

HASSĀṬAN SEBAGAI FIGUR MINIMALIS DAN ANTAGONISTIS DALAM ZAKHARIA 3:1-2

ANDREAS HAUW

ABSTRAK

Pertanyaan utama dari artikel ini adalah mengenai siapakah *haśśāṭan* dalam Zakharia 3:1-2. Jawaban dari pertanyaan ini akan diberikan melalui sebuah studi mendalam mengenai *haśśāṭan*, metafora-metafora yang dipakai dan plot dari cerita yang dikisahkan dalam bagian tersebut. Melalui sebuah rekonstruksi terhadap identitas *haśśāṭan*, penulis menyimpulkan bahwa meskipun *haśśāṭan* tidak dapat diidentifikasi, figur ini cukup minor namun antagonis terhadap Allah dan umat-Nya.

Kata-kata kunci: *haśśāṭan*, Yosua, Imam Besar

ABSTRACT

The main issue addressed in this article revolves around the distinct question regarding who is being identified in Zechariah 3:1-2? The answer will be proffered through an in-depth study of the role(s) of haśśāṭan, the metaphors used and the plot of the story narrated in the midst of this passage. Through a reconstruction of the identity of haśśāṭan, this writer concludes that although haśśāṭan remains unidentified, the figure is on the one hand quite minor yet, on the other hand, stands in an antagonistic disposition to both God and God's people.

Keywords: *haśśāṭan*, Joshua, High Priest

PENGANTAR

Setan (*sātan*) bisa berarti “musuh” atau “penuduh.”¹ Figur ini sering tampil sebagai tokoh minor dalam PL. Hal itu juga terbukti dari sedikitnya teks PL yang melaporkan mengenai figur ini.² Sekalipun demikian, figur ini adalah kontroversial. Ia kerap berperan sebagai mediator dalam hubungan manusia dengan Tuhan. Akibat perannya yang selalu antagonis (bertentangan), relasi manusia dan Tuhan bisa berubah.

Dari beberapa teks PL, hanya ada empat bagian, yaitu Bilangan 22:21–35; Ayub 1:6–2:7; 1 Tawarikh 21:1; dan Zakharia 3:1–2 yang dapat mewakili figur *sātan* sebagai makhluk ilahi.³ Tulisan ini hanya membahas teks Zakharia 3:1–2 dengan pertanyaan utama: apa identitas *sātan* dalam bagian itu. Untuk itu, terminologi dan konteks Zakharia 3 akan dideskripsikan lebih dahulu. Kemudian, dengan memerhatikan beberapa kerangka penafsiran, tuduhan *hasšātan* terhadap Yosua akan diklarifikasi. Akhirnya, gambaran identitas *hasšātan* akan dipresentasikan.

Terminologi dan Konteks Zakharia Pasal 3

Istilah dan Cakupannya

Istilah *sātan* dalam Zakharia 3:1–2 muncul dua kali dengan kata sandang tertentu *ha*, sehingga menjadi *hasšātan*.⁴ Kata sandang (*ha*) yang dilekatkan kepada nomina *sātan* tidak boleh dipahami sebagai petunjuk bahwa *sātan* adalah makhluk ilahi tertentu yang memiliki tugas khusus menjadi penuduh. Walau konstruksi gramatika memungkinkan penafsiran ini,⁵ namun tidak

¹“שָׂטָן,” *Even-Shoshan* 1133.

²Misalnya: Bil. 22:22, 32; 1Sam. 29:4; 2Sam. 19:23; 1Raj. 5:4, 18; 11:14, 23, 25; 1Taw. 21:1; Mzm. 38:21; 71:13; 109:4, 6, 20, 29; dan Za. 3:1, 2.

³Pembahasan ringkas tentang peran *hasšātan* dalam Ayub 1 dan 2 dipaparkan pada bagian akhir artikel ini. Dua teks lain secara ringkas dapat dijelaskan sebagai berikut: *pertama*, Bilangan 22:21–35 memakai kata *sātan* (tanpa kata sandang) yang merujuk kepada malaikat TUHAN. Malaikat TUHAN dalam bagian ini berdiri sebagai musuh Bileam yang menghalangi (*lesātan*) jalan karena Bileam bermaksud mengutuk umat Tuhan. Jadi, kata benda *sātan* di sini dipakai sebagai atributif (dengan preposisi *le*) yang menjelaskan tugas malaikat TUHAN yang menjadi musuh Bileam. *Kedua*, 1 Tawarikh 21:2 menyatakan peran jelas *sātan* menghasut Daud agar melakukan sensus yang adalah pelanggaran di mata TUHAN. Peran *sātan* di 1 Tawarikh 21:2 tampak lebih jelas dan langsung bila dibandingkan dengan teks paralelnya, 2 Samuel 24:1; bahkan bila dibandingkan dengan Ayub 1–2 dan Zakharia 3:1–2 sekalipun.

⁴Terminologi ini muncul sebelumnya dalam prolog kitab Ayub (1:6–2:7) di mana *hasšātan* datang bersama dengan anak-anak Allah (*bēnē hā’ēlōhīm*, LXX: οἱ ἄγγελοι—malaikat, juga NIV) yang adalah makhluk supernatural.

