

## PEMBACAAN LINTAS TEKSTUAL

### Tantangan Ber-Hermeneutik Alkitab Asia (1)<sup>1</sup>

DANIEL K. LISTIJABUDI\*

#### *Abstract*

In the present article I offer a discussion of Asian Biblical Hermeneutics and its relationship to postcolonial biblical criticism, which partly implicated to a multi-faith hermeneutical method. It included the examination of several issues such as the location of the application of the method, methodical options, critical appraisal to the method, as well as its significance for contextual Bible study within my Asian and Indonesian contexts. I put forward as well a critical discussion of several examples of the way Asian hermeneuticians and theologians using the method. I conclude it with my own hermeneutical standpoint through the elaboration on a cross-textual reading of sacred texts and its function as an important instrument within the field of interreligious dialogue.

*Keywords:* multi-faith hermeneutics, cross-textual reading, post-colonial biblical criticism.

#### *Abstrak*

Tulisan ini (bagian pertama) akan mendiskusikan wacana mengenai Hermeneutik Alkitab Asia (*Asian Biblical Hermeneutics*) dalam hubungannya dengan kritik postkolonial dan teori hermeneutik. Tilikan kritis akan dikemukakan dalam diskusi yang terjadi di antara para pengguna ilmu tafsir terutama tentang di mana dan bagaimana perspektif hermeneutik Asia ini telah digunakan dan diterapkan, alasan penggunaannya, dan apa pertimbangan kritis yang muncul akibat pembacaan ini serta signifikansinya terhadap

---

\* Universitas Kristen Duta Wacana (UKDW). Email: [dklistijabudi@staff.ukdw.ac.id](mailto:dklistijabudi@staff.ukdw.ac.id)

studi Alkitab dalam konteks Indonesia dan Asia. Beberapa contoh dari bagaimana para teolog dan penafsir Asia menggunakan metode pembacaan bergenre hermeneutik Asia secara kritis-dialogis dalam konteks ketegangan kreatif di antara keterbukaan terhadap yang lain (di satu pihak) dan komitmen terhadap identitas iman sendiri (di lain pihak), akan menghadirkan.

*Kata-kata kunci:* hermeneutik multi-iman, pembacaan lintas tekstual, kritik Alkitab pasca kolonial.

## **PENDAHULUAN: HERMENEUTIK ALKITAB ASIA (*ASIAN BIBLICAL HERMENEUTICS*), APA ITU?**

Hermeneutik Alkitab Asia (HAA) adalah suatu upaya menafsirkan Alkitab dalam interaksi yang dialogis dan dinamis di antara teks dan konteks bolak-balik, dalam kait kelindan realitas sosio-politis, kultur, dan religius Asia.<sup>2</sup> Frase “bolak-balik” ini penting, sebab HAA bukanlah perihal menerapkan Alkitab yang dianggap firman Allah yang tak berubah, mengatasi waktu, dan universal ke dalam konteks pembacanya (Lee, 1993: 35), melainkan memerlukan interaksi yang kreatif di antara teks dan konteks. D. Preman Niles (1985: 283), dengan kuat dan bernuansa mengetengahkan: *“The most acute criticism of the commonly practiced mode of the interpretation of text and context in Asian Biblical Hermeneutics is whether theology is always a matter of relating text to context? Or is it not also a matter of relating context to text so that the context may speak to the text? Is Asia there to receive? Has it nothing to contribute?”*

Mengenai apa itu konteks, kita dapat bersepakat dengan usulan Aloysius Pieris yang mengemukakan bahwa Asia memiliki dua karakteristik utama: kemiskinan yang merajalela dan keberagaman yang multirupa atau plural (Pieris, 1988). Lebih detail ketimbang Pieris, Lee memberi kualifikasi tambahan terhadap kedua karakteristik ini. Menurutnya, yang disebut konteks Asia adalah terkait dengan dua hal besar, yakni realitas penderitaan secara sosio-politis dan keragaman dalam agama (Lee, 2008: 183). Selanjutnya Lee, dengan lugas menjelaskan bahwa meskipun penderitaan itu universal dan tidak hanya dialami oleh orang Asia, namun realitas penderitaan di Asia sungguh berskala besar dan mendalam sehingga tak bisa diabaikan. Selain bencana alam, eksploitasi ekonomi, kekerasan militer, dan tekanan politik, dikombinasi

oleh tekanan negara dan korporasi transnasional telah menciderai hak-hak asasi dan harkat hidup manusia (2008: 183).

Realitas sosial yang disebut oleh Pieris dan Lee sebagai sesuatu yang menonjol dalam konteks Asia, tentu adalah hal yang perlu diolah dengan seksama dan mendalam oleh studi Alkitab dan teologi, jika kita hendak meletakkan upaya kontekstualisasi pada dasar yang lebih relevan. HAA memang mesti berfokus pada baik persoalan sosial politis maupun keragaman budaya dan agama dalam realitas Asia yang hibrid dan sarat ketegangan dan perjuangan. Jika hendak memasuki dan sungguh mengolah hal-hal ke-Asia-an ini, para teolog Asia yang serius dengan upaya kontekstualisasi teologi dan penafsiran Alkitab setidaknya-tidaknya perlu memiliki dua hal, yakni: (1) kesadaran sejarah, dan (2) kepekaan menjawab undangan masa kini yang dihadirkan oleh konteks.

Kesadaran sejarah yang penulis maksud terkait dengan kehadiran dominasi wacana penafsiran Alkitab. Dalam tulisannya, Lee menyatakan bahwa sampai beberapa tahun belakangan ini penafsiran Alkitab didominasi oleh para cerdik cendekia dari Eropa dan Amerika yang dengan sadar maupun tak sadar mengasumsikan adanya validitas universal dalam membaca/ menafsirkan Alkitab. Para misionaris Barat yang datang ke Asia mengajarkan tentang keunikan, keeksklusifan, normativitas, dan finalitas dari Alkitab Kristen. Pemahaman ini masih amat umum di kalangan gereja-gereja di Asia dan menghantui pikiran dari beberapa cerdik cendekia Alkitab yang mencoba mendekati kanon Alkitab dari perspektif yang berbeda.

Bagi Lee, tugas untuk berteologi di Asia terutama adalah menghadirkan eksorsisme (pengusiran/pengenyahan) dominasi pikiran teologis semacam ini. Fakta mengenai adanya kekayaan tradisi religius-kultural Asia dan pengalaman ketidakadilan, penderitaan, eksploitasi sosio-politis, dan kemiskinan ekonomis jelas ditempatkan di luar komunitas iman historis yang berorientasi pada kaum Yahudi-Kristen yang telah membentuk kanon Alkitab dalam perkembangan dan formasi yang berurutan. Sebagian cerdik cendekia Alkitab yang mewarisi meterai pemikiran para misionaris Barat masa lalu, amat meyakini bahwa Alkitab adalah “Teks”, satu-satunya firman Allah. Kelompok ini juga menyakini bahwa penafsiran mereka atas Alkitab adalah satu-satunya penafsiran yang mutlak, valid, dan benar bagi semua orang. Berikut kutipan panjang dari Lee tentang hal ini.

*The interpretation of the Bible has, until recent years, been done mainly by European and American scholars who consciously or unconsciously assumed universal validity for ways of reading the Bible. The western missionaries who came to Asia taught us about the uniqueness, exclusiveness, normativeness, and finality of the Christian Bible. This kind of view is still very common among Christian churches in Asia and is haunting the minds of some biblical scholars who approach the Christian canon from*

*a different perspective. The task of doing theology in Asia is primarily one of performing theological exorcism. It is a fact that the rich cultural-religious traditions of Asia and the socio-political experiences of injustice, suffering, exploitation, and poverty in Asia were left outside the historical Judeo-Christian communities of faith of which shaped the Christian canon in its successive stages of development and formation. Some scholars with conservative missionary zeal strongly believed that the Bible is the "Text", the only Word of God. They also claim that their interpretation of it is of absolute validity and primary authority for all peoples (1993: 35).*

Sementara, mengenai undangan masa kini, menurut Lee, terletak pada kenyataan bahwa Asia adalah bagian dari dunia yang memiliki beragam tradisi religius yang hidup. Berbagai tradisi religius ini telah sedemikian rupa berkembang dalam kehidupan dan budaya orang-orang Asia. Kitab suci dan karya klasik dari berbagai tradisi religius ini telah mengasuh kehidupan dan jiwa orang-orang Asia yang jumlahnya sedemikian banyak (1998: 248).

Demikianlah kita perlu mengingat bahwa setidaknya ada dua dimensi konteks dari HAA, yakni dimensi sosio-politis dan realitas keragaman agama dan budaya (religius). Setiap dimensi menghadirkan ketegangan tertentu dalam kehidupan orang Asia. Ketegangan dalam dimensi sosio-politis, misalnya, dapat diwakili oleh nasib orang-orang Dalit di India dan Minjung (dulu di Korea/penulis) yang menurut Lee (2008: 184), mencoba membaca ulang Alkitab dari perspektif sosio-politis liberatif sehingga teks Alkitab berbicara bagi orang miskin dan orang tertindas dalam pergumulan mereka memperoleh kebebasan dan kemanusiaannya.<sup>3</sup> Sementara dimensi yang kedua, terkait dengan perlunya mengembangkan hermeneutik multi-iman yang menunjukkan kegairahan para pembaca Asia untuk secara serius dan hormat membaca ulang teks dan konteks dalam interaksi yang mendalam dengan sumber-sumber kultur religius Asia. Upaya untuk melakukan pembacaan Asia yang mengelaborasi dan mengkombinasikan kedua ranah atau dimensi inilah yang menjadi panggilan masa kini bagi para cerdik cendekia Alkitab dari dan di Asia.

