milik orang lain; sedangkan dalam Perjanjian Lama, praktik ilegal ini sangat dikutuk (Ul. 19:14; 27:17; Ams. 22:28; 23:10).⁴³ Penggeseran batas tanah bukan saja merupakan kejahatan terhadap manusia, tetapi juga pemberontakan terhadap Allah. Sebab, tanah menjadi manifestasi dari Perjanjian Allah yang diberikan sebagai pusaka (*nakhala*).

Demikian dengan perampasan kawanan ternak. Sebagaimana konteks dunia kuno pada

⁴⁰Jepsen, “Chāzāh,” dalam *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 4, ed. G. Johannes Botterweck (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), 4:282.

⁴¹Clines, *Job 21–37*, 139.

⁴²Henri Limet, “Ethnicity,” dalam *A Companion to the Ancient Near East*, ed. Daniel C. Snell (New Jersey: Blackwell, 2005), 381.

⁴³Daniel J. Estes, *Teach the Text Commentary*, Job (Grand Rapids: Baker, 2013), 128.

umumnya, masyarakat melakukan penggembalaan secara nomad. Penggembalaan secara nomad ini berpusat pada penggembalaan domba dan kambing yang memainkan peran integral dalam mengubah ekonomi dan peradaban masyarakat Asia Barat Daya Kuno.⁴⁴ Kasus perampasan menjadi hal yang sangat lumrah terjadi pada situasi tersebut ketika masyarakat belum memiliki struktur yang kuat dan belum ada sanksi yang dapat diberlakukan bersama.

Dalam ayat 3 dan 4, Ayub mengangkat kasus khusus yang dialami beberapa kelompok rentan tersebut yakni bagaimana anak yatim piatu dan janda mendapatkan ketidakadilan berupa eksploitasi terhadap harta bendanya. Perjanjian Lama mencatat setidaknya ada tiga kelas sosial utama yakni elit atau warga merdeka (*awilu*), rakyat biasa (*muskenu*), dan budak belian (*wardu, antu*) di mana kemiskinan atau orang miskin cenderung merujuk kepada para budak, pendatang, janda, anak-anak yatim, dan para pengembara.⁴⁵ Demikian Ayub menyebut bahwa janda dan yatim piatu pun telah kehilangan sumber mata pencaharian yang membuat mereka hidup dalam keterancaman. Selanjutnya Ayub mengangkat ketidakadilan yang dialami orang yang membutuhkan dan orang miskin. Kata יָטַו (*yaṭ-tū*) menunjuk kepada upaya menyudutkan atau membelokkan (Am. 2:7) dari kehidupan mereka sebelumnya. Ketika sumber pencaharian atau harta benda orang miskin diambil alih, mereka terpaksa meninggalkan kelompok masyarakat dan mencari nafkah di tempat-tempat terisolasi, sebagaimana kata “jalan” (דֶּרֶךְ *de-rek*) menunjuk pada keikutsertaan dalam hak atau bagian sebagai anggota masyarakat umumnya.⁴⁶ Namun, tampak bahwa mereka bersembunyi bukan hanya karena mereka telah termarginalkan dari masyarakat, tetapi juga karena dengan demikian mereka

akan terhindar dari risiko yang lebih besar dari tindakan ketidakadilan. Bersembunyi menjadi satu-satunya cara yang dapat mereka lakukan untuk menghindari perlakuan ketidakadilan dalam ketidakberdayaan mereka.

Selanjutnya Ayub menyoroti persoalan kebutuhan pangan yang menggambarkan kehidupan di alam liar (ay. 5 dan 6). Mereka tidak memiliki harapan apa-apa selain untuk bertahan hidup dari kelaparan melalui makanan (bdk. Mzm. 104:23). Kata “makanan” (Ing. *prey*) umumnya menunjuk pada mangsa hewan, tetapi digunakan juga untuk makanan manusia (Mzm. 111:5; Ams. 31:5; Mal. 3:10).⁴⁷ Orang-orang tersebut tidak memiliki tanah untuk penghidupannya, sehingga harus mengusahakan makanan dari alam liar sebagaimana hewan liar atau keledai liar juga melakukannya.

