

TEO

**PEDAGOGI KEMURIDAN:
ANALISIS TIGA NARASI MUKJIZAT YESUS SELAMA
PERJALANAN MENUJU YERUSALEM MELALUI
PENDEKATAN NARATIF ELIZABETH STRUTHERS
MALBON**

TESIS

Oleh:

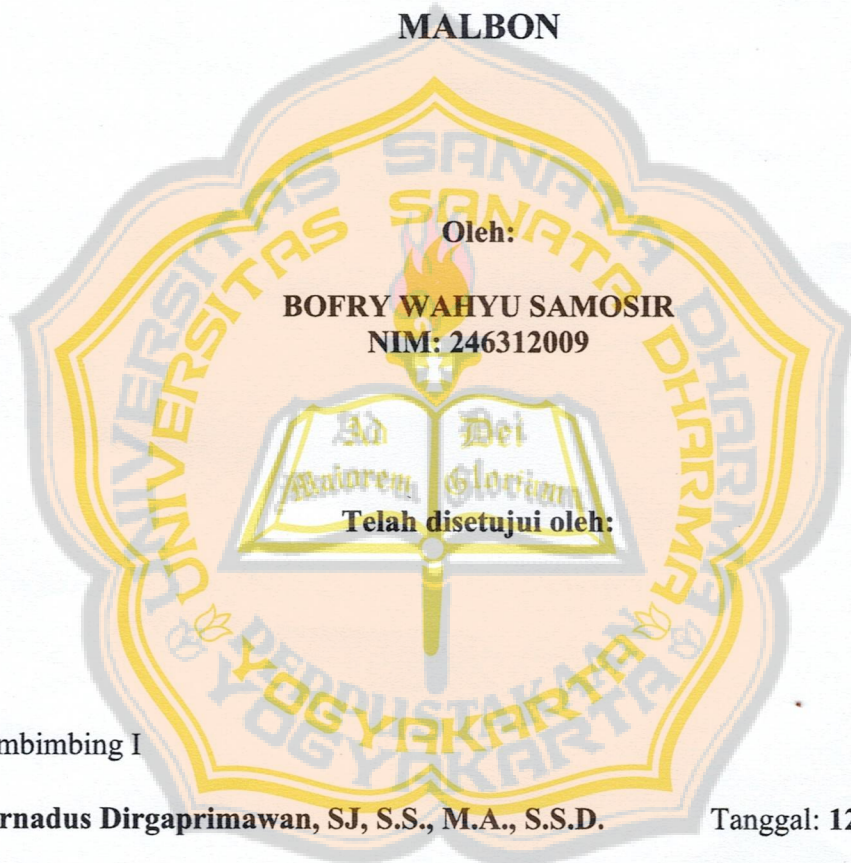
BOFRY WAHYU SAMOSIR

NIM: 246312009

**PROGRAM STUDI MAGISTER FILSAFAT KEILAHIAN
FAKULTAS TEOLOGI
UNIVERSITAS SANATA DHARMA
YOGYAKARTA
2026**

TEO

**PEDAGOGI KEMURIDAN:
ANALISIS TIGA NARASI MUKJIZAT YESUS SELAMA
PERJALANAN MENUJU YERUSALEM MELALUI
PENDEKATAN NARATIF ELIZABETH STRUTHERS
MALBON**



Pembimbing I

Bernadus Dirgaprimawan, SJ, S.S., M.A., S.S.D.

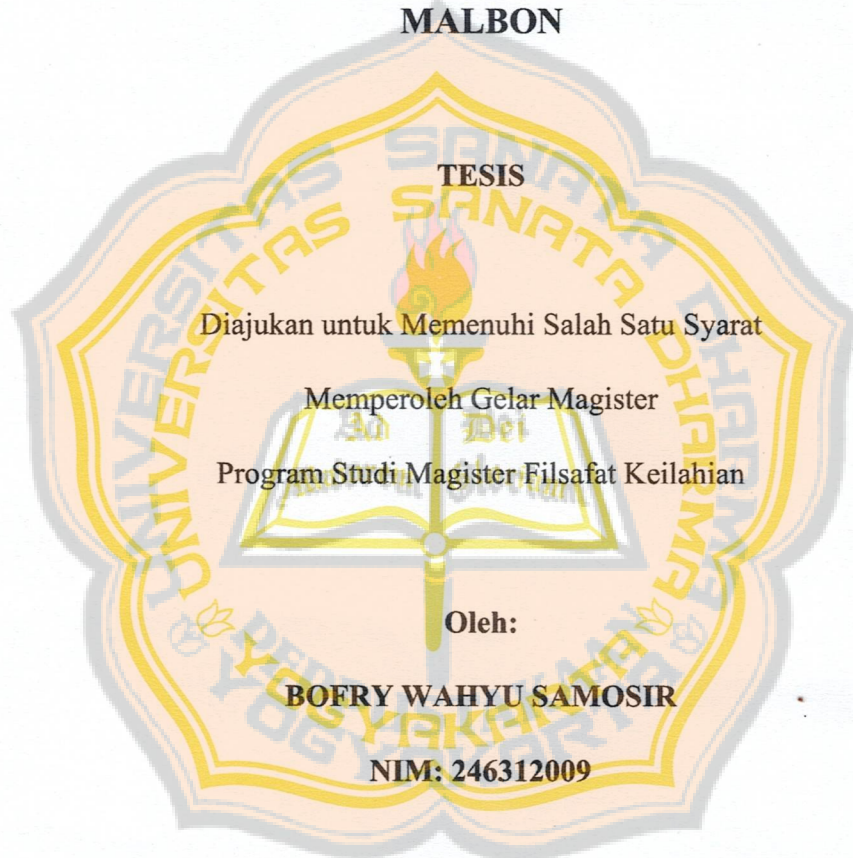
Tanggal: 12.10.2026

Pembimbing II

Antonius Galih Arga Wiwin Aryanto, Pr., M.A., S.T.D. Tanggal: 12.10.2026

TEO

**PEDAGOGI KEMURIDAN:
ANALISIS TIGA NARASI MUKJIZAT YESUS SELAMA
PERJALANAN MENUJU YERUSALEM MELALUI
PENDEKATAN NARATIF ELIZABETH STRUTHERS
MALBON**



**PROGRAM STUDI MAGISTER FILSAFAT KEILAHIAN
FAKULTAS TEOLOGI
UNIVERSITAS SANATA DHARMA
YOGYAKARTA**

2026

iii

TESIS

PEDAGOGI KEMURIDAN:

ANALISIS TIGA NARASI MUKJIZAT YESUS SELAMA
PERJALANAN MENUJU YERUSALEM MELALUI
PENDEKATAN NARATIF ELIZABETH STRUTHERS
MALBON

Oleh:

BOFRY WAHYU SAMOSIR
NIM: 246312009

Telah dipertahankan di depan Panitia Penguji
Pada tanggal 24 September 2026
Dan dinyatakan telah memenuhi syarat
Susunan Panitia Penguji:

Penguji I : B. Dirgaprimawan, SJ, S.S., M.A., S.S.D.

Penguji II : Antonius Galih Arga W. A., Pr., M.A., S.T.D.

Penguji III : Dr. Ferry Susanto, Pr

Yogyakarta, 12 Oktober 2026

Fakultas Teologi

Universitas Sanata Dharma

Dekan,



Prof. Dr. C.B. Mulyatno, Pr

PERNYATAAN MENGENAI KEASLIAN TESIS

Dengan ini saya menyatakan dengan sesungguhnya bahwa,

tesis yang berjudul

**PEDAGOGI KEMURIDAN:
ANALISIS TIGA NARASI MUKJIZAT YESUS SELAMA
PERJALANAN MENUJU YERUSALEM MELALUI
PENDEKATAN NARATIF ELIZABETH STRUTHERS
MALBON**

Tidak memuat karya orang lain, kecuali yang telah disebutkan dalam kutipan dan daftar pustaka, sebagaimana layaknya karya ilmiah.

Yogyakarta, 12 Oktober 2026



Bofry Wahyu Samosir

NIM: 246312009

**LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN
PUBLIKASI KARYA ILMIAH**

Mahasiswa Universitas Sanata Dharma yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Bofry Wahyu Samosir

Nomor Induk Mahasiswa : 246312009

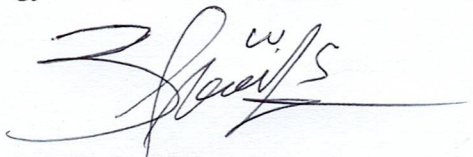
Demi pengembangan ilmu pengetahuan, penulis memberikan kepada Perpustakaan Universitas Sanata Dharma karya ilmiah penulis yang berjudul:

**PEDAGOGI KEMURIDAN:
ANALISIS TIGA NARASI MUKJIZAT YESUS SELAMA PERJALANAN
MENUJU YERUSALEM MELALUI PENDEKATAN NARATIF
ELIZABETH STRUTHERS MALBON**

Penulis memberikan wewenang kepada Perpustakaan Universitas Sanata Dharma untuk menyimpan dan mempublikasikannya di jaringan internet atau media elektronik lainnya secara **Full-Text/Tidak Full-Text*** untuk kepentingan akademis. Adapun publikasi tersebut dapat dilakukan tanpa memerlukan izin tambahan dari penulis dan tanpa kewajiban memberikan royalti kepada penulis, dengan tetap mencantumkan nama penulis dalam setiap pemanfaatan karya ilmiah tersebut. Secara khusus, sehubungan dengan kemajuan teknologi informasi, penulis tidak keberatan jika nama, tanda tangan, atau hal-hal yang ada di dalam karya ilmiah penulis terindeks oleh mesin pencari seperti Google.

Demikian pernyataan ini dibuat dengan sebenar-benarnya dan penuh tanggungjawab.

Yogyakarta, 12 Oktober 2026


Bofry Wahyu Samosir

**Coret salah satu*

HALAMAN PERSEMBAHAN

“οὐαὶ γάρ μοί ἐστιν ἐὰν μὴ εὐαγγελίσωμαι”

(1 Corinthians 9:16)

Karya tulis ini kupersembahkan kepada:

Allah Bapa, Yesus Kristus dan Bunda Maria yang tercinta.

Para rasul dan penginjil yang telahewartakan Injil ke seluruh dunia.

Kongregasi Imam-imam Hati Kudus Yesus (SCJ).

Alm. Bapak, dan Alm. Abangku yang begitu kukasihi dan kurindukan.

Ibu, abang, adik-adikku dan seluruh keluarga yang selalu mendoakan
dan mendukungku hingga saat ini.

Para konfrater di komunitas Visma Vijaya Praya dan Skolastikat SCJ
yang menyemangati penulis dalam menjalani panggilan-Nya.

KATA PENGANTAR

Dalam lubuk hati yang terdalam, penulis sangat bersyukur kepada Allah yang penuh kasih karena Dia senantiasa memberikan rahmat sukacita, kesetiaan, ketekunan, dan kesabaran bagi penulis dalam menyusun dan menyelesaikan tesis ini. Penulis merasakan bahwa semua rahmat itulah yang memungkinkan penulis menyelesaikan tesis yang berjudul **PEDAGOGI KEMURIDAN: ANALISIS TIGA NARASI MUKJIZAT YESUS SELAMA PERJALANAN MENUJU YERUSALEM MELALUI PENDEKATAN NARATIF ELIZABETH STRUTHERS MALBON**. Tentu menjadi sebuah kebahagiaan bagi penulis karena bisa menyelesaikan tesis yang bertemakan pedagogi kemuridan. Di samping kebahagiaan itu, penulis juga dengan rendah hati menghaturkan terima kasih kepada berbagai pihak yang telah menjadi perpanjangan Tuhan untuk menemani penulis dalam menyelesaikan tesis ini, yaitu:

1. Rm. Bernadus Dirgaprimawan, S.J., S.S., M.A., S.S.D., sebagai pembimbing pertama dan Rm. Antonius Galih Arga Wiwin Aryanto, Pr., M.A., S.T.D., sebagai pembimbing kedua tesis ini. Terima kasih banyak atas kesediaan, dukungan, dan berbagai inspirasi yang diberikan dalam proses penyelesaian tesis ini.
2. Rm. Dr. Ferry Susanto, Pr., yang telah menguji dan memberikan berbagai saran dan inspirasi untuk mengembangkan tesis ini.

3. Para formator di Yogyakarta yang memberikan kesempatan kepada saya untuk menjalani studi S2 dan Lisensiat Kitab Suci.
4. Alm. Bapakku tercinta yaitu Beknur Samosir dan Alm. Abangku tercinta, Dohar Maruli Yusuf Samosir, yang pasti selalu mendoakan penulis.
5. Ibuku tercinta: Mesra Br. Sinaga dan saudara-saudariku tercinta, yaitu Roland Yohanes Samosir, Rudi Hakim Samosir, dan Putry Kasih Samosir, yang selalu mendoakan dan memberikan dukungan serta semangat bagi penulis dalam menjalani panggilan dan menyelesaikan tesis ini.
6. Keluarga besar, umat Allah, maupun teman-teman lain yang turut serta mendoakan dan mendukung penulis dalam menyelesaikan tesis ini.

Secara pribadi, penulis berharap semoga karya tulis ini berkenan kepada Allah dan dapat menjadi inspirasi bagi semua orang yang memiliki komitmen untuk menjadi murid-murid Yesus yang hidup dan berjalan sesuai dengan kehendak Allah di dunia masa kini.

Visma Vijaya Praya, Papringan, Yogyakarta
Oktober 2026
Penulis

ABSTRAK

Tesis ini merespons problematika teologis mengenai status Injil Markus yang sering dianggap minim gagasan teologis, sekaligus menanggapi keprihatinan akademis terhadap narasi kegagalan sistemik para murid dalam menghadapi jalan salib dan penderitaan Yesus di Yerusalem. Kegagalan tersebut diidentifikasi terjadi karena para murid mengabaikan kurikulum inti kemuridan yang telah diajarkan Yesus melalui tiga narasi mukjizat Yesus selama perjalanan menuju Yerusalem: yaitu mukjizat transfigurasi (Mrk. 9:2-13), mukjizat eksorsisme (Mrk. 9:14-29), dan mukjizat penyembuhan Bartimeus (Mrk. 10:46-52). Dengan menggunakan pendekatan naratif Elizabeth Struthers Malbon yang diperkaya dengan integrasi sastra, sejarah dan sosial melalui kerangka tiga dunia Kari Syreeni, studi ini bertujuan menawarkan paradigma baru yang memaknai narasi mukjizat sebagai sarana pedagogis sistematis guna membentuk karakter murid yang sesuai dengan kehendak Allah. Hasil penelitian menunjukkan bahwa narasi mukjizat transfigurasi, eksorsisme, dan penyembuhan Bartimeus merupakan "kurikulum inti" yang disusun untuk mengoreksi ketidakmengertian para murid. Narasi transfigurasi berfungsi memulihkan ketaatan spiritual melalui perintah untuk mendengarkan Yesus; narasi eksorsisme menekankan doa kepada Allah sebagai kekuatan spiritual utama; dan narasi penyembuhan Bartimeus menjadi model murid ideal yang terus-menerus mengikuti Yesus. Sebagai kesimpulan, ketiga narasi ini dapat disebut sebagai "pedagogi antisipatif" yang disusun secara sistematis untuk mencegah kegagalan sistemik para murid yang terdapat dalam Markus Bab 14-16. Secara teologis, penelitian ini berimplikasi pada transformasi pemahaman umat beriman agar memaknai setiap peristiwa hidup dan kegagalan sebagai bagian integral dari perjalanan kemuridan yang dinamis dalam mengikuti dan melanjutkan misi-Nya di dunia.

Kata kunci: Yesus, Kemuridan, Markus, Malbon, Pedagogi, Salib.

ABSTRACT

This thesis addresses theological problems regarding the status of the Gospel of Mark, which is often considered lacking in theological ideas, while also responding to academic concerns about the narrative of the disciples' systemic failure to face the cross and Jesus' suffering in Jerusalem. The failure was identified as occurring because the disciples ignored the core curriculum of discipleship that Jesus had taught through the three narratives of Jesus' miracles during the journey to Jerusalem: the miracle of transfiguration (Mark 9:2-13), the miracle of exorcism (Mark 9:14-29), and the miracle of Bartimaeus (Mark 10:46-52). Using Elizabeth Struthers Malbon's narrative approach, enriched with the integration of literature, history, and society through the framework of the three worlds of Kari Syreeni, this study aims to offer a new paradigm that interprets the miraculous narrative as a systematic pedagogical means to form the character of the disciple in accordance with the will of God. The results of the study show that the narrative of the miracle of the Transfiguration, Exorcism, and Healing of Bartimaeus is a "core curriculum" that is compiled to correct students' misunderstandings. The Transfiguration narrative serves to restore spiritual obedience through the command to listen to Jesus; the exorcism narrative emphasizes prayer to God as the ultimate spiritual force; and the healing narrative of Bartimaeus becomes a model of the ideal disciple who constantly follows Jesus. In conclusion, these three narratives can be referred to as the "anticipatory pedagogy" that is systematically structured to prevent the systemic failure of the disciples contained in Mark chapters 14-16. Theologically, this research has implications for a transformed understanding of the faithful to interpret every life event and failure as an integral part of the dynamic discipleship journey in following and continuing His mission in the world.

Keywords: *Jesus, Discipleship, Mark, Malbon, Pedagogy, the Cross.*

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL.....	i
HALAMAN PERSETUJUAN.....	ii
HALAMAN PENGAJUAN.....	iii
HALAMAN PENGESAHAN.....	iv
PERNYATAAN KEASLIAN KARYA	v
LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI.....	vi
HALAMAN PERSEMBAHAN	vii
KATA PENGANTAR	viii
ABSTRAK.....	x
ABSTRACT.....	xi
DAFTAR ISI.....	xii
DAFTAR SINGKATAN	xvi
 BAB I. PENDAHULUAN	 1
1.1 Latar Belakang.....	1
1.1.1 Sejarah Perkembangan Studi Injil Markus.....	1
1.1.2 Perkembangan Studi Naratif Pada Abad ke-20	7
1.2 Rumusan Masalah	22
1.3 Batasan dan Fokus Kajian	22
1.4 Tujuan Penulisan	24
1.5 Metode Penulisan	24
1.6 Tinjauan Pustaka	29
1.7 Hipotesis	32
1.8 Sistematika Penulisan	32
 BAB II. NARASI SEBAGAI PEDAGOGI KEMURIDAN	 35
2.1 Pengantar	35
2.2 Narasi Sebagai Bentuk Pengajaran.....	35
2.2.1 Narasi sebagai Media Pengajaran dalam Karya Sastra	37
2.2.2 Narasi sebagai Media Pengajaran dalam Cerita Rakyat.....	38
2.2.3 Narasi sebagai Media Pengajaran dalam Pendidikan Agama.....	39
2.3 Teori Naratif dalam Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru	40
2.4 Narasi Injil Markus dalam Tradisi Lisan dan Komunitas Kristiani pada Masa Awal.....	49
2.5 Pedagogi dalam Narasi Injil Markus	53
2.6 Narasi sebagai Pedagogi dalam Pemikiran Elizabeth Struthers Malbon.....	62
2.6.1 Pendekatan Naratif Elizabeth Struthers Malbon	63
2.6.1.1 Identifikasi Narator, Sudut Pandang dan Pembentukan Pembaca.....	64

2.6.1.2	Karakterisasi dalam Relasi: Guru, Fallible Followers, dan Figur Kontras.....	74
2.6.1.3	Ruang Naratif dan Struktur Plot.....	83
2.6.1.4	Fungsi Teologis	86
2.6.2	Narasi Markus sebagai Sekolah Kemuridan	87
2.7	Kesimpulan.....	90

BAB III. ANALISIS PENDEKATAN NARATIF ELIZABETH STRUTHERS MALBON ATAS TIGA NARASI

	MUKJIZAT	93
3.1	Pengantar	93
3.2	Struktur Naratif Bagian Tengah Injil Markus	93
3.3	Narasi Mukjizat Transfigurasi (Markus 9:2-13).....	97
3.3.1	Konteks Markus 9:2-13	97
3.3.2	Struktur Markus 9:2-13	101
3.3.3	Analisis Naratif Malbon Dalam Markus 9:2-13	104
3.3.3.1	Identifikasi Narator, Sudut Pandang dan Pembentukan Pembaca.....	104
3.3.3.2	Karakterisasi dalam Relasi: Guru, Fallible Followers, dan Figur Kontras.....	107
3.3.3.3	Ruang Naratif dan Struktur Plot.....	110
3.3.3.4	Fungsi Teologis Markus 9:2-13 Bagi Pedagogi Kemuridan	111
3.4	Narasi Mukjizat Yesus Mengusir Roh dari seorang Anak yang Bisu (Markus 9:14-29)	113
3.4.1	Konteks Markus 9:14-29	113
3.4.2	Struktur Markus 9:14-29	114
3.4.3	Analisis Naratif Malbon Dalam Markus 9:14-29.....	116
3.4.3.1	Identifikasi Narator, Sudut Pandang dan Pembentukan Pembaca.....	116
3.4.3.2	Karakterisasi dalam Relasi: Guru, Fallible Followers, dan Figur Kontras.....	120
3.4.3.3	Ruang Naratif dan Struktur Plot.....	123
3.4.3.4	Fungsi Teologis Markus 9:14-29 Bagi Pedagogi Kemuridan	125
3.5	Narasi Mukjizat Yesus Menyembuhkan Bartimeus	127
3.5.1	Konteks Markus 10:46-52	127
3.5.2	Struktur Markus 10:46-52	129
3.5.3	Analisis Naratif Malbon Dalam Markus 10:46-52.....	132
3.5.3.1	Identifikasi Narator, Sudut Pandang dan Pembentukan Pembaca.....	132
3.5.3.2	Karakterisasi dalam Relasi: Guru, Fallible Followers, dan Figur Kontras.....	136
3.5.3.3	Ruang Naratif dan Struktur Plot.....	138
3.5.3.4	Fungsi Teologis Markus 10:46-52	

	Bagi Pedagogi Kemuridan	140
3.6	Sintesis Ketiga Narasi Mukjizat dengan Ajaran Yesus tentang Kemuridan.....	141
3.7	Kesimpulan.....	143
 BAB IV. NARASI TEOLOGIS KEMURIDAN DAN KRISTOLOGI		
	NARATIF DALAM TIGA NARASI MUKJIZAT	146
4.1	Pengantar	146
4.2	Narasi Teologis Kemuridan.....	147
4.2.1	Dari Salib Menuju Kemuliaan: Ketaatan untuk Mendengarkan Yesus sebagai Fondasi Pedagogi Kemuridan (Mrk. 9:2-13)	147
4.2.2	Kegagalan sebagai Proses Formatif dalam Kemuridan dan Doa sebagai Sumber Kekuatan Spiritual dalam Perutusan (Mrk. 9:14-29)	149
4.2.3	Bartimeus sebagai Model Murid Sejati (Mrk. 10:46-52).....	152
4.3	Kristologi Naratif Dalam Tiga Narasi Mukjizat.....	154
4.3.1	Kristologi yang diwujudkan dalam Tindakan (Enacted Christology)	155
4.3.2	Kristologi yang digambarkan (Projected Christology) ..	157
4.3.3	Kristologi yang dialihkan/dibelokkan (Deflected Christology).....	158
4.3.4	Kristologi yang dibiaskan (Refracted Christology).....	160
4.3.5	Kristologi yang direfleksikan (Reflected Christology) ..	162
4.4	Sintesis Narasi Teologis Kemuridan dan Kristologi Naratif.....	164
4.5	Kegagalan Para Murid dalam Markus Bab 14-16 dan Kurikulum Inti Kemuridan	166
4.5.1	Narasi Kegagalan Para Murid dalam Markus Bab 14-16.....	166
4.5.2	Narasi Kegagalan Para Murid dan Kurikulum Inti Kemuridan.....	171
4.6	Kesimpulan.....	174
 BAB V. CATATAN KRITIS		
5.1	Pengantar	179
5.2	Evaluasi Metodologis dan Catatan Kritis Apresiatif.....	180
5.2.1	Hasrat Holistik dan Saturasi Kontekstual.....	181
5.2.2	Karakterisasi Malbon dan Kontinuum Tipologi Karakter Adele Berlin	185
5.2.3	Sifat Dasar Narasi Malbon dan Frank Kermode.....	188
5.2.4	Pendekatan Pastoral Malbon dan Interpretasi Polemik Theodore J. Weeden.....	192
5.2.5	Hasrat Holistik dan Skeptisisme	

	Dekonstruktif Stephen D. Moore	194
5.3	Rekonstruksi Dunia Konkret Teks: Perspektif Oral-Aural Dalam Narasi Markus.....	196
5.4	Sintesis Akademis: Menuju Integrasi Sastra, Sejarah dan Sosial.....	201
5.5	Kesimpulan.....	203
BAB VI.	KESIMPULAN HOLISTIK DAN IMPLIKASI	
	TEOLOGIS-PASTORAL	206
6.1	Kesimpulan Holistik	206
6.2	Peristiwa Dalam Kehidupan sebagai Narasi Teologis Umat Beriman Kristiani	212
6.3	Implikasi bagi Pembinaan Pastoral dan Katekese Kemuridan	214
6.3.1	Pemaknaan Mukjizat sebagai Proses Pembentukan Iman.....	214
6.3.2	Pembaruan Pemahaman tentang Pelayanan dan Kepemimpinan Gerejawi.....	216
6.3.3	Katekese Naratif dan Literasi Digital bagi Generasi Muda	218
	DAFTAR PUSTAKA	220

DAFTAR SINGKATAN

A. PERJANJIAN LAMA

Kej. : Kejadian
Kel. : Keluaran
Ul. : Ulangan

B. PERJANJIAN BARU

Mat. : Matius
Mrk. : Markus
Luk. : Lukas
Yoh. : Yohanes

C. Istilah Teknis

Ay. : Ayat
Bdk. : Bandingkan
Lih. : Lihat

BAB I PENDAHULUAN

1.1 Latar Belakang

1.1.1 Sejarah Perkembangan Studi Injil Markus

Pada abad ke-16 (era Reformasi) hingga awal abad ke-18 (abad Pencerahan), studi atas Injil yang dilakukan oleh para ahli Kitab Suci masih berfokus pada pendekatan yang menekankan makna literal¹ dan dimensi historis.² Studi ini dipengaruhi oleh Reformasi Protestan dan selaras dengan nilai-nilai *humanisme Renaisans*.³ Pada masa ini, Martin Luther dan John Calvin menjadi tokoh sentral yang menegaskan pentingnya kembali kepada teks asli Kitab Suci. Mereka menekankan makna literal Kitab Suci sebagai dasar penting dalam memperoleh makna teologis dari penafsiran Kitab Suci.⁴ Hal ini berarti bahwa perhatian terhadap dimensi historis menjadi salah satu ciri penting dalam perkembangan studi Kitab Suci pada periode tersebut.

¹ Anthony C. Thiselton, *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), 116

² Thiselton, *The Two Horizons*, 51.

³ "Humanisme pada periode Renaisans mendorong studi tentang bahasa-bahasa asli dari Kitab Suci, khususnya Latin yang dikenal dengan istilah *litterae*. Martin Luther secara tegas menyatakan bahwa "tanpa pengetahuan dalam studi humanistik (Latin, *litterae*), perkembangan teologi tidak akan dapat tercapai." Kajian humanistik tersebut dianggap memberikan dampak positif yang cukup signifikan terhadap hermeneutika biblikal. Dengan kata lain, kemampuan linguistik dan sastra yang dipupuk dalam ilmu humanisme dipandang sangat penting untuk memahami teks-teks Alkitab. Para Reformator berupaya menemukan "objektivitas baru" dalam penafsiran Alkitab". Gagasan ini diringkas dari karya Thiselton, *The Two Horizons*, 115-117.

⁴ David R. Law, *The Historical-Critical Method: A Guide for the Perplexed* (London: T&T Clark International, 2012), 37.

Dalam perkembangannya, fokus perhatian yang kuat pada dimensi historis tersebut turut membentuk cara Injil dipahami, terutama sebagai sumber untuk mengetahui dan merekonstruksi kehidupan historis Yesus. Dalam konteks *apologetik*, kecenderungan ini semakin menempatkan Injil sebagai kesaksian historis mengenai Yesus, sementara perhatian terhadap Injil sebagai karya naratif dengan perspektif teologis dan karakter masing-masing penginjil belum menjadi fokus utama.⁵

Kecenderungan tersebut tentu membawa dampak negatif dalam studi Injil Markus. Dalam tradisi penafsiran tertentu, Injil Markus dilihat hanya sebagai versi pendek dari Matius, sebagaimana juga ditegaskan dalam tradisi patristik, yakni hipotesis Agustinian.⁶ Bahkan Injil Markus juga pernah dipandang sebagai pengantar bagi Injil Matius yang kurang memiliki gagasan teologis yang memadai.⁷ Oleh karena itu, dalam studi teologis yang lebih komprehensif, Injil Markus cenderung ditempatkan dalam posisi sekunder dan kurang mendapat perhatian sebagai Injil yang memiliki kontribusi teologis yang mandiri.⁸

Pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20, hadir seorang ahli Kitab Suci yang memberikan perhatian khusus untuk menggali kekayaan teologis dalam Injil Markus, yaitu William Wrede. Melalui karyanya, *The Messianic Secret* (1901),

⁵ William Baird, *History of New Testament Research Volume Three: From C. H. Dodd to Hans Dieter Betz* (Minneapolis: Fortress Press, 2013), 748-749.

⁶ "Hipotesis Agustinian adalah sebuah pandangan tradisional mengenai urutan penulisan dan hubungan antar Injil Sinoptik (Matius, Markus, dan Lukas). Kekhasan utamanya adalah klaim bahwa Markus menyusun Injilnya dengan meringkas Injil Matius yang sudah ada sebelumnya". Gagasan ini diringkas dari karya Burridge, *Four Gospels, One Jesus? A Symbolic Reading* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005), 30.

⁷ Morna D. Hooker, *The Gospel According to Saint Mark* (Peabody, MA: Hendrickson, 2009), 9.

⁸ W. R. Telford, *The Theology of the Gospel of Mark. New Testament Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 14.

Wrede mengembangkan kajian mengenai analisis redaksional-teologis dalam studi Injil. Wrede menyoroti struktur dan intensi teologis dalam Markus, yaitu rahasia mesianik. Ia menegaskan bahwa Yesus memang sengaja tidak mengungkapkan atau bahkan menyembunyikan identitas-Nya sebagai Mesias. Oleh karena itu, ia menegaskan bahwa narasi dalam Markus merupakan hasil konstruksi teologis penginjil untuk tujuan tertentu, bukan sekadar peristiwa sejarah tentang kehidupan Yesus.⁹

Dalam perkembangan selanjutnya, analisis Wrede terhadap Injil Markus berdampak positif pada studi Injil Markus. Pertama, gagasannya memberikan perspektif baru dalam studi Injil Markus, yaitu dari kajian historis ke kajian teologis. Wrede menunjukkan bahwa penginjil Markus tidak hanya melaporkan peristiwa sejarah dalam kehidupan Yesus, tetapi juga menyusun narasi dengan tujuan teologis. Bahkan Wrede memisahkan konsep tentang Yesus historis, yaitu Yesus dan karya pelayanan-Nya, dari Kristus *kerygmatic*, yaitu Yesus yang diimani dan diwartakan sebagai Mesias oleh komunitas Gereja pasca-Paskah.¹⁰ Menurut Wrede, Yesus yang historis tidak mengklaim Diri-Nya sebagai Mesias, karena iman akan kemesiasan Yesus baru muncul setelah peristiwa kebangkitan-Nya.¹¹

Kedua, analisis Wrede atas Injil Markus juga menginspirasi studi yang lebih kritis tentang sejarah redaksi. Ia memberikan perhatian besar pada metode penginjil dalam menyusun Injil, seperti mengedit, menambah, mengurangi, serta

⁹William Wrede, *The Messianic Secret*. Translated by J. C. G. Greig (Cambridge & London: James Clarke & Co., LTD., 1971), 4

¹⁰ Wrede, *The Messianic Secret*, 32- 33, 78.

¹¹ Wrede, *The Messianic Secret*, 13, 28.

cara penginjil menafsirkan sumber-sumber Injil yang digunakan untuk menyampaikan pesan teologis tertentu.¹² Dalam studi Markus, Wrede menekankan pentingnya menyadari peran Markus sebagai pencerita atau narator. Markus dapat secara sengaja mengatur urutan berbagai narasi yang ditulisnya. Tujuannya adalah agar narasi-narasi tersebut selaras dengan pesan sentral dalam Injil. Secara khusus, sebagai teolog, Markus juga berupaya menyusun narasi-narasi tersebut untuk tujuan teologis tertentu.¹³

Ketiga, analisis Wrede ini juga memberikan kesadaran baru bahwa Kristologi Markus sebenarnya berkembang secara bertahap dalam tradisi komunitas Kristiani pada masa awal. Hal ini berarti bahwa Kristologi Markus bukan suatu gagasan eksplisit yang diungkapkan sejak masa pelayanan Yesus.

Berhadapan dengan dampak positif tersebut, hadir beberapa ahli Kitab Suci yang memberikan dukungan terhadap analisis William Wrede dalam studi Injil Markus. Pertama, Albert Schweitzer. Melalui karyanya, *The Quest of the Historical Jesus* (1906), Albert mendukung pendekatan kritis dengan menekankan aspek *apokaliptik* Yesus. Akan tetapi, hal yang menarik dari pendapat Albert adalah bahwa ia menyetujui Injil Markus sebagai karya iman.¹⁴ Kedua, Martin Dibelius. Dalam karyanya, *From Tradition to Gospel* (1919), Dibelius mengembangkan *Formgeschichte* atau kritik bentuk. Ia menganalisis secara kritis bahwa unit-unit naratif dalam Injil itu berasal dari tradisi komunitas yang

¹² Wrede, *The Messianic Secret*, 22, 37.

¹³ Wrede, *The Messianic Secret*, 72.

¹⁴ Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede*, translated by W. Montgomery, B.A., B.D. (London: A&C Black, LTD, 1931), 154-160.

mencerminkan kebutuhan liturgis dan teologis komunitas Kristiani pada masa awal.¹⁵ Ketiga, Karl Ludwig Schmidt. Dalam *The Framework of the Story of Jesus* (1919), dia menjelaskan bahwa narasi yang dikisahkan secara sistematis dalam Injil Markus merupakan kreativitas redaksi dalam penyusunannya.¹⁶ Keempat, Rudolf Bultmann. Dalam bukunya, *History of the Synoptic Tradition* (1921), dia mengembangkan teori kritik bentuk yang dikembangkan oleh Dibelius. Injil bukan sekadar sejarah literal, tetapi pertama-tama adalah pewartaan iman (*kerygma*). Ia juga membedakan antara "*Jesus of history*" dan "*Christ of faith*".¹⁷ Ia menegaskan bahwa rincian historis mengenai Yesus maupun kesadaran mesianiknya perlu dipahami sebagai prasyarat teologis, bukan inti teologi Perjanjian Baru itu sendiri. Alasannya, iman orang-orang Kristiani didukung oleh keputusan pribadi dan tidak sepenuhnya bergantung pada penemuan para sejarawan. Menurut Bultmann, Kristus Iman (*kerygma*) merupakan pewartaan komunitas Kristiani pada masa awal mengenai Yesus Kristus, khususnya Yesus yang disalibkan dan bangkit sebagai tindakan keselamatan eskatologis Allah yang bersifat definitif. Kelima, William Marxsen. Dalam karyanya, *Mark the Evangelist: Studies on the Redaction History of the Gospel* (1956), Marxsen menegaskan pentingnya melihat konteks komunitas sebagai penentu dalam narasi

¹⁵ Martin Dibelius, *From Tradition to Gospel. Translated from the Revised Second Edition of Die Formgeschichte Des Evangeliums by Bertram Lee Woolf* (New York: Charles Scribner's Sons, 1935), v. 22.

¹⁶ Karl Ludwig Schmidt, *The Framework of the Story of Jesus: Literary-Critical Investigations of the Earliest Jesus Tradition*, ed. Byron R. McCane (Eugene: Cascade Books, 2021), 20-21.27.

¹⁷ Rudolf Bultmann, *The History Of The Synoptic Tradition*, translated by John Marsh (New York: Harper & Row, 1976), 239-240.

Markus. Menurut Marxsen, Injil adalah respons terhadap kebutuhan komunitas Kristiani pada masa awal untuk menghayati iman mereka akan Yesus Kristus.¹⁸

Berhadapan dengan kesadaran akan kekayaan gagasan teologis dalam studi Injil Markus ini, hadir beberapa tokoh yang mencoba mendalami unsur-unsur teologis dalam Markus melalui pendekatan naratif. Tiga tokoh yang memulai dan mempopulerkan pendekatan naratif ini adalah David Roads, Joanna Dewey, dan Donald Michie. Mereka mengembangkan pendekatan tersebut dalam *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel* (1982). Intisari dari buku ini adalah bahwa melalui pendekatan naratif, Injil Markus dapat dipahami sebagai narasi yang hidup dan dinamis. Pendekatan naratif ini dapat digunakan untuk menganalisis struktur dramatik, perkembangan karakter tokoh, dan bahkan konflik para tokoh dalam narasi Injil Markus guna memperoleh gagasan teologisnya.¹⁹ Dalam karyanya, *The Theology of the Gospel of Mark* (1999), W. R. Telford menegaskan bahwa struktur naratif Markus disusun untuk membimbing pembaca menuju pemahaman kristologis tertentu, dan setiap elemen sastra dapat berfungsi sebagai instrumen refleksi teologis yang substansial.²⁰ Hal ini berarti bahwa pendekatan naratif dapat digunakan sebagai metode kreatif untuk mendalami Injil Markus, termasuk narasi-narasi mukjizat Yesus sebagai karya sastra teologis.

¹⁸ William Marxsen, *Mark the Evangelist: Studies on the Redaction History of the Gospel*. Translated by James Boyce and Friends (Nashville: Abingdon Press, 1969), 66-67.

¹⁹ David Rhoads and Donald Michie, *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel* (Philadelphia: Fortress Press, 1982), 3-40.

²⁰ Telford, *The Theology of the Gospel of Mark*, 80.

1.1.2 Perkembangan Studi Naratif Pada Abad ke-20

Pada abad ke-20, hadir seorang ahli Perjanjian Baru yang memiliki perhatian besar terhadap pengembangan pendekatan naratif dalam studi Injil Markus, yaitu Elizabeth Struthers Malbon. Dengan mempertimbangkan bahwa data eksplisit mengenai waktu kelahirannya masih terbatas dalam literatur akademis, pemetaan biografis Malbon ini hanya akan berfokus pada riwayat pendidikan dan karier profesionalnya, yang menjadi fondasi penting untuk mengkaji kontribusi pemikirannya.

Latar belakang pendidikan tinggi Malbon ditempuh secara berjenjang di Florida State University. Ia memperoleh gelar Bachelor of Arts dalam bidang Religion dengan minor English pada tahun 1969, kemudian Master of Arts dalam bidang Religion pada tahun 1970, dan Doctor of Philosophy dalam bidang Humanities pada tahun 1980.²¹

Sebelum memasuki karier akademisnya secara penuh, Malbon telah memiliki pengalaman dalam bidang pengajaran, seperti *Assistant Director* di Wesley Foundation dan *Research Assistant* di Florida State University pada tahun 1970–1972, *Teaching Assistant* pada tahun 1976–1977, *Visiting Instructor* di Department of Religion, Vassar College, pada tahun 1978–1979, serta *Adjunct Lecturer* di Florida State University pada tahun 1979–1980. Sejak tahun 1980 hingga tahun 2016, ia menjalani sebagian besar karier akademisnya di Virginia Tech dan kemudian menyandang status *Professor Emerita of Religion and*

²¹ Edwin K. Broadhead, ed., *Let the Reader Understand: Studies in Honor of Elizabeth Struthers Malbon*, Library of New Testament Studies 583 (London: T&T Clark, 2018), xi.

Culture. Ia juga aktif dalam *Society of Biblical Literature* (SBL). Pengakuan terhadap kontribusinya dalam bidang pengajaran dan penelitian antara lain tampak dalam *Mentor Award* dari *Committee on the Status of Women in the Profession, Society of Biblical Literature*, pada tahun 2013, serta *William E. Wine Award for Teaching Excellence* dan *Alumni Award for Research Excellence* dari Virginia Tech pada tahun 2014.²²

Secara khusus, perkembangan pemikiran Malbon dalam studi Injil Markus dapat ditelusuri secara jelas sejak akhir dekade tahun 1970-an. Pada tahun 1977, terutama ketika memperoleh kesempatan sebagai Merrill Fellow dari Florida State University di Vanderbilt University, ia mempelajari pendekatan eksegesis struktural bersama Daniel Patte dan studi Markus bersama John R. Donahue, S.J.²³ Pengalaman tersebut berperan penting dalam pembentukan minat awal Malbon terhadap hubungan antara struktur naratif dan makna dalam Injil Markus. Selain itu, pada tahun yang sama, ia juga mendapat kesempatan untuk mempresentasikan penelitiannya mengenai Markus dalam forum *Society of Biblical Literature* (SBL) dengan menggunakan metodologi Claude Lévi-Strauss. Penelitian tersebut kemudian dikembangkan dalam artikel “Mythic Structure and Meaning in Mark: Elements of a Lévi-Straussian Analysis” yang diterbitkan dalam *Semeia* pada 1979.²⁴ Melalui penelitian ini, Malbon menunjukkan bahwa struktur narasi Markus dapat dianalisis untuk memahami pola hubungan dan pembentukan makna yang terdapat di dalam sebuah teks.

²² Broadhead, *Let the Reader Understand: Studies in Honor of Elizabeth Struthers Malbon*, xi-xii.

²³ Broadhead, *Let the Reader Understand: Studies in Honor of Elizabeth Struthers Malbon*, xi.

²⁴ Elizabeth Struthers Malbon, “Mythic Structure and Meaning in Mark: Elements of a Lévi-Straussian Analysis,” *Semeia* 16 (1979): 97–132.

Pada tahun 1980, Malbon mengembangkan penelitiannya tentang struktur naratif tersebut menjadi sebuah disertasi yang berjudul *Narrative Space and Mythic Meaning: A Structural Exegesis in the Gospel of Mark*, di bawah bimbingan Robert A. Spivey dan John F.²⁵ Priest. Disertasi tersebut kemudian dikembangkan menjadi sebuah monograf dengan judul, *Narrative Space and Mythic Meaning in Mark* sebagaimana diterbitkan oleh Harper & Row pada tahun 1986. Dalam monograf ini, Malbon mengembangkan lebih lanjut analisis struktural terhadap Injil Markus dengan memberikan perhatian khusus pada ruang naratif dan hubungannya dengan pembentukan makna.²⁶ Dengan demikian, karya ini hendak menegaskan tahap awal perkembangan pemikiran Malbon mengenai beberapa unsur naratif dalam Injil Markus.

Setelah menyelesaikan studi doktoralnya, Malbon terus mengembangkan pemikirannya dalam studi Injil Markus, khususnya mengenai hubungan antara metode strukturalisme, hermeneutika, dan pembentukan makna dalam konteks penafsiran. Pada tahun 1981, Malbon menulis dan mempresentasikan sebuah artikel dengan judul “Structuralism, Hermeneutics, and Contextual Meaning” yang kemudian diterbitkan dalam *Journal of the American Academy of Religion* pada tahun 1983.²⁷

Pada periode yang sama, Malbon juga menulis dan menerbitkan sejumlah penelitian mengenai berbagai aspek Injil Markus, seperti artikel tentang “Galilee

²⁵ Elizabeth Struthers Malbon, *Narrative Space and Mythic Meaning: A Structural Exegesis in the Gospel of Mark* (PhD diss., Florida State University, 1980), 1-389.

²⁶ Elizabeth Struthers Malbon, *Narrative Space and Mythic Meaning in Mark*, *New Voices in Biblical Studies* (San Francisco: Harper & Row, 1986), 17-20.

²⁷ Elizabeth Struthers Malbon, “Structuralism, Hermeneutics, and Contextual Meaning,” *Journal of the American Academy of Religion* 51 (1983): 207–230.

and Jerusalem: History and Literature in Marcan Interpretation” pada tahun 1982,²⁸ *Fallible Followers: Women and Men in the Gospel of Mark*” pada tahun 1983,²⁹ “The Jesus of Mark and the Sea of Galilee” pada tahun 1984,³⁰ dan “Tē Oikia Autou: Mark 2:15 in Context” pada tahun 1985.³¹ Melalui beberapa artikel tersebut, dapat dilihat bahwa fokus perhatian Malbon dalam studi Injil Markus semakin berkembang, yaitu dari struktur naratif menuju karakter, ruang, konteks, dan cara berbagai unsur tersebut berfungsi dalam keseluruhan cerita Markus.

Secara khusus, perkembangan pemikiran Malbon tersebut semakin terlihat dalam artikelnya yang berjudul: “Disciples/Crowds/Whoever: Marcan Characters and Readers” pada tahun 1986,³² dan “The Jewish Leaders in the Gospel of Mark: A Literary Study of Marcan Characterization” pada tahun 1989.³³ Dalam dua artikel tersebut, Malbon semakin menempatkan karakterisasi sebagai bagian penting dalam penafsiran narasi Markus. Perhatian Malbon terhadap karakterisasi tersebut menjadi salah satu ciri penting dalam karya-karya Malbon selanjutnya.

Secara khusus, pada awal tahun 1990-an, Malbon memberikan ruang yang lebih luas dalam pengembangan kritik naratif. Dalam karyanya yang berjudul “Narrative Criticism: How Does the Story Mean?”, yang diterbitkan dalam *Mark*

²⁸ Elizabeth Struthers Malbon, “Galilee and Jerusalem: History and Literature in Marcan Interpretation,” *Catholic Biblical Quarterly* 44 (1982): 242–255.

²⁹ Elizabeth Struthers Malbon, “Fallible Followers: Women and Men in the Gospel of Mark,” *Semeia* 28 (1983): 29–48.

³⁰ Elizabeth Struthers Malbon, “The Jesus of Mark and the Sea of Galilee,” *Journal of Biblical Literature* 103 (1984): 363–377.

³¹ Elizabeth Struthers Malbon, “Tē Oikia Autou: Mark 2:15 in Context,” *New Testament Studies* 31 (1985): 282–292.

³² Elizabeth Struthers Malbon, “Disciples/ Crowds/ Whoever: Marcan Characters and Readers,” *Novum Testamentum* 28 (1986): 104–130.

³³ Elizabeth Struthers Malbon, “The Jewish Leaders in the Gospel of Mark: A Literary Study of Marcan Characterization,” *Journal of Biblical Literature* 108, no. 2 (1989): 259–281.

and Method: New Approaches in Biblical Studies pada tahun 1992, Malbon menjelaskan kritik naratif sebagai pendekatan yang memperhatikan cara sebuah cerita menghasilkan makna melalui unsur-unsur naratifnya.³⁴ Perhatian tersebut kemudian dikembangkan dalam berbagai penelitiannya mengenai pembacaan ulang atas teks Injil Markus, karakter murid, dan hubungan antara teks dan pembaca.

Studi tersebut memperoleh bentuk yang lebih sistematis dalam karyanya yang berjudul *In the Company of Jesus: Characters in Mark's Gospel* pada tahun 2000. Dalam karya ini, Malbon memberikan perhatian khusus terhadap karakter-karakter dalam Injil Markus, termasuk Yesus, para murid, orang banyak, para pemimpin Yahudi, perempuan, dan tokoh-tokoh minor. Salah satu perhatian pentingnya ialah karakterisasi para murid sebagai *fallible followers*, yakni pengikut yang memiliki keterbatasan dalam memahami dan mengikuti Yesus.³⁵ Pendekatan ini penting karena memungkinkan karakter murid dibaca berdasarkan perkembangan mereka sepanjang narasi, bukan hanya berdasarkan tindakan atau perkataan yang muncul dalam satu perikop tertentu. Dengan demikian, karakterisasi menjadi sarana untuk memahami proses kemuridan yang dibangun melalui keseluruhan cerita Markus.

Secara khusus, pada tahun 2002, Malbon juga memperluas kajian naratifnya dengan memberikan perhatian pada dimensi mendengar dan cara cerita

³⁴ Elizabeth Struthers Malbon, "Narrative Criticism: How Does the Story Mean?" dalam *Mark and Method: New Approaches in Biblical Studies*, ed. Janice Capel Anderson dan Stephen D. Moore (Minneapolis: Fortress Press, 1992), 23–49.

³⁵ Elizabeth Struthers Malbon, *In the Company of Jesus: Characters in Mark's Gospel* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2000), 11–17.

Markus dikomunikasikan kepada audiens dalam sebuah buku yang berjudul, *Hearing Mark: A Listener's Guide*. Melalui karya ini, Malbon menegaskan bahwa makna narasi tidak hanya berkaitan dengan struktur dan karakter yang terdapat dalam teks, tetapi juga dengan cara cerita disampaikan dan diterima oleh *audiens*. Hal ini berarti bahwa dalam studi Injil Markus perlu dipertimbangkan hubungan antara teks, cara narasi disampaikan, karakter, dan *audiens* yang dimaksudkan oleh pengarang.

Secara khusus, pada tahun 2009, Malbon menghubungkan studi karakterisasinya dengan kajian Kristologi dalam sebuah buku yang berjudul, *Mark's Jesus: Characterization as Narrative Christology*. Sebenarnya Malbon sudah membahas tema mengenai kristologi naratif dalam beberapa artikelnya, seperti "The Christology of Mark's Gospel: Narrative Christology and the Markan Jesus" dan "'Reflected Christology': An Aspect of Narrative 'Christology' in the Gospel of Mark" pada tahun 1999, serta "Narrative Christology and the Son of Man: What the Markan Jesus Says Instead" pada tahun 2003.³⁶ Akan tetapi, tema tersebut baru dibahas secara komprehensif dalam *Mark's Jesus: Characterization as Narrative Christology*. Dalam karya tersebut, Malbon menegaskan Kristologi Markus tidak hanya ditemukan dalam pernyataan eksplisit mengenai identitas Yesus, tetapi juga dalam cara narasi membentuk dan mengembangkan karakter-Nya.

³⁶ Broadhead, *Let the Reader Understand: Studies in Honor of Elizabeth Struthers Malbon*, xiii-xiv.

Selain karya-karya tersebut, Malbon juga telah memberikan kontribusi melalui penyuntingan dan berbagai tulisan mengenai kritik sastra dan studi Markus. Pada tahun 1994, ia bersama Edgar V. McKnight menyunting “The New Literary Criticism and the New Testament” untuk menganalisis perkembangan berbagai pendekatan sastra dalam studi Perjanjian Baru. Pada tahun 2009, ia juga menjadi editor *Between Author and Audience in Mark: Narration, Characterization, Interpretation*, yang menganalisis berbagai kajian tentang narasi, karakterisasi, dan interpretasi Injil Markus. Melalui kontribusi tersebut, penulis hendak menunjukkan bahwa perhatian Malbon terhadap studi naratif tidak terbatas pada karya-karya monografisnya sendiri, tetapi juga menjadi bagian dari perkembangan diskusi akademis yang lebih luas tentang cara membaca Injil Markus.

Secara khusus, dalam perkembangan studi naratif Injil Markus selanjutnya, pendekatan naratif Malbon dipertimbangkan dan digunakan untuk menjawab berbagai persoalan dalam studi Injil Markus. Hal ini dapat dilihat pada pengakuan serta penghargaan akademis yang diterbitkan dalam sebuah *Festschrift* berjudul *Let the Reader Understand: Essays in Honor of Elizabeth Struthers Malbon* pada tahun 2018 dan diedit oleh Edwin K. Broadhead. *Festschrift* tersebut membahas kontribusi Malbon yang berkaitan dengan makna narasi, metodologi eksegesis, karakterisasi, pembacaan naratif, serta analisis estetis dan politis.³⁷ Melalui *Festschrift* tersebut dapat ditegaskan bahwa pemikiran Malbon telah

³⁷ Broadhead, *Let the Reader Understand: Studies in Honor of Elizabeth Struthers Malbon*, xi-xxiv.

menjadi bagian integral dari diskursus akademis internasional mengenai Injil Markus.

Berkaitan dengan hal tersebut, Malbon juga kembali memberikan penegasan terkait perkembangan penelitiannya mengenai studi naratif atas Injil Markus. Dalam artikelnya yang berjudul “Mark 2.15 in Even Broader Context: A Reflection”, sebagaimana diterbitkan dalam *Journal for the Study of the New Testament* pada tahun 2026 ini, ia merefleksikan kembali perkembangan penelitiannya sejak kajian tentang Markus 2:15. Bahkan ia menggambarkan perkembangan penelitiannya tersebut sebagai perjalanan “From Lévi-Straussian structuralism to narrative criticism and from narrative space to narrative characterization”. Fokus artikel ini adalah memberikan kerangka untuk membaca perkembangan pemikirannya secara historis dan metodologis. Perhatiannya bergerak dari strukturalisme menuju kritik naratif, dari ruang naratif menuju karakterisasi, dan selanjutnya menuju pemahaman mengenai bagaimana karakterisasi berkontribusi terhadap Kristologi naratif.³⁸

Dengan demikian, otoritas Malbon dalam penelitian Injil Markus dapat dipahami berdasarkan kesinambungan antara rekam jejak akademis dan perkembangan metodologisnya. Ia tidak hanya menggunakan pendekatan naratif sebagai teknik membaca teks, tetapi juga mengembangkan perangkat analisis yang menghubungkan ruang, karakter, tindakan, pembaca, audiens, dan Kristologi dalam suatu pemahaman yang menyeluruh terhadap narasi Markus.

³⁸ Elizabeth Struthers Malbon, “Mark 2.15 in Even Broader Context: A Reflection,” *Journal for the Study of the New Testament* 48, no. 3 (2026): 548–555.

Berdasarkan uraian komprehensif di atas, penulis melihat bahwa pendekatan naratif Malbon tersebut memberikan peluang baru dalam studi karakterisasi pada Injil Markus. Dalam hal ini, penulis hendak melakukan studi karakterisasi dengan berfokus pada kisah-kisah mukjizat yang dialami maupun dilakukan Yesus di hadapan para murid-Nya. Dalam buku *Teaching with Authority* karya Edwin K. Broadhead (1992), dapat ditemukan bahwa ada sekitar dua puluh satu kisah mukjizat dalam Injil Markus yang disusun secara naratif dan tematis, yaitu pengusiran roh jahat di sinagoga (Markus 1:21–29), penyembuhan Ibu mertua Petrus (1:29–31), berbagai penyembuhan dan eksorsisme di Kapernaum (1:32–39), penyembuhan orang kusta (1:39–45), penyembuhan orang lumpuh (2:1–13), penyembuhan di sinagoga pada hari Sabat (3:1–7a), penyembuhan dan pengusiran roh jahat (3:7–13a), meredakan badai di danau (4:35–5:1), pengusiran roh Legion dari orang Gerasa (5:1–21a), penyembuhan dua anak perempuan yakni anak Yairus dan wanita pendarahan (5:21–6:1a), pemberian makan lima ribu orang (6:32–46), berjalan di atas air (6:47–53), penyembuhan berbagai penyakit (6:53–56), penyembuhan anak perempuan Siro-Fenisia (7:24–31), penyembuhan orang tuli dan bisu (7:31–37), pemberian makan empat ribu orang (8:1–10), penyembuhan orang buta di Betsaida (8:22–27a), transfigurasi Yesus (9:2–13), eksorsisme seorang anak bisu yang kerasukan roh jahat (9:14–29), penyembuhan Bartimeus (10:46–52), serta pengutukan pohon ara yang dikaitkan dengan pembersihan Bait Allah (11:12–27a).³⁹

³⁹ Edwin K Broadhead, *Teaching with Authority: Miracles and Christology in the Gospel of Mark. Journal for the Study of the New Testament*, ed. by Stanley E. Porter (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992), 1-241.

Secara khusus, dari dua puluh satu kisah mukjizat tersebut, penulis akan mendalami tiga kisah mukjizat Yesus selama perjalanan menuju Yudea,⁴⁰ khususnya Yerusalem. Ketiga mukjizat tersebut adalah transfigurasi Yesus (Markus 9:2-13), eksorsisme atas seorang anak bisu yang kerasukan roh jahat (Markus 9:14-29), dan penyembuhan Bartimeus (Markus 10:46-52).

Ada beberapa alasan penulis memilih tiga kisah mukjizat tersebut. Namun, sebelumnya, penulis akan memberikan penjelasan mengenai makna mukjizat dalam konteks Perjanjian Baru. Dalam konteks Yunani-Perjanjian Baru, konsep mukjizat dapat dipahami melalui tiga istilah yang saling melengkapi, yaitu [δύναμις (*dynamis*)], [σημεῖον (*sēmeion*)], dan [θαῦμα (*thauma*)] serta bentuk

⁴⁰ Secara geografis, wilayah Yudea pada abad pertama adalah kawasan perbukitan di bagian selatan Palestina dan terdiri dari beberapa kota penting, seperti Yerusalem, Bethlehem, Hebron, dan Yerikho (Morna D. Hooker, *The Gospel According to St Mark*, 1991, 86). Di sisi timur wilayah ini terdapat Gurun Yudea (wilderness of Judea) yang membentang hingga ke pantai barat Laut Mati (Karl Ludwig Schmidt, *The Framework of the Story of Jesus*, 2021, 762). Secara teologis, wilayah tandus ini dapat dilihat sebagai lokus pelayanan Yohanes Pembaptis serta tempat Yesus menghadapi pencobaan (Hooker, *The Gospel According to St Mark*, 82; David Rhoads dkk., *Mark as Story*, 1982, 563). Selain itu, wilayah Yudea ini juga memiliki beberapa situs arkeologi, seperti benteng Masada di atas tebing terjal, kompleks istana dan makam Herodian di Herodium, gua di bawah Church of the Nativity di Bethlehem, serta Kolam Bethesda di Yerusalem (David R. Law, *The Historical-Critical Method*, 2012, 299-300). Secara politik, Yudea diangkat menjadi provinsi Romawi pada tahun 6 M dan diikuti dengan pelaksanaan sensus perpajakan imperial di bawah kepemimpinan Kuirinius (Quirinus) (Law, *The Historical-Critical Method*, 1091; David Friedrich Strauss, *The Life of Jesus Critically Examined*, 2020, 1235). Dalam sistem administrasi tersebut, Roma mengangkat Pontius Pilatus sebagai penguasa, dan historisitas jabatannya dapat dilihat pada prasasti "Prefek Yudea" di Kaisarea Maritima (Law, *The Historical-Critical Method*, 300). Secara khusus, sebagai jantung spiritualitas Yudaisme, kompleks Bait Allah di Yerusalem mendominasi otoritas keagamaan di bawah pengaruh imam-imam kepala dan para ahli Taurat (Rhoads, *Mark as Story*, 566). Lembaga ini mengawal struktur sosial masyarakat Yudea yang menjunjung tinggi kemurnian silsilah keturunan (ras Israel), terutama untuk menentukan stratifikasi sosial dan keabsahan religius mereka (Law, *The Historical-Critical Method*, 391). Meskipun ortodoksi lokal ini dijaga ketat, arus Helenisasi tetap memengaruhi kelas elit perkotaan di Yerusalem hingga memicu ketegangan internal dengan kelompok nasionalis (Law, *The Historical-Critical Method*, 410, 414). Pada akhirnya, seluruh dimensi ini dibingkai oleh kesadaran teologis mengenai tanah, sebagaimana bagi masyarakat Yahudi kala itu, kesucian religius hanya dapat dicapai secara valid jika seseorang bermukim di Tanah Israel (Law, *The Historical-Critical Method*, 402-403). Bagi penulis, konsep inilah yang menunjukkan posisi Yerusalem sebagai ruang sakral yang fundamental bagi perkembangan Yudaisme sekaligus sebagai fase awal berkembangnya komunitas Kristiani.

verbalnya [*θαυμάζω (thaumazō)*]. Ketiga istilah tersebut tentunya bukan sinonim yang secara langsung berarti mukjizat, tetapi berfungsi untuk menjelaskan dimensi yang berbeda dari tindakan Ilahi, yakni kuasa yang bekerja, makna yang ditunjukkan, dan respons yang ditimbulkan. Pertama, [*δύναμις (dynamis)*], berfokus untuk menegaskan dimensi kuasa atau sumber tindakan mukjizat. Secara leksikal, *dynamis* menunjuk pada kekuatan, kemampuan, atau kapasitas untuk melakukan suatu tindakan. Dalam Perjanjian Baru, bentuk jamaknya, [*δυνάμεις (dynameis)*], dapat digunakan untuk menunjuk pada tindakan-tindakan berkuasa atau mukjizat. Dalam konteks pelayanan Yesus, istilah ini hendak menegaskan bahwa tindakan tersebut merupakan manifestasi kuasa Ilahi yang bekerja secara nyata. Hal ini berarti bahwa mukjizat dalam konteks *dynamis* menunjuk pada kuasa Allah yang dinyatakan melalui tindakan Yesus dan berkaitan dengan hadirnya Kerajaan Allah.⁴¹

Kedua, [*σημεῖον (sēmeion)*] berfungsi untuk menegaskan makna dari suatu tindakan mukjizat. Secara harfiah, *sēmeion* berarti “tanda”, yakni sesuatu yang menunjuk kepada realitas yang melampaui dirinya sendiri. Dalam konteks mukjizat, suatu tindakan dapat berfungsi sebagai tanda yang mengarahkan perhatian kepada identitas Yesus, karya Allah, atau realitas Kerajaan Allah. Hal ini berarti bahwa mukjizat tidak berhenti pada fenomena yang terjadi, tetapi memiliki makna teologis yang perlu dikenali dan ditafsirkan. Dengan kata lain, *sēmeion* mendorong setiap orang untuk melihat dan memaknai mukjizat sebagai

⁴¹ Christopher A. Bettham, ed., *The Concise New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis* (Grand Rapids: Zondervan Academic, 2021), 941-945.

tindakan yang mengungkapkan sesuatu tentang Allah dan karya-Nya.⁴² Ketiga, [*θαῦμα* (*thauma*)] dan [*θαυμάζω* (*thaumazō*)] berfokus untuk menegaskan dimensi respons atau dampak dari tindakan tersebut. *Thauma* berarti sesuatu yang menakjubkan atau mengagumkan, sedangkan *thaumazō* berarti merasa heran, takjub, atau kagum. Dalam konteks mukjizat, istilah ini hendak menggambarkan respons manusia ketika berhadapan dengan tindakan Ilahi maupun mukjizat Yesus.⁴³

Berdasarkan penjelasan di atas, dapat ditegaskan bahwa mukjizat adalah manifestasi tindakan Ilahi yang melampaui batasan pengalaman empiris manusia. Mukjizat tidak hanya berorientasi pada realitas teologis tertentu, tetapi juga menstimulasi respons transformatif bagi siapa pun yang menyaksikannya. Oleh karena itu, dengan mempertimbangkan bahwa makna mukjizat dalam konteks Perjanjian Baru memiliki cakupan yang lebih luas, penulis menggunakan kerangka konseptual tersebut untuk membaca dan mengkategorikan peristiwa transfigurasi (Mrk. 9:2–13) sebagai mukjizat.

