

PEMBACAAN LINTAS TEKSTUAL

Tantangan Ber-Hermeneutik Alkitab Asia (2)¹

DANIEL K. LISTIJABUDI*

Abstract

This article (part two) evaluates the examples given from the works of Asian theologians (in part one) by considering their hermeneutical positions in the inter-scriptural discussion through the insights of the theology of religions and interreligious hospitality. Herewith, the insights of theology of religion as a critical lens. The next step is an elaboration of the examples through this lens. Afterwards, the historical developments behind the cross-textual reading are also briefly searched. The following discussions include Archie Lee's approach which emphasizes (a) the relation between text and the context of readers within their Asian hybrid set of locations as well as (b) the process of interrelating the two texts with each other. Some critical remarks as well as constructive contributions to the post-colonial bible reading and Indonesian contextual reading are raised. At last, this article offers a hermeneutical standpoint by elaborating how a cross-textual reading of sacred texts can function as an important instrument within the field of interreligious dialogue.

Keywords: multi-faith hermeneutics, cross-textual reading, interreligious hospitality.

Abstrak

Artikel ini (bagian kedua) akan mengajukan evaluasi terhadap contoh-contoh yang diberikan oleh para teolog Asia (di bagian pertama) dengan mempertimbangkan posisi hermeneutis mereka dalam diskusi inter-skriptural melalui tilikan dari teologi agama-agama dan apa yang disebut keramahan interreligius. Sebagai lensa kritis untuk

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

mengevaluasi digunakanlah tilikan teologi agama. Elaborasi kritis dari contoh-contoh yang ada akan ditinjau dari lensa terpilih ini. Kemudian artikel ini akan mendiskusikan sejarah perkembangan yang ada di balik model pembacaan lintas tekstual. Setelahnya pendekatan dari Lee yang memberi tekanan pada (a) hubungan di antara teks dan konteks (para) pembaca di dalam tatanan lokasi hibriditas Asia, dan (b) proses menginterrelasikan dua teks satu sama lain akan diperbincangkan. Beberapa tilikan kritis maupun kontribusi konstruktif dari model pembacaan lintas teks terhadap pembacaan Alkitab pasca-kolonial dan pembacaan Alkitab kontekstual Indonesia akan dikemukakan. Akhirnya, tulisan ini akan memuara pada dua hal: *pertama*, penjelasan mengenai posisi hermeneutis penulis; *kedua*, kajian terhadap nilai dan praktik dari pembacaan lintas tekstual dalam dialog interreligius.

Kata-kata kunci: hermeneutik multi-iman, pembacaan lintas tekstual, keramahan interreligius.

EVALUASI DARI CONTOH-CONTOH SEBELUMNYA

Sekarang penulis akan mengevaluasi contoh-contoh yang diberikan oleh para teolog Asia (di bagian pertama, pada edisi sebelumnya) dengan mempertimbangkan posisi hermeneutis mereka dalam diskusi inter-skriptural melalui tilikan dari teologi agama-agama dan apa yang disebut keramahtamahan interreligius (*interreligious hospitality*). Untuk memulai, pertama-tama penulis akan merujuk pada tilikan teologi agama sebagai lensa kritis. Langkah berikutnya adalah elaborasi kritis dari contoh-contoh yang ada ditinjau dari lensa terpilih ini.

TINJAUAN DARI PERSPEKTIF TEOLOGI AGAMA-AGAMA

Penulis meyakini bahwa berbagai model dalam diskusi teologi agama-agama telah jamak dikenal. Pembagian model klasiknya adalah: *exclusivism*, *inclusivism*, dan *pluralism* (Moyaert, 2011: 5). Sementara jika kita menggunakan teori yang lebih baru dari Paul Knitter (2003), maka kita akan mengenali empat model dalam refleksi Kristen tentang agama lain yang dikategorisasikan sebagai model *replacement*, *fulfillment*, *mutuality*, dan *acceptance*.

