

MENJAWAB PERSOALAN TEOLOGIS TENTANG KONSEP DAN PRAKTIK KESEMBUHAN ILAHI

FERRY Y. MAMA HIT

PENDAHULUAN

Kesembuhan ilahi adalah salah satu dari sekian banyak isu dalam kekristenan yang tetap hangat untuk dibicarakan. Isu ini masih tetap relevan, populer dan “tidak ada matinya.”¹ Dalam menanggapi, orang-orang Kristen telah terbagi-bagi menjadi beberapa kelompok. Ada yang bersikap acuh tak acuh terhadap praktik kesembuhan ilahi, mungkin karena ketidaktahuan tentang konsep dan praktik terhadap hal tersebut atau memang tidak mau terlibat di dalam polemik yang berkepanjangan. Ada sebagian yang pro terhadap praktik ini dan begitu bersemangat menerima dan mempromosikannya. Mereka percaya bahwa praktik ini masih berlangsung dan harus terjadi sampai saat ini. Di pihak lain, ada juga sebagian yang bersikap kontra. Mereka menolak bahkan melarang praktik tersebut dilakukan di dalam lingkup jemaat dengan alasan “karunia” untuk menyembuhkan dan fenomena penyembuhan ilahi sudah berhenti sejak zaman para rasul. Yang menarik, berbagai gereja dalam lingkungan injili pun telah terbagi-bagi dalam ketiga posisi di atas.²

¹Fenomena masa kini tentang praktik kesembuhan ilahi dan ulasannya telah dibahas panjang lebar oleh Alex Lim, “Kuasa Setan di Balik Kesembuhan Ilahi?: Suatu Telaah terhadap Mukjizat Kesembuhan Ilahi yang Kontroversial,” *Veritas* 9/2 (Oktober 2008) 187-208; dan dalam sebagian tulisan Daniel Lucas Lukito, “Fenomena Lawatan Ilahi di Bawah Terang Kriteria Membedakan Roh,” *Veritas* 8/1 (April 2007) 49-66.

²Dua pandangan terakhir yang berseberangan ini diwakili oleh dua kelompok: *cessationist* dan *non-cessationist*. *Cessationism* adalah pandangan Reformed yang berpendapat bahwa “karunia-karunia” mukjizat adialamiah, termasuk karunia kesembuhan, sudah berhenti seiring dengan berhentinya era kerasulan dan kanonisasi Alkitab (lih. Richard B. Gaffin, Jr., “A Cessationist View” dalam Wayne A. Grudem, ed., *Are Miraculous Gifts for Today? Four Views* [Grand Rapids: Zondervan, 1996] 25-64); Walter B. Chantry, *Signs of the Apostle: Observations on Pentecostalism Old and New* [Edinburgh: Banner of Truth, 1973]; B. B. Warfield, *Miracles Counterfeit* [Carlisle: Banner of Truth, 1976]). Uniknya, dalam beberapa tahun belakangan ini ada pandangan Reformed yang berusaha keluar dari paham *cessationism* tersebut dengan mempromosikan *Reformed Continuationism*, yang pada intinya menolak asumsi bahwa karunia mukjizat—termasuk kesembuhan—sudah berhenti (bdk. Johannes Lilik Susanto, “A Practical Theology Evaluation of the Divine Healing Ministries of Smith Wigglesworth

Realita yang demikian telah menimbulkan persoalan teologis di dalam kekristenan, dengan pertanyaan utama, manakah posisi yang paling benar?³ Tulisan ini tidak sedang menempatkan diri dalam salah satu posisi di atas, tetapi mencoba menjawab persoalan tersebut dengan berefleksi secara lebih kritis terhadap berbagai posisi tersebut. Tulisan ini akan menjawab pertanyaan di atas dengan cara menguji setiap pandangan dalam dua aspek utama: prasuposisi di balik konsep dan praktik kesembuhan ilahi serta metode penafsiran (prinsip-prinsip pemahaman Alkitab) terhadap teks-teks kesembuhan.⁴

PRASUPOSISI DI BALIK ISU KESEMBUHAN ILAHI

Baik mereka yang pro maupun yang kontra terhadap isu kesembuhan ilahi sesungguhnya memiliki beberapa prasuposisi yang sama. Keduanya sama-sama percaya bahwa, *pertama*, konsep kesembuhan ilahi adalah alkitabiah. Pada umumnya kesembuhan ilahi dihubungkan secara langsung dengan ayat-ayat Alkitab yang memuat cerita-cerita mukjizat (*miracle stories*), misalnya bagaimana orang-orang yang mengalami sakit-penyakit telah disembuhkan oleh Allah melalui pelayanan para nabi seperti Musa (Bil. 12), Elia (1Raj. 17:17-24), Elisa (2Raj. 4:1-38; 5:1-17); Yesaya (Yes. 38), dan “manusia Allah” (1Raj. 13); Yesus Kristus (Mat. 4:23; 8:14-17; 9:35; 14:14; Luk. 4:38-40; 9:14; 17:12-14; Mrk. 1:40-45; 8:23-25; Yoh. 5:5-9; 9:1-7); dan para rasul (Kis. 3:1-10; 5:12-16; 9:33-34; 14:9-10; 19:1-22; 28:1-10). Jadi, karena ada dan tercatat di dalam Alkitab maka konsep kesembuhan ilahi ini adalah alkitabiah.

Kedua, Allah berkuasa untuk melakukan mukjizat kesembuhan. Di dalam Alkitab, tercatat dengan jelas dan konsisten bahwa Allah adalah pribadi yang berkuasa. Kekuatan kuasa-Nya dapat dilihat baik di dalam keadaan alamiah maupun adialamiah, termasuk dalam hal menyembuhkan

and John G. Lake: A Reformed Continuationist Perspective” [D.Th. diss., University of South Africa, 2007]). Sementara itu, *non-cessationism* atau *continuationism* adalah pandangan yang mempercayai bahwa “semua” karunia rohani yang tercatat di dalam PB (Rm. 12:3-8; 1Kor. 12, 14; Ef. 4:11-12; 1Ptr. 4:9-11) masih ada dan terus berlanjut sampai saat ini (lih. Paul G. Chappell, “The Birth of the Divine Healing Movement in America” dalam Pieter G. R. de Villier, *Healing in the Name of God* [Pretoria: CB Powell Bible Center, 1986] 69-78).

³Beberapa posisi ini juga menjanjikan jawaban dengan menggunakan ayat-ayat Alkitab sebagai dasar untuk mendukung pandangan mereka (bdk. Susan S. Vogel, *What about Divine Healing? A Study of Christian Healing* [Nashville: Abingdon, 2004]).

