TEOLOGI MISTIK SEBAGAI JALAN KEHIDUPAN

Membangun Teologi Mistik Kontekstual Indonesia

Melalui Perbandingan Pengalaman Mistik Paulus dalam II Kor. 12:1-10

dengan Pengalaman Mistik Bima dalam Kisah Dewa Ruci

TESIS

Disusun Oleh:

Firman Panjaitan

NIRM: 50.00.0115

Program Pasca Sarjana Teologi

Universitas Kristen Duta Wacana

Jln. Dr. Wahidin Sudirohusodo 5-19 – Jogjakarta

LEMBAR PENGESAHAN

Tesis dengan judul

TEOLOGI MISTIK SEBAGAI JALAN KEHIDUPAN

Membangun Teologi Mistik Kontekstual Indonesia

Melalui Perbandingan Pengalaman Mistik Paulus dalam II Kor. 12:1-10

dengan Pengalaman Mistik Bima dalam Kisah Dewa Ruci

Telah dipertahankan oleh:

Firman Panjaitan

Dalam Ujian Tesis Program Pasca Sarjana Teologi

Universitas Kristen Duta Wacana – Jogjakarta

Pada tanggal 12 Juni 2003

Untuk memenuhi salah satu syarat

Memperoleh gelar Magister Theologiae

Pembimbing I,

Pembimbing II,

Pdt. E.G. Singgih, Ph.D.

Prof. Donna Runnalls, Ph.D.

Para Penguji terdiri dari:

1. Pdt. Robert Setio, Ph.D.

.....

2. Prof. Donna Runnalls, Ph.D.

.....

3. Pdt. E.G. Singgih, Ph.D.

.....

Disahkan oleh

Direktur Program Pasca Sarjana Teologi

Universitas Kristen Duta Wacana – Jogjakarta

(Pdt. E.G. Singgih, Ph.D.)

KATA PENGANTAR

Ungkapan syukur yang tulus penulis panjatkan kepada Kristus, Sang Mistikus Sejati, karena telah membimbing penulis untuk menyelesaikan tesis ini. BimbinganNya diberikan melalui berbagai macam warna kehidupan; baik dalam bentuk kegembiraan, perasaan senang seperti seorang anak kecil, maupun dalam bentuk kesedihan, pergumulan, dan berpuncak pada rasa stress dan depresi yang sempat penulis alami. Inilah dinamika bimbingan Sang Mistikus Sejati, yang tidak hanya berada dalam nuansa keceriaan, tetapi juga berada dalam berbagai macam tekanan dan kesulitan; yang membawa penulis untuk menjumpai DIA dalam suasana mistis yang sesungguhnya.

BimbinganNya pun dinyatakan melalui para dosen PPST UK Duta Wacana; entah itu melalui perkuliahan, *guyonan* bersama dosen, silang pendapat dan bahkan rasa “*menthok*” bila ada masalah antara mahasiswa dan dosen. Kembali terlihat bimbinganNya yang mendewasakan, karena melalui peristiwa-peristiwa ini “mata penulis” dibuka untuk melihat bahwa hidup bukan sekadar hitam atau putih, tetapi di sana ada banyak warna. Untuk menangkap warna sejati kehidupan, dibutuhkan sebuah pengakuan dalam diri bahwa penulis penuh dengan kelemahan; tetapi justru di dalam kelemahan tubuh ini, kuasa Kristus menjadi sempurna, sehingga kuasa Kristus telah bersinergi dengan kekuatan penulis dan menghasilkan semangat untuk “masuk ke dalam pergumulan hidup yang sesungguhnya”. Inilah bimbingan yang indah, meskipun pahit dan sakit dirasa oleh tubuh (seperti halnya “duri bagi daging”).

Bimbingan Sang Mistikus Sejati telah menetapkan Pak Gerrit dan Bu Donna sebagai pembimbing tesis penulis. Untuk kedua beliau, penulis haturkan sebuah ucapan tulus: “Terima Kasih”. Demikian juga untuk para dosen lainnya, yaitu Pak Paulus, Pak Aries, Pak Bernie, Pak Reijn, Romo Kieser, Pak Nico dan Pak Robinson Radjagukguk. Dalam kesempatan ini penulis mengucapkan “Thank You, very much”.

Bimbingan Sang Mistikus Sejati, juga mewujudkan dalam interaksi personal dan kelompok antara penulis dengan para rekan yang berada dalam piranti pendidikan di PPST, yaitu: mbak Apsari, pak Adi, pak Eko dan para “petugas lapangan di PPST”, yang telah membantu penulis dalam proses pendidikan; terima kasih penulis haturkan kepada mereka semua. Interaksi ini juga terjadi antara penulis dengan para rekan mahasiswa PPST; untuk itu penulis berterima kasih kepada para rekan mahasiswa dan keluarganya, antara lain: *Chrysta, Selvy, Gunawan dan Rina* (saudara di dalam kemiskinan), *Taya, Vian dan Orlen* (saudara di dalam iman), *Thomas dan Bima* (saudara di dalam mistik), *Risma dan Yulia* (saudara di dalam canda), *pak Prapat, pak Warikar dan Matius* (saudara dalam kesejatian), *Esaf dan Monik* (saudara di dalam kehidupan),

Vian “botak” (saudara di dalam perselisihan dan kritik), *Fritz, Nando, Salmon, Ones, Nanda, Nitis, Romo Gino, Nancy, Ratih* (saudara yang meneguhkan) dan semua rekan mahasiswa. Kepada mereka semua, penulis ucapkan “*Matur nuwun sanget ...*”

Di atas semua yang bersifat manusiawi, penulis ingin mengucapkan rasa terima kasih dan cinta tertinggi kepada *Ratna, Amos dan Anggi*, sebagai pendorong kehidupan dan perjuangan bagi penulis. Merekalah jiwa penulis, dalam diri mereka penulis hidup, dihidupi dan menghidupi. Sang Mistikus Sejati telah menetapkan bahwa merekalah Sang Pejuang Sejati bagi penulis secara pribadi. Kepada mereka, penulis ucapkan “Terima Kasih” dan “I love you, so much ...”

Tidak lupa penulis ucapkan terima kasih kepada *Bapak, Ibu dan saudara-saudara sekandung* sebagai pemberi semangat dan dukungan yang sangat berarti bagi penulis, kepada *jemaat GKJW Waru* yang telah mendukung dalam doa dan finansial, kepada *MA GKJW* sebagai pemberi rekomendasi studi lanjut, kepada *Bpk. Tjoa Sien Tie, Kel. Sutardi, Kel. D. Siregar, Pdt Sutrisno, Pdt. Simon Filanthropa, Pdt. Santoni, Bpk. S. Honggo, Pdt. Jerdi Stevan, Sdr. Ayub Khan* dan *Anglican Church* sebagai pendukung dalam bidang finansial. Juga terima kasih kepada *paguyuban mahasiswa GKJW* yang mau menerima penulis dengan apa adanya, tanpa kecurigaan sedikitpun. Kiranya Sang Mistikus Sejati akan menghantar mereka masuk ke dalam cahaya kehidupan yang gemerlap.

Akhir dari semua ini hanyalah sebuah perenungan, yaitu *akan kemanakah kita berjalan?*

Yogyakarta, mei 2003

firman panjaitan – 50.00.0115

DAFTAR ISI

	Halaman
KATA PENGANTAR	i
DAFTAR ISI	iii
DAFTAR ISTILAH/SINGKATAN DAN TRANSLITERASI	vi
 BAB I : PENDAHULUAN	
I. Latar Belakang	9
1.1 Permasalahan	9
1.2 Studi Epistemologis tentang Mistik	10
II Batasan Masalah dan Judul Tesis	16
2.1 Masalah Di Sekitar Paulus, Mistisisme dan Yudaisme	16
2.2 Masalah Di Sekitar Paulus dan II Kor. 12:1-10	19
2.3 Masalah Di Sekitar Konteks Indonesia	22
III Kerangka Teoretis, Pertanyaan Tesis dan Hipotesis	24
IV Tujuan Penulisan Tesis	27
V Metoda Penelitian	28
VI Sistematika Penulisan Tesis	30
 BAB II : PENGALAMAN MISTIK PAULUS DALAM II KORINTUS 12:1-10	
DALAM TERANG REKONSTRUKSI KRITIS TERHADAP II KORINTUS	
I Rekonstruksi Kritis Terhadap II Korintus	32
1.1 Masalah Di Sekitar Kesatuan Surat II Korintus	33
1.2 Masalah Surat Air Mata	40
1.3 Waktu dan Tempat Penulisan Surat II Korintus	47
II Pengalaman Mistik Paulus dalam II Kor. 12:1-10	50
2.1 Teks dan Terjemahan Teks	50
2.1.a Teks	50
2.1.b Pertimbangan Teks	51
2.1.c Terjemahan Teks	53
2.2 Tafsiran II Kor. 12:1-10	54
Ayat 1	55

Ayat 2	58
Ayat 3	69
Ayat 4	69
Ayat 5	71
Ayat 6	73
Ayat 7	74
Ayat 8	81
Ayat 9	82
Ayat 10	84
2.3 Kesimpulan Tafsir	85

BAB III : PENGALAMAN MISTIK PAULUS DAN MISTISISME YAHUDI

I Paulus Seorang Yahudi	88
II Paulus dan Pertobatannya	91
III Paulus dan Mistisisme Yahudi	98
IV Mistisisme Paulus	111
V Kesimpulan	120

BAB IV : MEMAHAMI KONSEP “MANUNGGALING KAWULA – GUSTI”

MELALUI PENGALAMAN MISTIK BIMA DALAM KISAH WAYANG

DEWA RUCI

I Mengenal Kisah Dewa Ruci	122
Adegan 1	123
Adegan 2	124
Adegan 3	125
Adegan 4	126
Adegan 5	127
II Analisa, Interpretasi danm Apresiasi Terhadap Narasi Dewa Ruci	136
Adegan 1	136
Adegan 2	140
Adegan 3	143
Adegan 4	149
Adegan 5	153
III Kesimpulan Analisa, Interpretasi dan Apresiasi Kisah Dewa Ruci	161

**BAB V : MEMBANGUN TEOLOGI MISTIK KONTEKSTUAL MELALUI
PERBANDINGAN PENGALAMAN MISTIK PAULUS DENGAN
PENGALAMAN MISTIK BIMA**

I	Makna Sebuah Pengalaman Mistik	165
1.1	Makna Pengalaman Mistik Paulus dalam II Kor. 12:1-10	165
1.2	Makna Pengalaman Mistik Bima dalam Narasi Dewa Ruci	172
II	Perbandingan Antara II Kor. 12:1-10 dengan Narasi Dewa Ruci	180
III	Membangun Teologi Mistik Kontekstual	189

BAB VI : KESIMPULAN DAN SARAN

I	Kesimpulan	196
II	Saran	200

DAFTAR PUSTAKA	203
-----------------------------	-----

DAFTAR ISTILAH/SINGKATAN DAN TRANSLITERASI

1. Daftar Istilah/Singkatan

bdk.	= bandingkan
BIS	= Alkitab dalam Bahasa Indonesia Sehari-hari
Ed.	= Editor
Eds.	= Editors / para editor
JBL	= Journal of Biblical Literature
LAI	= Lembaga Alkitab Indonesia
lih.	= lihat
NEB	= New English Bible
NTS	= New Testament Studies
terj.	= terjemahan (oleh)
trans.	= translated (by)
www	= world wide website

2. Transliterasi

a. Abjad Yunani :

<u>Nama Huruf</u>	<u>Huruf Besar</u>	<u>Huruf Kecil</u>	<u>Transliterasi</u>
Alpha	A	α	a
Bēta	B	β	b
Gamma	Γ	γ	g
Delta	Δ	δ	d
Epsilon	E	ϵ	e
Zeta	Z	ζ	z
Ēta	H	η	ē
Thēta	T	θ	th
Iōta	I	ι	i
Kappa	K	κ	k
Lambda	Λ	λ	l
Mu	M	μ	m
Nu	N	ν	n
Xī	Ξ	ξ	x
Omīcron	O	o	o
Pī	Π	π	p
Rhō	P	ρ	r
Sigma	Σ	σ, ς	s
Tau	T	τ	t
Upsilon	Y	υ	u
Phī	Φ	ϕ	ph
Chī	X	χ	ch
Psī	Ψ	ψ	ps
Ōmega	Ω	ω	ō

b. Abjad Ibrani

<u>Nama Huruf</u>	<u>Bentuk Huruf</u>	<u>Transliterasi</u>
ʾĀlep	א	ʾ
Bêt	ב ב	b, bh
Gîmel	ג ג	g, gh
Dâlet	ד ד	d, dh
Hē	ה	h
Wāw	ו	w
Záyin	ז	z
Hêt	ח	kh
Têt	ט	ṭ
Yôd	י	y
Kap	כ כ	k, kh
Lâmed	ל	l
Mêm	מ מ	m
Nûn	נ נ	n
Sāmek	ס	s
ʿĀyin	ע	ʿ
Pë	פ פ	p, ph
Sădê	צ צ	ṣ
Qôp atau Kôp	ק	q atau kh
Rês	ר	r
Sîn, syîn	ש ש	s, sy
Tāw	ת ת	t, th

kupersembahkan kepada
orang-orang kecintaanku
ratna, amos, dan anggi

“Kamu adalah sahabat-KU,
jikalau kamu berbuat
apa yang KU-perintahkan kepadamu ...”
(Yoh. 15: 14)

Abstraksi

Teologi mistik, yang memfokuskan diri pada penyatuan diri antara manusia dengan Allah, seringkali dipandang sebagai teologi yang tidak menyentuh masalah-masalah kehidupan secara konkret. Hal ini disebabkan oleh istilah “mistik” yang seringkali dipandang sebagai kata yang berkonotasikan negatif, sehingga banyak kalangan yang memandang bahwa teologi mistik hanyalah bentuk teologi yang tidak dapat menjawab permasalahan kehidupan. Menghadapi pernyataan ini, timbul sebuah pertanyaan: apakah anggapan tersebut dapat dibenarkan? Apakah tidak ada nuansa lain, di dalam teologi mistik tersebut, yang dapat menggambarkan bahwa teologi mistik adalah sebuah bentuk teologi yang dapat menyentuh masalah-masalah kehidupan secara nyata? Berangkat dari pertanyaan dan permasalahan ini, penulis mencoba untuk meneliti lebih jauh mengenai “eksistensi” teologi mistik tersebut. Adapun piranti yang penulis gunakan untuk meneliti dan menemukan hakikat teologi mistik tersebut ada di dalam kisah tentang pengalaman mistik Paulus dalam II Kor. 12:1-10. Dan untuk mengantarkan pemahaman teologi mistik yang ada dalam kisah tersebut untuk masuk ke dalam konteks Indonesia, penulis akan membandingkannya dengan kisah pengalaman mistik Bima dalam kisah Dewa Ruci.

Dalam kisah tentang pengalaman mistik Paulus (II Kor. 12:1-10) diperoleh gambaran mengenai perjalanan mistik Paulus, yang dilakukan dengan sadar, menuju pada tahta Kerajaan Allah yang terdapat di langit tingkat ke-3 atau lazimnya disebut dengan Firdaus. Perjalanan ini bukanlah perjalanan yang biasa dan damai, melainkan perjalanan yang penuh dengan mara bahaya karena sebelum sampai pada langit tingkat ke-3, Paulus mengalami berbagai macam hantaman dari malaikat Satan yang memang bertugas untuk menghalangi seseorang masuk ke langit tingkat ke-3. Perjalanan yang penuh dengan tantangan ini merupakan ciri khas dari sebuah bentuk mistisisme Yahudi, yaitu mistisisme Merkavah (yang biasa digunakan untuk menggambarkan perjalanan mistik seseorang menuju tahta Kerajaan Allah, misalnya: Henokh, Yehezkiel dan Musa). Dengan demikian, penggambaran perjalanan mistik Paulus ada di dalam bingkai/jenis mistik Yudaisme, yang dalam kenyataannya memang sangat mempengaruhi kehidupan pribadi Paulus.

Namun perjalanan mistik Paulus tidak seluruhnya sama dengan nilai yang ada dalam mistisisme Merkavah, karena dalam perjalanan mistik tersebut Paulus selalu menekankan bahwa pengalaman mistiknya ada di dalam bingkai perjalanan mistik “di dalam Kristus”. Ungkapan mengenai mistisisme “di dalam Kristus” inilah yang menjadi pembeda antara mistisisme Paulus dengan mistisisme Yudaisme; dan sekaligus menjadi ciri khas dari mistisisme

Paulus. Melalui ungkapan “di dalam Kristus” Paulus hendak menjelaskan bahwa pengalaman mistiknya berpusat pada Kristus, khususnya pada “salib, kematian dan kebangkitan Kristus”. Dengan menempatkan peristiwa Kristus sebagai pusat pengalaman mistiknya, Paulus hendak menekankan bahwa sebuah pengalaman mistik harus mampu membawa seseorang masuk ke dalam penyatuan dengan Kristus yang tersalib, yang mati dan yang bangkit.

Makna dari penyatuan diri bersama Kristus yang tersalib dan mati terletak di dalam penyatuan dengan penderitaan hidup. Hidup mistik di dalam penderitaan Kristus berarti mencari dan menemukan Kristus di dalam penderitaan dunia; dan hal ini menandakan bahwa teologi mistik yang dibangun oleh Paulus merupakan bentuk teologi yang berpihak dan mempedulikan penderitaan dunia. Dengan kata lain, teologi mistik khas Paulus adalah teologi yang mengajak manusia untuk “masuk ke dalam hidup” melalui jalan penderitaan. Namun jalan penderitaan ini bukanlah gambaran mengenai kehidupan yang mencintai penderitaan (masokhistik), melainkan gambaran dari sebuah “jalan cinta”, karena dengan mengikuti jalan penderitaan maka seseorang dihantar masuk untuk mencintai hidup melalui kecintaannya terhadap dirinya.

Demikian juga halnya dengan hidup di dalam Kristus yang bangkit, yang menekankan tentang kecintaan terhadap kehidupan dan menghargai kehidupan. Menyatu dengan Kristus yang bangkit, berarti menyatu dengan nilai-nilai kejayaan Kerajaan Allah yang mewujud dalam kehidupan. Hal-hal inilah yang menjadi ciri khas dan penekanan utama dalam pandangan teologi mistik Paulus.

Bentuk teologi mistik Paulus akan dapat “membumi” di alam Indonesia apabila bentuk teologi tersebut memiliki akar yang kuat juga dalam kebudayaan Indonesia. Untuk itulah penulis memperhadapkan perjalanan mistik Paulus dengan pengalaman mistik Bima dalam kisah Dewa Ruci. Kisah pengalaman mistik Bima memang merupakan sebuah kisah dalam kisah pewayangan; namun kisah pewayangan, bagi orang Jawa, dipandang sebagai representasi kehidupan yang nyata sehingga kisah ini dapat dipandang sebagai tolok ukur kehidupan religiusitas kehidupan seseorang. Dalam kisah ini dikisahkan tentang pengalaman mistik Bima dalam mencari “Ilmu Sejati”, yaitu ilmu yang mampu menghantarkan seseorang untuk mengerti arti dan hakikat kehidupan, dan perjalanan/pengalaman ini dilakukan Bima dengan kesadaran penuh. Dalam pengembaraannya mencari “Ilmu Sejati” tersebut, Bima harus menempuh “jalan penderitaan” yang penuh dengan tantangan dan pencobaan; dimana tantangan dan pencobaan itu, pada hakikatnya, adalah bentuk/symbolisasi dari upaya untuk mengalahkan segala hawa nafsu yang bersarang di dalam dirinya sendiri. Apabila Bima berhasil mengatasi semua

rintangan, maka ia akan berhasil menemukan dirinya sendiri dan sekaligus merupakan gambaran bahwa Bima telah mampu berdamai dengan dan mencintai dirinya sendiri.

Kisah Dewa Ruci diakhiri dengan suasana yang “happy ending”, karena dalam akhir kisah itu digambarkan Bima berhasil menemukan dirinya dan mencintai serta berdamai dengan dirinya sendiri melalui perjumpaannya dengan Dewa Ruci (yang dipandang sebagai representasi dari dirinya sendiri dan Sang Khalik). Setelah Bima mengalami pendamaian dengan dirinya sendiri (yang berarti juga berdamai dengan Sang Khalik dan seluruh cipataan), Bima berubah menjadi seorang manusia baru yang mengerti arti dan hakikat kehidupan, sehingga dalam lakon selanjutnya Bima dijuluki sebagai “ksatria pinanditha” (seorang ksatria berhati pendeta), yang memiliki kebijaksanaan tinggi. Dalam kisah ini ditekankan bahwa inilah sesungguhnya kehidupan mistik itu.

Dua kisah mengenai pengalaman mistik (yang dialami oleh Paulus dan Bima) sama-sama menggambarkan bahwa perjalanan dan pengalaman mistik adalah pengalaman yang harus melalui “jalan penderitaan”, yaitu “mati dari manusia lama dan bangkit menjadi manusia baru”. Inti dan hakikat teologi mistik ada dalam bingkai/koridor ini, dimana peristiwa “mati dari manusia lama” (yaitu ikut mati bersama Kristus) bertujuan untuk masuk ke dalam penderitaan dunia dan terlibat secara langsung dalam penderitaan tersebut. Namun kematian ini tidak selamanya terjadi, karena setelah “mati dari manusia lama” diikuti dengan “bangkit sebagai manusia baru” yaitu masuk dalam kedamaian dan kebijaksanaan Kerajaan Allah, yang ditandai dengan memiliki pemahaman dan pengertian yang utuh mengenai arti dan hakikat kehidupan yang sesungguhnya.

Dengan melihat pemahaman di atas, maka teologi mistik bukanlah teologi yang “mengawang” di angkasa, melainkan teologi yang “mendarat dan membumi”, karena teologi ini mengajak manusia untuk terlibat langsung dalam kehidupan dan penderitaan dunia serta mencoba untuk mencari “jalan keluar” bagi penderitaan tersebut. Dan untuk membumikannya di alam Indonesia, teologi mistik “Alkitabiah” perlu “berkolaborasi” dengan budaya setempat agar keberadaan teologi mistik ini tidak menjadi “asing”, melainkan menjadi “akrab” di dalam kehidupan manusia Indonesia. Untuk itulah gereja-gereja di Indonesia, yang ingin mengembangkan teologi mistik kontekstual, tidak perlu “alergi” dengan budaya dan selalu memiliki semangat untuk terjun dan masuk secara utuh ke dalam penderitaan dunia.

Dengan demikian, teologi mistik kontekstual Indonesia adalah teologi yang bernuansa sosial – praksis dengan berdasarkan pada peristiwa Kristus (landasan Iman) dan membumi dalam kehidupan Indonesia (landasan kontekstual).

BAB I : PENDAHULUAN

I. Latar Belakang

1.1 Permasalahan

Dewasa ini keinginan manusia untuk mendalami mistisisme begitu menggelora. Berbagai kajian akademisi mengenai mistik Barat maupun Timur telah banyak dihadirkan, yang bertujuan untuk menunjukkan bahwa mistisisme adalah salah satu pengalaman religius yang paling dalam bagi kehidupan manusia.¹ Gelora untuk mendalami mistisisme juga merambah masuk ke dalam teologi Kristen, sehingga dalam teologi Kristen juga dikenal istilah “Teologi Mistik Kristen”. Namun bentuk teologi ini kurang begitu populer dan berkembang di Indonesia, karena keberadaannya seringkali dicap sebagai bentuk teologi Kristen yang berbau sinkretisme.² Mengapa bentuk teologi mistik Kristen ini seringkali dikatakan berbau sinkretisme? Hal ini, nampaknya, berkaitan erat dengan istilah “mistik” itu sendiri, yang secara umum dipandang dengan negatif oleh sebagian besar orang beragama. Pemahaman mistik seringkali diartikan sebagai bentuk lain dari kebatinan, yang mengajarkan tentang kesatuan diri manusia dengan alam semesta yang dipandang sebagai bentuk identifikasi panteistik Allah terhadap semua yang ada (realitas).³ Melalui pandangan seperti ini, keberadaan teologi mistik ditempatkan dalam bingkai panteisme⁴, dan hal ini mengakibatkan bentuk teologi mistik selalu menjadi sasaran kecurigaan dari kalangan teolog Kristen.

¹ Lih. William Johnston, *Teologi Mistik: Ilmu Cinta*. (Yogyakarta: Kanisius, 2001): 1

² Bdk.. EG Singgih, *Berteologi dalam Konteks*. (Jakarta – Yogyakarta: BPK Gunung Mulia – Kanisius, 2000): 84-85. Penulis menghadirkan makna sinkretisme seperti yang dipahami oleh “kebanyakan orang/jemaat”, yaitu percampuran antara agama/ajaran Kristen dengan ajaran kebudayaan sehingga mengakibatkan kekaburan makna, baik bagi agama/ajaran Kristen itu sendiri maupun bagi kebudayaan itu. Karena itu sinkretisme selalu dipahami secara negatif oleh umumnya jemaat. Meskipun pemahaman sinkretisme yang benar tidak seperti di atas, tetapi hal ini pun diakui oleh EG Singgih sebagai pengertian yang dipahami oleh kebanyakan orang. Dalam bahasa yang berbeda, EG Singgih mensinyalir bahwa “(manusia) dewasa ini” seringkali memahami sinkretisme dalam pemahaman “fruit-salad approach”.

³ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: PT Gramedia, 2000): 652-653.

⁴ Istilah *Panteisme* berasal dari kata “pan” (semua) dan “theos” (Allah). Dengan demikian panteisme mengajarkan bahwa seluruh realitas (termasuk alam semesta) adalah Allah. Hal ini berbeda dengan Panentheisme yang mengatakan bahwa realitas merupakan bagian dari (karena berada di dalam) keberadaan Allah. Keterangan selanjutnya lih. Bagus, *Kamus Filsafat*, 770,774

Untuk menjernihkan pemahaman awal mengenai eksistensi Teologi Mistik, penulis memandang perlu adanya diklarifikasi dahulu mengenai pemahaman istilah “mistik” secara epistemologis, dan berangkat dari hasil klarifikasi tersebut diharapkan “alergisitas” kekristenan terhadap bentuk teologi mistik dapat diminimalisasi.

1.2. Studi Epistemologis tentang Mistik

Secara epistemologis⁵, istilah “mistik” ini memang mengundang banyak pendapat dan perdebatan, karena istilah ini memiliki arti dan makna yang sangat luas. Definisi secara umum mengatakan bahwa “**mistik**” berarti:

1. subsistem yang ada dalam setiap agama dan sistem religi dalam memenuhi hasrat manusia untuk mengalami dan merasakan emosi bersatu dengan Tuhan;
2. hal-hal gaib yang tidak dapat terjangkau dengan akal manusia yang biasa.⁶

Kedua pengertian di atas memiliki makna yang berbeda, karena dalam pengertian yang pertama mengimplikasikan bahwa mistik ada di dalam bingkai subsistem dari setiap agama atau sistem religi dan hal ini tentunya berhubungan erat dengan komunikasi yang dibangun antara manusia (yang merasakan secara emosional) dengan Tuhan (sebagai “tokoh/person” yang dipuja dan disembah). Dalam pemahaman ini dapat dimengerti bahwa peristiwa mistik sebagai sebuah subsistem dari setiap agama dan sistem religi dapat terjadi secara akali (terjangkau secara rasio) maupun secara nirakali (tidak terjangkau secara rasio). Sedangkan dalam pengertian yang kedua dikatakan bahwa istilah mistik hanya terjadi secara nirakali dan sama sekali tidak berhubungan

⁵ Secara hurufiah istilah epistemologis berasal dari kata Yunani, *episteme* = pengetahuan, ilmu pengetahuan. Dengan demikian istilah epistemologi dapat diartikan sebagai cabang ilmu filsafat tentang dasar-dasar dan batas-batas pengetahuan dan adakalanya disebut “teori pengetahuan” dan melalui teori ini diharapkan pengetahuan dapat diketahui secara objektif, Bagus, *Kamus Filsafat*, 212-214, bdk. juga dengan Dept. Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1996): 268. Jika penulis menuliskan tentang studi epistemologi tentang mistik, maka yang dimaksud di sini adalah upaya untuk mengetahui arti dan makna kata mistik dalam dirinya sendiri, sehingga pemahamannya dapat diketahui secara objektif oleh para pembaca.

⁶ Dept. Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar*, 660.

dengan sistem religi dan sistem keagamaan. Pengertian kedua lebih menekankan tentang pemahaman-pemahaman mengenai hal-hal gaib dan irrasional yang melingkupi hidup manusia.

Selain pengertian umum di atas, istilah mistik ini juga dapat dipahami sebagai pengalaman spiritual agamawi yang bersifat pribadi. Seseorang yang mengalami kejadian mistik merasa dirinya, secara tiba-tiba dan bukan disengaja, mendapatkan pengenalan akan Allah atau dunia illahi.⁷ Pemahaman ini hendak menekankan bahwa istilah/peristiwa mistik dapat digolongkan sebagai peristiwa yang bersifat pribadi. Pandangan ini semakin dipertegas melalui pendapat yang mengatakan bahwa istilah mistik sebenarnya menunjuk pada sebuah proses penyatuan diri secara langsung antara jiwa seseorang dengan Allah melalui kontemplasi dan meditasi dengan didasarkan atas perasaan cinta. Dalam peristiwa ini terjadi “peleburan” antara jiwa manusia dengan Allah, dan hal ini terjadi dalam sebuah “pengalaman spiritual” yang nyata dan bukan khayali.⁸ Dengan demikian, arti dan makna kata “mistik”⁹ itu dapat dikatakan sebagai upaya pendekatan secara spiritual dan nondiskursif kepada persekutuan jiwa dengan Allah yang transenden, atau apa saja yang dipandang sebagai realitas sentral alam raya. Berdasarkan pengertian ini dapat dikatakan bahwa segala bentuk kegiatan yang bersifat “mistik” memiliki kedekatan dengan kegiatan penyembahan kepada Tuhan yang bersifat monoteistik.¹⁰

Pemahaman lain mengatakan bahwa kata mistik berkaitan dengan peristiwa perjalanan seseorang dengan mengandalkan “rasa atau jalan rohani” untuk berjumpa dan kemudian menyatu dengan Tuhan sebagai tujuan akhirnya. Dengan tegas Sri Muljono¹¹ mengatakan bahwa:

⁷ F.L. Cross (Ed.), *The Oxford Dictionary of The Christian Church* (London: Oxford University Press, 1974): 952 bdk. juga dengan Douglas J. Moo (Ed.), *The New International Dictionary of The Christian Church* (Michigan: The Paternoster Press, 1974): 692-693.

⁸ Lih. *The New Lexicon Webster Dictionary of The English Language* (New York: Lexicon Publications, Inc, 1988): 660 dan hal ini dilengkapi dalam *Webster's Encyclopedic Unabridged Dictionary of The English Language* (New York: Portland House, 1989): 946.

⁹ Kata mistik berasal dari bahasa Yunani “mysterion”. Kata “mysterion” ini berasal dari penggabungan kata “mystes” (orang yang mencari) dan kata “myein” (menutup mata sendiri). Jadi kata “mysterion” dapat diartikan dengan upaya seseorang untuk mencari rahasia kehidupan dengan menutup mata sendiri (meditatif-kontemplatif).

¹⁰ Bagus, *Kamus Filsafat*, 653-655

¹¹ Sri Mulyono, *Mistik Jawa dan Suluk Bimasuci* (tanpa penerbit, tanpa tahun): 2

“Perjalanan manusia untuk menyatu dengan Tuhan bukan berada dalam bingkai “ekstrim negatif”, yaitu bentuk pendirian yang mengatakan bahwa yang berharga, yang bernilai dan yang sempurna hanyalah roh dan bathin yang tidak tampak; sehingga segala sesuatu lahir dan yang tampak dinilai sebagai sesuatu yang tidak berharga dan tidak bernilai, bahkan dipandang sebagai perintang manusia dalam mencapai kesempurnaan dan kemurnian hidup, melainkan berada dalam bingkai “spontan objektif”, yaitu pendirian yang mengatakan bahwa yang disebut dengan hidup sejati adalah leburnya tubuh jasmani dengan bathinnya. Lahir dan bathin menjadi satu, dan keduanya sama penting.

Pendapat ini hendak menekankan bahwa penyatuan diri manusia dengan Tuhan tidak hanya terjadi dalam nuansa rohani saja, melainkan semua aspek kehidupan yang ada dalam diri seseorang (jasmani – rohani) juga mengalami penyatuan dengan Tuhan.¹²

Dari beberapa pemahaman dan pandangan di atas dapat dijumpai bahwa istilah “mistik” dapat dipandang dari dua (2) sisi, yaitu :

- a. ***secara negatif***: pemahaman tentang mistik hendak menunjukkan tentang praktek patheisme, dimana melalui istilah mistik ini semua realitas dikatakan sebagai Allah (karena sudah melebur dan menyatu bersama dengan realitas), dan di sisi lain
- b. ***secara positif***: pemahaman mistik merupakan peristiwa penyatuan diri seseorang dengan Allah yang bersifat monoteistik, dan penyatuan ini selalu didasarkan atas perasaan cinta (baik dari pihak manusia maupun dari pihak Allah). Penyatuan ini bersifat holistik (bukan bernuansa rohaniah belaka, tetapi dapat juga dirasakan secara fisik) dan tidak mengarah pada peleburan, karena dalam penyatuan ini tetap disadari bahwa manusia dan Allah adalah pribadi yang berbeda; sehingga penyatuan jiwa antara manusia dengan Allah melalui peristiwa mistik, tetap menempatkan manusia sebagai manusia yang memiliki pribadi, demikian juga dengan Tuhan. Tuhan tetaplah Tuhan yang tidak akan pernah melebur dan kehilangan identitas diriNya saat Ia menyatu dengan manusia.

¹² Bdk. dengan Mulyono, *Mistik Jawa*, 4-6.

Bila istilah mistik, dalam pemahaman yang positif di atas, digabungkan dengan kata “teologi” maka arti dan makna dari “teologi mistik” ini adalah:

“Ilmu yang merefleksikan dan mengajarkan manusia untuk mencapai pengetahuan/kebijaksanaan yang tersembunyi dan rahasia, yang diperoleh melalui penyatuan/pesekutuan manusia secara holistik dengan Tuhan (yang dipahami sebagai pencipta dari segala realitas), tanpa meleburkan dan menghilangkan jati diri/identitas masing-masing.”¹³

Melalui pendefinisian di atas, maka pemahaman teologi mistik, untuk sementara, dapat dinetralisasi sehingga tidak selalu dikatakan sebagai bentuk teologi yang negatif,¹⁴ karena teologi ini bukan bermaksud mencampuradukan semua teologi yang ada melainkan hendak mengarahkan tujuan teologinya ke dalam bentuk persekutuan antara manusia dengan yang ilahi, yang diakui sebagai sumber realitas dan bersifat rahasia.

Di Indonesia, harus diakui, pemahaman tentang teologi mistik lebih banyak dikenal di kalangan Kristen Katholik.¹⁵ Hal ini dikarenakan sejarah teologi mistik itu sendiri dimulai pada saat munculnya gerakan Gnostisisme yang berpuncak pada abad ke-2 M.¹⁶ Gerakan Gnostisisme ini hendak mengajarkan penggabungan antara ajaran Neoplatonisme dengan ajaran Platonisme serta gerakan monastisisme (hidup membiara) Kristen awal, sehingga pengembangan teologi mistik ini banyak dilakukan oleh para rahib dan biarawan-biarawati serta orang-orang religius

¹³ Bdk. dengan Johnston, *Teologi Mistik*, 4. Johnston memberikan definisi lain, ia mengatakan bahwa teologi mistik harus dimengerti dalam pengertian modern, sehingga teologi ini harus dipahami sebagai **“ilmu yang merefleksikan – dan mengajarkan – kebijaksanaan rahasia yang diperoleh melalui cinta”**.. Dalam hal ini penulis dapat setuju dengan Johnston dengan alasan Tuhan adalah sumber cinta dan bahkan “Cinta” itu sendiri; oleh sebab itu bila teologi mistik dikatakan Johnston sebagai ilmu cinta, hal itu bisa saja diterima. Namun dalam tesis ini penulis tetap mempertahankan pengertian/definisi terhadap teologi mistik seperti yang telah penulis definisikan melalui paparan di atas.

¹⁴ Namun tetap harus dicatat bahwa pemahaman negatif mengenai istilah mistik ini tetap ada dan dipertahankan. Hal ini akan menjadi perhatian penulis, khususnya mengenai masalah apakah Paulus menggunakan istilah mistik ini secara positif atau negatif dalam bab II dan III.

¹⁵ Kemungkinan hal ini dikarenakan teologi mistik ini dikembangkan oleh gereja-gereja awal, khususnya oleh “Bapa Padang Gurun” Gregorius dari Nyssa (± 300-395 M) yang lebih dikenal di kalangan Katholik daripada Protestan. Keterangan lebih lanjut lih. Linda Smith & Wiliam Raeper, *Ide-Ide Filsafat dan Agama, Dulu dan Sekarang* (Yogyakarta: Kanisius, 2000):55.

¹⁶ Seperti di ketahui bersama, sampai dengan abad ke-16 Kekristenan masih menjadi satu, yaitu Katolik. Namun pada abad ke-16, Kekristenan terpecah menjadi dua yaitu Katolik dan Protestan. Perpecahan ini terjadi ketika Martin Luther mengadakan reformasi dengan jalan memprotes perbedaan antara teologia serta praktek Gereja dengan ajaran Alkitab, terutama tentang penjualan surat-surat “Indulgensia” (penghapusan siksa) di Jerman, oleh Tetzel. Untuk menentang ucapan-ucapan Tetzel, Martin Luther menempelkan 95 dalil di pintu gerbang Wittenberg dan peristiwa ini memacu munculnya reformasi Gereja dan memecah Kekristenan menjadi dua, yaitu Katolik dan Protestan (bagi para pengikut Luther). Keterangan selengkapnya lih. Th. van den End, *Harta Dalam Bejana* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1982):166-169.

yang gaya hidupnya lebih menekankan pada hidup membiara dan asketis.¹⁷ Oleh sebab itu dapat dipahami bahwa pertumbuhan teologi mistik ini lebih banyak dikenal oleh kalangan Katholik.

Dalam perkembangan ajaran Protestantisme memang ada beberapa teolog yang mencoba mengembangkan teologi mistik ini, diantaranya adalah Jacob Boehme (seorang mistikus Jerman penganut Luther yang hidup di abad ke-16 sampai dengan perempatan abad ke-17). Boehme mempengaruhi gerakan Pietisme Jerman, termasuk mempengaruhi gerakan Quakerisme (abad ke-17), yaitu gerakan di kalangan Protestan yang menekankan tentang terang batin (mistisisme). Ajaran Boehme disinyalir memiliki pengaruh yang sangat kuat terhadap William Law (yang dikenal dengan sebutan “mistikus Inggris”) dan akhirnya mempengaruhi John Wesley (pendiri Methodisme).¹⁸

Namun dari sekian pendapat teolog Kristen, perlu kita juga mengutip pendapat seorang filsuf yang bernama Martin Buber. Buber memang tidak dapat dikelompokkan ke dalam teolog Kristen (Protestan), karena ia adalah seorang pengajar agama dan Etika Yahudi di Frankfurt – am–Main (Jerman), namun harus diakui bahwa hasil pemikirannya sangat mempengaruhi perkembangan teologi Kristen. Dalam salah satu uraiannya mengenai hubungan “I-Thou”, Buber menulis demikian:¹⁹

“Bagi mereka yang masuk ke dalam hubungan absolut, tidak ada suatu pun yang partikular dianggap penting – bukan barang atau pengada, bukan bumi atau langit – tetapi segalanya dimasukkan ke dalam hubungan. Karena masuk ke dalam hubungan murni tidak melibatkan ketidakpedulian akan segala sesuatu tetapi melihat segala sesuatu di dalam Engkau, bukan menolak dunia tetapi meletakkannya di atas dasar yang tepat”

Dari uraian yang disampaikan, Buber hendak menekankan bahwa kehidupan manusia harus berjalan dalam sebuah perjumpaan antara Aku – Engkau, yaitu perjumpaan yang mengimplikasikan terbangunnya hubungan antara manusia – manusia sebagai wujud nyata dari hubungan manusia – Tuhan. Perjumpaan akan menjadi sangat bermakna apabila setiap manusia

¹⁷ Lih. Bagus, *Kamus Filsafat*, 653-654 bdk. juga dengan Johnston yang mengatakan bahwa tulisan mengenai teologi mistik telah ditemukan pada abad 4 (awal abad 5) oleh seorang rahib nirnama dimana penekanan ajarannya banyak dipengaruhi oleh Neoplatonisme, lih. Johnston, *Teologi Mistik*, 1,10.

¹⁸ Lih. Bagus, *Kamus Filsafat*, 656

¹⁹ Lih. Smith & Raeper, *Ide-Ide*, 58.

masuk ke dalam hubungan absolut, yaitu sebuah bentuk hubungan yang meniadakan partikularisme dan sehingga disebut juga sebagai hubungan murni. Hubungan absolut ini hanya dapat terjadi apabila terjadi sebuah penyatuan antara manusia dengan “Yang Absolut”. Dengan melalui pola penyatuan antara manusia dengan “Yang Absolut” maka sebenarnya manusia sedang diarahkan untuk masuk ke dalam hubungan yang bersifat mistis. Dengan demikian Buber mau menekankan bahwa hubungan absolut ini dapat terjadi melalui “Jalan Mistik”.

Dalam perkembangannya, teologi mistik Kristen mengalami kemerosotan (baik itu di kalangan Katholik maupun Protestan). Bagi kalangan Katholik, kemerosotan ini disebabkan oleh ketidakpedulian para rahib terkemudian terhadap ajaran-ajaran teologi mistik. Bahkan mereka menaruh curiga terhadap teologi mistik dengan mengungkapkan bahwa penganut teologi mistik ini cenderung masuk ke dalam ajaran mistisisme palsu, panteistik, ilusi dan hipnosis diri.²⁰ Sedangkan di kalangan Protestan kemerosotannya terletak pada pengasosiasian teologi mistik sebagai bentuk dari Neoplatonisme, Gnostisisme gaya baru dan agama misteri dunia. Bahkan teologi mistik dituduh sebagai teologi yang tidak mau tahu tentang matra kenabian (termasuk matra etis Alkitab) dan dipandang tidak mempedulikan masalah-masalah sosial masyarakat.²¹ Hal-hal inilah yang kemudian menjadi patokan bagi munculnya penilaian umum masyarakat terhadap keberadaan “Teologi Mistik”, sehingga bentuk “Teologi Mistik” dikelompokkan sebagai ajaran bid’ah dan memiliki bentuk teologi sinkretistik.

II. Batasan Masalah dan Judul Tesis

Beranjak dari permasalahan yang telah dihadirkan di atas, penulis melihat bahwa ada pokok utama yang harus dipahami lebih lanjut dengan cara memfokuskan persoalan menuju pada hal yang ingin dibahas secara rinci. Karena permasalahannya berbicara tentang teologi mistik, maka pembahasannya pun harus disesuaikan sedemikian rupa agar tidak melebar dari fokus yang

²⁰ Johnston, *Teologi Mistik*, 57.

²¹ Johnston, *Teologi Mistik*, 57-58.

diharapkan. Untuk itu, di bawah ini penulis akan mencoba mengerucutkan permasalahan di atas dalam sebuah batasan masalah yang bermuara pada upaya penulis memahami kisah pengalaman mistik Paulus, seperti yang ditulis dalam II Kor. 12: 1-10. Namun sebelum ke arah pembahasan batasan masalah di dalam bingkai II Kor. 12: 1-10, terlebih dahulu penulis akan menghadirkan hal-hal apa saja yang ada di sekitar kehidupan Paulus.

2.1. Masalah Di Sekitar Paulus, Mistisisme, dan Yudaisme.

Jika ingin mendalami studi tentang teologi mistik, maka hal pertama yang harus digumuli adalah pertanyaan: dari mana sebenarnya akar teologi mistik tersebut? Pertanyaan ini dijawab dengan berbagai macam pendapat, misalnya saja Johnston. Johnston mengatakan bahwa akar/ latar belakang dari kemunculan teologi mistik ini adalah dari Alkitab, khususnya dalam Perjanjian Baru.²² Namun pendapat Johnston ini masih dapat dibantah kebenarannya, karena proses penulisan Alkitab (baik itu Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru) pasti mempunyai pengaruh dari pemikiran-pemikiran yang melingkupi pemikiran-pemikiran si penulis kitab/surat dalam Alkitab. Lihat saja, misalnya, mengenai Injil Yohanes. Para penafsir, umumnya, mengatakan bahwa Injil Yohanes dapat digolongkan menjadi Injil yang bersifat mistis, karena ungkapan-ungkapan Yesus dalam Injil ini terlihat sangat meditatif sifatnya.²³ Dari ungkapan-ungkapan yang bersifat meditatif ini, tentu dapat dilihat bahwa ada “latar belakang khusus” dari si pengarang Injil Yohanes sehingga nada pemberitaannya sangat berbeda dengan ke-3 Injil Sinoptik. Latar belakang khusus ini diduga berasal dari budaya Hellenisme, yang merupakan percampuran antara kebudayaan Yunani dari jaman Athena (abad ke-5 dan ke-4 sebelum Masehi)

²² Johnston merujuk pada peristiwa Yesus, khususnya yang ada dalam kitab Yohanes dan kemudian dikembangkan dalam kitab-kitab setelah Kitab Injil. Lihat Johnston, *Teologi Mistik*, 15-16.

²³ Ungkapan yang bersifat meditatif dapat menjadi indikator bahwa Injil Yohanes memiliki corak yang sangat berbeda dibandingkan dengan ke-3 Injil Sinoptik, sekaligus menandakan bahwa Injil ini menekankan pada unsur kebersatuan antara “Anak dengan Bapa” dan “manusia dengan Anak” sehingga muncullah kebersatuan antara “manusia dengan Bapa”. Bdk. dengan Willi Marxsen, *Pengantar Perjanjian Baru; Pendekatan Kristis terhadap Masalah-Masalahnya*, terj. Stephen Suleeman (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1999): 310-321.

dengan unsur-unsur yang berasal dari Asia Barat ²⁴, dan lebih khusus lagi dengan gerakan Gnostik (yang adalah bagian dari budaya Hellenis), yang menekankan tentang unsur-unsur mistik dalam pandangan dan pengajarannya. Hal ini pun berlaku terhadap surat-surat Paulus yang seringkali disinyalir sebagai surat yang bernuansakan budaya di luar budaya Israel, yaitu: percampuran antara Yudaisme – Hellenisme – Gnostisisme.²⁵

Pendapat di atas semakin dapat dipahami apabila keberadaan Kitab Suci (Alkitab) Kristen diteliti. Sejarah mencatat bahwa pada mulanya yang disebut dengan kekristenan adalah Kristen Yahudi. Dan jika berbicara mengenai Kristen Yahudi, maka tidak dapat dilupakan bahwa yang dimaksud dengan Yahudi di sini mengacu pada masyarakat/agama Yahudi pasca pembuangan, yang disebut dengan Yudaisme.²⁶ Dengan menyadari keadaan ini, maka dapat dilihat bahwa pengaruh ajaran Yudaisme terhadap kekristenan awal tidak dapat diragukan keabsahannya, karena dalam kenyataan sejarah diungkapkan bahwa Alkitab pertama dalam gereja mula-mula adalah Alkitab Yahudi.²⁷ Namun harus disadari bahwa yang dimaksud dengan “Kristen Yahudi” di sini bukan menunjuk pada bentuk partikularistik dari sebuah bangsa, melainkan lebih mengarah pada sekelompok orang yang berada dalam “payung pemahaman/kepercayaan” (termasuk di dalamnya adalah kelompok Ebionite dan kelompok Kristen ortodox) yang menempatkan Yesus sebagai “nabi dan mesias” dari agama tersebut.²⁸

²⁴ van den End, *Harta*, 9-10

²⁵ JB Lightfoot. “The Colossians Heresy”, dalam Fred O. Francis & Wayne A. Meeks (Ed.). *Conflict at Colossae*, Sources for Biblical Study 4. (Society of Biblical Literature & Scholar Press, 1975): 13-15

²⁶ Ada beberapa pandangan yang berbeda dengan kemunculan Yudaisme ini. Hengel mengatakan bahwa Yudaisme muncul pertama kali pada peristiwa penganiayaan orang Yahudi di jaman Antiochus IV Epiphanes (2 Mak. 2:21, 8:1 dan 14:38). Istilah ini digunakan oleh kelompok Yahudi berbahasa Yunani (*Ιουδαϊσμος*) untuk membedakan identitas mereka dengan kelompok lain yang sedang dilanda Hellenistis, lih. Martin Hengel, *Judaism and Hellenism* (Philadelphia: Fortress Press, 1974): 1-2. Sedangkan Malatesta berpendapat bahwa istilah Yudaisme ini sudah muncul semenjak abad 20 SM, hal ini sesuai dengan pembagian Yudaisme menurut dia, yaitu: 1. Yudaisme Alkitabiah (abad 20-4 SM), 2. Yudaisme Hellenis (abad 4 SM-2 M), 3. Yudaisme Rabbini (abad 2-18), Yudaisme Modern (1750-1970) dan Yudaisme Masa Kini (sesudah 1970). lih. Edward Malatesta, *The Spirituality of Judaism* (England: Anthony Clark Books, 1977): 1, namun Yudaisme yang dimaksud dalam tulisan ini lebih mengarah pada Yudaisme pasca pembuangan Babel.

²⁷ Everett Fergusson (ed.). *Studies in Early Christianity*. (New York & London: Garland Publishing, Inc., 1993): xii

²⁸ Keterangan lebih lanjut dapat dilihat dalam R.A. Kraft. “In Search of “Jewish Christianity” and Its “Theology” dalam Fergusson, *Studies*, 7-8. Di sini Kraft mengidentifikasi kelompok Ebionit sebagai kelompok heterodoks yang mempercayai Yesus sebagai Mesias dan Nabi tetapi bukan Anak Allah, sedangkan Kelompok Kristen

Dalam perkembangan selanjutnya, melalui proses kanonisasi dan beberapa sidang/konsili, Alkitab Yahudi secara perlahan diganti dengan “Alkitab Kristen” (seperti yang dikenal sekarang). Namun tetap harus diakui bahwa pengaruh Yahudi masih sangat terasa dan sangat kental dalam setiap tulisan yang ada di dalam Alkitab Kristen. Secara khusus dapat diamati melalui tulisan Paulus yang sangat menampakkan unsur keyahudiannya (meskipun dalam beberapa hal “ciri khas keyahudian” Paulus telah mengalami perubahan dan pembaharuan).²⁹ Dengan demikian, setiap uraian kata/ kalimat dalam tulisan-tulisan Paulus masih memiliki latar belakang dan pengaruh dari pemikiran Yahudi.

Bila ditelusuri lebih jauh, timbul sebuah permasalahan mengenai bentuk keyahudian yang bagaimana yang sangat mempengaruhi pemikiran dan pemberitaan Paulus di dalam surat-suratnya? W.D. Davies berpendapat bahwa pengaruh terkuat yang membentuk pribadi, pengajaran dan pandangan Paulus adalah pengaruh dari Yudaisme pada abad pertama (yaitu Yudaisme pasca pembuangan). Dalam pendapat selanjutnya Davies juga menegaskan bahwa Yudaisme abad pertama ini pun mendapat pengaruh yang sangat kuat dari kebudayaan Helenisme yang berkembang pada saat itu.³⁰ Namun tidak seluruh budaya Helenisme diadopsi oleh ajaran Yudaisme, karena pada prinsipnya Yudaisme tetap mempertahankan ajaran para Rabi Yahudi mengenai “gerakan apokaliptik” sebagai ciri khas pengajarannya. Oleh sebab itu, Yudaisme yang dipahami dan mempengaruhi kehidupan dan pola pikir Paulus adalah Yudaisme yang telah tercampur dengan budaya Hellenisme, tetapi tetap mempertahankan pengaruh dari ajaran-ajaran Rabi Yahudi. Dengan kata lain bentuk Yudaisme tersebut dikenal dengan sebutan Yudaisme – Rabinisme.³¹

Ortodoks menunjuk pada kelompok Di Yerusalem (yang kadangkala disebut sebagai kelompok Nazarenes) yang mempercayai bahwa Yesus adalah Mesias dan mempercayai juga nilai keillahian Yesus.

²⁹ Alan F. Segal. *Paul the Convert* (New Haven & London: Yale University Press, 1990): 4-6

³⁰ W.D. Davies. *Paul and Rabbinic Judaism*. (London: S.P.C.K., 1965): 1-3; bdk. juga dengan Martin Hengel. *Judaism and Hellenism, vol. I* (Philadelphia: Fortress Press, 1974): 55-57

³¹ Davies. *Paul and Rabbinic*, . 9.

Pendapat Davies kemudian dikembangkan oleh Lightfoot. Menurut Lightfoot,³² ajaran Yudaisme – Rabinisme yang mempengaruhi Paulus secara khusus memiliki ciri khas mistis, karena budaya Hellenisme yang diadopsi oleh Yudaisme lebih cenderung mengarah pada pemikiran dan gerakan Gnostisisme, yang kala itu dipandang populer. Dengan demikian ajaran Yudaisme yang mempengaruhi Paulus ini disebut sebagai ajaran Yudaisme – Rabinisme – Gnostisisme. Uraian ini membawa pada sebuah pemahaman bahwa, di jaman Paulus, ajaran murni Yudaisme sudah tidak dapat ditemui lagi karena Yudaisme dipengaruhi oleh pelbagai macam ajaran yang ada di sekitarnya. Ajaran inilah yang membentuk pribadi dan jiwa Paulus seperti yang digambarkan oleh Alkitab.

2.2. Masalah Di Sekitar Paulus dan II Korintus 12:1-10

Hal pertama yang harus dipahami bahwa secara geografis letak Korintus berada di daerah kekuasaan Romawi. Dengan memperhatikan letak geografis ini, dapat diketahui bahwa jemaat Korintus merupakan jemaat yang terdiri dari para imigran Yudea (Yahudi diaspora) yang bercampur dengan para penduduk kota Korintus dan berbahasa Yunani. Sebagai Yahudi diaspora yang hidup di bawah kekuasaan Romawi, jemaat Korintus hidup dalam percampuran dua budaya, yaitu Yudaisme (budaya nenek moyang mereka) dan budaya Hellenisme (budaya dominan pada saat itu). Hasil pertemuan dua budaya ini sangat mempengaruhi gaya hidup jemaat Korintus, sehingga seringkali jemaat Korintus dipandang sebagai jemaat yang hidup dalam budaya sinkretisme.³³

Situasi percampuran dua budaya tersebut juga merambah masuk ke dalam kehidupan jemaat Korintus dan Paulus menyadari hal ini. Melalui kesadaran tersebut Paulus menuliskan surat-suratnya kepada jemaat Korintus, sehingga tidaklah terlalu mengherankan apabila dalam surat Paulus kepada jemaat Korintus terdapat berbagai macam istilah Yudaisme yang bercampur

³² Lightfoot. "The Colossians", 13-15

³³ Wayne A. Meeks, "Corinthian Christians as Artificial Aliens" dalam Troels Engberg-Pedersen (Ed.), *Paul Beyond The Judaism/Hellenism Divide* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001): 130.

dengan Hellenisme. Dalam kepelbagaian surat yang dikirimkan Paulus kepada jemaat Korintus, dalam tesis ini akan diamati secara khusus mengenai bagian surat Paulus ke jemaat Korintus yang terdapat dalam II Kor. 12:1-10. Bagian/perikop ini, II Kor. 12:1-10, dapat dikatakan sebagai bagian dari surat Paulus yang cukup unik karena banyak menimbulkan kontroversi dan perdebatan di antara para ahli. Secara umum disepakati bahwa II Kor. 12:1-10 adalah bagian dari pasal 10-13 yang biasa disebut dengan “Surat Air Mata”, yaitu surat yang berisi tentang kesedihan Paulus terhadap kehidupan jemaat di Korintus yang telah bersekutu dengan para lawan Paulus.³⁴ Paulus dengan sengaja menuliskan surat ini dengan nada yang cukup keras karena Paulus melihat bahwa kehidupan jemaat Korintus “terkontaminasi” dengan gaya kehidupan para lawan Paulus, yang menempatkan pengalaman rohani sebagai gaya hidup spiritualis dengan didasarkan atas interpretasi Injil yang kegila-gilaan³⁵, sehingga mengakibatkan jemaat Korintus meragukan keberadaan Paulus sebagai Rasul (karena dipandang tidak memiliki pengalaman spiritual). Bagi Paulus keragu-raguan jemaat Korintus terhadap jabatan “Rasul” yang diemban oleh Paulus adalah akibat ‘agitasi’ yang dilancarkan oleh para lawan Paulus. Para lawan Paulus mengatakan bahwa jabatan kerasulan Paulus laik untuk dipertanyakan, karena Paulus tidak pernah mengalami pengalaman spiritualitas. Untuk menjawab tuduhan dan fitnah dari para lawannya, Paulus dengan tegas mengungkapkan pengalaman spiritualnya kepada jemaat Korintus sebagai bukti bahwa dirinya adalah sebagai seorang Rasul yang “legitimate” (sah).³⁶

Mengapa para lawan Paulus menuduh bahwa Paulus tidak laik sebagai Rasul karena ia tidak memiliki pengalaman spiritual? Apa yang menjadi latar belakang para lawan Paulus untuk menempatkan pengalaman spiritual sebagai “sarana yang sah” untuk menjadi seorang Rasul? Agaknya hal ini berhubungan erat dengan pemahaman yang dilatarbelakangi oleh percampuran antara budaya Yudaisme dan Hellenisme. Dalam Yudaisme, seseorang dapat digolongkan

³⁴ Marxsen, *Pengantar Perjanjian Baru*, 88-92; bdk. juga dengan pendapat Tom Jacobs, *Paulus: Hidup Karya dan Teologinya* (Yogyakarta-Jakarta: Kanisius-BPK Gunung Mulia, 1984): 83.

³⁵ Jacobs, *Paulus*, 23.

³⁶ Uraian selengkapnya dapat dilihat dalam Jacobs, *Paulus*, 79-80

sebagai seorang Nabi apabila ia sudah mengalami masa-masa “pengangkatan jiwa secara spiritual” seperti yang dikisahkan dalam sastra apokaliptik Yudaisme;³⁷ dan ukuran/syarat ini kemudian dikenakan pada Paulus untuk melihat apakah Paulus laik atau tidak menjabat sebagai seorang Rasul (Nabi). Untuk hal ini, dengan tegas Paulus menunjukkan pengalaman spiritualnya mengenai keterangkatannya ke langit tingkat ke-3 atau Firdaus, yang kisahnya memiliki kesejajaran dengan sastra apokaliptis Yudaisme.³⁸ Di sisi lain, budaya Hellenisme yang secara khusus bernafaskan gerakan Gnostisisme pun memiliki pandangan bahwa pengalaman spiritual sangat menentukan pola hidup kerohanian seseorang. Apabila dikatakan bahwa seseorang memiliki kharisma rohani, maka orang tersebut pasti pernah mengalami pengalaman spiritual bersama dengan para “malaikat terang” sehingga ia dapat diajarkan sebagai seorang “pelayan kebenaran”.³⁹ Untuk menjawab dan membuktikan bahwa dirinya pun dapat memenuhi persyaratan sebagai Rasul melalui sisi pandang Hellenisme, Paulus mengungkapkan juga mengenai pengalaman rohaninya berjumpa dengan “Allah” di langit tingkat ketiga atau Firdaus. Dengan penjelasan ini Paulus hendak menanamkan pemahaman bahwa baik secara Yudaisme maupun Hellenisme, Paulus berhak dan laik untuk hidup dalam jabatan kerasulannya.

Melihat dua pengaruh budaya yang begitu kuat dalam kehidupan jemaat Korintus yang menyinggung tentang pengalaman spiritual sebagai dasar dari kehidupan rohani, maka Paulus mencoba menjernihkan dan mengklarifikasi mengenai keberadaan dirinya sebagai Rasul yang menebarkan ajaran tentang Kristus dengan menggunakan metoda debat gaya Stoa,⁴⁰ dengan

³⁷ W. Baird dalam tulisannya yang berjudul “Visions, Revelation and Ministry: Reflection on II Cor. 12: 1-5 and Gal 1: 11-17” dalam *JBL* 104 (1985): 657-658 menuliskan bahwa sastra apokaliptik Yudaisme yang berbicara tentang pengalaman spiritual seseorang umumnya merefer pada pengalaman Henokh pada saat ia terangkat ke sorga. Ciri pengalaman spiritual tersebut adalah : **1.** orang tersebut terangkat ke sorga secara spiritual; **2.** orang tersebut akan melintasi lapisan dan tingkatan-tingkatan sorgawi; **3.** orang tersebut akan melihat hal-hal yang tersembunyi beserta dengan para makhluk supranatural dan **4.** perjalanan spiritual adalah bertujuan untuk menyingkap rahasia/misteri.

³⁸ Lih. C.K. Barret, “The Second Epistle To The Corinthians” dalam *Black’s New Testament Commentaries* (London: A&C Black, 1973): 306 yang mengatakan bahwa pengalaman mistik Paulus dapat diparalelkan pengungkapannya dengan berbagai jenis pengalaman mistik yang sejaman, seperti: literatur-literatur apokaliptik, mistik di antara para rabi atau mistik Hellenisme. Secara khusus bagian ini akan diperhatikan secara khusus dalam bab II dan III.

³⁹ Lih. Jacobs, *Paulus*, 80

⁴⁰ Marxsen, *Pengantar Perjanjian Baru*, 120.

menghadirkan berbagai macam istilah yang lazim digunakan oleh para penganut ajaran Gnostisisme.⁴¹ Dengan demikian, di samping budaya Yudaisme yang telah mengakar dalam diri Paulus (karena ia adalah seorang Farisi dan berdarah Yahudi), kita dapat melihat bahwa Paulus pun sangat dipengaruhi oleh budaya Hellenisme, karena dalam banyak hal ajaran dan teologi Paulus memiliki banyak kesejajaran dengan ajaran-ajaran filsafat Hellenistik.⁴²

2.3. Masalah Di Sekitar Konteks Indonesia

Pengalaman mistik yang di alami Paulus seringkali menjadi harapan setiap orang yang menginginkan kebersatuan dengan Tuhan. Harapan ini juga yang tumbuh secara kuat dalam diri orang Jawa, ketika harus berbicara mengenai hubungan antara dirinya dengan Tuhan. Apabila kepada mereka diberikan pertanyaan bagaimana manusia dapat menyatu dengan Sang Khalik, pada umumnya mereka akan merujuk pada cerita mengenai **Dewaruci** atau **Bimasuci**.⁴³ Karena kisah tentang Dewa Ruci ini memaparkan tentang perjalanan mistik Bima untuk menemukan air kehidupan yang dipandang sebagai cita-cita luhur untuk mencapai kesempurnaan hidup.

Kisah ini hendak menggambarkan perjalanan Bima untuk mendapatkan “ilmu sejati” dan harapannya untuk menjadi manusia yang selalu sadar mengenai keberadaan dirinya.

Penggambaran perjalanan mistik ini dilukiskan dalam bentuk perjalanan yang penuh liku-liku, karena dalam kisah ini diceritakan bahwa perjalanan mencari “ilmu sejati” tidak berjalan dengan

⁴¹ Dalam hal ini, penulis curiga, apakah penggunaan istilah yang berbau Gnostisisme memang sengaja digunakan Paulus dalam rangka menyesuaikan diri dengan lawan-lawan Paulus yang sudah dipengaruhi oleh Gnostisisme ? Ataupun hal ini memang sudah menjadi ciri khas Paulus yang – pada dasarnya – sudah memiliki latar belakang mistik (Rabinisme – Yudaisme – Hellenistik) ? Menjawab masalah ini, penulis akan menguraikannya dalam bab II dan III.

⁴² Meskipun dapat dikatakan memiliki kesejajaran, bukan berarti bahwa kesejajaran itu dapat dikatakan sama dan serupa. Dengan demikian ajaran/teologi Paulus tidak sama dengan filsafat Hellenistik, tetapi banyak memiliki kesejajaran. Selengkapnya lih. pendapat Stanley K. Stowers, “Does Pauline Christianity Resemble a Hellenistic Philosophy ?” dalam Troels Engberg-Pedersen (Ed.), *Paul Beyond The Judaism/Hellenism Divide* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001): 101-102

⁴³ Dewa Ruci atau Bimasuci adalah sebuah cerita wayang yang dikarang oleh Pujangga Yasadipoera 1 pada tahun 1803. Meskipun kisah ini hanyalah sebuah legenda, namun di kalangan orang Jawa, lakon/suluk/kisah tentang Dewaruci ini telah menjadi harapan yang utama dalam upayanya untuk bersatu dengan Tuhan. Mereka mengharapkan agar mereka dapat mengalami pengalaman spiritual seperti yang dialami oleh Bima. Keterangan lebih rinci dapat dilihat dalam SP Adhikara, *Unio Mystica Bima* (Bandung: ITB, 1984): 1-3; bdk. juga dengan Mulyono, *Mistik Jawa*,. 1-3.

mulus melainkan harus melewati banyak rintangan. Di samping itu, dalam perjalanan mistik Bima dapat dijumpai hal-hal yang menjadi ciri khas kisah perjalanan mistik, misalnya: masuk dalam alam yang tanpa rupa namun memberikan kedamaian di hati, mendengar wejangan mengenai hal-hal yang baru dan bijak, tetapi sekaligus tidak boleh dikatakan kepada manusia lain yang tidak percaya terhadap pengalaman mistik, dan beberapa ciri khas dalam kisah mengenai perjalanan mistik.⁴⁴ Dalam akhir perjalanan mistiknya, dikisahkan bahwa Bima dapat berjumpa dengan Sang Khalik yang mewujudkan dalam bentuk dirinya secara mini.⁴⁵ Pertemuan Bima dengan Sang Khalik ini membawa pencerahan dalam diri Bima, sehingga ia dapat menggapai apa yang diharapkannya. Kisah ini berakhir dengan tampilnya Bima sebagai seorang kesatria yang memiliki hati suci dan berjiwa pendeta, karena ia telah mengalami kebersatuannya dengan Sang Khalik melalui pengalaman mistiknya.