⁵Lihat tata bahasa Ibrani Page H. Kelley, *Ibrani Biblikal* (terj. Andreas Hawu dan Jenny Wongka; Surabaya: Momentum, 2013) §14.

ada konsep yang mendukung pemahaman seperti itu dalam budaya Israel dan sekitarnya.⁶ Bruce K. Waltke dan Michael P. O'Connor secara eksplisit memandang *hasšāṭan* sebagai nama pribadi (*proper noun*), tetapi penafsiran ini sulit dipastikan sebab terminologi *hasšāṭan* muncul amat sedikit.⁷ Pada sisi lain, Paul Joüon dan Takamitsu Muraoka berpendapat bahwa kata sandang tertentu (*ha*) dalam konteks ini berfungsi menunjukkan sesuatu yang khusus (*particular determination*).⁸ Jika Joüon dan Muraoka benar, maka *hasšāṭan* di sini tidak menunjuk pada sebuah nama pribadi melainkan status atau peran pribadi yang disebut dengan nama itu di dalam konteks ceritanya. Dukungan terhadap pendapat ini dapat dilihat juga dalam terjemahan Septuaginta (LXX), di mana *hasšāṭan* dialihkan menjadi διάβολος yaitu istilah umum untuk Iblis. Jadi, LXX tidak memperlakukan terminologi *hasšāṭan* sebagai sebuah nama (*proper noun*). Dalam pemahaman seperti inilah, maka terminologi *hasšāṭan* telah membatasi tulisan ini hanya pada peran dari makhluk ilahi itu, tanpa dapat menelusuri lebih jauh sosok pribadi yang dipanggil *šāṭan* itu.

Konteks

Terminologi *hasšāṭan* muncul dalam penglihatan keempat dari delapan penglihatan⁹ yang terjadi pada tahun kedua pemerintahan raja Darius (Za. 1:7; sekitar tahun 520–518 SM).¹⁰ Konteks luas penglihatan-penglihatan itu

⁶Peggy L. Day, *An Adversary in Heaven: šāṭan in the Hebrew Bible* (HSM; Atlanta: Scholars, 1988) 43.

⁷Lihat *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1990) §13.6a.

⁸Dukungan pandangan ini misalnya dalam Kej. 14:13; Yeh. 24:26; 33:21; Bil. 11:27; 2Sam. 15:13, 17:17. Lihat juga, Paul Joüon dan Takamitsu Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew* (Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1993) 511 (§137n).

⁹Ada delapan penglihatan yaitu: Za. 1:7–17; 1:18–21; 2:1–13, 4:1–14; 5:1–4, 5–11 dan 6:1–8. Kata pertama pasal 3 adalah *wyr'ny* (״נר״); harfiahnya, “Lalu Dia memperlihatkan kepadaku”) secara gamblang menunjuk pada fungsi seorang pelihat (Ibr. *roeh* atau *hozeh*) yang mendapatkan sebuah penglihatan. Carroll Stuhlmueller menyodorkan pola sastra konsentris ganda (*double concentric literary pattern*) untuk penglihatan-penglihatan ini. Menurutnya, penglihatan mengenai Imam Besar dalam pasal 3:1–10 dan 4:1–14 adalah pusat dari pola tersebut. Dalam perspektif ini, Bait Allah dan ritual-ritualnya menjadi inti teologi dan misi dari nabi Zakharia (lihat *Haggai & Zechariah: Rebuilding with Hope* [ITC; Grand Rapids/Eerdmans, 1988] 60–61). Pandangan lain, Carol L. Meyers dan Eric M. Meyers berpendapat hanya ada tujuh penglihatan. Penglihatan keempat ini memiliki keunikan dibanding penglihatan-penglihatan lain, karena itu dinamakan “penglihatan nubuat” (*prophetic vision*) (lih. *Haggai, Zechariah 1–8* [AB; New York: Doubleday, 1987] 1–lx, 213–215).

¹⁰Pada dasarnya, para penafsir menyetujui penarikan ini, lihat Stuhlmueller (*Haggai* 51) yang mengikuti pandangan Joyce G. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi* (TOTC; London: Tyndale, 1972) 29 dan juga H. G. Mitchell, *Haggai, Zechariah, Malachi and Jonah* (ICC; Edinburgh: T.&T. Clark, 1912) 115–116. Tarikh ini adalah saat nabi Hagai dan Yosua, sang imam besar, mendapatkan firman Tuhan (Hag. 1:1).

adalah mengenai masyarakat Yerusalem setelah kembali dari pembuangan di Babel di mana mereka akan membangun kembali Bait Suci.¹¹ Berkaitan dengan penglihatan keempat ini (Za. 3:1–2) ditulis demikian:

¹Kemudian ia memperlihatkan kepadaku imam besar Yosua berdiri di hadapan Malaikat TUHAN sedang Iblis berdiri di sebelah kanannya untuk mendakwa dia. ²Lalu berkatalah Malaikat TUHAN kepada Iblis itu: “TUHAN kiranya menghardik engkau, hai Iblis! TUHAN, yang memilih Yerusalem, kiranya menghardik engkau! Bukankah dia ini puntung yang telah ditarik dari api?”

Dalam penglihatan ini Zakharia melihat *hasšāṭan* hadir di hadapan malaikat TUHAN¹² yang berdiri di sebelah kanan Yosua, sang Imam Besar. Lalu

¹¹Konteks dari kedelapan penglihatan ini merujuk pada pasal 1–8 ketika kerajaan Persia memerintah, sementara pasal 9–14 menunjuk kepada beberapa masa berbeda dalam sejarah Yehuda. Alasan-alasan detail untuk memisahkan kedua bagian ini dapat dilihat dalam Baldwin, *Haggai* 62. Banyak penafsir menerima pemisahan ini, misalnya, D. L. Petersen, *Haggai and Zechariah 1–8* (OTL; Philadelphia: Westminster, 1984) 120–125; C. S. Rodd, “Talking Points from Books,” *ExpT* 96 (1985) 260; Richard J. Coggins, *Haggai, Zechariah, Malachi* (OTG; Sheffield: JSOT, 1987) 11, 60–62; Meyers dan Meyers, *Haggai xxix–lxxii*. Akan tetapi, M. H. Floyd menentang kebanyakan sarjana dan berpendapat bahwa keempat belas pasal dari kitab ini berisi nubuatan khusus di mana bagian kedua kitab (pasal 9–14) berfungsi menekankan lagi atau menafsirkan ulang pasal-pasal sebelumnya (lih. “Zechariah and the Changing Views of Second Temple Judaism in Recent Commentaries,” *RSR* 25 [1999] 262). George L. Klein setuju dengan pandangan Floyd (lih. *Zechariah* [NAC; Nashville: B&H, 2008] 25, 33–34).

