

BAB II

TINJAUAN PUSTAKA

A. Pemahaman Roh dari Bangsa-Bangsa di Sekitar Israel

1. Mesir Kuno

Dalam kebudayaan Mesir kuno, orang percaya bahwa para dewa, terutama dewa Amon, memberikan “nafas hidup” kepada makhluk ciptaan. Nafas kehidupan itu, yang dalam bahasa Mesir disebut *lebenatem*, dianggap sebagai kuasa yang menghidupkan, dan dikaitkan pula dengan nafas dewa Amon dan Horus. Pandangan ini mirip dengan apa yang tercatat dalam Kitab Kejadian, yaitu ketika Tuhan Allah membentuk manusia dari debu tanah dan menghembuskan nafas hidup ke dalam hidungnya sehingga manusia menjadi makhluk yang hidup (Kej. 2:7). Namun, sekalipun ada kemiripan gambaran tentang “nafas kehidupan” ini, kepercayaan Mesir tidak pernah menyebutnya secara eksplisit sebagai “roh para dewa”. Sebab, pemahaman mereka tentang roh sangat bergantung pada relasi antara manusia dan dewa-dewi yang mereka sembah.¹⁵

Lebih jauh lagi, kosmologi Mesir kuno sesungguhnya tidak mengenal satu konsep tunggal yang setara dengan “roh” dalam pengertian modern, melainkan sebuah gugus istilah yang masing-masing menggambarkan dimensi keberadaan manusia yang berbeda. Tiga di antaranya yang paling penting adalah *ka* (kekuatan hidup atau kembaran spiritual yang menyertai seseorang sejak lahir), *ba* (unsur

¹⁵Gernaída Krisna R. Pakpahan, “Telusur Karya Ruakh (Roh) dalam Perjanjian Lama”, *Diegesis: Jurnal Teologi* 4, No. 2 (2019), 4.

kepribadian atau karakter unik seseorang, sering digambarkan sebagai burung berkepala manusia yang dapat bergerak bebas antara dunia orang mati dan dunia orang hidup), dan *akh* (roh yang telah dimuliakan atau “diubah” menjadi makhluk cahaya sesudah melalui penghakiman di alam baka). Ketiga unsur ini, menurut teks-teks Piramida (*Pyramid Texts*) dan Kitab Orang Mati (*Book of the Dead*), harus bersatu kembali secara harmonis agar seseorang dapat mencapai kehidupan kekal di alam baka.

Keyakinan Mesir tentang nafas hidup juga erat berkaitan dengan mitos penciptaan oleh dewa Khnum, yang digambarkan membentuk tubuh manusia dari tanah liat di atas roda tembikar sebelum kemudian dihidupkan oleh kekuatan ilahi. Kemiripan gambaran ini dengan narasi penciptaan dalam Kejadian 2:7 telah lama menarik perhatian para sarjana Perjanjian Lama, meskipun perlu dicatat bahwa penekanan teologis keduanya sangat berbeda: dalam mitos Mesir, penciptaan manusia lebih berfungsi untuk menjelaskan hierarki kosmis dan hubungan manusia dengan negara serta firaun sebagai penjelmaan dewa di bumi, sedangkan dalam Kejadian 2:7 penekanannya adalah relasi pribadi dan langsung antara Allah yang esa dengan setiap individu manusia yang diciptakan-Nya.¹⁶

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa sekalipun bangsa Mesir kuno memiliki gagasan yang kaya dan berlapis tentang unsur non-material dalam diri manusia, gagasan tersebut selalu terikat pada sistem politeistik dan hierarki kosmis Mesir, sehingga secara mendasar berbeda dari konsep *ruakh* Israel yang

¹⁶Christoph Barth dan Marie Claire Pareira, *Teologi Perjanjian Lama 3* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1989), 130–132.

menempatkan seluruh keberadaan roh manusia dalam relasi monoteistik dengan satu Allah yang berdaulat.

2. Mesopotamia

Salah satu sumber penting untuk memahami pandangan Mesopotamia tentang penciptaan dan asal-usul unsur hidup dalam diri manusia adalah epos *Atrahasis* dan *Enuma Elish*. Dalam epos *Atrahasis*, manusia diciptakan oleh dewi Nintu/Mami dari campuran tanah liat dengan darah dan daging seorang dewa yang dikorbankan (*We-ila*), sehingga manusia dianggap memiliki percikan unsur ilahi (*eemu* atau semacamnya) yang menjadi sumber kesadaran dan kecerdasannya. Gagasan ini menunjukkan bahwa bangsa Mesopotamia meyakini adanya unsur ilahi yang tercampur secara literal dalam materi manusia, sebuah pandangan yang berbeda dari konsep Israel di mana roh (*ruakh*) tetap menjadi milik Allah yang dipinjamkan, bukan unsur ilahi yang menyatu secara substansial dengan tubuh manusia.¹⁷