Meskipun Bimasuci atau Dewaruci ini adalah cerita wayang, namun keberadaannya dalam hidup orang Jawa tidak dapat disangkal. Kisah ini menjadi “way of life” orang Jawa untuk mengalami kebersatuan dengan Sang Khalik, agar melalui kebersatuan tersebut mereka dapat hidup secara suci dan sempurna. Dengan demikian, cerita mengenai Bimasuci atau Dewaruci ini dapat dipandang sebagai bagian dari kisah kehidupan orang Jawa.

Dengan memfokuskan pada uraian yang telah dijabarkan, maka tesis ini akan mencoba membahas mengenai pengaruh ajaran Yudaisme terhadap pembentukan corak teologi Paulus, seperti yang tertuang dalam ajarannya. Pembahasan tentang hal ini akan dibatasi secara khusus

⁴⁴ ciri khas perjalanan mistik Jawa akan dibahas secara rinci dalam Bab IV, dan pada Bab V kisah Dewa Ruci ini akan diperbandingkan dengan kisah perjalanan mistik Paulus dalam rangka mencari bentuk teologi kontekstual di Indonesia, khususnya di tanah Jawa.

⁴⁵ Lih. Franz Magnis-Suseno, *Etika Jawa: Sebuah Analisa Falsafi tentang Kebijakan Hidup Jawa* (Jakarta: Gramedia, 1985): 115-117; JB Banawiratma, *Yesus Sang Guru: Pertemuan Kejawaan dengan Injil* (Yogyakarta: Kanisius, 1977): 51-52; bdk. juga dengan Purwadi, *Penghayatan Keagamaan Orang Jawa: Refleksi atas Religiositas Serat Bima Suci* (Yogyakarta: Media Pressindo, 2000): 72. Dalam uraian ketiga buku di atas ditemukan bukti bahwa banyak pendapat yang berbeda mengenai penyatuan Bima dengan Dewa Ruci di dalam tubuh Dewa Ruci. Ada pendapat yang mengatakan bahwa Bima sudah bersatu dengan Sang Khalik, namun pendapat lain mengatakan bahwa Bima menyatu dengan dirinya sendiri sebagai simbol dari pengetahuannya mengenai “asal muasal” dirinya (Sangkan Paraning Dumadi). Penulis sendiri memandang peristiwa ini sebagai bentuk penggabungan dari keduanya, yaitu pertemuan Bima dengan dirinya sendiri sebagai perlambang bahwa Bima telah berhasil bertemu dengan Sang Khalik. Diskusi ini secara khusus akan dibahas dalam Bab IV.

melalui tafsir terhadap II Kor. 12:1-10; dengan alasan bahwa kisah ini ditulis Paulus dengan titik berangkat pengalaman mistiknya.

Semua usaha yang dilakukan penulis, pada akhirnya akan bermuara pada upaya penulis untuk mempertemukan teks dengan konteks, yaitu dengan cara mempertemukan dan membandingkan kisah II Kor. 12:1-10 dengan kisah Dewaruci; dan kemudian menarik garis lurus dari pertemuan kedua kisah tersebut ke dalam satu bentuk teologi kontekstual di Indonesia. Berdasarkan hal tersebut, maka judul tesis ini adalah :

TEOLOGI MISTIK SEBAGAI JALAN KEHIDUPAN

Membangun Teologi Mistik Kontekstual Indonesia

Melalui Perbandingan Pengalaman Mistik Paulus dalam II Korintus 12:1-10

dengan Pengalaman Mistik Bima dalam Kisah Dewa Ruci

III. Kerangka Teoretis, Pertanyaan Tesis dan Hipotesis

Teologi yang dipahami oleh umat seharusnya teologi yang memuat refleksi atas perwujudan iman umat atas dirinya sebagai bagian dari kehidupan. Teologi dapat menjadi Teologi apabila ia mengakar, menyapa dan hidup di tengah-tengah kehidupan umat. Hal ini berarti teologi harus senantiasa menjadi pemikiran yang mempengaruhi tindak-tanduk kehidupan berjemaat. Teologi harus senantiasa dikembangkan dan dijalankan oleh komunitas umat (bukan hanya oleh para petinggi gereja), karena itu setiap umat bertanggung jawab atas perkembangan teologi dalam komunitasnya. Dalam hal ini penulis setuju dengan pendapat EG Singgih yang mengatakan bahwa pemberitaan Firman (yang adalah bagian dari teologi) harus sungguh-sungguh “mendarat” dalam diri jemaat secara konkret, sehingga teologi jemaat sungguh-sungguh menjadi sebuah tindakan yang aktual (tidak introvert) dalam kehidupan dan kepentingan masyarakat.⁴⁶

Demikian juga halnya dengan teologi mistik yang selama ini disadari kurang mendapat tempat dalam kehidupan berjemaat. Teologi mistik ini harus dapat menunjukkan bahwa bentuk

⁴⁶ Bdk. uraian ini dengan uraian E.G. Singgih, *Iman dan Politik dalam Era Reformasi Indonesia* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2000): 124.

teologi ini memiliki dasar yang kuat untuk menumbuhkan sebuah tindakan yang aktual dalam kehidupan dan kepentingan sosial – masyarakat. Teologi mistik harus dibangun dalam kesadaran konteks Indonesia yang, dewasa ini, dipenuhi dengan problematika sosial, baik itu kemiskinan, penderitaan, pelanggaran HAM dan masalah-masalah sosial lainnya yang belum mendapat solusi yang tepat untuk mengatasinya. Membangun teologi mistik yang kontekstual dengan konteks Indonesia, berarti juga membangun teologi yang tepat guna yang dapat digunakan untuk melihat, mencermati dan mengkritisi masalah sosial yang ada, karena kehidupan mistik haruslah dipahami sebagai bentuk kehidupan yang selalu ingin mencari jawaban terhadap rahasia kehidupan. Dengan demikian dalam pengembangan teologi mistik, problematika sosial dapat dipandang sebagai rahasia kehidupan yang harus diselami dan dicari jalan keluarnya/solusinya.

1. Bagaimana pengaruh ajaran Yudaisme terhadap Paulus?

Pertanyaan ini memiliki sub-pertanyaan, yaitu:

- Bagaimana Yudaisme berbicara tentang Apokaliptik dan Mistisisme?
- Bagaimana pengaruh Apokaliptik dan Mistisisme Yahudi kepada Paulus?
- Bagaimana bentuk Teologi Mistik Paulus yang terbentuk akibat pengaruh Ajaran Apokaliptik dan Mistisisme Yudaisme?
- Bagaimana bentuk rancang bangun Teologi Mistik Paulus dalam II Kor. 12: 1-10?

2. Bagaimana Kisah Dewa Ruci dipahami dan dimengerti oleh Orang Jawa?

Beberapa sub-pertanyaan dalam bagian ini adalah:

- Dimana kedudukan kisah Dewa Ruci dalam kehidupan keagamaan Orang Jawa?
- Bagaimana bentuk, penghayatan dan pemahaman Orang Jawa terhadap kehidupan mistik?
- Apa dan bagaimana pemahaman mistik Orang Jawa mengenai istilah Jumbuhing (Pamoring/Manunggaling) Kawula-Gusti?

3. Bagaimana Relevansi Teologi Paulus dalam II Kor. 12:1-10 dan Kisah Dewa Ruci terhadap Kehidupan Teologi Kontekstual Di Indonesia?

Pertanyaan ini memiliki sub-pertanyaan, yaitu :

- Bagaimana membangun bentuk teologi mistik kontekstual melalui perbandingan kisah II Kor. 12:1-10 dengan kisah Dewa Ruci?

Hipotesis yang penulis ajukan untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan di atas adalah sebagai berikut :

1. Sebagai orang Yahudi, Paulus mewarisi ajaran Yudaisme. Secara khusus Yudaisme yang diterima oleh Paulus adalah yang berasal dari para Rabi; dengan demikian Paulus pun memahami setiap bentuk sastra Yudaisme – Rabinisme , termasuk sastra apokaliptik Yudaisme.
2. II Kor. 12: 1-10 adalah surat yang ditulis dengan didasarkan atas pengalaman mistik Paulus secara pribadi. Bentuk pengalaman mistik yang dialami Paulus memiliki kesejajaran proses dan cerita dengan pengalaman mistik para orang kudus Yahudi yang terdapat dalam sastra apokaliptik Yudaisme.
3. Meskipun bentuk pengalaman mistik Paulus memiliki kesejajaran dengan pengalaman mistik dalam sastra apokaliptik Yudaisme, namun dalam perkembangannya Paulus berhasil membentuk Teologi Mistiknya sendiri (dikenal dengan istilah “Teologi Mistik Di Dalam Kristus”) yang justru jauh berbeda dengan bentuk Teologi Mistik Yudaisme.
4. Dalam khasanah mistik Indonesia, khususnya di Jawa, kisah Dewa Ruci atau Bima Suci dipandang sebagai representasi dari pencarian manusia (Jawa) untuk mengalami sebuah pengalaman mistik, yaitu penyatuan diri dengan Sang Khalik dengan berangkat dari pemahamannya mengenai “Asal-usul keberadaan dirinya”.
5. Bila pengalaman mistik Paulus dalam II Kor. 12: 1-10 diperbandingkan dengan pengalaman mistik Bima dalam kisah Dewa Ruci, akan menghasilkan sebuah formulasi khusus mengenai bentuk teologi mistik yang kontekstual. Jenis teologi mistik kontekstual di satu sisi haruslah berdasarkan pada Alkitab; namun di sisi lain teologi mistik kontekstual haruslah tetap

berakar dan berkembang dalam konteks, sehingga bentuk pengalaman dan teologi mistik yang dikembangkan oleh Paulus dalam II Kor. 12:1-10 harus dipertemukan dengan pengalaman mistik Bima dalam kisah Dewa Ruci. Hasil pertemuan ini akan berkembang menjadi sebuah sinergi untuk membentuk Teologi Mistik Kontekstual yang tertanam ke dalam konteks Indonesia.

6. Hasil pengalaman mistik yang dialami Paulus dan Bima tidak menjadikan mereka sebagai manusia yang hidup dalam kesendirian dan terpisah dari sesama, melainkan menjadi mereka sebagai manusia yang paham tentang kehidupan bersama dengan sesama. Dengan demikian teologi mistik yang dikembangkan adalah teologi yang berpusat pada kehidupan bersama dengan sesama (sosial). Oleh sebab itu teologi mistik yang dikembangkan di Indonesia haruslah teologi mistik kontekstual yang bermanfaat bagi kehidupan pribadi dan sesama serta mampu menjawab permasalahan sosial yang ada.

IV. Tujuan Penulisan Tesis

Di samping hendak membuktikan hipotesis di atas, penulisan tesis ini bertujuan untuk menggali makna terdalam dari apa yang terkandung dalam Surat Paulus kepada jemaat Korintus, khususnya dalam II Kor. 12:1-10. Tujuan lain adalah untuk mengenal serta memahami kisah Dewa Ruci, khususnya yang berkaitan dengan paham mistik Orang Jawa. Setelah mengetahui makna yang terkandung dalam kedua kisah tersebut, maka penulis akan berupaya mencari dan menggali bentuk teologi yang berkembang dalam kedua kisah di atas. Sebagai langkah akhir, tesis ini akan membahas relevansi dari perbandingan antara Surat II Kor. 12:1-10 dengan kisah Dewa Ruci dalam rangka membangun Teologi Mistik kontekstual Indonesia.

V. Metode Penelitian⁴⁷

Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan tesis dan hipotesis di atas, penulis akan melakukan 4 langkah penelitian dengan menggunakan metode kajian kritis dan sejarah (historis Kritis) dengan mengandalkan studi kepustakaan. Langkah-langkah tersebut dapat digambarkan sebagai berikut:

1. Langkah pertama : Pemetaan masalah.

Dalam langkah ini penulis akan mencoba meneliti dan berdiskusi dengan para ahli secara jernih, cermat dan kritis mengenai teks-teks yang berbicara tentang hidup dan kehidupan Paulus serta ajaran-ajaran keagamaan (khususnya Yudaisme) yang berkembang di sekitar kehidupan Paulus. Dalam bagian ini juga penulis akan memaparkan bagaimana pengaruh ajaran-ajaran Yudaisme (termasuk sastra apokaliptik Yudaisme) tersebut membentuk pribadi Paulus, sehingga dalam perkembangan selanjutnya Paulus memiliki ajaran, karya dan teologinya (dan teologi mistiknya) seperti yang tertuang dalam surat-surat Paulus.

Namun penelitian ini tidak berhenti sampai di sini. Penulis juga akan meneliti makna dari kisah Dewa Ruci dan pengaruhnya terhadap kehidupan mistis keagamaan orang Jawa. Melalui pemetaan ini diharapkan akan diperoleh informasi lengkap mengenai keberadaan dan corak teologi mistik Paulus dan corak teologi mistik dalam kisah Dewa Ruci.

2. Langkah kedua: Analisis Masalah.

Dalam langkah ini penulis akan mencoba menganalisa surat Paulus kepada jemaat Korintus, khususnya dalam II Kor. 12:1-10 dengan cara menafsirkan perikop ini secara utuh. Penafsiran ini akan menggunakan metoda historis kritis yang digabungkan dengan kritik kisah dengan harapan pesan yang ada dalam II Kor. 12:1-10 dapat tertangkap dengan jelas. Penganalisisan ini secara khusus akan mencari bentuk teologi mistik Paulus yang berkembang dalam II Kor. 12:1-10.

⁴⁷ Langkah ini diilhami oleh langkah dalam “Lingkaran Hermeneutik” seperti yang digambarkan oleh Holland. Bdk. dengan Joe Holland dan Peter Henriot, *Analisis Sosial dan Refleksi Teologis. Kaitan Iman dan Keadilan* (Yogyakarta: Kanisius, 1994): 24.

Di sisi lain analisa ini pun akan dilakukan terhadap kisah Dewa Ruci, sehingga dengan melalui analisa ini akan didapat pesan dan makna yang terkandung dalam kisah Dewa Ruci. Seperti halnya II Kor. 12:1-10, penganalisisan terhadap kisah ini pun diupayakan untuk mencari bentuk teologi mistik yang berkembang dalam kisah.

3. Langkah ketiga: Refleksi Teologis.

Dalam langkah ini secara khusus akan penulis gunakan untuk menemukan bentuk teologi mistik yang dikembangkan oleh Paulus dalam II Kor. 12:1-10 dan corak teologi mistik dalam kisah Dewa Ruci. Hasil pencarian ini akan diperbandingkan satu sama lain, sehingga menghasilkan sebuah kesimpulan mengenai bentuk teologi mistik yang sejajar dari kedua kisah yang diteliti.

4. Langkah keempat: Tindakan mencari bentuk teologi yang kontekstual di Indonesia.

Langkah terakhir akan membicarakan mengenai upaya penulis untuk menemukan dan membangun bentuk teologi mistik yang relevan dan sesuai dengan konteks Indonesia, dengan didasarkan atas perbandingan antara teologi mistik Paulus dalam II Kor. 12:1-10 dengan corak teologi mistik Bima dalam kisah Dewa Ruci.

VI. Sistematika Penulisan Tesis

Bab 1: PENDAHULUAN.

Bab ini akan berbicara tentang latar belakang dan batas permasalahan yang mendorong penulis untuk menyusun dan memberikan judul pada tesis ini. Penulis juga memaparkan kerangka teoretis, pertanyaan tesis, hipotesis dan tujuan penulisan tesis, sehingga terlihat dengan jelas apa yang hendak dicapai dalam tesis ini. Selanjutnya, penulis juga akan menjelaskan tentang metode penelitian yang penulis pakai dalam penyusunan tesis beserta dengan sistematika penulisannya.

Bab II: PENGALAMAN MISTIK PAULUS DALAM II KOR. 12:1-10 DALAM TERANG REKONSTRUKSI KRITIS TERHADAP SURAT II KORINTUS

Bab ini akan menguraikan penafsiran dalam II Kor. 12:1-10, yang dimulai dengan melihat rekonstruksi historis dari penulisan surat II Korintus. Setelah itu penulis akan meneliti teks II Kor. 12:1-10 dengan memperhatikan kritik teks dan permasalahan yang ada dalam teks.

Selanjutnya penulis akan menerjemahkan teks II Kor. 12:1-10, dan berdasarkan hasil terjemahan ini maka penulis akan menafsirkannya berdasarkan teks yang ada. Sebagai langkah akhir, maka penulis akan membuat kesimpulan tafsir.

Bab III: PENGALAMAN MISTIK PAULUS DAN MISTISISME YAHUDI

Dengan didasarkan atas tafsir dalam Bab II, maka dalam bab III ini penulis akan membahas tentang unsur-unsur yang dipandang mempengaruhi Paulus dalam membangun teologinya.

Secara terperinci penulis akan menyoroti unsur-unsur sastra apokaliptik Yudaisme yang dipandang memiliki pengaruh yang kuat terhadap pembentukan teologi mistik Paulus di dalam II Kor. 12:1-10. Berangkat dari hal tersebut, maka penulis akan mencari bentuk dan corak teologi mistik yang khas Paulus.

Bab IV: MEMAHAMI KONSEP “*MANUNGGALING KAWULA – GUSTI*” MELALUI PENGALAMAN MISTIK BIMA DALAM KISAH WAYANG DEWA RUCI

Dalam bab ini penulis akan memaparkan kisah Dewa Ruci yang disertai dengan apresiasi dan interpretasi terhadap kisah ini. Berdasarkan apresiasi dan interpretasi tersebut, penulis akan menggali pemahaman mengenai kehidupan mistik bagi orang Jawa, khususnya mengenai paham “Manunggaling Kawula – Gusti”.

BAB V: MEMBANGUN TEOLOGI MISTIK KONTEKSTUAL MELALUI

PERBANDINGAN PENGALAMAN MISTIK PAULUS DALAM II KOR. 12:

1-10 DENGAN PENGALAMAN MISTIK BIMA DALAM KISAH DEWA RUCI

Bab ini berisi tentang upaya membangun teologi mistik kontekstual Indonesia dengan didasarkan atas perbandingan antara corak teologi mistik Paulus dalam II Kor. 12:1-10 dengan corak teologi mistik Bima dalam kisah Dewa Ruci. Setelah perbandingan selesai, maka jalan terkemudian yang ditempuh adalah merelevansikan hasil studi perbandingan tersebut ke dalam upaya membangun “Teologi Mistik Kontekstual”.

Bab VI : KESIMPULAN DAN SARAN

Bab ini merupakan kesimpulan akhir dari seluruh penelitian tesis ini dan setelah kesimpulan diberikan, penulis akan menyampaikan beberapa saran untuk mengembangkan teologi mistik kontekstual dalam kasanah kehidupan gereja-gereja di Indonesia.

BAB II: PENGALAMAN MISTIK PAULUS DALAM II KORINTUS 12:1-10

DALAM TERANG REKONSTRUKSI KRITIS TERHADAP II KORINTUS

I. Rekonstruksi Kritis Terhadap II Korintus

Para ahli Perjanjian Baru, umumnya, memandang bahwa surat-surat Paulus kepada jemaat Korintus sebagai surat-surat yang bermasalah, baik dalam kesatuan surat-surat tersebut maupun dalam kontinuitas pemikiran Paulus dalam surat-suratnya ke jemaat Korintus. Bahkan, umumnya, para ahli mengatakan bahwa antara I Korintus dengan II Korintus tidak memiliki hubungan yang jelas; dan hal ini membawa para ahli berpendapat bahwa telah terjadi ketegangan-ketegangan lebih lanjut antara Paulus dengan jemaat Korintus.⁴⁸ Peristiwa-peristiwa yang terjadi di antara penulisan kedua surat Paulus ke jemaat Korintus tersebut, sementara ini, hanya dapat direkonstruksikan secara kabur dari sejumlah catatan yang tersebar dalam surat-surat tersebut. Terlebih lagi ketika penelitian difokuskan pada surat II Korintus yang memiliki pernyataan-pernyataan yang sangat sulit untuk dipertemukan. Hal ini dapat dilihat dari bentuk peralihan pemikiran yang tidak lancar (seperti misalnya dalam II Kor. 9:15 - 10:1, dan di beberapa bagian lainnya) dan juga mengenai adanya sambungan-sambungan pemikiran antara bagian-bagian yang terpisah dari isi surat II Korintus, yang semuanya ini menunjukkan adanya proses/pekerjaan penyuntingan. Dengan demikian, untuk sementara ini, dapat dikatakan bahwa surat II Korintus (seperti yang dimiliki sekarang) pada dasarnya bukanlah merupakan satu tulisan surat Paulus yang utuh dan bukan merupakan satu kesatuan. Dan untuk membuktikan tesis ini, di bawah akan dihadirkan diskusi kritis mengenai masalah tentang keutuhan surat II Korintus.

⁴⁸ Willi Marxsen, *Pengantar Perjanjian Baru; Pendekatan Kritis Terhadap Masalah-Masalahnya*, terj. Stephen Suleeman (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1999): 85.

1.1 Masalah Di Sekitar Kesatuan Surat II Korintus.

Mengenai masalah kesatuan surat II Korintus ini ada beberapa keberatan yang muncul, yang secara singkat dapat dideskripsikan sebagai berikut:⁴⁹

1. II Kor. 2:13,14 dan 7:4,5.

Jika diperhatikan dengan teliti, transisi dari pasal 2:13 ke ayat 14 sulit diterima kontinuitasnya demikian juga dengan pasal 7:4 ke ayat 5. Tetapi bila pasal 2:13 dilanjutkan ke pasal 7:5, keduanya berkaitan dengan baik dan lancar; dengan kata lain bahwa kedua bagian yang terpisah ini terdapat kontinuitas (saling berhubungan satu sama lain). Kesimpulan logis yang bisa ditarik adalah bahwa pasal 2:14 – 7:4 adalah bagian yang disisipkan di antara pasal 2:13 dan 7:5.

2. II Kor. 6:13,14 dan 7:1,2

Bila diteliti dengan seksama, akan ditemukan bahwa ada diskontinuitas antara pasal 6:13 dan ayat 14 serta pasal 7:1 dan ayat 2. Dan kembali dijumpai bahwa pasal 6:13 memiliki kontinuitas dengan pasal 7:2, sedangkan pasal 6:14-7:1 terlihat sebagai bagian yang berdiri sendiri. Dengan melihat kenyataan ini dapat diprediksikan bahwa pasal 6:14-7:1 merupakan sebuah sisipan (interpolasi), di antara pasal 6:13-7:2. Jika demikian, dan dengan memperhatikan serta membandingkan bagian 1 di atas (mengenai pasal 2:13,14 dan 7:4,5), dapat disimpulkan bahwa pasal 6:14-7:1 merupakan sisipan di dalam sisipan.⁵⁰

Menanggapi permasalahan ini Norman Perrin⁵¹ dengan tegas mengatakan bahwa pasal 6:14-7:1 adalah bagian yang tidak mempunyai hubungan dengan idea-idea/terminologi Paulinis, tetapi mempunyai hubungan dengan surat-surat dari gulungan laut mati. Pendapat ini diperkuat oleh Joseph Fitzmyer⁵² yang mengatakan bahwa pasal 6:14-7:1 adalah bagian

⁴⁹ Lih. C.K. Barrett "The Second Epistle To The Corinthians" dalam *Black's New Testament Commentaries* (London: A&C Black, 1973): 5-11

⁵⁰ WG Kümmel dalam http://www.earlychristianwritings.com/2_corinthians.html

⁵¹ Lih. Norman Perrin dalam http://www.earlychristianwritings.com/2_corinthians.html dan lih. juga Marxsen, *Pengantar Perjanjian Baru*, 87

⁵² Lih. Joseph Fitzmyer dalam http://www.earlychristianwritings.com/2_corinthians.html

dari dokumen Qumran yang disisipkan; dengan alasan bahwa istilah-istilah yang terdapat dalam bagian ini merupakan istilah yang khas dari tradisi Qumranik yang ada dalam Perjanjian Lama. Dengan demikian, dapat dipahami bahwa pasal 6:14-7:1 adalah sisipan dalam pasal 6:13-7:2, sedangkan pasal 6:13-7:2 adalah sisipan dalam pasal 2:13-7:5

3. II Kor. 8 dan II Kor. 9.

Transisi antara pasal ini juga dipersoalkan, karena awal pasal 9 tidaklah berhubungan dengan akhir pasal 8; meskipun kedua pasal ini masing-masing membahas tentang persembahan. Menanggapi hal ini Barrett berpendapat bahwa pasal 8 merupakan pasal yang berdiri sendiri sebagai sebuah surat yang dibawa oleh Titus (lih. II Kor. 12:18), sedangkan pasal 9 berhubungan dengan pasal 7.⁵³ Namun Héring berpendapat lain, ia mengatakan bahwa pasal 9 adalah surat yang dibawa Titus dan keberadaannya terpisah secara keseluruhan dari pasal 1-8.⁵⁴ Pendapat lain dikemukakan oleh Norman Perrin yang mengatakan bahwa pasal 8 berbicara tentang surat rekomendasi Paulus bagi Titus sebagai seorang organisator untuk *menggalang dana bagi* orang-orang kudus di Yerusalem, sedangkan pasal 9 merupakan surat yang berisi tentang *kepedulian* Paulus terhadap orang-orang kudus di Yerusalem, sehingga isi kedua pasal ini sama sekali berbeda.⁵⁵ Dari beberapa pandangan ini dapat ditarik kesimpulan bahwa antara pasal 8 dengan pasal 9 pun terdapat diskontinuitas.

4. II Kor. 1-9 dan 10-13

Dalam bagian ini terdapat perubahan suasana yang sangat tajam antara pasal 1-9 dengan pasal 10-13. Pasal 1-9 berbicara tentang keselarasan, perdamaian dan kenyamanan hidup. Namun suasana ini berubah secara mendadak ketika masuk pada pasal 10-13. Perubahan suasana ini sangat jelas karena pasal 10-13 tidak melanjutkan suasana yang dibangun dalam pasal 1-9 mengenai keselarasan, perdamaian dan kenyamanan hidup, melainkan pasal 10-13,

⁵³ Barrett "Second Epistle", 8

⁵⁴ Lih. J. Héring, *The Second Epistle of Saint Paul To The Corinthians*, trans. A.W. Heathcote and P.J. Allock (London: The Epworth Press, 1967): xii.

⁵⁵ Perrin dalam <http://www.earlychristianwritings>.

justru, berbicara tentang pertentangan-pertentangan yang dialami Paulus dengan para lawannya. Di sini terlihat ada diskontinuitas pemikiran Paulus antara pasal 1-9 dengan pasal 10-13, dan hal ini mengindikasikan bahwa II Korintus terdiri dari 2 bagian.⁵⁶

Dengan melihat beberapa pertimbangan dan pandangan seperti yang telah dipaparkan di atas, beberapa ahli mengatakan bahwa surat II Korintus bukanlah merupakan satu kesatuan surat melainkan terdiri dari 2 bagian surat atau lebih, yang secara garis besar dapat dibagi atas bagian I (pasal 1-9) dan bagian II (pasal 10-13). Pendapat beberapa ahli ini dapat dilihat melalui pernyataan yang dikemukakan oleh CK Barrett dan C.A. Newsom. Barrett dan Newsom berpendapat bahwa dalam surat II Korintus, pasal 1-9 harus ditempatkan sebagai bagian I dan pasal 10-13 sebagai bagian II; dengan pertimbangan bahwa bagian II (pasal 10-13) ditulis Paulus setelah ia mengalami pertikaian dengan para lawannya di jemaat Korintus, pada saat kunjungan Paulus yang kedua, dan kemudian dititipkan kepada Titus (II Kor. 7:5-8). Dengan demikian pasal 10-13 adalah surat yang ditulis oleh Paulus terkemudian, yang bertujuan hendak mengingatkan jemaat Korintus mengenai bahaya para lawan Paulus yang ingin memecah belah kesatuan jemaat Korintus.⁵⁷

Namun pendapat Barrett dan Newsom di atas dibantah oleh beberapa ahli lainnya. Para ahli yang membantah pandangan Barrett dan Newsom tersebut, justru, menempatkan pasal 10-13 sebagai bagian I sedangkan pasal 1-9 ditempatkan sebagai bagian II.⁵⁸ Alasan yang dikemukakan adalah sebagai berikut : Setelah Paulus berkunjung ke Korintus untuk pertama kali, maka Paulus menuliskan suratnya yang pertama kepada Jemaat Korintus (dan sekarang dikenal dengan I

⁵⁶ Lih. Edgar J. Goodspeed dalam http://www.earlychristianwritings.com/2_corinthians.html.

⁵⁷ Lih. Carol A. Newsom and Sharon H. Ringe (Eds.), *Women's Bible Commentary: Expanded Edition with Apocrypha* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1998): 420-421, bdk, juga dengan Barrett, "The Second Epistle", 5-11. Sedangkan Marxsen, *Pengantar Perjanjian Baru*, 88-92 menegaskan bahwa II Korintus dibagi menjadi 3 bagian, yaitu **bagian I – surat Apologia (2:14 & 7:4)**, kemudian diikuti oleh **kunjungan antara Paulus dan setelah itu diteruskan dengan bagian II – Surat Air Mata (psl. 10-13)** dan **bagian III – Surat Perujukan (1:3 – 2:13 dan 7:5-16)**.

⁵⁸ Lih. Hering, *The Second Epistle*, xii, lih. juga Jerome Murphy-O'Connor OP, "The Theology of The Second Letter to The Corinthians" dalam *New Testament Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991): 10-11 dan hal yang hampir sama diungkapkan oleh Marxsen, *Pengantar Perjanjian Baru*, 90-91 yang mengungkapkan bahwa psl. 10-13 mendahului sebagian besar psl 1-9, tetapi di bagian lain Marxsen mengungkapkan bahwa psl 2:14-7:4 merupakan surat yang lebih awal dari psl 10-13.

Korintus). Surat I Korintus ini ditulis sebagai tanggapan Paulus terhadap masalah yang muncul di jemaat Korintus, berdasarkan laporan dari Kloe dan delegasi dari Stefanus, Fortunatus dan Arkhaikus (I Kor. 1:11; 16:17). Dalam perkembangan selanjutnya, Paulus kembali merencanakan untuk mengunjungi jemaat Korintus (I Kor. 16:6). Namun kunjungan kedua ini tidak membahagiakan hati Paulus, karena jemaat Korintus tidak menerima Paulus dengan baik (bdk. II Kor. 2:1); dan di sisi lain Paulus juga melihat maraknya kehidupan a-moral dalam jemaat Korintus (II Kor. 2:5-11; 7:12). Sebagai reaksi atas penolakan tersebut, maka Paulus menulis surat yang bernada keras kepada jemaat Korintus. Dalam surat ini Paulus mengungkapkan apologianya mengenai keberadaan dirinya yang memang layak disebut sebagai Rasul Kristus; karena Paulus tahu bahwa akar dari penolakan jemaat Korintus terhadap dirinya, pada kunjungannya yang ke-2,⁵⁹ adalah mengenai ketidakyakinan jemaat Korintus terhadap jabatan kerasulan yang diemban Paulus akibat hasutan para lawan Paulus. Surat yang bernada keras tersebut dikenal sebagai surat II Kor. 10-13. Surat ini, kemudian, dititipkan kepada Titus untuk diberikan kepada jemaat Korintus.

Perjumpaan Paulus yang kedua dengan Titus terjadi di Makedonia. Dalam perjumpaan ini Titus mengabarkan bahwa jemaat Korintus menyesal terhadap apa yang sudah terjadi antara mereka dengan Paulus, dan jemaat Korintus telah menyatakan pertobatannya untuk mengikuti Yesus Kristus yang telah diberitakan oleh Paulus (II Kor. 7:6-16). Sebagai ungkapan kebahagiaannya, Paulus menuliskan surat perdamaian dan surat suka cita kepada jemaat Korintus; dan surat tersebut dikenal dengan II Kor. 1-9.⁶⁰ Dengan demikian urutan surat dalam II Korintus adalah: bagian pertama adalah II Kor. 10-13 dan bagian kedua adalah II Kor. 1-9.

⁵⁹ Kunjungan kedua ini biasanya disebut sebagai Kunjungan Antara, karena kunjungan tersebut dilakukan dengan sangat singkat. Singkatnya kunjungan kedua ini disebabkan adanya penolakan dari jemaat Korintus terhadap Paulus akibat hasutan para lawan Paulus, yang menyebut diri sebagai “The Superlative Apostles” (Rasul-rasul yang luar biasa – II Kor. 11:5). Sebutan lain yang biasa digunakan sebagai gambaran dari kunjungan Paulus yang kedua ini adalah Kunjungan Duka Cita Paulus, karena dalam kunjungan ini Paulus sungguh-sungguh merasa berduka (bdk. dengan II Kor. 2:1)

⁶⁰ Uraian ini merupakan uraian gabungan yang penulis ringkas dari beberapa pendapat ahli, antara lain: Marxsen, *Pengantar Perjanjian Baru*, 88-92, Calvin J. Roetzel, *The Letter of Paul, Conversation in Context* (London: John Knox Press, 1975), h. 55-62, dan lih. juga Hèring, *The Second Epistle*, xi-xiii.

Menanggapi diskusi ini, penulis berpandangan bahwa apa yang diungkapkan oleh Barrett dan Newsom memiliki beberapa kelemahan, antara lain:

1. Apabila pasal 10-13 memang benar dititipkan Paulus kepada Titus, di Makedonia, seperti yang dilaporkan dalam II Kor. 7:5-8, maka kelemahannya justru terletak dalam perjumpaan Paulus dengan Titus tersebut. II Kor. 7:5-8 memang berkisah tentang perjumpaan Paulus dengan Titus, tetapi perjumpaan itu adalah perjumpaan yang kedua, karena perjumpaan yang pertama telah terjadi pada saat Paulus mengutus Titus untuk pergi ke Korintus membawa surat yang berisi tentang kepedihan Paulus (para ahli umumnya menyebut dengan Surat Air Mata) sekaligus membawa misi pengumpulan persembahan bagi jemaat Yerusalem (I Kor. 16:1-4; meskipun nama Titus belum disebutkan, namun kemungkinan besar yang diutus ke Korintus adalah Titus berdasarkan informasi II Kor. 7:5-14). Dan dalam surat kedua yang harus dibawa Titus ke Korintus, berisi tentang surat pujian dan perdamaian Paulus kepada jemaat Korintus yang telah bertobat dari kesalahannya berdasarkan laporan yang diberikan oleh Titus.
2. Apabila bentuk surat-surat Paulus diperiksa, maka susunan surat tersebut adalah: pada permulaan ditulis **siapakah si pengirim**, lalu berturut-turut disebut: **salam, isi** (biasanya terdiri dari *pengajaran dan teguran* lalu diikuti dengan *nasehat untuk kehidupan baru*), **ucapan salam** dan **permohonan berkat**.⁶¹ Berangkat dari formulasi surat Paulus secara umum, khususnya mengenai isi/batang tubuh surat, adalah sulit untuk diterima apabila susunan surat dalam II Kor. Memiliki pola :

I. nada perdamaian/pujian → II. nada teguran /pertentangan
--

Tetapi lebih mudah untuk diterima apabila surat II Kor. memiliki urutan yang sesuai dengan formulasi umum surat-surat Paulus, yaitu::

⁶¹ Lih. dan bdk. dengan ME Duyverman, *Pembimbing Ke Dalam Perjanjian Baru* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1981): 78-79.

I. nada teguran/pertentangan → II. nada perdamaian/pujian

Karena dari urutan cerita yang diperoleh juga menggambarkan tentang formulasi isi surat Paulus sesuai dengan urutan yang kedua, sehingga dapat ditarik kesimpulan logis bahwa setelah jemaat Korintus menerima surat Paulus yang berupa teguran, menyebabkan mereka bertobat. Sebagai penghargaan dan suka cita bagi pertobatan tersebut, surat Paulus berisi pujian dan perdamaian pun dilayangkan kepada jemaat tersebut.

Berdasarkan pertimbangan ini, penulis lebih cenderung menerima pandangan yang mengatakan bahwa pasal 10-13 mendahului pasal 1-9 dengan sebuah asumsi bahwa pasal 10-13 merupakan bagian yang berdiri sendiri dan mendahului pasal 1-9, seperti yang dijelaskan dalam alasan logis di atas.

Di samping pendapat yang mengatakan tidak adanya kesatuan dalam surat II Korintus, ada juga beberapa ahli yang melihat bahwa surat II Korintus adalah sebuah surat yang merupakan satu kesatuan yang utuh (salah satunya adalah Strachan).⁶² Strachan berpendapat bahwa walaupun ada perbedaan tinjauan dan pandangan antara pasal 1-9 dan 10-13, itu hanyalah masalah psikologis akibat beban fisik yang ditanggung oleh Paulus dirasa terlalu berat.⁶³ Atau, lanjutnya, perbedaan tekanan ini bisa saja terjadi akibat sentakan pikiran yang tiba-tiba muncul dalam benak Paulus. Bagi Strachan, II Korintus adalah satu kesatuan yang utuh dan pasal 10-13 dipandang sebagai bagian dari “Surat Air Mata” (2:4) yang bermaksud untuk menyelesaikan pertikaian antara Paulus dengan jemaat Korintus akibat para pendatang ingin mendiskreditkan posisi kerasulan Paulus.

⁶² R.H. Strachan, “Second Corinthians” dalam *The Moffat Commentary* (New York: Harper & Brothers Established, 1935): xvi-xviii.

⁶³ Hal senada juga diungkap oleh Lietzmann yang mengatakan bahwa “Paulus bukanlah seorang penulis surat-surat yang dapat diukur dalam nilai standar, dan untuk alasan ini maka penafsiran terhadap surat-suratnya jangan hanya ditinjau secara kritik – literer saja, melainkan pertimbangan juga unsur-unsur psikologis yang selalu menjadi ciri khas tulisan Paulus”; keterangan lebih lanjut dapat dilihat dalam Walter Schimthals, *Gnosticism In Corinth, An Investigation of The Letter To The Corinthians* (New York: Abingdon Press, 1971): 88.

Pendapat Strachan ini diperkuat oleh Wallace⁶⁴ yang mengungkapkan bahwa perubahan suasana antara pasal 1-9 dengan pasal 10-13, pada dasarnya, tidaklah berjalan secara drastis; karena dalam pasal 1-9 Paulus telah mengisyaratkan adanya para lawan Paulus yang diam di Korintus dan yang mempengaruhi jemaat Korintus (II Kor. 1:17-24; 2:17; 4:2-5; 5:12-13) dan isyarat ini, kemudian, ditampakkan dengan jelas dalam pasal 10-13. Di sisi lain Wallace menambahkan argumentasinya bahwa secara keseluruhan pasal 1-9 dan 10-13 memiliki kesamaan berita yang menekankan tentang upaya pelayanan pribadi Paulus kepada jemaat Korintus yang dituliskan dalam bentuk kesaksian pribadi Paulus.

Namun pendapat ini pun memiliki kelemahan, karena amatlah sulit untuk dibuktikan adanya masalah psikologis dalam diri Paulus akibat beban fisik yang terlalu berat, karena kontinuitas pemikiran Paulus antara pasal 1-9 dengan pasal 10-13 tidak ada sama sekali. Dalam pasal 7:16 Paulus mengungkapkan bahwa ia sangat bersuka cita karena Paulus dapat menaruh kepercayaan dalam segala hal kepada jemaat Korintus, tetapi setelah berbicara demikian tampak perubahan suasana dalam pasal 10-13 yang berisikan tentang serangan yang tajam, bahkan sangat keras, kepada lawan-lawannya. Perubahan suasana seperti ini sangat mengejutkan sehingga sulit untuk ditarik kontinuitas antara kedua bagian ini. Dengan demikian tampak sekali perpisahan pola pikir yang ada dalam pasal 1-9 dengan pasal 10-13. Oleh sebab itu dapat dikatakan bahwa masing-masing bagian ini (pasal 10-13 dan pasal 1-9), pada mulanya, adalah bagian-bagian surat Paulus yang berdiri sendiri-sendiri. Hal ini menunjukkan bahwa secara keseluruhan surat II Korintus bukanlah merupakan satu kesatuan yang utuh.

1.2 Masalah Surat Air Mata.

Banyak pendapat yang saling bertentangan mengenai apa yang disebut dengan Surat Air Mata. Beberapa pendapat tersebut adalah :

⁶⁴ lih. Daniel B. Wallace dalam http://www.bible.org/docs/soapbox/2_corotl.htm

1. Surat Air Mata adalah Surat I Korintus

Beberapa ahli yang mengikuti pandangan tradisional⁶⁵ berpendapat bahwa yang dimaksud dengan Surat Air Mata adalah I Korintus dan secara khusus merujuk pada I Korintus pasal 5. Alasan yang dikemukakan untuk mendukung argumen ini adalah: jika diperhatikan secara teliti maka berita yang disampaikan dalam I Kor. 5 memiliki kesejajaran dengan II Kor. 2:3-4, sehingga ada dugaan bahwa kedua bagian ini, dahulu, merupakan satu bagian yang utuh. Di sisi lain argumen ini diperkuat dengan pernyataan bahwa surat-surat Paulus kepada jemaat Korintus adalah surat-surat yang lengkap dan tidak ada yang hilang sama sekali.

2. II Kor. 10-13 Sebagai (Bagian) dari Surat Air Mata

Menurut beberapa ahli⁶⁶ pasal 10-13 dapat dikelompokkan sebagai Surat Air Mata. Pengelompokan yang diberikan ini didasarkan atas alasan bahwa surat ini ditulis setelah Paulus mengadakan kunjungan yang kedua (“kunjungan antara”)⁶⁷ ke jemaat Korintus. Dalam kunjungan ini Paulus mengalami duka cita akibat penolakan dan pertanyaan jemaat Korintus terhadap jabatan kerasulannya. Sebagai reaksi terhadap penolakannya, maka Paulus menulis surat Air Mata kepada jemaat Korintus. Karena pasal 10-13 ditulis sesudah kunjungan kedua Paulus kepada jemaat Korintus (lih. pasal 12:15 dan 13:1), maka beberapa ahli memandang bahwa surat Air Mata merujuk pada pasal 10-13.

Selanjutnya setelah Paulus menuliskan surat Air Mata, Paulus juga menulis surat perujukan (pasal 1:3-2:13; 7:5-16). Surat ini ditulis ketika Paulus mengetahui bahwa

⁶⁵ Uraian selengkapnya lih. Wallace dalam <http://www.bible.org>, dan hal yang sama juga diungkapkan oleh Charles Bruston, lih. Hering, *The Second Epistle*, xii, bdk. juga dengan Colin Kruse, “2 Corinthians” dalam *Tyndale New Testament Commentaries* (Grand Rapids, Michigan: W.B. Eerdmans Publishing Company, 1987): 27-28, dan lih. juga diskusi yang diuraikan dalam Thomas L. Constable dalam <http://www.soniclight.com/constable/notes/pdf/2corinthians.pdf>.

⁶⁶ Dapat disebut beberapa nama para ahli di sini, antara lain: Calvin J. Roetzel, Norman Perrin, Héring, WG Kümmel, Hausrath, Strachan, Tom Jacobs, dan Willi Marxsen; lih. Marxsen, *Pengantar Perjanjian Baru*, 88-90, Perrin dalam <http://www.earlychristianwritings>, R.H. Strachan, “Second Corinthians”, xvii dan Calvin J. Roetzel, *Letter of Paul*, 61

⁶⁷ Kunjungan antara ini dilakukan Paulus setelah ia menulis surat yang pertama ke jemaat Korintus, yang dikenal dengan Surat I Korintus; lih. Tom Jacob, *Paulus: Hidup, Karya dan Teologianya* (Yogyakarta – Jakarta: Kanisius – BPK Gunung Mulia, 1984): 83, bdk. juga dengan Rudolf Bultmann, *The Second Letter To The Corinthians*, trans. by: Rpy A. Harrisville) (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1985): 18.

peristiwa yang mendukakan hati tersebut (yaitu penolakan jemaat Korintus terhadap Paulus) telah selesai (pasal 2:5; 7:7) dan karena jemaat sudah tidak lagi dikuasai oleh para perusuh (lawan-lawan Paulus). Oleh sebab itu surat rujukan tersebut ditulis dengan maksud untuk menghentikan pengaruh-pengaruh dari para lawan Paulus kepada jemaat Korintus (bdk. dengan pasal 1:12). Berdasarkan argumen-argumen intern ini, dapat disimpulkan bahwa Paulus menulis surat Air Mata setelah “kunjungan antara”, sedangkan surat perujukan ditulis oleh Paulus setelah ia menulis surat Air Mata.

Namun diskusi ini tidak berhenti, karena setelah diteliti lebih jauh ditemukan bahwa dalam bagian tubuh II Korintus ditemukan adanya surat yang bernada apologia yang dituliskan oleh Paulus (lih. pasal 2:14-6:13 dan 7:2-4). Bultmann⁶⁸ berpendapat bahwa surat yang bernada apologia ini merupakan bagian dari pasal 10-13 (surat Air Mata). Namun pernyataan Bultmann ini penuh dengan kelemahan, karena kalau dilihat dengan seksama, kasus kedua bagian ini (pasal 2:14-6:13; 7:2-4 dan pasal 10-13) berbeda. Dalam surat apologia disebutkan bahwa Paulus merasa yakin dengan kedudukannya, sehingga Paulus memiliki kepastian bahwa dirinya akan dapat mempengaruhi para lawannya melalui argumentasi yang kuat. Paulus amat yakin bahwa ia dapat dan telah memenangkan kembali jemaat Korintus dari para lawannya. Keadaan dalam pasal 10-13 justru sangat berbeda. Dalam pasal ini Paulus mengecam jemaat Korintus dan para lawannya dengan sangat keras. Paulus mengecam jemaat Korintus yang dipandang telah bersekutu dengan para lawan Paulus, sehingga dengan ironi Paulus menyampaikan pidatonya yang penuh dengan ejekan yang memuji (pasal 11:2-12:10). Bahkan Paulus mengingatkan jemaat tersebut dengan mengatakan bahwa dalam kunjungan berikutnya Paulus akan mengambil langkah-langkah yang sangat keras (pasal 13:2,10).

⁶⁸ Bultmann, *Second Letter*, 19.

Dengan melihat perbedaan dalam tekanan dan argumentasi dari kedua bagian di atas, maka dapat diduga bahwa surat apologia ini ditulis sebelum pasal 10-13. Namun surat apologia ini ditulis **bukan setelah** “kunjungan antara” dilakukan Paulus, melainkan di tulis **sebelum** “kunjungan antara”. Jika demikian, untuk apa Paulus menuliskan surat apologianya jika bukan untuk menjawab penolakan jemaat Korintus pada saat “kunjungan antaranya”?

Penulis menduga bahwa surat apologia (yang berisi tentang keyakinan Paulus bahwa ia dapat mengatasi kesulitan-kesulitan yang timbul dalam jemaat Korintus akibat hasutan para lawan dengan didasarkan atas argumentasi rasional) ditulis bukan bertujuan hendak mengatasi kemelut kedua dalam jemaat Korintus, melainkan ditulis untuk mengatasi kemelut pertama dalam jemaat Korintus yang dilaporkan oleh Kloe dan delegasi dari Stefanus, Fortunatus dan Arkhaikus (I Kor. 1:11; 16:17). Dan surat ini sangat berkaitan dengan surat I Korintus.

Melalui rekonstruksi historis ini dapat disimpulkan bahwa di dalam tubuh II Korintus terdapat 3 unsur utama, yang pembagiannya adalah: **1. Surat Apologia (psl. 2:14-7:4) → “Kunjungan Antara → 2. Surat Air Mata (pasal 10-13) → 3. Surat Perujukan (pasal 1:3-2:13; 7:5-16).**

Dari kronologi yang telah dituliskan di atas, dapat dijumpai bahwa Paulus telah menulis surat ke jemaat Korintus sebanyak 4 surat,⁶⁹ yaitu :

1. surat setelah ia berkunjung ke jemaat Korintus untuk pertama kali (dan biasa dikenal dengan surat I Korintus),
2. surat apologia, yaitu surat yang berisikan tentang pembelaan diri Paulus terhadap tuduhan yang dilontarkan oleh para lawan Paulus (pasal 2:14-6:3 dan 7:2-4),
3. surat Air Mata, yaitu surat kesedihan dan kekecewaan Paulus terhadap keberadaan jemaat Korintus yang telah menyerap ajaran sesat (pasal 10-13),

⁶⁹ Bdk. dengan Marxsen, *Pengantar Perjanjian Baru*, 89-90

4. Surat Perujukan/Perdamaian/Pengampunan yang berisi tentang ungkapan kegembiraan dan syukur Paulus karena jemaat Korintus telah kembali pada ajaran mengenai Yesus Kristus (pasal 1:3-2:13; 7:5-16).

Menanggapi diskusi di atas, penulis berpendapat bahwa **bagian a** (yang mengidentifikasi surat I Korintus sebagai surat Air Mata) sulit untuk diterima. Alasan logis yang dapat diungkapkan adalah dengan melihat ketidaksejajaran pemikiran dalam I Kor. 5 dengan II Kor. 2:3-4. Karena istilah-istilah yang diungkapkan dalam II Kor. 2 bukan merupakan “mind-set” Paulus dalam I Korintus. Hal ini semakin diperkuat dengan II Kor. 7:8 yang menyatakan bahwa kedatangan surat Paulus tidak hanya menyedihkan para jemaat Korintus tetapi sekaligus Paulus merasa menyesal telah mengirimkan surat tersebut. Adalah sulit untuk dimengerti bila I Korintus dipandang sebagai Surat Air Mata, jika pada dasarnya Paulus merasa menyesal telah mengirimkan surat tersebut.

Dalam terang perbandingan antara I Kor. 5 dengan II Kor. 2, dapat dijumpai beberapa perbedaan yang sangat menyolok. Dalam I Kor. 5:2, para lawan Paulus disebutkan sebagai orang-orang yang melawan gereja dan ajarannya, sedangkan dalam II Kor. 2:5,10 dikatakan bahwa para lawan Paulus disebutkan sebagai orang-orang yang melawan Paulus beserta ajarannya. Demikian juga dengan I Kor. 5:5 yang menggambarkan nada kekerasan Paulus (yaitu dengan cara menyerahkan orang yang bersalah kepada Iblis agar tubuhnya hancur dan binasa); yang tidak ditemukan dalam II Kor. 2:5-6, karena dalam perikop ini justru ditunjukkan nada kelembutan hati Paulus (yang menggambarkan kelembutan hati Paulus terhadap para lawannya, supaya mereka tidak mengalami kebinasaan). Dua nada yang bertentangan satu sama lain ini menjadi indikator bahwa I Korintus 5 bukanlah merupakan bagian atau keseluruhan dari Surat Air Mata Paulus.

Untuk **bagian b** (yang mengidentifikasi II Kor. 10-13 sebagai surat Air Mata), penulis juga kurang sependapat. Penulis setuju dengan CK Barrett yang mengungkapkan pendapat

bahwa pasal 10-13 bukanlah Surat Air Mata tetapi merupakan surat yang ditulis kemudian setelah Surat Air Mata, yang dilayangkan Paulus kepada jemaat Korintus⁷⁰. Lebih lanjut Barrett menuliskan kronologinya sebagai berikut: Setelah Paulus melakukan kunjungan yang pertama ke jemaat Korintus, ia kemudian menuliskan surat I Korintus sekaligus ia merencanakan kunjungan yang berikutnya. Namun dalam kunjungan berikutnya Paulus mengalami kekecewaan akibat penolakan jemaat Korintus dan permasalahan mengenai jabatan kerasulannya, hal ini mengakibatkan timbul konflik antara Paulus dengan jemaat Korintus dan kunjungan yang kedua ini berjalan dengan sangat singkat; itulah sebabnya mengapa kunjungan kedua ini disebut dengan Kunjungan Antara. Dan sebagai bentuk kemarahan Paulus, ia kemudian membatalkan kunjungan berikutnya ke jemaat Korintus.

Sebagai ganti kunjungan berikutnya, Paulus mengirimkan surat Air Mata kepada jemaat Korintus yang berisikan tentang perasaan duka cita yang mendalam sekaligus menggambarkan kekecewaan dalam diri Paulus. Surat ini dikirimkan oleh Paulus melalui Titus, sekaligus Paulus mengutus Titus untuk mengumpulkan persembahan. Ternyata dampak dari surat Air Mata ini sangat positif, karena setelah membaca surat tersebut jemaat Korintus mengalami pertobatan, keadaan ini kemudian diberitakan oleh Titus kepada Paulus (di Makedonia – pasal 7:5-8). Sebagai rasa syukur dan senang, Paulus, kemudian, menulis sebuah surat yang bisa disebut sebagai surat Perdamaian, dan umumnya surat ini dikenal dengan II Kor. 1-9.

Untuk membawa surat perdamaian ini, Paulus mengutus Titus lagi untuk menyampaikan surat ini kepada jemaat Korintus. Namun kunjungan Titus yang kedua ini mengalami kegagalan, karena tersandung dengan para lawan Paulus yang kembali menguasai jemaat Korintus dengan tekanan serangan mengenai jabatan kerasulan Paulus. Akibatnya adalah munculnya konflik kedua antara jemaat Korintus (yang didukung oleh para lawan Paulus) dengan Paulus. Sebagai reaksi, Paulus kemudian menuliskan surat yang ketiga, yang berisi tentang kecaman yang pedas

⁷⁰ Uraian selanjutnya lih CK Barrett, *Essays on Paul* (London : SPCK., 1982): 118-131

dan dengan nada yang keras terhadap kedegilan hati jemaat Korintus sekaligus Paulus menyerang para lawannya yang telah menguasai jemaat Korintus. Dalam laporan Roma 15:26, dijumpai bahwa Paulus berhasil dengan suratnya ini dan jemaat Korintus kembali pada ajaran yang benar. Dan sebagai ucapan syukur yang sangat dalam, Paulus mengadakan kunjungan yang ketiga kepada jemaat Korintus. Dengan demikian Barrett melukiskan bahwa pasal 10-13 bukanlah bagian atau keseluruhan dari Surat Air Mata, tetapi surat yang ditulis terkemudian.

Jika demikian, bagian mana yang disebut dengan surat Air Mata? Menurut Penulis, dengan didasarkan atas rekonstruksi historis yang telah dibuat Barrett di atas, yang disebut dengan surat Air Mata adalah merujuk pada II Kor. 2:1-11, karena isi dari pasal ini hendak melukiskan perasaan sedih Paulus terhadap kondisi jemaat Korintus saat ia berada di Korintus dalam “kunjungan antaranya”. Namun surat Air Mata ini sudah tidak lengkap, karena sebagian dari isi surat air mata itu sudah hilang,⁷¹ dan indikator ini terlihat dari munculnya diskontinuitas pemikiran Paulus dalam pasal 2:11 ke ayat 12.

Mengenai pasal 10-13, penulis menduga bahwa pasal tersebut merupakan bagian dari surat apologia Paulus yang hendak mempertahankan diri mengenai jabatan kerasulannya. Petunjuk yang dapat dijadikan indikator adalah mengenai nada dan tekanan isi surat dalam pasal 10-13. Adalah sulit untuk dibayangkan apabila surat Air Mata, yang ditulis oleh Paulus dengan bercucuran air mata, berisi tentang nada-nada kecaman yang pedas terhadap jemaat Korintus. Di sisi lain, dalam pasal 10-13 Paulus dengan terang-terangan menyerang para lawannya dengan ungkapan dan sindiran yang sarkastik dan tujuan dari serangan tersebut adalah untuk mempertahankan diri serta membuktikan bahwa dirinya adalah seorang Rasul Kristus yang sah

⁷¹ Uraian selanjutnya lih . Wallace dalam <http://www.bible.org>. Dalam hal ini penulis setuju dengan Wallace yang mengatakan bahwa surat Air Mata telah hilang, namun di sisi lain penulis tidak setuju dengan Wallace karena dalam bagian lain Wallace mengatakan bahwa hilangnya surat Air Mata ini merupakan bukti bahwa surat II Korintus adalah surat yang berada dalam satu kesatuan. Dalam hal ini penulis tetap berpendapat bahwa surat II Korintus bukanlah surat yang memiliki satu kesatuan, melainkan surat yang terdiri dari beberapa bagian yang kemudian disatukan oleh redaktor.

dan dapat dipertanggungjawabkan legalitasnya (sebuah tulisan yang bergaya apologia). Dengan melihat gaya penulisan dan isi surat dalam pasal 10-13, maka penulis cenderung menempatkan pasal 10-13 sebagai surat apologia Paulus. Dan surat apologia ini ditulis oleh Paulus setelah ia menulis surat Air Mata. Dengan demikian di dalam surat II Korintus ada 2 buah surat apologia Paulus, yaitu:

1. Surat Apologia yang berhubungan dengan surat I Korintus (pasal 2:14-7:4) dan
2. Surat Apologia ketika Paulus berhadapan dengan lawannya yang mendiskreditkan Paulus (pasal 10-13).

Dengan melihat alur pemikiran ini, maka penulis menemukan ada 4 unsur utama di dalam II Korintus adalah sebagai berikut **1. Surat Apologia I (pasal 2:14-7:4, yang ditulis dalam hubungannya dengan I Korintus) → “*Kunjungan Antara*” → 2. Surat Air Mata (pasal 2:1-11 & beberapa bagian yang hilang) → 3. Surat Apologia II (pasal 10-13, yang ditulis untuk membela jabatan kerasulann) → 4. Surat Perujukan (pasal 1:3-24; 2:12-13 dan 7:5-16),** sedangkan pasal 8 dan 9 adalah bagian yang berdiri sendiri yang dapat disejajarkan dengan surat Air Mata, karena surat tersebut dikirim Paulus, melalui perantara Titus, bersamaan dengan pengiriman surat Air Mata.

1.3 Waktu dan Tempat Penulisan Surat II Korintus

Berdasarkan data yang dapat dikumpulkan melalui I dan II Korintus dan beberapa bagian lain dalam Alkitab, maka dugaan yang dapat diberikan mengenai waktu dan tempat penulisan II Korintus adalah sebagai berikut :

1. Menurut Kis. 18:11-12 dikatakan bahwa Paulus tiba di Korintus pada masa pemerintahan prokonsul/gubernur Lucius Iunius Gallio. Dalam catatan sejarah, pemerintahan prokonsul ini berlangsung tahun 51-52.⁷² Karena Paulus sudah tinggal 1,5 tahun lamanya, baru kemudian

⁷² Jerome Murphy-O'Connor OP, “Theology of The Second Letter “, 4.

prokonsul Gallio diangkat, maka keberadaan Paulus di Korintus pertama kali adalah tahun 50 s.d. pertengahan tahun 51.

2. Dalam laporan Kis. 18:18-22, Paulus berlayar ke Efesus bersama dengan Priskila dan Akuila, dari sana Paulus melanjutkan perjalanan ke Antikhia tanpa kedua temannya. Sementara di Efesus, Priskila dan Akuila berjumpa dengan Apolos dan mengirim Apolos ke Korintus untuk mengisi pelayanan ke jemaat Korintus pada saat Paulus tidak ada (Kis. 18:24-19:1). Dari data ini dapat diprediksikan bahwa peristiwa ini terjadi di pertengahan tahun 51.
3. Satu tahun kemudian, di pertengahan tahun 52, Paulus kembali ke Efesus dalam rangka pelayanan misionarisnya yang ketiga dan pelayanan misionarisnya (di Efesus) ini berlangsung selama 3 tahun (Kis. 20:31). Kemungkinan dalam tahun pertamanya melayani Efesus Paulus menulis surat yang pertama ke Korintus, namun surat ini diyakini sudah hilang (bdk. 1 Kor. 5:9).
4. Dalam tahun kedua pelayanannya di Efesus, Paulus menerima laporan dari Kloe (1 Kor. 1:11) serta delegasi Stefanus dan kawan-kawan (1 Kor. 16:17) tentang masalah di Korintus. Untuk mengatasi masalah di Korintus, Paulus menulis surat kembali ke Korintus; dan surat ini dikenal dengan I Korintus. Jika demikian, maka I Korintus ditulis pada tahun 54.
5. Pertengahan tahun 54, Paulus mengunjungi Korintus untuk kedua kalinya, seperti yang ia rencanakan (I Kor. 16:6), tetapi kunjungan ini tidak lama (“kunjungan antara”) karena Paulus ditolak jemaat Korintus, kemungkinan Paulus berangkat dari Korintus pada akhir tahun 54.
6. Setelah “kunjungan antara” Paulus kembali ke Efesus, dan dari Efesus Paulus menuliskan surat Air Mata (II Kor. 2:1-11) dan surat apologia (II Kor. 2:14-7:4 dan pasal 10-13) yang kemudian dibawa oleh Titus ke Korintus (beserta dengan tugas pengumpulan persembahan). Dengan demikian dapat diperkirakan bahwa surat ini ditulis pada awal tahun 55.

7. Paulus meninggalkan Efesus menuju ke Makedonia (tapi mungkin juga Filipi – lih. Kis. 20:1) pada tahun 55. Paulus berhenti di Troas, dengan harapan dapat berjumpa dengan Titus. Tetapi Titus tidak datang, sehingga Paulus melanjutkan perjalanannya ke Makedonia.
8. Di Makedonia Paulus berjumpa dengan Titus yang membawa kabar tentang pertobatan Korintus akibat dari surat Air Mata dan surat apologia Paulus (II Kor. 7:6-16). Sebagai ungkapan syukurnya, Paulus menulis surat perujukan (II Kor. 1:3-24; 2:12-13 dan 7:5-16), yang kemudian surat ini dikenal sebagai bagian terbesar dari surat II Korintus. Dari data ini bisa diperhitungkan bahwa surat ini di tulis di Makedonia pada pertengahan tahun 55.
9. Terakhir, pada akhir tahun 55 sampai dengan tahun 56 Paulus mengunjungi Korintus untuk ketigakalinya (Kis. 20:3, bdl. II Kor. 12:14 dan 13:1).

Jika data/rekonstruksi historis ini berjalan dengan tepat, maka Paulus pernah mengunjungi Korintus sebanyak 3 kali dan Paulus menulis surat ke Korintus sebanyak 4 surat.⁷³

II. Pengalaman Mistik Paulus dalam II Kor. 12:1-10

2.1 Teks⁷⁴ dan Terjemahan Teks⁷⁵

2.1.a Teks.

- 1 Καυχᾶσθαι δεῖ, οὐ συμφέρον μὲν, ἐλεύσομαι δὲ εἰς ὀπτασίας καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου.
- 2 οἶδα ἄνθρωπον ἐν Χριστῷ πρὸ ἐτῶν δεκατεσσάρων, εἴτε ἐν σώματι οὐκ οἶδα, εἴτε ἐκτὸς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα, ὁ θεὸς οἶδεν, ἄρπαγέντα τὸν τοιοῦτον ἕως τρίτου οὐρανοῦ.
- 3 καὶ οἶδα τὸν τοιοῦτον ἄνθρωπον, εἴτε ἐν σώματι εἴτε χωρὶς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα, ὁ θεὸς οἶδεν,

⁷³ Data ini hampir sama dengan data yang diberikan Marxsen (lih. bagian 1.2.b.). Namun urutan surat dan data tentang surat berbeda. Marxsen mengatakan bahwa I Korintus adalah surat Paulus yang ditulis pertama kali oleh Paulus di Efesus, tetapi penulis lebih setuju untuk mengatakan bahwa surat yang pertama ini sudah hilang. Perbedaan lain terletak pada surat apologia dan surat Air Mata, dimana penulis tidak setuju dengan Marxsen yang menempatkan II Kor. 10-13 sebagai surat Air Mata, tetapi penulis menempatkan II Kor. 10-13 sebagai bagian dari surat apologia.

⁷⁴ Teks diambil dari Kurt Aland, dll. (eds.), *The Greek New Testament, Third Corrected Edition* (Stuttgart: The United Bible Societies, 1983): 643-645.

