

REIDENTIFIKASI ISRAEL DALAM PERJUMPAAN DENGAN LIYAN
Tafsir Dekonstruktif Mengenai Hubungan Israel dengan Bangsa Lain dalam
Teks-teks Pasca Pembuangan untuk Pembangunan Teologi Interreligius di
Indonesia



Gidion Hendro Buono
NIM: 50170032

Yogyakarta
2020

HALAMAN PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
SKRIPSI/TESIS/DISERTASILUNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika Universitas Kristen Duta Wacana, saya yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : GIDION HENDRO BUONO
NIM : 50170032
Program studi : Teologi
Fakultas : Teologi
Jenis Karya : Tesis

demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Universitas Kristen Duta Wacana **Hak Bebas Royalti Noneksklusif** (*None-exclusive Royalty Free Right*) atas karya ilmiah saya yang berjudul:

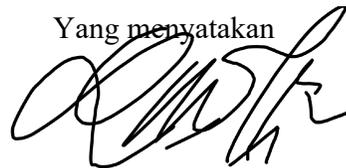
**“REIDENTIFIKASI ISRAEL DALAM PERJUMPAAN DENGAN LIYAN
Tafsir Dekonstruktif Mengenai Hubungan Israel dengan Bangsa Lain dalam
Teks-teks Pasca Pembuangan untuk Pembangunan Teologi Interreligius di
Indonesia”**

beserta perangkat yang ada (jika diperlukan). Dengan Hak Bebas Royalti/Noneksklusif ini Universitas Kristen Duta Wacana berhak menyimpan, mengalih media/formatkan, mengelola dalam bentuk pangkalan data (*database*), merawat dan mempublikasikan tugas akhir saya selama tetap mencantumkan nama kami sebagai penulis/pencipta dan sebagai pemilik Hak Cipta.

Demikian pernyataan ini saya buat dengan sebenarnya.

Dibuat di : Yogyakarta
Pada Tanggal : 12 April 2020

Yang menyatakan



(Gidin Hendro Buono)

NIM.50170032

PERNYATAAN BEBAS PLAGIARISME

Saya yang bertanda tangan di bawah ini,

Nama : Gidion Hendro Buono

Nomor Induk Mahasiswa/i : 50170032

Menyatakan bahwa tesis berjudul :

**REIDENTIFIKASI ISRAEL DALAM PERJUMPAAN DENGAN LIYAN
Tafsir Dekonstruktif Mengenai Hubungan Israel dengan Bangsa Lain dalam Teks-teks
Pasca Pembuangan untuk Pembangunan Teologi Interreligius di Indonesia**

di bawah bimbingan : Pdt. Prof. E. G. Singgih, Ph. D

Pdt. Robert Setio, Ph. D

merupakan hasil kajian ilmiah saya sendiri, dengan mengikuti kaidah-kaidah dan etika keilmuan yang bertanggung jawab. Pernyataan ini saya buat dengan sejujur-jujurnya. Bila di kemudian hari terbukti bahwa saya melakukan plagiarisme, maka saya bersedia menerima sanksi yang ditetapkan oleh Universitas Kristen Duta Wacana.



Yogyakarta, 31 Agustus 2020

(Gidion Hendro Buono)

LEMBAR PENGESAHAN

Tesis dengan judul:

Reidentifikasi Israel dalam Perjumpaan dengan Liyan
Tafsir Dekonstruktif Mengenai Hubungan Israel dengan Bangsa Lain dalam Teks-teks Pasca
Pembuangan untuk Pembangunan Teologi Interreligius di Indonesia

telah diajukan dan dipertahankan oleh:

Gidion Hendro Buono (50170032)

dalam ujian Tesis Program Studi Magister Ilmu Teologi
Fakultas Teologi Universitas Kristen Duta Wacana
untuk memenuhi salah satu syarat memperoleh gelar Magister Sains Teologi
pada hari Kamis tanggal 10 September 2020.

Pembimbing I



Pdt. Prof. Dr. (h.c) Emanuel Gerrit Singgih, Ph.D.

Pembimbing II



Pdt. Robert Setio, Ph.D

Penguji:

1. Pdt. Prof. Dr. (h.c.) Emanuel Gerrit Singgih, Ph.D. :

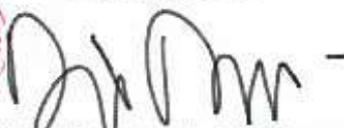
2. Pdt. Robert Setio, Ph.D :

3. Pdt. Daniel K. Listijabudi, Ph.D :

Tanda tangan



Disahkan oleh:



Pdt. Dr. Djoko Prasetyo Adi Wibowo, Th.M.

Kaprodi Magister Ilmu Teologi dan KKP

DAFTAR ISI

PERNYATAAN BEBAS PLAGIARISME	i
LEMBAR PENGESAHAN	ii
DAFTAR ISI	iii
BAB 1 PENDAHULUAN.....	1
1.1. LATAR BELAKANG DAN KONTEKS	1
1.2. RUMUSAN DAN BATASAN PENELITIAN.....	8
1.3. PERTANYAAN PENELITIAN	12
1.4. MANFAAT PENELITIAN	13
1.5. METODOLOGI PENELITIAN.....	14
1.6. SISTEMATIKA PENULISAN.....	15
BAB 2 EKSKLUSIVITAS ISRAEL DALAM EZRA 10 DAN NEHEMIA 13.....	17
2.1. KONTEKS.....	17
A. Keragaman Tradisi Teologis Pasca Pembuangan.....	18
B. Trauma dan Mitos Pulang	20
C. Dilema Relasi dengan Persia dan Sentralitas Simbol Bait Allah.....	23
2.2. TEKS EZRA 10.....	25
2.3. TEKS NEHEMIA 13: 23-31	38
2.4. EKSKLUSIVITAS ISRAEL PASCA PEMBUANGAN	44
A. Eksklusivitas sebagai Lapisan Permukaan Bangun Identitas Ezra dan Nehemia.....	44
B. Ambiguitas Identitas Eksklusif Ezra Nehemia	46
BAB 3 INKLUSIVITAS ISRAEL DALAM YESAYA 56: 1-8 DAN YUNUS 4	50
3.1. KONTEKS TRITO YESAYA.....	50
3.2. TEKS YESAYA 56: 1-8.....	53
3.3. KONTEKS YUNUS.....	59
a. Yunus dan Para Pembacanya.....	60

b. Aspek Kunci Bentuk Kitab Yunus	63
3.4. TEKS YUNUS 4	66
3.5. INKLUSIVITAS ISRAEL PASCA PEMBUANGAN	75
A. Imaji Fixed Identity	75
B. Ruang Bermain Seni	77
BAB 4 REIDENTIFIKASI ISRAEL PASCA PEMBUANGAN.....	79
4.1. AMBIGUITAS IDENTITAS ISRAEL PASCA PEMBUANGAN	79
4.2. IDENTITAS EKSKLUSIF DAN INKLUSIF	83
4.3. AMBIGUITAS: DARI IDENTITAS MENUJU REIDENTIFIKASI.....	86
4.4. REIDENTIFIKASI ISRAEL PASCA PEMBUANGAN.....	89
A. Israle Pasca Pembuangan sebagai Komunitas Memori-Imaji	89
B. Identitas Religius sebagai Sikap Politis	91
C. Ambiguitas Genealogi Israel Pasca Pembuangan.....	95
D. Keberlanjutan Tradisi Kenabian	97
E. Kebisuan Para ‘Amme Ha’arets.....	99
E. Reidentifikasi Teologi Israel Pasca Pembuangan	104
BAB 5 TEOLOGI INTER-RELIGIUS TENTANG LIYAN BAGI KONTEKS INDONESIA. 111	
5.1. KONSEP <i>LIYAN</i>	111
A. Pandangan Mengenai <i>Liyen</i> Menurut Emmanuel Levinas	111
B. Pandangan Mengenai <i>Liyen</i> menurut Paul Ricoeur	114
5.2. TEOLOGI INTER-RELIGIUS TENTANG <i>LIYAN</i>	116
5.2. KONTEKS INTER-RELIGIUS DI INDONESIA	121
5.3. TEOLOGI INTER-RELIGIUS TENTANG <i>LIYAN</i> BAGI KONTEKS INDONESIA....	131
A. Perjumpaan di Ruang Publik	131
B. Pendidikan Agama yang Inter-religius Intergenerasional.....	133
C. Sikap terhadap Kelompok Pelaku Kekerasan Atas Nama Agama dan Terorisme.....	135
D. Prinsip Keadilan.....	138

E. Peran Pemerintah dalam Regulasi dan Peran Masyarakat Secara Kultural	140
BAB 6 KESIMPULAN	142
DAFTAR PUSTAKA.....	146

©UKDW

ABSTRAK

Israel Pasca Pembuangan selalu menjadi gambaran generik komunitas Israel Alkitabiah. Eksklusivisme dan inklusivisme muncul dalam teks-teks Alkitab pasca pembuangan menunjukkan bahwa gambaran Israel pasca pembuangan tidak sesederhana gambaran generik tentang Israel selama ini.

Tesis ini berusaha menemukan gambaran lebih komprehensif mengenai hubungan Israel dengan bangsa-bangsa lain secara Alkitabiah sehingga memungkinkan refleksi Alkitabiah bagi konteks kehidupan berbangsa di Indonesia, khususnya komunitas Kristen dengan komunitas-komunitas lain yang dijumpai.

©UKDWN

ABSTRACT

Post-Exilic Israel has always been a generic image of the biblical Israeli community. Exclusivism and inclusivism appearing in the post-exilic biblical texts show that the post-exilic picture of Israel is not as simple as the generic picture of Israel so far.

This thesis seeks to find a more comprehensive picture of the relationship between Israel and other nations in a biblical manner so as to allow biblical reflection on the context of the life of the nation in Indonesia, especially the Christian community and other communities it meets.

©UKPDW

BAB 1

PENDAHULUAN

1.1.LATAR BELAKANG DAN KONTEKS

Konteks keberagaman dalam religiositas adalah salah satu tantangan Kekristenan di Asia yang disadari sejak awal (Samartha 1991, 88; Pieris 2003, 86; Niles 2013, 18). Namun, kesadaran tersebut tidak senantiasa berangkat dari – dan menghasilkan – perjumpaan yang penuh keramah-tamahan dengan *liyan*. Peter Jonkers (2017, 420-421) menyatakan bahwa kerap perjumpaan dengan *liyan* pertama kali ditandai oleh kondisi yang tidak tertahankan (*intolerable*), nilai-nilai komunitas bahkan harga diri sebagai manusia ditantang. Karena itu Jonkers menyebut *intolerable* pada dasarnya tidak sebangun dengan intoleransi; menurut dia, *intolerable* berpolar oposisi terhadap intoleransi: *the intolerable causes a reaction of refusal and even rejection that spurs on to intolerance, and the experience of the intolerable justifies intolerance* (420). Pada gilirannya ketika rasa sakit tersebut semakin berat, resistensi yang muncul dapat berupa kekerasan. Preman Niles (2013, 8) menyebut kondisi yang penuh dengan penderitaan dan kekurangan ini sebagai *ochlos*. Kekristenan datang ke Asia bersama dengan penguasaan kolonial. Kekuasaan kolonial ini membawa penderitaan kepada masyarakat Asia (9). Namun, selain penderitaan – karena *nature* Asia selalu plural – masuknya Kekristenan bersama kekuasaan kolonial membawa ketegangan dengan religiositas lokal, karena selama berabad-abad sikap eksklusif dalam Kekristenan yang dibawa bersama *ochlos* tersebut tidak bersedia didamaikan dengan lokalitas. Dampaknya adalah terjadinya kutub yang saling bertentangan satu dengan yang lain, Kekristenan dipertentangkan dengan budaya (cara menyebut religiositas lokal). Intoleransi membawa intoleransi yang lain.

Emanuel Gerrit Singgih menyatakan bahwa di Indonesia, ketika Kekristenan selalu terlibat dengan konteks kepelbagaian agama (Singgih 2005, 58), mempertahankan identitas eksklusif dan menganggap perjumpaan dengan *liyan* melalui sebagai sinkretisme yang relatifis kerap dianggap bukan merupakan sikap yang bisa begitu saja diterima¹. Namun agaknya Kekristenan cenderung mempertahankan sikap yang demikian dalam penjagaan identitasnya. Bukan hanya Kekristenan, agama yang lain pun mengalami gejala serupa. Bahkan, setelah reformasi Indonesia tahun 1998, kekerasan atas nama agama yang dilakukan oleh kelompok

¹ Singgih menyebutkan bahwa kepelbagaian agama bukan satu-satunya konteks berteologi di Indonesia, selain itu dia juga menyebutkan kemiskinan yang parah, penderitaan manusia, ketidakadilan termasuk ketidakadilan gender, dan kerusakan ekologis, E. G. Singgih, *Mengantisipasi Masa Depan: Berteologi dalam Konteks di Awal Milenium III* cetakan ke-2, (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2005), 58-73.

Islam semakin tinggi (Lay 2009, 5-14). Masing-masing pihak menempatkan diri sebagai pihak yang diserang oleh pihak yang lain, sama-sama merasa sebagai korban dari sebuah sistem kuasa yang lebih besar. Dengan latar belakang tersebut, Goenawan Mohamad (2017: 197) menyebutkan bahwa intoleransi khususnya yang mengatasnamakan agama di Indonesia kerap kali diduga sebagai tindakan politis yang keterikatannya secara inheren dengan agama sendiri justru dipertanyakan. Kekerasan atas nama agama hanyalah sebuah teks yang diletakkan di atas konteks kekuasaan politis.

Apakah dengan demikian agama secara intrinsik bebas dari eksklusivisme? Hal ini dapat dilihat paling sedikit dari (pembacaan dan penafsiran) teks Alkitab. Dibandingkan faktor yang lain, Alkitab Ibrani memainkan peran paling krusial dalam pembentukan identitas Israel dari jaman dulu hingga masa kini (Saphira 2004, 13). Identitas Israel Alkitabiah menjadi lebih padat pasca kepulungan mereka dari pembuangan. Teks Ezra dan Nehemia kerap dianggap menghadirkan sekaligus membentuk puncak pencapaian dalam konstruk identitas baku Israel dari masa ke masa (Knopper 2015, 3; Amit 2016, 3). Identitas baku tersebut bersifat eksklusif dengan ciri khas yang diasporik, memiliki bangunan nilai dan tradisi yang monolitik, terikat dalam perjanjian yang YHWH-sentris, berlandaskan Tora, dan Zionisme. Identitas eksklusif ini menjadi corak generik dan heuristik yang khas dari identitas Israel.

Pembangunan identitas yang bersifat *biblical maximalism*² inilah yang kemudian dikritik karena identitas eksklusif meninggalkan jejak berupa ketegangan relasi, bahkan perang Israel Palestina sampai hari ini (Amit, 2). Amit menyebutkan:

This approach was challenged by the rise of a new paradigm in Europe of biblical scholars known as the biblical minimalists. The reaction of the minimalists was directed against noted biblical scholars, such as Albrecht Alt (1966) and Martin Noth (1960). Liberation Theology (i.e., the rejection of the Bible as a privileged text that justifies colonialism and imperialism) and the radical intellectual-political currents in the academy of the late 1960s were the background in which biblical minimalism appeared. ... are very skeptical about the biblical narrative and criticize the commitment of biblical scholars and archaeologists to the Judeo-Christian faith and to the Zionist identity. The minimalists separate the mythical Israel as depicted in the Bible from the historical Israel. (Amit, 2-3)

Eksklusivisme menghadirkan atmosfer yang menganggap diri lebih superior daripada yang lain, bahkan menegasi *liyan*, atau jika pun menganggap ada, sifatnya dikotomis. Identitas pribadi dan *liyan* selalu muncul dalam kontestasi yang kompetitif, bahkan saling meniadakan. Gambaran identitas eksklusif tersebut nyatanya menurun hingga konsep identitas Kekristenan, khususnya dalam perjumpaan dengan *liyan*.

² Yaitu "...by the acceptance of the biblical narrative as a reliable and fundamental historical source to which all other evidence must be adjusted." Shimon Amit, *Biblical Archaeology and Identity: Israel Finkelstein and his Rivals* dalam *History, Philosophy and Sociology of Science*, May 2016, 3

Liyan mengemuka bersama kesadaran tentang pluralisme dan multikulturalisme. *Liyan* memang mengesalkan, karena kehadiran *liyan* berpotensi menjadikan wacana identitas menjadi elusif sejak status quo dipertanyakan. Perbedaan antara pluralisme dan multikulturalisme, yang sejenak kelihatannya bersinonim, juga terjadi karena kesadaran akan keberadaan *liyan*. Mengutip Feinberg, yang berupaya mencari bentuk pendidikan dalam perbedaan (*education in diversity*) dengan membedakan terlebih dahulu antara pluralisme dan multikulturalisme, dia menyatakan sebagai berikut:

Pluralism seeks a society in which people from different cultural formations and orientations are allowed ... Pluralism wants equality of opportunity in the public sphere and freedom of association in the cultural sphere... multiculturalists do not envisage even the possibility of a culturally neutral public sphere. Their ideal of cultural fairness is not to maintain a wall of separation between culture and public, but to assure that no group dominates the public sphere ... the public sphere is viewed as an arena for cultural negotiation where the goal is inclusion, culture and all. The public looks more like an open bazaar than a Whig courtroom. (Feinberg 1996, 182).

Pluralisme menekankan pada kesatuan dari berbagai entitas yang ada (*unum*), mengandaikan bahwa terdapat berbagai perbedaan, tetapi ada sebuah penyatuan dalam bentuk konsensus yang dipegang sebagai identitas bersama. Multikulturalisme justru menekankan pada perbedaan yang ada (*plura*), yang berarti bahwa konsensus identitas positif dan universalitas tidak pernah benar-benar ada (Mack 1994, 71), karena ruang publik bukanlah sebuah wadah yang bebas nilai, tetapi merupakan arena negosiasi. Ketika pluralisme saja kerap dianggap tidak cukup, maka multikulturalisme digunakan sebagai dasar dalam membangun teologi inklusif yang dialogis. Kemungkinan yang ada dalam multikulturalisme bukanlah penyatuan tetapi penerimaan dan kolaborasi dalam sebuah sistem yang inklusif. Jika ditarik pada wacana identitas, kehadiran *liyan* bukan semata-mata untuk menemukan sebuah kesepakatan positif di ruang publik, sebagaimana tergambar dalam banyak studi perbandingan agama-agama selama ini, tetapi mencari kemungkinan yang bisa menerima sekaligus memunculkan saya dan *liyan* hadir bersama tanpa saling meniadakan.

Namun, multikulturalisme yang cenderung menerima perbedaan begitu saja bisa mengarah pada partikularisme yang berbeda, misalnya tampak dalam gejala-gejala sosial yang terjadi saat ini, ketika penghargaan atas kelompok *liyan* berarti memisahkan kelompoknya dengan yang lain, sepanjang tidak saling mengganggu. Yang lain memang dihargai, tetapi ada batas yang kemudian dibuat untuk yang lain bisa berinteraksi dengan kelompoknya. Wacana diskusi inter-religius kerap seperti ini, Kristen mengaji yang Kristen saja, jangan sampai mengaji yang agama lain. Hal demikian berkembang sampai wilayah sosial sehari-hari, seperti sekolah, perumahan, lembaga keuangan, dan seterusnya. Relasi terjadi sebatas di permukaan, dialog tidak benar-benar diijinkan. Karena itu, ada istilah yang kemudian bisa dipilih, bukan pluralitas

maupun multikulturalisme, tetapi intercultural, yaitu ketika identitas dan keliyanaan dihargai, tetapi pada saat yang sama juga relasi dibangun dengan mengizinkan liyan terlibat secara lebih jauh dalam identitas komunitasnya, demikian pula sebaliknya.

Sebagai sikap tandingan dari eksklusivitas agama, dibangunlah teologi yang lebih inklusif. Selain tantangan terkait konteks perjumpaan dengan *liyan* yang semakin tidak terhindarkan, tantangan pertama untuk menyebut identitas eksklusif sebagai identitas padat Israel Alkitabiah sebenarnya bukan datang dari luar Alkitab. Tantangan utama justru berangkat dari Alkitab. Teks-teks pasca pembuangan lain justru memiliki nuansa yang sama sekali tidak eksklusif, beberapa teks tersebut misalnya Kitab Yunus, Yudit, Yesaya 56, Ester, Pengkhotbah (Kaminsky 2011, 19; Gillmayer-Bucher 2014, 216; De Villiers dan Le Roux 2016, 2). Teks-teks yang berkisah tentang perempuan dari masa sebelum pembuangan hingga pasca pembuangan juga bersikap simpatik kepada *liyan*. C. Walsh (2014, 129) menunjukkan beberapa teks seperti dalam Ulangan 22:15; Hakim-hakim 9:53; Rut 4:11; 2 Raja-raja 6:26; 9:33; Kidung Agung 8:9-10; Ester 2:19; Yehezkiel 8:14; 2 Makabe 6:10; Tobit 11:16; dan Yudit 8:33 menunjukkan relasi yang baik bahkan penerimaan kepada *liyan*. Setio (2014, 61) juga mencatatkan Kitab Daniel sebagai salah satu bentuk penerimaan pada *liyan*. Daniel menunjukkan bahwa sikap yang benar bukanlah memusuhi, tetapi bekerja dengan setia dalam pengabdian kepada raja-raja asing. Hal tersebut menunjukkan bahwa alih-alih Alkitab Ibrani merupakan sebuah buku yang bersuara monofonik, Alkitab Ibrani justru merupakan sebuah hamparan yang menyajikan berbagai nada bersama-sama. Setio menyitir David Aaron menyebut ketegangan sikap Israel kepada *liyan* ini sebagai ambiguitas, memiliki banyak kemungkinan makna (58).

Tradisi teologis, baik dalam Yudaisme maupun Kekristenan, lebih menekankan pada pemaknaan identitas yang lebih eksklusif agaknya dipengaruhi oleh berbagai faktor – ironisnya, faktor-faktor ini juga yang kerap justru digunakan untuk menyerang eksklusivisme identitas Israel Alkitabiah. *Pertama* adalah terkait nama diri. Penyebutan kelompok yang pulang dari pembuangan sebagai Israel diduga merupakan sebuah kompleksitas sendiri. Dalam teks-teks masa Pra Persia, tidak ditemukan penyebutan Kerajaan Selatan sebagai Israel dalam sumber-sumber primer di Timur Dekat kuno. Inskripsi Asyur bahkan menyebut orang Israel Utara sebagai *Bit-Humri* (dari nama Omri). Penyebutan pertama sebagai Israel ditemukan dalam stela (prasasti) Merneptah dari tahun abad 12 SEB (Sebelum Era Bersama). Terdapat juga penyebutan ‘Ahab orang Israel’ dalam inskripsi Shalmaneser III (abad 8 SEB). Selain itu penyebutan Israel hanya muncul tiga kali dalam inskripsi Tel Dan serta dua kali dalam stela Mesha (keduanya berasal dari akhir abad ke-9 atau awal abad ke-8 SEB). Sedangkan dalam berbagai data

arkeologis Kerajaan Selatan disebut sebagai Yehuda, misalnya dalam inskripsi Tiglath-pilese ke-III dan inskripsi Sanherib (Grabbe 2004, 168).

Dalam periode Persia dan Helenis (yang menunjuk pada pemerintahan Makedonia dan Romawi) tidak ada penyebutan Israel dalam papirus Yunani di Mesir (169). Pada masa itu, pertama kali muncul penyebutan terhadap Israel adalah pada era Pompeius Trogus pada peralihan menuju Era Bersama, itu pun bukan Israel tetapi Yahudi. Terdapat dua kali penyebutan nama Israel memang (sebuah inskripsi dari abad 2 SEB dan sebuah dari abad 1 SEB), tetapi mengarah pada kelompok melakukan penyembahan di Gunung Gerizim. Namun belum dapat dipastikan apakah Israel yang dimaksudkan adalah orang-orang Yahudi yang pulang dari pasca pembuangan. Karena itu, Grabbe menduga bahwa penyebutan Israel merupakan penyebutan internal, ketimbang nama diri yang dikenal luas. Grabbe menduga bahwa nama ini sampai di wilayah Kerajaan Selatan karena dibawa oleh para pengungsi Kerajaan Utara setelah kejatuhan Samaria (170). Hanya dari sumber biblis nama Israel digunakan, nama ini lebih bermakna teologis daripada digunakan secara umum. Grabbe menyimpulkan bahwa penggunaan nama Israel sebagai nama diri bangsa yang pulang dari pembuangan lebih umum digunakan dalam tradisi para imam daripada historis. Tujuan dari penyebutan Israel ini disebutkannya:

The tribes of the genealogies are not just a summary from older tradition but represent a renewed and redirected message for the present inhabitants of Judah. These lists are also concerned about land: they include the elements of geography and history, as well as genealogy. (170-171).

Identifikasi melalui penyebutan nama Israel adalah upaya untuk menghubungkan orang-orang nir-identitas yang baru pulang dari pembuangan tersebut pada tradisi lama pada masa kerajaan, sekaligus memperbarukan pesan dari tradisi lama tersebut kepada orang-orang nir-identitas tersebut. Sehingga dapat dimengerti mengapa sumber pasca pembuangan lain seperti Kitab Rut bersikap lebih terbuka kepada bangsa-bangsa lain (sebutlah paling tidak kepada identitas Rut yang berasal dari Moab). Namun, dengan demikian siapakah yang disebut sebagai ‘orang asing’ dalam konteks pasca pembuangan, khususnya yang disebutkan oleh Ezra dan Nehemia?