## PEMBACAAN KONTEKSTUAL YANG MEMBEBAHKAN DAN HERMENEUTIK LINTAS IMAN

Metode pembacaan lintas tekstual, sebagaimana telah dijelaskan, berada dalam lingkup hermeneutik multi-iman. Hermeneutik multi-iman, memiliki keterkaitan dengan pembacaan kontekstual yang bersifat liberatif (membebaskan) dari dominasi yang *oppressive*. Itulah yang

dikatakan oleh para teolog dan cerdik cendekia Alkitab Asia, sebagaimana diwakili oleh Soares-Prabhu.<sup>4</sup> Dengan lugas, Soares-Prabhu menegaskan bahwa kedua strategi pembacaan Alkitab di Asia, yakni dalam perspektif kemiskinan Asia dan dalam cahaya tradisi-tradisi religius (non-Kristen), akan membuat pembacaan Alkitab Asia akan berurusan secara mendalam, baik dengan: (a) keprihatinan sosial Asia; maupun (b) teks-teks religius, baik tertulis maupun oral (lisan), dari agama-agama Asia, yang oleh karenanya perlu menafsirkan Alkitab secara intertekstual dengan kisah-kisah religius yang hidup di Asia itu. Kedua strategi dan atau dimensi pembacaan ini tidak saling terpisah satu sama lain, melainkan justru saling berkelindan, saling berinterpenetrasi (1995: 325).

Dalam hal ini, gugahan untuk berhermeneutik multi-iman berada pada strategi atau dimensi kedua, yakni dalam konteks pluralitas-hibriditas dari berbagai teks-teks suci atau sakral yang dimiliki oleh Asia sebagai teks Asia. Kata “teks” di sini, sekali lagi, merujuk pada teks tertulis dan lisan dari tradisi-tradisi dan kebiasaan-kebiasaan religius. Asia telah dibentuk selama waktu yang amat lama oleh teks-teks sakral semacam ini. Itulah sebabnya, pembacaan Alkitab yang *mono-scriptural* tidak selayaknya diperlakukan sebagai norma universal pada dirinya sendiri, namun sebagai partner dialog bagi satu sama lain dalam realitas multi-iman Asia. Metode-metode penafsiran Barat haruslah dipahami sebagai alat penafsiran yang berguna dalam kapasitas dan sumbangannya yang khas dan perlu lebih diperlakukan sebagai partner dialog yang kritis-konstruktif dalam pembacaan Asia daripada dianggap sebagai metode pembacaan yang definitif dalam mengukur dan menemukan kebenaran terkait makna dari teks Alkitab.

Patutlah kita catat, bahwa meskipun setiap dimensi (baik sosio-politis maupun kultural-religius) memiliki penekanannya tersendiri, keduanya dimaksudkan untuk dipegang bersama, bukan untuk dipisahkan, atau diperlawankan. Kedua dimensi ini mewakili realitas konteks Asia dalam “*a hybrid set of locations*”-nya (Lee, 2003:5). Patut dicatat, bahwa yang dimaksud dengan konteks bukan hanya situasi Asia namun juga orang-orang Asia sebagai pembaca/pendengar/penghayat teks sakral. Ini dikemukakan oleh Lee (2008: 190), yang mengemukakan bahwa konteks Asia meliputi persilangan waktu, tempat, teks sebagai dokumen tertulis maupun sebagai realitas historis, gerakan massa, pengalaman sehari-hari, dan tindakan-tindakan manusia dalam komunitas. Semua ini dapat dikategorikan sebagai teks sosial.<sup>5</sup>

Kembali ke ranah pembacaan Alkitab dalam konteks Asia, jika dimensi pertama tadi dapat disebut sebagai pembacaan kontekstual liberatif dalam konteks realitas sosio-politis (*a contextual-liberating biblical reading in the face of socio-political reality*), maka dimensi

kedua dapat pula dipahami sebagai pembacaan kontekstual liberatif terhadap pembacaan monoskriptural yang didominasi oleh pembacaan ala Barat dengan model historis-kritis-nya (*a contextual-liberating biblical reading vis-a-vis the mono-scriptural reading as well as in the face of dominating Western readings [primarily historical criticism] of the biblical text*). Sehubungan dengan hermeneutik multi-iman atau *multi-faith hermeneutics*—di tengah realitas adanya beragam teks sakral atau Kitab Suci di dunia Asia—kita sudah diingatkan Soares-Prabhu bahwa semangat untuk mengolah mite-mite tradisional dan teks suci di Asia bukan dalam rangka membuktikan bahwa kekristenan itu cocok dengan agama-agama lokal (Asia) namun bahwa perjumpaan Alkitab dan teks-teks sakral itu dapat menghasilkan suatu inter-tekstualitas yang lebih luas dan sekaligus membuahkan dialog lintas kultur yang berkelanjutan (1995: 281).

## BEBERAPA CONTOH HERMENEUTIK ALKITAB ASIA DARI BEBERAPA TEOLOG ASIA

Pada bagian ini, akan disajikan secara relatif singkat beberapa contoh dari beberapa teolog dan ahli pembacaan Alkitab, yakni: Sugirtharajah, Kwok Pui-lan, Banawiratma, dan George Soares-Prabhu. Kedua ahli terakhir akan digabung karena keduanya mengulas tentang sesuatu yang sama. Alasan pemilihan atas para ahli ini disebabkan karena mereka masing-masing (mewakili para teolog atau ahli lain) sungguh menyadari keberadaan dari sumber kekayaan sosio-kultural-religius Asia dan mencoba untuk mengemukakan posisi mereka dengan spesifik. Sugirtharajah menawarkan beberapa ide yang perlu direnungkan jika kita berupaya membangun dan merayakan hermenetik multi-iman. Kwok adalah seorang teolog feminis Asia yang terkemuka, terutama karena gugahannya untuk melakukan imajinasi dialogal (*dialogical imagination*), yakni suatu metode yang menempatkan teks Alkitab dan peristiwa, kisah, gagasan Asia dalam dialog timbal balik untuk mengisi kesenjangan melalui suatu upaya pembacaan Alkitab yang liberatif. Banawiratma dan Soares-Prabhu sudah mencoba hal yang sama (dalam pola yang berbeda) ketika mengelaborasi teks, ide, dan kebijaksanaan Asia dalam interaksinya dengan Alkitab. Para teolog Asia ini, tak pelak lagi, memiliki minat dan kegairahan yang sama bagi Hermeneutik Alkitab Asia secara kontekstual.

## “HERMENEUTIK ANTAR-IMAN (*INTERFAITH HERMENEUTICS*)” DALAM KARYA SUGIRTHARAJAH

Menurut Sugirtharajah (1991: 440), apa yang ia sebut dengan istilah hermeneutik antar-iman (*interfaith hermeneutics*), yang meliputi upaya penelitian komparatif, bukanlah hal yang sama sekali baru. Para misionaris secara apologetik sudah pernah melakukannya. Dalam upaya komparatif yang apologetik itu, teks Kristen diletakkan di atas teks lain baik secara etis maupun spiritual. Namun, sekarang ini ada perubahan iklim teologi, di mana teks religius lain diakui memberi dampak yang besar dalam perjumpaan dengan kekristenan, sehingga tugas kita bukanlah untuk memerangi teks-teks sakral lain, melainkan untuk memberikan kelengkapan satu sama lain (1991: 441). Dalam dua artikelnya yang terbit pada tahun 1991 (edisi pertama dari *Voices from the Margin*), Sugirtharajah mengemukakan beberapa ide tentang apa yang disebutnya dengan *Inter-faith Hermeneutics*. Di bagian lain dalam artikelnya, ia juga menggunakan istilah *multi-faith hermeneutics*.<sup>6</sup> Inti gagasan Sugirtharajah adalah penegasannya bahwa para penafsir Alkitab mesti memerhitungkan umat dari iman dalam pemikiran teologis mereka (*to “take into account the people of other faiths in their exegetical cogitations”*).

Dalam upaya menafsirkan Alkitab dalam konteks multi-iman seperti di Asia, para teolog Asia setidaknya perlu menyadari dua hal: (1) sensitivitas pada teks-teks suci dari komunitas iman lain dan nutrisi spiritual yang diberikan teks-teks suci itu pada para penganutnya; dan (2) perlunya kesadaran di kalangan ahli-ahli Kristen bahwa karya tulis mereka tampaknya akan mencapai audiens yang lebih luas yang tidak melulu orang Kristen (Sugirtharajah, 1991: 352-353). Intensinya yang serius adalah untuk mendorong para penafsir Alkitab Asia membaca ulang (*reread*) dan memformulasikan kembali berita Alkitab dengan cara menginvestasikan makna dan nuansa baru ke dalam teks Alkitab dalam terang penemuan pada dunia spiritual yang dibentuk oleh pengalaman-pengalaman iman langsung (*direct experiences*) yang juga terjadi pada realitas keberagamaan dari beragam iman lain itu.