⁴Intinya, jika prasuposisi teologis sudah keliru dan metode penafsiran (prinsip-prinsip pemahaman Alkitab) yang tepat dan benar sudah dilanggar, maka seluruh penerapannya pada masa kini pun dapat dianggap bermasalah dan tidak valid.

sakit-penyakit manusia. Allah dengan kedaulatan kekuasaan-Nya tidak dapat dibatasi oleh apa pun, termasuk oleh kehendak dan usaha manusia. Karena itu, dalam konteks topik tulisan ini, Allah dipahami sebagai Allah Penyembuh (Kel. 15:26; 23:25; Mzm. 103:3-4; 107:20; Yer. 30:17; 33:6; Mat. 9:12; 1Ptr. 2:24). Kesembuhan selalu terjadi oleh karena perbuatan Allah sendiri dan untuk menyatakan kekuasaan-Nya.

Ketiga, kesembuhan ilahi adalah bagian dari kerajaan Allah. Di dalam Alkitab, khususnya kitab-kitab injil, mukjizat kesembuhan selalu diletakkan dalam konteks kerajaan Allah yang telah melembaga dalam hidup dan pelayanan Yesus Kristus (Mat. 4:23; 10:7-8; 11:5; Mrk. 1:14-15, 27; Luk. 9:2, 11; 10:9). Karena itu, mukjizat kesembuhan ilahi adalah bagian integral dari kerajaan Allah. Dalam konteks ini, mukjizat kesembuhan dipahami dalam realisasi (penyataan) kerajaan Allah yang “sudah tetapi belum” (*already but not yet*) itu.⁵

Dari berbagai prasuposisi di atas, prasuposisi ketiga adalah yang sering menimbulkan masalah dan menjadi akar perbedaan antara pihak yang pro dan yang kontra terhadap praktik kesembuhan ilahi. Pertanyaan dasarnya adalah, “Seberapa penuh pernyataan kerajaan Allah—di mana kesembuhan ilahi adalah salah satu bagiannya—terjadi dalam sejarah manusia?” (Luk. 10:9). Pertanyaan ini menyoal pada titik manakah penekanan pernyataan kesembuhan ini diletakkan dalam spektrum “*already but not yet*” ini. Apakah penekanan pernyataannya lebih bertumpu pada aspek “sudah” atau pada aspek “belum.” Jawaban atas pertanyaan ini, nantinya, akan mempengaruhi seberapa besar pengharapan terhadap terjadinya kesembuhan itu.

Setidaknya ada tiga pandangan yang dipegang oleh berbagai pandangan yang ada—baik yang pro maupun kontra—untuk menjawab pertanyaan tentang seberapa penuh kesembuhan ilahi dalam konteks kerajaan Allah ini dapat terwujud atau terealisasi.⁶ *Pertama*, pernyataan kesembuhan ilahi hanya terjadi pada masa ciptaan baru. Sejak masa penciptaan awal sampai

⁵Kerajaan Allah yang eskatologis berdimensi ganda: “sudah” tetapi “belum” (*already but not yet*). Karena itu, dalam kaitannya dengan kesembuhan ilahi, realitanya “sudah” dapat dialami sekarang, tetapi puncak kesembuhan itu—dalam arti yang penuh—“belum” dapat dialami sekarang (Luk. 19:11-12; Why. 11:5; 21:1-5a); lih. Norman Perrin, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus* (Philadelphia: Fortress, 1963); dan *Jesus and the Language of the Kingdom: Symbol and Metaphor in New Testament Interpretation* (Philadelphia: Fortress, 1976); George E. Ladd, *The Gospel of the Kingdom* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983); dan *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994); Thomas R. Schreiner, *New Testament Theology: Magnifying God in Christ* (Grand Rapids: Baker, 2008) 976.

⁶Berbagai pandangan tentang realisasi kesembuhan ilahi dalam kerajaan Allah ini diadaptasi dari analisis Phil Moore yang berjudul: “A Healthy Theology of Healing” [www://theology.newfrontier.uk.org/papers/pp.1-5](http://www.theology.newfrontier.uk.org/papers/pp.1-5) [diakses pada 12 September 2012].

masa sebelum kedatangan Yesus Kristus yang kedua kali pernyataan kerajaan Allah yang bersifat adikuasa, termasuk mukjizat kesembuhan, masih ditunggu dan “belum,” atau lebih tepat, “tidak akan pernah” terjadi karena kepenuhan kerajaan ini baru akan terjadi pada masa ciptaan baru (*new creation*). Penekanan pernyataan ini ada pada ekstrem “belum.” Karena itu, mereka yang berpegang pada prasuposisi ini tidak berharap bahwa mukjizat kesembuhan itu dapat dialami pada masa kini.⁷

Kedua, pernyataan kesembuhan ilahi secara definitif hanya terjadi pada masa Yesus dan para rasul-Nya dan masa ciptaan baru. Berbeda dengan di atas, pandangan ini percaya bahwa pernyataan kerajaan Allah “sudah” datang pada saat kedatangan Yesus yang pertama kali dan diteruskan oleh para rasul (era apostolik),⁸ tetapi kemudian karunia untuk menyembuhkan (yang diberikan juga kepada yang bukan rasul; 1Kor. 12:9-10) telah “ditarik” (baca: berhenti) sampai masa kepenuhan kerajaan itu, yaitu saat kedatangan Kristus yang kedua kali. Artinya, meski Allah pada masa lalu hingga kini berkuasa menyembuhkan, namun karena orang Kristen tidak sedang hidup pada era apostolik, maka Allah tidak lagi memberikan karunia itu kepada mereka. Jadi, mereka yang berpegang pada prasuposisi ini juga tidak berharap bahwa mukjizat kesembuhan, khususnya praktik karunia kesembuhan dapat terjadi pada masa sekarang.⁹

Ketiga, pernyataan kesembuhan ilahi terjadi pada masa Yesus Kristus, para rasul dan terus berlanjut sampai masa ciptaan baru. Pandangan ini percaya bahwa kematian Kristus di atas kayu salib bukan saja untuk mengampuni dosa manusia tetapi juga memberi kesembuhan tubuh fisik manusia. Kesembuhan dari sakit-penyakit ini *sudah* dibawa masuk ke dalam sejarah melalui salib karena kesembuhan itu ada di dalam darah-Nya.¹⁰ Argumentasi kelompok ini adalah bahwa kesembuhan secara

⁷Pandangan ini dipengaruhi oleh filsafat Pencerahan, khususnya paham rasionalisme yang tidak mempercayai bahwa Allah “mau” terlibat secara adialamiah di dunia dengan melakukan mukjizat kesembuhan secara langsung—termasuk melalui Yesus Kristus. Teologi liberal klasik mewakili pandangan ini (bdk. R. Bultmann, *Jesus Christ and Mythology* [London: SCM, 1958]; Langdon B. Gilkey, “Cosmology, Ontology, and the Travail of Biblical Language,” *The Journal of Religion* 41/3 [July 1961] 194-205).