Selain itu, bangsa Mesopotamia juga mengenal konsep angin dan badai sebagai manifestasi kekuatan dewa, khususnya dewa Enlil yang gelarnya secara harfiah berarti “Tuan Angin”. Kekuatan angin dan nafas dalam pandangan ini bukan sekadar fenomena alam, melainkan wujud kehadiran dan kuasa ilahi yang dapat mendatangkan berkat sekaligus bencana, sebuah keterkaitan konseptual antara “angin/nafas” dan “kuasa ilahi” yang secara struktural mirip dengan makna

¹⁷Alan F. Segal, *Life After Death: A History of the Afterlife in Western Religion* (New York: Doubleday, 2004), 389–420.

ganda kata *ruakh* dalam bahasa Ibrani, meski konteks teologisnya jelas berbeda karena sifatnya yang politeistik.¹⁸

Dari kemiripan-kemiripan istilah dan gagasan itu, dapat dipahami bahwa Israel kemungkinan besar mengambil dan menyesuaikan istilah *ruakh* dari lingkungan budaya sekitarnya, namun dengan maksud dan penekanan teologis yang khas sesuai keyakinan mereka kepada Tuhan. Pengambilalihan konsep dari bangsa-bangsa tetangga itu turut memengaruhi cara Israel membangun pemahamannya tentang “roh” dalam kaitannya dengan relasi mereka kepada Allah. Meskipun demikian, kata itu tetap harus dilihat dalam konteks dan latar belakang pneumatologi Perjanjian Lama sendiri, bukan sekadar dipinjam tanpa perubahan makna dari bangsa-bangsa sekitarnya.¹⁹

3. Babel

Bangsa Babel mewarisi dan mengembangkan lebih jauh gagasan Mesopotamia tentang kekuatan hidup yang bersumber dari para dewa. Dalam narasi Babel, dewa Marduk dikaitkan dengan pemberian “nafas hidup” kepada manusia, meskipun dalam konteks yang berbeda dengan Israel, yakni sebagai dewa yang menguasai atmosfer dan bahkan penyakit yang menimpa manusia.²⁰

Menurut epos penciptaan Babel *Enuma Elish*, dewa Marduk menciptakan manusia dari darah dewa Kingu, pemimpin pasukan Tiamat yang dikalahkan dalam pertempuran kosmis, yang dicampur dengan tanah liat. Darah dewa yang

87. ¹⁸Philip Johnston, *Shades of Sheol: Death and Afterlife in the Old Testament* (Downers Grove: IVP, 2002), 70–

¹⁹Pakpahan, “Telusur Karya Ruakh (Roh) dalam Perjanjian Lama,” 4–5.

²⁰Ibid, 4.

tercampur dalam tubuh manusia inilah yang dipercaya menjadi sumber akal budi dan kecerdasan manusia, sekaligus alasan mengapa manusia diciptakan untuk melayani para dewa dengan bekerja dan mempersembahkan korban bagi mereka. Skema penciptaan ini menunjukkan bahwa dalam pandangan Babel, unsur hidup dalam diri manusia pada dasarnya bersifat fungsional-religius melayani kepentingan dewa bukan relasional-personal sebagaimana dalam pandangan Israel.²¹

Selain gagasan tentang nafas hidup, kepercayaan Babel juga mengenal konsep *etemmu*, yaitu roh atau bayang-bayang orang mati yang dipercaya turun ke dunia bawah tanah yang disebut *Kur* atau *Irkalla*, sebuah tempat yang digambarkan gelap dan tanpa harapan, di bawah kekuasaan dewi Ereshkigal. Gambaran tentang dunia bawah ini secara khusus dilukiskan dalam kisah *Turunnya Ishtar ke Dunia Bawah* (*Descent of Ishtar*), yang menggambarkan alam maut sebagai “rumah yang tidak pernah ditinggalkan siapa pun yang telah memasukinya”, sebuah tempat di mana penghuninya hanya makan debu dan tanah liat sebagai roti mereka. Berbeda dari kepercayaan Israel yang meyakini bahwa roh manusia kembali kepada Allah yang mengaruniakannya, dalam pandangan Babel *etemmu* tidak kembali kepada dewa pencipta, melainkan turun ke dunia orang mati dan bergantung pada persembahan keturunannya yang masih hidup (berupa makanan dan minuman yang

²¹Alan F. Segal, *Life After Death*, 389–420; Simcha Paull Raphael, *Jewish Views of the Afterlife* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2009), 260–270.

dipersembahkan secara berkala) agar tidak menjadi roh gentayangan yang mengganggu.²²

Gambaran serupa juga muncul dalam Tablet XII *Epos Gilgamesh*, ketika arwah Enkidu naik dari dunia bawah untuk menceritakan kepada Gilgamesh keadaan orang mati di sana: semakin banyak keturunan yang masih hidup dan semakin setia mereka mempersembahkan korban bagi arwah leluhurnya, semakin baik pula keadaan arwah tersebut di dunia bawah. Sebaliknya, arwah yang tidak memiliki keturunan atau dilupakan keluarganya akan mengalami nasib yang mengenaskan, hidup dari sisa-sisa makanan dan tidak mendapat ketenangan. Pola pemikiran ini menegaskan bahwa dalam kepercayaan Babel, nasib roh sesudah kematian sangat bergantung pada tindakan manusia yang masih hidup, bukan pada hubungan langsung dan pasti antara roh dengan dewa penciptanya.