Sebagai titik berangkat, Sugirtharajah menggunakan kisah perziarahan Rasul Paulus, terutama pada kisah yang sering disebut sebagai Pertobatan Paulus, dan terhadap teks itu Sugirtharajah menawarkan penafsiran yang berbeda melalui apa yang disebutnya sebagai *Dialogical Approach* (sebagai pembeda dari apa yang sering ia sebut dengan *Conquest* dan *Re-orientation Approach*).<sup>7</sup> Hal yang ia maksud dengan “dialogical approach” adalah suatu pendekatan yang mengakui validitas dari beragam dan berbagai pengalaman religius orang dan menyingkirkan klaim kebenaran eksklusif dari satu tradisi religius di atas yang lain (1991: 358)). Hal yang penting



mengenai pendekatan ini adalah bahwa di dalamnya kita dapat mengamati adanya pandangan yang positif dan konstruktif mengenai agama atau tradisi religius lain. Selain berpandangan positif dan konstruktif, Sugirtharajah juga kritis terhadap agama. Ia menegaskan bahwa di satu pihak setiap agama menjunjung tinggi cinta kasih dan saling menghormati sehingga mengandung elemen/unsur yang liberatif, namun semua agama juga mengandung unsur-unsur opresif. Dalam hal inilah tugas hermeneutis kita adalah untuk mendaftarkan dan mengemukakan aspek-aspek liberatifnya dan dengan itu menghadirkan keselarasan dan perubahan sosial bagi semua orang (1991: 356).

Sebagai implikasi dari pandangan yang positif dan konstruktif terhadap tradisi religius lain, Sugirtharajah menekankan perlunya memiliki pandangan yang terbuka dalam melakukan penafsiran yang kontekstual dan tentatif sebab menurutnya tidak ada penafsiran teks yang universal. Lebih lagi, dengan penuh nuansa, ia meyakini bahwa bahwa kewibawaan dan sakralitas teks (justru) terletak pada kualitas kontekstualnya (Sugirtharajah, 1991: 359). Gagasan semacam ini terdapat dalam pemahaman bahwa teks Alkitab adalah teks yang dinamis, bukan statis atau final. Menurutnya, teks Alkitab memiliki tandon makna dan nuansa sedemikian rupa sehingga kita dapat menimbang makna dan nuansa mana yang dapat berbicara secara bermakna dan imaginatif pada komunitas tertentu. Dengan demikian, komunitas bisa memilih untuk mengisahkan ulang episode-episode yang memberdayakan mereka dalam menghadapi permintaan kebutuhan baru (Sugirtharajah, 1991: 359).

Menurutnya lagi, tak ada penafsiran yang bebas nilai (“there is no value-free exegesis”) dan bahwa semua penafsiran memiliki bias atau preferensi tersendiri (“all interpretations are biased”) (1991: 359), serta tergantung pada banyak hal, misalnya latar belakang akademis, ideologi, keberagamaan dari para penafsirnya (1991: 359-360). Oleh sebab itu Sugirtharajah menyarankan agar para penafsir menanggulangi bias prapaham yang ada dengan melibatkan diri pada apa yang ia sebut sebagai eksegesis komunitarian atau “*communitarian exegesis*”, yakni suatu komunitas orang beriman, dalam kemulti-ragamannya, yang ingin membaca Alkitab bersama secara diektis dan kritis untuk saling berbagi pandangan dalam rangka bersama mencari kebenaran (1991: 360). Siapa yang terlibat dalam komunitas yang ia bayangkan? Dengan kalimatnya sendiri Sugirtharajah menjelaskan, bahwa anggota dari komunitas hermeneutis ini adalah:

*“the community of the faithful—lay and professional, male and female, oppressed and oppressor, adults and children, Blacks and Whites—read the text in a dialectical relationship, each questioning, correcting and enabling the other. This way the pre-suppositions of one community are mutually challenged and critiqued by the other. It is an enterprise in which the questions posed by one section of community preoccupied with their context are read along with the critical reflections on the text with a view to seeking the truth together”* (Sugirtharajah, 1991: 360).



Karena tugas hermeneutis dari para penafsir Kristen pada masa kini tak dapat (tak boleh) mengabaikan teks-teks religius dari komunitas agama atau tradisi religius lain, maka Sugirtharajah bermaksud membagikan apa yang menurutnya adalah aturan-aturan dasarnya alias *ground rules* bagi karya hermeneutik multi-iman. Ia mengingatkan kita akan pentingnya membiarkan setiap kitab suci atau teks sakral menjadi unik dan berbicara dalam peristilahannya sendiri daripada meninggikan yang satu dan merendahkan yang lain. Suatu kegiatan hermeneutis yang baik akan bergerak mengatasi kecenderungan menaikkan dan merendahkan semacam itu, dan akan berupaya mencari tahu apa yang hendak dikemukakan oleh teks-teks itu dan memahaminya sedemikian rupa dalam terma yang diungkapkan teks-teks itu sendiri sedemikian rupa, sehingga kita dihindarkan dari keinginan dan upaya menghakimi teks-teks itu. Semua teks suci, lanjut Sugirtharajah, hendak menyaksikan tentang kemurahan Allah dan misteri kehidupan. Tentu saja, ia setuju akan ada kepusparagaman yang amat mendasar dalam bentuk maupun isi kisah-kisah itu. Namun satu teks suci tak bisa mengklaim bahwa ia satu-satunya yang berhak mengisahkan tentang kemurahan Allah dan misteri hidup manusia dan dunia. Semua kitab suci atau teks sakral ini adalah harta karun bagi semua manusia (1991: 361).

Jelas bahwa Sugirtharajah amat menyadari potensi kepusparagaman, baik dalam bentuk maupun isi/berita, dari setiap kitab suci atau teks sakral dari komunitas religius. Oleh karena itu ia melihat adanya jalan yang memungkinkan terciptanya perjumpaan dari berbagai teks sakral dalam suatu konteks yang multi-iman ketika merujuk ke satu hal yang sama. Hal yang sama itu, menurutnya, adalah tradisi Hikmat. Menurutya, ekuatan tradisi Hikmat adalah bahwa hal itu universal dan tidak terbatas pada suatu budaya atau bangsa tertentu. Malah, tradisi Hikmat mampu meminjam dengan bebas dan memodifikasi materi dari budaya dan sumber lain.<sup>8</sup> Mengutip peribahasa Afrika, ia menekankan bahwa *“it is through other people’s wisdom that we learn ourselves, and no single person’s understanding amounts to nothing”*: melalui hikmat orang lain kita belajar tentang diri sendiri, (oleh karena itu) tak ada pemahaman yang tidak berguna (Sugirtharajah, 1991: 362). Agaknya Sugirtharajah hendak menekankan bahwa para penafsir Alkitab perlu berada di dalam suatu persimpangan tertentu yang secara simultan bersifat kreatif dan dinamis dalam: *pertama*, mengakui dan mengolah kekhasan setiap tradisi; dan *kedua*, menemukan serta mengelaborasi hal-hal yang menyatukan dikarenakan oleh persamaan yang dikandung oleh tradisi-tradisi sosio-kulutral-religius yang beragam itu. Tugas para cerdik cendekia Asia adalah menelusuri, mendeteksi adanya kesamaan dan kemungkinan saling memengaruhi antar-tradisi-tradisi yang berbeda. Ini tidak dimaksudkan untuk mengurangi *“truth-claims”* dari tradisi mana pun melainkan untuk menunjukkan bahwa tradisi-tradisi religius

ini adalah sesuatu yang memang ada, bersifat relatif dan tidak terpisah sama sekali satu sama lain, dan bahwa mereka tidak akan bertumbuh jika saling menolak. Penafsiran yang memahami hal ini akan menghasilkan resonansi universal dari berbagai teks sakral yang berbeda. Malah, lanjut Sugirtharajah, hal ini dapat membantu menyingkirkan kefanatikan religius dan ketegangan komunal yang disebabkan oleh sangkaan akan adanya superioritas dan keunikan yang dimiliki satu tradisi iman mengatasi yang lainnya (1991: 442).

Kita patut bergembira mendapati bahwa Sugirtharajah juga memesan agar bahwa upaya mengelaborasi hermeneutik multi-iman tidaklah boleh terperangkap dalam menara gading dari “permainan di dalam teks melulu” (“*games within the texts*”) melainkan mesti menghasilkan dampak yang signifikan dalam kehidupan sosial manusia. Dengan kata lain, tujuan dari hermeneutik multi-iman tidak berhenti pada tahapan pemahaman teoretis melainkan juga mesti menyentuh malah merengkuh realitas dari kehidupan manusia dalam dimensi sosio-praksisnya. Tugas dari penafsiran Alkitab adalah juga memberlakukan hasil dari penafsiran itu. Makna teks tidak ditemukan hanya melalui upaya merefleksikan, melainkan juga dalam tindakan sosial yang konkret dari pemaknaan yang ditemukan (1991: 362-363). Dalam hubungannya dengan semangat liberatif, Sugirtharajah menulis: “*The primary concern of an interpreter lies not only in transforming social inequalities, as the Latin American liberation theologians are vigorously reminding us, but also in bringing racial and religious harmony among people of different faiths*” (1991: 362-363).