⁸Dalam konteks ini kemampuan untuk mengadakan tanda-tanda dan mukjizat diberikan kepada para rasul dengan tujuan untuk membuktikan bahwa mereka adalah rasul-rasul Yesus Kristus yang sejati (bdk. Mrk. 16:17-18; Kis. 3:1-10; 5:12-16; 9:33-34; 14:9-10; 19:1-22; 28:1-10).

⁹Teologi *cessationist* klasik dalam kalangan Reformed mewakili pandangan ini (John F. MacArthur, *Charismatic Chaos* [Grand Rapids: Zondervan, 1992]).

¹⁰“Sakit-penyakit” di sini dilihat sebagai bagian dari kutuk dosa yang ditimpakan kepada Adam dan keturunannya (Ul. 28:21-22, 59-61; Rm. 5:12), tetapi Yesus Kristus telah menyelesaikan kutuk itu di atas kayu salib secara lengkap dan final dengan cara menjadi “kutuk bagi kita” dan “menanggung semua penyakit kita” (Yes. 53:3-5, 11-12; Gal. 3:13; Yoh. 19:30; 1Ptr. 2:24).

otomatis harus menjadi bagian dari efek penebusan Kristus (*atonement*), yang dijamin melalui kematian dan kebangkitan-Nya (Mat. 8:16-17); dan setiap orang percaya telah disembuhkan di atas salib Kristus, asal saja ini diterima oleh iman (Mrk. 11:24). Karena kepenuhan kerajaan Allah itu secara definitif sudah dan akan terus dan selalu terjadi, maka setiap orang Kristen harus berharap (dengan imannya) untuk mengalami kesembuhan ilahi ini secara penuh dalam kehidupannya pada masa sekarang ini, dan bukan hanya pada masa ciptaan baru.¹¹

Melihat berbagai pandangan di atas, tampaknya setiap pemahaman terhadap fenomena kesembuhan ilahi tersebut memiliki argumentasinya sendiri. Namun, pandangan liberalisme klasik tampaknya kurang begitu besar pengaruh dan popularitasnya. Hal ini terjadi karena paham liberalisme dalam kekristenan sendiri telah ditinggalkan oleh para pengikutnya dan dianggap telah berakhir.¹² Penolakan modernisme terhadap apa saja yang dialami adalah isu yang tidak populer di dalam konteks pascamodern seperti sekarang ini. Dengan demikian, hanya tinggal dua pandangan, *cessationism* dan *non-cessationism (continuationism)*, yang masih tersisa dan terus berpengaruh sampai saat ini. Karena itu, penting sekali untuk meninjau kedua prasuposisi ini secara kritis dan alkitabiah.

Menyoroti pandangan *cessationist*, tampaknya argumentasi utama yang mendukung pendapat bahwa karunia-karunia mukjizat, khususnya karunia kesembuhan, sudah tidak ada lagi adalah kurang cukup kuat. Pendapat bahwa karunia mengadakan mukjizat kesembuhan diberikan hanya sebagai tanda otentik kerasulan sampai kanon PB lengkap masih terus dipersoalkan landasan alkitabiahnya.¹³ Alkitab mencatat bahwa karunia untuk

¹¹Teologi Pentakosta klasik dan sebagian teologi Karismatik klasik tampaknya mewakili pandangan ini, seperti yang tampak dalam pengajaran *non-cessationist* oleh beberapa tokohnya: Charles Parham, William Seymour, John Alexander Dowie, Aimee Semple McPherson, Smith Wigglesworth, John G. Lake, Gordon Lindsay, William Freeman, Oral Roberts, Kathryn Kuhlman, Kenneth Hagin, dan Charles and Francis Hunter (lih. Alan Anderson, *An Introduction to Pentecostalism* [New York—Cambridge: Cambridge University Press, 2004]; Walter Hollenweger, *Pentecostalism: Origins and Development Worldwide* [Peabody: Hendrickson, 1997]; Vinson Synan, *The Holiness-Pentecostal Tradition: Charismatic Movements in the Twentieth Century* [Grand Rapids—Cambridge: Eerdmans, 1997]).

¹²Ini terjadi seiring dengan pesimisme pasca Perang Dunia II, kekeringan spiritualitas akibat modernisme, dan kebangkitan kaum injili yang mengakibatkan cengkeraman kekristenan liberal menjadi lemah dan tak berdaya (Peter Toon, *The End of Liberal Theology: Contemporary Challenges to Evangelical Orthodoxy* [Wheaton: Crossway, 1995] 45-101).

¹³John M. Ruthven, seorang sarjana Pentakosta, berusaha secara kritis dan kesujanaan mengkritik kesimpulan yang dikemukakan oleh teolog Reformed B. B. Warfield ini dalam *On the Cessation of Charismata* (Sheffield: Sheffield Academic, 1993); lih. juga tulisannya "Answering the Cessationists' Case against Continuing Spiritual Gifts," *Pneuma Review* 3/2 (Spring 2000) 1-6.

menyembuhkan telah diterima juga oleh mereka yang bukan rasul, seperti: “seorang yang bukan pengikut kita” (Mrk. 9:38-41), ketujuh puluh dua murid yang bukan dalam “lingkaran inti” kedua belas rasul (Luk. 10:1, 9), kedua diaken: Stefanus dan Filipus (Kis. 6:8; 8:6-7), Ananias (Kis. 9:17-18), dan beberapa orang Kristen di Korintus (1Kor. 12:9-10). Selain itu, soal “masa berlaku” karunia ini yang sudah terhenti pada akhir era apostolik dan kanonisasi PB, mengapa di dalam Alkitab terdapat ayat-ayat yang justru berkesan bahwa karunia ini masih akan berlangsung sampai kedatangan Kristus yang kedua kali (1Kor. 1:7; 13)?¹⁴

