

# KRITIK RELIGIUS QOHELET (Pkh 4: 17-5: 6) (*Semio-structural Approach*)

SERVULUS ISAAK\*

## Abstract

Since last few decades biblical scholars introduce the so called 'synchronic reading of the text' as a method of interpretation. Some tend to call it holistic interpretation, others prefer to call it 'aesthetic approach', assuming that the Bible is a sort of artistry work based on the linguistic principles and philosophy of language. This approach goes to various directions such as narrative analysis, structuralism and a more simple structural analysis. Without undermining the validity of historic-critical method with its various steps of interpretation, this article aims to analyze Qoh 4: 17-5: 6 applying to some extent the semio-structural analysis. Scholars are debating on the notion of various terminologies applied in this approach. Hence, we will focus only on some basic linguistic concepts, without going too far into the complicated analysis of semiotic quadratic configuration, which would go beyond our purpose. Syntactic, argument, paradigmatic and semantic analysis in this article lead to highlight the universal semantic of the text. "Fear God!" is the key and the important capstone to understand the whole book of Qohelet, particularly the universal semantic of the pericope under analysis.

*Kata-kata kunci: Semiotic-approach, takut akan Allah, sintagma, paradigma, semantika, doa, korban, nazar.*

## Pendahuluan

Dalam delimitasi kitab Qohelet menurut tema teologis, G. Lohfink mengidentifikasi perikop Pkh 4: 17-5: 6 sebagai kritik religius Qohelet. Artikel ini mencoba menganalisis tema itu dengan pendekatan struktural secara terbatas menurut pendekatan struktural Daniel Patte.<sup>1</sup> D. Patte mendasarkan teori dan praktek hermeneutiknya pada strukturalisme yang dikembangkan oleh Algirdas Julien Greimas,<sup>2</sup> yang menggunakan istilah *semio-structural exegesis*.<sup>3</sup>

---

\**Servulus Isaak, Lisensiat dalam bidang Eksegese lulusan Pontificium Institutum Biblicum-Roma, dosen Kitab Suci pada STFK Ledalero-Flores.*

<sup>1</sup>Dalam tulisan ini tiga karya D. Patte dipakai sebagai acuan metodologis, yakni: D. PATTE, *What is Structural Exegesis?*, Philadelphia 1976; D. PATTE and A. PATTE, *Structural Exegesis. From Theory to Practice*, Philadelphia 1978 dan D. PATTE, *The Religious Dimensions of Biblical Texts*, Atlanta, Georgia 1990.

<sup>2</sup>A.J. GREIMAS adalah seorang ahli linguistik dan filsafat bahasa dari aliran strukturalisme Prancis yang dirintis oleh Ferdinand de Saussure. Greimas terkenal karena karyanya banyak dengan pendekatan struktural dalam linguistik, misalnya: *Maupassant. La structure élémentaire de la signification*, Brussels 1976; *Sémantique structurale*, Paris, Larousse 1966; *Sémiotique et sciences sociales*, Paris, Seuil 1976.

Aplikasinya di sini kita batasi, karena kita hanya mau menggunakan konsep-konsepnya sejauh menyangkut analisis sintaktik, paradigmatis, dan semantik, tanpa menerapkan konfigurasi kwadrat semiotik yang rumit dengan rumusan-rumusan quasi “matematis”. Substansi dari apa yang hendak dikonfigurasi itu telah dapat dicapai dalam ketiga analisis tersebut di atas.

### Analisis Struktur Sintagmatik

Dalam menelusuri struktur sintagma perikop Pkh 4:17 - 5:6 perlu kita telaah beberapa hal, yakni: struktur enunsiasi atau artikulasi verbal, struktur argumeni, dan sistem etik yang terungkap dalam teks.<sup>4</sup>

#### Artikulasi Verbal atau Sistem Enunsiasi

Artikulasi verbal perikop ini ditandai oleh beberapa elemen yang menonjol. Pertama, beberapa kalimat imperatif (positif dan negatif) dan sebuah kalimat jusif yakni:

‘Jagalah’ langkahmu kalau engkau berjalan ke rumah Allah, ... (4: 17).

ġ^yl,g>r;Ä rmov. / / šēmōr raglēkha.

‘Janganlah’ terburu-buru dengan mulut ... (5: 1a).

^yPi-l[; lheb;T.-la; / ‘al-ttēvahel ‘ēl-pīkhā.

‘Janganlah’ hatimu lekas-lekas mengeluarkan perkataan (5: 1b).

rb'd' ayciAhl. rhem;y>-la; ^B.liw> / wēlibkhā ‘al-yēmāhēr lēhōtsī’ dābār.

Biarlah (jusif) kata-katamu sedikit ... (5: 1c).

~yJi[;m. ^yr,b'd> Wyh.yI / yihyū dēbarēkha mēatīm.

‘Janganlah’ menunda-nunda menepatinya (nazar) ... (5: 3a).

AmL.v;l. rxea;T.-la; / ‘al-ttē’ahēr lēsallmō.

‘Tepatilah’ nazarmu ... (5: 3c).

~Lev; rDoTi-rv,a] tae / ‘et’ āšēr-ttidōr šallēm.

Janganlah mulutmu membawa engkau dalam dosa ... (5: 5a).

ayjix]l; ^yPi-ta, !TeTi-la; / ‘al-ttittēn ‘et-pīkha lahātī’.

Janganlah berkata kepada utusan Tuhan bahwa engkau khilaf .. (5: 5b).

%a'l.M;h; ynEp.li rm;aTo-la;w> / wē’al-tto ‘mar lifnē hammal’ākh.

Takutlah akan Allah ... (5: 6b).

---

<sup>3</sup>Semio-structural approach didasarkan pada teori linguistik yang mengatakan bahwa bahasa atau teks terdiri dari suatu sistem simbol yang terstruktur secara bermakna. Sintagma adalah sebagian dari struktur yang ikut membentuk sistem makna suatu teks.

<sup>4</sup>Bdk. D. PATTE - A. PATTE, *Structural...*, 133; D. PATTE, *The Religious...*, 60s. Dalam linguistik ketiga struktur ujaran itu dinamakan *upper structure* atau struktur atas suatu ujaran.

`ar'y> ~yhil{a/h'-ta, yKi *kkî* 'et-hā'ēlohîm yĕrā'.

Dari struktur enunsiasi ini terlihat bahwa perikop ini terdiri dari untaian kalimat imperatif (positif dan negatif) dengan nuansa jusif (anjuran atau permohonan) dan ekshortatif (ajakan). Imperatif dan nuansa ekshortatif adalah suatu instrumen stilistik atau retorik yang lazim digunakan bila orang berusaha meyakinkan pendengar atau lawan bicaranya, misalnya ketika orang berpidato, berkotbah atau memberikan wejangan (*discourse*). Karena itu struktur dasar artikulasi verbal di sini adalah ajakan atau seruan seorang enunciator atau *transmitter* (Qohelet) kepada *enunciatée*, *receiver* atau *destinateur* (pendengar).