Setelah penulis menegaskan makna mukjizat yang penulis terapkan dalam tesis ini, berikut beberapa alasan penulis memilih ketiga mukjizat tersebut dalam tesis ini. Pertama, ketiga kisah ini memiliki fungsi pedagogis yang esensial dan kritis dalam membentuk pemahaman serta karakter para murid. Dalam narasinya, Markus tampaknya sengaja menyoroti ketidakmengertian para murid bukan sebagai kegagalan biografis semata, tetapi sebagai strategi sastra. Melalui

⁴² Bettham, *The Concise New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis*, 2418-2422.

⁴³ Bettham, *The Concise New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis*, 1257-1259.

ketidaktahuan para murid yang ditampilkan secara berulang-ulang, terutama sesudah pemberitahuan mengenai penderitaan salib (lih. Mrk 8:32; 9:32; 10:37), Yesus secara sistematis memberikan koreksi melalui pengajaran-Nya (lih. Mrk 8:33-38; 9:33-37; 10:38-45) dan ditunjukkan secara dramatis melalui sebuah mukjizat atau tindakan yang bersifat Ilahi.

Kedua, ketiga mukjizat ini diletakkan dalam sebuah rangkaian narasi yang membingkai tiga nubuat penderitaan Yesus, yaitu, (i) pemberitahuan penderitaan pertama pada Markus 8:31, dan diikuti dengan mukjizat transfigurasi pada Markus 9:2-8; (ii) pemberitahuan penderitaan kedua pada Markus 9:31 yang diikuti dengan mukjizat eksorsisme pada Markus 9:14-29; dan (iii) pemberitahuan penderitaan ketiga pada Markus 10:32-34 yang diikuti dengan mukjizat penyembuhan Bartimeus pada Markus 10:46-52. Dalam analisis penulis, struktur naratif ini menegaskan bahwa masing-masing mukjizat berfungsi sebagai respons Ilahi atas ketidaktahuan para murid dalam memahami maupun menerima jalan salib dan penderitaan Yesus di Yerusalem.

Ketiga, bagi penulis, ketiga mukjizat ini juga relevan apabila dianalisis untuk mendalami secara komprehensif terkait kegagalan para murid dalam narasi sengsara Yesus pada Markus bab 14 hingga 16. Kegagalan para murid untuk memahami pengajaran Yesus dari ketiga mukjizat tersebut kiranya juga ditemukan konsistensinya pada kegagalan mereka di Taman Getsemani (14:32-52); pengkhianatan Yudas (14:10-11); pelarian mereka ke berbagai tempat (14:50); penyangkalan Petrus (14:66-72); serta mengapa bukan para murid yang menguburkan Yesus dan mengunjungi makam-Nya? Penulis juga tidak mengerti

mengapa berbagai kegagalan tersebut bisa terjadi pada para murid dan apakah ada maksud khusus dari Markus dalam menyusun narasi kegagalan para murid di Yerusalem ini.

Keempat, penulis melihat bahwa empat Injil dalam Kitab Suci Perjanjian Baru, yaitu Injil Matius, Markus, Lukas, dan Yohanes, sebenarnya memiliki konsep pengajaran tentang kemuridan. Penginjil Matius memberikan pengajaran tentang kemuridan dengan memberikan perhatian besar pada keaktifan para murid dalam mengikuti Yesus. Matius menunjukkan bahwa Yesus mendidik para murid agar dapat menjadi guru di masa depan. Kekhasan pedagogi kemuridan dalam Matius terletak pada keaktifan serta kesungguhan para murid dalam memahami ajaran Yesus dan mengikuti teladan hidup Yesus.⁴⁴

Dalam Injil Markus, kajian pedagogi kemuridan terletak pada pengalaman nyata para murid dalam menghadapi kesalahpahaman, penderitaan, serta panggilan radikal untuk mengikuti jalan salib Yesus. Kekhasan pedagogi kemuridan dalam Markus adalah memahami Jalan Salib dan penderitaan Yesus sebagai jalan kemuridan untuk menjadi murid-murid Yesus yang sesuai dengan kehendak Allah.⁴⁵

Dalam Injil Lukas, kajian pedagogi kemuridannya berorientasi pada pelayanan yang konkret, kepemimpinan, dan etika kekayaan. Kekhasan pedagogi

⁴⁴ Ben Cooper, *Incorporated Servanthood: Commitment and Discipleship in the Gospel of Matthew*, ed. by Mark Goodacre (London: Bloomsbury T&T Clark, 2013), 253.

⁴⁵ Stephen C. Barton, *Discipleship and Family Ties in Mark and Matthew* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 131.

kemuridan dalam Lukas terletak pada penerapannya secara praktis serta implikasinya secara sosial dalam membangun komunitas yang saling melayani.⁴⁶

Dalam Injil Yohanes, kajian pedagogi kemuridannya berfokus pada wahyu Ilahi, hubungan yang mendalam antara Yesus dengan Bapa dan Roh Kudus, serta kesetiaan para murid untuk bersatu dan tinggal dalam kasih-Nya.⁴⁷ Kekhasan pedagogi kemuridan dalam Yohanes bersifat teologis dan relasional.

Dari keempat pedagogi kemuridan di atas, penulis lebih tertarik untuk mendalami pedagogi kemuridan dalam Markus. Bagi penulis, pedagogi kemuridan dalam Markus tidak hanya menggambarkan Yesus sebagai Mesias yang menderita, tetapi juga menyajikan pola yang unik dalam memahami kegagalan para murid selama mengikuti Yesus di Yerusalem. Bahkan pedagogi kemuridan dalam Markus ini juga sangat relevan bagi para murid Yesus di zaman modern yang sering gagal menghayati iman mereka. Di balik berbagai peristiwa salib maupun penderitaan yang dialami dalam kehidupan, Yesus sebenarnya sedang mengajarkan nilai-nilai teologis tertentu sebagai inspirasi dan kekuatan baru untuk meneruskan misi-Nya di dunia ini.

⁴⁶ Peter K. Nelson, *Leadership and Discipleship: A Study of Luke 22:24-30* (Atlanta, GA: Scholars Press, 1994), 171.

⁴⁷ Marianus Pale Hera, *Christology and Discipleship in John*, ed. by Jorg Frey (Tubingen: Mohr Siebeck, 2013), 116-121.

1.2 Rumusan Masalah

Dalam studi ini, terdapat tiga rumusan masalah yang akan dijawab.

Adapun rumusan masalah yang diajukan adalah sebagai berikut:

- 1) Dalam kerangka naratif Elizabeth Struthers Malbon, bagaimana ketidakmengertian para murid yang terdapat pada tiga narasi mukjizat selama perjalanan menuju Yerusalem berfungsi dalam dinamika pedagogi kemuridan?
- 2) Dalam kerangka naratif Malbon, bagaimana tiga narasi mukjizat (Mrk 9:2–14; 9:14–29; 10:46–52) membentuk pemahaman tentang narasi teologis kemuridan dan Kristologi naratif?
- 3) Bagaimana Markus menyusun struktur naratif dalam tiga narasi tersebut sebagai pedagogi antisipatif Yesus guna mengantisipasi kegagalan para murid di Yerusalem, sebagaimana dikisahkan dalam Markus Bab 14-16?

1.3 Batasan dan Fokus Kajian

Tulisan ini berfokus pada pengembangan pendekatan naratif dan pedagogis terhadap tiga narasi mukjizat dalam Markus (Mrk 9:2–14; 9:14–29; 10:46–52). Dalam pengamatan penulis, pendekatan ini belum banyak dijumpai secara sistematis dalam kajian-kajian teologi biblika di Indonesia. Oleh karena itu, studi ini diharapkan dapat memperkaya pembacaan Injil Markus melalui pendekatan naratif, khususnya dengan mengembangkan pendekatan naratif dan karakterisasi yang dikembangkan oleh Elizabeth Struthers Malbon. Studi ini akan

memberikan cara pandang baru untuk memahami narasi mukjizat. Mukjizat diharapkan tidak hanya dipahami sebagai catatan sejarah tentang Yesus historis dan karya-karya-Nya. Akan tetapi, mukjizat juga merupakan bagian dari strategi literer untuk membentuk komunitas para murid Yesus.

Studi ini juga akan berfokus pada ketidakmengertian para murid yang dilihat sebagai bagian integral dari strategi pedagogis Yesus. Ketegangan antara ketidakmengertian dan pengajaran dalam ketiga narasi ini perlu dipahami sebagai ruang formasi. Tujuan dari ruang formasi ini adalah membuka jalan bagi para murid agar dapat mengambil bagian dalam Jalan Salib Yesus Kristus di Yerusalem.

Adapun batasan dari penelitian ini adalah sebagai berikut. Pertama, tulisan ini hanya akan berfokus pada ketiga narasi mukjizat Yesus di dalam perjalanan menuju Yerusalem. Kedua, tulisan ini hanya akan menggunakan pendekatan naratif Malbon sebagai teori untuk membaca, menganalisis dan memahami ketiga narasi tersebut. Ketiga, tulisan ini akan berfokus untuk membahas ketiga mukjizat tersebut sebagai pedagogi kemuridan dan salib, serta melihat hubungannya dengan narasi kegagalan para murid dalam narasi sengsara Bab 14–16 Injil Markus.

Secara khusus, rekonstruksi konteks sejarah maupun aplikasi pastoral akan dibahas sejauh kedua hal tersebut mendukung analisis naratif Malbon. Tujuannya adalah agar tesis ini tidak hanya menganalisis makna naratif dan gagasan teologis

yang khas dalam Injil Markus, tetapi juga melakukan studi interdisipliner dengan mempertimbangkan gagasan-gagasan dari perspektif sejarah dan lain sebagainya.

1.4 Tujuan Penulisan

Sejalan dengan ketiga rumusan masalah serta batasan dan fokus kajian di atas, tujuan studi ini adalah sebagai berikut.

- 1) Menggali dinamika ketidakmengertian para murid dalam tiga narasi mukjizat Yesus selama perjalanan menuju Yerusalem (Mrk 9:2–14; 9:14–29; 10:46–52) sebagai bagian dari pedagogi kemuridan Yesus.
- 2) Menafsirkan secara teologis makna tindakan dan ajaran Yesus dalam tiga narasi mukjizat tersebut, terutama untuk mengkaji bagaimana narasi tersebut mengarahkan para murid (dan pembaca) menuju paradigma kemuridan yang sesuai dengan kehendak Allah.
- 3) Menganalisis bagaimana Penginjil Markus menyusun dan memposisikan tiga narasi mukjizat sebagai bagian dari kerangka pedagogis Yesus agar para murid berhasil mengikuti Yesus dalam menjalankan misi-Nya di Yerusalem.

1.5 Metode Penulisan

Dalam upaya mengkaji pedagogi kemuridan dalam Markus secara komprehensif, penulis akan menggunakan pendekatan naratif yang dikembangkan oleh Elizabeth Struthers Malbon. Melalui pendekatan naratif yang

dikembangkannya, Malbon menawarkan berbagai insight untuk memahami unsur-unsur pedagogis yang tersirat dalam Injil Markus, khususnya melalui karakterisasi Yesus dan para murid. Adapun gagasan-gagasan ini telah dikembangkan dalam beberapa karyanya, yaitu *In the Company of Jesus: Characters in Mark's Gospel* (2000), *Hearing Mark: A Listener's Guide* (2002), dan *Mark's Jesus: Characterization as Narrative Christology* (2009).

Malbon juga banyak mendapat pengaruh positif dari tokoh-tokoh yang menjadi tonggak penting dalam pendekatan naratif terhadap Injil Markus, yaitu David Rhoads, Joanna Dewey, dan Donald Michie. Ketiga tokoh ini menegaskan Injil Markus sebagai kesatuan naratif yang utuh dan otonom. Dalam konteks ini, ada beberapa unsur penting, yaitu narator mahatahu yang tidak terbatas ruang dan waktu, struktur konflik yang dinamis, serta strategi retorik yang secara implisit melibatkan pembaca ke dalam dunia naratif teks tersebut.⁴⁸

Malbon mengkaji unsur-unsur tersebut secara intensif, terutama pada aspek karakterisasi dan ruang naratif. Tujuannya adalah untuk menunjukkan bahwa struktur naratif dalam Injil Markus dapat membantu pembaca menggali unsur-unsur teologisnya. Dengan demikian, dapat dilihat bahwa dalam mengembangkan pendekatan naratifnya, Malbon memiliki fondasi dan pengaruh besar dari pemikiran tokoh-tokoh penting. Oleh karena itu, penulis memilih pendekatan naratif Malbon ini juga karena penulis ingin ikut ambil bagian dalam mengembangkan studi naratif terhadap Injil Markus.

⁴⁸ David Rhoads, Joanna Dewey, and Donald Michie, *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel* (Minneapolis: Fortress Press, 2012), 17.

Ada beberapa alasan spesifik lain yang penulis pertimbangkan. Pertama, melalui studi karakterisasinya, Malbon mengkategorikan para murid sebagai *fallible followers* karena mereka selalu gagal memahami pengajaran Yesus. Oleh karena itu, dalam narasi Markus, karakter mereka cukup mudah dipahami oleh para pembaca.⁴⁹ Melalui pendekatan ini, penulis akan menggali peran ketidakmengertian para murid dalam tiga narasi mukjizat (Mrk. 9:2-13; Mrk. 9:14-29 dan Mrk. 10:46-53) secara komprehensif.

Kedua, dalam karyanya, *Mark's Jesus: Characterization as Narrative Christology* (2009), Malbon menegaskan bahwa tindakan Yesus, termasuk mukjizat-Nya, tidak hanya berfungsi untuk menunjukkan kuasa Ilahi-Nya, tetapi juga sebagai sarana pedagogis dalam membentuk pemahaman tentang siapa Yesus dan, secara khusus, apa arti mengikuti-Nya di jalan salib.⁵⁰ Bagi penulis, hal inilah yang menjadi keunggulan utama dari pendekatan naratif Malbon, yaitu kemampuannya untuk menghubungkan studi karakterisasi dengan pesan teologis Injil Markus secara utuh.

Ketiga, Malbon memiliki konsep ruang naratif. Ruang ini menghubungkan dimensi geografis dalam Injil Markus dengan dimensi teologis.⁵¹ Hal ini berarti bahwa Malbon membaca ruang bukan sekadar sebagai latar belakang geografis, tetapi juga sebagai konstruksi dalam karya sastra yang bermakna teologis. Bagi penulis, pendekatan ini dapat memberikan sudut pandang baru untuk menganalisis

⁴⁹ Elizabeth Struthers Malbon, "The Jewish Leaders in the Gospel of Mark: A Literary Study of Marcan Characterization," *Journal of Biblical Literature*, 108.2 (1989): 261.

⁵⁰ Elizabeth Struthers Malbon, *Mark's Jesus: Characterization as Narrative Christology* (Waco: Baylor University Press, 2009), 259.

⁵¹ Malbon, *Narrative Space and Mythic Meaning in Mark*, 16-17.

ketiga mukjizat yang terjadi dalam perjalanan menuju Yerusalem sebagai ruang pedagogis. Bagi Malbon, perjalanan ini bukan sekadar pengalaman manusiawi, tetapi juga perlu dianalisis bagaimana perjalanan ini membentuk perjalanan spiritual para murid.⁵²

Keempat, Malbon juga memiliki konsep mengenai sudut pandang serta ironi dramatis. Malbon menganalisis bagaimana narator Markus yang mahatahu sengaja menciptakan kesenjangan pengetahuan antara pembaca dan para murid.⁵³ Adapun fungsi kesenjangan ini adalah membantu pembaca mengetahui kebenaran mengenai Yesus yang tidak dapat dimengerti oleh para murid-Nya. Inilah yang disebut sebagai ironi dramatis, yakni sarana pedagogis yang dapat membantu pembaca menggunakan sudut pandang Ilahi untuk memahami identitas Yesus sebagai Mesias.⁵⁴

Berdasarkan keempat alasan di atas, menjadi jelas bahwa penulis memilih pendekatan naratif Malbon bukan hanya karena fondasi pemikirannya yang sistematis serta pengaruhnya yang luas, tetapi juga karena Malbon memiliki pendekatan naratif yang unik dan khas. Malbon memiliki berbagai instrumen unik yang dapat penulis gunakan untuk menganalisis tiga narasi mukjizat dalam Markus 9:2-13; 9:14-29; dan 10:46-52 sebagai sarana pedagogis Yesus dalam membentuk karakter para murid. Tujuannya adalah agar mereka memiliki kesiapsediaan dalam menghadapi jalan salib dan penderitaan-Nya di Yerusalem.

⁵² Malbon, *Narrative Space and Mythic Meaning in Mark*, 70-71.

⁵³ Janice Capel Anderson and Stephen D. Moore, eds., *Mark & Method: New Approaches In Biblical Studies* (Minneapolis: Fortress Press, 2008), 34.

⁵⁴ Anderson and Moore, *Mark & Method: New Approaches In Biblical Studies*, 39.

Secara khusus, melalui pendekatan pedagogis, penulis akan dibantu untuk membaca teks Markus sebagai sarana pembelajaran teologis komunitas Kristiani pada masa awal. Di dalam pendekatan ini, narasi mukjizat tidak hanya dilihat sebagai ajaran Yesus, tetapi juga menginspirasi pembaca untuk masuk ke dalam proses pembentukan karakter melalui pengalaman para murid. Tiga narasi mukjizat yang disisipkan di antara ajaran dan nubuat penderitaan Yesus tentunya dapat dipahami sebagai sarana pembelajaran iman. Tujuannya adalah membentuk cara pandang dan respons para murid terhadap panggilan mesianik yang tidak sesuai dengan harapan masyarakat pada umumnya, yaitu jalan salib dan penderitaan.

Dengan memadukan kedua pendekatan ini secara sistematis, penulis akan berusaha menganalisis tiga narasi mukjizat sebagai narasi pedagogis yang tidak hanya menggambarkan kemuridan dalam teks, tetapi juga membentuk kemuridan melalui teks. Penulis berharap bahwa analisis ketiga teks mukjizat tersebut dapat menginspirasi pembaca masa kini untuk memperbarui karakter mereka sebagai murid-murid Yesus. Secara khusus, penulis juga berharap bahwa analisis sederhana ini dapat membantu pembaca masa kini memahami dan menghayati jalan salib Kristus dalam dunia modern, sesuai dengan teladan Yesus dan kehendak Allah.

1.6 Tinjauan Pustaka

Dalam studi Injil Markus, sudah ada banyak ahli Kitab Suci yang membahas ketiga narasi mukjizat Yesus, yaitu narasi transfigurasi, narasi eksorsisme, dan narasi penyembuhan Bartimeus dalam kerangka perjalanan menuju Yerusalem (8:22–10:52). Secara umum, mereka sepakat bahwa unit ini merupakan "bagian kemuridan" (*the discipleship section*).

Beberapa ahli Kitab Suci yang pernah membahas unit tersebut adalah sebagai berikut. Pertama, Ernest Best dalam karyanya *Discipleship in Mark: Mark 8.22–10.52* menegaskan bahwa perjalanan geografis ini adalah metafora bagi perjalanan spiritual para murid dan penderitaan Yesus menjadi inti dari identitas kemuridan.⁵⁵ Secara khusus, Kim Huat Tan, dalam *On the Road to Jerusalem: The Gospel and the Suffering Messiah (8:22–10:52)*, menegaskan bahwa perjalanan ini juga memiliki tujuan untuk mengklarifikasi makna kemuridan yang sering kali ditolak oleh para murid karena keterkaitannya dengan salib dan penderitaan.⁵⁶ Kedua, Charles J. Reedy melalui artikelnya "Mk 8:31–11:10 and the Gospel Ending: A Redaction Study" menemukan pola redaksional yang konsisten dalam unit ini. Reedy menegaskan bahwa setiap nubuat penderitaan selalu diikuti oleh kegagalan pemahaman murid serta pengajaran Yesus tentang tuntutan memikul salib.⁵⁷ Ketiga, Robert G. Lee dalam disertasinya, *Thinking the Things of God: A Literary Study of Mark 8:27-9:13*, menyoroti struktur *kiastik*

⁵⁵ Ernest Best, "Discipleship in Mark: Mark 8.22-10.52," *Scottish Journal of Theology*, 23.3 (1970): 323–337.

⁵⁶ Kim Huat Tan, *Mark: A New Covenant Commentary - On the Road to Jerusalem: The Gospel and the Suffering Messiah (8:22-10:52)* (Cambridge: The Lutterworth Press, 2016), 109-148.

⁵⁷ Charles J. Reedy, "MK 8:31 — 11:10 And The Gospel Ending: A Redaction Study," *The Chatolic Biblical Quarterly*, 34.2 (1972): 188–197.

unit ini yang berpusat pada tuntutan kemuridan dan perubahan cara berpikir dari "pikiran manusia" ke "pikiran Allah".⁵⁸

Beberapa ahli Kitab Suci juga banyak yang hanya menganalisis satu kisah mukjizat tertentu dengan berfokus pada identitas, misi, atau perspektif budaya. Pertama, dalam pembahasan Markus 9:2–13 (narasi transfigurasi), Delbert Burkett, melalui artikelnya, "The Transfiguration of Jesus (Mark 9:2–8): Epiphany or Apotheosis?" menegaskan narasi transfigurasi sebagai sebuah pratinjau dari status masa depan Yesus yang akan dimuliakan setelah kebangkitan-Nya.⁵⁹ Kedua, mengenai Markus 9:14–29 (narasi eksorsisme), Claire Princess Ayelotan dalam "Interpretation of Mark 9:14-26 and child witchcraft discourses in transnational Yoruba Pentecostalism: a theological reflection" lebih memfokuskan pembahasannya pada aspek teologi praktis mengenai doa. Ia menegaskan bahwa Yesus mengajarkan doa bukan sebagai formula ajaib, tetapi sebagai senjata spiritual yang menunjukkan sikap ketergantungan total kepada Allah.⁶⁰ Ketiga, terkait Markus 10:46–52 (narasi penyembuhan Bartimeus), Santiago Guijarro melalui "Healing Stories and Medical Anthropology: A Reading of Mark 10:46–52" menggunakan lensa antropologi medis untuk

⁵⁸ Robert G. Lee, *Thinking the Things of God: A Literary Study of Mark 8:27–9:13* (Dissertation, The Faculty of Graduate Theological Union, 1995), 5.

⁵⁹ Delbert Burkett, "The Transfiguration of Jesus (Mark 9:2–8): Epiphany or Apotheosis?," *Journal of Biblical Literature*, 138.2 (2019): 413–432.

⁶⁰ Claire Princess Ayelotan, "Interpretation of Mark 9:14-26 and Child Witchcraft Discourses in Transnational Yoruba Pentecostalism: A Theological Reflection," *Practical Theology*, 15.3 (2022): 1–14.

menjelaskan bahwa penyembuhan ini adalah proses reintegrasi sosial seorang marjinal ke dalam kelompok murid Yesus.⁶¹

Dari semua pembahasan ini, penulis melihat belum ada ahli Kitab Suci yang membahas ketiga kisah mukjizat tersebut sebagai satu kesatuan kurikulum pedagogis yang progresif serta sistematis. Meskipun Cornelis Bennema, dalam karyanya *A Pedagogical Reading of the Disciples' Visual and Auditory Impairment in Mark 8:14–9:8*, telah menyentuh konsep "terapi edukasional" Yesus melalui "pelajaran objek" (*object lessons*), fokusnya masih terbatas pada hubungan antara penyembuhan di Betsaida dan transfigurasi.⁶²

Hal ini berarti bahwa masih terdapat celah penelitian yang berfokus pada penjelasan bagaimana urutan mukjizat, yaitu narasi transfigurasi, narasi eksorsisme, dan narasi penyembuhan Bartimeus, dapat dipahami sebagai satu kesatuan unit pedagogi Yesus yang sengaja disusun oleh Markus. Oleh karena itu, penelitian ini akan membuktikan bahwa ketiga narasi mukjizat tersebut bukan sekadar tindakan Ilahi yang spektakuler dalam pandangan manusia. Ketiga narasi tersebut merupakan sarana pedagogi Yesus untuk membentuk karakter para murid dan pedagogi *antisipatif* Yesus sebelum para murid mengikuti jalan salib serta penderitaan-Nya di Yerusalem.

Berdasarkan pembahasan di atas, dapat ditegaskan bahwa jumlah studi yang berfokus pada eksplorasi peran strategis dari tiga narasi mukjizat dalam Injil

⁶¹ Santiago Guijarro, "Healing Stories and Medical Anthropology: A Reading of Mark 10:46-52," *Biblical Theology Bulletin*, 30 (2000): 102–112.

⁶² Cornelis Bennema. *Theological Formation for Christian Mission*, eds. by R. T. George and A. V. John (Bangalore: SAIACS Press, 2019), 41–50.

Markus 9:2-13; 9:14-29; dan 10:46-52 masih terbatas. Selain itu, penulis juga melihat belum ada kajian khusus yang menganalisis narasi transfigurasi (Mrk. 9:2-13), penyembuhan anak yang kerasukan roh jahat (Mrk. 9:14-29), dan penyembuhan Bartimeus (Mrk. 10:46-52) sebagai elemen esensial dalam mengembangkan narasi teologis kemuridan, serta kristologi naratif guna menganalisis narasi kegagalan para murid dalam Markus bab 14-16 secara komprehensif.

1.7 Hipotesis

Hipotesis yang diusulkan dalam studi ini adalah bahwa ketiga narasi mukjizat dalam perjalanan menuju Yerusalem berfungsi sebagai sarana pedagogis Yesus untuk membantu para murid dalam memahami identitas dan misi-Nya sebagai Mesias yang harus menderita di Salib. Ketiga narasi mukjizat ini juga menjadi sarana pedagogis Markus untuk memahami narasi kegagalan para murid dalam mengikuti Jalan Salib dan penderitaan Yesus di Yerusalem sebagaimana dikisahkan dalam Markus bab 14-16.

1.8 Sistematika Penulisan

Dalam Bab I, penulis memberikan penjelasan mengenai latar belakang penelitian dan biodata serta riwayat pendidikan dan karier profesional Elizabeth

Struthers Malbon, rumusan masalah, batasan dan fokus kajian, tujuan penelitian, metode penulisan, tinjauan pustaka, hipotesis, serta sistematika penulisan.

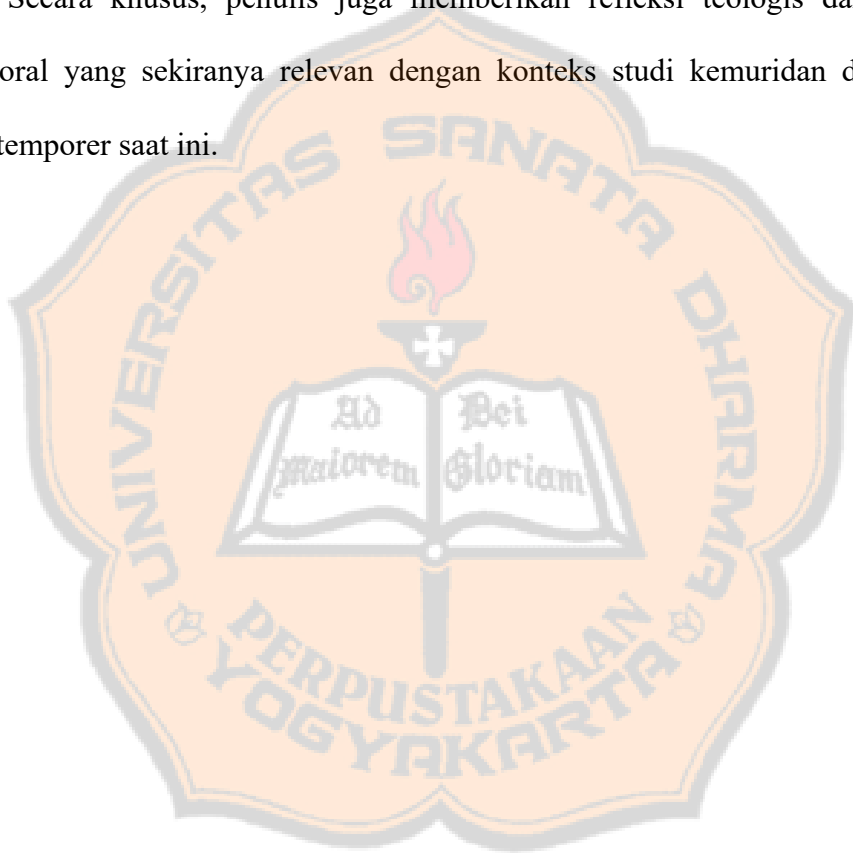
Dalam Bab II, penulis menganalisis konsep narasi sebagai sarana pedagogi, khususnya dengan mendalami teori-teori naratif secara umum serta pendekatan karakterisasi dalam karya Elizabeth Struthers Malbon. Bab ini akan menjadi dasar konseptual untuk memahami Injil Markus sebagai narasi pedagogi kemuridan.

Dalam Bab III, penulis menganalisis tiga narasi mukjizat dalam Markus 9:2-13; 9:14-29; dan 10:46-52 dengan pendekatan naratif Malbon. Selain itu, penulis juga akan memberikan eksegesis yang dapat memperkaya interpretasi penulis atas tiga narasi mukjizat tersebut. Adapun pembahasan dalam Bab III ini bertujuan untuk menunjukkan peran penting ketiga narasi mukjizat dalam kerangka pedagogi naratif Yesus guna membantu para murid memahami identitas serta misi-Nya.

Dalam Bab IV, penulis akan mengembangkan tiga narasi mukjizat dalam Markus 9:2-13; 9:14-29; dan 10:46-52 sebagai narasi teologis kemuridan. Tujuannya adalah untuk melihat bagaimana narasi mukjizat dibentuk sebagai kurikulum inti kemuridan. Selain itu, penulis juga akan menganalisis kristologi naratif dalam ketiga narasi mukjizat tersebut melalui lima lapisan kristologi naratif Malbon. Tujuannya adalah untuk menegaskan identitas Yesus sebagai Guru sejati dalam studi Markus. Setelah itu, penulis akan menggunakan lensa narasi teologis kemuridan serta kristologi naratif untuk menganalisis narasi kegagalan para murid dalam Markus Bab 14-16.

Dalam Bab V, penulis akan memberikan catatan kritis apresiatif atas pendekatan naratif Malbon dalam studi Injil Markus, khususnya dalam konteks studi interdisipliner. Catatan kritis ini juga bertujuan untuk menegaskan posisi penulis dalam mengembangkan pendekatan naratif Malbon tersebut.

Dalam Bab VI, penulis akan memberikan kesimpulan holistik dari tesis ini. Secara khusus, penulis juga memberikan refleksi teologis dan implikasi pastoral yang sekiranya relevan dengan konteks studi kemuridan dalam dunia kontemporer saat ini.



BAB II

NARASI SEBAGAI PEDAGOGI KEMURIDAN

2.1 Pengantar

Bab ini akan menjadi kerangka teori penulis untuk menganalisis tiga narasi mukjizat Yesus selama perjalanan menuju Yerusalem. Ada empat poin yang akan dijelaskan. Pertama, penulis akan memberikan analisis mengenai makna dan bentuk narasi dalam konteks umum. Tujuannya adalah untuk melihat peran narasi dalam pengembangan pengetahuan manusia. Kedua, penulis akan memberikan analisis tentang teori narasi dalam Kitab Suci Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru. Ketiga, penulis akan membahas narasi sebagai pedagogi kemuridan dalam Injil Markus. Keempat penulis akan membahas kekhasan dari pendekatan naratif Elizabeth Struthers Malbon atas Injil Markus. Kekhasan ini akan digunakan sebagai teori untuk menganalisis tiga narasi mukjizat Yesus dalam Markus 9:2-13; 9:14-29; dan 10:46-52.

2.2 Narasi Sebagai Bentuk Pengajaran

Istilah narasi berakar dari bahasa Latin *narrare* (menceritakan) yang berkaitan erat dengan kata *gnarus* (mengetahui).⁶³ Oleh karena itu, secara

⁶³ H. Porter Abbott, *The Cambridge Introduction To Narrative* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 11.

epistemologis, narasi dipahami sebagai moda kognitif fundamental yang digunakan manusia untuk berbagi pengetahuan, pengalaman, serta menggali makna dalam kehidupan.⁶⁴ Hal tersebut sesuai dengan kodrat manusia sebagai makhluk pencerita.

Di Abad Pertengahan, narasi memiliki dimensi performatif, yaitu teks dipahami melalui pembacaan publik (*viva vox*) dan bantuan visual seperti mural yang merepresentasikan suara, gestur, maupun tindakan fisik dalam ruang tertentu.⁶⁵ Pada awal abad ke-20, dalam teori Formalis dari Rusia⁶⁶ berkembang berbagai konsep penting terkait narasi.⁶⁷ Beberapa konsepnya adalah (1) konsep terkait perbedaan antara *fabula* (urutan kronologis peristiwa); (2) *syuzhet* (pola penyajian peristiwa atau plot); dan (3) teknik *defamiliarisasi* atau strategi "membuat jadi asing" (*making it strange*) guna memutuskan kebiasaan membaca secara otomatis dan memperbarui sudut pandang *audiens*.⁶⁸

⁶⁴ Melanie C. Green, "Storytelling in Teaching," *Association for Psychological Science* 17, no. 4 (2004): 2–3.

⁶⁵ Anne F. Harris, "Narrative," *Studies in Iconography* 33 (2012): 47.

⁶⁶ Teori Formalisme Rusia berkembang pesat di Rusia pada awal abad ke-20, khususnya antara tahun 1920 dan 1930-an. Formalisme Rusia ini merupakan sebuah gerakan yang merevolusi cara menganalisis karya sastra seperti narasi dengan berfokus pada struktur formal dan teknik linguistik teks, alih-alih pada konteks sejarah atau biografi penulis. Tokoh-tokoh kunci dalam gerakan ini adalah Viktor Shklovsky, yang memelopori studi teknik prosa; Boris Eichenbaum dan Jurij Tynjanov, yang memperdalam analisis struktural; Roman Jakobson, yang memainkan peran penting dalam menjembatani formalisme dengan linguistik dan puisi; serta Vladimir Propp, yang memberikan kontribusi besar melalui buku *Morphology of the Folktale* (1928). Propp memberikan dasar bagi teori narasi modern dengan menganalisis fungsi karakter sebagai unit dasar dalam cerita. Meskipun sempat mengalami krisis di Rusia, warisan pemikiran mereka tetap menjadi fondasi utama bagi perkembangan strukturalisme sastra di seluruh dunia (lihat Monika Fludernik, *An Introduction to Narratology* (London: Routledge, 2009), 10).

⁶⁷ Barbara Herrnstein Smith, "Narrative Versions, Narrative Theories," *Critical Inquiry* 7, no. 1 (Autumn 1980): 225.

⁶⁸ Monika Fludernik, *An Introduction to Narratology* (London: Routledge, 2009), 10.

Pada saat ini, pemahaman tentang narasi telah bergeser menjadi disiplin internasional dan interdisipliner.⁶⁹ Narasi ditegaskan bukan sekadar struktur teks yang kaku, melainkan sebuah tindakan komunikatif yang dinamis. Secara khusus, dalam konteks pengajaran, narasi diterima sebagai paradigma instruksional yang memposisikan narasi kehidupan setiap orang sebagai pusat kegiatan belajar-mengajar.⁷⁰ Oleh karena itu, suatu narasi dapat dilihat memiliki fungsi untuk berbagi pengetahuan serta menegaskan berbagai nilai humanis yang dapat membentuk pola pikir dan sudut pandang seseorang, khususnya dalam memahami setiap peristiwa hidup sehari-hari.

2.2.1 Narasi sebagai Media Pengajaran dalam Karya Sastra

Analisis peran narasi dalam karya sastra sebagai instrumen pedagogis dipengaruhi oleh teori struktur kognitif Jerome Bruner, seorang psikolog kognitif dan pakar teori pendidikan. Dalam karyanya, *Actual Minds, Possible Worlds* (1986), ia menjelaskan bahwa manusia memiliki dua cara utama untuk memahami suatu realitas. Pertama, model berpikir paradigmatik (*logis-ilmiah*) berfokus pada analisis formal dan kebenaran universal. Kedua, model berpikir naratif berfokus pada niat, tindakan manusia, serta pencarian makna hidup.⁷¹

⁶⁹ Smith, "Narrative Versions," 213.

⁷⁰ Nurit Dvir, "Using Narrative Pedagogy for Novice Teachers' Professional Development," *Professional Development in Education* (2021): 2.

⁷¹ Jerome Bruner, *Actual Minds, Possible Worlds* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986), 11-16.

Narasi dapat berfungsi sebagai struktur kognitif karena mampu mengorganisasi berbagai pengalaman manusia ke dalam sebuah alur cerita yang sistematis.⁷² Struktur kognitif ini dapat mengarahkan pikiran manusia untuk memproses serta menyimpan pengetahuan dalam memori jangka panjang, khususnya melalui pengulangan dan pola tigaan (*triads*), sehingga informasi tersebut dapat diikuti (*followable*).⁷³ Narasi sastra yang memanfaatkan struktur kognitif membantu setiap orang memperoleh pemahaman yang mendekati pengalaman hidupnya secara konkret.

2.2.2 Narasi sebagai Media Pengajaran dalam Tradisi Cerita Rakyat

Cerita rakyat (*folklore*) dapat dipahami sebagai tradisi budaya serta pengalaman hidup bersejarah yang diwariskan secara lisan dari satu generasi ke generasi berikutnya.⁷⁴ Cerita rakyat menyediakan kerangka naratif yang sederhana sekaligus bermakna, seperti mitos, legenda, maupun dongeng yang merefleksikan norma, kepercayaan, serta pandangan hidup suatu masyarakat.⁷⁵

Contoh dari peran cerita rakyat sebagai kerangka naratif yang mencerminkan pandangan hidup masyarakat dapat dilihat melalui konsep "alur induk" (*masterplots*). Narasi seperti kisah Cinderella berfungsi sebagai "perekat

⁷² Green, "Storytelling in Teaching", 2-3.

⁷³ Werner H. Kelber, *The Oral and the Written Gospel: The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, and Q* (Philadelphia: Fortress Press, 1983), 57.

⁷⁴ Stephanie Yakumbu and Resdianto Permata Raharjo, "Integrating Folktales Teaching," *Journal of Education and Teacher Training Innovation* 2, no. 2 (2025): 153.

⁷⁵ Ahmad Hamral, *The Role of Folktales as a Learning Source* (Thesis, State University of Makassar, 2017), 16–18.

budaya" (*cultural glue*) yang menghubungkan pemikiran masyarakat dengan nilai-nilai, keinginan, dan ketakutan terdalam mereka, seperti tema tentang keadilan, kelahiran kembali, serta penghargaan atas kerja keras.⁷⁶ Cerita ini menyediakan model bagi individu untuk memberikan bentuk dan ciri terhadap setiap pengalaman personal mereka.⁷⁷

2.2.3 Narasi sebagai Media Pengajaran dalam Pendidikan Agama

Dalam ranah pendidikan nilai dan spiritualitas, narasi diakui sebagai instrumen pedagogis yang fundamental, karena mampu menyentuh dimensi *ontologis* manusia sebagai makhluk pencerita (*homo narrans*). Narasi berfungsi sebagai kerangka kognitif yang memfasilitasi pembentukan makna (*meaning-making*) melalui integrasi pengalaman hidup dengan nilai-nilai transenden.

Adapun pendidikan agama berbasis narasi ini secara sistematis membentuk tiga domain kesadaran moral, yaitu kognitif (prinsip kebenaran), afektif (kondisi emosional), dan motorik/psikomotorik (perubahan perilaku nyata).⁷⁸ Ketiga domain inilah yang memungkinkan nilai-nilai spiritual dirasakan sebagai perasaan kebaikan dan kebahagiaan, daripada sekadar beban kewajiban.⁷⁹ Secara khusus, analisis narasi terhadap tokoh-tokoh religius yang inspiratif juga

⁷⁶ Abbott, *The Cambridge Introduction To Narrative*, 42-46.

⁷⁷ Hanna Meretoja, *The Narrative Turn in Fiction and Theory: The Crisis and Return of Storytelling from Robbe-Grillet to Tournier*, *Comparative Literature Studies* (London: Palgrave MacMillan, 2014), 124.

⁷⁸ Mahir Shafiq Al-Hawamleh, "Storytelling as Promoting Moral Consciousness," *International Journal of Learning, Teaching and Educational Research* 18, no. 10 (2019): 23.

⁷⁹ Shafiq, "Storytelling as Promoting Moral Consciousness," 21.

dapat menyajikan standar perilaku yang melampaui hafalan teoritis. Bahkan narasi ini juga dapat membantu setiap orang memahami identitas mereka serta mengembangkan empati terhadap berbagai pandangan dunia yang berbeda dalam masyarakat.⁸⁰ Dengan demikian, narasi bukan sekadar alat bantu tambahan, tetapi menjadi jantung pendidikan agama yang bertujuan membangun karakter para penganutnya.

2.3 Teori Naratif Dalam Dunia Teks Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru

Dalam studi biblikal kontemporer, teori naratif telah mengalami perkembangan yang signifikan. Perkembangan ini ditandai dengan pergeseran paradigma metodologis yang fundamental, yaitu dari pendekatan kritik historis-kritis menuju apresiasi teks sebagai kesatuan sastra yang utuh, organik, dan mandiri.⁸¹

Pendekatan historis-kritis merupakan salah satu metode hermeneutika yang diterapkan untuk memahami teks Kitab Suci secara objektif, yaitu untuk mengetahui apa yang sebenarnya terjadi pada masa itu.⁸² Metode ini terdiri dari

⁸⁰ Kerrin Huth, Raymond Brown, and Wayne Usher, "The Use of Story to Teach Religious Education," *Journal of Religious Education* 69, no. 2 (2021): 253.

⁸¹ James L. Resseguie et al., "A Glossary of New Testament Narrative Criticism With Illustration," *Journal of Religious Education* (2019): 1–2.

⁸² Bofry Wahyu Samosir, *Makna Spiritualitas Relasional Dalam Yohanes 15:1-8 Dan Relevansinya Bagi Komunitas Umat Beriman Kristiani Masa Kini* (Skripsi, Universitas Sanata Dharma, 2023), 8.

tiga prinsip utama:⁸³ (1) Prinsip Kritik: penilaian pembaca terhadap masa lalu yang tidak sekadar diklasifikasikan benar atau salah, tetapi sebagai klaim dengan tingkat probabilitas tertentu yang selalu terbuka untuk direvisi; (2) Prinsip Analogi: sebuah asumsi bahwa peristiwa masa lalu sejalan dengan pengalaman manusia saat ini, sebagaimana realitas masa kini membantu menentukan status kebenaran masa lalu; (3) Prinsip Korelasi: Penilaian yang melihat adanya kesinambungan integral dalam sejarah, sebagaimana setiap peristiwa saling berkaitan dalam hubungan sebab-akibat yang kompleks.

Secara khusus, pendekatan naratif bertujuan untuk menganalisis suatu teks sebagai dunia otonom yang berkomunikasi melalui struktur, teknik artistik, serta dinamika internal yang kompleks.⁸⁴ Secara teoretis, pendekatan ini bertumpu pada distingsi krusial antara cerita (*story*) sebagai isi peristiwa atau "apa" yang dikisahkan dan diskursus (*discourse*) sebagai sarana retorik atau "bagaimana" isi peristiwa tersebut dikomunikasikan kepada pembaca melalui berbagai perangkat sastra.⁸⁵

Dalam dunia teks Perjanjian Lama, narasi dimengerti sebagai sarana untuk menceritakan karya keselamatan Allah di dunia.⁸⁶ Oleh karena itu, makna teologis narasi Perjanjian Lama tidak dapat dipisahkan dari bentuk sastranya. Salah satu kontribusi paling berpengaruh dalam narasi Perjanjian Lama adalah gagasan tentang gaya naratif yang dikembangkan oleh Erich Auerbach. Erich Auerbach

⁸³ Samosir, *Makna Spiritualitas Relasional Dalam Yohanes 15:1-8*, 8-9.

⁸⁴ Resseguie et al., *A Glossary of New Testament*, 1-2.

⁸⁵ Resseguie et al., *A Glossary of New Testament*, 1-2.

⁸⁶ Peniel C. D. Maiaweng, *Penafsiran Narasi Perjanjian Lama* (Makassar: STT Jaffray, 2014), 1.

menegaskan bahwa gaya naratif Perjanjian Lama, seperti Kitab Kejadian, adalah narasi yang "sarat dengan latar belakang" (*fraught with background*). Ia melihat bahwa narasi dalam Perjanjian Lama sering kali kurang detail atau melakukan penghematan kata (*reticence*) dalam mendeskripsikan suatu peristiwa. Akan tetapi, narasi tersebut tetap memiliki refleksi teologis yang kaya di balik narasinya yang tampak sederhana.⁸⁷

Wolfgang Iser mengembangkan teori Erich Auerbach dengan menegaskan bahwa gaya naratif tersebut menciptakan "celah" (*gaps*) atau ruang indeterminasi dalam teks, yaitu bagian-bagian informasi yang sengaja dikosongkan atau tidak ditentukan oleh narator. Celah-celah tersebut berfungsi untuk menarik partisipasi aktif pembaca agar menggunakan imajinasinya dalam menyusun kembali makna cerita secara utuh.⁸⁸ Dengan demikian, makna sebuah teks tidak lagi dipandang sebagai informasi statis yang disampaikan secara satu arah, tetapi sebagai hasil interaksi dinamis antara teks dan pembaca yang membentuk teks virtual di dalam pikiran.

Meir Sternberg menganalisis teori Iser dengan menegaskan adanya distingsi fungsional antara celah (*gaps*) yang bermakna secara ekspositoris dan kekosongan yang bersifat *arbitrer* atau tidak relevan terhadap struktur cerita.⁸⁹ Pembaca yang kompeten dituntut untuk mampu mengidentifikasi celah naratif yang sengaja diciptakan oleh narator. Tujuannya adalah untuk menstimulasi

⁸⁷ James Adam Redfield, "Behind Auerbach's 'Background: Five Ways to Read What Biblical Narratives Don't Say,'" *Association for Jewish Studies* 39, no. 1 (2015): 127.

⁸⁸ Resseguie et al., *A Glossary of New Testament*, 26-27.

⁸⁹ Redfield, *Behind Auerbach's 'Background'*, 130-132.

keingintahuan (*curiosity*) terhadap masa lalu tokoh, ketegangan (*suspense*) terhadap perkembangan alur di masa depan, serta kejutan (*surprise*) yang muncul akibat pergeseran pemahaman dalam teks.⁹⁰ Dengan demikian, keterlibatan pembaca dalam mengisi celah-celah tersebut bukan sekadar aktivitas imajinatif yang bebas, melainkan sebuah proses hermeneutik yang dipandu oleh struktur sistematis teks untuk mencapai pemahaman naratif yang lebih utuh.

Berkaitan dengan hal tersebut di atas, narator menjadi elemen konstitutif yang krusial. Narator tidak hanya bertindak sebagai persona yang tidak tampak. Akan tetapi, narator juga tampil sebagai persona yang mahatahu (*omniscient*) dan mahahadir (*omnipresent*), serta memiliki akses istimewa ke dalam pikiran dan motivasi para tokoh.⁹¹ Adapun pandangan ini sering kali dikaitkan dengan otoritas Ilahi, yaitu narator dipahami sebagai pribadi yang diinspirasi oleh Allah untuk menyusun narasi sesuai dengan yang dimaksudkan-Nya.⁹²

Struktur narasi dalam Perjanjian Lama juga sangat bergantung pada penggunaan alur (*plot*) yang disusun secara kausal, khususnya untuk menciptakan ketegangan yang membawa pembaca ke titik klimaks.⁹³ Dalam konteks ini, ada dua teknik sastra yang dianggap sangat mewarnai narasi dalam Perjanjian Lama, yaitu *type-scene* (adegan tipikal) dan *Leitwortstil* (penggunaan kata kunci yang berulang).⁹⁴

⁹⁰ Redfield, *Behind Auerbach's 'Background'*, 130-132.

⁹¹ Maiaweng, *Penafsiran Narasi Perjanjian Lama*, 2-3.

⁹² Maiaweng, *Penafsiran Narasi Perjanjian Lama*, 2-3.

⁹³ Maiaweng, *Penafsiran Narasi Perjanjian Lama*, 6-7.

⁹⁴ Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative*, Revised Ed. (New York: Basic Books, 2011), 115.

Pertama, teknik *type-scene*. Teknik *type-scene* dapat dipahami sebagai pola peristiwa konvensional yang disajikan secara berulang tanpa harus mengulangi kata-kata yang sama. Konvensi sastra ini dikemas ulang secara inovatif untuk memenuhi ekspektasi *audiens*. Pengulangan ini berfungsi sebagai pemandu kognitif bagi pembaca dalam memprediksi arah cerita yang dibangun melalui kesamaan elemen seperti bahasa, motif, tema, dan alur.⁹⁵ Oleh karena itu, kekhasan teknik ini adalah menyajikan narasi dengan pola yang sama, sehingga memudahkan *audiens* untuk memahaminya. Teknik ini juga dapat berfungsi sebagai strategi teologis, yaitu menempatkan sebuah peristiwa dalam konteks tradisi yang lebih besar, misalnya dengan menghubungkan narasi Perjanjian Baru dengan pola Perjanjian Lama.

Contohnya, Robert Alter menganalisis pola tetap dalam adegan tipikal pertunangan di sumur yang muncul berulang kali dalam tradisi Kitab Suci.⁹⁶ Beberapa narasinya dalam Perjanjian Lama adalah pertemuan antara hamba Abraham dan Ribka di sumur (Kej. 24:10–61), pertemuan Yakub dengan Rahel di sumur (Kej. 29:1–20), pertemuan Musa dan Zipora (Kel. 2:15b–21), serta beberapa narasi dalam Kitab Rut.⁹⁷ Selain itu, masih ada adegan Kitab Suci yang menggunakan tipe ini, seperti pengumuman kelahiran sang pahlawan kepada ibunya yang mandul; penampakan di medan perang; ujian inisiasi; bahaya di

⁹⁵ Jonathan Bi Fan Cai, *Jesus the Shepherd: A Narrative-Critical Study of Mark 6:30-44* (Washington, DC: Catholic University of America, 2011), 87-88.

⁹⁶ Bi Fan Cai, *Jesus the Shepherd*, 88.

⁹⁷ Resseguie et al., *A Glossary of New Testament*, 32-33.

padang gurun dan penemuan sumur atau sumber penghidupan lainnya; serta wasiat seorang pahlawan yang sekarat.⁹⁸

Kedua, teknik sastra *Leitwortstil* atau pengulangan kata kunci. Kekhasan teknik ini adalah pengulangan sistematis terhadap kata atau akar kata tertentu dalam sebuah teks. Tujuannya adalah untuk menciptakan kesatuan tematis dan menggali makna yang tidak dinyatakan secara eksplisit oleh narator. Contohnya adalah narasi tentang konflik batin Saul antara ketaatan sejati dan tekanan politik massa dalam 1 Samuel 15.⁹⁹ Narasi ini memiliki pengulangan kata-kata kunci, seperti suara dan mendengarkan. Dalam narasi ini, Samuel menuntut Saul agar mendengarkan suara Tuhan (*vox Dei*). Akan tetapi, Saul justru lebih mendengarkan suara rakyat (*vox populi*) dan secara naratif, ketidaktaatannya tersebut dikhianati oleh munculnya 'suara kambing dan lembu' hasil jarahan yang seharusnya dimusnahkan.¹⁰⁰ Melalui pengulangan kata kunci tersebut, narator hendak menegaskan bahwa ketaatan sejati kepada suara Tuhan jauh lebih berharga daripada pengorbanan lahiriah.¹⁰¹

Dalam dunia teks Perjanjian Baru, seperti pada Injil dan Kisah Para Rasul, narasi bukan lagi sekadar catatan sejarah, tetapi alat persuasi retorik dan

⁹⁸ Bi Fan Cai, *Jesus the Shepherd*, 88.

⁹⁹ Alter, *The Art of Biblical Narrative*, 112.

¹⁰⁰ Alter, *The Art of Biblical Narrative*, 112-113.

¹⁰¹ Grenville J. R. Kent, *Say It Again: Repetition in Biblical Narrative* (Cambridge: Lutterworth Press, 2011), 16.

kerygmatic.¹⁰² Meskipun secara formal Injil sering dikategorikan sebagai *bioi* (biografi kuno), narasi-narasi dalam Injil tetap memiliki karakteristik yang unik.

Dalam narasi Perjanjian Baru, terdapat keunikan khusus dalam penokohan. Pertama, ada tokoh yang dikategorikan sebagai tokoh bulat (*round*), yaitu tokoh yang memiliki sifat kompleks dan mampu mengejutkan pembaca. Salah satu contohnya dapat dilihat dalam perkembangan karakter murid Yesus bernama Petrus. Pada saat Yesus memanggilnya pertama kali, Petrus memiliki karakter yang pasif. Akan tetapi, sesudah kebangkitan Yesus, Petrus memiliki peran yang sangat aktif dan dinamis dalam meneruskan misi Yesus Kristus di dunia.¹⁰³

Kedua, ada tokoh yang dikategorikan sebagai tokoh datar (*flat*).¹⁰⁴ Contohnya adalah (i) kelompok tertentu yang menentang Yesus. Mereka tidak dikembangkan menjadi kepribadian individu yang utuh; (ii) orang-orang sakit yang disembuhkan, seperti orang kusta (Mrk. 1:40), si lumpuh (Mrk. 2:1-12), perempuan yang sakit pendarahan (Mrk. 5:25-34), si tuli-bisu (Mrk. 7:31-37), dan Bartimeus yang buta (Mrk. 10:46-52); (iii) tokoh dalam peristiwa tertentu, seperti Yairus dan putrinya (Mrk. 5:21-43) serta perempuan Sifofunisia (Mrk. 7:24-30). Mereka dianggap gagal melampaui status tipikal mereka karena narator sengaja menjaga mereka tetap sederhana.¹⁰⁵ Tujuannya adalah agar pesan mukjizat Yesus

¹⁰² Michal Beth Dinkler, "New Testament Rhetorical Narratology," *Biblical Interpretation* 24 (2016): 203.

¹⁰³ Cornelis Bennema, "How Readers Construct New Testament Characters: The Calling of Peter in the Gospels in Cognitive-Narratological Perspective," *Biblical Interpretation* 29 (2021): 430–451.

¹⁰⁴ Resseguie et al., *A Glossary of New Testament*, 4.

¹⁰⁵ Werner H. Kelber, *The Oral and the Written Gospel: The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul and Q* (Philadelphia: Fortress Press, 1983), 68.

tetap menjadi pusat perhatian utama dan mudah diingat oleh komunitas pendengar dalam tradisi lisan.

Narasi dalam Perjanjian Baru juga menggunakan berbagai teknik sastra yang unik. Pertama adalah interkalasi atau "*narasi sandwich*". Kekhasan teknik ini adalah satu cerita yang disisipkan di tengah cerita lain dengan pola A-B-A. Tujuannya adalah agar kedua cerita tersebut dapat saling memperkuat dan menafsirkan satu sama lain serta memperkaya makna teologisnya.¹⁰⁶

Beberapa contohnya adalah (i) Keluarga Yesus dan Beelzebul (Markus 3:20-35): Kisah para ahli Taurat yang menyebut Yesus mengusir setan dengan kuasa Beelzebul (A) diselingi oleh kisah Yesus yang memberikan pengajaran pengajaran tentang kriteria Ibu dan saudara-Nya (B); (ii) Putri Yairus dan Perempuan Sakit Pendarahan (Mrk. 5:21-43): Kisah penyembuhan anak Yairus yang berusia 12 tahun (A) diselingi oleh kisah perempuan yang sudah sakit pendarahan selama 12 tahun (B); (iii) Misi Murid-Murid dan Kematian Yohanes Pembaptis (Mrk. 6:7-32): Pengutusan para murid (A) dipisahkan oleh kilas balik kematian tragis Yohanes Pembaptis (B) untuk menunjukkan risiko dari misi tersebut. (iv) Pohon Ara dan Bait Allah (Mrk. 11:12-25): Pengutukan pohon ara (A) membingkai tindakan Yesus yang mengusir pedagang di Bait Allah (B) untuk melambangkan penghakiman Ilahi; (v) Sidang Yesus dan Penyangkalan Petrus (Mrk. 14:53-72): Ini adalah interkalasi empat kali (A-B-A1-B1) yang sangat

¹⁰⁶ Resseguie et al., *A Glossary of New Testament*, 28.

ironis, sebagaimana pengakuan berani Yesus di dalam ruang sidang terjadi secara bersamaan dengan penyangkalan Petrus di halaman luar.

Kedua, penggunaan *ironi* yang bersifat verbal, situasional, maupun dramatis. Tujuannya adalah untuk menekankan kebenaran naratif yang melampaui pemahaman karakter dalam teks.¹⁰⁷ Contohnya, ironi dramatis¹⁰⁸ dalam adegan penyaliban Yesus. Kisah tentara Romawi yang mengejek Yesus sebagai Raja Orang Yahudi (Mat. 27:29; Mrk. 15:18; Yoh. 19:3) ternyata justru menyampaikan kebenaran terdalam bagi pembaca yang memahami bahwa salib adalah tempat penobatan sejati Yesus sebagai Sang Mesias.¹⁰⁹ Ketiga adalah latar belakang (*setting*). Latar belakang ini berfungsi sebagai latar tipologis dan simbolis, yaitu elemen ruang dan waktu yang digunakan untuk menyampaikan pesan teologis tertentu.

Sintesis antara teori naratif dalam Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru adalah membangun narasi pedagogis yang transformatif. Dalam hal ini, narasi

¹⁰⁷ Resseguie et al., *A Glossary of New Testament*, 13.

¹⁰⁸ Ironi dramatis terjadi ketika pembaca atau *audiens* memiliki informasi penting yang tidak diketahui oleh tokoh-tokoh di dalam cerita. Tujuannya adalah untuk menciptakan ketegangan atau pemahaman yang lebih dalam bagi pembaca (Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative*, 112–113). Sejak awal narasi dalam Markus 1:1, pembaca telah diberikan keunggulan pengetahuan bahwa Yesus adalah "Anak Allah" (Ferry Hartono, "Mark as Narrative," 7), namun tokoh-tokoh di dalam cerita, termasuk para murid, digambarkan terus mengalami krisis pemahaman mengenai identitas asli Yesus hingga akhir narasi (Werner Kelber, *The Oral and the Written Gospel*, 97, 208). Salah satu contoh ketidaksesuaian situasi yang paling tajam muncul saat Yesus bersaksi tentang Diri-Nya, namun Imam Besar menilai kesaksian-Nya sebagai bentuk penghujatan terhadap Allah (Mrk 14:62-64). Sementara di sisi lain, pembaca mengetahui bahwa nubuat Yesus tentang penyangkalan Petrus justru sedang digenapi secara harfiah pada saat yang sama di halaman bawah (Leroy Huizenga, *The Confession of Jesus and the Curses of Peter*, 259–261). Secara fungsional, penggunaan ironi ini merupakan strategi naratif untuk mendorong pembaca agar terus memperbarui pemahaman mereka, menimbang berbagai kemungkinan, dan merenungkan "celah" (*gaps*) informasi yang sengaja diciptakan oleh narator untuk menyingkapkan makna teologis (Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative*, 113–114; dan H. Porter Abbott, *The Cambridge Introduction to Narrative*, 84–85).

¹⁰⁹ Resseguie et al., *A Glossary of New Testament*, 14-15.

biblikal dipandang sebagai praktik pembentukan yang mengundang pembaca untuk membawa narasi pribadi mereka, baik yang penuh kegagalan maupun harapan, untuk berinteraksi dengan Kitab Suci sebagai narasi besar iman Kristiani. Pembaca didorong untuk memperbarui identitas mereka dari "cerita yang sudah dijalani" (*lived stories*) menjadi "cerita yang sedang hidup" (*living stories*) di bawah kedaulatan Kerajaan Allah. Hal ini berarti bahwa teks biblikal, dengan segala kerumitan sastranya, selalu berfungsi untuk mengisi kembali imajinasi pembaca tentang visi Allah bagi dunia.