Dalam ayat 7 dan 10, Ayub mulai menyoroti persoalan kebutuhan sandang dari orang-orang yang tertindas. Kata “telanjang” (עָרֹם *‘ā-rōm*) tampaknya bukan sekadar menunjuk kepada ketelanjangan penuh, melainkan kepada situasi tanpa adanya pakaian yang layak atau pakaian luar seperti mantel atau jubah sebagaimana terminologi yang dipakai dalam Ayub 22:6, Yesaya 58:7, dan Yehezkiel 18:7.⁴⁸ Dalam tradisi Israel, pakaian menjadi salah satu hal yang amat penting yang bahkan diatur dalam kehidupan kultus. Pakaian tidak hanya dilihat dalam fungsinya untuk menutupi dan menjaga tubuh tetap hangat, tetapi sebagai pemberian Allah kepada manusia yang tidak boleh digadaikan (bdk. Kej. 3:21; Ul. 10:18, 24:12–13). Ketiadaan sandang ini juga menjadi semakin memprihatinkan ketika Ayub kembali mengangkat persoalan kebutuhan papan di ayat 8. Mereka digambarkan sebagai orang yang tidak mendapatkan perlindungan sama sekali, bahkan dari siklus alam seperti hujan, malam hari, dan cuaca dingin yang mencoba

⁴⁴Jen Piro, “Nomadic and Pastoral Societies,” dalam *Encyclopedia of Society and Culture in the Ancient World*, vol. 1, ed. Peter I. Bogucki (New York: Infobase, 2008), 1:789.

⁴⁵David L. Baker, *Kekayaan & Kemiskinan: Menelusuri Keadilan Sosial menurut Hukum Perjanjian Lama*, terj. Roy

Alexander Surjanegara, ed. ke-1 (Jakarta: Yayasan Komunikasi Bina Kasih, 2019), 99–100.

⁴⁶Habel, *The Book of Job*, 359.

⁴⁷Clines, *Job 21–37*, 152.

⁴⁸Clines, *Job 21–37*, 153.

mencari perlindungannya sendiri. Kata “hujan badai” (זֶרֶם *ze-rem*) dan “tempat perlindungan” (מַחֲסֵה *mah-seh*) ditemukan bersamaan dalam Yesaya 25:4 yang mana Allah menjadi tempat perlindungan dari hujan badai.⁴⁹ Selain itu, kata “gunung batu” (צֹרַר *šūr*) juga menyiratkan peran Allah yang diharapkan menjadi tempat perlindungan dalam situasi krisis sebagaimana ucapan Mazmur (Mzm. 31:3), di mana tidak ada tempat lagi yang dapat memberikan perlindungan.

Ayat 9 tampak sebagai suatu sisipan kemudian yang mengulangi kembali tema yang terdapat dalam ayat 3. Anak yatim kembali diangkat menjadi objek penindasan dan tentu bila melihat lebih jauh bahwa ibunya juga adalah seorang janda yang ikut mengalaminya. Dalam beberapa budaya Asia Barat Daya Kuno, anak-anak dapat menjadi jaminan atas pinjaman ayah mereka dan dengan demikian mereka dapat digunakan untuk melunasi hutang.⁵⁰ Demikian dalam Perjanjian Lama lazim terjadi pengambilan anak untuk hutang orang tua (Kel. 21.7; 2Raj. 4,1; Neh. 5.5; Yes. 50.1; dan juga di Mesopotamia dalam Kode Hammurabi §117.⁵¹

Dalam ayat 10–11, Ayub kembali menegaskan bahwa mereka mengalami kelaparan dan kehausan. Mereka digambarkan sebagaimana buruh (atau bahkan budak) yang bekerja namun tidak mendapatkan keadilan dan kesejahteraan hidup. Mereka justru mengalami kelaparan dan kehausan di tempat yang penuh dengan sumber makanan seperti gandum, minyak, dan anggur. Ayub menggambarkan ironi kehidupan mereka yang bekerja namun semakin menderita di tengah-tengah sumber kehidupan yang berlimpah. Setiap tindakan kejahatan dan ketidakadilan dalam ayat 2–11 selanjutnya disimpulkan dalam ayat 13–17, di mana Ayub menyoroti orang fasik dan tindakannya yang semakin mempersulit keadaan

akibat ketidakadilan. Perbuatan jahat tersebut merupakan perilaku yang menunjukkan perlawanan konkret sebagai usaha membenci terang, yang mana terang tersebut menggambarkan peran dan kehadiran Allah. Maka, perbuatan jahat yang dilakukan terhadap kaum lemah juga menunjukkan perlawanan terhadap Allah itu sendiri.