Selanjutnya kita amati bahwa untaian kalimat imperatif dengan nuansa jusif itu diartikulasikan dalam struktur paralelisme konsentris. Kalimat 4: 17 (Jagalah langkahmu kalau engkau pergi ke rumah Allah ...) paralel dengan 5: 6b (takutlah Allah); sedangkan 5: 1-2 (Jangan terburu-buru dengan mulutmu ... dst) paralel dengan 5: 5 (Janganlah mulutmu membawa engkau ke dalam dosa ... ); pada sentrum struktur tersebut terdapat ajakan untuk menepati nazar: Janganlah menunda-nunda menepatinya (nazar), tepatilah nazarmu (5: 3).

Selain itu, teks ditandai pula dengan dua kalimat persyaratan (gatra kondisional) bernuansa temporal (apabila atau ketika), yang mengawali suatu pekerjaan atau tindakan (gatra kerja), yakni:

kalau engkau berjalan ke rumah Allah (4: 17a).

yhil{a/h' tyBe-la, %leTe rv,a]K; / *ka'āšer tēlēkh 'el-bēth hā'ēlohîm*.

Kalau engkau bernazar kepada Allah ... (5: 3a).

yhil{ale rd,n< rDoTi rv,a]K; / *ka'āšer tiddor neder lē'lohîm*.

Dua kalimat kondisional dengan nuansa temporal ini menunjukkan konteks tindakan yang diamanatkan oleh pengkotbah. Konteksnya adalah ibadat sebagai kegiatan religius kultural.

Di samping itu berbagai kalimat imperatif atau ekshortatif disertai rationale – entah eksplisit ataupun implisit - yang mendasari larangan atau ajakan pengkotbah:

... menghampiri untuk mendengar adalah lebih baik dari pada mempersembahkan korban yang dilakukan oleh orang-orang bodoh, ... (4: 17b).<sup>5</sup>

... karena (Ibr: *kî*) Allah ada di sorga dan engkau di bumi ... (5: 5c).

#r,a'h'-l[; hT'a;w> ~yIm;V'B; ~yhil{a/h' yKi / *kî hā'ēlohîm baššāmayîm we'atāta 'al-hā'ārets*

'Karena' (Ibr: *kî*) sebagaimana mimpi disebabkan oleh banyak kesibukan ... (5: 2).<sup>6</sup>

!y"n>[i broB. ~Alx]h; aB' yKi / *kî bā' hahālom berov 'inyān*.

..., karena (Ibr: *kî*) Ia tidak senang kepada orang-orang bodoh (5: 3c).

<sup>5</sup>Kalimat ini berupa pernyataan deklaratif. Namun jika dikaitkan dengan kalimat terdahulu, dapat pula menyiratkan suatu alasan.

<sup>6</sup>Rationale dipertegas lagi dengan suatu gatra perbandingan atau parabolis.

~yliysiK.B; #p,xe !yae yKi / kî 'ēyn hēfets bakkēsilīm....

lebih baik engkau tidak bernazar dari pada bernazar tetapi tidak menepatinya (5: 4a).<sup>7</sup>

Apakah perlu Allah menjadi murka atas ucapanmu ... (5: 5c).<sup>8</sup>

Karena (Ibr: kî) sebagaimana mimpi banyak, demikian juga perkataan yang banyak akan sia-sia (5: 6a).<sup>9</sup>

hBer>h; ~yrlb'd>W ~ylib'h]w: tAml{x] brob. yKi / kî bērov hālomôt wahāvālīm ûdēbarīm harbēh.

Tetapi (Ibr: kî, lebih tepat di terjemahkan dengan karena itu) takutlah Allah. 'ar'y> ~yhil{a/h'-ta, yKi / kkî 'et-hā'elohîm yērā'.

Dari observasi ini jelas bahwa untaian kalimat yang satu dengan yang lainnya dihubungkan dengan berbagai rationale (gatra kausal, kî) entah eksplisit maupun implisit dengan nuansa parabolis dan komparatif. Berbagai rationale itu membentuk logika sistem sintagma teks. Sebagaimana akan kita lihat dalam tahap analisis berikut, untaian rationale ini juga membentuk logika untaian argumen dan sistem nilai yang ditampilkan pengkotbah.

Dari analisis di atas dapat disimpulkan, bahwa dalam menjalankan kegiatan kultus sebagai ungkapan relasi manusia dengan Allah - lewat kegiatan mendengarkan Firman, mempersembahkan korban, berdoa dan bernazar - sikap religius paling penting dan mendasar adalah takut akan Allah atau sikap takwa. Dengan itu kita telah mulai menyentuh aspek kedua dari analisis sintagma, yakni analisis argumen.

#### Analisis Argumen

Sejalan dengan struktur sintagma, argumen<sup>10</sup> dalam teks ini juga dibahasakan dalam struktur paralelisme konsentris:

A: Hal menjaga langkah ketika berjalan ke rumah Allah (4: 17).

B: Hal berbicara kepada Allah, atau berdoa (5: 1-2).

C: Hal bernazar kepada Allah (5: 3-4).

B1. Hal berbicara di hadapan utusan Allah (5: 5-6a).

A1. Hal takut akan Allah, *Timor Dei*.

Terdapat ada tiga argumen yakni: berjalan ke rumah Allah (~yhil{a/h' tyBe-la, %leTe rv,a]K;)), berbicara kepada Allah, di sini dalam bahasa figuratif: mengeluarkan perkataan dari mulut dan dari hati (rb'd' ayciAhl. rhem;y>-la; ^B.liw> ^yPi-l[; lheb;T.-la; .), bernazar (~yhil{ale rd,n< rDoTi rv,a]K;), dan takut akan Allah (ar'y> ~yhil{a/h'-ta,).

<sup>7</sup>Gatra kausal dengan nuansa komparatif.

<sup>8</sup>Demikian halnya pertanyaan retorik ini secara implisit bernuansa kausal.

<sup>9</sup>Gatra kausal dengan nuansa parabolis.

<sup>10</sup>Yang dimaksudkan dengan argumen di sini adalah pokok bahasan yang terungkap lewat sistem enunsiasi. Biasanya suatu teks terdiri dari satu pokok bahasan utama yang diuraikan lebih lanjut dengan pokok-pokok bahasan lain yang ada kaitannya dengan argumen utama.

Paralelisme antara argumen A dan A1 bersifat inklusif, karena pergi ke rumah Allah adalah cakupan dari tindakan takut akan Allah. Sedangkan paralelisme argumen B dan B1 bersifat sinonim. Argumen C terdapat pada sentrum struktur, yakni bernazar dalam konteks ibadat. Nazar dalam konteks ibadat merupakan tindakan religius yang mengikuti sikap mendengar, mempersembahkan korban, dan berdoa. Ketiga argumen ini oleh transmitter ditempatkan satu sesudah yang lain secara sintetik - atau lebih tepat secara paratetik – untuk mengungkapkan sikap dasar seorang beriman, yakni *Timor Dei* atau ketakwaan.

#### *Analisis Sistem Etik*

Sintagma teks ini menyertakan juga nilai-nilai etik yang mau digaris-bawahi oleh enunciator. Ia mengemukakan apa yang lebih baik dan tidak baik dilakukan ketika orang menjalankan ibadat. Mendengarkan Firman lebih baik daripada mempersembahkan korban. Dengan ini Qohelet tidak bermaksud mengatakan bahwa mempersembahkan korban itu tidak baik. Ia hanya mengatakan bahwa sikap mendengar secara etis lebih baik. Karena itu hendaknya lebih diutamakan. Demikian pula dengan sedikit bicara dalam konteks kultus secara etis lebih baik daripada perkataan yang banyak. Tidak bernazar secara etis religius atau secara moral lebih baik daripada bernazar, tetapi tidak menepatinya.