¹²Bagaimana *hasšāṭan* dapat masuk ke tempat kediaman Allah atau hadir bersama-sama malaikat Allah (sama seperti prolog kitab Ayub) dapat ditelusuri dalam konsep dunia (kosmologi) Timur Dekat Kuno (TDK). Kosmologi TDK berpendapat ada dewan surgawi atau perkumpulan para dewa. Gagasan ini amat umum dalam kepercayaan-kepercayaan di daerah TDK. Tiga kepercayaan utama TDK—Mesopotamia, Mesir, dan Kanaan, di samping beberapa kepercayaan kecil lainnya, memiliki konsep dewan ilahi. Konsep ini mempengaruhi kebudayaan Israel kuno. Menurut T. E. Mullen, literatur Ibrani memiliki sumber utama dan pengaruh konsep dewan ilahi dari kepercayaan Kanaan (lih. *The Assembly of the Gods: The Divine Council in Canaanite and Early Hebrew Literature* [HSM; Chico: Scholars, 1980] 283–284; juga Stephen L. Cook, *The Social Roots of Biblical Yahwism* [Leiden: Brill, 2005] 7). Dalam konsep mitologi politeisme ini dipercaya adanya suatu tempat di mana pemimpin para dewa bertemu dengan makhluk-makhluk ilahi lainnya. Di samping itu, hadir pula keturunan para dewa, prajurit-prajurit, dan para pengantara. Sidang para dewa ini merencanakan, mendiskusikan, dan mengambil keputusan-keputusan untuk diterapkan kepada dunia manusia. Keputusan-keputusan itu dilakukan oleh dewa anggota yang berkompeten. Di antara para dewa ini, dewa lokal yang disembah manusia juga menjadi anggota kumpulan ini. Dewa-dewa ini yang akan melindungi dan menghukum, tetapi mereka juga bertarung satu sama lain. Jadi, dewan ilahi atau perkumpulan para dewa ini adalah simbol dari konsep kosmologi masyarakat TDK dan dalam *setting* ini kisah *hasšāṭan* yang dapat datang ke hadapan Allah bisa dimengerti.

hasšāṭan menuduh Yosua (ay. 1).¹³ Penglihatan itu langsung diikuti oleh keterangan bahwa malaikat TUHAN¹⁴ berkata kepada *hasšāṭan* dan menghardiknya (נִיעַר)¹⁵ dua kali berturut-turut. Kedua hardikan itu diikuti oleh pertanyaan retorik berisi tentang pribadi Yosua (ay. 2). Dalam ayat-ayat selanjutnya (ay. 3–10), Yosua diberikan baju baru lalu dipakaikan ikat kepala dan diberi janji-janji bahwa ia akan tetap terlibat dalam musyawarah ilahi. Bahkan, ia akan mendapatkan berkat lebih besar pada masa yang akan datang jika dia berjalan pada jalan TUHAN.

Tuduhan hasšāṭan

Peran *hasšāṭan* dalam penglihatan Zakharia adalah jelas, yaitu menuduh Yosua. Posisi *hasšāṭan* yang berdiri di sebelah kanan Yosua menunjukkan perannya sebagai seorang pendakwa dalam ruang sidang imajiner.¹⁶ Namun, mengenai apa isi dakwaan itu tidak dijelaskan. Apakah pribadi Yosua yang sedang dipersoalkan atau jabatan Imam Besarnya? Mengetahui apa tuduhan *hasšāṭan* akan memberi gambaran lebih jelas, bukan saja untuk konteks cerita dan peran *hasšāṭan* tetapi juga perspektif teologis di balik kehadiran sosok ini.

Metafora

Pandangan para sarjana terbagi ketika menafsirkan apa yang sedang dituduhkan *hasšāṭan*. Hal ini terjadi berkaitan dengan beberapa metafora yang dipakai dalam penglihatan itu dan apa artinya. *Pertama*, metafora “pakaian

¹³Menurut 2 Raja-raja 25:18, imam besar terakhir sebelum Bait Suci dihancurkan adalah Seraya yang dibawa sebagai tawanan ke Babel. Yosua kemungkinan adalah cucu dari Seraya yang lahir dalam masa penawanan. Kitab Hagai menyebut Yosua adalah imam besar dan ada bersama gubernur Zerubabel (Hag. 1:1, 12, 14 dan 2:2). Akan tetapi dalam kitab Zakharia, Yosua memainkan peran lebih penting daripada Zerubabel, mungkin ini disebabkan minat khusus kitab ini (lih. P. R. Ackroyd, *Exile and Restoration* [London: SCM, 1968] 147).

¹⁴Dalam *Masoretic Text* (MT), ayat 2 menyebut TUHAN yang menghardik, namun versi Syria menyebut malaikat TUHAN yang menghardik.