⁷⁵ Terjemahan ini dilakukan dengan menggunakan alat bantu: Harold K. Moulton (ed.), *The Analytical Greek Lexicon Revised* (Grand Rapids, Michigan: Regency Reference Library, 1977) dan William F Arndt and F. Wilbur Gingrich, *A Greek-English Lexicon of The New Testament and Other Early Christian Literature* (USA: The University of Chicago Press, 1957)

- 4 ὅτι ἡρπάγη εἰς τὸν παράδεισον καὶ ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα ἃ οὐκ ἔξδὸν ἀνθρώπῳ λαλήσαι.
- 5 ὑπὲρ τοῦ τοιούτου καυχήσομαι, ὑπὲρ δὲ ἑμαυτοῦ οὐ καυχήσομαι εἰ μὴ ἐν ταῖς ἀσθενείαις.
- 6 ἐὰν γὰρ θελήσω καυχήσασθαι, οὐκ ἔσομαι ἄφρων, ἀλήθειαν γὰρ ἐρῶ· φείδομαι δέ, μὴ τις εἰς ἐμὲ λογίσηται ὑπὲρ ο. βλέπει με ἢ ἀκούει [τι] ἐξ ἐμοῦ
- 7 καὶ τῇ ὑπερβολῇ τῶν ἀποκαλύψεων. διό ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι, ἐδόθη μοι σκόλοψ τῇ σαρκί, ἄγγελος Σατανᾶ, ἵνα με κολαφίσῃ, ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι.
- 8 ὑπὲρ τούτου τρὶς τὸν κύριον παρεκάλεσα ἵνα ἀποστῇ ἀπ' ἐμοῦ.
- 9 καὶ εἴρηκέν μοι· Ἀρκεῖ σοι ἡ χάρις μου, ἡ γὰρ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται. ἥδιστα οὖν μᾶλλον καυχήσομαι ἐν ταῖς ἀσθενείαις μου, ἵνα ἐπισκηνώσῃ ἐπ' ἐμὲ ἡ δύναμις τοῦ Χριστοῦ.
- 10 διὸ εὐδοκῶ ἐν ἀσθενείαις, ἐν ὕβρεσιν, ἐν ἀνάγκαις, ἐν διωγμοῖς καὶ στενοχωρίαις, ὑπὲρ Χριστοῦ· ὅταν γὰρ ἀσθενῶ, τότε δυνατός εἰμι.

2.1.b Pertimbangan Teks :

1. Mengenai frase Καυχᾶσθαι δεῖ (Ayat 1) :

- Beberapa manuskrip (misalnya: Sinaiticus) mengganti frase Καυχᾶσθαι δεῖ (Aku harus bermegah) dengan frase Καυχᾶσθαι δέ (dan/tetapi aku (hendak) bermegah). Namun masalah akan muncul apabila frase Καυχᾶσθαι δέ dihubungkan dengan frase berikutnya (οὐ συμφέρον μὲν = meskipun hal itu tidak menguntungkan/penting bagiku), dimana kedua frase tersebut tidak menampilkan frase yang kontras satu sama lain (“dan/tetapi ...” – “meskipun” ...), sehingga kalimat pertama dan kalimat kedua tidak berhubungan sama sekali. Dengan pertimbangan ini, penulis menolak usulan dari beberapa manuskrip tersebut.
- Beberapa manuskrip kuno juga mengganti frase Καυχᾶσθαι δεῖ dengan frase Καυχᾶσθαι δῆ (selanjutnya/sekarang aku hendak bermegah). Sama seperti alasan di atas, maka penulis cenderung memilih teks yang ada untuk dipergunakan dan usulan dapat diabaikan.

- Vulgata dan beberapa manuskrip lain mengusulkan agar frase $\text{Καυχᾶσθαι} \delta\epsilon\iota$ diubah menjadi $\epsilon\iota \kappa\alpha\upsilon\chi\acute{\alpha}\sigma\theta\alpha\iota \delta\epsilon\iota$ (Jika aku harus bermegah). Usulan menggambarkan tentang pengandaian yang akan terjadi, padahal ayat 1, bukan berbicara tentang pengandaian melainkan berbicara tentang apa yang harus Paulus lakukan. Dan bila usulan ini diterima, maka pengkalimatan dalam ayat 1 merupakan kalimat pengandaian, dan hal ini tidak akan mampu menjelaskan tentang maksud dan tujuan Paulus dalam menuliskan pengalamannya. Oleh sebab itu, usulan ini pun dapat diabaikan.

2. Mengenai frase $\text{συμφéron} \mu\acute{\epsilon}\nu$ (Ayat 1) :

- Beberapa terjemahan Latin kuno mengganti frase $\text{συμφéron} \mu\acute{\epsilon}\nu$ (menguntungkan/ penting (*kata yang berbentuk neuter*) bagiku) dengan kata συμφέρει (menguntungkan/ penting, kata ini berbentuk *indikatif ditambah kata ganti orang ketiga tunggal*). Dengan memperhatikan ayat 1 secara keseluruhan, dapat dijumpai bahwa ayat ini menunjuk pada konteks neuter; oleh sebab itu usulan ini pun dapat diabaikan.
- Beberapa manuskrip mengganti frase $\text{οὐ} \text{συμφéron} \mu\acute{\epsilon}\nu$ dengan frase $\text{οὐ} \text{συμφéron} \mu\omicron\iota$ (kata $\mu\omicron\iota$ berbentuk datif, tunggal). Apabila diterjemahkan, kedua frase di atas memiliki pengertian yang sama, yaitu: tidak menguntungkan bagiku; namun perbedaannya terletak dalam bentuk kata $\mu\acute{\epsilon}\nu$ dan $\mu\omicron\iota$. Kata $\mu\acute{\epsilon}\nu$ biasanya dipakai dalam kalimat kontras, sedangkan kata $\mu\omicron\iota$ adalah kata yang biasa dipakai dalam kalimat biasa karena kata ini berbentuk datif. Karena konteks ayat 1 berbicara tentang kalimat kontras, maka penulis lebih cenderung untuk mengabaikan usulan tersebut.

3. Ayat 7 :

- Beberapa papyrus dan manuskrip menghilangkan kata $\delta\iota\acute{o}$ (oleh karena itu). Kata ini merupakan kata penghubung antara lima kalimat pertama dari ayat 7 dengan frase $\text{ἵνα} \mu\grave{\eta} \text{ὑπεραίρωμαι}$ (aku tidak boleh meninggikan diri/ meninggikan diri). Bila kata $\delta\iota\acute{o}$

ini dihilangkan, maka kedua kalimat tidak akan terhubung dengan baik. Oleh sebab itu, kembali penulis mengabaikan usulan ini.

- Beberapa papirus dan manuskrip juga menghilangkan frase $\delta\iota\acute{o}\ \acute{\iota}\nu\alpha\ \mu\grave{\eta}\ \acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\acute{\alpha}\iota\rho\omega\mu\alpha\iota$ (dimana aku tidak boleh sombong/meninggikan diri). Permasalahannya adalah bila frase ini dihilangkan, maka hubungan antara kalimat “Dan terhadap pernyataan-pernyataan yang luar biasa itu” dengan kalimat “(maka) duri bagi daging...” akan terasa janggal. Karena, pada hakikatnya, kalimat $\delta\iota\acute{o}\ \acute{\iota}\nu\alpha\ \mu\grave{\eta}\ \acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\acute{\alpha}\iota\rho\omega\mu\alpha\iota$ (dimana aku tidak boleh sombong/meninggikan diri) berperan sebagai sebuah kalimat keterangan yang menjelaskan tentang alasan mengenai keberadaan duri dalam daging. Oleh sebab itu, penulis kembali merujuk pada teks dasar.

4. Ayat 10 :

- Beberapa manuskrip mengganti kata $\kappa\alpha\acute{\iota}$ dengan kata $\acute{\epsilon}\nu$ dalam kalimat $\acute{\epsilon}\nu\ \delta\iota\omega\gamma\mu\omicron\iota\varsigma\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \sigma\tau\epsilon\nu\omicron\chi\omega\rho\acute{\iota}\alpha\iota\varsigma$ (di dalam penganiayaan dan penderitaan), sehingga menjadi $\acute{\epsilon}\nu\ \delta\iota\omega\gamma\mu\omicron\iota\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\ \sigma\tau\epsilon\nu\omicron\chi\omega\rho\acute{\iota}\alpha\iota\varsigma$ (di dalam penganiayaan, di dalam penderitaan). Di satu sisi, kata “penganiayaan” memiliki kesamaan makna dengan kata “penderitaan”, sehingga bagi kata yang bermakna sama, kata penghubung “dan” dapat digunakan; namun di sisi lain usulan yang diberikan tidak memiliki pengaruh terhadap makna pengkalimatan ayat 10; oleh karena itu usulan ini dapat diabaikan ataupun diterima.

2.1.c Usulan Terjemahan Teks:

1. Aku harus bermegah, meskipun hal itu tidak menguntungkan/berguna bagiku, tetapi aku akan menyampaikan penglihatan-penglihatan dan pernyataan-pernyataan Tuhan.
2. Aku tahu seseorang di dalam Kristus, empat belas tahun yang lampau, entah itu di dalam tubuh aku tidak tahu atau di luar tubuh aku tidak tahu, Tuhan (yang) tahu; orang itu tiba-tiba diangkat (oleh “*sebuah kekuatan*”) ke langit ke tiga.
3. Dan aku tahu orang ini, entah di dalam tubuh entah terpisah dari tubuh aku tidak tahu, Tuhan (yang) tahu,

4. bahwa ia tiba-tiba diangkat (*oleh “sebuah kekuatan”*) ke Firdaus dan ia mendengar kata-kata yang tidak terucapkan/ terkatakan, yang tidak layak/dibenarkan untuk dikatakan oleh manusia.
5. Atas orang ini, aku hendak bermegah; tetapi atas diriku sendiri aku tidak akan bermegah, kecuali di dalam kelemahan-kelemahanku.
6. Sebab jika aku berhasrat untuk bermegah, aku tidak akan menjadi bodoh, sebab aku akan menyampaikan kebenaran. Tetapi aku menahan diri supaya tidak ada seorang pun memperhitungkan kepadaku lebih dari apa yang ia lihat dari padaku atau yang ia dengar dari padaku.
7. Dan terhadap pernyataan-pernyataan yang luar biasa itu, dimana aku tidak boleh sombong/meninggikan diri, (maka) duri bagi daging diberikan kepadaku, (yaitu) utusan Satan yang membuat aku menderita (*yang memukul aku*) supaya aku tidak sombong/ meninggikan diri.
8. Mengenai hal ini, aku sudah tiga kali memohon kepada Tuhan agar ia (*utusan Satan itu*) menjauh dari padaku.
9. Dan Ia (Tuhan) berkata kepadaku, “Kasih karunia-Ku (sudah) cukup bagimu, sebab Kuasa-Ku menjadi sempurna di dalam kelemahanmu.” Oleh sebab itu aku akan lebih senang untuk bermegah di dalam kelemahan-kelemahanku, supaya kuasa Kristus tinggal atasku.
10. Karena itu, aku senang berada di dalam kelemahan-kelemahanku, di dalam penghinaan, di dalam tekanan terhadap kebutuhan-kebutuhan (kesukaran-kesukaran), di dalam penganiayaan dan penderitaan, oleh karena Kristus. Karena ketika aku lemah, maka (pada saat itu) aku kuat.

2.2 Tafsiran II Kor. 12:1-10

Sebelum masuk ke dalam tafsiran, terlebih dahulu perlu digarisbawahi bahwa bagian ini (II Kor. 12:1-10) merupakan bagian dari perikop besar yang meliputi pasal 11:1-12:13 yang berbicara tentang “bermegah dalam kebodohan”.⁷⁶ Mengapa hal ini disebut dengan bermegah dalam kebodohan? Karena Paulus harus melakukan hal ini sehubungan dengan para lawan Paulus yang terlebih dahulu melakukan pemegahan diri untuk membuktikan legitimasi kerasulan mereka. Namun pemegahan diri yang dilakukan Paulus dilakukan dengan cara yang berbeda, yaitu bermegah di dalam kelemahannya karena ia berpendapat bahwa dalam kelemahanlah kuasa Kristus akan terlihat secara nyata, sehingga bentuk pemegahan diri ini disebut Paulus sebagai

⁷⁶ Dalam hal ini penulis merujuk pada pendapat Murphy dan Constable yang secara eksplisit meletakkan bagian pasal 12:1-10 dalam terang pasal 11:21-12:13. Lih. Jerome Murphy-O'Connor OP, “Theology of The Second Letter”, 115 dan Constable <http://www.soniclight.com>, dan secara implisit Barrett pun mengungkapkan hal ini dengan menyebutkan bahwa pada pasal 12:1 ini meneruskan nada yang ada dalam pasal 11:30, lih. Barrett, “Second Epistle, 306.

tindakan “bermegah dalam kebodohan”.⁷⁷ Untuk lebih lengkapnya, akan diuraikan dalam tafsir secara lengkap di bawah ini.

Ayat 1 :

Καυχᾶσθαι δεῖ, οὐ συμφέρον μὲν, ἐλεύσομαι δὲ εἰς . (Aku harus bermegah, meskipun hal itu tidak menguntungkan/berguna bagiku, tetapi aku akan menyampaikan penglihatan-penglihatan dan pernyataan-pernyataan Tuhan.)

Hal pertama yang harus diteliti adalah frase Καυχᾶσθαι δεῖ, οὐ συμφέρον μὲν (Aku harus bermegah, meskipun hal itu tidak menguntungkan/berguna bagiku). Frase Καυχᾶσθαι δεῖ memang diterjemahkan dengan ‘Aku harus bermegah’ dengan pengertian bahwa ada dorongan yang kuat dalam diri Paulus untuk melakukan pemegahan diri di hadapan jemaat Korintus. Pertanyaannya sekarang adalah: mengapa Paulus harus memegahkan diri? Dan apa yang harus dimegahkan Paulus?

Dalam konteks pasal 10-13, sebenarnya tema “memegahkan diri” ini sudah terlihat sejak pasal 10 dan pasal 11, kemudian hal ini dilanjutkan dalam pasal 12. Namun aspek pemegahan diri yang dilakukan oleh Paulus memiliki perbedaan yang nyata dengan pemegahan diri yang dilakukan oleh para lawan Paulus. Para lawan Paulus sengaja memegahkan diri mereka dalam kejayaan spiritualitas serta kemampuan mereka dalam berkata-kata (bdk. dengan pasal 11:4-6), namun Paulus justru bermegah dalam kelemahannya dengan harapan Kristuslah yang dipermuliakan, bukan dirinya (pasal 11:30-31). Dengan kesadaran ini, kemudian Paulus menggandengkan kalimat Καυχᾶσθαι δεῖ (Aku harus bermegah) dengan kalimat οὐ συμφέρον μὲν (meskipun hal itu tidak menguntungkan/berguna bagiku). Penggabungan kata **“harus”** dengan **“meskipun”** menunjukkan kalimat yang kontras di dalam dirinya sendiri. Hal ini memiliki makna bahwa hal bermegah, bagi Paulus, bukanlah sesuatu yang menyenangkan, namun hal itu tetap harus dilakukan karena ada alasan yang melatarbelakanginya. Dengan

⁷⁷ Bdk. dengan Barrett, “Second Epistle”, 306.

kalimat ini sebenarnya Paulus hendak mengungkapkan bahwa dirinya **terpaksa** bermegah untuk memperlihatkan kepada jemaat Korintus bahwa dirinya memang layak menjadi seorang Rasul.

Apa yang harus dimegahkan oleh Paulus di dalam dirinya? Untuk meneliti ini, harus dilihat anak kalimat οὐ συμφέρον μὲν (meskipun hal itu tidak menguntungkan/ berguna bagiku) yang menghubungkan kalimat Καυχᾶσθαι δεῖ (Aku harus bermegah) dan ἐλεύσομαι δεῖ (aku akan menyampaikan). Bila anak kalimat οὐ συμφέρον μὲν dihilangkan, dapat dilihat bahwa yang hendak dimegahkan oleh Paulus adalah tentang ὀπτασίας καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου (penglihatan-penglihatan dan pernyataan-pernyataan Tuhan). Dengan kata lain, pemegahan diri Paulus adalah tentang keinginan dan kesanggupan dirinya untuk menyampaikan penglihatan-penglihatan dan pernyataan-pernyataan dari Tuhan.

Mengenai penglihatan-penglihatan dan pernyataan-pernyataan ini, penulis sepakat dengan pandangan beberapa penafsir yang mengatakan bahwa semua yang diterima Paulus (penglihatan dan pernyataan Tuhan) adalah anugerah yang diberikan Tuhan. Jika Paulus hendak bermegah maka pemegahan diri Paulus itu terjadi “**karena**” (**sebagai akibat**) anugerah Tuhan yang diterimanya, dan bukan karena alasan lain.⁷⁸ Pernyataan di atas semakin jelas dan terbukti bila frase ὀπτασίας καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου diteliti dengan cermat. Di satu sisi dapat dilihat bahwa kata ὀπτασίας dan ἀποκαλύψεις berbentuk akusatif dan jamak; sehingga kedua kata ini berperan sebagai **objek**; dan di sisi lain kata κυρίου berbentuk genitif, sehingga kata ini berperan sebagai **subjek**.⁷⁹ Dengan demikian frase ὀπτασίας καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου hendak menyatakan bahwa Tuhan adalah pemilik dari penglihatan dan pernyataan. Jika demikian

⁷⁸ Lih. Matthew Henry Bible Commentary dalam http://www.apostolic-churches.net/bible/mhc/2_corinthians/12.html; Hèring, *Second Epistle*, 89, bdk. juga dengan G.A. Buttrick dkk (eds.), *The Interpreter's Bible* (New York: Abingdon Cokesbury Press, 1953): 405. Akan tetapi dalam hal ini penulis tidak setuju dengan Buttrick yang mensejajarkan serta menyamakan penglihatan dan pernyataan Tuhan kepada Paulus dalam II Kor. 12:1-10 dengan Kis. 9:3; 16:9; 18:9 22:17-18; 27:23; Gal. 1:16; 2:2, karena konteks dalam II Kor. 12:1-10 tidak berbicara tentang Injil Yesus Kristus. Untuk lebih jelasnya, akan dilihat dalam tafsiran terhadap ayat-ayat berikutnya.

⁷⁹ Hal senada juga dikatakan oleh Kümmel yang ditulis dalam Barrett, “Second Epistle”, 306 dan Hèring, yang dpat dijumpai dalam Hèring, *Second Epistle*, 89. Bagi penulis, kata κυρίου lebih tepat disebut berbentuk genitif subjektif dan bukan genitif objektif, sehingga setiap pernyataan dan penglihatan itu adalah milik Tuhan.

halnya, maka ayat 1 hendak menegaskan bahwa setiap penglihatan dan pernyataan yang **diterima** Paulus adalah **milik** Tuhan. Di sini Paulus berperan sebagai penerima penglihatan dan pernyataan, sedangkan pemrakarsanya adalah Tuhan.

Ayat 1 dengan jelas mengatakan bahwa Paulus hendak menyampaikan penglihatan dan pernyataan yang ia terima dari Tuhan. Dalam pengertian literer, makna kata “penglihatan” (vision) dan “pernyataan” (revelation) adalah berbeda. “Penglihatan” (vision) **selalu berbentuk** “pernyataan Allah” yang ditampakkan secara langsung dan kasat mata kepada objek yang menerima, sedangkan “pernyataan” (revelation) **tidak sama dengan** “penglihatan (vision), karena dalam “pernyataan” (revelation) segala sesuatu yang hendak dinyatakan dilakukan dengan cara yang berbeda, misalnya melalui tanda-tanda dan seringkali tidak kasat mata. Biasanya “pernyataan” ini dialami oleh seseorang dengan melibatkan seluruh keberadaan diri orang tersebut.⁸⁰ Jadi, jika Paulus mengatakan bahwa ia harus bermegah karena akan menyampaikan penglihatan-penglihatan dan pernyataan-pernyataan dari Tuhan; berarti ia sedang bermegah terhadap pengalamannya yang melibatkan keberadaan Tuhan.

Ayat 2 :

οἶδα ἄνθρωπον ἐν Χριστῷ πρὸ ἐτῶν δεκατεσσάρων, εἴτε ἐν σώματι οὐκ οἶδα, εἴτε ἐκτὸς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα, ὁ θεὸς οἶδεν, ἀρπαγέντα τὸν τοιοῦτον ἕως τρίτου οὐρανοῦ. (Aku tahu seseorang di dalam Kristus, empat belas tahun yang lampau, entah itu di dalam tubuh aku tidak tahu atau di luar tubuh aku tidak tahu, Tuhan (yang) tahu; orang itu tiba-tiba diangkat (*oleh sebuah kekuatan*) ke langit ke tiga.)

Sebelum masuk dalam tafsir ayat 2, terlebih dahulu penulis akan menjabarkan beberapa permasalahan yang ada dalam ayat 2.

1. **Mengenai pemakaian kata ganti orang ke-3 dalam kalimat οἶδα ἄνθρωπον ἐν Χριστῷ (Aku tahu seseorang di dalam Kristus).**

⁸⁰ Lih. Constable <http://www.soniclight.com>.

- a. Ada penafsir yang mengatakan bahwa dengan pemakaian kata ganti orang ke-3, sebenarnya Paulus hendak menunjuk seseorang di luar dirinya yang pernah mengalami apa yang dikisahkan dalam kalimat berikutnya. Alasan yang digunakan adalah bahwa pemakaian kata ganti orang ketiga ini bukanlah ciri khas Paulus dalam menulis surat-suratnya.⁸¹ Namun pendapat ini dapat ditolak dengan mempertimbangkan pasal 12:7 yang menyebutkan tentang akibat yang diterima oleh Paulus melalui pengalamannya di dalam ayat 2-6.

Beberapa ahli lain mengatakan bahwa penggunaan kata ganti orang ke-3 menunjuk pada Paulus sendiri dengan beberapa alasan, antara lain :

1. Menurut Wendland penggunaan kata ganti orang ke-3 memang disengaja untuk diciptakan oleh Paulus untuk menggambarkan sebuah pengalaman religius yang menggembirakan (the experience of religious ecstasy) dan dalam pengalaman ini identitas personal dihilangkan.⁸²
2. Kasemann⁸³ mengatakan bahwa penggunaan kata ganti orang ke-3 dipakai oleh Paulus untuk membuat jarak antara keberadaan dirinya sebagai seorang Rasul dengan keberadaan dirinya sendiri sebagai seorang manusia; dengan demikian ia bisa bermegah.
3. Lincoln⁸⁴ berpendapat bahwa pemakaian kata ganti orang ke-3 merupakan bentuk pengambilalihan kebiasaan literer dari apologia dalam tradisi Sokratian.⁸⁵ Dengan demikian Lincoln mensinyalir bahwa Paulus memakai gaya bahasa filsafat yang berkembang saat itu untuk menjelaskan pengalamannya.

⁸¹ Lih. http://www.awmi.net/1ft/08_2cor/ch12/2cor12_o1.html.

⁸² Lih. pendapat Heinz-Dietrich Wendland dalam W. Baird, "Visions, Revelation and Ministry: Reflection on II Cor. 12: 1-5 and Gal 1: 11-17", *JBL*, Vol. 104, No. 4. (1985): 654.

⁸³ Lih. pendapat Kasemann dalam W. Baird, "Visions, Revelation", 654

⁸⁴ A.T. Lincoln, "Paul the Visionary: The setting and Significance of The Rapture to Paradise in II Corinthians XII, 1-10", *NTS* 25, (1979): 206.

⁸⁵ Apologia dengan ciri tradisi Sokratian adalah apologia yang dipakai oleh Sokrates dan para muridnya (juga para filsuf yang terkemudian) untuk menentang kharlatanisme (sikap/gaya bicara atau pidato seperti orang tukang jual obat) kaum sofis, melalui ironi yang justru menonjolkan kemiskinan dan kelemahan sebagai bukti asli kalim-klaim mereka, lih. Lincoln, "Paul the Visionary", 206

4. Barrett ⁸⁶ berpendapat bahwa pemakaian kata ganti orang ke-3 merupakan usaha Paulus untuk membedakan 2 manusia (pribadi) dalam dirinya sendiri, yaitu: seorang sebagai pelihat dan yang lain sebagai “yang dilihat”, yaitu orang yang tidak layak untuk membanggakan dirinya.
5. Bultmann ⁸⁷ berpendapat bahwa penggunaan kata ganti orang ke-3 adalah upaya Paulus dalam meretrospeksi apa yang terjadi atas dirinya seperti layaknya yang terjadi pada diri orang lain, yang dipandang asing baginya.

Mengenai beberapa pandangan di atas, penulis kurang sependapat dengan Lincoln, karena tradisi apologia a-la Sokratian, seperti yang disinyalir oleh Lincoln, agaknya bukan merupakan ciri khas seorang Paulus. Demikian juga dengan pandangan Wenland dan Barrett; penulis sulit menerima karena dalam literatur Paulinis ditemukan bahwa Paulus juga kurang memberi tempat bagi pandangan dualistik, yang membagi seorang manusia dalam dua pribadi.

Dalam hal ini penulis setuju dengan pendapat Bultmann yang diperkuat oleh Kasemann yang menandakan bahwa dalam peristiwa ini Paulus sedang mengambil jarak dengan dirinya sendiri sehingga ada 2 identitas dalam dirinya, yaitu 1. sebagai seorang Rasul Kristus, dan 2. sebagai dirinya sendiri yang ingin bermegah.⁸⁸ Di sini Paulus sengaja menggunakan orang ke-3 sebagai upaya memperlihatkan pergumulannya yang menekankan bahwa di satu sisi ia adalah Rasul Kristus, yaitu orang yang harus berserah dan meninggikan nama Kristus (bukan dirinya) tetapi di sisi lain ia juga menyadari bahwa ia adalah orang biasa yang memiliki kecenderungan untuk memegahkan diri sendiri. Paulus hendak berkata jujur tentang dirinya sendiri.

⁸⁶ Lih. Barrett, “Second Epistle”, 307

⁸⁷ Bultmann, *Second Letter*, 219

⁸⁸ Baird, “Visions, Revelation”, 657-658

- b. Oleh beberapa terjemahan, frase ἄνθρωπον ἐν Χριστῷ diterjemahkan dengan “Seorang Kristen” (Lih. terjemahan dari LAI, BIS, NEB). Terhadap terjemahan ini penulis merasa keberatan, dengan alasan sebagai berikut:
1. Secara gramatika frase ἄνθρωπον ἐν Χριστῷ, tidak dapat diterjemahkan dengan “seorang Kristen”, karena kata Χριστῷ berbentuk datif (bukan kata benda atau kata sifat), sehingga kata Χριστῷ berperan sebagai pelengkap (penyerta).⁸⁹ Oleh sebab itu frase ἄνθρωπον ἐν Χριστῷ lebih baik diterjemahkan dengan “seseorang di dalam Kristus”.
 2. Dilihat dari sudut pandang teologi mistik Paulus, kata “ἐν Χριστῷ” adalah ciri khas dalam teologi mistik Paulus, yang hendak menggambarkan adanya kebersatuan antara manusia di dalam/dengan Kristus.⁹⁰ Karena kisah ini hendak menggambarkan tentang perjalanan dan bentuk teologi mistik Paulus, maka pemakaian kata “seorang Kristen” tidaklah tepat bila dihubungkan dengan jenis teologi mistik Paulus.
 3. Demikian juga halnya dengan terjemahan yang dilakukan oleh Living Bible, yang menerjemahkan frase ἄνθρωπον ἐν Χριστῷ dengan “I” (“Saya” → kata ganti orang pertama, tunggal). Terjemahan ini mungkin ditujukan untuk memperjelas siapa yang mengalami perjalanan dan pengalaman mistik. Namun dengan melihat dan mempertimbangkan gramatika, dimana frase ἄνθρωπον ἐν Χριστῷ sangat jelas memakai bentuk orang ke-3, tunggal, maka lebih baik frase ἄνθρωπον ἐν Χριστῷ tetap diterjemahkan dengan “seseorang di dalam Kristus”

⁸⁹ Lih. JW Wenham, *Bahasa Yunani Koine* (Malang: SAAT, 1977): 12.

⁹⁰ Lih. uraian mengenai ciri khas teologi mistik Paulus dalam Bab III.

2. Mengenai kalimat $\pi\rho\acute{o}\ \acute{\epsilon}\tau\acute{\omega}\nu\ \delta\epsilon\kappa\alpha\tau\epsilon\sigma\sigma\acute{\alpha}\rho\omega\nu,\ \acute{\epsilon}\lambda\tau\epsilon\ \acute{\epsilon}\nu\ \sigma\acute{\omega}\mu\alpha\tau\iota\ \omicron\upsilon\kappa\ \omicron\iota\delta\alpha,\ \acute{\epsilon}\lambda\tau\epsilon\ \acute{\epsilon}\kappa\tau\acute{o}\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \sigma\acute{\omega}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma\ \omicron\upsilon\kappa\ \omicron\iota\delta\alpha,\ \acute{o}\ \theta\epsilon\omicron\delta\varsigma\ \omicron\iota\delta\epsilon\nu,\ \acute{\alpha}\rho\pi\alpha\gamma\acute{\epsilon}\nu\tau\alpha\ \tau\omicron\nu\ \tau\omicron\iota\omicron\upsilon\tau\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\omega\varsigma\ \tau\rho\acute{\iota}\tau\omicron\upsilon\ \omicron\upsilon\rho\alpha\nu\omicron\upsilon$ (empat belas tahun yang lampau, entah itu di dalam tubuh aku tidak tahu atau di luar tubuh aku tidak tahu, Tuhan (yang) tahu; orang itu tiba-tiba diangkat (oleh sebuah kekuatan) ke langit ke tiga).

William Baird⁹¹ dan beberapa ahli secara jelas mengatakan bahwa kisah ini memiliki kesejajaran dengan kisah perjalanan Paulus ke Damsyik (Damaskus – Kis. 9:3-9), dengan demikian, secara implisit, Baird hendak merujuk kisah dalam II Kor. 12:2 dengan kisah pertobatan Paulus.

Namun keberatan terhadap Baird adalah tentang waktu yang diberikan Paulus dalam ayat ini, yaitu terjadi 14 tahun yang lalu. Jika demikian peristiwa yang dialami oleh Paulus dalam II Kor. 12:2 terjadi pada tahun 41 (karena surat II Kor. ditulis pada tahun 55). Hal ini tidak sama dengan peristiwa dalam Kis. 9:3-9; karena peristiwa pertobatan Paulus terjadi pada tahun 34 dengan didasarkan atas data sebagai berikut: Dalam Gal. 2:1-2 dikatakan bahwa Paulus bersama Titus dan Barnabas pergi ke Yerusalem (dalam rangka sidang Yerusalem) untuk membentangkan pengalaman pertobatan Paulus 14 tahun yang lalu. Melalui data ini dapat ditemukan bahwa pengalaman pertobatan Paulus, yang terjadi 14 tahun yang lalu, terjadi pada tahun 34 karena sidang Yerusalem berlangsung pada tahun 48. Di sisi lain, penulis juga berpendapat bahwa pengalaman Paulus dalam II Kor. 12:1-6 ini tidak sama dengan pengalaman pertobatan Paulus, karena dalam peristiwa pertobatan tersebut Paulus tidak berpandangan bahwa pengalaman ini sebagai sebuah penglihatan, melainkan sebagai sebuah pernyataan. Karena dalam pengalaman pertobatan ini, Paulus mengalami perjumpaan dengan Yesus secara objektif; sedangkan dalam II Kor. 12:1-6 Paulus tidak menggambarkan adanya perjumpaan dengan Yesus.⁹²

⁹¹ Baird, "Visions, Revelation", 652., bdk. dengan John Ashton, *The Religion of Paul the Apostle* (New Haven and London: Yale University Press, 2000): 42

⁹² Bdk. pendapat Wendland dalam Barrett, "Second Epistle", 308.

Dengan usainya masalah-masalah yang terkandung di dalam ayat 2, maka di bawah ini akan dipaparkan tafsiran ayat 2 secara lengkap.

Dalam ayat 2, Paulus mulai menjelaskan tentang pengalaman mistik⁹³ yang dialaminya. Kalimat pembuka dalam ayat 2 adalah οἶδᾶ (Aku tahu). Kata pertama ini adalah kata yang menentukan, sebab dengan mengungkapkan kata οἶδᾶ sebenarnya Paulus hendak menekankan bahwa penglihatan dan pernyataan yang dialaminya tersebut sungguh-sungguh diketahui secara sadar. Apa yang hendak dijabarkan setelah kata οἶδᾶ, merupakan hasil dari kesadaran dan pengetahuannya terhadap kejadian selanjutnya. Dengan demikian, kata οἶδᾶ merupakan petunjuk mengenai keberadaan Paulus yang sungguh-sungguh sadar akan pengalaman mistiknya.

Yang diketahui dan disadari oleh Paulus adalah tentang pengalaman mistiknya yang terjadi 14 tahun yang lampau (ἄνθρωπον ἐν Χριστῷ πρὸ ἐτῶν δεκατεσσάρων). Di sini Paulus dengan gamblang menjelaskan tentang pengalaman mistik yang dialaminya dengan menggunakan formulasi mistisisme “di dalam Kristus” (mistisisme model Paulus).⁹⁴ Dengan sengaja Paulus menggunakan frase ἄνθρωπον ἐν Χριστῷ dengan tujuan untuk menunjukkan bahwa jenis pengalaman mistik “di dalam Kristus” adalah jenis mistisisme yang berpusat pada Kristus. Selain itu, mistisisme “di dalam Kristus” pun hendak menekankan tentang pengalaman berjalan bersama dan di dalam Kristus. Dengan demikian pengalaman mistik Paulus adalah pengalaman yang berpusat, berjalan bersama dan berada di dalam Kristus. Dan pengalaman ini, bagi Paulus, bukan pengalaman yang semu melainkan sebuah pengalaman yang faktual. Oleh karena itu, di dalam ayat 2 Paulus dengan sengaja mencantumkan keterangan waktu (14 tahun yang lampau) untuk menjelaskan bahwa, dalam perspektifnya, pengalaman mistik yang dialaminya adalah pengalaman mistik yang sungguh-sungguh terjadi.

⁹³ Kata mistik berasal dari bahasa Yunani “mysterion”. Kata “mysterion” ini berasal dari penggabungan kata “mystes” (orang yang mencari) dan kata “myein” (menutup mata sendiri). Jadi kata “mysterion” dapat diartikan dengan upaya seseorang untuk mencari rahasia kehidupan dengan menutup mata sendiri (meditatif-kontemplatif).

⁹⁴ Paparan lengkap mengenai mistisisme “di dalam Kristus” dapat dilihat dalam Bab III.

Pengalaman mistik yang dialami Paulus adalah pada saat ia diangkat (oleh sebuah kekuatan) ke langit ketiga (ἀρπαγέντα τὸν τοιοῦτον ἕως τρίτου οὐρανοῦ). Dalam kalimat ini Paulus mengungkapkan bahwa ia diangkat (oleh sebuah kekuatan) sampai pada langit tingkat ke-3. Dengan ungkapan bahwa ia tiba-tiba diangkat oleh sebuah kekuatan (lihat kata ἀρπαγέντα yang berarti “take away by force, suddenly”), berarti Paulus merasakan ada “kekuatan lain” di luar dirinya yang mengangkat dirinya ke atas, dan yang mampu melakukan ini hanyalah sebuah kekuatan yang bersifat adikodrati. Paulus merasakan peristiwa ini dengan sadar, sehingga ia dapat bercerita mengenai kronologi peristiwanya secara detil yang menjelaskan bahwa keterangkatan dirinya sampai pada langit tingkat ke-3. Terhadap penjelasan ini timbul pertanyaan: siapa yang mengangkat Paulus? Jawaban dari pertanyaan itu terletak pada frase kunci dalam ayat 2, yaitu ἄνθρωπον ἐν Χριστῷ. Melalui frase kunci ini dapat diduga bahwa pengalaman mistik yang sedang diceritakan oleh Paulus adalah pengalaman berjalan bersama, berada di dalam dan berpusat pada Kristus, sehingga dalam pengalaman ini Paulus hendak menekankan bahwa yang mengangkat dirinya menuju langit tingkat tiga adalah Kristus.

Namun, dalam perjalanannya bersama Kristus menuju langit tingkat tiga, Paulus mengakui bahwa ia tidak tahu apakah pengalaman ini terjadi di luar tubuh atau di dalam tubuh (εἴτε ἐν σώματι οὐκ οἶδα, εἴτε ἐκτὸς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα). Terhadap ungkapan Paulus mengenai pengalaman mistikisnya yang tidak diketahui berada di dalam atau di luar tubuh, ada beberapa pendapat ahli yang perlu dipertimbangkan.

Buttrick⁹⁵ berpendapat bahwa kalimat εἴτε ἐν σώματι οὐκ οἶδα, εἴτε ἐκτὸς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα menunjukkan situasi mengenai roh seseorang yang sedang diambil oleh kekuatan yang adikodrati, sehingga orang tersebut tidak merasakan lagi tentang keberadaan jiwa dan tubuhnya. Karena kalimat di atas mendapat tambahan “Tuhan (yang) tahu (ὁ θεὸς οἶδεν), maka hal ini menandakan bahwa Roh Paulus sedang diambil dan diangkat Tuhan menuju tempat

⁹⁵ Lih. Buttrick dkk (eds.), *Interpreter's Bible*, 405

yang akan Tuhan tunjukkan. Ada juga pendapat lain yang mengatakan bahwa kalimat di atas menunjukkan situasi Paulus yang sedang mengalami masa “trance” saat Paulus berkontemplasi.⁹⁶ Dan sependapat dengan hal tersebut, Baird⁹⁷ mengungkapkan bahwa kalimat “di dalam atau di luar tubuh” hendak menjelaskan mengenai situasi Paulus yang diliputi oleh kegembiraan yang luar biasa terhadap pernyataan dan penglihatan yang dialaminya, sehingga ia kehilangan kekuatan persepsinya dan masuk dalam situasi “trance”. Melalui kalimat ini, lanjut Baird, dapat dibuktikan bahwa Paulus mengadopsi pola pikir mistik dalam tradisi/literatur helenistik mengenai perjalanan sorgawi. Dalam literatur helenistik, perjalanan sorgawi dapat terjadi dalam dua model, yaitu:

1. **Perjalanan jiwa**, yaitu jiwa terangkat kesorga tetapi tubuh tinggal di bumi, dan
2. **Kenaikan tubuh**, yaitu kenaikan seluruh keberadaan diri seseorang ke sorga.

Apabila memang benar Paulus mengadopsi pemikiran helenistik, maka yang dimaksud oleh Paulus dalam perjalanan mistiknya ini adalah bagian ke-2, karena perjalanan mistiknya ini berada dalam bingkai kesadaran Paulus.

Diskusi ini tidak berhenti sampai di sini, karena Lincoln⁹⁸ berpendapat bahwa kalimat εἴτε ἐν σώματι οὐκ οἶδα, εἴτε ἐκτὸς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα, ὁ θεὸς οἶδεν hendak menunjukkan bahwa Paulus ingin berdiri secara netral/seimbang di antara 2 kubu/kecenderungan yang sedang terjadi pada saat itu. Kedua kecenderungan itu adalah:

1. sekelompok orang di Korintus menganggap bahwa dalam tubuh manusia adalah lebih rendah daripada jiwa/roh, sehingga tubuh seringkali dipandang dengan remeh, sehingga pengalaman mistik merupakan upaya pembebasan/proses pelepasan tubuh dari jiwa,
2. Kelompok lain mengatakan bahwa pengalaman mistik hanya terjadi pada orang yang memiliki kekuatan secara fisik, dan karena Paulus dipandang memiliki fisik yang lemah, maka ia tidak mungkin mengalami pengalaman mistik.

⁹⁶ Lih. Matthew Henry Bible Commentary dalam <http://www.apostolic-churches.net>.

⁹⁷ Lih. W. Baird, “Visions, Revelation”, 654

⁹⁸ Lih. uraiannya dalam Lincoln, “Paul the Visionary”, 215

Di samping hendak berdiri secara netral, Paulus juga menegaskan bahwa ungkapan tersebut sebenarnya merupakan ungkapan yang menentang pandangan umum jemaat Korintus yang menganggap bahwa “mekanisme perjalanan mistik” haruslah terjadi di luar tubuh sebagai bukti yang valid terhadap sebuah pengalaman rohani. Dalam hal ini Paulus menekankan bahwa mekanisme tersebut pada dasarnya tidak penting, sebab yang terpenting dalam sebuah pengalaman mistik adalah mengakui adanya otoritas Allah yang bekerja dalam sebuah pengalaman mistik.⁹⁹

Penulis setuju dengan pendapat Lincoln di atas, oleh sebab itu penulis melihat bahwa pandangan-pandangan yang mengatakan bahwa Paulus tidak tahu apa yang sedang terjadi pada dirinya serta pandangan yang mengatakan bahwa dirinya sedang mengalami situasi “trance”, sulit untuk diterima. Karena, seperti yang penulis ungkap di atas, dalam perspektif Paulus pengalaman mistik yang dialaminya ini sungguh-sungguh pengalaman yang berjalan di dalam kesadaran (bdk. dengan kata οἶδα). Dengan demikian kalimat εἴτε ἐν σώματι οὐκ οἶδα, εἴτε ἐκτὸς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα, ὁ θεὸς οἶδεν sebenarnya merupakan ekspresi Paulus dalam mengungkapkan kejujuran dan kerendahan hatinya untuk tidak menonjolkan dirinya sebagai orang yang memiliki kelebihan di banding dengan orang lain. Meskipun ia mengakui bahwa dirinya punya kecenderungan untuk memegahkan diri, namun kecenderungan tersebut ditekan sedemikian rupa sehingga yang ditampilkan adalah pemberitaan tentang otoritas Allah yang memungkinkan terjadinya sebuah pengalaman mistik. Namun, di sisi lain, Paulus juga menegaskan bahwa pengalaman mistik bukanlah sesuatu yang terjadi di angan-angan, melainkan terjadi secara real dan aktual.¹⁰⁰

Setelah masalah-masalah di atas diinterpretasi, maka pertanyaan berikutnya yang muncul adalah: apa yang dimaksud dengan langit tingkat ke-3? Untuk menjawab pertanyaan ini, kembali akan dihadirkan diskusi dengan beberapa ahli.

⁹⁹ Lih. Barrett, “Second Epistle”, 308-309.

¹⁰⁰ Baird, “Visions, Revelation”, 658.

Bultmann mengungkapkan bahwa dalam tradisi apokaliptik Yudaisme dikenal 7 lapisan surga. Bila dalam II Kor. 12: 2-4 diungkapkan mengenai 3 tingkatan langit, sebenarnya pandangan ini merupakan gagasan yang lebih awal, yaitu gagasan yang muncul sebelum Yudaisme terbentuk.¹⁰¹ Lincoln berpendapat bahwa tingkatan langit ini adalah bentuk pengadopsian Yudaisme terhadap pemahaman pluralitas surga dari gagasan Babilonia.¹⁰² Pendapat lain mengatakan bahwa ungkapan Paulus mengenai langit tingkat ke-3 bermakna simbolis. Melalui angka 3 (yang merupakan angka sempurna, karena dipandang sebagai representasi angka ilahi menurut pemahaman orang Yahudi) Paulus hendak menandakan bahwa dirinya, melalui pengalaman mistiknya, telah sampai pada taraf pengetahuan yang tertinggi dan sempurna.¹⁰³

Bagi penulis, pendapat yang mengatakan bahwa langit tingkat ke-3 adalah tempat bertahtanya Tuhan sekaligus tempat tertinggi adalah pendapat yang bisa diterima. Karena dalam tradisi Perjanjian Lama dikatakan bahwa langit memang dibagi menjadi 3 tingkat, yaitu :¹⁰⁴

1. Berdasarkan data dari Kej. 1:6-8, 20, dikatakan bahwa cakrawala disebut juga dengan langit. Hal ini merujuk pada **langit tingkat I**, yaitu yang paling dekat dengan bumi
2. Dalam Kej. 1:14-19 digambarkan penempatan bulan dan bintang di atas cakrawala (langit) dan ini pun disebut dengan langit. Berarti ada langit di atas langit, sehingga lapisan ini disebut dengan **langit tingkat ke-2**.
3. Jika demikian, tempat tahta Allah memerintah dan menciptakan alam semesta berada di atas langit tingkat ke-2, yaitu **langit tingkat ke-3**. Dan langit tingkat ke-3 ini disebut juga sebagai langit kemuliaan dan sebagai langit sumber berkat.¹⁰⁵

¹⁰¹ Bultmann, *Second Letter*, 215. Pendapat seperti ini juga diungkapkan oleh Héring, *Second Epistle*, 92 yang menekankan bahwa pandangan ini merupakan pandangan khas dari para Rabi dan para penulis kitab apokaliptik.

¹⁰² Lincoln, "Paul the Visionary", 212.

¹⁰³ Pendapat ini diungkapkan oleh Calvin, seperti yang dicatat dalam Lincoln, "Paul the Visionary", 212.

¹⁰⁴ Lih. Matthew Henry Bible Commentary dalam <http://www.apostolic-churches.net>.

¹⁰⁵ Lih. Constable <http://www.soniclight.com>.

Jadi, apa yang dimaksud dengan pengangkatan Paulus ke langit tingkat ke-3? Dalam hal ini penulis tidak mau mengambil salah satu pendapat para ahli di atas, melainkan penulis akan membuat sintesa antara pendapat Lincoln, Bultmann dan Calvin. Dari sintesa dapat ditarik sebuah pemahaman bahwa Paulus mengalami perjalanan bersama Kristus sampai di langit tingkat ke-3, yaitu tempat tahta Allah yang Maha Kudus, yang menggambarkan betapa perjalanan Paulus sudah sampai pada taraf perjalanan kehidupan tertinggi. Langit tingkat ke-3 juga dipandang sebagai tempat sumber berkat, yang mengalirkan berkat-berkat Allah ke bumi dan tempat pengetahuan tertinggi bersemayam. Dengan kata lain, bagian ini hendak mengisahkan tentang keberhasilan Paulus menemukan esensi pengetahuan dan kehidupan tertinggi dan sempurna ketika ia berjalan bersama Kristus sampai ke langit tingkat ke-3. Inilah kesaksian pribadi (personal testimony) Paulus.

Ayat 3 :

καὶ οἶδα τὸν τοιοῦτον ἄνθρωπον, εἴτε ἐν σώματι εἴτε χωρὶς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα, ὁ θεὸς οἶδεν, (Dan aku tahu orang ini, entah di dalam tubuh entah terpisah dari tubuh aku tidak tahu, Tuhan (yang) tahu.)

Ayat 3 ini merupakan pengulangan dari ayat 2. Memang ada kalimat yang berbeda dibandingkan dengan ayat 2, yaitu kalimat εἴτε χωρὶς τοῦ σώματος (entah terpisah dari tubuh). Namun pengertian “terpisah tubuh” memiliki kesejajaran dan kesamaan dengan pengertian “berada di luar tubuh”. Dengan demikian ayat 3 ini hanyalah bentuk pengulangan dari ayat 2. Namun, dalam sebuah tafsir naratif, bentuk pengulangan ini jangan diabaikan, karena dengan menggunakan bentuk pengulangan sebenarnya si narator hendak memberikan penekanan (“stressing”) yang bermakna terhadap berita yang disampaikan secara berulang. Dengan demikian, jika Paulus mengulangi apa yang telah dikatakan dalam ayat 2, hal ini berarti bahwa Paulus hendak bersungguh-sungguh menegaskan bahwa pengalaman mistiknya bukanlah pengalaman yang bersifat khayali, melainkan pengalaman yang nyata dan dialami secara sadar.

Ayat 4 :

ὅτι ἡρπάγη εἰς τὸν παράδεισον καὶ ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα ἃ οὐκ ἔξον ἄνθρωπῳ λαλῆσαι. (bahwa ia tiba-tiba diangkat (oleh sebuah kekuatan) ke Firdaus dan ia mendengar kata-kata yang tidak terucapkan/ terkatakan, yang tidak layak/dibenarkan untuk dikatakan oleh manusia.)

Dalam ayat 4 Paulus mengubah istilah, yaitu kalimat τρίτου οὐρανοῦ. (langit tingkat ke-3) diganti dengan kata παράδεισον (Firdaus). Apakah kedua istilah ini sama atau berbeda?

Menurut penulis kedua istilah tersebut sama, yaitu menunjuk pada sebuah tempat yang sama; karena bila kalimat dalam ayat 2 dibandingkan dengan ayat 4 akan ditemukan bahwa istilah langit tingkat ke-3 sebenarnya merujuk pada Firdaus. Dengan kata lain Firdaus itu terletak di langit tingkat ke-3.

Dalam pandangan Rabi Yahudi, Firdaus dimengerti dalam 3 hal, yaitu :¹⁰⁶

1. Firdaus dari Adam yang lenyap setelah kejatuhan manusia dalam dosa
2. Firdaus sorgawi, yaitu tempat jiwa dari setiap orang benar yang sudah meninggal dan jiwa itu hidup dalam selang antara kematian dan kebangkitan,
3. Firdaus yang akan datang, yang diyakini akan mewujudkan pada hari penghakiman.

Sejalan dengan pandangan di atas, Barrett ¹⁰⁷ menekankan bahwa yang dimaksud Firdaus di sini sebenarnya menunjuk pada “taman para bangsawan”, yaitu taman yang dihuni oleh para kaum yang diberkati Allah, yang eksklusif, sesudah mereka mengalami kematian. Dalam hal ini penulis setuju dengan pendapat Bultmann dan Barrett, yang mengatakan bahwa langit ke-3 (- Firdaus), adalah tempat tertinggi dari langit dan sekaligus tempat bersemayamnya Allah di langit.

Jika demikian, apa yang dimaksud oleh Paulus mengenai keterangkatannya ke langit tingkat 3 atau ke Firdaus? Kalau diperhatikan dengan cermat, kehadiran Paulus ke langit tingkat ke-3 mengakibatkan Paulus ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα ἃ οὐκ ἔξον ἄνθρωπῳ λαλῆσαι

¹⁰⁶ Bultmann, *Second Letter*, 215-216.

¹⁰⁷ Lih. Barrett, “Second Epistle”, 311

(mendengar kata-kata yang tak terucapkan yang tidak dilayakkan bagi manusia untuk mengucapkannya). Jadi melalui kalimat ini Paulus hendak menyampaikan bahwa ia telah mendengar bahasa sorgawi yang tidak layak diucapkan oleh manusia. Manusia boleh mendengarkan bahasa sorgawi tersebut, tetapi ia dilarang untuk mengucapkannya kepada orang lain. Hal ini berarti bahwa Paulus sedang mendapatkan pengajaran rahasia dari Allah mengenai kehidupan dan realitas masa kini (perhatikan kalimat: *ia mendengar kata-kata yang tak terucapkan*) dalam perspektif realitas masa depan (perhatikan kalimat: *kata-kata tersebut tidak dilayakkan bagi manusia untuk mengucapkannya*). Dengan demikian pernyataan Paulus bahwa ia telah sampai pada lapisan langit tingkat ke-3 merupakan ungkapan yang mengatakan bahwa:

- 1). Paulus telah sampai pada taraf tertinggi dalam perjumpaan dengan Allah,
- 2). Paulus telah mendengar pengajaran tertinggi tentang kehidupan dari Allah,
- 3). Paulus dapat merasakan realitas masa kini melalui perspektif masa depan.

Oleh sebab itu dapat dikatakan bahwa dalam peristiwa pengalaman mistiknya sampai ke langit tingkat ke-3, Paulus telah mencapai taraf gnosis (pengetahuan) tertinggi.

Ayat 5 :

ὑπὲρ τοῦ τοιούτου καυχῆσομαι, ὑπὲρ δὲ ἑμαυτοῦ οὐ καυχῆσομαι εἰ μὴ ἐν ταῖς ἀσθενείαις (Atas orang ini, aku hendak bermegah; tetapi atas diriku sendiri aku tidak akan bermegah, kecuali di dalam kelemahan-kelemahanku.)

Kalimat pertama dalam ayat 5, ὑπὲρ τοῦ τοιούτου καυχῆσομαι (Atas orang ini, aku hendak bermegah) hendak menekankan bahwa Paulus ingin mengadakan evaluasi terhadap dirinya sendiri. Ia sadar bahwa sebagai orang yang telah mencapai taraf gnosis (pengetahuan) tertinggi berarti ia pun telah mengalami kesadaran tingkat tertinggi; oleh sebab itu Paulus layak untuk bermegah. Kalimat ini pun sebenarnya merupakan pukulan telak bagi para lawan Paulus, karena

Paulus memiliki pengalaman spiritual yang lebih tinggi dari pada para lawannya.¹⁰⁸ Namun kejujuran dan kerendahan hati Paulus masih terlihat dengan jelas dalam ayat ini. Paulus tetap menggunakan kata ganti orang ke-3, tunggal (*meskipun hal ini menunjuk dirinya*) sebagai seorang manusia yang layak untuk bermegah (perhatikan frase ὑπὲρ τοῦ τοιούτου), sedangkan dirinya sendiri (menggunakan kata ganti orang pertama, tunggal) tidak layak untuk bermegah. Dalam hal ini Paulus lebih suka memilih bermegah dengan cara menyanjung seseorang yang diwakili dengan kata ganti orang ke-3, tunggal (meskipun hal itu menunjuk dirinya sendiri) daripada ia menyanjung dirinya sendiri secara eksplisit.¹⁰⁹

Dalam kalimat berikutnya, Paulus merentangkan pendapatnya mengenai dirinya sendiri secara eksplisit. Ia mengatakan bahwa dirinya hanya bisa bermegah dalam kelemahannya (ὑπὲρ δὲ ἑαυτοῦ οὐ καυχῆσομαι εἰ μὴ ἐν ταῖς ἀσθενείαις = tetapi atas diriku sendiri aku tidak akan bermegah, kecuali di dalam kelemahan-kelemahanku). Kalimat ini cukup janggal apabila diperhatikan, karena bagaimana mungkin orang bermegah di atas kelemahannya sendiri? Bukanlah suatu perbuatan yang mustahil (atau kalau bisa dibilang bodoh) seseorang bermegah dan memegahkan diri dalam kelemahannya?

Penulis melihat bahwa ungkapan Paulus dalam nada yang ganjil dan berlawanan ini hendak menekankan tentang keberadaannya sebagai seseorang yang telah memiliki kesadaran tingkat tertinggi (ayat 4). Paulus menyadari bahwa kesadaran tingkat tertingginya didapat melalui penglihatan dan pernyataan Tuhan, dan hal itu berarti Paulus memperoleh tingkatan ini atas prakarsa Tuhan dan bukan atas prakarsa dirinya. Paulus meyakini bahwa dirinya “tidak ada apa-apa” atau berada dalam kelemahan, namun justru dalam kelemahan dan “ketidakadaan apa-apa” tersebut Paulus memperoleh penglihatan dan pernyataan yang membuat dirinya memiliki

¹⁰⁸ Lih. Barrett, “Second Epistle”, 312.

¹⁰⁹ Bdk. pernyataan ini dengan Ernest Best, “Second Corinthians” dalam *Interpretation* (Louisville: John Knox Press, 1987): 118.

kesadaran tingkat tertinggi. Itulah sebabnya ia menegaskan bahwa kemegahan dirinya, justru, terletak dalam kelemahannya.

Ayat 6 :

ἐὰν γὰρ θελήσω καυχῆσασθαι, οὐκ ἔσομαι ἄφρων, ἀλήθειαν γὰρ ἐρῶ·
φείδομαι δέ, μή τις εἰς ἐμὲ λογίσσεται ὑπὲρ ο. βλέπει με ἢ ἀκούει
[τι] ἐξ ἐμοῦ (Sebab jika aku berhasrat untuk bermegah, aku tidak akan menjadi
bodoh, sebab aku akan menyampaikan kebenaran. Tetapi aku menahan diri
supaya tidak ada seorang pun memperhitungkan kepadaku lebih dari apa yang ia
lihat dari padaku atau yang ia dengar dari padaku.)

Kalimat ἐὰν γὰρ θελήσω καυχῆσασθαι (Sebab jika aku berhasrat untuk bermegah)

sebenarnya hendak menegaskan bahwa Paulus layak untuk bermegah. Kalimat ini pun, secara eksplisit, menunjukkan bahwa Paulus, dalam segi manusiawinya, memiliki keinginan untuk bermegah. Namun kerendahan hatinya melarang untuk berbuat demikian,¹¹⁰ dan hal ini terlihat dalam kalimat berikutnya. Jika dilanjutkan dengan kalimat berikutnya, yaitu: οὐκ ἔσομαι ἄφρων, ἀλήθειαν γὰρ ἐρῶ· φείδομαι (Sebab jika aku berhasrat untuk bermegah, aku tidak akan menjadi bodoh, sebab aku akan menyampaikan kebenaran) akan didapat pernyataan mengenai hasratnya untuk bermegah **bukanlah** didasarkan atas kebodohnya, melainkan didasarkan atas keinginannya untuk menyampaikan semua penglihatan dan pernyataan Tuhan yang mengandung kebenaran mutlak.

Di sini Paulus sengaja ingin mengejek para lawannya yang dipandang “bodoh” karena terlalu membanggakan pengalaman spiritual mereka, tetapi dalam kenyataan sebenarnya pengalaman spiritualitas mereka masih berada di bawah pengalaman spiritual Paulus. Mereka (para lawan Paulus) dipandang terlalu bodoh karena mereka tidak mengetahui esensi/hakikat dari penglihatan dan pernyataan dari Tuhan, karena mereka belum berada dalam tataran pengetahuan tingkat tertinggi seperti apa yang sudah dialami oleh Paulus. Itulah sebabnya Paulus mengatakan bahwa Ia ingin agar semua orang dapat melihat segala sesuatu yang ada dalam diri Paulus, baik

¹¹⁰ Lih. Barrett, “Second Epistle”, 312, bdk. juga dengan Buttrick (eds.), *Interpreter’s Bible*, 406.

melalui perkataan dan perbuatannya (lihat kata ὑπὲρ ο. βλέπει με ἢ ἀκούει (yang ia lihat dari padaku atau yang ia dengar) yang mengindikasikan bahwa Paulus akan menyatakan segala kebenaran dari penglihatan dan pernyataan Tuhan yang sudah diterimanya melalui perbuatan – yang dapat dilihat, dan perkataan – yang dapat didengar).

Dengan demikian ayat 6 hendak menegaskan kembali aspek kerendahan hati Paulus mengenai ketidakinginannya untuk bermegah, karena itu hanyalah sebuah kebodohan belaka. Yang diinginkan Paulus hanyalah menyampaikan berita kebenaran kepada jemaat Korintus melalui kata dan perbuatannya, sehingga mereka (jemaat Korintus) dapat melihat dan mendengar segala sesuatu mengenai penglihatan dan pernyataan Tuhan yang benar, melalui Paulus, secara proporsional (tidak berlebihan).

Ayat 7 :

καὶ τῇ ὑπερβολῇ τῶν ἀποκαλύψεων. διό ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι, ἐδόθη μοι σκόλοψ τῇ σαρκί, ἄγγελος Σατανᾶ, ἵνα με κολαφίσῃ, ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι. (Dan terhadap pernyataan-pernyataan yang luar biasa itu, dimana aku tidak boleh sombong/meninggikan diri, (maka) duri bagi daging diberikan kepadaku, (yaitu) utusan Satan yang membuat aku menderita (yang memukul aku) supaya aku tidak sombong/meninggikan diri.)

Kalimat pertama dalam ayat ini καὶ τῇ ὑπερβολῇ τῶν ἀποκαλύψεων (Dan terhadap pernyataan-pernyataan yang luar biasa itu) merujuk pada ayat-ayat sebelumnya yaitu mengenai penglihatan-penglihatan dan pernyataan-pernyataan Tuhan yang telah diterima oleh Paulus. Paulus telah menerima realitas sorgawi, dari Tuhan, namun hal ini bukanlah menjadi alasan bagi Paulus untuk sombong/meninggikan diri, melainkan Paulus harus menjaga kerendahan hatinya terhadap apa yang telah diterimanya.¹¹¹ Penglihatan dan pernyataan sorgawi bukanlah materi yang harus disombongkan, melainkan sebuah cara untuk menjaga seseorang untuk tetap bertahan dalam kerendahan hatinya.

¹¹¹ Lih. Barrett, “Second Epistle”, 314

Untuk menjaga Paulus agar tidak jatuh dalam kesombongan, maka Tuhan memberi Paulus sebuah σκόλοψ τῇ σαρκὶ (duri bagi daging). Namun pertanyaannya, apakah yang dimaksud dengan σκόλοψ τῇ σαρκὶ (duri bagi daging) ini?

Sebelum menjelaskan pertanyaan di atas, terlebih dahulu penulis hendak menjelaskan tentang pemilihan terjemahan dari kalimat σκόλοψ τῇ σαρκὶ. Penulis menerjemahkan kalimat σκόλοψ τῇ σαρκὶ dengan “duri bagi daging”, bukan “duri dalam daging” (seperti yang dilakukan kebanyakan terjemahan).¹¹² Alasan penerjemahan ini ada dalam kata τῇ (bentuk datif, yang berarti: dalam, terhadap atau bagi). Kata τῇ ini diikuti dengan kata σαρκὶ yang juga berbentuk datif, tunggal. Bentuk datif ini digunakan sebagai bentuk kalimat penyerta (menyatakan kepada seseorang tentang sesuatu yang dilakukan kepada orang yang bersangkutan).¹¹³ Dengan melihat kasus datif tersebut, maka frase σκόλοψ τῇ σαρκὶ lebih tepat diterjemahkan dengan “duri bagi daging”, bukan “duri dalam daging”. Istilah “duri bagi daging” mengandaikan sebuah pengertian bahwa duri itu berada di luar diri seseorang tetapi diberikan/ dinyatakan kepada orang tersebut.

Setelah memberikan pertimbangan penerjemahan, maka penulis ingin menanggapi pertanyaan di atas. Untuk itu terlebih dahulu penulis meneliti istilah σκόλοψ. Secara hurufiah kata ini berarti salib, pasal, atau duri. Namun dalam konteks kisah II Kor. 12:1-10, agaknya pengertian ketiga (duri) lebih tepat untuk digunakan, karena istilah ini digunakan untuk menunjuk pada diri Paulus yang mengalami kesakitan yang terus menerus dalam dirinya, seperti sebuah duri kecil yang terus menerus menusuk (atau lebih tepat: ditusukkan) dan mengganggu dirinya. Meskipun terasa kecil, tetapi sangat menyakitkan. Hal ini semakin jelas maknanya kalau dilihat pengertian kata σκόλοψ dalam literatur Helenistik. Dalam literatur Helenistik kata σκόλοψ bermakna eksekusi (hukuman yang dikenakan kepada seseorang, dan hukuman itu

¹¹² Dalam hal ini dapat dilihat terjemahan yang dilakukan oleh TB-LAI, BIS, ataupun beberapa terjemahan dalam bahasa Inggris (KJV, NEB, dan RSV).

¹¹³ Lih. Wenham, *Bahasa Yunani*, 12

berasal dari luar diri orang yang bersangkutan).¹¹⁴ Jadi, jika digambarkan seseorang terkena σκόλοψ, sebenarnya hendak menggambarkan tentang kondisi seseorang yang sedang mengalami siksaan bagi dirinya dan siksaan itu dilakukan oleh orang lain di luar dirinya. Siksaan yang diderita memang tidak sampai mematikan, tetapi sangat menyakitkan karena siksaan itu berlangsung terus menerus.

Σκόλοψ bukanlah sesuatu yang datang sendiri, melainkan hal ini diberikan oleh Tuhan untuk menjaga seseorang agar ia tidak melakukan tindakan-tindakan yang berada di luar koridor illahi. Dengan pengertian ini dapat dimengerti bahwa σκόλοψ pada hakikatnya **berada di luar** tubuh manusia. Kata σκόλοψ sering digandengkan dengan kata σαρκι (daging). Namun pengertian daging di sini bukan sekadar menunjuk pada bagian tubuh semata, melainkan menunjuk pada keseluruhan tubuh.¹¹⁵ Oleh sebab itu, pemberian duri bagi daging sebenarnya mengandung pengertian siksaan atau rasa sakit yang luar biasa, yang dirasakan oleh seluruh tubuh dan bukan sebagian tubuh.

Yang menarik dari ayat 7 ini adalah tentang keberadaan σκόλοψ τῇ σαρκι itu sendiri. Σκόλοψ τῇ σαρκι bukanlah sesuatu yang datang begitu saja kepada Paulus, melainkan sesuatu yang **diberikan** oleh Tuhan, yang terjadi pada saat Paulus mengalami peristiwa diangkat ke Firdaus (ayat 2-4). Dan yang lebih menarik lagi kalimat σκόλοψ τῇ σαρκι ini disejajarkan dengan kalimat ἄγγελος Σατανα ἵνα με κολαφίζῃ, ἵνα μὴ ὑπεράίρωμαι. (utusan Satan yang membuat aku menderita (yang memukul aku). Hal ini mengingatkan tentang kisah Ayub yang dicobai (dan disiksa?) oleh Satan. Dalam kitab Ayub dikisahkan bahwa Ayub mengalami pencobaan (atau siksaan?) berupa pukulan dan penderitaan yang sangat berat yang dilakukan oleh Satan **atas ijin** Yahweh (bdk. Ay. 1). Apakah hal ini juga yang terjadi dalam diri Paulus?

¹¹⁴ Lih. Gerhard Kittel dan Gerhard Friederich, *Theological Dictionary of New Testament*, Vol. VI (Grand Rapids, Michigan: WM B. Eerdmans Publishing Company, 19..): 409-412.

¹¹⁵ Lih. Kittel dan Friederich, *Theological Dictionary*, 125-126

Menanggapi pertanyaan ini, banyak ahli memiliki pendapat yang berbeda. Namun umumnya para ahli berpendapat bahwa σκόλοψ τῇ σαρκί yang digabungkan dengan kalimat ἄγγελος Σατανα ἵνα με κολαφίζῃ, ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι menunjuk pada penyakit fisik yang dialami oleh Paulus.¹¹⁶ Namun apakah kalimat ini selalu mengacu pada penyakit fisik?