Model-model ini hendak memberikan jawab terhadap pertanyaan-pertanyaan yang ditujukan pada topik keselamatan. Menurut Moyaert, pertanyaan tentang keselamatan muncul dari dua aksioma Kristen tradisional, yakni: (1) Allah menghendaki keselamatan universal, untuk semua; dan (2) adanya gagasan bahwa keselamatan datang melalui Kristus. Kedua aksioma ini menyimbolkan ketegangan di antara universalitas dan partikularitas. Jawaban yang berbeda telah diberikan terhadap pertanyaan mengenai topik ini dan jawaban-jawaban itu diklasifikasikan dalam tipologi yang sekarang ini seumumnya disebut dengan eksklusivisme, inklusivisme, dan pluralisme itu (2011: 14). Sebagaimana klasifikasi Knitter, Moyaert (2011: 15) menyarikan sedemikian: model eksklusivisme mengategorikan pandangan bahwa hanya mereka yang secara jelas mengakui Kristus sebagai Juruselamatlah yang diselamatkan. Model inklusif menyatakan bahwa pengakuan iman personal tentang Kristus tidaklah hal yang menentukan keselamatan seseorang. Namun pada saat yang sama, model ini mengaffirmasi bahwa Kristus sudah terlibat dalam proses keselamatan. Sementara model pluralis memisahkan di antara kemungkinan mendapatkan keselamatan dan perantaraan Kristus serta menyatakan bahwa semua agama membentuk jalan yang berbeda namun sama-sama menuju pada keselamatan (2011: 15). Lebih kompleks lagi, Moyaert juga menunjukkan bahwa ada variasi yang mengombinasikan elemen inklusif dan pluralis.² Variasi itu ia lihat ada pada posisi yang dikemukakan Jacques Dupuis (1999). Posisi teologis Dupuis, sebagaimana dikutip Moyaert, disebut sebagai “*inclusivist pluralism*” atau “*pluralistic inclusivism*”. Kedua istilah ini di satu pihak mengonfirmasi elemen signifikansi keselamatan universal dan konstitutif dalam peristiwa Kristus, dan di lain pihak menegaskan adanya nilai keselamatan yang berkelanjutan dalam berbagai tradisi religius lain yang menjadi bagian dari rencana tunggal Allah bagi keselamatan seluruh umat manusia (Moyaert, 2011: 27). Masih mengutip Dupuis, Moyaert menuliskan bahwa model *inclusivistic-pluralist* berarti sementara tetap menjaga posisi inklusif dengan berpaut teguh pada Yesus Kristus sebagai Juruselamat universal, seseorang dapat sekaligus meyakini adanya jalan-jalan agama yang plural yang mengandung nilai keselamatan yang sama bagi pemeluk dan penghayatnya meskipun hal itu tidak secara esensial atau organis terhubung dengan Kristus, namun tetap berada dalam satu rencana keselamatan bagi segenap manusia (2011: 27).

Jelaslah bahwa para cerdik cendikia Alkitab, seperti: Sugirtharajah, Kwok, Soares-Prabhu, dan Banawiratma, tidak meletakkan metode pembacaan mereka dalam skopa teologi agama-agama melainkan dalam ranah hermeneutika. Betapapun demikian, jika kita menggunakan terma-terma dalam ranah teologi agama-agama, maka kita bisa dengan pasti menyatakan bahwa posisi hermeneutis dari para cerdik cendekia Asia di atas tidak termasuk ke dalam model eksklusif sebab mereka memiliki keterbukaan yang mantap terhadap teks sakral dari tradisi religius lain. Dalam

karya mereka kita tidak mendapati adanya perendahan atau penundukan teks lain di bawah bayang-bayang Kitab Suci Kristen. Lebih dari sekadar toleran, para teolog Asia ini memiliki apresiasi yang teguh terhadap teks lain dalam perbandingannya dengan Alkitab. Dengan demikian, teks lain diperlakukan dan diterima sebagai mitra yang sejajar dalam dialog.