¹⁵Dalam LXX dipakai kata ἐπιτιμαω yang juga muncul dalam surat Yudas 8 ketika Mikhael bertengkar dengan setan (διάβολος) mengenai mayat nabi Musa. Kata itu muncul sebelumnya dalam Injil Markus 1:25 (par. Luk. 4:35) saat Tuhan Yesus mengusir seseorang yang dirasuk setan di sinagoge di Kapernaum, lalu juga ada dalam Markus 4:41 ketika Tuhan Yesus mengusir setan di rumah Simon Petrus. Pemakaian kata ini dapat ditemukan dalam kisah yang disinyalir juga berhubungan dengan pengusiran setan, yaitu saat Tuhan Yesus menenangkan badai di dalam Markus 4:39 (bdk. Eric Sorensen, *Possession and Exorcism in the New Testament and Early Christianity* [WUNT; Tübingen: Mohr Siebeck, 2002] 54).

¹⁶N. L. A. Tidwell, “*Wā ʿōmar* (Zech 3:5) and the Genre of Zechariah’s Fourth Vision,” *JBL* 94 (1975) 347.

kotor”¹⁷ yang dikenakan Yosua dapat mengarah kepada kesimpulan mengenai apa isi tuduhan itu. Dua ayat yang mengikutinya (ay. 3–4) mengartikan simbol “pakaian kotor” itu sebagai dosa (*’āwōn*).¹⁸ Namun, belum jelas siapa yang berdosa dan apa dosanya? Dari cerita selanjutnya nyata bahwa dosa Yosua diampuni lalu ia dipakaikan “pakaian yang indah”¹⁹ dan dikenakan “ikat kepala”²⁰ oleh malaikat TUHAN. Dua metafora itu menunjukkan status Yosua telah dipulihkan dari dosanya. Hal itu diperkuat oleh pemakaian kata *’āwōn* yang dikenakan kepada Yosua sehingga membuktikan ketidapatutannya untuk menjadi imam besar. Sebagai imam besar, ia memikul dosa umat tetapi sebagai pribadi yang lahir, tinggal, dan menjadi imam di negeri asing, ia sendiri juga telah terkontaminasi oleh *’āwōn* orang-orang kafir. Ini adalah inti tuduhan *haśśātan* terhadap Yosua.²¹ Jadi, atas dasar metafora ini dapat ditafsirkan bahwa Yosua sedang dituduh setan karena dosa umatnya, namun juga karena dosanya sendiri sebagai konsekuensi ia tinggal di Babel.

Kedua, frasa metafora “puntung yang telah ditarik dari api” (ay. 2). Frasa ini muncul dalam Amos 4:11²² yang menjelaskan usaha pertolongan yang sangat sulit. Amos membandingkan pertolongan itu sama seperti usaha menyelamatkan Sodom dan Gomora dari murka Tuhan. Jadi, frasa ini melukiskan situasi sulit untuk mengevakuasi korban agar bebas dari bencana hebat yang sedang menimpa. Dalam penglihatannya, Zakharia memproyeksikan gambaran dari metafora ini kepada Yosua. Dugaan ini bukan tanpa alasan. Mungkin Zakharia menghubungkan Yosua dengan kakeknya, imam Seraya, yang telah dibunuh ketika orang-orang Babel menyerbu Yerusalem (2Raj. 25:18; par. Yer. 52:24; 1Taw. 6:14–15). Zakharia menggambarkan situasi yang sama sedang dialami oleh Yosua, yaitu ia berada dalam bencana serius sebab sedang didakwa oleh *haśśātan*. Jika benar pengalaman Seraya ini dipakai Zakharia menjadi cetakan untuk menggambarkan situasi sulit Yosua, maka metafora ini merefleksikan nasib

¹⁷“Kotor” (כָּזָב) merujuk kepada hajat/kotoran manusia (Ul. 23:12–14); durhaka (Ezr. 4:12); jenis kotoran (Ams. 30:12); kekotoran (Yes. 4:2–4).

¹⁸Kata *’āwōn* digunakan dalam sejumlah tempat di PL, misalnya, Kej. 4:13; Rat. 5:7; 1Sam. 25:24; Yes. 53:6, 11. Namun, relevan dengan konteks ini, kata itu dapat juga diartikan sebagai noda pada jubah imam—yang dipandang sebagai tidak kudus (lih. Kel. 28:36–38; Bil. 18:1).

¹⁹Pakaian indah adalah pakaian kebesaran imam (Kel. 28). Pakaian ini memperlihatkan Yosua sebagai pejabat imam besar yang diakui oleh malaikat TUHAN.

²⁰Hal ini mengiaskan pakaian kerajaan yang menunjuk kepada kuasa sekuler (bdk. Sir. 50:1–21).

²¹Petersen, *Haggai* 195–196. Penafsir lain yang berpandangan sama, misalnya, Day, *Adversary* 119–123, 195; J. C. VanderKam, “Joshua the High Priest and the Interpretation of Zechariah 3,” *CBQ* 53 (1991) 553–570; juga Meyers dan Meyers, *Haggai* 187–188.

²²Hanya ada satu perbedaan yaitu Amos memakai *šērēpā* bukan *’eš* (seperti dalam Zakharia) namun keduanya sama-sama berarti “api.”

Yosua untuk keluar dari bencana yang mengahadangnya, yaitu hukuman dan dosa pribadinya.

Namun, menerima tuduhan ini sebagai tuduhan pribadi terhadap Yosua entah karena kesalahannya sendiri atau karena ia hidup di Babel—negeri asing dan tempat memalukan bagi umat pilihan apalagi bagi dirinya yang adalah imam besar (bdk. Am. 7:17)—mengimplikasikan bahwa seluruh lembaga imam²³ bahkan seluruh komunitas orang Israel telah terkontaminasi kejahatan juga. Alhasil, tuduhan hanya kepada Yosua pribadi adalah *invalid*.