Analisis struktur atau sistem sintagma dengan ketiga elemennya – analisis sistem enunsiasi, analisis struktur argumen, dan analisis sistem etik - menghantar kita kepada beberapa kesimpulan sementara. Pertama, analisis struktur sintagma menunjukkan bahwa tema pokok teks ini adalah masalah kegiatan kultus sebagai ekspresi religiositas. Tindakan kultus adalah ekspresi keterarahan manusia beragama kepada Allahnya. Kedua, *Timor Dei* (ketakwaan) menjadi motif dasar tindakan kultus. *Timor Dei* tampak dalam sikap mendengarkan, mempersembahkan korban, berdoa dan bernazar dengan penuh tanggung-jawab. Ketiga, sikap-sikap itu jatuh di bawah kritik etik dan bijaksana Qohelet. Isi dan makna kritik tersebut akan kita telaah lebih lanjut dalam analisis struktur semantik teks.

### Analisis Struktur Paradigmatik<sup>11</sup>

Berikut kita cermati bagaimana tema dasar teks, yakni *Timor Dei*, ditasrif dalam beberapa komponen konstitutifnya. Kajian sintagma (*upper structure*) teks telah memperlihatkan beberapa elemen menonjol yang membentuk paradigma teks. Elemen paradigmatis itu merupakan *deep structure* atau *deep values* yang mau digarisbawahi oleh enunciator. Elemen-elemen itu terdiri dari *cultural code* (sandi kultural),<sup>12</sup> dalam hal ini *religious code* (sandi religius) dan berbagai simbol yang digunakan untuk mendeskripsikan sandi religius tersebut.

Sandi religius yang menjadi landasan struktur paradigmatis teks ini adalah *Timor Dei* (ketakwaan). Sandi religius tersebut ditasrif lebih lanjut dalam beberapa *isotopi* atau tema-tema yang mau mengatakan hal yang sama, yakni sikap takwa, *Timor Dei*. Sandi religius ini diungkapkan dalam berbagai bahasa simbolik yang menyatakan tindakan religius: 'berjalan ke rumah Allah, sikap mendengarkan, mempersembahkan korban, berbicara di hadapan Allah dan utusan Allah, dan bernazar'. Selanjutnya semua elemen paradigmatis ini mendapat kritik atau sorotan etis - moral kultus Qohelet. Sebagaimana telah diutarakan dalam analisis sintagma, sorotan etis atau moral kultus itu diartikulasikan dengan gaya komparatif "menghampiri untuk mendengarkan lebih baik daripada mempersembahkan korban; perkataan sedikit di hadapan Allah lebih baik daripada mempersembahkan korban; tidak bernazar lebih baik daripada bernazar, tetapi tidak menepatinya." Qohelet menggunakan pula bahasa figuratif: mulut membawa ke dalam dosa; mimpi (kata-kata yang tak jelas dan tak teratur) disebabkan kesibukan.

Apa makna dari struktur paradigmatik ini? Mari kita kaji lebih jauh dengan mencermati struktur atau sistem semantik teks dalam analisis berikut.

---

<sup>11</sup>Dalam analisis linguistik paradigma berarti model tasrif atau fleksi dari suatu kata. Dalam teks diskursif, seperti yang sedang kita cermati, paradigma berarti konsep atau topik utama yang menjadi dasar pengembangan suatu wacana. Karena itu dalam hermeneutika, paradigma lantas berarti sejumlah topik yang menonjol dalam suatu wacana dan berfungsi untuk mengembangkan atau menguraikan topik utama. Karenanya, dalam linguistik, berbagai topik yang membentuk paradigma suatu teks merupakan *deep structure* teks. Analisis *upper structure* (struktur sintagma) dan *deep structure* (yang terbentuk dari struktur paradigma) merupakan instrumen hermeneutik jika kita menghadapi teks diskursif.

<sup>12</sup>Dalam pendekatan semio-struktural *code* berarti elemen religius atau kultural dalam suatu teks. *Code* berarti pula konvensi kultural atau religius, yakni nilai-nilai religius dan kultural yang diterima umum, baik oleh autor maupun pembaca atau pendengar, di masa lampau dan sekarang. Bdk. E.V. MCKNIGHT, *Postmodern Use of The Bible – The Emergence of Reader-Oriented Criticism*, Nashville 1988, 115-161, khususnya 134ss.

### Analisis Struktur Semantik<sup>13</sup>

Dari analisis sintagmatik dan paradigmatis sudah terlihat bahwa tema pokok perikop ini adalah *Timor Dei* sebagai sikap dasar manusia religius dalam berhubungan dengan Tuhan. Karena itu makna keseluruhan atau *universal semantic* teks ini erat terkait dengan tema pokok tersebut. Untuk memahami makna universal teks perlu kita telusuri makna semantik teks<sup>14</sup> dalam beberapa tahapan strukturnya seperti tahap leksikal, sintaktik, dan paradigmatis. Lantas akan kita cermati korelasi atau interrelasi semantik berbagai struktur itu untuk menyimpulkan universal semantik, karena makna keseluruhan teks dibentuk atau dihasilkan oleh korelasi semantik dalam dan antara berbagai level struktur micro-text.

#### Struktur Semantik Leksikal

Analisis makna semantik leksikal kita batasi pada beberapa kata kunci yang signifikan dan telah kita temukan dalam berbagai tahap analisis terdahulu. Pada tempat pertama kita lihat makna leksikal kata 'takutlah akan Allah' (Ibrani: *yĕrā' 'et- 'ēlohîm*). Makna referensial denotatif kata kerja 'takut' adalah merasa takut sebagai reaksi psikologis terhadap segala sesuatu yang mengancam atau membahayakan hidup manusia. Misalnya takut akan binatang buas atau ciptaan lainnya (Pkh 12:5; Am 3:8; Yer 42:16), takut akan kematian (Kej 26:7), takut akan musuh dalam peperangan (Kel 14:10), takut di hadapan sesuatu yang misterius dan mencemaskan (Kej 18:15). Takut dapat juga berarti rasa cemas yang tak terkendali.<sup>15</sup> Namun jika seseorang berhadapan dengan seorang tokoh besar dan berwibawa, misalnya orang tua, maka kata ini mempunyai makna simbolik konotatif etis, yakni rasa segan, rasa hormat, dan takut kehilangan hubungan yang baik dengan tokoh tersebut (Ayb 32: 6).<sup>16</sup> Karena rasa hormat dan takut akan kehilangan hubungan yang baik, maka orang selalu berusaha mendekati diri kepada orang yang disegani itu. Karena itu kata takut dapat berarti ketakwaan. Dalam kaitan dengan Allah, ungkapan 'takutlah akan Allah' (*ar'y> ~yhil{a/h'-ta / 'et- hā'ēlohîm yĕrā'*) mengandung makna semantik

---

<sup>13</sup>Makna leksikal sebuah kata dapat mempunyai dua dimensi, yakni dimensi 'informatif' dan dimensi 'simbolik'. Kata-kata dalam suatu teks memberikan berbagai informasi berdasarkan 'makna referensial denotatifnya'. Akan tetapi dalam suatu struktur sintagma dan paradigma suatu teks naratif atau diskursif, kata-kata itu juga memiliki makna simbolik. Oleh penggunaan kata yang bertenaga dan bersifat imajinatif teks memancing pembaca untuk membuat asosiasi dan identifikasi makna dengan dirinya. Dalam kaitan dengan itu orang berbicara tentang 'makna referensial konotatif', yang erat terkait dengan *deep values*.