Posisi hermeneutis Sugirtharajah (dengan *interfaith hermeneutic*-nya) terdeteksi jelas ketika ia menyatakan bahwa semua agama mengandung dan memiliki unsur-unsur liberatif maupun oppresif. Betapapun, ia cenderung lebih menggeluti perihal dimensi liberatif yang dapat menciptakan kebaikan bagi kehidupan sosial. Menurutnya, kita dapat menyeleksi dan memutuskan mana makna atau teks yang secara imajinatif dan mendalam, sesuai dengan kebutuhan suatu komunitas. Di sini, komunitas dapat memetik makna mana yang dianggapnya berguna. Sikap semacam ini, meskipun dimaksudkan untuk memelihara dan menjaga komunitas, dapat dinilai sebagai upaya menciptakan “kanon di dalam kanon”, di mana penyeleksian teks dilakukan seturut dengan agenda kebutuhan seseorang atau kelompok orang, dan dengan demikian tidak mengolah dinamika teks, melainkan mengesampingkannya. Di sini persoalan mengenai validasi teks mengemuka: “Siapakah yang berhak menentukan validitas sebuah teks? Apakah para penafsir, atau komunitas, atau teksnya sendiri?” Pada titik ini, Sugirtharajah cenderung menghindar untuk menggeluti persoalan. Prinsip Sugirtharajah mengenai hermeneutik multi-iman atau antar-iman adalah mengizinkan setiap teks suci menjadi unik pada dirinya sendiri dan mengemukakan diri dalam “bahasa”-nya dan “tarian”-nya sendiri. Sikap ini, tak pelak lagi, diwarnai dan dicerahi oleh nilai postmodernisme. Namun, ia juga menggambarkan tradisi hikmat sebagai yang dapat menjadi titik temu dari teks-teks suci. Dengan demikian, agaknya di satu pihak Sugirtharajah memegang kuat nilai keunikan, namun di lain pihak ia juga merujuk pada apa yang menjadi kesamaan (*commonality*). Sikap ini menunjuk pada perspektif inklusif dan sekaligus pluralis dari Sugirtharajah. Betapapun, tetap ada satu hal yang menurut penulis perlu lebih diolah olehnya, yakni adanya berbagai kemungkinan yang muncul jika kita juga mengolah perbedaan-perbedaan yang ada dalam interaksi antar teks-teks suci.

Pada bagian sebelumnya tentang Kwok, penulis telah mencoba menunjukkan bahwa ia telah secara lugas menunjukkan adanya ambivalensi dalam Alkitab, baik sebagai bagian integral dari diskursus kolonial maupun sebagai sumber inspirasi bagi perjuangan melawan berbagai penindasan di Asia. Mengolah realitas ambivalen ini, Kwok mengusulkan perlunya kita mengembangkan imajinasi dialogis (*dialogical imagination*) di antara Alkitab dan teks-teks sakral Asia. Dalam usulannya, Kwok, seperti telah dikemukakan sebelumnya, memandang Alkitab sebagai “buku yang berbicara” yang mendorong terwujudnya dialog. Sikap hermeneutis semacam ini tentulah didorong oleh keterbukaan yang besar terhadap teks-teks suci dari tradisi religius lain. Posisi pluralitas dari

Kwok juga dapat ditemukan dalam pernyataannya bahwa “*there is no norm for interpretation that can be applied cross-culturally*” (‘tak ada satu aturan penafsiran tertentu yang dapat dibakukan untuk diterapkan secara lintas kultural’) (Kwok 1995: 19). Bagi penulis, posisi hermeneutis Kwok jelas-jelas menentang eksklusivisme. Posisi anti-eksklusivisme ini dinyatakan terang-terangan oleh Kwok ketika ia mengingatkan agar orang-orang Asia tidak terperangkap oleh semacam mental ketakutan teologis terkait dengan isu kebenaran, melalui kalimat penuh nuansa sebagai berikut:

We must liberate ourselves from a hierarchical model of truth, which posits one truth above many. This biased belief leads to the coercion of others into sameness, oneness, and homogeneity, excluding multiplicity and plurality. Instead, I suggest a dialogical model for truth: each has a part to share and to contribute to the whole. In the so-called non-Christian world, we tell our sisters and brothers the biblical story that gives us inspiration for hope and liberation. But it must be told with the open invitation: What treasures have you to share? (Kwok, 1995: 19).