Perbedaan mendasar ini penting untuk dicatat: bagi Babel, kematian adalah perpisahan roh dari dunia orang hidup menuju dunia bawah yang muram dan kekal, tanpa kemungkinan kembali kepada penciptanya, dan nasib akhirnya bergantung pada ritual pemujaan leluhur yang dilakukan secara turun-temurun. Sebaliknya, sebagaimana akan dibahas lebih lanjut, Pengkhotbah 12:7 justru menegaskan bahwa roh manusia kembali secara relasional dan pasti kepada Allah yang mengaruniakannya, bukan turun ke sebuah dunia bawah yang terpisah dari-Nya, dan tidak bergantung pada jasa atau ritual keturunannya.

²²Philip Johnston, *Shades of Sheol*, 199–200; Segal, *Life After Death*, bagian pembahasan Mesopotamia dan Babel.

4. Suku Toraja

Masyarakat Toraja yang mendiami dataran tinggi Sulawesi Selatan memiliki sistem kepercayaan leluhur yang dikenal sebagai *Aluk To Dolo* (secara harfiah: “jalan para leluhur”), yakni suatu sistem animistik yang mengatur hubungan antara manusia, alam, dan dunia roh. Sebelum kedatangan misionaris Belanda pada awal abad ke-20, seluruh kehidupan sosial, ritual, dan kosmologis masyarakat Toraja diorganisasi oleh *Aluk To Dolo* ini, yang mencakup ribuan aturan dan tata cara yang mengatur setiap aspek kehidupan, mulai dari pertanian, pembangunan rumah adat (*tongkonan*), hingga upacara kematian.²³

Dalam kosmologi *Aluk To Dolo*, semesta dibagi ke dalam tiga lapisan: dunia atas tempat bersemayamnya *Puang Matua* (Tuhan Yang Mahatinggi) dan para dewa, dunia tengah sebagai arena kehidupan manusia, serta dunia bawah. Kepercayaan ini menegaskan bahwa Toraja memahami dirinya sebagai berasal dari langit, dan bahwa roh manusia pada akhirnya akan kembali ke dimensi ilahi tersebut melalui serangkaian ritual kematian yang tepat. Struktur kosmologis tiga tingkat ini juga tercermin secara arsitektural dalam bentuk rumah *tongkonan*, yang atapnya melengkung menyerupai perahu dan terbagi atas tiga bagian utama yang melambangkan dunia atas, dunia tengah, dan dunia bawah.²⁴

Berbeda dari konsep roh tunggal yang lazim ditemukan dalam filsafat Barat, tradisi Toraja mengenal gugus konsep yang menggambarkan berbagai dimensi dan

²³Toby Alice Volkman, *Feasts of Honor: Ritual and Change in the Toraja Highlands*, *Illinois Studies in Anthropology* 16 (Urbana: University of Illinois Press, 1985), 1–25.

²⁴Roxana Waterson, *Paths and Rivers: Sa'dan Toraja Society in Transformation* (Leiden: KITLV Press, 2009), 45–67.

tahapan keberadaan kekuatan hidup dalam diri manusia. Etnograf Jane Wellenkamp, berdasarkan penelitian lapangannya yang intensif di Tana Toraja, mengidentifikasi empat istilah inti yang sering muncul dalam diskusi tentang jiwa di kalangan penganut *Aluk To Dolo*, yaitu: *sumanga'*, *penaa*, *bombo*, dan *deata*.²⁵

Pertama, *sumanga'* adalah kekuatan hidup yang hadir dalam semua makhluk hidup dan dapat diterjemahkan secara kasar sebagai “semangat,” “jiwa,” atau “kesadaran.” Istilah ini berkerabat erat dengan kata Indonesia *semangat*. Secara khusus, *sumanga'* bersifat rentan ia dapat melarikan diri karena ketakutan mendadak atau dapat direbut oleh entitas jahat, sehingga menyebabkan sakit atau gangguan jiwa; dalam praktiknya, hal ini melahirkan ritual-ritual pemanggilan kembali *sumanga'* yang hilang, terutama pada anak-anak yang mengalami sakit mendadak atau ketakutan hebat. Kedua, *penaa* berkaitan dengan pusat perasaan dan kehendak, seringkali dikaitkan dengan organ fisik seperti jantung atau perut. Bersama dengan *sumanga'*, *penaa* menganimasikan manusia yang hidup, dan istilah inilah yang kemudian dipilih oleh para penerjemah Alkitab dalam bahasa Toraja untuk memadankan kata *ruakh* dalam Pengkhotbah 12:7.²⁶

Ketiga, *bombo* adalah roh yang muncul ketika seseorang meninggal dunia. Dalam tradisi Toraja, *bombo* dipahami sebagai jiwa manusia yang bersifat kekal. Setelah kematian, *bombo* masih berkeliaran di sekitar tempat tinggal orang yang telah mati selama upacara pemakaman belum sempurna dilaksanakan, dan pada masa ini

²⁵Jane Wellenkamp, “Notions of Grief and Catharsis Among the Toraja,” *American Ethnologist* 15, no. 3 (1988): 486–500.