### **“IMAGINASI DIALOGIS (*DIALOGICAL IMAGINATION*)” DALAM KARYA KWOK PUI-LAN**

Kwok Pui-lan, adalah seorang teolog feminis Asia yang telah menulis banyak artikel dan buku-buku menarik. Salah satu kumpulan artikelnya terhimpun dalam buku terkenal yang terbit tahun 1995 berjudul *Discovering the Bible in the Non-Biblical World*.<sup>9</sup> Dalam buku ini, ia dengan tajam menekankan betapa pentingnya bagi orang Asia untuk melakukan penafsiran Alkitab dari perspektif sosio-politik-kultural dan religius yang menjadi konteks hidup orang Asia itu sendiri. Secara khusus ia juga bicara tentang signifikansi pembacaan feminis terhadap Alkitab yang membebaskannya dari dominasi patriarki maupun dari dominasi metode historis kritis yang dikembangkan di Barat.

Kwok menggugah pembacanya untuk mengkaji Alkitab dengan seksama, atas beberapa alasan. *Pertama*, di Asia, Alkitab bersifat kontroversial ambivalen, dan sering memiliki status

yang mengandung konflik. Kwok menjelaskan bahwa sejak sepanjang abad ke-19, Alkitab diperkenalkan ke banyak belahan dunia sebagai bagian tak terpisahkan dari diskursus kolonial. Alkitab telah digunakan untuk melegitimasi suatu keyakinan yang etnosentrik (*ethnocentric belief*) dalam inferioritas orang-orang Asia dan dalam defisiensi (kekurangan) budaya-budaya Asia. Namun di pihak lain, lanjutnya, Alkitab juga berperan menjadi sumber inspirasi bagi orang Kristen untuk melawan penindasan di Asia, terutama di Filipina dan Korea Selatan. *Kedua*, dalam konteks Asia, Alkitab berjumpa dengan suatu konteks kultural yang sepenuhnya baru, yakni suatu konteks yang sejak lama memiliki tradisi hermeneutik yang memberikan tantangan pada hegemoni model penafsiran Barat. *Ketiga*, Kwok menegaskan, bahwa dalam beberapa dekade ini telah bermunculan paradigma-paradigma baru dalam penafsiran Alkitab yang menciptakan lebih banyak ruang di mana pertanyaan-pertanyaan baru teraju dan kreativitas serta imajinasi orang termunculkan. Dengan adanya banyak tilikan (*insights*) baru dari ilmu sosial dan budaya serta studi literatur, maka pemahaman kita mengenai keterhubungan di antara teks-teks, konteks, dan pembaca menjadi semakin beragam dan canggih (Kwok, 1995: 2).

Salah satu kontribusi Kwok terhadap pembacaan Alkitab Asia terletak pada idenya tentang imajinasi dialogis (*dialogical imagination*)<sup>10</sup> yang ia yakini sebagai suatu pendekatan yang layak untuk menafsirkan Alkitab. Terkait penggunaan material dari sumber-sumber Asia, Kwok menukikkan dua ide. *Pertama*, adalah perlunya menggunakan mitologi-mitologi Asia, legenda, dan kisah-kisahannya untuk refleksi biblikal. *Kedua*, penggunaan biografi sosial dari orang Asia sebagai kunci hermeneutis untuk memahami realitas Asia maupun pesan Alkitab (Kwok, 1995: 4, 13). Dalam rangka inilah, Kwok menawarkan imaji tentang Alkitab sebagai “*a talking book*” (‘buku yang berbicara’) yang hendak mengundang hadirnya diskursus teologis yang bersuara tak tunggal (*polyphonic*) serta mengharapkan adanya dialog yang lestari untuk mengkonseptualkan penggunaan pluralistik dari Alkitab di Asia (Kwok, 1995: 5). Ia mengingatkan kita untuk menyadari bahwa jika kita hendak menafsirkan Alkitab bagi konteks dunia yang secara historis tak dibentuk oleh nilai, imajeri Alkitabiah (*biblical vision*), maka kita perlu membayangkan imaji baru bagi proses penafsiran Alkitab itu (Kwok, 1995: 12).

Mengapa Kwok mengusulkan hal yang sedemikian. Ia punya alasan jitu. Menurutnya, alasan utama dari “*dialogical imagination*” adalah karena orang Kristen Asia mewarisi dua narasi, yakni kisah-kisah Alkitabiah dan kisah-kisah Asia. Itu sebab orang Kristen Asia perlu membawa kedua model narasi ini ke dalam dialog satu sama lain, sehingga penafsiran Alkitab di Asia menjadi suatu lalu lintas dua arah di antara tradisi religius Asia dan Alkitab (Kwok, 1995: 12). Oleh karena itu orang Kristen Asia, saran Kwok, mesti menyadari bahwa adanya

ketidakesesuaian di antara jenis penafsiran Alkitab yang diwariskan kepada orang Asia dengan realitas yang dihadapi oleh orang Asia. Dalam situasi inilah Kwok menggugah orang-orang Asia untuk gambaran baru tentang realitas kita dan keterhubungan-keterhubungan baru di antara Alkitab dan kehidupan kita (Kwok, 1995: 13).

Kwok menyetujui langkah-langkah yang diusulkan oleh Sharon Parks dalam proses berimajinasi kreatif, yang meliputi: (a) kesadaran akan adanya sesuatu yang tidak cocok (di antara hal yang diinteraksikan); (b) perlunya jeda; (c) penemuan suatu gambaran atau imaji baru; (d) pemolaan ulang atas realitas; dan (e) penafsiran.<sup>11</sup> Tindakan imajinasi dialogis ini memerlukan lalu lintas kreatif dua arah. Di satu pihak, menurut Kwok, kita mesti mengimajinasikan bahwa tradisi Alkitab—yang diformulasikan pada waktu dan budaya yang tertentu—dapat menjawab pertanyaan-pertanyaan aktual kita. Dan di lain pihak, berdasarkan keadaan masa sekarang yang ada pada kita, kita mesti mengimajinasikan ulang seperti apakah dunia Alkitab itu (dulunya) dan dengan demikian membuka horizon baru yang hingga sekarang tersembunyi dari kita (Kwok, 1995: 13).

Mengenai intensi dan hakikat metode yang diusulkannya, Kwok menulis bahwa imajinasi dialogis dimaksudkan untuk menghadirkan kompleksitas, berbagai keterkaitan yang multidimensional, juga berbagai tahapan makna yang berbeda yang mendasari tugas masa kini kita untuk menghubungkan Alkitab pada realitas Asia. Tugas ini, menurut Kwok, bersifat dialogis dan oleh karenanya meliputi percakapan yang terus-menerus terjadi di antara berbagai tradisi kultural religius yang berlainan. Metode ini, lanjutnya lagi, sungguh-sungguh mesti berimajinasi tinggi, sebab melaluinya kita didorong untuk kembali melihat Alkitab dan realitas Asia kita, memberikan tantangan pada metode historis kritis yang sering kali diasumsikan sebagai metode yang objektif dan netral. Imajinasi dialogis, bagi Kwok, adalah upaya untuk menjembatani kesenjangan waktu, dan tempat, untuk menciptakan lahirnya horizon-horizon baru, dan untuk menghubungkan elemen-elemen hidup kita yang berbeda-beda menjadi suatu keseluruhan yang bermakna (1995: 13).

Karya dari teolog Asia seperti, misalnya, C.S. Song (dengan perhatiannya yang mendalam atas kekayaan tradisi Asia maupun sumber-sumber kisah rakyat) dan Teologi Minjung (dengan perhatiannya pada ketidakadilan sosio-ekonomi-politis<sup>12</sup>), dicatat oleh Kwok sebagai contoh dari pengolahan penafsiran imajinasi dialogis (Kwok, 1995: 16). Selain aktivitas feminisnya, Kwok juga menawarkan berbagai refleksi Alkitabiah dengan metodenya ini,<sup>13</sup> misalnya dalam penafsiran imajinasi dialogis antara Pujian Magnificat Maria (Injil Lukas) dan tragedi di Lapangan Tiananmen Square; atau dalam upayanya menafsir ulang kisah perempuan Siro-Fenisia dalam Injil Markus 7, dsb.

Dalam penafsiran imajinasi dialogis Kwok mendorong kita untuk berani menghubungkan

kisah manusia kita dengan tindakan Allah. Hal ini baginya penting, sebab menurutnya imajinasi dialogis dapat diterapkan tidak hanya dalam kegiatan merengkuh kebudayaan dan tradisi religius Asia, namun juga operatif dalam pemahaman-pemahaman yang amat mendasar dalam sejarah kita sendiri sedemikian rupa sehingga mendorong kita untuk mendefinisikan realitas sejarah dalam bahasa kita sendiri dan mengisinya dengan tilikan-tilikan teologis (1995: 15).