Secara khusus, setiap teknik maupun setiap elemen dalam narasi selalu bekerja secara sistematis untuk mentransformasi eksistensi pembaca. Berbagai teknik sastra yang diterapkan pada narasi dalam Kitab Suci berfungsi untuk memastikan bahwa penafsiran yang dilakukan tetap setia pada sifat aslinya. Narasi Kitab Suci harus selalu menyentuh setiap aspek dalam hidup manusia, seperti aspek kognitif, emosional, spiritual, dan tindakan.

2.4 Narasi Injil Markus dalam Tradisi Lisan dan Komunitas Kristiani pada Masa Awal

Narasi Injil Markus dalam konteks tradisi lisan dan komunitas Kristiani pada masa awal merupakan sebuah fenomena transisi media yang kompleks. Markus tidak sekadar menuliskan ingatannya tentang Yesus, tetapi juga mentransformasikan tradisi lisan yang dinamis menjadi teks naratif tertulis yang

otoritatif. Tujuannya adalah untuk meneguhkan iman komunitas Kristiani pada masa awal.

Dalam upaya untuk memahami narasi Markus ini, ada beberapa poin yang bisa diperhatikan secara sistematis. Pertama, berdasarkan catatan sejarah, Injil Markus mulai ditulis dalam konteks dunia Mediterania abad pertama. Sebagian besar penduduknya itu buta huruf sehingga sangat bergantung pada komunikasi lisan.¹¹⁰ Bahkan tingkat literasi penduduknya juga sangat rendah, yaitu hanya sekitar 2% hingga 5% di seluruh Kekaisaran Romawi.¹¹¹ Hal ini berarti bahwa pengetahuan bukanlah sesuatu yang disimpan di rak buku, melainkan informasi yang bisa diingat oleh seseorang. Oleh karena itu, ingatan menjadi otoritas utama daripada naskah tertulis.

Bagi komunitas Kristiani pada masa awal, yaitu orang-orang kecil di pedesaan Galilea maupun di kota-kota kecil di Suriah, Injil itu tidak diperlakukan sebagai dokumen yang bisa dibaca secara pribadi.¹¹² Akan tetapi, Injil dilihat sebagai sebuah peristiwa lisan-pendengaran (*oral-aural event*) yang dirancang untuk dipentaskan di hadapan para pendengar selama sekitar 1 jam 30 menit.¹¹³ Oleh karena itu, Injil ditulis dengan gaya *scriptura continua*. Kekhasan gaya ini adalah Injil yang ditulis tanpa adanya spasi antarkata maupun tanda baca. Pembaca harus menyuarakan setiap suku kata dalam teks agar *audiens* dapat

¹¹⁰ Richard A. Horsley, "Oral and Written Aspects of the Gospel of Mark," *Oral Tradition* 25, no. 1 (2010): 94–95.

¹¹¹ Joanna Dewey, "The Gospel of Mark as an Oral/Aural Narrative," *Currents in Theology and Mission* 44, no. 4 (2017): 7.

¹¹² Horsley, "Oral and Written Aspects," 99–101.

¹¹³ Dewey, "Oral/Aural Narrative," 7.

memahami makna teks tersebut dengan baik.¹¹⁴ Dengan demikian, teks Markus ditulis bukan untuk mengakhiri tradisi lisan, tetapi berfungsi sebagai skrip performatif. Tujuannya adalah menjaga agar narasi Markus tetap menjadi suara yang hidup sekalipun narasinya telah tertuang dalam bentuk tulisan.¹¹⁵

Berkaitan dengan hal tersebut di atas, Markus berupaya menyusun Injil dengan gaya penceritaan yang mudah diingat. Tujuannya adalah agar narasi dalam Markus dapat dipentaskan dengan lebih mudah. Markus menulis Injil dengan berbagai fitur yang sangat ramah bagi daya ingat manusia, khususnya dalam tradisi lisan.

Pertama, Markus sangat konsisten dalam menggunakan pola tigaan (*triads*) untuk memperkuat pesan, seperti tiga nubuat penderitaan (Mrk. 8:31, 9:31, 10:32), tiga kali murid gagal berjaga-jaga di Getsemani (Mrk. 14:37, 40, 41), dan tiga kali Petrus menyangkal Yesus (Mrk. 14:68, 70, 71).¹¹⁶ Kedua, Markus menggunakan gaya bahasa yang bersifat *agregatif* dan *parataktis*, yaitu kata sambung sederhana seperti "dan" serta *adverbia* "segera" (*euthys*) sebanyak 41 kali. Tujuannya adalah untuk menciptakan rasa urgensi, kecepatan, dan intensitas dramatis yang sangat efektif dalam pementasan secara lisan.¹¹⁷ Ketiga, Markus sering menyisipkan satu cerita di tengah cerita lain. Gaya ini sangat menonjol dalam narasinya. Contohnya adalah kisah wanita pendarahan yang

¹¹⁴ Dewey, "Oral/Aural Narrative," 7.

¹¹⁵ Dewey, "Oral/Aural Narrative," 7-8.

¹¹⁶ Dewey, "Oral/Aural Narrative," 9.

¹¹⁷ Dewey, "Oral/Aural Narrative," 8.

disisipkan di tengah kisah putri Yairus (Mrk. 5:21-43), agar kedua cerita tersebut saling menafsirkan secara ironis dan teologis.¹¹⁸

Beberapa keunikan dari gaya penulisan Markus tersebut tentunya telah membantu komunitas Kristiani pada masa awal untuk mempraktikkan narasi ini. Dalam hal ini, Markus kerap menggunakan teknik *zoom-in* untuk memberikan detail *sensorimotor* yang sangat spesifik. Tujuannya adalah mendorong *audiens* untuk memvisualisasikan adegan seolah-olah mereka adalah saksi mata yang hadir secara langsung.¹¹⁹ Salah satu contohnya terdapat dalam Markus 2:3-4. Narator tidak hanya mengatakan bahwa mereka membawa seseorang yang lumpuh. Akan tetapi, narator juga melakukan "*zoom-in*" pada detail fisik, seperti membuka atap di atas Yesus dan menurunkan tilam tempat orang lumpuh itu terbaring di hadapan Yesus dan orang banyak.¹²⁰

Markus juga menggunakan ritual komunitas, seperti baptisan, sebagai jembatan kognitif untuk mengaktifkan memori baptisan *audiens* itu sendiri. Hal tersebut tentu membantu mereka merasa tertarik untuk masuk ke dalam identitas keluarga baru Yesus. Salah satu contohnya adalah narasi tentang Yesus yang "melihat langit terkoyak" saat dibaptis (Mrk. 1:10). Kisah Yesus tersebut sejajar dengan kisah "tirai Bait Allah yang terbelah" saat kematian-Nya (Mrk. 15:38). Dalam konteks inilah, kebenaran Injil Markus tidak dipahami melalui abstraksi intelektual, tetapi melalui partisipasi komunal dalam drama sejarah keselamatan yang sedang dipentaskan.

¹¹⁸ Horsley, "Oral and Written Aspects," 106.

¹¹⁹ Ferry Hartono, "Mark as Narrative," *JSNT* 60 (1996): 4.

¹²⁰ Hartono, "Mark as Narrative," 4.

Adapun transisi Injil Markus ke dalam bentuk teks tertulis tersebut tentu membawa dampak transformatif. Dengan menuliskan tradisi tersebut, Markus secara efektif mentransformasi suara-suara lisan menjadi teks yang bersifat tetap, sekaligus memungkinkan terjadinya proses reflektif dan objektifikasi terhadap pesan tersebut. Hal ini menunjukkan bahwa Markus melakukan hal tersebut guna memastikan bahwa suara yang hidup dan menetap dari Injil tetap memiliki kekuatan performatif, yaitu membentuk identitas komunitas kristiani pada masa awal yang melampaui batas ruang dan waktu.

2.5 Pedagogi dalam Narasi Injil Markus

Pedagogi dalam narasi Injil Markus berfungsi untuk menegaskan identitas Yesus sebagai Guru Sejati. Dia memiliki model pengajaran yang sangat khas sekaligus transformatif. Dalam pengajaran-Nya, Dia tidak hanya menyampaikan suatu informasi, tetapi juga membentuk karakter dan iman para murid-Nya dan para pengikut lainnya.

Injil Markus secara konsisten mengidentifikasi Yesus dengan gelar [διδάσκαλος (*Didaskalos*)] atau dalam tradisi Yahudi disebut sebagai [ῥαββί (*Rabbi*)], yaitu Guru.¹²¹ Dalam Perjanjian Baru, [διδάσκαλος (*didaskalos*)] muncul sekitar lima puluh delapan kali, dan empat puluh delapan di antaranya merujuk

¹²¹ Adrian-Mario Gellel, "The Individualised Pedagogy of Christ," *Melita Theologica* 52, no. 1 (2001): 52.

langsung kepada Yesus dalam Injil.¹²² Adapun gelar ini memiliki padanan dengan istilah [*ῥαββί (Rabbi)*], yaitu sebuah kata benda serapan dari bahasa Aram serta variasinya *rabboni* yang berarti "tuanku" atau "pengajarku". Sebagai gelar kehormatan bagi guru Yahudi, *Rabbi* menggambarkan relasi personal yang penuh hormat antara murid dan guru.¹²³ Injil Markus secara sengaja mempertahankan istilah Aram ini untuk menonjolkan lokalitas serta otentisitas identitas Yahudi Yesus, seperti yang tampak dalam sapaan Petrus saat peristiwa transfigurasi (Mrk. 9:5) maupun dalam sapaan personal Bartimeus kepada Yesus (Mrk. 10:51).¹²⁴

Secara khusus, penulis Injil Markus mengartikulasikan peran tersebut bagi pembaca berbahasa Yunani melalui istilah *didaskalos*. Dalam hal ini, Yesus tidak bertindak sekadar sebagai rabi konvensional atau pengajar Yunani yang mendirikan sekolah dan berdebat tentang pemikiran tertentu. Ia mengajar dengan klaim mutlak dalam nama-Nya sendiri sebagai pembawa dan pelaksana kehendak Allah yang bertanggung jawab.¹²⁵

Melalui kedua istilah tersebut, dapat dilihat bahwa dalam Markus, Yesus adalah Guru yang memiliki wibawa atau otoritas Ilahi yang dalam bahasa Yunani disebut [*ἐξουσία (Exousia)*]. Dalam Injil Markus, *exousia* menjadi tema sentral yang membedakan Yesus dari para ahli Taurat. Yesus memiliki hak Ilahi untuk mengusir roh jahat (Mrk. 1:27; 3:15), mengampuni dosa (Mrk. 2:10), dan otoritas

¹²² Geoffrey W. Bromiley, trans., *Theological Dictionary of The New Testament*, ed. by Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1985), 205.

¹²³ Karen A. Munson, ass.ed., *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, ed. by Johannes P Louw and Eugene A. Nida (London: United Bible Societies, 1987), 523.

¹²⁴ Munson, *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, 523.

¹²⁵ W. Bromiley, *Theological Dictionary of The New Testament*, 204.

yang dipertanyakan di Bait Allah (Mrk. 11:28-33). Secara teologis, istilah ini memiliki hubungan yang khusus dengan Kerajaan Allah, sehingga *exousia*-Nya ini dapat menjadi manifestasi kehadiran Kerajaan Allah di bumi.¹²⁶

Dalam pengajaran-Nya, Yesus selalu menggunakan pendekatan yang sangat variatif agar pesan-Nya selalu kontekstual bagi para pengikut yang mungkin sudah jenuh dengan pengajaran tradisional pada masa itu. Salah satu pendekatan Yesus yang paling dominan adalah perumpamaan [*παραβολή* (*Parabolē*)]. Ada sekitar 35% dari ajaran-Nya dalam Injil berbentuk cerita simbolis yang menuntut imajinasi kreatif dari para pengikut-Nya.¹²⁷ Yesus menggunakan perumpamaan untuk menggambarkan kebenaran tentang Allah berdasarkan berbagai hal sederhana yang sangat akrab dalam kehidupan sehari-hari para pengikut-Nya, sehingga pesan dari perumpamaan tersebut menjadi relevan dan kontekstual.¹²⁸ Secara teologis, istilah ini menunjukkan kedaulatan Allah dalam memberikan pengertian, sehingga hanya mereka yang memiliki iman yang mampu memahami makna rohani di balik simbol-simbol duniawi.¹²⁹

Yesus juga menggunakan pendekatan dialektika atau tanya jawab untuk mendorong pemikiran kritis dan partisipasi aktif dari para pengikut yang mendengarkan ajaran-ajaran-Nya.¹³⁰ Dalam Injil Markus, terdapat empat puluh satu pertanyaan dialogis-pedagogis Yesus. Adapun pertanyaan-pertanyaan ini bisa dilihat dalam tabel dibawah ini:

¹²⁶ W. Bromiley, *Theological Dictionary of The New Testament*, 279.

¹²⁷ Richard Batey, *New Testament Issues* (London: SCM Press, 1970), 71.

¹²⁸ Alan Richardson, *A Dictionary of Christian Theology* (Philadelphia: Westminster, 1969), 280.

¹²⁹ Munson, *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, 492.

¹³⁰ Elizabeth E. Shively and Geert Van Oyen, eds., *Communication, Pedagogy, and the Gospel of Mark* (Atlanta, GA: SBL Press, 2019), 13.

Ayat	Isi Pertanyaan
2:8	Mengapa kamu berpikir begitu dalam hatimu?
2:9	Manakah yang lebih mudah, mengatakan kepada orang lumpuh ini: Dosamu sudah diampuni, atau mengatakan: Bangunlah, angkatlah tilammu dan berjalan?
2:19	Dapatkah sahabat-sahabat mempelai laki-laki berpuasa sedangkan mempelai itu bersama mereka?
3:4	Manakah yang diperbolehkan pada hari Sabat, berbuat baik atau jahat, menyelamatkan nyawa orang atau membunuh orang?
3:33	Siapa ibu-Ku dan siapa saudara-saudara-Ku?
4:13a	Tidakkah kamu mengerti perumpamaan ini?
4:13b	Kalau demikian, bagaimana kamu dapat memahami semua perumpamaan yang lain?
4:40a	Mengapa kamu begitu takut?
4:40b	Mengapa kamu tidak percaya?
5:30	Siapa yang menjamah jubah-Ku?
5:39	Mengapa kamu ribut dan menangis?
6:38	Berapa banyak roti yang ada padamu?
7:18	Apakah kamu juga tidak dapat memahaminya?
8:12	Mengapa angkatan ini meminta tanda?

8:17a	Mengapa kamu memperbincangkan soal tidak ada roti?
8:17b	Belum jugakah kamu faham dan mengerti?
8:17c	Telah degilkah hatimu?
8:18	Kamu mempunyai mata, tidakkah kamu melihat? Kamu mempunyai telinga, tidakkah kamu mendengar?
8:18b- 19	Tidakkah kamu ingat, pada waktu Aku memecahkan lima roti untuk lima ribu orang itu, berapa bakul penuh potongan-potongan roti yang kamu kumpulkan?
8:21	Masihkah kamu belum mengerti?
8:27	Kata orang, siapakah Aku ini?
8:29	Tetapi apa katamu, siapakah Aku ini?
8:36	Apa gunanya seseorang memperoleh seluruh dunia tetapi kehilangan nyawa?
8:37	Karena apakah yang dapat diberikannya sebagai ganti nyawanya?
9:12	Hanya, bagaimanakah dengan yang ada tertulis mengenai Anak Manusia, bahwa Ia akan banyak menderita dan akan dihinakan?
9:16	Apa yang kamu persoalkan dengan mereka?
9:19a	Hai kamu angkatan yang tidak percaya, berapa lama lagi Aku harus tinggal di antara kamu?
9:19b	Berapa lama lagi Aku harus sabar terhadap kamu?

9:21	Sudah berapa lama ia mengalami ini?
9:23	Katamu, jika Engkau dapat?
9:33	Apa yang kamu perbicangkan tadi di tengah jalan?
10:3	Apa perintah Musa kepada kamu?
10:18	Mengapa kaukatakan Aku baik?
10:36	Apa yang kamu kehendaki Aku perbuat bagimu?
10:38	Kamu tidak tahu apa yang kamu minta. Dapatkah kamu meminum cawan yang harus Kuminum dan dibaptis dengan baptisan yang harus Kuterima?
11:17	Bukankah ada tertulis: Rumah-Ku akan disebut rumah doa bagi segala bangsa?
11:30	Baptisan Yohanes itu, dari sorga atau dari manusia?
12:15	Mengapa kamu mencobai Aku?
12:16	Gambar dan tulisan siapakah ini?
14:6	Biarkanlah dia. Mengapa kamu menyusahkan dia?
14:48	Sangkamu Aku ini penyamun, maka kamu datang lengkap dengan pedang dan pentung untuk menangkap Aku?

Melalui metode dialektika ini, Yesus mengajukan berbagai pertanyaan bukan sekadar untuk mencari informasi dan jawaban tertentu, tetapi untuk

meneguhkan iman serta membantu para murid maupun para pengikut-Nya agar mampu membangun sudut pandang yang sesuai dengan kehendak Allah.

Yesus juga memiliki model pengajaran yang khas bagi para murid maupun para pengikut-Nya. Yesus mengintegrasikan pengajaran-Nya sebagai sebuah perjalanan spiritual bagi para pengikut-Nya. Model pengajaran Yesus ini bisa dikategorikan sebagai pusat dari pedagogi Markus, yaitu [*ἡ ὁδός (Hē Hodos)*], karena muncul sebanyak 16 kali (Mrk. 2:23; 4:15; 6:8; 8:3, 27; 9:33–34; 10:17, 32, 46, 52; 11:8). Secara leksikal, istilah ini berarti jalan fisik, rute perjalanan, atau secara kiasan menunjuk pada cara hidup dan perilaku.¹³¹ Dalam Injil Markus, *ὁδός* berfungsi untuk menegaskan orientasi geografis sekaligus teologis, yaitu bahwa Yesus memimpin murid-murid-Nya di jalan yang berakhir pada salib dan kebangkitan-Nya, bukan pada takhta duniawi.¹³² Oleh karena itu, secara harfiah, istilah ini berarti Jalan Tuhan dan secara metaforis dimaknai sebagai perjalanan hidup seturut Kerajaan Allah.¹³³

Inti dari pedagogi ini adalah ajakan untuk mengikuti [*ἀκολουθεῖν (Akolouthēō)*] Yesus. Secara leksikal, istilah *ἀκολουθεῖν* ini berarti pergi bersama, mengikuti, atau menyertai seseorang sebagai pengikut atau murid. Rentang maknanya bergerak dari tindakan berjalan di belakang seseorang hingga komitmen total untuk menghidupi cara hidup Sang Guru. Secara teologis, istilah

¹³¹ W. Bromiley, *Theological Dictionary of The New Testament*, 706-707.

¹³² W. Bromiley, *Theological Dictionary of The New Testament*, 708-709.

¹³³ Deok Hee Jung, "Markan Spirituality of the Way," *Religions* 15 (2024): 2.

ini menunjukkan bahwa kemuridan bukan sekadar persetujuan intelektual, melainkan partisipasi aktif dalam misi dan penderitaan Kristus.¹³⁴

Meskipun pengajaran ini terbuka bagi semua orang, Markus dengan jelas mencatat adanya hubungan yang kuat antara ajaran Yesus dan para pengikut yang mau mendengarkan-Nya. Markus membagi para pengikut Yesus ini ke dalam dua kelompok utama, yaitu mereka yang siap mendengarkan ajaran Yesus dan para penentang ajaran tersebut, terutama para ahli Taurat dan orang-orang Farisi.¹³⁵ Markus juga membagi mereka yang menerima ajaran Yesus ini ke dalam enam kelompok, seperti (a) kerumunan; (b) murid-murid pada umumnya (mereka yang secara fisik mengikuti-Nya dalam misi keliling-Nya; kelompok ini kemungkinan termasuk kerabat, serta mereka seperti Marta dan Maria yang merupakan murid-murid yang menetap); (c) kedua belas murid; (d) Petrus, Yakobus, Yohanes, dan Andreas; (e) Petrus, Yakobus, dan Yohanes; dan (f) Petrus.¹³⁶ Tujuannya bukan untuk membedakan para murid dan pengikut-Nya. Akan tetapi, agar Yesus dapat memberikan pesan khusus kepada mereka yang lebih dekat dengan-Nya, sekaligus kepada mereka yang akan meneruskan misi-Nya di dunia.

Berbagai kelompok ini tentunya memudahkan Yesus mengajar sesuai dengan tingkat kemampuan mereka. Yesus akan menggunakan hal-hal yang diketahui para pengikut-Nya untuk menjelaskan hal-hal yang tidak diketahui, serta konsep yang sederhana untuk menjelaskan konsep yang sulit dipahami. Salah satu contohnya dapat dilihat dalam Markus 4:30-32. Yesus menggunakan biji sesawi,

¹³⁴ Munson, *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, 591.

¹³⁵ Gellel, "The Individualised Pedagogy of Christ," 56.

¹³⁶ Gellel, "The Individualised Pedagogy of Christ," 56.

yang sangat akrab bagi para petani, untuk menjelaskan bahwa Kerajaan Allah mungkin terlihat sangat kecil dan tidak berarti pada awalnya. Akan tetapi, Kerajaan Allah itu sebenarnya memiliki sifat yang organik, liar (*recalcitrant*), dan mengganggu (*disruptive*).¹³⁷ Melalui perumpamaan ini, Yesus hendak menegaskan bahwa Kerajaan Allah merupakan antitesis dari kekuasaan duniawi. Jika kekaisaran sering dilambangkan dengan pohon ara yang kaku dan teratur, Kerajaan Allah itu seperti biji sesawi yang tumbuh liar, merembet ke mana-mana, tak terhentikan, dan tak dapat dijinakkan oleh kekuasaan raja-raja di dunia.¹³⁸ Pendekatan ini menunjukkan bahwa Yesus sangat menghormati tahap perkembangan manusia serta kebutuhan para pengikut-Nya dalam proses belajar.

Yesus juga mengajar dengan membangun gaya hidup yang sesuai dengan berbagai hal yang diajarkan-Nya, sekaligus menjadi bukti integritas Diri-Nya sebagai Guru Sejati. Salah satu contohnya adalah ketika Yesus mengajarkan bahwa kebesaran sejati dalam Kerajaan Allah dicapai melalui pelayanan. Dia menegaskan, "Barangsiapa ingin menjadi terbesar di antara kamu, hendaklah ia menjadi pelayanmu" (Mrk. 10:43). Dia menunjukkan keteladanan ini secara absolut melalui misi hidup-Nya sendiri: "Karena Anak Manusia juga datang bukan untuk dilayani, melainkan untuk melayani dan untuk memberikan nyawa-Nya menjadi tebusan bagi banyak orang" (Mrk. 10:45).

Adapun puncak keteladanan Yesus adalah Dia yang rela menderita sengsara dan wafat di kayu salib untuk menyelamatkan seluruh umat manusia.

¹³⁷ Raymond Pickett, *Jesus and the Christian Gospels* in *The Gospels and Acts*, ed. Margaret Aymer et al. (Minneapolis: Fortress Press, 2016), 103–104.

¹³⁸ Pickett, *Jesus and the Christian Gospels*, 103–104.

Keteladanan ini juga hendak menegaskan bahwa Yesus hidup sesuai dengan kehendak Allah dan bergantung pada kuasa Roh Kudus, mulai dari baptisan-Nya hingga kemenangan-Nya atas pencobaan di Padang Gurun. Melalui teladan ini, Yesus hendak mengajarkan para murid dan para pendengar-Nya agar mereka juga belajar dalam kuasa Roh Kudus. Yesus menghendaki agar hasil belajar mereka dapat diwujudkan dalam tindakan cinta kasih, relasi yang positif, serta komitmen untuk hidup sesuai dengan kehendak Allah. Dengan demikian, menjadi jelas bahwa dalam pengajaran-Nya, Yesus memiliki kemampuan metodologis dan objektivitas yang jelas dalam membimbing para murid maupun para pengikut-Nya menuju transformasi pribadi yang holistik.

2.6 Narasi sebagai Pedagogi dalam Pemikiran Elizabeth Struthers Malbon

Dalam karier akademisnya, Malbon dikenal sebagai ahli Perjanjian Baru yang berpengaruh dalam menerapkan pendekatan kritik naratif (*narrative criticism*) pada abad ke-20. Pendekatan ini membawa pergeseran paradigma (*paradigm shift*) dari pertanyaan historis tradisional yang berfokus pada makna referensial, atau "Apa makna teks ini di masa lalu?", menuju pertanyaan sastra yang berfokus pada makna internal: "Bagaimana teks ini bermakna?".¹³⁹

Malbon telah mendedikasikan lebih dari tiga dekade dalam karier akademisnya untuk membaca dan menulis tentang Injil Markus dengan

¹³⁹ Malbon, *In the Company of Jesus*, 1–3.

menggunakan pendekatan tersebut.¹⁴⁰ Oleh karena itu, dia memiliki analisis yang komprehensif terhadap elemen sastra seperti karakterisasi, ruang naratif, dan struktur plot. Melalui berbagai karyanya, dia menegaskan bahwa Injil [εὐαγγέλιον (*euangelion*)]¹⁴¹ merupakan kabar baik yang disusun secara estetis dan teologis. Tujuannya adalah untuk mendorong pembaca atau pendengar agar secara aktif mengalami transformasi iman. Secara khusus, Malbon juga menegaskan bahwa teks Injil Markus bukan sekadar jendela untuk melihat sejarah Yesus, tetapi cermin yang memberikan makna melalui sistem tanda yang kompleks dan terpadu.¹⁴²

2.6.1 Pendekatan Naratif Elizabeth Struthers Malbon

Pada bagian ini, penulis akan menjelaskan kekhasan dari pendekatan naratif Malbon. Akan tetapi, penulis juga akan membahas berbagai unsur naratif dari tokoh-tokoh lain yang digunakan oleh Malbon dalam studi Injil Markus.

¹⁴⁰ Elizabeth Struthers Malbon, *Hearing Mark: A Listener's Guide* (Harrisburg: Trinity Press International, 2002), 8.

¹⁴¹ Istilah Yunani εὐαγγέλιον (*euangelion*) merupakan kata benda neuter nominatif tunggal yang berasal dari lemma εὐαγγέλιον, ου, τό. Secara leksikal, istilah ini berarti "kabar baik", yaitu berita kemenangan atau sukacita. Rentang maknanya merujuk pada isi proklamasi Kristen mengenai keselamatan yang dibawa oleh Yesus. Dalam Perjanjian Baru, istilah ini menjadi istilah teknis utama bagi pesan Kristen, sedangkan dalam Septuaginta (LXX) terkadang digunakan untuk menunjuk berita kemenangan perang. Dalam Injil Markus, εὐαγγέλιον berfungsi sebagai kerangka seluruh narasi Injil. Melalui istilah ini, Markus mengarahkan pembacanya untuk memahami bahwa kehadiran Yesus merupakan intervensi Allah yang menyelamatkan dalam sejarah. Secara teologis, εὐαγγέλιον bukan sekadar informasi sejarah, melainkan kekuatan Ilahi yang menuntut pertobatan dan iman dari para pendengarnya (lihat Christopher A. Betham, ed., *The Concise New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis* (Grand Rapids: Zondervan Academic, 2021), 1154–1159).

¹⁴² Malbon, *In The Company of Jesus*, 2.

2.6.1.1 Identifikasi Narator, Sudut Pandang dan Pembentukan Pembaca

Malbon mengidentifikasi narator dalam Injil Markus berdasarkan berbagai ciri penting. Ciri pertama, Malbon mengidentifikasi narator sebagai orang yang mahatahu (*omniscient*). Narator memiliki otoritas informasi yang tidak dibatasi oleh ruang, waktu, maupun privasi karakter dalam Injil.¹⁴³ Ada beberapa pertimbangan yang perlu diperhatikan terkait ciri pertama ini. Pertama, Malbon melihat bahwa narator memiliki akses yang kuat terhadap waktu dan peristiwa. Narator memiliki pengetahuan yang tepat dan akurat tentang kejadian masa lalu, masa kini, dan masa depan. Narator bisa melaporkan peristiwa yang terjadi pada Yohanes Pembaptis di penjara (Mrk. 6:14-29) atau apa yang dikatakan Yesus dalam doa-Nya yang paling pribadi di Getsemani (Mrk. 14:32-42). Bahkan narator juga memiliki kemampuan untuk memberikan *prolepsis* (ramalan masa depan), terutama ketika ia memberi judul kisahnya sebagai permulaan dari Injil, sekaligus mengantisipasi bahwa kisah ini akan terus berlanjut melampaui akhir narasi tertulisnya.¹⁴⁴

Kedua, narator memiliki pandangan dari dalam (*inside views*). Salah satu bukti yang signifikan terkait kemahatahuan narator adalah aksesnya ke dalam psikologi karakter. Malbon mencatat bahwa narator Markus sering memberikan pandangan dari dalam tentang perasaan dan isi hati Yesus. Padahal kedua hal itu merupakan sesuatu yang mustahil diketahui oleh saksi mata manusia biasa.¹⁴⁵ Misalnya, narator melaporkan bahwa Yesus tergerak oleh belas kasihan

¹⁴³ Malbon, *In The Company of Jesus*, 8.

¹⁴⁴ Malbon, *Mark's Jesus*, 60-61.

¹⁴⁵ Malbon, *Mark's Jesus*, 66-67.

[ἐσπλαγχνίσθη (*Esplanchnisthē*)] ketika Dia melihat si kusta dan mengulurkan tangan-Nya (Mrk. 1:41). Dalam Injil Markus, istilah ἐσπλαγχνίσθη ini menjadi deskripsi utama emosi Yesus terhadap penderitaan manusia, sekaligus sebagai ungkapan kasih sayang Ilahi yang dipersonifikasikan. Istilah ἐσπλαγχνίσθη ini berfungsi sebagai pendorong utama di balik mukjizat penyembuhan Yesus.¹⁴⁶

Contoh lain, narator dapat menunjukkan situasi Yesus marah dan sedih [συνυποόμενος (*Sullupoumenos*)] karena kekerasan hati para lawan-Nya (Mrk. 3:5).¹⁴⁷ Secara leksikal, istilah συνυποόμενος ini berarti merasa sedih bersama atau berdukacita secara mendalam atas kondisi orang lain. Dalam Perjanjian Baru, kata ini sangat jarang digunakan dan hanya muncul satu kali, yaitu dalam Markus 3:5.¹⁴⁸ Dalam Injil Markus, συνυποόμενος berfungsi untuk memberikan gambaran yang unik mengenai keadaan batin Yesus. Kemarahan-Nya terhadap ketidakadilan selalu disertai dengan dukacita atas kegagalan manusia untuk mengasihi. Secara teologis, istilah ini menegaskan kemanusiaan Yesus yang sempurna, karena Ia sungguh terluka oleh kejahatan dan ketidakterbukaan hati manusia.

Ketiga, Malbon mengidentifikasi bahwa narator tidak hanya mengetahui pikiran Yesus, tetapi juga pikiran para lawan-Nya. Misalnya, dalam kisah penyembuhan orang lumpuh, narator bisa memberikan informasi bahwa ahli-ahli Taurat sedang "mempertanyakan dalam hati mereka" otoritas Yesus untuk

¹⁴⁶ Bettham, *The Concise New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis*, 2213.

¹⁴⁷ Malbon, *Mark's Jesus*, 67.

¹⁴⁸ Munson, *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, 406.

mengampuni dosa (Mrk. 2:6).¹⁴⁹ Hal ini tentunya cukup mengesankan karena dalam realitasnya, sangat jarang seseorang mengetahui isi pikiran lawan bicaranya.

Ciri kedua, Malbon juga mengidentifikasi narator Markus sebagai suara yang sepenuhnya dapat dipercaya (*reliable*).¹⁵⁰ Ia bukanlah narator yang ironis atau penipu. Oleh karena itu, apa pun yang disampaikan sebagai fakta harus diterima oleh pembaca sebagai kebenaran mutlak dalam dunia cerita.

Kepercayaan tersebut didukung oleh berbagai strategi *naratologi*. Pertama, narator memiliki sudut pandang yang selaras dengan sudut pandang karakter yang paling otoritatif, yaitu Allah (*Theos*) dan Yesus. Malbon menunjukkan bahwa ketika naratorewartakan Yesus sebagai "Anak Allah" [*υἱὸς τοῦ θεοῦ* (*Huios tou Theou*)], ada suara dari langit pada saat peristiwa pembaptisan dan transfigurasi. Suara tersebut mengonfirmasi pewartaan narator, yaitu "Engkaulah Anak-Ku" (Mrk. 1:11).¹⁵¹ Dalam Perjanjian Baru, frasa *υἱὸς τοῦ θεοῦ* ini merupakan salah satu gelar Kristologis yang paling sentral dalam pewartaan Iman Kristiani. Dalam Injil Markus, *υἱὸς τοῦ θεοῦ* berfungsi untuk menegaskan identitas Yesus melalui pengakuan yang disampaikan oleh Allah pada peristiwa baptisan, oleh roh-roh jahat yang mengenal-Nya, dan akhirnya oleh seorang perwira kafir di kaki salib. Secara teologis, frasa ini menegaskan keilahian Yesus Kristus, sebagaimana Dia

¹⁴⁹ Malbon, *Mark's Jesus*, 110-111.

¹⁵⁰ Malbon, *In The Company of Jesus*, 9.

¹⁵¹ Malbon, *In The Company of Jesus*, 9.

bukan sekadar seorang nabi, melainkan Pribadi yang berbagi kemuliaan dan otoritas Ilahi.¹⁵²

Kedua, narator mampu menggunakan suaranya untuk menetapkan identitas Yesus yang sebenarnya di hadapan pembaca, jauh sebelum para karakter dalam cerita menyadarinya. Sejak awal, narator telah menegaskan gelar Yesus sebagai [*Χριστός* (*Christos*)], sehingga pembaca memiliki keunggulan informasi dibandingkan dengan para murid yang sering kali gagal mengerti perkataan dan tindakan Yesus.¹⁵³ Secara leksikal, istilah *Χριστός* berarti "Yang Diurapi" atau "Mesias". Rentang maknanya merujuk kepada nabi, imam, atau raja yang dikhususkan melalui pengurapan minyak. Dalam Injil Markus, istilah ini menegaskan bahwa Yesus adalah Mesias yang menderita dan berbeda dengan ekspektasi mengenai Mesias politik. Dalam Perjanjian Baru, *Χριστός* merupakan terjemahan Yunani dari istilah Ibrani *Mashiach*. Dalam Injil Markus, *Χριστός* memiliki fungsi naratif yang penting melalui pengakuan Petrus di Kaisarea Filipi (Mrk. 8:29). Yesus menerima gelar tersebut, tetapi segera menghubungkannya dengan salib dan penderitaan.¹⁵⁴

Ketiga, narator membangun kepercayaan dengan menunjukkan bahwa nubuat yang disampaikan, terutama melalui kutipan nabi atau perkataan Yesus, benar-benar digenapi dalam alur cerita. Misalnya, dalam penggunaan frasa 'seperti ada tertulis' [*γέγραπται* (*gegraptai*)] (Mrk. 1:2-3), narator hendak

¹⁵² Bettham, *The Concise New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis*, 2633-2635.

¹⁵³ Malbon, *Hearing Mark: A Listener's Guide*, 11-14.

¹⁵⁴ Bettham, *The Concise New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis*, 2275-2281.

menegaskan bahwa seluruh cerita yang disampaikan berada di bawah naungan rencana Allah yang terpercaya.¹⁵⁵ Secara leksikal, istilah *γέγραπται* ini berarti "sudah tertulis", dengan penekanan bahwa makna dan otoritasnya tetap berlaku hingga sekarang. Dalam Injil Markus, istilah ini digunakan oleh Yesus untuk menegaskan bahwa misi-Nya merupakan bagian dari rencana Allah yang telah dinubuatkan. Oleh karena itu, istilah ini berfungsi untuk menempatkan seluruh peristiwa Injil di bawah kedaulatan firman Allah, sehingga tidak ada satu pun peristiwa yang terjadi secara kebetulan. Secara teologis, istilah ini hendak menegaskan bahwa Kitab Suci memiliki otoritas tertinggi atas kehidupan dan ajaran Gereja, serta bahwa rencana Allah yang telah dinyatakan tidak dapat digagalkan oleh manusia.¹⁵⁶

Pada ciri ketiga, Malbon menegaskan bahwa keunikan peran narator dalam Injil Markus bukanlah sekadar pihak yang memberi tahu, tetapi juga sering kali menunjukkan kisahnya kepada pembaca melalui berbagai pola adegan yang dramatis. Pada bagian tertentu, Markus juga menginterupsi narasinya untuk memberikan penjelasan yang lebih eksplisit kepada pembaca. Menurut Malbon, hal tersebut dapat dikategorikan sebagai intervensi naratorial dengan tujuan pedagogis.¹⁵⁷

Contohnya, Malbon melihat bahwa narator Markus mampu memberikan penjelasan tentang adat istiadat Yahudi yang mungkin asing bagi pembaca tersirat, seperti dalam Markus 7:3-4 mengenai tradisi mencuci tangan, atau

¹⁵⁵ Malbon, *Mark's Jesus*, 70.

¹⁵⁶ Bettham, *The Concise New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis*, 782-792.

¹⁵⁷ Malbon, *Mark's Jesus*, 60-61.

menerjemahkan istilah-istilah *Aramaik* seperti *Abba* (Bapa) atau *Talitha kum* (Hai anak, bangunlah!).¹⁵⁸ Hal ini juga hendak menunjukkan bahwa narator Markus sangat peka terhadap situasi pembaca dan pendengarnya, sehingga pesannya dapat didengar dengan benar oleh *audiens*. Bahkan, narator Markus juga memberikan evaluasi langsung kepada pembaca untuk mengubah pemahaman mereka tentang tindakan Yesus. Salah satu contohnya bisa dilihat dalam Markus 7:19. Setelah Yesus berbicara tentang makanan, narator menambahkan komentar, “Dengan demikian, Ia menyatakan semua makanan halal.”¹⁵⁹ Penulis melihat bahwa suara narator ini memungkinkan pembaca untuk memahami pengajaran Yesus tersebut.

Selain ketiga ciri tersebut, ada sumbangsih khas Malbon terkait narator. Malbon mengidentifikasi adanya ketegangan kreatif antara suara narator dan karakter Yesus.¹⁶⁰ Meskipun narator mahatahu dan terpercaya, narator tetap memiliki gaya yang berbeda dari Yesus. Narator sangat tegas dalam menyebutkan gelar-gelar tinggi Yesus, seperti "Anak Allah" dan "Kristus" sejak awal. Sebaliknya, karakter Yesus dalam cerita, yaitu Yesus menurut Markus (*Markan's Jesus*), cenderung merahasiakan dan memilih diam terhadap gelar-gelar tersebut.¹⁶¹ Yesus justru lebih sering menggunakan gelar Anak Manusia [*ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* (*ho huios tou anthrōpou*)]¹⁶² untuk membelokkan ekspektasi

¹⁵⁸ Malbon, *Mark's Jesus*, 186.

¹⁵⁹ Malbon, *Mark's Jesus*, 201.

¹⁶⁰ Malbon, *Mark's Jesus*, 190.

¹⁶¹ Malbon, *Mark's Jesus*, 195-196.

¹⁶² Dalam Injil, gelar *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* ini merupakan sebutan yang paling sering digunakan Yesus untuk merujuk kepada diri-Nya sendiri. Dalam Perjanjian Baru, frasa ini menjadi gelar utama yang digunakan Yesus untuk menggambarkan misi-Nya yang merendah sekaligus kemuliaan-Nya yang akan datang. Dalam Injil Markus, *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* dihubungkan dengan tiga aspek utama, yaitu otoritas Yesus pada masa kini (Mrk. 2:10), penderitaan-Nya di salib (Mrk. 8:31), dan kedatangan-Nya kembali dalam kemuliaan (Mrk. 14:62). Secara teologis, gelar ini

kemuliaan menuju pelayanan dan penderitaan. Malbon berargumen bahwa pengarang tersirat sengaja membiarkan ketegangan ini tetap ada. Tujuannya adalah untuk mendorong pembaca agar tidak sekadar menerima gelar Yesus sebagai *dogma*. Akan tetapi, pembaca perlu masuk ke dalam misteri perjalanan Yesus menuju salib.¹⁶³

Selain membahas narator, Malbon juga menggunakan teori Boris Uspensky untuk menganalisis bagaimana Markus mengarahkan persepsi atau sudut pandang *audiens*. Ada lima sudut pandang, yaitu ideologis, fraseologis, spasial, temporal, dan psikologis.¹⁶⁴

Sudut pandang pertama adalah dimensi ideologis, yaitu sistem nilai dalam dunia naratif. Malbon mengidentifikasi bahwa narasi Markus dibangun di atas pertentangan antara dua cara berpikir, yaitu memikirkan hal-hal manusia dan memikirkan hal-hal tentang Allah.¹⁶⁵ Narasi ini secara aktif mengajak *audiens* untuk meninggalkan sudut pandang manusiawi yang mencari kekuasaan dan status, serta mengarahkan pemahaman ke sudut pandang Ilahi yang lebih menekankan jalan salib dan penderitaan.

Berkaitan dengan hal tersebut, banyak kritikus pendekatan naratif yang menganggap sudut pandang ideologis narator sepenuhnya selaras dengan sudut pandang Yesus dan Allah. Akan tetapi, Malbon menegaskan bahwa dalam Injil

menyatukan paradoks Kristologis bahwa Yesus adalah manusia sejati yang menderita sekaligus Hakim semesta alam yang Ilahi (lihat Bettham, *The Concise New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis*, 2639-2644).

¹⁶³ Malbon, *Mark's Jesus*, 210.

¹⁶⁴ Malbon, *Mark's Jesus*, 236.

¹⁶⁵ Malbon, *Mark's Jesus*, 15-16.

Markus, narator memang memiliki agenda untukewartakan Yesus sebagai tokoh yang penuh kuasa, tetapi Yesus sendiri, dalam pengajaran dan pelayanan-Nya, secara konsisten mengalihkan perhatian tersebut kembali kepada kedaulatan Allah. Dengan demikian, sudut pandang ideologis ini dapat membongkar ekspektasi mesianik *audiens*. Melalui suara Yesus, *audiens* diajarkan bahwa kehendak Allah [*θέλημα τοῦ θεοῦ (thelēma tou theou)*]¹⁶⁶ sering kali bertentangan dengan logika manusia, terutama dalam peristiwa salib yang dianggap sebagai kekalahan oleh dunia, namun justru menjadi tanda kemenangan bagi Allah.

Kedua adalah dimensi *fraseologis (phraseological)*, yaitu gaya bahasa, pilihan kata, dan cara tokoh berbicara dalam narasi. Malbon menekankan bahwa Yesus memiliki sudut pandang *fraseologis* yang eksklusif. Misalnya, Yesus menggunakan istilah Anak Manusia untuk merujuk pada Diri-Nya sendiri.¹⁶⁷ Narator Markus sendiri tidak pernah menggunakan istilah ini dalam narasinya, kecuali saat melaporkan perkataan Yesus. Adapun penggunaan gelar ini secara *fraseologis* berfungsi untuk membiaskan atau mencerminkan makna kemuliaan menuju jalan penderitaan. Malbon juga melihat perbedaan yang mencolok antara istilah yang digunakan oleh narator dan Yesus. Narator lebih cenderung menggunakan istilah yang lebih bersifat pengakuan seperti "Kristus" dan "Anak

¹⁶⁶ Secara leksikal, frasa *θέλημα τοῦ θεοῦ* ini menunjuk pada apa yang dikehendaki, direncanakan, atau dimaksudkan oleh Allah. Rentang maknanya dapat merujuk pada perintah moral maupun rencana kedaulatan Allah. Dalam Perjanjian Baru, frasa ini menjadi standar ketaatan tertinggi bagi setiap murid Kristus. Dalam Injil Markus, melakukan kehendak Allah menjadi tanda persaudaraan rohani yang sejati dengan Yesus (Mrk. 3:35). Puncak dari *θέλημα τοῦ θεοῦ* ini terjadi dalam peristiwa Getsemani, yaitu ketika Yesus menyerahkan kehendak kemanusiaan-Nya sepenuhnya kepada kehendak Bapa (Mrk. 14:36). Secara teologis, frasa ini menegaskan bahwa ketaatan kepada Allah merupakan inti kehidupan umat beriman, sehingga setiap murid dipanggil untuk menyelaraskan seluruh keinginannya dengan rencana Ilahi (lihat Bettham, *The Concise New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis*, 1262-1265).

¹⁶⁷ Malbon, *Mark's Jesus*, 11.

Allah". Sebaliknya, Yesus lebih sering berbicara tentang Kerajaan Allah.¹⁶⁸ Perbedaan ini menunjukkan bahwa narator berfokus pada siapa Yesus, sedangkan Yesus sendiri berfokus pada apa yang sedang Allah kerjakan di dunia.

Selain itu, dengan mempertimbangkan bahwa Injil Markus pada awalnya merupakan cerita yang didengarkan, dimensi *fraseologis* ini sangat penting dalam pertunjukan lisan. Perubahan pola bicara antara narator yang otoritatif dan Yesus yang sering menggunakan perumpamaan kiranya dapat membantu *audiens* membedakan antara informasi naratif dan tantangan transformatif yang disampaikan oleh tokoh utama.

Berkaitan dengan hal tersebut, Malbon menegaskan bahwa meskipun dimensi ideologis dan *fraseologis* ini menjadi pusat perhatian, keduanya tetap berkorelasi dengan dimensi lainnya, yaitu dimensi spasial, dimensi temporal, dan dimensi psikologis.

Dalam dimensi spasial, ditegaskan adanya perbedaan antara Galilea sebagai ruang restorasi dan Yerusalem sebagai pusat oposisi. Tujuannya adalah untuk menegaskan evaluasi ideologis tentang kapan Kerajaan Allah pertama kali masuk ke dalam sejarah manusia.¹⁶⁹

Dalam dimensi temporal, ditegaskan penggunaan kata keterangan segera di awal narasi untuk menciptakan kesan urgensi Ilahi, kemudian melambat secara

¹⁶⁸ Malbon, *Mark's Jesus*, 11-12.

¹⁶⁹ Malbon, *In The Company of Jesus*, 2.

drastis, terutama saat mendekati narasi sengsara.¹⁷⁰ Tujuannya adalah memberikan ruang bagi *audiens* untuk memikirkan ideologi para tokoh.

Sementara itu, dalam dimensi psikologis, Malbon melihat bahwa narator dan Yesus berbagi kemampuan untuk memberikan pandangan dari dalam terhadap pikiran dan emosi karakter lain.¹⁷¹ Tujuannya adalah untuk memperkuat sudut pandang mereka di hadapan *audiens* tersirat.

Berkaitan dengan pembentukan pembaca, Malbon lebih cenderung menggunakan istilah pembaca atau *audiens* tersirat. Pembaca tersirat ini merujuk pada *audiens* yang mendengarkan atau membaca narasi tersebut. Malbon menegaskan bahwa pengarang tersirat membentuk *audiens* dengan menuntut keterlibatan aktif mereka, khususnya dalam menafsirkan teka-teki narasi tertentu.¹⁷²

Malbon juga melihat bahwa pembaca narasi Markus tidak dibentuk secara instan, melainkan melalui proses belajar di tengah jalan. Dalam hal ini, pengarang secara tersirat menggunakan alur cerita untuk membuat pembaca terus meninjau kembali semua yang telah mereka pelajari sebelumnya dari sudut pandang narasi yang baru. Misalnya, pemahaman pembaca tentang kekuasaan Yesus pada bab-bab awal harus dimaknai kembali ketika mereka menghadapi narasi sengsara di Yerusalem.¹⁷³

¹⁷⁰ Malbon, *In The Company of Jesus*, 14.

¹⁷¹ Malbon, *In The Company of Jesus*, 8-9.

¹⁷² Malbon, *Hearing Mark: A Listener's Guide*, 7.

¹⁷³ Malbon, *Mark's Jesus*, 240.

Terakhir, dengan melihat akhir Markus yang terbuka (Mrk. 16:8), sebagaimana para perempuan melarikan diri dari kubur dengan ketakutan dan diam, Malbon menegaskan hal tersebut sebagai strategi untuk melemparkan tanggung jawab kepada pembaca.¹⁷⁴ Hal ini berarti pembaca dididik untuk tidak hanya menjadi pengamat, tetapi juga menjadi pengikut yang melanjutkan pewartaan Kabar Baik tersebut di luar dunia teks.

2.6.1.2 Karakterisasi dalam Relasi: Guru, *Fallible Followers*, dan Figur Kontras

Dalam pendekatan naratifnya, Malbon menegaskan posisi Yesus sebagai tokoh sentral yang menggerakkan seluruh narasi dalam Markus. Dia mengidentifikasi bahwa dalam Injil Markus, Yesus adalah satu-satunya tokoh yang secara konsisten menjalankan tugas mengajar.¹⁷⁵ Adapun identitas Yesus sebagai Guru bukan sekadar gelar statis, melainkan identitas dinamis yang terungkap secara bertahap melalui interaksi relasional di sepanjang alur narasi.

Melalui teori Kristologi Naratif, Malbon memberikan analisis yang komprehensif tentang Yesus dalam bentuk lima lapisan yang saling berkorelasi.

Pertama adalah *Enacted Christology* (Kristologi yang ditampilkan melalui tindakan). Lapisan ini berfokus pada apa yang dilakukan Yesus. Sebagai Guru, Yesus tidak hanya menyampaikan informasi, tetapi juga menunjukkan otoritas melalui keteladanan. Contoh mukjizat penyembuhan dan pengusiran setan yang

¹⁷⁴ Malbon, *In The Company of Jesus*, 16-17.

¹⁷⁵ Malbon, *Mark's Jesus*, 32.

dilakukan Yesus dapat dipahami sebagai perwujudan konkret dari pengajaran-Nya tentang Kerajaan Allah.¹⁷⁶ Dengan demikian, otoritas Yesus sebagai Guru dapat dirasakan langsung oleh para pendengar-Nya.

Kedua, *Projected Christology* (Kristologi yang digambarkan). Lapisan ini bertujuan untuk menggali kesaksian yang disampaikan oleh narator dan karakter lain tentang Yesus.¹⁷⁷ Sejak awal, narator menggambarkan identitas Yesus sebagai Kristus dan Anak Allah. Akan tetapi, berbagai kelompok lain, seperti murid-murid (Mrk. 4:38), pemohon bantuan (Mrk. 5:35; 9:17), orang kaya (Mrk. 10:17), hingga lawan-lawan-Nya (Mrk. 12:14, 19, 32), lebih cenderung menggunakan gelar Guru untuk menyapa Yesus. Hal ini berarti bahwa identitas Yesus sebagai Guru merupakan titik sentral dalam interaksi yang terdapat dalam narasi.

Ketiga adalah *Deflected Christology* (Kristologi yang dialihkan/dibelokkan). Lapisan ini merupakan aspek yang unik karena Yesus merespons perkataan orang lain dengan mengalihkan perhatian dari Diri-Nya sendiri kepada Allah.¹⁷⁸ Sebagai Guru, Yesus menolak pemuliaan Diri yang bersifat dangkal. Ketika Yesus disapa sebagai "Guru yang Baik", Dia menjawab, "Mengapa kau katakan Aku baik? Tak seorang pun yang baik selain Allah saja" (Mrk. 10:18). Berkaitan dengan kuasa, Yesus secara konsisten menegaskan bahwa kuasa penyembuhan-Nya berasal dari kedaulatan Allah, bukan sekadar kehebatan pribadi-Nya sebagai manusia.

¹⁷⁶ Malbon, *Mark's Jesus*, 21-22.

¹⁷⁷ Malbon, *Mark's Jesus*, 57.

¹⁷⁸ Malbon, *Mark's Jesus*, 129-131.

Keempat adalah *Refracted Christology* (Kristologi yang dibiaskan). *Refracted Christology* adalah cara memahami identitas Yesus bukan dari apa yang Yesus katakan atau lakukan secara langsung, melainkan dari bagaimana karakter-karakter lain di sekitar-Nya merespons atau membiaskan makna dari kehadiran Yesus. Dalam lapisan ini, Yesus menggunakan istilah-istilah unik untuk mendefinisikan ulang ekspektasi karakter lain terhadap Diri-Nya.¹⁷⁹ Yesus lebih memilih menggunakan istilah Anak Manusia yang tidak pernah digunakan oleh karakter lain atau narator. Istilah ini digunakan untuk membiaskan cahaya "Kemuliaan" menjadi spektrum penderitaan, pelayanan, dan kematian. Dengan demikian, Yesus membiaskan/mengalihkan harapan tradisional tentang Mesias yang politis menjadi Guru yang menderita dan memberikan nyawa-Nya bagi banyak orang (Mrk. 10:45).

Kelima adalah *Reflected Christology* (Kristologi yang direfleksikan). Lapisan terakhir ini berfokus pada tindakan karakter lain yang menggambarkan pengajaran dan teladan Yesus.¹⁸⁰ Misalnya, karakter-karakter minor sering kali menjadi teladan yang lebih dapat diandalkan daripada para murid utama, terutama dalam merefleksikan identitas Yesus. Salah satu contohnya adalah Bartimeus yang akhirnya mengikuti Yesus di tengah jalan, khususnya untuk merefleksikan pengajaran Yesus tentang komitmen untuk mengikuti-Nya.

Melalui kelima lapisan ini, Malbon menunjukkan bahwa Yesus sebagai Guru tidak dapat dipahami hanya melalui satu gelar saja. Identitas-Nya adalah

¹⁷⁹ Malbon, *Mark's Jesus*, 195-196.

¹⁸⁰ Malbon, *Mark's Jesus*, 219-221.

sebuah misteri yang hanya bisa dipahami sepenuhnya jika *audiens* bersedia mengikuti perjalanan dari awal hingga akhir narasi. *Audiens* harus melihat teladan hidup-Nya, merenungkan perkataan-Nya, dan menganalisis bagaimana pengajaran-Nya mengubah hidup orang-orang yang bersedia mendengarkan dan mengikuti-Nya.

Berkaitan dengan para murid-Nya yang kompleks, Malbon dalam kritik naratifnya lebih cenderung menggunakan istilah "*fallible followers*".¹⁸¹ Kelompok pengikut Yesus ini sebenarnya memiliki potensi besar untuk beriman. Akan tetapi, mereka sering kali terhambat oleh keterbatasan manusiawi mereka. Adapun konsep ini dikembangkan oleh Malbon sebagai bentuk alternatif dari perdebatan para ahli Taurat dan orang-orang Farisi sebelumnya. Mereka lebih cenderung melihat para murid hanya sebagai model murid yang gagal.

Bagi Malbon, para murid [*μαθηταί (mathētai)*]¹⁸² dalam Injil Markus adalah pengikut yang memiliki karakter "bulat" (*round characters*).¹⁸³ Malbon mengidentifikasi bahwa para murid tidak dapat dikategorikan sebagai karakter "datar" (*flat*), seperti para lawan Yesus yang secara konsisten bersifat negatif. Para murid memiliki banyak sifat yang terkadang saling bertentangan, seperti

¹⁸¹ Malbon, *In The Company of Jesus*, xii.

¹⁸² Secara leksikal, istilah *μαθηταί* ini berarti murid, pelajar, atau pengikut seseorang yang menghayati ajaran dan gaya hidup gurunya. Rentang maknanya mencakup pelajar pasif hingga mitra aktif dalam mengikuti guru. Dalam Perjanjian Baru, *μαθηταί* merupakan istilah teknis utama bagi para pengikut Yesus di dalam Injil dan Kisah Para Rasul. Secara khusus, dalam Injil Markus, istilah ini sering digunakan untuk menonjolkan kegagalan para murid dalam memahami Yesus, sehingga memperlihatkan perlunya transformasi diri. Selain itu, dalam Injil Markus, *μαθηταί* juga dapat berfungsi sebagai tokoh yang mewakili para pembaca, sehingga melalui pengalaman mereka, pembaca dapat belajar tentang kesulitan dan kemuliaan mengikuti Yesus. Secara teologis, istilah ini hendak menunjukkan bahwa kemuridan merupakan proses belajar yang terus-menerus dan pembentukan karakter di bawah bimbingan Sang Guru (lihat Bettham, *The Concise New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis*, 1709-1714).

¹⁸³ Malbon, *In The Company of Jesus*, 11.

keberanian untuk meninggalkan segalanya demi mengikuti Yesus, namun juga ketakutan yang melumpuhkan saat menghadapi krisis. Hal ini berarti bahwa karakterisasi mereka dibangun di atas ketegangan antara iman [*πίστις* (*pistis*)]¹⁸⁴ dan ketidakmengertian.¹⁸⁵ Malbon menekankan bahwa mereka adalah pengikut yang sedang menjalani proses belajar yang sulit.¹⁸⁶

Malbon juga berpendapat bahwa penggambaran pengikut yang dapat gagal ini memiliki tujuan pedagogis bagi pembaca. Pembaca diundang untuk mengidentifikasi diri dengan para murid yang terus mengalami ketidakmengertian dan pada akhirnya gagal menghayati ajaran-ajaran Yesus tersebut. Meskipun mereka gagal, Yesus tidak pernah meninggalkan mereka. Janji Yesus bahwa Ia akan "berjalan mendahului kamu ke Galilea" (Mrk. 16:7) memberikan jaminan bagi pembaca bahwa kegagalan bukanlah titik akhir kemuridan, melainkan bagian dari proses transformasi menuju pengenalan Yesus dan Misi-Nya secara menyeluruh.¹⁸⁷

Malbon juga mengidentifikasi adanya skematisasi karakter yang sengaja dirancang untuk mengelaborasi pesan teologis dalam narasi Markus. Di antara figur sentral Yesus dan para murid-Nya juga terdapat tokoh-tokoh lain dengan

¹⁸⁴ Secara leksikal, istilah *πίστις* ini berarti iman, kepercayaan, keyakinan, kesetiaan, atau bukti yang meyakinkan. Rentang maknanya bergerak dari persetujuan mental hingga penyerahan diri secara total. Dalam Perjanjian Baru, *πίστις* menjadi dasar hubungan manusia dengan Allah. Dalam Injil Markus, iman sering dikontraskan dengan ketakutan dan menjadi syarat untuk mengalami kuasa mukjizat (Mrk. 5:34). Selain itu, *πίστις* juga dapat berfungsi sebagai pintu masuk ke dalam realitas Kerajaan Allah, sehingga iman memungkinkan yang mustahil menjadi nyata. Secara teologis, istilah ini hendak menegaskan bahwa iman bukan sekadar perasaan, melainkan saluran tempat anugerah dan kuasa Allah mengalir ke dalam kelemahan manusia (lihat Bettham, *The Concise New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis*, 2183-2191).

¹⁸⁵ Malbon, *In The Company of Jesus*, 42.

¹⁸⁶ Malbon, *In The Company of Jesus*, 62.

¹⁸⁷ Malbon, *Mark's Jesus*, 49-51.

karakter yang cukup khas. Malbon membagi tokoh-tokoh ini ke dalam dua kategori yang bersifat datar (*flat characters*), yakni mereka yang secara konsisten memiliki nilai negatif (*lawan*) dan mereka yang secara mengejutkan memiliki nilai positif (*teladan*).¹⁸⁸

Pertama, kelompok lawan dalam narasi Markus dipotret secara kolektif sebagai entitas yang bersatu dalam oposisi aktif terhadap Yesus. Malbon melihat bahwa identitas kelompok ini tidak didasarkan pada kompleksitas psikologis, melainkan pada peran mereka sebagai penghalang bagi kehadiran Kerajaan Allah. Hal ini berarti bahwa penolakan mereka bukan hanya bersifat intelektual, tetapi juga merupakan konspirasi sistemik untuk membunuh Yesus.

Berkaitan dengan hal tersebut, Malbon mengidentifikasi beberapa pola eskalasi naratif dalam penggambaran lawan. Pada bagian awal narasi (Mrk. 1:1-8:21), lawan-lawan utama adalah ahli Taurat [*γραμματεῖς* (*grammateis*)]¹⁸⁹ dan orang Farisi [*Φαρισαῖοι* (*Phariseioi*)]¹⁹⁰. Malbon mencatat bahwa kelompok ini

¹⁸⁸ Malbon, *In The Company of Jesus*, 10-12.

¹⁸⁹ Secara leksikal, istilah *γραμματεῖς* ini berarti ahli Taurat, cendekiawan, sekretaris, atau sarjana hukum agama. Rentang maknanya menunjuk pada para profesional yang ahli dalam menafsirkan dan menerapkan hukum Musa. Dalam Perjanjian Baru, *γραμματεῖς* sering muncul sebagai lawan dalam debat Yesus mengenai hukum dan tradisi. Dalam Injil Markus, mereka digambarkan sebagai kelompok yang merasa terancam oleh otoritas baru Yesus (Mrk. 12:38-40). Oleh karena itu, dalam Injil Markus, *γραμματεῖς* ini berfungsi untuk merepresentasikan otoritas agama yang kehilangan esensi kasih kepada Allah meskipun memiliki pengetahuan. Secara teologis, istilah ini menjadi peringatan bahwa pengetahuan teologis tanpa ketaatan dapat menjadi penghalang untuk menemukan kebenaran (lihat Munson, *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, 417, 683).