Jika frase σκόλοψ τῇ σαρκί diterjemahkan “duri dalam daging”, maka kemungkinan frase σκόλοψ τῇ σαρκί mengacu pada penyakit fisik bisa diterima, karena keberadaan “duri” tersebut ada di dalam daging. Namun seperti yang telah diuraikan di atas, penulis memandang bahwa frase σκόλοψ τῇ σαρκί hendak mengandaikan bahwa keberadaan “duri” tersebut ada di luar tubuh (daging) dan juga berasal dari luar tubuh (daging). Oleh sebab itu penulis tidak sependapat dengan para ahli di atas yang mengatakan bahwa frase σκόλοψ τῇ σαρκί mengacu pada penyakit fisik yang diderita oleh Paulus. Jika demikian, apa yang dimaksud dengan frase σκόλοψ τῇ σαρκί? Agaknya hal ini perlu diteliti lebih dalam lagi, karena bila mau dilihat kalimat dalam ayat 7 secara keseluruhan, bisa saja frase σκόλοψ τῇ σαρκί mengacu pada suasana hati yang dipenuhi kecemasan dan penderitaan akibat tekanan-tekanan yang berasal dari luar, atau yang lainnya.¹¹⁷

Namun sebelum menentukan sikap terhadap keberadaan frase σκόλοψ τῇ σαρκί dalam ayat 7, terlebih dahulu akan diteliti kejadian jenis apa yang sudah dialami oleh Paulus dalam konteks II Kor. 12:1-10.

Jika kisah II Kor. 12:1-10 diteliti dengan seksama, maka jenis pengalaman mistik yang dialami oleh Paulus dapat digolongkan dalam jenis mistisisme Merkavah.¹¹⁸ Yang dimaksud

¹¹⁶ Lih. William Barclay, *Duta Bagi Kristus* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1980): 3-7 yang menjelaskan mengenai penyakit yang diderita Paulus. Di sini Barclay menjelaskan bahwa banyak ahli yang berbeda pendapat mengenai penyakit yang diderita Paulus; ada yang mengatakan bahwa penyakit tersebut berkenaan dengan masalah penglihatannya (lih. Gal. 6:11), ada yang berpendapat mengenai keberadaan dirinya yang pendek atau tentang derita sakit kepala yang terus menerus. Bdk. dengan Barrett, “Second Epistle”, 314-315, Hering, *Second Epistle*, 92-93, dan lih. juga Best, “Second Corinthians”, 116-117.

¹¹⁷ Kittel dan Friederich, *Theological Dictionary*, 125.

¹¹⁸ Baird, “Visions, Revelation”, 660 dan bandingkan juga dengan pendapat Gershom S. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (Jerusalem: Schocken Publishing House, 1941): 44-46.

dengan Mistisisme Merkavah (*arti hurufiah Merkavah = ruang/bidang tahta/ singgasana*) adalah sebuah bentuk mistisisme Yahudi yang paling awal. Esensinya bukan terletak pada kontemplasi yang menyerap hal-hal mengenai hakikat Allah yang benar, melainkan lebih menekankan persepsi tentang kehadiran Allah di atas tahta ilahi dan pengetahuan mengenai misteri-misteri dunia – tahta yang bersifat sorgawi.

Apabila seseorang mengalami mistisisme jenis Merkavah, berarti orang tersebut diangkat, oleh kekuatan yang bersifat adikodrati, ke langit dan di langit orang tersebut berdialog serta mendapatkan pernyataan-pernyataan sorgawi. Namun harus diakui pula bahwa di samping ia mendapatkan pernyataan sorgawi, ia pun merasakan kehadiran para demon/malaikat Satan yang terjadi pada saat ia berada di tataran langit terbawah. Para demon/malaikat Satan ini bukan diam, melainkan akan memberikan siksaan dan pukulan-pukulan yang bersifat destruktif kepada orang yang mengalami perjalanan sorgawi ini. Pukulan dan siksaan ini berlangsung terus, hingga orang tersebut sampai di pintu gerbang tahta ilahi. Oleh sebab itu bagi orang yang mengalami pengangkatan ke tahta ilahi, ia akan mengalami masa-masa bahaya. Semakin dekat dengan gerbang tahta ilahi, bahaya itu semakin menjadi-jadi, karena para demon/arkhon/malaikat Satan akan menggempur orang tersebut untuk melemparnya keluar dari tahta ilahi.¹¹⁹

Penulis sependapat dengan pandangan Scholem dan Baird, yaitu Paulus mengalami mistisisme Merkavah. Dan beranjak dari pengertian ini penulis melihat bahwa pengalaman mistik Merkavah Paulus menimbulkan sebuah gejala traumatis dalam dirinya. Paulus merasa dirinya sangat lelah menghadapi gempuran para demon, dan hal itu tetap terasa ketika ia hidup normal kembali di dunia ini. Tentunya pengalaman ini membawa luka bathin yang sangat dalam, dan luka ini terus bertahan selama hidup (luka traumatik). Terlebih ketika ia mengalami penolakan-penolakan dari jemaat Korintus yang mempertanyakan tentang jabatan kerasulannya, disertai dengan serangan para lawannya di Korintus. Peristiwa-peristiwa ini laksana hantaman

¹¹⁹ Penjelasan ini merupakan inti sari dari penjelasan Scholem mengenai Mistisisme Merkavah. Untuk lebih lengkapnya lih. Scholem, *Major Trends*, 51-53. Namun penjelasan yang lebih lengkap akan penulis jabarkan dalam Bab III yang secara khusus berbicara tentang Paulus dan Pengalaman Mistiknya.

para demon/satan, sama seperti yang dialaminya di langit tingkat pertama dan kedua ketika Paulus sedang berada dalam pengalaman mistik Merkavahnya.

Dengan mempertimbangkan hal di atas, maka penulis berpendapat bahwa yang dimaksud dengan “duri bagi daging”, yaitu “utusan/malaikat Satan yang memukul aku” adalah menunjuk pada:

1. Perasaan traumatik dalam diri Paulus, jadi lebih bersifat kejiwaan dan bukan bersifat fisik.

Kondisi Paulus yang merasakan “duri bagi daging” dapat diibaratkan dengan kondisi seseorang yang sedang disiksa dengan pisau, yang dihunjamkan terus menerus ke seluruh tubuh. Hal ini menimbulkan perasaan cemas yang luar biasa (anxiety – syndrome), sehingga keadaan ini sangat mempengaruhi kondisi tubuh. Tubuh menjadi lemah dan tidak bergairah (mengalami depresi) akibat perasaan cemas yang menguasai dirinya. Dengan demikian, penulis melihat bahwa dalam hidup selanjutnya Paulus seringkali diliputi oleh kecemasan akibat pengalaman traumatiknya selama ia melakukan perjalanan sorgawi.

2. Dalam kelemahan akibat sindrom kecemasan, Paulus mengalami serangan dari para lawannya di Korintus dan menghadapi krisis ketidakpercayaan jemaat Korintus terhadap jabatan kerasulannya. Hal ini mengakibatkan timbulnya penderitaan dalam diri Paulus. Hal inilah yang disebut dengan “duri bagi daging”, yaitu penderitaan yang muncul dari luar diri Paulus, berupa serangan para lawannya dan penolakan jemaat Korintus terhadap jabatan kerasulannya.¹²⁰

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa frase σκόλοψ τῇ σαρκί menunjuk pada penderitaan Paulus akibat sindrom kecemasan, serangan para lawan Paulus dan penolakan jemaat Korintus.

¹²⁰ Bdk. dengan Finis J. Dake, “Dake’s Annotated Reference Bible” dalam *The Holy Bible* (Lawrenceville, Georgia, 1979): 199, yang mengatakan bahwa frase σκόλοψ τῇ σαρκί tidak dapat diartikan dengan penyakit fisik, melainkan sebuah bentuk pencobaan terus menerus yang diberikan oleh para “malaikat Satan”. Bdk. juga dengan Ashton, *Religion of Paul*, 118, yang mengatakan bahwa frase σκόλοψ τῇ σαρκί bukan menunjuk pada sakit secara fisik, melainkan menunjuk pada penderitaan Paulus akibat situasi kota Korintus.

Ayat 7 dengan jelas mengatakan bahwa Paulus menyadari segala kekurangan yang ada dalam dirinya, berupa kelemahan akibat perbuatan malaikat Satan yang diijinkan oleh Tuhan untuk menggocoh dan memukul Paulus, agar tidak Paulus tidak menyombongkan diri. Namun kekurangan dan kelemahan Paulus bukan berarti menyurutkan langkahnya untuk mengabarkan Kristus kepada semua orang. Kelemahannya dalam hal kejiwaan (anxiety-syndrome) menyebabkan Paulus tidak bisa meninggikan diri, tetapi pelayanan terhadap tetap berjalan sebagaimana adanya. Dengan demikian pelayanan Paulus berjalan dalam keterbatasan diri/kekurangan.

Ayat 8 :

ὕπὲρ τούτου τρίς τὸν κύριον παρεκάλεσα ἵνα ἀποστῇ ἀπ’ ἐμοῦ.
(Mengenai hal ini, aku sudah tiga kali memohon kepada Tuhan agar ia (utusan Satan itu) menjauh dari padaku.)

Dalam kalimat pertama di ayat 8 dikatakan bahwa Paulus telah berseru kepada Tuhan sebanyak 3 kali (ὕπὲρ τούτου τρίς τὸν κύριον.). Héring berpendapat bahwa permohonan Paulus sebanyak 3 kali ini sejajar dengan permohonan Yesus di taman Getsemani, tetapi juga sekaligus sebagai permohonan minta tolong dengan sempurna untuk memperoleh berkat dan anugerah Tuhan.¹²¹ Namun Buttrick dan Barrett mengatakan bahwa kalimat pertama ayat 8 ini menunjuk pada ungkapan doa Paulus yang dilakukan berulang-ulang.¹²²

Dalam menanggapi diskusi di atas, penulis cenderung untuk mensintesis pendapat ketiga ahli di atas. Dengan mengacu pada angka 3, yang merupakan angka sempurna bagi orang Yahudi, maka kalimat yang mengatakan bahwa Paulus telah memohon kepada Tuhan sebanyak 3 kali berarti Paulus pernah memohon kepada Tuhan berulang kali bahkan permohonan itu dilakukan secara sempurna (terus menerus). Namun permohonan itu tidak dilakukan lagi setelah ia mendapatkan jawaban dari Tuhan (lihat ayat 9 di bawah ini). Petunjuk tentang ini ada dalam

¹²¹ Lih. Héring, *Second Epistle*, 93.

¹²² Lih. Barrett, "The Second Epistle", 316, bdk. juga dengan Buttrick (eds.), *Interpreter's Bible*, 408.

kata *παρεκάλῃσα* (memohon, berbentuk aorist). Dengan mengamati bentuk aorist,¹²³ dapat diketahui bahwa permohonan Paulus ini **pernah** dilakukan, namun **tidak dilanjutkan** (tentunya setelah ia mendapat jawaban dari doanya.)

Yang menjadi permohonan Paulus adalah agar utusan/malaikat Satan itu pergi dari dirinya, sehingga ia mengalami kelepasan. Agaknya Paulus, dalam ayat ini, sudah merasa tidak tahan terhadap sindrom kecemasan, penolakan jemaat Korintus dan serangan para lawannya, sehingga ia ingin dilepaskan dari situasi ini. Dalam hal ini Paulus memang menggunakan cara seperti apa yang telah Yesus lakukan di taman Getsemani, yaitu memohon kepada Tuhan berulang kali, tetapi pada akhirnya berpasrah terhadap apa yang akan terjadi bagi dirinya apabila memang Tuhan berkenan.

Dengan demikian dalam ayat 8 hendak ditandakan bahwa Paulus melakukan ratapan kepada Tuhan tentang keberadaan/eksistensi dirinya yang penuh dengan kelemahan. Ratapan ini dilakukan dengan tujuan agar Paulus terlepas dari “duri bagi daging”-nya, sehingga ia dapat merasakan kebebasan.

Ayat 9 :

καὶ εἶρηκέν μοι· Ἄρκει σοι ἡ χάρις μου, ἡ γὰρ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελείται. ἥδιστα οὖν μᾶλλον καυχῆσομαι ἐν ταῖς ἀσθενείαις μου, ἵνα ἐπισκηνώσῃ ἐπ’ ἐμὲ ἡ δύναμις τοῦ Χριστοῦ. (Dan Ia (Tuhan) berkata kepadaku, “Kasih karunia-Ku (sudah) cukup bagimu, sebab Kuasa-Ku menjadi sempurna di dalam kelemahanmu.” Oleh sebab itu aku akan lebih senang untuk bermegah di dalam kelemahan-kelemahanku, supaya kuasa Kristus tinggal atasku.)

Ayat 9 merupakan jawaban Tuhan terhadap doa Paulus. Dalam kalimat pertama di ayat 9 dikatakan bahwa καὶ εἶρηκέν μοι (Dan Ia (Tuhan) berkata kepadaku). Kata εἶρηκέν berbentuk perfek (sempurna). Hal ini berarti bahwa perkataan Tuhan merupakan jawaban terhadap apa yang diminta/dimohonkan oleh Paulus, dan jawaban ini adalah jawaban yang pasti

¹²³ Wenham, *Bahasa Yunani*, 77

dan tidak dapat ditawar lagi.¹²⁴ Oleh sebab itu, jawaban ini merupakan jawaban pasti terhadap pergumulan Paulus mengenai pergumulannya.

Jawaban yang diberikan Tuhan bukanlah jawaban seperti yang diminta oleh Paulus, melainkan jawaban yang lebih baik dari apa yang diharapkan Paulus.¹²⁵ Mengapa hal tersebut dikatakan sebagai jawaban yang lebih baik dari apa yang diharapkan

Paulus? Karena dalam jawaban Tuhan terkandung sebuah bukti dan janji bahwa Tuhan tidak pernah meninggalkan Paulus. Juga dalam jawaban ini terkandung sebuah pengharapan yang mengatakan bahwa setiap manusia yang bergantung kepada Tuhan akan mendapatkan kekuatan ilahi di dalam kelemahannya. Hal ini tampak dalam kalimat ἡ γὰρ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται (sebab Kuasa-Ku menjadi sempurna di dalam kelemahanmu), yang mengindikasikan bahwa kelemahan seseorang merupakan sebuah “tempat” bagi munculnya kuasa Tuhan secara sempurna; sehingga hal ini memunculkan teori mistik yang mengatakan bahwa **kuasa Tuhan akan bekerja secara sempurna di dalam kelemahan seseorang**. Kalimat ini sekaligus hendak menekankan tentang aspek pengharapan terhadap setiap orang yang bergantung pada Tuhan.

Menanggapi jawaban yang begitu penuh pengharapan dan janji kekal, Paulus memberikan sebuah pernyataan (statement) yang istimewa melalui kalimat ἥδιστα οὐν μᾶλλον καυχῆσομαι ἐν ταῖς ἀσθενείαις μου, ἵνα ἐπισκηνώσῃ ἐπ’ ἐμὲ ἡ δύναμις τοῦ Χριστοῦ. (Oleh sebab itu aku akan lebih senang untuk bermegah di dalam kelemahan-kelemahanku, supaya kuasa Kristus tinggal atasku). Menurut Barrett¹²⁶ ungkapan ini merupakan ungkapan demonstratif yang terakhir, sekaligus sebagai bukti nyata bahwa Paulus hanya bisa bermegah dalam kelemahannya. Dengan bermegah di dalam kelemahan, maka kuasa Tuhan akan turun/ tinggal di dalam dirinya secara sempurna.

¹²⁴ Lih. Hering, *Second Epistle*, 93

¹²⁵ Bdk. dengan pendapat dalam Buttrick (eds.), *Interpreter's Bible*, 408.

¹²⁶ Barrett, “Second Epistle”, 317.

Ayat 9 merupakan ayat pembuktian dari pasal 11:30 mengenai keinginan Paulus untuk bermegah di dalam kelemahannya. Paulus memang layak untuk bermegah, tetapi kemegahan Paulus bukan terletak pada setiap penglihatan dan pernyataan yang sudah diterimanya, melainkan ia hanya dapat bermegah di dalam kelemahannya. Dengan bermegah di dalam kelemahannya, maka Paulus dikuatkan oleh Tuhan melalui kasih, anugerah dan kuasa Tuhan yang diam di dalam diri Paulus.

Ayat 10 :

διὸ εὐδοκῶ ἐν ἀσθενείαις, ἐν ὑβρεσιν, ἐν ἀνάγκαις, ἐν διωγμοῖς καὶ στενοχωρίαις, ὑπὲρ Χριστοῦ· ὅταν γὰρ ἀσθενῶ, τότε δυνατός εἰμι.
(Karena itu, aku senang berada di dalam kelemahan-kelemahanku, di dalam penghinaan, di dalam tekanan terhadap kebutuhan-kebutuhan (kesukaran-kesukaran), di dalam penganiayaan dan penderitaan, oleh karena Kristus. Karena ketika aku lemah, maka (pada saat itu) aku kuat.)

Pernyataan Paulus di ayat 9 diteruskan dalam ayat 10. Dengan gamblang Paulus mencantumkan beberapa daftar kelemahan yang diderita olehnya, yaitu ἀσθενείαις, ὑβρεσιν, ἀνάγκαις, διωγμοῖς καὶ στενοχωρίαις (kelemahan, penghinaan, tekanan terhadap kebutuhan-kebutuhan, penganiayaan dan penderitaan). Jika ayat 10 ini dihubungkan dengan ayat 7, maka kelima bentuk kelemahan Paulus ini merupakan lima fase “duri bagi daging”,¹²⁷ sehingga segala bentuk kelemahan yang digambarkan Paulus inilah yang merupakan gambaran nyata dari “duri bagi daging”-nya.

Dalam ayat 10 Paulus kembali memunculkan ciri khas teolog mistiknya, yaitu mistisisme “di dalam Kristus” (dalam ayat 10 digunakan istilah “oleh karena Kristus”). Penampakan ciri khas teologi mistiknya ini hendak menegaskan bahwa Paulus dapat mengatasi semua penderitaannya karena hidupnya sudah bersatu dan berpusat pada Kristus. Dengan berpusat pada Kristus, maka teologi mistik Paulus pun, sebenarnya, merupakan teologi mistik yang berangkat dari peristiwa kematian dan kebangkitan Kristus, sehingga apabila

¹²⁷ Bdk. dengan Dake, “Dake’s Annotated”, 199

Paulus menjabarkan pemahamannya tentang teologi mistik “di dalam Kristus”, sebenarnya ia pun sedang menjabarkan tentang dirinya yang sudah terhisab dalam peristiwa kematian dan kebangkitan Kristus.¹²⁸

Namun perlu juga diingat, bahwa segala bentuk kelemahan ini merupakan hasil tindakan malaikat Satan yang diijinkan oleh Tuhan. Dengan demikian setiap bentuk kelemahan dalam diri seseorang bukan hanya berasal dari dalam diri orang tersebut, melainkan juga berasal dari luar dirinya, berasal dari kuasa adikodrati. Paulus juga menegaskan bahwa setiap kelemahannya merupakan konsekuensi dari pengalaman mistiknya, sehingga pengalaman mistik, bagi Paulus, bukanlah menjadikan seseorang menjadi “superman”, melainkan menjadikan orang sadar terhadap setiap kelemahan dirinya. Melalui kesadaran akan tumbuh proses ketergantungan kepada Tuhan, sehingga orang tersebut akan rela menanggung semua derita. Dengan kesadaran dan kerelaan untuk menanggung derita, maka saat itu juga kuasa Tuhan turun dan diam di dalam diri orang tersebut. Dengan perkataan lain, Paulus hendak menegaskan bahwa penyadaran dan pengakuan terhadap segala bentuk kelemahan di dalam diri seseorang merupakan **undangan** secara langsung kepada kasih Tuhan untuk menetap di dalam diri orang tersebut.

2.3 Kesimpulan Tafsir

Dengan melihat hasil tafsir di atas dapat dikatakan bahwa sebagai seorang yang telah mengalami pengalaman mistik Paulus hendak menjelaskan bahwa pengalaman mistik pada hakikatnya membawa seseorang untuk masuk ke dalam kesadaran mengenai keberadaan dirinya dalam hubungannya dengan Tuhan (Sang Pencipta). Pengalaman mistik juga akan membawa manusia (yang mengalaminya) untuk merendahkan hati dan bukan meninggikan diri, karena melalui kesadaran yang diterimanya ia tahu bahwa dirinya yang lemah akan selalu mendapatkan kekuatan dari Tuhan. Di sinilah letak kunci rahasia pengalaman mistik, yaitu ia

¹²⁸ Bdk. dengan Ashton, *Religion of Paul*, 121.

sadar bahwa dirinya kuat bukan karena dirinya sendiri, melainkan karena ia memperoleh kekuatan dari Tuhan.

Dari semua yang telah ditafsirkan, dapat ditarik kesimpulan bahwa, bagi Paulus, perjalanan mistik bukanlah sebuah perjalanan imajinatif belaka, melainkan sebuah perjalanan yang nyata. Perjalanan mistik ini juga merupakan perjalanan bersama dengan Kristus, sehingga memiliki manfaat bagi setiap pribadi yang mengalami perjalanan mistik. Manfaat yang diperoleh oleh setiap pribadi yang mengalami perjalanan mistik adalah di angkat oleh Kristus untuk mengalami perjumpaan dengan Sang Maha Tinggi di langit tingkat ke-3, sekaligus ia akan mendengar kata-kata yang tidak boleh diucapkan oleh manusia (sebuah peristiwa yang menggambarkan tentang pewarisan gnosis/pengetahuan tertinggi dari Allah kepada manusia). Di sisi lain orang yang mengalami perjalanan mistik ini (dalam hal ini Paulus) akan mengalami proses penyadaran mengenai kehidupan dan pengetahuan tentang siapa manusia dan Sang Maha Tinggi. Dengan demikian, sebuah perjalanan dan pengalaman mistik pada hakikatnya bermanfaat bagi pribadi dan bukan ditujukan secara umum.

Bentuk perjalanan/pengalaman mistik khas Paulus adalah mistisisme “di dalam Kristus”, yang berarti setiap pengalaman mistik yang dialami Paulus adalah pengalaman memahami arti kehidupan yang berpusat pada Kristus, yang telah mati dan bangkit. Dengan demikian pengalaman mistik “di dalam Kristus” merupakan upaya untuk menjadikan dirinya sesuai dengan gambar Kristus (*Imago Christi*), sehingga gaya hidupnya juga masuk ke dalam gaya hidup Kristus. Inilah kekhususan teologi mistik Paulus, yaitu teologi mistik “di dalam Kristus”, yang memiliki pengaruh langsung bagi perubahan kepribadian seseorang dan secara tidak langsung akan berdampak positif bagi kehidupan; karena melalui perubahan kepribadian menjadi “gambar Kristus” di tengah dunia, ia akan memiliki tingkah laku yang baik di tengah lingkungannya, dan sebagai akibat dari tingkah lakunya yang baik, ia akan memberikan warna tersendiri bagi kehidupan sebuah komunitas. Dengan demikian, perjalanan mistik seseorang pada

dasarnya mengantarkan orang tersebut masuk dalam kesadaran terhadap realitas masa kini yang diterangi oleh perspektif realitas hidup masa depan. Dan sebagai orang yang sadar terhadap realitasnya yang berpusat pada Kristus dan menjadi segambar dengan Kristus, ia sebenarnya adalah seorang mistikus.

BAB III : PENGALAMAN MISTIK PAULUS DAN MISTISISME YAHUDI

Paulus Seorang Yahudi

Dalam membicarakan pribadi Paulus, hal pertama yang harus diingat adalah mengenai pribadinya sebagai seorang Yahudi dan kebanggaannya terhadap hal itu. Dalam suratnya kepada jemaat Korintus, Paulus dengan tegas mengatakan bahwa ia sangat memenuhi persyaratan untuk menjadi seorang rasul, karena ia adalah seorang Ibrani, seorang Israel dan seorang keturunan Abraham (lih. II Kor. 11:22 bdk. dengan Fil. 3:4,5; Kis. 21:39; 22:3 dan 23:6). Sebagai seorang Yahudi, Paulus tahu bahwa Allah telah memberikan tugas istimewa yang harus mereka kerjakan di dunia ini, yaitu sebagai umat pilihan Allah, dan Paulus sangat bangga menjadi bagian dari bangsa dan ras Yahudi.

Sebagai seorang Yahudi, Paulus mengalami tingkat pendidikan seperti yang dialami oleh setiap orang Yahudi sejak masa kanak-kanak sampai dengan dewasa. Dalam alam pikiran Yahudi berkembang pemahaman bahwa “anak-anak sejak masih berpakaian popok telah dilatih untuk mengakui Allah sebagai Bapa mereka dan sebagai Pencipta dunia ini.”¹²⁹ Dan secara umum pendidikan yang dilalui oleh para anak Yahudi adalah mengenai pembacaan dan penghafalan terhadap kitab Taurat yang terdiri dari beberapa bagian, yaitu :¹³⁰

a. *Shema (Ul. 6:4-9; 11:13-21 dan Bil. 15:37-41).*

Kata Ibrani *Shema* berarti “Dengarlah”. Bagian ini biasa disebut sebagai Pengakuan Iman Yahudi, karena itulah yang dipakai untuk memulai setiap ibadah Yahudi.

b. *Hallel (Maz. 113-118).*

Hallel berarti “Pujilah Allah”. Biasanya bagian ini dipakai untuk bermazmur dan memuji Allah, khususnya pada hari raya Paskah.

¹²⁹ Lih. William Barclay, *Duta Bagi Kristus, Hidup dan Ajaran Paulus* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1980): 9-10.

¹³⁰ Barclay, *Duta Bagi*, 10

c. *Kisah Penciptaan (Kej. 1-5)*

Sebuah pengajaran yang berisi tentang pokok-pokok penciptaan Allah terhadap dunia. Tetapi harus dicatat bahwa peristiwa penciptaan dunia ini bukan semata-mata merupakan pokok pengetahuan yang penting dan berharga, tetapi lebih merupakan suatu pokok kebanggaan, penghiburan dan pengakuan percaya; karena pokok utama dalam Yudaisme adalah pemilihan bangsa Israel sebagai “umat pilihan” Allah.¹³¹

d. *Hukum Upacara (Im. 1-8).*

Bagian ini dipakai untuk memahami arti dan makna setiap ibadah/upacara yang dilakukan oleh bangsa Yahudi.

Disamping itu, sebagai seorang anak Yahudi, Paulus wajib menyelidiki Kitab Taurat untuk mencari apa yang disebut dengan “ayat pribadi”, yaitu ayat yang dimulai dengan huruf pertama dari namanya dan diakhiri dengan huruf terakhir dari namanya. Dan pada usia 12 – 13 tahun, seorang anak Yahudi akan menjadi seorang “Anak Hukum Taurat”, yaitu sebuah masa yang ditandai dengan lepasnya tanggung jawab ayahnya terhadap anak tersebut, dan untuk selanjutnya si anak bertanggung jawab terhadap dirinya sendiri.

Secara umum, pendidikan seorang anak Yahudi berhenti setelah menyelesaikan tahap pendidikan seperti yang digambarkan di atas. Namun Paulus tidak berhenti sampai di situ saja, melainkan ia melanjutkan pada tahap berikutnya yaitu sebuah jenjang pendidikan yang lebih tinggi. Dalam jenjang ini seorang pria (yang sudah dianggap) dewasa Yahudi akan mempelajari arti-arti tersembunyi di dalam Hukum Taurat yang tidak bisa dilihat oleh orang dewasa. Secara umum, jenjang pendidikan ini mengajarkan mengenai makna hakiki dari Hukum Taurat yang terdiri dari empat bagian, yaitu :¹³²

¹³¹ Bdk. dengan C. Barth, *Theologia Perjanjian Lama 1* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1984): 26

¹³² Lih. Barclay, *Duta Bagi*, 10 – 12, bdk. juga dengan Ernest Best, *Paul and His Converts*, (Edinburgh: T&T Clark, 1988): 2; dimana Best menekankan bahwa dalam masa-masa pembentukan dirinya sebagai seorang Yahudi, Paulus telah menerima pendidikan Yahudi sampai pada tingkat tertinggi. Akibatnya adalah Paulus memiliki pola pikir keagamaan yang partikular (penekanannya pada keutamaan bangsa Yahudi sebagai bangsa pilihan Allah dan mengabaikan bangsa lain).

- a. **Peshat**: yaitu mempelajari tentang arti hurufiah Hukum Taurat.
- b. **Remaz**: yaitu mempelajari tentang arti yang terkandung di dalam Hukum Taurat dan yang meliputi segala hal yang ditunjukkan oleh ayat tersebut untuk pertimbangan seorang pembaca yang arif.
- c. **Derush**: yaitu arti yang diperoleh setelah bagian itu diselidiki dan tatabahasa, ilmu kalimat, referensi-referensi serta sejarah diteliti secara seksama.
- d. **Sod**: yaitu arti simbolis, arti khusus yang bisa ditafsirkan dari bagian itu.

Bila huruf pertama dari keempat bagian itu digabungkan akan terbentuk huruf **PRDS**, yaitu sebuah gabungan huruf yang membentuk kata Ibrani yang berarti **Firdaus (Pardes)**. Makna dari pengertian ini adalah bahwa setiap orang yang telah menemukan arti-arti serta menolong orang lain untuk menemukannya juga, akan masuk ke dalam Firdaus.

Melalui pendidikan dan pengajaran yang telah diterimanya,¹³³ Paulus berkembang menjadi seorang Rabi atau Guru. Namun perlu dicatat di sini, bahwa seorang Rabi tidak berhak untuk mendapatkan upah/bayaran sebagai imbalan dari pengajarannya. Dan untuk mengatasi hal ini, maka setiap Rabi, pada jaman itu, akan melengkapi dirinya dengan sebuah keahlian yang dapat digunakan untuk menopang kehidupannya. Demikian juga dengan Paulus sebagai seorang Rabi Yahudi, ia memperlengkapi dirinya dengan keahlian membuat tenda. Dengan demikian Paulus tidak pernah merasa membebani jemaat yang dikunjunginya, karena ia bisa mencukupi semua kebutuhannya berdasarkan keahlian yang dimilikinya (bdk. 2 Kor. 11:9 dan I Tes. 2:9). Selain sebagai seorang Yahudi dan seorang Rabi yang mampu membiayai dirinya sendiri, perlu diketengahkan di sini juga bahwa Paulus pun adalah seorang anggota Farisi, yaitu kelompok

¹³³ Lih. J. Neusner, *The Rabbinic Traditions about The Pharisees Before 70* (Leiden: E.J. Brill, 1975): 73-74. Dalam keterangan yang diberikan Neusner dikatakan bahwa para ahli, umumnya, sepakat untuk mengatakan bahwa pendidikan dan pengajaran yang diterima oleh Paulus berada dalam pengawasan Rabi Gamaliel (bdk. Kis. 22:3). Gamaliel adalah seorang pengajar dalam bidang ilmu hukum dan ia berasal dari golongan liberal Farisi. Meskipun Gamaliel adalah cucu Hillel, tetapi ajaran dan pendiriannya sangat bertolak belakang dengan Hillel; oleh sebab itu Gamaliel dapat dikategorikan sebagai pengajar hukum Taurat yang menganut mazhab moderat.

“elite” dalam masyarakat Yahudi yang menempati posisi sebagai penentu kehidupan rohaniah masyarakat dan sekaligus sebagai kelompok orang yang sangat dihormati.¹³⁴

Dengan melihat latar belakang Paulus, dapat diketahui bahwa iklim keagamaan Yahudi (yang dikenal dengan sebutan Yudaisme) sangat kental dalam diri Paulus. Untuk menegaskan hal ini, Davies¹³⁵ berpendapat bahwa pengaruh terkuat yang membentuk pribadi, pengajaran dan pandangan Paulus adalah ajaran Yudaisme, khususnya ajaran Yudaisme yang telah dikembangkan oleh para Rabi (dalam hal ini merujuk pada Rabi Gamaliel), sehingga ajaran Yudaisme yang mempengaruhi diri Paulus dapat digolongkan sebagai bentuk Yudaisme – Rabinis.¹³⁶

II. Paulus dan Pertobatannya

Untuk mengerti tentang peristiwa pertobatan Paulus, hal yang perlu diteliti adalah kisah yang terpancang dalam cerita Lukas mengenai diri Paulus dalam Kis. 9:1-19. Dalam kisah tersebut digambarkan bahwa Paulus bertobat setelah mengalami penyataan dari Yesus secara langsung (bdk. dengan ayat 5, “... Akulah Yesus yang kau aniaya itu ...”).¹³⁷ Dalam kisah ini terkandung makna bahwa Paulus bertobat **bukan karena** mendapatkan pengajaran dari Yesus Kristus, melainkan **karena** pengalamannya tentang penyataan Yesus Kristus pada saat Paulus berada

¹³⁴ Lih. A.I. Baumgarten, “The Name of The Pharisees” dalam *JBL 102* (1983): 426-428. Baumgarten menjelaskan bahwa istilah Farisi ini dapat berasal dari kata parosim (= orang-orang khusus) atau perusim (= orang-orang yang dipisahkan), yang memiliki tugas utama untuk menjaga kekudusan dirinya dan bangsanya sebagai bentuk dari tugas dan panggilan mereka. Itulah sebabnya mereka merasa diri “terpisah” dari yang lain agar mereka tidak terkena “kontaminasi” dosa dunia, melalui orang lain. Dan sebagai orang yang dikhususkan dan dipisahkan (oleh Allah), mereka harus menyatakan iman mereka kepada setiap masyarakat melalui “gerakan iman” yang mereka tanamkan dalam kehidupan masyarakat. Gerakan iman ini adalah mengacu pada ketaatan terhadap Hukum Taurat secara mutlak.

¹³⁵ Lih. W.D. Davies. *Paul and Rabbinic Judaism*. (London: S.P.C.K., 1965): 1-3; bdk. juga dengan Martin Hengel. *Judaism and Hellenism, vol. I* (Philadelphia: Fortress Press, 1974): 55-57

¹³⁶ Davies, *Paul and Rabbinic*, 9. Dalam hal ini Davies juga mencata bahwa salah satu ajaran khas dalam ajaran Yudaisme – Rabinis adalah ajaran mengenai “gerakan apokaliptik”. Hal senada juga diungkap oleh Lightfoot dalam JB Lightfoot. “The Colossians Heresy”, dalam Fred O. Francis & Wayne A. Meeks (Ed.). *Conflict at Colossae*, Sources for Biblical Study 4. (Society of Biblical Literature & Scholar Press, 1975): 13-15

¹³⁷ Dalam John J. Collins, “Introduction: Towards The Morphology of A Genre” dalam *Semeia 14* (USA: The Society of Biblical Literature, 1979): 6-7 dikatakan bahwa secara epistemologis istilah “Penyataan/Revelation” dapat dikatakan sebagai sebuah kejadian “asing/aneh” yang dialami oleh seseorang melalui “hal-hal yang aneh” sebagai perantara. “Penyataan” ini dibedakan dengan “Penglihatan/Vision”, dimana “Penglihatan/Vision” berisi tentang “Penyataan/Revelation” yang dinyatakan secara kasat mata (dapat dilihat).

dalam perjalanan menuju Damsyik.¹³⁸ Melalui kejadian ini, Paulus mengalami pembaharuan orientasi dalam keseluruhan hidupnya.¹³⁹ Namun hal ini pun perlu dicermati, karena peristiwa pertobatan Paulus dalam perjalanannya menuju Damsyik bukanlah catatan yang diberikan oleh Paulus, melainkan kisah yang ditulis dan digambarkan oleh Lukas. Paulus tidak pernah menggambarkan kisah pertobatannya secara langsung, tetapi kisah ini di lihat dari “kaca mata” orang lain. Dengan demikian kisah pertobatan Paulus dapat dikatakan sebagai kisah subjektif, bukan sebagai kisah objektif.¹⁴⁰

Apa makna kisah pertobatan Paulus seperti yang dilukiskan oleh Lukas? Hal pertama yang harus digarisbawahi dalam kisah perjalanan Paulus ke Damsyik ini adalah mengenai pribadi seorang Farisi yang bernama Paulus. Dalam peristiwa Damsyik, Paulus berdiri dalam posisinya sebagai seorang Yahudi yang berkembang dan bertumbuh dalam ajaran Yudaisme yang kental. Sebagai seorang Yudaïs, Paulus tidak akan pernah mengabaikan setiap ajaran yang sudah terpatneri/tertanam di dalam dirinya secara utuh. Dalam perjalanan ini pun Paulus menyadari bahwa dirinya sedang menunaikan tugas/misi suci dari agamanya, yaitu Yudaisme, untuk “memberantas” kaum Kristen yang dipandang sudah “mencemari” kehidupan Yudaisme, dan sekaligus untuk memenuhi ambisi pribadi dan kebanggaannya sebagai seorang Yudaïs.

Namun kebanggaan dan eksklusivitasnya sebagai seorang Yudaïs mengalami goncangan ketika Paulus mengalami pernyataan dari Yesus secara langsung. Dalam kisah yang dipaparkan Lukas diceritakan bahwa Paulus “tersungkur” karena ia melihat cahaya terang yang memancar

¹³⁸ Kota Damsyik bisa juga disebut dengan Damaskus.

¹³⁹ Lih. Alan F. Segal, *Paul The Convert, The Apostolate and Apostasy of Saul The Pharisee* (New Haven and London: Yale University Press, 1990): 3.

¹⁴⁰ Yang penulis maksudkan di sini adalah mengenai keaslian kisah pertobatan Paulus. Jika Paulus yang mengutarakan kisah ini dalam perspektifnya, mungkin saja kisah tersebut dikatakan sebagai kisah objektif yang dapat dipandang sebagai kisah nyata dalam kehidupan Paulus (semacam kisah dalam bentuk otobiografi). Tetapi karena kisah pertobatan Paulus diceritakan oleh Lukas, kemungkinan yang terjadi adalah kisah ini berbicara tentang Paulus dalam perspektif Lukas yang memiliki “kepentingan” terhadap sosok Paulus. Kisah ini juga tidak dapat dikatakan sebagai bentuk biografi kehidupan Paulus yang disusun oleh Lukas, karena biar bagaimana pun Lukas tetap memiliki “image” tertentu, terlebih dahulu, tentang Paulus dan kemudian ia menggambarkannya melalui kisah-kisah mengenai kehidupan di sekitar Paulus. Namun dalam hal ini penulis tetap hendak memaparkan kisah pertobatan Paulus dengan asumsi bahwa kisah ini adalah “produk” Lukas yang memiliki “image” dan kepentingan tertentu terhadap sosok Paulus sebagai seorang Rasul.

dari langit dan mengelilingi Paulus serta mendengar suara Yesus yang menegur sekaligus mengutus. Akibat peristiwa ini Paulus menjadi buta, dan baru mengalami kesembuhan ketika Ananias menumpangkan tangannya kepada Paulus (Kis. 9:3-18). Dan setelah sembuh dari kebutaannya, Paulus berubah menjadi seorang utusan Yesus Kristus yang hendak memberitakan kabar tentang Yesus kepada segenap bangsa. Tampak dalam kisah ini bahwa pernyataan Yesus yang diterima Paulus telah mengubah (bahkan membalikkan) orientasi hidupnya, dari seorang yang menolak Yesus menjadi seorang pengikut dan utusan Yesus.

Menanggapi kisah ini banyak spekulasi muncul mengenai keberadaan Paulus setelah mengalami pertobatan. Umumnya spekulasi itu muncul untuk menjawab pertanyaan: apakah setelah mengalami perjumpaan dan pernyataan Yesus, Paulus berubah menjadi seorang Kristen? Spekulasi yang dimunculkan oleh beberapa ahli, pada umumnya, mengatakan bahwa setelah perjumpaan dan pernyataan Yesus, Paulus beralih agama menjadi Kristen.¹⁴¹ Alasannya dari spekulasi ini terletak dalam kisah-kisah Paulus selanjutnya. Dalam kisah-kisah selanjutnya digambarkan mengenai Paulus yang menempuh perjalanan misinya untuk memberitakan “ajaran-ajaran Yesus Kristus”, sehingga Paulus meninggalkan keyahudiannya untuk bersatu dengan Kristus di bawah payung agama Kristen. Spekulasi berikutnya diwakili oleh James D.G. Dunn. Dalam salah satu pendapatnya mengenai kisah pertobatan Paulus, Dunn mengatakan bahwa peristiwa pernyataan Yesus kepada Paulus ketika Paulus berada dalam perjalanan ke Damsyik, yaitu saat ia melihat cahaya terang dari langit yang mengelilingi dirinya dan kemudian mendengar suara Yesus, belum lah menjadikan Paulus sebagai seorang pengikut Kristus. Karena setelah peristiwa tersebut Paulus dibiarkan menjadi buta selama 3 hari, sebagai bentuk simbolisasi dirinya yang harus melihat dan merasakan segala bentuk penganiayaan dan penderitaan gereja Tuhan. Kebutaan selama 3 hari ini juga dapat dipandang sebagai bentuk simbolisasi dari keikutsertaannya pada peristiwa kematian Kristus. Baru setelah 3 hari, datanglah

¹⁴¹ Lih. Segal, *Paul The Convert*, 10-11, lih. juga Best, *Paul and His*, 11-12.

Ananias untuk menyembuhkan kebutaan Paulus dengan cara membaptis Paulus (menumpangkan tangan ke atas kepala Paulus), melalui Baptisan Roh Kudus. Setelah Paulus menerima Baptisan Roh Kudus dari Ananias, Paulus berubah menjadi seorang Kristen (yang hidupnya dikuasai oleh Roh Kudus dan meninggalkan Yudaismenya).¹⁴²

Pada prinsipnya segala bentuk spekulasi yang digambarkan di atas hendak mengatakan satu hal, yaitu Paulus berubah menjadi seorang Kristen saat ia mengalami perjumpaan dan pernyataan Yesus. Sebagai konsekuensi menjadi seorang Kristen adalah: Paulus harus meninggalkan segala bentuk ajaran Yudaismenya dan menyatu dengan Kristus. Perubahan Paulus menjadi Kristen berarti menjadi manusia baru di dalam Kristus dan meninggalkan semua budaya yang melatarbelakangi kehidupannya.

Bagi penulis, spekulasi-spekulasi yang diuraikan di atas sungguh riskan dan penulis tidak sependapat dengan spekulasi tersebut; karena, seperti yang telah diungkapkan di atas, Paulus tidak mungkin mengabaikan ajaran Yudaisme yang sudah tertanam di dalam sikap hidupnya. Sehingga penulis melihat/beranggapan bahwa kisah pertobatan Paulus dalam perjalanannya ke Damsyik bukanlah mengubah agama Paulus menjadi Kristen dan mencabut dirinya dari akar Yudaisme, melainkan kisah ini hendak mengetengahkan tentang perubahan orientasi hidup Paulus. Pernyataan yang bisa dimunculkan dalam peristiwa ini adalah sebagai berikut: “Jika dikatakan bahwa dalam peristiwa Damsyik Paulus mengalami perubahan orientasi hidup secara radikal (yaitu dari seorang pembunuh menjadi seorang yang penuh dengan kasih), maka jawaban terhadap pernyataan ini adalah **ya** dan **benar**. Namun jika dikatakan bahwa dalam peristiwa Damsyik, Paulus mengalami peralihan agama, dari Yudaisme menjadi agama Kristen dan meninggalkan akar Yudaisme dalam dirinya, maka jawaban terhadap pernyataan itu adalah **salah** atau **tidak benar**!”¹⁴³

¹⁴² Uraian ini merupakan rangkuman dari penjelasan James D.G. Dunn, *Baptism in The Holy Spirit* (Philadelphia: The Westminster Press, 1970): 73-78.

¹⁴³ Bdk. dengan John Ashton, *The Religion of Paul The Apostle* (New Haven and London: Yale University Press, 2000): 75-77.

Penulis berpendapat seperti di atas dengan alasan bahwa bila diteliti dengan seksama tentang surat-surat Paulus, maka dalam surat-surat Paulus dapat ditemukan nuansa pemikiran yang dibangun dalam pola pemikiran Farisi – Yudaisme yang sangat kental (mis.: menerima Torah dan percaya pada kebangkitan orang mati, ia juga tetap mempertahankan konsep pengharapan mesianiknya serta selalu percaya pada konsep apokaliptik dan bahasa-bahasa kenabian). Bahkan dalam beberapa bagian surat Paulus, dijumpai juga pandangan Paulus yang bersifat apokaliptik – mistik, yang merupakan ajaran khas Yudaisme – Rabinis (bdk. Roma 8:37-39 yang berbicara tentang keberadaan “roh-roh” di luar manusia). Tetapi perlu dicatat juga bahwa kehadiran bentuk ajaran Yudaisme dalam pemberitaan Paulus, juga selalu diiringi dengan kritiknya terhadap ajaran Yudaisme, bahkan kadang-kadang diserang dengan begitu keras (misalnya tentang kasih sebagai penggenapan hukum Taurat – Roma 13:8-14 atau tentang manusia baru di dalam Kristus yang tidak lagi hidup di bawah penghambaan hukum Taurat – Gal. 5:1-15). Dan kritik yang diungkapkan oleh Paulus terhadap ajaran Yudaisme tersebut selalu bertitik tolak/berakar dari ajaran Kristus yang dikenalnya. Dari penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa kisah pertobatan Paulus bukanlah kisah mengenai Paulus yang mengalami perpindahan religiositas, melainkan kisah tentang perubahan orientasi kehidupan setelah Paulus mengalami perjumpaan dan pernyataan Yesus Kristus.¹⁴⁴ Dengan kata lain, kisah ini hendak memaparkan tentang perubahan “orientasi pusat kehidupan”, yaitu: semula kehidupan Paulus berakar dan berpusat pada ajaran-ajaran dan aturan-aturan adat yang diatur secara ketat oleh Yudaisme, maka setelah pengalaman Damsyik, kemudian berubah menjadi orang yang hidup dengan berakar dan berpusat pada Kristus (istilah khusus yang selalu digunakan Paulus adalah

¹⁴⁴ Segal, *Paul The Convert*, 4-5. Beberapa tradisi mengatakan sebagai bentuk pertobatan, demikian juga gambaran yang diberikan Alkitab dalam Kis. 9; tetapi sebenarnya kisah itu tidak bercerita tentang pertobatan, melainkan bercerita tentang panggilan Paulus setelah ia mengalami perjumpaan dengan Kristus yang bangkit. Namun penulis tetap mempertahankan istilah “pertobatan Paulus”, karena dalam peristiwa ini terjadi sebuah bentuk pembaharuan orientasi hidup akibat dari pernyataan yang diterima Paulus, jadi bukan sekadar panggilan dan pengutusan belaka, melainkan lebih pada “inner drive” Paulus yang diubah melalui perjumpaan dengan Yesus.

“di dalam Kristus”)¹⁴⁵, tanpa melupakan unsur-unsur keberadaan dirinya (dan kebanggaannya?) sebagai seorang Yahudi/Israel.

Hal lain yang perlu untuk diperhatikan mengenai kisah pertobatan Paulus adalah tentang proses pertobatan tersebut. Jika digambarkan bahwa setelah Paulus mengalami penglihatan dan pernyataan Kristus lalu ia tersungkur dan menjadi buta selama tiga hari, maka peristiwa ini mau menggambarkan bahwa Paulus mengalami peristiwa yang sama seperti Kristus, yaitu masuk ke dalam peristiwa kematian dan kebangkitan bersama Kristus (yang disimbolkan kebutaan selama tiga hari). Akibat pengalaman mati dan bangkit kembali bersama Kristus, Paulus mengalami perubahan secara radikal dalam pikiran dan hatinya. Hidupnya yang “lama” telah dimatikan dan kemudian dibangkitkan dalam wujud kehidupan yang baru, yaitu hidup di dalam Kristus (bdk. II Kor. 5:17). Pengalaman inilah yang menjadi titik awal pengakuan Paulus dengan mengatakan bahwa Paulus telah mengalami penyaliban, kematian dan kebangkitan bersama dengan Kristus,¹⁴⁶ yang memiliki arti bahwa Paulus telah masuk ke dalam kehidupan Kristus melalui salib, kematian dan kebangkitan Kristus, sehingga ia dapat berkata bahwa “... aku hidup, tetapi bukan lagi aku sendiri yang hidup, melainkan Kristus yang hidup di dalam aku ... – Gal. 2:20 LAI)

Dengan mengacu pada dua pernyataan di atas, maka formulasi khusus yang layak dikenakan sebagai sebutan bagi Paulus setelah masa pertobatannya dalam perjalanan ke Damsyik adalah: Paulus sebagai seorang Yahudi – Kristen, yaitu seorang Kristen versi Yahudi yang tidak pernah meninggalkan akar Yudaismenya, tetapi dalam orientasi kehidupannya Paulus tidak meletakkan dalam pengajaran Yudaisme melainkan meletakkan dasar dan orientasi kehidupannya di dalam Kristus yang telah mati dan bangkit.

Pertanyaan berikut yang harus diketengahkan di sini adalah: apa yang terjadi dalam masa pertobatannya? Jika dirunut cerita dalam kisah pertobatan Paulus dan sekaligus diperbandingkan

¹⁴⁵ Istilah “di dalam Kristus” akan mendapatkan perhatian secara khusus dalam uraian Bab III, terutama pada saat membicarakan tentang kekhasan/kekhususan teologi mistik Paulus.

¹⁴⁶ Bdk. Ashton, *Religion of Paul*, 45, 121-122

dengan Perjanjian Lama (pertama), dapat dijumpai bahwa kisah ini memiliki kesejajaran dengan kisah pernyataan Allah kepada Yehezkiel (lih. Yeh. 1). Kesamaan dalam kisah ini adalah mengenai:

1. Baik Yehezkiel dan Paulus keduanya mendapatkan pernyataan langsung dari Tuhan.
2. Berita dalam pernyataan yang diterima Yehezkiel dan Paulus adalah sama, yaitu mengenai pernyataan tentang kemuliaan Tuhan.
3. Sikap Yehezkiel dan Paulus ketika menerima pernyataan tersebut adalah sama, yaitu rebah dan tersungkur ke tanah.
4. Perintah yang diterima oleh Yehezkiel dan Paulus pun sama, yaitu pergi ke negeri yang asing dan membertobatkan orang-orang yang belum mengenal Tuhan.

Jika demikian halnya, maka kisah pertobatan Paulus mengambil pola/struktur kisah pemanggilan Yehezkiel sebagai Nabi. Jika Yehezkiel menyebut peristiwa pemanggilannya menjadi seorang Nabi Allah, melalui pernyataan yang diterimanya sebagai bentuk Pernyataan Kemuliaan Allah, maka melalui struktur yang sama kisah pertobatan Paulus ini pun dapat digolongkan sebagai bentuk pertobatan yang berjalan dalam Pernyataan Kemuliaan Allah.¹⁴⁷ Dengan menempatkan kisah pertobatan Paulus dalam bingkai “Pernyataan Kemuliaan Allah”, tidaklah terlalu mengherankan apabila Paulus mengalami perubahan dalam orientasi hidupnya, yang sekaligus berimplikasi langsung pada model pelayanan Paulus dalam masa-masa mendatang, yaitu model pelayanan yang berpusat pada Yesus Kristus; karena melalui pengalaman pertobatannya Paulus, kemudian, dimasukkan ke dalam komunitas baru, yaitu komunitas yang menyatu dengan Yesus sehingga Paulus “tercabut” dari komunitasnya yang lama, yaitu komunitas Farisi. Sebagai kesimpulan dari bagian ini dapat dikatakan bahwa peristiwa yang dipresentasikan/dihadirkan oleh Lukas dalam kisah pertobatan Paulus merupakan

¹⁴⁷ Bdk. Segal, *Paul The Convert*, 9-10.

gambaran yang hendak menekankan tentang perubahan orientasi kehidupan Paulus secara radikal sebagai akibat dari kehadiran Kemuliaan Allah, melalui peristiwa penampakan Yesus.

Pertanyaan selanjutnya: bila diamati secara seksama pengalaman perjumpaan Paulus dengan panyataan Yesus, jenis pengalaman apakah yang dialami oleh Paulus? Umumnya para ahli sepakat untuk mengatakan bahwa jenis pengalaman Paulus dalam kisah pertobatannya adalah jenis pengalaman mistik.¹⁴⁸ Namun jawaban ini pun menimbulkan pertanyaan lanjutan, yaitu: jenis pengalaman mistik yang bagaimana yang dialami oleh Paulus? Beranjak dari pertanyaan ini, maka dalam bagian berikut penulis akan mencoba untuk memaparkan jenis pengalaman mistik apa yang dialami Paulus, secara rinci.

III. Paulus dan Mistisisme Yahudi

Sebelum menjelaskan lebih jauh jenis pengalaman mistik yang dialami oleh Paulus dalam peristiwa pertobatannya, terlebih dahulu akan diperhatikan secara khusus mengenai pemahaman Yudaisme mengenai ajaran “Apokaliptik”.¹⁴⁹ Ajaran Yudaisme tentang apokaliptik dipandang bersumber pada Kitab Suci, karena dalam pandangan Yudaisme segala bentuk ajaran yang menyangkut tentang “Yang Illahi” selalu berhubungan dengan otoritas Kitab Suci, meskipun seringkali, dalam kenyataannya, idea-idea yang dimunculkan dalam ajaran Yudaisme tidak selalu berkaitan secara langsung dengan Kitab Suci.¹⁵⁰

Secara khusus pengajaran Yudaisme tentang apokaliptik berbicara tentang “Penyataan Allah” atau “penyingkapan rahasia Allah” kepada manusia. Dalam paham ini diakui bahwa, *di*

¹⁴⁸ Beberapa ahli yang mengatakan ini antara lain: Segal, *Paul The Convert*, 11; Ashton, *Religion of Paul*, 96; J. Thuruthumaly, “Mysticism in Puline Writing” dalam *Biblehashyam 18* (1992): 140-141; Albert Schweitzer, *The Mysticism of Paul The Apostle* (Baltimore London: The John Hopkins University Press, 1998), h. 3-4; dan lih. juga Alfred Wikenhauser, *Pauline Mysticism: Christ in Mystical Teaching of St. Paul* (West Germany: Herder and Herder, 1960): 17-21

¹⁴⁹ Lih. WF Arndt and FW Gingrich, *A Greek-English Lexicon of The New Testament: and Other Early Christian Literature* (Chicago: The University of Chicago, 1957): 91-92 yang mengatakan bahwa istilah Apokaliptik berasal dari bahasa Yunani, ἀποκαλυψις, yang berarti 1). **Penyataan, yang menyingkapkan rahasia**; 2). **Kejadian yang berhubungan dengan rahasia hari terakhir/akhir zaman**. Sehingga berbicara tentang Apokaliptik adalah berbicara tentang penyingkapan rahasia mengenai Allah dan akhir zaman. Bdk. juga dengan Henk ten Napel, *Kamus Teologi: Inggris – Indonesia* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1996): 35-36.

¹⁵⁰ Bdk. dengan Ithamar Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (Leiden/Köln: E.J. Brill, 1980): 3-4.

satu sisi, Yudaisme mengakui bahwa manusia memiliki keterbatasan dalam upayanya untuk memahami pernyataan Allah, dan hal ini berarti pada dasarnya manusia tidak pernah mampu memahami masalah-masalah prinsipial tentang Allah, tetapi *di sisi lain* dikatakan bahwa manusia dapat menjadi tahu dan mengerti ketika Allah menyatakan diriNya melalui *Penyataan (Revelation)*. Ungkapan di atas menunjukkan bahwa di dalam prinsip apokaliptik Yudaisme terkandung dua buah pernyataan yang saling bertentangan, yaitu:¹⁵¹

1. Tidak mungkin bagi manusia untuk mengetahui rahasia Allah, yang mengasumsikan bahwa tidak ada kemungkinan sama sekali bagi manusia untuk mengetahui siapa Allah,
2. Manusia dapat mengetahui rahasia Allah, apabila Allah berkenan untuk menyatakan diriNya melalui “Pernyataan”, yang dipandang sebagai media Allah untuk “membuka diriNya” kepada manusia.

Makna yang terkandung dari dua pernyataan yang berbeda di atas adalah bahwa pernyataan Allah akan mengantarkan manusia untuk memahami fenomena rahasia Allah yang didasarkan atas prakarsa Allah melalui pernyataan diriNya, dan bukan karena kemampuan manusia.

Pandangan dan ajaran apokaliptik dalam Yudaisme berakar pada kitab Henok.¹⁵² Kitab Henok muncul sebagai suatu gambaran mengenai pengalaman Henok yang hidup “berjalan bersama Tuhan” dan kemudian mengalami pengangkatan ke sorga (Kej. 5:21-24).¹⁵³ Dalam pemahaman Yudaisme, kitab Henok dibagi menjadi 3, yaitu:¹⁵⁴ 1). **Kitab 1 Henok**, yang disebut *Ethiopic Enoch*; 2). **Kitab 2 Henok**, yang disebut *Slavonic Enoch* dan 3). **Kitab 3 Henok**, yang

¹⁵¹ Lih. dan Bdk. dengan Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah*, 4-8

¹⁵² Lih. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah*, 8.

¹⁵³ Lih. Jacob Neusner (Ed. in chief), *Dictionary of Judaism in The Biblical Period: Vo. 1* (New York: Macmillan Library Reference USA, 1996): 194, bdk. juga dengan Cecil Roth (Gen. Eds.), *Encyclopaedia Judaica: Vol. 6* (Israel: Keter Publishing House Jerusalem, 1978): 793.

¹⁵⁴ Lih. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah*, 8-9, Neusner (Ed. in chief), *Dictionary of Judaism*, 194-196 dan Roth (Gen. Eds.), *Encyclopaedia Judaica*, 795-799. Dalam pembagian ini, sengaja penulis tidak menerjemahkan kata *Ethiopic Enoch*, *Slavonic Enoch* dan *Hebrew Enoch*, karena kalau penulis terjemahkan dengan istilah Kitab Enoch berbahasa Ethiopia, Kitab Henok berbahasa Slavonic dan Kitab Henok berbahasa Ibrani, terjemahan ini terasa janggal; oleh sebab itu penulis tetap mempertahankan istilah ketiga Kitab Henok tanpa bermaksud untuk menerjemahkannya ke dalam bahasa Indonesia.

disebut *Hebrew Apocalypse of Enoch*. Secara ringkas, isi kitab Henok dapat digambarkan sebagai berikut:

1. Kitab 1 Henok (*Ethiopic Enoch*).

Kitab ini berbicara tentang kehidupan Henok yang “berjalan bersama Tuhan” selama ia berada di bumi. Umumnya para ahli sepakat untuk memahami bahwa istilah “berjalan bersama Tuhan” merepresentasikan kehadiran malaikat Tuhan yang selalu mendampingi Henok di bumi. Selama Henok berjalan bersama Tuhan (berada dalam pendampingan malaikat), Henok diajarkan tentang struktur alam semesta dan sejarah keberadaan dunia sejak masa penciptaan sampai pada akhirnya.¹⁵⁵ Pengajaran ini disampaikan Tuhan (melalui malaikatNya) lewat penglihatan-penglihatan dan pernyataan-pernyataan tentang bagian-bagian alam semesta secara fenomenologis, sehingga pengajaran ini dapat disebut sebagai bentuk penglihatan apokaliptik.¹⁵⁶ Pemberitaan dalam Kitab 1 Henok tersentral pada pribadi Henok sebagai penerima pernyataan Tuhan (malaikat Tuhan), yang berisi tentang pemaparan hakikat dan makna pernyataan Tuhan kepada Henok. Pada dasarnya pernyataan Tuhan kepada Henok bertujuan hendak membawa Henok masuk ke dalam penyatuan dengan seluruh alam semesta dan pada akhirnya akan kebersatuan dengan Sang Pencipta alam semesta (Tuhan).

Garis besar kitab Henok dapat dibagi menjadi 5 bagian, yaitu:¹⁵⁷

1. Pasal 1-36 disebut sebagai “**The Book of the Watchers**”, berisi tentang penglihatan tentang penghakiman Tuhan yang akan segera terjadi (1-5), mengenai mitologi seorang pelihat (6-11), cerita tentang kenaikan Henok ke sorga disertai dengan penugasan dan pengangkatan Henok sebagai Nabi yang bertugas untuk mengadili (12-16) dan terakhir mengenai perjalanan Henok ke tempat-tempat yang ada di seluruh jagat raya (alam semesta); dalam perjalanan ini Henok diperintahkan untuk memberlakukan dan memberitakan sistem penghakiman Tuhan kepada alam semesta (17-36).

¹⁵⁵ Lih. Neusner (Ed. in chief), *Dictionary of Judaism*, 194.

¹⁵⁶ Lih. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah*, 9.

¹⁵⁷ Lih. Neusner (Ed. in chief), *Dictionary of Judaism*, 195 dan Roth (Gen. Eds.), *Encyclopaedia Judaica*, 796.

2. Pasal 37-71 disebut sebagai **“The Book of Parables”**, berisi tentang hari terakhir dan penampakan seorang Mesias (yang dikenal dengan sebutan “Elect One”) dalam wujud “Anak Manusia”, yaitu “makhluk sorgawi” yang bertugas untuk memberlakukan kebenaran dan penghakiman terhadap segala sesuatu yang hidup.
3. Pasal 72-82 disebut sebagai **“The Book of the Heavenly Luminaries”**, yang bercerita tentang perjalanan Henok melewati langit. Dalam perjalanan ini Henok melihat dan menyaksikan gambaran detil mengenai segala penyebab dari terciptanya matahari, bulan, bintang-bintang dan turunnya hujan.
4. Pasal 83-90 disebut sebagai **“The Book of Two Dream Visions”**, yang menguraikan tentang 2 penglihatan dalam mimpi Henok (pasal 83-84 dan 85-90) mengenai prediksi akan datangnya Air Bah dan penyebab terciptanya sejarah manusia mulai penciptaan sampai dengan penghakiman terakhir.
5. Pasal 91-108, berisi tentang desakan terhadap “kebenaran” untuk melawan para penindas. Isi bagian ini didasarkan atas pengetahuan Henok terhadap penghakiman Tuhan melalui pernyataan dan penglihatan yang sudah diterimanya.

Karena Kitab I Henok berisi tentang penglihatan-penglihatan dan pernyataan-pernyataan tentang keberadaan alam semesta, maka Kitab 1 Henok biasa dikenal sebagai kitab yang berisi tentang ajaran-ajaran kosmologis – apokaliptik, yaitu sebuah buku yang mengungkapkan pernyataan tentang rahasia alam semesta. Pengungkapan rahasia alam semesta ini memiliki kaitan langsung dengan hal-hal yang bersifat “Theofani” (penampakan Tuhan di dalam alam semesta).¹⁵⁸

¹⁵⁸ Bdk. dengan Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah*, 14-15. Meskipun Gruenwald mengatakan bahwa pengungkapan ini bersifat “Theodesi”, tetapi penulis lebih setuju dengan istilah “Theofani”, karena dalam istilah “Theodesi” terkandung unsur upaya pembenaran manusia terhadap segala karya Allah, dan hal ini kurang sejajar dengan jalinan kisah mistik.

2. Kitab 2 Henok (*Slavonic Enoch*)¹⁵⁹

Sebutan lain dari kitab ini adalah “**The Book of the Secrets of Enoch**”. Ciri khas dari Kitab 2 Henok adalah pemakaian kata ganti orang pertama, tunggal sebagai pelaku dari setiap kejadian peristiwa di dalam Kitab 2 Henok. Dengan memakai kata ganti orang pertama, tunggal; Kitab 2 Henok hendak mengisahkan tentang “kesaksian apokaliptik” yang dialami Henok. Kesaksian tersebut berisi tentang kedatangan 2 “(orang) makhluk sorgawi” yang memerintahkan Henok supaya meninggalkan keluarganya (pasal 1-2) dan kemudian mengangkat Henok sampai pada langit ke-9 (pasal 3-21) dan kemudian membawanya masuk ke dalam Istana Tuhan, yaitu tempat Tuhan bersemayam di langit ke-10. Di Istana itu Henok melihat tahta Dewata (pasal 22) sebagai tempat Tuhan memerintah alam semesta (pasal 23), lalu mendengar perkataan-perkataan (pengajaran) Tuhan tentang penciptaan (pasal 24-32), kemudian Henok pun diberitahu/diajarkan tentang rencana kedatangan air bah yang akan dikirim ke bumi untuk mengingatkan anak-anak manusia (pasal 33-38). Dalam pasal 39-66 dikisahkan tentang kesaksian Henok yang diuraikan dalam bentuk nasehat, dan pada pasal terakhir (pasal 67-73) dikisahkan tentang perpindahan dan pengangkatan Henok dari bumi menuju ke Istana Tuhan, sebelum peristiwa air bah.

3. Kitab 3 Henok (*Hebrew Apocalypse of Enoch*)¹⁶⁰

Kitab ini biasa disebut dengan “**The Book of the Heavenly Palaces**” (*Sefer Hekhalot* = *Divine Palace*)¹⁶¹. Secara umum Kitab ini mengisahkan tentang Rabi Ishmael yang terangkat ke sorga dan bertemu dengan pemimpin malaikat sorgawi, dan pemimpin malaikat tersebut menyatakan bahwa Henok telah mengalami transformasi tubuh menjadi sama dengan malaikat (pasal 1-2). Dalam pasal 3-16 dikisahkan tentang kisah detil mengenai transformasi tubuh menjadi malaikat sorgawi, dilanjutkan dengan penggambaran kedudukan hierarki

¹⁵⁹ Disarikan dari Neusner (Ed. in chief), *Dictionary of Judaism*, 195-196.