²⁶Kathleen M. Adams, “The Discourse of Souls in Tana Toraja (Indonesia): Indigenous Notions and Christian Conceptions,” *Ethnology* 32, No. 1 (1993): 55–68.

pula jenazah masih diperlakukan seolah-olah orang tersebut hanya sakit (*to makula'*), bukan telah meninggal secara definitif. Apabila ritual *Rambu Solo'* dilaksanakan secara sempurna dan sesuai dengan status sosial almarhum, *bombo* akan beralih menuju *Puya* (dunia roh) dan akhirnya bermetamorfosis menjadi *deata* jiwa yang sudah diilahirkan dan bersatu dengan para dewa di langit. Keempat, *deata* dengan demikian merupakan puncak transformasi roh, yakni status roh leluhur yang sudah dimuliakan dan berfungsi sebagai perantara antara dunia manusia dan *Puang Matua*.²⁷

Ritual pemakaman Toraja yang dikenal sebagai *Rambu Solo'* ("asap yang menurun") bukan sekadar upacara berkabung, melainkan merupakan mekanisme kosmologis yang memungkinkan *bombo* untuk bertransisi dari dunia orang hidup ke dunia roh. Toby Alice Volkman dalam studinya yang monumental tentang ritual Toraja menjelaskan bahwa penyembelihan kerbau dalam *Rambu Solo'* bukan sekadar tradisi, melainkan merupakan kewajiban spiritual yang menjamin kelancaran perjalanan roh almarhum menuju *Puya*. Semakin besar status sosial almarhum dan semakin banyak hewan yang disembelih baik dalam tingkatan upacara sederhana (*rapasan*) maupun tingkatan tertinggi yang dikhususkan bagi bangsawan (*rapasan sundun*) semakin terjamin pula kedudukan rohnya di alam lain.²⁸

Aspek yang sangat signifikan dari konsep roh Toraja adalah bahwa nasib akhir *bombo* tidak ditentukan sepenuhnya oleh kondisi moral individu semasa hidupnya,

²⁷Daniel Panuntun dan Wandrio Salewa, "Sleeping Soul: A Concept Representation of Metaphysical Anthropology of the Funeral Traditions of Torajan People", *HTS Theologiese Studies / Theological Studies* 78, No. 1 (2022): 1–6; Volkman, *Feasts of Honor*, 89–95.

²⁸Volkman, *Feasts of Honor*, 55–88.

melainkan oleh keberhasilan komunitas yang masih hidup dalam menyelenggarakan ritual pemakaman yang semestinya. Wellenkamp menunjukkan bahwa dalam tradisi *Aluk To Dolo*, komunitas yang hidup memegang kendali atas pergerakan roh dari dunia ini ke *Puya* dan akhirnya bergabung dengan para dewa. Dimensi komunal inilah yang membedakan konsep roh Toraja secara tajam dari model individualistis dalam banyak tradisi Barat, dan yang juga menjadi salah satu titik pengumpulan teologis penting ketika gereja modern di Toraja berusaha mendialogkan warisan *Aluk To Dolo* ini dengan iman Kristen, khususnya berkaitan dengan biaya besar yang harus ditanggung keluarga demi menyelenggarakan *Rambu Solo'* yang layak.²⁹

5. Filsafat Yunani Kuno tentang Dualisme

Berbeda dari pola pikir mitologis bangsa-bangsa Timur Dekat Kuno yang telah diuraikan di atas, filsafat Yunani kuno mengembangkan kerangka pemikiran yang jauh lebih sistematis mengenai relasi antara tubuh dan jiwa manusia, yang kelak dikenal secara luas sebagai dualisme antropologis. Akar gagasan ini dapat ditelusuri hingga tradisi Orfisme dan aliran Pythagoras, yang meyakini bahwa jiwa (*psyche*) bersifat kekal dan mengalami reinkarnasi berulang kali (*metempsychosis*) di dalam serangkaian tubuh yang berbeda-beda. Dalam kerangka ini, tubuh dipandang sebagai penjara, bahkan kuburan, bagi jiwa, sebagaimana tercermin dalam

²⁹Kathleen M. Adams, "The Discourse of Souls in Tana Toraja (Indonesia): Indigenous Notions and Christian Conceptions", *Ethnology* 32, No. 1 (1993): 55–68.

ungkapan Yunani yang terkenal, *soma sema*, “tubuh adalah kuburan” bagi jiwa yang sejatinya berasal dari alam ilahi.³⁰

Puncak sistematisasi dualisme ini ditemukan dalam pemikiran Plato, khususnya dalam dialog *Phaedo*, yang menggambarkan percakapan terakhir Socrates sebelum kematiannya. Melalui tokoh Socrates, Plato berargumen bahwa jiwa adalah entitas yang sepenuhnya berbeda secara substansial dari tubuh: jiwa bersifat rohani, tidak kasatmata, dan kekal, sedangkan tubuh bersifat material, kasatmata, dan fana. Kematian, dalam pandangan ini, bukanlah sebuah bencana, melainkan justru pembebasan jiwa dari belenggu tubuh yang selama ini menghalangi jiwa untuk mencapai pengetahuan sejati tentang Bentuk-Bentuk (*Forms*) yang kekal. Plato bahkan menggambarkan aktivitas berfilsafat sebagai semacam “latihan menuju kematian,” sebab filsafat yang sejati justru berusaha melepaskan jiwa dari gangguan indrawi tubuh.³¹