Sekarang, tentang karya Banawiratma. Upaya Banawiratma didorong oleh suatu motif dialogis. Ia amat menyadari bahwa perjumpaan dialogis yang sejati, terjadi pada diri seseorang dalam pengalamannya sebagai orang Jawa dan Kristen sekaligus. Kemudian Banawiratma menggarisbawahi hibriditas pengalaman religius sebagai *locus* yang sesungguhnya dari perjumpaan dialogis di antara agama/tradisi religius yang berbeda termasuk dengan teks mereka masing-masing. Ia menegaskan bahwa setiap orang diharapkan menemukan dirinya sendiri dalam keyakinannya dan bertumbuh sebagai seorang Kristen yang berakar di dalam dunianya sendiri (Banawiratma, 1977: 119). Di sini, penulis merasakan adanya gagasan inklusivisme, namun demikian ini tidak berarti bahwa Banawiratma berhenti pada posisi yang inklusivistik. Lebih dari itu, ia tak pelak lagi adalah teolog Kristen yang pluralis sebab ia memperlakukan teks Jawa sebagai mitra yang sejajar terhadap Alkitab. Sikap hermeneutis semacam ini menunjukkan adanya penghargaan yang sepadan dalam menempatkan teks religius lain di samping teks suci dalam tradisi Kristen. Alkitab dipahami dan ditempatkan sebagai partner dalam dialog. Dalam karyanya, Banawiratma menggambarkan kesamaan dari kedua teks dalam rangka mendorong timbulnya dialog yang mutual di antara keduanya. Ia juga mencatat adanya beberapa perbedaan, terutama pada karakter misiologis yang hanya dapat ditemukan dalam relasi “Guru-murid” dalam Injil Yohanes dan tak ditemukan dalam teks Jawa. Di titik ini kita perlu mengajukan pertanyaan yang agaknya tidak dikemukakan oleh Banawiratma: “Apa yang mesti dilakukan dengan perbedaan-perbedaan yang ada?” Pertanyaan ini membawa kita kepada diskusi tentang keramatahamaan inter-religius atau inter-skriptural (*inter-scriptural* atau *interreligious hospitality*). Lebih dari itu, patut diketahui, upaya untuk mengolah perbedaan-perbedaan adalah salah satu dari apa yang diusahakan oleh metode *cross-textual reading*. Pada bagian-bagian terkemudian dari buku ini, kita akan tiba di situ.

Sekarang, kita beralih ke Soares-Prabhu. Usahanya adalah untuk membandingkan teks Alkitab dengan teks Buddhis. Melalui hal ini ia berupaya untuk mengisi celah-celah yang ia lihat ada di Alkitab dengan mengelaborasi masukan dari teks Buddhis sedemikian rupa sehingga hal itu berguna bagi pemerikayaan pemahaman Alkitab tentang misi. Kita melihat di sini bahwa Soares-Prabhu amat menghargai masukan dari tradisi religius lain bahkan menggunakannya untuk mencerahi teks Kristen. Sikap hermeneutik yang ia sajikan pada domain kekristenan tentulah dikerangkai oleh perspektif pluralis yang kritis dan terbuka. Betapapun demikian, dalam artikel Soares-Prabhu ini kita tidak menemukan adanya gerak dari arah yang berlawanan, yakni dari teks Kristen mencerahi teks Buddhis. Inilah kritik utama penulis terhadap pencerahan satu arah yang diupayakan Soares-Prabhu. Namun begitu, janganlah kritik ini membuat para pembaca berasumsi bahwa penulis menisbikan malah menihilkan manfaat dari pendekatan “*one-way traffic*”. Bukan itu maksud penulis. Bagi penulis, pendekatan ini amat penting dan menghasilkan buah-buah penemuan yang menarik, walau tentu pendekatan “*two ways traffic in mutual dialogue*” akan berpeluang untuk lebih menghasilkan semacam ketegangan kreatif kalau bukan keseimbangan.

Untuk dapat menerima dan kemudian mengolah masukan dari pihak lain, bagi orang Kristen diperlukan kerendahan hati, keterbukaan pikiran, dan keluasan cakrawala pikiran. Dari masukan Buddhis, kita belajar dari Soares-Prabhu bahwa dominasi dari Kristus yang bangkit dan konsentrasi Kristologis yang digambarkan dalam teks Matius di satu pihak cenderung mengabaikan adanya disposisi bagi para misionaris (para murid) yang diutus oleh Tuhan yang bangkit, dan di pihak lain, kesejahteraan dari orang-orang yang kepadanya para misionaris diutus pergi. Inilah sebabnya mengapa perintah misi ini dapat dan kadang menjadi kesempatan bagi pengelembungan diri para misionaris dan bukan bagi kesejahteraan mereka yang menjadi sasaran berita misi itu. Interteks Buddhis yang termatrikskan telah menguak perhatian pada adanya celah dalam teks kita, menurut Soares-Prabhu (1995: 333). Melalui upaya ini, ia berharap dapat menghantar masukan yang kritis dari teks Buddhis dalam cara pandang dunia serta sistem kepercayaannya kepada teks Matius yang tentulah memiliki intensi dan cara pandang dunia yang memang tak sama.