¹⁶⁰ Disarikan dari Neusner (Ed. in chief), *Dictionary of Judaism*, 196.

¹⁶¹ Lih. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah*, vii, 191.

malaikat di sorga (pasal 17-29). Kisah ini ditutup dengan penampakan yang dilihat oleh Rabi Ishmael mengenai gambaran alam semesta yang menciptakan dunia, tempat para jiwa-jiwa manusia, dan diakhiri dengan penampakan mengenai “tangan kanan” Tuhan yang menunggu dengan sabar untuk membawa Mesias yang akan mengampuni bangsa Israel (pasal 30-48).

Dari uraian di atas ditemukan adanya pola tertentu dalam mekanisme pengangkatan Henok (dan Rabi Ishmael) ke sorga. Pola tersebut adalah:

1. Pengangkatan manusia ke sorga selalu melibatkan mediator (yaitu “makhluk sorgawi”) yang mengangkat manusia ke tempat yang dituju.¹⁶²
2. Pengangkatan manusia ke sorga berbentuk pengangkatan tubuh dan jiwa, dengan kata lain peristiwa ini bukan hanya terjadi secara batiniah (dalam situasi ‘trance’ atau dalam suasana meditatif – kontemplatif) tetapi terjadi secara holistik.
3. Dalam peristiwa apokaliptik, selalu digambarkan tentang masuknya manusia (yang terangkat ke sorga) ke lapisan-lapisan langit paling bawah terlebih dahulu dan kemudian di antar menuju tahta/tempat kedudukan/Istana Tuhan Yang Maha Tinggi.
4. Pola umum yang terakhir dalam peristiwa apokaliptik adalah manusia menerima kata-kata dan pengajaran Tuhan mengenai rahasia kehidupan.

Pola dan mekanisme perjalanan/pengalaman mistik dalam Kitab Henok, selanjutnya diadopsi oleh beberapa bagian Kitab Perjanjian Lama untuk menggambarkan perjalanan/pengalaman mistik yang dialami oleh tokoh-tokoh Perjanjian Lama, di antaranya adalah Yehezkiel 1; 3:22-24, Yesaya 6:1 dan Kitab Daniel. Sehingga pola dan mekanisme perjalanan/pengalaman mistik Henok menjadi pola dan mekanisme umum yang berlaku di Kitab Perjanjian Lama dan dalam pengajaran para Rabi Yahudi/Yudaisme.

Pengadopsian pola perjalanan/pengalaman mistik Henok ke dalam Perjanjian Lama tidak selalu berjalan sama persis, melainkan ada beberapa bagian yang dihilangkan dan ditambahkan

¹⁶² Bdk. dengan Alan F. Segal, “Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and Their Environments” dalam *ANRW* 11.23.2 (Berlin: de Gruyter, 1980): 1339-1340.

sehingga terbentuk pola dan mekanisme umum dalam pemahaman mengenai pengalaman mistik Perjanjian Lama (dan dalam pengajaran para Rabi Yahudi), yang dapat digambarkan sebagai berikut:¹⁶³

1. Tuhan duduk di tahta/singgasana Istana Illahi/Yang Maha Tinggi
2. Tuhan menampakkan diri sebagai seorang manusia, secara khusus dalam bentuk orang tua yang berambut putih dan biasa disebut dengan “Anak Manusia”.
3. Api seringkali menempati posisi yang penting dalam sebuah penglihatan.
4. Tuhan selalu ditemani oleh para malaikat yang melayaniNya.
5. Para malaikat menceritakan/menyanyikan puji-pujian kepada Tuhan.

Semua unsur yang disebutkan di atas menjadi komponen utama dalam setiap penampakan mistik dalam sastra apokaliptik Perjanjian Lama dan Yudaisme.

Dalam perkembangannya kemudian, sastra apokaliptik Yudaisme yang berbicara tentang perjalanan/pengalaman ke sorga dikumpulkan dalam sebuah literatur yang disebut dengan *literatur Hekhalot*, yaitu literatur yang berisi kumpulan pengajaran para Rabi Yudaisme yang berbicara tentang Kerajaan/Istana Illahi.¹⁶⁴ Dalam *literatur Hekhalot*, terdapat 3 pokok utama dalam pemberitaannya, yaitu:

1. Kenaikan ke sorga,
2. Pernyataan kosmologis dan rahasia-rahasia ilahi lainnya,
3. Pernyataan terhadap rahasia-rahasia khusus yang berhubungan dengan Taurat.

Dari ketiga pokok di atas, secara sederhana dapat dikatakan bahwa *literatur Hekhalot* pada prinsipnya memiliki 2 pemberitaan utama, yaitu:¹⁶⁵ 1). Gambaran tentang kenaikan ke sorga **dan** 2). Gambaran tentang penampakan para malaikat untuk mengungkapkan rahasia alam.

¹⁶³ Lih. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah*, 29-31.

¹⁶⁴ Secara hurufiah, Hekhalot berarti “Istana Illahi (Divine Palace)”. Dengan demikian *literatur Hekhalot* berbicara tentang “Divine Palace. Lih. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah*, vii; bdk. juga dengan Lih. Gershom G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (Jerusalem: Schocken Publishing House, 1941): 44

¹⁶⁵ Lih. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah*, 98-99.

Salah satu bagian dalam *literatur Hekhalot* yang berbicara khusus mengenai perjalanan/pengalaman/pengangkatan seseorang menuju tahta Illahi adalah *mistisisme Merkavah*.¹⁶⁶ Istilah *mistisisme Merkavah* diambil dari istilah Ibrani *Ma'aseh Merkavah* (“The Works of the Divine Chariot”), yang memiliki kesejajaran dengan *Ma'aseh Bereshit* (“The Works of the Creation of the World”).¹⁶⁷ Dengan kata lain, berbicara tentang kereta/tahta Allah tidak dapat dilepaskan dari karya Allah dalam menciptakan dunia. Penciptaan dunia juga masuk dalam literatur mistik, karena dalam penciptaan itu digambarkan tentang keberadaan alam yang menyatu dengan Allah demikian juga dengan sebaliknya.¹⁶⁸

Jenis *mistisisme Merkavah* memiliki pola/struktur dan mekanisme pengalaman mistik yang sama dengan pola yang digambarkan melalui Kitab Henok, Perjanjian Lama dan Yudaisme. Secara garis besar jenis *mistisisme Merkavah* dapat dijelaskan sebagai berikut:¹⁶⁹

Mistisisme Merkavah merupakan sebuah bentuk mistisisme Yahudi (Yudaisme) yang paling tua. *Mistisisme Merkavah* berkembang mengikuti pemahaman-pemahaman mistik Yahudi mengenai keberadaan dan penyatuan diri manusia dengan Allah. Dalam mistisisme kuno Yahudi digambarkan bahwa alam sorgawi ditempati oleh Allah dan para malaikatNya. Di antara para malaikat yang mendampingi Allah di sorga terdapat “seorang malaikat pemimpin”. Malaikat pemimpin ini bukan hanya sekadar memimpin dan memerintah para malaikat, melainkan juga berpartisipasi dalam menentukan kebijakan ilahi, sehingga batasan tentang Allah dengan malaikat pemimpin begitu kabur. Para malaikat, selain bertugas mendampingi Allah, bertugas

¹⁶⁶ Istilah *Merkavah* (מֵרְכָבָה) ini kadangkala dibaca dengan Merkabah, karena huruf Ibrani b (bēth) dapat dibaca dengan **h** apabila huruf itu memiliki dagesh forte, tetapi bila huruf b (bēth) diapit oleh 2 buah huruf vokal dan tanpa dagesh forte, maka pembacaannya menjadi **y**. Oleh sebab itu dalam tulisan ini, penulis memakai istilah *Merkavah*, bukan Merkabah.

¹⁶⁷ Dalam pemahaman Yudaisme, dikenal 2 jenis pengalaman mistik, yaitu: 1. *Ma'aseh Bereshit* (*Ma'aseh* = kerja dan *Bereshit* = Penciptaan, jadi pengalaman mistik ini bercerita tentang karya penciptaan dan berhubungan dengan pasal 1 dari kitab Kejadian) dan 2. *Ma'aseh Merkavah* (*Merkavah* = Kereta/Tahta Allah, dan berhubungan dengan pasal 1 dari kitab Yehezkiel). Lih. Ashton, *Religion of Paul*, 105, Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah*, vii dan Scholem, *Major Trends*, 41.

¹⁶⁸ Lih. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah*, 74.

¹⁶⁹ Penjelasan tentang *Mistisisme Merkavah* disarikan dari Scholem, *Major Trends*, 39-53; Segal, *Paul The Convert*, 40-52 dan Ashton, *Religion of Paul*, 107-112.

untuk menyampaikan berita Allah kepada manusia melalui pernyataan. Dalam kehadirannya di dunia, para malaikat dipandang sebagai representasi kehadiran Allah di dunia.

Selain Allah dan para malaikatNya yang bersemayam di sorga, manusia yang diperkenan oleh Allah pun bisa naik ke sorga dan kedudukan mereka setelah sampai di sorga dipandang memiliki kedudukan yang setara dengan Allah dan para malaikatNya. Dalam hal ini contoh yang paling nyata adalah Henok. Dalam tradisi Yahudi dikisahkan bahwa Henok adalah figur manusia yang tidak mengalami kematian, melainkan naik ke sorga dan setelah berada di sorga, Henok mengalami transformasi diri menjadi sama dengan malaikat. Demikian juga dengan Musa, yang oleh pemahaman Yudaisme dipandang sebagai figur manusia yang diperkenan Allah untuk hadir di tahta sorgawi dan kemudian mengalami transformasi tubuh menjadi sama dengan malaikat.¹⁷⁰

Melalui pemahaman ini, mistisisme Yahudi selalu menempatkan kitab Henok sebagai kitab yang bernuansa mistik, karena dalam kisah/kitab tersebut digambarkan tentang kesatuan manusia dengan yang ilahi di tahta kemuliaan Allah. Melalui penyatuan tersebut, manusia yang berada di tahta kemuliaan Allah telah menjadi sama dengan kemuliaan Allah. Oleh sebab itu, bagi orang Yahudi, Musa dan Henok merupakan figur dari seorang mistikus yang telah berhasil menyatukan dirinya dengan Allah di dalam kemuliaan Allah.

Dalam perkembangannya, *mistisisme Merkavah* tidak hanya menekankan penyatuan diri manusia dengan Allah saja, melainkan juga memunculkan aspek-aspek lain yang berkenaan dengan perjalanan seseorang menuju pada tahta kemuliaan Allah. Hal ini dengan jelas digambarkan melalui penglihatan Nabi Yehezkiel terhadap *Merkavah* (tahta Allah). Dengan demikian dapat dikatakan bahwa istilah *Merkavah* ini datang melalui kisah tentang Nabi

¹⁷⁰ Lih. Segal, "Heavenly Ascent", 1357-1358. Dengan menguti pendapat Philo, Segal menjelaskan bahwa "... *Scriptures gives us clear examples of this mystical ascent, so that the figures of Moses as mystical voyageurs ... (and) ... the chief model for Heavenly ascent ... Moses ascends Mount Sinai, not only to receive the Ten Commandments, but in the process to receive a mystical vision of God ... In fact, since these ascent are all that are available to man before death, they serve as the experiential guarantee that death is transcended in immortality ...*". Namun pembahasan tentang kitab Musa (Song of Moses) tidak akan dijabarkan lebih lanjut pada bagian-bagian lainnya. Penghadiran kisah Musa ini hanya bertujuan untuk menunjukkan bahwa dalam sastra apokaliptik Yudaisme, kisah Musa juga menempati posisi penting dalam menjelaskan mistisisme.

Yehezkiel yang mendapatkan penglihatan dari Allah (Yeh. 1:1-28). Yehezkiel mengalami teofani (penyataan diri Allah) dimulai dari penglihatannya terhadap awan badai, diikuti dengan penglihatannya terhadap 3 ekor binatang dan seorang manusia dan pada akhir penglihatannya ia melihat tahta ilahi yang merupakan gambaran langsung dari kehadiran Allah di dalam tahta kemuliaanNya. Dalam pemahaman Yahudi, unsur-unsur yang dilihat Yehezkiel dalam penglihatannya, merupakan representasi dari setiap unsur yang ada di lapisan langit, di atas bumi. Unsur-unsur tersebut mewakili keberadaan para malaikat (diwakili dengan kata roda-roda – אֲוִפָּיִם), kerubim dan serafim (diwakili dengan kata כַּפְּרִית) dan sekaligus mewakili keberadaan Allah yang duduk di tahta kemuliaanNya (diwakili dengan kata מִרְכָּבָה).

Jika dibandingkan dengan beberapa cerita kitab-kitab suci yang berlaku di Israel, pada hakikatnya kisah tentang penglihatan Yehezkiel ini memiliki kesejajaran dengan kisah Henok. Karena dalam kitab Henok juga digambarkan tentang tahta kemuliaan Allah yang selalu berada dalam lingkaran para unsur sorgawi, seperti yang digambarkan melalui penglihatan Yehezkiel.

Sebenarnya apa yang ingin ditonjolkan dalam penglihatan nabi Yehezkiel ini? Apa maksud dari keberadaan unsur yang mengelilingi tahta kemuliaan Allah? Penulis melihat bahwa di sinilah letak dari keunikan *mistisisme Merkavah*. Penonjolan unsur-unsur yang mengelilingi tahta kemuliaan Allah merupakan sebuah upaya penjelasan mengenai tempat-tempat yang akan dilalui oleh seseorang yang akan atau sedang mengalami *mistisisme Merkavah*. Apabila seseorang mengalami *mistisisme Merkavah*, orang tersebut akan diangkat naik ke atas (ke langit, ke sorga) menuju pada tahta kemuliaan Allah. Namun sebelum sampai di tempat kemuliaan Allah, orang tersebut harus melalui daerah di mana unsur-unsur sorgawi itu berada/tinggal. Pada saat orang itu masuk dalam daerah yang dikuasai oleh unsur sorgawi, maka orang itu akan diganggu secara destruktif oleh para unsur sorgawi, yang bisa juga disebut dengan “para malaikat perusak/penghancur”. Gangguan yang bersifat destruktif ini akan mengakibatkan orang tersebut mengalami rasa sakit pada seluruh tubuh, karena ia akan dipukuli dan dihantam dengan

sangat kejam. Semakin dekat dengan tahta kemuliaan Allah, hantaman dan pukulan dari para “para malaikat perusak/penghancur” ini semakin berat dan ganas, dengan tujuan agar orang tersebut tidak dapat sampai di tahta kemuliaan Allah. Hantaman dan pukulan yang diderita oleh orang tersebut, bisa saja mengakibatkan kematian dan kesengsaraan yang mendalam, sehingga jarang ada orang yang bisa berhasil saat ia masuk dalam *mistisisme Merkavah*. Dengan demikian *mistisisme Merkavah* dapat dikatakan sebagai sebuah bentuk perjalanan menuju Singgasana Tuhan yang berada di langit tingkat tertinggi dan perjalanan ini juga menggarisbawahi segala bentuk resiko terberat yang harus ditanggung dalam perjalanan/pengalaman mistik ini.

Dalam tradisi Yahudi pernah dikisahkan tentang 4 orang Rabi (*Ben Azzai, Ben Zoma, Aher dan Rabi Akiva*) yang mengalami perjalanan mistisik *Merkavah*. Mereka terangkat sampai “taman buah-buahan sorgawi”, yaitu Firdaus. Namun di tengah perjalanan mereka mengalami hantaman dan siksaan serta pukulan dari “para malaikat perusak/penghancur” ini. Hantaman dan pukulan yang diterima oleh para Rabi ini begitu menyakitkan dan sangat mengganggu mereka baik secara fisik maupun spiritual. Peristiwa yang dialami keempat Rabi tersebut membawa pengaruh langsung pada saat mereka masuk ke dalam Firdaus, sehingga menimbulkan sikap yang berlainan dari keempat orang Rabi tersebut. Sebenarnya Rabi Akiva sudah mengingatkan kepada 3 temannya agar tidak berkata/berteriak “Air, Air” ketika mereka sampai di tempat batu marmer (di dalam Firdaus), karena jika perkataan/teriakan itu dilakukan, maka Yang Maha Tinggi menganggap mereka sudah melakukan kesalahan. Namun akibat bentuk siksaan dan deraan yang telah ditanggung oleh ketiga temannya, maka sikap yang ditimbulkan ketiga temannya tidak seperti yang diharapkan. Ben Zoma menatap batu itu dan tersungkur, dan kepadanya wahyu berkata,” Sudahkah kau dapatkan madu? Makanlah sebanyak yang kau inginkan, hingga kau dipenuhi olehnya dan muntahkanlah!” Ben Zoma melakukannya dan hal ini mengakibatkan ia menjadi gila. Aher menghentikan pencarian untuk bertemu dengan Yang Maha Tinggi, akibatnya ia menjadi seorang Bidat, dan nasib tragis menimpa Ben Azzai yang harus

mati akibat ia tidak tahan menanggung siksaan yang dideritanya. Dari keempat Rabi tersebut, hanya Rabi Akiva yang selamat dan mengalami kematangan rohani untuk tetap hidup dalam perjalanan mistiknya. Sebenarnya malaikat Tuhan juga bermaksud membunuh Rabi Akiva, tetapi Tuhan melarang karena Tuhan melihat Rabi Akiva sebagai satu-satunya orang cukup bijaksana sehingga dipandang layak untuk merasakan kemuliaan Allah. Akhir dari kisah ini memaparkan tentang Rabi Akiva yang selamat, berjumpa dengan Allah serta mengalami kemuliaan Allah, dan mendapatkan perkataan Tuhan yang akan memimbingnya mengerti hakikat kehidupan.¹⁷¹

Melalui kisah ini hendak diungkapkan bahwa *mistisisme Merkavah* memang memiliki konsekuensi berupa penderitaan dan kesakitan (baik secara fisik maupun spiritual) yang harus dialami dan diderita oleh seseorang yang mengalami *mistisisme Merkavah*. Namun jenis mistisisme ini pun menegaskan bahwa penderitaan dan kesakitan yang dialami orang tersebut tidaklah seberapa bila dibandingkan dengan kebahagiaan luar biasa yang akan didapat oleh orang tersebut, yaitu pengetahuan kebijaksanaan tertinggi yang diberikan Allah melalui perkataanNya.

Dari uraian yang telah dijabarkan di atas dapat dilihat bahwa *mistisisme Merkavah* selalu berhubungan dengan tahta kemuliaan Allah (Istana Allah) yang berada di langit lapisan tertinggi. Pertanyaan yang muncul adalah: apa yang dimaksud dengan lapisan langit tingkat tertinggi? Para Rabi Yahudi sepakat untuk menyebut tempat itu dengan **PARDES (Firdaus)** yang menunjuk sebuah taman tempat Allah bersemayam dan tinggal di atas langit untuk memerintah bumi. Dari penjelasan ini dapat ditarik kesimpulan bahwa *mistisisme Merkavah* selalu dihubungkan dan berhubungan dengan Pardes, sehingga berbicara tentang *mistisisme Merkavah* berarti juga berbicara tentang Pardes. Inilah ciri khas *mistisisme Merkavah*!¹⁷²

Jika kembali pada permasalahan di atas tentang pertanyaan mengenai jenis mistik apa yang dialami oleh Paulus, maka indikator yang dapat dijadikan pedoman untuk menjawab

¹⁷¹ Jalinan kisah ini dapat dibaca dalam Karen Armstrong, *A History of God: 4000 Tahun Pengembaraan Manusia Menuju Tuhan*, terj. M. Sadat Ismail (Jakarta: Nizam Press, 2001): 310-311; bdk dengan juga Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah*, 87-89.

¹⁷² Penjelasan lebih lanjut lih. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah*, 88-89.

pertanyaan itu adalah kata/frase “kemuliaan Allah” yang ditampakkan kepada Paulus dalam bentuk sinar terang yang mengelilingi Paulus. Kemuliaan Allah ini tidak dapat dilepaskan dari konsep tentang Firdaus (Pardes), sebagai tempat Allah bertahta dan menyatakan kemuliaanNya. Dengan melihat pengalaman mistik Paulus yang berhubungan dengan kemuliaan Allah (mengacu pada ke Firdaus), maka dapat dikatakan bahwa jenis pengalaman mistik yang dialami Paulus pada saat pertobatannya adalah jenis pengalaman mistik *Merkavah*.

Di sini tampak bahwa Lukas menempatkan Paulus sebagai orang yang mengalami situasi mistik dalam pemahaman mistisisme Yahudi. Demikian juga dengan yang dilakukan oleh Paulus ketika ia menjelaskan mengenai pengalaman mistiknya dalam II Kor. 12:1-10, dimana Paulus dengan sengaja menggunakan pemahaman mistisisme Yahudi untuk menjelaskan pengalaman mistiknya, naik sampai tingkat ketiga dari langit dan sampai di Firdaus, yaitu tempat tahta kemuliaan Allah bersemayam. Sebagai orang Yahudi yang menjelaskan pengalamannya sampai di Firdaus, Paulus hendak menjelaskan bahwa pengalaman mistiknya adalah pengalaman mistik *Merkavah*. Hal ini semakin diperjelas ketika Paulus mengungkapkan bahwa hasil dari pengalaman mistiknya mengakibatkan dirinya mengalami/memiliki “duri bagi daging”, yaitu sebuah bentuk penderitaan yang dialami oleh seseorang akibat pukulan dan hantaman “para malaikat perusak/penghancur” (yang oleh Paulus disebut dengan Malaikat/utusan Satan), ketika ia sedang dalam perjalanan menuju tahta kemuliaan Allah. Di sini Paulus dengan jelas dan gamblang menggunakan *mistisisme Merkavah* untuk menerangkan dan memaparkan pengalaman mistiknya dalam II Kor. 12:1-10.

Dari uraian di atas dijumpai bahwa latar belakang pemahaman Paulus tentang pengalaman mistik berpusat pada pemahaman mistisisme Yahudi. Paulus tidak mengadopsi pemahaman mistik di luar Yahudi, karena, seperti yang telah diungkap pada bagian I dan II di atas, Paulus hidup dan dibesarkan dalam alam Yahudi dan tidak akan pernah dapat melepaskan latar belakang pendidikan dan pemahamannya sebagai orang Yahudi. Oleh sebab itu, seluruh

bentuk pemahaman mistik yang ada dalam diri Paulus terbingkai dalam pemahaman Yudaisme yang menjadi latar belakang utama bagi kehidupannya.

Namun pertanyaan yang mengikuti pernyataan di atas adalah: Apakah Paulus dengan begitu saja memakai jenis *mistisisme Merkavah* untuk menjelaskan kebersatuannya dengan Allah? Apakah tidak ada ciri khas yang ditampilkan Paulus dalam menjelaskan pengalaman mistiknya? Dengan perkataan lain: apa yang membedakan pengalaman mistik Paulus dengan *mistisisme Merkavah*, yang merupakan mistisisme khas Yahudi ?

IV. Mistisisme Paulus

Dalam pemaparan di atas telah diuraikan tentang latar belakang pemahaman Paulus tentang mistik, yang berpusat pada mistisisme Yudaisme, khususnya *Mistisisme Merkavah*. Bila diteliti dengan seksama, *mistisisme Merkavah* dapat dikelompokkan sebagai bentuk mistisisme primitif. Yang dimaksud dengan Mistisisme primitif adalah peristiwa seseorang masuk ke dalam komunitas ilahi dan ia kemudian mengalami penyatuan diri dengan yang ilahi. Kebersatuan dengan yang ilahi ini berarti meleburkan keberadaan diri orang tersebut dengan keberadaan yang ilahi, sehingga orang tersebut kehilangan kepribadiannya dan muncul kepribadian yang baru, yaitu sebagai orang yang lahir kembali dalam status kemanusiaan yang lebih tinggi dibandingkan dengan manusia lainnya.¹⁷³ Jika demikian halnya, maka mistisisme primitif ini berbicara tentang peleburan jiwa seseorang dengan Yang Maha Tinggi, dan dalam peleburan ini terjadi penyatuan yang tidak terpisahkan di antara keduanya yang mengakibatkan hilangnya kedua pribadi dari orang tersebut dan Yang Maha Tinggi. Dampak dari penyatuan ini juga adalah terangkatnya harkat diri seseorang dibandingkan dengan orang lain, tetapi sekaligus turunnya harkat diri Yang Maha Tinggi sehingga “ia” tidak dapat lagi disebut dengan Yang Maha Tinggi (karena

¹⁷³ Lih. Schweitzer, *Mysticism of Paul*, 1-2.

kedudukannya telah turun dan berada di tengah-tengah, antara dunia manusia dengan dunia sorgawi).

Di sisi lain, bentuk mistisisme primitif ini pun mengandaikan (dan menegaskan) bahwa pengalaman mistik hanya terjadi pada saat seseorang mengalami situasi “trance”. Apabila memang pengalaman mistik ini berada dalam bingkai situasi “trance”, maka pengalaman mistik seperti ini dialami manusia dengan tidak sadar. Apakah bentuk mistisisme seperti ini yang ada dalam bingkai pemikiran Paulus dalam menjelaskan pengalaman mistiknya di II Kor. 12:1-10?

Menjawab pertanyaan di atas, terlebih dahulu penulis hendak menegaskan bahwa dalam bingkai pemikiran Paulus, sebuah pengalaman mistik yang dialaminya tidak pernah berjalan di luar kesadarannya. Dalam Bab II penulis sudah menjelaskan (lihat tafsir II Kor. 12:2) bahwa pengalaman mistik yang dirasakan dan dialami oleh Paulus merupakan pengalaman mistik yang berlangsung dalam kesadaran secara penuh. Tidak pernah Paulus mengatakan bahwa pengalamannya ini berjalan dalam situasi “trance”, karena situasi “trance” memperlihatkan bahwa pengalaman mistik tersebut hanya melibatkan keberadaan jiwa atau roh seseorang. Padahal pengalaman Paulus dirasakan secara jiwa, roh dan tubuhnya sekaligus.¹⁷⁴ Alasan lain yang dapat diungkapkan adalah mengenai kata “Firdaus” yang Paulus ucapkan ketika menjelaskan tentang pengalaman mistiknya dalam II Kor. 12:1-10. Dengan ungkapan kata “Firdaus”, maka Paulus merujuk pada *mistisisme Merkavah* sebagai bentuk dari pengalaman mistiknya. Bila Paulus merujuk pada *mistisisme Merkavah*, hal ini berarti pengalaman mistik Paulus terjadi dalam peristiwa pengangkatan tubuh dan dilakukan secara sadar.

Hal lain yang perlu diungkapkan di sini adalah mengenai kebersatuan dengan Yang Maha Tinggi. Paulus tidak pernah mengungkapkan bahwa pengalaman mistiknya membawa dirinya masuk ke dalam penyatuan dengan Yang Ilahi yang mengakibatkan dirinya melebur ke dalam

¹⁷⁴ Meskipun Paulus mengatakan bahwa pengalaman mistiknya (yang terjadi 14 tahun yang lampau) terjadi “entah di dalam tubuh, entah di luar tubuh, Tuhan yang tahu”, hal ini justru mengindikasikan bahwa Paulus menyadari pengalaman mistiknya juga melibatkan tubuhnya juga, bukan sekadar jiwa dan rohnya saja, seperti yang menjadi formulasi khusus dalam *mistisisme Merkavah*. Tetapi penjelasan lengkap dapat dilihat dalam Bab II dan penjelasan awal dalam Bab III di atas.

eksistensi Allah sehingga pribadinya lenyap. Yang diungkapkan Paulus, justru, mengenai kesadaran dirinya yang menghadap tahta kemuliaan Allah dan dengan kesadaran penuh Paulus mendengar setiap kata yang tidak boleh diucapkan/dikatakan oleh manusia. Dengan demikian, pengalaman mistik, bagi Paulus, bukanlah sebuah pengalaman peleburan jiwa dan hilangnya kepribadian seseorang; melainkan pengalaman yang menghantar seseorang masuk ke dalam alam kesadaran secara utuh. Dalam kesadaran itulah seseorang menjumpai Allah di tahta Yang Maha Tinggi dan kemudian mengadakan komunikasi langsung dengan Yang Maha Tinggi.

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa pemahaman mistik Paulus tidak sama seperti yang dipahami oleh mistisisme primitif. Permasalahannya sekarang adalah: Jika pemahaman mistik Paulus tidak sama dengan pemahaman mistik primitif, apa yang membedakan pemahaman mistik Paulus dengan pengalaman mistik primitif (termasuk pemahaman *mistisisme Merkavah*)?

Menurut penulis ciri khas yang ditonjolkan oleh Paulus, sekaligus yang menjadi pembeda dengan ajaran mistisisme pada umumnya adalah ajaran mengenai Yesus Kristus sebagai titik sentral kehidupan. Di satu sisi Paulus mengakui bahwa unsur utama dalam pemahaman mistik, pada umumnya, adalah mengenai penyatuan diri dengan yang ilahi dan ditandai oleh peleburan jiwa dan hilangnya kepribadian. Namun, di sisi lain, Paulus tidak mau menempatkan pemahaman umum tersebut dalam bingkai pemahaman mistiknya. Justru Paulus hendak menegaskan bahwa pengalaman mistiknya bukanlah masalah kesatuan dirinya dengan Allah dan bahkan ia tidak mau mengatakan dirinya sebagai anak Allah yang melebur dengan Allah sehingga pribadi seorang Paulus menjadi hilang dalam peleburan/kebersatuan tersebut. Paulus tidak pernah menegaskan bahwa dirinya ada di dalam Allah, tetapi titik sentral mistisisme Paulus adalah terletak pada istilah “di dalam Kristus”.¹⁷⁵

¹⁷⁵ Hal ini juga diungkapkan oleh Schweitzer dalam bahasa yang berbeda. Lih. Schweitzer, *Mysticism of Paul*, 3. Dengan jelas Schweitzer mengatakan, “... *Paul never speaks of being one with God or being in God. He does indeed assert the divine sonship of believers. ... , but as mediated and effected by means of the mystical union with Christ.*”

Inilah ciri khas pemahaman mistik Paulus, yaitu berpusat pada diri Yesus Kristus. Hal ini tampak dalam istilah “*en kristo* (di dalam Kristus)”,¹⁷⁶ yang selalu ditekankan oleh Paulus dalam setiap suratnya. Melalui ciri khas tersebut, pada hakikatnya mau disampaikan bahwa mistisisme Paulus bukanlah mistisisme yang berkembang dalam terang Yudaisme, melainkan mistisisme yang berkembang dalam terang pribadi Yesus Kristus yang diakui Paulus sebagai Tuhan dan Juru Selamat. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa mistisisme Paulus “berada di luar koridor” mistisisme Yudaisme, meskipun dalam beberapa bagian terdapat juga pengaruh Yudaisme terhadap Paulus dalam menjelaskan ajaran mistiknya.

Di mana letak kekhususan mistisisme “di dalam Kristus” Paulus? Kekhususan dari mistisisme “di dalam Kristus” adalah meletakkan titik sentral mistiknya dalam peristiwa *kematian dan kebangkitan Kristus*.¹⁷⁷ Jika Paulus mengembangkan mistisisme “di dalam Kristus”, berarti Paulus sedang mengembangkan pola kehidupan mistik yang menekankan kehidupan yang berpusat pada Kristus, hidup di dalam Kristus dan mengubah diri untuk “menjadi sama” dengan Kristus; termasuk dalam peristiwa kematian dan kebangkitan Kristus. Dengan demikian mistisisme “di dalam Kristus” berimplikasikan kehidupan baru di dalam Kristus.¹⁷⁸ Dengan formulasi bahasa yang berbeda, Johnston mengatakan :

“Sewaktu (Paulus) berkata,”Aku hidup, tetapi sekarang bukan aku” (Gal. 2:20 – pen.), ia bermaksud akan mengetakan bahwa bahkan kendati ia memiliki hidup, hidupnya bukan lagi hidupnya karena ia telah diubah menjadi Kristus, dan bahwa kehidupannya lebih merupakan kehidupan ilahi daripada kehidupan manusia. Oleh karenanya, ia mengatakan bahwa ia tidak lagi hidup, melainkan bahwa yang hidup di dalam dirinya adalah Kristus. Sesuai dengan kemiripan dan perubahan ini, dapat kita katakan bahwa hidupnya dan hidup Kristus merupakan satu kehidupan berkat adanya persatuan cinta”.¹⁷⁹

Melalui mistik “di dalam Kristus” Paulus hendak menekankan bahwa kehidupan mistik adalah kehidupan di dalam penyatuan cinta bersama Kristus yang hidup di dalam dirinya dan

¹⁷⁶ Bdk. Wikenhauser, *Pauline Mysticism*, 21-22.

¹⁷⁷ Lih. Schweitzer, *Mysticism of Paul*, 3,115-116. Secara tegas Schweitzer mengatakan, “*The original and central idea of the Pauline mysticism is ... in a special way susceptible to the action of the powers of death and resurrection ...*”

¹⁷⁸ Bdk. dengan Schweitzer, *Mysticism of Paul*, 13 dan Wikenhauser, *Pauline Mysticism*, 26.

¹⁷⁹ William Johnston, *Teologi Mistik: Ilmu Cinta* terj. Willie Koen (Yogyakarta: Kanisius, 2001): 206

berimplikasi langsung dengan penyatuan cinta bersama dunia dan kehidupan, tempat Kristus menyatakan diriNya secara terbuka. Dengan demikian, kehidupan mistik bukanlah kehidupan yang menjauh dari dunia, melainkan kehidupan yang “hadir” di dalam dan bersama dunia, seperti halnya Kristus yang hidup di dalam dan bersama dunia. Jalan mistik “di dalam Kristus” adalah jalan menuju kenyataan dunia dan menghadapi dunia bersama Kristus.

Jika salah satu bagian dari mistik “di dalam Kristus” menjelaskan bahwa mistisisme ini berpusat pada Kristus yang mati (disalib), maka mistisisme ini pun menempatkan salib sebagai pusat pengalaman mistiknya. Dengan penempatan salib sebagai pusat pengalaman mistik, maka mistisisme ini mengajak manusia untuk masuk ke dalam penderitaan salib, yaitu masuk dan terlibat ke dalam kemiskinan, ketersingkirkan, penderitaan, kemalangan dan keterpenjaraan, karena di dalam situasi itulah Kristus hidup dan bersatu (Lih. Rom. 6:1-14 dan bdk. dengan Mat. 25:33-44).¹⁸⁰ Kenyataan ini hendak mengungkapkan bahwa hidup di dalam Kristus adalah hidup untuk menjadi “tubuh Kristus”, dimana keberadaan dirinya menjadi satu dengan keberadaan “tubuh Kristus” yang mengalami kematian dan kebangkitan. Ungkapan ini bukanlah sekadar ungkapan simbolik atau ungkapan yang bernada reflektif belaka melainkan merupakan ungkapan yang aktual, sebab hidup sebagai “tubuh Kristus” berarti Paulus hidup dalam kemuliaan Kristus yang hidup di dalam dirinya dan mengakibatkan Paulus hidup di dalam Kristus sekaligus hidup di dalam diri sesamanya di dalam kemuliaan Allah (bdk. Fil 1:20,29; 2:17).¹⁸¹

Di dalam peristiwa salib, Allah menyatakan cintaNya kepada dunia melalui Kristus yang tersalib untuk menebus dosa dunia dan manusia. Jika demikian, mistisisme “di dalam Kristus” pun dapat dipandang sebagai “mistik cinta”, karena Allah telah memanifestasikan diriNya sebagai “Cinta Sejati” di dalam diri Kristus. Hidup di dalam Kristus berarti hidup di dalam Allah dan sekaligus hidup di dalam “Cinta Sejati”, sehingga kehidupannya selalui dihidupi oleh gairah

¹⁸⁰ Lih. William Johnston, *Mistik Kristiani: Sang Rusa Terluka*, terj. A. Soenarja (Yogyakarta: Kanisius, 1987): 25.

¹⁸¹ Lih. Schweitzer, *Mysticism of Paul*, 126-127.

cinta yang meluap.¹⁸² Gairah cinta itu bukan hanya ditujukan kepada Allah, tetapi ditujukan kepada seluruh kehidupan, seperti halnya Kristus yang mengarahkan gairah cintaNya kepada seluruh kehidupan. Dengan demikian, Paulus memandang bahwa pengetahuan tentang Allah di dalam Kristus yang tersalib merupakan bentuk kebijaksanaan tertinggi, karena dalam ajaran tentang kebijaksanaan tertinggi ini Paulus menemukan makna gairah cinta yang terdalam dari “seorang Kristus” kepada manusia. Oleh sebab itu, gairah cinta yang ditumbuhkan di dalam pengalaman mistik “di dalam Kristus” adalah gairah cinta yang diarahkan kepada ***Kristus yang tersalib***, maksudnya terhadap:

1. Kristus yang wafat di kayu salib, dan
2. Kristus yang tersalib dalam diri orang miskin, orang sakit, orang tersiksa, orang tertindas dan orang sekarat.¹⁸³

Di sisi lain bagian ini juga mengajak manusia untuk “mati bersama Kristus”, yang berarti masuk ke dalam keprihatinan dunia. “Mati bersama” Kristus juga mengandung pemahaman hidup di dalam penguasaan diri terhadap segala godaan, baik berupa material maupun spiritual. Melalui penguasaan diri ini, manusia dapat menjalani kehidupan dengan penuh gairah cinta.

Dalam bagian lain dikatakan bahwa mistisisme “di dalam Kristus” juga menekankan hidup di dalam Kristus yang bangkit. Bagian ini hendak menerangkan tentang kehidupan mistik yang dipenuhi dengan gairah kemenangan terhadap kehidupan, karena Kristus yang menang. Hidup di dalam kemenangan bukan berarti merujuk pada kehidupan yang dipenuhi dan selalu ditandai dengan kejayaan dalam bidang material; tetapi lebih mengarah pada gairah untuk merayakan hidup sebagai anugerah Allah yang sangat indah.¹⁸⁴

Makna lain yang bisa diangkat melalui pengertian “hidup di dalam Kristus yang bangkit” adalah tentang kehidupan yang bangkit bersama Kristus menuju pada kemuliaan Allah. Bangkit bersama Kristus menandakan hidup baru yang mengarah pada situasi untuk menjadi sama seperti

¹⁸² Lih. Schweitzer, *Mysticism of Paul*, 379, dan bdk. dengan Johnston, *Teologi Mistik*, 95-97.

¹⁸³ Bdk. dengan Johnston, *Teologi Mistik*, 302-303.

¹⁸⁴ Bdk. dengan Wikenhauser, *Pauline Mysticism*, 26-27.

Kristus. Dengan penekanan “menjadi sama dengan Kristus”, mistisisme ini hendak membawa manusia masuk dalam kehidupan yang dipenuhi oleh gairah kesadaran dan cinta. Melalui peristiwa kebangkitan bersama Kristus, manusia semakin disadarkan bahwa hidup yang berkualitas selalu ditandai dengan kesadaran bahwa cinta harus dimanifestasikan secara nyata dalam seluruh kehidupan; seperti halnya Kristus yang telah mewujudkan cinta di dalam seluruh kehidupannya dan cinta itu selalu ditujukan pada setiap lapisan makhluk yang ada dalam bingkai kehidupan.

Hal lain yang harus diperhatikan dalam pernyataan Paulus tentang kehidupan mistik “di dalam Kristus”, yang mengimplikasikan masuk ke dalam kematian dan kebangkitan Kristus, adalah mengenai hidup di dalam nuansa kekinian dan masa depan. Maksudnya, pernyataan mengenai mati dan bangkit bersama Kristus, selain memiliki nuansa kekinian yaitu hidup bersama dengan Kristus di dalam diri sesama yang menderita di masa kini, juga memiliki nuansa eskatologis yang berhubungan erat dengan kedatangan Kristus yang kedua kali untuk menyatakan kemuliaan Allah. Kehidupan dalam nuansa kekinian, yaitu hidup bersama dengan mereka yang menderita dan memberitakan kabar baik tentang Kristus yang turut menderita bersama dengan mereka, berarti mempersiapkan kedatangan Kerajaan Allah yang penuh dengan kemuliaan dalam peristiwa Kedatangan Kristus yang kedua kalinya untuk menghakimi dunia dan mengangkat penderitaan dari dunia. Kedua nuansa ini tidak dapat dipisahkan satu sama lain, karena keduanya saling berkaitan. Nuansa kekinian akan berdampak langsung dengan nuansa yang akan datang (eskatologis) dan nuansa yang akan datang (eskatologis) sangat bergantung dengan nuansa kekinian yang dibangun. Oleh sebab itu, kehidupan mistik “di dalam Kristus” adalah panggilan untuk hidup di dalam nuansa kekinian yang mempersiapkan untuk masuk dan menghadapi nuansa eskatologis.¹⁸⁵

¹⁸⁵ Lih. Schweitzer, *Mysticism of Paul*, 132-133.

Dengan penjelasan tentang hidup di dalam “kematian” dan “kebangkitan” bersama Kristus yang berimplikasikan hidup dalam nuansa kekinian untuk mempersiapkan masa depan (eskatologi), maka dalam pemberitaan Paulus ini dapat ditarik 3 (tiga) hal utama dalam kehidupan mistik “di dalam Kristus”, yaitu:¹⁸⁶

1. Keterlibatan langsung untuk “mati bersama Kristus” di dalam penderitaan manusia adalah bentuk persiapan menghadapi kedatangan Kristus yang kedua kali untukewartakan Kerajaan Allah yang mewujudkan secara sempurna,
2. Keterlibatan dalam “bangkit bersama Kristus” berarti kesediaan untuk hidup sama seperti Kristus dan menjadi “tubuh Kristus” sampai kedatangan Kristus yang kedua kali.
3. Kuasa “kematian dan kebangkitan bersama Kristus” adalah kuasa yang mentransformasi hidup. Kehidupan lama, yang berorientasi pada diri sendiri dan kuasa-kuasa lain di luar Kristus, akan ditransformasikan ke dalam kehidupan baru, yaitu hidup yang berorientasi pada Kristus dan menjadi sama dengan Kristus.

Dengan melihat uraian di atas, maka ciri khas mistisisme “di dalam Kristus” terletak dalam hidup yang berpusat pada Kristus. Dengan menempatkan Kristus sebagai pusat kehidupan, maka mistisisme ini juga menekankan gairah cinta yang luar biasa terhadap kehidupan (karena Kristus adalah “Sang Pencinta kehidupan”), hidup di dalam gairah untuk terlibat di dalam masalah-masalah dunia (karena Kristus selalu “incognito” dalam setiap permasalahan dunia), hidup di dalam gairah untuk merayakan kehidupan (karena Kristus hidup untuk kehidupan); dan semua gairah ini akan mengantarkan manusia masuk ke dalam kehidupan baru, yaitu hidup dalam kebaruan kualitas yang selalu memperjuangkan keadilan dan kedamaian hidup.¹⁸⁷ Dengan demikian, sekali lagi ditegaskan, mistisisme “di dalam Kristus” yang dianut oleh Paulus adalah mistisisme yang membawa seseorang masuk dan terlibat dalam kehidupan dan dunia, bukan menghindari dunia dan hidup sendiri dalam suasana askese.

¹⁸⁶ Bdk. dengan Ashton, *Religion of Paul*, 146.

¹⁸⁷ Bdk. dengan Wikenhauser, *Pauline Mysticism*, 62-63.

Ciri khas pemahaman mistik “di dalam Kristus” inilah yang dikembangkan dalam ajaran Paulus. Ciri khas ini pun terlihat dengan jelas dalam II Kor. 12:1-10, khususnya dalam ayat 1,2,9 dan 10. Dalam ayat 1-2 dikatakan bahwa Paulus hendak bermegah terhadap “seorang manusia di dalam Kristus”. Kalimat ini jelas menunjukkan ciri khas mistisisme Paulus yang menekankan tentang keberadaan seseorang “di dalam Kristus”. Dengan ungkapan “di dalam Kristus”, Paulus hendak menegaskan bahwa orang tersebut hidup di dalam kesatuannya dengan Kristus, tetapi penyatuannya tetap berada dalam bingkai kesadaran. Kristus memang hidup di dalam dirinya (orang tersebut = Paulus¹⁸⁸). Dengan penekanan bahwa Paulus bermegah terhadap pernyataan dan penglihatan dari Tuhan yang dinyatakan secara langsung kepada dirinya yang telah hidup “di dalam Kristus”, Paulus hendak menyampaikan pesan bahwa setiap orang yang hidup dalam mistisisme “di dalam Kristus” adalah manusia yang akan mengalami dan merasakan segala pernyataan dan penglihatan sorgawi secara sadar.

Dalam ayat selanjutnya (ayat 9 dan 10) dijelaskan bahwa Paulus akan bermegah di dalam kelemahannya dengan tujuan agar “Kristus tinggal di dalam dirinya”. Nada “di dalam Kristus” kembali bergaung sebagai nada mistisisme Paulus. Dalam ayat ini ditegaskan bahwa bila seseorang yang hidup dalam semangat mistik “di dalam Kristus” akan mengalami kesempurnaan hidup. Tetapi kesempurnaan hidup ini bukan karena kemampuan hasil usaha dirinya sendiri, melainkan hal itu terjadi karena Kuasa Kristus menjadi sempurna dalam diri setiap orang yang hidup “di dalam Kristus”. Dengan demikian penyatuan antara orang yang menjalankan mistik “di dalam Kristus” dan Yesus, mengundang kuasa Yesus untuk hadir secara sempurna di dalam dirinya yang penuh dengan kelemahan dan kekurangan. Dalam kelemahan diri, kuasa Kristus menjadi sempurna di dalam diri manusia yang hidup “di dalam Kristus”.

Hal ini semakin dipertegas melalui ayat 10 yang mengatakan bahwa Paulus bersedia menderita dan menanggung segala bentuk kesengsaraan **karena Kristus**. Frase “karena Kristus”

¹⁸⁸ Lihat tafsiran dalam Bab II selengkapnya, terutama ayat 1-2

ini merupakan frase pembentuk ciri khas mistisisme Paulus, karena melalui frase ini Paulus hendak menekankan bahwa dirinya sanggup menanggung semuanya “karena Kristus” telah hidup di dalam dirinya. Frase ini juga menunjukkan bahwa bahwa diri Paulus pun telah hidup di dalam Kristus. Di sisi lain terlihat sekali nada mistisisme “di dalam Kristus” dalam ayat 10, karena dalam ayat ini digambarkan tentang keberadaan Paulus yang “hidup di dalam Kristus” dengan menempatkan salib sebagai pusat kehidupannya. Karena salib adalah pusat kehidupannya, maka Paulus pun hidup di dalam penderitaan salib (seperti yang digambarkan melalui lima bentuk penderitaan). Dan kehidupan di dalam penderitaan salib bukanlah kehidupan yang harus dihindari, melainkan harus dihadapi dengan gairah cinta untuk merayakan kehidupan. Karena di balik hidup di dalam penderitaan salib, ada kuasa yang membawa Paulus untuk masuk dalam suasana kebangkitan bersama Kristus, yang digambarkan melalui kalimat “...Sebab jika aku lemah, aku kuat.”

V. Kesimpulan

Dengan memperhatikan uraian demi uraian yang telah dijabarkan, maka dapat disimpulkan bahwa Mistisisme Paulus memiliki perbedaan yang sangat mendasar dibandingkan dengan mistisisme Yudaisme pada umumnya. Harus diakui bahwa latar belakang pemahaman mistik Paulus diwarnai oleh pemahaman mistisisme Yudaisme, khususnya *mistisisme Merkavah*. Namun Paulus memperbaharui pemahaman ini (dan bahkan melampauinya) dengan menempatkan ciri khas jenis mistik yang dibangunnya, yaitu mistisisme “di dalam Kristus”.

Melalui mistisisme “di dalam Kristus”, Paulus dengan tegas menempatkan Yesus Kristus sebagai pusat/sentral kehidupan mistiknya. Dan dalam penghayatan mistiknya untuk bersatu dengan Kristus, Paulus selalu menekankan aspek kesadaran dalam peristiwa mistik. Bagi Paulus, mistisisme yang berjalan di luar kesadaran diri, meskipun hal itu berarti meleburkan diri dengan Yang Maha Tinggi, bukanlah mistik sejati. Yang dimaksud dengan mistik sejati, menurut

pandangan Paulus, adalah mistisisme yang berjalan dalam kesadaran dan aktivitas ini dilakukan hanya “di dalam Kristus”.

Pada bagian lain ditekankan juga bahwa mistisisme “di dalam Kristus” membawa manusia masuk ke dalam dan terlibat di dalam kehidupan nyata melalui jalan cinta. Mistisisme “di dalam Kristus” tidak menjadikan orang hidup untuk dirinya sendiri, melainkan hidup untuk mencintai Kristus dan kehidupan (termasuk makhluk hidup dan alam semesta yang merupakan bagian dari kehidupan). Oleh sebab itu kehidupan yang digambarkan oleh mistisisme “di dalam Kristus” adalah kehidupan yang selalu memihak dan berpihak kepada setiap kelemahan, penderitaan, kesengsaraan, ketidakadilan dan segala bentuk situasi yang menggambarkan “kehidupan yang sakit”. Dengan demikian, mistisisme “di dalam Kristus” adalah mistisisme kehidupan melalui jalan cinta.

BAB IV: MEMAHAMI KONSEP “MANUNGGALING KAWULA – GUSTI” MELALUI PENGALAMAN MISTIK BIMA DALAM KISAH WAYANG *DEWA RUCI*

I. Mengenal Kisah *Dewa Ruci*¹⁸⁹

Dalam bab ini penulis ingin melihat menghadirkan pemahaman mengenai konsep mistik “manunggaling kawula – Gusti” dalam kultur/budaya Jawa, melalui konsep penyatuan diri antara manusia dengan Allah dalam kisah *Dewa Ruci* (Bima Suci), dengan latar belakang Hindu-Jawa. Hal ini sengaja penulis sajikan karena kisah *Dewa Ruci*, bagi masyarakat Jawa, merupakan kisah yang dipandang sebagai representasi kisah mistik dan sekaligus diakui sebagai “teropong laku batin orang Jawa”.¹⁹⁰ Dan secara singkat, kisah atau suluk¹⁹¹ *Dewa Ruci*¹⁹² dapat digambarkan demikian:

¹⁸⁹ Ada banyak versi mengenai kisah/kisah *Dewa Ruci*, namun dalam tulisan ini penulis menggunakan versi seperti yang tertuang dalam SP Adhikara, *Dewa Ruci* (Bandung: ITB, 1984): 7. Dalam pengantarnya Adhikara menjelaskan bahwa kisah *Dewa Ruci* adalah karya sastra pujangga Jasadipoera I dalam mektrum (ketukan) macapat pada tahun 1793 dan dalam mektrum Jawa kuna pada tahun 1803. Kedua bentuk sastra ini ditulis dalam bahasa Jawa Baru (bukan bahasa Kawi). Cerita *Dewa Ruci* ini mirip dengan cerita *Nawaruci* yang ditulis oleh Empu Syiwamurti pada tahun 1500 dan 1613. Tulisan Empu Syiwamurti berbentuk prosa dalam bahasa Jawa Tengahan dan dimaksudkan sebagai penulisan skenario wayang kulit.

¹⁹⁰ Lih. diskusi yang dipaparkan oleh Soetarno yang dimuat dalam: <http://www.suaramerdeka.com/harian/0208/31/slo6.htm>, dan lih. juga Suryo S. Negoro dalam <http://www.joglosemar.co.id/kejawen/dewaruci.html> yang mengatakan bahwa: “*As it has been told thar wayang (shadow puppet show) represents a mirror of Javanese. The Dewaruci is genuine Javanese story, describing the harmonious relation between servant and Lord, represented by Bima or Arya Wekudara and Dewaruci.*” Hal ini juga diungkapkan oleh Kaca Budi Nugroho, seorang mistikus Kristen – kejawen yang menjadi informan bagi penulis, yang mengatakan bahwa kisah *Dewa Ruci* merupakan kisah yang hendak mengantarkan orang Jawa untuk memahami dan mengalami arti “Yang Adi-kodrati” dalam diri orang Jawa secara mistis. Bdk. dengan JB Banawiratma, *Yesus Sang Guru: Pertemuan Kejawen dengan Injil* (Yogyakarta: Kanisius, 1977): 47 yang mengatakan bahwa “Lakon wayang adalah semisal kehidupan manusia.”

¹⁹¹ Istilah Suluk dimengerti sebagai sebuah cara/jalan untuk menuju pada kesempurnaan batin dengan metoda pengasingan diri untuk menghayati makna kehidupan. Lih. Dept. Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1996): 972.

¹⁹² Bimasuci atau Dewaruci adalah sebuah cerita wayang yang dikarang oleh Pujangga Yasadipoera 1 pada tahun 1803. Meskipun kisah ini hanyalah sebuah legenda, namun di kalangan orang Jawa, lakon/suluk/kisah tentang Bimasuci atau Dewaruci ini telah menjadi harapan utama dalam upayanya untuk bersatu dengan Tuhan. Mereka mengharapkan agar mereka dapat mengalami pengalaman spiritual seperti yang dialami oleh Bima. Keterangan lebih rinci dapat dilihat dalam SP Adhikara, *Unio Mystica Bima* (Bandung: ITB, 1984): 1-3; bdk. juga dengan Sri Muljono, *Mistik Jawa dan Suluk Bimasuci* (tanpa penerbit, tanpa tahun): 1-3.

Adegan 1¹⁹³

Dikisahkan bahwa Bima¹⁹⁴ datang kepada Pendeta Durna untuk berguru. Tujuan berguru kali ini bukan untuk mendapatkan ilmu kesaktian atau kedigdayaan (Jawa: *ilmu jaya kawijayan*), tetapi untuk mengetahui perihal ilmu kesempurnaan diri.¹⁹⁵ Pendeta Durna tidak keberatan untuk mengajarkan ilmu seperti yang dimaksud oleh Bima, hanya syaratnya Bima harus diuji kepatuhannya terlebih dahulu.¹⁹⁶ Uji kepatuhan tersebut berbentuk sebuah tugas bagi Bima untuk mencari *Air Suci* atau *Air Hidup*, yaitu: *Tirtapawitra* yang terdapat dalam goa bukit *Candramuka* di daerah hutan *Tibrasara*, di kaki gunung *Gadamadana*.¹⁹⁷ Bima menyanggupi perintah tersebut, meskipun ia sama sekali tidak mengetahui identitas dari *Air suci Tirtapawitra* seperti dimaksud oleh gurunya. Sebelum berangkat, Bima terlebih dahulu berpamitan kepada keluarganya (keempat saudaranya)¹⁹⁸ namun mereka tidak menyetujui maksud Bima tersebut.

¹⁹³ Pembagian adegan ini adalah usaha penulis untuk mempermudah analisa dan interpretasi terhadap kisah ini dalam bagian-bagian selanjutnya.

¹⁹⁴ Tokoh Bima dalam pewayangan digambarkan dalam 3 tingkatan. Ketika Bima masih muda, ia dikenal dengan nama *Wijasena* yang selalu berpakaian putih atau hitan (tidak pernah menggabungkan kedua unsur itu dalam pakaiannya) dan rambutnya digera. Setelah ia berhasil mengalahkan kedua raksasa di hutan *Tibrasara* (selanjutnya ikuti kisah ini), ia mengalami perubahan dalam berpakaian karena bajunya langsung berwarna poleng (hitam dan putih), tetapi rambutnya masih tergerai. Baru setelah ia mengalami perjumpaan dengan *Dewa Ruci*, rambut Bima tidak lagi tergerai melainkan sudah digelung (oleh *Dewa Ruci*), dan sejak itu namanya adalah *Wrekudoro* (atau ditulis dengan *Werkudoro*). Mengenai makna dari keberadaan diri Bima ini, akan penulis paparkan dalam tafsir terhadap kisah/kisah *Dewa Ruci* di bawah ini.

¹⁹⁵ Cerita yang lebih kontemporer adalah versi Bastomi, yang menjelaskan bahwa maksud Bima untuk berguru kepada Durna bukanlah mencari “ilmu kesempurnaan diri” melainkan ingin menjari kejelasan mengenai arti nama Bima (Bratasena), jati diri, pribadi dan makna kebahagiaan hidup di dunia dan di akhirat. Lih. Suwaji Bastomi, *Dewa Ruci* (Semarang: Media Wiyata, 1992): 8.

¹⁹⁶ Lih. Darmanto Jatman, “Murid Sejati” dalam <http://www.suaramerdeka.com/harian/0208/31/slo6.htm> yang menjelaskan bahwa masalah kepatuhan dalam setiap lakon wayang merupakan masalah yang mendasar, karena melalui kepatuhan seorang murid dapat menjadi seorang “murid sejati”. Demikian juga dalam kisah ini, jika Durna hendak menguji kepatuhan Bima, hal itu berarti bahwa Durna hendak melihat apakah Bima berhak menyandang gelar “murid sejati” atau tidak.

¹⁹⁷ Dalam versi lain dikisahkan bahwa perintah Durna kepada Bima adalah untuk mencari *Kayu Gung Susuhing Angin* (pohon besar yang merupakan sarangnya angin) di hutan *Tikbrasara*. Dan menurut Seno Sastroamidjaja, *Renungan Tentang Pertunjukan Wayang Kulit* (Jakarta: Kinta, 1964): 102 perintah Durna kepada Bima, pada dasarnya, bukanlah perintah untuk menguji kepatuhan Bima sebagai seorang murid. Perintah itu dimaksudkan untuk menjerumuskan Bima agar tersesat dan mati di goa *Condromuko*. Perintah ini memang disengaja oleh Durna dengan tujuan untuk “menggembosi” kekuatan Pandawa dalam mempersiapkan perang Baratayudha, dan Durna mengetahui bahwa sosok Bima merupakan titik kekuatan Pandawa yang terpenting, sehingga perlu untuk dilenyapkan terlebih dahulu.

¹⁹⁸ Bima dan saudara-saudaranya dikenal dengan istilah Pandawa Lima, yaitu kakak beradik dari satu ayah (Pandu) dan 2 ibu (Kunti dan Madrim), dengan urutan: Yudhistira, Bima, Arjuna (sebagai anak-anak Kunti) dan Nakula serta Sadewa (sepasang anak kembar dan merupakan anak-anak Madrim). Bagi orang Jawa, susunan kelima saudara ini dikenal dengan istilah *sedulur papat, lima pancer* (*empat bersaudara, lima keberadaan diri*). Dikatakan 4 bersaudara karena Nakula dan Sadewa adalah sepasang saudara kembar sehingga keberadaannya dipandang sebagai satu jiwa. Maksud dan arti dari ungkapan *sedulur papat, lima pancer* ini menunjuk pada

Adegan 2

Tanpa menghiraukan bahaya serta peringatan kakak dan adik-adiknya yang mencurigai perintah itu, Bima berangkat. Sesampainya di tempat tujuan, Bima membongkar pohon-pohon serta merusak seluruh hutan untuk mencari air yang dimaksud. Perbuatan Bima menimbulkan kemarahan dua orang raksasa, bernama *Rukmuka* dan *Rukmakala*, yang tinggal di hutan tersebut. Kedua raksasa ini marah dan hendak memangsa Bima. Namun Bima tidak mau dirinya dijadikan mangsa bagi kedua raksasa tersebut, sehingga terjadilah perkelahian antara Bima dengan kedua raksasa tersebut. Akhir dari pergulatan tersebut adalah Bima berhasil membunuh kedua raksasa tersebut. Namun setelah kematiannya, kedua raksasa tersebut hilang dari pandangan mata dan berganti wujud menjadi *Batara Indra* dan *Batara Bayu*. Ternyata kedua raksasa tersebut merupakan penjelmaan dari *Batara Indra* dan *Batara Bayu* yang telah dikutuk oleh *Batara Guru* karena melakukan kesalahan. Dan kutukan itu berakhir ketika mereka telah dikalahkan oleh Bima, sehingga kembali ke wujudnya semula, yaitu menjadi seorang *Batara*.

Ketika mereka telah kembali menjadi *Batara*, selain mengucapkan terima kasih kepada Bima, mereka memberikan penjelasan (wejangan) bahwa apa yang dicari Bima (yaitu: *Air suci Tirtapawitra*) bukanlah berada di hutan *Tibrasara* tersebut. Kedua *Batara* itu menganjurkan agar Bima pulang dan menanyakan kembali kepada Pendeta Durna letak sesungguhnya *Air suci Tirtapawitra* tersebut. Di samping itu, kedua *Batara* itu menjelaskan bahwa pencarian Bima akan *Air suci Tirtapawitra* janganlah diartikan secara hurufiah, melainkan pencarian tersebut memiliki makna simbolik mengenai keberadaan Bima dan kiasan mengenai mawas diri. Oleh karena itu, atas perintah *Batara Indra* dan *Batara Bayu*, Bima harus berkaca di telaga yang berada di tengah-tengah hutan *Tibrasara* dan Bima diperintahkan untuk mengamati dirinya dan

satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan, sehingga melalui istilah ini mau dikatakan bahwa tindakan seseorang selalu dilakukan melalui pertimbangan diri orang tersebut terhadap keberadaan yang lain. Istilah ini juga hendak menerangkan bahwa pribadi dan kekuatan seseorang tidak akan pernah lepas dari keberadaan saudara-saudaranya; maksudnya: bila Bima hendak melakukan sesuatu, maka kekuatan Bima untuk menjalankan maksudnya tersebut selalu didukung oleh keempat saudaranya sehingga Bima memiliki kekuatan yang berlipat ganda. Hal ini juga berlaku bagi keluarga Jawa. Keterangan ini penulis dapat dari penjelasan informan penulis, Kaca Budi Nugroho. Pemaparan tentang istilah *sedulur papat*, *lima pancer* akan dijabarkan lebih rinci di bagian lain dalam bab ini.

pakaiannya. Ketika Bima melaksanakan perintah kedua *Batara* tersebut, ia menjumpai dirinya (dalam cermin telaga) berubah menjadi sosok yang berbeda dibandingkan sebelumnya. Yang semula Bima berwajah muram dengan muka yang tidak terurus sama sekali (berjanggut, berkumis dan berewokan), namun dalam pandangannya di cermin telaga ia melihat seorang Bima yang memiliki wajah bersih dan berseri. Bima juga melihat bahwa pakaiannya, yang semula kusut dan kusam serta berwarna dasar putih, telah berubah menjadi berwarna *poleng*, yaitu warna petak-petak hitam dan di tengah petak-petak hitam tersebut ada lingkaran berwarna putih. Perubahan wujud ini sungguh mengherankan Bima, sehingga ia bertekad untuk menanyakan makna dari perubahan dirinya ini kepada Durna, ketika ia kembali dari hutan *Tibrasara*.

Adegan 3

Sekembalinya Bima di pertapaan *Istana Ngastina*, tempat Durna berdomisili, Bima menceritakan tentang pengalamannya dan mengatakan bahwa sesungguhnya *Air suci Tirtapawitra* tidak berada di hutan *Tibrasara*. Oleh karena itu Bima pun menanyakan di mana letak sesungguhnya *Air suci Tirtapawitra*. Durna menjawab bahwa usaha Bima mencari *Air suci Tirtapawitra* ke hutan *Tibrasara* itu, sebenarnya, hanya untuk menguji kesetiaan Bima kepada gurunya, oleh sebab itu Durna bisa mengerti mengapa kepulangan Bima tidak membawa *Air suci Tirtapawitra* seperti yang dimaksud oleh Durna. Selanjutnya Durna menjelaskan bahwa *Air suci Tirtapawitra* dapat ditemukan di dasar pusat samudera, yaitu di Laut Selatan. Mendengar hal ini Bima menyatakan bahwa ia sanggup untuk mencari air suci itu sampai ke dasar samudera. Namun sebelum pamit kepada Durna, terlebih dahulu Bima mengajukan pertanyaan mengenai makna tentang perubahan wujud dan pakaiannya. Namun pertanyaan Bima ini tidak mendapat respons dari Durna, bahkan pertanyaan ini membuat Durna menjadi sangat tersinggung. Melihat hal ini, Bima pun segera

pamit kepada Durna untuk segera melaksanakan tugasnya, yaitu mencari *Air suci Tirtapawitra* di dasar samudera.

Sebelum Bima berangkat ke Laut Selatan, terlebih dahulu Bima memohon doa restu dari saudara-saudaranya. Namun para saudara Bima tidak mengizinkan kepergian Bima demikian pula penasehat serta pelindung Pandawa, yaitu *Kresna*¹⁹⁹, tidak mengizinkan Bima karena mereka tahu bahwa ini merupakan siasat Durna untuk menyingkirkan Bima. Namun Bima tidak bergeming sedikitpun, ia tetap hendak melaksanakan niatnya mencari *Air suci Tirtapawitra*. Dengan demikian ia berangkat, tanpa persetujuan dari para saudara, menuju ke Laut Selatan. Tetapi karena semua saudaranya tidak merestui kepergian Bima, maka semua saudaranya mengikuti perjalanan Bima sampai ke Laut Selatan.