¹⁹⁰ Secara leksikal, istilah *Φαρισαῖοι* ini berarti orang-orang Farisi, yang berasal dari kata Ibrani *Perushim* dengan arti "mereka yang terpisah". Rentang maknanya menunjuk pada kelompok Yahudi yang sangat ketat dalam menaati hukum Taurat dan Tradisi Lisan. Dalam Perjanjian Baru, mereka sering tampil sebagai antagonis utama Yesus dalam berbagai perdebatan mengenai Sabat, kesucian, dan tradisi nenek moyang. Dalam Injil Markus, *Φαρισαῖοι* berfungsi untuk menunjukkan bahwa perhatian yang berlebihan terhadap rincian hukum lahiriah dapat membutakan seseorang terhadap belas kasihan Allah. Secara teologis, istilah ini hendak menegaskan bahwa kesalahan sejati tidak ditentukan oleh pemisahan secara lahiriah, melainkan oleh kemurnian hati di hadapan

secara sistematis menantang Yesus dalam isu-isu ritual seperti kuasa atas hari Sabat (Mrk. 2:23–3:6), puasa (Mrk. 2:18–22), dan kesucian makanan¹⁹¹ (Mrk. 7:1–23).¹⁹² Dalam narasi sengsara di Yerusalem, konflik ini meningkat dengan keterlibatan para imam kepala dan para tua-tua yang memiliki otoritas politik untuk memberi Yesus hukuman mati.¹⁹³

Dalam analisis Malbon, inti penolakan para lawan ini terletak pada benturan antara otoritas Yesus yang langsung dari Allah dan tradisi para tua-tua yang mereka pertahankan. Malbon menekankan bahwa para lawan ini lebih cenderung ‘berpikir seperti manusia’, sehingga mereka selalu gagal mengenali kehadiran Allah dalam Diri Yesus. Oleh karena itu, Malbon melihat bahwa para lawan ini tidak akan bisa mengalami pertumbuhan transformatif. Mereka lebih berfungsi sebagai para tokoh yang mengarahkan Yesus menuju salib, sekaligus

Allah (lihat Munson, *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, 137).

¹⁹¹ Dalam narasi Markus 7:2, 5, tangan atau makanan yang dianggap najis disebut dengan istilah "biasa", "profan" atau "tercemar" [κοιναῖς (*koinais*)]. Yesus menyatakan oposisi bukan terhadap Hukum Taurat itu sendiri, tetapi terhadap perluasan aturan ritual manusia yang mengabaikan inti perintah Tuhan (lihat Ferry Hartono, "Mark as Narrative," 27). Puncak perdebatan tentang kesucian makanan ini terjadi dalam Markus 7:15-19. Yesus menegaskan bahwa kenajisan berasal dari dalam (hati) dan bukan dari luar (makanan). Oleh karena itu, narator memberikan komentar teologis yang sangat krusial: "Dengan demikian, Ia menyatakan bahwa semua makanan halal" [καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα (*katharizōn panta ta brōmata*)]. Dalam Injil Markus, καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα berfungsi untuk menunjukkan keberanian Markus dan Yesus dalam mendefinisikan kembali inti kehidupan beragama, yaitu dari persoalan makanan lahiriah menuju kemurnian motivasi batiniah. Secara teologis, frasa ini menegaskan bahwa Yesus memiliki otoritas atas Taurat dan membawa pemulihan hubungan dengan Allah yang tidak lagi dibatasi oleh aturan makanan ritual (lihat Betham, *The Concise New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis*, 1389-1392). Sebagai kesimpulan, Yesus menegaskan pentingnya disposisi hati dibandingkan dengan ritual. Nilai sebuah tindakan ritual seperti mencuci tangan atau memberikan persembahan (*korban*) sama sekali tidak berharga jika hati seseorang jauh dari Allah dan dipenuhi dengan niat buruk (bdk. Mrk. 7:6-7 dan 21-23) (lihat Ferry Hartono, "Mark as Narrative," 27).

¹⁹² Malbon, *In The Company of Jesus*, 143-145.

¹⁹³ Malbon, *In The Company of Jesus*, 147.

menjadi peringatan bagi pembaca tentang bahaya kekerasan hati dan kesombongan rohani.

Kedua, di tengah penolakan dari para lawan yang buta secara spiritual, Malbon juga menyoroti peran krusial tokoh-tokoh minor sebagai teladan. Tokoh-tokoh ini biasanya hanya muncul sekali dalam narasi dan sering kali tidak memiliki nama, namun tindakan mereka memberikan refleksi teologis bagi *audiens*.¹⁹⁴ Menurut Malbon, keteladanan mereka ini memiliki fungsi khusus sebagai pintu masuk yang dapat menghubungkan dunia internal teks dengan pembaca tersirat di luar teks.

Malbon juga memberikan perhatian khusus pada tokoh-tokoh minor yang merefleksikan tindakan Yesus. Beberapa di antaranya adalah sebagai berikut. Pertama, adalah Bartimeus (Mrk. 10:46-52). Ia adalah orang buta yang gigih berseru kepada Yesus dan, setelah disembuhkan, langsung mengikuti Yesus "di tengah jalan" menuju penderitaan-Nya di Yerusalem.¹⁹⁵

Kedua adalah Janda Miskin (Mrk. 12:41-44). Ia memberikan dua koin kecil yang merupakan seluruh hidupnya kepada Allah.¹⁹⁶ Tindakannya ini menggambarkan pemberian diri Yesus yang sempurna dan menjadi kritik tajam bagi ahli Taurat yang menindas para janda.

Ketiga adalah 'Perempuan yang Mengurapi Yesus' (Mrk. 14:3-9). Ia memberikan minyak mahal sebagai tindakan pengabdian totalnya kepada Yesus.

¹⁹⁴ Malbon, *In The Company of Jesus*, 191.

¹⁹⁵ Malbon, *In The Company of Jesus*, 43-44.

¹⁹⁶ Malbon, *In The Company of Jesus*, 53-54.

Yesus memaknai tindakan tersebut sebagai persiapan untuk penguburan-Nya.¹⁹⁷ Akan tetapi, tindakan perempuan tersebut bertolak belakang dengan tindakan Yudas yang menyerahkan Yesus demi uang.

Malbon mengategorikan beberapa tokoh teladan tersebut sebagai *puntuasi naratif (narrative punctuation)*. Kekhasannya adalah ketika *audiens* diminta untuk berhenti sejenak, merenung, dan menyadari bahwa kriteria kemuridan yang sesungguhnya adalah pelayanan dan perwujudan iman secara aktif.

Malbon juga mengidentifikasi beberapa tokoh dari kelompok lawan yang justru bertindak sebagai teladan. Beberapa di antaranya adalah Yairus sebagai pemimpin sinagoga (Mrk. 5:21-43), ahli Taurat yang bijaksana (Mrk. 12:28-34), dan Yusuf dari Arimatea, yaitu anggota Majelis Agung Sanhedrin (Mrk. 15:42-47). Melalui analisis tokoh-tokoh ini, Malbon hendak membuktikan bahwa status sosial bukanlah penentu hubungan seseorang dengan Yesus.¹⁹⁸ Melalui analisis semua tokoh tersebut, Malbon hendak menegaskan bahwa menjadi pengikut atau musuh Yesus merupakan masalah pilihan pribadi, dan bukan masalah peran sosial atau religius.

¹⁹⁷ Malbon, *In The Company of Jesus*, 180-181.

¹⁹⁸ Malbon, *In The Company of Jesus*, 40-45.

2.6.1.3 Ruang Naratif dan Struktur *Plot*

Malbon memberikan perhatian yang signifikan pada latar (*setting*) dan alur cerita (*plot*). Malbon menegaskan bahwa kedua aspek ini bukan sekadar elemen dekoratif, melainkan perangkat teologis primer (*primary theology*) yang digunakan oleh pengarang tersirat untuk mengarahkan persepsi *audiens* tersirat. Malbon berargumen bahwa ruang dan alur cerita bekerja secara sinergis, yaitu apa yang dilakukan oleh Yesus juga mendapat maknanya dari tempat Yesus melakukan tindakan tersebut.

Berkaitan dengan ruang naratif atau lokasi, Malbon menekankan bahwa lokasi dalam Injil Markus lebih berfungsi secara konotatif dan simbolis.¹⁹⁹ Lokasi itu tidak hanya menunjukkan aspek geografis, tetapi juga mewakili nilai-nilai yang saling berkaitan dengan nilai-nilai Kerajaan Allah.

Beberapa di antaranya adalah sebagai berikut. Pertama, identifikasi pembalikan nilai antara Galilea dan Yerusalem.²⁰⁰ Secara tradisional, Yerusalem adalah pusat kesucian, namun dalam narasi Markus, Yerusalem dipotret sebagai pusat oposisi, penderitaan, dan penolakan terhadap Yesus. Sebaliknya, Galilea menjadi ruang positif, yaitu tempat pelayanan restorasi dimulai dan tempat Yesus akan kembali setelah kebangkitan-Nya.

Kedua, Malbon juga menegaskan bahwa pergerakan Yesus dari Sinagoga di Galilea menuju Bait Allah di Yerusalem mengandung makna konflik. Sinagoga

¹⁹⁹ Malbon, *In The Company of Jesus*, 13.

²⁰⁰ Elizabeth Struthers Malbon, "The Jewish Leaders in the Gospel of Mark," *Journal of Biblical Literature* 108, no. 2 (1989): 272–275.

sebagai tempat awal pengajaran dan penyembuhan Yesus menimbulkan konflik bagi para lawan Yesus.²⁰¹ Di Bait Allah, konflik mencapai puncaknya ketika otoritas Yesus ditantang oleh seluruh kelompok penguasa tradisional.

Ketiga adalah gunung dan rumah. Bagi Malbon, gunung itu lebih cenderung disimbolkan sebagai ruang komunikasi antara “Yang Ilahi” dan manusia, serta sebagai pengangkatan otoritas Yesus, seperti dalam kisah transfigurasi.²⁰² Sementara itu, rumah menjadi ruang instruksi yang bersifat pribadi, yaitu tempat Yesus menjelaskan misteri Kerajaan Allah secara privat kepada para murid-Nya.²⁰³

Melalui analisis ruang yang bermakna secara simbolis ini, Malbon hendak menunjukkan bahwa setiap pergerakan Yesus bukan sekadar perjalanan fisik. Akan tetapi, alur cerita disusun secara teliti untuk membimbing pemahaman *audiens* melalui struktur alur cerita yang kompleks.

Berkaitan dengan alur cerita, Malbon menolak pandangan tradisional yang menganggap alur Injil Markus bersifat episodik. Ia menegaskan bahwa narasi Markus tersebut tidak dapat dilihat hanya sebagai deretan peristiwa sederhana yang bersifat "ini terjadi, lalu itu terjadi" (*this happens, then this happens*). Meskipun pada tataran kalimat, narasi Markus sering kali bersifat *parataktis* (*paratactic*) secara gramatikal, sebagai sebuah kesatuan narasi, alurnya bersifat "hipertaktis" (*hypertactic*). Malbon menggunakan istilah tersebut karena awalan Yunani "*hyper-*" berarti "di atas" atau "melampaui", yang merujuk pada adanya

²⁰¹ Malbon, *In The Company of Jesus*, 153.

²⁰² Malbon, *In The Company of Jesus*, 13-14.

²⁰³ Malbon, *Mark's Jesus*, 72-73.

tema-tema besar yang menaungi (*overarching themes*) seluruh cerita. Tema-tema tersebut melampaui batas episode individu dan menyatukan narasi melalui pola hubungan yang kompleks seperti pembayangan (*foreshadowing*), gema (*echoing*), serta pengelompokan peristiwa yang saling berkaitan.²⁰⁴ Dengan demikian, alur Markus bukanlah sekadar rangkaian linear yang sederhana, tetapi sebuah penyajian yang bersifat multidimensi. Setiap bagian narasi saling memperkuat dan memberikan makna teologis yang terintegrasi secara sistematis.

Ada beberapa kekhasan dalam alur cerita Markus.²⁰⁵ Pertama adalah penggunaan bingkai untuk menandai unit naratif yang lebih besar.²⁰⁶ Contoh paling signifikan adalah penyembuhan dua orang buta (Mrk. 8:22-26 dan Mrk. 10:46-52) yang membingkai seluruh bagian "perjalanan". Bingkai ini berfungsi secara simbolis untuk menunjukkan bahwa para murid sedang berada pada tahap penyembuhan penglihatan spiritual.

Kedua, Malbon melihat bahwa alur cerita Markus bekerja secara retorik melalui *prolepsis*²⁰⁷ (ramalan masa depan) dan *analepsis* (kilas balik).²⁰⁸ Contohnya adalah tiga nubuat penderitaan Yesus yang merupakan *prolepsis* atas penyaliban. Sebaliknya, penyebutan perempuan-perempuan yang melayani di Galilea pada saat penyaliban (Mrk. 15:40-41) merupakan *analepsis* yang mengisi celah informasi bagi *audiens* tentang keberadaan pengikut setia sejak awal.

²⁰⁴ Malbon, *Mark's Jesus*, 24-25.

²⁰⁵ Malbon, *Mark's Jesus*, 24-25.

²⁰⁶ Malbon, *In The Company of Jesus*, 209-213.

²⁰⁷ *Prolepsis* adalah cara narator "membocorkan" situasi yang akan terjadi di masa depan kepada *audiens*, khususnya untuk memberikan konteks, membangun ketegangan, atau menunjukkan bahwa peristiwa-peristiwa yang terjadi saling berkaitan dalam sebuah rencana besar yang sudah terencana (Malbon, *In The Company of Jesus*, 16-17).

²⁰⁸ Malbon, *In The Company of Jesus*, 16.

Ketiga, alur cerita Markus digerakkan oleh tiga tingkatan konflik, yaitu (i) konflik latar belakang, yaitu konflik antara Yesus dengan kekuatan setan maupun ancaman kekuatan alam, (ii) konflik tingkat menengah, yaitu konflik antara para murid dan Yesus, dan (iii) konflik latar depan, yaitu konflik antara Yesus dan pemimpin otoritas Yahudi.²⁰⁹ Tujuan dari tingkatan konflik yang dinamis ini adalah untuk memastikan bahwa setiap elemen sastra dalam Injil Markus mengarahkan pembaca pada pemahaman tentang Yesus sebagai Mesias yang menderita

2.6.1.4 Fungsi Teologis

Menurut Malbon, fungsi teologis Injil Markus adalah membawa *audiens* dari cara pandang manusia ke cara pandang Ilahi, terutama melalui pengalaman mengikuti narasi.²¹⁰ Oleh karena itu, narasi Markus dapat disebut bersifat *teosentris*, yaitu setiap tindakan dan perkataan Yesus dirancang untuk memfokuskan perhatian pembaca kepada Allah dan kehendak-Nya dalam Yesus Kristus.

Seluruh narasi Markus berakar kuat pada pewartaan Yesus tentang Kerajaan Allah. Yesusewartakan bahwa waktunya telah genap, Kerajaan Allah sudah dekat, dan menuntut respons berupa pertobatan serta iman. Malbon menekankan bahwa "Kerajaan Allah" dalam Markus bukanlah sebuah tempat, melainkan kehadiran Allah sebagai penguasa yang masuk dan berkarya dalam

²⁰⁹ Malbon, *Mark's Jesus*, 43-44.

²¹⁰ Malbon, *Hearing Mark: A Listener's Guide*, 72-73.

sejarah manusia. Secara khusus, berbagai mukjizat penyembuhan dan pengusiran setan yang dilakukan oleh Yesus bertujuan untuk menunjukkan bahwa Kerajaan Allah sedang menghancurkan dominasi kerajaan setan.

Malbon juga menyoroti penggunaan istilah Yunani *dei*, yang berarti harus, dan secara teologis merujuk pada keharusan Ilahi. Malbon menegaskan bahwa penderitaan, penolakan, dan kematian Yesus bukanlah kegagalan sejarah, melainkan keharusan teologis yang selaras dengan rencana keselamatan dan nubuat dalam Kitab Suci. Secara khusus, doa Yesus di Taman Getsemani hendak menunjukkan fungsi teologis ketaatan sebagai esensi dari hubungan personal antara Anak dan Bapa.

Intisari dari fungsi teologis narasi Markus adalah agar para pembaca melihat dan memposisikan Allah sebagai aktor utama yang berdaulat. Identitas Yesus hanya dapat dipahami secara benar ketika pengikut-Nya bersedia memikirkan hal-hal yang bersifat Ilahi, terlibat dalam pelayanan dan taat untuk menderita bersama Yesus melalui jalan salib-Nya.

2.6.2 Narasi Markus sebagai Sekolah Kemuridan

Dengan mempertimbangkan bahwa narasi Injil Markus memiliki dimensi pedagogis yang sistematis, Injil Markus juga dapat disebut sebagai sebuah sekolah kemuridan. Di sekolah ini, pembaca atau pendengar dibimbing melalui proses transformatif untuk memahami identitas Yesus dan tuntutan hidup sebagai pengikut-Nya secara komprehensif.

Inti dari sekolah kemuridan ini terletak pada bagian tengah narasi Markus, yaitu antara narasi Yesus dimuliakan di atas gunung (Mrk. 9:2-13), narasi eksorsisme (Mrk. 9:14-29) dan narasi penyembuhan Bartimeus di Yerikho (Mrk. 10:46-52). Bagian ini sering disebut sebagai bagian di tengah jalan sekaligus menjadi metafora bagi perjalanan kemuridan itu sendiri. Di dalam perjalanan menuju Yerusalem, Yesus memberikan tiga pelajaran penting yang disusun Markus secara konsisten agar para murid mampu mengikuti Yesus menjalankan misi-Nya di Yerusalem sebagaimana dikehendaki oleh Allah.

Dalam upaya mendalami narasi Markus sebagai sekolah kemuridan, ada beberapa poin penting yang perlu dipahami. Pertama, sebagai sekolah kemuridan, Yesus diposisikan sebagai Guru yang memiliki otoritas yang unik. Dalam pengajaran-Nya, Yesus bersifat subversif. Dia tidak hanya memberikan informasi semata, tetapi juga menantang asumsi terdalam para murid-Nya tentang kekuasaan dan hubungan sosial. Lalu, para murid digambarkan sebagai siswa yang lamban dalam belajar. Oleh karena itu, para murid dapat disebut sebagai pengikut yang dapat gagal (*fallible followers*). Meskipun demikian, Sekolah ini tidak menuntut kesempurnaan instan, tetapi kesediaan untuk mendengarkan dan mengikuti Yesus.

Kedua, di sekolah kemuridan Markus, mata pelajaran yang paling sulit dimengerti sekaligus krusial adalah tentang identitas Yesus sebagai Mesias yang harus menderita di Yerusalem. Melalui pelajaran ini, Yesus mengajarkan bahwa murid sejati adalah murid yang taat pada kehendak Allah untuk memikul salib dan menderita bersama-Nya.

Ketiga, berhadapan dengan kedua belas murid yang sering kali mengalami kesulitan dan kegagalan dalam memahami ajaran Yesus, Markus menyediakan pelajaran tambahan yang unik. Markus menampilkan tokoh-tokoh minor yang bertindak sebagai teladan. Tokoh-tokoh teladan tersebut menunjukkan bahwa siapa pun bisa menjadi pengikut Yesus. Akan tetapi, dalam sekolah kemuridan, tidak ada seorang pun yang dapat menganggapnya mudah. Malbon menegaskan bahwa mereka telah menyediakan jembatan bagi pembaca untuk melihat bahwa pemahaman yang benar tentang identitas dan misi-Nya sering kali ditemukan di pinggiran masyarakat, yaitu pada orang asing, dan orang sakit. Hal ini berarti bahwa kehadiran mereka dalam narasi Markus ternyata memiliki fungsi khusus untuk memperluas cakrawala sekolah kemuridan ini, yaitu dari kelompok elit seperti kedua belas murid-Nya ke dalam cakrawala yang lebih inklusif, yakni siapa saja yang bersedia melakukan kehendak Allah.

Keempat, ujian akhir yang diberikan dalam sekolah kemuridan ini adalah kesetiaan untuk mengikuti Yesus menjalankan misi-Nya di Yerusalem (Mrk. Bab 14-16). Ujian ini dimulai dari Taman Getsemani, yaitu ketika Yesus berdoa, dikhianati oleh Yudas, dan ditangkap oleh para prajurit. Para murid justru melarikan diri, Petrus menyangkal Yesus sebanyak tiga kali, dan tidak satu pun dari para murid yang berani mengikuti jalan salib Yesus hingga Bukit Golgota, menguburkan-Nya dan menjaga makam-Nya hingga kebangkitan-Nya. Adapun puncak dari seluruh narasi ujian ini adalah ketika seorang perwira Romawi memberikan pengakuan yang sejati di bawah kaki salib Yesus. Ia bersaksi bahwa Yesus sungguh Anak Allah. Kesaksian si perwira ini adalah kesaksian seorang

asing yang justru lebih mengenali Yesus sebagai Anak Allah pada titik penderitaan-Nya yang terakhir.

Kelima, sekolah kemuridan dalam narasi Markus tidak pernah diakhiri dengan upacara wisuda seperti yang terjadi di dunia modern saat ini. Akan tetapi, dengan mempertimbangkan akhir yang terbuka (*open ending*) pada Markus 16:8, yaitu para perempuan melarikan diri dari kubur dengan ketakutan, Malbon mengidentifikasi bagian akhir ini sebagai langkah pedagogis terakhir Markus. Melalui bagian akhir ini, Markus memberikan tugas pemberitaan Injil kepada pembaca yang sebenarnya. Hal ini berarti bahwa sekolah kemuridan ini tidak akan pernah berakhir. Narasi Markus selalu mengutus pembacanya untuk kembali ke Galilea, yaitu tempat awal dimulainya proses kemuridan untuk belajar mengikuti Yesus yang selalu berjalan di depan para murid-Nya.

2.7 Kesimpulan

Narasi merupakan salah satu nilai yang penting dalam sejarah hidup manusia. Narasi memampukan manusia untuk terus bertumbuh dan berkembang sebagai manusia yang berbudaya, berpendidikan dan beragama. Hal ini kiranya semakin menegaskan bahwa narasi memiliki fungsi sebagai sarana untuk mengajarkan berbagai nilai kepada manusia.

Dalam studi biblika, narasi dipahami sebagai model komunikasi antara Allah dan manusia. Oleh karena itu, narasi dapat dikatakan memiliki pengaruh

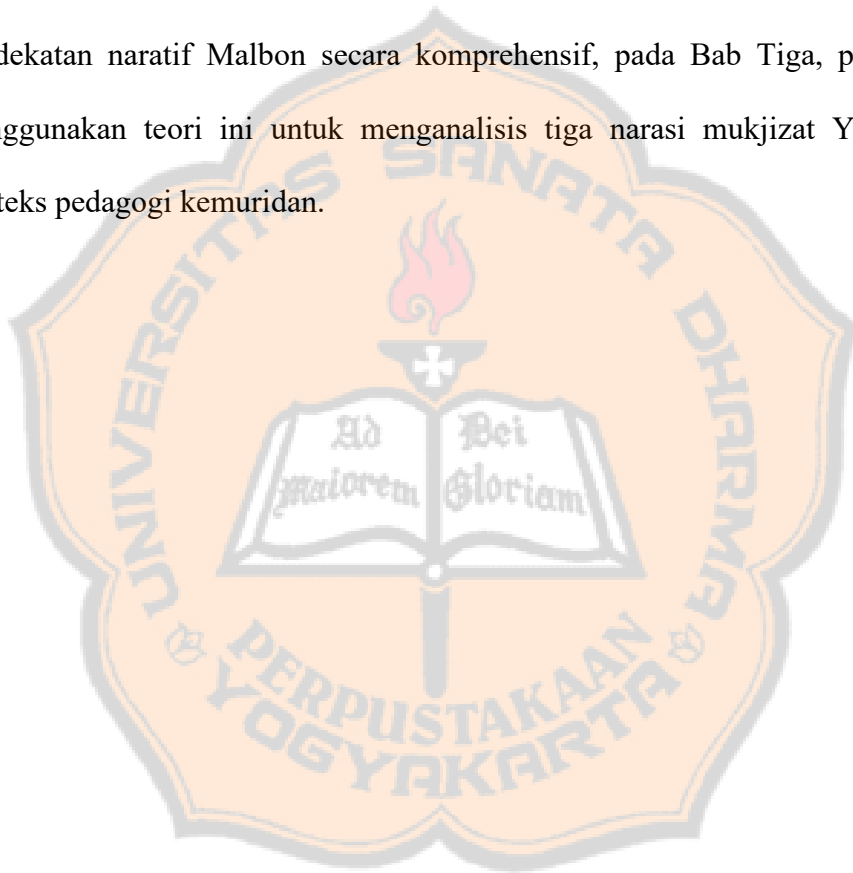
besar dalam konteks kehidupan komunitas umat beriman. Ada beberapa tokoh yang mendukung fungsi narasi dalam transformasi iman. Salah satunya adalah Elizabeth Struthers Malbon. Ia mempelajari narasi Injil Markus secara komprehensif. Dari analisisnya, penulis dapat menggarisbawahi narasi Markus sebagai narasi pedagogis. Ada beberapa unsur penting yang menunjukkan narasi Markus sebagai narasi pedagogi, yaitu Yesus sebagai Guru, kedua belas murid-Nya beserta ketidakmengertian dan kegagalan mereka, serta para tokoh lain yang memiliki peran positif maupun negatif.

Tujuan pedagogis dari narasi ini adalah untuk memberikan perspektif baru bagi para pembacanya, khususnya tentang proses menjadi murid Yesus yang sesuai dengan perintah Allah di Gunung Hermon. Oleh karena itu, kemuridan dapat dipahami sebagai perjalanan setiap murid untuk mengikuti Yesus, mendengarkan dan memahami ajaran-ajaran-Nya, serta melanjutkan misi-Nya di dunia, sekalipun harus melewati jalan salib dan penderitaan.

Dengan demikian, kriteria narasi yang hendak ditegaskan dalam Bab II ini tidak hanya berfokus pada aspek struktur formal naratif seperti alur (*plot*), dinamika ruang dan waktu (*setting*), serta penokohan (*characterization*), melainkan pada karakteristik dasar narasi sebagai media komunikasi yang bersifat performatif dan transformatif. Narasi tidak sekadar menyampaikan ajaran teologis secara doktrinal atau abstrak, tetapi justru menghadirkan dunia kemungkinan (*possible world*) yang merepresentasikan pengalaman konkret, ketegangan eksistensial, serta proses belajar melalui tindakan. Melalui kriteria naratif yang

berdimensi pedagogis dan interaktif ini, teks Injil semakin mendorong pembaca untuk terlibat secara aktif dalam alur cerita, sehingga proses pembacaan itu sendiri menjadi sebuah sarana transformasi iman dan pembentukan kemuridan yang nyata.

Setelah membahas teori dan kriteria suatu narasi serta kekhasan pendekatan naratif Malbon secara komprehensif, pada Bab Tiga, penulis akan menggunakan teori ini untuk menganalisis tiga narasi mukjizat Yesus dalam konteks pedagogi kemuridan.



BAB III

ANALISIS PENDEKATAN NARATIF ELIZABETH STRUTHERS MALBON ATAS TIGA NARASI MUKJIZAT

3.1 PENGANTAR

Dalam bab ini, penulis akan menganalisis tiga narasi mukjizat dalam Markus 9:2-13, 9:14-29, dan 10:46-52 dengan pendekatan naratif Elizabeth Struthers Malbon. Tujuan analisis ini adalah untuk mengkaji secara komprehensif berbagai dinamika kemuridan yang terjadi antara Yesus sebagai Guru dan para murid yang menjalani sekolah kemuridan. Penulis juga akan melihat bagaimana Yesus mengajar dan membimbing para murid-Nya agar berani mengambil bagian dalam menjalankan misi-Nya di Yerusalem.

3.2 STRUKTUR NARATIF BAGIAN TENGAH INJIL MARKUS

Struktur naratif pada bagian tengah Injil Markus 8:22–10:52 sering disebut sebagai babak kedua dari drama tiga babak dalam narasi Injil Markus. Markus 1:16–8:21 sebagai babak pertama, Markus 11:1–16:8 sebagai babak ketiga, serta Markus 1:1–15 sebagai pengantar umum.²¹¹ Babak kedua ini berfungsi sebagai

²¹¹ Jomer Anthony Santarina Clemente, *Through the Eyes of the Blind: Seeing the Cross in Discipleship: An Inductive Study of Mark 8:22–10:52 as a Literary Unit* (Thesis, Asia-Pacific Nazarene Theological Seminary, 2025), 21.

jembatan geografis dan teologis dari pelayanan Yesus di Galilea menuju jalan salib serta penderitaan-Nya di Yerusalem.²¹²

Secara geografis, struktur Markus 8:31–10:52 ini dimulai dari wilayah utara, yaitu di lereng gunung dekat Kaisarea Filipi. Pemilihan Kaisarea Filipi sebagai titik awal perjalanan Yesus menuju Yerusalem tentunya memiliki arti penting dalam dimensi teologis, spasial, dan sosial-politik. Dalam konteks Yunani-Romawi, Kaisarea Filipi, yang sebelumnya dikenal sebagai Paneas, merupakan kota Helenistik di wilayah perbatasan utara (*Gentile territory*) yang berakar pada pusat pemujaan dewa Pan.²¹³ Kota tersebut sekaligus berada dalam lingkungan politik dan religius Kekaisaran Romawi yang ditandai oleh praktik kultus Kekaisaran (*imperial cult*) serta penghormatan terhadap Kaisar Augustus sebagai *divi filius* (“anak dewa”) dan penguasa dunia.²¹⁴ Dalam konteks religius dan politik tersebut, Markus menempatkan pengakuan Petrus terhadap Yesus sebagai Mesias (Mrk. 8:29) serta pemberitahuan pertama mengenai penderitaan Anak Manusia (Mrk. 8:31).²¹⁵ Dari wilayah tersebut, konteks narasi bergerak secara linier ke arah selatan menuju Yerikho, Yerusalem, dan berakhir di Golgota.²¹⁶

Secara khusus, perjalanan fisik yang dijalani Yesus bersama para murid-Nya tersebut tentunya bukan sekadar perpindahan dari satu tempat ke tempat lain.

²¹² Dorothy A. Lee-Pollard, “Powerlessness as Power: A Key Emphasis in the Gospel of Mark,” *Scottish Journal of Theology* 40, no. 2 (May 1987): 178.

²¹³ Malbon, *Hearing Mark: A Listener's Guide*, 38–40.

²¹⁴ Cornelis Bennema, “*Gentile Characters and the Motif of Proclamation in the Gospel of Mark*,” in *Character Studies and the Gospel of Mark*, ed. Matthew W. Skinner, Christopher W. Skinner, and Ryan S. Hauge (London: Bloomsbury T&T Clark, 2014), 228.

²¹⁵ Marcus J. Borg, *Conversations with Scripture: The Gospel of Mark* (Harrisburg, PA: Morehouse Publishing, 2009), 10–11, 52–53.

²¹⁶ Bernardo K. Cho, *Royal Messianism and the Jerusalem Priesthood in the Gospel of Mark* (London: T&T Clark, 2019), 17.

Akan tetapi, perjalanan ini merupakan metafora kemuridan, yaitu berjalan bersama Yesus. Secara teologis, berjalan bersama Yesus merujuk pada konsep Jalan Tuhan yang terdapat dalam nubuat Yesaya 40:3. Dalam hal ini, perjalanan menuju Yerusalem dipandang sebagai jalan kemenangan Ilahi yang dicapai melalui penderitaan.²¹⁷

Secara struktural, bagian narasi Markus 8:22-10:52 ini membawa perubahan signifikan dalam model pelayanan Yesus. Jika di babak pertama, yang terjadi di Galilea, Yesus melakukan berbagai mukjizat di hadapan banyak orang, dan pada bagian tengah ini Yesus sering kali menjauhkan diri dari perhatian publik [*ὁ ὄχλος* (*o oklos*)]. Istilah Yunani *ὁ ὄχλος* (*ho ochlos*) merupakan kata benda maskulin nominatif tunggal yang berasal dari lemma *ὄχλος*, *ov*, *ó*. Secara leksikal, istilah ini berarti kerumunan, massa, atau kumpulan orang dalam jumlah banyak yang tidak teratur. Rentang maknanya merujuk pada kelompok non-keanggotaan yang berkumpul secara kasual untuk berbagai tujuan. Pemilihan istilah ini membedakan antara "orang luar", yaitu kerumunan, dan "orang dalam", yaitu para murid. Dalam Perjanjian Baru, istilah ini sering muncul, terutama dalam kitab-kitab Injil, untuk menggambarkan kerumunan yang mengikuti Yesus. Dalam Injil Markus, *ochlos* digunakan untuk menggambarkan massa yang tertarik kepada Yesus, tetapi belum tentu memiliki komitmen kemuridan yang serius.

²¹⁷ Cho, *Royal Messianism and the Jerusalem Priesthood in the Gospel of Mark*, 12, 113–14. Cho mendasarkan argumen ini pada karya Joel Marcus, *The Way of the Lord: The Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1992), yang menegaskan bahwa “jalan Yahweh” dalam Yesaya 40:3 diinterpretasikan ulang oleh Markus sebagai “Jalan Yesus” menuju Yerusalem. Lihat juga Rikki E. Watts, *Isaiah's New Exodus in Mark* (WUNT 2/88; Tübingen: Mohr Siebeck, 1997), 87, yang menghubungkan motif ini dengan konsep “Exodus Baru.”

Meskipun demikian, para Bapa Gereja menegaskan bahwa Yesus tidak pernah menolak kerumunan, tetapi selalu memanggil individu dari *ochlos* untuk menjadi *mathētai* yang sungguh-sungguh berkomitmen untuk mengikuti-Nya.²¹⁸

Dalam unit ini, Markus menegaskan bahwa Yesus "tidak mau seorang pun tahu" ketika Ia sedang mengajar para murid.²¹⁹ Tujuannya adalah agar Yesus dapat mengajar para murid secara privat dan intensif,²²⁰ sehingga mereka tidak lagi melihat dunia hanya dengan sudut pandang manusia, tetapi juga dengan sudut pandang Allah.²²¹

Secara khusus, struktur naratif Markus 8:22–10:52 berfokus pada tiga tahap Yesus dalam mendidik para murid-Nya. Dari ketiga mukjizat-Nya, Yesus memberikan pengajaran tentang identitas sejati-Nya, misi-Nya, dan makna kemuridan. Akan tetapi, para murid-Nya selalu gagal memahami pengajaran Yesus.²²² Yesus senantiasa sabar dan rendah hati dalam menanggapi ketidaktahuan dan kegagalan para murid.

²¹⁸ W. Bromiley, *Theological Dictionary of The New Testament*, 790-792.

²¹⁹ Malbon, *Hearing Mark: A Listener's Guide*, 63.

²²⁰ Tyler Vela, "Miracle as Parable: The Healing of the Blind Man as a Parable of the Healing of the Spiritual Blindness of the Disciples of Jesus in Mark 8:22–26," (*paper, Reformed Theological Seminary*, 2016): 11.

²²¹ David Rhoads and friends, *Mark as Story*, 20.

²²² Malbon, *Hearing Mark: A Listener's Guide*, 56.

3.3 NARASI MUKJIZAT TRANSFIGURASI (MARKUS 9:2-13)

3.3.1. Konteks Markus 9:2-13

Kisah mukjizat ini terjadi di sebuah gunung yang tinggi [*ὕψηλόν* (*hypsēlon*)]. Istilah Yunani [*ὕψηλόν* (*hypsēlon*)] merupakan bentuk adjektiva *neuter* akusatif tunggal yang berasal dari lemma *ὕψηλος, ἡ, όν*. Secara leksikal, istilah ini berarti tinggi, mulia, atau berada di tempat yang tinggi. Dalam *Septuaginta* dan Perjanjian Baru, *ὕψηλόν* sering dikaitkan dengan kediaman Allah atau peristiwa teofani yang berlangsung di atas gunung. Dalam Injil Markus, *ὕψηλόν* digunakan dalam narasi transfigurasi untuk membangun latar pernyataan kemuliaan Ilahi Yesus. Para Bapa Gereja memandangnya sebagai lambang pendakian rohani, sebagaimana kemuliaan Kristus dinyatakan kepada mereka yang bersedia meninggalkan keterikatan duniawi bersama-Nya.²²³

Para ahli kitab suci modern lebih cenderung mengidentifikasi gunung yang tinggi ini sebagai Gunung Hermon, sebagaimana pada narasi sebelumnya (Mrk. 8:27), Yesus dan para murid dikatakan sedang berada di wilayah Kaisarea Filipi, yang terletak di kaki gunung tersebut.²²⁴ Delbert Burkett mendukung pendapat itu dengan menegaskan bahwa identifikasi geografis gunung ini sebagai Gunung Hermon juga didukung oleh ketinggiannya yang mencapai awan. Secara simbolis, ketinggian tersebut dapat menggambarkan latar surga yang membuat batas antara

²²³ Bettham, *The Concise New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis*, 2676-2678.

²²⁴ Bennema, "Gentile Characters and the Motif of Proclamation," 224.

bumi dan langit menjadi kabur.²²⁵ Ciri paling khas dari latar ini adalah kehadiran Allah yang berbicara dari awan, sekaligus menjadi motif *teofani* Kristus (9:7).²²⁶

Malbon menegaskan bahwa meskipun Gunung Hermon sering dianalisis sebagai lokasi fisik, identitas 'gunung yang tinggi' dalam Injil Markus juga perlu dipandang dari perspektif teologis. Menurut Malbon, gunung yang tinggi dapat dipahami sebagai ruang sakral atau daerah perbatasan surgawi yang menghubungkan dimensi manusia dengan kehadiran Ilahi.²²⁷ Allah tidak perlu 'turun' untuk berkomunikasi dengan mereka. Oleh karena itu, fungsi utama mukjizat transfigurasi dalam *plot* adalah untuk menegaskan identitas Yesus.

Markus mengawali narasi ini dengan memberikan keterangan waktu yang sangat spesifik, yaitu setelah enam hari [μετὰ ἡμέρας ἕξ (*meta hēmeras hex*)]. Frasa Yunani [μετὰ ἡμέρας ἕξ (*meta hēmeras hex*)] terdiri atas preposisi μετὰ yang diikuti akusatif, kata benda feminin akusatif jamak ἡμέρα, ας, ἡ, dan numeral ἕξ.²²⁸ Secara leksikal, frasa ini berarti "sesudah enam hari". Rentang maknanya menunjukkan penanda waktu yang secara khusus menghubungkan suatu peristiwa dengan peristiwa berikutnya. Dalam Injil Markus, angka "enam hari" bukan

²²⁵ Delbert Burkett, "The Transfiguration of Jesus (Mark 9:2–8): Epiphany or Apotheosis?" *Journal of Biblical Literature* 138, no. 2 (2019): 430.

²²⁶ Dalam tradisi Israel, peristiwa teofani klasik menggambarkan YHWH sebagai dewa badai yang kehadirannya tersembunyi di balik awan, dan disejajarkan dengan gambaran Baal atau Zeus dalam budaya sekitarnya. Meskipun demikian, terdapat perbedaan linguistik yang signifikan antara peristiwa tersebut dan tradisi Sinai. Di Gunung Sinai, Allah digambarkan turun [LXX: καταβαίνω (*katabainō*)] ke atas gunung (Kel 19:11, 24:16). Akan tetapi, dalam narasi Transfigurasi, awan tersebut tidak turun, melainkan menyelimuti atau menaungi [ἐπισκιάζω (*episkiazō*)] Yesus dan ketiga murid-Nya. Burkett berpendapat bahwa karena mereka telah naik ke 'gunung yang tinggi', secara simbolis mereka telah mencapai ketinggian awan tempat Allah bersemayam. Gagasan ini merupakan intisari dari penjelasan Burket dalam *The Transfiguration of Jesus* (Mark 9:2–8), 430.

²²⁷ Malbon, *Hearing Mark: A Listener's Guide*, 60-61.

²²⁸ Munson, *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, 755.

sekadar penunjuk kronologis, tetapi menghubungkan pengakuan Petrus dan nubuat penderitaan Yesus dengan peristiwa transfigurasi.²²⁹ Bagi penulis, hal ini adalah klimaks dari diskusi mengenai identitas Yesus di Kaisarea Filipi (Mrk. 8:27-9:1).

Dalam studi intertekstual, angka enam hari ini dapat merujuk pada pengalaman Musa dalam Keluaran 24:15-18. Ia menunggu selama enam hari sebelum Tuhan berbicara kepadanya di Gunung Sinai pada hari ketujuh.²³⁰ Angka enam hari tersebut juga menghubungkan mukjizat ini dengan Markus 9:1. Yesus berjanji bahwa “Beberapa orang akan melihat Kerajaan Allah datang dalam kuasa sebelum mereka mati”. Hal ini berarti bahwa Yesus telah menetapkan beberapa orang yang akan menjadi saksi kebangkitan-Nya.

Dalam narasi mukjizat ini, Yesus membawa Petrus, Yakobus, dan Yohanes sebagai saksi mata khusus. Tujuan Yesus menunjukkan mukjizat ini adalah untuk memberikan perspektif tentang kemuliaan surgawi bagi para murid. Harapannya, mukjizat ini dapat meneguhkan iman mereka sebagai lingkaran inti dalam dua belas rasul, terutama sebelum mereka melihat Yesus mengalami penderitaan dan kematian di atas kayu salib.

Secara khusus, kehadiran Elia dan Musa berfungsi sebagai representasi otoritatif dari Hukum Taurat maupun seluruh tradisi kenabian yang memvalidasi identitas Mesianik Yesus. Meskipun tradisi mengenai kisah akhir hidup mereka

²²⁹ Bettham, *The Concise New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis*, 683.

²³⁰ Malbon, *Hearing Mark: A Listener's Guide*, 60.

memiliki dua sudut pandang berbeda, sebagaimana Elia diangkat ke surga (2 Raj. 2:1–12), sedangkan Musa wafat dan dimakamkan (Ul. 34:1–8), Markus tampaknya menggunakan tradisi Yahudi di luar Kitab Suci seperti yang terekam dalam karya Josephus.²³¹ Dalam tradisi tersebut, akhir hidup Musa di dunia (*departure*) tidak digambarkan sebagai kematian biasa, melainkan sebagai peristiwa *apoteosis* atau pengangkatan langsung ke surga. Burkett menegaskan bahwa melalui sudut pandang tradisi ini, Markus mampu memaknai kembali peristiwa Musa di Gunung Sinai. Apabila dalam konteks aslinya narasi Sinai mungkin tidak berkaitan dengan *deifikasi*, tokoh seperti Philo telah menginterpretasikan transformasi Musa di sana sebagai sebuah *divinisasi* dari perspektif Helenistik.²³² Dengan demikian, Markus memahami transformasi Musa di Sinai bukan sebagai perubahan hakikat yang menetap saat itu, melainkan sebagai sebuah pratinjau (*preview*) dari *apoteosisnya* yang akan datang.²³³ Markus menggunakan pola ini pada figur Musa untuk memberikan bukti visual *proleptik* bagi para murid bahwa kemuliaan transfigurasi adalah pratinjau atas kemuliaan Yesus pada saat kebangkitan-Nya.

Salah satu hal yang juga menarik dari kedua tokoh ini adalah bahwa dalam Injilnya, Markus mencatat Elia bersama Musa (*Elias syn Mōusei*). Dengan menempatkan Elia lebih dahulu, Markus hendak memberikan argumen kristologis bahwa masa eskatologis telah tiba karena "Elia" (yang nanti diidentifikasi sebagai Yohanes Pembaptis) sudah hadir untuk mempersiapkan jalan bagi penderitaan

²³¹ Delbert Burkett, "The Transfiguration of Jesus (Mark 9:2–8): Epiphany or Apotheosis?," *Journal of Biblical Literature*, 138.2 (2019): 425.

²³² Burkett, "The Transfiguration of Jesus (Mark 9:2–8)," 425.

²³³ Burkett, "The Transfiguration of Jesus (Mark 9:2–8)," 425.

Anak Manusia. Hal ini berarti bahwa penempatan Elia sebelum Musa dalam teks Yunani Markus memiliki tujuan teologis tertentu.

3.3.2. Struktur Markus 9:2-13

Dalam studi biblika, terdapat variasi mengenai batas-batas unit (*delimitasi*) dalam Markus 9:2–13. Misalnya, Delbert Burkett membatasi unit ini pada ayat 2–8 dengan berfokus pada peristiwa transfigurasi sebagai sebuah *apokalips* yang menyingkapkan status Yesus di dunia surgawi setelah kehidupan-Nya di bumi.²³⁴ Akan tetapi, beberapa tokoh lain seperti Jomer Anthony Clemente, Malbon, dan Boring menyatukan perikop ini sebagai satu segmen utuh. Ketiga tokoh ini menegaskan bahwa diskusi saat perjalanan turun dari gunung (9:9–13) adalah bagian integral yang tidak terpisahkan dari peristiwa transfigurasi karena memiliki fungsi teologis untuk menjelaskan misi mesianik Yesus.

Berhadapan dengan perdebatan tersebut, penulis setuju dengan pemikiran ketiga tokoh tersebut. Dalam konteks pedagogi kemuridan, unit naratif Markus 9:2-13 menyajikan pengajaran yang lebih lengkap tentang identitas dan misi Yesus. Oleh karena itu, dalam tesis ini, penulis menjelaskan bahwa struktur Markus 9:2-13 terdiri dari dua bagian, yaitu pengalaman visioner di puncak gunung dan dialog instruksional saat turun dari gunung.

²³⁴ Burkett, "The Transfiguration of Jesus (Mark 9:2–8)," 413.

Pada bagian pertama (ay. 1-8), Markus menyusun narasi mukjizat transfigurasi ini sebagai sebuah pembangunan naratif linear yang bergerak dari wahyu visual menuju puncak otoritas pada suara Ilahi di ayat 7. Unit ini dibuka dengan kisah pendakian Yesus dan tiga murid inti ke gunung yang tinggi. Di gunung ini, ketiga murid menyaksikan kemuliaan Yesus dan penampakan Elia serta Musa yang berdialog dengan Yesus. Setelah menyaksikan peristiwa tersebut, Petrus mencoba menyejajarkan Yesus dan kedua nabi tersebut (ay. 5–6) dengan usulan mendirikan tiga kemah, tetapi suara dari awan segera menanggapi Petrus (ay. 7). Suara dari awan tersebut memberikan perintah, "Inilah Anak yang Kukasihi, dengarkanlah Dia!" Melalui perintah ini, Markus mengalihkan fokus naratif dari penampakan visual menuju ketaatan pada otoritas pengajaran Yesus. Bahkan kisah Yesus yang ditinggalkan sendirian (ay. 8) kiranya juga mendorong para murid untuk berfokus pada pribadi Yesus.

Pada bagian kedua, Markus membahas tiga dialog antara Yesus dan tiga murid inti. Dialog pertama dalam Markus 9:9. Yesus membahas rahasia Mesias dengan ketiga murid-Nya. Dia melarang mereka menceritakan penglihatan tersebut sampai Anak Manusia bangkit dari antara orang mati. Yesus menetapkan batas waktu larangan tersebut “hingga Anak Manusia bangkit dari antara orang mati”. Dengan menghubungkan penglihatan tersebut dengan “kebangkitan Anak Manusia”, Yesus secara implisit telah mengarahkan perhatian para murid kembali pada nubuat penderitaan-Nya (Mrk. 8:31).

Dialog kedua dalam Markus 9:10–11. Para murid menerima larangan Yesus, namun tidak mengerti maksudnya. Ketidaktahuan para murid ini menunjukkan adanya benturan ekspektasi tentang Mesias. Dalam pikiran mereka, Mesias adalah tokoh politik pemenang yang akan mengalahkan musuh-musuh Israel, sehingga pernyataan Yesus bahwa Anak Manusia harus menderita dan bangkit sulit untuk dimengerti. Oleh karena itu, mereka mengajukan dua pertanyaan kepada Yesus, yaitu apa artinya "bangkit dari antara orang mati" dan ajaran ahli Taurat tentang mengapa Elia harus datang lebih dahulu. Secara tradisional, kata 'dahulu' dapat dipahami sebagai konsep sebelum kedatangan Mesias. Hal ini sesuai dengan konsep eskatologi Yahudi dalam Malaekhi 3:23 yang menyatakan bahwa "Elia akan diutus sebelum datangnya hari Tuhan yang besar dan dahsyat".²³⁵

Dialog ketiga dalam Markus 9:12–13. Yesus menjawab kedua pertanyaan para murid dengan mendamaikan dua nubuat yang tampak kontradiktif. Dia menjelaskan bahwa Elia yang merujuk pada Yohanes Pembaptis sudah datang dan ia tidak memulihkan dalam arti kejayaan politis, melainkan menderita di tangan manusia sebagaimana juga yang tertulis tentang-Nya.²³⁶ Melalui jawaban ini, Yesus menegaskan bahwa konsep tentang Mesias yang harus menderita ini memiliki dasar otoritas Kitab Suci²³⁷ dan hal ini serupa dengan penderitaan yang dialami oleh Yohanes Pembaptis. Hal ini berarti bahwa penderitaan yang akan

²³⁵ Michael V. Flowers, "What Does 'First' Mean in Mark 9, 11?," *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 97.1 (2021): 110-111.

²³⁶ Joel Marcus, "Mark 9, 11 — 13 : 'As It Has Been Written,'" *Princeton Theological Seminary*, CN 821 (1986): 55.

²³⁷ Marcus, "Mark 9, 11 — 13," 56-57.

dialami oleh Yesus merupakan penggenapan rencana Allah yang tidak dapat dibatalkan oleh manusia. Dengan demikian, dapat dipahami bahwa melalui urutan ini, Markus hendak menunjukkan bahwa kemunculan Elia (Yohanes Pembaptis) adalah kunci untuk memahami identitas Yesus sebagai Mesias yang penderitaan-Nya telah dipersiapkan oleh penderitaan sang pendahulu.

Secara keseluruhan, struktur dalam Markus 9:2-13 ini hendak menegaskan perubahan sudut pandang, yaitu dari kemuliaan Ilahi menuju realitas salib dan penderitaan. Identitas Yesus sebagai Anak Allah tidak dapat dipisahkan dari jalan salib dan penderitaan. Dalam hal ini, para murid pun harus mampu melihat jalan salib dan penderitaan sebagai bagian dari perjalanan kemuridan.

3.3.3. Analisis Naratif Malbon Dalam Markus 9:2-13

3.3.3.1. Identifikasi Narator, Sudut Pandang dan Pembentukan Pembaca

Dalam narasi transfigurasi, narator Injil Markus menjalankan otoritasnya sebagai entitas yang mahatahu. Narator tidak hanya sekadar menceritakan narasi, tetapi juga bertindak sebagai mediator di ruang privat. Ia memberikan akses eksklusif ke lokasi gunung yang tinggi (ay. 2). Narator mampu memposisikan dirinya sebagai saksi yang terpercaya. Ia menceritakan Yesus yang berubah rupa [*ἐμεταμορφώθη* (*metamorphōthē*)] di hadapan para murid-Nya. Adapun istilah Yunani [*μετεμορφώθη* (*metemorphōthē*)] merupakan bentuk *verba aorist passive*

indicative orang ketiga tunggal yang berasal dari *lemma μεταμορφόω*. Secara leksikal, istilah ini berarti diubah bentuknya, ditransformasikan, atau mengalami perubahan wujud secara esensial. Rentang maknanya menunjuk pada perubahan bentuk lahiriah yang mencerminkan realitas batiniah.²³⁸

Dalam Markus 9:2, istilah ini digunakan untuk menggambarkan perubahan penampilan Yesus yang bercahaya oleh kemuliaan, dan menjadi puncak pernyataan identitas Yesus sebelum perjalanan menuju Yerusalem. Secara naratif, peristiwa ini memberikan sekilas gambaran mengenai kemuliaan eskatologis Yesus kepada para murid agar mereka dapat mengerti nubuat penderitaan-Nya. Secara teologis, istilah ini menunjukkan bahwa kemanusiaan Yesus tidak meniadakan Keilahian-Nya, sebab kemuliaan tersebut terpancar dari dalam diri-Nya. Para Bapa Gereja memandang peristiwa ini sebagai pra-perwujudan tubuh kebangkitan Yesus.

Narator juga menjelaskan kondisi batin ketiga murid yang keliru. Ia mengatakan bahwa mereka "sangat ketakutan" dan Petrus "tidak tahu apa yang harus dikatakan" (ay. 6).²³⁹ Melalui penjelasan tersebut, narator membimbing pembaca untuk mengevaluasi ketakutan dan ketidakmengertian para murid sebagai wujud kerapuhan manusia di hadapan kemuliaan Ilahi.

Puncak peran narator dalam narasi ini adalah memberikan validasi terhadap sudut pandang tentang identitas Yesus. Pada bab pertama, narator telah

²³⁸ Munson, *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, 203-204.

²³⁹ Malbon, *Hearing Mark: A Listener's Guide*, 61.

membuka Injil dengan menyatakan, "Inilah permulaan Injil tentang Yesus Kristus, Anak Allah" (1:1), dan pewartaan ini pertama kali divalidasi oleh suara Allah pada peristiwa baptisan (1:11).²⁴⁰ Kesaksian narator tentang suara Allah di gunung tinggi, "Inilah Anak-Ku yang Kukasihi", secara dramatis berfungsi untuk mengulangi konfirmasi dalam Bab 1:11.²⁴¹ Melalui kesaksian ganda dari Allah tersebut, narator menetapkan Yesus sebagai otoritas tertinggi yang melampaui otoritas Elia dan Musa.

Suara Allah dalam ayat 7 tentunya bukan sekadar pengakuan status Yesus, tetapi juga mengandung perintah yang harus ditaati. Narator memanfaatkan momen ini untuk menetapkan Yesus sebagai satu-satunya mediator yang sah dalam komunikasi antara Allah dan manusia. Ia juga menegaskan bahwa pandangan Allah merupakan tolok ukur utama yang harus diterima pembaca untuk mengevaluasi seluruh kejadian dalam narasi ini.²⁴²

Melalui narator yang mahatahu ini, pembaca dibentuk menjadi pembaca tersirat yang memiliki posisi lebih tinggi daripada ketiga murid inti dalam narasi ini. Strategi pemberian pengetahuan istimewa ini tentunya memposisikan pembaca sebagai orang dalam yang memiliki informasi yang valid daripada ketiga murid inti Yesus yang diliputi ketakutan dan ketidakmengertian. Akan tetapi, dengan mengidentifikasi diri sebagai pengikut yang dapat gagal (*fallible followers*), pembaca diajak untuk merasakan ironi naratif. Di satu sisi, narator

²⁴⁰ Borg, *Conversations with Scripture*, 81.

²⁴¹ Malbon, *Mark's Jesus*, 77.

²⁴² Paul L. Danove, *Theology of the Gospel of Mark: A Semantic, Narrative, and Rhetorical Study of the Characterization of God* (New York: T&T Clark, 2019), 183.

membantu pembaca untuk mengetahui identitas Yesus yang sebenarnya. Sementara, di sisi lain, pembaca juga harus mengikuti arahan narator untuk menunda pemahaman utuh tersebut hingga peristiwa kebangkitan Yesus.

Dengan demikian, narator tidak sekadar menyampaikan peristiwa transfigurasi sebagai *prolepsis* (peristiwa yang akan terjadi di masa depan). Akan tetapi, narator juga membimbing pembaca untuk memahami sekaligus meyakini bahwa kemuliaan surgawi serta penderitaan salib merupakan satu kesatuan yang tak terpisahkan.²⁴³ Oleh karena itu, identitas Mesianis Yesus hanya dapat dipahami dengan benar melalui lensa salib dan penderitaan.

3.3.3.2. Karakterisasi dalam Relasi: Guru, *Fallible Followers*, dan Figur Kontras

Karakterisasi dalam Markus 9:2-13 dikembangkan melalui interaksi relasional yang dinamis antara Yesus, para murid sebagai saksi yang kebingungan, serta figur-figur surgawi sebagai figur kontras. Dalam relasi ini, Yesus sebagai Guru menyingkapkan kemuliaan-Nya melalui pakaian-Nya yang menjadi sangat putih dan bercahaya. Dalam literatur *apokaliptik* seperti 1 Henokh 62:15-16; 2 Henokh 22:8; Wahyu 4:4; 7:9, pakaian putih yang bercahaya adalah ciri khas dari makhluk surgawi, malaikat, maupun manusia yang memperoleh

²⁴³ Malbon, *Mark's Jesus*, 78-79.

kemuliaan eskatologis.²⁴⁴ Dengan demikian, melalui pakaian-Nya, Yesus diidentifikasi sebagai bagian dari komunitas surgawi. Bahkan secara naratif, gambaran tersebut sejajar dengan gambaran “pemuda” yang menggunakan jubah putih di makam kosong pada Markus 16:5. Hal ini berarti bahwa kemuliaan di atas gunung merupakan pratinjau dari kebangkitan Tubuh-Nya yang mulia. Meskipun demikian, penggambaran kemuliaan Yesus dalam peristiwa transfigurasi tersebut tidak semata-mata berfungsi sebagai deskripsi visual tentang kemuliaan-Nya, tetapi juga memiliki fungsi pedagogis untuk mengarahkan kembali pemahaman para murid tentang identitas dan otoritas Yesus sebagai Guru.

Para murid inti, yaitu Petrus, Yakobus, dan Yohanes, berperan sebagai pengikut yang dapat gagal. Karakter mereka didominasi oleh rasa takut yang hebat [*ἐκφοβοί (ekphoboi)*],²⁴⁵ sekaligus menjadi respons manusiawi yang terbatas

²⁴⁴ Robert H. Stein, "Is The Transfiguration (Mark 9 : 2-8) A Misplaced Resurrection-Account?," *Journal of Biblical Literature*, 95.1 (1976): 82.

²⁴⁵ Frasa *ekphoboi* tentunya bukan sekadar gambaran emosi, tetapi juga memiliki akar teologis dan budaya yang kuat. Ketakutan ini sejajar dengan ketakutan bangsa Israel saat menghadapi *teofani*, yaitu penampakan Allah di Gunung Sinai. Dalam Ulangan 18, kehadiran nabi seperti Musa justru diberikan sebagai jawaban atas ketakutan umat yang gemetar saat mendengar suara Tuhan di tengah api. Dengan demikian, ketakutan para murid mengukuhkan bahwa transfigurasi adalah peristiwa teofani yang sah. Dalam konteks budaya Yunani, ketakutan yang melumpuhkan adalah respons standar dan universal ketika manusia fana berhadapan dengan kehadiran dewa yang memancarkan cahaya surgawi yang tak tertahankan. Markus menggunakan istilah yang sangat kuat (*ekphoboi*) untuk menunjukkan bahwa kemuliaan Yesus benar-benar menakutkan bagi alam pikiran manusia biasa. Ketakutan dan kebingungan ini tidak akan benar-benar hilang sampai peristiwa Kebangkitan terjadi. Oleh karena itu, keindahan peristiwa di gunung tersebut tetap merupakan teka-teki yang menakutkan karena mereka tidak mampu memahami rencana Allah. Berkaitan dengan hal ini, Markus menegaskan bahwa kehadiran Ilahi selalu melampaui kemampuan kognitif dan emosional manusia. Frasa *ekphoboi* berfungsi ganda: (1) Secara *apologetik*, ini menjelaskan mengapa Petrus memberikan usulan yang keliru (ay. 5); (2) Secara kristologis, ini menempatkan Yesus sebagai sosok yang kemuliaan-Nya setara dengan Yahweh di Sinai, yang kehadirannya menimbulkan rasa gentar yang kudus. Ketakutan ini menjadi bukti bahwa transfigurasi bukanlah sekadar penglihatan subjektif, melainkan sebuah objektivitas penyingkapan Ilahi yang mengguncang para saksi matanya (lihat Bettham, *The Concise New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis*, 2702-2705).

saat berhadapan dengan dimensi surgawi. Ketakutan mereka memuncak ketika Petrus, sekaligus yang mewakili dua murid lainnya, mengusulkan untuk mendirikan tiga kemah [*τρεις σκηνάς (treis skēnas)*].²⁴⁶ Adapun usulan tersebut dapat dikategorikan sebagai ketidakmengertian para murid. Mereka mencoba menyejajarkan posisi Yesus dengan Elia dan Musa, atau dengan kata lain, mereka memandang Yesus setara dengan nabi-nabi yang dimuliakan dalam tradisi Israel. Oleh karena itu, Suara dari Awan langsung mengoreksi ketidakmengertian tersebut dengan menegaskan superioritas ontologis Yesus sebagai 'Anak yang dikasihi'. Bahkan perintah Ilahi juga menegaskan posisi Yesus sebagai figur tunggal yang otoritas-Nya harus didengarkan melampaui tradisi hukum maupun nubuat dalam Perjanjian Lama.²⁴⁷

Secara khusus, sebagai figur kontras dalam kisah ini, kehadiran Elia dan Musa berfungsi untuk memvalidasi identitas Yesus serta menunjukkan subordinasi mereka di hadapan-Nya. Moss menegaskan bahwa tujuan dari kehadiran mereka adalah untuk menegaskan keterhubungan Yesus dengan tradisi Taurat dan para nabi. Akan tetapi, Markus justru memberikan jarak antara posisi Yesus dengan Elia dan Musa. Yesus adalah Anak yang dikasihi Allah, sedangkan

²⁴⁶ Frasa *τρεις σκηνάς* ini merupakan gabungan dari bilangan *τρεις (treis)* [akusatif feminin jamak] dan kata benda *σκηνή, ἡς, ἡ (skēnē)* [akusatif feminin jamak]. Dalam Septuaginta (LXX), *skēnē* merujuk pada Kemah Suci (Kemah Pertemuan) atau tempat kediaman nomaden para leluhur Israel (misalnya Ibr 11:9). Dalam konteks Markus 9:5, istilah ini merujuk pada bangunan fisik sementara yang diusulkan oleh Petrus. Secara teologis, frasa ini memiliki resonansi kuat dengan Hari Raya Pondok Daun, sebagaimana tenda melambangkanantisipasi akan masa depan eskatologis, yaitu Allah akan tinggal bersama umat-Nya untuk selamanya. Bapa-bapa Gereja mencatat bahwa keinginan Petrus untuk membangun tenda menunjukkan bahwa ia masih memikirkan hal-hal duniawi dan mencoba menghindari penderitaan yang harus dialami Kristus. Namun, tenda ini juga dapat menjadi simbol atau metafora bahwa dalam Kristus, Kemah Suci yang sejati kini hadir di tengah manusia (penjelasan ini diringkas dari karya Bettham, *The Concise New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis*, 2434-2439).