<sup>14</sup>Semantik berarti studi mengenai berbagai hal menyangkut makna atau arti suatu teks. Suatu teks terdiri dari kata atau simbol bermakna dan untaian kalimat bermakna yang bersama-sama membentuk '*semantical system*', sehingga seluruh teks bermakna.

<sup>15</sup>Bdk H.P. STÄHL, s.v. "yr'", dalam E. JENI – C. WESTERMANN, *Dizionario teologico dell'antico testamento*, Torino 1978, 663.

<sup>16</sup>STÄHL, s.v. "yr'", dalam E. JENI – C. WESTERMANN, *Dizionario...*, 663.

konotatif teologis numinosus, religiosus dan moral, yakni kagumilah, hormatilah, seganilah dan percayakanlah diri kepada Allah.<sup>17</sup> Makna konotatif ini menjadi lebih jelas jika kita lihat kaitannya dengan berbagai elemen paradigmatis lain dalam teks seperti pergi ke rumah Allah, mendengarkan, mempersembahkan korban, berdoa, dan bernazar.

‘Pergi ke rumah Allah’. Makna referensial denotatif kata kerja ‘pergi’ adalah bergerak dari satu tempat ke tempat lain. Kata ‘pergi’ (%leT / *telēkh*) di sini tentu saja mendapat denotasi. Namun korelasi dengan frase ‘ke rumah Allah’ (~yhil{a/h' tyBe-la, / *'el-bēth hā'ēlohīm*) memberikan suatu nuansa konotatif, yakni pergi menemui dan mendekati Allah di tempat tinggal-Nya, untuk berelasi dengan-Nya lewat berbagai kegiatan kultus yakni mendengarkan Firman, berdoa, menghormati, menyembah Allah, dan mempersembahkan korban (1 Sam 17:44).<sup>18</sup>

Menghampiri untuk ‘mendengar’ ([;mov.l bArq' / *qārōv lišmoa'*). Kata ‘mendengar’ di sini tentu dapat dimengerti dalam artian denotatif, namun dalam konteks kultus kata ini mempunyai konotasi yang lebih luas yaitu mendengarkan Firman atau penjelasan mengenai Firman serta kata-kata kebijaksanaan dengan penuh perhatian, agar dapat menangkap, meresapkan dan merenungkan isinya serta taat melaksanakannya dalam kehidupan sehari-hari (Am 4:1; Yes 28:23; Ul 28:49; Yeh 3:6 dll.). Singkatnya kata mendengar dalam konteks kultus religius berarti kesediaan dan keterbukaan vertikal untuk menerima Firman Tuhan atau kata-kata kebijaksanaan dengan penuh perhatian dan kesediaan untuk menaatinya dalam kehidupan nyata, dimensi keterbukaan horisontal.<sup>19</sup>

‘Dari mempersembahkan korban’ i(xb;z" ~yliysiK.h; tTemi / *mittēt zābakh*). Terjemahan hurufiah ungkapan Ibrani ini adalah “dari memberikan korban persembahan”. Terjemahan dalam Bahasa Indonesia cukup ekuivalen *Zābakh* berarti binatang yang disembelih untuk dikorbankan kepada dewa-dewi atau, bagi Israel, kepada Yahweh (Kej 31:54; Kel 34:28; Im 17:8).<sup>20</sup> Akan tetapi selain denotasi referensial tersebut, binatang korban, dalam konteks kultural, mempunyai makna simbolik konotatif yaitu memberikan korban adalah ekspresi sikap menyembah, sikap hormat serta syukur kepada Allah.

---

<sup>17</sup>Bdk. F. BROWN– S.R. DRIVER– C.A. BRIGGS, *Hebrew and English Lexicon of The Old Testament*, Oxford 1972, 431; Bdk. L. KOHLER– W. BAUMGARTNER, *Lexicon in Veteris Testamenti*, Leiden 1985, 399; STÄHL, s.v. “yr”, dalam JENI – WESTERMANN, *Dizionario...*, 665s.

<sup>18</sup>BROWN – DRIVER – BRIGGS, *Hebrew...*, 229ss.

<sup>19</sup>BROWN – DRIVER – BRIGGS, *Hebrew...*, 1033s; Bdk. P. SACCHI, *Ecclesiaste*, Roma 1976, 159.

<sup>20</sup>Persembahan binatang korban adalah sesuatu yang lazim dalam ritus banyak agama purba. Bahagian essensial dari ritus itu adalah menyantap daging binatang korban. Dewa dihormati dan disembah oleh klan yang ikut ambil bagian dalam menyantap daging persembahan dan mendapat darah dan lemak sebagai bagiannya. Bdk. BROWN – DRIVER – BRIGGS, *Hebrew...*, 257.

Janganlah mulutmu lekas-lekas dan terburu-buru ‘mengeluarkan perkataan di hadapan Allah ...’ biarlah perkataanmu sedikit. Ungkapan ini ekuivalen dengan berbicara di hadapan Allah, atau berdoa. ‘Mulut mengeluarkan perkataan’ adalah bahasa figuratif untuk berbicara, sedangkan mengeluarkan perkataan di hadapan Allah adalah bahasa figuratif untuk berdoa.

‘Kalau bernazar kepada Allah’ ((rd,n< rDoTi/ / *tēddar neder*). Secara hurufiah berarti ‘kalau engkau mengikrarkan nazar’. Makna denotatifnya adalah melakukan pengikraran janji atau kaul di hadapan Allah. Ketika orang bernazar dalam kultus, orang biasanya membawa korban persembahan kepada Allah.<sup>21</sup> Jadi, konotasinya adalah janji atau kaul untuk membawa korban atau pemberian kepada Allah.

Demikianlah semantik leksikal dari beberapa istilah kunci dalam perikop yang sedang didalami ini. Mengenai korelasinya dengan kata-kata lain dalam struktur sintagma, kata-kata yang dibicarakan tadi menghasilkan makna semantik sintagmatik, yang akan kita cermati selanjutnya dalam uraian berikut.

#### *Struktur Semantik Sintagma*

Struktur semantik sintagma menunjukkan logika intern suatu perikop, yang lazim disebut logika semantik. Logika itu tampak dalam hubungan logis antara untaian kalimat dalam perikop tersebut. Sudah kita lihat bahwa micro text Pkh 4: 17-5: 6 terdiri dari untaian kalimat imperatif kohortatif yang berkorelasi satu sama lain secara sintetik, kausatif, komparatif, dan kontras.