Aristoteles, murid Plato, mengambil posisi yang lebih moderat melalui teori hilemorfisme (*hylomorphism*) yang dikembangkannya dalam risalah *De Anima* (Tentang Jiwa). Bagi Aristoteles, jiwa bukanlah substansi yang berdiri sendiri dan terpisah dari tubuh, melainkan “bentuk” (*eidos*) atau prinsip pengorganisasian dari tubuh yang hidup, sebagaimana bentuk sebuah kapak tidak dapat dipisahkan dari materinya tanpa kapak itu kehilangan hakikatnya sebagai kapak. Dengan demikian, jiwa dan tubuh bagi Aristoteles merupakan satu kesatuan fungsional, bukan dua

³⁰Alan F. Segal, *Life After Death*, 178–210.

³¹Plato, *Phaedo*, trans. G.M.A. Grube, in *Plato: Complete Works*, ed. John M. Cooper (Indianapolis: Hackett Publishing, 1997), 64a–67b.

substansi yang terpisah. Meskipun demikian, Aristoteles tetap mempertahankan satu pengecualian penting: *nous* (akal budi aktif) diyakininya sebagai unsur yang mungkin dapat bertahan secara terpisah dari tubuh, sebuah celah dalam sistemnya yang kelak dimanfaatkan oleh para penafsir Kristen abad pertengahan untuk mendamaikan pemikirannya dengan doktrin keabadian jiwa.³²

Terlepas dari perbedaan antara dualisme radikal Plato dan hilemorfisme moderat Aristoteles, kedua aliran filsafat Yunani ini sama-sama beroperasi dengan asumsi dasar bahwa jiwa dan tubuh adalah dua kategori ontologis yang dapat dibedakan secara konseptual, sebuah asumsi yang secara mendasar berbeda dari antropologi Ibrani. Perjanjian Lama tidak mengenal pemisahan tegas antara jiwa dan tubuh sebagai dua substansi; *nephesh* dalam pemikiran Ibrani bukanlah “jiwa yang dimiliki” oleh tubuh, melainkan menunjuk pada keseluruhan diri manusia yang hidup dan berjasad. Perbedaan mendasar inilah yang menjadi kerangka penting untuk memahami ketegangan interpretatif atas kata *ruakh* dalam Pengkhotbah 12:7, khususnya karena kitab ini diduga ditulis pada periode yang mulai bersentuhan dengan pengaruh pemikiran Helenistik, sebagaimana telah disinggung pada pembahasan tentang waktu penulisan kitab ini.³³

³²Aristotle, *De Anima (On the Soul)*, trans. Hugh Lawson-Tancred (London: Penguin Books, 1986), Book II.1, 412a–413a.

³³John W. Cooper, *Body, Soul, and Life Everlasting: Biblical Anthropology and the Monism-Dualism Debate*, rev. ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 40–46.

6. Perdebatan tentang Tubuh dan Roh

Pertemuan antara kategori-kategori filsafat Yunani dan tradisi pemikiran Ibrani tidak dapat dihindari seiring dengan ekspansi kebudayaan Helenistik pascapenaklukan Aleksander Agung. Literatur Yahudi periode Bait Suci Kedua, seperti Kitab Kebijaksanaan Salomo (*Wisdom of Solomon*) dan karya-karya Philo dari Aleksandria, mulai memperlihatkan penyerapan kosakata dan kategori dualistis Yunani ke dalam kerangka pemikiran Yahudi, misalnya melalui gagasan bahwa “tubuh yang fana ini membebani jiwa” (Kebijaksanaan Salomo 9:15), sebuah ungkapan yang bergema dengan gagasan Platonis tentang tubuh sebagai penjara jiwa. Perkembangan inilah yang turut membentuk sebagian wacana Kristen awal tentang jiwa dan keabadian.³⁴

Oscar Cullmann, dalam karyanya yang berpengaruh, dengan tegas mempertentangkan gagasan keabadian jiwa (*immortality of the soul*) yang berakar dari filsafat Yunani dengan pengharapan kebangkitan tubuh (*resurrection of the body*) yang menjadi inti pengharapan eskatologis Perjanjian Baru. Bagi Cullmann, iman Kristen yang otentik tidak bersandar pada keyakinan bahwa jiwa manusia secara alamiah bersifat kekal dan karenanya “selamat” dari kematian, melainkan pada keyakinan bahwa seluruh diri manusia yang telah mati akan dibangkitkan kembali oleh tindakan penciptaan baru Allah. Pandangan Cullmann ini menuai perdebatan luas di kalangan teolog sebagian menganggapnya terlalu mempertajam pertentangan kedua kategori tersebut namun kontribusinya dalam menegaskan

³⁴David Winston, *The Wisdom of Solomon: A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Bible 43 (New York: Doubleday, 1979), 203–205.