Kedua, dengan penjelasan mengenai penyebutan nama diri di atas, maka kelompok pasca pembuangan yang kemudian disebut sebagai Israel agaknya bukan sebuah kelompok yang homogen (De Villiers dan Le Roux, 2). Beberapa sumber³ menyebutkan kompleksitas lain

³ Lih. S. Japhet, *From the rivers of Babylon to the Highlands of Judah. Collected Studies on the restoration period*, (Winona Lake: Eisenbrauns, 2006) 69–100; C. Nihan, 2011, ‘Ethnicity and identity in Isaiah 56–66’, dalam O. Lipschits, G.N. Knoppers & M. Oeming (ed.), *Judah and the Judeans in the Achaemenid period. Negotiating identity in an international context*, 67–104, (Winona Lake: Eisenbrauns, 2011), 67–68; D.V. Edelman, P.R. Davies, C. Nihan, & T. Römer, (ed.), 2012, *Opening the books of Moses*, (Sheffield: Equinox Pub, 2012), 68–75 dan Knoppers, G.N., 2015, ‘The construction of Judean Diasporic identity in Ezra-Nehemiah’, dalam *Journal of Hebrew Scriptures* 15(3), 1–29. <http://dx.doi.org/10.5508/jhs.2015.v15a3>, 3.

terkait demografi. Di dalam wilayah Yehuda, juga terdapat penduduk (dan keturunannya) yang tidak diangkut ke pembuangan. Kelompok ini disebut sebagai *'amme ha'arets*. Beberapa dari mereka agaknya bukan hanya keturunan Israel, tetapi juga berasal dari para perantau dari negeri asing, yang kemudian juga mengadopsi penyembahan kepada YHWH (paling tidak sebagian, karena beberapa dari mereka tampaknya juga membawa jejak dari penyembahan agama negeri asal mereka)⁴. Sedangkan kelompok yang pulang dari pembuangan (dan keturunannya) yang pulang dari pembuangan disebut sebagai *benne haggolah*. Di antara kelompok *golah* terdapat kelompok elite *golah* yang terdiri dari para imam dan 'para penguasa' yang dipulangkan oleh otoritas Persia ke wilayah Yehuda, khususnya Yerusalem untuk memerintah wilayahnya untuk kepentingan Persia. Sebutan Israel digunakan utamanya kepada para *golah* dan kepada orang-orang yang bersedia untuk hidup dengan cara *golah*. Sebutan orang asing agaknya digunakan kepada para penghuni tanah air Israel yang tidak ikut ke pembuangan dan orang-orang asing yang kemudian menetap dan kawin mengawin dengan penduduk yang tidak ikut diangkut.

Ketegangan kedua ini membawa pada ketegangan *ketiga* yaitu ketegangan mengenai kuasa. Geysler-Fouche dan Fourie (2017, 3) menyatakan bahwa penyebutan *liyan* (bangsa-bangsa lain) sebagai pembeda dari 'kita', sekaligus pengeksklusian mereka dalam sumber-sumber biblis merupakan legitimasi sistem kuasa. Penyebutan ini bagi mereka merupakan dehumanisasi karena kelompok *liyan* hanya dilihat sebagai obyek. Mereka menyatakan:

Through this process, the individual and society become structured. The more complex societies become, the more complex the perception of 'good' and 'bad' towards the object becomes. In this complexity, it seems plausible that the Israelites blamed those who were not exiled; thus, in cases like that seen in Ezra-Nehemiah, the 'Israelites' who were not part of the *golah* were also 'otherised' (Geysler-Fouche dan Fourie, 3).

Cataldo (2014, 15) mengikuti pendapat Slavoj Žižek⁵ menyamakan *liyan* ini dengan istilah tetangga untuk membedakan antara 'kita' dengan 'mereka'. *Liyan* secara simultan ditolak dan eksistensi *liyan* adalah untuk melayani eksistensi 'kita'. *Liyan* hanya hidup sebagai referensi dari sang subyek dengan tujuan supaya etika universalitas dalam tradisi yang monolitik dan monoteis terus terjaga. *Liyan* bukanlah pribadi yang hidup sebagai subyek yang memiliki *self-referential*.

Hal ini bersejajar dengan pendapat Brueggemann (2013, 1) mengenai kebenaran (*truth*) dalam tradisi biblis. Kuasa memainkan peran dalam penentuan kebenaran resmi, Brueggemann yang melihat tradisi dalam teks tentang Kerajaan Daud, melihat kebenaran resmi selalu terkait

⁴ Lih juga Jan Assmann, *The Price of Monotheism*, (Stanford: Stanford University Press 2009), 22 yang menyatakan bahwa konsep monoteisme lahir sebagai reaksi atas iman *liyan* yang cenderung politeistik. Teks-teks politeistik dalam Alkitab tampak sebagai fragmen-fragmen yang disaput oleh gambaran ideal tentang monoteisme. Teks-teks demikian menjadi sulit dilacak kecuali dengan menemukan paralelnya dalam iman-iman di sekitarnya.

⁵ Lih. Slavoj Žižek, *In Defense of Lost Causes* (London: Verso, 2008) 12.

dengan kebenaran penguasa, secara khusus dalam sejarawan kerajaan yang pada masa Daud melayani kuasa monarki (2013, 3). Penjagaan kemurnian yang melahirkan eksklusivisme iman justru sebenarnya menunjukkan dualisme dalam Alkitab. Ada agama primer (monoteis, umat pilihan, tanah terjanji, dan sejenisnya) yang sedang diperhadapkan dengan agama sekunder (politeis, sinkretis) (Assman 2009, 11). Ideologi yang digunakan dalam pembacaan Alkitab Ibarani adalah ideologi agama primer, yang hidup bersisihan dan selalu dalam ketegangan dengan agama sekunder yang dihidupi sebagai agama rakyat (Setio, 63).

Namun, Brueggemann (1992, 27-30) juga menyatakan bahwa selain sebagai legitimasi dari sebuah struktur politis, teologi adalah upaya untuk merengkuh rasa sakit. Tradisi semacam ini tampak dalam tradisi ratapan dalam sepanjang Alkitab Ibrani. Musa adalah orang yang secara radikal meratap kepada YHWH sebagai bentuk protesnya kepada YHWH atas beratnya beban menjaga perjanjian (1992, 30-31). Ketika terjadi ketegangan antara teologi umum (*common theology*) maka terjadilah ratapan. Ratapan paling radikal tampak dalam ratapan Ayub, karena terjadi kegagalan dalam memahami teologi umum dengan penderitaan yang dialaminya (1992, 32-33). Ayub mempertanyakan rasionalitas lama. Ratapannya berubah menjadi pertanyaan teodise akbar atas sejarah dan moralitasnya yang berketegangan dengan rasionalitas iman yang biasa hidup pada masanya. Karena itu terkait dengan *liyan*, penyebutan dan sikap terhadap *liyan* dapat dilihat sebagai upaya protes kepada YHWH atas nasib *liyan* yang tidak seburuk nasib yang mereka alami. Ketegangan muncul sebagai akibat dari penderitaan yang terjadi atas Israel. Penderitaan ini melahirkan kerawanan-kerawanan dan trauma. Tindakan atas kerawanan dan trauma tersebut menghantarkan pada sikap eksklusif yang berdampak kekerasan atas *liyan*.

Namun bersama dengan itu kuasa lalu menjadi ironi, kuasa sosial bisa terdislokasi oleh kebenaran, ketika rasa sakit dan keilahian berkolusi secara subversif (2013, 37). Kekuasaan menjadi sistem yang tidak terkendali ketika faktor 'yang suci' mengintervensi. Ketika yang suci mengintervensi secara subversif maka kuasa menjelmakan dirinya menjadi sistem totaliter, misalnya dalam eksklusivisme Israel (Geysler-Fouche dan Fourie, 8).

Namun, Singgih (2009, 45) menampilkan sisi yang lain dari relasi iman dengan politik kekuasaan ini. Singgih memang tidak berbicara mengenai eksklusivisme Israel, tetapi melihat harapan Mesianis yang disematkan kepada Koresy dalam Yesaya 44:28 dan 45:1. Singgih melihat relasi antara iman Israel dengan kondisi geopolitik pada masa pembuangan di Babel (44). Relasi tersebut menghadirkan harapan kebangkitan Israel dan pemulihannya berupa pemulangan ke Sion-Yerusalem, padahal Koresy bisa disebut juga sebagai *liyan* dalam konteks iman Israel. Relasi demikian tidak melulu menghadirkan kehancuran, tetapi juga justru harapan. Harapan kepada *liyan* ini sedemikian revolusioner, sehingga bagi Israel – dan banyak orang hari ini – sulit

dipahami dan diterima bahwa sang pembebas akan hadir bukan dari rumah tangganya sendiri. Kekuasaan dan iman tidak selalu berakhir dengan kerusakan. Walaupun Singgih juga mengingatkan supaya harapan jangan menjelma menjadi dominasi.

Dengan demikian, ada dua pemahaman identitas yang saling berkontestasi, bahkan dianggap saling mengantitesis. Pandangan pertama adalah upaya pembangunan identitas yang bersifat eksklusif, pandangan kedua adalah pandangan identitas yang bersifat inklusif. Kedua pandangan tersebut saling mengantitesis satu dengan yang lain. Masing-masing membentuk narasi dan nilainya masing-masing. Dalam ketegangan identitas eksklusif-inklusif atas *liyan* demikian (yang seolah-olah pilihannya hanya ini atau itu), perlu dibangun sebuah teologi inter-religius yang lebih komprehensif dengan melihat sumber-sumber Alkitabiah dan pandangan mengenai *liyan* dalam konteks hari ini bersama-sama. Sehingga identitas Israel pasca pembuangan bisa dirumuskan, sekaligus dari sana bisa dilihat kriteria-kriteria biblis untuk berdialog dengan konteks hari ini yang juga heterogen.

1.2. RUMUSAN DAN BATASAN PENELITIAN

Ketegangan identitas eksklusif dan inklusif sebagai sikap Israel terhadap *liyan* pada masa pasca pembuangan menunjukkan gambaran ambiguitas yang ditampakkan oleh Alkitab Ibrani dengan terbuka. Melalui latar belakang dan konteks permasalahan di atas, tampak bahwa pandangan Alkitab Ibrani Pasca Pembuangan mengenai identitas dalam kaitannya dengan sikap atas yang lain tidak tunggal. Tentu ambiguitas identitas demikian tidak hanya terjadi pada periode pasca pembuangan, tetapi bisa dirunut dari jaman pra pembuangan. Namun, dalam tesis ini periode pasca pembuangan dipilih karena, secara umum, gambaran mengenai identitas Israel Alkitabiah dianggap lebih padat daripada periode-periode yang sebelumnya. Bangun teologi Yudaisme mendapatkan bentuk 'kongkret'nya pada periode ini. Dalam identitas padat – yang ambigu – tersebut, terdapat tulisan-tulisan yang bernuansa sangat eksklusif dengan penjagaan yang ketat, bahkan menghasilkan penyingkiran kepada *liyan*; tetapi juga ada tulisan-tulisan yang bernuansa inklusif, yang mengetengahkan penerimaan sikap kepada *liyan*, bahkan turut memasukkan mereka sebagai penerima karya penyelamatan Tuhan. Saya merasa perlu mengetengahkan kedua jenis teks tersebut serta melihat varian yang muncul dari masing-masing. Untuk itu saya mengambil dua teks yang mengetengahkan eksklusivisme dan dua teks yang mengetengahkan inklusivisme⁶.

⁶ Dalam tesis ini saya mengikuti Douglas Pratt yang membedakan antara eksklusivisme agama dan eksklusivitas (dia menyebutnya sebagai agama eksklusif), Perbedaannya disebutkannya demikian: *Religious exclusivity is not the same as religious exclusivism: the one refers to identity uniqueness; the other to an excluding*

Untuk teks yang bernuansa eksklusif, saya mengambil dari Ezra 10 (yang sedikit banyak akan terkait dengan Ezra 9) dan Nehemia 13 (khususnya ayat 23-31). Kedua teks tersebut berisi tentang kecaman larangan kawin campur. Sepulang dari Babel, Ezra terkejut karena banyaknya warga Israel yang kawin campur dengan bangsa-bangsa lain secara eksplisit dilarang oleh Tora, yaitu Bangsa Kanaan, Hitie, Feris, Yebus, Amin, Moab, dan Amori (De Villiers dan Le Roux, 3). Larangan ini muncul dalam Ulangan 7: 1-7, sekalipun dalam perikop tersebut terdapat perbedaan bangsa-bangsa yang dilarang untuk dikawini, karena beberapa bangsa tersebut sudah hancur ketika masa pasca pembuangan. Beberapa ahli⁷ menyebutkan ini sebagai gejala anakronis dalam sejarah Israel pada Kitab Ezra. Bangsa-bangsa ini menunjuk pada bangsa-bangsa yang secara simbolis diinterpretasikan sebagai musuh Israel. Nehemia di sisi lain adalah pemimpin bangsa. Dalam teks Nehemia 13 mengenai kekerasan pada perkawinan campur, Nehemia menunjuk pada Ulangan 23, walaupun hukum tersebut tidak berkait dengan kawin campur (De Villiers dan Le Roux, 4), Nehemia bahkan secara lebih luas tidak hanya menunjuk pada Moab dan Amon, tetapi meluaskannya hingga hingga bangsa-bangsa lain, seperti Asdod (Neh 13: 23). Perbuatan itu berdampak bukan hanya pada penganiayaan, tetapi juga pada pengusiran (Nehemia 13: 25, 28).

Dalam Kitabnya, Ezra diceritakan sebagai seorang dari keluarga imam yang penting, generasi Harun, hingga keturunan dari iman besar (Ezra 7: 1-5) (Garbini 1988, 152). Namun jika melihat genealogi iman besar dalam I Tawarikh 5: 27-41, sekalipun ditemukan nama Seriah, ayah Ezra, tetapi tidak ditemukan nama Ezra, yang ada justru adalah Yozedek. Dalam Kitab Ben Sirach 44-50) nama Ezra juga tidak disebutkan, walaupun Nehemia disebutkan. Dalam Makabe 1: 18-36 juga dikisahkan mengenai pembangunan Bait Allah, tetapi pahlawan dalam tokoh tersebut bukanlah Ezra, tetapi Nehemia. Garbini menyatakan bahwa sebelum tulisan Flavius Yosephus, tidak ada sumber Yahudi yang menyebutkan nama Ezra sama sekali. Flavius Yosephus pun menunjuk Ezra sebagai parafrase dari teks Alkitab. Figur Ezra justru menjadi besar di kalangan Kristen awal daripada dalam kelompok Yahudi (Garbini, 153). Hal ini

attitude and ideology. The former can be positively, or at least neutrally, disposed toward the fact of religious diversity and plurality, and indeed to engagement with the "other" Sehingga eksklusivitas dipahami sebagai kualitas unik dari sebuah identitas berhadapan dengan identitas-identitas lain. Eksklusivitas adalah sebuah pilihan sikap. Sedangkan eksklusivisme merupakan ideologi yang lahir dari sana, bahwa yang berbeda harus disingkirkan dan hanya ideologinya yang dianggap benar. Hal yang sama berlaku bagi inklusivitas dan inklusivisme. Douglas Pratt, *Exclusivism and Exclusivity: A Contemporary Theological Challenge*, Pacifica 20 (October 2007), h. 306.

⁷ A. Brenner, 2011, 'Ruth: The art of memorizing territory and religion', dalam D.J.A. Clines & E. Van Wolde (ed.), *A critical engagement. Essays on the Hebrew Bible in Honour of J. Cheryl Exum*, 82-89, Sheffield Academic Press, Sheffield, 85; I. Fischer, 2001, *Rut*, Herder, Freiburg im Bressgau, 60; S. Grätz, 2007, 'Second Temple and the Legal Status of the Torah: The Hermeneutics of the Torah in the Books of Ruth and Ezra', dalam G.N. Knoppers & B.M. Levinson (eds.), *The Pentateuch as Torah. New models for understanding its promulgation and acceptance*, 273-287, Eisenbrauns, Winona Lake, IN. Dan K.E. Southwood, 2011, 'An ethnic affair? Ezra's intermarriage Crisis against a context of "self Ascription" and "Ascription of Others"', dalam C. Frevel (ed.), *Mixed marriages, intermarriage and group identity in the Second Temple period*, 46-59, T&T Clark International, London, 52

menimbulkan pertanyaan apakah sosok Ezra yang muncul dalam Alkitab Ibrani merupakan sosok historis atau sebuah sosok rekaan?

Lisbeth S. Fried (2012, 26) juga beranggapan bahwa Ezra agaknya ditulis dalam periode yang lebih kemudian (Helenis) seperti dinyatakan dalam teks. Fried tidak mempersoalkan apakah Ezra merupakan sosok historis atau bukan, tetapi kemunculannya digunakan untuk meyakinkan pembaca bahwa sang penulis memiliki pemahaman yang genap mengenai tema pembangunan Bait Allah dan 'sang pahlawan' memiliki kualitas moral yang tinggi yang diharapkan dapat memengaruhi pembacanya. Jika sosok Ezra bukan benar-benar sosok historis, maka implikasi penulisan teks Ezra (dan Nehemia) diarahkan lebih pada tujuan pembentukan identitas Israel kemudian menjadi lebih mungkin.

Nehemia di sisi lain merupakan sosok yang lebih historis, walaupun mungkin tidak serupa yang digambarkan dalam Kitab Nehemia. Namun Grabbe (2012, 28) dan Ussishkin (2012: 101) mempertanyakan apakah tujuan politis Nehemia dengan pembangunan tembok kota pada masa pemerintahannya. Pertanyaan ini muncul melihat keputusan politis Nehemia yang terkesan serupa Ezra yang anti kepada orang asing.

Jika mengikuti pembacaan pada teks, yang menyatakan bahwa larangan kawin campur ini dilakukan dalam rangka pemurnian identitas dan kesetiaan kepada YHWH, hal ini kemudian menghadirkan pertanyaan, sejauh apakah kehidupan beriman Israel melayani kebutuhan pembentukan identitas? Hal berikutnya jika ditarik lebih jauh, jika identitas nasional dan religius Israel tersebut lebih bersifat pragmatis dalam rangka kebutuhan sosial politis, seberapa bermakna identitas nasional dan religius tersebut dalam kehidupan teologi? Relasi-relasi apa saja yang memengaruhi hal tersebut? Dan utamanya dalam kaitannya dengan eksklusivisme Israel, apa yang menyebabkan kedua teks pasca pembuangan tersebut bernada sangat negatif kepada *liyan*? Dalam pembahasan mengenai eksklusivisme Israel, saya membatasi pada kedua teks tersebut khususnya terkait relasi antara religiusitas dan nasionalisme dalam pembentukan identitas Israel pasca pembuangan.

Sedangkan, untuk teks yang bernuansa inklusif saya mengambil dari Yesaya 56: 1-8 dan Yunus 4. Yesaya 56 adalah pembuka dari Trito Yesaya, gabungan dan kitab-kitab beratas-nama Yesaya yang diduga ditulis pada masa pasca pembuangan. Yesaya 56: 1-8 menyambut kehadiran orang asing masuk dalam komunitas YHWH. Istilah yang digunakan adalah '*berit*' (perjanjian) bukan Tora, ketika mengarah pada perihal penyembahan (De Villiers dan Le Roux, 3). Hal yang menarik adalah bahwa salah satu subyek dari kelompok orang asing yang diterima masuk dalam perjanjian selain orang-orang asing (*hannekar*) adalah orang-orang Kebiri (*sarisim*).

Singgih (2019, 29) menyatakan bahwa dalam Ulangan 23: 1 orang yang hancur buah pelirnya atau terpotong kemaluannya tidak boleh menjadi umat YHWH. Berikutnya dalam ayat 3-4 dan 7 disebutkan bahwa orang asing juga berhak mendapat hukuman. Walaupun terdapat pemisahan antara orang Moab dan Amon dengan orang Edom dan Mesir. Dua kelompok yang pertama tidak boleh menjadi umat YHWH hingga keturunan kesepuluh, sedangkan kelompok kedua hanya sampai keturunan ketiga. Singgih menuliskan bahwa firman yang datang kepada nabi dalam situasi krisis ini menarik, karena justru tidak meneguhkan aturan lama mengenai pemisahan yang dilakukan oleh Musa, yang juga adalah Tora. Yang dilakukan oleh sang nabi justru mereinterpretasi regulasi lama dan memodifikasinya (Singgih 2019, 30). Bahkan dalam Yesaya 56: 7 disebutkan bahwa 'rumah-Ku akan menjadi rumah doa segala bangsa', hal yang sangat berbeda dari yang disampaikan oleh teks Ezra dan Nehemia. Dalam Ezra dan Nehemia pembangunan Bait Allah justru mengeksklusi orang-orang dari bangsa lain, tetapi di sini Alkitab Ibrani melakukan putar balik yang beroposisi dengan teks Ezra dan Nehemia. Namun bisa jadi bahasa yang digunakan oleh Singgih untuk bagian tersebut relatif lebih halus, karena teks ini bukan sekadar mereinterpretasi tetapi justru menjungkirbalikkannya. Menjadi menarik, karena bahasan mengenai upaya memberikan teks tandingan mengenai kultus berdampak pada sikap pada kelompok-kelompok yang terdiskriminasi. Jangan-jangan kultus dan kekudusan memainkan peranan besar dalam penerimaan tetapi juga penolakan kelompok marginal.

Yunus 4 juga kerap dianggap beroposisi dengan teks Ezra-Nehemia. Gillmayer-Bucher (2014:216) menyatakan bahwa kisah Yunus yang bersikap positif terhadap *liyan* menguatkan pembacanya untuk mengikuti jalan sang nabi, yaitu tidak akan meninggalkan tradisi Israel. Namun, pandangan kitab ini mendekonstruksi tradisi kenabian tradisional yang ada di Israel dan mengubah tradisi tersebut. Yunus sendiri bahkan mengalami Allah pada perikop 4 sebagai sang *liyan*. Dalam kisah tersebut, setelah terjadinya pertobatan Niniwe, ibukota yang mewakili kekuasaan penjajah Asyur, Yunus mengalami kekecewaan, karena yang dianggapnya sebagai yang jahat justru diselamatkan.

Yunus dengan segala cerita fantastisnya mengenai ikan besar, Tarsis, dan pohon jaraknya bisa jadi bukanlah sosok nabi Yunus secara historis. Walaupun kitab ini mengisahkan kisah pembuangan pertama Kerajaan Utara ke Asyur, tetapi diduga kitab ini berasal dari masa pasca pembuangan. Kim (2007, 497) berupaya membaca teks ini secara intertekstual dengan kisah Nuh yang sama-sama fantastis dalam Kejadian. Kim menyatakan bahwa klimaks dari kedua kisah tersebut secara literer dan tematis memiliki kedekatan satu sama lain. Kisah ini lebih dimaknakan pada relasi antara YHWH dengan sang nabi terkait perutusan, ketidaksetiaan, pertobatan, dan kebaikan YHWH (Kim, 499-497). Kisah ini juga sama-sama mengambil pola mengenai bencana

besar. Unsur-unsur dalam kisah seperti angin (*ruah*) dalam Kejadian 8:1 sama dengan angin dalam Yunus 1: 4. Empat puluh hari (Kejadian 7:4, 23, 27; 8:6) sama dengan jumlah hari dalam Yunus 3:4. Kim menyebut bahwa angka ini menyimbolkan pemusnahan bumi sebagaimana Niniwe. Jika dalam Kejadian 6: 6-7 YHWH yang menyesal, dalam Yunus 3: 10 Allah pun menyesal. Namun, secara ironis kedua kisah justru memperlakukan sang nabi dengan cara yang sama sekali berbeda.

Mengutip pendapat Boshoff, De Villiers dan Le Roux menyatakan bahwa penulis Kitab Yunus:

... wants people to understand that YHWH, the God of Israel, is not only concerned with a small group of inhabitants of Judah, but all people. He is indeed the creator of heaven and earth, compassionate, forgiving, patient and full of love. He does not apathetically stand and stare when humans and beast perish but is intensely affected by it. (De Villiers dan Le Roux, 7 dari Boshoff 2006, 194).

Mengenai identitas inklusif, Yunus menampakkan wajah Tuhan serupa Yesaya 56: 1-8. Sasaran keduanya secara umum adalah orang-orang yang ditolak oleh kelompok-kelompok eksklusif. Bagaimana menyikapi ketegangan identitas eksklusif-inklusif ini? Apakah ada inklusivitas dalam eksklusivisme, dan sebaliknya, atau tidak sama sekali? Bagaimanakah ambiguitas demikian dimaknai?

1.3.PERTANYAAN PENELITIAN

Dengan mengambil empat perikop di atas diharapkan didapatkan gambaran yang lebih utuh mengenai ketegangan identitas eksklusif-inklusif dan kemungkinan pengembangan wacananya dari sana, sehingga dapat memberikan sumbangsih secara kontekstual bagi kehidupan beragama, khususnya dalam pembentukan teologi inter-religius di Indonesia. Sehingga jika dirumuskan dalam pertanyaan, paling tidak ada empat pertanyaan yang perlu dijawab:

- a. Bagaimanakah identitas Israel pasca pembuangan dimaknai dalam teks-teks bernuansa eksklusif dan inklusif dari masa pasca pembuangan?
- b. Bagaimanakah membaca ambiguitas identitas tersebut? Reidentifikasi Israel macam apa yang bisa dirumuskan dari ambiguitas demikian?
- c. Bagaimakah bentuk teologi inter-religius yang dihasilkan oleh reidentifikasi Israel pasca pembuangan tersebut?
- d. Bagaimakah teologi inter-religius tersebut dikenakan pada konteks Indonesia?