Demikian berdasarkan komposisi kata, teks Ayub 24:2–11 banyak menggunakan dan menunjuk kepada orang ketiga jamak yakni “mereka” dan sama sekali tidak menunjuk kepada orang pertama tunggal (oleh Ayub itu sendiri). Tampak gugatan Ayub sepenuhnya berbicara mengenai pengalaman orang-orang rentan dan termarginalkan yang bukan hanya menjadi tanggung jawab personal semata (oleh Ayub), melainkan tanggung jawab moral bersama dalam nilai kemanusiaan, di mana Ayub mewakili sikap manusia pada umumnya atau secara komunal. Ayub mengungkapkan pemahamannya mengenai kekerasan dalam kehidupan, kelompok rentan yang menderita, orang kaya yang merampok, orang miskin yang menyedihkan, dan orang jahat yang merdeka, yang mana Allah tidak memberikan penghakiman bagi mereka.⁵² Maka, teks ini menunjukkan bahwa sikap berwelas asih sebagai sesama manusia mendahului tindakan Allah. Menanti tindakan Allah dalam krisis keadilan dan kemanusiaan ialah dengan menyatakan sikap berwelas asih sesegera mungkin. Gugatan Ayub justru menegaskan bahwa masalah keadilan, kejahatan, maupun kemanusiaan bukanlah sekadar menuntut tanggung jawab dari Allah, tetapi juga dari manusia itu sendiri.

Menggugat Allah, Merangkul Sesama (24:12)

Pusat dari struktur kiasistik Ayub 24:1–12 ialah ayat 12. Kiasistik atau kiasme adalah bentuk

⁴⁹John Gray, *The Book of Job* (Sheffield: Phoenix, 2010), 320.

⁵⁰Estes, *Teach The Text*, 129.

⁵¹Gray, *The Book of Job*, 319.

⁵²David McKenna, *Job*, *Mastering the Old Testament*, vol. 12 (London: Word, 1986), 171.

yang rumit dari pengulangan, di mana petunjuk untuk mengidentifikasi kiasme adalah pengulangan.⁵³ Hal ini juga didukung oleh John Gray yang membagi pasal 24 ini menjadi tiga bagian besar yakni respons Ayub terhadap perkataan Elifas (ay. 1–12) dan dua bagian kutipan dari puisi hikmat (ay. 13–18 dan ay. 19–25). Duhn, Fohrer maupun Murphy juga menyebut bahwa teks dapat dilihat dalam pembagian ayat berdasarkan struktur strofiknya yakni ayat 1–4 (4 baris),⁵⁴ ayat 5–8 (4 baris), dan ayat 9–12 (4 baris), di mana ayat 12 menjadi penghubung terhadap ayat 13–17 (6 baris).⁵⁵

Dalam keseluruhan teks tersebut, ayat 12 ini menjadi poin utama di mana gugatan Ayub mendasar dalam sikap welas asihnya kepada penderitaan orang-orang lemah yang tertindas oleh ketidakadilan.⁵⁶ Teks menyatakan situasi rasa sakit yang benar-benar mencekam dan terdesak (נָאֵץ *nā-ʾaṣ* dan שָׁוְעָ *ša-waʿ* dalam ay. 12). Ini terlihat dari teks yang menunjuk kepada orang-orang yang terluka (חַלָּל *ḥā-lāl*) yang telah menjadi sama seperti orang mati (מֵתִים *mə-tīm*).⁵⁷ Maka, situasi rasa sakit pada saat itu telah berada pada klimaksnya, yang mana tentu membutuhkan pertolongan yang segera. Ayub berupaya menghadirkan penderitaan hebat orang lemah di dalam keadaan yang sudah mencekam dan mendesak pertolongan yang segera. Bahkan, tampaknya rangkulan Ayub sangat ditekankan dengan menambahkan pernyataan seolah-olah Allah pun tidak melihat penderitaan hebat mereka

(dalam ay. 12b: tidak mengangkat ketidak-pantasan itu). Ayat 12 ini menjadi puncak gugatan dan sekaligus jawaban Ayub mengenai bagaimana sikapnya terhadap ketidakadilan dan penderitaan yang dialami orang lemah. Dalam upaya menggugat tersebut, Ayub menunjukkan kepekaan dan kepeduliannya terhadap penderitaan kaum lemah yang bahkan tampak terabaikan oleh Allah.