Terkait penggunaan metode ini Kwok menyatakan bahwa tak ada satu aturan penafsiran tertentu yang dapat dibakukan untuk diterapkan secara lintas kultural. Alasannya adalah karena setiap komunitas yang berbeda sah mengajukan pertanyaan-pertanyaan mereka sendiri kepada Alkitab dan bahwa mereka (komunitas-komunitas ini) akan menemukan beraneka segmen dari Alkitab yang dapat kena-mengena dengan situasi mereka yang spesifik. Oleh karena itu metode imajinasi dialogis ini memiliki potensi yang tak terhingga untuk memproduksi lebih banyak kebenaran, menerangi sudut-sudut tersembunyi yang gagal kita lihat. Demikianlah, Kwok menegaskan, klaim-klaim kebenaran kita mestilah diuji di hadapan wacana publik, dalam dialog yang terus-menerus dengan komunitas-komunitas lain. Sebab, ia mengingatkan: *“Good news for Christians might spell bad news for Buddhists or Confucians”* (Kwok 1995: 19).

Sensitivitas Kwok mengenai konteks Asia dan potensinya untuk menghadirkan penemuan-penemuan yang menantang dalam ranah hermeneutik Alkitab kontekstual sungguh jernih. Dengan jitu ia mengetengahkan bahwa masalah utama bagi hermeneutik Alkitab untuk orang Kristen yang tinggal di tengah-tengah dunia “non-Kristen” adalah mendengarkan Allah bersabda dalam suara yang berbeda (selain Ibrani, Yunani, Jerman, atau Inggris). Penafsiran Alkitab, baginya, bukan sekadar persoalan religius di dalam komunitas Kristen semata namun juga perihal yang berkaitan dengan signifikansi implikasi-implikasi politis bagi komunitas lain juga (1995: 9-12).

## **“PERJUMPAAN SUMBER-SUMBER (*ENCOUNTERS OF THE SOURCES*)”**

Seperti yang telah penulis haturkan, J.B. Banawiratma dan George Soares-Prabhu dikelompokkan menjadi satu sebab keduanya memiliki minat yang sama dalam menanggapi panggilan untuk mengerjakan HAA secara kontekstual.

### **1. Belajar dari Karya J.B. Banawiratma (Indonesia)**

Pada tahun 1977, J.B. Banawiratma, mulai membagikan pembacaan atas Alkitab dan sumber dari tradisi religius Jawa secara kontekstual dan dialogis, dalam bukunya *Yesus Sang Guru:*

*Pertemuan Kejawen dengan Injil.* Melalui karyanya ini Banawiratma berhasil memberikan cara pandang baru dalam menghubungkan Alkitab dan sumber religius lain. Tentu saja, ada pro dan kontra tentang upaya ini. Pada tahun 1977 ini, diskursus penafsiran interreligius dan kontekstual di Indonesia semakin mendapatkan contoh dan landasan yang menarik.

Metode yang dipakai dalam buku ini disebut Banawiratma sebagai metode pertemuan dialogis, yakni di antara teks Kejawen tertentu dan Injil Yohanes. Penelaahan ini berpusat pada konsep Guru. Pertama-tama, Banawiratma mengupas konsep Guru dalam hubungannya dengan murid dalam (a) Injil Yohanes, dengan menggunakan metode historis kritis atas beberapa teks Yohanan, dan (b) pandangan dunia Kejawen melalui penelaahan atas beberapa teks religius Jawa dalam lingkup sosio-kulturalnya. Setelah melakukan kedua langkah ini, Banawiratma tiba pada langkah ketiga, yakni (c) pertemuan dialogis dari dua penemuan sebelumnya. Betapapun demikian, menurutnya, perjumpaan dialogis yang paling asli adalah perjumpaan yang terjadi di dalam diri seseorang ketika ia menghadapi pengalaman religius dari komunitas Jawa maupun pengalaman religius dari Injil Yohanes (Banawiratma, 1977: 119).

Banawiratma menulis bahwa meskipun kesaksian Alkitab memiliki karakteristik yang normatif, hal ini semestinya tak boleh mengingkari realitas rencana keselamatan Allah dalam hakikatnya yang universal dan inkarnatif. Karena Allah yang menyelamatkan adalah juga Allah yang datang ke dalam dan merengkuh dunia dalam Yesus Kristus. Allah memang memanggil manusia, namun Ia tidak mendorong manusia keluar dari dunia di mana manusia itu ada; Allah menghendaki agar umat manusia akan menerima Yang Ilahi di tempat di mana mereka berada. Oleh karena itu, menjadi seorang Kristen tidak berarti mengasingkan diri, namun justru menemukan dirinya sendiri dan menemukan kehidupannya sendiri. Inilah realitas yang mengundang perlunya realisasi dari pengalaman religius Alkitabiah dan sekaligus dari pengalaman religius kultural orang itu. Banawiratma mengingatkan bahwa orang tidak harus memilih di antara menjadi orang Jawa ataupun orang Kristen. Seorang Jawa yang mengikut Kristus adalah seorang Kristen yang tetap Jawa. Dalam perjumpaan dialogis—yang sedemikian bermakna dengan Yesus—seseorang diharapkan berakar pada dunianya sendiri: inilah yang disebut proses dan pertumbuhan dari kehidupan yang baru (Banawiratma, 1977: 119).

Menurut Banawiratma, titik awal dari upaya menciptakan perjumpaan dialogis ini adalah perhatian pada kehidupan. Dalam masyarakat Jawa, perhatian pada kehidupan muncul dalam petualangan batin untuk mencapai hidup yang sempurna, yakni menyatunya manusia (ciptaan) dengan Allah. Inilah yang dalam istilah Jawa disebut dengan “*pamoring kawula Gusti*”. Kesempurnaan hidup ini, dalam masyarakat Jawa, didapatkan melalui bimbingan seorang



Guru. Oleh karena itu, dalam pengalaman religius Jawa, seseorang yang hendak menjadi murid perlu mencari dan memilih seorang Guru yang terpercaya dan benar. Sementara itu, dalam Injil Yohanes, orang perlu memiliki iman percaya kepada Yesus agar memperoleh kehidupan yang kekal. Menurut kesaksian Injil Yohanes, Banawiratma melanjutkan, Guru dalam kehidupan religius tak lain tak bukan adalah Yesus. Jadi, sebagai Guru, Yesus memiliki posisi dan fungsi yang unik sebab Ia sendiri adalah perjumpaan Allah dan manusia, Sang Juruselamat dan Anak Allah. Demikianlah, dalam kerangka kehidupan di antara pengalaman religius Jawa dan Injil Yohanes, ada suatu *sharing* pengalaman dalam realitas menjadi murid untuk mendapatkan kesempurnaan kehidupan dalam konteks relasi Guru dan murid (Banawiratma, 1977: 120). Gambaran ini dapat menjadi panduan bagi perjumpaan dialogis di antara pengalaman religius Jawa dan pengalaman religius Injil secara mendalam dan bermakna (Banawiratma, 1933: 121).

Banawiratma melanjutkan dengan mendiskusikan tentang (1) pentingnya bertemu dengan Yesus Sang Guru, diikuti dengan (2) karakter ideal dari sosok murid dengan mengupas apa yang dikemukakan, baik dalam tradisi religius Kejawaen maupun dalam Injil Yohanes. Dalam rangka menjelaskan nuansa eksklusif pada beberapa bagian Injil Yohanes ini (misalnya ucapan Yesus tentang “Akulah (satu-satunya) jalan, kebenaran dan kehidupan”, dalam Yohanes 14, dll.), Banawiratma mengemukakan bahwa kita patut memahami bahwa ekspresi-ekspresi yang bernada eksklusif seperti ini di dalam Injil Yohanes adalah ekspresi yang dibatasi oleh lingkup dan situasi dari Injil Yohanes itu sendiri. Ia juga mengingatkan bahwa orang bisa saja salah beranggapan terhadap Injil Yohanes sebagai Injil yang berkesan menyebarkan fanatisme. Namun jika toh ada yang berpikiran demikian, hal lain yang mesti diingat adalah bahwa Injil Yohanes ini (sebagaimana halnya dengan Injil-Injil lain), adalah suatu pernyataan atau testimoni iman yang juga dibatasi dan diwarnai oleh apa yang melingkupinya (Banawiratma, 1977: 126).

Kemudian Banawiratma mengolah dua persoalan penting, yakni tentang pengalaman mistik dan tugas menyaksi yang ada, baik dalam Kejawaen maupun Injil Yohanes. Banawiratma menunjukkan bagaimana kedua hal ini dapat saling berkelindan dalam dialog yang timbal balik, baik ketika keduanya menunjuk pada gagasan yang sama ataupun ketika keduanya mengetengahkan gagasan yang berbeda satu sama lain tentang hal yang sama. Mengenai pengalaman mistik, misalnya, Banawiratma menyebutkan bahwa puncak pengalaman religius yang dalam spiritualitas Jawa terjadi pada penyatuan antara ciptaan dan Pencipta yang (sudah disebutkan) diungkapkan dalam frase *pamoring kawula Gusti* (*unity between human and God/Divine*), dapat diraih melalui pertolongan seorang Guru yang berbicara tentang asal mula dan tujuan kehidupan (*sangkan paraning dumadi*). Di dalam pengalaman inilah relasi Guru dan



murid mesti meraih kedalaman hingga mereka tiba pada kesatuan roh. Di sini, tak ada lagi tuan dan hamba. Relasi yang sedemikian juga didukung oleh Injil Yohanes yang tegas menyaksikan bahwa hubungan Yesus dan para murid bukanlah hubungan tuan dan hamba, majikan dan budak, melainkan suatu relasi mistik yang mendalam, sehingga barangsiapa yang percaya kepada Anak Allah (*the Son of God*), yaitu Yesus Kristus, dan menyatu dengan Dia akan diangkat, diadopsi menjadi anak Allah (*a child of God*).