1.4.MANFAAT PENELITIAN

Tanpa kesadaran atas kompleksitas identitas dan ketegangannya, maka kategorisasi heuristik bisa menjadi ambiguitas yang sekadar membingungkan hingga berbahaya. Di Indonesia, represi agama resmi terhadap agama tidak resmi sebelumnya hadir dalam pelarangan agama tidak resmi, Konghucu misalnya (Singgih 2005, 58). Pada masa pemerintahan Gus Dur, kebebasan beragama terhadap agama yang sebelumnya dianggap tidak resmi tersebut diberikan haknya. Tetapi ketegangan atas nama SARA melalui peminggiran yang dianggap *liyan* masih menjadi isu yang terbuka dan kerap melahirkan konflik. Salah satu fenomena yang menjadi marak, lebih daripada periode-periode sebelumnya adalah kemunculan kelompok-kelompok ekstremis mengatasnamakan agama. Kelompok ekstremisme agama di Indonesia bersikap lantang, baik kepada agamanya sendiri (khususnya kepada yang dianggap menyimpang) maupun kepada agama yang lain. Atas nama kemurnian agama, kelompok-kelompok demikian merasa berhak untuk bersikap intoleran, bahkan melalui kekerasan fisik. Sikap yang demikian mendekati teks-teks Alkitab sebagai sebuah teks sakral yang terbentuk dalam hubungannya dengan konteks keberadaannya. Kekerasan agamawi dalam Alkitab dianggap sebagai sebuah reaksi atas konteks, sehingga pada suatu sisi sikap tersebut dapat diterima dalam rangka konteks ini.

Secara simetris, sikap eksklusif dalam Alkitab Ibrani bisa dilihat dalam kaitan kekerasan atas nama agama – bahkan ekstremisme yang mengizinkan kekerasan fisik – yang terjadi di Indonesia. Globalisasi telah menciptakan kondisi diaspora, orang tidak lagi merasa menjadi tuan di negerinya sendiri, karena globalisasi melahirkan gambaran tentang ruang bersama yang dihidupi bersama secara bebas. Perjumpaan dengan yang lain tidak dihindarkan. Penyerapan, adaptasi, mimetik, dan resistensi pada yang lain muncul ketika diperhadapkan pada konteks SARA.

Secara sederhana, sikap eksklusif kerap dilawan dengan sikap inklusif. Sikap inklusif yang dibangun lalu berusaha meniadakan eksklusivisme. Terjadi antitesis antara inklusif dan eksklusif yang masing-masing saling memenangkan panggung. Jika demikian, maka masing-masing pihak sebenarnya saling mendikotomisasikan pihak yang lain. Dalam rangka dialog, keinginan saling mememangkan pertarungan wacana justru menghilangkan ketegangan. Padahal ketegangan identitas eksklusif-inklusif tersebut adalah teks lain. Tulisan ini berupaya untuk memetakan ketegangan tersebut, serta melihat ketegangan tersebut dalam berbagai perspektif dalam rangka pembentukan teologi inter-religius di Indonesia.

1.5.METODOLOGI PENELITIAN

Mengikuti pendapat Budi Hardiman, Singgih (2015) menyebutkan beberapa model pendekatan hermeneutik menurut Schleiermacher, Gadamer (plus Habermas), Ricoeur, dan Derrida. Secara khusus dalam tesis ini saya menggunakan model terakhir, dari Derrida, yaitu model tafsir dekonstruktif.

Salah satu yang kuat dari Derrida adalah ‘tidak ada yang lain selain teks’ maka teks (72) dan konteks tidak dipertentangkan. Teks memberi makna pada konteks, sebagaimana konteks memberi makna pada teks. Tetapi makna yang tersaji sebenarnya jejak (*trace*). Hal tersebut dikarenakan teks (dan konteks) adalah sebuah kondisi pada suatu waktu dan tempat tertentu, maka pada saat yang lain, ketika teks tersebut dibaca, yang tersisa di sana hanyalah jejak. Jejak tersebut bisa dirunut, tetapi jarak paling jauh yang bisa ditempuh hanyalah kemungkinan-kemungkinan. Sehingga, mau tidak mau, pembaca dan penafsir (harus) sudah cukup dengan jejak tersebut.

Karena itu pula, Derrida akhirnya berusaha menantang sebuah konstruksi (71), dia lebih menekankan pada upaya rekonstruksi makna. Tetapi makna yang baru tersebut tidak stabil (istilah Derrida *différance*). Karena tidak stabil maka makna selalu mengalami penangguhan atau penundaan (72). Dengan itu, Derrida menjadi bersikap anti pada hanya ada satu kemungkinan makna yang bersifat final. Makna dari teks tidak pernah mencapai finalitasnya, sampai kapan pun juga. Tidak ada kesimpulan yang tertutup dalam arti sebagai batas. Dengan demikian oposisi biner menjadi tidak berlaku (73).

Melalui model ini saya akan menguji kedua jenis teks, baik yang bernuansa eksklusif maupun inklusif dengan beberapa langkah. Langkah pertama adalah *close reading*, yang dilakukan dengan pembacaan ayat demi ayat dan mendiskusikan posisi masing-masing terjemahan dan penafsiran atas terjemahan tersebut konteks yang mungkin saya dapatkan baik konteks teks maupun konteks saya sebagai pembaca hari ini (jejak). Langkah pertama ini saya lakukan dalam penafsiran teks pada Bab Dua dan Bab Tiga.

Langkah kedua adalah berupaya menemukan motif-motif munculnya kedua jenis teks, termasuk motif pembacaan hari ini. Tentu saja, saya tidak membayangkan bahwa saya akan sedemikian sistematis seolah-olah kedua langkah tersebut tidak mungkin saling berkelindan dan menyeberang. Selain bahwa mungkin sekali, walaupun saya berusaha untuk mengkritisi diri sendiri, tetapi ternyata saya pun kurang awas pada kritik saya. Langkah kedua ini saya harapkan dapat menghadirkan posisi-posisi dari berbagai pilihan dan kemungkinan dari nuansa yang muncul bersama-sama dari kedua jenis teks tersebut.

Langkah ketiga adalah upaya rekonstruksi ketegangan atas liyan untuk dalam bentuk reidentifikasi Israel pasca pembuangan. Dalam upaya rekonstruksi ketegangan ini saya tentu masih akan mempertahankan posisi ada pihak yang eksklusif dan mengeklusif. Dalam hal ini tetap akan ada pihak yang disebut sebagai *liyan*, dan ada pihak yang bukan *liyan*. Kehadiran kedua posisi tersebut selain merupakan usaha menemukan makna dari ambiguitas Israel pasca pembuangan, juga untuk menunjukkan bahwa dalam *differance*, selalu ada unsur *differ* dan *defer*. Status tersebut bukan status final, tetapi status sementara yang mengantarai menuju kemungkinan-kemungkinan. Kesimpulan yang mungkin dibangun kemudian adalah bersifat kemungkinan-kemungkinan ketimbang posisi-posisi quo (lama atau baru). Termasuk di dalamnya bagaimana saya sendiri menyadari dan menunjukkan bahwa saya memiliki nilai-nilai, yang sekalipun rentan (*vulnerable*) pada kritik, tetapi tidak bisa begitu saja saya lepaskan, atau paling tidak sampai derajat tertentu dipertahankan. Dari sanalah bangun teologi inter-religius dirumuskan, termasuk secara khusus untuk konteks Indonesia.

1.6.SISTEMATIKA PENULISAN

Bab satu ini merupakan pendahuluan tesis, yang akan berisi mengenai latar belakang dan konteks, rumusan dan batasan penelitian, manfaat penelitian, pertanyaan penelitian, metodologi penelitian, dan sistematika penulisan.

Bab dua berjudul 'Eksklusivitas Israel dalam Ezra 10 dan Nehemia 13'. Dalam bagian ini, saya akan mengambil dua teks Alkitab Pasca Pembuangan yang berkonotasi anti terhadap yang lain. Dua teks yang diambil, yaitu Ezra 10 dan Nehemia 13: 23-31, memiliki tema yang serupa yaitu mengenai upaya pembangunan identitas Israel pasca pembuangan melalui sikap anti terhadap perkawinan campur. Kedua teks akan ditafsirkan melalui pendekatan dekonstruktif dan dipertemukan untuk mendapatkan gambaran identitas eksklusif Israel. Dari sana saya akan menyusun beberapa kemungkinan teori mengapa identitas eksklusif tersebut dipilih sebagai sikap Israel serta mengujinya sebagai bentuk ketegangan teologis dan pragmatis.

Bab tiga berjudul 'Inklusivitas Israel dalam Yesaya 56: 1-8 dan Yunus 4'. Dalam bagian ini, saya akan mengambil dan menafsirkan secara dekonstruktif dua teks Alkitab Pasca Pembuangan yang memiliki atmosfer lebih terbuka kepada yang lain. Dua teks yang dipilih yaitu Yesaya 56: 1-8 yang merupakan bagian pembuka dari Trito Yesaya dan Yunus 4 yang merupakan penutup sekaligus simpul teologis Kitab Yunus. Saya juga akan menunjukkan beberapa pandangan yang menyatakan bahwa kedua teks tersebut, di samping beberapa teks yang lain yang bersifat lebih inklusif, merupakan bentuk resistensi atas konteks agama nasional yang digemakan dalam Ezra-Nehemia.

Bab empat adalah ‘Reidentifikasi Israel Pasca Pembuangan,’ yang merupakan upaya analitis untuk mengelaborasi ketegangan identitas eksklusif-inklusif Israel pasca pembuangan dari bab dua dan tiga untuk konteks pembaca yang lebih heterogen. Dalam bab ini saya akan mencoba memaknai ambiguitas identitas Israel Pasca pembuangan. Upaya ini bermuara pada reidentifikasi inklusif-eksklusif Israel Alkitabiah.

Bab lima, ‘Teologi Inter-religius tentang Liyan bagi Konteks Indonesia’, akan berisi konstruk teologi inter-religius tentang liyan untuk masyarakat yang plural hari ini dari rekonstruksi identitas Israel pasca pembuangan di bab 4. Dari konstruk teologi tersebut, akan dikenakan pada konteks Indonesia untuk menemukan teologi interreligius khas Indonesia dalam hubungannya dengan liyan.

Bab enam, ‘Kesimpulan’ akan berisi kesimpulan dari upaya reidentifikasi Israel pasca pembuangan dan penekanan teologi inter-religius-nya.

© UKDW

BAB 5

TEOLOGI INTER-RELIGIUS TENTANG LIYAN BAGI KONTEKS INDONESIA

Dari hasil reidentifikasi Israel pasca pembuangan di Bab 4, dalam bab ini saya akan mengambil prinsip-prinsip reidentifikasi tersebut untuk membangun teologi inter-religius. Konsep *liyan* yang disajikan oleh kitab-kitab pasca pembuangan ditarik ke dalam konsep *liyan* dalam konteks saat ini. Maka dalam upaya pembacaan atas konteks hari ini, saya akan menyajikan pendapat dua orang tokoh tentang relasi antara identitas dengan *liyan*, Emmanuel Levinas dalam tulisannya *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority* dan Paul Ricoeur dalam tulisannya *Oneself as Another*. Konsep *liyan* tersebut akan dielaborasi dengan reidentifikasi Israel Pasca Pembuangan untuk membangun teologi inter-religius tentang *liyan*. Dan dari sana akan dikenakan ke dalam konteks Indonesia sehingga ditemukan teologi inter-religius tentang *liyan* bagi konteks Indonesia

5.1. KONSEP LIYAN

A. Pandangan Mengenai *Liyan* Menurut Emmanuel Levinas

Levinas utamanya mengkritik totalisasi pada Filsafat Barat. Totalisasi terjadi karena penekanan pada subyek yang bersifat absolut. Kecenderungan mentotalisasi menjadikan *liyan* (dalam bahasa Levinas, *Autrui*) sekadar sebagai obyek dan menyerapnya ke dalam duniaku.

Berbeda dengan para filsuf Barat yang memusatkan filsafatnya pada dirinya sendiri sebagai subyek, dia menekankan pada perjumpaan terjadi dengan yang sama sekali berbeda, asing. Sampai di titik ini, Levinas berjalan dalam jalur fenomenologis. Obyek dalam fenomenologis adalah sesuatu yang terberikan dan pendekatan pada obyek terjadi melalui kesadaran subyek. Sesuatu yang di luar diri dilihat sebagai sesuatu yang juga bersifat eksterior. Namun berbeda dengan Husserl:

The Husserlian thesis of the primacy of the objectifying act-in which was seen Husserl's excessive attachment to theoretical consciousness, and which has served as a pretext to accuse Husserl of intellectualism (as though that were an accusation !)-leads to transcendental philosophy, to the affirmation (so surprising after the realist themes the idea of intentionality seemed to approach) that the object of consciousness, while distinct from consciousness, is as it were a product of consciousness... (Levinas 1969, 123)

Ketika Husserl menyatakan bahwa duniaku adalah dunia yang memadai dalam dirinya sendiri – dalam perjumpaannya dengan obyek, maka Husserl sedang mentotalisasi kesadaran diri. Obyek dari kesadaran yang berjarak dengan kesadaran menjadi seolah-oleh produk dari kesadaran. Dampaknya adalah sekalipun terjadi cerapan atas objek sebagai sebuah fenomena eksterior, tetapi Aku dan yang kucerap tidak benar-benar bisa berelasi, karena relasi yang terjadi hanya

terjadi di dalam Aku. Secara etis, relasi antara Aku dengan yang *liyan* yang kujumpai tak benar-benar memiliki relasi yang intersubjektif. Bertens (2001, 286) menyebut yang demikian semata sikap teoritis, walaupun memang bisa dipahami karena tujuan Husserl adalah membangun proyek filsafat tanpa presuposisi. Menurut Bertens (Bertens, 287) kritik Levinas terhadap Husserl ini sejalan dengan kritik Heidegger, yaitu keterbukaan subyek pada dunianya. Namun karena Heidegger menekankan pada Ada yang anonim dan impersonal, Heidegger tidak berjalan sampai pada keterbukaan kepada *liyan*.

Perjumpaanku dengan *liyan* ditandai dengan struktur sadar-akan (intensionalitas) dan sadar-sebagai (tematisasi). Tematisasi memungkinkan perjumpaan antara Aku dengan *liyan* tidak menjadi anonim dan tak berbentuk (*there is*) (Peperzak 1997, 54-56). Bagi Levinas, kesadaranku atas *liyan* adalah kesadaran terberikan (*given*) oleh dirinya sendiri (*liyan*) kepadaku (Levinas 1969, 194). Perbedaannya dengan fenomenologi pada umumnya adalah bahwa Aku tidak mungkin bisa menguasainya. Perjumpaanku dengannya (relasi) terjadi melalui wajah (*visage*) dengan wajah. Aku dengan totalitasku, dia dengan totalitasnya. Karena itu *liyan* bukanlah obyek. Jika *liyan* adalah obyek maka relasiku dengan *liyan* tidak akan murni lagi. *Liyan* yang berjumpa denganku melalui wajahnya selalu merupakan sesuatu yang sepenuhnya asing dan berbeda. Dengan kata lain, sang *liyan* akan tetap menjadi eksterior, di luar diriku, sekaligus transenden, mengatasi totalitas kesadaran dan duniaku (194-195). Tidak ada bagian dari diriku yang serupa atau beririsan dengannya.

The other person as he comes before me in a face to face encounter is not an alter ego, another self with different properties and accidents but in all essential respects like me. This may be the expression of an optimistic hope from a self-centered point of view which is often verified. The other may, indeed, turn out to be, on the surface at least, merely an analogue of myself. But not necessarily! (13)

Liyan bukanlah alter egoku, jika *liyan* adalah egoku maka yang terjadi adalah *perjumpaan of the same* (42). Perjumpaan demikian bukanlah perjumpaan yang relasional, karena yang terjadi adalah sebuah ontologi. Tentu saja ontologi diperlukan, tetapi ontologi adalah upaya untuk menggenapkan pengenalan tentang Aku, ketimbang sebagai upaya untuk mengenali *liyan*. Perjumpaan dengan yang lain selalu berdampak secara etis, metafisik. Bagi Levinas, yang metafisik justru mendahului yang ontologis (42-48). Bagi dia etika, atau moralitas bukanlah cabang dari filsafat, moralitas adalah filsafat pertama (304).

Karena *liyan* adalah absolut pada dirinya sendiri, maka *liyan* bersifat *infinite* (tak terbatas). Keinginan untuk berjumpa dengan yang sama sekali lain (yang sebenarnya tidak terelakkan) disebutnya sebagai *Desire*. Berbeda dengan *Need* yang mendapatkan kepuasannya melalui obyeknya, *Desire* mengarah melampaui kepuasan apapun (Tjaya 2010, 147). *Desire*

untuk berjumpa dengan liyan, sebagai yang *infinite*, bukanlah sebuah kognisi, karena sifatnya lebih kognitif daripada kognisi sendiri (Tjaya, 148). Hal ini menegaskan perbedaan Levinas dengan Hegel dan Descartes (Tjaya, 149), jika menurut Hegel infinite adalah tanda dari sebuah proyek infinisi (yang terpenuhi dalam Tuhan) dan menurut Descartes infinite adalah sebuah subyek pasif, sebuah ide yang ditempatkan di dalam kita (*placed in us*), bagi Levinas *infinite* adalah:

“a living infinite” (infini vivant) that increases infinitely as “an obligation more and more strict in the measure that obedience progresses”. This is because the Infinite is not the Sollen but rather “life without death...a life outside of essence and nothingness”. Thus, the more I answer to the Other, the more I am responsible: “The more I approach the neighbor with which I am encharged, the further away I am” (Tjaya, 149)

Dari sanalah etika tanggung jawab Levinas berasal. Oleh Levinas, *liyan* tidak pertama kali dilihat sebagai petaka atau neraka seperti Sartre (303). Perjumpaanku dengan liyan tidak mengancam kebebasanku. Perjumpaanku dengan *liyan* menampilkan dan menghempaskan dirinya kepadaku. Liyan hadir dalam wajah yang telanjang (*visage nu*). Walaupun demikian, karena sang *liyan* bersifat *infinite*, total, asing, dan perjumpaanku dengannya adalah sebuah *Desire*, maka perjumpaan tersebut mengakhiri egoisme dan imanensiku, keterkungunkunku dalam duniaku sendiri. Perjumpaan dengan *liyan* membuka diriku. Menyambut kehadiran liyan adalah masuk dalam *infinite*, mencapai transendensi, mengatasi dan melampaui duniaku (203-204). Pada saat yang sama, Aku pun memaparkan wajahku kepada liyan. Petampakan (epifani) dan perjumpaan wajah dengan wajah merupakan sebuah momen etis, yang terjadi melalui bahasa. Bahasa sekaligus menunjukkan bahwa Aku dan dia terpisah. Bahasa yang dimaksudkan bukanlah bahasa verbal, tetapi bahasa sebagai ekspresi paling primordial, *you shall not commit murder* (199).

Melalui seruan itu, wajah yang memaksakan dirinya kepadaku itu tidaklah membatasi kebebasanku, tetapi justru membangkitkan kebaikan dalam diriku (200) dengan memperluas kebebasanku. Wajah yang tampil itu menyampaikan ekspresi yang rentan. Kerentanan itu meningkat menjadi rasa bersalah jika diabaikan, menjadikan Aku menjadi bertanggung jawab (203). Aku ‘dipaksa’ bertanggung jawab padanya. Dalam arti ini, tanggung jawab tidak membatasi kebebasanku, melainkan justru menjaminnya dan memberinya legitimasi. Semakin Aku berjumpa (mengalami epifani) dengan *liyan*, Aku semakin bertanggung jawab, semakin etislah aku.

Perjumpaan dengan *liyan* adalah perjumpaan yang menolak untuk dikuasai dan diseragamkan. Relasi dengan *liyan* yang demikian tidak bersifat resiprokal atau simetris. Liyan yang tampil sebagai yang transenden menjadikan hubungan antara aku dengannya menjadi asimetris. Dia tampil dari ketinggian. Aku bertanggung jawab atas perbuatanku kepadanya, tetapi

Aku tidak bisa menuntut pertanggungjawaban serupa darinya. Bahkan, Aku bertanggung jawab atas perbuatannya (Bertens, 294-295). Desmond (1994, 136) mengkritik klaim bahwa Aku bertanggung jawab atas perbuatan sang *liyan* sebagai hiperbolis, sekaligus bisa mengarah pada ironi, karena menghantar pada kecongkakan etis, di mana Aku menempatkan diriku dalam peran absolut ketika harapannya justru sebuah sikap yang mengarah pada kerendahan hati.

B. Pandangan Mengenai *Liyan* menurut Paul Ricoeur

Jika Levinas memisahkan antara Aku (diri) dengan *liyan*, Ricoeur justru sebaliknya. Bagi Ricoeur Aku dan yang lain tidak pernah terpisahkan. Pandangan Ricoeur mengenai *liyan* dihantar oleh pemahamannya mengenai istilah '*self*', diri, dalam bahasa Perancis *soi* yang juga merupakan kaga ganti refleksif (*himself, herself, itself*) (Ricoeur 1992, 1). *Self* yang bersifat refleksif ini kemudian tidak terikat pada subyek gramatikal tertentu, tetapi omnipersonal. Terkait itu dalam wacana mengenai identitas, Ricoeur beranjak ke istilah Bahasa Latin *ipse* dan *idem* yang secara identik setara dengan pemakaian *soi* dalam Bahasa Perancis. Tetapi *ipse* dan *idem* memiliki makna yang berbeda dalam nuansanya. *Idem* lebih bersifat hierarkhis, sedangkan *ipse* tidak berubah. *Oneself* (*soi-meme*) dalam judul bukunya adalah upaya untuk menekankan pemakaian *idem-identity* yang berbeda dengan *ipse-identity*, yang berarti *self* tetapi juga *other than self* (3). Dengan itu dia hendak mengatakan:

Oneself as Another suggests from the outset that the selfhood of oneself implies otherness to such an intimate degree that one cannot be thought of without the other, that instead one passes into the other, as we might say in Hegelian terms. To "as" I should like to attach a strong meaning, not only that of a comparison (oneself similar to another) but indeed that of an implication (oneself inasmuch as being other). (3)

Perbedaan *idem-identity* dan *ipse-identity* terletak pada persoalan permanensi identitas diri dalam waktu. *Idem-identity*, merupakan sesuatu yang sama dalam kurun waktu tertentu. Pandangan mengenai adanya identitas yang tidak berubah ini muncul dalam berbagai pandangan filsafat modern mulai dari Locke (125) dan Hume (127). Kategori identitas dipahami dengan kesamaan yang konstan pada suatu tempat dan waktu tertentu. Kesamaan demikian dianggap bersifat substansial. Karena *idem-identity* bersifat lebih hierarkhis. Kata *idem* dekat dengan kata *meme* (sama) dalam bahasa Perancis yang selalu berada dalam perbandingan, kontra, berjarak, berbeda terhadap *liyan*. *Idem* menempatkan diri dengan yang lain dalam posisi seperti yang ditawarkan oleh Levinas, asimetris. Aku dan yang lain dalam waktu tertentu berbeda. Dia bisa bersikap sangat simpatik kepada yang lain, tetapi kontra atas yang lain – yang menandakan skema substansialisnya – menjadi gejala yang tidak terhindarkan.

Namun bagi Ricoeur, selain *idem-identity*, juga terdapat *ipse-identity* merupakan sebuah spektrum, yang pada dirinya stabil, tetapi tetapi juga berlapis dengan natur keduanya melibatkan yang juga bukan Aku secara sukarela (*voluntarily*). Jika digambarkan dalam ilustrasi yang ekstrem, maka konsep *self-identity* tersebut serupa perbandingan antara 'character' dan janji 'keeping one's word' (118-125). Dalam karakter ada unsur identifikasi dengan *liyan*, tanpa keberadaan sang *liyan*, maka karakter tidak dapat diandaikan ada. Keberadaan yang lain secara integratif hadir dalam diri. Ada yang berubah secara perlahan dalam karakter, tetapi perubahan tersebut tidak secara mudah dapat diredefinisikan. Kedirian dalam karakter adalah dialektika yang terjadi dalam diri dengan melibatkan yang lain di dalamnya. Dialektika serupa terjadi pada konsep berjanji. Ketika seseorang berjanji, diri mengalami permanensi waktu tetapi kedirian tersebut juga dijaga melalui kontrol secara sukarela untuk menjadi tetap sama seperti semula, kedirian dijaga melalui perubahan-perubahan. Oleh karena itu permanensi waktu dalam *ipse-identity* tidak terikat oleh kategori substansial (*unchanging core of personality*) (2). Relasi dan ketegangan antara *idem-identity* dan *ipse-identity* inilah yang kemudian membentuk *oneself*. Dalam kaitannya dengan *liyan* kurang lebih demikian: ada aku yang berbeda dengan *liyan* (*idem-identity*), aku yang demikian terikat oleh waktu; tetapi pada saat yang sama ada juga *liyan* juga memberikan perubahan pada aku, aku yang demikian tidak berubah secara sukarela, tetapi relasiku dengan *liyan* meniadakan konsep waktu. Dengan demikian dalam kedirianku selalu yang ada *liyan* dalam derajat tertentu yang intim. Karena aku adalah *eco cogito* (4), aku tidak mungkin berpikir mengenai adaku tanpa adanya *liyan*. *Eco cogito* hanya terjadi ketika aku masuk ke dalam (*pass into*) *liyan*.

Tidak terhindarkan bahwa *idem-identity* dan *ipse-identity* selalu dipertentangkan. Melalui narasilah kedua identitas tersebut dapat bertemu. Dalam narasi terdapat plot. Plot memberikan gambaran yang utuh mengenai seseorang mengalami perubahan bersama dengan waktu. Di dalam plot *idem-identity* dan *ipse-identity* tidak bertentangan, karena perubahan seseorang terjadi mengikuti plot tersebut. *Liyan* dihargai karena *liyan* ikut menggerakkan plot diri seseorang. Tapi juga ada variasi imajinatif, misalnya seperti watak, watak ini bisa berubah, walaupun tidak sama sekali berubah, perubahan watak terjadi karena relasi antara identitas tersebut dengan keseluruhan narasi yang melibatkan *liyan*, aku tidak mungkin meniadakan *liyan* dalam narasi. Karena itu bagi Ricoeur identitas diri adalah sebuah identitas naratif.