Demikianlah, kita tetap memiliki kemungkinan untuk mendiskusikan keabsahan atau validitas dalam melakukan perbandingan atas dua teks berdasarkan perbedaan cara pandang dunia mereka, terutama karena ini terjadi di dalam konteks hibriditas Asia. Menurut pemikiran penulis, cara terbaik untuk melakukan perbandingan semacam ini adalah memulainya dengan melakukan penggalian atas masing-masing teks secara mendalam sebagaimana teks itu berfungsi dan “bicara” dalam konteks cara pandang dunia (*worldview*)-nya masing-masing. Tentu saja, upaya semacam ini membutuhkan olah akademis tertentu. Orang-orang Asia awam, yang secara tidak berpendidikan

teologi tentu (seumumnya) diandaikan tidak (terlalu) memiliki keahlian untuk mendalami teks secara memadai dari perspektif studi akademis yang ketat. Terhadap hal ini, kita sepatutnya bertanya, apakah memahami suatu teks dalam konteks dunia sosio-kultural (*setting of life, worldviews*)-nya adalah suatu keharusan? Atau bisakah hal ini dianggap hanya sebagai upaya pelengkap (*complementary attempt*) dalam suatu pembacaan komunitarian yang pembacanya terdiri baik para teolog terdidik maupun umat awam, di mana keduanya *toh* adalah anggota dari komunitas Asia? Penulis masih meyakini bahwa adanya pemahaman tentang setiap *worldview* adalah tahapan yang amat penting. Oleh karenanya, tahapan ini tak boleh dianggap sebagai hambatan yang membuat proses pendalaman terhenti, melainkan justru sebagai panggilan bagi orang Asia (yang mewarisi kedua teks sebagai sumber yang berharga dan berperan dalam membentuk realitas hibridi mereka) dalam melakukan upaya-upaya hermeneutis yang memadai serta kontekstual.

KERAMAHTAHAMAH INTERRELIGIUS (*INTERRELIGIOUS HOSPITALITY*)?

Sebagai tambahan terhadap semua pengayaan yang diolah dalam karya hermeneutis para teolog Asia sebagaimana sudah disebutkan di atas, mereka masih perlu menjawab pertanyaan, misalnya: “Bagaimana jika teks religius lain itu menunjuk pada unsur-unsur keberadaan manusia yang tidak ada di dalam teks Kristen, karena tradisi di mana suatu teks ditulis memang memiliki sudut pandang yang berbeda?” Jika dirumuskan secara berbeda, pertanyaan itu berbunyi: “Ketika teks A mencerahi teks B dan sebaliknya secara positif dalam suatu moment pembelajaran dan pengayaan, apa yang mesti kita lakukan terhadap perbedaan-perbedaan yang tersituasikan di dalam kedua teks itu?”

Diskusi tentang *what to do with differences* pertama-tama haruslah dikaitkan dengan hakikat esensial atau *nature* dari teks itu sebagai yang berasal atau dimiliki oleh suatu tradisi spesifik tertentu dan oleh karenanya memang mengandung cara pandang dunia atau *worldview(s)* yang tertentu pula.³ Jika kita menempatkannya dalam pandangan yang “hitam-putih” (*black and white view*), maka teks bisa bersifat relatif akrab/*familiar* bagi yang satu dan sekaligus relatif asing/*strange* bagi yang lain. Dalam interaksi antarteks yang dilakukan oleh penafsir, amat sangat mungkin bahwa kita akan menemukan kesenjangan (*gaps*) di antara apa yang akrab dan yang asing. Kesenjangan semacam inilah yang disebut Moyaert sebagai “*fragile hermeneutical space*”, ‘ruang hermeneutis yang rentan’ (2011: 236).