Adegan 4

Sesampainya di samudera yang terletak di Laut Selatan, Bima langsung menerjunkan dirinya ke dalam samudera. Akan tetapi sesampainya di dasar samudera, Bima merasa dirinya mau mati karena tidak dapat bernapas dan tidak mampu melawan kekuatan ombak laut yang begitu besar. Di saat kritis seperti itu Bima teringat akan *ajian jalasagara*, yaitu ilmu yang khasiatnya dapat menguasai ombak samudera. Teringat akan itu, Bima langsung merapal *ajian jalasagara* tersebut, sehingga ia bisa berjalan di samudera (di atas ombak samudera) seperti yang biasa ia lakukan di daratan. Setelah dapat berjalan di atas samudera, Bima melanjutkan maksudnya untuk mencari *Air suci Tirtapawitra* yang berada di pusat samudera.

Maksud hati hendak mencari *Air suci Tirtapawitra*, tetapi justru yang ditemui oleh Bima adalah seekor naga laut yang besar (yaitu naga raksasa *Nemburnawa*), yang langsung menyerang dan hendak membinasakan Bima. Tetapi Bima tidak mau menyerah, ia melawan dan bergumul

¹⁹⁹ Tokoh Kresna, dalam pewayangan, digambarkan sebagai seorang penasehat agung bagi Pandawa (terutama saat perang Baratayudha terjadi). Sebenarnya Kresna adalah penjelamaan dari *Batara Wisnu* (*Dewa Wisnu*) yang memang bertugas untuk menjaga Pandawa serta menjadi “arsitek” bagi kemenangan Pandawa dalam Perang Baratayudha.

dengan naga laut tersebut. Dalam pergumulan tersebut, Bima sempat menerima beberapa kali semburan berbisa dari mulut naga raksasa, tetapi hal ini tidak membuat Bima menyerah. Akhir dari pergumulan kedua makhluk ini dimenangkan oleh Bima yang berhasil merobek tubuh naga raksasa *Nemburnawa* dengan menggunakan kuku *Pancanaka*. Sekalipun Bima menang, ia merasa kehabisan tenaga hingga kondisinya seperti orang yang setengah hidup dan setengah mati (seperti orang yang tidak sadarkan diri). Dalam keadaan seperti ini (setengah hidup, setengah mati), tiba-tiba Bima tersadar dan melihat seorang manusia kerdil (*bajang*) yang menyerupai dirinya datang dan menghampiri Bima.²⁰⁰

Adegan 5

Dalam kisah selanjutnya digambarkan Bima berdialog dengan makhluk kecil tersebut. Dalam dialog itu diungkapkan bahwa makhluk kecil itu memperkenalkan diri sebagai *Dewa Ruci*. Dan lebih dalam lagi *Dewa Ruci* memperkenalkan diri sebagai berikut, “*Aku Dewa Ruci. Aku adalah kamu, akumu adalah aku. Aku adalah panutanmu. Akulah yang memberi jalan kepadamu sehingga tercapai maksudmu.*”²⁰¹ Dalam dialog ini, Bima juga menuturkan maksudnya hendak mencari *Air suci Tirtapawitra* serta meminta wejangan kepada *Dewa Ruci* mengenai ilmu kesempurnaan diri.

Dalam menjelaskan ilmu kesempurnaan diri, *Dewa Ruci* menyuruh Bima masuk ke dalam dirinya (ke dalam *gua garba*²⁰² *Dewa Ruci*) melalui telinga sebelah kiri. Mendengar perintah itu Bima tertawa dan berujar bagaimana mungkin dirinya yang berpostur tinggi besar

²⁰⁰ Ada yang menarik dalam penggalan kisah di tempat ini. Dalam penggalan kisah ini dikatakan bahwa Bima tersadar dari keadaan setengah mati, setengah hidup dan menjumpai seorang manusia kerdil (*bajang*) dan kemudian ia berdialog dengan manusia kerdil tersebut. Namun hal ini terjadi dalam persepsi seorang Bima yang sedang mengalami kejadian tersebut; karena dalam kisah ini juga digambarkan bahwa dalam persepsi keempat saudara Bima yang melihat Bima menerjunkan dirinya ke Laut Selatan, mereka melihat tubuh Bima mengapung dan tidak berdaya apa-apa, sehingga keempat saudaranya menganggap bahwa Bima sudah mati di Laut Selatan. Oleh sebab itu, kisah ini berjalan dalam persepsi Bima yang sedang mengalami pengalaman mistiknya secara sadar, di dalam dirinya sendiri.

²⁰¹ Dalam menjelaskan siapa *Dewa Ruci*, penulis merujuk pada penjelasan dalam Bastomi, *Dewa Ruci*, 8.

²⁰² Yang dimaksud dengan *Gua Garba* adalah rahim

dapat masuk ke dalam diri *Dewa Ruci* yang berpostur hanya sebesar jari kelingking Bima.²⁰³

Mendengar pengujaran Bima, yang merupakan gambaran dari wawasan batiniahnya, *Dewa Ruci* berusaha meyakinkan Bima dengan mengatakan bahwa bukan hanya Bima yang dapat masuk ke dalam dirinya, bahkan alam semesta pun dapat masuk ke dalam tubuhnya dan bahkan mendapat tempat di dalam dirinya.²⁰⁴ Mendengar penuturan tersebut, Bima berkonsentrasi dan masuk ke dalam tubuh *Dewa Ruci*, melalui telinga *Dewa Ruci* sebelah kiri.

Setelah Bima berada di dalam tubuh *Dewa Ruci*, ia menemukan dirinya berada di sebuah tempat yang merupakan ruang hampa. Bima tidak tahu arah mata angin, bahkan mana atas dan mana bawah, mana depan dan mana belakang pun tidak diketahui oleh Bima sama sekali. Situasi ini menggambarkan tentang Bima yang sedang kehilangan segala orientasi. Dalam keadaan yang membingungkan tersebut, *Dewa Ruci* mengambil inisiatif untuk masuk ke dalam *gua garbanya* sendiri dalam bentuk *Dewa Sukma Ruci* yang tampak sebagai sebuah cahaya berkilauan terang benderang. Dalam bentuk seperti ini ia menjumpai Bima yang sedang berada dalam kebingungan. Setelah melihat dan berjumpa dengan *Dewa Sukma Ruci*, Bima menemukan kembali kesadaran akan arah pandangannya. Ia melihat matahari di langit atas, tanah, dunung dan laut sehingga Bima mengalami perasaan sukacita yang luar biasa. Bima mulai mengerti bahwa dalam tubuh *Dewa Ruci* seluruh alam raya termuat secara terbalik (*jagad walikan*).

²⁰³ Dialog ini disajikan oleh Soebardi secara apik dalam Soebardi, *The Book of Cabolek* (Leiden: The Hague-Martinus Nijhof, 1975): 116, khususnya dalam pupuh VIII, 14 dituliskan demikian (berikut terjemahan dalam bahasa Inggris):

Wuwusira Dewa Suksma Ruci

Payo Werkudara dipun enggal

Manjinga garbengngong kene

Werkudara gumuyu, pan angguguk turira aris

Dene paduka bajang, kawula geng luhur

Inggih pangawak parbata

Saking pundi margine kawula manjing

Jentik mangsa sedhenga

Dewa Ruci declared

Come then Werkudara, quickly

enter to my stomach here

Werkudara laughed, heartily and answered gently

But my Lord, you are small, I am huge and tall

and am the size of a mountain

From whence should I enter

even my little finger could not get in

²⁰⁴ Lih. . Soebardi, *Book of Cabolek*, 117, dalam teks Pupuh VIII, 15 disebutkan demikian:

Angandika malih Dewa Ruci

Gedhe endi sira lawan jagad

Kabeh ini saisine kalawan gunugnipun

Samodera alase sami tan sesak lumebuwa

Guwa garba ingsun ...

Dewa Ruci spoke again

Which is larger, you or the world

all this that it contains, together with its mountains

oceans and forests are having space to enter

my stomach ...

Selanjutnya, dalam tubuh *Dewa Ruci* Bima mengalami penglihatan yang disebut dengan *Pancamaya* (*lima bayangan*), yaitu berupa sinar terang benderang yang dilihat oleh Bima saat ia menjumpai *Dewa Sukma Ruci*. Selanjutnya Bima melihat warna-warna yang disebut dengan *Catur-warna* (*empat warna*) yang terdiri dari warna *hitam*, *merah*, *kuning* dan *putih*, dan segala sesuatu yang terlihat di bagian akhir penglihatannya. *Dewa Ruci* menjelaskan bahwa warna-warna yang dilihat oleh Bima, sekaligus tidak dikenal oleh Bima. *Caturwarna* ini dapat dikatakan sebagai simbolisasi dari realitas hati. Warna *merah*, *hitam* dan *kuning*, dijelaskan oleh *Dewa Ruci*, adalah warna-warna yang merupakan musuh manusia karena mereka bertindak untuk menghalangi niat mulia seseorang untuk menyatu dengan Tuhan. Seseorang yang tidak dapat membebaskan diri dari tiga musuh utama ini (diwakili oleh ketiga warna di atas) tidak akan dapat menyatu dengan *Yang Tersembunyi* (*Yang Adikodrati*). Namun bila orang tersebut berhasil mengalahkan ketiga warna di atas dan kemudian menyatu dengan warna *putih* (yang merupakan lambang kesucian), maka ia dapat mencapai *patunggalan* (*penyatuan*) dengan *Yang Adikodrati*.

Setelah keempat warna itu menghilang dari pandangan Bima, muncul seberkas cahaya, seperti pelangi, yang terdiri dari delapan warna. Bima pun menanyakan tentang kedelapan warna tersebut. *Dewa Ruci* menjelaskan bahwa warna-warna itu sesungguhnya adalah merupakan satu kesatuan (sebuah *kesatuan sejati*). Delapan warna itu terdapat dalam diri manusia dan juga di dunia. Selanjutnya *Dewa Ruci* menjelaskan bahwa tubuh manusia itu adalah *jagad cilik* (*mikrokosmos*) dan identik dengan alam semesta, yang adalah *jagad gedhe* (*makrokosmos*). Keduanya memiliki isi yang sama; timur, barat, utara, selatan, atas dan bawah seperti warna merah, hitam, kuning dan putih. Semua bentuk kualitas keduniaan dan semua yang berbentuk menjadi *non-existence*, karena yang eksis adalah yang tunggal (*The Only One*). Lebih lanjut Bima bertanya mengenai kedelapan warna tersebut, apakah warna-warna tersebut merupakan esensi dari yang ilahi? *Dewa Ruci* menjawab bahwa bukan itu yang seharusnya diperhatikan oleh

Bima. Bima seharusnya berjuang untuk bisa melihat apa yang mengontrol semua kehidupan, dimana ia tidak terlihat, tidak berbentuk, tidak berwarna dan tidak hanya berada pada satu tempat. Hanya orang yang waspada saja yang dapat melihatnya, sebab tanda (fenomena) itu hanya dapat ditemukan di dunia.

Selanjutnya Bima pun melihat sebuah boneka gading kecil yang memancarkan cahaya yang menyilaukan ke segala arah serta memiliki *perbawa* (wibawa) yang sangat besar. Boneka gading bercahaya tersebut melambangkan *Pramana*. *Pramana* ini merupakan seberkas bayangan diri dari tubuh; yang hidup di dalam tubuh, menyatu dengan tubuh dan tinggal di dalam tubuh. Sang *Pramana* itu bebas dari rasa suka dan duka, bebas dari makan dan tidak dan tidak mengalami kelaparan dan penderitaan. Bila *Pramana* meninggalkan tubuh, maka tubuh menjadi lemah dan kehilangan daya. *Pramana* tidak diciptakan oleh dirinya sendiri, tetapi menerima kehidupan dari *sukma*, yang merupakan hakikat dari jiwa yang ilahi. Hubungan tubuh dengan *Pramana* ini dapat dianalogikan dengan hubungan anggrek yang tumbuh dan menempel di pohon.²⁰⁵ *Pramana* mendominasi tubuh. Ketika tubuh mati, *Pramana* menjadi tidak berdaya dan turut hilang. Ketika *sukma* meninggalkan tubuh, *Pramana* binasa bersama tubuh, tetapi *sukma* tetap eksis sebagai kehidupan sejati. *Pramana* merupakan manifestasi dari *sukma*, dan keberadaan *Pramana* diciptakan oleh *sukma*.

Saat Bima mendengar wejangan *Dewa Ruci*, ia ingin sekali menemukan esensi dari *Yang Ilahi*. Tetapi *Dewa Ruci* mengatakan bahwa esensi Ilahi yang benar tidak dapat dialami oleh Bima dalam keadaan seperti itu. Mendengar hal ini Bima semakin besar keinginannya untuk tinggal dalam keadaan yang sedang ia alami dalam diri Sang *Dewa Ruci*. Namun *Dewa Ruci* mengatakan bahwa hal itu tidak mungkin, karena Bima belum mati. Dengan kata lain, keadaan yang diinginkan oleh Bima hanya bisa terjadi di saat Bima mengalami kematian.

²⁰⁵ Soebardi menjelaskan hubungan antara tubuh – *pramana* – *sukma* dalam analogi *wayang* – *dhalang* – *tuan rumah*. Tetapi penulis merasa bahwa analogi seperti ini sulit untuk dimengerti.

Lebih lanjut *Dewa Ruci* memberikan wejangannya berkaitan dengan hubungan antara manusia, Tuhan dan alam semesta dari pengertian *mistik – monistik*. Tujuan hidup manusia adalah mencapai penyatuan kekal antara *Kawula* dan *Gusti*. Untuk dapat mencapai keadaan ini, orang harus dapat mengalami situasi *Mati Sajroning Urip, Urip Sajroning Mati (mati di dalam hidup, hidup di dalam mati)*. Orang harus dapat mematikan segala nafsu yang meracuni kehidupannya. Untuk mencapai taraf ini, seseorang harus dapat melakukannya dengan rendah hati dan penuh dengan rasa hormat. Dan sebagai orang yang sudah memiliki ilmu seperti ini, maka orang tersebut harus bisa menahan diri untuk tidak mengatur kehidupan orang lain, melainkan ia harus selalu rendah hati dan menghormati keberadaan orang lain. Apabila ada orang lain yang bersikeras untuk memaksakan kehendaknya, maka bagi orang yang telah mencapai taraf ilmu ini lebih baik diam dan tersenyum mendengarkan apa yang dipaksakan oleh orang lain tersebut, karena pada hakikatnya orang lain ini sama sekali tidak tahu apa yang sedang diperbuatnya. Oleh sebab itu, bagi orang yang telah mencapai taraf ilmu seperti yang dimaksudkan *Dewa Ruci*, ia akan memilih diam dan mengalah karena ia tidak mau membuat dan menimbulkan masalah melalui perdebatan, karena perdebatan dapat menimbulkan perselisihan. Dengan kata lain, ilmu yang diajarkan oleh *Dewa Ruci* adalah ilmu yang berfungsi sebagai pandangan hidup pribadi yang sangat berharga.

Mendengar nasihat terakhir ini, Bima merasa bahwa dalam kehidupannya sudah tidak ada rahasia lagi. Ilmu kesempurnaan hidup telah didupakannya dan kemudian Bima berpamitan kepada *Dewa Ruci* untuk kembali ke alamnya, menjumpai keempat saudaranya. Akhir kisah ini adalah kembalinya Bima bersama keempat saudaranya, tetapi Bima yang sekarang bukanlah Bima yang dulu, melainkan Bima sebagai seorang Kesatria yang berjiwa Pendeta (Kesatria yang bijaksana), atau sebagai Pendeta yang berjiwa Kesatria (Pendeta yang pemberani).²⁰⁶

²⁰⁶ Istilah Jawa yang paling cocok dikenakan pada Bima setelah perjalanan mistiknya ini adalah sebagai seorang *Satria Pinandhita*, yaitu seorang kesatria yang berbudi luhur, welas asih dan memiliki kekuatan dalam lahir dan batinnya. Lih. Purwadi, *Penghayatan Keagamaan Orang Jawa, Refleksi atas Religiositas Serat Bima Suci* (Yogyakarta: Media Pressindo, 2002): 95.

Untuk lebih memahami apa yang menjadi nasihat *Dewa Ruci* kepada Bima, di bawah ini penulis menghadirkan wejangan *Dewa Ruci* kepada Bima secara lengkap:²⁰⁷

*termangu sang bima di tepian samudera
dibelai kehangatan alun ombak setinggi betis
tak ada lagi tempat bertanya, sesirannya sang naga nemburnawa
dewaruci, sang marbudyengrat, memandangnya iba dari kejauhan,
tahu belaka bahwa tirta pawitra memang tak pernah ada
dan mustahil akan pernah bisa ditemukan oleh manusia mana pun.
menghampir sang Dewa Ruci sambil menyapa:
'apa yang kau cari, hai werkudara²⁰⁸,
hanya ada bencana dan kesulitan yang ada di sini
di tempat sesunyi dan sekosong ini'
terkejut sang sena dan mencari ke kanan kiri
setelah melihat sang penanya ia bergumam:
'makhluk apa lagi ini, sendirian di tengah samudera sunyi
kecil mungil tapi berbunyi pongah dan jumawa?
'serba sunyi di sini, lanjut sang marbudyengrat
mustahil akan ada sabda keluhuran di tempat seperti ini
sia-sialah usahamu mencarinya tanpa peduli segala bahaya
sang sena semakin termangu menduga-duga,
dan akhirnya sadar bahwa makhluk ini pastilah seorang dewa
ah, paduka tuan, gelap pekat rasa hatiku.
entahlah apa sebenarnya yang aku cari ini.
dan siapa sebenarnya dirimu ini
ketahuilah anakku, akulah yang disebut dewaruci, atau sang marbudyengrat
yang tahu segalanya tentang dirimu
anakku yang keturunan hyang guru dari hyang brahma,
anak kunti, keturunan wisnu yang hanya beranak tiga, yudistira, dirimu, dan
janaka.
yang bersaudara dua lagi nakula dan sadewa dari ibunda madrim si putri
mandraka.
datangmu kemari atas perintah gurumu dahyang durna
untuk mencari tirta pawitra yang tak pernah ada di sini
bila demikian, pukulun, wejanglah aku seperlunya
agar tidak mengalami kegelapan seperti ini
terasa bagai keris tanpa sarungnya
sabarlah anakku, memang berat cobaan hidup
ingatlah pesanku ini senantiasa
jangan berangkat sebelum tahu tujuanmu,
jangan menyuap sebelum mencicipnya.
tahu hanya berawal dari bertanya, bisa berpangkal dari meniru,
sesuatu terwujud hanya dari tindakan.
janganlah bagai orang gunung membeli emas,
mendapat besi kuning pun puas menduga mendapat emas*

²⁰⁷ Tulisan ini ditulis oleh Harmiel Soekardjo yang dapat dijumpai dalam <http://www.geocities.com/Athens/Delphi/7409/dwruci2.htm>

²⁰⁸ Mengenai nama Bima yang juga bisa dipanggil dengan nama Werkudara (Werkudoro), silakan lihat kembali catatan kaki no. 5.

*bila tanpa dasar, bakti membuta pun akan bisa menyesatkan
duh pukulun, tahulah sudah di mana salah hamba
bertindak tanpa tahu asal tujuan
sekarang hamba pasrah jiwara terserah paduka.
nah, bila benar ucapanmu, segera masuklah ke dalam diriku.
lanjut sang marbudyengrat
sang sena tertegun tak percaya mendengarnya
ah, mana mungkin hamba bisa melakukannya
paduka hanyalah anak bajang sedangkan tubuh hamba sebesar bukit
kelingking pun tak akan mungkin muat.
wahai werkudara si dungu anakku,
sebesar apa dirimu dibanding alam semesta?
seisi alam ini pun bisa masuk ke dalam diriku,
janganlah lagi dirimu yang hanya sejentik noktah di alam.
mendengar ucapan sang dewaruci sang bima merasa kecil seketika,
dan segera melompat masuk ke telinga kiri sang dewaruci
yang telah terangsang ke arahnya
heh, werkudara, katakanlah sejelas-jelasnya
segala yang kau saksikan di sana
hanya tampak samudera luas tak bertepi, ucap sang sena
alam awang-uwung tak terbatas hamba semakin bingung
tak tahu mana utara selatan atas bawah depan belakang
janganlah mudah cemas, ujar sang dewaruci
yakiniilah bahwa di setiap kebimbangan
senantiasa akan ada pertolongan dewata
dalam seketika sang bima menemukan kiblat dan melihat surya
setelah hati kembali tenang tampaklah sang dewaruci di jagad walikan.
heh, sena! ceritakanlah dengan cermat segala yang kau saksikan!
awalnya terlihat cahaya terang memancar, kata sang sena
kemudian disusul cahaya hitam, merah, kuning, putih.
apakah gerangan semua itu?
ketahuilah werkudara, cahaya terang itu adalah pancamaya,
penerang hati, yang disebut mukasipat (mukasyafah),
penunjuk ke kesejatan, pembawa diri ke segala sifat lebih.
cahaya empat warna, itulah warna hati
hitam, merah, kuning adalah penghalang cipta yang kekal,
hitam melambangkan nafsu amarah, merah nafsu angkara, kuning nafsu memiliki.
hanya si putih-lah yang bisa membawamu
ke budi jatmika dan sanggup menerima sasmita alam,
namun selalu terhalangi oleh ketiga warna yang lain
hanya sendiri tanpa teman melawan tiga musuh abadi.
hanya bisa menang dengan bantuan sang suksma.
adalah nugraha bila si putih bisa kau menangkan
di saat itulah dirimu mampu menembus segala batas alam tanpa belajar.
duhai pukulun, sedikit tercerahkan hati hamba oleh wejanganmu
setelah lenyap empat cahaya, muncullah nyala delapan warna,
ada yang bagai ratna bercahaya, ada yang maya-maya, ada yang menyala berkobar.
itulah kesejatan yang tunggal, anakku terkasih
semuanya telah senantiasa ada dalam diri setiap mahluk ciptaan.
sering disebut jagad agung jagad cilik*

*dari sanalah asal kiblat dan empat warna hitam, merah, kuning, putih
seusai kehidupan di alam ini semuanya akan berkumpul menjadi satu,
tanpa terbedakan lelaki perempuan tua muda besar kecil kaya miskin,
akan tampak bagai lebah muda kuning gading
amatilah lebih cermat, wahai werkudara anakku
semakin cerah rasa hati hamba.
kini tampak putaran berwarna gading, bercahaya memancar.
warna sejitakah yang hamba saksikan itu?
bukan, anakku yang dungu, bukan,
berusahalah segera mampu membedakannya
zat sejati yang kamu cari itu tak tak berbentuk tak terlihat,
tak bertempat-pasti namun bisa dirasa keberadaannya di sepenuh jagad ini.
sedang putaran berwarna gading itu adalah pramana
yang juga tinggal di dalam raga namun bagaikan tumbuhan simbar di pepohonan
ia tidak ikut merasakan lapar, kenyang, haus, lelah, mengantuk dan sebagainya.
dialah yang menikmati hidup sejati dihidupi oleh sukma sejati,
ialah yang merawat raga
tanpanya raga akan terpuruk menunjukkan kematian.
pukulun, jelaslah sudah tentang pramana dalam kehidupan hamba
lalu bagaimana wujudnya zat sejati itu?
itu tidaklah mudah dijelaskan, ujar sang Dewa Ruci, gampang-gampang susah
sebelum hal itu dijelaskan, kejar sang bima, hamba tak ingin keluar dari tempat ini
serba nikmat aman sejahtera dan bermanfaat terasa segalanya.
itu tak boleh terjadi, bila belum tiba saatnya, hai werkudara
mengenai zat sejati, engkau akan menemukannya sendiri
setelah memahami tentang penyebab gagalnya segala laku serta bisa bertahan
dari segala goda,
di saat itulah sang suksma akan menghampirimu,
dan batinmu akan berada di dalam sang suksma sejati
janganlah perlakukan pengetahuan ini seperti asap dengan api,
bagai air dengan ombak, atau minyak dengan susu
perbuatlah, jangan hanya mempercakapkannya belaka
jalankanlah sepenuh hati setelah memahami segala makna wicara kita ini
jangan pernah punya sesembahan lain selain sang maha luhur
pakailah senantiasa keempat pengetahuan ini
pengetahuan kelima adalah pengetahuan antara,
yaitu mati di dalam hidup, hidup di dalam mati
hidup yang kekal, semuanya sudah berlalu
tak perlu lagi segala aji kawijayan, semuanya sudah termuat di sini.
maka habishlah wejangan sang dewaruci,
sang guru merangkul sang bima dan membisikkan segala rahasia rasa
terang bercahaya seketika wajah sang sena menerima wahyu kebahagiaan
bagaikan kuntum bunga yang telah mekar.
menyebarkan keharuman dan keindahan memenuhi alam semesta
dan blassss . . . !
sudah keluarlah sang bima dari raga dewaruci sang marbudyengrat
kembali ke alam nyata di tepian samodera luas sunyi tanpa sang dewaruci
sang bima melompat ke daratan dan melangkah kembali
siap menyongsong dan menyusuri rimba belantara kehidupan*

II. Analisa, Interpretasi dan Apresiasi Terhadap Kisah *Dewa Ruci*

Dalam menganalisa dan menginterpretasi kisah *Dewa Ruci*, penulis akan memilah-milahkannya berdasarkan setiap adegan yang telah penulis susun dalam bagian sebelumnya. Dengan demikian hal ini akan mempermudah penulis untuk menganalisa dan menginterpretasikan kisah *Dewa Ruci* dalam bagian-bagian selanjutnya. Adapun analisa dan interpretasi tersebut adalah sebagai berikut:

Adegan 1

Dalam adegan ini, pokok utama yang hendak diwartakan oleh pengarang kisah *Dewa Ruci* adalah mengenai hubungan Guru – murid (dalam hal ini diwakili oleh Durna – Bima). Bagi masyarakat Jawa, nisbah/hubungan Guru – murid dapat digambarkan sebagai: atas – bawah, penuh – kosong, sempurna – tidak sempurna, bahkan dalam nisbah ini dikatakan bahwa guru adalah “Yang Ilahi menampak” dan berperan sebagai pembebas bagi segala yang hidup. Nisbah ini akan berakhir ketika sang guru meninggal dunia.²⁰⁹ Nisbah Guru – murid yang demikian begitu mendominasi hubungan antara Durna – Bima, sehingga dalam situasi apa pun Bima selalu merasa bahwa Durna berada di atas dirinya yang masih kosong, sehingga perintah Durna harus dijunjung tinggi dan segera dilaksanakan. Itulah sebabnya mengapa Bima tidak menghiraukan pandangan dan keberatan saudara-saudaranya terhadap perintah yang diberikan Durna kepada Bima. Di benak Bima, untuk menjadi seorang murid sejati ia harus menjalankan perintah gurunya dengan sesempurna mungkin.

Di bagian lain, adegan ini juga hendak menggambarkan mengenai keinginan Bima untuk mencari dan mendapatkan ilmu sejati. Ilmu sejati ini bukan berupa ilmu kedigdayaan (ilmu kesaktian), melainkan ilmu tentang kesempurnaan diri.²¹⁰ Agaknya Bima merasa bahwa dirinya

²⁰⁹ Lih. Banawiratma, *Yesus Sang Guru*, 23- 26; bdk juga dengan E.G. Singgih, *Dari Israel Ke Asia* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1982): 88.

²¹⁰ Dalam penjelasan Kaca Budi Nugroho, seorang informan, keadaan tubuh Bima saat ia berada dalam tahap pencarian diri adalah berpakaian putih atau hitam, yang menandakan bahwa dalam bertindak Bima selalu tegas,

sudah tidak membutuhkan kesaktian lagi (karena secara jasmani Bima adalah orang yang sudah sangat sakti, tak terkalahkan); tetapi yang ia butuhkan adalah ilmu yang dapat menyentuh kesempurnaan jiwa. Dengan demikian ada “kekosongan jiwa” di dalam dirinya, yang belum mengenal arti, hakikat dan tujuan hidup. “Kekosongan jiwa” inilah yang mendorong Bima untuk mencari hakikat hidup dengan berguru dan menyerahkan dirinya kepada Durna.

Mengapa penulis meraba adanya “kekosongan jiwa” dalam diri Bima? Hal ini berkaitan dengan apa sebenarnya yang harus dicari oleh Bima. Menurut perintah Durna, Bima harus mencari *Air suci/Air hidup*, yaitu *Tirtapawitra* di hutan *Tibrasara*, dalam sebuah goa *Candramuka* di lereng gunung *Gadamadana*. Apa maksud dari penggalan cerita ini? Bagi penulis, cerita adegan I ini sarat dengan makna simbolis; oleh sebab itu sebelum maknanya ditampilkan ke depan, terlebih dahulu akan dihadirkan makna-makna simbolis dari cerita ini.

1. Air suci hidup *Tirtapawitra* berasal dari kata *Tirta* = air dan *pawitra* = suci, bersih. Menurut Adhikara, *Tirtapawitra* dapat diterjemahkan dengan “Air Suci” dan hal ini menunjukkan bahwa pencarian Bima adalah untuk mencari intipati kehidupannya. Namun Suryo S. Negoro berpendapat bahwa selain memiliki arti/lambang intipati kehidupan, keberadaan *Tirtapawitra* ini pun sekaligus menjadi lambang tentang hakikat sebuah ilmu yang sejati dan suci.²¹¹
2. Hutan *Tibrasara*, berasal dari kata *Tibra* = susah, sedih juga memiliki makna prihatin (feeling of concerned) dan *Sara* = panah, ketajaman sebuah pisau. Dengan demikian hutan *Tibrasara* sebenarnya berarti panah yang menuju atau menunjukkan kesedihan.²¹² Namun ada juga pendapat lain yang mengatakan bahwa kata *Tibrasara* harus diterjemahkan dengan “perasaan yang tajam” (jawa: *landeping cipta*).²¹³ Menurut penulis, makna dari hutan

kalau salah akan ia hantam dan kalau benar akan ia bela sampai kapan pun. Rambutnya pun masih di gerai, pertanda ia belum sanggup menguasai diri terhadap segala nafsu duniawi (bisa berupa: makanan, kedudukan, harga diri, pangkat, nama tenar, dll).

²¹¹ Lih. SP Adhikara, *Unio Mystica Bima* (Bandung: ITB, 1984): 10, dan lih. juga Negoro dalam <http://www.joglosemar.co.id>.

²¹² Lih. Adhikara, *Unio Mystica*, 17.

²¹³ Lih. Negoro dalam <http://www.joglosemar.co.id>, yang mengatakan bahwa hutan *Tibrasara* sebenarnya menunjuk pada “... a lesson to reach **landeping cipta (sharpness of feeling)**”, yaitu suatu kemampuan untuk

Tibrasara dapat diperoleh dengan menggabungkan kedua arti di atas, sehingga perjalanan Bima menuju hutan *Tibrasara* adalah perjalanan menuju pada kesedihan yang menyayat hati, sekaligus melatih Bima untuk memiliki perasaan yang tajam.

3. Tentang gua *Candramuka*. Kata *Candramuka* berasal dari kata *candra*= bulan atau perumpamaan dan *muka* = roman muka, depan, atau hadapan. Jadi *Candramuka* dapat diartikan sebagai sebuah bentuk perumpamaan yang sedang dihadapi.²¹⁴
4. Mengenai gunung *Gadamadana*. Kata *Gadamadana* berasal dari kata *gada* = alat pukul (untuk membinasakan sesuatu) dan *madana* = cinta atau keasyikan. Jadi kata *Gadamadana* dapat diartikan dengan senjata untuk membinasakan keasyikan atau cinta terhadap sesuatu.²¹⁵

Setelah nama-nama hutan, gunung dan gua diketahui asal-usulnya secara etimologis, maka dapat ditarik sebuah makna yang hendak menunjukkan arti dari kisah dalam adegan 1. Yang dapat dilihat dalam siratan cerita mengenai perintah Durna kepada Bima adalah mengenai pencarian inti kehidupan, dimana Bima harus menghadapi (*muka*) segala bentuk gambaran perumpamaan (*candra*) tentang keasyikan (*madana*). Jikalau Bima kalah melawan segala godaan ini, maka Bima akan menuju (*sara*) dan terjatuh dalam kesedihan (*tibra*). Oleh sebab itu Bima sadar bahwa jalan menuju pada inti kehidupan itu adalah jalan kesedihan/kesengsaraan, dan ia harus dapat membinasakan (*gada*) segala bentuk gambaran kesedihan itu agar ia dapat memperoleh Air (*tirta*) suci (*pawitra*) atau air hidup. Jika Air suci itu sudah didapat, maka Bima akan memiliki perasaan yang tajam karena sudah mengetahui hakikat dari inti kehidupan sejati. Inilah yang dimaksud dengan **Ilmu Sejati**.

Di atas penulis meraba bahwa Bima memiliki “kekosongan jiwa”. Hal ini dapat diketahui dan dibuktikan dalam kisah di adegan 1 ini. Dalam adegan 1 dikisahkan tentang perintah Durna kepada Bima untuk mencari hakikat kehidupan. Perintah ini merupakan indikator

melihat dan menemukan makna yang dalam dari sebuah peristiwa kehidupan yang dipandang orang, secara umum, biasa-biasa saja.

²¹⁴ Lih. Adhikara, *Unio Mystica*, 17.

²¹⁵ Lih. Adhikara, *Unio Mystica*, 17.

bahwa Bima sedang berada dalam “kekosongan jiwa”. Bima tidak tahu apa makna, arti dan tujuan hidupnya. Oleh sebab itu Bima diperintahkan mencari Ilmu Sejati, yang akan membantu Bima untuk mengetahui intipati/hakikat kehidupannya.

Di sisi lain, adegan 1 hendak memaparkan tentang perintah Durna agar Bima pergi untuk mencari dan menemukan intipati/hakikat kehidupannya melalui proses kesadaran, yaitu sebuah jalan yang akan menuntun Bima untuk mencapai suatu pengalaman yang lebih mendalam tentang keberadaan dirinya sendiri. Pengalaman itu terbuka dalam “Rasa”. Yang dimaksud di sini adalah Bima harus dapat merasakan keberadaan dirinya dalam segala dimensi: perasaan jasmani, inderawi, perasaan akan kedudukannya dalam medan interaksi, perasaan kesatuan dengan alam semesta, rasa akan penentuan eksistensinya sendiri oleh takdir, dan akhirnya kesadaran yang semakin mendalam akan keakuannya sendiri. Dengan demikian “Rasa” itu adalah tindakan dari sebuah paham religius.²¹⁶

Untuk merasakan dan menemukan “Rasa” inilah Bima harus menempuh jalan kesengsaraan/kesusahan, karena dengan melalui jalan ini Bima akan semakin sanggup untuk mengasah perasaannya sehingga ia akan tumbuh menjadi seorang manusia yang memiliki perasaan yang tajam. Dengan “Rasa” yang sudah menjadi bagian keutamaan dalam hidupnya, maka Bima akan bertumbuh dan berkembang dalam alam kedewasaan, sehingga ia menjadi seorang manusia yang mengerti arti dan hakikat/intipati kehidupannya.

Adegan 2

Dalam adegan 2 dikisahkan tentang perkelahian Bima melawan kedua raksasa yang dijumpainya di hutan *Tibrasara*. Kedua raksasa itu bernama *Rukmuka* dan *Rukmakala*. Perkelahian melawan raksasan bermakna simbolis, yaitu perkelahian melawan ketamakan dan keserakahan, karena

²¹⁶ Lih. Franz Magnis Suseno, *Etika Jawa, Sebuah Analisa Falsafi tentang Kebijakan Hidup Jawa* (Jakarta: Gramedia, 1985):130, bdk. dengan Niels Mulder, *Mistisisme Jawa, Ideologi Di Indonesia* (Yogyakarta: LKiS, 2001): 86 yang mengatakan bahwa “Rasa bisa dideskripsikan sebagai perasaan kedalaman intuitif yang dimiliki oleh semua orang”.

dalam pengertian Jawa, raksasa adalah representasi dari keserakahan dan ketamakan.²¹⁷ Apa makna dari adegan 2 ini? Untuk mengerti makna kisah dalam adegan 2 ini penulis akan menyajikan makna-makna kata secara etimologis terlebih dahulu.

Kata *Rukmuka* berasal dari kata *Ruk*= kerusakan dan *muka* = wajah atau menghadapi. Secara hurufiah dapat diterjemahkan dengan *menghadapi kerusakan*²¹⁸ Tetapi penulis lebih setuju dengan terjemahan yang dilakukan oleh Negoro, yang mengatakan bahwa *Rukmuka* diterjemahkan dengan *muka yang penuh dengan kerusakan* dan merupakan simbolisasi dari keserakahan manusia terhadap makanan.²¹⁹ Sedangkan *Rukmakala* berasal dari kata *Rukma* = emas dan *kala* = jerat, bahaya. Dengan demikian *Rukmakala* dapat diartikan dengan *jerat atau bahaya harta bendawi (emas)*.²²⁰ Jika demikian, maka *Rukmakala* adalah simbolisasi dari keserakahan manusia terhadap harta benda.

Jika dikatakan bahwa Bima berperang melawan dua raksasan bernama *Rukmuka* dan *Rukmakala*, hal itu berarti bahwa Bima sedang berperang melawan nafsu keserakahan manusiawi yang ingin mengikatkan dirinya dengan segala bentuk keserakahan dan kerakusan terhadap hal-hal yang bersifat bendawi (makanan dan harta benda).²²¹ Kemenangan Bima atas kedua raksasa itu berarti kemenangan Bima terhadap segala bentuk nafsu keserakahan terhadap hal-hal yang bersifat bendawi/duniawi.

Mengapa Bima harus mengalahkan segala nafsu keserakahan terhadap ikatan-ikatan duniawi? Hal ini juga berkaitan dengan masalah “Rasa”, seperti yang telah dipaparkan dalam adegan 1. Bagi orang yang hendak menempuh kehidupan melalui jalan kesadaran, ia harus menggunakan akal nya seimbang dengan penggunaan “Rasa”-nya sehingga muncullah satu kepribadian yang utuh. Di satu sisi keberadaan “Rasa” dikontrol oleh akal, di sisi lain “Rasa”

²¹⁷ Lih. Adhikara, *Unio Mystica*, 18.

²¹⁸ Lih. Adhikara, *Unio Mystica*, 18

²¹⁹ Lih. Negoro dalam <http://www.joglosemar.co.id>.

²²⁰ Lih. Negoro dalam <http://www.joglosemar.co.id> dan Adhikara, *Unio Mystica*, 18

²²¹ Dengan sangat menarik, Negoro menggambarkan peperangan ini sebagai peperangan melawan *Kamukten* (*luxury of tasteful food*) dan *Kamulyan* (*luxury of material wealth*). Lih. Negoro dalam <http://www.joglosemar.co.id>.

pun memiliki fungsi sebagai alat pendamai bagi akal, karena “Rasa” seringkali menjadi tempat persembunyian bila soal/masalah yang dihadapi oleh akal tidak dapat diselesaikan, atau terlalu pahit bila diselesaikan oleh akal. Sehingga akal dan “Rasa” merupakan suatu kekuatan, dalam diri seseorang, yang saling mengontrol satu sama lain.²²² Dalam kekuatan yang tumbuh melalui sinergi akal dan “Rasa”, maka orang tersebut akan tumbuh menjadi seseorang yang tidak lagi dikuasai oleh penilaian duniawi (yang seringkali mementingkan kedudukan dan peranan manusia; misalnya: pangkat, harta benda, gelar, kekuasaan), melainkan ia tumbuh menjadi seseorang yang memiliki kepribadian yang lepas dan bebas dari keterpenjaraan dan keterikatan segala ikatan duniawi. Dirinya tidak akan pernah mengalami polarisasi kepribadian (pemisahan antara kebutuhan yang jasmaniah dengan kebutuhan yang rohaniyah/batiniah), karena ia telah menjadi seseorang yang memiliki kepribadian utuh, yaitu pribadi yang mengintegrasikan kebutuhan jasmaniah dengan kebutuhan rohaniyah/batiniah.²²³

Pengintegrasian diri melalui sinergi akal dan “Rasa”, sehingga tidak mengalami polarisasi kepribadian, telah dialami Bima ketika ia berhasil mengalahkan segala nafsu keserakahan di dalam dirinya. Hal ini tertuang dalam simbolisasi mengenai perubahan wujud rupanya dan warna pakaiannya ketika ia mengaca di telaga, atas perintah *Batara Indra* dan *Batara Bayu*. Wujud rupanya semula kusut dan berkumis serta berjambang, telah berubah menjadi bersih dan berseri menandakan bahwa segala bentuk nafsu duniawi, yang selama ini telah menguasai dirinya, telah sirna digantikan dengan ketenangan dan kesabaran. Hal ini pun menandakan bahwa Bima telah berdamai dengan dirinya sendiri, ia tidak lagi hidup di bawah kekuasaan nafsu melainkan ia hidup di dalam penguasaan diri. Bukti dan simbolisasi ini semakin diperkuat ketika ia melihat bahwa pakaian yang dikenakannya telah berubah warna menjadi

²²² Lih. Rahmat Subagya, *Kepercayaan, Kebatinan, Kerohanian, Kejiwaan dan Agama* (Yogyakarta, Kanisius, 1976): 18-19.

²²³ Bdk. dengan Subagya, *Kepercayaan, Kebatinan*, 14.

warna *poleng*. Warna *poleng* merupakan simbol dari kesadaran dan penguasaan diri.²²⁴ Tetapi ada satu yang belum berubah, yaitu keadaan rambutnya yang masih tergerai. Hal ini menandakan bahwa segala bentuk penguasaan dan kesadaran diri memang telah dialami oleh Bima, namun hal itu masih berada dalam taraf permukaan saja, belum menjadi hakikat/intipati hidupnya. Integrasi akal dan “Rasa” telah terjadi dalam diri Bima, namun integrasi ini belum menjadi “way of life” Bima.²²⁵

Keberadaan Bima yang telah sadar namun kesadaran tersebut belum menjadi inti hidupnya menandakan bahwa ia belum menjadi seorang manusia yang sempurna. Untuk itulah kedua *Batara*, yang telah dibebaskan oleh Bima dari kutuk, menganjurkan Bima untuk kembali kepada Durna dan menanyakan tempat *Air suci Tirtapawitra* yang sesungguhnya, agar Bima dapat menjadi manusia sempurna, yaitu manusia yang menempatkan kesadaran sepenuhnya sebagai “way of life” untuk memperoleh kesempurnaan pengetahuan terhadap intipati kehidupan.

Adegan 3

Dalam adegan 3 dikisahkan bahwa Bima pulang ke *Istana Ngastina* dan langsung menemui Durna untuk menceritakan pengalamannya di hutan *Tibrasara*. Adegan ini, sekali lagi, hendak memaparkan mengenai hubungan Guru – murid. Sebenarnya, bisa saja Bima merasa curiga dan marah kepada Durna karena ia tahu bahwa *Air suci Tirtapawitra* tidak ada di hutan *Tibrasara*, sesuai dengan keterangan *Batara Indra* dan *Batara Bayu*. Namun hal ini merupakan “tabu” bagi sistem pendidikan yang menempatkan Guru di atas murid, yang mencerminkan hubungan berisi

²²⁴ Jika penggalan kisah ini dirunut ke belakang, maka kisah ini akan berjumpa dengan kisah “Bima Bungkus”, yaitu ketika bayi Bima diberi pakaian warna “poleng” oleh Dewa Indra. Dalam lakon Dewa Ruci ini, pemaknaan terhadap pakaian berwarna “poleng” diberikan langsung oleh Dewa Indra yang berarti Bima mengemban tugas sebagai pemberantas angkara murka di dunia. Simbolisasi warna “poleng” ini selalu tampak dalam pembungkusan kotak wayang. Bagi kotak wayang yang berisi para tokoh lambang kejahatan akan selalu dibungkus oleh kain “poleng” sebagai simbolisasi dari perlindungan bagi kehidupan manusia dari segala macam kejahatan yang mengancam.

²²⁵ Makna ini penulis peroleh dalam wawancara dengan seorang informan lain, yaitu Bpk. Sumirat.

– kosong. Sebagai “murid sejati” Bima tidak pernah meragukan “kepenuhan ilmu” gurunya, oleh sebab itu tidak ada alasan sedikit pun bagi Bima untuk mempertanyakan perintah gurunya.

Keyakinan Bima semakin diperkuat ketika Durna berdalih bahwa perintahnya untuk mencari *Air suci Tirtapawitra* ke hutan *Tibrasara* adalah merupakan sebuah ujian ketaatan seorang murid kepada gurunya. Dan Durna juga menjelaskan bahwa Bima telah lulus dalam ujian ketaatannya tersebut.

Sebagai lanjutan dari perintah Durna kepada Bima, Durna mengatakan bahwa *Air suci Tirtapawitra* berada di dasar samudera, dan Bima harus mencari ke sana. Sebenarnya perintah ini pun memiliki maksud lain di balik perintah yang sesungguhnya. Karena Durna telah gagal menyingkirkan Bima melalui “pinjaman tenaga” kedua raksasa di hutan *Tibrasara*, maka Durna hendak menyingkirkan Bima dengan jalan menenggelamkannya ke dasar samudera yang sangat dalam. Hal ini dilakukan Durna untuk melemahkan kekuatan Pandawa yang memang berpusat pada pribadi Bima. Dan Durna tahu, bahwa sebagai murid Bima pasti menyanggupi perintah gurunya. Jadi ada azas pemanfaatan yang diberlakukan Durna dalam sistem pendidikan yang menempatkan Guru sebagai penguasa atas murid.

Seperti yang diduga, Bima pun menyanggupi perintah gurunya. Namun sebelum berangkat Bima menanyakan makna perubahan wujudnya kepada Durna. Pada dasarnya Durna tahu apa makna perubahan wujud Bima tersebut. Namun sengaja ia tidak mau memberitahukan karena hal itu menandakan bahwa Bima telah berhasil membawa sebuah “ilmu” tentang kehidupan (meskipun masih bersifat “kulit luar” saja). Durna tidak mau bahwa kedudukannya sebagai guru disejajarkan oleh Bima, yang adalah muridnya. Karena bila kedudukannya sejajar, maka Bima tidak layak lagi menjadi muridnya karena Bima pun sudah memiliki status sebagai seorang guru. Itulah sebabnya mengapa Durna tidak mau menjawab pertanyaan Bima, bahkan ia merasa tersinggung terhadap pertanyaan tersebut. Melihat gelagat yang tidak menguntungkan ini, Bima mohon diri untuk mencari *Air suci Tirtapawitra* di dasar samudera.

Sebelum berangkat menunaikan tugas, Bima berpamitan terlebih dahulu kepada saudara-saudaranya. Dalam peristiwa pamitan ini tampak sekali bahwa Bima tidak pernah melupakan prinsip *sedulur papat lima pancer*.²²⁶ Prinsip itu secara singkat dapat dipetakan sebagai berikut:²²⁷

Keterangan nomer:

- 1 = Menunjuk pada hari “pasaran” Jawa,
- 2 = Menunjuk arah mata angin
- 3 = Menunjuk simbol unsur alam dan warna aura

²²⁶ Keterangan tentang prinsip ini, lih. catatan kaki 10.

²²⁷ Disarikan dari *Harian Kedaulatan Rakyat*, Minggu – Pahing, (6 April 2003): 12.

4 = Menunjuk pada keberadaan saat hendak melahirkan

5 = Menunjuk pada simbol binatang sebagai simbol nafsu dalam diri seseorang

Dalam garis besarnya prinsip *sedulur papat, lima pancer* merupakan sebuah ilmu atau “kawruh” yang bermakna peringatan dan pendorong bagi manusia untuk lebih bertakwa kepada Tuhan. Untuk dapat lebih bertakwa, manusia perlu menyadari dan memahami siapa dirinya, terlebih dahulu. Ilmu untuk mengetahui hakikat keberadaan diri manusia, salah satunya dituangkan dalam prinsip *sedulur papat, lima pancer* yang telah dipetakan dalam bagan di atas. Secara singkat paparan dalam bentuk bagan di atas, mengenai prinsip *sedulur papat lima pancer*, dapat dijelaskan sebagai berikut: Hitungan pasaran yang berjumlah lima itu (Legi, Paing, Pon, Wage, Kliwon), menurut kepercayaan masyarakat Jawa, sejalan dengan ajaran *sedulur papat lima pancer* (empat saudara kelahiran, kelimanya adalah pusat). Ajaran ini mengandung pengertian bahwa badan manusia yang berupa raga atau jasad lahir bersama empat unsur atau roh yang berasal dari tanah, air, api dan udara. Empat unsur itu masing-masing mempunyai tempat di kiblat empat (urutan mata angin adalah Timur, Selatan, Barat dan Utara). Faktor kelima bertempat di pusat, yaitu tengah (digambarkan sebagai bumi). Keempat mata angin mengelilingi dan melindungi Bumi yang berfungsi sebagai pusat. Dari penjelasan ini tampak bahwa prinsip *sedulur papat, lima pancer* memuat ajaran tentang kosmologi orang Jawa.

Kandungan ajaran lain dalam prinsip *sedulur papat, lima pancer* adalah mengenai keberadaan manusia di bumi. Ajaran itu menyebutkan demikian: dalam masa kelahiran manusia ke dalam dunia ada 4 tahapan yang terjadi, yaitu ketika bayi itu akan dilahirkan, maka dalam benak sang ibu akan timbul perasaan takut mati (diwakili dengan istilah Marmati = *samar lek mati*). Rasa khawatir akan mati ini sebenarnya keluar paling awal sebelum lahirnya “kawah (air ketuban), ari-ari dan darah”. Oleh karena itu perasaan takut mati itu dipandang sebagai saudara paling tua.

Dalam proses persalinan, pasti ada 3 unsur yang mengiringi kehadiran si bayi yang terbungkus dalam plasenta, yaitu:

1. kawah (air ketuban), yang keluar sebelum lahirnya sang bayi. Oleh karena itulah kawah (air ketuban) dipandang sebagai saudara tua, yang biasa disebut *kakang kawah*.
2. Setelah air ketuban keluar, lahirlah sang bayi dan disusul dengan keluarnya ari-ari. Karena ari-ari keluar setelah bayi, maka ari-ari disebut saudara muda dan dinamakan *adi ari-ari*.
3. Dalam proses kelahiran biasanya diiringi dengan keluarnya rahsa (darah). Oleh karena itu rahsa (darah) disebut sebagai *sedul;ur enom (saudara paling muda)*

Pusar atau plasenta biasanya lepas setelah bayi lahir. Pusar atau plasenta yang lepas dari pusar bayi dianggap sebagai saudara bayi, dan hal ini dipandang sebagai *pancer (pusat)* dari *sedulur papat*. Dengan demikian hal kedua yang terkandung dalam prinsip *sedulur papat, lima pancer* adalah mengenai keberadaan manusia yang tidak dapat dilepaskan dari proses kelahirannya. Dalam proses kelahiran, manusia datang ke dunia bukan sendirian melainkan bersama dengan keempat (roh) saudaranya, yang keberadaan keempat (roh) saudara itu selalu ada bersama dan di dalam jiwa manusia itu.

Kandungan lain dalam prinsip *sedulur papat, lima pancer* adalah tentang nafsu manusia. Dalam gambaran gunung wayang Purwa digambarkan adanya empat ekor binatang, yaitu: macan, banteng, kera dan burung merak. Kelima simbol binatang ini merupakan *sedulur papat* terhadap manusia, sebab keempat binatang itu merupakan gambaran atau simbol dari empat nafsu manusia. Keempat nafsu itu adalah :

1. Macan = simbolisasi dari nafsu amarah. Nafsu amarah adalah penghalang terbesar bagi upaya manusia mendekatkan diri kepada Tuhan, oleh sebab itu manusia perlu mengendalikan nafsu ini dengan menumbuhkan perasaan sabar di dalam dirinya.
2. Banteng = simbolisasi nafsu terhadap keindahan dan seringkali dihubungkan dengan asmara. Nafsu ini seringkali menjerat dan menjerumuskan manusia ke dalam kesalahan, oleh karena

itu nafsu ini mengingatkan agar manusia jangan sampai terjerat dan dikuasai oleh nafsu asmara agar dunia tidak terbakar.

3. Kera = simbolisasi nafsu keserakahan. Sifat ini pasti dimiliki oleh semua manusia, dan menjadi penyebab dari hancurnya nilai-nilai kehidupan. Oleh sebab itu manusia harus dapat mengendalikan nafsu ini.
4. Burung Merak = simbolisasi nafsu keutamaan. Di satu sisi nafsu keutamaan ini baik, tetapi bila keutamaan itu berjalan tanpa pengendalian, maka yang terjadi adalah munculnya kejahatan dan kemiskinan.

Semua nafsu ini adalah empat saudara bagi manusia, tetapi keberadaannya harus di bawah kendali manusia yang bersangkutan. Sebab dengan pengendalian, maka segala nafsu (keempat saudara itu) akan hidup dengan berpusat pada diri manusia.

Jika diamati dengan jelas, tampak prinsip kosmologi dalam prinsip *sedulur papat lima pancer*, hal ini terlihat dalam gambaran alam semesta (makrokosmos – yang berada di luar kotak) yang merepresentasi dalam diri manusia (sebagai mikroskosmos – yang berada di dalam kotak). Gambaran kosmologi hendak menegaskan bahwa alam semesta dan manusia adalah satu saudara, terdiri dari empat anasir bumi yang bermuara pada satu pusat, yaitu manusia. Dengan demikian keberadaan manusia dalam bumi ini adalah sebagai pelengkap dan penyempurna dari keberadaan bumi secara utuh.

Pemahaman inilah yang menjadi pusat pemahaman Bima dalam kaitannya dengan keempat saudaranya. Bima adalah anak yang dilengkapi dan melengkapi keempat anasir bumi (yang diwakili oleh keempat saudaranya) dan demikian juga sebaliknya. Kekuatan dan seluruh keberadaan dirinya akan menjadi sempurna dalam kebersamaan dengan keempat saudaranya. Hasil dari pemahaman ini, Bima tidak pernah melupakan keempat saudaranya, sehingga ia merasa perlu untuk berpamitan kepada keempat saudaranya. Maksud dan harapan Bima berpamitan ini adalah untuk mendapatkan restu dari keempat saudaranya sehingga Bima akan

memperoleh kekuatan yang sempurna, karena dalam restu ini terkandung pemahaman bahwa keempat saudaranya akan mengiringi langkah Bima dalam menjalani masa pencariannya.

Namun kenyataannya terbalik, keempat saudaranya tidak mengizinkan Bima. Hal ini membuat Bima kecewa dan dengan marah ia pergi meninggalkan keempat saudaranya untuk berkelana sendiri. Tetapi, sebenarnya, Bima tidak sendiri karena setelah Bima pergi, keempat saudaranya mengikuti Bima menuju samudera. Hal ini berarti Bima selalu mendapat kekuatan dari keempat saudaranya, karena keempat saudaranya tidak pernah meninggalkan Bima, meskipun Bima tidak sadar akan hal ini.

Adegan 4

Dalam adegan ini digambarkan bahwa Bima sampai di samudera yang luas. Simbolisasi cerita ini sebenarnya hendak menggambarkan maksud dan tujuan kedatangan Bima. Sebagai seorang yang hendak mencari ilmu kehidupan, Bima selayaknya harus memiliki hati dan “Rasa” seluas samudera, sehingga dalam kehidupan Bima harus dapat memaafkan kesalahan seseorang dengan mudah.²²⁸ Namun untuk memiliki hati dan “Rasa” seluas samudera tidaklah mudah, karena saat Bima terjun ke samudera ia menjadi panik dan tidak dapat berbuat apa-apa. Bima dihantam dan diombang-ambingkan ombak sehingga ia merasa menjadi orang yang lemah dan tidak berguna sama sekali. Demikian juga halnya dengan seseorang yang ingin memiliki hati dan “Rasa” seluas samudera. Orang tersebut harus sadar mengenai keberadaan dirinya yang penuh dengan kelemahan dan ia sedang berada dalam dunia yang keras, yang akan menghantam dan mengombang-ambingkan dirinya dalam ketidakpastian. Untuk menghadapi situasi ini, diperlukan sebuah kiat agar dapat melepaskan diri dari dunia yang begitu keras dan bergelora.

Ketika merasa lemah dan terhempas ke sana kemari, Bima merapal ajian *jalasangara*, yaitu sebuah ajian yang berfungsi untuk menguasai ombak samudera. Secara hurufiah kata

²²⁸ Lih. Negoro dalam <http://www.joglosemar.co.id>.

jalasangara berasal dari kata *jala* = alat untuk menangkap sesuatu di dalam air dan *sangara* (*sengara*) = segala sesuatu yang menjadi penyebab kegagalan. Dengan demikian *jalasangara* berarti kemampuan untuk menangkap dan menjinakkan segala sesuatu yang menjadi penyebab kegagalan. Dengan ungkapan bahwa Bima dapat berjalan di atas air akibat ia menerapkan aji *jalasangara*, berarti Bima berhasil mengatasi segala rintangan (ombak di samudera) untuk mencapai pusat samudera.²²⁹ Dengan demikian bila seseorang ingin memiliki hati dan “Rasa” seluas samudera, orang tersebut harus mampu untuk menangkap dan mengatasi segala rintangan yang menghalangi dan menghempas dirinya; karena dengan kemampuan untuk mengatasi rintangan tersebut ia akan menjadi orang yang tidak terombang-ambing oleh ombak kehidupan, bahkan ia dapat berjalan di atas ombak kehidupan tersebut.

Akan tetapi hal ini belum cukup. Karena dalam kisah selanjutnya digambarkan bahwa Bima diserang dan berkelahi dengan seekor naga raksasa. Naga raksasa tersebut menyemburkan cairan beracun ke muka/wajah Bima. Namun naga itu berhasil dimusnahkan oleh Bima dengan menggunakan kuku *pancanaka*. Apa maksud cerita ini? Bagi orang Jawa, naga merepresentasikan segala bentuk nafsu dan sifat-sifat yang buruk, sehingga perkelahian Bima dengan naga raksasan merupakan simbol dari perjuangan hidup – mati seseorang dalam menempuh jalan kehidupan. Namun pertanyaan mengenai makna cerita ini masih berlanjut, apakah yang tersirat di belakang pertarungan antara Bima dengan naga raksasa ini? Untuk menjelaskan hal ini, penulis akan mencoba menginterpretasikannya dari beberapa analisis.

1. Analisis dan interpretasi secara kejiwaan.

Jika ditilik dari segi kejiwaan, simbolisasi naga atau ular dapat diartikan sebagai lambang kejantanan seorang laki-laki yang bersifat destruktif. Mengacu pada pendapat Sigmund Freud yang berbicara tentang insting manusia, maka dalam diri manusia ada dua jenis insting, yaitu:

²²⁹ Lih. Adhikara, *Unio Mystica*, 9

“insting kematian” dan “insting kehidupan”²³⁰. Melalui “insting kematian” ini manusia memiliki hasrat untuk merusak dan menghancurkan, baik kepada diri sendiri atau tertuju keluar, yaitu kecenderungan untuk merusak/menghancurkan pihak/orang lain. Sedangkan “insting kehidupan” digambarkan sebagai sebuah bentuk hasrat untuk mencintai kehidupan. Bila digambarkan bahwa Bima sedang melawan naga laut, hal ini dapat ditafsirkan sebagai bentuk upaya Bima untuk mematikan “insting kematiannya”, sehingga segala bentuk nafsu duniawi yang bersifat destruktif hendak dimatikan di dalam dirinya.

2. Analisis dan interpretasi secara simbolis

Secara simbolis dapat digambarkan bahwa perkelahian Bima melawan naga merupakan simbolisasi dari upaya Bima untuk menyucikan diri. Naga secara simbolis dapat diartikan dengan cambuk, sedangkan cairan yang disemburkan ke muka Bima melambangkan orang yang dimandikan atau dibersihkan. Jadi Bima berkelahi dengan naga laut dan mukanya disemburi bisa naga itu, dapat diartikan Bima dipacu dengan cambuk untuk menyucikan dirinya sebelum memperoleh air kehidupan.

3. Analisis dan interpretasi secara anatomi

Manusia memiliki pancaindera. Empat dari panca indera itu terdapat di wajah, yaitu telinga, mata, hidung, dan mulut (serta lidah). Sedangkan indera kelima terletak di seluruh permukaan kulit manusia. Jika digambarkan bahwa Bima bertarung melawan naga laut dan mukanya disemburi bisa naga dan seluruh tubuhnya dibelit sang naga laut, maka hal itu berarti bahwa Bima sedang berlatih diri untuk dapat mematikan seluruh pancainderanya agar ia dapat berkomunikasi dalam alam kejiwaan dengan yang Adikodrati.

Bila ketiga analisis di atas digabungkan, maka makna dari pergulatan Bima melawan naga laut adalah mengenai upaya Bima untuk melawan segala nafsu duniawi yang selama ini telah membelenggu seluruh pancainderanya, agar dapat berkomunikasi dengan Sang Adikodrati

²³⁰ Lih. Erich Fromm, *Akar Kekerasan, Analisis Sosio Psikologis atas Watak Manusia (terjemahan dari: The Anatomy of Human Destructiveness)* (Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 2001): vx-xvi; 5-8, 12-14

dalam alam kejiwaan. Perlawanan dan penguasaan Bima terhadap pancainderanya mencapai hasil ketika ia berhasil membunuh sang naga dengan menggunakan kuku *pancanaka*. Makna yang tersirat dalam cerita ini akan dapat diketahui melalui kata kunci dari cerita ini, yaitu kuku *pancanaka*.

Pancanaka berasal dari kata *panca* = lima dan *naka* = kuku. Jadi *pancanaka* berarti lima kuku. Akan tetapi Bima hanya mempunyai dua senjata kuku, yaitu kuku yang terdapat di ibu jari tangan kanan dan tangan kiri. Apa yang tersirat dari simbolisasi ini? Hal ini berkaitan erat dengan keberadaan dirinya dengan keempat saudaranya, yaitu para *Pandawa Lima*. Jika kelima jari tangan kanan dan kiri diperhatikan dengan seksama, maka nampak jelas bahwa ibu jari itu yang paling besar dan mempunyai fungsi paling vital. Dengan demikian keberadaan ibu jari adalah untuk melindungi keempat jari lainnya. Bila dikatakan bahwa Bima memiliki senjata kuku *pancanaka*, hal itu berarti bahwa Bima melambangkan ibu jari dalam hubungannya dengan kelima jari tangan, yang melambangkan *Pandawa*. Namun harus diakui bahwa kelima jari tangan itu saling menunjang satu sama lain, sehingga ibu jari hanya berarti bila berhubungan dengan keempat jari lainnya.

Penjelasan di atas merupakan penjelasan mengenai keberadaan Bima yang memiliki hubungan yang erat dengan keempat saudaranya. Bima menjadi kuat bila ia hidup dalam kebersamaan dengan keempat saudaranya. Jika gambaran mengenai keberhasilan Bima memusnahkan naga laut dengan menggunakan kuku *pancanaka*-nya, maka hal ini juga mengandung pengertian bahwa keberhasilan Bima dapat terjadi karena dukungan keempat saudaranya yang mengikuti perjalanan Bima sampai di samudera (meskipun mereka menyaksikan dari pantai). Sehingga dalam perkelahiannya dengan naga laut, Bima tidak pernah sendiri melainkan selalu hidup dan ada bersama dengan keempat saudaranya.

Dengan demikian, kemenangan Bima melawan segala nafsu yang menguasai dirinya hanya terjadi dalam dukungan keempat saudaranya. Hal ini mengimplikasikan bahwa seseorang

yang hendak hidup dengan menempuh jalan kehidupan tidak akan pernah terlepas dalam hubungannya dengan sesama manusia yang ada di sekitarnya. Perjalanan menempuh jalan kehidupan bukanlah perjalanan seorang diri, melainkan perjalanan bersama dengan sesama. Hal ini berarti bahwa asketisme duniawi (memisahkan diri dari keramaian untuk hidup seorang diri – menjadi pertapa) tidaklah sejalan dengan jalan untuk mencapai kesempurnaan hidup (jalan mistik). Seorang asketisme duniawi bukanlah seorang mistik, karena asketisme duniawi hanya melahirkan kebahagiaan-kebahagiaan semu yang bodoh²³¹, sedangkan seorang mistikus hidupnya selalu ada bersama dengan sesamanya manusia. Dengan demikian, seorang mistikus adalah seorang yang berhasil berdamai dengan dirinya dan hidup dalam penguasaan terhadap pancainderanya bersama dengan orang lain.

Adegan 5

Adegan 5 mengisahkan tentang perjumpaan Bima dengan *Dewa Ruci* yang memiliki rupa yang sama dengan dirinya tetapi bertubuh kerdil. Umumnya para ahli mengatakan bahwa *Dewa Ruci* merupakan gambaran diri Bima sekaligus sebagai representasi dari kehadiran yang Ilahi.²³² Dalam perjumpaan tersebut digambarkan bahwa Bima merasa geli dan tertawa ketika ia diperintahkan masuk ke dalam *gua garba* (rahim) *Dewa Ruci* melalui telinga kirinya.

Penggalan kisah ini memiliki arti bahwa Bima, meskipun sudah memiliki ilmu kehidupan tetapi masih berada dalam tataran kulit luarnya saja, masih menggunakan akal ketika ia diminta untuk menyatu dengan Sang Khalik alam semesta. Dalam peristiwa ini tampak belum adanya kontrol sempurna dari “Rasa” terhadap akal, sehingga Bima menertawakan sesuatu yang dirasa mustahil. Padahal seharusnya Bima sudah mengerti bahwa untuk mengalami jalan mistik ia harus memahami sebuah prinsip pengalaman kebatinan, yaitu dapat menjelaskan segala sesuatu yang tidak bisa dijelaskan dan sekaligus mengalami segala sesuatu yang tidak dapat dijelaskan

²³¹ Bdk. dengan Max Weber, , *Sosiologi Agama*, terj. Muhammad Yamin (Yogyakarta: IRCiSoD, 2002): 250-251.