Dengan ini, perbedaan antara Levinas dan Ricoeur menjadi jelas, sekalipun agaknya keduanya sama-sama bersikap positif atas kehadiran *liyan* dalam perjumpaannya denganku. Namun posisi *liyan* berbeda sama sekali, Levinas menganggap *liyan* adalah yang *infinite*, transenden, aku melayani *liyan* karena perjumpaanku dengannya menghadirkan tanggung jawab.

Menolak atau mengobyektivisasi *liyan* menghancurkan relasiku, aku menafikan kehadiran sang wajah, aku bukan lagi manusia etis. Sedangkan bagi Ricoeur *liyan* selalu ada dalam derajat tertentu denganku melalui narasi, *liyan* menjadi bagian yang menyusun identitas dalam diriku, tanpa *liyan*, maka aku (yang berpikir) tidak ada. *Liyan* adalah bagian dari narasi yang mempertemukan *idem-identity* dan *ipse-identity* dalam diriku. Menolak *liyan* berarti menolak diri. Lebih jauh, John Simon (2018, 12) bahkan menyatakan bahwa Ricoeur memberikan sumbangsih mengenai pemikirannya tentang *liyan* bahkan dalam kaitannya dengan teologi Kristen dengan menghubungkan antara konsep *liyan* dengan Kerajaan Allah:

... relasi dengan *liyan* menunjuk kepada “sesuatu” yang lebih besar, yaitu *Liyan* yang akan datang, *Liyan* dari masa depan. Secara teologis, Ricoeur menyebutnya Kerajaan Allah. Ia adalah penggagas paradigma hermeneutik Kerajaan Allah dengan mengusung kepentingan keadilan sebagai premis nilai yang diperjuangkannya²⁹ (12).

5.2. TEOLOGI INTER-RELIGIUS TENTANG LIYAN

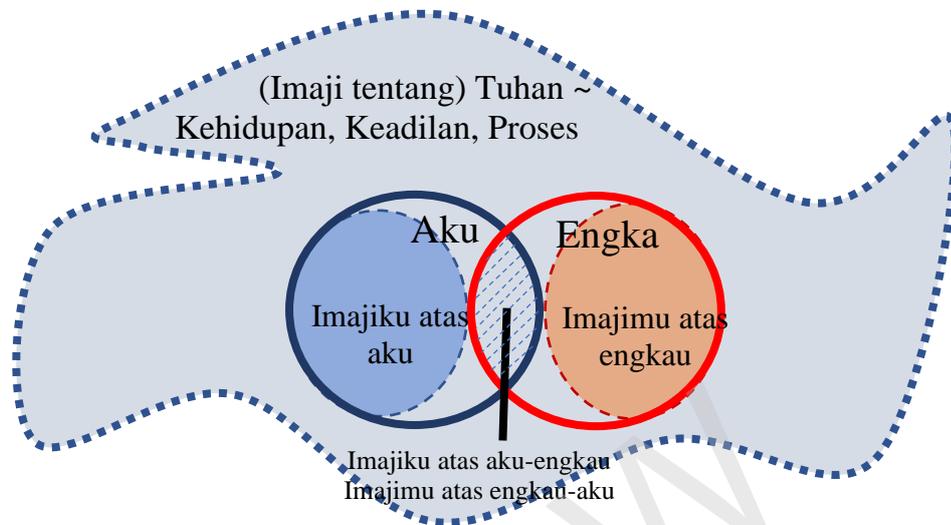
Konsep *liyan* dalam pandangan Levinas dan Ricoeur secara khusus memang membahas mengenai identitas *self* dalam artian diri pribadi, personal. Namun, seperti disampaikan dalam bab 4, Israel pasca pembuangan merupakan sebuah kesatuan dari entitas religius, etnis, dan nasionalnya. Sekalipun gambaran Israel tersebut nyatanya terbatas pada kelompok pemegang kekuasaan resmi, namun konsep tersebut diadaptasi hingga hari ini oleh kelompok yang menggunakan teks sucinya, termasuk Kekristenan. Identitas komunal pada komunitas pasca pembuangan tersebut menjelma menjadi bagian identitas diri yang tidak terpisahkan dari identitas komunal menjadi identitas komunal-personal. Namun mengingat prinsip memori-imaji dalam pembangunan identitas, maka identitas personal-komunal tersebut sangat mungkin merupakan memori-imaji dari komunitas religius hari ini atas warisan historis dan sejarah mereka, yang kemudian diproyeksikan ke dalam konteks hari ini dan ke depan.

Hal tersebut sama sekali tidak bertentangan dengan teori identitas dari Levinas maupun Ricoeur. Dari Levinas, komunitas religius tersebut tunduk atas transendensi *liyan*, dalam teks suci dan tradisi keagamaannya, dan merengkuh *liyan* tersebut menjadi bagian dari dirinya. Sehingga proses ada yang lain dalam diriku, sebagaimana yang digambarkan Ricoeur juga muncul bersama-sama dengan proses pembentukan identitas personal-komunal tersebut. Pertanyaannya kemudian adalah, bagaimana jika identitas komunal-personal ini bertemu dengan identitas

²⁹ Simon melihat hal ini dalam pendapat Ricoeur dalam P. Ricoeur, *Figuring The Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*, trans. David Pellauer and ed. Mark I. Wallace, (Minneapolis: Fortress Press 1995), 44; Ricoeur, *From Text to Action: Essays in Hermeneutics*. II. Trans. Kathleen Blamey and John B. Thompson. Evanston, (Illinois: Northwestern University, 1991), 95-98.

komunal personal yang sama sekali lain dengan dirinya? Dari pertanyaan itulah, konsep teologi inter-religius dalam hubungan dengan *liyan* dibangun.

Konsep teologi inter-religius yang terbangun dari reidentifikasi Israel pasca pembuangan dan teori Levinas dan Ricoeur tentang *liyan* dapat digambarkan dalam bagan berikut ini:



Dalam bagan tersebut terdapat tiga bagian besar: aku, engkau, dan (imaji atas) Tuhan. Tentu saja dalam perjumpaan yang lebih kompleks engkau bisa lebih dari satu, atau digantikan dengan mereka (plural). Garis tegas menunjukkan kepadatan, sedangkan garis putus-putus menunjukkan konsep yang tidak akan pernah jelas (tertunda).

Seperti yang dinyatakan Ricoeur, identitas selalu mengandung dua hal yang paradoksal, saling menggenapi tetapi juga saling bertentangan, *ipse identity* (yang memiliki garis tegas) dan *idem identity* (imaji atas aku, aku yang tertunda yang bergaris putus-putus). Kedua identitas tersebut membentuk narasi tentang aku. Yang tampak tentang aku dan engkau adalah sesuatu yang padat, karena perjumpaan dengan *liyan* cenderung akan didahului dengan presuposisi. Hanya ketika aku benar-benar mengenal engkau maka presuposisi itu luruh. Namun aku tak pernah benar-benar akan mengerti engkau, sehingga paling jauh, perjumpaan yang mungkin ada di ranah imaji. Saya menganggap bahwa konsep *oneself as another* tidak pernah sungguh-sungguh mewujudkan secara *ipse identity*. Kehadirannya terjadi dalam imaji tentang engkau, yang bisa jadi itu memang engkau, tetapi mungkin juga itu bukan engkau.

Hal tersebut memang ironi, karena perjumpaan aku dan engkau ternyata tidak pernah benar-benar mempertemukan aku dan engkau. Hal ini saya lihat dari konsep tentang jejak (*trace*) menurut Derrida. Engkau yang berjumpa denganku sebenarnya adalah jejakmu. *Namun itu saja cukup*. Sebagaimana tafsir yang selalu berangkat dari jejak, kemungkinan aku untuk mengenal-menyatu engkau tidak pernah benar-benar terjadi. Aku dan engkau tetap sesuatu yang bergerak bersama narasimu dan narasiku masing-masing. Jejak tentang imaji aku-engkau/engkau-aku,

tetapi akan tinggal sebagai bagian pengenalanmu tentang aku yang memiliki kesamaan dengan engkau.

Saya melihat ini dari ketegangan yang muncul dalam perjumpaan [[teks]-[konteks]]-[pembaca+konteks pembaca] sekaligus dalam pandangan Levinas tentang identitas diri dan liyan. Pada saat yang sama, saya kemudian mengatakan bahwa perbedaan Levinas dan Ricoeur atas konsep identitas dan ke-liyan-an mereka tetap mungkin bertemu, (namun) dalam ranah imaji tersebut. Sebagaimana seorang pembaca bertemu dengan teksnya.

Dari sana, aku bisa belajar bukan hanya tentang engkau, tetapi aku bisa belajar tentang engkau dari aku-engkau. Hal yang sama berlaku pula untuk engkau. Selalu ada bagian yang beririsan dalam konsep-konsep identitas agama-agama. Namun menyatakan irisan tersebut adalah sesuatu yang padat akan mengkhianati konsep identitas yang bergerak bersama narasi. Tentu tidak dibayangkan bahwa identitas tersebut akan bergerak dan berpindah dengan sangat cepat dan tergesa-gesa. Narasi memiliki dimensi waktu dan tempat, tetapi pergerakan narasi ini bukan sekadar dibatasi oleh waktu dan tempat, tetapi oleh keutuhan konteks. Sehingga tanpa perubahan konteks yang berarti, perubahan jejak pun tidak sangat besar.

Perjumpaan aku-engkau tersebut misalnya hadir dalam konsep tentang golden rule dalam Kekristenan dengan konsep Tat Twam Asih dalam Hindu. Keduanya dekat dan (diimajinasikan) sebangun, namun tetap memiliki perbedaan. Atau dalam konsep bioregionalisme dalam ekoteologi dengan gambaran relasi Tuhan, manusia, dan alam dalam Kejadian 2: 15. Upaya penyejajaran itu tidak pernah benar-benar tepat sebangun, tetapi imaji yang muncul dari kedua konsep tersebut meninggalkan kesan mendalam tentang persamaan keduanya. Menurut Levinas perjumpaan antara aku dan engkau menyampaikan pesan tajam: engkau jangan membunuh. Hal ini saya lihat memiliki kedekatan dengan reidentifikasi Israel pasca pembuangan, bahwa prinsip moralitas yang digunakan adalah prinsip yang paling primordial, merawat kehidupan.

Dalam bagan tersebut Tuhan melingkupi semuanya dalam bentuk yang lebih bebas. Hal ini merupakan konsekuensi dari keberadaan Tuhan sebagai yang berdaulat seperti dalam konteks reidentifikasi Israel. Namun, Tuhan kehadiran Tuhan ini lebih sebagai imaji – ditegaskan dengan garis putus-putus. Bukan pertama-tama dimaksudkan bahwa Tuhan adalah semata-mata imaji, namun Tuhan selalu merupakan konsep dalam imaji – dan itu pun cukup. Tuhan ini bisa digantikan oleh konsep metafisika yang lain, yang bagi saya selalu tetap muncul baik dalam religio-sitas, spiritualitas, maupun dalam ilmu pengetahuan, seni, politis, ekonomi, dan lain-lain.

Bagan yang saya buat mengandaikan sebuah sistem monoteisme, bahwa Tuhanku dan Tuhanmu adalah sama. Tentu tidak selalu dimaksudkan begitu, karena perjumpaan orang beragama tidak selalu dengan agama lain, sebagaimana konsep Indonesia yang Berketuhanan

Yang Maha Esa. Saya menyadari keterbatasan bagan tersebut, tetapi yang saya maksudkan adalah (imaji tentang) Tuhan tersebut ekuivalen dengan sistem nilai, setandar moralitas. Yang bagi saya, secara sangat mendasar meliputi: kehidupan, keadilan, dan proses – yang saya ambil dari reidentifikasi Israel pasca pembuangan. Dan konsep ini pun saya anggap bisa digunakan dalam konteks diskusi inter-religius.

Sehingga, jika ditarik beberapa kesimpulan mengenai konsep teologi inter-religius dengan *liyan* beberapa poin yang saya tekankan adalah:

Konsep Tuhan, Sebagaimana teks-teks pasca pembuangan, Tuhan, atau dimensi metafisika dari bangun identitas yang membangun struktur moralitasnya, hadir dalam 3 prinsip yang menggambarkan standar moral paling primordial. Standar pertama adalah kehidupan. Hal ini sama dengan konsep Levinas, dalam perjumpaan dengan yang berbeda aku melihat yang berbeda sebagai yang transenden. Yang berbeda pun melihatku sebagai yang transenden. Perjumpaanku dengannya menghasilkan pesan ‘Jangan membunuh!’ Konsep tentang Tuhan adalah konsep panggilan untuk memelihara kehidupan.

Namun sebagaimana reidentifikasi Israel pasca pembuangan, ada konsep lain yang juga sangat penting. Bahwa identitas selalu memihak: prinsip keadilan. Dalam karakteristik yang kedua ini panggilan untuk mewujudkan keadilan di dilakukan dengan berpihak kepada yang yang paling lemah, yang suaranya paling bisu atau dibisukan.

Karakter yang ketiga adalah proses. Tuhan menjaga supaya proses terus berjalan. Kedaulatan tuhan digunakan untuk menjaga supaya ya jangan ada ada proses yang yang terputus. jika proses terputus maka hal tersebut berpengaruh pada kehidupan dan keadilan. Sehingga tiga karakteristik ini sebenarnya saling mempengaruhi Q1 dengan yang lain. Tuhan adalah Tuhan yang berdaulat, kedaulatan yang digunakan untuk menegakkan kehidupan anne-marie LAN dan proses. Seorang pengikut Tuhan akan ikut mengambil peran dalam meneruskan karya Tuhan tersebut melalui kehidupannya.

Konsep Diri. Untuk memungkinkan ambiguitas bisa bermain dalam konsep tentang diri, maka konsep Riceour tentang diri dan liyan patut mendapat pertimbangan lebih. Konsep tentang diri adalah sebuah konsep naratif. Umat beragama hidup dalam negosiasi identitas yang terus terjadi bersama perubahan narasi hidup mereka. Negosiasi ini bisa menjadi padat dan kemudian menunjukkan karakter-karakter tertentu yang bertahan dalam rentang waktu yang cukup lama. Namun bagaimanapun kepadatan identitas ini bersifat temporal. Ada sisi lain dari dirinya yang ikut menyusun konstruk identitasnya, yaitu imaji (dan ingatan). Kedua hal tersebut menyusun konsep identitas diri dalam narasi yang terbangun bersama konteksku. Aku dan konteksku selalu

saling memengaruhi. Konsep Tuhan adalah hal yang ikut memengaruhi negosiasi dan narasi identitas tersebut.

Konsep tentang Liyan dan Relasi Inter-religius. *Liyan* dan aku sama-sama bernegosiasi tentang identitas naratif kami. Karena kecenderungan manusia untuk membuat komunitas, seperti yang tampak dalam teks-teks paska pembuangan, perjumpaan antara aku dengan *liyan* adalah keniscayaan. Ketika aku berjumpa dengan *liyan*, pertama kali yang muncul adalah kesan. Kesan ini adalah bagian dari presuposisiku terhadap *liyan*. Bersama pengenalan yang lebih dekat, ada bagian dariku dan dari *liyan* yang saling bertemu. Perjumpaan tersebut bukan sekadar menegaskan perbedaanku dengan *liyan*, namun juga memiliki kecenderungan untuk menunjukkan bahwa ada bagian *liyan* pada diriku. *Liyan* ikut menyusun identitasku. Aku dan *liyan* tidak pernah benar-benar terpisah.

Sekalipun demikian sebenarnya persamaan yang muncul antara aku dan *liyan* adalah imaji. Persamaan itu muncul dari cerpanku atas jejak yang kulihat dari sang *liyan*. Namun itu saja cukup untuk membangun relasi dan mengenali identitasnya.

Aku dan *liyan* bertanggungjawab pada ketiga prinsip: kehidupan, keadilan, dan proses. Aku dipanggil untuk menegakkan ketiga hal itu kepada *liyan*. *Liyan* pun memiliki panggilan yang sama. Perjumpaan dengan *liyan* cenderung melahirkan ketegangan dan tidak jarang krisis. Ketegangan tidak perlu dihindari, tetapi justru bagian yang dirayakan, hal tersebut merupakan bagian dari dinamika hidup bersama *liyan*, bagian dari upayaku mengenali identitasnya dan identitasku. Dari sana akan terjadi *negosiasi-negosiasi* identitas. Dalam negosiasi tersebut prinsip kehidupan, keadilan, dan proses bersama-sama dijaga.

Aku sama sekali tidak punya hak untuk meniadakan sang *liyan* karena hal itu akan mencederai ketiga prinsip tersebut. Jika aku atau sang *liyan* berpotensi untuk mencederai atau mengkhianati ketiga prinsip tersebut, misalnya mengancam nyawa atau bahkan meniadakannya, seperti dalam kasus terorisme atau kejahatan kemanusiaan, maka pihak yang melanggar harus menerima ketentuan sebagaimana disepakati berdasarkan prinsip keadilan dan proses; dengan tetap mempertimbangkan upaya untuk merawat kehidupan di dalamnya. Dengan demikian prinsip hukuman mati bukan prinsip yang dikenal jika berangkat dari reidentifikasi pasca pembuangan, Levinas, dan Ricoeur. Jika *liyan* yang kujumpai adalah bagian dari kelompok marginal, panggilanku untuk menegakkan prinsip kehidupan keadilan dan proses semakin kuat. Prinsip tersebut aku maknai sebagai caraku untuk mengenal dan menghadirkan karya Tuhan dan di dunia ini.

5.2. KONTEKS INTER-RELIGIUS DI INDONESIA

Sartono Kartodirdjo dianggap oleh para sejarawan sebagai pionir historiografi Indonesiasentris melalui bukunya *Pemberontakan Petani Banten 1888*³⁰. Dalam buku tersebut, dia menyatakan kritiknya atas historiografi yang diikuti di Indonesia. Historiografi Indonesia pada abad ke-19 cenderung bernuansa kolonial. Sudut pandang yang digunakan adalah sudut pandang penguasa Belanda, sedangkan *wong cilik* – para bumiputera(i) – cenderung dilihat sebagai pihak yang bersikap pasif. Pendekatan yang demikian cenderung lebih memberikan tekanan pada struktur lembaga pemerintah dan pembuat peraturan serta pelaksanaannya, jarang melampaui batas struktur formal. Konsep-konsep yang digunakan akhirnya merujuk pada konsep yang digunakan oleh masyarakat Eropa, khususnya Belanda. Sejarah Indonesia sendiri dilihat tidak lebih dari sambungan sejarah Belanda (Kartodirdjo 1984, 17). Suara-suara sejarah mereka memberikan alternatif, bahkan menantang, pembacaan sejarah yang diturunkan oleh pemerintah Belanda maupun gaya bersejarah era Orde Baru. Pola pembacaan demikian yang saya gunakan melalui teologi interreligius dari reidentifikasi Israel pasca pembuangan terhadap upaya-upaya berteologi agama-agama yang dilakukan di Indonesia saat ini.

Samsul Maarif, mengikuti Daniel Dubuisson, menyatakan bahwa agama adalah kategori konseptual yang dibangun berdasarkan sejarah dan budaya Barat (Maarif 2017, 18). Menurut Dubuisson kajian agama muncul pada saat perkembangan budaya Barat³¹. Seturut dengan Dubuisson adalah Christopher R. Cotter dan David Robertson. Agama yang digunakan dalam studi agama-agama dirumuskan berdasarkan pandangan etnosentris yang merujuk pada konteks

³⁰ Sebenarnya para sejarawan saat ini tidak hanya menimbang Sartono Kartodirdjo, beberapa nama juga dinominasikan lebih dahulu memulai historiografi Indonesiasentris, seperti Multatuli (Eduard Douwes Dekker) melalui karya ternamanya Max Havelar, Pramoedya Ananta Toer melalui berbagai tulisan dan novel historisnya, hingga Muhammad Yamin. Namun yang tampak dari tokoh-tokoh tersebut adalah historiografi dilakukan dengan mengangkat cerita-cerita kecil, metanarasi, dari berbagai pengalaman historis berbagai daerah di Indonesia. Salah satu yang paling terkenal tentu karya Rosihan Anwar dengan tujuh seri Sejarah Kecil 'Petite Histoire' Indonesia. Selain itu juga dari kelompok yang lebih heterogen adalah kumpulan tulisan seminar sejarah nasional tahun 2017, oleh Perkumpulan Program Studi Sejarah di Indonesia (PBSI), Masyarakat Sejarawan Indonesia (MSI), dan Departemen Sejarah UGM, yang diterbitkan menjadi buku Menemukan Historiografi Indonesiasentris (2017).

³¹ Istilah Barat dan non-Barat, saat ini sudah banyak ditolak oleh banyak ahli, namun sampai dengan dua dekade lalu, istilah ini masih selalu muncul – dan oleh beberapa kalangan masih terus dipakai. Salah satu konsep kajian agama yang paling kuat adalah konstruk-konstruk antithesis – misalnya Tuhan-manusia, jiwa-badan, sakral-profan, orthodox-heterodoks – yang merupakan karakter Kristen yang sebenarnya tidak sesuai dengan budaya non-Barat. Kajian agama akhirnya menjadi upaya pemaksaan misinterpretasi data. Dampak yang paling kelihatan misalnya tampak dalam kajian antropologi terkait agama yang melihat kategori-kategori kepercayaan yang lain, selain yang dikenal oleh masyarakat Barat, sebagai yang primitif. Berbagai istilah antropologis dilabelkan kepada kelompok primitif ini misalnya fetisisme, totemisme, shamanisme, antropomorfisme, animisme, magis roh penjaga, penyembah leluhur, dan seterusnya. Paradigma yang digunakan dalam studi agama berangkat dari pemetaan konstruksi dan okupasi posisi-posisi penguasa, sekalipun kategori yang digunakan disebut netral. Lih. Samsul Maarif, Meninjau Ulang Definisi Agama, Agama Dunia, dan Agama Leluhur, dalam Ihsan Ali-Fauzi, Zainal Abidin, Bagir, Irsyad Rafsadi (ed), *Kebebasan, Toleransi dan Terorisme Riset dan Kebijakan Agama di Indonesia*, (Jakarta: Yayasan Paramadina: 2017), h. 18-25

Eropa untuk kepentingan superioritas Eropa. Hegemoni Barat dalam perkembangan studi agama kerap diterima tanpa kritik. Akibatnya, agama hari ini dipahami seakan bebas dari kompleksitas dan pergulatan sejarah³² (18-19). Dampak yang paling kelihatan misalnya tampak dalam kajian antropologi terkait agama yang melihat kategori-kategori kepercayaan yang lain, selain yang dikenal oleh masyarakat Barat, sebagai yang primitif. Berbagai istilah antropologis dilabelkan kepada kelompok primitif ini misalnya *fetisisme*, *totemisme*, *shamanisme*, *antropomorfisme*, *animisme*, magis roh penjaga, penyembah leluhur, dan seterusnya (24). Paradigma yang digunakan dalam studi agama berangkat dari pemetaan konstruksi dan okupasi posisi-posisi penguasa, sekalipun kategori yang digunakan disebut netral (25).

Elemen esensial dari agama mengikuti asumsi teologi Kristen, yaitu bahwa agama harus memiliki komponen-komponen seperti pada agama Kristen: kitab suci, doktrin atau dogma, upacara, komunitas, institusi, dan seterusnya (27). Asumsi kental yang digunakan dalam studi agama-agama adalah bahwa semua manusia, dari mana dan di mana pun berada, memiliki potensi yang sama, yaitu mampu menerima kebenaran Tuhan (27). Asumsi demikian menjadi asumsi mendasar dalam konsep 'agama dunia'. Paradigma agama dunia yang demikian menjadi sangat mapan dan hegemonik, bahkan menjadi ideologi (35). Oleh karena itu, ide pluralisme tidak lebih dari sekadar retorika yang seakan akomodatif, merangkul, dan egaliter, tetapi sebenarnya bagian dari upaya penundukan Barat atas non-Barat (28).

Menurut Ma'arif, konsep agama dunia yang dibangun dalam paradigma Barat-Kristen tersebut sangat kuat mewarnai pandangan agama di Indonesia. Sistem pendidikan agama yang dilakukan di Indonesia mengikuti pola sistem pendidikan agama oleh pemerintah Belanda pada masa kolonial (31). Konsep agama Kristen kemudian dijadikan sebagai prototipe bagi cara menilai konsep beragama di Indonesia.

Ketika Departemen Agama Republik Indonesia didirikan tahun 1946, konsep agama dunia dikukuhkan. Islam sebagai agama yang dipeluk oleh mayoritas mendominasi wacana agama. Perubahannya hanyalah jika di Eropa Kekristenan dijadikan prototipe, maka di Indonesia Islamlah prototipenya. Kriteria yang dikenakan untuk menentukan agama dan bukan agama masih mengikuti pola dari periode-periode sebelumnya. Definisi agama di Indonesia sebagai

³² Maarif melihat dampak dari paradigma berfikir tentang agama dunia yang demikian masih diikuti hingga saat ini. Dia melihat bahwa Durkheim dan Eliade sekalipun saling bertolak belakang tetapi mereka menjadikan yang sakral sebagai elemen esensial dalam kepercayaan. Durkheim, yang menurutnya, tidak mempercayai sesuatu yang supernatural memaknai yang sakral sebagai sesuatu yang merujuk kepada masyarakat, khususnya solidaritas – yang mengikat masyarakat yang terdiri dari kepercayaan dan ritual. Sedangkan bagi Eliade, yang sebenarnya mengikuti konsep sakral dari Durkheim juga, melihat sakral berhubungan dengan ketuhanan, yaitu Tuhan itu sendiri. Dalam dunia studi agama-agama, konsep sakral menurut Eliade inilah yang kemudian lebih berpengaruh (Maarif, 26-27).

yang memiliki kitab suci, nabi, doktrin Ketuhanan Yang Maha Esa, dan mendapat pengakuan internasional, serupa dengan definisi yang dilakukan di Barat³³ (32).