Ayub mencoba mempertimbangkan upaya untuk mengangkat penderitaan para korban ketidakadilan. Sebab, tidak ada dampak dari keadilan distributif untuk membantu mereka, sehingga Ayub berbicara tentang penderitaan mereka dengan rasa yang berwelas asih.⁵⁸ Ayub menyoroti mereka yang merintih dan menjerit meminta tolong akibat penderitaan hebat di dalam kota mereka sendiri. Penderitaan fisik mereka diperkuat oleh penderitaan mental yang disebabkan oleh pengabaian Tuhan yang nyata atas penderitaan orang-orang yang lemah, bahkan laki-laki yang dianggap tangguh pun merintih karena penderitaan mereka (bdk. Yer. 30:6).⁵⁹

Ayat ini menjadi pusat dari dialog gugatan Ayub, sebagaimana juga Habel mengatakan bahwa ayat ini menjadi titik poros antara penderitaan orang lemah dan perbuatan orang jahat yang membuat narasi tetap terhubung dengan pertanyaan mendasar di ayat pertama. Clines berpendapat bahwa inti dari ayat ini ialah bahwa Allah tidak menuntut siapa pun dengan ketidakadilan ketika para pelaku ke-

⁵³ Sidney Greidanus, *The Modern Preacher and The Ancient Text: Interpreting and Preaching Biblical Literature* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), 208–213.

⁵⁴ Berasal dari kata Yunani yakni *strophe* yang artinya “belok”. Bentuk strofik adalah struktur di mana semua ayat atau bait dari teks ditulis dalam motif atau tujuan yang sama. Hal ini terlihat dari bentuk pengulangan bait atau ayat (*repetition*) untuk menjelaskan sesuatu hal. Umumnya istilah ini sangat banyak dijumpai dalam bidang musik.

⁵⁵ Clines, *Job 21–37*, 37.

⁵⁶ Dalam bahasa Inggris kata “welas asih” diterjemahkan dengan *compassion* yang secara sederhana dimengerti sebagai perpaduan antara simpati dan empati. Merujuk pada etimologi katanya, kata *compassion* berasal dari kata

latin *com* (bersama) dan *passion* (menderita) sehingga merujuk pada rasa kebersamaan dalam penderitaan.

⁵⁷ Kata *mə-tīm* menunjuk kata yang serupa dengan “orang mati” atau yang dapat disimpulkan sejajar dengan kata *ḥā-lāl* (orang yang terluka), sehingga kata *ḥā-lāl* menggambarkan sesuatu yang menyiratkan kematian (bdk. 1Sam. 31:1; Yer. 14:18) atau luka yang fatal (bdk. Rat. 2:12) dalam suatu pertempuran.

⁵⁸ Jeffrey Bos, *Human Consciousness of God in The Book of Job* (New York: TT Clark International, 2010), 126.

⁵⁹ Habel, *The Book of Job*, 360.

tidakadilan bisa lolos dari kejahatan (hukuman) mereka. Tentu hal ini menjadi keresahan bagi Ayub karena ketidakaktifan Allah melawan ketidakadilan yang tampaknya bertentangan dengan karakter salehnya.⁶⁰ Tampaknya Ayub lebih menyoroti apa maksud dari sikap Allah yang diam daripada tujuan keadilan tersebut.⁶¹ Ayub prihatin terhadap realitas sosial, namun juga dalam keprihatinan bahwa Allah menahan keadilan-Nya, sekalipun Ayub tidak melihat Allah sebagai pelaku ketidakadilan.