Rekonstruksi Sosial Agama

Kemungkinan lain untuk menafsirkan bahwa Yosua adalah yang sedang dituduh telah disampaikan oleh P. D. Hanson.²⁴ Hanson tidak mendasarkan tafsirannya pada metafora dalam penglihatan itu, tetapi memakai rekonstruksi sosial agama. Dalam pemahamannya, *hasšāṭan* adalah musuh pribadi yang khusus.²⁵ Ia merekonstruksi komunitas Israel yang baru pulang dari penawanan Babel sedang berada dalam perpecahan karena persoalan kultus, termasuk soal keimaman. Jadi, ia berpendapat penglihatan tentang dakwaan terhadap Yosua adalah refleksi perpecahan yang terjadi di dalam komunitas Israel pascapembuangan, khususnya berkaitan dengan jabatan imam besar. Karena penglihatan itu mendukung Yosua sebagai imam besar, maka *hasšāṭan* diasosiasikan dengan perpecahan. Oleh sebab itu, menurut pandangan ini, *hasšāṭan* adalah “. . . a projection into the celestial realm of the objections raised by the losing side . . .”²⁶ Namun, tafsiran yang provokatif ini telah menuai banyak

²³ Seperti pernah terjadi pada masa sebelum pembuangan, para imam yang menyembah berhala dipandang sebagai imam yang sesat dalam 2Taw. 36:14; Yer. 8:1-2 dan Yeh. 8.

²⁴ *The Dawn of Apocalyptic* (Philadelphia: Fortress, 1979) 32–279. Hanson tidak sendiri dalam pandangan ini, H. Kaupel, *Die Dämonen im Alten Testament* (Augsburg: Benno Filser, 1930) 104 dst., dan Alfred Jepsen, “Kleine Beitrage zum Zwölfprophetenbuch III,” *ZAW* 61 (1945) 106 telah membela pandangan ini pada masa lalu. Kemudian Otto Plöger telah mengembangkan tesis ini dalam *Theocracy and Eschatology* (terj. S. Rudman; Oxford: Blackwell, 1968). Walaupun tidak berhubungan langsung dengan Zakharia, Morton Smith mengikuti pandangan ini dalam *Palestinian Parties and Politics That Shaped the Old Testament* (New York dan London: Columbia University Press, 1971).

²⁵ J. M. Cook berpendapat bahwa musuh itu adalah orang-orang Persia karena mereka tidak yakin kepada kesetiaan lembaga yang penting ini (lih. *The Persian Empire* [London: Dent; New York: Schocken, 1983] 41, 71. Sebagaimana telah disebutkan, PL juga memiliki gagasan tentang musuh manusiawi dalam kata *sāṭan* (lih. catatan kaki 8).

²⁶ P. L. Day, “Satan,” *DDD* 729. Elaine Pagels berpendapat bahwa teks ini merefleksikan gagasan yang berkembang tentang setan di antara umat Yahudi pascapembuangan di mana beberapa orang Yahudi menghardik orang-orang Yahudi lainnya yang berpandangan berbeda dari mereka (lih. “The Social History of Satan. The ‘Intimate Enemy’: A Preliminary Sketch,” *HTR* 84 [1991] 105–128). Akan tetapi, konteks penglihatan—tentang sebuah pengadilan surgawi—memaksa untuk tidak menerima usulan ini (lih. Meyers dan Meyers, *Haggai* 185).

kritikan tajam.²⁷ Salah satu kritikan yang paling relevan untuk disebutkan di sini adalah bahwa Hanson telah memandang Zakharia sedang bermain-main dengan beritanya yang justru amat dibutuhkan saat itu. Hanson berkata, Zakharia “. . . *tying the prophetic word to a particular political officialdom and a specific political program.*”²⁸ Jadi, berita nubuat Zakharia bersifat politis. Akan tetapi unsur eskatologi dalam penglihatan Zakharia telah membuktikan bahwa jangkauan berita Zakharia lebih luas dari sekadar perhatian sosiopolitis yang dibutuhkan saat itu.²⁹ Misalnya, Zakharia 2:1–5 merujuk kepada gambaran komunitas yang telah dibarui bukan karena sosiopolitis tetapi oleh Allah sendiri.

Metafora dan Konteks Cerita

Berlawanan dengan proposal bahwa Yosua pribadi yang sedang dituduh, pandangan lain yang banyak diikuti ialah yang berpendapat bahwa jabatan imam besarnya ialah yang sedang dilawan. Namun, karena Yosua mewakili umat pascapembuangan dan sekaligus umat yang telah diampuni, maka ia menjadi objek tuduhan itu. Pandangan ini menolak teori bahwa komunitas pascapembuangan telah terpecah. Sebaliknya, pandangan ini mengukuhkan adanya kesatuan di dalam umat itu. Alasan proposal ini ialah pakaian kotor Yosua menggambarkan dosa umat, lalu penggantian pakaian mengisyaratkan perubahan status umat dari yang najis menjadi kudus sebagaimana dicatat dalam Zakharia 3:4.³⁰ Dua hardikan dan pertanyaan retorik yang menyusul penuduhan terhadap Yosua justru dipandang menguatkan hipotesis ini.

²⁷Coggins menunjukkan beberapa perhatian: *Pertama*, Hanson memiliki kesulitan menyusun bahan-bahannya. Ia mengasumsikan Yesaya 55–66 sezaman dengan Zakharia dan memandang keduanya bertentangan dan saling mempersalahkan satu sama lain. *Kedua*, Hanson mengusulkan Zakharia 9-14 adalah pewahyuan yang telah berkembang penuh yang berasal dari abad-abad belakangan, sementara itu Yesaya 40–55 dipandang sebagai *Proto Apocalyptic* dan Yesaya 55-66 sebagai *Early Apocalyptic*. Bagi Coggins, proposal Hanson ini telah mencampuradukkan persoalan sosial dan sastra (lih. *Haggai* 54-56). Kritik lebih detail terhadap Hanson, lihat R. P. Carroll, “Twilight of Prophecy or Dawn of Apocalyptic?,” *JSOT* 14 (1979) 3–35.