Yang paling mengalami dampak adalah agama leluhur. Ketika pada tahun 1973 melalui TAP MPR no IV/1973, penganut agama leluhur mendapatkan pengakuan setara dengan agama dunia, namun berdasarkan TAP MPR nomor IV/1978, agama leluhur tidak diakui lagi menjadi agama dengan pernyataan bahwa 'kepercayaan adalah budaya bukan agama' (34). Sehingga, untuk bisa bertahan dari pembedaan, diskriminasi, dan kriminalisasi para penganut agama leluhur paling tidak harus memainkan tiga strategi untuk keberlanjutannya, yaitu konversi atau pindah agama, sinkretisme, dan resistensi³⁴ (35-37). Baru pada tahun 2017, setelah perjuangan panjang dan kritik dari berbagai lapisan masyarakat, aliran kepercayaan diterima dalam kolom KTP Indonesia.

Dengan demikian tampak bahwa konsep agama yang diberlakukan di Indonesia sangat erat dengan sistem kuasa yang berlaku di Indonesia. Siapa yang berkuasa berhak menentukan definisi dan batasan agama. Pada masa kolonial, kuasa ditentukan oleh penguasaan ekonomi dan politik, pada saat ini sistem kuasa tersebut sangat dipengaruhi oleh suara mayoritas. Studi inter-religius akhirnya tidak bisa meninggalkan konstruk agama-kuasa tersebut dalam pembahasannya.

Zainal Abidin Bagir menyatakan bahwa anggapan luas ide Kerukunan Beragama dan Berkeyakinan (KBB) yang menghendaki agama untuk tidak atau seminimal mungkin diatur oleh negara – sebagai gambaran relasi ideal antara agama dan negara (sistem kuasa) – dalam konteks Indonesia mengalami banyak tantangan (Bagir 2017, 50). Di Indonesia, agama tidak perlu sungkan untuk masuk dalam berbagai ranah publik. Regulasi-regulasi mengenai agama mewarnai sistem perundang-undangan di Indonesia. Beberapa isu yang menonjol seperti penodaan agama, pengaturan rumah ibadah, pendidikan agama, pencatatan administratif agama warga negara, menjadi bagian yang dianggap penting, kompleks, sekaligus kerap kali kontroversial.

Di tengah kuatnya wacana tentang sekularisme, konsep kebebasan beragama dan berkeyakinan menjadi konsep yang mengglobal – orang bisa memilih dengan bebas untuk

³³ Disayangkan prototipe Kristen terhadap agama dunia, tidak dikembangkan dalam konteks Indonesia yang kaya ragam budayanya bahkan ketika Bhinneka Tunggal Ika diterima sebagai sesanti Indonesia. Malah menurut Maarif ada kesan bahwa paradigma agama konstruksi Barat yang di-Indonesia-kan tersebut justru menjadi sangat kental, lebih sempit, dan ketat. Semua sistem kepercayaan harus bertransformasi, merasionalisasikan diri, melembagakan diri, dan menyesuaikan dengan Islam jika ingin diakui sebagai agama. Pengalaman tersebut dialami oleh Hindu, Buddha, dan Konghucu di Indonesia (32; Lih. Bagir 2016, 22; Picard dan Madinier 2011). Hal itu semakin kuat ketika pada tahun 1978 kolom agama masuk menjadi di bagian kolom di Kartu Tanda Penduduk (KTP) Indonesia.

³⁴ Resistensi ini misalnya dilakukan masyarakat Samin, Sedulur Sikep, yang menyebut agama leluhurnya sebagai agama Adam (Maarif, 37).

menjadi ‘beragama’ maupun ‘tidak beragama’. Namun, di Indonesia, konsep tersebut menjadi lebih partikular melalui istilah ‘kerukunan umat beragama’ (63) mengidentifikasi bahwa seluruh masyarakat Indonesia harus dan telah beragama³⁵.

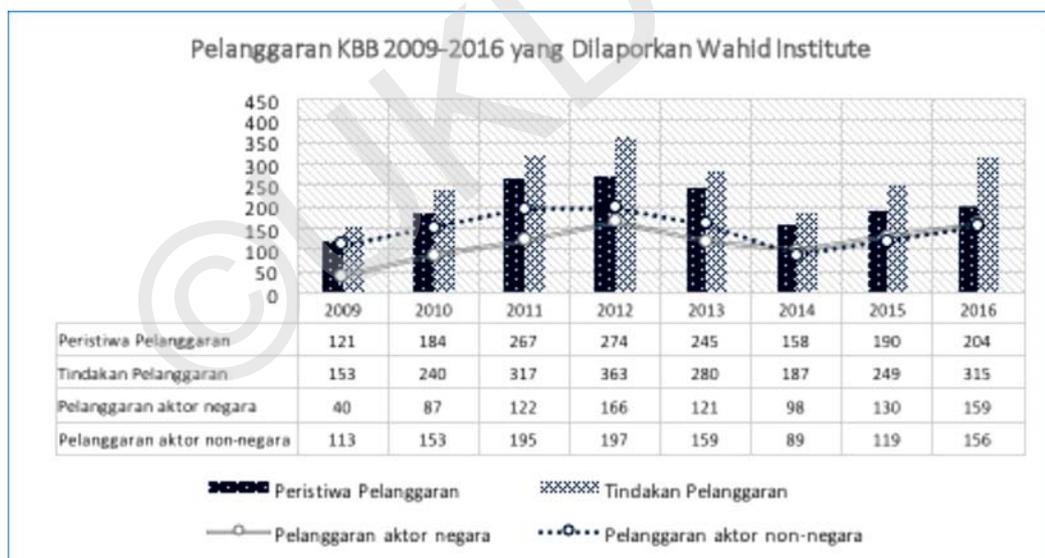
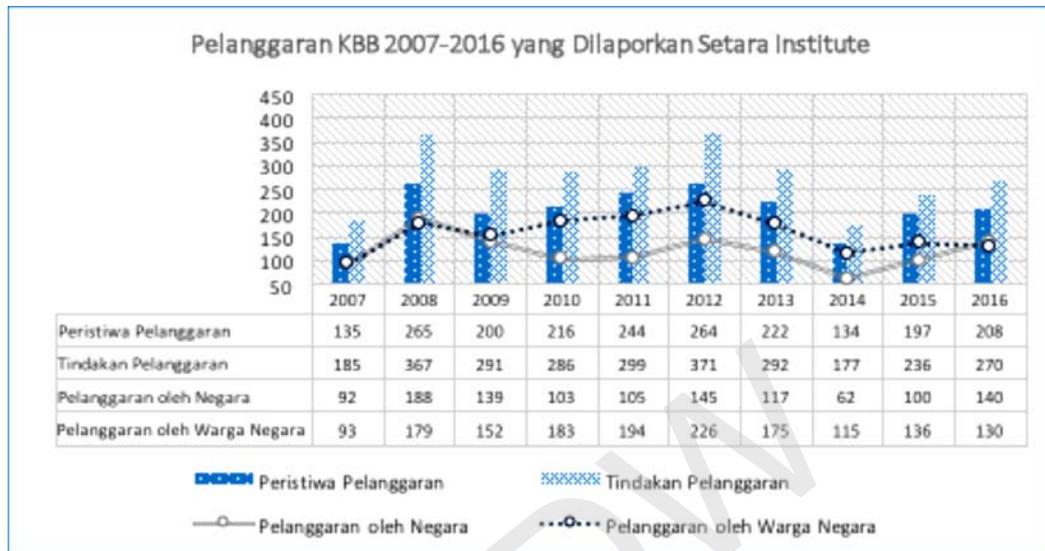
Bagir melihat partikularisme demikian sekalipun memberikan batasan-batasan, tetapi tidak perlu melulu dilihat sebagai sesuatu yang negatif, karena merupakan kenyataan sosiologis historis yang sudah diterima secara umum oleh masyarakat (63). Namun, Bagir melihat bahwa di Indonesia partikularisme tersebut akhirnya melahirkan beberapa isu sentral yang menonjol dalam rangka KBB. Batasan definitif atas ontologi agama memakan dirinya sendiri. Beberapa masalah tersebut adalah: *pertama*, penodaan agama (*blasphemy*). Dalam berbagai kasus penodaan agama, terjadi politisasi luar biasa atas kasus *blasphemy*. Sekalipun argumen awalnya adalah ketersinggungan individu atau suatu kelompok agama, dalam banyak kasus justru akhirnya mengarah pada mobilisasi massa bahkan menyulut konflik kekerasan yang fatal sehingga masuk ke ranah hukum (69). *Kedua*, persekusi. Persekusi dipahami bukan saja diskriminasi, tetapi juga memberikan perlakuan buruk terhadap sebuah kelompok keagamaan secara sistematis, sehingga hak-hak fundamental mereka dilanggar³⁶. *Ketiga* *proselitisasi*. Kasus ini meliputi kemurtadan, perpindahan agama, dan penyebaran agama. Bagir melihat bahwa masalah yang sering muncul adalah interpretasi pandangan klasik tentang kemurtadan membenarkan hukuman keras terhadap orang yang dianggap murtad. Hal yang sama terjadi pada isu perpindahan agama, di Indonesia perpindahan agama bisa menjadi sesuatu itu yang diangkat ke ranah media dan massa (68-72). Saya menambahkan isu *keempat* yang juga kerap terjadi, terkait rumah ibadah. Regulasi mengenai pembangunan rumah ibadah di Indonesia kerap kali lebih berorientasi kepada kelompok mayoritas arus utama. Dan *kelima*, ekstremisme dan terorisme. Sejak peristiwa pengeboman Bali Tahun 2002, Indonesia tersadarkan bahwa terorisme adalah masalah negeri sendiri. Sekalipun masalah tersebut terkait dengan jaringan teroris yang lebih luas secara

³⁵ Mengikuti pendapat Ismatu Ropi, Bagir menyatakan persoalan utama dalam regulasi di Indonesia selalu muncul karena ketegangan antara ketertiban dan kebebasan tersebut. Dalam upaya negosiasi yang dilakukan oleh pemerintah, melalui berbagai Undang-undang yang menyangkut agama, prioritas tampaknya tetap diberikan pada penjagaan kerukunan ketimbang perlindungan hak warga negara untuk kebebasan beragama. Tidak disangkal, bahwa dalam upaya legalisasi konsep kerukunan tersebut, pengaruh aspirasi Keislaman cukup dominan. Penekanan lebih pada kerukunan tersebut misalnya melahirkan istilah ‘nasionalisme Berketuhanan’ dan ‘toleransi komunal’, yang menurut Bagir sebenarnya merupakan istilah untuk ‘toleransi non-liberal’. Lih. Zainal Abidin Bagir, Kajian tentang Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan dan Implikasinya untuk Kebijakan, dalam Ihsan Ali-Fauzi, Zainal Abidin, Bagir, Irsyad Rafsadi (ed), *Kebebasan, Toleransi dan Terorisme Riset dan Kebijakan Agama di Indonesia*, (Jakarta: Yayasan Paramadina: 2017), h. 63

³⁶ Di Indonesia, kasus persekusi misalnya terjadi pada kelompok-kelompok Muslim yang dianggap bukan arus utama, seperti Ahmadiyah, Syiah, dan Gafatar. Alasan yang digunakan adalah pemahaman Keislaman yang sesat, yang mendapat justifikasi dalam Undang-undang Pencegahan Penodaan Agama. Dalam banyak kasus, pola yang biasa terjadi adalah pemimpin dari kelompok yang menjadi korban persekusi sekaligus dikriminalisasi dengan pasal 158A KUHP tentang Penodaan Agama.

internasional, kenyataan bahwa kejahatan atas nama agama terjadi di Indonesia tidak terelakkan.

Di ³⁷bawah ini saya menyajikan grafik pelanggaran kerukunan beragama dan berkeyakinan KBB yang disajikan oleh Setara Institute dan Wahid Institute antara tahun 2007 sampai dengan 2016.



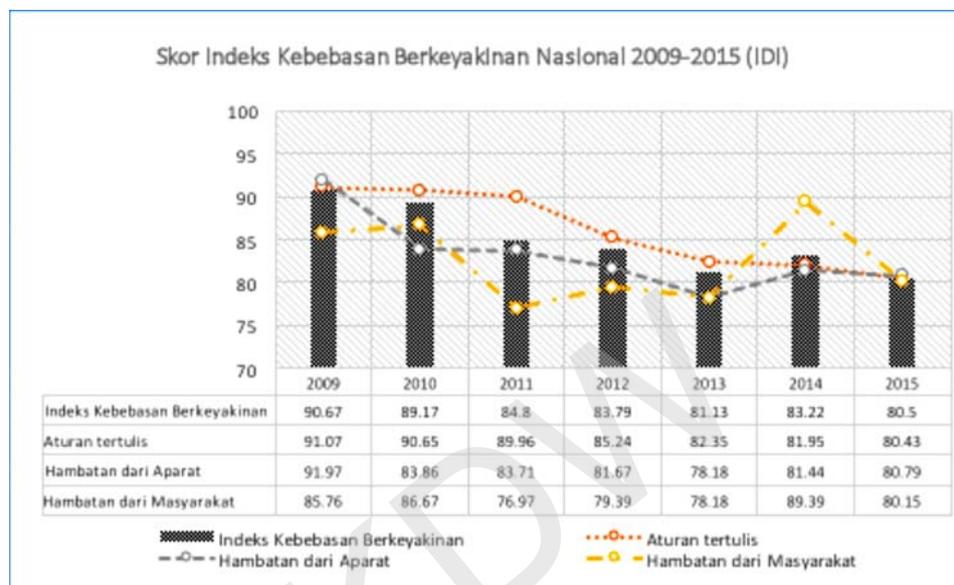
Sumber: Rafsadi 2017, 103

Irsyad Rafsadi menyebut pengukuran yang dilakukan oleh Setara Institute dan Wahid Institute adalah pengukuran berbasis peristiwa (Rafsadi 2017, 100). Dari pengukuran tersebut

³⁷ Pada dekade terakhir ini, kekerasan dan kejahatan kemanusiaan berbasis agama kerap dikaitkan dengan kelompok kelompok ekstrem yang ada di Indonesia. Penegakan dan negara khilafah di Indonesia memberikan ancaman bukan hanya bagi umat beragama tetapi juga bagi negara. Upaya pemurnian agama dilakukan dengan mengeliminasi kelompok-kelompok yang berbeda melalui tindak kekerasan yang tanpa segan memakan korban jiwa. Ironisnya gerakan-gerakan demikian masuk secara kultural ke dalam berbagai macam lapisan masyarakat, bahkan melalui dunia pendidikan.

nampak bahwa pelanggaran yang dilakukan oleh negara dan ktor non-negara. Perbedaan angka yang muncul dikarenakan aspek-aspek yang diukur berbeda antara Setara dan Wahid Institute.

Rafsadi juga memberikan ada model pengukuran lain, yaitu pengukuran berbasis standar, yang menghitung tingkat pelanggaran dalam skala kuantitatif yang dirancang agar dapat diperbandingkan dengan standar yang sama. Rosadi mencontohkan penelitian yang dilakukan Indeks Demokrasi Indonesia (IDI) mengenai kebebasan berkeyakinan di Indonesia.



Sumber: Rafsadi 2017, 107

Dari data tersebut, tampak bahwa dari tahun 2009 hingga tahun 2015 indeks kebebasan berkeyakinan mengalami penurunan dari 90,67 pada tahun 2009 menjadi 80,5 pada tahun 2015. Sekalipun terjadi variasi antara indikator-indikator yang yang dihitung dalam penelitian tersebut, tampak bahwa kebebasan beragama di Indonesia pada saat ini menjadi semakin rentan. Masalah-masalah terkait agama menjadi lebih mungkin muncul daripada periode-periode sebelumnya. Tanpa upaya pembangunan teologi inter-religius yang menjawab konteks dan kenyataan demikian, didukung oleh regulasi pemerintah, bukan tidak mungkin pelanggaran atas nama agama menjadi semakin naik, sedangkan KBB menjadi semakin turun.

Nava Nuraniyah dan Ihsan Ali-Fauzi menyatakan bahwa diskusi tentang kekerasan atas nama agama di Indonesia tidak bisa dipisahkan dan dari perspektif gender. Perspektif gender jarang digunakan dalam studi tentang terorisme di Indonesia. Kesadaran tersebut muncul ketika pada penghujung 2016 Indonesia dikejutkan dengan penangkapan Dian Yulia Novi seorang mantan tenaga migran Indonesia yang berencana melakukan aksi bom bunuh diri di Jakarta. Dian mungkin perempuan pertama di Asia tenggara yang terlibat dalam serangan teror, tetapi bukan yang pertama di dunia (Nuraniyah dan Ali-Fauzi 2017, 264). Yang tidak bisa dilupakan juga

rangkaian pengeboman di Surabaya dan Sidoarjo 13-14 Mei 2018, yang melibatkan seluruh anggota keluarga sebagai pelaku pengeboman.

Selama ini perempuan (dan anak) kerap dipersepsikan secara alamiah memiliki sikap yang lebih condong kepada perdamaian dibandingkan laki-laki, memiliki kecenderungan untuk bersikap moderat kompromistik dan toleran. Selain itu, perempuan cenderung dijauhkan dari aksi-aksi kekerasan termasuk pengiriman mereka ke medan perang. Kenyataannya berbanding terbalik, bukti-bukti keterlibatan perempuan dalam aksi kekerasan menunjukkan bahwa persepsi umum lebih merupakan mitos daripada realitas (266).

Sedangkan terkait keterlibatan perempuan dalam terorisme Nuraniyah dan Ali-Fauzi, selain yang terjadi di Indonesia saat ini, gerakan semacam ini bisa dilihat dari pola yang muncul dalam gerakan terorisme dunia pada masa-masa sebelumnya. Beberapa contoh yang dapat dicatatkan misalnya:

... beberapa contoh yang terkenal, mereka terlibat dalam organisasi-organisasi semacam Baader-Meinhoff (Faksi Tentara Merah) di Jerman pada pasca-Perang Dunia II, IRA (Tentara Republik Irlandia) di Britania Raya, atau PLO (Organisasi Pembebasan Palestina) di Wilayah Pendudukan di Israel/Palestina. (266-267)

Dalam contoh-contoh di atas, kaum perempuan pada umumnya tidak memainkan peran yang menentukan. Mereka lebih berperan sebagai pendukung (267-268). Namun secara radikal dalam beberapa dekade terakhir, para perempuan turut berperan secara aktif dalam aksi terorisme bunuh diri³⁸. Nuraniyah dan Ali-Fauzi menyampaikan bahwa keterlibatan perempuan dalam aksi terorisme dapat dilihat sebagai bagai: *pertama* dibandingkan laki-laki perempuan lebih leluasa bergerak dan tidak dicurigai oleh aparat keamanan³⁹ (Nuraniyah dan Ali-Fauzi, 269). *Kedua* keterlibatan perempuan dalam aksi terorisme lebih memiliki daya tarik bagi media. *Ketiga* keterlibatan kaum perempuan dalam aksi-aksi terorisme bunuh diri juga dapat mendorong keterlibatan lebih jauh kaum laki-laki dalam aksi-aksi yang sama. Hal ini dikarenakan ungkapan umum jika perempuan bisa maka laki-laki pun seharusnya bisa. *Keempat*, terlepas apakah perempuan menyadari yang mereka lakukan atau tidak atau mereka sedang dimanipulasi, namun

³⁸ Menurut Yoram Schweitzer dari Jaffee Center for Strategic Studies (JCSS), Israel, antara 1985 dan 2006, pelaku bom bunuh-diri perempuan melakukan 220 serangan atau 15% dari keseluruhannya.. Mia Bloom menyatakan, “Antara 1985 dan 2010, para pelaku bom bunuh-diri perempuan melakukan 257 serangan (mewakili sekitar seperempat dari jumlah totalnya) atas nama berbagai organisasi teroris yang berbeda. Di beberapa negara, persentase perempuan sejak 2002 melampaui 50% pelakunya ... Keterlibatan perempuan dalam aksi-aksi bom bunuh-diri pada 2016 lagi-lagi penting: 44 aksi bom bunuh-diri dilakukan pada tahun ini, melibatkan 77 perempuan di delapan negara di seluruh dunia, dan mengakibatkan kematian sekitar 400 orang. Meskipun jumlahnya merosot tajam, dibandingkan jumlah tertinggi 118 bom bunuh-diri pada tahun 2015 lalu, tampaknya keterlibatan perempuan pada tahun ini [2016] lebih meluas, terutama di teater-teater di mana mereka belum pernah beroperasi sebelumnya: Perancis, Austria, Maroko, Libya, Bangladesh, dan Indonesia (sebagian besar operasi inidigagalkan oleh aparat keamanan). Nuraniyah dan Ali-Fauzi, 268-269

³⁹ Beberapa kasus terorisme yang dilakukan oleh perempuan menggunakan modus operandi berpura-pura sedang hamil. Di Irak, para perempuan juga tidak diperiksa oleh para tentara sehingga menjadikan mereka menjadi lebih menakutkan daripada laki-laki.

keterlibatan para perempuan dalam aksi terorisme menunjukkan bahwa kejahatan kemanusiaan menyejajarkan laki-laki dan perempuan sepanjang tujuannya tercapai (Nuraniyah dan Ali-Fauzi, 269-271).

Nuraniyah dan Ali-Fauzi menyatakan bahwa keterlibatan perempuan ini terjadi sebagai upaya menguatkan eksistensi mereka di tengah komunitas yang cenderung merendahkan perempuan. Ketika ruang gerak mereka semakin dibatasi, para perempuan ini kemudian mencari cara untuk menampilkan dirinya. Keterlibatan perempuan dalam aksi terorisme sebenarnya menunjukkan bahwa di tengah masyarakat ada kelompok-kelompok yang suaranya terabaikan. Kebutuhan kelompok yang terabaikan ini disambut oleh kelompok-kelompok yang melakukan kekerasan atas nama agama (Nuraniyah dan Ali-Fauzi, 281). Yang menarik Nuraniyah dan Ali-Fauzi menyatakan bahwa berdasarkan hasil wawancara dengan para pelaku, keterlibatan mereka bukan pertama-tama dikarenakan alasan kemiskinan, namun karena mereka merasa panggilan untuk terlibat dalam aksi kekerasan tersebut merupakan pencapaian tertinggi dari nilai iman mereka (Nuraniyah dan Ali-Fauzi, 283-284).

Di sisi lain, Nuraniyah dan Ali-Fauzi menyayangkan bahwa upaya-upaya pembangunan gerakan feminisme dan gerakan-gerakan kesetaraan cenderung berkaca pada pola Eropa dan Amerika, tidak berangkat dari konteks perempuan dalam situasi budaya di mana mereka dibesarkan. Sehingga terjadi generalisasi posisi perempuan sebagai yang marginal, posisi marginal perempuan di barat digunakan untuk mengukur posisi marginal perempuan di tempat yang lain. Feminisme dan gerakan kesetaraan gender cenderung melihat cara mengatasi ketidakadilan gender tersebut akhirnya menggunakan pola-pola yang dan standar nilai yang digunakan di dunia Barat, sedangkan kedua belah pihak memegang standar nilai yang berbeda (Nuraniyah dan Ali-Fauzi, 268).

Sampai di titik ini pembacaan oleh beberapa tokoh Islam di atas seolah mengesankan bahwa banyak masalah terkait tentang kerukunan umat beragama di Indonesia muncul karena gabungan kekuatan pemerintah dan kelompok agama mayoritas di Indonesia, Islam. Kelompok-kelompok lain cenderung dilihat sebagai korban dari kolusi kedua kuasa tersebut. Namun E. G. Singgih melihat bahwa masalah ini juga terjadi karena bangun teologi yang berkembang dalam Kekristenan di Indonesia.

Teologi Kristen di Indonesia cenderung dualistis namun sekaligus monolithik dalam pandangannya tentang yang rohani dan yang duniawi. Persekutuan Gereja-gereja di Indonesia (PGI) kerap mendapatkan kritik bahwa PGI tidak lagi mempunyai wibawa sebagai institusi rohani, karena PGI semakin serupa dengan dunia. Dalam pembahasannya mengenai konteks ibadah sejati dalam Kekristenan yang mempunyai dimensi *spiritual* (rohani) dan *corporeal* (dari

korpus: tubuh), Singgih melihat bahwa masalahnya bukan PGI tidak rohani, tetapi PGI tidak *corporeal*: tidak mengkonkretkan pelayanannya dalam konteks secara penuh dan terencana sehingga membuahkan hasil dan mendatangkan respek dari setiap komponen bangsa. Kelompok Kristen, bukan hanya PGI, seringkali sibuk dengan hal-hal yang abstrak, yang rohani, dan justru karena itulah maka menjadi tidak berwibawa (Singgih 2009, 176).

Gereja cenderung lebih memberikan perhatian pada simbol-simbol yang abstrak daripada masalah riil. Kehadiran Tuhan di dunia digambarkan melalui gedung gereja yang megah daripada keterlibatan nyata di tengah konteks sosial masyarakat. Jika pun gereja melakukan kegiatan sosial kegiatan tersebut tidak diarahkan pada komunitas yang lebih luas daripada warga jemaatnya. Diakonia gereja umumnya menysar warga jemaat nya saya, yang dianggap miskin di tengah komunitas gereja yang kaya (Singgih, 178-179). Di sisi lain Singgih juga menduga bahwa dalam kegiatan kegiatan gereja yang bersifat sosial, misi kristenisasi tidak pernah lepas dari kegiatan-kegiatan demikian (Singgih, 179). Ketika ada masalah masalah nasional, seperti krisis ekologi, masalah kesehatan, diskriminasi kelompok marjinal, kerap kali gereja tidak memberikan pernyataan dan menunjukkan aksi yang nyata kecuali ketika masalah tersebut berdampak bagi komunitasnya (Singgih, 185-186). Bahkan, kadang gereja juga melakukan diskriminasi kepada kelompok-kelompok marjinal, misalnya penderita HIV AIDS Dan LGBT, karena prasangka dan ketakutan terhadap kelompok yang dianggap *the other* (Singgih 2019, 80). Singgih menyatakan bahwa eksklusivisme yang terjadi di di tengah Kekristenan membuat kelompok Kristen pun membangun isolasi dirinya dari masalah-masalah yang seharusnya dihadapinya bersama dengan yang lain (Singgih 2009, 186).