Alasan Moyaert memilih kata “*fragile*” atau rentan adalah karena pada ruang itu setiap penafsir akan mendapati dirinya berada dalam lahan ketegangan di antara kesetiaan dan

pengingkaran. Ruang itu rentan sebab para penafsir mesti mengalami kesulitan menemukan kesetimbangan di antara kontinuitas dan diskontinuitas, di antara kesamaan dan perbedaan, di antara kelindan-keterkaitan dan rekahan, dsb. Ruang itu rentan juga dikarenakan tidak adanya kriteria akhir untuk mengukur kesetaraan dan keadekuatan dari “penerjemahan/translasi interreligius” sekali untuk selamanya (2011: 236). Menggemakan kembali ide Ricoeur (2006) tentang keramahan lingustik dan hermeneutis (*linguistic and hermeneutical hospitality*), Moyaert (2011: 235) menegaskan, penuh nuansa, bahwa pemahaman yang menyeluruh atau lengkap tidaklah mungkin, bukan hanya pada relasi di antara apa yang akrab dan asing, namun juga dalam hal bagaimana para penganut/penghayat suatu tradisi religius menghubungkan diri dengan misteri dari tradisi religius mereka sendiri. Setiap bahasa dari suatu tradisi menangkap dan mengandung sesuatu yang tak dikatakan, suatu misteri, sesuatu yang tak dapat dikemukakan, sesuatu yang melawan atau menahan upaya penerjemahan, sesuatu yang tak dapat disentuh oleh hermeneutik). Dalam konteks ini, keramahtamahan hermeneutis tidaklah berarti menyerap yang lain dan bukan pula menjadi proyeksi bagi yang lain (Moyaert, 2011: 262) melainkan sebagai keterbukaan pada yang lain.⁴ Dengan mengutip Thele (2003), Moyaert (2011: 262) menuliskan bahwa keterbukaan hermeneutis ini adalah suatu upaya untuk “*making room in one’s own abode to receive the other*”.

Sikap ramah yang menyambut dan menyiapkan ruang bagi pihak asing memiliki landasan biblikal.⁵ Dengan serius Moyaert menunjukkan adanya motivasi biblikal dalam dua gagasan berikut: pada satu pihak, Israel dipanggil untuk menerima orang asing, sebab orang Yahudi sendiri dahulu adalah orang asing di Mesir (Im. 19:33-34); di lain pihak, Allah menyatakan diri-Nya sendiri di antara orang-orang asing (Kej. 18). Kedua gagasan ini, menurut Moyaert, sangat relevan dalam ranah dialog interreligius. Dalam hal ini Allah memanggil Israel untuk bertindak secara lain dibandingkan orang Mesir. Dorongan semacam itu disebabkan karena Allah Israel adalah Allah yang bertindak sebagai pembebas, sehingga Israel pun mesti menindakkan hal yang sama seperti yang telah mereka alami dari Allah. Bagi Moyaert, keramahtamahan (*hospitalitas*) semacam ini adalah cara/jalan bagi Israel untuk menjadi gambar dan rupa Allah (2011: 262).

Moyaert, lebih lanjut, mengemukakan bahwa gagasan keasingan (*strangeness*) dan kerentanan (*fragility*) tidak hanya cocok untuk merujuk pada yang lain, namun juga cocok digunakan untuk dikaitkan dengan identitas seseorang itu sendiri. Pengakuan ini didasarkan pada fakta akan adanya dimensi-dimensi *involuntary* (tak terkendali) di dalam identitas pribadi/personal dari seseorang, seperti yang ditulis Moyaert (2011: 263, 264) bahwa ada beberapa dimensi tertentu dari identitas kita yang tidak kita pilih sendiri dan melampaui jangkauan kontrol kita. Diri tidak akan pernah sepenuhnya sesuai, cocok, kerasan dengan diri itu sendiri (*the self is never completely*

at home with itself). Pemahaman diri sendiri seperti ini merupakan suatu refleksi yang bagus bagi seseorang dalam perjalanannya untuk menerima keberlainan pihak lain. Moyaert mengemukakan bahwa selama identitas diri dan keberlainan dipahami sebagai hal yang bertentangan, maka keterbukaan pada yang lain dan asing, menjadi hal yang sulit. Hanya jika keasingan pada identitas diri sendiri diakui maka seseorang dapat membuka dirinya kepada keasingan pihak lain. Keterbukaan hermeneutis memperhatikan keduanya: orang asing dan keasingan di dalam diri sendiri. Penting untuk dipahami bahwa saat di mana keasingan diri sendiri dilupakan itulah pula saat di mana ketertutupan dimulai (2011: 264).