²⁸Hanson, *The Dawn* 247.

²⁹Perhatian eskatologi berelasi dengan sifat apokaliptik kitab Zakharia di mana kekalahan setan digambarkan. Hal ini tidak mengejutkan karena motif TUHAN sebagai pahlawan berkembang menjadi konflik dengan kosmis dan ilah-ilah di TDK, juga dapat ditemukan dalam masa sesudah pembuangan. Lebih lanjut mengenai motif TUHAN sebagai pahlawan ilahi dalam era pascapembuangan lihat Theodore Hiebert, “Warrior, Divine,” *ABD* 6.877-880.

³⁰Day, “Satan” 729; lih. juga Sidney H. T. Page, *Powers of Evil* (Grand Rapids: Baker, 1995) 31; Rex Mason, *The Books of Haggai, Zechariah, and Malachi* (CBC; Cambridge: CUP, 1977) 50; Ralph L. Smith, *Micah-Malachi* (WBC; Waco: Word, 1984) 199; Tidwell, “*Wā’ōmar*” 346. Baldwin mengemukakan bahwa pakaian kotor adalah lambang duka dalam konteks pertobatan nasional (*Haggai* 114).

Sebab, pada dasarnya, dua hardikan itu menekankan nasib³¹ *hasšāṭan* dan menghentikan tuduhannya melawan Yosua dan Yerusalem (bdk. Yer. 29:27; Mal. 2:3). Lagi pula, jelas dalam kedua ayat itu (Za. 3:1–2), Yosua dan Yerusalem tidak dapat dipisahkan dengan tajam. Yosua bukan hanya tokoh sentral dalam penglihatan yang berfokus pada masalah pengampunan, tetapi ia juga memangku jabatan sebagai imam besar Allah di Yerusalem.

Pada sisi lain, pernyataan “TUHAN telah memilih (*bahar*)³² Yerusalem” (juga dalam 1:7 dan 2:12) menjadi signifikan karena Allah telah memilih untuk tinggal di dalam kota itu. Dengan menyelamatkan Yosua dan Yerusalem, Allah akan membangun lagi umat perjanjian-Nya. Yerusalem akan menjadi tempat untuk beribadah dan Yosua akan memimpin ibadah kepada TUHAN. Dalam terang ini, Yosua dan Yerusalem mewakili umat pilihan Tuhan dan umat yang telah diampuni. Lalu, keduanya berfungsi sebagai alasan mengapa Tuhan menghardik *hasšāṭan*.

Kemungkinan pandangan terakhir sangat meyakinkan sebab ini menggambarkan hubungan khusus antara Allah, Yerusalem, dan Yosua. Bila pandangan ini benar, maka pertanyaan retorik pada akhir ayat 2 bukan saja tidak relevan untuk Yosua tetapi justru bisa merujuk kepada pembebasan Yerusalem dari Babel, yang baru saja terjadi. Pembebasan itu menjadi tanda anugerah Allah yang dicurahkan kepada Yerusalem. Atas dasar observasi ini, Yosua dan jabatan imam besarnya tidak dapat dipisahkan karena ia mewakili umat yang telah diampuni. Oleh karena itu, tuduhan *hasšāṭan* lebih menekankan pada jabatan Yosua sebagai imam besar daripada sebagai pribadi. Dengan demikian, adalah tepat bila memperhitungkan bahwa tuduhan kepada Yosua berhubungan erat dengan jabatan imam besarnya, bukan karena dosa pribadinya.

Figur Minimalis dan Antagonistis

Kita telah melihat bahwa tuduhan *hasšāṭan* bukan ditujukan kepada Yosua secara pribadi tetapi kepada kedudukannya sebagai imam besar. Namun sebenarnya, terlepas dari apakah Yosua atau jabatan imam besarnya yang sedang dituduh, penglihatan Zakharia tidak menyatakan apa tuduhan itu. Tidak jelasnya tuduhan telah mengisyaratkan bahwa *hasšāṭan* tidak memiliki peran penting. *Hasšāṭan* yang tidak mengatakan apa-apa, diam, berada di samping Yosua menjadi bukti bahwa ia tidak diberi kesempatan untuk berkata-kata.³³

³¹Kata “hardik” atau ַחַדַּק dalam bahasa Ibrani berarti “berteriak keras,” biasanya menunjukkan caci maki yang kasar terhadap musuh, mengancam, bahkan mengutuki (lih. Klein, *Zechariah* 136).

³²Kata Ibrani *bahar* mengandung arti adanya hubungan perjanjian dan juga adanya gagasan pemilihan (lih. “בַּחַר,” *BDB* 103–104).

³³Lihat Tidwell, “*Wā’ōmar*” 347.