perbedaan mendasar antara antropologi Yunani dan Ibrani tetap diakui secara luas.³⁵

Perdebatan ini terus berlanjut dalam diskursus teologi kontemporer, khususnya antara mereka yang mempertahankan semacam dualisme (sering disebut dualisme holistik) dan mereka yang menganut posisi monisme non-reduktif. John W. Cooper, misalnya, membela apa yang disebutnya dualisme holistik, yakni pandangan bahwa Alkitab mengandaikan adanya keberlangsungan pribadi manusia dalam wujud “antara” (*intermediate state*) sesudah kematian dan sebelum kebangkitan tubuh, tanpa jatuh ke dalam dualisme Platonis yang memandang tubuh secara negatif. Sebaliknya, sarjana seperti Joel B. Green berargumen bahwa Alkitab, dibaca dalam terang kajian antropologi kuno dan ilmu-ilmu kontemporer, sesungguhnya mengandaikan kesatuan psikosomatis manusia yang tidak memerlukan kategori jiwa yang terpisah secara substansial dari tubuh.³⁶

Ketegangan antara dualisme dan holisme inilah yang menjadi salah satu titik pergumulan sentral dalam penafsiran Pengkhotbah 12:7. Penggunaan kata *ruakh* yang “kembali” kepada Allah dalam ayat ini berpotensi dibaca melalui dua lensa yang saling bertentangan: sebagai indikasi keberlangsungan jiwa yang berdiri sendiri sebagaimana diandaikan dalam dualisme Yunani, atau sebagai penegasan atas pemberian hidup relasional yang kembali sepenuhnya kepada sumbernya, sejalan dengan antropologi holistik Ibrani. Penting untuk dicatat bahwa istilah

³⁵Oscar Cullmann, *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead? The Witness of the New Testament* (London: Epworth Press, 1958), 15–28.

³⁶John W. Cooper, *Body, Soul, and Life Everlasting*, 13–20.

“dualitas” dan “dualisme” perlu dibedakan secara cermat dalam konteks ini: Perjanjian Lama memang mengenal semacam dualitas deskriptif antara debu (tubuh) dan roh (nafas hidup dari Allah) sebagaimana tampak dalam Pengkhotbah 12:7 sendiri, namun dualitas deskriptif ini berbeda secara kategoris dari dualisme ontologis Yunani yang memandang jiwa dan tubuh sebagai dua substansi terpisah yang dapat eksis secara independen satu sama lain. Perbedaan inilah yang menjadi salah satu pisau analisis penting dalam eksegesis Pengkhotbah 12:7 pada bab berikutnya.³⁷

B. Gambaran Umum Kitab Pengkhotbah

1. Nama Kitab

Kitab Pengkhotbah merupakan salah satu kitab yang paling unik dan menantang dalam kanon Perjanjian Lama. Dalam tradisi Ibrani, kitab ini dikenal dengan nama *Qohelet* (קֹהֶלֶת), sebuah kata yang berasal dari akar kata *qahal* (קָהַל), yang berarti “jemaat” atau “perkumpulan.” Dengan demikian, *Qohelet* dapat diterjemahkan sebagai “orang yang berbicara kepada jemaat,” “pemimpin sidang,” atau “pengkhotbah.” Secara morfologis, kata ini berbentuk partisip feminin dari akar *qahal*, sebuah keunikan gramatikal yang telah lama menarik perhatian para sarjana, sebab digunakan untuk merujuk kepada tokoh laki-laki (Raja Salomo atau persona yang mewakilinya). Beberapa penafsir menduga

³⁷Joel B. Green, *Body, Soul, and Human Life: The Nature of Humanity in the Bible* (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 3–19.

bentuk feminin ini menunjukkan bahwa kata tersebut awalnya adalah gelar jabatan atau fungsi (seperti “juru bicara jemaat”), bukan nama pribadi.³⁸

Dalam Septuaginta (LXX), terjemahan Yunani Perjanjian Lama, nama ini dipadankan dengan *Ekklesiastes* (Εκκλησιαστής), sebuah kata yang berasal dari *ekklesia* (ἐκκλησία, “jemaat” atau “perkumpulan yang dipanggil keluar”), yang kemudian menjadi nama resmi kitab dalam tradisi Kristen Barat, termasuk dalam Vulgata Latin yang memakai bentuk *Ecclesiastes*. Kata *Qohelet* sendiri muncul tujuh kali dalam keseluruhan kitab (1:1, 1:2, 1:12, 7:27, 12:8, 12:9, 12:10), dan berfungsi sebagai nama sekaligus gelar bagi sosok yang mengumpulkan hikmat dan menyampaikannya kepada khalayak. Menariknya, dalam terjemahan-terjemahan modern ke berbagai bahasa, nama kitab ini diterjemahkan secara fungsional sesuai dengan pemahaman terhadap peran Qohelet: “Pengkhobah” dalam bahasa Indonesia, *Preacher* dalam KJV, dan *Teacher* dalam NIV, yang masing-masing menekankan aspek berbeda dari fungsi Qohelet sebagai pengumpul dan penyampai hikmat.³⁹

Secara genre, Pengkhobah termasuk dalam kategori Sastra Hikmat (*Wisdom Literature*) bersama kitab Ayub, Amsal, beberapa Mazmur, dan Kidung Agung. Namun, jika dibandingkan dengan Amsal yang cenderung optimis dan normatif, Pengkhobah tampil dengan nada yang jauh lebih kritis, reflektif, bahkan skeptis. Kitab ini terdiri dari dua belas pasal dengan 222 ayat, dan merupakan

³⁸Roland E. Murphy, *Ecclesiastes, Word Biblical Commentary 23A* (Dallas: Word Books, 1992), xxi.