²⁴⁷ Burkett, *The Transfiguration of Jesus*, 419.

Elia dan Musa adalah saksi surgawi yang pada akhirnya menghilang, dan meninggalkan Yesus sendirian.²⁴⁸ Kontras ini hendak menunjukkan bahwa meskipun Yesus berada dalam kontinuitas dengan sejarah Israel, Dia tetap memiliki kemuliaan yang melampaui figur-figur besar tersebut. Hilangnya kedua tokoh tersebut juga hendak menegaskan bahwa Yesus adalah pemenuhan final yang melampaui otoritas mereka.

3.3.3.3. Ruang Naratif dan Struktur *Plot*

Dalam Markus 9:2-13, gunung yang tinggi berfungsi sebagai ruang perbatasan atau "pinggiran surga" (*suburb of heaven*).²⁴⁹ Markus menegaskan bahwa selama peristiwa ini berlangsung, ruang fisik gunung berubah menjadi tempat *teofani*, yaitu penampakan Allah, yang ditandai dengan kehadiran awan yang menaungi mereka. Dalam teks ini, awan dapat dipahami sebagai tanda objektif kehadiran Allah, dan istilah "menaungi" secara naratif sejajar dengan kisah dalam Keluaran 40:34-35, sebagaimana awan kemuliaan Tuhan memenuhi Kemah Suci. Hal ini berarti gunung dan awan merupakan simbol kehadiran Ilahi yang sangat akrab dalam tradisi Kitab Suci.

²⁴⁸ Candida R. Moss, "The Transfiguration: An Exercise in Markan Accommodation," *Biblical Interpretation* 12, no. 1 (2004): 87-89.

²⁴⁹ Robert H. Gundry, *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 457.

Secara khusus, struktur plot dalam peristiwa transfigurasi ini ditempatkan di antara nubuat penderitaan Yesus yang pertama (8:31) dan yang kedua (9:31).²⁵⁰ Tujuannya adalah mengarahkan para murid dan pembaca agar dapat melihat dan menyadari bahwa sosok yang akan menderita di Yerusalem adalah sosok yang sama yang memiliki kemuliaan surgawi.

Alur cerita dalam kisah ini terdiri dari dua dinamika, yaitu dinamika pendakian (*ascent*) dan dinamika penurunan (*descent*). Dinamika pendakian ini melambangkan perjalanan untuk mendengarkan Perintah Allah dan dinamika penurunan berarti kembali ke kaki gunung, sekaligus melambangkan kembalinya Yesus ke realitas misi penderitaan-Nya.

3.3.3.4. Fungsi Teologis Markus 9:2-13 Bagi Pedagogi Kemuridan

Narasi transfigurasi berfungsi untuk merekonstruksi pemahaman murid (dan pembaca) tentang identitas dan hakikat mengikuti Yesus. Perintah "Dengarkanlah Dia" [*ἀκούετε αὐτοῦ* (*Akouete Autou*)] (Mrk. 9:7) adalah inti pedagogi kemuridan dalam narasi ini. Frasa Yunani [*ἀκούετε αὐτοῦ* (*akouete autou*)] terdiri atas *verba* *ἀκούω* dalam bentuk *present active imperative* orang kedua jamak dan *pronomina* *αὐτοῦ* dalam bentuk genitif maskulin tunggal. Secara leksikal, frasa ini berarti "Dengarkanlah Dia!" atau "Berikanlah perhatian dan patuhilah Dia!". Rentang makna *verba akouō* tidak hanya menunjuk pada tindakan mendengar secara fisik, tetapi juga memahami, memperhatikan, dan menaati.

²⁵⁰ Borg, *Conversations with Scripture*, 126.

Dalam Perjanjian Baru dan *Septuaginta*, ungkapan ini sering muncul dalam konteks perintah Ilahi yang menuntut respons total. Dalam Injil Markus, ἀκούετε αὐτοῦ mengarahkan para murid dan pembaca untuk menempatkan perkataan Yesus di atas otoritas Elia dan Musa yang telah menghilang. Secara teologis, frasa ini menegaskan Kristus sebagai wahyu final Allah, sehingga mendengar Kristus menjadi syarat utama kemuridan. Para Bapa Gereja memahami "mendengar" sebagai melakukan apa yang diperintahkan Kristus, terutama mengenai jalan salib.²⁵¹

Berdasarkan penjelasan di atas, dapat dipahami bahwa perintah ini bertujuan untuk mendidik ketiga murid inti agar tidak memisahkan identitas Yesus yang mulia dari misi-Nya. Para murid harus mampu mengubah sikap *triumfalisme* mereka menjadi suatu ketaatan pada ajaran baru Yesus, yaitu tentang jalan salib dan penderitaan yang sebelumnya sulit mereka mengerti dan terima (Mrk. 8:31-34). Oleh karena itu, kemuridan berarti bukan sekadar mengagumi kemuliaan, tetapi juga ketaatan pada jalan salib sebagai tahap esensial menuju kemuliaan.²⁵²

Secara khusus, dengan melihat Yesus yang berubah rupa, ketiga murid inti diajarkan tentang transformasi *eskatologis* yang juga akan mereka alami apabila mereka tetap setia. Dalam hal ini, Yesuslah yang akan selalu menjadi model sejati

²⁵¹ Bettham, *The Concise New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis*, 440-443.

²⁵² Malbon, *Mark's Jesus*, 190-191.

bagi mereka yang rela kehilangan nyawa demi Injil, yaitu untuk memperoleh kehidupan yang mulia.²⁵³

Dengan demikian, menjadi jelas bahwa fungsi teologis dari narasi ini adalah untuk mendidik ketiga murid inti Yesus dan juga pembaca bahwa jalan menuju kemuliaan harus melalui jalan salib dan penderitaan. Yesus adalah Anak Allah yang harus didengarkan dan diikuti, sebagaimana diperintahkan oleh Allah.

3.4 Narasi Mukjizat Yesus Mengusir Roh dari Seorang Anak yang Bisu (Markus 9:14–29)

3.4.1. Konteks Markus 9:14-29

Kisah penyembuhan anak yang kerasukan roh jahat ini ditempatkan secara strategis dalam narasi Markus sebagai jembatan antara pengalaman kemuliaan di atas gunung dan realitas penderitaan di lembah gunung. Kisah ini terjadi setelah Yesus,²⁵⁴ Petrus, Yakobus, dan Yohanes berada di lembah gunung. Hal ini berarti bahwa ketiga murid tidak memiliki waktu khusus untuk merenungkan dan memahami penglihatan di gunung, sehingga pemahaman mereka tentang identitas Yesus tetap parsial. Di lembah gunung ini, Yesus memberikan pengajaran penting

²⁵³ Borg, *Conversations with Scripture*, 77.

²⁵⁴ Beberapa ahli berpendapat bahwa ketika orang banyak melihat Yesus, mereka sangat kagum (Mrk. 9:15). Ada kemungkinan Yesus masih membawa sisa-sisa kemuliaan dari atas gunung. Situasi ini paralel dengan wajah Musa yang masih bercahaya setelah turun dari Gunung Sinai (lihat Burkett, *The Transfiguration of Jesus (Mark 9:2–8)*, 421).

yang kedua bagi para murid, khususnya sebelum mereka melihat Yesus menjalani misi-Nya di Yerusalem.

Dalam narasi ini, Markus menyusun adegan kembalinya Yesus ke tengah kerumunan yang kacau ini melalui pola intertekstual yang menyerupai narasi Musa turun dari Gunung Sinai (lih. Kel. 32). Musa menemukan umat Israel dalam keadaan berdosa karena membuat anak lembu emas, dan Yesus menemukan murid-murid-Nya sedang berdebat dengan para ahli Taurat terkait kegagalan dalam mengusir roh jahat.

Situasi yang kacau tersebut tampaknya sangat memprihatinkan sehingga Yesus harus datang membantu para murid menyelesaikan masalah yang sedang terjadi. Oleh karena itu, konteks utama kisah ini adalah kegagalan sembilan murid yang tidak ikut naik ke gunung dalam mengusir roh jahat. Mereka sebenarnya telah diberi otoritas oleh Yesus untuk mengusir roh jahat (Mrk. 6:7, 13), namun dalam praktiknya, mereka tidak mampu dan gagal memenuhi ekspektasi dari seorang ayah yang anaknya kerasukan roh jahat. Yesus hadir menolong para murid-Nya dan memberikan pengajaran khusus untuk memahami kegagalan tersebut secara positif.

3.4.2. Struktur Markus 9:14-29

Markus menyusun struktur narasi mukjizat ini dalam empat bagian. Bagian pertama (Markus 9:14-16) adalah tentang pertemuan publik dan

kekacauan. Yesus kembali ke lingkungan publik dan menemukan orang banyak mengelilingi murid-murid-Nya yang sedang berselisih dengan para ahli Taurat. Fokus di sini adalah bahwa Yesus menanggapi perdebatan para murid dengan memberikan sebuah pertanyaan otoritatif. Pertanyaan Yesus, "Apa yang kamu perdebatkan dengan mereka?", menempatkan-Nya sebagai hakim atau penengah utama di tengah kesulitan yang dihadapi para murid-Nya.²⁵⁵ Dalam konteks yang lebih luas, pertanyaan ini tentunya tidak hanya bertujuan untuk memperjelas penyebab konflik, tetapi Markus tampaknya juga hendak menegaskan identitas Yesus sebagai Guru Sejati. Dia melangkah masuk dan melihat bahwa otoritas manusiawi, yaitu para murid, telah mencapai batas kemampuannya.

Bagian kedua (Markus 9:17-24) adalah tentang diskusi mengenai iman. Bagian ini panjang, dan kekhasannya terletak pada diskusi iman yang serius antara Ayah yang anaknya kerasukan roh jahat dan Yesus. Bagian ini mencapai klimaksnya ketika si Ayah memberikan ungkapan iman yang jujur, "Aku percaya, tolonglah aku yang tidak percaya ini!"

Bagian ketiga (Markus 9:25-27) membahas mukjizat eksorsisme. Yesus menggunakan perintah yang lebih panjang daripada biasanya serta menegaskan otoritas-Nya untuk mengusir roh jahat. Hal yang paling unik pada bagian ini adalah perintah Yesus yang didengarkan oleh Roh Jahat: "Keluarlah dari padanya dan jangan masuk lagi ke dalamnya!" Perintah ini hanya terdapat dalam Markus dan secara teologis bertujuan untuk memberikan pemulihan yang bersifat

²⁵⁵ F. Scott Spencer, "Faith on Edge: The Difficult Case of the Spirit-Seized Boy in Mark 9:14–29," *Review & Expositor: A Baptist Theological Journal*, 107 (2010): 419.

permanen.²⁵⁶ Adapun pemulihan ini juga berfungsi untuk menanggapi ketakutan dalam tradisi kuno bahwa roh jahat yang telah diusir dapat kembali lagi dengan kekuatan yang lebih besar.²⁵⁷

Bagian keempat (Markus 9:28-29) membahas diskusi tentang ketidaktahuan para murid terkait kegagalan mereka dalam mengusir roh jahat. Bagian ini terjadi di dalam rumah sebagai lokasi standar dalam Markus untuk pengajaran privat yang dilakukan Yesus bagi para murid-Nya. Di rumah ini, Yesus menjawab ketidaktahuan para murid tentang kegagalan mereka. Dia menyatakan bahwa jenis roh seperti ini tidak dapat diusir kecuali melalui doa.

3.4.3. Analisis Naratif Malbon Dalam Markus 9:14-29

3.4.3.1. Identifikasi Narator, Sudut Pandang dan Pembentukan Pembaca

Dalam Markus 9:14-29, narator berperan sebagai pemandu yang terpercaya. Narator memiliki akses penuh untuk memberikan "pandangan dari dalam" terhadap emosi dan persepsi tokoh, seperti keterkejutan [*ἐξεθαμβήθησαν* (*exethambēthēsan*)]²⁵⁸ orang banyak (ay. 15) dan kejengkelan Yesus terhadap

²⁵⁶ Nicole M. Bauer and J. Andrew Doole, "The (Re)Invention of Biblical Exorcism in Contemporary Roman Catholic Discourses," *Religion and Theology*, 29.1–2 (2022): 19–20.

²⁵⁷ Bauer and Doole, *The (Re)Invention of Biblical Exorcism in Contemporary Roman Catholic Discourses*, 21.

²⁵⁸ Kata *ἐξεθαμβήθησαν* adalah bentuk *aorist passive indicative* orang ketiga jamak dari verba *ἐκθαμβέομαι* (*ekthambéomai*). Dalam Markus 9:15, kata ini digunakan untuk mendeskripsikan reaksi seluruh orang banyak saat melihat Yesus turun dari gunung. Biasanya banyak orang kagum dengan perkataan Yesus, tetapi dalam konteks ini mereka kagum dengan kehadiran Yesus (lihat

angkatan yang tidak percaya (Mrk. 9:19). Narator tidak sekadar melaporkan peristiwa, tetapi membimbing pembaca untuk menyelaraskan emosinya dengan perspektif Yesus.

Salah satu hal menarik dari narator adalah bahwa ia menjelaskan secara detail kondisi fisik yang dialami oleh si anak yang kerasukan roh jahat. Tujuannya adalah untuk membangun skala konflik spiritual dalam kisah ini. Narator tidak hanya mengatakan anak itu sakit, tetapi dia juga mendeskripsikan berbagai gejala yang dialami anaknya, seperti berbusa, menggertakkan gigi, dan menjadi kaku.²⁵⁹ Tujuannya adalah agar pembaca menyadari bahwa kekuatan musuh, yaitu roh jahat, sangatlah nyata dan destruktif.

Dengan memperjelas tingkat keparahan kasus ini, narator sedang mempersiapkan pembaca untuk mengakui bahwa kegagalan para murid adalah hal yang wajar secara manusiawi, sehingga keberhasilan Yesus nantinya berfungsi untuk menunjukkan otoritas Ilahi-Nya.²⁶⁰ Adapun peran krusial narator dalam kisah ini adalah memberikan kunci jawaban kepada pembaca yang tidak didapatkan oleh para tokoh lain dalam kisah ini.

Berkaitan dengan sudut pandang, Malbon mencatat adanya perpindahan sudut pandang spasial dari puncak Gunung Transfigurasi menuju ruang publik di

Bettham, *The Concise New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis*, 1242).

²⁵⁹ Melanie A. Howard, "Jesus Loves the Little Children: A Theological Reading of Mark 9:14–29 for Children with Serious Illnesses or Disabilities and Their Caregivers," *Word & World* 33, no. 3 (2013): 276.

²⁶⁰ Claire Princess Ayelotan, "Interpretation of Mark 9:14–26 and Child Witchcraft Discourses in Transnational Yoruba Pentecostalism: A Theological Reflection," *Practical Theology* 15, no. 3 (2022): 8.

bawah gunung. Perpindahan lokasi ini tentunya bukan sekadar latar geografis, tetapi sebuah dinamika perpindahan perspektif antara tokoh dalam kisah dan pembaca. Narator memposisikan pembaca sebagai pengamat yang membawa perspektif surgawi ke tengah kegagalan dan ketidakmengertian para murid.

Dalam narasi ini juga terjadi ketegangan antara sudut pandang Yesus dan sudut pandang tokoh lain dalam melihat realitas kekacauan. Para murid dan ayah terjebak dalam sudut pandang teknis dan praktis. Mereka hanya fokus pada gejala fisik anak itu dan kegagalan prosedur terkait eksorsisme. Yesus menggunakan sudut pandang spiritual. Bagi Yesus, masalah utamanya bukanlah kekuatan roh jahat tersebut, tetapi ketidakpercayaan dan ketidakmengertian para murid (ay. 19).²⁶¹

Dalam analisis penulis, narator tampaknya sengaja menonjolkan perbedaan sudut pandang tersebut. Tujuannya adalah agar pembaca menyadari bahwa kegagalan para murid berakar pada sudut pandang mereka yang salah terhadap sumber kuasa penyembuhan mereka.

Dalam kisah ini, juga terdapat paradoks di sisi pembaca. Di satu sisi, pembaca telah memiliki keunggulan informasi, sebagaimana mereka telah mengetahui identitas mesianis Yesus melalui peristiwa transfigurasi. Akan tetapi, di sisi lain, narator secara retorik mengarahkan pembaca untuk mengidentifikasi diri dengan para murid yang gagal. Kegagalan para murid kiranya dapat menjadi cermin bagi pembaca untuk menyadari bahwa pengetahuan kognitif tentang siapa

²⁶¹ Borg, *Conversations with Scripture*, 78.

Yesus tidak secara otomatis menghasilkan keberhasilan dalam menjalankan tugas perutusan-Nya.

Puncak dari pembentukan pembaca dalam kisah ini dapat dilihat pada interaksi antara sang ayah dan Yesus. Seruan "Aku percaya, tolonglah aku yang tidak percaya!" (ay. 24) merupakan strategi narator untuk mendefinisikan kembali konsep tentang iman bagi pembaca.²⁶² Iman tidak disajikan sebagai status yang statis atau sempurna, tetapi sebagai proses dialektis yang mengakui kerapuhan. Oleh karena itu, dengan menonjolkan kejujuran sang ayah di atas kegagalan para murid, narator mengarahkan pembaca untuk berhenti mengandalkan kekuatan diri sendiri serta membangun sikap ketergantungan terhadap otoritas Ilahi.

Secara khusus, bagian penutup mengenai pengajaran Yesus tentang doa, yaitu "Jenis ini tidak dapat diusir kecuali dengan berdoa" (ay. 29), dapat disebut sebagai momen yang istimewa karena narator mengalihkan kisah eksorsisme ini ke pengajaran privat Yesus. Ajaran Yesus tersebut diberikan sebagai kunci jawaban langsung kepada para murid dan pembaca untuk mengetahui jawaban atas kegagalan para murid.

Melalui pedagogi kegagalan ini, narator mentransformasi pembaca, yaitu dari sekadar pengamat yang tahu segalanya menjadi murid yang sadar akan kebutuhannya akan otoritas Ilahi. Hal ini berarti bahwa kemuridan dalam Markus

²⁶² Howard, "Jesus Loves the Little Children," 277-278.

bukan tentang penguasaan teknik semata, tetapi terkait pemeliharaan relasi personal dan sikap membangun ketergantungan sepenuhnya pada otoritas Ilahi.²⁶³

3.4.3.2. Karakterisasi dalam Relasi: Guru, *Fallible Followers*, dan Figur Kontras

Kisah eksorsisme dalam Markus 9:14-29 dapat disebut sebagai narasi yang kompleks. Identitas Yesus sebagai Guru diuji di tengah ketegangan antara otoritas dan kegagalan para murid yang diperdebatkan para ahli Taurat, serta situasi penderitaan manusia yang ekstrem.²⁶⁴ Karakter Yesus dilihat sebagai Guru yang memiliki otoritas mutlak atas kekuatan spiritual yang bersifat destruktif. Dia ditampilkan sebagai sosok yang lebih kuat dan mampu mengusir roh jahat. Akan tetapi, Dia mengalihkan perhatian *audiens* dari kekuatan pribadi-Nya ke sikap ketergantungan mutlak pada Allah.²⁶⁵ Dia tidak hanya memberikan penyembuhan fisik, tetapi juga memberikan pedagogi iman kepada sang ayah dan pedagogi spiritual kepada para murid.

Dalam narasi ini, karakter para murid dilihat sebagai pengikut yang gagal karena mereka tidak mampu menjalankan tugas perutusan dengan benar. Meskipun telah memiliki otoritas, mereka ditampilkan sebagai kelompok yang mengalami *disabilitas spiritual*.²⁶⁶ Istilah *disabilitas spiritual* ini bukan sekadar

²⁶³ Ayelotan, "Interpretation of Mark 9:14-26," 8.

²⁶⁴ Bennema, "Gentile Characters and the Motif of Proclamation," 225.

²⁶⁵ Danove, *Theology of the Gospel of Mark*, 79.

²⁶⁶ Howard, "Jesus Loves the Little Children," 276.

metafora "tidak mengerti", melainkan deskripsi mengenai kegagalan fungsional para murid dalam mengusir roh bisu dan tuli atau [*ἄλαλον* (*alalon*)] dan [*κωφόν* (*kōphon*)],²⁶⁷ serta bukti keterputusan komunikasi mereka dengan Allah.

Dinamika karakterisasi dalam narasi ini juga diperkaya dengan kehadiran figur-figur kontras yang memperjelas batas antara Kerajaan Allah dan kuasa roh jahat. Pertama, sang ayah. Setelah melihat para murid-Nya gagal, ayah datang menemui Yesus. Ia hadir sebagai sosok pribadi yang sedang berada di ambang keputusan, tetapi dia tetap berusaha mencari kesembuhan bagi anaknya yang sudah menderita sejak kecil.²⁶⁸ Oleh karena itu, dia dapat dilihat sebagai model orang beriman yang berjuang, sebagaimana dia secara jujur mengakui imannya yang lemah di hadapan Yesus.²⁶⁹ Hal ini tentunya sangat kontras dengan para murid yang terjebak dalam kebingungan teknis. Salah satu hal yang juga menarik adalah bahwa dalam narasi ini dia bertindak sebagai perantara bagi anaknya yang

²⁶⁷ Istilah Yunani [*ἄλαλον* (*alalon*)] dan [*κωφόν* (*kōphon*)] masing-masing merupakan bentuk adjektiva neuter akusatif tunggal yang berasal dari *lemma* *ἄλαλος*, *ον* dan *κωφός*, *ή*, *όν*. Secara leksikal, *ἄλαλον* berarti bisu, sedangkan *κωφόν* berarti tuli. Rentang maknanya merujuk pada cacat fisik. Pemilihan kedua istilah ini hendak menunjukkan sifat roh tersebut yang mengisolasi penderitanya dari hakikat manusia sebagai makhluk pencerita dan pendengar. Dalam Perjanjian Baru, kedua istilah ini umum digunakan dalam konteks penyembuhan gangguan indra oleh Yesus. Dalam Injil Markus, *ἄλαλον* dan *κωφόν* digunakan untuk menggambarkan tingkat kesulitan mukjizat tersebut. Roh yang bisu dan tuli itu tidak dapat diusir oleh para murid, sehingga menegaskan bahwa hanya otoritas Yesus dan doa yang mampu mengalahkannya. Secara teologis, keadaan ini secara simbolis menggambarkan kondisi rohani yang tidak mampu mendengar firman Allah maupun memuji-Nya (lihat Bettham, *The Concise New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis*, 1584; 15877).

²⁶⁸ Para ahli Kitab Suci modern cenderung memahami deskripsi "sejak kecil" dan gejala-gejalanya sebagai bentuk penyakit epilepsi, tetapi beberapa penafsir memperingatkan agar tidak membatasi teks ini hanya pada diagnosis medis. Fasa "sejak kecil" ini fungsi utamanya bukan untuk menegaskan kronisitas penyakit si anak maupun sejarah penderitaan yang panjang dan melelahkan bagi keluarga, tetapi untuk menegaskan kemenangan otoritas Yesus atas kuasa roh jahat yang melampaui batas waktu serta kehancuran fisik yang telah terjadi dalam waktu yang cukup lama (lihat Spencer, "Faith on Edge," 420).

²⁶⁹ Howard, "Jesus Loves the Little Children," 276.

tidak mampu berbicara sendiri dan pasif. Oleh karena itu, suara dari ayah dapat dipahami juga sebagai representasi dari penderitaan seluruh keluarga.

Kedua adalah roh jahat. Roh jahat ini adalah perusak ciptaan Allah dan tindakannya sangat kontras dengan Yesus. Apabila roh jahat itu datang untuk membungkam dan menghancurkan kehidupan manusia; Yesus datang untuk membangkitkan dan memulihkan kehidupan.²⁷⁰ Selain itu, ayah dari anak kerasukan ini juga memberikan informasi penting mengenai perilaku roh jahat tersebut: "Sering kali roh itu menyeretnya ke dalam api dan ke dalam air untuk membinasakannya." Hal ini berarti bahwa tujuan akhir dari roh jahat tersebut adalah menghancurkan kehidupan anak yang dirasukinya.²⁷¹ Bagi penulis, keberadaan roh jahat tersebut juga hendak mempertegas bahwa dunia saat ini sedang berada dalam cengkeraman kuasa jahat. Ia hanya bisa diusir oleh kehadiran Kerajaan Allah.

Ketiga adalah figur ahli Taurat. Kehadiran mereka semakin melengkapi kompleksitas dalam narasi ini, sebagaimana institusi agama digambarkan lebih sibuk dengan argumentasi (Mrk. 9:14) daripada pembebasan manusia.²⁷² Dengan demikian, kehadiran figur-figur kontras ini justru semakin meninggikan posisi Yesus sebagai satu-satunya Guru yang mampu menyembuhkan.

²⁷⁰ Elizabeth Shively, "Characterizing the Non-Human: Satan in the Gospel of Mark," in *Character Studies and the Gospel of Mark*, ed. Matthew W. Skinner, Christopher W. Skinner, and Ryan S. Hauge (London: Bloomsbury T&T Clark, 2014), 143.

²⁷¹ Spencer, "Faith on Edge," 420.

²⁷² Ayelotan, "Interpretation of Mark 9:14–26," 7.

3.4.3.3. Ruang Naratif dan Struktur *Plot*

Ruang naratif dalam narasi eksorsisme ini ditandai dengan pergerakan vertikal, yaitu dari puncak gunung yang tinggi (Mrk. 9:2) menuju dataran penderitaan (Mrk. 9:14). Malbon menekankan bahwa gunung berfungsi sebagai ruang teologis untuk berkomunikasi dengan Yang Ilahi, sedangkan dataran adalah ruang konfrontasi dengan realitas dunia yang rusak, seperti situasi yang kacau, perdebatan para ahli Taurat, dan penderitaan fisik. Ruang ini juga disimbolkan sebagai dunia yang sakit dan berada di bawah pengaruh kekuatan setan yang bersifat destruktif, terutama pada saat para murid gagal melakukan eksorsisme.²⁷³ Salah satu hal yang juga menarik dalam ruang naratif ini adalah perpindahan dari ruang publik yang riuh menuju ruang privat, yaitu rumah (Mrk. 9:28).²⁷⁴ Yesus menggunakan rumah sebagai tempat transformasi pemahaman para murid-Nya, yaitu dari sekadar melihat mukjizat fisik menjadi pemahaman baru tentang doa sebagai kekuatan spiritual.

Secara struktural, *plot* dalam narasi ini bersifat *hipertaktis*.²⁷⁵ Malbon menegaskan bahwa mukjizat eksorsisme ini bertujuan untuk meninjau kembali (*re-view*) kuasa Yesus di Galilea dan memberikan pratinjau (*pre-view*) atas apa

²⁷³ Malbon, *Hearing Mark: A Listener's Guide*, 62-63.

²⁷⁴ Malbon, *Hearing Mark: A Listener's Guide*, 63.

²⁷⁵ Istilah *hipertaktis* digunakan Malbon untuk menjelaskan adanya tema-tema besar yang menaungi (*overarching themes*) seluruh cerita. Apabila awalan Yunani *hypo-* berarti di bawah, maka *hyper-* berarti di atas atau melampaui. Hal ini berarti bahwa tema-tema tersebut melampaui batas-batas episode individu dan menyatukan narasi melalui pola-pola hubungan yang kompleks, seperti pembayangan (*foreshadowing*), gema (*echoing*), serta pengelompokan peristiwa yang saling berkaitan. Dengan demikian, alur Markus bukanlah sekadar rangkaian linear yang sederhana, tetapi sebuah penyajian multidimensional. Setiap bagian narasi saling memperkuat dan memberikan makna teologis yang terintegrasi secara sistematis (lihat Malbon, *Mark's Jesus*, 23-24).

yang akan terjadi di Yerusalem.²⁷⁶ Salah satu fitur *plot*-nya adalah penggunaan bahasa metaforis yang berfungsi sebagai *prolepsis*.²⁷⁷ Misalnya, setelah roh jahat keluar, anak itu menjadi "seperti mayat" dan orang-orang berkata, "Ia sudah mati" (Mrk. 9:26). Akan tetapi, Yesus memegang tangannya, membangkitkan anak itu [ἐγείρω (*egeirō*)] hingga ia bisa berdiri [ἀνίστημι (*anistēmi*)] (Mrk. 9:27).²⁷⁸ Melalui struktur *plot* ini, narator mendidik pembaca bahwa jalan Yesus memang melalui kematian, tetapi kuasa Allah akan membangkitkan-Nya, sama seperti anak itu dibangkitkan dari kondisi yang menyerupai maut. Adapun pernyataan orang banyak bahwa "ia sudah mati" tersebut dapat menjadi gambaran tentang batas pengamatan manusiawi. Manusia cenderung menilai suatu situasi tidak memiliki harapan sebelum tindakan Ilahi terjadi.

Dengan demikian, menjadi jelas bahwa perpindahan ruang dari kaki gunung yang kacau ke dalam rumah yang privat, serta struktur *plot* yang meniru pola kematian dan kebangkitan, berfungsi untuk memastikan bahwa Markus 9:14-29 bukan sekadar kisah penyembuhan. Akan tetapi, kisah ini adalah penggambaran tentang bagaimana iman dan doa menghubungkan penderitaan manusia dengan kuasa penyembuhan Ilahi.

²⁷⁶ Malbon, *Mark's Jesus*, 39.

²⁷⁷ *Prolepsis* adalah cara narator "membocorkan" situasi yang akan terjadi di masa depan kepada *audients*, khususnya untuk memberikan konteks, membangun ketegangan, atau menunjukkan bahwa peristiwa-peristiwa yang terjadi saling berkaitan dalam sebuah rencana besar (lihat Malbon, *In The Company of Jesus*, 16-17).

²⁷⁸ Adapun penggunaan istilah Yunani [ἐγείρω (*egeirō*)] dan [ἀνίστημι (*anistēmi*)] yang berarti membangkitkan dan berdiri pada ayat 27 memang sengaja digunakan untuk membangun pemahaman pembaca bahwa kuasa yang bekerja di kaki gunung ini adalah kuasa yang sama yang akan membangkitkan Yesus dari kematian pada akhir narasi (lihat Bettham, *The Concise New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis*, 530-531; 954-956).

3.4.3.4. Fungsi Teologis Markus 9:14-29 Bagi Pedagogi Kemuridan

Pertama, dalam narasi ini, Yesus menggunakan kegagalan murid-murid-Nya sebagai momen pengajaran tentang iman yang benar dan doa. Setelah mengalami kegagalan spektakuler di hadapan publik dan para ahli Taurat (ay. 14, 18), para murid digambarkan dalam keadaan penuh rasa ingin tahu yang lahir dari rasa malu dan frustrasi. Pertanyaan mereka, "Mengapa kami tidak dapat mengusir roh itu?" kiranya dapat menggambarkan keseriusan dari ketidaktahuan para murid.

Berhadapan dengan pertanyaan tersebut, Yesus mengajarkan bahwa doa [*προσευχή* (*proseuchē*)] adalah sumber daya esensial bagi para murid agar dapat bertahan dan berhasil menjalankan misi di masa depan. Adapun istilah Yunani *προσευχή* merupakan turunan dari verba [*προσέχομαι* (*proseuchomai*)] yang berarti berdoa. Secara leksikal, istilah ini berarti tindakan berbicara kepada Allah atau menyampaikan permohonan kepada-Nya. Dalam naratif Markus, istilah ini berfungsi sebagai penekanan pada sumber kekuatan Yesus dan para murid. Yesus sering kali mengasingkan diri untuk berdoa, terutama sebelum melakukan tindakan besar atau menghadapi situasi krisis.²⁷⁹ Secara khusus, apabila Yesus tidak lagi hadir secara fisik di dunia, Dia berharap mereka selalu membangun relasi personal dengan Allah dan memohon kekuatan daripada-Nya.²⁸⁰ Hal ini berarti bahwa dalam pedagogi kemuridan, Yesus tidak menuntut suatu

²⁷⁹ Bettham, *The Concise New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis*, 1180-1185.

²⁸⁰ Malbon, *Hearing Mark: A Listener's Guide*, 63.

kesempurnaan, melainkan keterbukaan hati untuk membiarkan kuasa Allah bekerja pada titik terlemah manusia.

Kedua, dalam analisis penulis, seruan "Aku percaya, tolonglah aku yang tidak percaya!" (ay. 24) dapat juga disebut sebagai motif teologis yang unik. Motif teologis ini menggeser pemahaman iman dari sekadar persetujuan intelektual menuju komitmen eksistensial yang jujur di tengah ketidakpastian.²⁸¹ Hal ini berarti bahwa iman yang lemah diterima oleh Yesus asalkan diarahkan sepenuhnya kepada-Nya sebagai objek iman.

Ketiga, fungsi teologis lain dalam narasi ini juga dapat dilihat dalam perluasan makna keselamatan dari dimensi individu ke dimensi komunal. Penggunaan kata ganti jamak "kasihanilah kami" (ay. 22), sebagaimana digunakan oleh sang ayah, kiranya dapat menunjukkan bahwa penderitaan manusia dapat menghancurkan suatu keluarga. Oleh karena itu, penyembuhan yang dilakukan Yesus merupakan karya Allah yang sedang merebut kembali keluarga-Nya dari kekuasaan roh jahat yang bersifat destruktif.²⁸²

²⁸¹ Malbon, *Mark's Jesus*, 86.

²⁸² Ira Brent Driggers, "God as Healer of Creation in the Gospel of Mark," in *Character Studies and the Gospel of Mark*, ed. Matthew W. Skinner, Christopher W. Skinner, and Ryan S. Hauge (London: Bloomsbury T&T Clark, 2014), 91-92.

3.5 Narasi Mukjizat Yesus Menyembuhkan Bartimeus (Markus 10:46–52)

3.5.1. Konteks Markus 10:46-52

Kisah penyembuhan Bartimeus terjadi di Yerikho. Yerikho merupakan kota terakhir yang dilewati Yesus sebelum melakukan pendakian terakhir menuju Yerusalem.²⁸³ Secara fisik, perjalanan Yesus tersebut merupakan perjalanan pendakian yang melelahkan. Yesus dan para murid harus mendaki dari Lembah Yordan menuju kota yang terletak lebih dari 1.000 meter di atas permukaan laut.²⁸⁴

Dalam *plot* narasi Markus, narasi ini berfungsi untuk menutup babak kedua dengan pengajaran tentang model murid yang dikehendaki Yesus sebelum memasuki Yerusalem. Yesus memanggil dan menjadikan Bartimeus sebagai model murid sejati bagi para murid-Nya. Meskipun dia seorang pengemis buta [*τυφλὸς προσαίτης* (*typhlos prosaitēs*)] yang tidak memiliki status sosial, dia

²⁸³ Dalam catatan historis, Yerikho merupakan gerbang masuk ke tanah suci dan tempat persiapan perang suci di bawah Yosua (lihat dalam tulisan Clemente, *Through The Eyes Of The Blind*, 129). Dalam kisah ini, Yesus dapat disebut sebagai Yosua Baru. Dia melewati Yerikho menuju kota pertama yang ditaklukkan dalam sejarah Israel, yaitu Yerusalem. Tujuan-Nya bukan untuk melakukan penaklukan militer, melainkan untuk menaklukkan Yerusalem melalui jalan penderitaan dan kematian-Nya (lihat dalam tulisan Timothy A. Brookins, “Luke’s Use of Mark: Its Effects on Characterization in the ‘Healing of Blind Bartimaeus’ Pericope (Mark 10:46–52/Luke 18:35–43),” *Journal for the Study of the New Testament* 34, no. 1 (2011): 80).

²⁸⁴ Mengenai signifikansi geografi dalam perjalanan Yesus, lihat. Timothy C. Gray, *The Temple in the Gospel of Mark: A Study in Its Narrative Role* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2010), 10–23. Elizabeth Struthers Malbon mencatat bahwa dalam tradisi biblika, seseorang selalu 'naik' (*anabainō*) ke Yerusalem karena ketinggian topografinya (lih. *Hearing Mark: A Listener’s Guide* (Harrisburg: Trinity Press, 2002), 422. Pendakian dari Yerikho (~250 m di bawah permukaan laut) ke Yerusalem (~750 m di atas permukaan laut) menciptakan total pendakian fisik sekitar 1.000 meter yang mempertegas beratnya jalan kemuridan menuju salib.

memiliki pengetahuan yang benar tentang identitas Yesus yang belum dimengerti oleh para murid, yaitu Anak Daud [*υἱὸς Δαυὶδ (Huios David)*]. Adapun frasa Yunani [*υἱὸς Δαυὶδ (huios David)*] terdiri atas kata benda maskulin nominatif tunggal *υἱός, οἱ, ὁ* dan nama diri *Δαυίδ*. Secara leksikal, frasa ini berarti "Anak Daud". Rentang maknanya menunjuk pada gelar Mesianis bagi keturunan sah Raja Daud yang akan memulihkan takhta Israel. Dalam Perjanjian Baru, gelar ini menjadi penegasan atas hak Yesus sebagai penggenap janji-janji kepada Daud. Secara khusus, dalam kisah Bartimeus, penggunaan gelar ini menunjukkan pengenalan dirinya akan Yesus sebagai Raja Mesias yang dinantikan.²⁸⁵

Berkaitan dengan hal itu, Timothy C. Gray mencatat bahwa kisah Bartimeus yang berseru kepada Yesus dengan menggunakan gelar Anak Daud mencerminkan pola kenaikan (*ascent*) menuju Bait Allah. Situasi ini mencerminkan pola penobatan raja yang menyerupai prosesi kenaikan Salomo ke Yerusalem. Akan tetapi, Markus memberikan tipologi baru, yaitu Yesus hadir sebagai sosok Solomonik yang memiliki otoritas untuk menghakimi Bait Allah yang lama (*sistem bait suci fisik yang ada saat itu*) dan secara eskatologis, Yesus hendak meletakkan dasar bagi pendirian Bait Allah yang baru.²⁸⁶ Dengan demikian, Yesus tidak sekadar mengulang sejarah Salomo, melainkan menggenapi peran 'Anak Daud' yang memurnikan sekaligus mentransformasi pusat ibadah umat Allah.

²⁸⁵ W. Bromiley, *Theological Dictionary of The New Testament*, 1264-1265.

²⁸⁶ Spencer Kraus, *That I May Lift up My Eyes: Bartimaeus as a Temple Petitioner before the Veil In The Temple: Plates, Patterns & Patriarchs*, edited by Stephen D. Ricks and Jeffrey M. Bradshaw (Orem, UT: The Interpreter Foundation, 2024), 389.

Pada akhirnya, di Yerikho inilah identitas mesianis Yesus mulai diketahui secara publik. Pada kisah mukjizat transfigurasi dan eksorsisme, Yesus melarang para murid maupun roh jahat untuk menceritakan identitas-Nya di depan publik. Akan tetapi, dalam kisah ini, Yesus membiarkan Bartimeus memberitahu publik tentang gelar-Nya sebagai Anak Daud. Para ahli Kitab Suci berpendapat bahwa Yesus mau menerima gelar tersebut karena waktu-Nya sudah dekat dengan penderitaan-Nya. Oleh karena itu, narasi ini dapat dikatakan membuka pintu bagi Yesus untuk memasuki babak ketiga, yaitu di Yerusalem.

3.5.2. Struktur Markus 10:46-52

Markus menyusun struktur narasi ini dengan teliti dan sistematis. Struktur narasi ini dibingkai dengan pendahuluan (10:46), tiga adegan yang mengikuti pola aksi, reaksi, dan hasil, serta ditutup dengan kesimpulan (10:52b).

Bagian pendahuluan (10:46) dimulai dengan kedatangan dan perjumpaan Yesus, para murid, serta orang banyak dengan Bartimeus di Yerikho. Bartimeus diperkenalkan sebagai seorang buta dan pengemis yang duduk di pinggir jalan. Secara simbolis, situasi tersebut hendak menunjukkan statusnya sebagai orang luar yang sedang mengalami penderitaan fisik dan sepenuhnya bergantung pada belas kasihan orang-orang di sekitarnya.

Dalam kisah ini, ada tiga adegan penting. Pada adegan pertama (Mrk. 10:47-48), Bartimeus memohon belaskasihan dari Yesus dengan memberinya

gelar "Anak Daud" sebanyak 2 kali. Dalam Injil Markus, dia menjadi tokoh pertama yang secara terbuka menyerukan Yesus dengan gelar mesianis ini. Setelah dia berseru, para murid dan banyak orang menegurnya agar diam. Akan tetapi, Bartimeus justru semakin asertif dengan berseru lebih keras sehingga menarik perhatian khusus dari Yesus.

Secara khusus, dalam seruan keduanya, Bartimeus hanya menyebut “Anak Daud” kepada Yesus. Menurut para ahli Kitab Suci, penghilangan nama Yesus ini memiliki tujuan untuk menegaskan status mesianis Yesus. Hal ini berarti bahwa Bartimeus bukan lagi sekadar memanggil Yesus yang lewat, tetapi dia secara akurat mengidentifikasi identitas Yesus sebagai Mesias dari keturunan Daud.²⁸⁷ Selain itu, permohonan Bartimeus “kasihanilah aku” [ἐλέησόν με (*eleēson me*)]²⁸⁸ juga memiliki fungsi untuk menegaskan identitas Yesus. Frasa “kasihanilah aku” ini berakar kuat pada tradisi dalam Kitab Mazmur, yaitu orang benar yang menderita berseru kepada Allah untuk mendapatkan kebebasan (lih. Mzm. 6:3; 41:5; dan 123:3).²⁸⁹ Oleh karena itu, dengan mengatakan seruan ini, Bartimeus juga mengakui bahwa Yesus memiliki otoritas Ilahi yang secara tradisional senantiasa dihubungkan dengan Allah.

²⁸⁷ Ossandon, "Bartimaeus' Faith: Plot and Point of View in Mark 10:46-52," 398-399.

²⁸⁸ Frasa ἐλέησόν με terdiri atas verba ἐλέεω dalam bentuk *aorist active imperative* orang kedua tunggal dan pronomina με, yang berarti "kasihanilah aku". Ungkapan ini merupakan seruan Bartimeus kepada Yesus dalam Markus 10:47 sebagai permohonan akan belas kasih dan pertolongan Ilahi. Makna belas kasih dalam istilah ini mencakup tindakan Allah yang menolong, menyembuhkan, dan memulihkan manusia yang menderita. Dalam narasi Markus, seruan Bartimeus menjadi titik balik yang menghentikan perjalanan Yesus dan membuka jalan bagi mukjizat penyembuhan. Secara teologis, frasa ini menegaskan bahwa relasi manusia dengan Allah dibangun di atas belas kasih dan anugerah, bukan atas jasa manusia (lihat Horst Balz and Gerhard Schneider, ed., *Exegetical Dictionary of the New Testament* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1990), 457-459).

²⁸⁹ Horst Balz and Gerhard Schneider, eds., *Exegetical Dictionary of the New Testament* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1990), 457-459.

Pada adegan kedua (Mrk. 10:49-50), Yesus berhenti dan menyuruh banyak orang untuk memanggil Bartimeus. Setelah mendengarkan perintah itu, karakter orang banyak berubah menjadi karakter pendukung dan mengajak Bartimeus untuk datang kepada Yesus.

Pada adegan ketiga (Mrk. 10:51-52a), ada dialog langsung antara Yesus dan Bartimeus. Ia meminta agar dia dapat melihat [*ἀναβλέπω (anablepō)*] dan imannya menjadi pintu kesembuhan fisiknya. Istilah *ἀναβλέπω* yang digunakan dalam Markus 10:51 berasal dari *lemma* *ἀναβλέπω* dan muncul dalam bentuk *aorist active subjunctive* orang pertama tunggal (*ἀναβλέψω*), yang berarti "melihat kembali" atau "memperoleh kembali penglihatan". Istilah ini menunjuk pada pemulihan penglihatan fisik, tetapi juga dapat dipahami sebagai lambang diperolehnya pemahaman yang baru.²⁹⁰ Dalam kisah Bartimeus, permohonan untuk dapat melihat kembali ini menjadi klimaks dari seluruh narasi penyembuhan. Mukjizat tersebut menunjukkan kuasa Yesus yang memulihkan kondisi manusia secara utuh dan melambangkan terbukanya mata rohani seseorang sehingga mampu mengenali karya Allah di dalam Kristus.

Bagian kesimpulan (Mrk. 10:52b) ditutup dengan kalimat yang sangat signifikan: "Lalu ia mengikuti [*ἠκολούθει (ēkolouthei)*] Yesus di tengah jalan." Kata *ἠκολούθει* berasal dari *lemma* *ἀκολουθέω* dan berbentuk *imperfect active indicative* orang ketiga tunggal, yang berarti "ia terus mengikuti". Penggunaan aspek *imperfect* menunjukkan tindakan yang berlangsung terus-menerus, bukan

²⁹⁰ Bettham, *The Concise New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis*, 717.

tindakan sesaat. Dalam kisah Bartimeus, kata ini menggambarkan respons dirinya sebagai murid yang terus mengikuti Yesus.²⁹¹

Berkaitan dengan hal di atas, dapat dilihat bahwa Bartimeus tidak pergi pulang sebagaimana perintah standar Yesus bagi orang-orang yang disembuhkan-Nya. Bartimeus justru memilih untuk bergabung dengan Yesus, para murid, serta banyak orang untuk melakukan perjalanan menuju Yerusalem. Ia tidak hanya mengalami kesembuhan total dari kebutaan fisik, tetapi juga bisa melihat dengan jelas jalan salib yang harus ditempuh oleh Yesus sebagai Mesias yang harus menderita di salib. Pada akhirnya, Bartimeus menjadi satu-satunya murid yang bukan berasal dari Galilea yang mengikuti Yesus. Bahkan secara simbolis, khususnya setelah Paskah, dia mewakili semua orang yang datang kepada iman dan menjadi murid Yesus meskipun sebelumnya mereka tidak dapat melihat Yesus secara fisik.²⁹²

3.5.3. Analisis Naratif Malbon Dalam Markus 10:46-52

3.5.3.1. Identifikasi Narator, Sudut Pandang dan Pembentukan Pembaca

Dalam kisah ini, narator masih terlihat sebagai figur yang mahatahu dan terpercaya. Ia mampu memberitahu pembaca tentang nama dan status Bartimeus. Bartimeus adalah anak Timeus dan dia adalah seorang pengemis buta di

²⁹¹ Balz and Schneider, eds., *Exegetical Dictionary of the New Testament*, 77-80.

²⁹² Balz and Schneider, eds., *Exegetical Dictionary of the New Testament*, 79.

Yerikho.²⁹³ Tujuan dari pemberitahuan ini adalah untuk memberikan individualitas yang kuat pada karakter Bartimeus serta mengundang pembaca untuk menjalin hubungan personal dengan kisahnya.

Narator juga memberikan akses pada benak (sisi psikis) Bartimeus kepada pembaca.²⁹⁴ Narator mengisahkan bahwa Bartimeus mendengar Yesus sedang berjalan di sekitarnya. Narator menunjukkan bahwa seorang yang buta memang selalu menjadikan pendengaran sebagai mata batiniahnya.²⁹⁵

Dalam narasi ini, narator lebih menggunakan strategi "menunjukkan" (*showing*) daripada sekadar "memberitahu" (*telling*).²⁹⁶ Narator menceritakan rangkaian peristiwa yang dialami oleh Bartimeus secara detail,²⁹⁷ seperti tindakan Bartimeus yang menanggalkan jubahnya [*ἀποβαλὼν τὸ ἱμάτιον* (*apobalōn to himation*)],²⁹⁸ berdiri [*ἀναπηδήσας* (*anapēdēsas*)],²⁹⁹ dan datang kepada Yesus.

²⁹³ Cho, *Royal Messianism and the Jerusalem Priesthood in the Gospel of Mark*, 89.

²⁹⁴ Juan Carlos Ossandón, "Bartimaeus' Faith: Plot and Point of View in Mark 10:46–52," *Biblica* 93, no. 3 (2012): 396.

²⁹⁵ Ossandón, "Bartimaeus' Faith," 396.

²⁹⁶ Malbon, *In The Company of Jesus*, 222.

²⁹⁷ Malbon, *Mark's Jesus*, 87-88.

²⁹⁸ Frasa Yunani [*ἀποβαλὼν τὸ ἱμάτιον* (*apobalōn to himation*)] terdiri atas partisip aorist aktif nominatif maskulin tunggal dari lemma *ἀποβάλλω* dan kata benda neuter akusatif tunggal *ἱμάτιον*, *ov*, *τό*. Secara leksikal, frasa ini berarti "melemparkan jubahnya" atau "menanggalkan pakaian luarnya". Rentang maknanya menunjukkan tindakan membuang atau melepaskan sesuatu dengan segera. Dalam Injil Markus, *ἀποβαλὼν τὸ ἱμάτιον* berfungsi untuk menunjukkan urgensi dan keyakinan Bartimeus dalam menanggapi panggilan Yesus. Ia meninggalkan jubahnya karena ia yakin bahwa ia akan dipulihkan (lihat Balz and Schneider, ed., *Exegetical Dictionary of the New Testament*, 153, dan Bettham, *The Concise New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis*, 1362).

²⁹⁹ Istilah Yunani [*ἀναπηδήσας* (*anapēdēsas*)] merupakan bentuk partisip aorist aktif nominatif maskulin tunggal yang berasal dari lemma *ἀναπηδάω*. Secara leksikal, istilah ini berarti "melompat berdiri" atau "bangkit dengan segera". Rentang maknanya menggambarkan perubahan posisi secara cepat dari duduk atau berbaring menjadi berdiri, sehingga menunjukkan semangat yang besar. Dalam Perjanjian Baru, istilah ini hanya muncul satu kali, yaitu dalam Markus 10:50. (lihat Balz and Schneider, ed., *Exegetical Dictionary of the New Testament*, 115). Bagi penulis, istilah ini menunjukkan antusiasme Bartimeus yang kontras dengan kelambanan para murid dalam memahami misi Yesus sekaligus bisa menjadi manifestasi lahiriah dari harapan batiniah.

Selain itu, dengan menunjukkan lokasinya, narator mengajak pembaca untuk berada di pinggir jalan bersama Bartimeus dan merasakan ketidaktahuannya tentang posisi Yesus.³⁰⁰

Lokasi Bartimeus di pinggir jalan tersebut juga mengubah sudut pandang pembaca.³⁰¹ Narator mengarahkan pembaca untuk melihat Bartimeus bukan sebagai pengemis pasif, melainkan sebagai subjek aktif yang berpindah dalam ruang ideologis. Ketika "banyak orang" memandang Bartimeus sebagai gangguan dalam perjalanan menuju Yerusalem, sudut pandang Yesus justru menempatkannya sebagai bagian esensial dari perjalanan itu. Narator tentunya berpihak pada penilaian Yesus dan mengubah kecaman banyak orang menjadi ajakan untuk "meneguhkan hati" [θάρασει (*tharsei*)] dan "bangun" [ἐγείρε (*egeire*)] bagi Bartimeus.

Adapun istilah Yunani yang digunakan Markus yaitu [θάρασει (*tharsei*)] merupakan bentuk verba present aktif imperatif orang kedua tunggal yang berasal dari lemma θαρσέω. Secara leksikal, istilah ini berarti "teguhkan hatimu", "kuatkanlah hatimu", atau "jangan takut". Rentang maknanya menunjuk pada perintah untuk memiliki keberanian batiniah dan keyakinan di tengah kesulitan. Dalam Injil Markus, θάρασει menjadi titik balik emosional dalam narasi. Ucapan tersebut disampaikan oleh orang-orang yang sebelumnya menghalangi Bartimeus, sehingga memperlihatkan kuasa Yesus yang mengubah sikap kerumunan. Secara

³⁰⁰ Cho, *Royal Messianism and the Jerusalem Priesthood in the Gospel of Mark*, 90.

³⁰¹ James Huculak, "The Value of the Physically Challenged, the Neglected, Those without Christ (Mark 10:46–52)," *JAM* 1 (2001): 20. Menurut James, posisi di pinggir jalan [παρὰ τὴν ὁδόν (*para tēn hodon*)] adalah lambang keterasingan sosial dan spiritual, sedangkan posisi di tengah jalan dapat disebut sebagai ruang teologis kemuridan.

teologis, istilah ini menunjukkan bahwa panggilan Kristus selalu membawa keberanian Ilahi ke dalam jiwa manusia.³⁰²

Secara khusus, istilah Yunani [*ἐγείρε* (*egeire*)] merupakan bentuk *verba present* aktif *imperatif* orang kedua tunggal yang berasal dari *lemma* *ἐγείρω*. Secara leksikal, istilah ini berarti "bangunlah" atau "bangkitlah". Rentang maknanya mencakup membangunkan dari tidur, mengangkat seseorang dari posisi duduk, dan memulihkan kesehatan. Dalam Injil Markus, istilah ini memiliki hubungan yang erat dengan tema kebangkitan. Dalam kisah Bartimeus, *ἐγείρε* menjadi perintah kedua yang diberikan kepadanya. Sebelum penglihatannya dipulihkan, ia terlebih dahulu diperintahkan untuk bangkit sebagai tindakan simbolis kebangkitan dari keterpurukan sosial dan fisik.³⁰³ Dengan demikian, narator mendorong pembaca untuk mengevaluasi ulang siapa yang sebenarnya menghambat jalan Tuhan Yesus menuju Yerusalem.³⁰⁴

Akhirnya, seluruh dinamika dalam narasi ini bermuara pada pembentukan respons pembaca. Tujuannya adalah agar pembaca tidak sekadar menjadi penonton, tetapi juga menjadi partisipan aktif. Narator mendorong pembaca untuk mengidentifikasi diri dengan Bartimeus sebagai model murid yang ideal. Ketika Bartimeus berseru "Anak Daud", narator membantu pembaca untuk menyadari bahwa pengemis ini benar, sementara para murid dan banyak orang masih dalam situasi ketidaktahuan. Selain itu, narator juga mengajak pembaca untuk

³⁰² Bettham, *The Concise New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis*, 1255.

³⁰³ Balz and Schneider, eds., *Exegetical Dictionary of the New Testament*, 401.

³⁰⁴ Huculak, "The Value of the Physically Challenged," 21.

melihat elemen-elemen kunci dalam kemuridan Bartimeus. Ia konsisten dalam berseru kepada Yesus sekalipun ada hambatan, berani meninggalkan jubahnya, serta berkomitmen untuk mengikuti Yesus. Dengan demikian, Markus 10:46-52 membentuk pembaca agar menjadi murid-murid Yesus yang berani meninggalkan segalanya untuk mengikuti-Nya.

3.5.3.2. Karakterisasi dalam Relasi: Guru, *Fallible Followers*, dan Figur Kontras

Markus 10:46-52 menyajikan potret kemuridan yang kompleks karena status dan posisi antara pengikut lama dan pengikut baru diuji di hadapan Guru. Dalam narasi ini, karakter Yesus ditampilkan sebagai pribadi yang memiliki otoritas penuh untuk memanggil dan memulihkan Bartimeus. Ketika Yesus melewati Yerikho, Bartimeus berseru kepada Yesus dengan mengatakan, “Yesus, Anak Daud, kasihanilah aku”.

Pengakuan dan permohonan Bartimeus tersebut ditanggapi oleh Yesus dengan bijaksana. Dia berhenti dan memberi perintah kepada orang banyak, "Panggillah dia!" Ketika dia berdiri di hadapan Yesus, pengakuan tersebut bertransformasi menjadi lebih bersifat relasional. Bartimeus menyapa Yesus dengan mengatakan "Rabuni" yang berarti Guru.³⁰⁵ Bagi penulis, panggilan

³⁰⁵ Timothy A. Brookins, "Luke's Use of Mark: Its Effects on Characterization in the 'Healing of Blind Bartimaeus' Pericope (Mark 10:46–52/Luke 18:35–43)," *Journal for the Study of the New Testament* 34, no. 1 (2011): 80.

Bartimeus ini semakin menegaskan salah satu unsur penting dalam sekolah kemuridan ini.

Perintah Yesus tersebut juga hendak menunjukkan otoritas-Nya di hadapan para murid dan orang banyak.³⁰⁶ Dia menghentikan perjalanan menuju Yerusalem hanya untuk memperhatikan satu orang yang terpinggirkan. Adapun tindakan tersebut juga hendak menegaskan posisi Yesus sebagai Guru yang mampu mengendalikan dinamika sosial dan mendidik orang banyak di sekeliling-Nya.

Secara khusus, tokoh Bartimeus ditampilkan sebagai tokoh minor yang positif. Kehadiran dan perannya melampaui dimensi kognitif dan spiritual para murid Yesus. Karakterisasinya memang dimulai dari kondisi marginalitas, yaitu seorang "pengemis buta" yang duduk "di pinggir jalan", tetapi dia mengalami transformasi identitas yang radikal.³⁰⁷ Puncak transformasi Bartimeus adalah ketika dia menanggalkan jubahnya dan menyatakan kesiapan total untuk mengikuti Yesus di jalan.³⁰⁸ Hal ini berarti bahwa Bartimeus adalah satu-satunya tokoh yang mengikuti Yesus tanpa syarat serta menjadi model murid dalam sekolah kemuridan.

Para murid dicirikan sebagai *fallible followers* karena mereka tetap tidak mengerti dan gagal dalam memahami misi Yesus. Mereka juga termasuk pihak

³⁰⁶ Huculak, "The Value of the Physically Challenged," 21.

³⁰⁷ Abel Adeyemi Alamu and Olugbenga Olagunju, "Raised from the Margin: The Transformative Story of the Blind Man and Its Implications (Mark 10:46–52; Matthew 20:29–34; Luke 18:35–43)," *The American Journal of Biblical Theology* 24, no. 37 (2023): 3.

³⁰⁸ Malbon, *Mark's Jesus*, 87–88.

yang menegur Bartimeus agar diam sekaligus mengganggu perjalanan Yesus. Tindakan tersebut menempatkan mereka dalam posisi yang berlawanan dengan misi Yesus.

Secara khusus, banyak orang yang mengikuti Yesus dapat disebut sebagai figur-figur kontras yang mempertegas keistimewaan Bartimeus sebagai murid yang ideal. Karakter mereka yang menegur dan menghalangi Bartimeus untuk bertemu Yesus mau menunjukkan eksklusivitas mereka. Yesus menanggapi eksklusivitas tersebut dengan mentransformasi karakterisasi mereka menjadi perantara yang memberikan penguatan, yaitu "Teguhkan hatimu!" dan "Bangunlah!".³⁰⁹ Akan tetapi, karakter mereka, termasuk para murid, tetap terlihat cacat. Mereka hanya bertindak sebagai perantara setelah diperintahkan oleh Yesus dan bukan karena inisiatif mereka sendiri. Dengan demikian, dinamika relasional ini kiranya dapat menunjukkan bahwa di bawah otoritas Guru, komunitas yang awalnya eksklusif dapat ditransformasikan menjadi agen panggilan untuk merangkul sesama yang menderita.

3.5.3.3. Ruang Naratif dan Struktur *Plot*

Malbon berpendapat bahwa dalam narasi Bartimeus ini terdapat kontras spasial yang sekaligus melambangkan transformasi status kemuridan. Oleh karena itu, Yerikho [*Ἰεριχὼ* (*Iericho*)], sebagai kota terakhir sebelum pendakian ke

³⁰⁹ Kraus, *That I May Lift up My Eyes*, 390.

Yerusalem, dapat disebut sebagai ambang pintu naratif menuju penderitaan Yesus. Para murid ditantang untuk menderita bersama Yesus.

Berkaitan dengan struktur *plot*, Malbon menegaskan bahwa *plot* Markus sering kali tidak linier karena sering berputar kembali pada dirinya sendiri untuk tujuan teologis tertentu. Oleh karena itu, narasi ini juga memiliki fungsi sebagai penutup dari sebuah bingkai naratif (*inclusio*) besar mengenai pengajaran tentang penglihatan spiritual (8:22–10:52).

Dalam narasi Markus, ada dua narasi penyembuhan orang buta, yaitu di Betsaida dan Yerikho. Narasi penyembuhan orang buta di Betsaida (8:22–26) berfungsi untuk merepresentasikan penglihatan parsial para murid. Mereka mampu mengakui Yesus sebagai Mesias, tetapi tetap "buta" terhadap realitas jalan salib. Sementara itu, penyembuhan Bartimeus di Yerikho (10:46–52) berfungsi sebagai penutup bingkai yang melambangkan pencapaian wawasan spiritual (*spiritual insight*) yang utuh.

Berkaitan dengan struktur tersebut, Juan Carlos Ossandón berpendapat bahwa kisah ini dapat dilihat bukan hanya sebagai *plot* penyembuhan, tetapi juga sebagai *plot* wahyu (*plot of revelation*).³¹⁰ Dalam analisisnya, hal inilah yang menjadi inti struktur *plot* dalam narasi ini. Fokusnya bukan hanya pada tindakan penyembuhan, melainkan pada penyingkapan identitas Yesus sebagai Anak Daud. Menurut penulis, penyingkapan ini sangat diperlukan agar para murid siap menghadapi jalan salib Yesus di Yerusalem. Oleh karena itu, Malbon menyebut

³¹⁰ Ossandón, "Bartimaeus' Faith," 391-393.

kisah ini sebagai tanda seru penutup pengajaran kemuridan sekaligus titik dua yang mengarahkan perhatian *audiens* pada narasi sengsara.³¹¹

3.5.3.4. Fungsi Teologis Markus 10:46-52 Bagi Pedagogi Kemuridan

Narasi ini menyajikan transformasi Kristologis bagi pedagogi kemuridan. Pengenalan terhadap Yesus tidak berhenti pada identitas-Nya sebagai Mesias, melainkan juga pada identitas-Nya sebagai Guru.³¹² Hal ini dapat dilihat dengan jelas pada kisah Bartimeus yang memanggil Yesus “Rabuni”. Dengan menyebut Yesus “Rabuni”, yaitu Guru, Bartimeus memohon kepada-Nya agar dirinya dibimbing menjadi murid yang sesuai dengan perintah Allah. Pengenalan ini tentunya menjadi alasan utama Yesus untuk membiarkan Bartimeus terus mengikuti-Nya di tengah jalan.