²³² Lih. Subagya, *Kepercayaan, Kebatinan*, 56, Magnis Suseno, *Etika Jawa*, 115, Mulder, *Mistisisme Jawa*, 94-95, dan lih. juga Banawiratma, *Yesus Sang Guru*, 51-52

(inilah yang disebut dengan “Pengalaman Rasa”). Namun dalam kenyataannya Bima belum sampai pada taraf seperti itu.

Di sisi lain penggalan kisah ini hendak menggambarkan tentang upaya *Dewa Ruci* menghantar Bima untuk kembali kepada rahim ibunya (yang diwakilkan dalam *gua garba*/rahim *Dewa Ruci*). Dengan sengaja penulis kisah ini memaparkan jalan masuk ke dalam rahim adalah melalui telinga kiri, karena bila penulis menggunakan kata rahim secara vulgar, maka hal ini akan melanggar tata krama Jawa yang memandang bahwa pembicaraan mengenai rahim seorang perempuan (terlebih seorang ibu) adalah pembicaraan yang tabu. Oleh sebab itu, untuk memperhalus bahasa digunakanlah istilah masuk ke telinga kiri (karena istilah “kiri” dapat dipandang sebagai penghalusan dari hal-hal yang bersifat tabu).²³³ Pertanyaannya sekarang adalah: mengapa harus melalui telinga kiri? Di samping berfungsi sebagai transformator istilah tabu, telinga kiri juga mengindikasikan mengenai sebuah jalan mistik. Jalan mistik yang ditempuh oleh Bima adalah jalan mistik yang harus didengar, sehingga perjumpaan dengan yang “inti”, bagi seorang mistikus, adalah perjumpaan dalam pendengaran.²³⁴

Makna lain dari perjumpaan Bima dengan *Dewa Ruci* adalah terdapat dalam kemiripan rupa antara Bima dengan *Dewa Ruci*. Kemiripan *Dewa Ruci* dengan Bima menunjukkan bahwa *Dewa Ruci* sebenarnya bukan sesuatu yang asing, melainkan ia adalah batin Bima sendiri. Kekerdilannya (gambaran tubuhnya yang kecil) menggambarkan kenyataan bahwa alam batin nampak tanpa arti dibandingkan dengan alam luar. Kedewaan *Dewa Ruci* melambangkan apa yang segera akan dimengerti oleh Bima, yaitu bahwa Bima, pada dasar eksistensinya yang paling mendalam, berkodrat ilahi.

Kisah dilanjutkan ketika Bima masuk ke dalam rahim *Dewa Ruci* (yang adalah lambang dari rahim ibunya), dan di sana pertama kali yang dialami Bima adalah mengenai dirinya yang sedang kehilangan orientasi. Hal ini menggambarkan tentang keberadaan seseorang yang sedang

²³³ Penjelasan selanjutnya lih. Adhikara, *Unio Mystica*, 29.

²³⁴ Keterangan dari Kaca Budi Nugroho.

mengalami kehilangan orientasi hidup dan kembali pada masa bayi yang serba tidak tahu apa-apa. Dalam rahim ibunya Bima merasa bahwa dirinya sedang berada dalam alam tanpa ruang dan waktu. Bima tidak menyadari apakah ia bergerak atau dalam keadaan diam. Semua yang dirasakan Bima membuat dirinya bingung dan tidak berdaya sama sekali. Hilangnya orientasi ini menandakan bahwa Bima sedang masuk ke dalam masa *flashback* (digambarkan dalam dunia yang *sungsang* – terbalik), yaitu masa perbaikan diri dengan cara melihat kehidupan dan trauma-trauma masa kecil. Dan tentunya hal ini membuat Bima menjadi semakin tidak mengerti. Melihat hal ini, *Dewa Ruci* segera masuk ke dalam rahimnya sendiri untuk membimbing Bima memahami makna kehidupan.

Masuknya Bima ke dalam rahim *Dewa Ruci* mengandung pengertian masuknya Bima ke dalam tubuh Sang Khalik. Makna yang terkandung dalam peristiwa ini adalah bahwa seorang manusia dapat mencapai kesempurnaan hidup kalau ia dapat sampai pada realitasnya yang paling mendalam, yaitu berada dalam kesatuan dengan Yang Ilahi.²³⁵ Oleh sebab itu, seorang mistikus yang telah sampai pada realitasnya yang paling mendalam akan selalu mengatakan bahwa Yang Ilahi terletak dalam hati dan hidup mereka adalah penyembahan terus menerus kepada Yang Maha Kuasa. Yang Ilahi bukanlah “sosok hakim” yang jauh dan tak terjangkau (transenden), melainkan Ia lebih dekat pada manusia katimbang apa pun (immanen). Bagi mereka Yang Ilahi selalu berada di dalam hati dan keberadaan mereka menjadi bagian dari Yang Ilahi. Itulah sebabnya mengapa seorang mistikus selalu mengatakan bahwa Yang Ilahi adalah *Ana tan ana* (Ada yang tiada), maksudnya: selama manusia masih berpikir dengan menggunakan akal yang tidak dikontrol oleh “Rasa” maka Yang Ilahi tidak ada, tetapi ketika manusia berhenti berpikir dan akalnya dikontrol oleh “Rasa” serta “Rasa”-nya dikontrol oleh akal, maka pada saat itu juga Yang Ilahi itu ada.²³⁶

²³⁵ Magnis Suseno, *Etika Jawa*, 116

²³⁶ Penjelasan ini merupakan penyingkatan paparan dari Mulder, *Mistisisme Jawa*, 18-19, 25-27. Dan secara eksplisit Mulder mengungkapkan perkataan seorang mistikus demikian,

Peristiwa masuknya Bima ke dalam rahim *Dewa Ruci* menimbulkan banyak spekulasi. Purwadi mengatakan bahwa peristiwa masuknya Bima ke dalam rahim *Dewa Ruci* adalah kisah yang tidak saja dimaknai sebagai hubungan *Kawula dan Gusti* (*Hamba dan Tuan/Tuhan*, tetapi harus juga dimaknai sebagai hubungan Bima dengan kediriannya sendiri. Dalam istilah Purwadi dikatakan bahwa kisah *Dewa Ruci* menggambarkan proses pertemuan eksistensi dan esensi – dari Bima sendiri – yang dikenal dengan istilah *ngluruh salira dan racut* (*mencair dan melarut*).²³⁷ Pada penafsiran ini *Dewa Ruci* dinilai sebagai hakikat diri Bima sendiri.

Seno Sastroamidjaja secara tegas menafsirkan bahwa *Dewa Ruci* melambangkan Tuhan Yang Maha Esa (*Nukat Gaib, Gusti, Marbudyengrat*), sedangkan Bima digambarkan sebagai lambang umat manusia (*kawula*). Penyatuan antara *Dewa Ruci* dengan Bima disebut dengan *Jumbuhing Kawula – Gusti* (bersatunya manusia dengan Tuhan) atau *curiga majing warangka* (keris masuk ke dalam rangka/sarungnya).²³⁸ Namun anehnya, istilah ini pun dianut oleh Purwadi yang menyebutkan penyatuan Bima dengan *Dewa Ruci* dengan *Manunggaling Kawula – Gusti* (Manunggalnya manusia dengan Tuhan) atau *Curiga manjing Warangka*.²³⁹ Dalam hal ini, nampaknya, Purwadi tidak konsisten.

Bagaimana konsep penyatuan antara manusia dengan Tuhan ini dapat dijelaskan dengan lebih gamblang? Pertama kali penulis akan mencoba untuk mengurai kata *jumbuh* dan *manjing* agar diperoleh gambaran tentang hakikat penyatuan dalam *wrold-view* Jawa. Kata *jumbuh* dalam frase *jumbuhing Kawula – Gusti*, berarti **tidak bisa dibedakan**.²⁴⁰ Maksudnya di sini adalah

” Dalam setiap detak jantungku aku merasakan ‘Tuhan’. Hidup yang melingkupiku dan aku menjadi bagian Hidup. Ia ada di dalam diriku dan di luar diriku. Kesenambungan keberadaan, itulah Hidup, persinggahan kita di sini semata-mata ibarat berhenti di jalan ‘sekadar singgah sejenak untuk minum’. Hidup mengalir dan kita mengalir bersamanya, kewajiban kita hanyalah mencari kelanjutan lairan itu. Kita menjalani hidup dari asal hingga tujuan. Kita hadir, mewujud dan lenyap; kita tidak beranjak ke mana-mana, kita cuma memenuhi rancangan Hidup ... ”

²³⁷ Lih. Purwadi, *Penghayatan Keagamaan Orang Jawa, Refleksi atas Religiositas Serat Bima Suci* (Yogyakarta: Media Pressindo, 2002): 5.

²³⁸ Lih. Sastroamidjaja, *Renungan Tentang*, 104, 108.

²³⁹ Lih. Purwadi, *Penghayatan Keagamaan*, 2-3. Dalam bagian ini Purwadi menuliskan bahwa istilah *Manunggaling Kawula – Gusti* mengandung pengertian teologis yang bermakna hubungan antara manusia dengan Tuhannya, sosiologis yang bermakna hubungan antara manusia dengan sesamanya, dan ekologis yang bermakna hubungan antara manusia dengan lingkungannya.

²⁴⁰ Lih. Tanpoaran, *Sangkan Paraning Dumadi* (Surabaya: Yayasan Djojo Bojo, 1997): 180

bahwa pada tahap penyatuan itu keadaan Tuhan dengan keadaan manusia tidak dapat dibedakan. Keduanya meng-“ada” (merepresentasi) dalam esensi dasar Tuhan, yaitu Roh. Di sini diasumsikan bahwa Roh adalah elemen dasar kehidupan dan penopang alam semesta. Dikatakan penopang, karena semua benda angkasa di alam semesta ini tidak bergantung pada gantungan, tetapi mereka eksis pada posisinya masing-masing dalam irama dan harmonitas alam raya. Siapa yang mengatur irama dan harmonitas ini? *World-view* Jawa dengan tegas mengatakan Roh, yang dalam pengalaman inderawi dikenal dengan nama udara. Udara itulah Roh, yang dalam bahasa teologi disebut dengan Tuhan atau Gusti.

Kata *manjing* bila hanya diartikan dengan “masuk”, seperti halnya sebuah keris dimasukkan ke dalam rangkanya, memiliki pengertian yang dangkal. Karena kata *manjing* memiliki arti yang lebih dalam dan luas lagi maknanya, yaitu “larut” ke dalam bentuk yang dimasukinya atau “menyublim” ke dalam udara. Keeler menerjemahkan kata *manjing* dengan “menitis”.²⁴¹ Dan kata “menitis” ini bisa diartikan “menjelma” dalam arti inkarnasi, tetapi juga bisa diterjemahkan dengan “merepresentasi”.

Dari pengertian dua istilah di atas, dapat dibangun sebuah pemahaman tentang penyatuan. Bahwa *Manunggaling Kawula – Gusti* adalah sebuah transformasi diri seseorang menuju sebuah kesadaran kosmis, dimana ia menemukan esensi dirinya (yaitu roh) dan menemukan esensi Allah/Gusti (yaitu Roh), lalu dalam perjumpaan esensi itu tidak dapat dibedakan mana roh dan mana Roh, karena keduanya sudah *jumbuh* dan *manjing*. Dalam perjumpaan itu fenomenanya adalah “roh ada di dalam Roh dan Roh ada di dalam roh”, yang berarti dua menjadi tunggal. Dengan demikian berbicara tentang penyatuan, harus berbicara pada aras zona dasar esensial, bukan pada aras zona dasar material; sekalipun tidak menutup kemungkinan bahwa “yang esensial” merepresentasi dalam bentuk “yang material”. Dalam hal

²⁴¹ Lih. Ward Keeler, *Javanese Shadow Plays Javanese Selves* (New Jersey: Princeton University Press, 1987): 207. Di sini Keeler menjelaskan menyinonimkan kata *manjing* dengan “menitis” untuk menjelaskan inkarnasi Wisnu menjadi Kresna. Dalam pengertian ini Keeler mengatakan bahwa Wisnu *manjing* (to enter) ke dalam diri Kresna.

ini *Manunggaling Kawula – Gusti* adalah representasi dari mistik yang menolak paham dualisme.²⁴²

Dalam kesatuan penyatuan diri antara Bima dengan *Dewa Ruci*, Bima mengenal dan mencapai apa yang disebut dengan *Kawruh sangkan paraning dumadi*, yaitu pengetahuan (*kawruh*) tentang asal (*sangkan*) dan tujuan (*paran*) segala apa yang diciptakan (*dumadi*).²⁴³ Pemahaman mengenai *kawruh sangkan paraning dumadi* bagi seorang mistikus berarti ia mengetahui hakikat asal dan tujuan jalan hidupnya, yaitu Tuhan. Entah mau diakui atau tidak, entah mau dipercayai atau tidak, tetapi dalam kenyataannya diri dan hidup manusia adalah bagian dari Tuhan, karena Tuhan selalu hadir dalam bentuk kekuatan kehidupan yang ada di sekeliling hidup manusia.²⁴⁴ Paham *Sangkan Paran* adalah inti spekulasi mistik Jawa.²⁴⁵ *Sangkan Paran* hanya dapat tercapai bila dijadikan tujuan satu-satunya dan apabila manusia telah berhasil mengatasi godaan alam luar dan bahkan mempertaruhkan nyawanya sebagaimana yang dilakukan oleh Bima. Oleh sebab itu, peristiwa masuknya Bima ke dalam rahim *Dewa Ruci* merupakan peristiwa pencapaian pemahaman Bima terhadap paham *Sangkan Paran*, yang nantinya akan menjadi inti kehidupan Bima dalam menghadapi hidup selanjutnya.

Dalam lanjutan kisah adegan 5, digambarkan bahwa Bima berdialog dengan *Dewa Ruci*. Dalam dialog tersebut *Dewa Ruci* memberikan lima penampakan pada Bima. Dalam intinya kelima penampakan tersebut dapat dilukiskan sebagai berikut:²⁴⁶

1. ***Pancamaya (lima bayangan)***, yaitu gambaran alam semesta yang ditanggapi oleh pancaindera dan kemudian direkam atau disimpan dalam alam ketidaksadaran (isi sanubari) manusia, sebagai pengalaman hidupnya. Pancamaya ini akan menuntun manusia menuju kemuliaan sejati.

²⁴² Lih. Subagya, *Kepercayaan, Kebatinan*, 56

²⁴³ Magnis Suseno, *Etika Jawa*, 117.

²⁴⁴ Mulder, *Mistisisme Jawa*, 26.

²⁴⁵ Magnis Suseno, *Etika Jawa*, 117

²⁴⁶ lih. Adhikara, *Unio Mystica*, 2-3, 40-44

2. **Caturwarna (*empat warna*)**, yaitu merah, kuning, hitam dan putih yang mewarnai perilaku (tingkah laku) manusia. Tiga dari empat warna tersebut, yaitu merah, hitam dan kuning mewarnai perangai manusia yang berakar pada duniawi. Manusia yang masih belum sempurna menggunakan pancaindera dalam menanggapi ciptaannya, akan dikuasai oleh ketiga warna ini. Hitam mewarnai kebodohan, kegelapan, kegusaran dan kecenderungan untuk melakukan tindakan yang tidak baik. Merah mewarnai tindakan yang didorong oleh hawa nafsu dan yang tidak bijaksana. Kuning mewarnai tindakan yang menuju pada perusakan dan merintangi kelestarian keselamatan. Hanya warna putih yang mewarnai perilaku manusia yang mengarah pada kesucian, keselamatan dan kebahagiaan sejati. Apabila warna putih ini mampu mendominasi ketiga warna sebelumnya, maka catur warna akan lenyap dan perilaku manusia akan diwarnai oleh delapan warna yang merupakan kesatuan laku kehidupan manusia sejati.

Delapan warna ini pada hakikatnya merupakan pencerminan delapan sifat alam semesta, yang dapat ditangkap oleh pancaindera dan tersimpan sebagai *pancamaya* dalam hati sanubari manusia. Dengan demikian antara *dunia besar (makrokosmos)*, yaitu alam semesta, dan *dunia kecil (mikrokosmos)*, yaitu *pancamaya* yang tersimpan dalam sanubari manusia, tidak ada bedanya.

Delapan sifat yang terdapat di alam semesta disebut *Astabrata*, artinya delapan laku utama dan terdiri atas matahari, bulan, bintang, bumi, air, laut, angin dan api. Dalam hati sanubari, *Astabrata* terdapat sebagai daya kekuatan, keindahan, kesabaran, kesucian, daya muat, ketelitian dan ketuntasan.

3. **Pramana (*denyut jantung*)**, yang timbul dari *Astabrata* dan menyatu secara utuh dengan raga. Di dalam raga, *pramana* akan melestarikan kehidupan. Selama *pramana* masih berada dalam diri manusia, manusia akan tetap hidup. Namun *pramana* tidak dapat merasakan suka duka yang dialami oleh manusia.

Di samping *pramana*, dalam diri manusia terdapat *sukma*. *Sukma* merupakan intisari dari sifat-sifat Tuhan yang menyatu dalam sifat kehalusan manusia. *Sukma* ini yang menghidupi jiwa manusia dan juga menghidupi raga manusia dengan melalui perantara *pramana*. Jika manusia mati, *pramana* hilang dari raga, tetapi *sukma* dan jiwa tetap hidup dalam alam yang serba nikmat, karena di sana tidak ada segala sifat duniawi.

Antara *Astabrata* yang terdapat dalam alam raya (alam besar – makrokosmos) dengan *pramana* (manusia – mikrokosmos) terdapat kesatuan yang utuh. Sehingga hubungan ini mencerminkan adanya representasi yang makrokosmos dalam diri yang mikrokosmos, demikian juga sebaliknya.

4. ***Ilmu Pelepasan***, yaitu ilmu lepasnya jiwa yang mengemban *sukma* dari raga manusia, yang sudah tidak dapat lagi dilestarikan untuk mengemban jiwa. Raga manusia itu jasad, jadi akan kembali ke jasad pula; sedangkan jiwa beserta *sukma* itu kehalusan, jadi akan kembali pula ke Yang Maha Halus, yaitu *Yang Sukma*, yang menciptakan, menghidupi dan memusnahkan semua jasad di alam semesta ini. Kepada Bima, *Dewa Ruci* berpesan agar ilmu yang telah ia terima jangan dipakai sebagai pameran, melainkan disimpan sebagai pandangan hidupnya pribadi. Jika pembicaraan tentang pandangan hidupnya menimbulkan perselisihan paham, sudah selayaknya Bima mengalah, agar pembicaraan cepat selesai.
5. ***Pedoman Hidup***. Dalam pedoman hidup ini Bima diajarkan mengenai prinsip untuk memiliki perilaku yang baik selama hidup di dunia. Prinsip tersebut adalah mengenai kesatuan *mati sajroning urip* (*mati dalam hidup*) dan *urip sajroning mati* (*hidup dalam mati*), yang mengandung pengertian bahwa selama hidupnya di dunia, manusia harus dapat mematikan hawa nafsunya. Namun kehidupan yang ditempuh bukan berarti hidup sendiri, melainkan hidup bersama dengan yang lain dan tidak melupakan kewajibannya selaku manusia yang bermasyarakat.

Wejangan *Dewa Ruci* kepada Bima merupakan wejangan agar Bima dapat berjuang keras untuk menundukkan keberadaan yang di luar dirinya terhadap potensi batin yang dimilikinya. Bima harus dapat membebaskan batinnya dari segala nafsu duniawi agar penyatuan dengan Yang Kuasa, yang merupakan tujuan dan asal-usul dirinya (*sangkan paran*), dapat tercapai. Melalui penyatuannya dengan *sangkan paran* maka seluruh fenomena yang melingkupi dirinya akan saling melengkapi satu sama lain, karena semuanya menjadi bagian dari sebuah rancangan agung Yang Kuasa.

Kebersatuan diri Bima dengan Yang Kuasa, bukanlah berarti mengangkat Bima menjadi manusia setengah Dewa, melainkan menempatkan Bima sebagai manusia sejati, manusia yang sungguh-sungguh manusia. Manusia yang sadar akan asal dan tujuan hidupnya; manusia yang sadar bahwa hidupnya tidak dapat terpisahkan dari alam semesta dan sesamanya; bahkan manusia yang sadar akan segala tugas dan kewajiban bagi kehidupan yang dijalannya. Semua kesadaran ini dicapai berkat adanya penyatuan diri dengan Yang Kuasa.

Akhir cerita dikisahkan bahwa Bima keluar dari rahim *Dewa Ruci* dan menjadi seorang “manusia baru”. Kebaruan dirinya ditandai/disimbolkan dengan rambutnya yang telah digulung, yang menandakan bahwa kesadaran terhadap realitas dirinya dan realitas alam semesta telah sempurna dan telah merasuk ke dalam alam akalnya. Dalam diri Bima, Akal dan “Rasa” telah saling mengontrol satu sama lain. Dengan demikian sosok Bima yang sekarang adalah sosok yang memiliki cakrawala hidup luas dan dipenuhi dengan kesadaran. Inilah spiritualitas – mistik yang dibangun dan didapatkan Bima dalam masa pencariannya.

III. Kesimpulan Analisis, Interpretasi dan Apresiasi Kisah *Dewa Ruci*.

Kisah yang dipaparkan dalam kisah *Dewa Ruci* sebenarnya merupakan gambaran perjuangan manusia menuju kesempurnaan hidup untuk menemukan identitas dirinya. Jati diri manusia

diperoleh melalui berbagai macam rintangan yang sangat berat. Dalam kisah *Dewa Ruci*, digambarkan Bima melakukan perjalanan pencariannya dengan melalui empat tahap, yaitu:²⁴⁷

1. *Lampahing raga* (laku badan). Peristiwanya direkam dalam adegan 1.
2. *Lampahing budi* (laku akal). Peristiwanya ada dalam adegan 2.
3. *Lampahing manah* (laku hati). Digambarkan dalam adegan 3
4. *Lampahing rasa* (laku rasa). Yang merupakan intisari dari adegan 4 dan 5.

Dalam perjalanan mistik yang telah ditempuh, Bima mengalami perjumpaan dan dapat berkomunikasi dengan realitas tertinggi, sehingga ia memperoleh pemahaman dan penyingkapan tentang *kasunyatan* (kebenaran). Dalam menafsirkan kisah Dewa Ruci, Niels Mulder mencoba memahami pengalaman mistik Bima secara **Islami**, yang dapat digambarkan sebagai berikut:²⁴⁸

1. Bima memulai perjalanan dan pencariannya melalui jalan **Syariah**, yaitu jalan hidup yang selalu mengikuti pranata dan hukum agama (dalam hal ini Bima digambarkan sebagai murid yang selalu patuh terhadap gurunya).
2. Perjalan Bima meningkat, dan ia menempuh perjalanan tahap kedua, yaitu **Tarekat**. Dalam masa ini Bima mulai sadar atas perilaku yang terjadi ketika ia masih menjadi murid yang begitu patuh terhadap gurunya. Bima mulai bertanya kepada Durna mengenai arti dari pakaian *polengnya*.
3. Semakin mengikuti perjalanan mistiknya, Bima kemudian menempuh tahapan keempat, yaitu jalan **Hakekat**. Dalam jalan ini Bima mengalami perjumpaan dengan kebenaran, yaitu *Dewa Ruci*. Tetapi perjumpaan ini masih terjadi di luar rahim *Dewa Ruci*.
4. Dan sebagai jalan akhir yang ditempuh oleh Bima, Ia menempuh jalan **Makrifat**, yaitu jalan penyatuan antara hamba dengan Tuhan . Pada tahap ini jiwa Bima telah membaur dengan

²⁴⁷ Lih.Purwadi, *Penghayatan Keagamaan*, 19

²⁴⁸ Mulder, *Mistisisme Jawa*, 40-43. Tinjauan dari sisi Islami sengaja penulis lakukan karena apabila berbicara tentang budaya Jawa, hal yang harus diingat bahwa budaya Jawa dalam perkembangannya mengalami pengaruh Islam dengan sangat kuat, sehingga beberapa ahli mengatakan bahwa dalam budaya Jawa terkandung ajaran agama Islam yang kuat. Oleh sebab itu, sebelum masuk ke dalam tinjauan secara Kristen perlu terlebih dahulu dihadirkan makna kisah Dewa Ruci dari perspektif Islam.

jiwa universal, tindakan sudah menjadi “laku” yang sepenuhnya murni. Pada titik ini si pelaku tersebut bercahaya seperti bulan purnama di malam hari, dan kehadirannya selalu memperindah dunia dan mengilhami orang lain.

Berbeda dengan hasil tafsiran Niels Mulder, penulis mencoba menghadirkan pengalaman Bima dalam sudut pandang Kristen dengan menampilkan urutan-urutan pengkisahan seperti yang telah dituangkan dalam adegan 1 sampai 5 di atas. Menurut penulis Bima telah menempuh empat jalan dalam kehidupan, yaitu:

1. *Jalan penyucian (via purgitiva).*

Dalam jalan ini Bima disucikan dalam peristiwa di hutan *Tibrasara* dan pada saat ia mendapatkan semburan bisa dari naga laut; sedangkan

2. *Jalan Meditasi/doa (via contemplativa)*

Bima mengalami jalan ini ketika ia berhasil mengalahkan naga laut dan ia merasa lelah dan tidak berdaya sama sekali. Ia terombang-ambing oleh ombak samudera dan pada saat itulah Bima mengalami pencerahan dengan ditandai datangnya *Dewa Ruci* menghampiri Bima.

3. *Jalan Pewahyuan/Illuminasi (via iluminativa)*

Bima mengalami jalan ini ketika ia menerima wejangan dari *Dewa Ruci* sehingga ia mengalami *tinirbuka* (keterbukaan dalam pikirannya) dan dalam peristiwa ini Bima dikatakan mendapatkan wahyu tertinggi mengenai hakikat kehidupan.

Beranjak dari ketiga jalan di atas, penulis melihat bahwa pencarian Bima terhadap “Ilmu Sejati” telah berhasil dengan gemilang. “Ilmu Sejati” yang diperoleh Bima adalah berupa jalan mistik, yaitu ilmu bersatu dengan Yang Ilahi dan memperoleh wahyu berupa pengetahuan tertinggi akan makna dan hakikat kehidupan. Di sinilah letak kekuatan kisah *Dewa Ruci*, yaitu tentang manunggalnya “kawula” (manusia) dengan “Gusti” (Tuhan/Yang Ilahi).

Kisah *Dewa Ruci* berakhir menarik. Bima berhasil menjadi seorang “murid sejati”, yang memetik buah termanis dari perjalanan deritanya. Jalan kesengsaraannya telah membawa Bima sampai pada akhir tujuan, yaitu mengetahui hakikat kehidupan dan Bima pun mengalami “lahir

baru”, menjadi “manusia baru” di dalam bingkai murid sejati. Sedangkan Durna menjadi “guru tidak sejati” karena ia telah mencoba untuk menyesatkan Bima, yang adalah muridnya.

**BAB V : MEMBANGUN TEOLOGI MISTIK KONTEKSTUAL
MELALUI PERBANDINGAN PENGALAMAN MISTIK PAULUS
DENGAN PENGALAMAN MISTIK BIMA**

I. Makna Sebuah Pengalaman Mistik

Sebelum menguraikan bentuk teologi mistik yang kontekstual dengan alam Indonesia, terlebih dahulu penulis akan menguraikan makna dari pengalaman mistik yang dialami oleh Paulus, dalam II Kor. 12:1-10, dan Bima, dalam kisah Dewa Ruci. Hal ini dimaksudkan agar pemahaman tentang makna dari kedua pengalaman mistik tersebut dapat dimengerti dengan jelas, dan setelah itu penulis akan membuat sebuah perbandingan antara kedua pengalaman mistik tersebut. Melalui hasil perbandingan, maka penulis akan menyusun teologi mistik kontekstual.

1.1 Makna Pengalaman Mistik Paulus dalam II Kor. 12:1-10

Secara garis besar, hasil tafsir dalam Bab II mengenai pengalaman mistik Paulus dapat digambarkan sebagai berikut. Dalam awal kisah Paulus hendak menegaskan bahwa, pada dasarnya, dirinya pantas untuk bermegah karena Allah telah memberikan penglihatan dan pernyataan kepada Paulus secara langsung. Meskipun pemegahan diri, bagi Paulus, bukanlah hal yang utama, bahkan dikatakan sebagai bentuk kesia-siaan belakan, namun Paulus “terpaksa” melakukan pemegahan diri ini agar jemaat Korintus dapat diyakini tentang keabsahan Paulus sebagai seorang Rasul. Jadi dalam adegan ini Paulus hendak berbicara tentang dirinya yang mengalami penglihatan dan pernyataan Allah.

Selanjutnya juga dikisahkan tentang data dari penglihatan dan pernyataan Allah kepada Paulus dalam mekanisme pengalaman mistik. Pengalaman mistik yang dialami Paulus merupakan pengalaman yang berupa perjalanan ke langit tingkat tiga (Firdaus), dan pengalaman

ini dialami oleh Paulus secara sadar. Indikator dari pernyataan mengenai kesadaran Paulus pada saat ia mengalami pengalaman mistiknya terdapat dalam bentuk pengulangan kalimat mengenai keterangkatan dirinya (dan tubuhnya) ke langit tingkat tiga oleh sebuah kekuatan (ay. 2 dan 3). Pernyataan penulis mengenai keterangkatan Paulus ke langit ketiga sebagai bentuk pengangkatan dari dan tubuhnya ini memiliki kesamaan dengan teori yang dikemukakan oleh Ithamar Gruenwald. Dalam penjelasannya mengenai mistisisme Paulus yang sejajar dengan mistisisme Merkavah, Gruenwald²⁴⁹ mengatakan bahwa peristiwa pengangkatan Paulus ke langit tingkat tiga adalah peristiwa pengangkatan tubuh seperti yang dialami oleh Henokh (Kej. 5:24), Elia (II Raj. 2) dan Musa (Ul. 34:1-4).

Dalam peristiwa pengangkatannya ke langit tingkat tiga (yang disebut sebagai Firdaus, dan pengalaman mistiknya ini dikenal sebagai pengalaman mistik jenis Merkavah), Paulus mengalami kejadian berupa hantaman dan godaan secara fisik dari para demon, arkhon dan para malaikat/utusan Satan di langit tingkat 1 dan 2, yang bertujuan untuk menggagalkan Paulus sampai di langit tingkat tiga.²⁵⁰ Hantaman dan godaan secara fisik tersebut berakibat pada pribadi dan kejiwaan Paulus yang ditampakkan dalam ayat 7 (seperti yang akan dijelaskan kemudian). Dengan demikian, peristiwa pengangkatan Paulus ke langit tingkat tiga juga hendak menggambarkan tentang perjuangan Paulus dalam melawan setiap godaan dan hantaman dari para makhluk ilahi yang berdiam di langit tingkat 1 dan 2.

Sesampainya Paulus di langit tingkat tiga, Paulus mendapatkan wejangan dari Allah berupa kata-kata hikmat dan pengetahuan, namun apa yang dikatakan Allah tidak boleh disampaikan oleh Paulus, sebagai seorang manusia. Peristiwa ini hendak menggambarkan mengenai pencapaian Paulus pada tahap gnosis (pengetahuan) tingkat tertinggi, sehingga apa

²⁴⁹ Lih. Ithamar Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (Leiden/Köln: E.J. Brill, 1980): 30-31, 48.

²⁵⁰ Dengan melihat pengalaman mistik dalam bentuk mistisisme Merkavah, semakin membuktikan bahwa pengalaman mistik Paulus ini terjadi dalam peristiwa pengangkatan tubuh. Karena saat Paulus berada di langit tingkat 1 dan 2, ia mengalami godaan dan hantaman secara fisik (dan ia sangat merasakannya) oleh para malaikat Satan. Jadi tidak mungkin Paulus merasakan sakit secara fisik apabila ia tidak mengalami pengangkatan tubuh ke langit tingkat 1,2, dan 3.

yang diketahuinya memang tidak layak untuk diberitakan kepada orang lain, karena hanya akan menimbulkan pertentangan satu sama lain. Namun hal ini bukan berarti bahwa Paulus harus diam dan tidak memberitakan apa yang telah dicapainya melalui pengetahuan tingkat tertinggi tersebut. Paulus tetap harus memberitakan apa yang diketahui dan dialami dalam pengalaman mistiknya, tetapi pemberitaan tersebut harus dilakukan dengan lebih “smooth”, khususnya mengenai eksistensi/ keberadaan Yesus Kristus yang menjadi sumber pemberitaan Paulus kepada seluruh jemaat yang telah percaya kepada Yesus Kristus.

Setelah Paulus mengalami semua pengalaman mistiknya dengan jelas, Paulus merasa bahwa dirinya “bukan apa-apa” di bandingkan dengan Allah. Oleh sebab itu ia mengatakan bahwa ia dapat saja bermegah, namun pemegahan diri itu dilakukan di dalam kelemahannya. Paulus menyadari bahwa segala sesuatu yang terjadi atas dirinya bukanlah karena kekuatan dan kehebatan dirinya, melainkan hal itu terjadi karena kehendak Allah di dalam kelemahannya.

Dengan didasarkan atas pemahaman di atas, maka Paulus hanya mau menyatakan dan mengabarkan tentang kebenaran Allah saja, tidak lebih dan tidak kurang. Paulus hanya akan mengabarkan apa yang telah dialaminya dan sekaligus akan melakukan apa yang telah dikabarkannya kepada para jemaat. Oleh karena itu, Paulus menekankan bahwa apa yang dilihat, didengar dan dihitung orang kepada dirinya hanya terjadi sesuai dengan fakta yang dilihat, didengar dan dihitung oleh orang lain terhadap diri Paulus. Semua ini terjadi karena Paulus telah mencapai taraf kesadaran yang tinggi .

Konsekuensi dari pencapaian Paulus dalam taraf kesadaran tertinggi adalah hadirnya sebuah “duri bagi daging” bagi dirinya, sebagai **akibat** pengalaman mistiknya. Keberadaan “duri bagi daging” ini sangat mengganggu fisik dan kejiwaan Paulus (sehingga Paulus merasa cemas dan terkena “anxiety-syndrome”), meskipun hal itu berasal dari luar dirinya.²⁵¹ Mengapa hal ini

²⁵¹ Di sini penulis kembali menekankan bahwa istilah “duri bagi daging” lebih berkonotasi sebagai sebuah gangguan/godaan yang berasal dari luar diri Paulus. Hal ini sangat berbeda apabila frase σκόλοψ τῆ σαρκί diterjemahkan dengan “duri dalam daging” (seperti yang dilakukan oleh umumnya terjemahan), karena kata “dalam” mengandaikan adanya sebuah penyakit dalam diri Paulus yang sangat mengganggu dan membuat

terjadi akibat pengalaman mistiknya? Bukankah godaan itu datang dari luar dirinya, khususnya dari para lawan Paulus dan juga jemaat Korintus? Penulis melihat bahwa hal ini berkaitan erat dengan peristiwa Paulus yang telah mencapai gnosis tingkat tertinggi. Sebagai orang yang telah mencapai taraf gnosis tingkat tertinggi dan memahami makna kehidupan dengan pasti, Paulus hanya mau bermegah dalam kelemahannya karena ia tahu bahwa dalam kelemahannya Kuasa Kristus akan mewujudkan secara sempurna di dalam dirinya. Di sisi lain ia juga menegaskan bahwa setiap wejangan yang diterimanya dari Allah, secara langsung, tidak layak untuk dikatakannya. Tentunya sikap dan pendiriannya ini merupakan sikap dan pendirian yang “aneh” di mata orang-orang yang hidup dan berpikir secara biasa/normal, yang masih dipengaruhi oleh setiap keinginan diri.

Bagi orang yang berjumpa dengan Paulus tentu akan merasa aneh dan heran mendengar slogan “bermegah dalam kelemahan”. Slogan yang diungkapkan Paulus ini sangat tidak lazim; karena lazimnya setiap orang yang layak untuk bermegah adalah orang yang memiliki kekuatan (baik secara fisik ataupun materi). Oleh sebab itu setiap orang yang berjumpa dengan Paulus akan menganggap bahwa Paulus adalah orang yang “aneh/eksentrik” sehingga layak untuk dipertanyakan mengenai kerasulannya. Inilah yang menjadi “duri bagi daging” Paulus, yaitu rasa sakit akibat ledakan dan penolakan dari orang-orang di sekitarnya terhadap diri dan jabatan kerasulannya dan juga rasa tersisih dari kumpulan/komunitas yang memandang dirinya “aneh” sehingga Paulus dikucilkan. Ditambah lagi dengan serangan para lawan Paulus terhadap dirinya yang dinilai tidak memiliki “spiritualitas” kerasulan.

Paulus menderita. Namun dengan menerjemahkan frase σκόλοψ τῇ σαρκί sebagai “duri bagi daging”, maka godaan dan gangguan tersebut berasal dari luar yang menusuk diri Paulus sehingga ia mengalami perasaan cemas terhadap apa yang akan menimpa dirinya di kemudian hari akibat godaan dan gangguan yang datang dari luar tersebut. Penulis, dalam hal ini, menegaskan bahwa pemahaman “duri bagi daging” ini menunjuk pada setiap pergumulan Paulus akibat dari sikap dan penolakan jemaat Korintus bagi dirinya dan segala bentuk pelecehan dan fitnah yang dilancarkan oleh para lawan Paulus di jemaat Korintus, bdk. dengan John Ashton, *The Religion of Paul the Apostle* (New Haven and London: Yale University Press, 2000): 118.

Inilah konsekuensi dari sebuah pengalaman mistik, karena melalui pengalaman mistiknya Paulus sudah berada pada tahap kesadaran tertinggi terhadap realitas kehidupan sehingga ia menyadari dengan sepenuhnya bahwa dirinya bukanlah “apa-apa” dan oleh karena itu Paulus merasa bahwa ia sudah tidak memerlukan lagi segala sesuatu yang bertumpu pada nafsu duniawi (kekayaan, harkat, martabat, kedudukan dan kejayaan). Dan, seperti yang bisa diduga, kesadaran semacam ini tidak dimiliki oleh jemaat Korintus dan para lawannya di Korintus, sehingga mengakibatkan mereka memandang pribadi Paulus sebagai pribadi yang sangat bertentangan dengan kehidupan yang biasa/nornal (duniawi); tentunya hal ini menimbulkan keanehan dalam diri jemaat Korintus dan para lawan Paulus, sehingga mereka memandang Paulus sebagai orang “aneh” dan kemudian menolak Paulus.

Sebenarnya Paulus pun merasa dirinya tidak kuat untuk menghadapi penolakan dan pelecehan seperti yang diterimanya dari para lawannya, khususnya dari jemaat Korintus. Itulah sebabnya Paulus mengungkapkan ketidakkuatannya tersebut kepada Allah secara jujur. Ia mengungkapkannya sampai dengan 3 kali, dengan harapan agar “duri bagi daging” itu (pergumulannya menghadapi para lawannya di Korintus dan menghadapi penolakan jemaat Korintus) berlalu dari dirinya. Di sini terlihat, bahwa di satu sisi Paulus sudah berada dalam taraf mistik, tetapi di sisi lain Paulus masih punya perasaan untuk diakui dan diterima keberadaannya. Masih ada sifat mendua dalam diri Paulus ketika ia tidak kuat menghadapi tekanan dan pergumulan yang muncul dari luar dirinya.

Untuk mengingatkan dan menguatkan Paulus kembali, Allah mengatakan bahwa kasih karuniaNya sudah cukup bagi Paulus. Ungkapan Allah ini agaknya merupakan ungkapan yang mengingatkan Paulus kembali terhadap apa yang telah diwejangkan Allah kepada dirinya pada saat di langit tingkat tiga. Hal ini memang menyadarkan Paulus, karena pada lanjutan kisah ini dikatakan bahwa Paulus kembali menyadari dirinya yang bukan “apa-apa” di hadapan Allah,

sehingga ia menegaskan bahwa justru di dalam kelemahanlah ia menjadi kuat; karena kuasa dan anugerah Allah menjadi sempurna di dalam kelemahannya.

Kisah dalam II Kor. 12:1-10 ditutup dalam kisah puncak mengenai pemahaman mistik Paulus yang menekankan bahwa Paulus sungguh-sungguh sadar tentang keberadaan dirinya. Paulus sadar terhadap segala konsekuensi dari hasil pengalaman mistiknya, yaitu berupa penolakan dan jalan penderitaan. Secara khusus digambarkan bahwa melalui hasil pengalaman mistiknya, maka Paulus akan selalu hidup di dalam 5 fase “duri bagi daging” (5 fase kehidupan di dalam penderitaan), yaitu: *hidup rela di dalam kelemahan, di dalam siksaan, di dalam kesukaran, di dalam penganiayaan dan di dalam kesesakan* **oleh karena Kristus.**²⁵²

Namun semuanya ini tidak akan pernah menyurutkan langkah Paulus untuk tetap memberitakan kabar baik tentang Kristus dan pengetahuan tertingginya di dalam Kristus, sehingga Paulus tidak akan pernah tercabut dari kehidupan dunianya, melainkan ia selalu terlibat dalam karya penyelamatan kehidupan. Semua ini di dapat melalui kekuatan yang berasal dari Kristus, sehingga Paulus mengatakan bahwa dirinya yang lemah akan menjadi kuat di dalam Kristus. Inilah ciri khas mistik Paulus, yaitu mistik di dalam Kristus.

Kesimpulan

Melalui pengamatan adegan per adegan, dapat dijumpai bahwa pengalaman mistik Paulus terjadi di dalam kesadarannya dan pengangkatan dirinya ke langit tingkat tiga adalah dalam bentuk pengangkatan tubuh. Perjalanan mistiknya juga menggambarkan suatu perjalanan yang dinamis, dalam arti sebelum Paulus sampai ke langit tingkat tiga, ia harus menghadapi berbagai macam cobaan dan hantaman di langit tingkat satu dan dua. Setelah pengalaman mistik itu selesai dialami oleh Paulus, maka Paulus diberi “duri bagi daging” yang berfungsi untuk mengingatkan Paulus agar tidak sombong/meninggikan diri. Pemegahan dirinya hanya dapat terjadi dalam

²⁵² Lih. Ashton, *Religion of Paul*, 118-119.

kelemahannya, karena di dalam kelemahannya Paulus menjadi kuat karena kuasa Kristus bekerja secara sempurna di dalam dirinya.

Dari keterangan di atas, dapat ditarik sebuah kesimpulan bahwa melalui pengalaman mistiknya, Paulus tidak “diperintahkan” untuk menjalani kehidupan eksklusif sekembalinya ia ke dunia. Indikator dari “perintah” ini adalah dalam ungkapan mengenai larangannya untuk meninggikan diri/sombong (sehingga ia diberi “duri bagi daging”). Paulus harus tetap hidup dan berada dalam kebersamaannya dengan komunitas, dan hal ini menandakan bahwa dirinya tidak boleh menarik diri dari kehidupan dunia. Terlebih dalam adegan lima ditegaskan bahwa hidup Paulus adalah hidup di dalam 5 fase “duri bagi daging”, yang berarti bahwa kehidupan Paulus tidak akan pernah tercabut dari kehidupan dan kenyataan duniawi yang dijalannya selama Paulus hidup. Berdasarkan hal ini maka ciri khas pengalaman mistik yang dialami oleh Paulus dapat digambarkan sebagai berikut:

- a. Masuk ke dalam pengalaman mistik berarti masuk ke dalam dunia yang dipenuhi dengan kesengsaraan dan penderitaan. Pengalaman mistik Paulus tidak pernah membawa Paulus untuk menjauhi dunia, melainkan justru membawa Paulus untuk terlibat secara langsung dalam penderitaan dunia. Pusat pengalaman mistik Paulus adalah mistik di dalam Kristus, hal ini menandakan bahwa mistik Paulus juga berpusat pada salib Kristus, yang berarti bahwa hidup mistik adalah hidup yang berpusat pada kenyataan sosial yang sarat dengan penderitaan, kesakitan, penolakan dan kesengsaraan.²⁵³ Dengan demikian pengalaman mistik Paulus jauh daripada lari dari dunia yang menderita dan berdosa, tetapi justru membawa masuk kepada intinya.
- b. Pengalaman mistik Paulus adalah pengalaman berjumpa dan menyatu dengan Tuhan. Tetapi sebelum merasakan “manisnya” perjumpaan dan penyatuan dengan Tuhan, terlebih dahulu Paulus harus berjuang dengan hebat. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa Tuhan hanya

²⁵³ Bdk. dengan W. Johnston, *Mistik Kristiani: Sang Rusa Terluka* terj. oleh A. Soenarja (Yogyakarta: Kanisius, 1987): 25.

dapat dicapai setelah melalui sebuah perjuangan yang hebat, karena jalan menuju Tuhan penuh dengan kesusahan, air mata dan kepayahan. Manakala manusia hendak mendekatinya, maka “jiwa tidak mampu berbuat apa pun kecuali berpasrah pada Tuhan” karena hasrat utamanya adalah penyatuan dan perjumpaan dengan Tuhan.²⁵⁴

1.2 Makna Pengalaman Mistik Bima dalam Kisah Dewa Ruci

Seperti yang telah diuraikan dalam bab IV, maka kisah Dewa Ruci secara ringkas dapat dijabarkan, diinterpretasikan dan diapresiasi sebagai berikut:

Kisah mengenai kisah Dewa Ruci dibuka melalui penggambaran tentang keinginan Bima untuk mendapatkan “ilmu sejati”, yaitu ilmu kesempurnaan diri yang mewujudkan dalam kemampuan untuk memahami kehidupan secara sempurna. Oleh sebab itu Bima datang untuk memohon pengajaran dari Pendeta Durna. Adegan perjumpaan Durna – Bima merupakan adegan yang mengisahkan tentang nisbah antara Guru – murid, yaitu gambarkan dari “sesuatu yang penuh” berhadapan dengan “sesuatu yang kosong”. “Yang kosong” harus diisi oleh “yang penuh” dengan melalui wejangan ataupun berupa perintah untuk menjalankan sebuah tindakan yang akan menghantar “yang kosong” menuju pada “isi”.

Dalam kisah ini digambarkan bahwa untuk mendapatkan “ilmu sejati” Bima harus melalui “jalan kesengsaraan”, karena dengan melalui jalan ini maka Bima akan dapat mengasah perasaannya untuk dapat mencapai “Rasa”, yaitu kemampuan untuk dapat merasakan keberadaan diri dalam segala dimensi: perasaan jasmani, inderawi, perasaan akan kedudukannya dalam medan interaksi, perasaan kesatuan dengan alam semesta, rasa akan penentuan eksistensinya

²⁵⁴ Bdk. dengan ungkapan Gregory Nyssa, seperti yang dikutip oleh Karen Armstrong, *A History of God, 4000 Tahun Pengembaraan Manusia menuju Tuhan* terj. oleh M. Sadat Ismail (Jakarta: Nizam Press, 2001): 321-322.

sendiri oleh takdir, dan akhirnya kesadaran yang semakin mendalam akan keakuannya sendiri. Dengan kata lain “Rasa” adalah perasaan kedalaman intuitif yang dimiliki oleh semua orang.²⁵⁵

Melalui gambaran di atas hendak diungkapkan bahwa perjalanan mistik Bima adalah perjalanan untuk berjumpa dan menemukan “Rasa”, karena dengan “Rasa” itulah Bima akan dapat mengetahui lebih dalam apa makna dari sebuah kehidupan. Namun perjalanan mistik Bima untuk menemukan “Rasa” terhambat oleh dua raksasa. Kedua raksasa ini merupakan simbolisasi dari nafsu keserakahan dan ketamakan terhadap makanan dan benda-benda/materi (kekayaan). Tetapi Bima berhasil mengalahkannya, yang berarti Bima berhasil mengalahkan sumber ketamakan dan keserakahan dalam dirinya. Inilah yang disebut dengan “jalan sengsara” yaitu berperang melawan segala ketamakan dan keserakahan di dalam diri sendiri, dan tentunya hal ini tidaklah mudah karena ia sedang melawan dirinya sendiri.

Mengapa Bima harus mengalahkan segala nafsu keserakahan terhadap ikatan-ikatan duniawi? Hal ini juga berkaitan dengan masalah “Rasa”. Bagi orang yang hendak menempuh kehidupan melalui jalan kesadaran, ia harus menggunakan akal nya seimbang dengan penggunaan “Rasa”-nya sehingga muncullah satu kepribadian yang utuh. Di satu sisi “Rasa” dikontrol oleh akal, di sisi lain “Rasa” memiliki fungsi sebagai alat pendamai bagi akal, karena “Rasa” seringkali menjadi tempat persembunyian bila soal/masalah yang dihadapi oleh akal tidak dapat diselesaikan, atau terlalu pahit bila diselesaikan oleh akal. Sehingga akal dan “Rasa” merupakan suatu kekuatan, dalam diri seseorang, yang saling mengontrol satu sama lain.²⁵⁶

Dalam kekuatan yang tumbuh melalui sinergi akal dan “Rasa”, maka orang tersebut akan tumbuh menjadi seseorang yang tidak lagi dikuasai oleh penilaian duniawi (yang seringkali mementingkan kedudukan dan peranan manusia; misalnya: pangkat, harta benda, gelar, kekuasaan), melainkan ia tumbuh menjadi seseorang yang memiliki kepribadian yang lepas dan

²⁵⁵ Lih. Franz Magnis Suseno, *Etika Jawa, Sebuah Analisa Falsafi tentang Kebijakan Hidup Jawa* (Jakarta: Gramedia, 1985), h.130, bdk. dengan Niels Mulder, *Mistisisme Jawa, Ideologi Di Indonesia* (Yogyakarta: LKiS, 2001): 86

²⁵⁶ Lih. Rahmat Subagya, *Kepercayaan, Kebatinan, Kerohanian, Kejiwaan dan Agama* (Yogyakarta, Kanisius, 1976): 18-19.

bebas dari keterpenjaraan dan keterikatan segala ikatan duniawi. Dirinya tidak akan pernah mengalami polarisasi kepribadian (pemisahan antara kebutuhan yang jasmaniah dengan kebutuhan yang rohaniyah/batiniah), karena ia telah menjadi seseorang yang memiliki kepribadian utuh, yaitu pribadi yang mengintegrasikan kebutuhan jasmaniah dengan kebutuhan rohaniyah/batiniah.²⁵⁷

Namun apa yang dicapai oleh Bima masih bernilai “kulit luar” saja (disimbolisasikan dengan pakaiannya yang berubah menjadi warna “poleng”), karena itu Bima perlu untuk memperdalam pengetahuannya agar apa yang dicapainya dalam adegan 2 ini dapat terpatери secara permanen dalam dirinya dan kesadaran terhadap nilai kehidupan dapat dirasakannya dengan sempurna secara jasmaniah dan batiniah.

Dalam lanjutan kisah digambarkan tentang kesatuan diri Bima dengan keempat saudaranya (Pandawa). Sebagai seseorang yang hendak menyadari nilai kehidupan melalui jalan mistik (dan juga jalan kesengsaraan), terlebih dahulu Bima harus menyadari keberadaan dirinya sehubungan dengan nilai-nilai yang ada di sekitar dirinya sendiri. Nilai-nilai itu disimbolisasikan dengan keberadaan keempat saudaranya, yang digambarkan sebagai satu kesatuan yang utuh, yang saling melengkapi, saling menguatkan dan saling mendukung satu sama lain. Dalam istilah Jawa dikenal dengan istilah sedulur papat lima pancer (empat bersaudara dengan lima keberadaan diri), yaitu kondisi yang menggambarkan tentang kesatuan antara diri seseorang dengan alam semesta (pandangan kosmologis).

Dengan demikian, gambaran mengenai keberadaan Bima bila berhubungan dengan keempat saudaranya adalah merupakan gambaran mengenai keberadaan seseorang yang sedang berhubungan dengan alam semesta. Seseorang akan mengalami dan memperoleh kekuatan yang maha dahsyat ketika ia menyatukan dirinya dengan alam semesta, melalui kesadaran bahwa dirinya adalah bagian dari alam semesta dan sebaliknya pun demikian, yaitu alam semesta adalah

²⁵⁷ Bdk. dengan Subagya, *Kepercayaan, Kebatinan*, 14.

bagian dari dirinya. Kesatuan inilah yang akan memberikan kekuatan untuk mencari makna dan hakikat kehidupan (“ilmu sejati”).

Sebagai seorang yang telah memiliki kesadaran tentang kebersatuannya dengan alam semesta, maka ada satu syarat yang harus dimiliki oleh orang yang ingin menempun kehidupan melalui jalan mistik. Syarat itu adalah harus memiliki hati yang luas, seluas samudera. Hati yang dipenuhi dengan rasa maaf yang tiada henti. Inilah simbolisasi dari pencapaian Bima ketika ia berhadapan dengan samudera yang sangat luas. Namun hal ini, awalnya, tidak sanggup dilakukan oleh Bima. Terbukti ia tidak dapat berbuat apa-apa dan hanya diam karena tidak sanggup melawan kekuatan alam (samudera).

Bima bisa menaklukkan situasi ini ketika ia merapal ajian *jalasangara* (ajian untuk menangkap segala sesuatu yang menjadi penyebab kegagalan). Hal ini menunjukkan bahwa Bima telah berhasil mengatasi perasaannya sendiri dan menemukan sumber dari kegagalannya untuk bisa memaafkan dan menerima keberadaan dirinya sendiri dan sekaligus keberadaan orang lain yang ada di sekitarnya. Bima telah berhasil untuk berdamai dengan dirinya dan dengan sesamanya.

Sebagai orang yang telah berhasil berdamai dengan dirinya dan dengan sesama, maka perjalanan mistik menuju pada “ilmu sejati” harus mengalami penginisiasian. Bentuk inisiasi terhadap Bima adalah berupa semburan dan lilitan naga raksasa, yang merupakan simbolisasi dari pembersihan seluruh panca indera Bima dari segala bentuk keserakahan dan kerakusan. Dengan kata lain, pergulatan Bima melawan naga raksasa merupakan upaya Bima untuk melawan segala nafsu duniawi yang selama ini telah membelenggu seluruh pancainderanya, agar dapat berkomunikasi dengan Sang Adikodrati dalam alam kejiwaan.

Keberhasilan Bima tidak lepas dari keberadaan *kuku pancanaka*-nya, yang merupakan simbolisasi dari kekuatan dari sebuah kebersamaan. Maksudnya: *kuku pancanaka* Bima melambangkan keberadaan Bima yang tidak dapat lepas dari keempat saudaranya, sehingga

kekuatan yang diperoleh Bima adalah merupakan gabungan kekuatan dari keempat saudaranya dengan dirinya sendiri. Dengan demikian, sebuah perjalanan mistik yang ditempuh oleh seseorang bukan berarti sebuah perjalanan yang melupakan keberadaan sesama di sekitarnya. Segala jalan sengsara dan inisiasi melalui penderitaan pun hanya akan dapat dilalui jika orang yang melakukan perjalanan mistik ini memiliki kekuatan dalam kebersamaan, yaitu kekuatan yang didapat dari kebersamaannya dengan sesama dan dengan alam semesta. Dengan demikian, jalan mistik bukanlah jalan yang sendirian dan melupakan keberadaan sesama manusia, melainkan perjalanan bersama dengan sesama manusia. Karena di dalam kebersamaan itulah seseorang akan memperoleh kekuatan yang sangat hebat dan yang menopang perjalanan mistiknya melalui jalan kesengsaraan.

Kisah dalam kisah Dewa Ruci ini berupuncak pada adegan yang menggambarkan masuknya Bima ke dalam rahim Dewa Ruci (simbolisasi dari kembalinya Bima ke dalam rahim ibunya). Peristiwa ini menggambarkan tentang kebersatuan diri Bima dengan Sang Empunya Rahim Sejati (yaitu Sang Khalik). Dengan sengaja Bima dimasukkan ke dalam rahim Sang Khalik agar Bima dapat merasakan dan mengetahui keberadaan dirinya yang sejati. Dengan demikian, rahasia mistik yang sesungguhnya terletak pada pemahaman terhadap rahasia dirinya sendiri, yang merupakan langkah awal untuk mengetahui rahasia hidup yang sejati.

Ketika Bima kembali pada jati diri yang sesungguhnya di dalam rahim ibunya, pertama kali yang dirasakan adalah perasaan dis-orientasi. Hal ini lumrah, sebab Bima kembali pada ketidaktahuan yang asali sehingga ia kehilangan semua orientasi hidup. Dalam situasi demikian, Bima dibimbing dan “diisi” kembali oleh Dewa Ruci sehingga kesadarannya terhadap orientasi hidup kembali, bahkan semakin tajam. Dalam peristiwa ini terkandung sebuah ajaran bahwa ketika Bima sudah dapat merasakan kembali orientasi hidupnya, akibat bimbingan Dewa Ruci, pada saat itu pula Bima mulai hidup dengan dibimbing oleh keseimbangan antara “Rasa” dan akalnya.

Di sisi lain peristiwa masuknya Bima ke dalam rahim Dewa Ruci menggambarkan tentang konsep “manunggaling kawula – Gusti” atau “Jumbuhing kawula – Gusti”. Konsep ini merupakan konsep yang menegaskan tentang sebuah transformasi diri seseorang menuju sebuah kesadaran kosmis, dimana ia menemukan esensi dirinya/kawula (yaitu roh) dan menemukan esensi Allah/Gusti (yaitu Roh) yang juga berada di dalam dirinya. Dengan demikian roh bersatu dengan Roh dan fenomenanya adalah “roh ada di dalam Roh dan Roh ada di dalam roh”, **yang berarti dua menjadi tunggal**. Dalam hal ini *Manunggaling Kawula – Gusti* adalah representasi dari mistik yang menolak paham dualisme.²⁵⁸

Dalam kesatuan penyatuan diri antara Bima dengan *Dewa Ruci*, Bima mengenal dan mencapai pengetahuan tentang asal dan tujuan segala apa yang diciptakan (*Kawruh sangkan paraning dumadi*).²⁵⁹ Pemahaman mengenai *kawruh sangkan paraning dumadi* bagi seorang mistikus berarti ia mengetahui hakikat asal dan tujuan jalan hidupnya, yaitu Tuhan. Dengan pengetahuan ini, dirinya memahami bahwa diri dan hidup manusia adalah bagian dari Tuhan, karena Tuhan selalu hadir dalam bentuk kekuatan kehidupan yang ada di sekeliling hidup manusia.²⁶⁰

Selanjutnya digambarkan bahwa Bima berdialog dengan *Dewa Ruci*. Dalam dialog tersebut *Dewa Ruci* memberikan lima penampakan pada Bima. Dalam intinya kelima penampakan tersebut dapat dilukiskan sebagai berikut:²⁶¹

1. ***Pancamaya (lima bayangan)***, yaitu gambaran alam semesta yang ditanggapi oleh pancaindera dan kemudian direkam atau disimpan dalam alam ketidaksadaran (isi sanubari) manusia, sebagai pengalaman hidupnya.
2. ***Caturwarna (empat warna)***, yaitu merah, kuning, hitam dan putih yang mewarnai perilaku (tingkah laku) manusia. Tiga dari empat warna tersebut, yaitu merah, hitam dan kuning

²⁵⁸ Lih. Subagya, *Kepercayaan, Kebatinan*, 56

²⁵⁹ Magnis Suseno, *Etika Jawa*, 117.

²⁶⁰ Niels Mulder, *Mistisisme Jawa, Ideologi Di Indonesia* (Yogyakarta: LKiS, 2001): 26.

²⁶¹ Lih. SP Adhikara, *Unio Mystica Bima* (Bandung: ITB, 1984): 2-3, 40-44

mewarnai perangai manusia yang berakar pada duniawi. *Hitam* mewarnai kebodohan, kegelapan, kegusaran dan kecenderungan untuk melakukan tindakan yang tidak baik. *Merah* mewarnai tindakan yang didorong oleh hawa nafsu dan yang tidak bijaksana. *Kuning* mewarnai tindakan yang menuju pada perusakan dan merintangi kelestarian keselamatan. Hanya warna *putih* yang mewarnai perilaku manusia yang mengarah pada kesucian, keselamatan dan kebahagiaan sejati. Apabila warna putih ini mampu mendominasi ketiga warna sebelumnya, maka catur warna akan lenyap dan perilaku manusia akan diwarnai oleh delapan warna yang merupakan kesatuan laku kehidupan manusia sejati.

Delapan warna (disebut dengan *Astabrata*) ini pada hakikatnya merupakan pencerminan delapan sifat alam semesta, yang dapat ditangkap oleh pancaindera dan tersimpan sebagai *pancamaya* dalam hati sanubari manusia. Dengan demikian antara *dunia besar* (*makrokosmos*), yaitu alam semesta, dan *dunia kecil* (*mikrokosmos*), yaitu *pancamaya* yang tersimpan dalam sanubari manusia, tidak ada bedanya.

3. ***Pramana (denyut jantung)***, yang menjaga kesinambungan hidup, yaitu sukma (jiwa).
Diuraikan juga tentang imanensi Ketuhanan dalam ciptaannya, yaitu dunia besar (makrokosmos) dan dunia kecil (mikrokosmos), yang keduanya tidak ada bedanya.
4. ***Ilmu Pelepasan***, yaitu ilmu lepasnya *sukma* dari raga. Kepada Bima, Dewa Ruci berpesan agar ilmu yang telah ia terima jangan dipakai sebagai pameran, melainkan disimpan sebagai pandangan hidupnya pribadi, Kalau pembicaraan tentang pandangan hidupnya menimbulkan perselisihan paham, maka sebaiknya Bima mengalah agar pembicaraan cepat selesai.
5. ***Pedoman Hidup***. Dalam pedoman hidup ini Bima diajarkan mengenai prinsip untuk memiliki perilaku yang baik selama hidup di dunia. Prinsip tersebut adalah mengenai kesatuan *mati sajroning urip (mati dalam hidup)* dan *urip sajroning mati (hidup dalam mati)*. Hidup dalam Mati artinya selagi orang hidup di dunia, orang harus dapat mematikan

hawa nafsunya, sedangkan Mati dalam Hidup artinya, meskipun orang telah mematikan hawa nafsunya, orang itu harus tetap hidup di dunia.

Melalui wejangan ini Bima disadarkan bahwa kebersatuan dirinya dengan Yang Kuasa, bukanlah berarti mengangkat Bima menjadi manusia setengah Dewa, melainkan menempatkan Bima sebagai manusia sejati, manusia yang sungguh-sungguh manusia. Manusia yang sadar akan asal dan tujuan hidupnya; manusia yang sadar bahwa hidupnya tidak dapat terpisahkan dari alam semesta dan sesamanya; bahkan manusia yang sadar akan segala tugas dan kewajiban bagi kehidupan yang dijalannya. Semua kesadaran ini dicapai berkat adanya penyatuan diri dengan Yang Kuasa. Dengan demikian kehidupan Bima telah diubah dengan sempurna, sehingga ketika ia keluar dari rahim Dewa Ruci Bima menjadi seorang “manusia baru”, yaitu seorang manusia yang selalu berjalan dalam jalan kesadaran dan mengerti tentang makna serta hakikat kehidupan. Hal ini terjadi karena di dalam diri Bima, akal dan “Rasa” telah saling mengontrol satu sama lain. Inilah ciri khas spiritualitas – mistik Bima, yaitu mistik kesadaran yang didasarkan atas penyatuan dirinya dengan Sang Khalik (Manunggaling kawula – Gusti).

Kesimpulan

Dengan mengamati setiap adegan yang ada dalam kisah Bima, dapat disimpulkan bahwa perjalanan mistik yang dialami Bima adalah pengalaman mistik yang berjalan dalam kesadaran dan melibatkan seluruh keberadaan dirinya (aspek jasmani dan rohani sekaligus), dan pengalaman mistik ini selalu dipenuhi dengan perjuangan, sebelum ia sampai pada pusat pengalaman mistiknya, yaitu bersatu dengan Sang Khalik dalam rahim Dewa Ruci. Perjuangan yang dihadapi Bima adalah perjuangan untuk melawan setiap nafsu, yang secara khusus berpusat pada dirinya sendiri, agar Bima dapat menjangkau “Rasa” yang merupakan pusat dari

keberadaan hidup mistik. Dengan demikian pengalaman mistik Bima memiliki ciri khas sebagai berikut:

- a. Pengalaman mistik Bima adalah pengalaman perjumpaan dengan Sang Khalik di dalam kesadaran sempurna, dan untuk menuju pada kesadaran sempurna terlebih dahulu harus melalui “jalan kesengsaraan”. Jalan ini adalah jalan yang menempa diri Bima untuk berjumpa “Rasa”, yaitu pusat kehidupan mistik. Dengan “Rasa” Bima dapat berjumpa dan menyatu dengan Sang Khalik, sekaligus mengetahui asal-usul dan tujuan hidupnya (*kawruh sangkan paraning dumadi*). Dan sebagai seorang mistikus, Bima dikirim kembali ke dalam dunia untuk menjadi seorang yang bijaksana, penegak kebenaran berdasarkan pengetahuannya tentang inti dan hakikat kehidupan dan tidak pernah meninggalkan dunia.
- b. Sebagai orang yang sudah paham asal-usul dan tujuan hidupnya, maka pengalaman mistik Bima membawa dirinya untuk selalu menyatu dengan keberadaan alam semesta. Sang Khalik dan alam semesta menyatu di dalam dirinya, dan tujuan hidupnya hanyalah tertuju pada Sang Khalik saja. Hidup mistik adalah hidup dalam penyatuan dan sinergi antara “roh dengan Roh”, yang menyatu dan terintegrasi secara sadar. Dengan demikian pengalaman mistik Bima adalah pengalaman mistik kesadaran untuk menyatu dengan Sang Khalik.