Selain itu, mengikuti tradisi pengajaran Calvin secara “hitam-putih” juga tidak selalu tepat. Dari sisi sejarahnya, pandangan *cessationist* ini berakar pada pengajaran Calvin. Berbeda dengan beberapa tokoh Reformasi Jerman terdahulu seperti Luther dan Melancthon yang masih mempercayai keberlangsungan karunia kesembuhan, ia mengklaim bahwa karunia tersebut tidak terjadi lagi sekarang karena fungsinya sebagai peneguh kebenaran injil (proklamasi injil) telah berakhir.¹⁵ Namun, ajaran ini seharusnya dipahami dalam konteks berpikirnya. Calvin mengajarkan hal ini dalam kritiknya (baca: perlawanannya) terhadap mukjizat kesembuhan yang terjadi karena efek langsung dari dan melalui sakramen perjamuan kudus, benda-benda suci, dan para orang kudus dalam tradisi gereja Katolik Roma.¹⁶ Karena itu, pertanyaannya, apakah cukup *fair* jika pemahaman Calvin tentang sudah berhentinya “karunia” kesembuhan dalam konteks ini ditarik jauh sampai ke persoalan praktik kesembuhan ilahi di kalangan Pentakosta/Karismatik? Di dalam tradisi Reformed sendiri, pengajaran Calvin ini tidak dipegang secara kaku dan ketat. Contohnya, pada abad kelima belas, pada masa Reformasi di Skotlandia, tokoh-tokoh Presbiterian (*The Presbyterians*) dan para penganut teologi Perjanjian (*The Covenanters*) mengakui, mengalami dan bahkan mempraktikkan karunia kesembuhan ilahi ini dalam pelayanan mereka.¹⁷

¹⁴Bdk. dengan beberapa tafsiran 1Kor. 1:7, 13 dan Gal. 3:5 berikut: A. C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians* (NIGTC; Grand Rapids—Carlisle: Eerdmans—Paternoster, 2000) 84, 106, 134-146; R. E. Ciampa dan B. S. Rosner, *The First Epistle to the Corinthians* (PNTC; Grand Rapids—Nottingham: Eerdmans—Apollis, 2010) 65-67, 82-87; Richard N. Longenecker, *Galatians* (WBC; Waco: Word, 1990) 1-10; F. F. Bruce, *Commentary on Galatians* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1982) 147-152.

¹⁵Lih. *Institutes of the Christian Religion* (ed. J. T. McNeill; terj. F. L. Battles; Philadelphia: Westminster, 1960) 4.19.18. Analisis yang cukup lengkap terdapat dalam tulisan Pavel Hejzlar, “John Calvin and the Cessation of Miraculous Healing,” *Communio Viatorium* 49/1 (2007) 31-77. Warfield juga menekankan ajaran *cessationist* ini dalam semangat perlawanan terhadap praktik-praktik mukjizat palsu di dalam gereja Katolik Roma (bdk. Warfield, *Counterfeit Miracles* 6).

¹⁶*Ibid.* 77.

¹⁷D. R. Smith, “The Scottish Presbyterians and Covenanters: A Continuationist Experience in a Cessationist Theology,” *Westminster Theological Journal* 63 (2001) 39-63.

Sementara itu, prasuposisi *non-cessationist (continuationist)* juga bukan tanpa masalah. Argumentasi bahwa kesembuhan fisik secara otomatis sudah ada di dalam (dijamin oleh) penebusan Kristus—melalui kematian dan kebangkitan-Nya—tidak didukung oleh makna sesungguhnya dari teks-teks Alkitab yang dipakai (misalnya Mat. 8:16-17; bdk. Yes. 53:3-5, 11-12). Meski benar bahwa Kristus telah menanggung semua dosa dan sakit-penyakit manusia secara lengkap, tetapi ayat ini tidak mengatakan bahwa kesembuhan fisik (termasuk kesembuhan yang total dan utuh)—sebagai bagian dari semua keuntungan penebusan Kristus—dijamin pasti akan dialami oleh orang yang beriman pada saat sekarang ini.¹⁸ Teks ini juga tidak sedang mengatakan “karena itu semua orang yang percaya harus disembuhkan” dan tidak pernah menjelaskan secara pasti “kapan waktu Tuhan” merealisasikan kesembuhan tersebut di dalam hidup manusia.¹⁹ Implikasinya, kesembuhan itu tidak “harus,” “selalu” atau “otomatis” terjadi sekarang ini atau kapan saja sekehendak “iman” orang percaya. Tetapi, hal yang pasti adalah bahwa semua itu hanya dapat dialami secara utuh dan total pada saat Parousia, waktu kedatangan Kristus yang kedua kali.

Penekanan *non-cessationism* yang berlebihan pada realisasi kekinian kerajaan Allah juga akan menghasilkan pemahaman dan praktik yang keliru tentang kesembuhan ilahi. Dalam teologi PB, penekanan yang demikian disebut “*over-realized eschatology*.”²⁰ Pandangan ini pada dasarnya tidak menekankan aspek-aspek ke-akan-an (*future aspects*) dari kerajaan Allah, atau, sebaliknya, terlalu menarik aspek-aspek tersebut ke masa kini secara total. Implikasinya, realisasi kerajaan Allah seperti mukjizat kesembuhan harus diletakkan secara penuh di dalam konteks ke-kini-an, dan karena itu, mukjizat ini dapat “disebut dan diklaim” untuk dapat terjadi sekarang juga (*name it and claim it theology*). Jemaat di Korintus (1Kor. 4:11-13) adalah contoh yang paling tepat untuk menggambarkan bagaimana orang Kristen secara keliru mengklaim “berkat-berkat masa depan yang tersedia di dalam kerajaan Mesianik,” dan dengan berbuat begitu, mereka sesungguhnya sedang merampok pengharapan Kristen yang Allah simpan untuk masa depan.²¹

¹⁸Donald A. Carson, *When Jesus Confronts the World: An Exposition of Matthew 8-10* (Grand Rapids: Zondervan, 1987).

¹⁹Wayne Grudem, seorang teolog Reformed yang bersimpati dengan beberapa aspek dalam teologi Pentakosta, menjelaskan hal ini dalam *Systematic Theology: A Biblical Foundation of Christian Doctrines* (Grand Rapids: Zondervan, 1994) 1063.

²⁰Ajaran *realized eschatology* diperkenalkan oleh sarjana PB, C. H. Dodd (1884-1973), yang intinya menegaskan bahwa kerajaan Allah adalah suatu realitas kekinian dan bukan ke-akan-an (*The Interpretation of the Fourth Gospel* [rep. ed.; Cambridge: Cambridge University Press, 1999]). Jadi, konsep *over-realized eschatology* merupakan pengembangan pandangan Dodd ke titik kekinian yang lebih ekstrem.

²¹James Kinnebrew, “The Gospel of Affluence,” *Mid-America Theological Journal* 9/2 (Fall 1985) 49-68.