Secara teologis, narasi mukjizat ini memiliki fungsi untuk memberikan standar akhir bagi para murid maupun pembaca sebelum memasuki narasi sengsara Yesus (lih. Markus Bab 14-16). Identitas dan karakter murid yang dikehendaki oleh Allah adalah melihat Yesus sebagai Mesias yang berasal dari keturunan Daud. Para murid diharapkan dapat meneladani Bartimeus yang berani meninggalkan segalanya untuk mengikuti-Nya di jalan salib dan penderitaan. Secara khusus, para murid ditantang untuk meninggalkan ekspektasi Mesias politik yang terus melekat dalam benak mereka. Tujuannya adalah agar mereka

³¹¹ Malbon, *In The Company of Jesus*, 209-212.

³¹² Malbon, *Mark's Jesus*, 147.

semakin mudah memahami identitas Yesus ketika Yesus menjalankan misi-Nya di Yerusalem.

3.6 Sintesis Ketiga Narasi Mukjizat dengan Ajaran Yesus tentang Kemuridan

Malbon menegaskan bahwa narasi mukjizat dalam Injil Markus tidak hanya menampilkan tindakan Ilahi yang mengagumkan, tetapi juga mengandung makna teologis yang mengundang penafsiran lebih lanjut.³¹³ Mark L. Strauss juga menegaskan bahwa ketiga narasi mukjizat tersebut merupakan tindakan simbolik yang secara visual mengomunikasikan ajaran Yesus mengenai kemuridan.³¹⁴ Oleh karena itu, ketiga narasi mukjizat ini memiliki fungsi untuk memulihkan ketidakmengertian para murid. Para murid diharapkan mampu mengenali identitas dan misi Yesus dengan benar sebelum mereka tiba di Yerusalem.

Secara khusus, ketiga narasi mukjizat ini tentunya juga dapat dilihat sebagai sekolah kemuridan yang disusun oleh Markus. Tujuannya adalah untuk memperkaya perspektif pembaca tentang pedagogi kemuridan. Pendekatan karakterisasi Malbon telah membantu penulis untuk menganalisis dinamika pedagogi kemuridan ini secara komprehensif.

Sekolah kemuridan ini dimulai dari narasi transfigurasi dalam Markus 9:2-13. Narasi transfigurasi ini menegaskan suara Allah yang memerintahkan para

³¹³ Malbon, *Mark's Jesus*, 42.

³¹⁴ Clemente, *Through the Eyes of the Blind*, 22-23.

murid untuk mendengarkan Yesus. Hal ini berarti bahwa kemuridan sejati dimulai dengan ketaatan untuk mendengarkan serta menerima ajaran Yesus yang sulit tentang jalan salib. Bahkan ketika para murid lebih memilih kenyamanan di atas gunung tinggi daripada jalan salib dan penderitaan-Nya, sikap mendengarkan adalah langkah pertama dalam kemuridan yang paling penting untuk mengikuti Yesus sesuai dengan perintah Allah.

Tahap kemuridan yang selanjutnya adalah pengajaran yang diperoleh dari narasi eksorsisme dalam Markus 9:14-29. Secara teologis, narasi eksorsisme ini hendak mengontraskan kemuliaan surgawi dengan realitas penderitaan di bumi serta keterbatasan para murid sebagai *fallible followers*. Kegagalan para murid dalam mengusir roh jahat itu mencerminkan *disabilitas spiritual* yang hanya dapat disempurnakan melalui doa, yaitu sikap mengandalkan kuasa Allah secara terus-menerus.

Dalam narasi eksorsisme ini, murid-murid juga dikritik sebagai angkatan yang tidak percaya, karena mereka mencoba bertindak berdasarkan status atau otoritas sebelumnya tanpa perlu membangun relasi yang personal dengan Allah. Oleh karena itu, Malbon menegaskan bahwa kemuridan bukanlah status statis yang memberikan kuasa otonom, melainkan proses dinamis yang sepenuhnya bergantung pada Allah. Dalam hal ini, seruan sang ayah yang bergumul dengan ketidakpercayaannya, kiranya dapat menjadi model bagi pembaca bahwa pengakuan akan kerapuhan diri merupakan langkah esensial dalam membangun komunikasi yang berkelanjutan dengan Guru. Hal ini berarti bahwa iman serta doa

adalah nilai yang sangat penting dalam perjalanan kemuridan sekaligus menjamin keberhasilan para murid dalam mengikuti-Nya di Yerusalem.

Secara khusus, puncak dari sekolah kemuridan ini terletak pada narasi kesembuhan Bartimeus dalam Markus 10:46-52. Bartimeus hadir sebagai pribadi dan murid yang memiliki penglihatan spiritual maupun pengertian yang sempurna tentang identitas dan misi Yesus. Respons radikalnya dalam menanggalkan jubah serta kesiapsediaannya untuk mengikuti Yesus di tengah jalan menuju Yerusalem dapat dilihat sebagai visualisasi tertinggi dari komitmen total seorang murid untuk mendengarkan dan mengikuti Yesus sesuai dengan perintah Allah.

3.7 Kesimpulan

Elaborasi atas tiga narasi mukjizat Yesus selama perjalanan menuju Yerusalem ini kiranya dapat menunjukkan bahwa Markus menyusun tiga tahap penting dalam sekolah kemuridan Yesus bagi para murid-Nya.

Pada tahap pertama, para murid diundang oleh Yesus untuk menyaksikan peristiwa transfigurasi (Mrk. 9:2-13). Mukjizat ini berfungsi sebagai pratinjau (*prolepsis*) kemuliaan kebangkitan untuk melegitimasi nubuat tentang penderitaan Yesus. Secara khusus, perintah Allah, "Dengarkanlah Dia", berfungsi untuk memulihkan perspektif para murid agar taat selama mengikuti Yesus.

Pada tahap kedua, melalui mukjizat eksorsisme (Mrk. 9:14-29), Yesus mengajarkan doa sebagai kekuatan spiritual untuk menghadapi tantangan. Para

murid mengalami kegagalan dalam melakukan eksorsisme atas seorang anak yang kerasukan roh jahat. Kegagalan tersebut membuktikan bahwa otoritas dalam kemuridan Markus tidak bersifat mekanis-magis, melainkan senantiasa bergantung sepenuhnya pada relasi komunikatif yang personal dengan Allah, yaitu melalui doa. Hal ini berarti bahwa sebagai manusia yang terbatas, para murid harus selalu mengandalkan Allah dalam menjalankan tugas perutusan mereka sebagai murid-murid Yesus.

Pada tahap ketiga, Bartimeus yang dikisahkan dalam Markus 10:46-52 dijadikan sebagai model respons kemuridan yang ideal. Melalui kegigihannya berseru, tindakannya menanggalkan jubah sebagai simbol pemutusan hubungan dengan masa lalu, serta keputusannya untuk segera mengikuti Yesus 'di jalan' menuju Yerusalem, ia memberikan bukti visual tentang bagaimana seorang pengikut seharusnya merespons panggilan Yesus. Meskipun gelar 'Anak Daud' yang digunakan Bartimeus (10:47-48) masih bersifat ambigu dan diabaikan oleh Yesus, transformasi dirinya dapat juga dilihat saat ia menyapa Yesus sebagai 'Rabuni' sekaligus berkomitmen untuk tetap berada dalam rombongan Yesus menuju Yerusalem (bdk. Mrk. 11:1).

Dengan demikian, menjadi jelas bahwa ketiga narasi mukjizat ini berfungsi sebagai pedagogi kemuridan. Ketiga narasi ini membimbing para murid dan pembaca dari kondisi tidak mengerti dan gagal sejak awal perjalanan di Kaisarea Filipi, menuju kondisi yang mampu memahami identitas dan misi Yesus dengan benar di Yerikho. Para murid dan pembaca diajak untuk mengikuti Yesus

sampai ke Yerusalem sebagaimana diteladankan oleh Bartimeus yang terus mengikuti-Nya di jalan (Mrk. 10:52).³¹⁵

Setelah menganalisis tiga narasi mukjizat tersebut melalui lensa naratif Malbon dalam konteks pedagogi kemuridan, pada Bab IV, penulis akan mengeksplorasi ketiga narasi mukjizat tersebut sebagai narasi teologis kemuridan. Selain itu, penulis juga akan menggunakan teori Kristologi Naratif dari Malbon untuk menganalisis karakter Yesus sebagai Guru sejati.

³¹⁵ Markus menutup kisah Bartimeus dengan pernyataan: [*καὶ εὐθέως ἀνέβλεψεν, καὶ ἠκολούθει αὐτῷ ἐν τῇ ὁδῷ* (*kai eutheōs aneblepsen, kai ēkolouthēi autō en tē hodō*)], yang berarti “dan seketika itu juga ia dapat melihat lagi, lalu ia mengikuti Dia di jalan” (Mrk. 10:52). Kata kerja [*ἠκολούθει* (*ēkolouthēi*)] merupakan bentuk imperfek indikatif aktif orang ketiga tunggal dari verba [*ἀκολουθέω* (*akolouthēō*, “mengikuti”)]. Dalam Injil Markus, verba ini bukan sekadar menunjuk pada tindakan berjalan di belakang seseorang, melainkan menjadi istilah khas kemuridan, yakni respons seseorang yang meninggalkan kehidupan lamanya untuk mengikuti Yesus (bdk. Mrk. 1:18; 2:14; 8:34; France, *The Gospel of Mark*, 426–427; Marcus, *Mark 8–16*, 758–760). Penggunaan bentuk imperfek juga mengesankan suatu tindakan yang berkelanjutan (*continued following*), sehingga Bartimeus digambarkan bukan hanya mengikuti Yesus sesaat setelah disembuhkan, tetapi memasuki kehidupan sebagai murid yang terus mengikuti-Nya (Marcus 2009, 760). Makna ini dipertegas oleh frasa [*ἐν τῇ ὁδῷ* (*en tē hodō*, “di jalan”)]. Dalam keseluruhan unit Markus 8:22–10:52, *hodos* (“jalan”) telah berkembang menjadi motif teologis yang menunjuk bukan hanya pada rute geografis menuju Yerusalem, tetapi juga pada jalan Mesias yang ditandai oleh penderitaan dan salib (Mrk. 8:27; 8:34; 9:33–34; 10:32; France, *The Gospel of Mark*, 341–343; Rhoads, dkk., *Mark as Story*, 116–123). Secara khusus, penempatan kisah ini tepat sebelum narasi masuknya Yesus ke Yerusalem (Mrk. 11:1) tentu semakin memperkuat fungsi naratifnya. Setelah mencatat bahwa Bartimeus “mengikuti Yesus di jalan”, Markus tidak lagi memberikan petunjuk bahwa ia meninggalkan rombongan. Walaupun Injil Markus tidak pernah secara eksplisit menyatakan bahwa Bartimeus memasuki Yerusalem, kesinambungan alur narasi mengarahkan pembaca untuk memahami bahwa ia tetap berada dalam rombongan yang sedang menuju kota suci (France, *The Gospel of Mark*, 427; Marcus *Mark 8–16*, 760). Dengan demikian, lebih tepat dikatakan bahwa Markus secara naratif menghadirkan Bartimeus sebagai murid yang bergabung dalam perjalanan terakhir menuju Yerusalem daripada menyatakan secara historis bahwa ia pasti hadir di Yerusalem. Fungsi utama narasi bukanlah mendokumentasikan keberadaan Bartimeus di Yerusalem, melainkan menampilkan dirinya sebagai paradigma murid sejati yang, setelah memperoleh penglihatan, terus mengikuti Yesus di jalan yang mengarah kepada penderitaan, wafat, dan kebangkitan (Rhoads dkk., *Mark as Story*, 121–123).

BAB IV

NARASI TEOLOGIS KEMURIDAN DAN KRISTOLOGI NARATIF DALAM TIGA NARASI MUKJIZAT

4.1 Pengantar

Dalam bab ini, ada tiga poin yang akan dijelaskan. Pada bab sebelumnya, penulis telah menganalisis narasi mukjizat transfigurasi (Mrk. 9:2-13), eksorsisme (Mrk. 9:14-29), dan penyembuhan Bartimeus (Mrk. 10:46-52) dengan pendekatan naratif Malbon. Dari analisis tersebut, penulis dapat menggarisbawahi ketiga narasi tersebut sebagai narasi pedagogi Yesus selama perjalanan menuju Yerusalem. Yesus membimbing para murid agar semakin mengenal identitas-Nya dan semakin memiliki kesiapsediaan untuk mengikuti-Nya dalam menjalankan misi di Yerusalem. Oleh karena itu, poin pertama dalam bab ini akan berfokus untuk menganalisis ketiga narasi mukjizat tersebut sebagai narasi teologis kemuridan.

Kedua, melalui pendekatan Kristologi naratif Malbon, bab ini juga akan menggali dan menganalisis narasi Kristologi dari ketiga narasi mukjizat tersebut. Analisis ini bertujuan untuk menunjukkan bahwa Yesus adalah Guru Sejati. Dia memiliki model pengajaran yang sesuai dengan teladan hidup-Nya dan mengarahkan para murid untuk mengikuti-Nya yang berjalan sesuai dengan kehendak Allah.

Ketiga, penulis akan menganalisis hubungan antara narasi teologis kemuridan dan Kristologi naratif tersebut dengan narasi kegagalan para murid dalam Markus Bab 14-15. Tujuannya adalah untuk melihat mengapa para murid mengalami kegagalan ketika melihat Yesus menjalankan misi-Nya di Yerusalem.

4.2 Narasi Teologis Kemuridan

Bagian ini akan menjelaskan gagasan teologis yang dapat dianalisis dalam tiga narasi mukjizat Yesus selama perjalanan menuju Yerusalem. Tujuannya adalah untuk memberikan gambaran yang ideal tentang bagaimana menjadi murid yang dikehendaki oleh Allah serta sesuai dengan teladan hidup Yesus.

4.2.1 Dari Salib Menuju Kemuliaan: Ketaatan untuk Mendengarkan Yesus sebagai Fondasi Pedagogi Kemuridan (Mrk. 9:2-13)

Narasi transfigurasi dalam Markus 9:2-13 memiliki fungsi sebagai sebuah *fulkrum* naratif (*narrative fulcrum*) atau titik tumpu. Narasi ini disusun secara pedagogis untuk mengubah paradigma para murid pasca-pemberitahuan nubuat penderitaan Yesus yang pertama dan kedua.³¹⁶ Secara fenomenologis, penting untuk dicatat bahwa transfigurasi merupakan satu-satunya mukjizat dalam Injil Markus yang terjadi pada diri Yesus (*passive divine*) sebagai objek transformasi Ilahi dan bukan sebagai tindakan mukjizat yang dilakukan-Nya terhadap orang

³¹⁶ David J. Lose, "What Does This Mean? A Four-Part Exercise in Reading Mark 9:2-9 (Transfiguration)," *Word & World*, 23.1 (2003): 87.

lain.³¹⁷ Meskipun demikian, dalam kerangka analisis ini, narasi transfigurasi tetap dapat dikategorikan sebagai narasi mukjizat.

Dalam pendekatan *form criticism* konvensional, narasi transfigurasi cenderung ditempatkan dalam kategori narasi epifani (*epiphany narrative*).³¹⁸ Hal ini tampak dalam ketiadaan unsur presentasi kebutuhan (*presentation of need*)³¹⁹ sebagaimana dalam Markus 9:2–8, tidak ada orang yang datang kepada Yesus karena membutuhkan penyembuhan. Bahkan adegan mukjizat digantikan dengan adegan pewahyuan mengenai Yesus (*scene of revelation*), yang menempatkan *epifani* Yesus serta kehadiran Musa dan Elia sebagai pusat narasi.³²⁰ Akan tetapi, penulis memandang bahwa kategori tersebut dapat mengaburkan fungsi naratif peristiwa ini sebagai manifestasi tindakan kuasa Allah dalam Diri Yesus. Edwin K. Broadhead menegaskan bahwa mukjizat di dalam Markus bukan sekadar label kategori, melainkan sebuah elemen strategis dalam pembangunan karakter Yesus.³²¹ Broadhead juga berpendapat bahwa transfigurasi adalah sebuah tindakan Ilahi yang berkarya secara nyata untuk mengonfirmasi identitas mesianik Yesus sekaligus menyingkapkan otoritas mutlak-Nya di hadapan para murid.³²² Oleh karena itu, inti pedagogi kemuridan dalam narasi ini dapat dilihat pada perintah Allah dari atas awan, “Dengarkanlah Dia!”³²³

³¹⁷ C. Clifton. Black, *Reading Scripture with the Saints in the chapter Transfigured Exegesis* (Cambridge: The Lutterworth Press, 2014), 75.

³¹⁸ Broadhead, *Teaching with Authority*, 50.

³¹⁹ Broadhead, *Teaching with Authority*, 150.

³²⁰ Broadhead, *Teaching with Authority*, 151.

³²¹ Broadhead, *Teaching with Authority*, 13, 25.

³²² Broadhead, *Teaching with Authority*, 152-153, 209.

³²³ Kim Huat Tan, *Mark: A New Covenant Commentary* (Cambridge: The Lutterworth Press, 2016), 121.

Perintah “Dengarkanlah Dia” merupakan gema dari [שמע (*shēma*)] dalam Ibrani. *Shēma* tidak hanya berarti mendengar suara secara fisik, tetapi merupakan sebuah panggilan ketaatan yang bersifat total. Ketaatan ini merupakan wujud tertinggi dari iman seorang murid kepada Allah (bdk. Ul. 6:4-5).³²⁴

Allah memberikan perintah tersebut untuk mendisiplinkan ketiga murid, agar mereka semakin mampu mengerti identitas dan misi Yesus di Yerusalem. Secara khusus, Petrus, Yakobus, dan Yohanes, sebagai “beberapa orang yang berdiri” dan dalam tradisi Ibrani disebut sebagai [עמוד, (*'ammud*)], yaitu “tiang-tiang” (*pillars*) jemaat, diharapkan tidak hanya berdiri dalam kekaguman, tetapi juga hidup dalam ketaatan. Ketaatan para murid dalam narasi ini dimulai dengan mendengarkan perintah Allah untuk mendengarkan Yesus, khususnya ajaran-Nya tentang jalan salib dan penderitaan. Bagi penulis, ketaatan inilah yang mendasari langkah setiap murid dalam perjalanan menuju Yerusalem.

4.2.2 Kegagalan sebagai Proses Formatif dalam Kemuridan dan Doa sebagai Sumber Kekuatan Spiritual dalam Perutusan (Mrk. 9:14-29)

Narasi dalam Markus 9:14-29 ditempatkan secara strategis setelah narasi transfigurasi. Tujuannya adalah untuk menciptakan sebuah kontras naratif antara kemuliaan *epifani* di puncak gunung dan krisis eksistensial di lembah gunung. Di lembah gunung, ketidakmampuan para murid dalam mengusir roh jahat dari seorang anak dinyatakan secara eksplisit melalui frasa [οὐκ ἴσχυσαν (*ouk*

³²⁴ Malbon, *Mark's Jesus*, 114.

ischysan)]. Frasa *οὐκ ἴσχυσαν* terdiri atas partikel negatif *οὐ* dan verba *ἰσχύω* dalam bentuk *aorist active indicative* orang ketiga jamak, yang berarti mereka tidak mampu, mereka tidak memiliki kekuatan, atau mereka gagal.³²⁵

Dalam Markus 9:18, ketidakmampuan para murid mengusir roh jahat tidak hanya menunjukkan kegagalan secara praktis, tetapi juga menegaskan keterbatasan para murid ketika berhadapan dengan kuasa supranatural, yaitu roh jahat. Oleh karena itu, secara teologis, frasa ini juga mau menegaskan bahwa suatu pelayanan tidak bergantung pada kemampuan manusia, tetapi sepenuhnya pada kuasa Allah sebagaimana berkarya dalam Diri Yesus.³²⁶

Menurut penulis, kegagalan tersebut juga berarti bahwa secara manusiawi, para murid telah terjebak dalam sikap puas diri. Mereka menganggap otoritas pengusiran roh jahat sebagai sebuah teknik magis atau kekuatan rutin yang bisa digunakan kapan saja, tanpa pernah menyadari sumber otoritas tersebut. Inilah ketidakmengertian yang cukup memprihatinkan dalam narasi ini.

Adapun kegagalan para murid tersebut juga dapat dikatakan sangat tepat disusun oleh Markus setelah narasi transfigurasi. Tujuannya adalah untuk memperbarui ekspektasi serta mentalitas para murid, sehingga mereka tidak selalu berambisi menjadi murid yang memiliki kuasa permanen dalam menjalankan tugas perutusan-Nya. Oleh karena itu, kegagalan ini juga berfungsi untuk

³²⁵ Bettham, *The Concise New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis*, 1381-1382.

³²⁶ Bettham, *The Concise New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis*, 1381-1382.

mendefinisikan ulang batas-batas kemampuan para murid sebelum mereka menghadapi peristiwa salib dan penderitaan Yesus.

Setelah mengakhiri kisah kegagalan para murid dengan keberhasilan Yesus, Markus segera mengalihkan lokasi narasi dari hiruk-pikuk orang banyak menuju suasana intim di dalam rumah. Bagi penulis, di dalam rumah inilah, kegagalan maupun ketidaktahuan para murid dilihat sebagai proses formatif dalam kemuridan. Dalam proses ini, Markus mendorong pembaca untuk melihat ketidaktahuan maupun kegagalan para murid sebagai sarana manusiawi untuk mentransformasi sudut pandang para murid dalam menjalankan tugas perutusan-Nya.

Yesus mengajarkan kepada para murid bahwa rahasia kekuatan kemuridan sejati adalah doa.³²⁷ Doa³²⁸ akan senantiasa menghubungkan para murid dengan

³²⁷ C.E.B. Cranfield, "St. Mark, 9.14-29," *Scottish Journal of Theology*, 3.1 (1950): 61-62.

³²⁸ Secara filologis, penting untuk dicatat bahwa dalam naskah-naskah tertua, seperti Codex Sinaiticus (Σ) dan Codex Vaticanus (B) dari abad keempat, jawaban Yesus hanya merujuk pada doa, sementara istilah tambahan "dan puasa" [*kai νηστεία (kai nēsteia)*] dalam teks lain merupakan interpolasi yang dilakukan oleh para penyalin untuk mendukung praktik asketis Gereja Kristen awal (lihat dalam artikel, Torsten Löfstedt, "Why Did Jesus' Disciples Fail to Cast Out the Deaf and Mute Spirit? (Mark 9:14-29)", *Svensk Exegetisk Årsbok*, 88.1 (2023): 165-166). Adapun dukungan terhadap orisinalitas teks tanpa frasa tersebut tentulah sangat kuat, mengingat versi Latin kuno tertentu dan kutipan dari Klemens dari Aleksandria juga tidak mencantumkannya (lihat, Cranfield, "St. Mark, 9.14-29," 62.), sehingga Komite penyunting United Bible Societies (UBS) memberikan peringkat "A" yang berarti teks tersebut hampir pasti asli (Löfstedt, *Why Did Jesus*, 166). Secara khusus, para ahli berpendapat bahwa penyisipan frasa puasa ini berfungsi sebagai interpolasi guna memberikan panduan praktis yang lebih ketat bagi para eksorsisme. Tujuannya adalah agar tidak mengalami kegagalan seperti para murid (lihat dalam artikel, Gregory E. Sterling, "Jesus as Exorcist: An Analysis of Matthew 17:14-20; Mark 9:14-29; Luke 9:37-43a", *The Catholic Biblical Quarterly*, 55.1956 (1993): 489). Secara teologis hal ini justru berisiko mengaburkan pesan asli Yesus yang menekankan pada kuasa doa maupun kuasa iman (lihat dalam artikel, Paul J. Achtemeier, *Miracles And The Historical Jesus: A Study Of Mark 9:14-29*, *The Catholic Biblical Quarterly*, 37.4 (1975): 476). Selain itu, penambahan frasa puasa ini juga menciptakan kontradiksi internal dengan pengajaran Yesus dalam Markus 2:18-22. Dia justru membela murid-murid-Nya yang tidak berpuasa selama Sang Mempelai masih bersama mereka (Löfstedt, *Why Did Jesus*, 166). Oleh karena itu, dengan memurnikan narasi ini dari tambahan tersebut, dapat dilihat bahwa penekanan asli Markus dalam narasi ini adalah bahwa doa bukanlah sebuah teknik magis atau rutinitas asketis, melainkan bentuk ketergantungan radikal kepada Allah.

Allah sebagai sumber otoritas dalam mengusir roh jahat. Hal ini berarti bahwa doa adalah prasyarat *ontologis* yang dapat menjamin keberlangsungan maupun keberhasilan para murid dalam melaksanakan tugas perutusan-Nya, sekaligus menjadi ruang pedagogis bagi manifestasi otoritas Ilahi di tengah keterbatasan manusiawi mereka.

4.2.3 Bartimeus sebagai Model Murid Sejati (Mrk. 10:46-52)

Dalam narasi ini, Bartimeus adalah satu-satunya penerima mukjizat penyembuhan yang namanya disebutkan secara spesifik. Akan tetapi, nama Bartimeus tersebut memiliki paradoks sosiologis. Nama Bartimeus merupakan sebuah nama *patronimik*, yaitu nama yang didasarkan pada identitas sang ayah.³²⁹ Nama ini terdiri dari dua elemen bahasa: awalan "Bar" yang dalam bahasa Aram berarti "anak laki-laki dari", dan "Timeus" yang merupakan nama ayahnya.³³⁰ Dalam konteks bahasa Yunani, nama Timeus berasal dari akar kata [*τιμή* (*time*)], yang berarti berharga, terhormat, atau sangat dihargai.³³¹ Oleh karena itu, Bartimeus yang ditampilkan sebagai seorang pengemis sebagaimana secara sosial dianggap tidak berharga dan tidak memiliki kehormatan, ternyata menyanggah nama yang berarti anak dari orang yang terhormat.

³²⁹ Earls S. Johnson, JR, "Mark 10: 46-52: Blind Bartimaeus," *The Catholic Biblical Quarterly*, 40.2 (1978): 193.

³³⁰ Adela Yarbro Collins, *Mark*, ed. by Harold W. Attridge (Minneapolis: Fortress Press, 2007), 508-509.

³³¹ Bettham, *The Concise New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis*, 2600-2601.

Berkaitan dengan paradoks ini, para ahli Kitab Suci melihat adanya kemungkinan permainan kata yang disengaja oleh Markus antara bahasa Aram dan Yunani. Dalam bahasa Aram, terdapat kata yang terdengar mirip dengan Timeus yang berarti "najis" atau "kotor".³³² Akan tetapi, imannya pada Yesus membantu dia mengalami transformasi identitas dari status sosial "anak orang najis" menjadi subjek yang memiliki martabat baru sebagai "anak terhormat" di hadapan Allah.³³³

Dalam narasi ini, Bartimeus ditampilkan sebagai seorang pengemis buta yang terabaikan di pinggir jalan.³³⁴ Hal ini menunjukkan bahwa dia adalah seorang yang hanya bisa bertahan hidup dengan belas kasihan orang-orang di sekitarnya. Akan tetapi, kondisi eksistensialnya yang sangat memprihatinkan tersebut tidak menjadi hambatan untuk mengenal Yesus. Ia mengenal identitas Yesus dengan baik sebagaimana tampak dalam seruannya ketika Yesus sedang berjalan di sekitarnya. Dia menyapa Yesus, Anak Daud, sekaligus menjadi orang buta yang pertama kali secara terbuka mengakui-Nya sebagai "Anak Daud" di hadapan publik.

Puncak pedagogis dalam narasi ini terletak pada pemulihan penglihatan yang melampaui dimensi fisik. Pemulihan ini mentransformasi posisi eksistensial Bartimeus secara drastis, yaitu dari seorang pengamat pasif di pinggir jalan menjadi pengikut aktif yang berjalan bersama Yesus di tengah jalan. Dengan mengikuti Yesus, Bartimeus membuktikan bahwa kemuridan sejati adalah

³³² Collins, *Mark*, 509.

³³³ Collins, *Mark*, 509.

³³⁴ David Schnasa Jacobsen, *Mark* (Minneapolis: Fortress Press, 2014), 155-156.

keberanian untuk meninggalkan masa lalu dan siap sedia berjalan bersama Guru menuju Yerusalem.

Dengan demikian dapat ditegaskan bahwa narasi Bartimeus adalah transisi sempurna yang menutup pembelajaran di sekolah kemuridan sekaligus membuka narasi sengsara di Yerusalem. Menurut penulis, berbagai dinamika yang terjadi pada Bartimeus dalam narasi ini dapat dipahami sebagai gambaran sederhana terkait peristiwa yang akan dialami oleh para murid di Yerusalem. Yesus mengharapkan bahwa berbagai tantangan dan hambatan yang akan mereka hadapi kiranya tidak melemahkan komitmen mereka untuk terus mengikuti-Nya.

4.3 Kristologi Naratif Dalam Tiga Narasi Mukjizat

Menurut Malbon, Injil Markus sebenarnya sudah menjadi sebuah pesan teologis melalui narasinya yang khas. Oleh karena itu, para ahli Kitab Suci tidak perlu membawa definisi dari luar untuk memahami identitas Yesus. Melalui pendekatan Kristologi naratifnya, dia menegaskan bahwa identitas Yesus dapat ditemukan melalui apa yang Ia katakan, tindakan nyata yang Dia lakukan, serta bagaimana tokoh-tokoh lain bereaksi terhadap kehadiran-Nya.

4.3.1 Kristologi yang diwujudkan dalam Tindakan (*Enacted Christology*)

Enacted Christology berfokus pada tindakan-tindakan yang dilakukan Yesus sebagai perwujudan konkret dari kehadiran Kerajaan Allah³³⁵ [*ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* (*hē basileia tou theou*)]³³⁶. Dia berkhotbah dan mengajar tentang datangnya Kerajaan Allah. Dia mengusir dan menyembuhkan orang-orang yang kerasukan roh jahat. Dia juga memberikan pelayanan kepada mereka yang berstatus paling rendah dalam masyarakat maupun yang menderita sakit atau mengalami kematian.³³⁷ Hal ini juga berarti bahwa setiap mukjizat yang dilakukan oleh Yesus senantiasa memiliki hubungan dengan Kerajaan Allah.

Dalam peristiwa transfigurasi (Mrk. 9:2-13), Yesus mengalami transformasi wujud yang ditandai dengan pakaian putih berkilau sebagai lambang dari kemuliaan Diri-Nya. Peristiwa transfigurasi ini tentu tidak hanya bertujuan untuk menegaskan Yesus sebagai penggenap otoritas nabi (Elia) dan hukum (Musa), tetapi juga hendak menegaskan bahwa jalan salib dan penderitaan Yesus juga menjadi bagian dari rencana Allah untuk menghadirkan Kerajaan-Nya di dunia.

Dalam peristiwa eksorsisme (Mrk. 9:14-29), Kerajaan Allah hadir secara konkret dalam mengusir roh jahat yang mampu membinasakan manusia. Dalam

³³⁵ Malbon, *Mark's Jesus*, 21.

³³⁶ Frasa *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* terdiri atas kata benda *βασιλεία* dan *θεός* dalam bentuk genitif, yang berarti "Kerajaan Allah". Istilah ini tidak menunjuk pada wilayah geografis, melainkan pada pemerintahan dan kedaulatan Allah yang dinyatakan melalui karya Yesus Kristus. Dalam Injil Markus, Kerajaan Allah menjadi tema utama pemberitaan Yesus sejak awal pelayanan-Nya dan menjadi kerangka bagi seluruh pengajaran serta mukjizat-Nya (Bettham, *The Concise New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis*, 676-689).

³³⁷ Malbon, *Mark's Jesus*, 21.

hal ini, Yesus menunjukkan otoritas-Nya sebagai Sang Penakluk Iblis yang melampaui keterbatasan serta kegagalan para murid.³³⁸ Dengan memegang tangan anak itu dan membangunkannya, Yesus hendak memberikan penegasan bahwa mukjizat ini adalah tindakan profetis untuk mewujudkan kemenangan Kerajaan Allah atas kuasa roh jahat dan maut.

Dalam peristiwa penyembuhan Bartimeus, Kerajaan Allah hadir untuk membebaskan manusia dari penyakit fisik maupun sosial. Yesus tidak hanya melakukan pemulihan fisik dengan mencelikkan kedua mata Bartimeus sehingga dia bisa melihat. Akan tetapi, Dia juga memberikan wawasan spiritual bagi mereka yang hendak mengikuti-Nya, sebagaimana Bartimeus yang segera mengikuti Yesus setelah mengalami kesembuhan.³³⁹

Melalui analisis *Enacted Christology* dalam ketiga narasi mukjizat ini, penulis dapat menggarisbawahi bahwa Kerajaan Allah hadir secara nyata melalui kehadiran, sentuhan, dan Sabda Yesus yang transformatif. Bahkan tindakan-tindakan yang dilakukan oleh Yesus juga dapat dipahami sebagai suatu panggilan bagi para murid maupun pembaca untuk menghadirkan Kerajaan Allah di dunia.

³³⁸ Cranfield, "St. Mark, 9.14-29," 59.

³³⁹ Brookins, "Luke's Use of Mark as: Its Effects on Characterization," 81.

4.3.2 Kristologi yang digambarkan (*Projected Christology*)

Projected Christology berfokus untuk menganalisis identitas Yesus yang digambarkan oleh narator dan karakter-karakter di dalam narasi,³⁴⁰ seperti suara Allah dan sapaan manusia. Penggambaran ini berfungsi sebagai jembatan epistemologis antara misteri identitas Yesus dan keterbatasan pemahaman manusia.

Penggambaran ini dimulai dari peristiwa transfigurasi (Mrk. 9:2-13), sebagaimana Suara Ilahi yang diidentifikasi sebagai Allah menegaskan identitas Yesus secara vertikal: "Inilah Anak-Ku yang Kukasihi, dengarkanlah Dia." Suara Ilahi ini tidak hanya memberikan legitimasi absolut terhadap otoritas Yesus sebagai Anak Allah, tetapi juga mengonfirmasi pewartaan awal narator dalam Markus 1:1.³⁴¹ Tujuannya adalah agar para murid sungguh-sungguh memperhatikan gelar tersebut. Dia adalah Anak Allah yang harus didengarkan.

Dalam narasi eksorsisme (Mrk. 9:14-29), ayah dari anak yang kerasukan roh jahat menyapa Yesus sebagai Guru. Akan tetapi, sapaan ini diliputi oleh keraguan, sebagaimana dia meragukan kemampuan Yesus dengan mengatakan "Jika Engkau dapat?" (Mrk. 9:22).³⁴² Dengan keberhasilan Yesus dalam mengusir roh jahat dan menyelamatkan anak yang kerasukan, para murid dan pembaca diundang untuk memahami identitas Yesus sebagai Guru yang kuasa-Nya tidak dapat diragukan.

³⁴⁰ Malbon, *Mark's Jesus*, 57-58.

³⁴¹ Malbon, *Hearing Mark: A Listener's Guide*, 15.

³⁴² Jacobsen, *Mark*, 1.133.

Puncak dari penggambaran identitas Yesus ini dapat dilihat dalam narasi Bartimeus di Yerikho. Ia memang menegaskan gelar mesianik-politis 'Anak Daud' secara radikal di ruang publik. Akan tetapi, dia juga mengalihkan pengakuan tersebut ke dimensi relasi personal, sebagaimana setelah mendekati Yesus, dia mengatakan, “Rabuni”, yang berarti “Guruku”. Dari sapaan ini dapat dilihat bahwa Kristologi yang digambarkan dalam Injil Markus berkembang dari pengakuan gelar tradisional menuju pengenalan personal. Hal ini berarti bahwa pemahaman para murid dan pembaca tentang Kristologi juga harus berkembang dari pengenalan maupun dari pengalaman-pengalaman personal bersama Yesus.

4.3.3 Kristologi yang dialihkan/dibelokkan (*Deflected Christology*)

Deflected Christology berfokus pada penggalian identitas Yesus sebagaimana yang ditegaskan-Nya. Yesus selalu mengalihkan pengakuan, penghormatan, serta fokus perhatian yang ditujukan kepada Diri-Nya kepada kedaulatan Allah Bapa. Oleh karena itu, sikap dan tanggapan-Nya terhadap perkataan maupun pengakuan dari tokoh-tokoh lain membuat keseluruhan narasi menjadi lebih kompleks.³⁴³

Pola *defleksi* ini pertama kali muncul di dalam respons Yesus terhadap para murid yang mengalami peristiwa transfigurasi (9:2-13). Yesus tidak membiarkan para murid tenggelam dalam momen kemuliaan tersebut. Dia melakukan reorientasi fokus melalui perintah untuk menjaga rahasia identitas

³⁴³ Malbon, *Mark's Jesus*, 129.

Kristologi-Nya (*Christological secrecy*).³⁴⁴ Perintah Yesus mengenai kerahasiaan Kristologis ini tentunya membuat para murid bingung. Namun, Yesus juga memberikan penjelasan dalam bentuk pernyataan teologis yang positif, yaitu tentang kuasa Allah yang akan terjadi pada peristiwa kematian dan kebangkitan-Nya.³⁴⁵

Dalam narasi eksorsisme anak yang bisu (Mrk. 9:14-29), Yesus memposisikan Diri-Nya bukan sebagai pemilik kekuatan supranatural yang bersifat otonom, tetapi sebagai saluran kuasa Allah bagi umat manusia yang membutuhkan pertolongan-Nya.³⁴⁶ Oleh karena itu, ketika berhadapan dengan kuasa roh jahat yang jauh lebih kuat daripada manusia, Dia mengarahkan para murid-Nya untuk berdoa kepada Allah. Dengan berdoa, para murid tidak hanya mempercayakan diri sepenuhnya kepada Allah, tetapi juga akan dibantu oleh kuasa Allah dalam menghadapi situasi yang berat.

Secara khusus, dalam perjumpaan dengan Bartimeus (Mrk. 10:46-52), Yesus juga membelokkan daya tarik gelar "Anak Daud" dengan mengarahkan fokus perhatian para murid maupun orang banyak pada sikap Bartimeus. Meskipun Bartimeus menyerukan gelar tersebut dengan gigih, Yesus lebih memilih berfokus untuk menyembuhkan dirinya, hingga akhirnya dia berkomitmen untuk mengikuti-Nya. Dengan demikian, Yesus mereorientasi

³⁴⁴ Malbon, *Mark's Jesus*, 143.

³⁴⁵ Malbon, *Mark's Jesus*, 143.

³⁴⁶ Spencer, "Faith on Edge," 422-423.

identitas-Nya dari pembuat mukjizat menjadi Guru yang siap sedia melaksanakan kehendak Allah sebagaimana diikuti oleh Bartimeus.³⁴⁷

Melalui *Deflected Christology* ini, penulis dapat menggarisbawahi bahwa identitas Yesus yang sejati hanya dapat dipahami secara benar ketika seluruh perhatian dan hormat diarahkan kembali kepada Allah. Dia adalah Guru yang seluruh tindakan maupun pelayanan-Nya selalu berada di bawah naungan kuasa Allah.

4.3.4 Kristologi yang Dibiaskan (*Refracted Christology*)

Refracted Christology berfokus pada penjelasan bahwa identitas Yesus tidak diungkapkan secara langsung dalam satu pernyataan tunggal, melainkan dibiaskan melalui berbagai unsur tertentu, sehingga pembaca secara bertahap memahami siapa itu Yesus. Dalam Injil Markus, salah satu medium utama pembiasan tersebut adalah penggunaan gelar “Anak Manusia”.³⁴⁸ Gelar tersebut mengarahkan pembaca untuk menafsirkan ulang pengertian tentang Mesias.

³⁴⁷ Ossandon, "Bartimeus' Faith," 400-401.

³⁴⁸ Gelar “Anak Manusia” tersebut juga membentuk "titik pandang fraseologis" eksklusif-Nya (lihat Malbon, *Mark's Jesus*, 198). Adapun istilah "titik pandang fraseologis" (*phraseological point of view*) berakar pada teori naratologi Boris Uspensky. Dia menggali perspektif sebuah karya sastra melalui lima tataran. Salah satunya adalah tataran *fraseologi* atau kebahasaan (lihat, Malbon, *Mark's Jesus*, 15-16). Jadi, "titik pandang fraseologis eksklusif" berarti Yesus memiliki "bahasa rahasia" atau kosakata khusus yang tidak dibagikan kepada karakter lain. Hal ini berarti bahwa identitas Yesus sebagai Anak Manusia yang melayani dan menderita hanya bisa dipahami sepenuhnya melalui Diri-Nya sendiri, dan bukan melalui label-label yang dipaksakan oleh dunia luar atau tokoh-tokoh lain terhadap Diri-Nya.

Dalam narasi transfigurasi (Mrk. 9:2-13), Kristologi yang dibiaskan ini terjadi di puncak gunung yang tinggi.³⁴⁹ Yesus mengalihkan penglihatan murid-murid dari kemuliaan-Nya yang membuat mereka kagum dan takut menuju narasi Anak Manusia yang harus menderita. Yesus mengajar mereka bahwa kemuliaan-Nya tidak dapat dipisahkan dari jalan salib dan penderitaan yang akan dihadapinya. Kemuliaan-Nya ini adalah sebuah *prolepsis*³⁵⁰ agar mereka tetap memiliki pengharapan sekalipun Yesus akan menderita di Yerusalem.

Pola pembiasan ini terus berlanjut, terutama pada saat Yesus menunjukkan kuasa-Nya dalam peristiwa eksorsisme di lembah gunung. Dalam peristiwa ini, tentu bukan hanya orang-orang di sekitar-Nya saja yang kagum pada Yesus, tetapi para murid pun kagum, sehingga mereka mengajukan pertanyaan tentang kegagalan mereka pada-Nya. Yesus membiaskan kekaguman para murid akan kuasa-Nya dengan mendorong mereka untuk menjadikan doa sebagai bagian yang penting dalam perjalanan hidup mereka sebagai murid-murid-Nya.

Puncak praktis dari refraksi ini ditemukan dalam rangkaian narasi Bartimeus (Mrk. 10:46-52). Yesus membiaskan seruan Bartimeus dengan mengarahkan perhatian para murid maupun orang-orang di sekitar-Nya pada seruan personal Bartimeus, yaitu “Rabuni”. Dengan cara inilah, Yesus memperbarui sudut pandang mereka tentang identitas-Nya sebagai Guru.

³⁴⁹ Jr. Foster R. McCurley, “And after Six Days” (Mark 9:2): A Semitic Literary Device,” *Journal of Biblical Literature*, 93.1 (2017): 79.

³⁵⁰ *Prolepsis* adalah cara narator “membocorkan” situasi yang akan terjadi di masa depan kepada *audiens*, khususnya untuk memberikan konteks, membangun ketegangan, atau menunjukkan bahwa peristiwa-peristiwa yang terjadi saling berkaitan dalam sebuah rencana besar yang sudah terencana. (Malbon, *In The Company of Jesus*, 16-17).

Melalui *Refracted Christology* ini, penulis dapat menggarisbawahi bahwa identitas Yesus bukanlah sesuatu yang bisa dipahami secara langsung. Identitas-Nya harus dilihat dan dipahami melalui pembiasaan penderitaan-Nya. Dengan demikian, dapat ditegaskan bahwa pola pembiasaan ini mengarahkan para murid serta pembaca untuk menafsirkan ulang pengertian mereka tentang Mesias. Pemahaman mereka yang selama ini didominasi oleh harapan akan kemenangan politis harus diperbarui menjadi pemahaman tentang Mesias yang menderita dan dimuliakan oleh Allah.

4.3.5 Kristologi yang Direfleksikan (*Reflected Christology*)

Kristologi yang direfleksikan (*Reflected Christology*) berfokus pada eksplorasi bagaimana identitas, perkataan, serta tindakan Yesus terlihat di dalam tindakan maupun respons karakter-karakter minor.³⁵¹ Karakter-karakter ini tentunya tidak hanya berfungsi sebagai cermin yang menunjukkan sejauh mana pesan Kerajaan Allah telah dipahami dan dihidupi, tetapi juga berfungsi sebagai cermin yang lebih jernih daripada para murid-Nya. Dalam momen-momen naratif tertentu, mereka mampu menunjukkan nilai-nilai yang terdapat pada identitas dan misi Yesus.³⁵²

Secara khusus, pola refleksi ini dapat dilihat dalam narasi transfigurasi (9:2-13), terutama pada momen Elia dan Musa menampakkan diri pada ketiga murid inti. Kehadiran mereka tentunya bukan hanya untuk berjumpa dan

³⁵¹ Malbon, *Mark's Jesus*, 219.

³⁵² Malbon, *In The Company of Jesus*, xiv.

berkomunikasi dengan Yesus, tetapi juga untuk memberikan sebuah gambaran tentang identitas mereka ke depannya. Kelak para murid juga akan mengalami kemuliaan seperti Elia dan Musa apabila mereka terus mengikuti dan mendengarkan-Nya.

Dalam narasi eksorsisme (Mrk. 9:14-29), ayah dari anak kerasukan roh jahat tampil sebagai sosok ayah yang kurang percaya. Akan tetapi, dia berani mengakui imannya yang lemah tersebut di hadapan Yesus. Yesus menghormati iman ayah tersebut, membimbingnya untuk percaya, dan menyembuhkan anaknya. Menurut penulis, tindakan ayah tersebut dapat menjadi *prolepsis* tentang situasi Yesus saat berdoa di Taman Getsemani (lih. Markus bab 14-16).

Puncak³⁵³ dari refleksi ini ditemukan pada figur Bartimeus (10:46-52). Malbon memposisikan Bartimeus sebagai teladan dalam kategori pengikut Yesus. Ia tidak hanya menjadi satu-satunya karakter minor yang setelah disembuhkan

³⁵³ Istilah puncak (*climax*) yang digunakan dalam konteks ini tentu bukan sekadar pilihan kata deskriptif, tetapi sebuah pengakuan terhadap struktur sastra Markus yang sangat terukur. Paul J. Achtemeier menegaskan bahwa kisah Bartimeus berdiri sebagai "*climax of the central section*" (klimaks dari bagian tengah) Injil Markus, khususnya unit 8:22–10:52 yang didedikasikan untuk instruksi kemuridan (Achtemeier, *And He Followed Him*, 132-133). Bersama dengan kisah penyembuhan di Betsaida (8:22-26), narasi ini membentuk struktur *inclusio* yang membingkai "kurikulum perjalanan" Yesus, sebagaimana Bartimeus menjadi simbol pembukaan penglihatan spiritual bagi mereka yang ingin mengikuti-Nya. Sejalan dengan hal tersebut, Vernon K. Robbins menyatakan bahwa kisah ini "*climaxes the theme*" (mencapai klimaks tema) mengenai pentingnya iman dalam proses penyembuhan dan kemuridan (Robbins, *The Healing of Blind Bartimaeus*, 239). Robbins juga melihat Bartimeus sebagai titik temu transisi di antara penyembuhan fisik dan panggilan untuk mengikut Yesus sebagai satu kesatuan aksi yang utuh sebelum memasuki Yerusalem (Robbins, *The Healing of Blind Bartimaeus*, 239-240). Gagasan ini juga dipertegas oleh Earl S. Johnson, Jr. yang mencatat bahwa redaksi Markus pada ayat 52b berfungsi untuk memberikan "*climax to a series of narratives*" (klimaks bagi rangkaian narasi) tentang hakikat kemuridan (Johnson, *Mark 10:46-52*, 202). Oleh karena itu, menurut Johnson, Bartimeus adalah "*prototype of the true disciple*" (prototipe murid sejati) karena ia merupakan satu-satunya figur yang berhasil melewati transformasi dari pengemis "di pinggir jalan" (*para tēn hodon*) menjadi pengikut yang setia "di tengah jalan" (*en tē hodō*) menuju salib. Tindakan Bartimeus ini dapat disebut sebagai sebuah pencapaian yang terus-menerus gagal diraih oleh murid-murid inti lainnya di sepanjang perjalanan (Johnson, *Mark 10:46-52*, 201-202). Dengan demikian, Bartimeus dapat dipahami sebagai manifestasi keberhasilan final dari sekolah kemuridan Yesus.

langsung "mengikuti Yesus di tengah jalan", tetapi juga turut membuktikan bahwa murid sejati adalah murid yang berani dan siap sedia menyerahkan seluruh hidupnya kepada Guru. Secara khusus, tindakan Bartimeus ini boleh dikatakan juga tidak hanya sesuai dengan teladan hidup Yesus sebagai Guru, tetapi juga sesuai dengan perintah Allah.

Intisari Kristologi *reflektif* ini adalah bahwa relasi para tokoh minor dengan Yesus dapat mencerminkan bentuk relasi personal Yesus dengan Allah.³⁵⁴ Yesus tidak hanya membimbing para murid untuk membangun hubungan personal dengan Allah, tetapi Dia sendiri sebagai Guru selalu memiliki hubungan interpersonal dengan Allah serta hidup sesuai dengan kehendak-Nya.

4.4 SINTESIS NARASI TEOLOGIS KEMURIDAN DAN KRISTOLOGI NARATIF

Ketiga narasi teologis kemuridan dalam bab ini kiranya semakin menegaskan nilai-nilai yang harus diperhatikan oleh mereka yang berkomitmen untuk menjadi murid-murid Yesus. Narasi teologis pertama menegaskan dua nilai penting, yaitu kemuliaan Yesus sebagai *prolepsis* akan kebangkitan-Nya dan ketaatan pada perintah Allah untuk mendengarkan Yesus sebagai syarat utama untuk bisa memahami misi-Nya.

Narasi teologis kedua menegaskan kegagalan sebagai bagian dari perjalanan kemuridan, terutama ketika para murid menghadapi tantangan maupun

³⁵⁴ Malbon, *Mark's Jesus*, 221.

situasi yang berat. Akan tetapi, kegagalan tersebut dapat diantisipasi dengan tindakan iman sebagaimana yang telah diajarkan Yesus, yaitu berdoa. Dengan berdoa, para murid tidak hanya membangun hubungan personal dengan Allah, tetapi juga selalu membiarkan kuasa-Nya berkarya dalam hidup mereka.

Narasi teologis ketiga menegaskan bahwa terus mengikuti-Nya adalah nilai yang paling utama dalam kehidupan seorang murid. Dengan terus mengikuti-Nya, para murid dan pembaca tidak hanya taat pada perintah Allah, tetapi juga semakin mampu memahami identitas dan misi Yesus di Yerusalem.

Berkaitan dengan hal tersebut, analisis Kristologi naratif dalam bab ini kiranya juga semakin mengonfirmasi identitas dan misi Yesus. Para murid dan tokoh-tokoh minor, kecuali Bartimeus, hanya mengenal dan menyapa-Nya sebagai Guru. Akan tetapi, melalui analisis Kristologi naratif ini, penulis dapat menegaskan Yesus sebagai Guru sejati. Dia adalah Guru yang dikasihi Allah. Kehadiran maupun karya-karya-Nya selalu bertujuan untuk menghadirkan Kerajaan Allah di dunia. Secara khusus, sebagai Guru sejati, Dia memiliki misi sebagai Mesias yang harus menderita di Yerusalem sebagaimana yang telah tertulis tentang-Nya di dalam Kitab Suci. Oleh karena itu, Allah memerintahkan para murid maupun pembaca untuk mendengarkan-Nya dan mengikuti-Nya.

Dengan demikian, penulis dapat menyimpulkan bahwa ketiga narasi teologis kemuridan tersebut dapat dikategorikan sebagai kurikulum inti pedagogi Yesus dalam sekolah kemuridan. Melalui kurikulum inti tersebut, Yesus memperbarui pemahaman para murid tentang identitas-Nya sebagai Mesias yang

harus menderita, membimbing mereka agar selalu mengandalkan kuasa Allah dengan berdoa, serta mengajar mereka bahwa penderitaan di Yerusalem adalah jalan menuju kemuliaan sejati.

4.5 KEGAGALAN PARA MURID DALAM MARKUS BAB 14-16 DAN KURIKULUM INTI KEMURIDAN

Setelah menganalisis narasi teologis kemuridan maupun kristologi naratif sebagai kurikulum inti pedagogi Yesus, penulis akan mengelaborasi narasi kegagalan para murid di Yerusalem dalam terang kurikulum inti kemuridan. Ada dua poin penting yang akan penulis jelaskan: (i) analisis narasi kegagalan para murid dalam Markus Bab 14-16, dan (ii) analisis hubungan antara narasi kegagalan tersebut dengan kurikulum inti kemuridan.

4.5.1 Narasi Kegagalan Para Murid dalam Markus Bab 14-16

Narasi kegagalan para murid dalam Markus Bab 14-16 disusun secara progresif untuk melihat fungsi krusial dari pengajaran Yesus. Narasi kegagalan ini dimulai dari Taman Getsemani (Mrk. 14:32-42). Yesus kembali memilih tiga murid inti, yaitu Petrus, Yakobus dan Yohanes, untuk menemani-Nya berdoa di Taman Getsemani sekaligus menjadi saksi akan penderitaan-Nya. Meskipun demikian, dalam situasi ini, para murid lainnya juga berada di sekitar taman tersebut (lih. Mrk. 14:32).

Sebelum berdoa kepada Bapa-Nya, Yesus memerintahkan para murid, “Tinggallah di sini dan berjaga-jagalah” (Mrk. 14:34), dan setelah Yesus berdoa untuk pertama kalinya, Yesus kembali berpesan, “Berjaga-jagalah dan berdoalah, supaya kamu jangan jatuh ke dalam pencobaan; roh memang penurut, tapi daging lemah” (Mrk. 14:38). Akan tetapi, Yesus justru mendapati para murid tertidur hingga tiga kali. Situasi para murid yang tidur tersebut tentu bukan sekadar simbol kelelahan fisik semata, tetapi juga simbol ketidakmengertian mereka dalam memahami jam penderitaan Yesus, seperti tanggapan mereka yang keliru dalam peristiwa transfigurasi.³⁵⁵

Menurut penulis, kegagalan para murid di Taman Getsemani ini dapat dilihat sebagai jembatan naratif yang mengantisipasi situasi pengkhianatan, pelarian, maupun penyangkalan para murid yang akan segera terjadi. Pengkhianatan ini dimulai dari salah seorang yang menjadi bagian dari kedua belas murid, yaitu Yudas Iskariot. Dalam narasi Yesus ditangkap (Mrk 14:43-52), Yudas datang ke Taman Getsemani sebagai agen yang menyerahkan Yesus kepada musuh-Nya.³⁵⁶ Adapun motif dari tindakan Yudas ini sering kali dipahami sebagai wujud dari ketidakmengertian sekaligus penolakannya terhadap misi mesianik Yesus yang harus melewati jalan salib dan penderitaan.³⁵⁷ Puncak pengkhianatannya terjadi pada saat dia mencium Yesus sebagai isyarat penangkapan bagi para prajurit. Dalam tradisi Yahudi, tindakan mencium

³⁵⁵ Werner H. Kelber, "Mark 14 32-34: Gethsemane - Passion Christology and Discipleship Failure," *Zeitschrift Für Die Neutestamentliche Wissenschaft (ZNW)*, 63.3-4 (1972): 180.

³⁵⁶ Raymond E. Brown, "The Passion According to Mark," *Worship*, 59.2 (1985): 117.

³⁵⁷ John Paul Heil, "Mark 14:1-52: Narrative Structure and Reader-Response," *Biblica*, 71.3 (1990): 312-313.

seseorang dipahami sebagai tanda hormat, kesetiaan maupun kasih sayang seorang murid kepada Rabinya.³⁵⁸ Akan tetapi, Yudas justru memanipulasi tindakan tersebut untuk mengkhianati Yesus yang adalah rabinya sendiri.

Narasi pengkhianatan ini terus berlanjut pada peristiwa penangkapan Yesus. Markus menarasikan bahwa pada saat Yesus ditangkap, “Semua murid itu meninggalkan Dia dan melarikan diri.” Narasi penangkapan ini kiranya tidak hanya menunjukkan kegagalan para murid dalam memahami misi Yesus, tetapi juga menggambarkan hancurnya seluruh komitmen para murid untuk siap sedia dalam mengikuti-Nya. Puncak dari pelarian para murid ini digambarkan oleh Markus melalui sosok seorang pemuda yang melarikan diri dengan meninggalkan kain lenannya dan berlari telanjang (Mrk. 14:51-52). Dalam Mediterania kuno, telanjang adalah simbol dari rasa malu yang luar biasa, kekalahan, dan hilangnya martabat seseorang.³⁵⁹ Oleh karena itu, melalui ayat ini, Markus kiranya hendak menunjukkan bahwa para murid lebih memilih kehilangan identitas dan martabat mereka daripada harus menderita bersama Yesus. Secara teologis, pelarian yang memalukan ini hendak mempertegas bahwa Yesus benar-benar ditinggalkan sendirian dalam menjalani misi mesianik-Nya dan para murid-Nya lari dengan cara yang paling hina untuk menyelamatkan nyawa mereka.³⁶⁰

Narasi pengkhianatan ini terus berlanjut dalam narasi penyangkalan Petrus (Mrk. 14:66-72). Setelah para murid melarikan diri, Markus menarasikan bahwa

³⁵⁸ April Hoelke Simpson, "Spiraling Shame and Honor Restored? The Marcan Passion and Resurrection," *The Catholic Biblical Quarterly*, 87.2 (2025): 319-320.

³⁵⁹ Erin Vearncombe, "Cloaks, Conflict, and Mark 14:51-52," *The Catholic Biblical Quarterly*, 75.4 (2013): 693.

³⁶⁰ Howard M. Jackson, "Why the Youth Shed His Cloak and Fled Naked: The Meaning and Purpose of Mark 14: 51-52," *Journal of Biblical Literature*, 116.2 (1997): 285-287.

Petrus mencoba mengikuti Yesus dari jauh ke halaman Mahkamah Agama (Mrk. 14:54). Akan tetapi, keberadaan Petrus di halaman tersebut justru membuatnya terjebak dalam situasi yang mempertaruhkan identitas dan kesetiaannya kepada Yesus. Dalam narasi ini, Markus menampilkan kontras yang tajam antara peristiwa yang terjadi pada Yesus dan Petrus. Di halaman Mahkamah Agama, Yesus memberikan pengakuan yang tegas tentang identitas-Nya. Akan tetapi, di luar halaman, Petrus sebagai pemimpin para murid justru menyangkal hubungannya dengan Yesus di depan seorang hamba perempuan sebanyak tiga kali dan dipertegas dengan sumpah dan kutukan.³⁶¹ Penyangkalan tersebut hendak menegaskan bahwa ketika Yesus diolok-olok sebagai Nabi dan Raja, tidak ada seorang pun dari kedua belas murid-Nya yang berdiri di samping-Nya untuk mendukung kesaksian-Nya (Mrk. 14:53-65).³⁶²

Secara khusus, pada saat narasi beralih ke narasi Jalan Salib dan penderitaan-Nya, para murid sudah tidak lagi menjadi bagian dari narasi tersebut.³⁶³ Markus mempertegas ketiadaan para murid tersebut dengan memperkenalkan tokoh-tokoh pengganti yang justru membantu dan menemani Yesus, yaitu Simon dari Kirene yang membantu Yesus memikul salib-Nya dan dua penyamun yang disalibkan di sebelah kanan dan kiri Yesus (Mrk. 15:20b-32).³⁶⁴ Dengan menunjukkan ketiadaan para murid dalam misi mesianik-Nya, Markus menegaskan bahwa kedua belas murid-Nya benar-benar telah bubar. Oleh

³⁶¹ John Paul Heil, "The Progressive Narrative Pattern of Mark 14:53-16:8," *Biblica*, 73.3 (1992): 340-341.

³⁶² Brown, "The Passion According to Mark," 122.

³⁶³ Andrew T. Lincoln, "The Promise and the Failure: Mark 16: 7.8," *Journal of Biblical Literature*, 108.2 (1989): 288.

³⁶⁴ Heil, "The Progressive Narrative Pattern of Mark 14:53-16:8," 346.

karena itu, tidak seorang pun dari mereka yang berdiri di bawah kaki Salib-Nya hingga Dia wafat di kayu salib.³⁶⁵

Puncak dari kegagalan para murid dapat dilihat dalam narasi Yesus dikuburkan (Mrk. 15:42-47). Dalam narasi ini, Markus memberikan kontras antara kedua belas murid-Nya dan Yusuf dari Arimatea. Meskipun Yusuf dari Arimatea adalah seorang anggota Sanhedrin yang bertanggung jawab atas pemberian hukuman mati terhadap Yesus, Yusuf justru tampil sebagai “orang luar” yang berani menghadap Pilatus untuk meminta dan menguburkan jenazah-Nya.³⁶⁶ Dalam tradisi Yahudi, menguburkan orang mati merupakan tugas kesalehan dan tindakan kasih yang sangat penting.³⁶⁷ Akan tetapi, dalam narasi ini, tidak ada murid yang berani datang untuk menguburkan jenazah Yesus yang merupakan guru mereka. Hal ini berarti bahwa secara tidak langsung para murid telah memutuskan semua ikatan kesetiaan mereka terhadap Yesus.