Pengalaman disentuh Allah dalam kesatuan dengan Anak Allah adalah suatu pengalaman mistik yang diraih dalam upaya-upaya spiritual. Jika demikian maka menjadi murid yang sejati dari Yesus adalah juga pemenuhan hasrat dari pengalaman religius Jawa (Banawiratma, 1977: 128). Sementara itu, meskipun baik Injil Yohanes dan *Kejawen* mendorong adanya pelibatan aktif yang nyata dari murid di dalam dunia sebagai hasil dari relasi tranformatifnya dengan Sang Guru, pada keduanya ada perbedaan dalam hal tugas kemuridan untuk menghadirkan berita dari Sang Guru kepada dunia. Dalam Injil Yohanes, misalnya, terkandunglah karakter misiologis dan ekklesiologis (membangun komunitas). Sementara dalam pengalaman religius Jawa, kedua karakter ini tidak terlalu nampak. Dalam pengalaman religius Jawa, Sang Guru berfungsi sebagai Penghantar dan bukan sebagai seseorang yang memiliki suatu nilai universal di dalam dirinya sendiri; dan juga bahwa hubungan di antara Guru dan murid dibatasi dalam ruang lingkup di dalam kelompok itu sendiri (Banawiratma, 1977: 129-130). Terhadap perbedaan warna dari tradisi religius ini, Banawiratma mendorong kita untuk menghormatinya. Namun demikian, ia tidak berkecenderungan untuk mengolah lebih lanjut perbedaan ini. Menurut penulis, justru pengolahan perbedaan (yang belum terlalu tebal dikerjakan dalam tulisan Banawiratma) ini adalah sesuatu yang kita perlu kembangkan dalam diskusi selanjutnya.

Di tahap final dalam perjumpaan dialogis di antara Kekristenan dan *Kejawen*, Banawiratma berpendapat bahwa orang Kristen Jawa akan cenderung merasa lebih akrab dengan gelar Yesus sebagai Guru, daripada gelar-gelar lain dalam Injil, misalnya: Anak Domba Allah, Anak Daud, dll. Mengapa demikian? Penyebabnya adalah karena adanya resonansi timbal balik yang dikandung dalam konsep Guru dalam kedua tradisi religius termaksud.

## 2. Belajar dari karya George Soares-Prabhu (India)

Soares-Prabhu, adalah seorang teolog India, yang antara lain menulis artikel terkenal berjudul "Two Mission Commands: An Interpretation of Matthew 28:16-20 in the Light of a Buddhist Text" dalam edisi ke-2 dari buku yang disunting oleh Sugirtharajah berjudul *Voices from the Margin* (1995).

Inti dari artikel Soares-Prabhu telah dikemukakan dengan padat dan bernas oleh editor buku tersebut dalam abstraksinya: *“This essay is an exercise in inter-textual study of the two missionary commands, one Christian (Matthew 28: 16-20) and the other Buddhist (Mahavagga 1. 10-11.1). In this comparative analysis, Soares-Prabhu uses the Buddhist text to illuminate the Christian one. In doing so, he draws out the similarities and differences, continuities and absences in these ancient texts and uses such a cross-religious reading to question the traditional triumphalistic exegesis of the Matthean passage”* (1995: 319).

Abstraksi di atas yang mengasumsikan bahwa apa yang disebut *“cross-religious reading”* adalah suatu gerak iluminasi satu arah, dari teks Buddhis ke teks Matius. Teks yang satu mengiluminasi teks lain, namun tidak sebaliknya. Betapapun demikian, menurut Soares-Prabhu, apa yang dilakukannya adalah suatu karya intertekstualitas yang lebih luas yang menjanjikan hadirnya pemerayaan pemahaman Alkitab melalui interaksinya dengan teks suci dari tradisi religius lain (1995: 334). Melalui tulisannya ini, ia hendak memberikan contoh tentang penafsiran Alkitab Asia dengan membandingkan dua teks yang paralel, dari Alkitab dan dari teks yang berasal dari tradisi Buddhis. Dengan penuh nuansa, Soares-Prabhu menyatakan keyakinannya bahwa perbandingan yang sedemikian, selain akan menggarisbawahi elemen-elemen tertentu dari teks Alkitab, maka hal ini juga akan *“lit up its dark corners”*. Tuturnya, ada elemen-elemen dalam teks Alkitab yang jelas-jelas tidak ditemukan dalam teks Buddhis sebagai teks mitra (*Buddhist intertext*), namun ada juga elemen-elemen lain yang langsung nampak dan memikat perhatian pada *Buddhist intertext* yang tak disebutkan dalam Injil, dan akan diperlihatkan keberadaannya secara implisit di dalam teks Injil (Soares-Prabhu, 1995: 333).

Untuk menjelaskan detail dari pembacaannya, Soares-Prabhu menguraikan separuh dari artikelnya demi menjelaskan wacana heuristik (*heuristic discourse*) dan signifikansi metodenya. Ia mulai dengan menggambarkan kekuatan dari metode historis kritis yang berakar pada tradisi Pencerahan di Barat dan yang menekankan tentang “objektivitas” empiris. Metode ini, dianggap dapat menyingkapkan makna tunggal teks yang dianggap benar melalui olah keahlian yang didasarkan kajian gramatik, filologi, dan kesejarahan tanpa dipengaruhi sama sekali oleh subjektivitas penafsirnya (Soares-Prabhu, 1995: 320). Namun demikian, Soares-Prabhu menukas, dalam perkembangan penafsiran Alkitab, hegemoni pembacaan Alkitab semacam ini tak lagi ada. Lugas ia menyatakan bahwa dalam situasi postmodern sekarang ini, historis kritis bukanlah metode penafsiran yang dominan. Metode ini telah digantikan oleh perkembangan-perkembangan baru di dalam hermeneutik filsafat dan juga oleh iklim postmodern yang tak lagi mendukung pandangan positivistik dari ilmu pengetahuan (*hard science*). Pada era

eksegesis postmodern, metode-metode tafsir bercirikan pemberian tekanan yang besar pada peran pembaca dalam memproduksi makna teks, sebab di dalam filsafat hermeneutik tentang penafsiran postmodern, sebuah teks tidak dilihat sebagai “objek” yang sudah memiliki makna (pada dirinya sendiri), namun sebagai jaringan linguistik yang memanggil-manggil adanya respon dari pembaca dalam memaknai teks itu (Soares-Prabhu, 1995: 320-321),

Lebih lanjut Soares-Prabhu menyatakan bahwa fokus dari penafsiran Alkitab sudah bergeser dengan langkah yang pasti dari pengarang ke teks, lalu dari teks ke pembaca. Pergeseran ini telah membuka jalan baru dalam dunia penafsiran Alkitab dalam kesadaran postmodern yang memberi perhatian besar pada pentingnya respon dari pembaca. Hermeneutik Alkitab Asia (HAA) yang sudah berkembang di dalam interaksi dinamis di antara teks Alkitab dan realitas Asia, mampu tampil pada posisi yang teguh. Dan sebagai prinsip dari pembacaan Alkitab yang memadai serta kontekstual, ia berargumentasi bahwa bukan lagi apa yang disebut “*implied reader*”<sup>14</sup> dari teks Alkitab melainkan pembaca Asia masa sekaranglah (dalam realitas ke-Asian-annya, yakni pergumulan sosio-politis maupun keberagaman tradisi religius) yang mesti tampil ke muka, mengambil alih posisi, dan melakukan pembacaan inter-tekstual terhadap Alkitab dengan mengelaborasi berbagai tilikan dari teks-teks Asia lainnya, meskipun dalam praktik, pembacaan Asia semacam ini dipenuhi oleh berbagai kesulitan. Soares Phrabu mendorong terus upaya semacam ini sebab hal ini lahir dari kompleksitas situasi Asia dan dari kemendesakan sejarah (1995: 323).

Setelah pewacanaan di atas, ia kemudian tiba pada upayanya untuk membandingkan dua teks Perintah/Amanat Pengutusan (*two Mission Commands texts*) dari tradisi Kristen dan Buddhis. Ia menyatakan harapannya dengan jelas, yakni agar perbandingan yang dilakukan dapat membantu tertemukannya pemahaman Asia (*Asian understanding*) terhadap teks Kristen (1995: 326-327). Mungkin di sini kita berharap akan adanya perbandingan yang sepadan, namun sebagaimana penulis ungkapkan di bagian sebelumnya, dalam artikel ini yang kita baca adalah kecenderungan upaya iluminasi satu arah (*a one way direction of illuminating*) dan bukan bolak-balik (meskipun di satu poin, yakni tentang *agape* and *nirvana*, Soares-Prabhu mengaitkan ke dua teks).