Dari semua diskusi di atas, prasuposisi-prasuposisi yang telah dipercayai bersama oleh kedua belah pihak sebagai kebenaran-kebenaran dasar alkitabiah tentu saja harus diterima sepenuhnya. Namun, untuk menghindari kekeliruan prasuposisi-prasuposisi yang kontroversial, maka tulisan ini akan mengambil "jalan kritis" dengan mengajukan beberapa pendapat: *pertama, kritis terhadap pandangan cessationist*. Alkitab tidak secara jelas dan rinci menjelaskan bahwa karunia-karunia mukjizat, termasuk kesembuhan, telah berakhir sejak berakhirnya masa apostolik dan kanonisasi PB. Implikasinya, mukjizat kesembuhan ilahi (berikut karunia kesembuhan) tersebut secara analogi dan tidak identik dengan apa yang terjadi pada masa PB masih dapat terjadi sekarang dan akan berlangsung terus sampai kedatangan Yesus yang kedua kali.²²

Kedua, kritis terhadap pandangan non-cessationists. Karunia-karunia mukjizat, termasuk kesembuhan, tidak menjadi bagian "utama" dari keuntungan penebusan Kristus. Implikasinya, orang Kristen tidak dapat mengklaim kesembuhan dengan sekehendak imannya bahwa kesembuhan itu harus terjadi bagi dirinya kapan dan di mana saja. Dengan demikian, orang-orang Kristen masih dapat mempercayai bahwa Allah masih berkuasa melakukan mukjizat kesembuhan dan berharap itu dapat terjadi dalam diri mereka, tetapi mereka seharusnya berhati-hati dengan aspek "kapan" atau "waktu" hal itu akan terwujud dalam diri mereka.

METODE PENAFSIRAN TEKS-TEKS KESEMBUHAN ILAHI

Seperti sudah disinggung di atas, Alkitab mencatat banyak teks yang berhubungan dengan topik "kesembuhan." Artinya, hal kesembuhan juga adalah isu yang penting dalam Alkitab. Berbagai pandangan yang ada sekarang ini, baik yang pro—diwakili oleh kelompok *non-cessationist* dalam rumpun Pentakosta dan Karismatik—maupun yang kontra kepada praktik kesembuhan ilahi—diwakili oleh kelompok *cessationist* dalam rumpun Protestan Reformed, telah mendasari keyakinan mereka di atas berbagai teks tersebut. Ini adalah bagian dari argumentasi masing-masing yang mengatakan bahwa pandangannya adalah benar dan alkitabiah. Namun, pertanyaannya adalah bagaimanakah metode atau proses penafsirannya sehingga sampai pada kesimpulan dan pandangan masing-masing?

Metode penafsiran *cessationist* menekankan prinsip-prinsip sejarah dan tata bahasa (*historico-grammatical*). Metode ini adalah sebuah proses yang

²²Vern Sheridan Poythress, "Modern Spiritual Gifts as Analogous to Apostolic Gifts: Affirming Extraordinary Works of the Spirit within Cessationist Theology," *Journal of the Evangelical Theological Society* 39/1 (March 1996) 71-101.

dilakukan oleh penafsir Alkitab untuk menemukan maksud penulis asli kitab dalam teks-teks alkitabiah.²³ Proses ini dilakukan dengan cara mempelajari aspek-aspek tata bahasa dan sintaksis, latar belakang sejarah, jenis (bentuk) sastra, dan pertimbangan-pertimbangan teologis dari teks yang diteliti. Metode ini juga membedakan antara arti asli dari teks dengan signifikansinya, di mana signifikansi ini pada dasarnya adalah penerapan atau kontekstualisasi dari prinsip-prinsip yang didapat dari teks yang dipelajari. Dengan demikian, makna dari teks selalu ada pada maksud (*intention*) penulis aslinya sejauh itu dapat diakses dan disingkapkan melalui teks yang ada (*text-oriented exegesis*), dan sesuai dengan maksud Allah sendiri.²⁴

Namun, meski menekankan aspek sejarah dan tata bahasa teks, pendekatan penafsiran kelompok ini terhadap teks-teks mukjizat kesembuhan masih bernuansa teologis-apologetis.²⁵ Maksudnya, penafsiran terhadap teks-teks yang demikian (umumnya, tentang karunia-karunia adialamiah) lebih mengarah kepada pembelaan terhadap prasuposisi yang mereka pegang dan mempertahankan keabsahan doktrin Reformasi *sola scriptura* dalam *melawan* otoritas-otoritas modern yang nonalkitabiah, seperti nubuatan-nubuatan dan kerasulan-kerasulan baru dalam kelompok Pentakosta dan Karismatik, daripada penafsiran yang dilakukan dengan tujuan mencari objektivitas makna sesuai dengan tujuan utama metode eksegesis alkitabiah.²⁶ Contohnya, ketika mengatakan bahwa kesembuhan ilahi terjadi sebagai bukti otentitas kerasulan, hanya terjadi oleh para rasul, dan telah berhenti pada zaman apostolik, dan/atau setelah kanonisasi PB, lalu persoalannya, bagaimana kelompok ini menjelaskan teks seperti Yakobus 5:16-17?²⁷

Sementara itu, di kubu yang lain, kelompok yang pro (*non-cessationist*) terhadap praktik kesembuhan ilahi pada masa-masa awalnya memahami

²³Sebagaimana yang dimaksudkan juga oleh "Sang Pengarang Asli," yaitu Allah sendiri (Vern Sheridan Poythress, "Divine Meaning in Scripture," *Westminster Theological Journal* 48 [1986] 241-277; bdk. W. Harold Mare, "Guiding Principles for Historical Grammatical Exegesis," *Grace Theological Journal* 14/3 [1973] 15-25; Tremper Longman III, *A Literary Approach to Biblical Interpretation* [Grand Rapids: Zondervan, 1987]; Moises Silva, *Biblical Words and Their Meaning* [Grand Rapids: Zondervan, 1983] dan *God, Language and Scripture* [Grand Rapids: Zondervan, 1990]).

²⁴Tremper Longman III, "What I Mean by Historical-Grammatical Analysis—Why I am Not a Literalist," *Grace Theological Journal* 11/2 (1990) 137-155.

²⁵Seperti semangat Calvin dan Warfield (lih. ulasan dalam catatan kaki 15) yang diteruskan pada masa kini, misalnya, oleh MacArthur (*Charismatic Chaos*), Richard Mayhue (*The Healing Promise* [Fearn, Ross-shire: Christian Focus, 1997]), dan Robert L. Thomas (*Understanding Spiritual Gifts* [Grand Rapids: Kregel, 1999]).