Gugatan Ayub menyatakan bagaimana keberanian sekaligus kepeduliannya bersatu. Ayub yang menggugat Allah adalah Ayub yang merangkul sesamanya. Dalam hal ini, tampak gugatan yang berwelas asih terhadap orang yang mengalami penderitaan. Meskipun dalam ayat ini Ayub menyatakan bahwa Allah masih tetap bersikap demikian (sebagaimana pertanyaan mendasar di ayat pertama), tanggapan Ayub ini bukanlah sepenuhnya menjadi kesimpulan jawabannya mengenai Allah. Sebab, Ayub juga menyadari bahwa Allah belum turunan untuk memberi kelegaan karena penderitaan yang terjadi adalah ujian yang belum selesai, dan dengan tujuan yang belum diketahui.⁶²

KESIMPULAN

Pendekatan sosio-ideologis terhadap Ayub 24:1–12 menyatakan bahwa teologi atau tradisi iman tidak selalu sejajar dengan realitas kehidupan dan pengalaman manusia yang selalu dinamis. Gugatan Ayub menjadi suatu solusi transformatif yang mengupayakan suatu religiositas realistik di tengah arus dominasi teologi retributif. Melalui gugatannya, Ayub mencoba menghadirkan suatu model religiositas yang aktif, dialogis dan kreatif di tengah situasi sulit seperti penderitaan. Keterbukaan dan keberanian di hadapan Allah adalah sesuatu yang patut dilihat melalui gugatan Ayub. Bukan hanya itu, gugatan Ayub kepada

Allah sekaligus menyatakan solidaritas dan keramahtamahannya (*hospitality*) kepada mereka yang menderita. Keberanian menggugat Allah bukan persoalan emosional semata, tetapi adalah bentuk perjuangan keyakinan. Sebagai salah satu bentuk dari ratapan, gugatan adalah luapan hati yang terdalam untuk mengadukan perkara kepada Allah. Model religiositas demikian juga tampak dalam beberapa kisah Alkitab seperti pemazmur dalam kitab Mazmur, yang menggambarkan bahwa orang yang menggugat Allah justru adalah orang yang memiliki hubungan intim dengan Allah. Gugatan menjadi bentuk yang konkret dari dialektika iman di hadapan Allah dan di tengah-tengah realitas kehidupan yang acap kali menjadi absurd.

Melalui teks ini, menggugat Allah adalah bentuk keberanian iman yang serius di hadapan Allah untuk mengadukan suatu perkara di luar kemampuan manusiawi. Sebab, hanya orang yang benar-benar saleh dan jujur yang berani menggugat Allah. Kesalehan dan kejujuran Ayub ini yang justru membawanya untuk menggugat Allah di tengah penderitaan dengan merangkul sesamanya.

PERNYATAAN PENULIS

Kontribusi dan Tanggung Jawab Penulis

Penulis menyatakan telah memberikan kontribusi substansial untuk perancangan dan penulisan hasil penelitian ini. Penulis bertanggung jawab atas seluruh analisis, interpretasi, dan diskusi hasil penelitian. Penulis telah membaca ulang dan menyetujui naskah akhir.

Konflik Kepentingan

Penulis menyatakan tidak memiliki konflik kepentingan apa pun yang dapat memengaruhinya dalam penulisan artikel ini.

⁶⁰McKenna, *Job*, 129.

⁶¹McKenna, *Job*, 177.

⁶²McKenna, *Job*, 176–177.