Makna korelasi antara berbagai kalimat menyangkut sikap mendengarkan, mempersembahkan korban, berbicara di hadapan Allah, dan bernazar adalah setara, atau sejajar secara sintetik. Makna setiap unsur sintagma tidak bersifat eksklusif melainkan korelatif atau kolateral, bahkan inklusif, karena berbagai komponen sintagmatik itu secara bersama membentuk makna keseluruhan, yaitu sikap yang secara etis baik ketika beribadat, yakni takut akan Allah. Orang takwa yang pergi ke rumah Allah untuk beribadat biasanya melakukan kegiatan-kegiatan kultus yaitu mendengarkan Firman, berbicara atau berdoa di hadapan Allah, mempersembahkan korban dan mengikrarkan janji atau bernazar. Jadi pada tempat pertama struktur sintagmatik ini secara global dan sintetik menunjukkan apa saja yang harus dilakukan seorang yang takwa ketika ia pergi ke rumah Tuhan untuk beribadat.

Selanjutnya dalam setiap kalimat yang menunjukkan komponen kultus terdapat logika intern yang diungkapkan dengan gaya komparatif dan dalam hubungan kausal. Oposisi semantik antara “menghampiri untuk mendengarkan” dan “mempersembahkan korban” (4: 17) tidaklah bersifat kontradiktif diagonal, karena oposisi kontradiktif diagonal dari menghampiri untuk mendengarkan adalah “menjauh untuk tidak mendengarkan”. Oposisi yang tampak di sini hanyalah bersifat kontras atau paralel komparatif. Dengan itu Qohelet memberikan perbandingan nilai antara keduanya. Tindakan yang satu lebih baik daripada yang lain. Mendengarkan lebih baik daripada mempersembahkan

---

<sup>21</sup>BROWN – DRIVER – BRIGGS, *Hebrew...*, 623s.

korban yang dilakukan oleh orang bodoh, karena mereka tidak tahu bahwa mereka berbuat jahat. Hubungan semantik kedua kalimat ini bukanlah antara mendengarkan dan mempersembahkan korban *an sich*, tetapi antara mendengarkan dan mempersembahkan korban yang dilakukan orang bodoh. Jadi, mempersembahkan korban dalam kualifikasi dan limit tertentu, yakni “yang dilakukan orang bodoh”. Dimana letak perbedaan nilainya? Hal ini akan ditelaah lebih lanjut dalam analisis semantik paradigma.

Korelasi semantik antara berbagai pernyataan yang berkaitan dengan berbicara di hadapan Allah dalam Pkh 5: 1-2 tidaklah bersifat kontradiktif. Oposisi kontradiktif dari bicara atau mengeluarkan banyak perkataan di hadapan Allah adalah tidak berbicara atau tidak mengeluarkan perkataan. Qohelet tidak mengatakan hal itu. Ia hanya menggarisbawahi oposisi kontras antara bicara banyak sambil tergesa-gesa (terburu-buru dengan mulut dan lekas-lekas mengeluarkan perkataan) dan bicara sedikit (biarlah perkataanmu sedikit). Di antara alternatif cara berbicara itu, opsi yang dianjurkan Qohelet adalah bicara sedikit. Alasannya akan dikupas lebih lanjut dalam analisis semantik paradigma.

Hal serupa terjadi pula dalam perbandingan berikutnya, antara “tidak bernazar” dan “bernazar tetapi tidak menepatinya” (5:3-4). Antara keduanya terdapat korelasi semantik kontras dengan nuansa komparatif, bukan kontradiksi antara bernazar dan tak bernazar. Di sini kita berhadapan dengan hal yang kontras antara orang yang tidak bernazar dengan orang yang bernazar, tetapi tidak menepatinya. Hal terakhir ini oleh Qohelet dinilai sebagai tindakan orang-orang bodoh. Mengapa demikian? Akan terjawab dalam analisis semantik paradigma.

Dalam Pkh 5: 5-6a Qohelet kembali kepada tema berbicara di hadapan Allah. Di sini dengan nuansa “berkata di hadapan utusan Allah”. Kalau dalam aa. 1-2 yang dikontraskan adalah cara berbicara di hadapan Allah, di sini korelasi semantik kontras semacam itu tidak tampak. Nasihat-nasihat Qohelet di sini ditempatkan satu sesudah yang lain secara sintetik. “Janganlah mulutmu membawa engkau ke dalam dosa, dan janganlah berkata di hadapan utusan Allah bahwa engkau khilaf”. Hubungan dan nilai semantik kedua nasihat ini tidak ditampilkan dalam oposisi kontras, melainkan sejajar dan ekuivalen. Kedua-duanya tidak dianjurkan bahkan dilarang secara kategorial. Lalu menyusul rationale, mengapa kedua hal itu dilarang secara kategorial. Makna kedua nasihat ini akan dilihat lebih jauh dalam analisis semantik paradigma.

Untaian kalimat ekshortatif dalam perikop ini ditutup dengan ekshortasi akhir, “Tetapi takutlah akan Allah” (5: 6b). Keterkaitan semantik ayat ini dengan ayat sebelumnya dapat dilihat sebagai oposisi terhadap kecerobohan “mulutmu membawa engkau ke dalam dosa” dan “berkata di hadapan utusan Allah bahwa engkau khilaf ...” (aa. 5-6a) . Oposisi itu dapat dilihat sebagai hubungan sebab akibat. Tindakan ceroboh dengan kata-kata dapat mendatangkan murka Allah dan menghancurkan karya tangan manusia, yakni hidup dan karya manusia, termasuk kegiatan beribadat itu sendiri. Karena itu

‘takutlah akan Allah’, berarti seganilah dan hormatilah Allah yang dapat murka dan menghancurkan hidup dan karya tangan manusia.

### *Struktur Semantik Paradigma*

Dari analisis semantik sintagma sudah kita lihat bahwa beberapa argumen yang disertai penilaian etik membentuk paradigma perikop ini. Berbagai unsur semantik dalam struktur sintagma itu menghasilkan semantik paradigma. Karena itu pada tahap ini analisis semantik difokuskan pada isi, yakni *deep structure* atau *deep values* yang terdapat dalam setiap argumen yang dikemukakan Qohelet dalam struktur sintagma. Untuk itu perlulah kita cermati lebih dalam makna oposisi semantik dan berbagai rationale yang terdapat dalam setiap argumen atau elemen paradigmatis, atau isotop dalam perikop ini.

Elemen paradigmatis pertama, ‘menghampiri’ (rumah Allah) ‘untuk mendengar lebih baik daripada mempersembahkan korban’ (4: 17). Motivasi utama dan terpenting jika orang pergi ke rumah Allah adalah untuk mendengarkan Firman-Nya. *Code* atau sandi religius ini sudah diketahui bersama baik oleh Qohelet maupun oleh para pendengarnya baik dari tradisi Torah maupun dari tradisi para nabi. Mendengarkan Firman Tuhan, bukanlah sekedar kegiatan mendengar secara fisik, melainkan menyiratkan dan mengisyaratkan suatu sikap moral dalam kultus, yakni keterbukaan spiritual terhadap Tuhan yang berbicara. Itu berarti pula keterbukaan terhadap kehendak Tuhan yang disampaikan baik lewat Kitab Suci maupun lewat penjelasan Kitab Suci dalam ibadah. Keterbukaan vertikal terhadap Firman Tuhan itu harus mempunyai dampak horisontal, yakni kesediaan untuk menaati Firman dan melaksanakannya dalam hidup harian yang nyata dalam hubungan dengan sesama. Qohelet menggarisbawahi bahwa hal itu jauh lebih baik atau lebih penting daripada mempersembahkan korban. Qohelet merelatifkan nilai korban persembahan sebagai ungkapan syukur atau persembahan yang bersifat material. Aspek material ini membuka peluang bagi manusia pembawa korban untuk bertindak bodoh, bahkan melakukan kejahatan, meski kurang disadari. Ritus korban membuka peluang untuk bisnis binatang korban di lingkungan rumah ibadah. Dalam bisnis seperti itu tidaklah mustahil bahwa para petugas ibadah (para imam) memeras dan mengeruk keuntungan material dari para pelaku ibadah (umat) yang sederhana dan miskin. Jadi, ibadah korban persembahan sebagai tindakan kultus bisa jadi dicoreng oleh motif-motif yang materialistik.