²⁶Pandangan *cessationist* atau Reformed klasik tampaknya tidak mengenal istilah "teologi kesembuhan," yang ada hanya "apologetika melawan praktik kesembuhan."

²⁷Douglas J. Moo, "Divine Healing in the Health and Wealth Gospel," *Trinity Journal* 9 (1988) 195-196.

karunia-karunia rohani yang adialamiah, seperti bahasa lidah dan bernubuat, hanya berdasarkan pengalaman-pengalaman.²⁸ Pemahaman terhadap teks-teks kesembuhan lebih banyak diperoleh melalui pengalaman-pengalaman hidup atau pelayanan daripada pemahaman Alkitab yang sesuai dengan prinsip dan metode penafsiran yang tepat. Hal ini sangat umum dipraktikkan di kalangan Pentakosta dan Karismatik. Seorang teolog Pentakosta, Gordon D. Fee, melakukan otokritik dengan mengatakan, "*It is fair—and important—to note that in general Pentecostal's experience has preceded their hermeneutics.*"²⁹ Pengalaman yang bersifat pentakostal telah mendahului penafsiran mereka. Selain itu, kelompok ini juga telah menyangkali prinsip eksegesis yang benar dengan melakukan hermeneutika praktis, "*obey what should be taken literally; spiritualize, allegorize, or devotionalize the rest.*"³⁰ Maksudnya, teks-teks yang tidak dapat dipahami secara hurufiah akan langsung diaplikasikan, sementara yang tidak akan dirohanikan, dialegorikan atau didevosionalkan.

Akibat utama yang terjadi karena penggunaan cara yang demikian adalah bahwa pemahaman terhadap teks-teks tersebut menjadi tidak tepat. Tidak tepat, karena cara seperti ini memiliki tingkat subjektivitas yang tinggi. Penafsir secara sengaja atau tidak sengaja dapat "memasukkan" unsur-unsur subjektif, seperti pengalaman, perasaan dan pikirannya sendiri ke dalam teks dan memaknainya berdasarkan unsur-unsur tersebut (*eisegesis*), dan tidak berusaha "menarik keluar" makna dari dalam teks (*exegesis*).³¹ Kesulitan akan muncul ketika pengalaman dari satu orang ke orang yang lain menjadi berbeda, dan ketika pengalaman ini masuk dalam proses pemaknaan teks, maka maknanya akan menjadi majemuk dan subjektif. Penafsiran yang demikian dalam konteks pascamodern disebut metode "*reader's response*," penafsiran yang menitikberatkan pada pemaknaan teks melalui apa tanggapan "pribadi" pembaca modern.³²

²⁸Lih. bahasan Bradley Truman Noel dalam disertasinya, "Pentecostal and Postmodern Hermeneutics: Comparisons and Contemporary Impact" (D.Th. Diss., University of South Africa, 2007) khususnya pasal dua.

²⁹*Gospel and Spirit: Issues in the New Testament Hermeneutics* (Peabody: Hendrickson, 1991) 83, 85-86

³⁰*Ibid.*; dan Gordon D. Fee, *Listening to the Spirit in the Text* (Cambridge: Eerdmans, 2000) 9.

³¹John H. Hayes dan Carl R. Holladay, *Biblical Exegesis: A Beginner's Handbook* (Atlanta: John Knox, 1973) 18, 24; Jay G. Williams, "Exegesis-Eisegesis: Is There a Difference?," *Theology Today* 30/3 (October 1973) 218-227; William D. Barrick, "Exegetical Fallacies: Common Interpretive Mistakes Every Student Must Avoid," *The Master's Seminary Journal* 19/1 (Spring 2008) 15-27.

³²Bdk. seluruh tesis Truman dalam "Pentecostal and Postmodern Hermeneutics" dan Grant R. Osborne, *Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation* (Downers Grove: InterVarsity, 1997) 478-489.

Dengan tidak menerapkan prinsip dan metode yang tepat, penafsiran terhadap teks-teks kesembuhan ilahi akan selalu "dipaksakan" dan "cocok/saling terkait" antara satu dengan yang lain. Ini adalah sebuah praktik penafsiran yang "*proof-texting*."³³ Contoh praktisnya, kelompok ini percaya bahwa Allah, di dalam Yesus Kristus, telah menjanjikan kesembuhan fisik dalam kehidupan ini kepada setiap orang percaya, dan hanya ketiadaan/kekurangan iman yang dapat mencegah terealisasinya janji ini (Mat. 9:35; Mrk. 6:5-6). Dasar yang menegaskan bahwa ini adalah "janji" Allah biasanya diambil dari berbagai teks kesembuhan. Padahal, teks-teks itu ada dalam konteksnya masing-masing, yang bukan berjenis (bergenre) sastra "janji-janji" (*promises*), dan tidak dapat ditarik langsung ke konteks masa kini. Jadi, tidak tepat jika pesan utama teks-teks tersebut diartikan sebagai "janji ilahi" tentang kesembuhan.³⁴ Lalu, teks ini sering dikaitkan dengan pernyataan, "Yesus tidak berubah kemarin, hari ini, sampai selama-lamanya" (Ibr. 13:8). Implikasinya, karena Yesus Kristus tidak berubah, maka Ia harus selalu bersedia dan siap untuk menyembuhkan semua orang yang sekarang datang kepada-Nya di dalam iman. Dengan demikian, pemahaman terhadap konsep kesembuhan ilahi ini diformulasikan melalui cara "tambal sulam" ayat-ayat firman Tuhan dengan mengabaikan semua unsur konteks sejarah dan tata bahasa dalam teks-teks tersebut.

Meski prinsip dan metode "hermeneutika pragmatis" ini sangat umum dan populer di kalangan Pentakosta dan Karismatik,³⁵ khususnya di kalangan "pengkhotbah" ("sarjana") yang lugu (baca: *innocent*) dan kurang menekankan kesujanaan alkitabiah (*biblical scholarship*), namun dalam beberapa tahun terakhir ini metode penafsiran kelompok ini sudah mulai berkembang ke arah eksegesis alkitabiah yang lebih tepat dan benar.³⁶ Tampilnya para sarjana dari kalangan ini memberi harapan baru bagi kelompok ini. Mereka sudah menggunakan pendekatan penafsiran yang bertumpu pada analisis sejarah dan tata bahasa (*historico-grammatical analysis*), sehingga dapat ditemukan apa sesungguhnya "makna teks menurut penulis dan pembaca/pendengar aslinya," dan bagaimana makna itu dapat

³³Walter C. Kaiser, Jr. dan Moises Silva, *An Introduction to Biblical Hermeneutics: The Search for Meaning* (Grand Rapids: Zondervan, 1994) 298.