II. Perbandingan Antara II Kor. 12:1-10 dengan Kisah Dewa Ruci.

Dalam konsep penyatuan (union), baik dalam *Manunggaling Kawula – Gusti* versi Dewa Ruci maupun dalam II Kor. 12:1-10, secara fenomenologis yang terjadi adalah transformasi diri. Maksudnya, ada peristiwa pengangkatan secara tubuh dan penyatuan diri manusia dengan Yang Ilahi sehingga mengakibatkan leburnya dua pribadi menjadi satu (leburnya roh dengan Roh menjadi “Roh”) dan hal ini akan memunculkan “manusia baru” yang mengerti tentang nilai-nilai dan hakikat kehidupan. Dengan demikian wacana yang dikembangkan dalam kedua peristiwa ini adalah mengenai pencarian hakikat kehidupan dan kembalinya manusia pada hakikat asalnya

yang menyatu dengan Yang Ilahi. Hal ini sudah menjadi sebuah “ciri khas” dalam khasanah dunia mistik, yaitu penyatuan yang luar biasa eratny antara manusia dengan Tuhan. Seorang mistikus akan berkata bahwa “Tuhan itu ada-ku”, tetapi tidak akan pernah mengatakan bahwa “Aku adalah Tuhan”.²⁶² Sehingga seorang mistikus selalu menempatkan dirinya dalam situasi “Rasa”, yaitu pengembangan terhadap kemampuan intuitif untuk menjumpai dan menjamah Tuhan dalam setiap aspek kehidupan. penemuan hakikat kehidupan.

Ciri khas dalam khasanah dunia mistik ini memang menjadi suatu perdebatan antara kalangan mistikus dengan kalangan rasionalis. Kalangan rasionalis menuduh bahwa apa yang diupayakan oleh kaum mistikus adalah sesuatu yang sia-sia belaka, karena kaum mistikus selalu berada dalam jalur nonrasional, emosional dan selalu terpaku pada pengalaman-pengalaman yang luar biasa.²⁶³ Akan tetapi, kalangan rasionalis pun mengakui ada juga sisi positif dari pemikiran kaum mistikus (pandangan mistik), yaitu menempatkan kesadaran etis dan kebaikan sebagai porsi utama dalam menjalani kehidupan. Dan sebagai ciri khas yang timbul karena menempatkan kesadaran etis dan kebaikan sebagai porsi utama dalam kehidupan, maka Russel memaparkan bahwa dorongan mistik memiliki empat ciri pokok, yang sangat bertentangan dengan dorongan ilmiah. Keempat ciri pokok tersebut adalah:²⁶⁴

1. menghargai wawasan atau intuisi di atas pengetahuan analitis diskursif
2. percaya pada kesatuan (unity), yakni kecenderungan monistik
3. menolak realitas waktu dan menegaskan keabadian
4. percaya bahwa semua kejahatan hanyalah penampakan

Menarik untuk disimak pendapat Russel di atas, karena peristiwa pengalaman mistik yang dialami Paulus dan Bima berjalan dalam butir 1 – 3, yaitu:

²⁶² Lih. Johnston, *Mistik Kristiani*, 23.

²⁶³ Kaum rasionalis disini diwakili oleh Bertrand Russel yang menulis buku berjudul *Mysticism and Logic*. Pikiran Russel disunting oleh King dalam Richard King, *Agama, Orientalisme, dan Poskolonialisme, Sebuah Kajian tentang Pertelingkahan antara Rasionalitas dan Mistik* terj. oleh Agung Prihantoro (Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2001): 59.

²⁶⁴ Lih. pendapat Russel dalam King, *Agama, Orientalisme*, 58-59

1. Secara umum kedua perjalanan mistik tersebut (yang dialami Paulus dan Bima) memang berjalan dalam bingkai penghargaan terhadap intuisi. Dalam kisah Dewa Ruci digambarkan bahwa dalam mencari “ilmu sejati” Bima harus melalui jalan kesengsaraan agar Bima memiliki dan mengembangkan “Rasa”, yaitu kedalaman intuitif yang dimiliki oleh semua orang, sehingga Bima dapat menemukan arti sejati dari nilai dan makna kehidupan. Sedangkan dalam pengalaman mistik Paulus digambarkan bahwa perjalanan mistiknya berada dalam bingkai “di dalam atau di luar tubuh aku tidak tahu, Tuhan yang tahu”. Hal ini mengindikasikan bahwa pengalaman dan perjalanan Paulus berada dalam koridor intuitif yang dalam dan dipenuhi dengan kesadaran yang tinggi.
2. Pengalaman mistik Paulus dan Bima adalah pengalaman yang menuju pada penyatuan diri dengan Yang Ilahi. Dalam pengalaman ini digambarkan bahwa mereka dapat berkomunikasi secara langsung dengan Yang Ilahi (Bima dengan *Dewa Ruci* sedangkan Paulus mendengar kata-kata yang berasal dari Tuhan). Dan hasil pengalaman mistik mereka adalah menyatunya diri mereka dengan Yang Ilahi, sehingga ciri khas pengajaran mistik Paulus dan Bima ada dalam bingkai penyatuan dengan Yang Ilahi (Paulus = Mistik di dalam Kristus; Bima = Mistik kesadaran berdasarkan penyatuan dengan Sang Khalik).
3. Dalam pengalaman mistiknya, mereka pun (Paulus dan Bima) tidak dapat menggambarkan berapa lama pengalaman itu terjadi, mereka hanya merasakan bertemu dengan Yang Ilahi (Bima) atau terangkat sampai langit ketiga dari sorga (Paulus), namun tidak tahu dengan pasti berapa lama pengalaman ini terjadi pada diri mereka.

Namun harus digarisbawahi di sini bahwa pengalaman mistik Paulus dan Bima tidak seperti yang digambarkan Russel dalam butir ke-4. Karena dalam dua pengalaman mistik tersebut digambarkan bahwa kejahatan yang ditampilkan dalam pengalaman mistik bukan sekadar penampakan, melainkan sebuah fenomena yang harus dilawan dan diatasi. Bagi Bima, aspek kejahatan itu nampak dengan jelas dan Bima melawan setiap aspek kejahatan dalam

perjalanan mistiknya. Demikian juga dengan Paulus, apa yang dialaminya di langit tingkat pertama dan kedua (ia mengalami tekanan, pukulan dan hantaman dari para demon dan para arkhon – yaitu malaikat Satan) bukanlah merupakan penampakan belaka, melainkan dirasakan dalam sebuah pengalaman real (nyata) yang dirasakan secara langsung secara fisik. Hal inilah yang mendorong Paulus untuk berteriak meminta tolong kepada Tuhan agar ia dapat lepas dari penderitaannya (duri bagi dagingnya).²⁶⁵

Terlepas dari pendapat Russel mengenai ciri khas dorongan mistik di atas, Penulis juga ingin melihat pengalaman mistik yang dialami oleh Paulus dan Bima ini dalam kaca mata empat premis dasar dari sebuah perjalanan mistik secara Islami. Keempat premis dasar tersebut adalah: *Syariah, Tarekat, Hakekat, dan Makrifat*. Dalam keempat premis dasar tersebut dijelaskan urutan-urutan keadaan seorang manusia ketika ia sedang mengalami masa-masa pengalaman mistiknya. Keempat premis dasar ini pun menempatkan pengalaman mistik bukan sebagai pengalaman yang tidak nyata (dialami dalam suasana tidak sadar – *trance*), melainkan menempatkan pengalaman mistik sebagai sebuah pengalaman yang nyata dan mampu menghantar seseorang masuk ke dalam pemahaman mengenai hakikat kehidupan.

Dalam pemahaman Islam, pengalaman kedua tokoh di atas (Paulus dan Bima) memiliki tingkatan mistik dalam keempat premis dasar tersebut di atas, yaitu:

Tahap-tahap perjalanan mistik secara Islami	Yang dialami Paulus	Yang dialami Bima
<i>Tahap Syariah</i>	Paulus adalah seorang Farisi yang memegang erat hukum Taurat sebagai jalan hidup	Bima patuh terhadap hukum agama dan selalu taat pada gurunya

²⁶⁵ Perlu diingat di sini, bahwa mistisisme Paulus, yaitu mistisisme Merkavah, juga dialami oleh empat orang Rabi. Namun dari keempat Rabi yang mengalami mistisisme Merkavah, hanya seorang Rabi saja (yaitu Rabi Aqibah) yang selamat dari perjalanan mistiknya, sedangkan ketiga rabi lainnya tidak selamat (untuk lebih jelasnya silakan lihat kembali pengertian mistisisme Merkavah dalam bab III).

<i>Tahap Tarekat</i>	Paulus mulai berpikir tentang keberadaan orang Kristen, terutama setelah ia menyaksikan kematian Stevanus, Sang martyr.	Bima mulai menyadari tentang keberadaan dirinya dan mulai mempertanyakan warna pakaiannya.
<i>Tahap Hakekat</i>	Kisah tentang pertobatan Paulus dan perjumpaan dengan Yesus di jalan menuju Damaskus, sehingga ia sadar terhadap panggilan dirinya.	Bima mulai bertemu dengan kebenaran (<i>Dewa Ruci</i>), meskipun masih berada di luar rahim <i>Dewa Ruci</i>
<i>Tahap Makrifat</i>	Paulus mengalami masa pengangkatan ke Firdaus dan di sana ia mendengarkan setiap kata rahasia yang membawa dirinya untuk mengerti hakikat kehidupan yang sesungguhnya.	Bima mengalami penyatuan diri dengan <i>Dewa Ruci</i> , dan kemudian mengerti hakikat kehidupan yang sesungguhnya

Catatan: Dalam tabel di atas, tingkatan *Syariah*, *Tarekat* dan *Hakekat* dalam kolom Paulus terjadi di luar koridor II Kor. 12:1-10. Hal ini terjadi pada saat Paulus sedang berjalan menuju pada penemuan jati dirinya untuk menyatu dengan Kristus, sehingga mucul mistik di dalam Kristus, yang adalah ciri khas mistik Paulus (untuk lebih jelas, silakan melihat uraian penulis dalam Bab III). Sedangkan peristiwa perjalanan mistik Paulus dalam II Kor. 12:1-10 merupakan jalan *Makrifat* bagi Paulus.

Dengan melihat kedua orang tersebut melewati tahap-tahap perjalanan mistik Islami, maka dapat diduga dan disimpulkan bahwa Paulus dan Bima sama-sama mengalami perjalanan mistik. Pengalaman mistik mereka dialami secara sadar dan objektif, dalam persepsi mereka secara pribadi dan bukan dalam persepsi orang lain. Karena dalam kisah *Dewa Ruci* digambarkan bahwa pada saat Bima mengalami masa perjumpaan dengan *Dewa Ruci*, keempat saudaranya yang berada di pantai melihat bahwa tubuh Bima melayang-layang di permukaan laut sehingga mereka menyangka Bima sudah mati. Sedangkan bagi Paulus, semua kisah pengalaman mistiknya terjadi dalam penceritaannya seperti yang tertuang dalam II Kor. 12:1-10; tidak ada

saksi mata (dalam hal ini manusia) yang dapat membuktikan keabsahan cerita Paulus. Hanya Paulus yang mengerti dan oleh sebab itu ia mengatakan bahwa ia tahu apa yang terjadi dalam dirinya, empat belas tahun yang lalu, tapi tidak tahu apa itu terjadi di dalam tubuh atau di luar tubuh, Tuhan yang tahu. Hal ini menandakan bahwa saksi utama dari peristiwa pengalaman mistik Paulus adalah Tuhan, bukan orang lain bahkan dirinya sendiri pun tidak!

Dari sudut pandang Islam, dapat dijumpai bahwa pengalaman mistik Paulus dan Bima memiliki kesejajaran. Dalam bagian ini, penulis juga akan mencoba melihat tahapan-tahapan yang ditempuh oleh kedua tokoh (Paulus dan Bima) secara Kristiani, yaitu:

Tahapan	Yang Dialami Paulus	Yang Dialami Bima
<i>Jalan penyucian (via purgitiva).</i>	Penyucian yang dialami oleh Paulus terdapat dalam kisah pertobatan Paulus ketika ia berada dalam perjalanan menuju Damaskus.	Dalam jalan ini Bima disucikan dalam peristiwa di hutan <i>Tibrasara</i> dan pada saat ia mendapatkan semburan bisa dari naga laut
<i>Jalan Meditasi/doa (via contemplativa)</i>	Pengalaman Paulus dalam jalan ini tampak pada saat ia mengatakan bahwa pengalaman mistiknya sama sekali tidak diketahui sebagai pengalaman di luar atau di dalam tubuh, hanya Tuhan yang tahu. Hal ini menandakan dalam masa itu Paulus sedang mengalami masa kontemplatif.	Bima mengalami jalan ini ketika ia berhasil mengalahkan naga laut dan ia merasa lelah dan tidak berdaya sama sekali. Ia terombang-ambing oleh ombak samudera dan pada saat itulah Bima mengalami pencerahan dengan ditandai datangnya <i>Dewa Ruci</i> menghampiri Bima.
<i>Jalan Pewahyuan/Iuminasi (via iluminativa)</i>	Paulus juga mengalami jalan ini, khususnya ketika ia mengatakan bahwa dirinya mendapatkan penglihatan-penglihatan dan pernyataan-pernyataan (<i>visions</i> dan <i>revelations</i>) dari Tuhan. Baik	Bima mengalami jalan ini ketika ia menerima wejangan dari <i>Dewa Ruci</i> sehingga ia mengalami <i>tinirbuka</i> (keterbukaan dalam pikirannya) dan dalam peristiwa ini Bima dikatakan mendapatkan

	<p>penyataan dan penglihatan, keduanya adalah wahyu yang diberikan Tuhan kepada Paulus.</p>	<p>wahyu tertinggi mengenai hakikat kehidupan.</p>
--	---	--

Catatan: Dalam tabel di atas, *tahap penyucian* dalam kolom Paulus terjadi di luar koridor II Kor. 12:1-10. Hal ini terjadi pada saat pertobatan Paulus (untuk lebih jelas, silakan melihat uraian penulis dalam Bab III). Sedangkan *tahap meditasi/doa* dan *tahap pewahyuan* ada dalam bingkai perjalanan mistik Paulus dalam II Kor. 12:1-10.

Namun di samping kesamaan-kesamaan yang telah diungkapkan di atas, penulis juga melihat adanya perbedaan yang prinsip antara pengalaman mistik Paulus dengan pengalaman mistik Bima. Perbedaan tersebut terletak dalam mekanisme pengalaman mistik yang dialami oleh kedua tokoh ini. Secara mekanik, dalam kisah *Dewa Ruci*, inisiatif pencarian secara proaktif dilakukan oleh Bima (yang adalah seorang manusia). Bermula dari keinginannya untuk menjadi murid sejati dan berpuncak pada penyatuan dirinya dengan Yang Ilahi, sehingga Bima dapat menjadi seorang “manusia baru” sekaligus seorang “murid sejati”. Sedangkan dalam peristiwa pengalaman mistik Paulus, yang menjadi inisiatif pengalaman dan perjalanan mistik tersebut adalah Tuhan. Awalnya Tuhan memberikan pernyataan dan penglihatan kepada Paulus, diikuti dengan pengangkatan Paulus dan berpuncak pada penyatuan diri Paulus dengan Tuhan di Firdaus. Peristiwa ini terjadi bukan karena Paulus yang menginginkan, melainkan karena Allah yang berinisiatif untuk mengangkat dan membawa Paulus dalam perjalanan mistiknya ke Firdaus.

Setelah melakukan perbandingan sekilas mengenai pengalaman mistik Paulus dengan Bima, maka di bawah ini akan dihadirkan perbandingan kisah Paulus dengan Bima:

No.	Aspek yang diperbandingkan	Paulus	Bima	Kesimpulan Perbandingan
1.	<i>Inisiatif</i>	Tuhan	Diri sendiri	Berbeda

	<i>Pengalaman mistik</i>			
2.	<i>Pendorong Utama dalam menempuh Pengalaman mistik</i>	Penyataan dan Penglihatan dari Allah	Keinginan untuk menjadi “murid sejati” dan mencari “ilmu sejati”	Berbeda
3.	<i>Mekanisme Perjalanan mistik</i>	Pengangkatan tubuh sampai ke langit tingkat tiga (Firdaus)	Perjalanan fisik untuk bertemu dengan Sang Khalik dalam rahim Dewa Ruci	Memiliki kesamaan nilai
4.	<i>Hambatan dalam perjalanan mistik</i>	Mengalami hantaman dan godaan dari para malaikat Satan di langit tingkat satu dan tingkat dua	Mengalami hambatan berupa godaan dari berbagai macam wujud raksasa yang merupakan simbolisasi godaan yang berasal dari dalam diri sendiri	Memiliki kesamaan nilai, meskipun ada perbedaan. Hambatan Paulus berasal dari luar, sedangkan hambatan Bima berasal dari dalam diri sendiri.
5.	<i>Proses terjadinya pengalaman mistik</i>	Secara sadar, melalui jalan kontemplasi	Secara sadar, melalui jalan kontemplasi	Sama dan sejajar
6.	<i>Akibat yang ditimbulkan oleh hambatan dalam pengalaman mistik</i>	Mengalami sindrom kecemasan dan digambarkan sebagai “duri bagi daging”, yaitu berupa penolakan dan pelecehan dari para lawan dan jemaat Korintus	Pada saat mengalami benturan dengan pandangan yang lain mengenai pandangan hidup, Bima harus mengalah agar tidak menimbulkan perselisihan.	Berbeda
7.	<i>Tujuan dari</i>	Untuk mengetahui	Untuk memahami inti	Sama dan

	<i>pengalaman mistik</i>	rahasia kehidupan dan mengalami perjumpaan serta penyatuan diri dengan Tuhan.	dan hakikat kehidupan, dan sekaligus mengalami penyatuan diri dengan Sang Khalik.	sejajar.
8.	<i>Ciri khas pengalaman mistik</i>	<ol style="list-style-type: none"> 1. Mistik di dalam Kristus 2. Penyatuan dengan Kristus melalui jalan penderitaan. 3. Pusat mistik adalah salib Kristus 4. Tugas utama adalah masuk dan terlibat ke dalam penderitaan dunia. 5. Dalam kelemahan diri, akan menjadi kuat karena Kristus telah hidup di dalam diri manusia 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Mistik kesadaran dengan dasar “Manunggaling Kawula – Gusti” 2. Penyatuan dengan Sang Khalik lewat “jalan sengsara” 3. Pusat mistik adalah inti dan hakikat kehidupan. 4. Tugas utama adalah masuk ke dalam dunia dan kehidupan. 	Memiliki kesejajaran makna dan hal ini menjadi pusat dari pengalaman mistik.
9.	<i>Hasil dari pengalaman mistik</i>	Pemahaman terpadu mengenai tugas dan panggilan manusia ke dalam kehidupan yang menyatu dengan Kristus	Menjadi manusia baru, yang paham tentang inti dan hakikat kehidupan.	Formulasi berbeda, tetapi hakikat adalah sama.
10.	<i>Bentuk pengalaman mistik</i>	Mistik kesadaran	Mistik kesadaran	Sama dan sejajar

Dari perbandingan di atas dapat disimpulkan bahwa pengalaman mistik yang dialami oleh Paulus memiliki banyak kesamaan makna dengan pengalaman mistik Bima. Meskipun

kedua pengalaman ini memiliki konteks yang berbeda, tetapi apa yang telah dialami oleh kedua tokoh dalam dua kisah di atas memiliki kesamaan makna. Mereka sama-sama menjalani sebuah pengalaman mistik yang dilakukan secara sadar, dan di tengah perjalanan mereka mengalami berbagai macam hambatan. Namun hambatan tidak pernah sanggup mengalahkan diri mereka yang memiliki kerinduan untuk berjumpa dan bersatu dengan Allah (Sang Khalik), sehingga akhir dari “jalan derita” atau “jalan sengsara” ini adalah kemanunggalan mereka dengan Allah (Sang Khalik). Sebagai akibat dari pertemuan mereka dengan Allah (Sang Khalik), mereka menjadi “manusia baru” yang paham mengenai inti dan hakikat kehidupan, sehingga mereka pun kembali ke dalam dunia (tidak lari dari dunia) untuk terlibat dalam kehidupan dan penderitaan dunia. Ini adalah wujud tanggung jawab mereka setelah mereka mengalami perjalanan mistik yang luar biasa.

Namun harus diakui bahwa perjalanan mistik membawa konsekuensi logis dalam diri mereka, yaitu berupa godaan dan penolakan dari setiap orang yang tidak memiliki prinsip hidup yang sama dengan mereka. Menghadapi hal ini, mereka tidak boleh memaksakan segala prinsip hidup, melainkan harus mengalah; karena dengan mengalah maka perselisihan akan mudah untuk dihindarkan. Konsekuensi logis yang membekas dalam diri mereka merupakan sebuah “tanda” yang menetap dalam diri mereka agar mereka tidak menjadi sombong/meninggikan diri sendiri, akibat pengalaman mistik yang pernah mereka alami.

Berdasarkan perbandingan di atas, maka dalam bagian akhir dalam bab ini penulis akan memaparkan upaya penulis untuk membangun sebuah bentuk teologi mistik yang kontekstual.

III. Membangun Teologi Mistik Kontekstual

Teologi mistik bukanlah teologi yang mengawang, berada di udara dan tidak mendarat di bumi. Teologi mistik justru merupakan teologi yang mendarat di bumi dan hendak menjawab permasalahan yang ada di dunia. Teologi mistik juga merupakan teologi yang terlibat dan

melibatkan diri dengan setiap permasalahan di dunia, bukan lari dari dunia. Hal ini terjadi karena dalam hasil penelitian terhadap pengalaman mistik Paulus dan Bima jelas digambarkan mengenai panggilan mereka untuk terlibat dalam kehidupan dengan didasarkan atas pemahaman yang utuh mengenai inti dan hakikat kehidupan,

Jalan untuk menuju pada pemahaman yang utuh mengenai teologi mistik adalah melalui “jalan kesengsaraan” atau “jalan penderitaan”. Karena awal untuk mencapai teologi mistik ini adalah mempersatukan diri terlebih dahulu dengan Tuhan, dan jalan untuk menyatu dengan Tuhan bukanlah jalan yang lurus dan serba enak, melainkan jalan yang dipenuhi dengan liku-liku penggodaan untuk dapat mengalahkan segala nafsu yang bersemayam di dalam diri sendiri. Untuk itulah “jalan penderitaan” dan “jalan kesengsaraan” harus ditempuh, yaitu jalan untuk mengalahkan segala bentuk keinginan dalam diri yang menguasai dan memperbudak kehidupan manusia.

Namun bila diteliti lebih dalam lagi, pada hakikatnya yang disebut dengan “jalan kesengsaraan” atau “jalan penderitaan” sebenarnya adalah “jalan cinta”; karena dengan melalui “jalan kesengsaraan” tersebut seseorang diajak untuk belajar “mencintai diri sendiri” dan mencintai kehidupan. Upaya mengalahkan segala godaan dalam diri yang bersumber pada keinginan dan nafsu yang bersemayam dalam diri adalah upaya untuk mencintai diri sendiri. Oleh sebab itu “jalan penderitaan” atau “jalan kesengsaraan” ini adalah nama lain dari “jalan cinta”. Inilah pokok utama dari teologi mistik, yaitu “teologi cinta” yang ditempuh berdasarkan “jalan cinta”.²⁶⁶

Hal lain yang mendukung pernyataan bahwa “jalan kesengsaraan” dan “jalan penderitaan” itu adalah “jalan cinta” yaitu pernyataan yang mengatakan bahwa pusat dari teologi mistik ini adalah peristiwa “kematian dan kebangkitan bersama Kristus”. Melalui peristiwa “mati dan bangkit bersama Kristus”, teologi mistik hendak mengajak manusia untuk terlibat secara

²⁶⁶ Bdk. dengan W. Johnston, *Teologi Mistik: Ilmu Cinta* terj. Willie Koen (Yogyakarta: Kanisius, 2001): 71-72.

langsung dalam kesengsaraan Kristus di dunia dan juga ikut ambil bagian dalam kejayaan Kristus yang telah mengatasi kematian dan penderitaan (melalui kebangkitanNya). Kesengsaraan yang digambarkan melalui peristiwa “mati bersama Kristus” memiliki hubungan yang sangat erat dengan “salib Kristus”, karena kematian yang diderita Kristus adalah kematian dengan melalui jalan salib. Dengan demikian teologi mistik tidak hanya berpusat pada peristiwa “kematian dan kebangkitan Kristus”, tetapi juga berpusatkan pada “salib Kristus”. Salib Kristus merupakan lambang penderitaan dan kesengsaraan manusia; dengan berpusat pada Salib Kristus, teologi mistik berarti menempatkan penderitaan dan kesengsaraan umat manusia sebagai pusat tujuan dari teologinya karena Kristus telah mempersatukan diriNya dengan penderitaan manusia. Dimana ada penderitaan dan kesengsaraan, di situ jugalah Kristus mengejawantah secara langsung, oleh sebab itu teologi mistik harus mengarahkan perhatiannya pada upaya mengentaskan manusia yang berada dalam kungkungan penderitaan dan kesengsaraan dunia. Inilah cinta sejati, cinta yang selalu berpihak pada penderitaan, kesengsaraan dan kelemahan umat manusia. Dengan demikian, teologi mistik merupakan teologi cinta yang berpihak pada penderitaan dan kesengsaraan manusia.

Keberpihakan teologi mistik terhadap penderitaan dunia, merupakan wujud nyata dari keberpihakan secara langsung Sang Kristus yang menderita bersama dengan penderitaan dunia. Dengan demikian, jalan utama untuk masuk dan menyatu dengan penderitaan dunia adalah terlebih dahulu merasakan kebersatuan dengan Sang Kristus yang menderita. Penyatuan ini haruslah berada dalam penyatuan yang didasarkan atas cinta dan sekaligus merupakan buah perjalanan cinta. Penyatuan ini merupakan sinergi antara rahmat Kristus dengan kehendak bebas manusia.²⁶⁷ Dengan demikian dalam teologi mistik ada kehendak Allah yang menyatu dengan kehendak manusia untuk menyatakan danewartakan pembebasan terhadap penderitaan dunia.

²⁶⁷ Bdk. dengan Johnston, *Teologi Mistik*, 281

Apabila teologi mistik hendak dikembangkan dalam konteks Indonesia, hal utama yang harus menjadi perhatian adalah bagaimana teologi mistik ini juga mengakar dan memiliki dasar dalam budaya yang ada di Indonesia. Karena pengembangan teologi mistik yang tidak mengakar dalam budaya Indonesia akan menjadi percuma, sebab tidak akan dapat menjawab permasalahan yang ada di alam Indonesia, yang tidak pernah tercabut dari akar budayanya. Untuk itulah teologi mistik harus mencari landasan yang kuat dalam budaya Indonesia untuk bisa mengembangkan diri dan sesuai dengan konteks Indonesia, sehingga dalam perkembangannya teologi mistik akan tumbuh sebagai teologi mistik yang relevan dan kontekstual.

Menurut penulis, apa yang hendak diupayakan dalam mengembangkan teologi mistik yang kontekstual dengan alam Indonesia (khususnya di Pulau Jawa) dapat mengakar pada pengalaman Bima di dalam kisah Dewa Ruci. Memang lakon ini adalah lakon wayang belaka, namun tidak dapat dipungkiri bahwa sebuah cerita dalam pewayangan, bagi orang Jawa, merupakan representasi dari kehidupan secara utuh dan konkret; dengan kata lain orang Jawa memandang bahwa cerita-cerita pewayangan adalah simbolisasi dari kehidupan yang sesungguhnya dan mereka dapat mengaca pada cerita tersebut. Bahkan dalam beberapa kasus tertentu, lakon dalam pewayangan dapat dipandang sebagai “way of life” yang harus di-”lakoni” (dijalankan) oleh orang Jawa.

Dengan menempatkan pengalaman mistik Bima, yang menceritakan tentang perjalanan seseorang (murid) untuk mencari arti dan hakikat kehidupan melalui “jalan kesengsaraan” dan “jalan penderitaan”, sebagai dasar pengalaman mistik orang Jawa, maka pengembangan teologi mistik Kristen kontekstual di Indonesia dapat diupayakan. Karena prinsip teologi mistik yang berpusat pada “salib, kematian dan kebangkitan Kristus” yang mengimplikasikan hidup di dalam jalan “penderitaan”, memiliki kesejajaran dengan perjalanan mistik Bima yang juga melalui “jalan penderitaan” untuk mencapai pengetahuan tentang hakikat kehidupan yang sesungguhnya. Jika kedua hal ini sudah memiliki kesejajaran, maka kisah dalam budaya (dalam hal ini kisah

Dewa Ruci) dapat dipakai sebagai dasar untuk mengembangkan teologi mistik kontekstual. Dengan perkataan lain, Kristus yang diberitakan dalam Alkitab dapat juga ditemukan dalam kisah kultural (budaya); sehingga Kristus dalam Alkitab hidup juga di dalam budaya Indonesia. “Kristus Alkitab” mewujudkan nyata sebagai “Kristus budaya”. Melalui pernyataan ini penulis hendak membangun sebuah pemahaman bahwa perjumpaan dengan Kristus bukan hanya terjadi melalui dan di dalam kisah Alkitab, melainkan juga dapat terjadi melalui dan di dalam budaya. Pengejawantahan Kristus di dalam budaya merupakan wujud nyata dari kepedulian Kristus terhadap manusia. Oleh sebab itu, teologi mistik kontekstual Indonesia hanya dapat terjadi apabila manusia dapat menjumpai Kristus yang mengejawantah di dalam budaya Indonesia.

Dalam konteks Indonesia dewasa ini, masalah penderitaan, kemiskinan dan kesengsaraan umat manusia menjadi masalah yang krusial. Banyak upaya yang dilakukan untuk mengatasi masalah krusial di atas. Termasuk juga upaya yang dilakukan oleh gereja-gereja di Indonesia. Namun upaya-upaya tersebut belum membuahkan hasil yang menggembirakan, karena kemiskinan dan penderitaan umat manusia di Indonesia semakin lama semakin bertambah. Oleh sebab itu dibutuhkan sebuah kiat bagi gereja-gereja di Indonesia untuk bisa mengentaskan kemiskinan di Indonesia.

Gereja-gereja di Indonesia, dalam kenyataannya, masih seringkali berada dalam aras karitatif dalam upayanya untuk mengentaskan kemiskinan dan penderitaan umat.²⁶⁸ Jika memang pelayanan karitatif diberikan dalam kasus insidental (misalnya dalam kasus bencana alam), maka pelayanan karitatif dapat dikatakan sebagai pelayanan yang menjawab kebutuhan. Namun bila semua bentuk pelayanan kemasyarakatan disamakan dengan bentuk pelayanan karitatif, maka hal ini tentu tidak bisa dikatakan sebagai bentuk pelayanan gereja yang menjawab

²⁶⁸ Pengalaman lapangan penulis membuktikan hal ini. Selama penulis melakukan pekerjaan, baik pada saat terlibat di LSM maupun di gereja (Jawa Timur), umumnya gereja mengenal istilah “pelayanan sosial” sebagai sebuah bentuk pelayanan karitatif, yaitu bantuan berupa uang atau materi yang diberikan kepada masyarakat miskin, tanpa follow-up lebih lanjut. Dengan memberikan bantuan seperti itu, gereja sudah beranggapan bahwa dirinya sudah melakukan pelayanan sosial dan sudah menjalankan tugas pelayanan seperti yang diperintahkan oleh Yesus Kristus. Padahal dalam pelayanan karitatif, keterlibatan gereja dengan masyarakat miskin tidak ada sama sekali karena gereja tidak hidup bersama mereka, melainkan hidup terpisah dengan mereka.

kebutuhan. Apa yang terjadi apabila pelayanan karitatif diberikan kepada masyarakat yang tidak membutuhkan sedekah, melainkan membutuhkan pekerjaan? Tentunya pelayanan semacam ini akan menjadi “blunder” bagi gereja, karena gereja akan terjatuh pada upaya pengadaan sandang – pangan secara terus menerus.

Menghadapi masalah ini, diperlukan kesediaan gereja untuk hidup dan masuk ke dalam kehidupan penderitaan dunia. Hidup bersama dengan masyarakat miskin yang menderita dan sekaligus mencoba mencari jalan pemecahan bersama-sama. Namun kesediaan gereja untuk hidup dan masuk ke dalam penderitaan hidup bersama masyarakat bukanlah sesuatu yang mudah untuk dilaksanakan. Di sinilah teologi mistik memainkan peranannya. Apabila gereja mau menyatu dan hidup bersama penderitaan masyarakat miskin, maka gereja terlebih dahulu harus merasakan kebersatuannya dengan Kristus yang menderita. Gereja harus menghayati makna terdalam dari salib Kristus, sehingga gereja tahu dan sadar mengenai arti dan hakikat penderitaan di dalam salib Kristus.

Oleh sebab itu, gereja pun harus belajar untuk berjalan dalam jalan penderitaan dan jalan kesengsaraan untuk meraih kebersamaan dengan Kristus. Maksudnya gereja harus berani untuk berhenti memikirkan kekayaan untuk diri sendiri dan keuntungan yang diperoleh melalui segala kegiatan yang melibatkan jemaat. Gereja harus berani untuk mengalahkan segala kepentingan diri gereja, dan mengarahkan kepentingan gereja tersebut ke luar untuk menjangkau penderitaan dunia. Inilah jalan kesengsaraan dan jalan penderitaan gereja, tapi sekaligus jalan cinta; karena melalui jalan ini gereja sudah mengarahkan dirinya keluar untuk mencintai dunia dan terlibat langsung dalam penderitaan dunia. Gereja yang demikian adalah gereja yang telah berhasil untuk mencintai dirinya sendiri, mencintai dunia dan masyarakat yang ada di dalamnya dan cinta tersebut menjadi sempurna di dalam cinta kepada Sang Kristus yang hidup di dalam penderitaan dunia.

Jalan teologi mistik inilah yang harus ditempuh gereja untuk menjawab permasalahan dan penderitaan dunia. Demikian juga dengan gereja-gereja di Indonesia; mereka harus dapat mengembangkan bentuk teologi mistik agar gereja-gereja di Indonesia dapat menyatukan dirinya dengan Sang Kristus dan sekaligus menyatukan dirinya dengan masyarakat dan penderitaan dunia. Gereja bukanlah lembaga yang mengawang, tetapi tubuh Kristus yang membumi; oleh sebab itu gereja harus dapat menyatukan dirinya dengan Kristus di dalam dunia untuk menjawab setiap masalah dan penderitaan dunia. Inilah spiritualitas dari teologi mistik kontekstual yang sesungguhnya.

BAB VI : KESIMPULAN DAN SARAN

I. Kesimpulan

Dari paparan yang telah diuraikan dalam Bab I – V, maka penulis menyimpulkan sebagai berikut:

Dalam rekonstruksi historis mengenai surat II Korintus ditemukan bukti bahwa surat II Korintus bukanlah merupakan satu kesatuan surat yang utuh, melainkan kumpulan dari berbagai surat Paulus. Hal ini perlu untuk mendapat perhatian, karena dari segi susunannya pun surat II Korintus ini, sebenarnya, tidak mempunyai format seperti yang ditulis dalam Alkitab. Susunan yang seharusnya terjadi adalah seperti yang penulis lakukan dalam Bab II.

Hasil rekonstruksi terhadap II Korintus sangat menentukan terhadap tafsir II Kor. 12:1-10, karena setelah diteliti dengan seksama, penulis menemukan kesan bahwa II Kor. 12:1-10 merupakan bagian dari surat apologia Paulus yang berfungsi untuk meyakinkan jemaat Korintus terhadap jabatan kerasulannya. Di samping itu, bagian ini juga hendak mengungkapkan mengenai pengalaman mistik Paulus yang digunakan oleh Paulus sebagai landasan untuk membuktikan bahwa dirinya memang laik untuk disebut sebagai Rasul Kristus.

Dalam tafsir II Kor. 12:1-10 ditemukan kenyataan bahwa pengalaman mistik Paulus adalah pengalaman tentang pengangkatan tubuh Paulus ke langit tingkat ketiga (Firdaus), dan pengalaman ini dialami oleh Paulus secara sadar. Dengan demikian, bagi Paulus, yang disebut dengan pengalaman mistik adalah sebuah pengalaman yang berjalan dalam koridor kesadaran. Dalam pengalaman tersebut Paulus mengalami hal-hal yang berada di luar jangkauan pemikiran manusia, karena ia mengalami godaan, hantaman dan pukulan yang dirasakan secara fisik pada saat ia sampai di langit tingkat pertama dan kedua. Semua ini dilakukan oleh para malaikat Satan dengan tujuan agar Paulus tidak bisa mencapai langit tingkat ketiga. Namun Paulus berhasil mengatasi gangguan dan godaan tersebut, sehingga ia dapat berjumpa dan bersatu dengan Allah di dalam Firdaus. Dalam Firdaus, Paulus menemukan kata-kata hikmat tertinggi yang tidak layak

diucapkan oleh manusia dan hal ini menunjukkan bahwa Paulus berhasil menemukan esensi dari arti dan hakikat kehidupan.

Untuk menjaga agar Paulus tidak menjadi sombong, maka Tuhan memberikan “duri bagi daging” kepada Paulus, yaitu berupa penderitaan yang dialami oleh Paulus melalui penolakan jemaat Korintus dan serangan para lawan Paulus di Korintus. Namun Paulus berhasil mengatasi semua kesulitannya ini dengan jalan penyerahan diri kepada Kristus, dan membiarkan kuasa Kristus bekerja secara sempurna di dalam kelemahannya.

Apa yang dialami Paulus dalam pengalaman mistiknya, merupakan bentuk pengalaman mistik Yahudi yaitu mistisisme Merkavah. Dalam mistisisme ini memang digambarkan bahwa seseorang yang melakukan perjalanan sorgawi sampai pada puncak langit (yaitu langit tingkat ketiga, tempat Allah bersemayam) akan mengalami gangguan secara fisik berupa pukulan dan hantaman dari para demon, arkhon dan para malaikat Satan di langit pertama dan kedua dengan harapan orang tersebut tidak dapat mencapai gerbang langit tingkat ketiga.

Mistisisme Merkavah ini juga menegaskan bahwa setiap orang yang berhasil masuk ke dalam Firdaus akan menemukan mutiara kehidupan yang sangat berharga, yaitu berupa pemahaman yang sempurna terhadap arti, inti dan hakikat kehidupan. Dan sebagai orang yang berhasil masuk ke dalam taman Firdaus, maka Paulus juga telah berhasil mendapatkan mutiara kehidupan tersebut. Hal inilah yang membentuk ciri khas pengalaman mistik Paulus yang dapat disebut sebagai pengalaman mistik “di dalam Kristus”.

Mistisisme Paulus, yaitu mistisisme “di dalam Kristus” merupakan bentuk khas dari pengalaman mistik Paulus. Mistisisme ini hendak berbicara tentang hidup yang terlibat dalam “kematian dan kebangkitan bersama Kristus” untuk menjadi sama dan masuk ke dalam kehidupan baru, yaitu menyatu dengan Kristus dalam “tubuh Kristus”. Oleh sebab itu, hidup di dalam kematian (melalui jalan salib) dan kebangkitan bersama Kristus adalah sebagai “jalan

kehidupan/*way of life*”²⁶⁹ setiap orang yang menempatkan Kristus sebagai orientasi kehidupannya. Sebagai konsekuensi logis dari pemilihan jalan hidup tersebut di atas, maka hidup di dalam Kristus berimplikasikan:

1. Hidup bersama dengan salib Kristus, yaitu dalam penderitaan manusia,
2. Hidup di dalam cinta Kristus, karena Allah, di dalam diri Kristus, telah menyatakan cintaNya kepada manusia melalui kematianNya untuk menyelamatkan dunia,
3. Hidup bersama dengan kemuliaan Allah, melalui kebangkitannya, dan mengarahkan hidupnya untuk sama seperti “tubuh Kristus”, dan
4. Hidup sebagai “tubuh Kristus” yang selalu mempersiapkan kehidupan untuk menyambut kedatangan Kristus yang kedua kalinya.

Dengan demikian, hidup “di dalam Kristus” bukanlah hidup yang tercabut dari akar kehidupan di dunia, melainkan hidup yang beraktivitas dan terlibat langsung, secara terus menerus, dalam kehidupan dunia melalui hidup bersama di dalam penderitaan dunia, untuk mempersiapkan kedatangan Kristus yang kedua kalinya.

Pengalaman mistik Paulus ternyata memiliki banyak kesamaan dengan pengalaman mistik Bima, seperti yang dikisahkan dalam narasi Dewa Ruci. Dalam kisah ini digambarkan bahwa Bima hendak mencari ilmu sejati, sehingga ia berguru pada Durna. Dalam berguru kepada Durna, Bima selalu menempatkan dirinya sebagai murid yang ada dalam situasi “kosong”, sehingga apa yang diperintahkan oleh Durna, sebagai seorang guru, selalu dilakukan oleh Bima dengan sepenuh hati; tanpa menghiraukan segala peringatan yang datang dari keluarganya.

Pencarian Bima terhadap ilmu sejati mencapai puncaknya ketika ia mengalami kebersatuan dengan Sang Dewa Ruci, yang dialaminya secara sadar. Dalam kebersatuannya tersebut, Bima mendapatkan pengajaran yang utuh mengenai arti, inti dan hakikat kehidupan dan sekaligus Bima mengenal asal-usul serta tujuan hidupnya, yang dapat dikerucutkan dalam satu

²⁶⁹ Bdk. dengan John Ashton, *The Religion of Paul the Apostle* (New Haven and London: Yale University Press, 2000): 132.

kata yaitu: Sang Khalik/Tuhan. Bima berasal dari Sang Khalik/Tuhan dan ia pun bertujuan kepada Sang Khalik/Tuhan. Inilah makna dari Manunggaling Kawula – Gusti (menyatunya diri Bima dengan Sang Khalik secara utuh, tanpa dualisme), yang sekaligus menjadikan Bima sebagai seorang manusia sejati (bukan manusia setengah dewa) yang mengerti arti, inti dan hakikat kehidupan. Bagi Bima, Sang Khalik/Tuhan tidak pernah jauh (tidak transenden), karena Sang Khalik/Tuhan dapat ditemukan dalam diri manusia dan alam semesta melalui kesadaran terhadap “Rasa” yang telah bersinergi dengan akal.

Akhir dari perjalanan mistik Bima adalah terciptanya Bima sebagai “manusia baru” yang selalu berada dalam kesadaran tentang kehidupan. Itulah sebabnya mengapa dalam pewayangan Bima disebut sebagai seorang Kesatria pinandhita (kesatria yang berjiwa pendeta). Dan dalam kehidupan selanjutnya Bima selalu menerapkan ilmu “hidup di dalam hati dan hati di dalam hidup”, yaitu kesadaran untuk selalu hidup dengan mematikan segala nafsu duniawi. Dengan berbekal ilmu itu Bima selalu menyatakan kehadirannya di dalam dunia dalam bentuk kepedulian terhadap kehidupan dunia, dengan kata lain: Bima tidak pernah lari meninggalkan dunia, seberat apa pun kehidupan yang dijalaninya.

Melalui dua kisah pengalaman mistik di atas, penulis membangun sebuah bentuk teologi mistik kontekstual, yang pada dasarnya menekankan bahwa teologi mistik yang relevan adalah teologi mistik yang berpusat pada “Salib Kristus”. Jika teologi mistik berpusat pada “Salib Kristus”, maka teologi mistik merupakan upaya untuk menemukan Kristus yang hidup di tengah-tengah penderitaan dunia. Oleh sebab itu gereja-gereja di Indonesia pun harus dapat menjumpai Kristus di tengah-tengah penderitaan dunia, dan Indonesia pada khususnya.

Untuk menuju dan menemukan Kristus di tengah penderitaan dunia, maka teologi mistik harus membangun kehidupan di atas “jalan cinta”. “Jalan cinta” ini membuka cakrawala baru dalam pelayanan gerejawi, karena dengan melalui “jalan cinta” gereja tidak lagi terpaku pada keinginan untuk memperkaya diri sendiri dan melupakan situasi sosial di sekitarnya. “Jalan cinta”

ini juga yang akan membimbing gereja untuk menemukan Kristus di tengah-tengah penderitaan dunia, dan dengan melalui perjumpaan tersebut gereja terpanggil untuk terlibat langsung dengan penderitaan dunia. Inilah spiritualitas yang harus dibangun oleh gereja-gereja di Indonesia untuk menjawab permasalahan mengenai kemiskinan dan penderitaan yang terjadi di Indonesia. Karena ini jugalah bentuk teologi mistik yang kontekstual dengan alam pikiran Indonesia.

II. Saran

Dengan memperhitungkan hasil paparan Bab I – V dan kesimpulan di atas, maka penulis akan mengajukan beberapa saran konkret demi terbangunnya teologi mistik yang sesuai dengan konteks Indonesia. Adapun saran tersebut adalah:

Hal pertama yang harus dilakukan oleh gereja-gereja di Indonesia adalah menumbuhkan kesadaran utama bahwa hidup gereja adalah “hidup di dalam Kristus”, karena gereja dibangun dengan dasar “tubuh Kristus”. Karena gereja adalah “tubuh Kristus”, maka gereja harus mengorientasikan hidupnya hanya kepada Kristus. Namun Kristus yang bagaimana yang menjadi orientasi utama dalam kehidupan gereja? Menjawab pertanyaan ini, maka jawaban yang direkomendasikan adalah Kristus yang “mati dan bangkit”. Melalui penghayatan mengenai Kristus yang “mati dan bangkit”, maka gereja-gereja di Indonesia pun harus mengalami “kematian dan kebangkitan bersama Kristus”.

Melalui “kematian bersama Kristus”, gereja-gereja di Indonesia harus berupaya untuk menemukan Kristus di tengah-tengah penderitaan dunia. Karena di dalam “kematian bersama Kristus” terkandung makna hidup di dalam “salib Kristus”, yang merupakan simbolisasi penderitaan dunia. Dengan demikian gereja-gereja di Indonesia harus berbicara tentang Kristus yang hidup di tengah penderitaan umat manusia dan dunia dan kemudian mewujudnyatakannya melalui kehidupan bersama dengan penderitaan dunia. Kehidupan bersama dalam penderitaan dunia inilah yang seharusnya dihayati oleh gereja- gereja di Indonesia sebagai bentuk jati dirinya

yang sejati, sebab sudah menjadi “jalan kehidupan” gereja yang berorientasi pada salib Kristus, dan sekaligus membuktikan bahwa kehadiran gereja di dunia, seperti halnya kehadiran Kristus di dunia, adalah kehadiran yang ber-“incognito” di dalam penderitaan umat manusia dan dunia.

Dengan “Salib Kristus” ini juga gereja-gereja di Indonesia dapat **hidup bersama** dengan penderitaan umat manusia dan dunia, sehingga keberadaan gereja tidak terpisah dengan manusia dan dunia, melainkan hidup menyatu dengan mereka. Gereja bukan lagi sebagai “lembaga” yang memisahkan diri dari kehidupan duniawi, tetapi telah memainkan peranannya sebagai “tubuh Kristus yang terpecah” bagi manusia dan dunia. Gereja telah menjadi gereja umat dan gereja dunia, karena dari dalam diri gereja akan muncul kepedulian untuk hidup bersama dengan penderitaan dunia.

Melalui pemahaman hidup di dalam “Salib Kristus”, berarti gereja telah mempersatukan dirinya dengan Kristus, Sang Raja Gereja. Kemanunggalan gereja dengan Kristus akan membawa gereja untuk hidup dalam tingkah dan teladan Yesus Kristus, yang hidup bagi umat manusia dan dunia. Seperti halnya Yesus yang hidup tidak terpisah dengan dunia, maka gereja pun (yang telah menyatu dengan Kristus) tidak akan pernah memisahkan diri dan meninggalkan dunia. Demikian juga halnya dengan penderitaan, sebagaimana Yesus telah hidup untuk mengangkat penderitaan manusia, maka gereja pun harus hidup untuk mengangkat penderitaan manusia.

Setelah melalui jalan “mati bersama Kristus”, gereja-gereja di Indonesia pun harus mengalami “kebangkitan bersama Kristus”, yang berarti gereja-gereja di Indonesia harus mengalami kehidupan baru yang menempatkan Kristus sebagai “tujuan utama dan tujuan akhir” dari kehidupan gereja. Jalan hidup Kristus yang bangkit adalah jalan hidup gereja, yaituewartakan tentang kemuliaan Allah sekaligus mempersiapkan dunia untuk menyambut kedatangan Kristus yang kedua kali.

Untuk menghayati kehidupan bersama Kristus yang “mati dan bangkit”, gereja-gereja di Indonesia dapat mengaca dan mencarinya melalui kisah-kisah di dalam kultur/budaya setempat; salah satunya adalah kisah mengenai Dewa Ruci. Dalam kisah Dewa Ruci diketengahkan tentang upaya Bima yang mengalami “kematian dan kebangkitan” bersama dengan Sang Khalik, yaitu melalui kematiannya dalam wujud mengalahkan segala ambisi dan nafsu dirinya sendiri dan kemudian mengalami kebangkitan melalui pemahamannya yang mendalam tentang kehidupan. Kisah ini dengan sangat jelas menggambarkan sebuah upaya yang dibangun oleh manusia untuk dapat menghayati makna kehidupan melalui perjuangan mengalahkan diri sendiri sebelum terjun ke dalam pemahaman tentang makna kehidupan.

Di dalam pemahamannya tentang makna kehidupan, kisah Dewa Ruci juga menegaskan bahwa makna kehidupan sejati ini hanya dapat ditemukan melalui sinergi “Akal dan Rasa”. Sinergi “Akal dan Rasa” ini bukan ingin merasionalisasi segala fenomena kehidupan (gejala kehidupan yang tampak), melainkan mencoba menemukan hakikat terdalam dari sebuah kenyataan hidup yang mungkin terlihat biasa-biasa saja, dan jalan untuk menemukan makna terdalam tersebut adalah *masuk ke dalam hidup*.²⁷⁰ Masuk ke dalam hidup bukanlah sebuah tindakan yang tidak bermakna, tetapi merupakan tindakan yang ingin menghargai dan mencintai kehidupan itu sendiri. Dengan demikian sebuah makna kehidupan hanya akan dapat dijumpai melalui keinginan untuk menghargai dan mencintai kehidupan, sehingga makna kehidupan sejati ini harus diselami melalui jalan cinta.

Inilah yang terjadi dalam kisah Dewa Ruci. Bima hanya dapat menghayati kehidupan bila Bima mau mencintai kehidupan. Makna kehidupan dapat diraih, apabila ada kecintaan terhadap kehidupan. Dan mencintai kehidupan, berarti masuk ke dalam kehidupan secara utuh, termasuk bersedia untuk terlibat dalam penderitaan hidup di dalam dunia secara nyata. Melalui

²⁷⁰ Istilah “masuk ke dalam hidup” merupakan istilah yang penulis adopsi langsung dari EG Singgih, yang menyusun sebuah jurnal tentang kehidupan seorang mahasiswa teologi.

keterlibatan hidup dalam penderitaan, maka upaya untuk memperbaharui kehidupan dunia dapat segera dilaksanakan karena Bima sama sekali tidak mengalami keterpisahan dari dunia.

Apa yang telah disampaikan dalam kisah Dewa Ruci memiliki hakikat sama dengan pengalaman mistik Paulus, yaitu masuk ke dalam hidup dan mencintai kehidupan. Dari kenyataan ini dapat ditarik sebuah alur pemikiran umum bahwa kisah dalam sebuah kultur dapat saja menjadi “alat/sarana” untuk mencoba memahami apa yang diberitakan dalam Alkitab, sebagai kisah kehidupan gereja. Gereja tidak perlu “alergi” terhadap segala bentuk kisah dalam budaya, melainkan sudah saatnya gereja mulai menghargai kisah kultural ini karena kisah kultural seringkali dipandang sebagai kisah kehidupan bagi setiap orang yang hidup di dalam kultur/budaya tersebut. Inilah upaya kontekstualisasi gereja, yang ingin “membumikan” kisah-kisah Alkitab dalam kultur/budaya setempat melalui terang perbandingan dengan kisah-kisah yang terdapat dalam budaya tersebut.

Demikian juga halnya dengan teologi mistik. Penulis beranggapan bahwa kehidupan teologi mistik dapat mewujudkan secara nyata dalam kehidupan gereja-gereja di Indonesia apabila kisah Alkitab (dalam hal ini II Kor. 12:1-10) dipadukan dan diperbandingkan dengan kisah kultural (dalam hal ini kisah Dewa Ruci), sehingga tercipta sebuah bentuk teologi kontekstual yang mendarat dalam alam kejawaan dan sungguh-sungguh dimengerti dan menghidupi kehidupan orang Jawa. Bila semua ini dilakukan gereja-gereja di Indonesia, maka pada hakikatnya gereja-gereja di Indonesia telah menerapkan ajaran teologi mistik, yaitu teologi yang didasarkan atas cinta kepada kehidupan dengan tidak melupakan kultur/budaya yang telah membentuknya dan kehidupan di dalam cinta tersebut hanya berpusat kepada Kristus.

DAFTAR PUSTAKA

1. Adhikara, S.P., *Dewa Ruci*, Bandung: ITB, 1984
2. -----, *Unio Mystica Bima*, Bandung: ITB, 1984.
3. Aland, Kurt dll. (eds.), *The Greek New Testament, Third Corrected Edition*, Stuttgart: The United Bible Societies, 1983.
4. Armstrong, Karen, *A History of God: 4000 Tahun Pengembaraan Manusia Menuju Tuhan*, terj.: M. Sadat Ismail, Jakarta: Nizam Press, 2001.
5. Arndt, William F and F. Wilbur Gingrich, *A Greek-English Lexicon of The New Testament and Other Early Christian Literature*, USA: The University of Chicago Press, 1957.
6. Ashton, John, *The Religion of Paul the Apostle*, New Haven and London: Yale University Press, 2000.
7. Bagus, Lorens, *Kamus Filsafat*, Jakarta: PT Gramedia, 2000.
8. Baird, William, "Visions, Revelation and Ministry: Reflection on II Cor. 12: 1-5 and Gal 1: 11-17", *JBL* **104** (1985): 657-658.
9. Banawiratma, J.B., *Yesus Sang Guru: Pertemuan Kejawaen dengan Injil*, Yogyakarta: Kanisius, 1977.
10. Barclay, William, *Duta Bagi Kristus*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1980
11. Barrett, C.K., "The Second Epistle To The Corinthians", *Black's New Testament Commentaries*, London, A&C Black, 1973.
12. -----, *Essays on Paul*, London : SPCK., 1982.
13. Barth, C., *Theologia Perjanjian Lama I*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1984.
14. Bastomi, Suwaji, *Dewa Ruci*, Semarang: Media Wiyata, 1992.
15. Baumgarten, A.I., "The Name of The Pharisees", *JBL*, Vol. **102**, (1983): 426-428.
16. Best, Ernest, "Second Corinthians", *Interpretation*, Louisville: John Knox Press, 1987
17. -----, *Paul and His Converts*, Edinburgh: T&T Clark, 1988.
18. Bultmann, Rudolf, *The Second Letter To The Corinthians*, trans.: Rpy A. Harrisville, Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1985.

19. Buttrick, G.A. dkk (eds.), *The Interpreter's Bible*, New York: Abingdon Cokesbury Press, 1953
20. Collins, John J., "Introduction: Towards The Morphology of A Genre", *Semeia* 14, (1979): 6-7
21. Constable, Thomas L., <http://www.soniclight.com/constable/notes/pdf/2corinthians.pdf>.
22. Cross, F.L. (Ed.), *The Oxford Dictionary of The Christian Church*, London: Oxford University Press, 1974.
23. Davies, W.D., *Paul and Rabbinic Judaism*, London: S.P.C.K., 1965
24. Dept. Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1996.
25. Dunn, James D.G., *Baptism in The Holy Spirit*, Philadelphia: The Westminster Press, 1970.
26. Duyverman, M.E., *Pembimbing Ke Dalam Perjanjian Baru*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1981.
27. Fergusson, Everett (ed.), *Studies in Early Christianity*, New York & London: Garland Publishing, Inc., 1993.
28. Fitzmyer, Joseph, <http://www.earlychristianwritings.com/2corinthians.html>.
29. Fromm, Erich, *Akar Kekerasan, Analisis Sosio Psikologis atas Watak Manusia*, terj.: Imam Muttaqin, Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
30. Goodspeed, Edgar J., <http://www.earlychristianwritings.com/2corinthians.html>.
31. Gruenwald, Ithamar, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Leiden/Köln: E.J. Brill, 1980
32. *Harian Kedaulatan Rakyat*, Minggu – Pahing, 6 April 2003: 12.
33. Hengel, Martin, *Judaism and Hellenism*, Philadelphia: Fortress Press, 1974.
34. Hering, J., *The Second Epistle of Saint Paul To The Corinthians*, trans.: A.W. Heathcote and P.J. Allock, London: The Epworth Press, 1967.
35. Holland, Joe dan Peter Henriot, *Analisis Sosial dan Refleksi Teologis: Kaitan Iman dan Keadilan*, Yogyakarta: Kanisius, 1994.
36. http://www.awmi.net/lft/08_2cor/ch12/2cor12_o1.html.
37. <http://www.suaramerdeka.com/harian/0208/31/slo6.htm>.
38. Jacobs, Tom, *Paulus: Hidup Karya dan Teologinya*, Yogyakarta-Jakarta: Kanisius-BPK Gunung Mulia, 1984.

39. Jatman, Darmanto, "Murid Sejati", <http://www.suaramerdeka.com/harian/0208/31/slo6.htm>.
40. Johnston, William, *Mistik Kristiani: Sang Rusa Terluka*, terj. A. Soenarja, Yogyakarta: Kanisius, 1987
41. -----, *Teologi Mistik: Ilmu Cinta*, terj.: Willie Koen, Yogyakarta: Kanisius, 2001.
42. Keeler, Ward, *Javanese Shadow Plays Javanese Selves*, New Jersey: Princeton University Press, 1987
43. King, Richard, *Agama, Orientalisme, dan Poskolonialisme: Sebuah Kajian tentang Pertelingkahan antara Rasionalitas dan Mistik*, terj. Agung Prihantoro, Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2001.
44. Kittel, Rudolf dan Gerhard Friederich, *Theological Dictionary of New Testament, Vol. VI*, Grand Rapids, Michigan: WM B. Eerdmans Publishing Company,
45. Kraft, R.A., "In Search of "Jewish Christianity and Its Theology" dalam Everett Fergusson, *Studies in Early Christianity*, New York & London: Garland Publishing, Inc., 1993.
46. Kruse, Colin, "2 Corinthians", *Tyndale New Testament Commentaries*, Grand Rapids, Michigan: W.B. Eerdmans Publishing Company, 1987.
47. Kümmel, W.G., http://www.earlychristianwritings.com/2_corinthians.html.
48. Lightfoot, J.B., "The Colossians Heresy", dalam Fred O. Francis & Wayne A. Meeks (Ed.). *Conflict at Colossae: Sources for Biblical Study 4*, Society of Biblical Literature & Scholar Press, 1975.
49. Lincoln, A.T., "Paul the Visionary: The setting and Significance of The Repture to Paradise in II Corinthians XII, 1-10", *NTS Vol. 25*, (1979): 206.
50. Magnis Suseno, Franz, *Etika Jawa, Sebuah Analisa Falsafi tentang Kebijaksanaan Hidup Jawa*, Jakarta: Gramedia, 1985.
51. Malatesta, Edward, *The Spirituality of Judaism*, England: Anthony Clark Books, 1977.
52. Marxsen, Willi, *Pengantar Perjanjian Baru: Pendekatan Kristis terhadap Masalah-Masalahnya*, terj. Stephen Suleeman, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1999.
53. Matthew Henry Bible Commentary, http://www.apostolic-churches.net/bible/mhc/2_corinthians/12.html;
54. Meeks, Wayne A., "Corinthian Christians as Artificial Aliens" dalam Troels Engberg-Pedersen (Ed.), *Paul Beyond The Judaism/Hellenism Divide*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.
55. Moo, Douglas J. (Ed.), *The New International Dictionary of The Christian Church*, Michigan: The Paternoster Press, 1974.

56. Moulton, Harold K., (ed.), *The Analytical Greek Lexicon Revised*, Grand Rapids, Michigan: Regency Reference Library, 1977.
57. Mulder, Niels, *Mistisisme Jawa, Ideologi Di Indonesia*, Yogyakarta: LKiS, 2001.
58. Mulyono, Sri, *Mistik Jawa dan Suluk Bimasuci*, tanpa penerbit, tanpa tahun.
59. Murphy-O'Connor OP, Jerome, "The Theology of The Second Letter to The Corinthians", *New Testament Theology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
60. Negoro, Suryo S., <http://www.joglosemar.co.id/kejawen/dewaruci.html>.
61. Neusner, J., *The Rabbinic Traditions about The Pharisees Before 70*, Leiden: E.J. Brill, 1975.
62. Neusner, Jacob (Ed. in chief), *Dictionary of Judaism in The Biblical Period: Vo. 1*, New York: Macmillan Library Reference USA, 1996.
63. Newsom, Carol A., and Sharon H. Ringe (Eds.), *Women's Bible Commentary: Expanded Edition with Apocrypha*, Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1998.
64. Perrin, Norman, <http://www.earlychristianwritings.com/2corinthians.html>.
65. Purwadi, *Penghayatan Keagamaan Orang Jawa, Refleksi atas Religiositas Serat Bima Suci*, Yogyakarta: Media Pressindo, 2002.
66. Roetzel, Calvin J., *The Letter of Paul: Conversation in Context*, London: John Knox Press, 1975.
67. Roth, Cecil (Gen. Eds.), *Encyclopaedia Judaica, Vol. 6*, Israel: Keter Publishing House Jerusalem, 1978.
68. Sastroamidjaja, Seno, *Renungan Tentang Pertunjukan Wayang Kulit*, Jakarta: Kinta, 1964.
69. Schmithals, Walter, *Gnosticism In Corinth: An Investigation of The Letter To The Corinthians*, New York: Abingdon Press, 1971.
70. Scholem, Gershom S., *Major Trends in Jewish Mysticism*, Jerusalem: Schocken Publishing House, 1941.
71. Schweitzer, Albert, *The Mysticism of Paul The Apostle*, Baltimore London: The John Hopkins University Press, 1998.
72. Segal, Alan F., "Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and Their Environments", *ANRW 11.23.2*, Berlin: de Gruyter (1980): 1339-1340.
73. -----, *Paul The Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul The Pharisee*, New Haven and London: Yale University Press, 1990.
74. Singgih, E.G., *Dari Israel Ke Asia*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1982

75. -----, *Iman dan Politik dalam Era Reformasi Indonesia*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2000.
76. -----, *Berteologi dalam Konteks*, Jakarta – Yogyakarta: BPK Gunung Mulia – Kanisius, 2000.
77. Smith, Linda & Wiliam Raeper, *Ide-Ide Filsafat dan Agama, Dulu dan Sekarang*, Yogyakarta: Kanisius, 2000.
78. Soebardi, *The Book of Cabolek*, Leiden: The Hague-Martinus Nijhof, 1975
79. Soekardjo, Harmiel, <http://www.geocities.com/Athens/Delphi/7409/dwruci2.htm>.
80. Stowers, Stanley K., “Does Pauline Christianity Resemble a Hellenistic Philosophy?” dalam Troels Engberg-Pedersen (Ed.), *Paul Beyond The Judaism/Hellenism Divide*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.
81. Strachan, R.H., “Second Corinthians”, *The Moffat Commentary*, New York: Harper & Brothers Established, 1935.
82. Subagya, Rahmat, *Kepercayaan, Kebatinan, Kerohanian, Kejiwaan dan Agama*, Yogyakarta, Kanisius, 1976.
83. Tanpoaran, *Sangkan Paraning Dumadi*, Surabaya: Yayasan Djojo Bojo, 1997.
84. ten Napel, Henk, *Kamus Teologi: Inggris – Indonesia*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1996.
85. *The New Lexicon Webster Dictionary of The English Language*, New York: Lexicon Publications, Inc, 1988.
86. Thuruthumaly, J., “Mysticism in Puline Writing”, *Biblehashyam 18*, (1992): 140-141.
87. van den End, Th., *Harta Dalam Bejana*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1982.
88. Wallace, Daniel B., http://www.bible.org/docs/soapbox/2_corotl.htm
89. Weber, Max, *Sosiologi Agama*, terj. Muhammad Yamin, Yogyakarta: IRCiSoD, 2002.
90. *Webster’s Encyclopedic Unabridged Dictionary of The English Language*, New York: Portland House, 1989.
91. Wenham, J.W., *Bahasa Yunani Koine*, Malang: SAAT, 1977.
92. Wikenhauser, Alfred, *Pauline Mysticism: Christ in Mystical Teaching of St. Paul*, West Germany: Herder and Herder, 1960.