Dalam dialog agama-agama, Singgih menyatakan, sulitnya perjumpaan Kristen dan Islam kerap dianggap karena perbedaan-perbedaan yang tidak terjembatani di antara keduanya. Singgih menyatakan, bahwa benar fenomena semacam itu terjadi, namun Singgih juga membuka kemungkinan bahwa bentrokan yang terjadi, bukan sekadar karena mereka berbeda, tetapi bisa jadi juga karena struktur berfikir kedua kelompok ini sama (Singgih 2004, 93). Ditambah lagi dalam banyak perjumpaan dengan yang berbeda, kelompok Kristen kerap kali masih mempertanyakan 'aku untungnya apa'. Diskusi akhirnya tidak lebih dari tawar-menawar yang dilakukan di pasar.

Josef P. Widiatmadja juga melihat krisis dalam gerakan umat dalam merespons keadaan dan tantangan sosial. Hampir semua lembaga pelayanan sosial (LSM) lahir di luar gereja. Mereka terbentuk karena gereja kurang memberikan tanggapan terhadap konteks-konteks yang ada di sekitarnya. Sehingga peran itu lalu diambil oleh LSM-LSM dan lembaga pelayanan sosial lainnya. Ironisnya, seiring waktu banyak lembaga tersebut yang mulai kehilangan kapasitas dan

kreativitasnya karena usia yang semakin tua dan keterbatasan personal. Lembaga pelayanan sosial demikian tidak lagi bekerja sesuai panggilan pelayanannya, tetapi sekadar mencari pekerjaan dan kedudukan. Banyak lembaga pelayanan sosial yang menjadi serupa dengan instansi lain yang lebih banyak berurusan dengan masalah birokrasi dan kelembagaan. Di sisi lain, banyak lembaga demikian, yang berorientasi pada visi diakonia transformatif, menggantungkan pembiayaannya dari donor luar negeri. Ketika terjadi pengurangan bantuan atau dukungan donor maka lembaga tersebut menjadi tidak berdaya. Dengan kata lain, ketika LSM dan lembaga pelayanan sosial lain berubah menjadi industri jasa sosial, Gereja mengambil peran sebagai industri jasa keselamatan sorgawi (Widyatmadja 2010, 147).

Jans Aritonang menyatakan kesulitan kelompok Kristen untuk berbicara inklusivisme kerap juga terkait faktor kepentingan transaksional. Terkait masalah-masalah yang membutuhkan perhatian bersama masyarakat, gereja kerap tidak mengambil sikap yang jelas. Aritonang mencontohkan misalnya pada masalah ekologi. Aritonang melihat gereja tidak mampu bersuara tegas disebabkan karena anggota gereja juga terlibat dalam aksi-aksi perusakan lingkungan, perampasan tanah, dan kerusakan hutan yang justru menjadi isu sentral dalam masalah ekologi. Banyak anggota gereja bekerja pada perusahaan yang terlibat dalam perusakan hutan. Banyak gereja juga didukung oleh perusahaan-perusahaan demikian. Hal tersebut membuat gereja mengalami kesulitan untuk berbicara terkait masalah-masalah tersebut, karena upaya melindungi kelompoknya juga (Aritonang 2016, 131). Sikap gereja akhirnya berhenti pada dokumen-dokumen gerejawi daripada aksi. Jika pun merambah ke ranah aksi, aksi-aksi yang dilakukan cenderung simbolis seremonial daripada sebagai gerakan komunal (Aritonang, 126-128).

Perjumpaan dengan umat beragama lain menjadi terbatas pada panel-panel diskusi sekitar komparasi agama-agama. Atau paling jauh pada retorika Kerukunan Umat Beragama. Tentu langkah demikian merupakan langkah yang penting, tetapi tanpa keterlibatan untuk mengambil peran nyata bersama masyarakat berhadapan dengan konteks-konteks di sekitarnya (dan yang demikian terjadi selamat puluhan tahun), akhirnya perjumpaan-perjumpaan simbolis dan retorik tersebut kerap dianggap sudah cukup menjawab masalah kontekstual. Padahal simbol adalah representasi makna yang lebih kompleks dalam realitas. Tanpa menysar realitas sesungguhnya, simbol dan retorika akhirnya hanya melipatgandakan dirinya menjadi sebuah simulakra tanpa henti. Yang pada gilirannya melahirkan hiperrealitas semu yang dirawat dari generasi ke generasi.

5.3. TEOLOGI INTER-RELIGIUS TENTANG *LIYAN* BAGI KONTEKS INDONESIA

Dengan berangkat dari konteks Indonesia saya menyoroti paling tidak pada empat hal: perjumpaan di ruang publik, pendidikan interreligious intergenerasional, sikap terhadap kelompok pelaku kekerasan atas nama agama dan terorisme, prinsip keadilan, serta peran pemerintah dalam regulasi dan peran masyarakat secara kultural.

A. Perjumpaan di Ruang Publik

Di Indonesia, bahasa resmi untuk identitas adalah 'jati diri'. Goenawan Mohamad menyatakan bahwa penggunaan kata 'jati' yang berarti 'sejati' untuk dikenakan pada identitas diri merupakan suatu hal yang problematis. Kata tersebut menyiratkan bahwa seseorang atau suatu komunitas benar-benar bisa memperoleh kebenaran tentang dirinya. Atau yang dikatakan oleh Bucher dan Jasper: identitas dimaknai sebagai sesuatu yang substansial. Mohamad melihat identitas sebagai kebenaran tentang diri, seolah mengatakan bahwa ada kualitas yang sangat penting pada sebuah kelompok etnis atau religius yang datang di luar sejarah dan tak lekang oleh waktu dan ruang. Mohamad menyebut identitas yang demikian tidak lebih merupakan bentuk 'sensualisme' dari identitas. Berangkat dari analisis Freudian, diri tidak pernah merupakan gambaran yang utuh. Sebuah subjek selalu terbelah, dan kesadarannya tentang diri hanyalah puncak dari gunung es ketidaksadaran (Mohamad 2017, 200-201).

Mohamad melihat bahwa sensualisme demikian tidak berlaku jika identitas diletakkan dalam kerangka sosial historisnya. Pertama, karena gagasan suatu sosok nasional atau komunal sebenarnya merupakan sebuah proyek politik pengakuan. Kedua identitas selalu perlu dilihat dalam perbandingan tanpa akhir hubungan kita dengan seluruh dunia. Mohammad mengikuti James Baldwin, yang menyatakan bahwa identitas dipertanyakan hanya ketika ia terancam, seperti ketika yang berkuasa mulai runtuh, atau ketika orang asing melintasi gerbang. Baldwin menampik untuk melihat identitas sebagai sesuatu yang harus dipegang dengan begitu kukuh oleh seseorang. Mohamad menggambarkan pendirian Baldwin demikian:

Identitas itu seperti kain yang digunakan untuk menutupi ketelanjangan seseorang ... sebaiknya kain itu longgar, agak seperti jubah di gurun, yang melaluinya ketelanjangan seseorang dapat selalu dirasakan, dan, terkadang dipilah ... orang harus memiliki kekuatan untuk mengubah jubah orang lain (Mohamad, 202).

Melalui pernyataan tersebut Mohamad hendak menyatakan bahwa pertemuan dengan *liyan*, akan mengubah identitas seseorang atau sebuah komunitas. Perjumpaan inter-religius seharusnya selain memperketat jubah yang dipakai oleh kelompok tersebut, juga akan mengubah jubah kelompok itu. Sekaligus mengubah jubah identitas kelompok lain. Yang perlu disadari pada konteks hari ini, perjumpaan dengan yang berbeda bukanlah sebuah tuntutan, tetapi

kenyataan yang tidak terhindarkan. Perjumpaan tersebut terjadi secara alamiah sehingga tidak perlu ditakuti, namun justru harus semakin disadari bahwa perjumpaan tersebut sedang terjadi dan akan terus terjadi. Melalui perjumpaan komunitas-komunitas saling bertransformasi sekaligus saling mengukuhkan dirinya.

Perjumpaan inter-religius di Indonesia yang terjadi dalam tataran dialogis umumnya hanya menghasilkan peneguhan-peneguhan identitas dan penerimaan atas *liyan* secara superfisial. Untuk mengalami perjumpaan yang sesungguhnya, dialog perlu dikembangkan ke arah aksi konkret dan kontekstual. Melalui perjumpaan model kedua tersebut, penyatuan dan benturan tidak hanya akan menunjukkan siapa aku dan siapa mereka, tetapi membawa kesadaran bahwa aku dan mereka yang selalu bernegosiasi tersebut hidup dalam sebuah konteks yang sama. Keterlibatan konteks akan menantang imaji komunitas tersebut tentang dirinya sendiri sekaligus presuposisi atas imaji yang lain.

Menghindarkan terjadinya benturan dengan sekadar menekankan pada persamaan-persamaan justru akan semakin meneguhkan imaji atas diri dan imaji atas yang lain. Pemahaman akan yang lain hanya akan menjadi pemahaman konseptual dalam kesadaran tipis. Sekalipun kesadaran tipis ini dibutuhkan dalam relasi bersama di tengah masyarakat yang plural di Indonesia, yang jauh lebih dibutuhkan adalah menarik perjumpaan sampai dengan aksi. Hanya dengan meletakkan aksi dalam konteks historis dan sosialnya, pengenalan pada diri dan *liyan* akan menjangkau pada ranah-ranah yang selama ini mungkin tidak disadari, atau bahkan dianggap bukan menjadi bagian identitasnya.

Studi-studi perbandingan perlu diluaskan menjadi di studi-studi tematis yang kontekstual. Dari sana, secara terencana, diskusi dilanjutkan dengan rangkaian aksi yang akan ditempuh dalam waktu tertentu, dengan pembagian tugas yang jelas, melibatkan masing-masing pihak. Diskusi semacam ini sebenarnya sudah banyak dilakukan, misalnya diskusi kelompok tani, pertemuan para pengusaha, konferensi ekologi, diskusi masalah gender, dan lain-lain. Namun, kerap kali diskusi demikian tidak diinisiasi oleh organisasi keagamaan yang ada di Indonesia. Malah kerap kali diskusi demikian justru berjarak dengan komunitas-komunitas agama. Sehingga dualistis agama dan dunia tetap dilanggengkan. Masalah-masalah demikian dianggap bukan menjadi bagian integral dari kehidupan beragama. Atau secara tegas, saya menyatakan diskusi komparasi agama-agama yang sekadar mengarah pada upaya pengenalan dogmatis agama lain perlu dibatasi dan dialihkan pada diskusi masalah kontekstual bersama.

Alasan tersebut yang membuat saya merasa – di tengah nuansa kekayaan keberagaman keagamaan di Indonesia dan betapa melekatnya identitas keagamaan pada ada diri orang-orang Indonesia – bendera agama justru perlu tetap ditegakkan. Ketika bendera tersebut tidak

digunakan, dualitas demikian tetap terjadi. Agama dan dunia memiliki ranahnya sendiri-sendiri yang tidak saling mencampuri. Akhirnya muncul frase semacam, 'Jangan bawa-bawa masalah agama.' Dengan mengizinkan bendera agama terus berkibar, maka selain gama tersebut diakui keberadaannya, juga menunjukkan bahwa masalah sosial juga bagian penting dari diskusi agama.

Jika selama ini pengibaran bendera agama digunakan untuk menegaskan mitos identitas substansial mereka, maka maknanya digeser: agama turut perlu digunakan menjadi perspektif dalam menyelesaikan masalah-masalah kehidupan yang terus bergerak. Ketika dimaknai demikian, perspektif-perspektif agama yang berbeda digunakan untuk menganalisis konteks, ketimbang menganalisis identitasnya sendiri.

Hal ini menjadi penting ketika ruang publik ini meluas menjangkau dunia maya. Dunia maya hari ini tidak bisa sekadar dilihat sebagai dunia sekunder lagi, tetapi perlu diperlakukan tidak berbeda sebagaimana perlakuan yang dikenakan pada dunia nyata. Kemudahan dan kebebasan mendapatkan informasi yang melampaui lokalitas kerap membawa orang ke tumpukan informasi. Sikap politis yang hadir tidak berangkat dari pembacaan atas kebutuhan konteksnya, orang sekadar meneruskan kata-kata asal bisa menjadi bagian public. Atau jika tidak, orang justru merasa tidak perlu bertindak secara politis, cukup omong-omong saja (Supelli 2010, 343). Pentingnya religiositas masuk juga akan saya bahas dalam bagian berikutnya mengenai pendidikan.

B. Pendidikan Agama yang Inter-religius Intergenerasional

Hal yang bisa dilihat dari periode pasca pembuangan adalah bagaimana memori masa lalu terus dihadirkan dalam pengajaran-pengajaran, sehingga memori tersebut menghasilkan imaji-imaji tentang masa lalu, hari ini dan masa depan oleh generasi yang lebih kemudian. Proses pendidikan intergenerasional adalah bagian penting dalam diskusi identitas. Sayangnya kerap kali pendidikan agama ini cenderung tidak melibatkan faktor inter-religius. Dampaknya generasi yang berikutnya mewarisi rangkaian aturan doktrin dan pemahaman hanya berdasarkan perspektif tunggal komunitasnya masing-masing. Kehadiran *liyan* bisa jadi tidak disinggung, atau yang lebih parah dipertentangkan dengan kebenaran dalam dirinya. Atau jika tidak demikian pendidikan memisahkan dirinya sama sekali dari agama, pendidikan agama dan pendidikan 'modern sekular' tidak saling bercakap-cakap.

A. Sunarko mengikuti Habermas menyatakan dalam masyarakat modern yang sekuler, kenyataan bahwa agama masih terus bertahan perlu dilihat bukan sekadar sebagai fakta sosial belaka, namun merupakan fakta dalam sejarah perkembangan rasio itu sendiri (Sunarko 2010, 222-223). Habermas menyebut gejala demikian sebagai agama di zaman Postsekuler. Dia

menyatakan bahwa rasio sekuler posmetafisik perlu terbuka untuk terus belajar pada tradisi-tradisi keagamaan. Habermas mendasarkan sikapnya tersebut pada 2 gejala, *pertama* adalah perkembangan di bidang bioteknologi serta pengaruh naturalisme yang semakin kuat, sehingga naturalisme mereduksi segala hal yang dapat dimengerti dan dialami secara inderawi. *Kedua*, aksi teror sejak 11 September 2001 (9/11) berulang kali terjadi, karena pertimbangan dan legitimasi moral serta religius. Aksi-aksi teror tersebut dikatakan merupakan reaksi atas modernisasi Barat yang membawa pada kekosongan makna. Atau dengan kata lain, rasio sekuler saja menjadi tidak cukup untuk menjawab kebutuhan masyarakat modern hari ini (Sunarko, 223-224).

Yang paling menggelisahkan Habermas adalah seiring perkembangan masyarakat modern, solidaritas semakin menipis. Warga masyarakat berubah menjadi *monade-monade* (unit-unit) yang terisolasi satu dengan yang lain dan bertindak hanya untuk kepentingannya sendiri (Sunarko, 225). Secara struktural, kontrol pemerintah atas kepentingan politis dan ekonomi dibutuhkan. Namun, secara kultural peran agama tidak bisa dilepaskan begitu saja. Kenyataan modernitas sering kali melahirkan ketidakberdayaan berhadapan dengan konstelasi yang lebih luas. Sekalipun sebagai pribadi kesadaran moral masyarakat modern tinggi (misalnya terkait pada ketidakadilan, eksploitasi alam, dan lain-lain) namun kerap kali tidak cukup menghasilkan gerakan solider yang mengarah pada tindakan bersama. Moralitas sekuler, dari asal-usulnya, tidak terintegrasi dalam suatu praksis bersama; sebaliknya kesadaran religius secara hakiki terkait erat dengan praksis hidup yang berkelanjutan dalam sebuah kelompok atau persekutuan (Sunarko, 227).

Pendidikan agama yang bersifat inter-religius dan intergenerational memungkinkan terjadinya perjumpaan antara kelompok-kelompok religius yang berbeda, tetapi juga memungkinkan perjumpaan generasi-generasi yang berbeda. Hari ini, teori generasi kerap kali digunakan untuk mengidentifikasi kelompok-kelompok generasi yang berbeda. Dari sana tampak bahwa setiap generasi memiliki karakter dan perspektifnya yang berbeda tentang dunia. Jika dimensi agama dimasukkan dalam dimensi intergenerational tersebut, maka bukan tidak mungkin akan melahirkan hibriditas antara agama-sekuler-generasi untuk melihat konteks pada masa kini.

Pola pendidikan yang diajukan oleh Sunarko, berdasarkan kajian posisi epistemis Habermas, agaknya bisa diperhitungkan: *Pertama*, warga beragama intergenerasi harus menentukan posisi epistemis yang tepat berhadapan dengan kenyataan pluralitas agama serta berbagai pandangan hidup mereka. Keberhasilan tahapan ini dapat ditunjukkan ketika warga beragama secara sadar menunjukkan keterkaitan pandangan religiusnya dengan pandangan

agama atau keyakinan yang lain tanpa mengorbankan klaim atau keyakinan kebenaran agamanya sendiri. *Kedua*, warga beragama diajak untuk menemukan posisi epistemis yang tepat berhadapan dengan otoritas ilmu pengetahuan. Keberhasilan tahapan ini dapat dilihat ketika mereka mampu merumuskan hubungan antara isi dogma agama mereka dengan pengetahuan sekuler sehingga tidak terjadi pertentangan antara hasil kemajuan ilmu pengetahuan dengan pandangan iman yang bersangkutan. *Ketiga*, warga beragama memiliki sikap yang tepat terhadap prinsip bahwa yang berlaku di dunia politik bersama adalah ‘argumen-argumen sekuler’ berdasarkan akal budi yang dapat dimengerti oleh semua pihak (Sunarko, 235). Dunia politik yang dimaksudkan Sunarko adalah gambar dunia yang bersikap netral, sehingga posisi politik, dalam hal ini pemerintah, tidak boleh didasarkan pada agama tertentu (Sunarko, 230). Saya sadar bahwa tahapan ketiga ini mungkin akan sulit, karena dalam dunia politik Indonesia, nuansa kepentingan pihak otoritatif seringkali dipengaruhi oleh pihak berkuasa. Namun yang dibayangkan Sunarko didasarkan pada teori komunikasi Habermas, bahwa setiap orang diberikan kesempatan untuk terlibat dalam komunikasi secara intersubjektif. Hal yang paling tidak bisa dilakukan adalah melihat ranah politik sebagai upaya rekonsiliasi dan mediasi.

C. Sikap terhadap Kelompok Pelaku Kekerasan Atas Nama Agama dan Terorisme

Seperti saya ungkapkan di bab 4, keberadaan kelompok yang berbeda harus diakui, bahkan jika kelompok tersebut menghadirkan ancaman bagi kehidupan. Sikap yang diambil oleh pemerintah dengan mengeliminasi kelompok-kelompok ekstremis di Indonesia, misalnya pembubaran HTI, merupakan sikap tegas yang patut dipuji. Namun, sejarah hari ini belum secara langsung menunjukkan dampak dari sikap politis pemerintah ini. Kajian terkait pembubaran kelompok ekstremis dan dampaknya bagi masyarakat umum pun belum ditemukan. Sehingga, kita belum bisa melihat dampak kebijakan tersebut untuk hari ini.

Tetapi jika melihat kontra yang muncul atas teks-teks bernuansa eksklusif dalam identifikasi Israel pasca pembuangan menunjukkan bahwa pengeliminasian sebuah kelompok masyarakat tidak akan pernah benar-benar berhasil. Atau paling tidak, akan menghasilkan kekuatan-kekuatan subversif yang menantang kebijakan tersebut. Ketimbang melihat kaitan dua hal ini dalam pilihan moral baik dan buruk, saya cenderung melihat hal ini dalam kaitannya sebagai proses yang terus berjalan. Sebuah aksi akan direaksi, dan reaksi tersebut secara matematis memiliki daya yang sama kuat dengan aksi yang diberikan. Kenyataan bahwa hari ini identitas agama melalui simbol-simbol agama menjadi identitas yang semakin kuat – diimbangi hasil penelitian IDI tentang indeks beragama dan berkeyakinan nasional di atas – menunjukkan bahwa kelompok ekstremis hanyalah sebuah gunung es dari budaya eksklusivisme agama yang

menguat. Pengeleminasian kelompok-kelompok tersebut tidak akan pernah benar-benar menjangkau ranah kultural eksklusivisme.

Dalam novelnya, *Bilangan Fu*, Ayu Utami mengisahkan bagaimana kelompok-kelompok fundamental agama tertentu melakukan kekerasan bahkan pembunuhan terhadap tokoh utama cerita tersebut, Parang Jati. Namun setelah sang tokoh mati, idenya justru berkembang, yang kemudian disebut Ayu Utami sebagai spiritualisme kritis. Mengeliminasi sebuah kelompok tidak sekaligus mematikan kan ideologi yang lahir dari kelompok tersebut.

Gejala demikian juga terjadi dalam sejarah pemurnian gereja atas bidah pada masa masa abad pertengahan. Pada masa itu kelompok bidah dihabisi, para perempuan yang berani menyampaikan pendapatnya menentang kuasa agama dan tatanan masyarakatnya dianggap sebagai para penyihir dan dibakar. Namun, hari ini realitas seperti itu justru ditentang oleh masyarakat modern melalui berbagai media. Aksi inkuisisi gereja terhadap kelompok yang berbeda, hari ini, kerap dilihat sebagai kejahatan kemanusiaan. Pembelaan dilakukan kepada kelompok-kelompok yang menjadi korban gereja. Bahkan munculnya tokoh-tokoh, seperti Joan of Arc, yang dieksekusi oleh gereja sebagai tokoh pahlawan bahkan orang suci hari ini, menunjukkan pembalikan atas posisi yang pada saat tertentu dianggap mewakili kebenaran.

Dalam dialog yang dilakukan Giovanna Borradori dengan Habermas dan Derrida setelah peristiwa 9/11 menunjukkan sikap kedua tokoh tersebut, yang alih-alih mengutuki para tokoh aksi tersebut, justru melihat adanya konsep-konsep dalam masyarakat Barat yang bisa memicu aksi semacam ini. Habermas menyatakan bahwa peristiwa kekerasan tersebut merupakan dampak tidak langsung dari globalisasi. Dalam globalisasi komunikasi tidak lagi bersifat kultural melainkan cenderung ekonomis (Borradori, 95). Kegagalan terjadi ketika konsumerisme Barat meledak seperti ranjau di tengah-tengah penduduk dunia yang paling dirugikan. Ledakan konsumerisme tersebut, menurut Habermas, membangkitkan reaksi spiritual sebagai satu-satunya alternatif terhadap bungkam mulut dan sikap menurut. Sikap fundamentalisme menurutnya adalah penolakan terhadap gugusan tantangan-tantangan globalisasi yang menghadirkan penindasan atas disonansi-disonansi kognitif yang tajam, dengan kembali pada eksklusivitas sikap-sikap kepercayaan pramodern (Borradori, 106).

Habermas melihat bahwa dalam sebuah komunitas demokratis, toleransi tetap dapat dipertahankan asalkan para warga negara saling memberikan hak-hak setara tak seorang pun mempunyai privilese untuk menentukan batas-batas toleransi (Borradori, 107). Apa yang ditoleransikan tidak ditentukan secara sepihak atau monolokal melainkan secara dialogal lewat tukar-menukar pendapat rasional, antara kelompok-kelompok yang berbeda. Karena itu dalam

sistem demokrasi, hukum sebaiknya tidak ditafsirkan sebagai sistem norma abstrak yang koheren secara internal, tetapi memberikan kemerdekaan subjektif (Borradori, 109).

Habermas melihat bahwa perang biologis dan kimiawi yang digambarkan berbulan-bulan sudah peristiwa 9/1, serta spekulasi-spekulasi tentang berbagai macam terorisme, sebenarnya menunjukkan ketidakmampuan pemerintah untuk menentukan besarnya bahaya. Hal tersebut menunjukkan bahwa komunikasi intersubjektif berubah menjadi monolog-monolog borjuis – yaitu, Habermas mengikuti Kant, ketika partisipasi komunikasi menjadi hak prerogatif kelas atas, yang secara mencolok berpendidikan, berkelimpahan, dan laki-laki (Borradori, 83).

Jika Habermas toleransi sebagai bagian dari komunitas intersubjektif, Derrida menyatakan keberatan pada konsep toleransi. Derrida melihat bahwa toleransi adalah contoh murni restriksi ganda dalam pemahaman Kantian: tampil dalam sikap netral secara keagamaan, namun di dalamnya terkandung komponen Kristen yang kuat (Borradori, 239). Derrida menyatakan bahwa kata toleransi pertama-tama ditandai oleh perang keagamaan antar orang Kristen, atau antara orang Kristen dengan orang non-Kristen. Toleransi memaksa orang yang tidak toleran untuk bersikap toleran.

Toleransi lebih merupakan konstruk relasional tua untuk mengenakkan hati bahwa orang yang berbeda mau hidup bersama dengan kita. Hal ini, misalnya berlaku juga pada penggunaan kata 'kekerasan' untuk menghindari kata 'perang' dan 'terorisme', padahal makna kekerasan tersebut ekuivokal dan rancu (Borradori, 239). Bagi Derrida kata toleransi selalu memilih alasan pihak terkuat, yang secara kokoh terkait dengan figur pemegang kekuasaan tertinggi (Borradori, 239). Dalam kata toleransi terdapat konotasi pembatasan sikap untuk menyambut yang lain dengan terbuka, namun juga untuk memperoleh kembali kekuasaan 'aku' dan mempertahankan kontrolku atas rumahku, kekuasaan tertinggiku (Borradori, 240).