³⁴Kekacauan memahami genre juga terjadi ketika teks-teks mukjizat yang bersifat naratif dijadikan dasar untuk "teologi kesembuhan ilahi" kelompok ini. Kekeliruan hermeneutika *non-cessationist* ini dibahas oleh Robert L. Thomas, "The Hermeneutics of Noncessationism," *The Master's Seminary Journal* 14/2 (Fall 2003) 287-310; bdk. Gordon D. Fee dan Douglas F. Stuart, *How to Read the Bible for All Its Worth* (1st ed.; Grand Rapids: Zondervan, 1993) 97.

³⁵Roger Stronstad, "Trends in Pentecostal Hermeneutics," *Paraclete* 22/3 (Summer 1988) 3.

³⁶Kenneth J. Archer, "Pentecostal Hermeneutics: Retrospect and Prospect," *Journal of Pentecostal Theology* 8 (1996) 73.

dimengerti dan diterapkan oleh pembaca teks pada masa kini.³⁷ Dengan demikian, subjektivitas dalam penafsiran terhadap teks-teks kesembuhan ilahi dapat dikurangi atau diminimalkan, dan sebaliknya, objektivitas dalam penafsiran dapat semakin ditingkatkan.

Jika demikian, bagaimana menafsirkan berbagai teks mukjizat, terutama narasi-narasi mukjizat? Selain menggunakan metode penafsiran yang berfokus pada analisis sejarah dan tata bahasa, perlu ditekankan juga prinsip utama dalam penafsiran genre sastra ini. Setidaknya ada dua fungsi utama dari jenis sastra seperti ini:³⁸ *pertama*, maksud dari cerita mukjizat ini adalah kristologis. Artinya cerita-cerita ini, khususnya dalam berbagai injil, dicatat untuk mendemonstrasikan siapa Yesus sesungguhnya. Ia adalah Mesias dan Tuhan yang penuh kuasa; dan *kedua*, cerita-cerita mukjizat ini bersifat sejarah keselamatan (*salvation-historically stories*) yang bertujuan untuk menegaskan klaim penulis bahwa kerajaan Allah sedang datang ke dalam sejarah manusia di dalam diri Kristus.³⁹ Jadi, fokus penafsiran seharusnya bukan pada "mukjizat kesembuhan yang adialamiah" atau "iman yang perkasa" dari orang yang disembuhkan, tetapi fokus harus ada pada diri Yesus Kristus, sebagai Tuhan/Mesias yang berkuasa untuk menyembuhkan.⁴⁰

Lalu, penerapan yang bagaimana yang harus ditarik dari teks-teks yang berisi cerita mukjizat ini? Dalam mengaplikasikan pengertian cerita-cerita mukjizat pada masa kini, penerapan yang tepat dan alkitabiah seharusnya lebih didorong oleh motivasi proklamasi injil (*evangelistic*) yaitu memproklamasikan bahwa Yesus Kristus ialah Mesias/Tuhan dan Juruselamat manusia, daripada didorong oleh motivasi kesalehan (*pietistic*), menonjolkan kedalaman/kekuatan iman seseorang. Hal ini dilandasi atas pendapat bahwa pernyataan mukjizat ilahi selalu harus diletakkan dalam konteks pemberitaan injil kerajaan Allah. Namun, yang harus dipahami di sini adalah sifat eskatologis dari kerajaan itu. Meski kerajaan Allah sudah datang ke dalam sejarah pada abad pertama Masehi, proses untuk menegakkan pemerintahan Allah di seluruh dunia terjadi secara berangsur-angsur dan tidak terjadi secara reguler (biasa) dan terus-menerus, dan realisasinya tetap belum lengkap.⁴¹

³⁷R. Stronstad, "Pentecostal Experience and Hermeneutics," *Paraclete* (Winter 1992) 15.

³⁸William W. Klein, Craig L. Blomberg dan Robert L. Hubbard, Jr., *Introduction to Biblical Interpretation* (Waco: Word, 1993) 340-342.

³⁹Contohnya, di dalam injil Yohanes dicatat "tanda-tanda" (Yun. *semeion*) yang dibuat Yesus. Tanda-tanda ini adalah bukti bahwa Yesus adalah Anak Allah yang bertujuan untuk membawa orang kepada "iman yang sejati" di dalam Kristus (Yoh. 2:11; 7:31; 10:25; 20:31).

⁴⁰Berbagai mukjizat ilahi, termasuk kesembuhan, harus berpusat pada Kristus (*Christ-centered*) dan, sebaliknya, bukan pada manusia (Vern Sheridan Poythress, *What Are Spiritual Gifts?* [Philipsburg: Presbyterian and Reformed, 2010] 8, 11-16).

⁴¹Klein, et al., *Introduction to Biblical Interpretation* 342.

Dari seluruh diskusi di atas, tulisan ini lebih cenderung untuk setuju dengan pendekatan metode penafsiran *cessationist* yang menekankan analisis sejarah dan tata bahasa, tetapi dengan catatan, *minus* motivasi dan muatan-muatan teologis-apologetis. Artinya, teks ditafsirkan bukan untuk mempertahankan atau menyerang "kepercayaan yang dipegang dan praktik yang dilakukan" oleh orang lain, namun untuk pencarian makna sesuai dengan maksud dan tujuan asli dari penulisannya. Karena itu, penekanan pada sisi eksegesis harus lebih besar dan lebih kuat daripada sisi apologetis. Hal ini dilakukan untuk menghindari terjatuhnya si penafsir pada lubang jebakan subjektivisme yang sama di dalam proses penafsiran teks, dalam hal ini dengan cara memasukkan berbagai prasuposisi teologis ke dalam proses pemaknaan teks.

Sebaliknya, tulisan ini menolak secara tegas pendekatan *non-cessationist*, khususnya dalam menekankan keutamaan pengalaman (dan hal-hal subjektif lain) di atas prinsip-prinsip penafsiran yang alkitabiah. Pendekatan ini tidak tepat karena menafikan unsur-unsur sejarah dan tata bahasa asli teks. Dalam konteks seperti ini, penafsir tidak didorong untuk "bergumul" dengan aspek-aspek "keaslian" dalam teks seperti pengarang, pembaca/pendengar, situasi dan tujuan penulisan, tetapi didorong untuk mengambil "jalan pintas," apa makna teks menurut si penafsir modern itu sendiri. Dengan demikian prinsip dan metode penafsiran yang bertanggung jawab telah dilanggar oleh pendekatan ini.