³⁹Murphy, *Ecclesiastes, Word Biblical Commentary 23A*, xxii; Robert Gordis, *Koheleth: The Man and His World* (New York: Schocken Books, 1968), 340.

karya yang sarat dengan pengumpulan intelektual tentang makna, kematian, hikmat, keadilan, dan keberadaan Allah dalam kehidupan manusia.⁴⁰

Seluruh kitab dibingkai oleh dua pernyataan identik yang berfungsi sebagai tesis sekaligus kesimpulan: “Kesia-siaan belaka, kesi-siaan belaka, segala sesuatu adalah sia-sia” (1:2; 12:8). Kata kunci yang digunakan adalah *hevel* (הֶבֶל), yang secara harfiah berarti “uap,” “nafas,” atau “asap.” Kata ini muncul sebanyak 38 kali dalam kitab ini dan menjadi lensa utama yang melaluinya Qohelet memandang seluruh realitas kehidupan manusia. Struktur pembingkai (*inclusio*) dengan pernyataan *hevel* di awal dan akhir kitab ini juga menjadi salah satu argumen kuat bagi kesatuan sastra kitab Pengkhotbah, meskipun beberapa sarjana tetap membedakan suara Qohelet (1:1–12:8) dari suara penyunting yang berbicara dalam bentuk orang ketiga pada prolog (1:1) dan epilog (12:9–14).⁴¹

2. Penulis Kitab

Pertanyaan mengenai kepengarangan Kitab Pengkhotbah merupakan salah satu persoalan paling kompleks dan diperdebatkan dalam bidang studi Perjanjian Lama. Secara tradisional, kitab ini dikaitkan dengan Raja Salomo, putra Daud yang memerintah kerajaan Israel bersatu sekitar 970–930 SM. Dasar utama identifikasi ini terdapat dalam Pkh 1:1 yang menyebut penulisnya sebagai “anak Daud, raja di Yerusalem,” serta Pkh 1:12 yang berbunyi “Aku, Pengkhotbah, adalah raja atas Israel di Yerusalem.”⁴²

⁴⁰Michael V. Fox, *A Time to Tear Down and a Time to Build Up: A Rereading of Ecclesiastes* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 2.

⁴¹Tremper Longman III, *The Book of Ecclesiastes*, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 2–4.

⁴²Gleason L. Archer, *A Survey of Old Testament Introduction*, edisi revisi (Chicago: Moody Press, 1994), 487.

Selain itu, gambaran tentang kekayaan, hikmat, proyek pembangunan besar, dan pengalaman hidup yang luar biasa dalam pasal 1–2 sangat sesuai dengan profil Salomo sebagaimana dideskripsikan dalam 1 Raja-raja 3–10. Pandangan ini dipegang secara konsisten oleh tradisi rabi Yahudi, bapa-bapa gereja mula-mula, serta para sarjana konservatif hingga hari ini.

Namun demikian, mayoritas sarjana modern menolak identifikasi langsung tersebut dan berpendapat bahwa nama Salomo dalam kitab ini berfungsi sebagai *pseudonim sastra* atau *atribusi fiksi* sebuah perangkat sastra yang umum digunakan dalam dunia kuno, di mana penulis anonim meminjam wibawa seorang tokoh besar untuk memberikan bobot pada tulisannya. Argumen utama untuk posisi ini didasarkan pada analisis linguistik: bahasa Ibrani dalam Pengkhotbah menunjukkan ciri-ciri tata bahasa yang khas untuk periode pasca-pembuangan, termasuk sejumlah *Aramaisme* dan kemungkinan kosakata Persia yang tidak lazim ditemukan dalam tulisan-tulisan era Salomo.⁴³

Perlu juga dicatat bahwa nama "Salomo" tidak pernah disebut secara eksplisit dalam keseluruhan kitab. Penulis hanya disebut sebagai "anak Daud, raja di Yerusalem" sebuah deskripsi yang secara teknis bisa merujuk kepada beberapa raja, meskipun secara tradisional paling wajar merujuk kepada Salomo.⁴⁴ Namun, studi biblika modern cenderung melihat "Salomo" lebih sebagai persona sastra atau rujukan otoritas hikmat daripada penulis biografis. Penulis sesungguhnya

⁴³Daniel C. Fredericks, *Qohelet's Language: Re-evaluating Its Nature and Date* (Lewiston: Edwin Mellen Press, 1988), 255-261.