Untuk menggantikan toleransi, Derrida mengusulkan kesanggrahan (*hospitality*). Toleransi adalah kesanggrahan bersyarat, sedang kesanggrahan menyediakan diri untuk ditempatkan di dalam register ganda, bersyarat dan tanpa syarat (Borradori, 240). Namun bagi Derrida kesanggrahan murni, atau tanpa syarat, tidak terdiri dari *invitasi* terhadap orang lain dengan syarat menyesuaikan diri terhadap hukum, norma, teritori tersebut. Tidak perlu terjadi penyesuaian bahasa, tradisi, dan memori. Kesanggrahan tanpa syarat – kesanggrahan itu sendiri – membuka diri atau mendahului terbuka terhadap seseorang yang tidak diharapkan datang, tidak pula diundang, terhadap siapa saja yang datang sebagai seorang pengunjung, yang sama sekali asing, pendatang baru yang tidak dapat diidentifikasi, dan tidak diperkirakan – pendeknya yang sama sekali lain. Kunjungan tersebut mungkin sangat berbahaya dan kenyataan demikian tidak bisa diingkari. Nyatanya, kesanggrahan adalah sebuah pilihan yang beresiko. Namun,

kesanggahan yang didukung oleh jaminan tertentu, diproteksi oleh suatu sistem imun terhadap pihak yang sama sekali lain, bukan kesanggahan sejati (Borradori,241). Karena itu sekalipun Derrida mendukung konsep ini, dia pun menyatakan bahwa kesanggahan sejati adalah kemustahilan.

Secara prinsip saya kemudian melihat bahwa kedua tokoh ini perlu dilihat bersama-sama dalam ranah diskusi mengenai kekerasan atas nama agama, terorisme dan toleransi. Prinsip Habermas bisa menjadi prinsip yang diberlakukan secara konstitusi – walaupun Habermas sendiri membayangkan ada sebuah sistem komunikasi ideal. Namun, prinsip Derrida tidak bisa dikesampingkan. Wacana Derrida tentang kesanggahan tersebut, perlu menjadi bagian dalam diskusi tentang toleransi atas *liyan*. Jika tidak, toleransi akan menjadi prinsip yang terus membenarkan dirinya, padahal toleransi sendiri sampai tahap tertentu mengandung kewaspadaan terhadap *liyan* yang sungguh-sungguh *liyan*. Bisa jadi atas nama toleransi, yang terjadi justru umat beragama menjadi tidak toleran kepada pihak-pihak yang tidak menyepakati toleransi. Secara kongkret saya akan membahas hal tersebut dalam poin kelima tentang peran pemerintah atas regulasi dan peran masyarakat secara kultural.

D. Prinsip Keadilan

Dalam novelnya yang memenangkan Pulitzer, *To Kill a Mockingbird* (1960), Harper Lee menceritakan bahwa bersikap tidak adil kepada mereka yang lemah dapat disamakan dengan menembak burung *mockingbird*, yang hanya bernyanyi tanpa niat untuk mengganggu yang lain. Prinsip keadilan pukul rata yang dikenakan kepada orang tak berdaya mencederai kemanusiaan. Selama ini, hukum positif cenderung melihat kejahatan sebatas peristiwa kejahatan tersebut. Latar belakang dan motif hanya dilihat sejauh terkait dengan kejahatan itu. Sehingga tidak jarang ada orang-orang lemah yang melanggar hukum, mendapatkan hukuman yang berat, padahal penggarannya dilakukan dalam upayanya bertahan hidup di tengah sistem masyarakat yang tidak adil kepadanya. Sistem ini tidak dilihat, hanya kejahatannya. Ketidakberpihakan dalam hukum bisa mereduksi kompleksitas sosial dari pihak-pihak yang saling bertentangan. *To Kill a Mockingbird* menantang keadilan yang demikian.

Dalam konteks Indonesia, tidak terhindarkan sikap eksklusif dan inklusif kerap saling dipertentangkan. Dalam ruang publik yang mewadahi berbagai kepentingan dan mengijinkannya untuk bersama-sama muncul di panggung, afiliasi pada salah satu identitas seringkali tidak terhindarkan. Dalam upaya menjaga kehidupan, prinsip keadilan perlu dilihat sebagai prinsip berpihak kepada mereka yang lemah atau dilemahkan di tengah kontestasi kuasa-kuasa yang sedang bermain. Keadilan perlu dipahami sebagai sebuah sistem yang tidak bebas nilai.

Upaya menjaga keadilan adalah upaya mengembalikan keseimbangan di tengah kontestasi yang demikian. Dalam konteks masyarakat Indonesia dan kaitannya dengan eksklusivitas dan inklusivitas, prinsip demikian dapat dibaca: jika masyarakat cenderung eksklusif maka sikap inklusif perlu dipilih dalam upaya membawa keseimbangan, merawat kehidupan. Karena jika tidak, eksklusivisme akan menghadirkan dirinya sebagai kekuatan yang mengeliminasi *liyan*. Berlaku juga sebaliknya, jika inklusivitas terlalu kuat, mereduksi nilai-nilai dan sekadar menganggapnya sebagai sebuah hal yang universal, memninggirkan eksklusivitas, bahkan cenderung menghilangkannya; maka eksklusivitas perlu dihadirkan, supaya setiap pribadi dan komunitas diakui kehadirannya di tengah-tengah masyarakat. Jika *Bhinneka* terlalu kuat dan menghilangkan *Ika*, maka untuk menjaga kehidupan *Ika* harus dipihak, begitu pula berlaku sebaliknya.

Dalam konteks masyarakat Indonesia hari ini, kelompok eksklusif yang sebenarnya minoritas berusaha untuk menguasai wacana, bahkan mengancam nilai-nilai komunitas yang lain. Hal tersebut paling tampak dalam ekstremisme agama yang dilakukan oleh HTI. Namun secara *subtle* juga tampak dalam penajaman simbol-simbol identitas agama Islam di tengah masyarakat plural. Sekolah-sekolah negeri mengharuskan penggunaan rok panjang dan hijab, semakin maraknya hunian eksklusif untuk kelompok agama tertentu, aturan pendirian rumah ibadah menggunakan prototipe Muslim. Selain itu juga larisnya wacana politik identitas agama ketika Pilkada dan Pemilu. Kelompok Islam mayoritas menentang sikap yang ekstrim, tapi kerap kali mengamini simbol-simbol yang *subtle*, dan tidak jarang mengenakannya juga kepada kelompok yang non-Islam. Atau jika tidak, kelompok mayoritas menjadi kelompok yang diam, sehingga wacana minoritas eksklusif tersebut diam-diam dianggap sebagai kebenaran sosial.

Dalam konteks yang demikian, bersikap diam dengan menyatakan bahwa eksklusif dan inklusif nyatanya masih sama-sama hidup di tengah masyarakat bukan pilihan yang bisa dianggap tepat. Atau jika tidak demikian menyatakan bahwa tindakan kekerasan dan eksklusivitas tersebut hanyalah oknum, tidak mewakili keseluruhan. Bagi saya, jika atas nama oposisi biner dan keadilan yang eksklusif dan kuat dibiarkan semakin kuat bahkan kemudian diijinkan terus mengekspos eksklusivitas mereka, maka yang terjadi sebenarnya oposisi biner dan keadilan sedang dimanipulasi. Pilihan ini mungkin pilihan temporal, namun untuk saat ini, saya rasa ini pilihan yang tepat bagi konteks yang sedang terjadi.

Sekilas sikap keempat ini tampak bertentangan dengan sikap ketiga saya terkait pelaku kekerasan atas nama agama dan terorisme yang tetap perlu diterima dalam bagian komunitas. Namun saya mengatakan tidak, keduanya tetap berjalan mengikuti logika yang lurus. Hal

tersebut tampak dalam: *Pertama*, sifat temporalitas. Sikap keempat ini dipilih karena pada saat ini konteks Indonesia sedang menunjukkan pelaku kekerasan, para ekstremis minoritas yang bersuara lantang, didukung – secara langsung oleh tidak – oleh minoritas diam sedang melakukan tekanan dan bersikap tidak adil kepada kelompok minoritas lain (umat beragama dan kepercayaan lain). Maka pilihan temporal atas konteks demikian adalah pembelaan kepada kelompok yang diperlakukan secara tidak adil. Jika kondisinya berubah, misalnya kelompok beragama non-Muslim melakukan penindasan kepada kelompok Muslim atau kelompok lain, maka kelompok non-Muslim pun harus dilawan.

Kedua, melawan kelompok yang sedang berkuasa, mengendalikan kelompok lain, serta memanipulasi hukum, tidak sama dengan mengeliminasi kelompok tersebut. Prinsip kehidupan, keadilan, dan proses terus perlu dipertahankan dalam pilihan sikap temporal. Sehingga daripada mengeliminasi mereka, pilihan yang kemudian dipilih adalah mempertemukan mereka dengan hukum positif di wilayah tersebut. Serentan apa pun hukum – karena kemungkinannya dimainkan oleh kuasa – hukum tetap perlu dilihat sebagai produk sejarah dan budaya. Prinsip keadilan yang diberlakukan kepada mereka sebisa mungkin tidak meneruskan budaya kematian yang ditabuhkan oleh kelompok pelaku kekerasan, karena jika tidak maka yang terjadi adalah repetisi kekerasan. Karena itu misalnya, bagi saya – berdasarkan prinsip kehidupan, keadilan, dan proses – hukuman mati tetap tidak bisa diterima.

E. Peran Pemerintah dalam Regulasi dan Peran Masyarakat Secara Kultural

Semua sikap di atas akhirnya tidak bisa dilepaskan dari peran pemerintah. Konsep ontologis yang disusun oleh pemerintah tentang agama dan aturan-aturan lain terkait agama perlu kembali dipertimbangkan dengan melihat perspektif dari agama dan kepercayaan yang lain. Jika tidak maka hukum, sebagai instrument penegak keadilan bagi masyarakat justru sedang melanggengkan ketidakadilan. Di sisi lain, pemerintahlah yang perlu mengambil sikap tegas kepada kelompok-kelompok yang mengatasnamakan agama namun justru mengancam kehidupan. Regulasi-regulasi pemerintah juga perlu menjangkau ruang publik yang baru, misalnya media. Kerap kali, lebih daripada aksi terorisme, teror yang lebih kuat, sesungguhnya, terlihat juga dari kegiatan mengekspose dan mengeksploitasi imaji teror oleh sasarannya sendiri. Hal demikian diampifikasi oleh media sosial, ruang publik baru tersebut. Masyarakat tidak sellau punya kendali atas ruang publik tersebut. Namun pemerintah sampai tahap tertentu memiliki otorisasi atasnya.

Di sisi lain, masyarakat perlu terus mengiring pemerintah dalam penegakan keadilan bagi korban-korban kekerasan atas nama agama. Masyarakat juga perlu menyuarakan aspirasinya

ketika pemerintah mengambil kebijakan yang dianggap berpotensi menimbulkan ketidakadilan sosial. Namun, yang paling penting, peran masyarakat adalah membangun atmosfer kultural yang mengizinkan semua kepentingan yang berbeda untuk hidup bersama. Keterbukaan kepada *liyan* merupakan gerakan yang tidak cukup disampaikan dalam retorika, tetapi juga diprogramkan bersama. Sehingga kritik beberapa tokoh Kristen tentang gereja yang tidak hadir dalam masalah sosial, atau hanya mengurus kelompoknya sendiri tersebut, bisa diminimalisasi.

©UKDWN

BAB 6

KESIMPULAN

Kisah Israel pasca pembuangan adalah kisah orang-orang yang berusaha untuk bertahan hidup dalam periode *post-disaster* hidupnya, beberapa dari mereka adalah *wong cilik* dalam kacamata dunia Timur Dekat ketika itu. Namun jika dibandingkan dengan orang-orang yang tinggal di tanah Yudea, orang-orang ini secara ekonomi dan politik lebih unggul. Pasca pembuangan adalah kisah *survival*.

Dalam pembuangan Babel, generasi berganti, tetapi memori dari periode masa sebelumnya yang diturunkan melalui pengajaran teks-teks suci komunitasnya menjelma menjadi imaji akan kepulangan yang membahagiakan. Namun, mereka tidak mendapatkan kemerdekaan dengan membanggakan, setelah penguasaan Babel mereka masih dikuasai oleh bangsa lain, Persia. Sekalipun bayang-bayang penderitaan itu masih membayangi mereka, namun kesempatan itu diambil dan dimanfaatkan sebaik mungkin, karena mereka yakin itulah campur tangan Tuhan dalam perjalanan hidup mereka.

Empat pertanyaan penelitian yang saya ajukan dalam tesis ini adalah:

- a. Bagaimanakah identitas Israel pasca pembuangan dimaknai dalam teks-teks bernuansa eksklusif dan inklusif dari masa pasca pembuangan?
- b. Bagaimanakah membaca ambiguitas identitas tersebut? Reidentifikasi Israel macam apa yang bisa dirumuskan dari ambiguitas demikian?
- c. Bagaimakah teologi inter-religius yang dihasilkan oleh reidentifikasi Israel pasca pembuangan tersebut?
- d. Bagaimakah teologi inter-religius tersebut dikenakan pada konteks Indonesia?

Dalam bab 2 dan 3 melalui usaha menafsirkan kitab-kitab bernuansa eksklusif dan inklusif ditemukan bahwa tidak ada kitab yang benar-benar bernuansa eksklusif maupun inklusif. Dalam eksklusivitas yang ditampilkan oleh Ezra dan Nehemia, yang muncul adalah usaha bertahan hidup pasca kehancuran. Pembangunan stabilitas nasional adalah upaya mereka untuk meraih kembali kekuatan religiositas dan ekonomi mereka yang sempat hilang beberapa dekade. Jalan yang dipilih adalah pemurnian iman, karena dalam jalan tersebut, segala dinamika religius, sosial, politik, ekonomi diletakkan. Mereka yang dikatakan eksklusif, nyatanya terbuka pada Persia dan orang-orang yang mendukung mereka dalam pembangunan simbol identitas mereka. Yudaisme adalah sistem yang dibangun dari memori atas pengalaman iman, tanpa usaha menegakkan dan merawat memori itu, tidak ada lagi yang tersisa dari kelompok tersebut. Untuk langkah itu memang mereka memerlukan sosok yang bisa dianggap sebagai lawan, yang dipilih

adalah sosok *'amme ha'arets*, reinterpretasi atas *goyim* dari teks-teks suci mereka. Kawin campur mendapatkan larangan tegas, karena fenomena tersebut yang dianggap menghancurkan hidup leluhur mereka di masa lalu. Nyatanya yang menentang kebijakan teologis demikian pun tetap diijinkan hidup.

Dalam teks-teks inklusif, Yesaya 56 dan Yunus, ditemukan bahwa upaya meluaskan komunitas adalah upaya yang sama, dalam rangka bertahan hidup dengan merangkul orang-orang yang selama ini dianggap *liyan* ke dalam komunitas mereka. Namun eksklusivitas iman itu tetap terjaga, iman kepada Tuhan tetap dijaga, mereka yang bisa masuk komunitas adalah orang yang mau menyerahkan diri dalam sistem religius yang mereka ikuti. Upaya bertahan hidup itu semakin kuat dengan keberanian mereka menantang bahkan memberikan tafsir yang berbeda atas teks-teks suci yang membangun komunitas mereka. Teks-teks ini juga bisa dibaca bahwa tidak hanya satu teologi yang hidup di tanah Israel pasca pembuangan. Agama resmi yang dijaga oleh para elite menekankan identitas dengan keras, namun agama rakyat menafsirkannya dengan lebih longgar. Kedua suara tersebut hadir bersama-sama di ruang publik yang sama.

Gambaran eksklusif dan inklusif tidak cukup untuk mewadahi identifikasi atas Israel pada masa pasca pembuangan. Yang eksklusif dan inklusif hidup bersama, saling memengaruhi, saling meniadakan, sekaligus saling mengadakan. Dan jika ingin tetap hidup keduanya perlu saling berubah bersama proses tersebut. Eksklusivitas dan inklusivitas lebih merupakan karikatur identitas yang dikenakan oleh para pembaca hari ini, yang hidup secara multikultur secara sepihak kepada teks – para pembaca ini pun membangun pembacaan demikian karena tradisi yang dihidupi ribuan tahun. Kenyataannya, identitas Israel pasca pembuangan selalu ambigu.

Ambiguitas tersebut menandakan bahwa ada ketegangan-ketegangan yang dijaga. Dua dimensi saling beriringan: sifat keberlanjutan (*traits of continuity*) dan sifat perubahan (*traits of change*). Melalui pengenalan pada *liyan* mereka mendapatkan kejelasan identitas mereka. Perubahan-perubahan bukan sesuatu yang direncanakan dari awal, tetapi hidup bersama proses mereka. Sebagaimana Robert Setio menyatakan, "...perubahan itu tidak seharusnya sudah ditentukan dari awal. Perubahan itu hendaknya dibiarkan terjadi dalam sebuah kerelaan. (Setio 2014, 74). Tuhan dimaknai sebagai yang menjaga proses ini terus berjalan. Ambiguitas adalah bukti bahwa komunitas Israel pasca pembuangan adalah komunitas hybrid yang berubah seiring relasi mereka dengan *liyan*. Reidentifikasi pun akhirnya menetapkan penegasan dan perluasan identitas kelompok sebagai kebutuhan temporal dalam waktu tertentu, yang bisa berubah – sekaligus hidup bersama – *liyan*.

Maka teologi inter-religius yang muncul dari sana pun adalah teologi yang selalu melibatkan *liyan*. Hubungan dengan *liyan* memang tidak selalu merupakan hubungan yang

indah, namun hubungan yang penuh ketegangan. Ketegangan itulah yang menunjukkan bahwa mereka terus mengada. Kebutuhan untuk bertahan hidup menghasilkan negosiasi yang tak selalu gampang. Namun melihat konsep identitas di atas, meniadakan liyan juga berarti juga meniadakan diri sendiri. Kemungkinan satu-satunya adalah untuk terus eksis adalah dengan koeksisten. Tegangan dibutuhkan dalam rangka koeksistensi tersebut.

Di Indonesia, ketegangan kelompok yang cenderung eksklusif dan inklusif pun terus terjadi. Maka untuk terus koeksisten, ketika identitas yang hadir di ruang publik terlalu eksklusif, maka inklusivitas perlu diperjuangkan. Jika tidak maka eksklusivitas bisa berubah menjadi pengeliminasian kelompok yang berbeda. Jika inklusivitas terlalu kuat, hingga segala identitas direduksi dan direlatifkan maka eksklusivitas perlu diperjuangkan. Demikianlah prinsip tak berposisi biner dilakukan – bukan dengan tidak memilih pihak, seolah mengatakan bahwa semua agama kan dilindungi undang-undang, semua kepercayaan dijamin – namun justru dengan memilih pihak yang sedang dilemahkan oleh kontestasi kuasa-kuasa yang terjadi. Jika ekstremisme agama dan fundamentalisme di Indonesia hari ini menakutkan, maka pilihan untuk tidak berposisi biner adalah justru dengan melawan gerakan ekstremis dan fundamental tersebut. Menghadirkan suara yang lain, sehingga tampak bahwa Indonesia bukan hanya satu suara saja. Indikasinya mudah: siapa yang paling lemah, itu yang dibela. Demikian keadilan ditegakkan – koeksistensi dan proses hanya akan berjalan jika keadilan bagi yang dianggap *liyan* berdiri tegak.

©UKDW

DAFTAR PUSTAKA

- Abasili, Alexander Izuchukwu, 2017, "The Role of Non-Human Creatures in the Book of Jonah: The Implications for Eco-Justice", *Scandinavian Journal of the Old Testament*, 31:2,
- Abbey, Emily, 2004, "Circumventing Ambivalence in Identity: The Importance of Latent and Overt Aspects of Symbolic Meaning", *Culture & Psychology* 10(3)
- Ackroyd, Peter R., 1968, *Old Testament Library: Exile and Restoration*, Westminster: Westminster John Knox Press
- Albertz, R., 1994, *A History of Israelite Religion in the Old Testament period. Volume II: From the exile to the Maccabees*, (terj. J. Bowden), London: SCM Press.
- Amit, Shimon, 2016, "Biblical Archaeology and Identity: Israel Finkelstein and his Rivals", dalam *History, Philosophy and Sociology of Science*, May 2016
- Aritonang, Jan S., 2016, Models of Inclusiveness in the Indonesian Church Context, dalam Jochen Motte dan Theodor Rathgeber, *Inclusive Communities and the Churches – Realities, Challenges, and Visions*, Wuppertal: United Evangelical Mission.
- Assmann, Jan, 2005, "Monotheism and Its Political Consequences", dalam Bernhard Giesen, Daniel Šuber (Hg.), 2005, *Religion and politics. Cultural perspectives (International studies in religion and society 3)*, Leiden/London: Brill
- _____, 2009, *The Price of Monotheism*, Stanford: Stanford University Press.
- Bagir, Z. A. 2016. Mengkaji "Agama" di Indonesia. Dalam Maarif, S. *Studi Agama di Indonesia: Refleksi Pengalaman*. Yogyakarta: CRCS-UGM
- _____, 2017, "Kajian tentang Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan dan Implikasinya untuk Kebijakan", dalam Ihsan Ali-Fauzi, Zainal Abidin Bagir, dan Irsyad Rafsadi (ed), 2017, *Kebebasan, Toleransi dan Terorisme Riset dan Kebijakan Agama di Indonesia*, Jakarta: Yayasan Paramadina
- Barrett, Rob. "Meaning More than They Say: The Conflict between Yhwh and Jonah." *Journal for the Study of the Old Testament* 37, no. 2 (December 2012): 237–57.
- Ben Zvi, Ehud, 2003, *Signs of Jonah: Reading and Rereading in Ancient Yehud*. JSOTSup 367. Sheffield: Sheffield Academic Press,.
- _____, 2009, "Jonah 4:11 and the Metaphorical Character of the Book of Jonah". *The Journal of Hebrew Scriptures: ARCHIVES*, 9.
- _____, 2010, "Total Exile, Empty Land and the General Intellectual Discourse in Yehud", dalam E. B. Ben Zvi dan C. Levin (Ed), 2010, *The Concept of Exile in Ancient Israel and its Historical Contexts*. Berlin: de Gruyter, 2010.

- Bergo, Bettina, 2007, "Emmanuel Levinas", dalam Edward N. Zalta (Ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, [<http://plato.stanford.edu/entries/levinas/>], revisi terakhir 18 Maret 2007, diakses pada 20 Desember 2008.
- Berges, Ulrich, 2017, "Trito-Isaiah and the Reforms of Ezra/Nehemiah: Consent or Conflict?", *Biblica* 98.2
- Bertens, Kees, 2001, *Filsafat Barat Kontemporer: Prancis* (cet. ke-3). Jakarta: Gramedia Pustaka Utama
- Birch, Bruce C., Walter Brueggemann, Terence E. Fretheim, David L. Petersen, 2005, *A Theological Introduction to the Old Testament* (Second Edition), Nashville, Abingdon Press
- Berquist, Jon L. (Ed), 2007, *Approaching Yehud: New Approaches to the Study of the Persian Period*, Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Blenkinsopp, Joseph, 1991, "Temple and society in Achaemenid Judah", dalam P.R. Davies (ed.), *Second temple studies I. Persian period*, JSOTSup 117, pp. 22–53, JSOT Press, Sheffield.
- _____, 1998, "The Judaeen Priesthood during the Neo-Babylonian and Achaemenid Periods: A Hypothetical Reconstruction." *The Catholic Biblical Quarterly* 60, no. 1 (1998): 25-43.
- _____, 2009, *Judaism: The first phase. The place of Ezra and Nehemiah in the origins of Judaism*, Logos edn., Eerdmans, Grand Rapids. MI.
- _____, 2019, "Trito-Isaiah (Isaiah 56-66) and the Gôlāh Group of Ezra, Shecaniah, and Nehemiah (Ezra 7-Nehemiah 13): Is There a Connection?" *Journal for the Study of the Old Testament* 43, no. 4 (June 2019): 661–77.
- Bolin, Thomas M., 1995, "'Should I Not Also Pity Nineveh?' Divine Freedom in the Book of Jonah." *JSOT* 67
- _____, 1996, "When the End is the Beginning", *Scandinavian Journal of the Old Testament: And International Journal of Nordic Theology* 10:1
- _____, 1997, *Freedom Beyond Forgiveness: The Book of Jonah Re-examined*. JSOTSupp 236. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.
- _____, 2009, "Eternal Delight and Deliciousness: The Book of Jonah after Ten Years." *JHebS* 9 (2009).
- _____, 2010, "Jonah 4.11 and the Problem of Exegetical Anachronism." *SJOT* 24/1 (2010): 99-109. Doi: 10.1080/09018328.2010.491605.
- Borradori Giovanna, 2005, *Filsafat dalam Masa Teror: Dialog dengan Jurgen Habermas dan Jacques Derrida* (terj Alfons Taryadi), Jakarta: Penerbit Buku Kompas
- Brenner, A., 2011, "Ruth: The art of memorizing territory and religion", dalam D.J.A. Clines & E. Van Wolde (ed.), *A critical engagement. Essays on the Hebrew Bible in Honour of J. Cheryl Exum*, Sheffield: Sheffield Academic Press,

- Brueggemann, W., 1992, *Old Testament Theology: Essays on Structure, Theme, and Text*, Minneapolis: Fortress Press.
- _____, 2013, *Truth Speaks to Power: The Countercultural Nature of Scripture*, Louisville: Westminster John Knox Press.
- Brueggemann, W dan Tod Linafelt, 2003, *An Introduction to the Old Testament: The Canon and Christian Imagination* (Second Edition), Louisville: Westminster John Knox Press,
- Bucher, Bernd & Jasper, Ursula, 2016, "Revisiting 'identity in International Relations: From identity as substance to identifications in action", *European Journal of International Relations*. 23.
- Carter, C. E., 1999, *The Emergence of Yehud in the Persian Period: A Social and Demographic Study* (JSOTSup, 294; Sheffield: Sheffield Academic Press);
- Cataldo, J.W., 2014, "The other: Sociological perspectives", dalam .B. Ben Zvi & D.V. Edelman (ed.), *Imagining the Other and Constructing Israelite Identity in The Early Second Temple Period*, 1–19, Bloomsbury, London: T&T Clark.
- Clair, Robin Patric, 1997, "Organizing silence: Silence as voice and voice as silence in the narrative exploration of the treaty of New Echota", *Western Journal of Communication*, 61:3.
- Clifford, J., 2009, "Introduction: Partial truths", dalam P. Barry (ed.), *Beginning Theory: An Introduction to Literary and Cultural Theory*, 3rd ed., 1–26, Manchester" Manchester University Press.
- Collins, John J., 2014, *Introduction to the Hebrew Bible And Deutero-Canonical Books* (Second Edition) Minneapolis: Fortress Press.
- Conradie, Ernst, 2005, "An Ecological Hermeneutics" dalam Louis Jonker and Douglas Lawrie (ed), 2005, *Fishing for Jonah (Anew): Various Approaches to Biblical Interpretation*, ed. Stellenbosch: SUN Press
- Cooper, Alan M. 1993, "In Praise of Divine Caprice: The Significance of the Book of Jonah" dalam Philip R. Davies and David J. A. Clines (ed), *Among the Prophets*, Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Daiches, Samuel, 1921, "Exodus 5:4-5: The Meaning of Am Ha-Aretz", *JQR* 12, 1921
- _____, 1929, "The Meaning of Am Ha-Aretz in the Old Testament," *JTS* 30, 1929
- Davies, P.R., 1998, *Scribes and Schools. The Canonization of The Hebrew Scriptures*, Louisville: Westminster John Knox Press.
- de Hoop, Raymond, 2008, "The Interpretation of Isaiah 56:1-9: Comfort or Criticism?" *JBL* 127 No 4. 127. 671-695.