REFERENSI

- Baker, David L. *Kekayaan & Kemiskinan: Menelusuri Keadilan Sosial menurut Hukum Perjanjian Lama*. Diterjemahkan oleh Roy Alexander Surjanegara. Jakarta: Yayasan Komunikasi Bina Kasih, 2019.
- Balentine, Samuel E. "The Prose and Poetry of Exile." Dalam *Interpreting Exile: Displacement and Deportation in Biblical and Modern Contexts*, diedit oleh Brad E. Kelle. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011.
- Barth-Frommel, Marie-Claire. *Ayub, Bergumul Dengan Penderitaan, Bergumul Dengan Allah*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2016.
- Blenkinsopp, Joseph. *Isaiah 40–55*. Anchor Bible. New York: Doubleday, 2002.
- Bos, Jeffrey. *Human Consciousness of God in The Book of Job*. New York: TT Clark International, 2010.
- Botha, Phil J. "Pride and Suffering of The Poor in The Persian Period: Psalm 12 in Its Post-Exilic Context." *Old Testament Essays* 25, no. 1 (2012). <https://hdl.handle.net/10520/EJC119702>.
- Buttrick, George A., ed. *The Interpreter's Dictionary of The Bible*. Vol. 2. Nashville: Abingdon, 1962.
- Clines, David J.A. *Job 1–20*. Word Biblical Commentary. Vol. 17. Waco: Word, 1989.
- . *Job 21–37*. Word Biblical Commentary. Vol. 18A. Nashville: Thomas Nelson, 2006.
- Dell, Katharine J. *The Book of Job as Sceptical Literature*. Berlin: Walter de Gruyter, 1991.
- Estes, Daniel J. *Teach The Text Commentary*. Job. Grand Rapids: Baker, 2013.
- Fortin, Jean-Pierre. "Lament of a Wounded Priest: The Spiritual Journey of Job." *Religions* 9, no. 12 (2018). <https://doi.org/10.3390/rel9120417>.
- Gray, John. *The Book of Job*. Sheffield: Phoenix, 2010.
- Greidanus, Sidney. *The Modern Preacher and The Ancient Text: Interpreting and Preaching Biblical Literature*. Grand Rapids: Eerdmans, 1988.
- Habel, Norman C. *The Book of Job: A Commentary*. Philadelphia: Westminster, 1985.
- Jepsen. "Chāzāh." Dalam *Theological Dictionary of the Old Testament*, diedit oleh G. Johannes Botterweck. Vol. 4. Grand Rapids: Eerdmans, 1980.
- Karman, Yonky. *Bunga Rampai Teologi Perjanjian Lama*. Ed. ke-8. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2019.
- Kwon, Jiseong James. *Scribal Culture and Intertextuality: Literary and Historical Relationships between Job and Deutero-Isaiah*. Tubingen: Mohr Siebek, 2016.
- Kynes, Will. *My Psalm Has Turned into Weeping: Job's Dialogue with The Psalms*. Berlin: Walter de Gruyter, 2012. <https://doi.org/10.1515/9783110294941>.
- Limet, Henri. "Ethnicity." Dalam *A Companion to the Ancient Near East*, diedit oleh Daniel C. Snell, 370–383. Oxford: Blackwell, 2005.
- Martin, Troy W. "Concluding the Book of Job and YHWH: Reading Job from the End to the Beginning Author(s)." *Journal of Biblical Literature* 137, no. 2 (2018): 299–318. <https://doi.org/10.15699/jbl.1372.2018.348082>.
- McKenna, David. *Job*. Mastering the Old Testament. Vol. 12. London: Word, 1986.
- McLean, Bradley H. "Deleuze's Interpretation of Job as a Heroic Figure in the History of Rationality." *Religions* 10, no. 3 (2019). <https://doi.org/10.3390/rel10030141>.
- Newsom, Carol A. "Re-Considering Job." *Currents in Biblical Research* 5, no. 2 (2007): 155–182. <https://doi.org/10.1177/1476993X06073806>.
- Ozick, Cynthia. "The Impious Impatience of Job." *The American Scholar* 67, no. 4 (1998): 15–24. <https://www.jstor.org/stable/41200195>.

- Panjaitan, Firman, dan Hendro Hariyanto. "Allah Yang Kreatif Dan Dinamis Dalam Ayub 42:7-17: Sebuah Perlawanan Terhadap Teologi Retribusi." *Kurios: Jurnal Teologi dan Pendidikan Agama Kristen* 6, no. 2 (Oktober 2020). <https://doi.org/10.30995/kur.v6i2.131>.
- Piro, Jen. "Nomadic and Pastoral Societies." Dalam *Encyclopedia of Society and Culture in the Ancient World*, Vol. 1, diedit oleh Peter I. Bogucki, 786–796. New York: Infobase, 2008.
- Roper, Leon A. "The Social Context of The Book of Job." *Verbum et Ecclesia* 26, no. 3 (2005). <https://doi.org/10.4102/ve.v26i3.249>.
- Singgih, Emanuel Gerrit. *Dunia Yang Bermakna: Kumpulan Karangan Tafsir Perjanjian Lama*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2019.
- Sitorus, Herawati. "Teologi Pembuangan: Suatu Kajian Teologis Konsep Teologi Pembuangan Menurut Yeremia." *Jurnal Teologi Cultivation* 4, no. 1 (2020). <https://doi.org/10.46965/jtc.v4i1.217>.
- Waters, Larry J. "Reflections on Suffering from the Book of Job." *Bibliotheca Sacra* 154, no. 616 (1997): 436–451. <https://ixtheo.de/Record/1642482536>.
- Westermann, Claus. *The Structure of The Book of Job*. Philadelphia: Fortress, 1981.