Setelah mengategorikan beberapa perbedaan dan kesamaan, Soares-Prabhu mengemukakan dua hal, pertama bahwa kedua teks ini berasal dari dua konteks sastra yang amat berlainan. Teks pengutusan dalam Injil Matius memberikan kesimpulan pada suatu kisah Yesus yang koheren dan terjalin secara konstruktif, sedangkan teks pengutusan dalam *Mahavagga* adalah bagian dari koleksi lepas dari beberapa tradisi yang dibingkai bersama untuk keperluan

“tata tertib” dalam biara Buddhis (Soares-Prabhu, 1995: 328). Berikutnya, isi dari kedua teks pengutusan ini berbeda secara signifikan, “*markedly different*” (1995: 330). Terkait tentang “perihal” yang diperintahkan kepada para murid, Soares-Prabhu memperlihatkan bahwa pengalaman pembebasan/lepas-bebas pada para biarawan/bikkhu Buddhis (*the liberation of the bhikkus*) di biara yang disebutkan dalam teks Buddhis tidak memiliki paralelitas atau kesejajaran dengan apa yang disampaikan oleh dan dalam teks Matius. Sementara, perintah untuk membaptis yang ada dalam Matius juga tidak mendapatkan paralelitasnya dalam teks Mahavagga dalam Buddhis. Perbedaan isi yang signifikan ini dicatat dengan amat teliti oleh Soares-Prabhu dalam rangka mendiskusikannya pada tahapan yang lebih lanjut.

Lalu, Soares-Prabhu mengkaji kesamaan-kesamaan. Ada beberapa hal ditemui: (1) bahwa kedua perintah pengutusan ini memiliki konteks kehidupan yang sama, keduanya menyatakan adanya tugas pengutusan untuk komunitas-komunitas yang dituju; (2) kedua tugas pengutusan memiliki format yang sama, yakni mengandung adanya tiga elemen struktural di dalamnya, yakni:

- A (pendasaran pengutusan pada otoritas atau kewibawaan si pengutus);
- B (dilanjutkan dengan melakukan tugas pengutusan);
- C (diakhiri dengan kembalinya si pengutus yang hadir dengan satu dan lain cara untuk menyertai mereka yang diutus) (1995: 329).

Selanjutnya tibalah ia pada inti upaya dari (apa yang ia sebut sebagai) inter-textualitas, dengan menjelaskan beberapa tahapan paralel dari kedua teks, melalui mana teks Buddhis mengiluminasi penafsiran dari teks Matius. Pada tahapan pertama paralelitas ini, Soares-Prabhu mencatat bahwa dalam Injil Matius, perintah pengutusan melulu disandarkan pada otoritas atau kewibawaan Yesus (“Kepada-Ku telah diberikan segala kuasa di sorga dan di bumi”), sementara dalam teks Mahavagga amanat pengutusan itu tidak hanya didasarkan pada lepas-bebasnya sang Buddha sendiri (“Aku lepas-bebas dari semua belenggu, baik yang manusiawi dan ilahi”), namun secara setara, juga diletakkan pada kelepas-bebasan yang sama yang dicapai para pengikutnya (“Kalian, O para Bhikku, pun terbebaskan dari segala belenggu, manusiawi dan illahi”). Amanat pengutusan dalam teks Buddhis terletak baik pada pengalaman dari para bhikku yang diutus, maupun pada otoritas Sang Buddha itu sendiri. Kebutuhan tentang adanya “pencerahan” (dalam terma Kristiani, “pertobatan”) dari pihak para misionaris (yang diutus) tidaklah eksplisit dinyatakan dalam teks pengutusan Matius. Namun perhatian pada interteks Buddhis (teks mitra Buddhis) mengarahkan kita memerhatikan pada fakta bahwa mereka yang diutus untuk menjadikan murid adalah mereka sendiri, yakni ke-“sebelas rasul/murid” Yesus.

Dengan demikian, interteks Buddhis mengingatkan kita bahwa misi Kristen, dalam segala pendasaran Kristologisnya, juga (perlu) mengasumsikan adanya “pencerahan” yang dialami oleh para utusan (1995: 330, 331).

Pada tahap paralel kedua, Soares-Prabhu menunjuk pada simbiosis kedua teks. Menurutnya, baik amanat pengutusan Kristen maupun Buddhis mengandung suatu perintah untuk mengajar. Dalam teks Matius ada perintah yang memandatkan para murid untuk mengajarkan segala sesuatu yang diperintahkan Yesus kepada mereka. Hal ini sekali lagi mengungkapkan adanya fokus Kristologis dari teks. Dalam teks Buddhis, ada perintah Buddha kepada para bhikkunya untuk mengabarkan *dhamma*. Jika *dhamma* ini adalah jalan menuju kekudusan hidup yang sempurna dan murni, maka ini pulalah agaknya yang diperintahkan Yesus, demikian tulis Soares-Prabhu. Sebagai konsekuensinya, tibalah ia pada penemuan yang menarik ketika ia mengkaitkelindankan kedua teks sebagai berikut: “*Christian love (agape) is not Buddhist freedom (nirvana). But there is a convergence between them, for the Buddhist ideal of absolute freedom implies unlimited compassion; just as the Christian goal of unconditional love leads to perfect freedom. The ideal of the free and the compassionate person stands as the desired goal of both traditions*” (Soares-Prabhu, 1995: 331). Sebagai tambahan (masih di tahap kedua), Soares-Prabhu juga mengemukakan bahwa ada perbedaan besar pada adanya formula Trinitarian dalam pembaptisan pada Injil Matius, di mana seseorang yang merdeka dan penuh cinta kasih masuk sebagai bagian dari komunitas murid, yakni sebagai orang Kristen; sementara dalam Buddhisme, seseorang mengalami kelepasbebasan dari keberadaannya sebagai individu yang terisolasi, terhalangi, terbelenggu (1995: 331).

Pada tahapan paralel ketiga, Soares-Prabhu menyebutkan adanya hal yang sama namun diungkapkan dalam formulasi yang berbeda. Hal yang sama itu adalah kemerdekaan, kelepasbebasan sebagai tujuan utama bagi umat manusia. Namun demikian, tujuan utama ini diungkapkan dengan cara yang berbeda oleh (dalam) kedua perintah pengutusan. Dalam Buddhisme, tujuan pengutusan adalah, demi kesejahteraan atau kebahagiaan semua, tidak hanya umat manusia namun untuk semua makhluk di dunia juga (Soares-Prabhu, 1995: 331). Kesejahteraan atau kebahagiaan semacam ini menurut Soares-Prabhu jauh kurang jelas (“*much less clear*”) pada Injil Matius yang menetapkan “menjadikan semua bangsa murid Yesus” melalui baptisan sebagai tujuan. Dalam Injil Matius, hal ini berarti membawa para petobat ke dalam suatu ritus inisiasi untuk masuk ke kelompok sosial tertentu. “Baptisan” semacam ini tentu saja berimplikasi pada suatu kesejahteraan, yakni kesejahteraan utama dari mereka yang dibaptiskan (Soares-Prabhu, 1995: 332).

Soares-Prabhu juga kritis terhadap pembacaan triumphalistik atas perintah pengutusan pada Matius yang biasanya disebut dengan istilah “Amanat Agung”, sebab perintah ini bisa menjadi suatu panggilan untuk melakukan misi yang secara agresif bersifat mementingkan diri sendiri, sebagai bentuk dari “penaklukan” di mana pertumbuhan numerik dari gereja yang bermisi atau kepentingan politis dari patron kolonialnya menjadi lebih penting daripada kesejahteraan orang-orang yang diinjili. Di sini kita lihat sekali lagi, teks mitra Buddhis mengarahkan perhatian kita pada suatu dimensi dari teks Kristen (bahwa semua karya misi mestilah ditujukan bagi kebaikan, keberuntungan, kebahagiaan dari dunia dan umat manusia) yang tidak eksplisit dinyatakan dalam Injil Matius dan oleh karenanya bisa dengan mudah terabaikan (1995: 332). Hal ini, tak pelak lagi, adalah salah satu sumbangan teks Buddhis dalam membuka perspektif baru terhadap teks Matius. Teks Buddhis agaknya juga memiliki cakupan yang lebih universal sebab teks itu lebih sadar mengenai kesatuan umat manusia (Soares-Prabhu, 1995: 332).

Pada akhirnya, Soares-Prabhu mencatat bahwa kedua perintah pengutusan ini berakhir dengan adanya suatu janji. Janji dalam Injil Matius berdimensi Kristologis dan sekaligus eskatologis (“Aku menyertai kamu sampai kepada akhir zaman”). Kedua elemen ini (yakni Kristologi dan eskatologi) sama sekali tak ada dalam teks pengutusan Buddhis yang hanya menjanjikan agar para bhikku pergi, mengajarkan kebaikan (*dhamma*). Kehadiran Sang Buddha terpenuhi dalam dalam fungsi keteladanan yang diberikannya (1995: 333). Di sini, Soares-Prabhu ingin *fair* dengan karakteristik dari kedua teks yang terbangun dan diwarnai oleh teologi mereka yang (masing-masing) spesifik. Kekristenan meletakkan idea eskatologi di dalam nilai-nilai Kristosentris sebagai puncaknya, sementara dalam Buddhisme, pencerahan adalah puncak dari pengalaman religius seseorang.