Secara khusus, dalam Markus 16:1-8, Markus mengakhiri Injil ini secara *enigmatik*, yaitu para wanita melarikan diri dari kubur dan tidak mengatakan apa-apa kepada siapa pun karena mereka takut.³⁶⁸ Menurut penulis, ada dua poin penting yang perlu diperhatikan dalam ayat ini. Pertama, ayat ini semakin mempertegas kegagalan para murid dalam memahami identitas dan misi Yesus. Tidak satu pun dari kedua belas murid-Nya yang setia mengikuti-Nya dan

³⁶⁵ Richard W. Swanson, “They Said Nothing,” *Currents in Theology and Mission*, 20.6 (1993): 473.

³⁶⁶ Raymond E. Brown, “The Burial of Jesus (Mark 15: 42-47),” *The Catholic Biblical Quarterly*, 50.2 (1988): 238-241.

³⁶⁷ Brown, “The Burial of Jesus (Mark 15: 42-47),” 240.

³⁶⁸ Willoughby C. Allen, “St. Mark XVI. 8. “They Were Afraid” Why?,” *The Journal of Theological Studies*, 47.185/186 (1946): 47-48.

menjaga Makam-Nya. Kedua, situasi “hening” yang terdapat dalam ayat ini dapat disebut sebagai paradoks dari tema “Rahasia Mesianis” dalam Markus.³⁶⁹ Di dalam narasi sebelumnya, Yesus memerintahkan orang-orang yang menyaksikan mukjizat-Nya untuk diam, namun mereka justru bersaksi kepada banyak orang. Di dalam narasi kebangkitan-Nya (Mrk. 16:1-8), para wanita yang menjadi saksi terakhir diperintahkan untuk bersaksi, justru memilih untuk diam karena ketakutan. Pada akhirnya, melalui narasi kegagalan kedua belas murid-Nya maupun murid lainnya, Markus mengundang pembaca untuk mengambil alih tugas mereka, yaitu bukan lari dalam ketakutan, tetapi menjadi saksi kebangkitan-Nya.

4.5.2 Narasi Kegagalan Para Murid dan Kurikulum Inti Kemuridan

Narasi kegagalan para murid yang terdapat dalam Markus Bab 14-16 tentu akan membawa pembaca kepada satu pertanyaan krusial: “Mengapa para murid bisa mengalami kegagalan tersebut?” Menurut penulis, pertanyaan ini penting karena pertanyaan tersebut mendorong pembaca untuk menggali latar belakang mengapa Markus menuliskan narasi kegagalan para murid Yesus dalam Injilnya. Dalam konteks ini, Markus tentu memiliki tujuan pedagogis tertentu.

Menurut penulis, narasi kegagalan para murid dalam Bab 14-16 akan lebih mudah dipahami apabila dibaca dalam terang kurikulum inti kemuridan. Kurikulum inti ini tentunya bukan sekadar pengajaran yang Yesus berikan kepada

³⁶⁹ Lincoln, "The Promise and the Failure: Mark 16: 7.8," 290-291.

para murid-Nya. Dalam narasi-narasi lainnya, Yesus juga mengajarkan nilai-nilai tertentu bagi para murid-Nya. Akan tetapi, kurikulum inti kemuridan ini merupakan tiga pengajaran yang paling penting untuk diperhatikan agar para murid mampu memahami identitas dan misi Yesus dengan baik.

Kurikulum inti yang pertama adalah pengajaran tentang ketaatan untuk mendengarkan Yesus sebagaimana terdapat dalam narasi transfigurasi (Mrk. 9:2-13). Allah telah mengajarkan ketiga murid inti Yesus agar mendengarkan semua yang dikatakan oleh Yesus. Mereka hanya diminta taat kepada Yesus sekalipun belum memiliki pemahaman yang benar tentang identitas dan misi Yesus.

Dalam narasi lainnya, ketiga murid inti dan para murid lainnya sebenarnya telah mampu menjalankan perintah Allah tersebut dengan baik. Akan tetapi, di Taman Getsemani ini, ketiga murid inti justru berhenti taat kepada Yesus dan mengabaikan perintah-Nya untuk berjaga-jaga dan bahkan tertidur. Ketidaktaatan mereka untuk berjaga-jaga kiranya dapat menunjukkan bahwa mereka masih terjebak dalam ekspektasi Mesias politis yang jaya serta masih belum mampu menyelaraskan pemahaman mereka dengan ajaran Yesus mengenai jalan salib dan penderitaan. Menurut penulis, ketidaktahuan para murid tersebut sebenarnya masih dapat diterima karena pemahaman mereka baru akan sempurna apabila mereka terus mengikuti-Nya hingga peristiwa wafat serta kebangkitan-Nya. Akan tetapi, sikap taat untuk mendengarkan Yesus ini memang harus diperhatikan dan dijalani secara konsisten. Dengan demikian, para murid tidak hanya mengabaikan perintah Yesus, tetapi juga secara tidak langsung telah mengabaikan perintah Allah.

Kurikulum inti kedua adalah tentang berdoa sebagaimana terdapat dalam narasi eksorsisme Yesus (Mrk. 9:14-29). Di Taman Getsemani, ketiga murid inti juga mengabaikan perintah Yesus untuk berdoa agar mereka tidak jatuh ke dalam pencobaan. Akan tetapi, para murid justru tertidur hingga Yesus selesai berdoa kepada Bapa-Nya sebanyak tiga kali. Di Taman Getsemani, Yesus berdoa kepada Bapa-Nya agar Dia dimampukan menjalani misi mesianik-Nya karena secara manusiawi, Yesus memang mengalami ketakutan. Oleh karena itu, Yesus juga meminta para murid-Nya berdoa agar mereka dapat setia menemani-Nya dalam menjalani jalan salib dan penderitaan-Nya. Akan tetapi, para murid justru tidak berdoa, padahal Yesus juga telah mengajarkan mereka untuk senantiasa membangun hubungan yang personal dengan Allah. Bahkan di Taman Getsemani ini, Yesus juga turut memberikan teladan dengan berdoa kepada Bapa-Nya. Menurut penulis, di Taman Getsemani ini para murid memang sebaiknya berdoa, agar para murid mendapatkan kekuatan dari Allah yang memungkinkan mereka menghadapi peristiwa penangkapan Yesus dengan setia.

Kurikulum inti ketiga adalah terus-menerus mengikuti-Nya sebagaimana terdapat dalam narasi penyembuhan Bartimeus (Mrk. 10:46-52). Dalam analisis penulis, narasi pengkhianatan Yudas juga dapat dilihat sebagai bukti dari ketidaktaatannya untuk mendengarkan Yesus. Di Taman Getsemani, Yesus meminta para murid-Nya untuk duduk di situ sementara Dia berdoa (Mrk. 14:32). Akan tetapi, Yudas tampaknya mengabaikan perintah Yesus tersebut dan pergi menemui Imam-imam Kepala, ahli-ahli Taurat maupun tua-tua. Oleh karena itu, sesudah Yesus berdoa, dia datang bersama orang-orang yang membawa pedang

dan pentung untuk menangkap Yesus (Mrk. 14:43). Kedatangan Yudas ini kiranya juga dapat menjadi bukti dari ketidaksetiaannya dalam mengikuti Yesus. Terlepas dari berbagai alasan personalnya untuk membantu imam-imam kepala, ahli-ahli Taurat, maupun tua-tua untuk menangkap Yesus, Yudas dapat dilihat sebagai salah seorang murid-Nya yang mengabaikan keteladanan Bartimeus untuk terus-menerus mengikuti-Nya di jalan.

Secara khusus, narasi para murid yang melarikan diri ketika Yesus ditangkap, Petrus yang menyangkal Yesus di halaman luar Mahkamah Agama, serta ketidakhadiran para murid pada saat Yesus memikul salib, wafat di salib, dikuburkan hingga peristiwa kebangkitan-Nya, dapat menjadi bukti kuat bahwa para murid tidak setia mengikuti-Nya. Menurut penulis, ketidaksetiaan ini bisa terjadi karena para murid belum sepenuhnya menangkap esensi pengajaran Yesus yang dipersonifikasikan dalam figur Bartimeus yang dengan ketaatan radikal segera mengikuti-Nya di tengah jalan. Hal ini berarti bahwa hingga akhir narasi Markus, para murid belum sepenuhnya memahami identitas dan misi Yesus dalam perjalanan-Nya menuju Yerusalem sebagaimana yang telah dinyatakan tentang-Nya.

4.6 KESIMPULAN

Kurikulum inti kemuridan yang dianalisis dari ketiga narasi mukjizat Yesus selama perjalanan menuju Yerusalem ternyata memiliki hubungan yang sangat kuat dengan narasi kegagalan para murid di Yerusalem. Markus tampaknya

memang sengaja menyusun ketiga narasi tersebut sedemikian rupa sehingga membantu pembaca untuk memahami kegagalan para murid di Yerusalem.

Dalam Injilnya, Markus banyak menuliskan pengajaran-pengajaran Yesus bagi para murid-Nya. Bahkan sesudah narasi penyembuhan Bartimeus, Markus masih membahas beberapa pengajaran Yesus kepada para murid-Nya. Namun, dari semua pengajaran Yesus tersebut, penulis melihat bahwa ketiga narasi mukjizat Yesus selama perjalanan menuju Yerusalem adalah tiga pengajaran yang paling penting untuk diperhatikan dan dilaksanakan oleh para murid-Nya. Penulis menggarisbawahi ketiga narasi mukjizat tersebut sebagai tiga narasi teologis kemuridan dalam Markus sekaligus sebagai kurikulum inti pedagogi Yesus. Kurikulum inti kemuridan ini adalah pengajaran tentang ketaatan untuk mendengarkan Yesus, berdoa kepada Allah, dan terus-menerus mengikuti-Nya.

Signifikansi dari kurikulum inti kemuridan ini dapat dilihat dari kegagalan para murid mulai dari Taman Getsemani hingga narasi kesaksian tentang kebangkitan Yesus. Di Taman Getsemani, ketiga murid inti dan juga para murid lainnya tidak mendengarkan perintah Yesus untuk berjaga-jaga dan berdoa. Secara khusus, ketidaktaatan mereka untuk berdoa kepada Allah sebagaimana yang dilakukan oleh Yesus membuat mereka secara manusiawi masuk ke dalam pencobaan, terutama pada peristiwa Yesus ditangkap. Bahkan sikap tersebut membuat para murid melarikan diri dari-Nya dan tidak ada satu pun yang terus-menerus mengikuti-Nya hingga Dia wafat di salib dan bangkit sesuai dengan kesaksian dari seorang pemuda yang berada dekat Makam Yesus.

Dalam analisis penulis, kegagalan-kegagalan para murid di atas ternyata saling memengaruhi satu sama lain. Kegagalan di Taman Getsemani sangat memengaruhi kegagalan para murid yang terjadi sesudah narasi penangkapan Yesus. Markus tidak lagi membahas para murid kecuali Petrus yang mengikuti Yesus di luar halaman Mahkamah Agama, sekalipun pada akhirnya dia menyangkal Yesus sebanyak tiga kali dan pergi menangis perbuatannya. Dengan mempertimbangkan bahwa kegagalan para murid itu saling mempengaruhi satu sama lain, kegagalan para murid tersebut dapat disebut sebagai kegagalan sistemik. Kegagalan sistemik ini tentu tidak hanya berarti bahwa kegagalan di Taman Getsemani memiliki hubungan dengan kegagalan lainnya, tetapi juga semakin menegaskan signifikansi dari kurikulum inti kemuridan ini.

Berdasarkan analisis di atas, penulis dapat menggarisbawahi bahwa kegagalan sistemik yang terjadi pada para murid tersebut dapat terjadi karena mereka gagal memahami kurikulum inti kemuridan selama perjalanan menuju Yerusalem. Kegagalan mereka dalam memahami kurikulum inti tersebut tentunya sangat memengaruhi cara pandang maupun tindakan mereka ketika Yesus akan menunaikan misi-Nya sebagai Mesias yang harus menderita.

Menurut penulis, secara manusiawi, kegagalan sistemik para murid ini tentunya cukup memprihatinkan dalam relasi guru dan para muridnya. Akan tetapi, ketidaktahuan dan kegagalan tersebut tidak harus dipahami sebagai kegagalan yang final. Apabila Injil Markus berakhir pada Bab 16:8,³⁷⁰ janji bahwa

³⁷⁰ Secara historis, konsensus ilmiah menyatakan bahwa dua naskah Yunani tertua dan paling andal dari abad ke-4, Codex Sinaiticus (S) dan Codex Vaticanus (B), mengakhiri Injil Markus

tepat pada Bab 16 ayat 8 (lihat S. Joubert, "Realigning with the slave-like Jesus of Mark: The shorter ending of Mark 16:1-8 as a Relecture", *Acta Theologica Supplementum* 37 (2024): 114). Dalam Codex Vaticanus, terdapat satu kolom kosong setelah ayat 8 yang menunjukkan bahwa penyalin mungkin mengetahui adanya tradisi akhiran lain, tetapi tidak memasukkannya karena meragukan keasliannya (Lihat Bradley S. Billings, "The End of Mark's Gospel and the Markan Community: A Fresh Look in an Old Place", *Colloquium* 46/1 (2014): 45). Sebaliknya, Akhiran Panjang (16:9-20) baru muncul secara luas pada manuskrip abad ke-5 dan sesudahnya, serta sering kali ditandai oleh juru tulis dengan simbol khusus untuk menunjukkan status sekundernya (Lihat Joubert, "Realigning with the slave-like Jesus of Mark", 114). Dalam perkembangannya, gagasan tersebut menimbulkan perdebatan di antara para ahli yang terbagi dalam dua kubu besar. Pertama, para ahli yang mengembangkan teori kecelakaan (*The Accident Theory*) sebagaimana didukung oleh Edgar J. Goodspeed dan B.H. Streeter. Teori ini memandang bahwa Injil Markus yang kita miliki saat ini adalah sebuah "torso" atau naskah yang tidak utuh karena kehilangan bagian akhirnya secara tidak sengaja. Goodspeed berpendapat bahwa sangat tidak masuk akal jika Markus mengakhiri Injilnya tepat pada ayat 16:8, karena narasi tersebut terputus di tengah klimaks yang sangat vital. Goodspeed meyakini bahwa Injil Markus aslinya memiliki penutup yang utuh, namun salinan aslinya mengalami kerusakan fisik atau lembar terakhirnya hilang sebelum sempat disalin secara luas. Ia bahkan mencoba merekonstruksi akhir yang hilang tersebut dengan merujuk pada Injil Matius (terutama Matius 28:9-20), karena ia percaya Matius menggunakan salinan Markus yang masih lengkap saat itu (Lihat Edgar J. Goodspeed, "The Original Conclusion of the Gospel of Mark", *The American Journal of Theology*, Vol. 9, No. 3 (1905): 484-490). Sejalan dengan Goodspeed, Streeter menyebut situasi tersebut sebagai "accident theory". Ia menjelaskan bahwa bagian awal dan akhir dari sebuah gulungan papirus adalah bagian yang paling rentan terhadap kerusakan. Dalam hal ini, Streeter juga membayangkan sebuah situasi historis di Roma, seperti kerusuhan yang menyebabkan lembar terakhir gulungan Injil Markus tersebut robek atau rusak. Menurut dia, kalau narasi penampakan Yesus kepada murid-murid di Galilea tidak ada sebagaimana dijanjikan di Markus 14:28 dan 16:7, Injil ini dianggap tidak memenuhi nubuatnya sendiri (Lihat Robert Oliver Kevin, "The Lost Ending of the Gospel According to Mark: A Criticism and A Reconstruction", *Journal of Biblical Literature* Vol. 50, no. 1 (1931): 93-96). Kedua adalah teori kesengajaan (*The Intentional Theory*) atau akhir yang memang direncanakan oleh penulis untuk berhenti tepat di sana. Teori ini dikembangkan oleh J.M. Creed melalui konsep "latent incoherence" (ketidakteraturan yang tersembunyi). Creed mengakui adanya ketidakteraturan antara perintah malaikat di ayat 7 (untuk berbicara) dan tindakan para wanita di ayat 8 (untuk diam). Namun, ia berpendapat bahwa inkohereni ini tetap bersifat "laten" atau tidak mengganggu selama cerita berhenti di ayat 8, karena perhatian pembaca sepenuhnya terserap oleh emosi dan ketakutan para wanita. Creed juga berpendapat bahwa pengakhiran pada ayat 8 memiliki fungsi khusus untuk menjelaskan secara historis mengapa tradisi makam kosong baru muncul belakangan di tengah jemaat, yaitu karena para wanita awalnya diam dan mengalami ketakutan (Lihat J. M. Creed, "The Conclusion of the Gospel According to Saint Mark", *The Journal of Theological Studies*, Vol. 31, No. 122 (1930): 175-180). Namun, Wilfred Lawrence Knox menentang keras teori kesengajaan tersebut dengan merujuk pada standar penulisan biografi dan narasi populer kuno (*canons of narrative technique*). Knox menyatakan bahwa dalam literatur populer masa itu, seorang penulis harus membulatkan ceritanya sepenuhnya tanpa membiarkan pembaca berimajinasi sendiri mengenai nasib tokoh-tokoh utamanya. Ia berargumen bahwa meskipun akhir yang mendadak mungkin dilakukan dalam sebuah paragraf, hal itu tidak pernah dilakukan sebagai penutup keseluruhan buku dalam genre narasi populer. Knox menyimpulkan bahwa jika Markus dianggap sengaja mengakhiri Injilnya di ayat 8, maka kita harus menganggap Markus memiliki orisinalitas teknik modern yang melampaui masanya hingga 1500 tahun, yang baginya sangat tidak mungkin. Dari perdebatan ini dapat dilihat bahwa terdapat ketegangan antara bukti fisik manuskrip tertua yang berhenti di ayat 8 dan tuntutan struktur narasi yang mengharapkan penyelesaian yang utuh bagi kisah kebangkitan tersebut (Lihat Wilfred Lawrence Knox, "The Ending of St. Mark's Gospel", *The Harvard Theological Review* Vol. 35, No. 1 (1942): 13-23). Meskipun demikian, ada beberapa bukti internal yang sangat kuat untuk membuktikan bahwa 16:8 adalah ayat terakhir yang asli, sementara 16:9-20 adalah tambahan

Yesus mendahului para murid ke Galilea (16:7) justru membuka kesempatan bagi para murid untuk mentransformasi perjalanan kemuridan mereka. Dengan demikian, akhir narasi Markus tersebut tidak menutup kisah para murid dengan kepastian mengenai keberhasilan ataupun kegagalan mereka, tetapi mengundang pembaca untuk mempertimbangkan respons mereka terhadap panggilan untuk kembali mengikuti Yesus yang telah menderita di salib serta bangkit.

sekunder: (i) akhiran panjang dalam Markus 16:9-20 tersebut memiliki 18 istilah yang tidak pernah ditemukan di bagian lain Injil Markus, serta memiliki gaya bahasa yang terasa asing dibandingkan dengan narasi sebelumnya; (ii) transisi dari ayat 8 ke ayat 9 sangat kasar sebagaimana subjek tiba-tiba berpindah dari para wanita ke Yesus tanpa adanya penjelasan. Bahkan Maria Magdalena diperkenalkan kembali seolah-olah ia belum disebutkan dalam ayat-ayat sebelumnya; (iii) ayat 16:7 menjanjikan bahwa murid-murid akan melihat Yesus di Galilea, namun pada ayat 9-20 justru hanya merangkum penampakan Yesus di wilayah Yerusalem, sehingga gagal memenuhi nubuat yang dibuat Markus sendiri (Lihat Bradley S. Billings, "The End of Mark's Gospel and the Markan Community: A Fresh Look in an Old Place", *Colloquium* 46/1 (2014): 45-46. Lalu ke (iv), ayat 9:20 terlihat seperti sebuah ringkasan yang disusun dari elemen-elemen Injil Matius, Lukas, dan Yohanes untuk "menyembuhkan" kesan negatif dari ketakutan para wanita pada ayat 8. Sebagai signifikansinya, apabila Markus memang sengaja mengakhiri Injilnya di ayat 8, hal itu tentunya menciptakan kekhasan etis yang tidak dimiliki Injil lainnya. Akhir yang terbuka ini menempatkan pembaca pada dua posisi yang sulit: apakah mereka akan memutuskan untuk mengikuti Yesus yang telah mendahului mereka ke "Galilea" kehidupan nyata atau mereka akan tetap diam dalam ketakutan (lihat S. Joubert, "Realigning with the slave-like Jesus of Mark: The shorter ending of Mark 16:1-8 as a Relecture", *Acta Theologica Supplementum* 37 (2024): 116). Dengan mempertimbangkan analisis ini, penulis lebih tertarik untuk membaca Markus sampai pada ayat 8, dan hal ini juga sangat didukung oleh konteks penulisan Markus, yaitu untuk meneguhkan jemaat non-Yahudi, yaitu jemaat Roma, yang sedang menghadapi penindasan kuasa politik Romawi (Lihat Eko Riyadi, *Markus: Engkau adalah Mesias* (Yogyakarta: Kanisius, 2011), 22-23).

BAB V

CATATAN KRITIS

5.1 PENGANTAR

Bab ini akan membahas kontribusi signifikan Elizabeth Struthers Malbon dalam pengembangan pendekatan naratif terhadap Injil Markus. Menurut penulis, Malbon adalah salah satu ahli Kitab Suci yang paling konsisten dalam menerapkan prinsip-prinsip dalam pendekatan naratif. Pendekatan naratifnya telah memberikan perspektif baru dalam memahami “dunia di dalam teks” sebagai sebuah kesatuan yang otonom. Meskipun demikian, sebuah kajian akademis selalu menuntut kesadaran akan batas-batas suatu metode yang sedang dikembangkan. Oleh karena itu, bab ini akan memberikan evaluasi yang berfokus pada identifikasi batas-batas teoritis dari pendekatan naratif Malbon. Akan tetapi, catatan kritis dalam bab ini tidak dimaksudkan untuk mencari kelemahan personal Malbon sebagai ahli Kitab Suci, tetapi untuk menguji sejauh mana berbagai unsur dalam pendekatan naratif dapat berdialog dengan kompleksitas maupun sifat teks-teks kuno. Dalam hal ini, penulis akan menempatkan kontribusi Malbon secara objektif dan mendialogkannya dengan berbagai teori naratif dari berbagai ahli Kitab Suci lainnya yang memiliki perhatian terhadap studi naratif. Dalam dialog interdisipliner ini, penulis juga hendak memperluas jangkauan penggunaan pendekatan naratif Malbon dalam studi Injil Markus.

5.2 EVALUASI METODOLOGIS DAN CATATAN KRITIS APRESIATIF

Penulis memulai evaluasi metodologis dan catatan kritis apresiatif ini dengan menegaskan signifikansi kontribusi Malbon dalam mengembangkan pendekatan naratifnya. Signifikansi utama Malbon adalah pengembangan konsep *fallible followers* dan lima lapisan Kristologi naratif yang mencakup *enacted*, *projected*, *deflected*, *refracted* dan *reflected*. Adapun pendekatan naratif Malbon ini telah membantu penulis untuk menganalisis tiga narasi mukjizat Yesus selama perjalanan menuju Yerusalem dalam konteks pedagogi kemuridan. Analisis ini telah dibahas secara komprehensif dalam Bab tiga dan empat.

Dalam studi naratifnya, penulis melihat bahwa Malbon juga melakukan studi interdisipliner. Malbon mendialogkan teorinya dengan teori-teori yang telah dikembangkan oleh para ahli Kitab Suci lainnya. Ada lima tokoh penting yang diakui oleh Malbon dalam studi naratifnya. Pertama, Malbon mengakui adanya hasrat holistik dalam dirinya, yaitu kecenderungan untuk melihat teks Markus sebagai satu kesatuan yang utuh. Oleh karena itu, dia mempertimbangkan pemikiran Dominick LaCapra tentang *saturasi* kontekstual.³⁷¹ Kedua, dalam upaya mempertajam analisis karakterisasi, Malbon menganalisis konsep tipologi agen-tipe-karakter Adele Berlin sebagai kerangka metodologis.³⁷² Ketiga, melalui kerangka berpikir Frank Kermode tentang karakter teks yang eksklusif dan penuh teka-teki, Malbon menegaskan diskontinuitas antara narasi dan realitas sejarah. Ia

³⁷¹ Malbon, *In The Company of Jesus*, xii.

³⁷² Malbon, *In The Company of Jesus*, 222.

menolak pandangan bahwa teks Injil bersifat transparan secara historis dan menegaskan bahwa narasi merupakan *mysterion* teologis.³⁷³ Keempat, Malbon mengkritisi tesis polemik murid Theodore Weeden dengan menawarkan pendekatan pastoral sebagai alternatif interpretasi yang lebih kompleks.³⁷⁴ Kelima, Malbon menggunakan teori Stephen D. Moore untuk memahami sifat dalam suatu teks.

Berkaitan dengan hal tersebut di atas, penulis akan menggunakan pemikiran tokoh-tokoh tersebut sebagai instrumen evaluatif untuk mendekonstruksi dan merekonstruksi kontribusi serta batasan Malbon dalam pendekatan naratifnya.

5.2.1 Hasrat Holistik dan *Saturasi* Kontekstual

Penulis melihat terdapat ketegangan antara upaya Malbon untuk mencapai pemahaman naratif yang menyeluruh dan pemikiran Dominick LaCapra mengenai bahaya *saturasi* kontekstual. Dalam karyanya, *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language* (1983), LaCapra mengembangkan teori *saturasi* kontekstual (*contextual saturation*). Teori ini merupakan catatan kritis terhadap para sejarawan intelektual seperti Allan Janik dan Stephen Toulmin yang sering kali memaksakan satu konteks tertentu untuk memperoleh interpretasi teks yang

³⁷³ Malbon, *In The Company of Jesus*, 69.

³⁷⁴ Malbon, *In The Company of Jesus*, 135.

sepenuhnya bersatu (*fully unified interpretation*).³⁷⁵ LaCapra menegaskan bahwa sebuah teks yang kompleks tidak hanya memiliki satu konteks tunggal, tetapi juga serangkaian konteks yang saling berinteraksi, sebagaimana hubungan antara satu konteks dan konteks lainnya sering kali bersifat variabel dan kompleks. Hal ini berarti bahwa saturasi kontekstual terjadi ketika penafsir menjadikan konteks tertentu sebagai aspek utama dalam memahami makna keseluruhan suatu teks.

Berkaitan dengan hal tersebut di atas, Malbon mengembangkan metafora "spons yang jenuh (*saturated sponge*)" dari LaCapra untuk menjelaskan risiko metodologis dalam studi Injil Markus.³⁷⁶ Intisari metafora ini adalah bahwa apabila sebuah spons sudah terlalu penuh dengan air, spons tersebut tidak akan mampu lagi menjalankan fungsinya dengan baik. Spons tersebut hanya akan meninggalkan jejak air saat digunakan untuk mengelap meja dan tidak mampu lagi menyerap cairan pembersih yang mungkin dibutuhkan untuk pekerjaan yang lebih menyeluruh. Hal ini berarti bahwa apabila teks Markus sudah tersaturasi oleh satu makna saja, teks tersebut tidak dapat menerima perhatian dari dimensi lain, seperti realitas sejarah sosiopolitik abad pertama. Dengan demikian, dapat dilihat bahwa Malbon sungguh-sungguh mengakui bahwa terkadang sebuah teks yang telah diinterpretasikan sedemikian rupa perlu diperas (*squeezed out*) atau didialogkan. Tujuannya adalah agar ruang maknanya kembali terbuka dan mampu berdialog dengan perspektif baru.

³⁷⁵ Dominick LaCapra, *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, and Language* (Ithaca & London: Cornell University Press, 1983), 87-88.

³⁷⁶ Malbon, *In The Company of Jesus*, 113-114.

Apabila penulis membandingkan konsep tersebut dengan konsep saturasi LaCapra, hasrat holistik Malbon ini berisiko menjadi agen saturasi. Menurut penulis, ketaatan Malbon pada tugas utama *narrative criticism* untuk menemukan kesatuan organis, secara metodologis tampaknya telah mempengaruhi dirinya untuk menyinkronkan lapisan-lapisan Kristologi naratif ke dalam satu pola yang sangat rapi. Akan tetapi, upaya Malbon tersebut tentu bukanlah tanda dari kurangnya ketelitian dalam dirinya, melainkan konsekuensi logis dari batas teoretis paradigma yang mengasumsikan kesatuan teks final sebagai standar estetika utama. Oleh karena itu, untuk mengantisipasi terjadinya saturasi tersebut, ada beberapa langkah yang bisa dipertimbangkan.

Beberapa langkah tersebut adalah sebagai berikut. Langkah pertama, penafsir harus memiliki keberanian untuk mengakui bahwa teks Markus memiliki disonansi,³⁷⁷ paradoks,³⁷⁸ dan kebisuan (*silence*)³⁷⁹ yang tidak perlu selalu

³⁷⁷ Disonansi merujuk pada adanya ketidakselarasan yang terjadi baik di dalam sebuah teks itu sendiri maupun antara teks dengan konteks sejarahnya. LaCapra menegaskan bahwa teks-teks yang kompleks sering kali menampilkan elemen-elemen yang saling bertentangan sekaligus menantang apa yang ingin ditetapkan oleh teks tersebut sebagai sesuatu yang valid. LaCapra menggunakan istilah ini untuk mengkritik para sejarawan intelektual yang cenderung mengabaikan *disonansi* demi menciptakan narasi sejarah yang tampak mulus dan koheren. Contohnya, LaCapra menyoroti disonansi antara buku *Wittgenstein's Vienna* (karya Janik & Toulmin) dengan teks asli Wittgenstein, *Tractatus*, sebagaimana interpretasi kontekstual sering kali bertentangan dengan proses tekstual yang sebenarnya terjadi (gagasan ini diringkas dari Dominick LaCapra, *Rethinking Intellectual History*, 84-86).

³⁷⁸ Paradoks dapat dipahami sebagai struktur internal teks yang secara bersamaan menegaskan dan mempertanyakan otoritasnya sendiri. Dalam hal ini, LaCapra mengkritik kecenderungan penafsir "kontekstualis" yang mereduksi paradoks menjadi sekadar "teka-teki" (*puzzle*) yang harus dicari solusinya. Tujuannya adalah agar teks kehilangan sifat paradoksialnya dan sepenuhnya dapat dimengerti. Menurut LaCapra, paradoks dalam teks seharusnya dieksplorasi tanpa harus dilampaui atau dihilangkan, karena di situlah letak kekuatan provokasi intelektual sebuah teks. Contohnya, LaCapra menyoroti bagaimana Wittgenstein dalam *Tractatus* melakukan hal yang paradoks. Wittgenstein menggunakan bahasa justru untuk menunjukkan letak batas kemampuan bahasa itu. Hal ini terlihat jelas dalam proposisi 6.54, yaitu Wittgenstein mengibaratkan proposisi-proposisinya sebagai sebuah 'tangga' yang harus dibuang oleh pembaca setelah mereka memanjatnya guna melihat dunia dengan benar. Meskipun Wittgenstein menyebut upaya membicarakan etika sebagai 'omong kosong' (*nonsense*) karena melampaui batas logika, ia

diselesaikan atau diharmonisasi demi mencapai interpretasi yang sepenuhnya terpadu.³⁸⁰ Hal ini berarti bahwa penafsir juga harus waspada terhadap interpretasi yang sering kali secara tidak sadar menyederhanakan bagian-bagian teks yang sulit hanya untuk menciptakan ilusi kepaduan narasi.

Langkah kedua, penafsir perlu menyadari bahwa tugas utamanya bukan sekadar mengklarifikasi teks agar tampak sederhana dan mudah dipahami, melainkan memperumit (*complicate*) interpretasi dengan mempertimbangkan berbagai lapisan kompleksitas yang ada.³⁸¹ Oleh karena itu, kerangka studi naratif Malbon tidak boleh terjebak menjadi alat untuk mencapai saturasi kontekstual. Suatu penafsiran tidak boleh mengeliminasi ketegangan ideologis yang ada, melainkan harus membiarkan teks Markus tetap menjadi ruang interaksi timbal balik (*scene of an interplay*). Ruang interaksi tersebut dipahami sebagai ruang dialektika antara kekuatan yang berusaha menyatukan makna dan kekuatan bahasa

sebenarnya menganggap hal-hal yang 'tak dikatakan' tersebut sebagai bagian yang paling penting dan memiliki nilai etis. Paradoks ini dipertegas dalam proposisi 7 yang menyatakan, '*Terhadap apa yang tidak dapat dibicarakan, di situ orang harus diam*'. Dalam suratnya kepada Ludwig Ficker, Wittgenstein juga menegaskan bahwa karyanya terdiri dari dua bagian, yaitu bagian yang tertulis dan 'semua yang tidak saya tulis'. Menurut Wittgenstein, bagian tidak tertulis itulah yang justru merupakan inti etis yang paling penting dari bukunya (gagasan ini diringkas dari Dominick LaCapra, *Rethinking Intellectual History*, 100, 112).

³⁷⁹ Kebisuan (*Silence*) merujuk pada bagian-bagian teks yang tidak dikatakan atau "celah" yang sengaja ditinggalkan oleh penulis. LaCapra memperingatkan adanya bahaya "*saturasi kontekstual*", sebagaimana penafsir menggunakan informasi latar belakang sejarah secara berlebihan untuk "mengisi" atau "menghaluskan" (*smoothed over*) kebisuan tersebut demi mencapai interpretasi yang terpadu secara total. Baginya, tugas penafsir bukanlah untuk membungkam kebisuan teks dengan jawaban-jawaban kontekstual, tetapi membiarkan kebisuan itu "berbicara" sebagai bagian dari integritas teks. Contohnya, dalam buku *Wittgenstein's Vienna*, Allan Janik dan Stephen Toulmin mencoba mengisi kebisuan etis tersebut dengan menghubungkan *Tractatus* secara langsung dengan konteks Wina akhir abad ke-19 (*fin-de-siècle Vienna*). Konteks sejarah ini digambarkan sebagai masa yang penuh dengan dekadensi serta keterpisahan yang tajam antara realitas dan penampilan, yaitu sebuah kondisi sosiopolitik yang memicu krisis bahasa dan pencarian integritas etis (gagasan ini diringkas dari Dominick LaCapra, *Rethinking Intellectual History*, 87-90).

³⁸⁰ LaCapra, *Rethinking Intellectual History*, 87.

³⁸¹ LaCapra, *Rethinking Intellectual History*, 40.

yang menyebarkan makna ke berbagai arah, sehingga makna tersebut tidak pernah bisa benar-benar diselesaikan dalam satu kesimpulan akhir (*dissemination*).³⁸²

Langkah ketiga, penafsir harus berpegang teguh pada hasil interpretatifnya, melakukannya secara tentatif dan waspada (*tentatively and warily*), serta menerima argumen tandingan secara terbuka tanpa bersikap dogmatis.³⁸³ Penafsir harus menyadari bahwa setiap interpretasi hanyalah sebuah hipotesis yang terbuka untuk direvisi dalam dialog intertekstual yang dinamis dan kritis. Dalam hal ini, penulis juga menyadari bahwa pendekatan naratif Malbon yang telah penulis gunakan sebagai instrumen dalam pembahasan Bab 2-4 tidak boleh dibiarkan mempersempit makna setiap narasi dalam Injil Markus. Tujuannya adalah agar penulis tidak buta terhadap misteri teologis maupun realitas sosiopolitik dalam teks tersebut.

5.2.2 Karakterisasi Malbon dan *Kontinuum* Tipologi Karakter Adele Berlin

Malbon mempertimbangkan dan menggunakan terminologi karakter dari Berlin dalam studi naratifnya, seperti *agen* (tokoh sebagai fungsi plot), *tipe* (tokoh dengan sifat terbatas/*stereotip*), dan karakter (tokoh dengan sifat yang lebih luas). Malbon menggunakan *kontinuum* ini untuk mengevaluasi sejauh mana seorang tokoh berfungsi dalam cerita: apakah hanya sebagai agen yang tidak diketahui apa pun selain kebutuhan *plot*, atau sebagai "karakter" yang memiliki dimensi lebih

³⁸² LaCapra, *Rethinking Intellectual History*, 116.

³⁸³ LaCapra, *Rethinking Intellectual History*, 115.

luas.³⁸⁴ Akan tetapi, dalam praktik interpretatifnya, Malbon cenderung memperlakukan para murid sebagai subjek yang memiliki kedalaman psikologis seperti tokoh dalam novel modern abad ke-19. Dalam analisisnya, Malbon melabeli para murid dan Yesus sebagai karakter bulat karena mereka menampilkan daftar sifat psikologis yang bervariasi, seperti ketidakmengertian, kegagalan, dan secara tidak langsung mengindikasikan adanya perkembangan batin individu yang kompleks. Padahal, sebagaimana diingatkan oleh para kritikus, minat terhadap psikologi perkembangan manusia merupakan penemuan modern, dan sifat-sifat psikologis itu tidak dimaksudkan untuk mengidentifikasi pembacanya.³⁸⁵

Dalam *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative* (1983), Adele Berlin mengembangkan sekaligus menawarkan konsep kontinum tipologi karakter yang lebih presisi untuk sastra biblikal. Kontinum tipologi karakter ini terdiri dari tiga kategori: pertama, agen (*agent*), yaitu tokoh yang hanya berfungsi menjalankan alur; kedua, tipe (*type*), yaitu tokoh yang memiliki rentang sifat terbatas dan mewakili kelas sosial atau kategori orang tertentu; dan yang ketiga, karakter (*character/full-fledged*), yaitu tokoh yang memiliki kompleksitas sifat sekaligus membantu pembaca mengetahui lebih banyak tentangnya daripada yang sekadar dibutuhkan oleh alur.³⁸⁶ Berlin juga menegaskan bahwa dalam narasi Kitab Suci, karakterisasi biasanya bersifat sekunder terhadap alur cerita (*plot*) dan

³⁸⁴ Malbon, *In The Company of Jesus*, 222.

³⁸⁵ Richard A. Horsley, *Hearing the Whole Story* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2001), 84.

³⁸⁶ Adele Berlin, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative* (Great Britain: The Almond Press, 1983), 23.

tindakan.³⁸⁷ Hal ini berarti bahwa identitas tokoh dalam dunia kuno tidak berasal dari keunikan psikologis individual, tetapi dari kelompok sosial tempat mereka menjalani hidup sebagai manusia dalam sejarah.³⁸⁸

Dengan mempertimbangkan konsep Berlin tersebut, penulis melihat bahwa teori karakterisasi Malbon perlu direkonstruksi dengan menerapkan kategori Berlin secara lebih ketat dan disiplin guna menghindari *anakronisme psikologis*.³⁸⁹ Sebagai langkah rekonstruksinya, Malbon sebaiknya tidak memaksakan karakter kuno secara bulat demi estetika modern. Akan tetapi, Malbon sebaiknya juga melihat serta mempertimbangkan tokoh-tokoh tersebut sebagai aktor dalam dinamika sosiopolitik dunia Mediterania pada abad pertama.

Secara khusus, melalui analisis penulis atas tiga narasi mukjizat Yesus dalam konteks pedagogi kemuridan, penulis sebaiknya memahami para murid bukan sekadar sebagai karakter bulat yang mengalami krisis identitas personal, sebagaimana konsep mengenai 'identitas diri' adalah penemuan modern. Mereka adalah kelompok sosial Israel yang sedang mengalami pembaruan di bawah kepemimpinan Yesus. Ketidaktahuan dan kegagalan mereka di sekolah kemuridan sebaiknya juga tidak perlu dipaksakan untuk menjadi bukti

³⁸⁷ Berlin, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*, 34.

³⁸⁸ Berlin, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*, 36.

³⁸⁹ *Anakronisme psikologis* merujuk pada kesalahan penafsiran, yaitu seseorang memaksakan konsep psikologi modern, seperti gagasan tentang kepribadian sebagai "identitas diri" atau perkembangan karakter yang kompleks secara psikologis ke dalam teks-teks kuno yang tidak mengenal konsep tersebut (lihat David Rhoads and Kari Syreeni, *Characterization in the Gospels*, 43). Dalam konteks studi biblikal, para ahli memperingatkan bahwa pada zaman kuno, karakter dalam literatur tidak dipandang sebagai individu dengan perkembangan psikis yang mendalam, tetapi lebih sebagai *ethos*. *Ethos* dapat dipahami sebagai kumpulan kebajikan atau keburukan yang statis dan tidak berubah (lihat Petri Merenlahti, *Poetics for the Gospels*, 78-79). Karakter kuno biasanya bersifat *stereotip* (tipe) dan berfungsi sebagai penggerak *plot* daripada sebagai "manusia nyata" dengan kehidupan batin yang kompleks seperti dalam novel modern (lihat David Rhoads and Kari Syreeni, *Characterization in the Gospels*, 64).

kompleksitas psikologis pembaca tersirat, tetapi harus dilihat sebagai tindakan agen yang disusun untuk menggerakkan narasi menuju misteri salib.

Dengan demikian, ketidaktahuan maupun kegagalan dalam tiga narasi mukjizat Yesus selama perjalanan menuju Yerusalem sebenarnya bukan hanya sekadar dinamika hubungan emosional antara Guru dan murid. Akan tetapi juga tentang perjuangan ideologis, yaitu adanya benturan antara cara pandang Ilahi dan cara pandang manusia di dunia Mediterania abad pertama.

Dalam upaya mengembangkan studi karakterisasi Malbon ini, penulis menyarankan agar dalam studi naratif, para penafsir mempertimbangkan realitas sejarah dan teologisnya, serta memberikan prioritas pada fungsi *plot* dan tipe sosial. Dengan demikian, studi karakterisasi akan menjadi lebih komprehensif, karena penafsir mampu menghargai sifat minimalis dari narasi Markus, serta tidak memaksanya untuk memenuhi standar estetika psikologis modern yang tentu asing bagi pengarang aslinya.

5.2.3 Sifat Dasar Narasi Malbon dan Frank Kermode

Malbon mendukung pandangan Kermode mengenai sifat teks Markus yang *enigmatik* (penuh teka-teki) dan eksklusif.³⁹⁰ Malbon juga menggunakan kutipan terkenal Kermode sebagai landasan pemikirannya, yaitu "*blessedly fallible*". Konsep ini memandang sifat manusia yang dapat keliru namun

³⁹⁰ "Mark is a strong witness to the enigmatic and exclusive character of narrative, to its property of banishing interpreters from its secret places" (Frank Kermode, *The Genesis of Secrecy on the Interpretation of Narrative* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979), 109-110.

membawa berkat sebagai modalitas penting bagi pembaca untuk terus mempermasalahkan makna teks, alih-alih menerima satu kesimpulan mutlak yang tampak di permukaan.³⁹¹

Berkaitan dengan hal tersebut, Frank Kermode, seorang kritikus sastra yang membedah sifat dasar narasi dalam karyanya, *The Genesis of Secrecy: On the Interpretation of Narrative* (1979), mengembangkan konsep mitos transparansi (*myth of transparency*).³⁹² Teori ini didasarkan pada pengamatannya bahwa narasi pihak ketiga, seperti yang ditemukan dalam Injil Markus, memiliki kekuatan retorik yang luar biasa untuk menciptakan ilusi referensi murni, atau yang disebutnya sebagai *fact-likeness* atau keserupaan fakta.³⁹³ Oleh karena itu, Injil Markus bisa dikatakan bersifat *enigmatik dan eksklusif* karena memiliki atribut tekstual yang secara aktif “mengusir para penafsir dari tempat-tempat rahasianya”.³⁹⁴ Kermode menegaskan bahwa pembaca sering kali terlalu terbiasa mengabaikan apa yang ditulis, untuk mengejar apa yang ditulis tentangnya. Padahal kepaduan *plot* atau konstruksi tekstual hanyalah hasil dari perangkat retorik dan bukan bukti dari kenyataan sejarah yang bersifat objektif.³⁹⁵

Malbon sepakat dengan Kermode bahwa narasi Markus sering kali justru mengusir para penafsir dari tempat-tempat rahasianya.³⁹⁶ Dalam hal ini, Injil

³⁹¹ Malbon, *Mark's Jesus*, 19.

³⁹² Frank Kermode, *The Genesis of Secrecy on the Interpretation of Narrative* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979), 118-119.

³⁹³ Kermode, *The Genesis of Secrecy on the Interpretation of Narrative*, 120.

³⁹⁴ Stephen D. Moore. *Literary Criticism and the Gospels: The Theoretical Challenge* (New Haven, CT: Yale University Press, 1989), 109.

³⁹⁵ Kermode, *The Genesis of Secrecy on the Interpretation of Narrative*, 119.

³⁹⁶ Frasa (*to its property of banishing interpreters from its secret places*) ini merujuk pada pemikiran kritikus sastra Frank Kermode dalam bukunya *The Genesis of Secrecy* (1979), yang kemudian dibahas secara luas oleh para ahli Kitab Suci seperti Stephen D. Moore dan Petri

Markus merupakan saksi bagi karakter tokoh yang penuh teka-teki, dan interpretasi terhadap teks ini tidak akan pernah benar-benar selesai secara final. Namun, dalam praktik analisisnya, Malbon sangat berfokus pada analisis cermin naratif internal secara detail, terutama melalui sinkronisasi lima lapisan kristologi yang sangat rapi.

Sinkronisasi lima lapisan kristologi ini merupakan bukti koherensi puitika Malbon untuk memperlihatkan kemampuan narator Markus dalam menyusun narasinya. Namun, di saat yang sama, koherensi literatur ini mengungkapkan paradoks metodologis dalam *narrative criticism*: semakin rapi kesatuan naratif yang dikonstruksi oleh penafsir, semakin besar pula risiko teks tersebut kehilangan sifat enigmatik dan misteri teologisnya. Pada akhirnya, keteraturan struktur tersebut berpotensi memperkuat 'ilusi referensi murni' (*fact-likeness*)³⁹⁷, yaitu pembaca akan terjebak ke dalam mitos transparansi yang melihat struktur sastra sebagai bukti otomatis atas akurasi sejarah. Hal tersebut tentunya juga akan

Merenlahti. Inti dari gagasan ini adalah bahwa Injil Markus memiliki sifat *enigmatik* (penuh teka-teki) dan eksklusif yang secara aktif menolak upaya penafsir untuk menguasai maknanya secara tuntas (lihat Stephen D. Moore, *Literary Criticism and the Gospels*, 109). Di sini "Mengusir" artinya bahwa teks tersebut mengandung celah-celah naratif yang tidak bisa ditutup oleh logika penafsiran, sehingga memposisikan penafsir yang seharusnya menjadi "orang dalam" (*insider*) tetap menjadi "orang luar" (*outsider*) yang terus-menerus ditantang untuk menggali makna teksnya (lihat Stephen D. Moore, *Literary Criticism and the Gospels*, 110). Contoh nyata dari atribut tekstual yang "mengusir" ini adalah keberadaan pemuda yang lari telanjang saat penangkapan Yesus (Mrk. 14:51–52) dan akhir Injil yang menggantung, sebagaimana para perempuan melarikan diri dengan ketakutan (Mrk. 16:8) (lihat Stephen D. Moore, *Literary Criticism and the Gospels*, 110). Kermode mencatat bahwa detail-detail tersebut sering kali dianggap sebagai "muddle" (kekacauan) atau kesalahan redaksional oleh para sarjana, padahal sebenarnya itu adalah resistensi tekstual yang sengaja disusun untuk menjaga kerahasiaan teks (lihat, Kermode, *The Genesis of Secrecy*, 33). Dengan demikian, "tempat-tempat rahasia" tersebut bukan untuk dipecahkan seperti teka-teki biasa, tetapi untuk menegaskan bahwa kebenaran naratif Markus selalu bersifat plural dan tidak pernah benar-benar final.

³⁹⁷ *Fact-Likeness* adalah sebuah kondisi pembaca tertipu oleh teknik retorik narasi, sehingga pembaca menganggap kemiripan dengan fakta (*fact-likeness*) sebagai faktualitas sejarah yang sebenarnya. Frank Kermode menyatakan bahwa narasi tidak pernah bisa transparan terhadap fakta sejarah, karena "ilusi referensi murni" tersebut hanyalah pengaruh dari perangkat sastra (lihat Kermode, *The Genesis of Secrecy*, 116–117).

menjauhkan penafsir dari 'tempat-tempat rahasia' teks yang seharusnya tetap dibiarkan terbuka dan menantang.

Contohnya, upaya Malbon untuk menyusun peta jalan atau *plot* terpadu bagi pembaca agar mereka dapat melihat dan mengikuti Yesus “seperti dalam kisah Sejarah” tentunya dapat menjebak audiens ke dalam *realisme naif*.³⁹⁸ Adapun kepaduan *plot* tersebut tentu dapat dianggap sebagai jaminan otomatis atas kebenaran sejarah di balik teks itu.

Penulis melihat bahwa teori Malbon tersebut perlu direkonstruksi, terutama dengan mengintegrasikan kewaspadaan epistemologis Kermode mengenai "*benign deceit*" atau tipu daya halus dalam tekstualitas.³⁹⁹ Dalam rekonstruksi ini, setiap penafsir disarankan agar lebih berani mengambil jarak dan secara sadar membedakan antara "apa yang ditulis" (*what is written*) sebagai strategi retorik dan "apa yang ditulis tentangnya" (*what is written about*) sebagai realitas sejarah masa lalu.

Dengan mempertimbangkan konsep Kermode tersebut, rekonstruksi yang diusulkan adalah membalikkan prioritas dalam penafsiran. Dalam hal ini, penafsir sebaiknya mengakui bahwa semakin teratur struktur narasi yang ditemukan oleh Malbon, semakin besar pula kewaspadaan yang perlu diperhatikan. Hal tersebut bisa saja merupakan hasil konstruksi retorik, bukan jendela transparan menuju sejarah masa lalu. Bagi penulis, berbagai langkah dalam rekonstruksi ini tentunya

³⁹⁸ *Realisme Naif* adalah posisi filosofis yang menganggap bahwa teks memiliki properti makna yang tetap, stabil, dan independen di luar interpretasi. Stephen D. Moore mengkritik pandangan ini karena menganggap teks Kitab Suci sebagai gudang makna yang hanya tinggal "ditemukan" oleh penafsir (lihat D. Moore, *Literary Criticism and the Gospels*, 116, 128).

³⁹⁹ Kermode, *The Genesis of Secrecy on the Interpretation of Narrative*, 122.

dapat memperkaya kerangka Kristologi naratif Malbon, yaitu menjadi suatu kerangka naratif yang tetap menghargai ketegangan yang tidak terpecahkan sebagai jantung kekuatan narasi Markus. Dalam konteks ini, narasi Markus senantiasa menantang pembaca lintas zaman dan tidak akan pernah menyerahkan rahasianya secara final kepada satu metode penafsiran tertentu.

5.2.4 Pendekatan Pastoral Malbon dan Interpretasi *Polemik* Theodore J. Weeden

Dalam studi naratifnya, Malbon secara tegas menolak interpretasi *polemik* Weeden. Ia menganggap interpretasi tersebut terlalu ekstrem, dan lebih memilih pendekatan yang lebih bersifat pastoral. Menurut Malbon, ketidakmengertian maupun kegagalan para murid dalam *plot* tidak dimaksudkan untuk menyerang kelompok sejarah tertentu, tetapi justru berfungsi sebagai cermin bagi pembaca nyata. Melalui identifikasi para murid tersebut, pembaca diajak untuk melakukan kritik diri dan transformasi karakter sebagai murid-murid Yesus.

Weeden, dalam, *Mark: Traditions in Conflict* (1971), mengembangkan teori tentang *polemik*. Weeden menegaskan bahwa kegagalan para murid bukanlah sekadar kekhilafan manusiawi, tetapi strategi retorik yang sengaja disusun oleh pengarang sebagai serangan *polemik*. Weeden berpendapat bahwa para murid berfungsi sebagai wakil dari lawan-lawan sejarah pengarang dan kemungkinan besar merujuk pada kelompok Kristen-Yahudi konservatif yang

hanya memuja Yesus sebagai pembuat mukjizat yang penuh kuasa.⁴⁰⁰ Oleh karena itu, dengan menggambarkan para murid sebagai sosok yang bebal, egois, dan pada akhirnya gagal memahami ajaran Yesus sepenuhnya, pengarang Markus sebenarnya berusaha menjatuhkan kredibilitas kelompok lawan tersebut di hadapan komunitasnya.

Dengan mempertimbangkan pemikiran Weeden tersebut, penulis melihat bahwa kerangka naratif Malbon ini perlu direkonstruksi, terutama dengan menegaskan adanya konflik otoritas yang nyata di balik teks tersebut. Adapun rekonstruksi ini tentunya tidak bermaksud menerima seluruh interpretasi *polemik* Weeden, tetapi menyarankan penafsir agar mengintegrasikan dimensi sejarah ke dalam analisis sastra.

Secara khusus, dengan merangkul konsep *polemik* ini, pemahaman tentang kemuridan dalam narasi tiga narasi mukjizat Yesus selama perjalanan menuju Yerusalem, tidak boleh dipahami secara reduktif hanya sebagai studi kemuridan. Akan tetapi, teks tersebut juga perlu dipahami sebagai analisis perjuangan hidup di dunia Mediterania abad pertama, yaitu penuh konflik di bawah kekuasaan Romawi maupun hierarki di Yerusalem, seperti para ahli Taurat, Imam-imam kepala, dan lain sebagainya. Selain itu, interpretasi *polemik* ini tentunya dapat memperkaya teori Malbon karena semakin mampu menganalisis identitas Yesus dan para murid bukan hanya sebagai perangkat naratif, tetapi juga sebagai pusat dari sebuah misteri teologis yang menantang.

⁴⁰⁰ Theodore J. Weeden, *Mark - Traditions in Conflict* (Philadelphia: Fortress Press, 1971), 21.

5.2.5 Hasrat Holistik Malbon dan *Skeptisisme* Dekonstruktif Stephen D. Moore

Dalam *Literary Criticism and the Gospels: The Theoretical Challenge* (1989), Moore membongkar fondasi kritik naratif yang berakar kuat pada Formalisme Amerika. Formalisme Amerika, sebagai pendekatan yang sebenarnya sempat ditinggalkan oleh kritikus sastra sekuler, justru terus dikembangkan oleh para pakar biblia.⁴⁰¹ Moore berargumen bahwa upaya mencari kesatuan naratif (*narrative unity*) bukanlah penemuan sifat asli teks, melainkan hasil dari hasrat holistik penafsir. Ia juga berpendapat bahwa keinginan kritikus untuk mencari kesempurnaan dan kesatuan dalam sebuah narasi sebenarnya didorong oleh motivasi religius yang tidak disadari. Kritikus seolah-olah menciptakan sosok pengarang yang mahatahu untuk menutupi semua keanehan atau celah dalam cerita. Dengan cara ini, sosok pengarang tersebut akhirnya mengambil alih posisi Tuhan sebagai penentu tunggal atas kebenaran teks.⁴⁰² Pada akhirnya, kritik naratif pun terjebak sebagai sekretaris teologi (*secretary to theology*) yang secara tidak sadar bekerja demi menjaga integritas dogma melalui ilusi kepaduan teks.⁴⁰³

Teori Moore ini tentunya relevan untuk meninjau pembahasan penulis atas tiga narasi mukjizat Yesus selama perjalanan menuju Yerusalem. Menurut penulis, upaya Malbon untuk membangun struktur kemuridan yang koheren tentu dapat berisiko menjadi bentuk subordinasi teologis yang menghaluskan (*smoothing over*) ketidakmengertian maupun kegagalan radikal para murid.

⁴⁰¹ Moore, *Literary Criticism and the Gospels*, 34.

⁴⁰² Moore, *Literary Criticism and the Gospels*, 36-37.

⁴⁰³ Moore, *Literary Criticism and the Gospels*, 57.

Dalam hal ini, Moore tentu akan menyarankan agar penafsir lebih berani mengakui adanya pemutusan (*rupture*). Teks sering kali berbeda dari dirinya sendiri dan secara simultan membantah otoritasnya sendiri.⁴⁰⁴ Hal ini berarti bahwa narasi kemuridan dalam Markus bukanlah struktur yang tertutup dan tuntas, tetapi suatu untaian makna yang selalu berada dalam proses terbentuk, terurai, dan terbentuk kembali.⁴⁰⁵

Penulis melihat bahwa teori Moore ini juga dapat digunakan untuk merekonstruksi teori Malbon, terutama dengan menegaskan bahwa dalam studi Markus, penafsir tidak lagi berusaha menyelesaikan teka-teki suatu teks sebagai masalah logika yang harus dicari jawabannya secara final. Akan tetapi, rekonstruksi ini menantang setiap penafsir agar selalu memahami Injil Markus sebagai sebuah *mysterion* teologis yang secara aktif memprovokasi keterlibatan pembaca di tengah ketidakpastian makna yang terus-menerus bergulir. Hal ini berarti bahwa analisis naratif Malbon harus dipahami sebagai suatu upaya penafsiran yang tidak pernah mencapai dasarnya, sekaligus terus membiarkan misteri identitas Yesus tetap menantang audiens lintas zaman di tengah samudera interpretasi yang tak berujung.

⁴⁰⁴ Moore, *Literary Criticism and the Gospels*, 166.

⁴⁰⁵ Moore, *Literary Criticism and the Gospels*, 133-134.

5.3 REKONSTRUKSI DUNIA KONKRET TEKS: PERSPEKTIF *ORAL-AURAL* DALAM NARASI MARKUS

Dalam studi naratifnya, Malbon mengakui bahwa Injil Markus disusun untuk didengar dalam komunitas. Akan tetapi, pendekatannya tetap sangat bergantung pada model komunikasi tertulis modern. Kelemahan model ini adalah melihat suatu teks sebagai objek spasial yang stabil. Teks dianggap seperti benda mati yang diam dan tetap di atas kertas yang bisa dibolak-balik halamannya kapan saja. Oleh karena itu, penafsir sering kali secara tidak sadar memindahkan kebiasaan budaya cetak yang *hipervisual* ke dalam konteks zaman kuno. Budaya modern yang terlalu mengandalkan penglihatan dipaksakan masuk ke dalam masyarakat antikitas (kuno) yang sebenarnya lebih mengandalkan pendengaran. Sebagai akibatnya, suatu teks justru diperlakukan sebagai benda sejarah yang kaku, padahal kata-kata yang disampaikan secara lisan merupakan peristiwa (*event*) yang terjadi dalam waktu tertentu. Kata-kata tersebut hanya muncul saat diucapkan dan seketika menghilang, sekaligus menuntut keterlibatan emosional pendengarnya saat itu juga.

Dalam upaya melampaui keterbatasan cara pandang yang terlalu terpaku pada teks tertulis, penulis melihat penting untuk mempertimbangkan perspektif kelisanan (*orality perspective*) Werner H. Kelber. Dalam, *The Oral and the Written Gospel* (1983), Kelber menegaskan bahwa peralihan dari tradisi lisan, yaitu cerita yang dituturkan, ke teks tertulis bukanlah proses yang mulus,

melainkan sebuah *rupture* (pemutusan) atau perpisahan besar yang drastis.⁴⁰⁶ Dalam hal ini, Welber melihat bahwa penulisan Injil Markus merupakan tindakan berani yang justru mereduksi dimensi kelisanan yang dinamis, dan digantikan oleh otoritas tekstual baru yang sepenuhnya dikendalikan oleh pengarang.⁴⁰⁷

Kelber juga menjelaskan bahwa saat Markus menulis Injil, dia melakukan dekontekstualisasi. Ia memisahkan kata-kata Yesus dari konteks sosialnya, yaitu interaksi langsung antara pembicara dan pendengar, dan menyusunnya kembali ke dalam urutan linier baru yang dikendalikan oleh otoritas teks.⁴⁰⁸ Melalui pemutusan ini, narasi Markus secara radikal mendekonstruksi Metafisika Kehadiran⁴⁰⁹ (*metaphysics of presence*) yang mengasumsikan bahwa teks dapat menghadirkan sosok Yesus secara langsung dan utuh.⁴¹⁰ Kelber menegaskan bahwa Injil tertulis justru menjadi tanda absennya Yesus secara fisik. Bahkan teks tersebut juga memberitahu pembaca bahwa Yesus sudah tidak hadir lagi untuk menyampaikan ajaran-Nya secara lisan, karena yang kini tersisa hanyalah narasi atau rekaman tekstual yang harus diinterpretasikan kembali. Konsekuensinya adalah otoritas kini berpindah dari "suara lisan" ke "teks".

⁴⁰⁶ Kelber, *The Oral and the Written Gospel*, 91.130.

⁴⁰⁷ Kelber, *The Oral and the Written Gospel*, 94.

⁴⁰⁸ Kelber, *The Oral and the Written Gospel*, 106.

⁴⁰⁹ Dalam studi biblika, khususnya menurut Werner Kelber, metafisika kehadiran berkaitan erat dengan suara lisan. Suara memiliki "kedekatan absolut dengan keberadaan", sebagaimana kata-kata yang diucapkan cenderung menghadirkan realitas yang dirujuknya secara langsung pada saat itu juga. Para Rasul memanfaatkan kekuatan media lisan ini untukewartakan otoritas Yesus sebagai Tuhan yang hidup dan hadir secara aktif di tengah komunitas mereka. Kelber melihat Injil Markus sebagai sebuah karya tulis yang secara sengaja menolak metafisika kehadiran lisan tersebut. Alih-alih menampilkan penampakan Yesus yang bangkit yang berbicara langsung kepada jemaat, Markus menyusun narasi yang menekankan ketidakhadiran dan kebisuan Yesus pasca-penyaliban. Dengan cara ini, teks tertulis Markus secara dekonstruktif menginterupsi klaim-klaim profetik tentang kehadiran instan Yesus dan menggantinya dengan penantian akan kedatangannya di masa depan (*parousia*) (gagasan ini diringkas dari karya, Kelber, *The Oral and the Written Gospel*, 99-100).

⁴¹⁰ Kelber, *The Oral and the Written Gospel*, 130.