SIKAP KRISTEN YANG TEPAT TERHADAP ISU KESEMBUHAN ILAHI

Berefleksi dari keseluruhan diskusi dalam dua bagian utama di atas, ada beberapa sikap Kristen yang tepat yang harus diambil, misalnya *orang Kristen tidak perlu alergi dengan isu kesembuhan ilahi*. Kesembuhan ilahi adalah sebuah konsep yang alkitabiah, karena hal ini tercatat di dalam lusinan teks di dalam Alkitab. Kesembuhan ilahi telah menjadi bagian integral dari kerajaan Allah yang telah melembaga di dalam diri Tuhan Yesus Kristus. Hal ini dibuktikan di dalam pelayanan-Nya di muka bumi dengan mengadakan berbagai tanda dan mukjizat, termasuk kesembuhan. Karena kerajaan Allah sudah datang dan akan mencapai puncak realisasinya pada saat Parousia, maka mukjizat kesembuhan (termasuk "karunia" kesembuhan) juga masih dapat terjadi—meski hanya secara analogi, tidak identik dengan apa yang terjadi pada rasul-rasul, tidak terus-menerus dan belum lengkap—pada masa kini.⁴²

⁴²Gaffin, seorang eksponen *cessationist* yang sangat dihormati, tampaknya memberi "ruang" (*allowance*) bagi realisasi mukjizat ini pada masa sekarang ini, seperti pengakuannya: " *my cessationist position for its part is not as closed as it might appear.*"

Selain itu, berdasarkan sikap di atas, *orang Kristen masih dapat mengharapkan dan berdoa kepada Allah supaya kesembuhan yang berasal dari-Nya dapat terjadi sekarang*. Di dalam Alkitab, khususnya Yakobus 5:16-17, dikatakan bahwa orang Kristen dapat berharap dan berdoa kepada Allah supaya Ia menyembuhkan orang yang sakit. Di samping itu, untuk dapat percaya (beriman), orang Kristen juga harus berdoa kepada Allah supaya Ia mengaruniakan iman itu kepadanya. Namun, ada satu hal yang perlu dicatat, meski dapat diharapkan terjadi sekarang, kesembuhan ilahi tidak “harus” dan “selalu” terjadi secara reguler dan terus-menerus. “Waktu” atau kapan terjadinya kesembuhan ini selalu ada di dalam kedaulatan kehendak Allah. Kehendak Allah soal “waktu” untuk menyembuhkan seharusnya dilihat sebagai sesuatu yang tersembunyi (baca: misteri), yang tidak harus berkorelasi langsung dengan “iman” seseorang.

Akhirnya, *orang Kristen seharusnya lebih berhati-hati dan menjadi lebih kritis terhadap fenomena mukjizat kesembuhan ilahi*. Memahami bahwa dapat terjadi kekeliruan di dalam prasuposisi dan cara memahami teks-teks kesembuhan, maka orang Kristen mesti lebih berhati-hati dan kritis terhadap fenomena kesembuhan ilahi ini. Di dalam Alkitab, dicatat berbagai peringatan terhadap adanya praktik-praktik palsu dari Iblis melalui orang-orang yang mengadakan tanda-tanda dan mukjizat-mukjizat, termasuk kesembuhan ilahi, yang ujungnya berakhir pada “penyesatan” dan perlawanan terhadap Allah (Mrk. 13:22; 2Tes. 2:7; 1Tim. 4:1; 2Kor. 11:14). Meski tidak bisa terlalu yakin siapa penyesat-penyesat ini, tetapi orang Kristen diajarkan untuk “dapat membedakan” (1Kor. 12:10) mana yang berasal dari Tuhan dan mana yang bukan. Dengan belajar untuk membedakan ini, ia dapat bertumbuh menjadi lebih dewasa di dalam Kristus.⁴³

I do not deny that experiences may occur today, incalculably in the Spirit's sovereign working, that in some respects are similar to those associated with the revelatory word gifts present in the New Testament (“A Cessationist Response to Robert L. Saucy” dalam *Are Miraculous Gifts for Today?* [Wayne Grudem, ed; Grand Rapids: Zondervan, 1996] 153). Meski ia kemudian menolak ide-ide: *pertama*, PB mengajarkan bahwa karunia mukjizat itu masih berlanjut dan harus dicari hari ini; dan *kedua*, individu atau kelompok yang mengklaim telah menerima karunia tersebut hari ini “lebih PB” daripada yang tidak menerimanya (ibid).

⁴³Dalam konteks yang sejajar, Simon Chan menegaskan hal ini, “*learning discernment is a process of growing in greater maturity in Christ, and we are likely to become more discerning if we move among the saints, study their lives and imitate their virtues. The problem in our modern church is that we have too few saints and too many showmen*” (“Discerning the Spirit in the Church Today,” *Church and Society* 7/3 [December 2004] 113).

KESIMPULAN

Di tengah isu pro dan kontra soal mukjizat kesembuhan ilahi, orang-orang Kristen sering terjebak ke dalam persoalan teologis, manakah pandangan yang benar. Untuk menjawab persoalan tersebut, tulisan ini berusaha untuk lebih berhati-hati dan bersikap kritis terhadap fenomena tersebut. Ulasan di atas telah menunjukkan bahwa sebenarnya masing-masing pihak yang pro dan kontra sama-sama memiliki beberapa kekeliruan baik di dalam prasuposisi tentang kesembuhan ilahi maupun di dalam metode penafsiran teks-teks kesembuhan. Alkitab mengajarkan bahwa kesembuhan ilahi masih ada dan dapat terjadi sekarang ini dengan karakteristik yang berbeda dengan yang terjadi pada masa PB, tetapi tidak boleh disalahgunakan (*being abused*) sekehendak hati (*"semau iman"*) manusia. Karena itu, kesembuhan ilahi selalu terjadi dalam konteks karya penebusan Kristus di atas kayu salib, tetapi *"mandiri"* (*independent*) atau tidak berkaitan langsung dengannya, dan sekaligus *"misterius"* di dalam kehendak Allah; kesembuhan ini selalu dikondisikan oleh tujuan dan rencana Allah yang khusus bagi mereka yang disembuhkan.⁴⁴

⁴⁴Eugene H. Merrill mengingatkan, "[*Miraculous cures*] . . . are rather direct and sovereign acts of God's gracious power released in view of Christ's redemptive work on Calvary but independent of it and conditioned by the special purpose and plan of God for those miraculously healed" ("Divine Healing," *Biblioteca Sacra* [July 1971] 244).