*(Bersambung pada edisi berikutnya)*

---

#### Catatan

<sup>1</sup> Tulisan ini adalah bagian pertama dari dua tulisan. Bagian kedua akan terbit pada edisi berikutnya.

<sup>2</sup> Penulis tidak bermaksud bahwa hermeneutik dengan jenis ini hanya ada di Asia. Intensi penulis adalah untuk menggarisbawahi bahwa hermeneutik Alkitab sejenis ini sungguh ada di konteks Asia dengan segala negosiasi sosio-kultur-religiusnya.

<sup>3</sup> Menurut Lee: “*Dalit and Minjung biblical interpretations are just two of those many approaches to the Bible from the perspective of the experience of the oppression of the people, who attempt to seek empowerment from their reading of the biblical text. Contextual socio-political sensitivity to the plight of the people is the point of departure, and the aim of biblical interpretation is largely communal liberation from social injustice imposed by oppressive socio-political structures*” (2008: 186).



<sup>4</sup> Soares-Phrabu (1995: 325, 326) menulis: “*The liberation that interpreting the Bible brings to its Asian context can be: (1) the liberation of Asian religions—not excluding Christianity—from the pre-critical dogmatism as well as the domination of Western critical reading of historical criticism that should function as ancillary role rather than the dominant one; (2) in the prophetic critique of Asian reality that will foster the social liberation of Asia’s marginalized people from their overwhelming poverty, social oppression and patriarchy; (3) a spiritual liberation of the individual from the bondage of inordinate attachments, which is the primary goal of the non-Semitic religions of Asia, where the reading of the Bible must be illuminated by the Asian religious texts and stories which are brought to it....*”

<sup>5</sup> Selengkapnya silakan simak kutipan Lee, sebagai berikut: “*Context is not just a setting of the intersection of time and space; it is a conglomeration of texts in the conventional sense of written documents, as well as in the more elusive socio-scientific notion of historical events, people’s movements, daily experiences and human actions in community as being ‘social text’.*”

<sup>6</sup> Menurut Lee (2008: 181): “*Sugirtharajah proposes that the postcolonial discourse assists the formerly colonized community to resist the hegemonic claim of the Bible, to expose the implicit and explicit colonial codes in the text and to critique the imperial Eurocentric interpretation based on colonial ideology and practices.*”

<sup>7</sup> Dalam pemahaman Sugirtharajah, pertobatan Paulus terjadi di dalam tradisi religiusnya sendiri (bukan bertobat dalam arti berpindah ke agama lain, dalam hal ini dari Yudaisme ke kekristenan, melainkan hal itu terjadi di dalam tubuh Yudaisme itu sendiri di mana Paulus berakar dan kemudian belajar semakin banyak sehingga menjadi terbuka pada aspek-aspek yang dilupakan (dalam hal ini aspek kasih karunia dan kemurahan Allah). Ini ide pertama. Yang kedua, pendekatan *dialogical approach* melihat orang beriman lain secara berbeda. Mereka dilihat bukan sebagai objek atau sasaran untuk ditobatkan melainkan sebagai manusia yang seyogyanya diterima tanpa syarat apa pun, tanpa keharusan pemurnian ritual. Ketiga, ini menunjuk pada fakta bahwa pengalaman spiritualitas yang mengubah bukanlah sesuatu yang privat, subjektif, dan emosional melainkan justru menampak dalam praksis dan keterlibatan dalam realitas kehidupan (1991: 358-359).

<sup>8</sup> Impian Sugirtharajah bagi hermeneutik Asia adalah terolahnya khasanah inter-religius sedemikian rupa hingga mengatasi kerangka identifikasi keberagamaan Yahudi dan Yunani pada kekristenan. Ia berharap akan terciptanya “*an interpretative enterprise that will go beyond the identification of the influences of Jewish and Greek thinking on the faith of the early Christians and detect possible Hindu or Buddhist elements in the faith articulations of the early Christian movement*” (1991: 441).

<sup>9</sup> Setelah buku ini Kwok juga menulis buku terkenal (antologi artikel) lainnya berjudul *Postcolonial Imagination and Feminist Theology* (Westminster John Knox Press, 2005), di mana ia merevisi beberapa asumsinya dalam buku *Discovering the Bible* terkait dengan belum dimunculkannya secara tegas analisis tentang subjektivitas yang tersebar atau keragaman retakan dari pemikiran dan jiwa dari subjek yang terkolonisasi di dalam suatu proses yang imajinatif (2005: 29).

<sup>10</sup> Menurut Kwok (1995: 4, 12), frase “*dialogical imagination*” adalah usulannya sendiri berdasarkan pengalamatannya atas apa yang dikerjakan para cerdik cendekia Asia. Sebelumnya, ada frase yang hampir mirip, yakni “*analogical imagination*” yang diajukan oleh David Tracy dalam bukunya yang terkenal *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism* (1981).

<sup>11</sup> Kwok (1995: 13) mengutip Sharon Parks, *The Critical Years: The Young Adult Search for a Faith to Live By*, San Francisco: Harper and Row, 1986, hlm. 117.

<sup>12</sup> Kwok (1995: 16) menyatakan bahwa “*Dialogical Imagination operates in the attempt to reclaim the minjung as the center of both our Asian reality and the biblical drama.*”

<sup>13</sup> Kwok (1995: 37, 38) mentions on several scopes: “*A dialogical model highlights the possibilities of different*



readings according to our race, class, culture, and sexual orientation [...] A dialogical model of interpretation emphasizes that Christian churches exist in dialogue with other human communities, including different faith communities. In the multireligious Asia, we do not have one scripture, but many scriptures, not only one religious narrative, but multiple religious narratives [...] In contrast, a dialogical model suggests the genuine possibility of responding to many different narratives at the same time, of trying out different versions of each story, and of creating alternative narratives [...] A dialogical model understands the self not as an isolated, monolithic identity but as a center of multiple relationships.”

<sup>14</sup> Soares-Prabhu (1995: 322) menyebutkan metode kritik *reader respon* yang berfokus pada *implied reader* (pembaca yang diasumsikan oleh teks asli) menanggung beberapa keterbatasan: *pertama*, mereka tak berdaya di hadapan apa yang disebut “*intentional fallacy*”, yakni bahwa mereka menempatkan makna teks dalam intensi pengarangnya, yang diandaikan diungkap oleh para pembaca yang dituju oleh si pengarang teks; *kedua*, mereka mengabaikan peran kreatif dari pembaca nyata masa kini (*real reader*) dalam memproduksi makna dari suatu teks; dan *ketiga*, mereka sedemikian mendekontekstualisasi (*decontextualize*) teks yang ditafsirkan, sehingga dengan demikian signifikansinya dinetralisir.

## DAFTAR PUSTAKA

- Banawiratma, J.B. 1977. *Yesus Sang Guru: Pertemuan Kejawaen dengan Injil*, Yogyakarta: Kanisius.
- Lee, Archie. 1993. “Biblical Interpretation in Asian Perspectives.” *Asian Journal of Theology* (AJT 7:1/93), hlm. 35-39.
- \_\_\_\_\_. 1998. “Cross-Textual Interpretation and Its Implications for Biblical Studies”, dalam Fernando Segovia and Mary Ann Tolbert (eds.), *Teaching the Bible, The Discourses and Politics of Biblical Pedagogy*, New York: Orbis Books, hlm. 247-254.
- \_\_\_\_\_. 2008. “Cross-textual hermeneutics and identity in multi-scriptural Asia”, dalam Sebastian C.H. Kim (ed.), *Christian Theology in Asia*, Cambridge: Cambridge University Press, hlm. 179-200.
- Kwok, Pui Lan. 1995. *Discovering the Bible in the Non-Biblical World*, New York: Orbis Books.
- \_\_\_\_\_. 2005. *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*, Louisville: Westminster John Knox Press.
- Niles, D. Preman. 1985. “The World of God and the People of Asia”, dalam James T. Butler, Edgar W. Conrad, dan Ben C. Ollenburger (eds.), *Understanding the Word, Essays in Honour of Bernhard W. Anderson*, Sheffield: JSOT, hlm. 281-313.
- Pieris, Aloysius. 1988. *An Asian Theology of Liberation*, New York: Orbis Books.

- Soares-Prabhu, George M. 1995. "Two Mission Commands: An Interpretation of Matthew 28:16-20 in the Light of a Buddhist Text", dalam R.S. Sugirtharajah (ed.), *Voices from the Margin*, New Edition, New York: Orbis Books, hlm. 319-338.
- Sugirtharajah, R.S. 1991. "Inter-faith Hermeneutics: An Example and Some Implications", dalam Sugirtharajah (ed.), *Voices from the Margin*, New York: Orbis Books, hlm. 352-363.