⁴⁴C. L. Seow, *Ecclesiastes, Anchor Bible 18C* (New York: Doubleday, 1997), 11-21.

menggunakan gelar Qohelet, seorang guru hikmat yang mengumpulkan jemaah untuk merefleksikan hakikat hidup.⁴⁵

3. Waktu Penulisan

Penentuan waktu penulisan Kitab Pengkhotbah erat kaitannya dengan persoalan kepengarangan yang telah dibahas di atas. Pandangan tradisional yang mengidentifikasi penulis sebagai Salomo menempatkan penulisan kitab ini pada masa pemerintahannya, yakni sekitar 960–930 SM. Namun, pandangan ini semakin sulit dipertahankan di bawah pengujian kritis terhadap bahasa dan isi kitab.⁴⁶

Berdasarkan analisis linguistik yang cermat, sebagian besar sarjana modern menempatkan penulisan Pengkhotbah dalam rentang 450–300 SM, yakni pada periode pasca-pembuangan Babel. Seow, misalnya, melalui kajian terhadap terminologi ekonomi dan keuangan dalam kitab ini, secara lebih spesifik mengusulkan konteks *periode Persia* (abad ke-5 SM) sebagai latar waktu penulisan yang paling mungkin.⁴⁷

Sementara itu, sebagian sarjana lain terutama mereka yang melihat pengaruh filsafat Yunani secara signifikan dalam isi kitab berpendapat bahwa penulisan baru terjadi pada *periode Helenistik*, yakni antara 300–200 SM. Meskipun demikian, konsensus akademik yang lebih luas tetap menempatkan rentang 450–300 SM sebagai

⁴⁵ Emanuel Gerrit Singgih, *Hidup di Bawah Bayang-Bayang Maut: Sebuah Tafsir Kitab Pengkhotbah* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2001), 12.

⁴⁶Fox, *A Time to Tear Down*, 7-8.

⁴⁷C. L. Seow, *Ecclesiastes, Anchor Bible 18C*, 3; Norbert Lohfink, *Qoheleth: A Continental Commentary* (Minneapolis: Fortress Press, 2003), 4.

periode yang paling mungkin, mengingat tidak adanya bukti yang cukup kuat untuk ketergantungan langsung pada filsafat Yunani.⁴⁸

4. Tema-tema Teologis

Terlepas dari seluruh kontroversinya, Kitab Pengkhotbah mengandung kekayaan teologis yang luar biasa. Beberapa tema teologis utama yang menjadi benang merah kitab ini adalah sebagai berikut.

Tema pertama dan paling sentral adalah *hevel* (הֶוֶל). Fox berpendapat bahwa terjemahan yang paling tepat untuk *hevel* dalam konteks ini adalah "absurd" dalam pengertian filosofis yang mirip dengan yang digunakan Albert Camus yakni ketidaksesuaian antara apa yang diharapkan dan apa yang sebenarnya terjadi.⁴⁹

Tema kedua adalah batas hikmat manusia. Berbeda dari optimisme kitab Amsal, Pengkhotbah bersikeras bahwa hikmat manusia betapapun berharganya memiliki keterbatasan yang tidak dapat diatasi. Manusia "tidak dapat menemukan pekerjaan Allah dari awal sampai akhir" (3:11; 8:17). Ini adalah pernyataan epistemologis yang serius: ada dimensi realitas yang secara prinsipil berada di luar jangkauan kognisi manusia.

Tema ketiga adalah sukacita sebagai pemberian Allah (*carpe diem*). Meskipun sering disalahartikan sebagai hedonisme, nasihat Qohelet untuk menikmati makan, minum, pekerjaan, dan cinta (2:24–25; 5:18–19; 9:7–9) sesungguhnya adalah teologi

⁴⁸James L. Crenshaw, *Ecclesiastes, Old Testament Library* (Philadelphia: Westminster Press, 1987), 34–36.

⁴⁹Murphy, *Ecclesiastes*, lii–lv.

anugerah: kesenangan hidup adalah pemberian Allah yang harus diterima dengan syukur, bukan dihindari karena ketakutan terhadap kefanaan.⁵⁰

Tema keempat adalah waktu dan siklus ilahi. Bagian yang paling terkenal dari kitab ini (3:1–8) menyatakan bahwa "ada waktu untuk segala sesuatu." Ini bukan sekadar observasi tentang ritme alamiah, tetapi pernyataan teologis bahwa Allah mengatur siklus kehidupan dan tugas manusia adalah hidup secara bijak di dalam waktu yang ditentukan-Nya, bukan memaksakan kehendak sendiri atas waktu tersebut.

Tema kelima adalah takut akan Allah sebagai respons yang tepat. Di tengah semua ketidakpastian dan kesia-siaan, Qohelet secara konsisten kembali kepada satu landasan: "takutlah akan Allah" (3:14; 5:7; 7:18; 8:12–13; 12:13). Ini bukan ketakutan budak, melainkan respons penghormatan dan ketundukan yang sadar akan perbedaan ontologis antara Pencipta dan ciptaan.

⁵⁰Derek Kidner, *The Message of Ecclesiastes, The Bible Speaks Today* (Leicester: Inter-Varsity Press, 1976), 21-22.