Sebagaimana diskusi di atas, peran *hasśātan* adalah menolak Yosua dan Yerusalem. Yosua sendiri dan seluruh imam memang berdosa, namun hal yang sama juga terjadi atas penduduk Yerusalem. Keberdosaan inilah yang menyebabkan Tuhan menolak dan menjadikan mereka tawanan, dan mungkin atas dasar pikiran ini *hasśātan* menuduh mereka. Secara sederhana pikiran ini bisa digambarkan demikian: Jika Tuhan pernah menolak Yerusalem maka seharusnya tidak perlu ada usaha untuk membanggunya lagi. Atau, ketika diterapkan kepada Yosua, yaitu jika jabatan imam besarnya pernah ditolak oleh Allah, maka tidak perlu lagi mempertahankan jabatan itu tetap ada. Jadi, ada dugaan bahwa tuduhan setan berkaitan dengan Tuhan pernah menolak Israel. Akan tetapi, Tuhan tidak pernah sungguh-sungguh menolak Yosua dan Yerusalem. Kenyataan bahwa *hasśātan* telah dibungkamkan sebelum ia beroleh kesempatan mendakwa Yosua serta pengampunan dosa Yosua yang diikuti oleh janji berkat menentang dugaan di atas. Apa pun tuduhan itu, peran *hasśātan* telah jelas digambarkan, yaitu melawan Yosua dan Allah.³⁴

Pada dasarnya, peran *hasśātan* adalah sama seperti yang dicatat dalam Ayub 1 dan 2, tetapi tidak perlu untuk menyamakan kedua makhluk jahat ini.³⁵ Ada perbedaan yang jelas antara *hasśātan* dengan perilaku jahatnya dalam kitab Ayub dan Zakharia. Dalam Ayub, *hasśātan* digambarkan secara aktif berperilaku melawan Ayub dan Tuhan. Dua pasal pertama dari kitab Ayub ditaruh berdampingan untuk menggambarkan perbuatan *hasśātan* di alam surgawi dan duniawi. Ini mendorong seluruh kuasa surgawi dan duniawi untuk menghancurkan iman Ayub kepada Tuhan. Gambaran penghancuran itu dihadirkan lewat pertengkaran dengan Allah dalam cara yang lebih luas, seperti intensitas pengalaman buruk yang dialami Ayub dan kemudian diskusi dengan tiga temannya. Gambaran-gambaran ini bertentangan dengan yang bisa dilihat dalam Zakharia, *hasśātan* dihadirkan secara pasif.

Pada satu sisi, sebagaimana telah dinyatakan, malaikat TUHAN membuat *hasśātan* diam sehingga tidak ada kata-kata, tidak ada jawaban, hanya muncul sekelebat dan kemudian menghilang. Kehadiran yang singkat dan tiba-tiba ini memberitahukan dua hal, *pertama*, *hasśātan* adalah figur yang tidak penting dalam penglihatan ini, namun, *kedua*, ia sangat dikenal oleh komunitas Yahudi pascapembuangan. Dari ketiga tokoh dalam penglihatan Zakharia—Yosua, *hasśātan*, dan malaikat TUHAN—Yosua adalah tokoh sentralnya, sedangkan *hasśātan* adalah tokoh paling tidak penting di antara figur lainnya. Namun

³⁴Beberapa penafsir berpendapat bahwa setan tidak sedang melawan Tuhan sebab ia bertindak sebagai pembawa keadilan bagi Yosua dan penduduk Yerusalem yang mempermainkan anugerah Allah. Jadi, *hasśātan* adalah agen Allah yang sedang melaksanakan kehendak-Nya (lih. Mitchell, *Haggai* 151; juga D. R. Jones, *Haggai, Zechariah, and Malachi* [TBC; London: SCM, 1962] 69). Untuk pandangan yang melawan ini, lih. Page, *Powers* 32-33.

³⁵Ini dapat terjadi ketika kata sandang tertentu dianggap menunjukkan tugas atau jabatan khusus (lih. diskusi dalam subjudul Istilah dan Cakupannya di atas).

demikian, pembaca kitab Zakharia mungkin telah mendapatkan cukup informasi mengenai makhluk jahat ini, khususnya dari interaksi mereka dengan bangsa-bangsa sekeliling selama masa pembuangan. Mereka kemudian mengadopsi kepercayaan tentang kehadiran makhluk surgawi ini begitu saja. Namun dalam iman mereka yang monoteisme,³⁶ makhluk ini dipandang lebih rendah daripada TUHAN. Hal itu nyata dalam penglihatan ini, bahwa *hasšāṭan* tidak melakukan apa pun, bahkan tidak berbicara. Ini menandakan eksistensinya yang tunduk secara total di hadapan TUHAN.

Pada sisi lain, perilaku pasif ini tidak mengartikan bahwa *hasšāṭan* mendukung rencana-rencana TUHAN. Dalam kepasifannya, *hasšāṭan* memikul peran antagonis. Dengan kuasanya ia menuduh dan memulai konflik dengan Allah mengenai Yerusalem dan Yosua. Ia ingin melihat umat pilihan dan komunitas yang telah diampuni dihukum kembali. Lewat perilakunya yang antagonis ini ia muncul menjadi musuh Allah dengan menaruh Yosua dan Yerusalem sebagai objek yang dipertaruhkan. Perilaku pasif dan antagonis dari *hasšāṭan* ini memancarkan secara jelas iman monoteisme Israel. Perilaku *hasšāṭan* itu sengaja dibentangkan dalam penglihatan Zakharia agar pembacanya tahu bahwa TUHAN adalah pusat ibadah Israel.

KESIMPULAN

Zakharia telah menghadirkan *hasšāṭan* sebagai makhluk ilahi dengan identitas yang belum jelas. Hal ini terjadi karena adanya perkembangan gagasan demonologi Israel. Sekalipun tanpa identitas yang jelas, komunitas Israel pascapembuangan sudah tidak asing dengan konsep *hasšāṭan*.