Selain itu korban persembahan dapat pula disertai motif-motif egoistik dengan menggunakan prinsip *do ut des*. Saya membawa persembahan agar Tuhan mengabulkan permohonan atau kehendak saya. Hal semacam itu dinilai Qohelet sebagai tindakan orang bodoh yang tidak bijaksana dan merusak makna utama ibadah, yakni menghormati dan memuliakan Tuhan terutama dengan mendengarkan Firman-Nya dan menjalankan kehendak-Nya. Singkatnya dengan seruan sapiensial ini Qohelet mau menekankan bahwa yang paling utama dalam kegiatan kultus adalah ‘mendengarkan Firman dan kesediaan untuk menaati kehendak Tuhan’ yang dinyatakan lewat Firman-Nya. Firman

dan kehendak Tuhan jauh lebih penting daripada korban yang adalah ungkapan syukur atau hormat yang keluar dari hati manusia, yang bisa saja dinodai oleh motif-motif yang materialistik dan egoistik.

Elemen paradigmatik kedua adalah berbicara di hadapan Allah dan di hadapan utusan Allah. Berbicara di hadapan Allah bisa berupa doa (5: 1-2. 5-6b), bisa juga berupa nazar (aa. 3-4) yang akan dijelaskan sebagai argumen ketiga. Dalam ayat 1-2 Qohelet menggarisbawahi 'cara berbicara atau berdoa' di hadapan Allah. Doa hendaknya disampaikan dengan tenang, tidak tergesa-gesa, setelah mendengarkan Firman Tuhan. Untuk berdoa dengan baik tidak dibutuhkan banyak perkataan, "biarlah perkataanmu sedikit". Doa harus diungkapkan dari hati yang tenang, penuh konsentrasi, dan dalam sikap hormat. Untuk itu Qohelet menyampaikan dua alasan. Pertama, alasan teologis. Allah ada di sorga dan manusia di bumi. Antara Allah dan manusia sesungguhnya ada distansi yang sangat jauh.<sup>22</sup> Distansi bukanlah terutama menyangkut jarak (oposisi spasial), meskipun hal itu sejalan dengan pandangan Ibrani menyangkut tempat tinggal Allah yang transenden. Dalam konteks ini Allah hadir dalam rumah ibadat yang dekat dengan manusia. Karena itu yang dimaksudkan di sini adalah terutama menyangkut hal yang lebih substansial, yakni distansi hakekat atau esensi yang jauh berbeda. Allah itu maha-kuasa, pencipta maha-agung, dan murni spiritual, sedangkan manusia hanyalah ciptaan yang lemah dan rapuh, terkurung dan terikat dalam dunia materi. Kedua, alasan psikologis yang diekspresikan dalam bahasa figuratif. Kesibukan manusia pada siang hari mengakibatkan banyak mimpi di malam hari. Dalam mimpi biasa muncul konsep-konsep yang tidak jelas dan tidak teratur. Demikian pula orang yang banyak bicara di hadapan Allah bisa mengatakan banyak hal yang tak teratur, tak jelas, dan karena itu tak bermakna. Dari sebab itu Qohelet mengkualifikasi perkataan itu sebagai perkataan orang bodoh.

Paralel dengan apa yang baru saja dikemukakan, Qohelet menekankan satu aspek lain dari sikap berbicara di hadapan utusan Allah dengan dua ungkapan. 'Janganlah mulutmu membawa engkau ke dalam dosa' dan 'Janganlah berkata di hadapan utusan Allah bahwa engkau khilaf'. Makna ungkapan mulutmu membawa engkau ke dalam dosa tidaklah terlalu jelas. Teks Ibraninya *ayjixl; ^yPi-ta, !TeTi-la; / 'al tîten 'et pikha lakhatî'* (jangan mulutmu menyerahkan dirimu kepada dosa). *La Bible de Jerusalem* menerjemahkannya dengan *ne laisse pas ta bousche faire de toi un pecheur* (jangan biarkan mulutmu menjadikan engkau seorang berdosa). Terjemahan dalam Bahasa Indonesia lebih mendekati naskah asli. Mulut di sini adalah bahasa figuratif untuk kata-kata. Kata-kata yang keluar dari mulut seseorang di hadapan utusan Allah, jika tak benar dan tak jujur, dapat membawa orang ke dalam dosa dan merusak

---

<sup>22</sup>Pandangan bahwa antara Allah dan manusia terdapat suatu distansi hakekat yang jauh dan terungkap dalam bahasa simbolik spasial langit dan bumi sudah dikenal tiga ribu tahun SM dalam agama-agama Timur Purba. Pandangan semacam itu terdapat juga dalam PL (Mzm 115:16; 2 Taw 36:23; Ezra 1:2 dll.). Bdk. T. KRÜGER, *Kohelet (Prediger)*, Neukirchen 2000, 209.

hubungan manusia dengan Tuhan. Karena itu dalam kaitan dengan aa. 1-2 kalimat ini dapat berarti bahwa ketika berdoa kepada Tuhan hati pendoa haruslah jujur, polos mengatakan sesuatu tentang dirinya (apa adanya). Dosa adalah dosa, bukan hanya kekhilafan (hg" g"v / *šegāgāh*) atau dosa yang dibuat tanpa sengaja (bdk. Bil 15:22ss.).<sup>23</sup> Namun dalam kaitan dengan aa. 3-4 menyangkut nazar, kalimat ini berarti, kata-kata yang diucapkan dalam nazar atau kaul haruslah ditepati dengan sesungguhnya. Dengan demikian pelanggaran terhadap nazar atau janji, tidak boleh dianggap enteng sekadar kekhilafan, melainkan dosa.

Selanjutnya makna semantik ungkapan ‘utusan Allah’ agak ambivalen. Ungkapan ini bisa berarti Malaikat Allah. Di depan malaikat Allah, seperti halnya di hadapan Allah, manusia sebagai orang berdosa tidak dapat membenarkan diri, karena seorang malaikat Allah bertugas menyingkapkan atau menyatakan perbuatan-perbuatan baik (bdk. Tobit 12:12). Jadi dalam kaitan dengan aa. 1-2, manusia yang berdoa harus jujur di hadapan Tuhan dan sadar bahwa ia orang berdosa. ‘Utusan Allah’ dapat pula berarti seorang imam yang menjadi saksi ketika orang bernazar. Jika demikian, maka orang yang tidak menepati nazar harus jujur mengatakan kepada imam bahwa ia telah berdosa, bukan sekadar khilaf. Bagi Qohelet tampaknya tak ada dosa yang tidak disengaja, terlebih dalam konteks kultus.<sup>24</sup> Jika demikian maka ia menampilkan suatu prinsip moral kultus baru tentang dosa, yang jelas bergeser dari pandangan tradisional.