Berkaitan dengan hal tersebut di atas, Whitney Shiner mencoba untuk menghidupkan kembali dinamika suara dalam tradisi lisan melalui kritik performa (*performance criticism*). Shiner memandang teks Markus sebagai skrip performatif atau "naskah proklamasi lisan" (*oral performance of narrative*) untuk memprovokasi respons emosional pendengarnya melalui teknik retorik yang dinamis.⁴¹¹

Melalui karyanya, *Proclaiming the Gospel: First-Century Performance of Mark* (2003), Shiner menggeser fokus dari konsep pembaca tersirat, yaitu sosok ideal yang dibayangkan oleh teks, ke arah performa lisan yang melibatkan audiens nyata dalam latar komunal.⁴¹² Ia mengkritik model narasi modern yang sering memperlakukan pembaca hanya sebagai subjek serebral yang duduk diam sambil memecahkan teka-teki logika.⁴¹³ Ia menegaskan Injil bukanlah objek spasial yang statis, tetapi sebuah peristiwa nyata (*actual event*) yang melibatkan telinga, mata, dan seluruh tubuh.⁴¹⁴

Secara khusus, Shiner menegaskan bahwa dalam budaya abad pertama, performa Injil lebih berorientasi pada dimensi afektif, sebagaimana makna tidak selalu ditemukan dalam teks tertulis, melainkan dalam pengalaman pementasan yang hidup.⁴¹⁵ Oleh karena itu, dalam upaya mencapai tujuan performatif ini, Shiner menyoroti strategi retorik dalam Injil Markus.

⁴¹¹ Whitney Shiner, *Proclaiming The Gospel: First-Century Performance of Mark* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2003), 4-5.

⁴¹² Whitney Shiner. *Proclaiming The Gospel: First-Century Performance of Mark*, 1.

⁴¹³ Shiner, *Proclaiming The Gospel: First-Century Performance of Mark*, 57.

⁴¹⁴ Shiner, *Proclaiming The Gospel: First-Century Performance of Mark*, 1.

⁴¹⁵ Shiner, *Proclaiming The Gospel: First-Century Performance of Mark*, 57.

Pertama, Shiner menyoroti penggunaan alamat langsung kepada *audiens*, seperti dalam Markus 13:14: "Para pembaca hendaklah memperhatikannya". Dalam konteks performa, kata pembaca merujuk pada anggota audiens secara individual yang sedang mendengarkan, bukan pada pemberita itu sendiri.⁴¹⁶ Selain itu, penggunaan sapaan tunggal (*singular address*) ini bertujuan untuk menyentuh setiap individu secara pribadi. Adapun sapaan berfungsi untuk menciptakan rasa tanggung jawab personal bagi setiap pendengar agar terlibat aktif dalam memahami narasi tersebut.⁴¹⁷

Kedua, Shiner juga menganalisis penggunaan istilah waktu sekarang (*historical present*) sebagai atribut tekstual untuk menciptakan kesan kesegeraan (*immediacy*).⁴¹⁸ Adapun teknik ini berfungsi secara performatif untuk meruntuhkan jarak antara narasi masa lalu dan masa kini audiens, sekaligus menyinkronkan posisi emosional pendengar dengan posisi karakter dalam cerita pada saat itu juga. Melalui sinkronisasi ini, ketegangan yang terdapat dalam narasi perjalanan Yesus bersama para murid-Nya menuju Yerusalem tidak lagi dipandang sebagai informasi masa lalu yang kaku, tetapi sebagai peristiwa yang hidup kembali atau peristiwa yang terjadi saat ini di depan mata mereka.⁴¹⁹ Tujuan utamanya adalah menarik respons afektif audiens, seperti rasa takut, kagum, ketidakmengertian dan kegagalan.⁴²⁰ Dengan demikian, audiens tidak hanya menjadi penonton pasif, tetapi juga menjadi partisipan yang mengalami

⁴¹⁶ Shiner, *Proclaiming The Gospel: First-Century Performance of Mark*, 176-177.

⁴¹⁷ Shiner, *Proclaiming The Gospel: First-Century Performance of Mark*, 177.

⁴¹⁸ Shiner, *Proclaiming The Gospel: First-Century Performance of Mark*, 188.

⁴¹⁹ Shiner, *Proclaiming The Gospel: First-Century Performance of Mark*, 188.

⁴²⁰ Shiner, *Proclaiming The Gospel: First-Century Performance of Mark*, 4-5.

sendiri transformasi eksistensial melalui penderitaan dan pementasan identitas Yesus yang bersifat *enigmatik*.⁴²¹

Melalui integrasi dialektis antara teori Kelber mengenai pemutusan (*rupture*) dan kritik performa Shiner, penulis dapat menegaskan bahwa kekuatan narasi Markus tidak hanya terletak pada stabilitas teks sebagai objek tekstual yang direifikasi,⁴²² tetapi juga pada intensitas peristiwa bahasa (*Intensity of language event*) yang transformatif.⁴²³ Hal ini tentunya dapat menjadi catatan kritis yang penting terhadap pendekatan naratif Malbon. Penafsir ditantang untuk melampaui analisis yang terlalu bersifat *serebral* terhadap pembaca tersirat dan merangkul kembali tubuh lisan Injil Markus yang bersifat dinamis. Teks Markus tidak boleh dipandang hanya sekadar teka-teki logika bagi pembaca modern, tetapi juga sebagai skrip performatif yang disusun guna memprovokasi keterlibatan afektif pembaca nyata. Melalui suara sang penampil, audiens diajak untuk berpartisipasi secara eksistensial dalam ketegangan naratif, yaitu mereka mengalami kembali kehadiran Yesus yang penuh kuasa sekaligus merenungkan ketidakhadiran-Nya dalam misteri salib.

⁴²¹ Shiner, *Proclaiming The Gospel: First-Century Performance of Mark*, 192-193.

⁴²² Istilah objek tekstual yang direifikasi (*Reified Textual Object*) merujuk pada proses reifikasi, yaitu pembaca menganggap sesuatu yang abstrak, seperti bahasa atau suara sebagai sebuah benda mati yang padat. Moore berargumen bahwa budaya cetak mendorong para ahli Kitab Suci untuk memperlakukan teks sebagai "objek yang direifikasi secara ketat. Tujuannya adalah untuk melakukan analisis komparatif yang kaku (gagasan ini diringkas dari karya Moore, *Literary Criticism and the Gospels*, 86).

⁴²³ Peristiwa bahasa (*language event*) merupakan sebuah momen di mana teks sastra, terutama perumpamaan menyentuh audiens secara kognitif dan emosional, serta mendorong mereka untuk mengambil keputusan eksistensial. Intensifikasi ini terjadi ketika bahasa melampaui penggunaan biasanya untuk memaknai rutinitas kehidupan sehari-hari. Contohnya adalah perumpamaan-perumpamaan Yesus. Perumpamaan ini mendisorientasi pendengar, mengevaluasi persepsi biasa, serta memproyeksikan dunia makna baru yang mendorong pendengar untuk terlibat secara aktif (gagasan ini diringkas dari karya Lynn M. Poland, Jr., *Literary Criticism and Biblical Hermeneutics*, 107-108. 192).

5.4 SINTESIS AKADEMIS: MENUJU INTEGRASI SASTRA, SEJARAH, DAN SOSIAL

Setelah mengevaluasi kontribusi pendekatan naratif Malbon serta batasan metodologis pendekatan naratif, langkah selanjutnya adalah membangun sintesis integratif. Tujuan utama sintesis ini adalah melakukan dialog akademis antara estetika sastra, fungsi sejarah, dan dimensi sosial untuk memahami narasi teologis kemuridan serta Kristologi naratif dalam tiga narasi mukjizat Yesus selama perjalanan menuju Yerusalem secara komprehensif.

Penulis menganalisis narasi tersebut dengan menggunakan model tiga dunia dari seorang profesor Studi Perjanjian Baru di Universitas Uppsala, Swedia, bernama Kari Syreeni.⁴²⁴ Syreeni menegaskan bahwa pemahaman yang utuh terhadap Injil Markus tidak dapat dicapai apabila hanya terpaku pada satu dimensi analisis, tetapi juga harus melibatkan interaksi dialektis antara tiga dimensi atau tiga dunia.⁴²⁵

Adapun makna dari ketiga dimensi tersebut adalah sebagai berikut. Pertama adalah dunia teks (*text world*) yang berfokus pada aspek estetika, hubungan intratekstual, dan poitika narasi (*narrative poetics*).⁴²⁶ Kedua, dunia simbolik (*symbolic world*) merupakan level interpretasi perantara yang mencakup nilai-nilai, ide, dan ideologi yang diusung oleh teks maupun pembaca.⁴²⁷ Ketiga,

⁴²⁴ David Rhoads and Kari Syreeni, eds., *Characterization in the Gospels: Reconceiving Narrative Criticism* (New York: T&T Clark International, 1999), 10.

⁴²⁵ Rhoads and Syreeni, *Characterization in the Gospels: Reconceiving Narrative Criticism*, 99.

⁴²⁶ Rhoads and Syreeni, *Characterization in the Gospels: Reconceiving Narrative Criticism*, 100.

⁴²⁷ Rhoads and Syreeni, *Characterization in the Gospels: Reconceiving Narrative Criticism*, 100.

dunia konkret (*concrete world*) mencakup realitas sejarah, kondisi sosial-politik, serta pengalaman eksistensial pembaca di dunia nyata.⁴²⁸

Dengan mempertimbangkan ketiga dimensi ini, Syreeni menegaskan bahwa makna suatu narasi merupakan fungsi dari hubungan ketiga dunia tersebut.⁴²⁹ Hal ini berarti bahwa penafsir dituntut untuk melihat bagaimana struktur cerita (dunia teks) membawa pesan teologis (dunia simbolik) yang pada akhirnya menyentuh serta mengubah hidup nyata pendengarnya (dunia konkret). Dalam konteks ini, penulis menempatkan teks Markus sebagai ruang dialektika antara dunia teks (puitika Malbon dan Berlin), dunia simbolik (ideologi teologis Weeden dan Moore), serta dunia konkret (realitas lisan Kelber dan Shiner) yang sebenarnya saling berinteraksi dan saling membatasi.

Dalam dimensi Dunia Teks dan Dunia Simbolik, sintesis ini menegaskan bahwa sekolah kemuridan yang dibahas pada Bab III-IV bukanlah sekadar *realisme naif*,⁴³⁰ melainkan strategi retorik yang menggabungkan fungsi pastoral Malbon dengan tekanan *polemik* Weeden. Melalui teknik karakterisasi Adele Berlin (*Berlin's Character Typology*), karakterisasi murid direkonstruksi dari subjek psikologis modern menjadi tipe sosiopolitik pada abad pertama. Dengan demikian, ketidakmengertian maupun kegagalan mereka dapat dipahami sebagai refleksi dari benturan nilai sosial yang nyata dan bukan sekadar kelemahan manusiawi. Hal ini tentunya didukung oleh Frank Kermode yang menegaskan

⁴²⁸ Rhoads and Syreeni, *Characterization in the Gospels: Reconceiving Narrative Criticism*, 100.

⁴²⁹ Rhoads and Syreeni, *Characterization in the Gospels: Reconceiving Narrative Criticism*, 103.

⁴³⁰ *Realisme Naif* adalah posisi filosofis yang menganggap bahwa teks memiliki properti makna yang tetap, stabil, dan independen di luar interpretasi. Stephen D. Moore mengkritik pandangan ini karena menganggap teks Kitab Suci sebagai gudang makna yang hanya tinggal "ditemukan" oleh penafsir (lihat D. Moore, *Literary Criticism and the Gospels*, 116, 128).

bahwa narasi Markus sengaja tampil *enigmatik* guna melindungi rahasia teks dari upaya penafsiran yang ingin menguasainya secara total. Selain itu, sifat teks yang secara aktif 'mengusir' (*banishing*) penafsir ini juga hendak menunjukkan bahwa makna Markus tidak terletak pada informasi sejarah yang transparan. Akan tetapi, pada resistensi tekstualnya yang terus melakukan pencarian makna baru tanpa pernah mencapai titik akhir yang stabil.

Kelber dan Shiner juga menawarkan jalan masuk ke Dunia Konkret dengan mendefinisikan ulang teks Markus bukan lagi sebagai benda mati, melainkan sebagai peristiwa bahasa (*language event*) yang dinamis. Meskipun teks tertulis Markus merupakan hasil pemutusan (*rupture*) terhadap tradisi lisan, teks tersebut tetap dapat disebut sebagai skrip performa guna memprovokasi respons afektif pembaca nyata. Dengan demikian, ketegangan naratif antara kehadiran kuasa Yesus dan absensi-Nya di salib dialami kembali oleh pendengar sebagai realitas yang transformatif.

Sebagai penutup, penulis dapat menegaskan bahwa apabila Injil Markus dipahami sebagai *mysterion*, itu artinya penafsiran akan identitas Yesus dan para murid-Nya akan selalu bersifat terbuka dan dinamis. Dengan demikian, upaya penafsiran ini akan selalu menjadi perjalanan kemuridan yang berkelanjutan.

5.5 KESIMPULAN

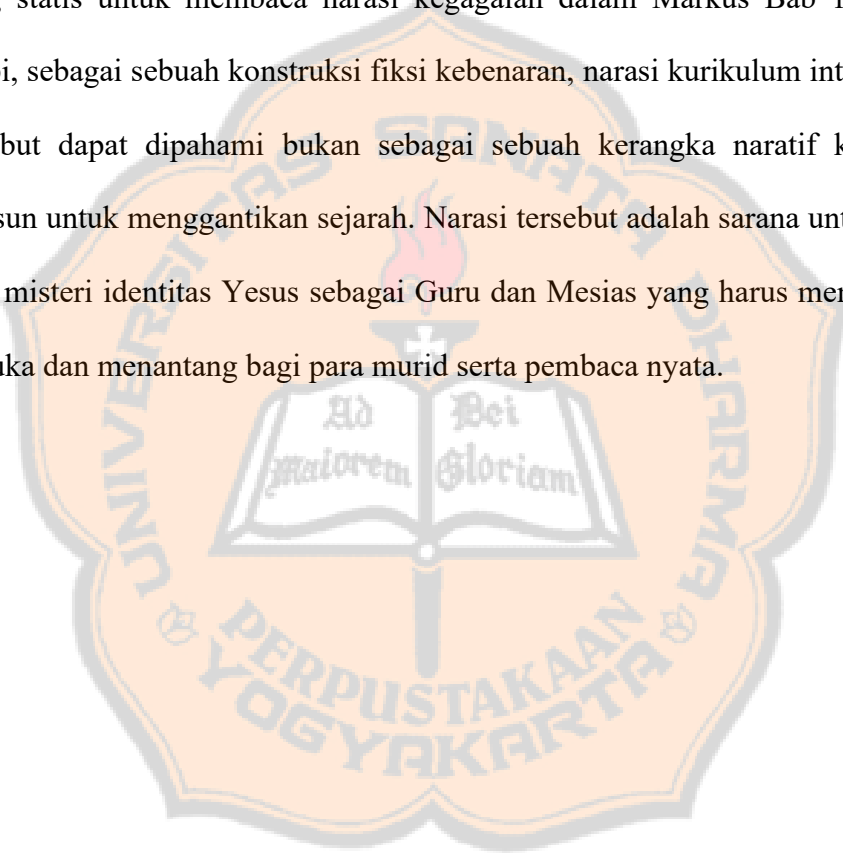
Secara keseluruhan, catatan kritis dalam bab ini hendak menegaskan bahwa ketaatan yang konsisten pada berbagai prinsip dalam pendekatan naratif

sebagaimana yang dilakukan oleh Malbon juga membawa konsekuensi berupa batasan metodologis yang nyata. Secara khusus, hasrat holistik untuk membuktikan teks sebagai sebuah kesatuan organik yang utuh justru berisiko mereduksi ruang interpretatif penafsir. Dalam kasus Malbon, ketaatan pada metode ini tampaknya membuat ia "terjebak" dalam upaya menyinkronkan lapisan-lapisan Kristologi Markus ke dalam pola yang terlalu rapi, sehingga tanpa sadar melakukan penutupan terhadap disonansi, paradoks, dan kebisuan asli yang sebenarnya sengaja dibiarkan terbuka oleh narator Markus untuk menantang pembaca.

Adapun kelemahan metodologis tersebut juga dapat menyebabkan terjadinya "*saturasi kontekstual*". Dalam hal ini, teks Markus ditafsirkan seolah-olah hanya memiliki satu dimensi makna yang stabil atau sebagai "objek spasial yang bisu". Konsekwensinya, kreativitas puitika Malbon dalam mengembangkan konsep *fallible followers* tentu dapat berisiko menjadi "ilusi referensi murni" (*fact-likeness*). Kondisi tersebut tentu dapat menjebak audiens pada realisme naif yang mengasumsikan struktur sastra yang terpadu sebagai bukti otomatis faktualitas sejarah. Oleh karena itu, untuk mendekonstruksi kekakuan struktural tersebut, perspektif *oral-aural* (tradisi lisan) menjadi krusial untuk dihadirkan kembali. Melalui lensa ini, teks Injil Markus dipulihkan posisinya sebagai sebuah peristiwa bahasa (*language event*) yang dinamis, afektif, dan tidak pernah benar-benar bisa dikuasai oleh penafsiran yang bersifat tunggal.

Secara khusus, sebagai sumbangsih orisinal, penulis menawarkan langkah rekonstruksi melalui integrasi dimensi sastra, sejarah, dan sosial dengan

menggunakan model Tiga Dunia Kari Syreeni. Dengan mempertemukan puitika naratif, dialektika ideologis, dan realitas sosiopolitik abad pertama, analisis kurikulum inti kemuridan dalam Bab III–IV dapat ditempatkan sebagai sebuah "konstruksi fiksi kebenaran" (*truth fiction*). Hal ini berarti bahwa analisis tiga narasi mukjizat Yesus sebagai kurikulum inti kemuridan bukanlah jawaban final yang statis untuk membaca narasi kegagalan dalam Markus Bab 14-16. Akan tetapi, sebagai sebuah konstruksi fiksi kebenaran, narasi kurikulum inti kemuridan tersebut dapat dipahami bukan sebagai sebuah kerangka naratif kreatif yang disusun untuk menggantikan sejarah. Narasi tersebut adalah sarana untuk menjaga agar misteri identitas Yesus sebagai Guru dan Mesias yang harus menderita tetap terbuka dan menantang bagi para murid serta pembaca nyata.



BAB VI

KESIMPULAN HOLISTIK DAN IMPLIKASI TEOLOGIS- PASTORAL

6.1 Kesimpulan Holistik

Dalam tesis ini, penulis telah melakukan analisis komprehensif terhadap tiga narasi mukjizat Yesus selama perjalanan menuju Yerusalem melalui pendekatan naratif Elizabeth Struthers Malbon. Secara sistematis, penulis melihat ketiga narasi mukjizat tersebut sebagai sekolah kemuridan dari Kaisarea Filipi menuju Yerusalem. Oleh karena itu, sebagai intisari dalam studi ini, penulis akan memberikan kesimpulan holistik dan implikasi teologis dari tesis ini.

Penulis memulai kesimpulan holistik ini dengan menegaskan kembali judul tesis yang menjadi objek studi ini, yaitu Pedagogi Kemuridan. Makna istilah pedagogi pada judul ini tentu bukan sekadar istilah pendidikan, melainkan proses perubahan paradigma yang dialami para murid dalam narasi Markus terkait identitas serta misi Yesus sebagai mesias yang harus menderita di salib.

Secara khusus, melalui analisis tiga narasi mukjizat Yesus selama perjalanan menuju Yerusalem dengan pendekatan naratif Malbon ini, penulis dapat menegaskan bahwa judul tesis ini menyajikan analisis komprehensif tentang bagaimana teks Markus bekerja secara aktif untuk membentuk pembacanya. Oleh karena itu, tesis ini juga bertujuan untuk menawarkan cara pandang baru dalam memaknai narasi mukjizat. Narasi mukjizat tentu bukan sekadar peristiwa maupun

catatan sejarah yang bersifat statis, melainkan sarana pedagogis yang disusun untuk membentuk karakter murid yang dikehendaki Allah melalui Yesus Kristus.

Signifikansi judul tesis ini adalah untuk mengonfirmasi dan memvalidasi hipotesis utama yang diajukan pada awal studi ini. Hipotesis bahwa ketiga narasi mukjizat dalam perjalanan menuju Yerusalem berfungsi sebagai sarana pedagogis Yesus untuk membantu para murid memahami identitas dan misi-Nya sebagai Mesias yang harus menderita di salib telah terbukti valid. Validitas ini dipahami dalam arti koheren secara naratif serta produktif sebagai sebuah konstruksi teologis dan bukan sebagai pembuktian historis-positivistik yang bersifat final dan tertutup.

Validitas tersebut juga didukung oleh fakta bahwa Markus secara strategis menyusun mukjizat transfigurasi, eksorsisme, dan penyembuhan Bartimeus sebagai tiga tahap penting dalam "sekolah kemuridan" guna mengoreksi ketidakmengertian para murid. Bahkan ketiga narasi mukjizat tersebut juga dapat disebut sebagai narasi teologis kemuridan yang komprehensif dan "kurikulum inti" pedagogi Yesus. Kurikulum ini mencakup nilai-nilai fundamental, seperti (i) ketaatan untuk mendengarkan Yesus (transfigurasi), (ii) doa dan ketergantungan radikal pada Allah sebagai sumber kekuatan dalam kemuridan (eksorsisme), serta (iii) kesiapsediaan eksistensial untuk terus mengikuti-Nya hingga ke Yerusalem (Bartimeus).

Dengan demikian, hipotesis ini berhasil menjadi fondasi untuk menyatukan seluruh analisis mukjizat tersebut sebagai pedagogi *antisipatif*, yaitu

sebuah upaya sistematis untuk membentuk pemahaman kemuridan yang dikehendaki oleh Allah. Tujuannya adalah agar para murid dapat memahami identitas serta misi Yesus dengan benar, serta tidak terjebak dalam kegagalan sistemik saat menghadapi realitas penderitaan Yesus di Yerusalem.

Adapun signifikansi judul serta validitas hipotesis tersebut tentu tidak berdiri sendiri. Judul dan hipotesis tersebut juga telah dianalisis secara sistematis melalui rangkaian bab yang menjawab ketiga rumusan masalah dalam tesis ini.

Pertama, melalui landasan teoretis pada Bab 2, tesis ini menegaskan bahwa narasi merupakan model komunikasi utama antara Allah dan manusia yang memiliki pengaruh besar bagi transformasi iman komunitas beriman. Narasi Markus ditegaskan sebagai sebuah narasi pedagogis karena melibatkan figur Yesus sebagai Guru Sejati yang mendidik para murid sebagai subjek yang dididik. Salah satu temuan fundamental adalah bahwa kemuridan harus dipahami sebagai sebuah perjalanan (*hodos*), yaitu suatu proses dinamis untuk mengikuti, mendengarkan, dan melanjutkan misi Kristus meskipun harus melewati jalan salib dan penderitaan. Bab ini memberikan fondasi teoretis yang menjelaskan mengapa pendekatan naratif krusial dalam memahami identitas Yesus dan proses menjadi murid yang sesuai dengan perintah Allah

Kedua, analisis pada Bab 3 memberikan jawaban komprehensif terhadap rumusan masalah pertama mengenai fungsi ketidakmengertian para murid dalam dinamika pedagogi kemuridan. Berdasarkan elaborasi atas tiga narasi mukjizat,

tesis ini menyimpulkan bahwa Markus menyusun tiga tahap penting dalam sekolah kemuridan Yesus untuk mengatasi kegagalan pemahaman para murid.

Dalam tahap pertama, melalui peristiwa transfigurasi, ketidakmengertian murid mengenai identitas Yesus sebagai Mesias ditransformasikan dengan pemberian *prolepsis* (pratinjau) kemuliaan kebangkitan-Nya. Perintah Allah, "Dengarkanlah Dia", berfungsi secara pedagogis untuk memulihkan perspektif dan ketaatan para murid yang terdistorsi selama mengikuti Yesus.

Dalam tahap kedua, melalui mukjizat eksorsisme, Yesus menggunakan kegagalan murid sebagai sarana pengajaran bahwa otoritas kemuridan tidak bersifat mekanis-magis. Ketidakmengertian mereka dalam tahap ini dikoreksi dengan penekanan pada doa sebagai kekuatan spiritual, dan harus bergantung sepenuhnya pada relasi komunikatif personal dengan Allah.

Puncak dari dinamika pedagogi ini terjadi pada tahap ketiga melalui kisah Bartimeus, yang diposisikan sebagai model murid yang ideal. Kontras antara kegagalan para murid dengan keberhasilan Bartimeus dalam mengenal identitas dan misi Yesus secara sempurna menunjukkan bahwa fungsi narasi ini adalah untuk membimbing murid dan pembaca keluar dari kondisi tidak mengerti. Dengan demikian, ketidakmengertian dalam Bab 3 bukanlah titik akhir, melainkan titik tolak pedagogis yang membawa pembaca dari kondisi gagal di Kaisarea Filipi menuju pemahaman yang benar mengenai misi Yesus, serta mengundang mereka untuk setia mengikuti-Nya sampai ke Yerusalem.

Ketiga, Bab 4 memberikan analisis komprehensif untuk menjawab rumusan masalah kedua dan ketiga melalui sintesis tiga narasi mukjizat sebagai narasi teologis kemuridan dan Kristologi naratif dalam "sekolah kemuridan" Markus. Penulis menggarisbawahi bahwa ketiga narasi mukjizat ini merupakan kurikulum inti pedagogi Yesus yang disusun secara sistematis untuk mendefinisikan ulang identitas dan misi-Nya sekaligus menetapkan tuntutan untuk menjadi murid-Nya.

Pertama, narasi transfigurasi dalam Markus 9:2-13: fungsi pedagogis utamanya terletak pada perintah Ilahi, "Dengarkanlah Dia", yang merupakan inisiatif Allah untuk memulihkan perspektif dan ketaatan spiritual para murid yang rusak oleh ambisi duniawi. Mukjizat ini hendak menegaskan bahwa pengakuan akan keilahian Yesus tidak dapat dipisahkan dari ketaatan pada jalan salib dan penderitaan-Nya.

Kedua, dalam narasi eksorsisme pada Markus 9:14-29, Yesus menyempurnakan pemahaman murid mengenai kuasa Ilahi dan otoritas kemuridan. Yesus mengajarkan doa sebagai kekuatan spiritual dalam menjalankan tugas perutusan-Nya.

Ketiga, dalam narasi penyembuhan Bartimeus pada Markus 10:46-52, Markus menampilkan kisah Bartimeus sebagai mahkota dari seluruh kurikulum inti kemuridan. Meskipun seorang pengemis dan buta, Bartimeus dapat tampil sebagai model murid yang ideal dengan menunjukkan keberaniannya untuk segera mengikuti Sang Guru "di tengah jalan" menuju Yerusalem.

Adapun signifikansi teologis dari Bab 4 ini juga menjawab rumusan masalah ketiga, yaitu fungsi struktur naratif tersebut sebagai pedagogi *antisipatif* Yesus. Penulis menyimpulkan bahwa Markus sengaja menyusun kurikulum inti ini untuk mengantisipasi dan membantu pembaca memahami narasi kegagalan sistemik para murid di Yerusalem sebagaimana dikisahkan dalam Markus bab 14-16. Kegagalan sistemik di Taman Getsemani hingga peristiwa para murid tidak lagi bersama Yesus sejak Dia ditangkap dan dikuburkan tersebut terjadi justru karena para murid mengabaikan pengajaran dalam tiga mukjizat ini. Hal ini berarti bahwa keberhasilan para murid dalam perjalanan kemuridan sangat bergantung pada ketaatan mereka dalam menjalankan kurikulum inti yang telah ditetapkan oleh Yesus sebagai Sang Guru Sejati.

Secara khusus, pada Bab 5, penulis memberikan catatan kritis terkait pendekatan naratif yang dikembangkan oleh Malbon. Penulis melihat bahwa ketaatan yang terlalu konsisten pada unsur-unsur dalam pendekatan naratif dapat membawa konsekuensi berupa batasan metodologis yang nyata. Penulis mengidentifikasi adanya "hasrat holistik" dalam karya Malbon yang berisiko mereduksi ruang interpretatif penafsir dan menjebak audiens pada "realisme naif", sebagaimana struktur sastra yang terpadu dapat dianggap sebagai bukti otomatis faktualitas sejarah. Oleh karena itu, penulis menawarkan agar dalam studi naratif atas narasi-narasi tertentu dilakukan dialektika yang dinamis antara Dunia Teks (*poitika*), Dunia Simbolik (ideologi teologis), dan Dunia Konkret (realitas lisan).

Sebagai penutup dari kesimpulan holistik ini, penulis dapat menegaskan dua poin penting. Pertama, penulis menempatkan analisis kurikulum inti

kemuridan dalam tesis ini bukan sebagai jawaban final yang statis, melainkan sebagai sebuah "konstruksi fiksi kebenaran" (*truth fiction*). Kedua, penulis melihat bahwa pendekatan naratif Malbon ini dapat disebut sebagai model distingtif dalam studi Injil Markus. Akan tetapi, model tersebut bukanlah satu-satunya langkah akademis untuk menafsirkan berbagai narasi dalam Injil Markus.

6.2 Peristiwa Dalam Kehidupan sebagai Narasi Teologis Umat Beriman Kristiani

Sebagai implikasi teologis dari tesis ini, penulis menawarkan kontribusi signifikan dengan mengundang para murid Yesus, yaitu umat beriman Kristiani, untuk memaknai pengalaman hidup mereka sebagai proses yang dinamis. Secara khusus, melalui analisis ketiga narasi mukjizat Yesus selama perjalanan menuju Yerusalem, umat beriman Kristiani ditantang untuk membangun perspektif baru dalam memaknai setiap peristiwa hidup sebagai narasi teologis kemuridan.

Ada beberapa poin penting yang dapat dipertimbangkan. Pertama, umat beriman Kristiani diajak untuk memaknai kegagalan dalam hidup sebagai bagian integral dari sekolah kemuridan. Umat beriman Kristiani harus mampu melihat setiap momen ketidakmengertian atau "kebutaan" di tengah pergumulan hidupnya sebagai ruang transformatif. Umat beriman Kristiani sebaiknya semakin menyadari bahwa Yesus Kristus berkarya secara aktif untuk melakukan reorientasi ontologis terhadap cara hidup dan cara pandang umat-Nya.

Kedua, umat beriman Kristiani juga diajak untuk memaknai kegagalan para murid di kaki gunung dalam konteks karya serta pelayanan bagi Gereja maupun bangsa. Umat beriman Kristiani yang cenderung mengandalkan ambisi kekuasaan serta kemampuan teknis semata sebaiknya mulai memperbarui sikap dan sudut pandang tersebut. Kegagalan para murid tersebut juga memiliki arti bahwa tugas perutusan-Nya tidak dapat dijalankan secara mandiri, melainkan harus berakar kuat pada relasi komunikatif yang intim dengan Allah, yaitu dengan tekun berdoa.

Ketiga, umat beriman juga dipanggil untuk mengikuti teladan hidup Bartimeus. Ia adalah murid Yesus yang memiliki keberanian eksistensial dalam menanggalkan jaminan masa lalu. Dengan mengikuti teladan hidupnya, umat beriman Kristiani diharapkan dapat mengikuti jejak Kristus secara total, sekalipun harus menjalani jalan salib dan mengalami penderitaan.

Secara khusus, poin utama dari implikasi teologis atas tesis ini terletak pada dialektika antara kehadiran dan absensi Yesus di dunia saat ini. Meskipun secara fisik Yesus tidak lagi hadir, umat beriman Kristiani tentunya tetap dapat mengalami kehadiran-Nya yang hidup melalui narasi-narasi dalam Kitab Suci, seperti ketiga narasi mukjizat yang dibahas dalam tesis ini. Secara khusus, berbagai peristiwa yang dialami dalam kehidupan sehari-hari, seperti cobaan, tantangan, maupun penderitaan yang sulit untuk dimengerti, perlu dilihat sebagai bagian dari perjalanan kemuridan. Melalui peristiwa-peristiwa tersebut, Allah dalam Yesus Kristus sedang mendidik umat-Nya agar siapsedia melanjutkan misi-Nya di dunia.

6.3 IMPLIKASI BAGI PEMBINAAN PASTORAL DAN KATEKESE KEMURIDAN

Sebagai bagian dari pertanggungjawaban akademis yang memiliki relevansi bagi kehidupan Gereja dan komunitas umat beriman Kristiani, temuan eksegetis dalam tesis ini tidak akan berhenti pada refleksi teoretis mengenai teks Injil Markus. Hasil analisis terhadap tiga narasi mukjizat Yesus selama perjalanan menuju Yerusalem sebagai bagian penting dari pedagogi kemuridan Yesus masih dapat dikembangkan lebih lanjut menjadi dasar refleksi bagi pembinaan iman. Oleh karena itu, pada bagian ini, penulis akan merumuskan tiga arah pengembangan pastoral dan katekese yang dapat semakin mentransformasi cara pandang umat beriman Kristiani dalam mengikuti Yesus di dunia masa kini. Ketiga arah tersebut mencakup pembaruan pemaknaan mukjizat sebagai proses pembentukan iman, pembaruan pemahaman mengenai pelayanan dan kepemimpinan gerejawi, serta pengembangan katekese naratif yang responsif terhadap konteks kehidupan generasi muda dalam budaya digital.

6.3.1 Pemaknaan Mukjizat sebagai Proses Pembentukan Iman

Dalam konteks kehidupan umat beriman Kristiani masa kini, mukjizat masih cenderung dipahami sebagai sebuah peristiwa luar biasa yang diharapkan dapat menghasilkan perubahan keadaan secara langsung, seperti pembebasan dari penyakit, kesulitan, atau penderitaan. Pemahaman tersebut tentu dapat mendorong umat beriman untuk menempatkan relasi manusia dengan Allah dalam pola yang

bersifat transaksional, yaitu doa diarahkan hanya untuk memperoleh hasil dari apa yang didoakan dan iman seseorang akan diukur berdasarkan terkabulnya doa tersebut. Menurut penulis, konsep tersebut dapat membuat pengalaman iman seseorang kehilangan dimensi transformasinya karena perhatian lebih tertuju pada hasil yang diterima daripada proses pembentukan pribadi yang mengalaminya.

Berkaitan dengan hal tersebut, penulis melihat perlu mengembangkan katekese tentang makna mukjizat. Katekese tentang mukjizat tidak boleh berhenti hanya pada pertanyaan tentang prosedur dan hasilnya, tetapi juga perlu dikembangkan dalam pertanyaan yang melampaui aspek hasil yang diterima. Pertanyaan “apa yang diperoleh melalui mukjizat?” perlu dilengkapi dengan pertanyaan “bagaimana pengalaman tersebut mengubah pemahaman seseorang mengenai Allah, dirinya sendiri, sesama, dan panggilannya untuk mengikuti Kristus?” Bagi penulis, pertanyaan kedua memungkinkan pengalaman mukjizat ditempatkan dalam kerangka formasi iman. Perubahan keadaan tetap memiliki arti dalam pengalaman manusia, tetapi perubahan pemahaman dan orientasi hidup merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari proses pembentukan iman.

Dalam perspektif tersebut, mukjizat dapat dipahami sebagai salah satu ruang pembelajaran iman yang mengarahkan manusia dari orientasi yang berpusat pada pemenuhan keinginan menuju keterbukaan terhadap kehendak Allah. Pembinaan iman tidak dimaksudkan untuk meniadakan harapan akan pertolongan Allah, tetapi untuk menempatkan harapan tersebut dalam relasi yang lebih mendalam dengan Allah dalam Yesus Kristus. Dengan demikian, mukjizat tidak diperlakukan hanya sebagai sarana untuk memperoleh hal-hal yang diharapkan,

melainkan sebagai pengalaman iman yang dapat membawa manusia kepada pengenalan yang lebih mendalam akan Allah dan kesiapsediaan untuk menjalani tuntutan kemuridan.

6.3.2 Pembaruan Pemahaman tentang Pelayanan dan Kepemimpinan Gerejawi

Analisis mengenai kegagalan para murid dalam kisah penyembuhan anak yang kerasukan roh jahat juga memiliki implikasi bagi pemahaman mengenai pelayanan dan kepemimpinan dalam Gereja. Narasi tersebut memperlihatkan bahwa keberadaan sebagai murid maupun pelayan tidak berarti memiliki kemampuan yang selalu memadai. Kegagalan para murid justru memperlihatkan keterbatasan mereka dalam menjalankan tugas yang dipercayakan kepada mereka. Hal ini berarti bahwa efektivitas pelayanan gerejawi tidak dapat diukur hanya berdasarkan kemampuan teknis, jumlah kegiatan, keberhasilan program, popularitas pelayan, atau bahkan pencapaian organisatoris.

Dalam analisis penulis, semua nilai itu tidak berarti bahwa kompetensi pastoral dan kemampuan organisatoris tidak diperlukan. Keduanya tetap merupakan bagian penting dalam penyelenggaraan pelayanan Gereja. Namun, kompetensi tersebut perlu ditempatkan dalam kerangka spiritualitas kemuridan, yaitu perlu ditopang oleh relasi dengan Allah, kehidupan doa, kerendahan hati, serta kesediaan untuk terus belajar.

Secara khusus, kepemimpinan yang berorientasi pada pelayanan dan berakar pada kehidupan doa dapat menjadi salah satu prinsip penting dalam pembinaan para pelayan Gereja. Doa tidak ditempatkan sebagai kegiatan tambahan yang dilakukan setelah seluruh tugas pelayanan selesai, melainkan sebagai salah satu fondasi penting yang memungkinkan pelayanan tetap berorientasi kepada Allah. Melalui doa, pelayan Gereja menyadari bahwa pelayanan bukan sarana untuk menunjukkan kemampuan pribadi, memperoleh pengakuan, atau mencapai keberhasilan tertentu, melainkan bentuk partisipasi dalam karya Allah.

Berdasarkan uraian di atas, dapat ditegaskan bahwa pelayan Gereja pertama-tama adalah seorang murid yang masih berada dalam proses pembentukan. Sebelum membimbing orang lain, ia sendiri dipanggil untuk terus belajar mendengarkan Kristus, berdoa, mengenali keterbatasan, menerima koreksi, dan mengikuti-Nya. Menurut penulis, perspektif tersebut dapat dipertimbangkan dalam konteks pembinaan imam dan calon imam, religius, katekis, formator, pimpinan komunitas, pendamping kelompok kategorial, dan berbagai bentuk pelayanan lainnya. Tujuan pelayanan akhirnya bukan sekadar menghasilkan kegiatan atau mempertahankan keberlangsungan institusi atau organisasi, melainkan membangun komunitas yang semakin mampu hidup sebagai murid-murid Kristus yang senantiasa mengandalkan kuasa Allah.

6.3.3 Katekese Naratif dan Literasi Digital bagi Generasi Muda

Dalam analisis penulis, katekese naratif dapat dikembangkan sebagai pendekatan yang membantu umat, khususnya generasi muda, menghubungkan kisah Kitab Suci dengan pengalaman konkret mereka. Injil Markus menunjukkan bahwa proses kemuridan dibangun melalui narasi yang memperlihatkan perjalanan, konflik, kegagalan, kesalahpahaman, dan pembelajaran para murid. Para murid tidak digambarkan sebagai tokoh yang sejak awal memiliki pemahaman yang sempurna mengenai identitas dan perutusan Yesus. Justru melalui proses yang bertahap, mereka dibentuk untuk memahami siapa Yesus dan apa artinya mengikuti-Nya. Menurut penulis, kisah para murid tersebut sangat penting bagi pendampingan kaum muda karena pengalaman mereka juga sering ditandai oleh pencarian identitas, ketidakpastian, kegagalan, konflik relasional, serta pertanyaan mengenai masa depan. Hal ini berarti bahwa katekese dapat menjadi ruang untuk menafsirkan pengalaman tersebut bukan sebagai sesuatu yang harus disembunyikan dari kehidupan iman, melainkan sebagai bagian dari proses pertumbuhan dalam mengikuti Kristus.

Dalam konteks digital, pendekatan tersebut dapat diwujudkan melalui berbagai bentuk komunikasi, seperti podcast, *digital storytelling*, refleksi audiovisual, kesaksian iman, dan bentuk komunikasi naratif lainnya. Akan tetapi, pemanfaatan media digital tidak dimaksudkan sekadar memindahkan materi katekese konvensional ke dalam bentuk digital. Hal terpenting adalah mengembangkan bentuk komunikasi yang dapat membantu kaum muda terlibat aktif dalam proses menafsirkan pengalaman hidup mereka dalam terang Injil.

Secara khusus, Gereja diharapkan dapat memanfaatkan ruang digital sebagai medan pendampingan yang memungkinkan kaum muda menyampaikan pertanyaan, pergumulan, pengalaman kegagalan, harapan, dan pencarian makna, kemudian mengolah semuanya dalam terang iman Kristiani.

Dengan demikian, pengembangan katekese naratif dalam ruang digital tidak sekadar merupakan strategi komunikasi, tetapi dapat menjadi bagian dari pembaruan pedagogi iman. Injil Markus sendiri menunjukkan bahwa manusia dibentuk melalui perjumpaan dengan kisah, pengalaman, pertanyaan, ketidakmengertian, maupun kegagalan dalam mengikuti Yesus. Oleh karena itu, katekese yang berangkat dari narasi dapat membantu generasi muda melihat bahwa iman bukan sekadar kumpulan doktrin yang harus dikuasai, melainkan suatu perjalanan yang menuntut keterlibatan pribadi dan keterbukaan yang terus-menerus terhadap pembentukan diri bersama Yesus.

Berdasarkan penjelasan tiga arah di atas, dapat ditegaskan bahwa perjalanan Yesus dan para murid menuju Yerusalem dalam Injil Markus tidak hanya merupakan bagian dari alur naratif Injil, tetapi juga dapat menjadi paradigma teologis-pedagogis bagi pembinaan iman umat beriman Kristiani dalam konteks kehidupan, pelayanan, maupun kepemimpinan Gereja kontemporer.

DAFTAR PUSTAKA

- Abbott, H. Porter. *The Cambridge Introduction to Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Achtemeier, Paul J. "Miracles and the Historical Jesus: A Study of Mark 9:14-29," *The Catholic Biblical Quarterly*, 37.4 (1975): 471–491.
- Alamu, Abel Adeyemi, and Olagunju, Olugbenga. "Raised from the Margin: The Transformative Story of the Blind Man and Its Implications (Mark 10:46–52; Matthew 20:29–34; Luke 18:35–43)," *The American Journal of Biblical Theology* 24, no. 37 (2023).
- Al-Hawamleh, Mahir Shafiq. "Storytelling as Promoting Moral Consciousness," *International Journal of Learning, Teaching and Educational Research* 18, no. 10 (2019): 20–33.
- Alkitab Deuterokanonika. Jakarta: LAI-LBI, 2017.
- Allen, Willoughby C. "St. Mark XVI.8. "They Were Afraid" Why?" *The Journal of Theological Studies*, 47.185/186 (1946): 46–49.
- Alter, Robert. *The Art of Biblical Narrative*, Revised Ed. New York: Basic Books, 2011.
- Anderson, Janice Capel, and Stephen D. Moore, eds. *Mark & Method: New Approaches in Biblical Studies*. Minneapolis: Fortress Press, 2008.

- Baird, William. *History of New Testament Research Volume Three: From C. H. Dodd to Hans Dieter Betz*. Minneapolis: Fortress Press, 2013.
- Balz, Horst, and Gerhard Schneider, eds. *Exegetical Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1990.
- Barton, Stephen C. *Discipleship and Family Ties in Mark and Matthew*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Batey, Richard. *New Testament Issues*. London: SCM Press, 1970.
- Bauer, Nicole M., and J. Andrew Doole. "The (Re)Invention of Biblical Exorcism in Contemporary Roman Catholic Discourses," *Religion and Theology*, 29.1–2 (2022): 1–33.
- Bennema, Cornelis. "Gentile Characters and the Motif of Proclamation in the Gospel of Mark," in *Character Studies and the Gospel of Mark*, ed. Matthew W. Skinner, Christopher W. Skinner, and Ryan S. Hauge. London: Bloomsbury T&T Clark, 2014.
- , "How Readers Construct New Testament Characters : The Calling of Peter in the Gospels in Cognitive-Narratological Perspective," *Biblical Interpretation* 29 (2021), pp. 430–451.
- , *Theological Formation for Christian Mission*, ed. by R. T. George and A. V. John. Bangalore: Saiacs Press, 2019.
- Berlin, Adele. *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*. Great Britain: The Almond Press, 1983.

- Best, Ernest. "Discipleship in Mark: Mark 8.22-10.52," *Scottish Journal of Theology*, 23.3 (1970): 323–337.
- Betham, Christopher A., ed. *The Concise New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis*. Grand Rapids, MI: Zondervan Academic, 2021.
- Bi Fan Cai, Jonathan. *Jesus the Shepherd: A Narrative-Critical Study of Mark 6:30-44*. Washington, DC: Catholic University of America, 2011.
- Billings, Bradley S. "The End of Mark's Gospel and the Markan Community: A Fresh Look in an Old Place," *Colloquium* 46, no. 1 (2014): 45–59.
- Black, C. Clifton. *Reading Scripture with the Saints*. Cambridge: The Lutterworth Press, 2014.
- Borg, Marcus J. *Conversations with Scripture: The Gospel of Mark*. Harrisburg, PA: Morehouse Publishing, 2009.
- Broadhead, Edwin K., ed. *Let the Reader Understand: Studies in Honor of Elizabeth Struthers Malbon*. Library of New Testament Studies 583. London: T&T Clark, 2018.
- . *Teaching with Authority: Miracles and Christology in the Gospel of Mark*. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 147. Edited by Stanley E. Porter. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992.
- Bromiley, Geoffrey W., trans. *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. by Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich. Grand Rapids: William B. Eerdmans

Publishing Company, 1985.

Brookins, Timothy A. "Luke's Use of Mark as: Its Effects on Characterization in the
"Healing of Blind Bartimaeus" Pericope (Mark 10.46-52/Luke 18.35-43)," *Journal for the Study of the New Testament*, 34.1 (2011): 70–89.

Brown, Raymond E. "The Burial of Jesus (Mark 15: 42-47)," *The Catholic Biblical Quarterly*, 50.2 (1988): 233–245.

———, "The Passion According to Mark," *Worship*, 59.2 (1985): 116–126.

Bruner, Jerome. *Actual Minds, Possible Worlds*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986.

Bultmann, Rudolf. *The History Of The Synoptic Tradition*. Translated by John Marsh. New York: Harper & Row, 1976.

Burkett, Delbert. "The Transfiguration of Jesus (Mark 9:2–8): Epiphany or Apotheosis?," *Journal of Biblical Literature*, 138.2 (2019): 413–432.

Burridge, Richard A. *Four Gospels, One Jesus? A Symbolic Reading*. USA: Eerdmans, 2005.

Cho, Bernardo K. *Royal Messianism and the Jerusalem Priesthood in the Gospel of Mark*. London: T&T Clark, 2019.

Clemente, Jomer Anthony S. *Through The Eyes Of The Blind: Seeing The Cross In Discipleship (An Inductive Study of Mark 8:22–10:52 As A Literary Unit*. Thesis, The Faculty of Asia-Pacific Nazarene Theological Seminary, 2025.

- Collins, Adela Yarbro. *Mark*, ed. by Harold W. Attridge. Minneapolis: Fortress Press, 2007.
- Cooper, Ben. *Incorporated Servanthood: Commitment and Discipleship in the Gospel of Matthew*, ed. by Mark Goodacre. London: Bloomsbury T&T Clark, 2013.
- Cranfield, C.E.B. "St. Mark, 9.14-29," *Scottish Journal of Theology*, 3.1 (1950): 57–67.
- Creed, J. M. "The Conclusion of the Gospel According to Saint Mark," *The Journal of Theological Studies* 31, no. 122 (1930): 175–180.
- Danove, Paul L. *Theology of the Gospel of Mark*. New York: Bloomsbury T&T Clark, 2019.
- Dewey, Joanna. "The Gospel of Mark as an Oral/Aural Narrative: Implications for Preaching," *Currents in Theology and Mission*, 44.4 (2017): 7–10.
- Dibelius, Martin. *From Tradition to Gospel. Translated from the Revised Second Edition of Die Formgeschichte Des Evangeliums by Bertram Lee Woolf*. New York: Charles Scribner's Sons, 1935.
- Dinkler, Michal Beth. "New Testament Rhetorical Narratology," *Biblical Interpretation* 24 (2016).
- Dvir, Nurit. "Using Narrative Pedagogy for Novice Teachers' Professional Development," *Professional Development in Education* (2021).
- Flowers, Michael V. "What Does "First" Mean in Mark 9: 11?," *Ephemerides*

Theologicae Lovanienses, 97.1 (2021): 105–129.

Fludernik, Monika. *An Introduction to Narratology*. London: Routledge, 2009.

Gellel, Adrian-Mario. "The Individualised Pedagogy of Christ," *Melita Theologica* 52, no. 1 (2001).

Goodspeed, Edgar J. "The Original Conclusion of the Gospel of Mark," *The American Journal of Theology* 9, no. 3 (1905): 484–490.

Green, Melanie C. "Storytelling in Teaching," *Association for Psychological Science* 17, no. 4 (2004): 2–3.

Guijarro, Santiago. "Healing Stories and Medical Anthropology: A Reading of Mark 10:46-52," *Biblical Theology Bulletin*, 30 (2000): 102–112.

Gundry, Robert H. *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.

Hamral, Ahmad. *The Role of Folktales as a Learning Source*. Thesis, State University of Makassar, 2017.

Hartono, Ferry. "Mark as Narrative," *JSNT* 60 (1996): 1–31.

Heil, John Paul. "Mark 14:1-52: Narrative Structure and Reader-Response," *Biblica*, 71.3 (1990): 305–332.

———, "The Progressive Narrative Pattern of Mark 14:53-16:8," *Biblica*, 73.3 (1992): 331–358.

Howard, Melanie A. "Jesus Loves the Little Children: A Theological Reading of

Mark 9:14–29 for Children with Serious Illnesses or Disabilities and Their Caregivers,” *Word & World* 33, no. 3 (2013).

Hooker, Morna D. *The Gospel According to Saint Mark*. Peabody, MA: Hendrickson, 2009.

Horsley, Richard A. *Hearing the Whole Story: The Politics of Plot in Mark's Gospel*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2001.

———, “Oral and Written Aspects of the Gospel of Mark,” *Oral Tradition* 25, no. 1 (2010).

Huat Tan, Kim. *Mark: A New Covenant Commentary - On the Road to Jerusalem: The Gospel and the Suffering Messiah (8:22-10:52)*. Cambridge: The Lutterworth Press, 2016.

———, *Mark, Literature of Modern Arabia: An Anthology*. Cambridge: The Lutterworth Press, 2016.

Huth, Kerrin, Raymond Brown, and Wayne Usher. “The Use of Story to Teach Religious Education,” *Journal of Religious Education* 69, no. 2 (2021).

Jackson, Howard M. “Why the Youth Shed His Cloak and Fled Naked: The Meaning and Purpose of Mark 14:51-52,” *Journal of Biblical Literature*, 116.2 (1997): 273–89.

Johnson, J.R., Earls, S. “Mark 10:46-52: Blind Bartimaeus,” *The Catholic Biblical Quarterly*, 40.2 (1978): 191–204.

Joubert, S. “Realigning with the Slave-Like Jesus of Mark: The Shorter Ending of

Mark 16:1–8 as a Relecture,” *Acta Theologica Supplementum* 37 (2024): 105–120.

Jung, Deok Hee. “Markan Spirituality of the Way,” *Religions* 15 (2024).

Kelber, Werner H. “Mark 14 32-34: Gethsemane - Passion Christology and Discipleship Failure,” *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft (ZNW)*, 63.3–4 (1972): 166–87.

———, *The Oral and the Written Gospel: The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, and Q*. Philadelphia: Fortress Press, 1983.

Kent, Grenville J. R. *Say It Again: Repetition in Biblical Narrative*. Cambridge: Lutterworth Press, 2011.

Kermode, Frank. *The Genesis of Secrecy on the Interpretation of Narrative*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979.

Kevin, Robert Oliver. “The Lost Ending of the Gospel According to Mark: A Criticism and a Reconstruction,” *Journal of Biblical Literature* 50, no. 1 (1931): 93–96.

Knox, Wilfred Lawrence. “The Ending of St. Mark’s Gospel,” *The Harvard Theological Review* 35, no. 1 (1942): 13–23.

Kraus, Spencer. *That I May Lift Up My Eyes: Bartimaeus as a Temple Petitioner before the Veil In The Temple: Plates, Patterns & Patriarchs*, edited by Stephen D. Ricks and Jeffrey M. Bradshaw. Orem, UT: The Interpreter

Foundation, 2024.

LaCapra, Dominick. *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, and Language*.

London: Cornell University Press, 1983.

Law, David R. *The Historical-Critical Method: A Guide for the Perplexed*. London:

T&T Clark International, 2012.

Lee, Robert G. *Thinking the Things of God: A Literary Study of Mark 8:27–9:13*.

Dissertation, The Faculty of Graduate Theological Union, 1995.

Lee-Pollard, Dorothy A. "Powerlessness as Power: A Key Emphasis in the Gospel of Mark," *Scottish Journal of Theology* 40, no. 2 (1987).

Lincoln, Andrew T. "The Promise and the Failure: Mark 16: 7.8," *Journal of Biblical Literature*, 108.2 (1989): 283–300.

Löfstedt, Torsten. "Why Did Jesus' Disciples Fail to Cast Out the Deaf and Mute Spirit? (Mark 9:14–29)," *Svensk Exegetisk Årsbok*, 88.1 (2023): 165–166.

Lose, David J. "What Does This Mean? A Four-Part Exercise in Reading Mark 9:2–9 (Transfiguration)," *Word & World*, 23.1 (2003): 85–93.

Maiaweng, Peniel C. D. *Penafsiran Narasi Perjanjian Lama*. Makassar: STT Jaffray, 2014.

Malbon, Elizabeth Struthers. "Disciples/Crowds/Whoever: Markan Characters and Readers," *Novum Testamentum* 28 (1986): 104–130.

———. "Fallible Followers: Women and Men in the Gospel of Mark," *Semeia* 28

(1983): 29–48.

———. “Galilee and Jerusalem: History and Literature in Marcan Interpretation,” *Catholic Biblical Quarterly* 44 (1982): 242–255.

———. *Hearing Mark: A Listener’s Guide*. Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2002.

———. *In the Company of Jesus: Characters in Mark’s Gospel*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2000.

———. *Mark’s Jesus: Characterization as Narrative Christology*. Waco, TX: Baylor University Press, 2009.

———. “Mark 2.15 in Even Broader Context: A Reflection,” *Journal for the Study of the New Testament* 48, no. 3 (2026): 548–555.

———. “Mythic Structure and Meaning in Mark: Elements of a Lévi-Straussian Analysis,” *Semeia* 16 (1979): 97–132.

———. “Narrative Criticism: How Does the Story Mean?” *In Mark and Method: New Approaches in Biblical Studies*, edited by Janice Capel Anderson and Stephen D. Moore, 23–49. Minneapolis: Fortress Press, 1992.

———. *Narrative Space and Mythic Meaning in Mark*. New Voices in Biblical Studies. San Francisco: Harper & Row, 1986.

———. *Narrative Space and Mythic Meaning: A Structural Exegesis in the Gospel of Mark*. PhD diss., Florida State University, 1980.

- . “Structuralism, Hermeneutics, and Contextual Meaning,” *Journal of the American Academy of Religion* 51 (1983): 207–230.
- . “Tē Oikia Autou: Mark 2:15 in Context,” *New Testament Studies* 31 (1985): 282–292.
- . “The Jesus of Mark and the Sea of Galilee,” *Journal of Biblical Literature* 103 (1984): 363–377.
- . “The Jewish Leaders in the Gospel of Mark: A Literary Study of Marcan Characterization,” *Journal of Biblical Literature* 108, no. 2 (1989): 259–281.
- Marcus, Joel. “Mark 9, 11 — 13 : 'As It Has Been Written,'” *Princeton Theological Seminary*, CN 821 (1986).
- Marxsen, William. *Mark the Evangelist: Studies on the Redaction History of the Gospel*. Translated by James Boyce and Friends. Nashville: Abingdon Press, 1969.
- Meretoja, Hanna. *The Narrative Turn in Fiction and Theory: The Crisis and Return of Storytelling from Robbe-Grillet to Tournier, Comparative Literature Studies*. London: Palgrave Macmillan, 2014.
- McCurley, Jr., Foster R. “And after Six Days” (Mark 9:2): A Semitic Literary Device,” *Journal of Biblical Literature*, 93.1 (2017): 67–81.
- Moore, Stephen D. *Literary Criticism and the Gospels: The Theoretical Challenge*. New Haven, CT: Yale University Press, 1989.
- Munson, Karen A. *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic*

Domains, ed. by Johannes P. Louw and Eugene A. Nida. London: United Bible Societies, 1987.

Nelson, Peter K. *Leadership and Discipleship: A Study of Luke 22:24-30*. USA: Scholars Press, 1994.

Ossandon, Juan Carlos. "Bartimaeus' Faith: Plot and Point of View in Mark 10,46-52," *Biblica*, 93.3 (2012): 377–402.

Pale Hera, Marianus. *Christology and Discipleship in John*, ed. by Jorg Frey. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.

Pickett, Raymond. "Jesus and the Christian Gospels," in *The Gospels and Acts*, ed. Margaret Aymer et al. Minneapolis: Fortress Press, 2016.

Princess Ayelotan, Claire. "Interpretation of Mark 9:14-26 and Child Witchcraft Discourses in Transnational Yoruba Pentecostalism: A Theological Reflection," *Practical Theology*, 15.3 (2022): 1–14.

Reedy, Charles J. "MK 8:31—11:10 and the Gospel Ending: A Redaction Study," *The Catholic Biblical Quarterly*, 34.2 (1972):188–197.

Redfield, James Adam. "Behind Auerbach's " Background ": Five Ways to Read What Biblical Narratives Don't Say," *New Testament Studies* 39.1 (2015): 121–150.

Rhoads, David, and Donald Michie. *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel*. Philadelphia: Fortress Press, 1982.

Rhoads, David, Joanna Dewey, and Donald Michie. *Mark as Story: An Introduction*

to the Narrative of a Gospel. Philadelphia: Fortress Press, 2012.

Rhoads, David, and Kari Syreeni, eds. *Characterization in the Gospels: Reconceiving Narrative Criticism*. New York: T&T Clark International, 1999.

Richardson, Alan. *A Dictionary of Christian Theology*. Philadelphia: Westminster Press, 1969.

Riyadi, Eko. Markus: Engkau adalah Mesias. Yogyakarta: Kanisius, 2011.

Samosir, Bofry Wahyu. *Makna Spiritualitas Relasional Dalam Yohanes 15:1-8 Dan Relevansinya Bagi Komunitas Umat Beriman Kristiani Masa Kini*. Skripsi, Universitas Sanata Dharma, 2023.

Schmidt, Karl Ludwig. *The Framework of the Story of Jesus: Literary-Critical Investigations of the Earliest Jesus Tradition*. Translated by Byron R. McCane. Eugene: Cascade Books, 2021.

Schnasa Jacobsen, David. *Mark in the Chapter: Teaching and More Misunderstanding on The Way (9:14—10:52)*. Minneapolis: Fortress Press, 2014.

Schweitzer, Albert. *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede*. Translated by W. Montgomery, B.A., B.D. London: A. & C. Black, Ltd., 1931.

Shiner, Whitney. *Proclaiming The Gospel: First-Century Performance of Mark*. Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2003.

Shively, Elizabeth E., and Geert Van Oyen, eds. *Communication, Pedagogy, and the Gospel of Mark*. Atlanta, GA: SBL Press, 2019.

Simpson, April Hoelke. "Spiraling Shame and Honor Restored? The Marcan Passion and Resurrection," *The Catholic Biblical Quarterly*, 87.2 (2025): 311–333.

Smith, Barbara Herrnstein. "Narrative Versions, Narrative Theories," *Critical Inquiry* 7, no. 1 (1980): 213–236.

Spencer, F. Scott. "Faith on Edge: The Difficult Case of the Spirit-Seized Boy in Mark 9:14–29," *Review & Expositor: A Baptist Theological Journal*, 107 (2010): 419–424.

Sterling, Gregory E. "Jesus as Exorcist : An Analysis of Matthew 17 : 14-20 ; Mark 9 : 14-29 ; Luke 9 : 37-43a," *The Catholic Biblical Quarterly*, 55.1956 (1993): 467–493.

Stein, Robert H. "Is The Transfiguration (Mark 9 : 2-8) A Misplaced Resurrection Account?," *Journal of Biblical Literature*, 95.1 (1976): 79–96.

Swanson, Richard W. "They Said Nothing," *Currents in Theology and Mission*, 20.6 (1993): 471–478.

Telford, W. R. *The Theology of the Gospel of Mark*. *New Testament Theology*, ed. by James D.G. Dunn. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Thiselton, Anthony C. *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description*. Grand Rapids: Eerdmans, 1980.

Vearncombe, Erin. "Cloaks, Conflict, and Mark 14:51-52," *The Catholic Biblical*

Quarterly, 75.4 (2013): 683-703.

Vela, Tyler. "Miracle as Parable: The Healing of the Blind Man as a Parable of the Healing of the Spiritual Blindness of the Disciples of Jesus in Mark 8:22–26," *Paper, Reformed Theological Seminary* (2016).

Weeden, Theodore J. *Mark - Traditions in Conflict*. Philadelphia: Fortress Press, 1971.

Wrede, William. *The Messianic Secret. Translated by J. C. G. Greig*. London: James Clarke & Co. LTD., 1971.