- De Villiers, G. & Le Roux, J., 2016, "The Book of Ruth in the time of the Judges and Ruth, the moabitess", dalam *Verbum et Ecclesia* 37(1), Art. #1587, 1–6.
<https://doi.org/10.4102/ve.v37i1.1587>
- Desmond, William, 1994, "Philosophies of Religion: Marcel, Jaspers, Levinas", dalam Richard Kearney (ed), *Routledge History of Philosophy Vol. VIII: Twentieth-Century Continental Philosophy*, London: Routledge.
- Dyck, J.E., 2002, "The ideology of identity in chronicles", dalam M.G. Brett (ed.), *Ethnicity and The Bible*, Boston: Brill Academic Publishers.
- Edelman, D.V., Davies, P.R., Nihan, C. & Römer, T. (ed.), 2012, *Opening the Books of Moses*, Sheffield: Equinox Pub.
- Edmund Anderson, Joel., 2011, "Jonah's Peculiar Re-Creation." *Biblical Theology Bulletin* 41, no. 4 (November 2011)
- Feinberg, Walter, 1996, "The Goals of Multicultural Education: A Critical Re-evaluation", dalam *Philosophy of Education* 1996, 182-189
- Feuer, Lewis S., 1991, "From Pluralism to Multiculturalism", dalam *Society* 9 November/December 1991
- Finkelstein, Israel, 2008, "Jerusalem in the Persian (and Early Hellenistic) Period and the Wall of Nehemiah", dalam *JSOT Vol 32.4*
- Fretheim, Terence E., 2007, "The Exaggerated God of Jonah", *World and World, Jonah* Vol. 27
- Fried, Lisbeth S., 2006, "The 'am ha'ares in Ezra 4:4 and Persian Imperial Administration," dalam Oded Lipschits and Manfred Oeming (ed), 2006, *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns
- _____, 2012, "Ezra's Use of Documents in the Context of Hellenistic Rules of Rhetoric", dalam I. Kalimi, ed. 2012, *A New Perspective on Ezra-Nehemiah: Story and History, Literature and Interpretation*, Winona Lake: Eisenbrauns
- Friedman, Hershey dan Herskovitz, Paul, 2019, "Lessons in Leadership from the Building of the Second Temple: What Not to Do", 10.13140/RG.2.2.30958.05448.
- Gaines, Janet Howe, 2003, *Forgiveness in a Wounded World: Jonah's Dilemma*, Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Garbini, Giovanni, 1988, *History & Ideology in Ancient Israel*, London; scm Press Ltd.
- Geyser-Fouché, A., 2016, 'Exclusive Language: The tool to Empower and Create Identity', dalam *Verbum et Ecclesia* 37(1), Art. #1495, 1–9. <https://doi.org/10.4102/ve.v37i1.1495>
- Geyser-Fouche, A. dan Fourie, C., 2017, 'Inclusivity in the Old Testament', dalam *HTS Theological Studies/Theological Studies* 73(4), a4761.
<https://doi.org/10.4102/hts.v73i4.4761>

- Gillmayer-Bucher, S., 2014, "Jonah and the Other", dalam E.B. Ben Zvi & D.V. Edelman (ed.), *Imagining the Other and Constructing Israelite Identity in the Early Second Temple Period*, 182–218, Bloomsbury, London: T&T Clark.
- Goswell, Gregory, 2016, "Jonah among the Twelve Prophets". *Journal of Biblical Literature*. 135. 283-299. 10.1353/jbl.2016.0026.
- Grabbe, Lester L., 1998, *Ezra-Nehemiah*, London, New York: Routledge.
- _____, 2004, *A history of the Jews and Judaism in the Second Temple period, Volume 1. Yehud: A history of the Persian Province of Judah*, London: T&T Clark International,.
- Grätz, S., 2007, 'Second Temple and the Legal Status of the Torah: The Hermeneutics of the Torah in the Books of Ruth and Ezra', dalam G.N. Knoppers & B.M. Levinson (eds.), *The Pentateuch as Torah. New models for understanding its promulgation and acceptance*, 273–287, Winona Lake, IN: Eisenbrauns
- Guillaume, Philippe, 2006, "The End of Jonah is the Beginning of Wisdom." *Bib* 87/2
- Grant-Henderson, Anna L., 2002, *Inclusive Voices in Post-Exilic Judah*, Collegeville, MN: The Liturgical Press.
- Grätz, S., 2011, "The Question of "Mixed Marriages" (Intermarriage): The Extra-Biblical Evidence", dalam C. Frevel (ed.), *Mixed Marriages, Intermarriage and Group Identity in the Second Temple Period*, 192–204, London, T&T Clark.
- Handy, Lowell K., 2007, *Jonah's World: Social Science and the Reading of Prophetic Story*. London: Equinox.
- Haring, James W., 2017, "The Lord Your God is God of Gods and Lord of Lords": Is Monotheism a Political Problem in the Hebrew Bible?, *Political Theology*, 18:6,
- Harlow, D.C., Hogan, K.M., Goff, M. & Kaminsky, J.S. (ed.), 2011, *The 'Other' in Second Temple Judaism, study's in Honour of John J. Collins*, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Harris, Stephen L. dan Robert L. Platzner, 2008, *The Old Testament: An Introduction to the Hebrew Bible 2nd Edition*, McGraw-Hill: Sacramento.
- Heerden, Schalk Willem Van, 2017, "Shades of Green - or Grey? Towards an Ecological Interpretation of Jonah 4:6-11", *Old testam. essays* [online].
- Hensel, Benedikt, 2019, "On the relationship of Judah and Samaria in post-exilic times: A farewell to the conflict paradigm", *Journal for the Study of the Old Testament* 2019, Vol. 44(1)
- Holbert, John C., 1981, "'Deliverance Belongs To Yahweh!': Satire in the Book of Jonah." *Journal for the Study of the Old Testament* 6, no. 21 (October 1981)
- Japhet, S., 2006, *From the Rivers of Babylon to the Highlands of Judah. Collected Studies on the Restoration Period*, Winona Lake: Eisenbrauns.

- Johnson, Willa M., 2011, *The Holy Seed Has Been Defiled: The Interethnic Marriage Dilemma in Ezra 9–10*, Sheffield: Sheffield Phoenix Press.
- Jonker, Louis C., 2016, *Defining all-Israel in Chronicles. Multi-levelled identity negotiation in late Persian-period Yehud*, Mohr Siebeck: Tübingen.
- Jonkers, Peter (2017) “Religion as a source of evil”, dalam *International Journal of Philosophy and Theology*, 78:4-5
- Juma, Florence, 2015, "Public Theology in the face of pain and suffering: A proletarian perspective," *Consensus*: Vol. 36 : Iss. 2 , Article 6.
- Kaminsky, J.S., 2011, “Israel’s election and the other in Biblical, Second Temple, and Rabbinic thought”, dalam D.C. Harlow, K.M. Hogan, M. Goff & J.S. Kaminsky, (ed.), *The ‘Other’ in Second Temple Judaism, study’s in Honour of John J. Collins*, 17–30. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Kartodirdjo, Sartono, 1984, *Pemberontakan Petani Banten 1888*, Jakarta: Pustaka Jaya
- Kelly, Joseph Ryan, 2013, "Joel, Jonah, and the YHWH Creed: Determining the Trajectory of the Literary Influence." *Journal of Biblical Literature* 132, no. 4
- Kelsey, Marian, 2020, “The Book of Jonah and the Theme of Exile.” *Journal for the Study of the Old Testament*, (August 2020)
- Kessler, J., 2006, “Persia’s Loyal Yahwists: Power identity and ethnicity in Achaemenid Yehud”, dalam Lipschits, O. & Oeming, M. (ed.), *Judah and the Judeans in the Persian period*, 91–121, Winona Lake: Eisenbrauns.
- Kim, Hyun Chul Paul, 2007, “Jonah Read Intertextually”, dalam *Journal of Biblical Literature Vol. 126, No. 3 (Fall, 2007)*, 497-528.
- Knoppers, G.N., 2001, “Intermarriage, Social Complexity, and Ethnic Diversity in the Genealogy of Judah”, dalam *Society of Biblical Literature 120(1)*, 15–30, <http://www.jstor.org/stable/3268591>
- _____, 2011, “Exile, Return, and Diaspora: Expatriates and Repatriates in Late Biblical Literature”, dalam Louis C. Jonker, 2011, *Texts, Contexts and Readings in Postexilic Literature: Explorations into Historiography and Identity Negotiation in Hebrew Bible and Related Texts*, Tübingen: Mohr-Siebeck.
- _____, 2015, “The Construction of Judean Diasporic identity in Ezra- Nehemiah”, dalam *Journal of Hebrew Scriptures 15(3)*, 1–29.
- Lay, Cornelis, 2009, “Kekerasan Atas Nama Agama: Perspektif Politik,” dalam *Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Volume 13, Nomor 1, Juli 2009*, 1-19
- Lasine, Stuart., 2016, “Jonah’s Complexes and Our Own: Psychology and the Interpretation of the Book of Jonah.” *Journal for the Study of the Old Testament* 41, no. 2 (December 2016)

- LeCureux, Jason T., 2015, "Reading Jonah as 'History'? The Implications of Canonical Location for Jonah and the Book of the Twelve." *Pacifica* 28, no. 1 (February 2015)
- Levinas, Emmanuel, 1969, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, terj. Alphonso Lingis, The Hague: Duquesne Univ. Press.
- Lim, Sung Uk, 2008, "Jonah's Transformation and Transformation of Jonah from the Bakhtinian Perspective of Authoring and Re-Authoring." *Journal for the Study of the Old Testament* 33, no. 2 (December 2008)
- _____, 2013, "Josephus constructs the Samari(t)ans: A strategic construction of judaean/jewish identity through the rhetoric of inclusion and exclusion", *Journal of Theological Studies* 64: 2
- Lipschits, O., 2006, "Achaemenid Imperial Policy, Settlement Processes in Palestine, and the Status of Jerusalem in the Middle of the Fifth Century B.C.E.", dalam Lipschits dan Oeming, *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- Lyle Berger, Benjamin, 2000, "Picturing the Prophet: Focalization in the Book of Jonah." *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 29, no. 1 (March 2000)
- Maarif, Samsul, 2017, "Meninjau Ulang Definisi Agama, Agama Dunia, dan Agama Leluhur", dalam Ihsan Ali-Fauzi, Zainal Abidin Bagir, dan Irsyad Rafsadi (ed), 2017, *Kebebasan, Toleransi dan Terorisme Riset dan Kebijakan Agama di Indonesia*, Jakarta: Yayasan Paramadina
- Mack, Jane Barnes, 1994, "Cultural Pluralism and Multiculturalism: E Pluribus Unum or Ex Uno Plura?" dalam *Hitotsubashi Journal of Social Studies Vol. 26, No. 2 (December 1994)*, 63-72.
- Margana, Sri, Retno Sekarningrum, Ahmad Faisol (ed), 2017, *Menemukan Historiografi Indonesiasentris*, Yogyakarta: Penerbit Ombak
- McKenzie, Steven L., 2005, "The Genre of Jonah", dalam Howard N. Wallace and Mark A. O'Brien (ed), 2005, *Seeing Signals, Reading Signs: The Art of Exegesis: Studies in Honour of Anthony F. Campbell, SJ for his Seventieth Birthday*. JSOTSup 415. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- McNutt, P., 1999, *Reconstructing the Society of Ancient Israel*, Westminster: John Knox Press.
- Mohamad, Goenawan, 2017, *Pada Masa Intoleransi*, Yogyakarta: IRCiSoD.
- Mtshiselwa, V., 2016, "Remembering and constructing Israelite identity in postexilic Yehud: Some remarks on the penitential prayer of Nehemiah 9:6-37" *Verbum et Ecclesia*. 37. 10.4102/ve.v37i1.1506.
- Nihan, C., 2011, "Ethnicity and identity in Isaiah 56-66", dalam L dalam O. Lipschits, G.N. Knoppers & M. Oeming (ed.), *Judah and the Judeans in the Achaemenid Period. Negotiating Identity in an International Context*, 67-104, Winona Lake: Eisenbrauns.
- Niles, D. Preman, 2013, *The Lotus and the Sun: Asian Theological Engagement with Plurality and Power*, UK: Barton Books.

- Nuraniyah, Nava dan Ali-Fauzi, Ihsan, 2017, "Suara yang Terabaikan: Perspektif Gender dalam Studi-studi tentang Kekerasan Teroris di Indonesia", dalam Ihsan Ali-Fauzi, Zainal Abidin Bagir, dan Irsyad Rafsadi (ed), 2017, *Kebebasan, Toleransi dan Terorisme Riset dan Kebijakan Agama di Indonesia*, Jakarta: Yayasan Paramadina
- Ofengenden, Ari, 2015, "Monotheism, the Incomplete Revolution: Narrating the Event in Freud's and Assmann's Moses". *Symplokē*. 23. 291. 10.5250/symploke.23.1-2.0291.
- Peperzak, Adriaan Theodoor, 1997, *Beyond: The Philosophy of Emmanuel Levinas*, Illinois: Northwestern Univ. Press.
- Person, Raymond F., 2008, "The Role of Nonhuman Characters in Jonah." dalam *Exploring Ecological Hermeneutics*. SBLSS 46. Edited by Norman C. Habel and Peter Trudinger. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Picard, M., & Madinier, R. 2011. *Politics of Religion in Indonesia: The Syncretism, Orthodoxy, and Religious Contention in Java and Bali*. London and New York: Taylor & Francis.
- Pieris, Aloysius, 2013, *The Genesis of an Asian Theology of Liberation*, Srilanka: Tulana Research Centre.
- Pratt, Douglas, 2007, "Exclusivism and Exclusivity: A Contemporary Theological Challenge." *Pacifica* 20, no. 3 (October 2007)
- Rafsadi, Irsyad, 2017, "Catatan Satu Dasawarsa Pengukuran dan Pemantauan Kebebasan Beragama di Indonesia", dalam Ihsan Ali-Fauzi, Zainal Abidin Bagir, dan Irsyad Rafsadi (ed), 2017, *Kebebasan, Toleransi dan Terorisme Riset dan Kebijakan Agama di Indonesia*, Jakarta: Yayasan Paramadina
- Reich, R., dan E. Shukron, 2007, "The Yehud Stamp Impressions from the 1995–2005 City of David Excavations" dalam *Tel Aviv* 34
- Rescher, N., 2000, *Process Philosophy: A Survey of Basic Issues*. Pittsburgh, PN: University of Pittsburgh Press.
- Ricoeur, Paul, 1992, *Oneself as Another* (terj. Kathleen Blamey), Chicago & London: Univ. of Chicago Press.
- Rom-Shiloni, Dalit, 2013, *Exclusive Inclusivity: Identity Conflicts between the Exiles and the People who Remained (6th-5th Centuries BCE)*, New York/London: Bloomsbury
- _____, 2019, "What is "Persian" in Late Sixth Century B.C.E. Prophetic Literature? Case Studies and Criteria", dalam R.J. Bautch and M. Lackowski (ed), 2019, *Discerning Criteria for Dating Persian Period Texts*, Tübingen: Mohr Siebeck
- Ryu, Chesung Justin, 2009, "Silence as Resistance: A Postcolonial Reading of the Silence of Jonah in Jonah 4.1-11." *Journal for the Study of the Old Testament* 34, no. 2 (December 2009).
- Samartha, S. J., 1991, *One Christ Many Religions: Toward a Revised Christology*, Bangalore: South Asia Theological Research Institute & Wordmaker.

- Scharper, J., 2011, "Torah and identity in the Persian period", dalam dalam O. Lipschits, G.N. Knoppers & M. Oeming (ed.), *Judah and the Judeans in the Achaemenid Period. Negotiating Identity in an International Context*, 27-38, Winona Lake: Eisenbrauns.
- Schellenberg, Annette, 2015, "An Anti-Prophet among the Prophets? On the Relationship of Jonah to Prophecy". *Journal for the Study of the Old Testament* 39, no. 3 (March 2015)
- Schifferdecker, Kathryn, 2007, "And also Many Animals: Biblical Resources for Preaching about Creation", *WW* 27/2
- Schiller, Nina Glick, 1994, "Introducing identities: Global studies in culture and power", *Identities*, 1:1
- Schramm, Brooks, 1995, *The Opponents of Third Isaiah Reconstructing the Cultic History JSOT Supplement Series 193*, Sheffield: Sheffield Academic Press
- Schwartz, Joshua, 2000, "Lesson from Inter-communal Conflict During the Second Temple Period", *Jewish Political Studies Review* 12:3-4
- Schuele, Andreas, 2019, "Who is the True Israel? Community, Identity, and Religious Commitment in Third Isaiah (Isaiah 56-66)", *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 73(2)
- Setio, Robert, 2014, "Ambiguitas, Interkulturalitas dan Hibriditas Relasional dalam Relasi Antara Israel dan Bangsa-bangsa Lain", dalam *Diskursus: Jurnal Filsafat dan Teologi*, Vol. 13 No. 1, April 2014, 55-76.
- Shapira, Anita, 2004, "The Bible and Israeli Identity" dalam *AJS Review* Vol. 28, No. 1 (Apr., 2004), 11-41.
- Shemesh, Yael, 2010, "'And many beasts' (Jonah 4:11): The Function and Status of Animals in the Book of Jonah", *Journal of Hebrew Scriptures*. 10.
- Sherwood, Yvonne, 2000, *A Biblical Text and Its Afterlives: The Survival of Jonah in Western Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sidel, John T., 2007, "On the 'Anxiety of Incompleteness': A Post-Structuralist Approach to Religious Violence in Indonesia." *South East Asia Research* 15, no. 2 (July 2007)
- Simkovich, Malka Z., 2018, *Discovering Second Temple Literature*, Philadelphia: The Jewish Publication Society
- Singgih, E.G., 2005, *Mengantisipasi Masa Depan: Berteologi dalam Konteks di Awal Milenium III* (cet. II), Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- _____, 2009, *Dua Konteks: Tafsir-tafsir Perjanjian Lama Sebagai Respons atas Perjalanan Reformasi di Indonesia*, Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- _____, 2016, "Masa Depan Membaca dan Menafsir Alkitab di Indonesia", dalam Wahyu S. Wibowo dan Robert Setio (ed.), *Teologi yang Membebaskan dan Membebaskan Teologi*, 43-80, Yogyakarta: Taman Pustaka Kristen.

- _____, 2019, *Menafsir LGBT dengan Alkitab: Tanggapan terhadap Pernyataan Pastoral PGI mengenai LGBT*, Jakarta: STT Jakarta.
- Slavet, Eliza, 2010, "A Matter of Distinction: On Recent Work by Jan Assmann." *AJS Review* 34, no. 2 (2010)
- Smith, Mark S., 2001, *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, Oxford: Oxford University Press.
- Smith, P.A., 1995, *Rhetoric and redaction in Trito-Isaiah: The Structure, Growth and Authorship of Isaiah 56-66*, Leiden/ New York/Koln: Brill.
- Southwood, K.E., 2011, "An ethnic affair? Ezra's intermarriage Crisis against a context of "self Ascription" and "Ascription of Others"", dalam C. Frevel (ed.), *Mixed marriages, intermarriage and group identity in the Second Temple period.*, 46-59, London: T&T Clark International.
- _____, 2012, *Ethnicity and the Mixed Marriage Crisis in Ezra 9-10: An Anthropological Approach*, Oxford: Oxford University Press
- Spangenberg, I.J.J., 2013, "Reading the Old Testament in the 21st century using the Book of Jonah as reference", *Verbum et Ecclesia* 34(2), Art. #759, 7
- Spellman, Ched, 2018, "Nehemiah's New Shadow: Reading and Rereading the Ezra-Nehemiah Narrative (STR)." *Southeastern Theological Review* Tjaya, Thomas, 2010, *Totality, the Other, the Infinite: The Relation between Ethics and Religion in the Thought of Emmanuel Levinas* (disertasi), Boston College, <http://hdl.handle.net/2345/2468>
- Sunarko, A, 2010, "Ruang Publik dan Agama menurut Habermas", dalam F. Budi Hardiman (ed), *Ruang Publik: Melacak "Partisipasi Demokratis" dari Polis sampai Cyberspace*, Yogyakarta: Kanisius.
- Supelli, Karlina, 2010, "Ruang Publik Dunia Maya", dalam F. Budi Hardiman (ed), *Ruang Publik: Melacak "Partisipasi Demokratis" dari Polis sampai Cyberspace*, Yogyakarta: Kanisius.
- Sulzberger, Mayer, 1909, *The Am Ha-Aretz, the Ancient Hebrew Parliament: A Chapter in the Constitutional History of Ancient Israel*, Philadelphia: Greenstone
- _____, 1912, "The Polity of the Ancient Hebrew" dalam *JQR* 3, 1912
- Thames, Jr, John Tracy, 2011, "A New Discussion of the Meaning of the Phrase 'am hā'āreš in the Hebrew Bible", dalam *Journal of Biblical Literature*, Vol. 130, No. 1
- Thiessen, Matthew, 2009, "The Function of a Conjunction: Inclusivist or Exclusivist Strategies in Ezra 6.19-21 and Nehemiah 10.29-30?" *Journal for the Study of the Old Testament* 34, no. 1 (September 2009).
- Timmer, Daniel, 2013, "Jonah's theology of the nations: The interface of religious and ethnic identity", *Revue Biblique*. 120.
- Turner, Mary Donovan. 1998, "Jonah 3:10–4:11." *Interpretation* 52, no. 4 (October 1998):

- Van Der Jagt, Krijn, 2010, "Changing Worldviews in Post-Exilic Israel." *The Bible Translator* 61, no. 1 (January 2010): 19–30.
- Venter, Pieter M., 2009, "Canon, intertextuality and history in Nehemiah 7:72b–10:40", *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 65(1), 1–8.
- _____, 2012, "Trito- Isaiah, penitential prayer and apocalypticism", *Verbum et Ecclesia* 33(1), Art. #718, 12
- _____, 2018, "The dissolving of marriages in Ezra 9–10 and Nehemiah 13 revisited", *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 74(4), a4854.
- von Weissenberg, Hanne, Juha Pakkala, dan Marko Marttila (ed), 2011, *Changes in Scripture: Rewriting and Interpreting Authoritative Traditions in the Second Temple Period* Berlin/New York
- Walsh, C., 2014, "Women on the Edge", dalam E.B. Ben Zvi & D.V. Edelman (ed.), *Imagining the other and constructing Israelite Identity in the early Second Temple Period*, 122–143, Bloomsbury, London: T&T Clark.
- Weingart, Kristin., 2017, "What Makes an Israelite an Israelite? Judean Perspectives on the Samaritans in the Persian Period". *Journal for the Study of the Old Testament* 42, no. 2 (December 2017)
- Wellhausen, Julius, 2001, *Prolegomena zur Geschichte Israels* (!(@&), Berlin/New York: de Gruyter
- Wendland, E., 1997, "Five Key Aspects of Style in Jonah and (Possibly) How to Translate Them". *The Bible Translator* 48
- Widyatmaja, Josef P., 2010, *Jesus & Wong Cilik: Praksis Diakonia Transformatif dan Teologi Rakyat di Indonesia*, Jakarta: BPK Gunung Mulia
- Wurthwein, 1936, "Der 'amm ha'arez im Alten Testament", *BWANT* 17, Stuttgart: Kohlhammer
- Wyschogrod, Edith, 2000, *Emmanuel Levinas: The Problem of Ethical Metaphysics*, New York: Fordham Univ. Press.
- Zizek, Slavoj, 2008, *In Defense of Lost Causes*, London: Verso.