Dari semua penjelasan di atas dapat kita simpulkan bahwa jika orang berdoa atau berbicara di hadapan Tuhan, orang harus berdoa dengan tenang, dari hati yang ikhlas, dan dengan sikap hati yang jujur.

Elemen paradigmatik ketiga ialah hal bernazar. Ibadat kepada Tuhan dapat juga dinyatakan lewat nazar. Sebagaimana telah diuraikan dalam semantik leksikal, kata bernazar mempunyai konotasi janji untuk membawa korban persembahan. Janji, yang diungkapkan di hadapan utusan atau malaikat Allah atau di hadapan imam yang menyaksikan nazar itu, haruslah segera dijalankan. Jika tidak, maka kata-kata janji itu hampa tak bermakna, bahkan dianggap perkataan yang sia-sia yang menjerumuskan orang ke dalam dosa ketidakjujuran terhadap Allah. Karena itu orang yang bernazar hendaknya mengucapkannya secara sadar dan dari hati yang jujur serta penuh tanggung-jawab untuk menepatinya. Nazar yang diucapkan bukannya sekadar *lip service* di hadapan Allah. Penilaian moral dalam pelanggaran terhadap nazar atau kaul tidak dapat diperlunak atau diringankan dengan mengkualifikasikannya sebagai suatu kekhilafan. Menurut Qohelet itu adalah dosa. Nazar dalam kultus mengandaikan sikap hati yang jujur dan sadar akan tanggung-jawab dan konsekuensi untuk menepatinya. Jika tidak, maka ketidak-jujuran itu akan

---

<sup>23</sup>Bdk. SACCHI, *Ecclesiaste*, 161s.

<sup>24</sup>Bdk. catatan kaki dalam *La Bible de Jerusalem*, L'École Biblique de Jerusalem, Les Éditions Du Cerfs, Paris 1978, 938; SACCHI, *Ecclesiaste*, 161s.

mengundang murka Tuhan dan pengadilan Allah, karena pelanggaran itu merusak hakekat ibadat sebagai ungkapan relasi dengan Tuhan.

#### *Makna Keseluruhan Teks*

Setelah mengkaji semantik perikop Pkh 4: 17-5:6 pada level leksikal, sintagma, dan paradigma, kita dapat menyimpulkan makna keseluruhan teks yang dalam hermeneutik semio-structural dinamakan *universal semantic* atau makna keseluruhan teks. Dari berbagai argumen dan elemen paradigmatis dapat disimpulkan bahwa perikop ini terfokus pada empat hal, yakni mendengarkan Firman, korban, doa, dan nazar atau kaul. Keempat elemen paradigmatis ini merupakan konstituen dari kegiatan *code kultural* atau *code religius*. Keempat hal tersebut adalah tasrif dari tema dasar yakni ibadat yang benar terhadap Allah yang harus didasarkan pada sikap dasar *Timor Dei* atau ketakwaan.

Ketakutan akan Allah atau ketakwaan harus menjadi motif terdalam dari setiap elemen konstitutif kegiatan ibadat.<sup>25</sup> Pertama, sikap hormat dalam mendengarkan Firman Allah dan kesediaan untuk menaati kehendak-Nya. Kedua, ketakwaan itu harus tampak dalam sikap doa yang tenang tanpa banyak kata namun jujur dan transparan di hadapan Allah. Ketiga, motif dalam membawa korban persembahan haruslah ikhlas yaitu untuk memuliakan dan menyembah Allah. Keempat, kalau bernazar untuk membawa suatu korban, hendaknya nazar atau kaul itu ditepati dengan setia. Alasan paling dalam dari sikap hormat atau takut akan Allah adalah distansi hakekat yang teramat jauh antara Allah dan manusia. Pelecehan terhadap distansi hakekat ini akan mengundang murka dan pengadilan Allah Pada dasarnya pelanggaran seperti merusak hakekat ibadat dan relasi antara manusia dan Allah.

#### **Konteks**

Sejauh ini kita telah berupaya mengkaji perikop dengan apa yang dinamakan *synchronic reading of the text*, artinya mengkaji makna sebuah teks lewat berbagai elemen strukturalnya, tanpa memperhitungkan konteks historis dan membuat perbandingan dengan macro text, yakni konteks literer baik vertikal maupun horisontal. *Synchronic reading* ini perlu dikontrol keabsahannya dengan melakukan apa yang dinamakan *diachronic reading of the text*, yakni melihat latar belakang historis yang menjadi alasan mengapa dan dalam situasi mana Qohelet memberikan wacana dan kritik religius ini. Selain itu perlu pula dilihat latar belakang perkembangan teologi tentang kultus dalam konteks macro text, Perjanjian Lama. Namun pendekatan diakronik terhadap teks menuntut sebuah studi dengan metode tersendiri. Karena itu di sini hanya diberi beberapa catatan menyangkut latar belakang historis teks ini dan kaitannya dengan teks-teks lain dalam PL (konteks literer horisontal), untuk melengkapi apa yang sudah dicapai lewat analisis semio-struktural ini.

---

<sup>25</sup>Bdk. KRÜGER, *Kohelet...*, 212s.

Pertama, Teks ini ditulis Qohelet ketika Israel berada di bawah kekuasaan Yunani yang melakukan proses helenisasi dengan gencar di semua aspek kehidupan, pendidikan kultural, kehidupan sosial ekonomi, keagamaan dst. Tidaklah mustahil bahwa proses helenisasi itu merembes sampai ke persoalan terdalam religius. Sangat mungkin pula bahwa praktek ibadat terhadap dewa-dewi Yunani, yang biasa diwarnai dengan banyaknya kata-kata dan sangat mementingkan aspek material, eksternal dan korban, telah mempengaruhi dan menodai cara beribadat di kenisah Yerusalem. Jika demikian maka kritik religius Qohelet muncul dalam konteks polemik dengan praktek religius Yunani atau praktek agama lain kontemporer yang mempengaruhi praktek ibadat di kenisah Yerusalem. Walaupun ia tidak menempatkan diri dalam polemik melawan praktek semacam itu dalam agama lain, Qohelet paling tidak mau mengeritik dan melawan semangat dan tendensi ibadat yang bersifat material dan eksternal semacam itu.<sup>26</sup> Sejalan dengan pandangan tradisional gerakan deuteronomis, para nabi, dan literatur kebijaksanaan kontemporer, Qohelet mau menggarisbawahi sikap dasar *Timor Dei*, yang harus mewarnai dan menjadi motif dasar kegiatan ibadat dalam segala aspek konstitutifnya.

Kedua, Sejalan dengan tradisi deuteronomis dan para nabi, Qohelet mempunyai tendensi untuk merelatifkan nilai korban persembahan jika dibandingkan dengan sikap mendengarkan Firman (lihat misalnya Yes 66:1ss.; Mzm 50:7-15; 51:18-19). Ia menekankan sikap bijaksana dan arif ketika beribadat. Sikap arif itu tampak dalam keterbukaan untuk mendengarkan dan sedikit bicara, karena rasa hormat dan segan kepada Allah. Namun perlu dicatat bahwa dalam tradisi kebijaksanaan ada juga yang mementingkan doa yang panjang tanpa henti (Sir 7:10; 39:5s).