Dalam penglihatan Zakharia, peran *hasšāṭan* secara eksplisit adalah sebagai pendakwa namun peran itu dengan tiba-tiba diminimalkan dengan cara dipermalukan. Makhluk ilahi ini muncul tanpa suara apa pun. Sebaliknya, malaikat TUHAN justru memarahinya. Sebagai karakter yang tidak penting dan pasif, *hasšāṭan* ditampilkan sebagai makhluk rendah yang tidak dapat berbuat apa-apa. Hal ini dimungkinkan karena iman monoteisme Israel yang menjadi perspektif penulis kitab ini. Sekalipun demikian, cukup jelas bahwa *hasšāṭan* telah tampil dan berperan sebagai tokoh antagonis, musuh yang melawan Allah dan umat-Nya.

³⁶Monoteisme adalah kepercayaan bahwa Tuhan itu esa (J. Goldingay, "Monotheism" dalam *NDT* 443-444; bdk. Joseph Jensen, "Monotheism" dalam *TNDT* 674). Berkaitan dengan istilah ini, saya merujuk "iman monoteis" sebagai praksis dari keyakinan monoteisme, misalnya: kepercayaan bahwa segala sesuatu ada di bawah kekuasaan Tuhan. Walau tidak menjadi tekanan utama, ide monoteisme dalam kitab Zakharia amat jelas, misalnya di 14:9 yang berbunyi ". . . TUHAN adalah satu-satunya dan nama-Nya satu-satunya." Tidak diragukan bahwa ayat ini adalah gema dari Ulangan 6:4 yaitu pengakuan iman Israel (*Shema Israel*). Gema yang sama dapat ditemukan pula dalam Maleakhi 2:10 dan Ayub 31:15.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

- Ackroyd, P. R. *Exile and Restoration*. London: SCM, 1968.
- Baldwin, Joyce G. *Haggai, Zechariah, Malachi*. TOTC. London: Tyndale, 1972.
- Carroll, R. P. "Twilight of Prophecy or Dawn of Apocalyptic?" *JSOT* 14 (1979): 3-35.
- Coggins, Richard J. *Haggai, Zechariah, Malachi*. OTG. Sheffield: JSOT, 1987.
- Cook, J. M. *The Persian Empire*. London: Dent; New York: Schocken, 1983.
- Cook, Stephen L. *The Social Roots of Biblical Yahwism*. Leiden: Brill, 2005.
- Day, Peggy L. *An Adversary in Heaven: šāṭan in the Hebrew Bible*. HSM. Atlanta: Scholars, 1988.
- _____. "Satan." Dalam *DDD*.
- Floyd, M. H. "Zechariah and the Changing Views of Second Temple Judaism in Recent Commentaries." *RSR* 25 (1999): 257-363.
- Goldingay, J. "Monotheism." Dalam *NDT* 443-444.
- Hanson, P. D. *The Dawn of Apocalyptic*. Philadelphia: Fortress, 1979.
- Hiebert, Theodore. "Warrior, Divine." Dalam *ABD*.
- Jensen, Joseph. "Monotheism." Dalam *TNDT*.
- Jepsen, Alfred. "Kleine Beitrage zum Zwölfprophetenbuch III." *ZAW* 61 (1945): 95-114.
- Jones, D. R. *Haggai, Zechariah, and Malachi*. TBC. London: SCM, 1962.
- Joüon, Paul dan Takamitsu Muraoka. *A Grammar of Biblical Hebrew*. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1993.
- Kaupel, H. *Die Dämonen im Alten Testament*. Augsburg: Benno Filser, 1930.

- Kelley, Page H. *Ibrani Biblikal*. Terj. Andreas Hauw dan Jenny Wongka. Surabaya: Momentum, 2013.
- Klein, George L. *Zechariah*. NAC. Nashville: B&H, 2008.
- Mason, Rex. *The Books of Haggai, Zechariah, and Malachi*. CBC. Cambridge: CUP, 1977.
- Meyers, Carol L. dan Eric M. Meyers. *Haggai, Zechariah 1–8*. AB. New York: Doubleday, 1987.
- Mitchell, H. G. *Haggai, Zechariah, Malachi and Jonah*. ICC. Edinburgh: T.&T. Clark, 1912.
- Mullen, T. E. *The Assembly of the Gods: The Divine Council in Canaanite and Early Hebrew Literature*. HSM. Chico: Scholars, 1980.
- Page, Sidney H. T. *Powers of Evil*. Grand Rapids: Baker, 1995.
- Pagels, Elaine. “The Social History of Satan. The ‘Intimate Enemy’: A Preliminary Sketch.” *HTR* 84 (1991): 105-128.
- Petersen, D. L. *Haggai and Zechariah 1–8*. OTL. Philadelphia: Westminster, 1984.
- Plöger, Otto. *Theocracy and Eschatology*. Terj. S. Rudman. Oxford: Blackwell, 1968.
- Rodd, C. S. “Talking Points from Books.” *Expository Times* 96 (1985): 257-261.
- Smith, Morton. *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*. New York dan London: Columbia University Press, 1971.
- Smith, Ralph L. *Micah-Malachi*. WBC. Waco: Word, 1984.
- Sorensen, Eric. *Possession and Exorcism in the New Testament and Early Christianity*. WUNT. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.
- Stuhlmüller, Carroll. *Haggai & Zechariah: Rebuilding with Hope*. ITC. Grand Rapids: Eerdmans; Edinburgh: Handsel, 1988.

- Tidwell, N. L. A. “*Wā`ōmar* (Zech 3:5) and the Genre of Zechariah’s Fourth Vision.” *Journal of Biblical Literature* 94 (1975): 343-355.
- VanderKam, J. C. “Joshua the High Priest and the Interpretation of Zechariah 3.” *Catholic Biblical Quarterly* 53 (1991): 553-570.
- Waltke, Bruce K. dan Michael P. O’Connor. *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1990.