Ketiga, Perikop yang kita bahas berlawanan dengan tradisi Torah yang menerima mimpi sebagai alat revelasi (Kej 40-41; bdk. Ayb 4: 12s; Dan 2; 4; 7). Qohelet bersikap skeptis terhadap nilai mimpi sebagai alat revelasi. Ia bahkan menilainya sebagai suatu kebodohan atau kesia-siaan. Dalam hal ini posisinya sama dengan Putra Sirakh (34: 1-7).

Keempat, Nazar sebagai elemen ibadat terdapat juga dalam tradisi para nabi (Yes 19: 21; Yunus 1: 16). Nazar harus dijalankan secara bertanggungjawab. Kearifan dan kejujuran dalam memenuhi nazar, yakni dengan segera menepatinya, dituntut demi respek terhadap Allah (*Timor Dei*). Hal ini sudah dikatakan dalam Torah (Ul 23: 33-34). Karena tindakan kultus ini serius, maka harus dipertimbangkan secara serius sebelum malakukannya (Ams 20: 25; Sir 18: 22s).

Kelima, Dalam tradisi Torah, orang yang melakukan dosa tak diperkenankan mengikuti ibadat. Agar dapat mengikuti ibadat ia harus terlebih dahulu mengakui dosanya (Bil 15: 30s). Seseorang yang melakukan dosa ringan dan dilakukan tanpa sengaja, itu bisa disebut kekhilafan. Perlu dicatat bahwa istilah 'khillaf' dalam kaitan dengan nazar, tak ada dalam konteks Perjanjian

---

<sup>26</sup>KRÜGER, *Kohelet...*, 212s.

Lama. Namun dalam praktek ibadah berbagai pelanggaran sering dianggap ringan (Im 4-5; Bil 15: 22ss). Bagi Qohelet pelanggaran terhadap kaul tak dapat dianggap sebagai sesuatu yang ringan atau kekhilafan. Dalam hal ini orang harus mengaku diri bersalah.

Keenam, dalam konteks macro-text vertikal, yakni dalam konteks kitab Qohelet sendiri, ungkapan takut akan Allah ditemukan di beberapa tempat, yakni 3: 14; 7: 15-18; 8: 12; dan 12: 13s. Dalam 5: 6b dan 12: 13s digunakan ungkapan yang persis sama, takut akan Allah (Ibr. *'et hā'ēlohîm yerā'*). Konstruksi kata kerja imperatif ekshortatif diikuti dengan kata benda dalam bentuk akusatif absolut (penggunaan artikel *'et* di depan kata benda). Namun dalam 12: 13-14 ajakan untuk takut akan Allah disertai dengan dua spesifikasi. Pertama, takut akan Allah dinyatakan dengan ungkapan 'berpegang pada perintah-perintah-Nya'; kedua, takut akan Allah adalah kewajiban bagi setiap orang. Dalam Pkh 7: 15-18 takut akan Allah digaris-bawahi sebagai sikap bijak dalam hidup, agar orang tidak terlalu saleh dan berhati-hati, dan tidak terlalu fasik dan terlalu bodoh. Sedangkan dalam 3: 14 dan 8: 12 kata kerja ini digunakan dalam konstruksi indikatif yang diikuti dengan kata depan *min*. "Allah berbuat demikian supaya mereka (manusia) takut akan Allah (Ibr. *šeyyir'û millēfanyw*). Namun perbedaan ini tidak menunjukkan nuansa semantik teologis atau etik, melainkan hanya nuansa sintaktik. Nilai semantiknya ekuivalen.

Penempatan ungkapan 'takut akan Allah' pada awal, pada pertengahan, dan di akhir kitab menunjukkan bahwa bagi Qohelet sikap takut akan Allah adalah kunci utama untuk mengelola kehidupan secara arif dan bijak. Takut akan Allah adalah satu-satunya sikap yang tepat dalam menghadapi berbagai misteri dunia ciptaan, misteri hidup manusia, dan misteri Allah yang jauh di luar jangkauan daya tanggap manusia.

## Kesimpulan

Pendekatan semio struktural atas teks Pkh 4:17 - 5:6 menunjukkan bahwa teks yang bercorak poetis ini menggarisbawahi kritik ibadah atau kritik religius Qohelet. Motif terdalam kegiatan ibadah yang baik dan arif adalah takut akan Allah (*Timor Dei*). Tema ini diartikulasikan dalam struktur sintaktik dan paradigmatis berbentuk paralellisme khiastik. Substansi kritiknya adalah takut akan Allah harus tampak dalam berbagai konstituen kegiatan ibadah di kenisah, yakni mendengarkan Firman, mempersembahkan korban, berdoa, bernazar, dan mengaku diri sebagai orang berdosa. Takut akan Allah yang dimaksud bukanlah terutama suatu ketakutan psikologis, melainkan sikap moral teologis, yakni sikap takwa, hormat dan pantas serta penuh tanggung-jawab di hadapan Allah. Kritik ini disampaikan Qohelet ketika terjadi praktek-praktek ibadah di kenisah Yerusalem, yang menurut Qohelet tidak pantas dan sudah menyimpang dari standard tradisional. Hal itu terjadi mungkin saja karena pengaruh sinkretisme kultus sebagai akibat proses helenisasi. Walaupun demikian pandangan ini kurang probabel. Lebih probabel ialah bahwa praktek-praktek yang dikritiknya telah dilaksanakan di lingkungan Yahudi sendiri, karena tendensi eksteriorisasi

*Servulus Isaak, Kritik Religius Qohelet (Pkh 4:17-5:6)*

kegiatan kultus. Sedangkan Qohelet menekankan sikap hormat dan interiorisasi sikap kultus, yakni sikap batin manusia yang mendengarkan, taat pada Firman Tuhan, transparan dan sederhana dalam doa, jujur dan koheren dalam bernazar dan mempersembahkan korban.

### Daftar Bacaan

- BROWN, F. – DRIVERS, S. R - BRIGGS, C.A., *Hebrew and English Lexicon of The Old Testament III*, Oxford: Clarendon Press 1972.
- GREIMAS, A.J., *Maupassant. La structure élémentaire de la signification*, Brussels, Complex 1976.
- \_\_\_\_\_, *Sémantique structurale*, Paris, Larousse 1966.
- JENI, E. – WESTERMANN, C., *Dizionario teologico dell'Antico testamento*, Torino: Marietti Editori 1978.
- KOHLER, L. – BAUMGARTNER, W., *Lexicon in Veteris Testamenti*, Leiden: E. J. Brill 1985.
- KRÜGER, F., *Kohelet (Prediger), BKAT, XIX, Sonderband*: Neukirchener Verlag 2000.
- MCKNIGHT, E.V., *Postmodern Use of The Bible – The Emergence of Reader-Oriented Criticism*, Nashville: Abingdon Press 1988.
- PATTE, D., *What is Structural Exegesis?*, Philadelphia: Fortress Press 1976.
- \_\_\_\_\_, *The Religious Dimensions of Biblical Texts*, Atlanta Georgia: Scholars Press 1990.
- PATTE, D – PATTE, A., *Structural Exegesis. From Theory to Practice*, Philadelphia: Fortress Press 1978.
- SACCHI, P., *Ecclesiaste*, Roma: Edizioni Paoline 1976.