Dalam apa yang disebut keramahan interreligious, Moyaert mengingatkan bahwa perbedaan-perbedaan yang dimiliki oleh yang lain atau yang asing (dari kita), tidaklah dimaksudkan sebagai kelemahan melainkan (justru) kekuatan, sebab pihak lain (*religious other*) tentu memiliki kebanggaan akan keyakinan, komitmen iman, dan tradisi religiusnya sendiri. *The other* atau “yang lain” itu tidak menghadirkan dirinya sebagai pihak yang miskin (memiliki kebutuhan untuk dibantu) melainkan pihak yang kaya, yang memiliki sesuatu untuk dibagikan. Dalam hal ini, pihak yang lain itu meminta kita untuk menerima dia/mereka dengan ramah, misalnya dengan meminta agar dia/mereka dipahami (Moyaert, 2011: 265). Sikap keramahan hermeneutis semacam ini, dalam arti tertentu, adalah pembalikan dari keramahan alkitabiah (*biblical hospitality*).

Sebab seperti dikemukakan Moyaert, dalam keramahan Alkitabiah pihak tuan rumah menyediakan makanan, minuman, dan tempat berteduh serta menerima tamu. Sementara *hermeneutical hospitality* semestinya memerlukan adanya “*hermeneutical host*” (ketuanrumahan hermeneutis) untuk menahan dari “memberi”, menahan dirinya sendiri serta (malah) mendorong sedemikian rupa sehingga “yang lain” dapat mengemukakan dirinya/mereka. Pihak *the other* yang meminta dipahami dan dimengerti, memberikan tantangan kepada penafsir (*interpreter*) untuk mendengar dan menyiapkan ruang dalam identitas dirinya sendiri bagi orang asing (2011: 266).

Moyaert juga mengingatkan kita akan konsekuensi-konsekuensi yang mesti kita siap tanggung sebab ketika kita menyiapkan ruang bagi yang lain, maka segeralah pula kita mesti menyiapkan ruang dalam kerangka pemikiran teologis (pada Moyaert ini tentu dimaksudkan dalam ranah teologi agama-agama) dari diri kita sendiri. Jadi, keterbukaan hermeneutis berarti partner dialog menginterupsi struktur prapahamnya sendiri, dan hal ini juga mensyaratkan adanya kepercayaan (*trust*) yang besar dari pihak interpreter/penafsir (2011: 266). Jelaslah bahwa upaya ini membutuhkan kesungguhan untuk membentuk pondasi teologis yang valid. Maka, pertanyaan yang bisa kita ajukan terhadapnya adalah apa yang menjadi sumber kekuatan bagi keterbukaan hermeneutis ini? Menurut Moyaert, jawabannya sangat terkait dengan apa yang disebut pneumatologi. Ia menegaskan bahwa

keramahtamahan itu difasilitasi oleh aktivitas Roh Kudus. Roh itu tidak mengubah perbedaan, namun membuat perbedaan-perbedaan yang ada bisa diakses. Kepercayaan/pemercayaan (*trust*) pada daya Roh semacam inilah yang melahirkan *trust* dalam ranah hermeneutik religius. Tanpa *trust* pada pertolongan Roh Kudus sulitlah—dari perspektif Kristen—untuk dapat memahami darimana orang Kristen mendapatkan keberanian dan *trust* di masa sekarang untuk dapat mengadopsi sikap keterbukaan dan penerimaan dalam dialog interreligius (2011: 266, 267).

Kemudian Moyaert menerangkan bahwa dalam terang yang disinarkan oleh dialog interreligius dan keterbukaan hermeneutis, kita mesti menyadari bahwa memahami pihak religius lain tidak selalu sama dengan menerima yang lain itu (dalam keberlainannya) secara teologis. Contoh yang diberikan Moyaert, antara lain bahwa bagi orang Yahudi, berdoa kepada Yesus sebagai Anak Allah tidaklah mungkin. Bagi orang Muslim, doktrin Trinitas adalah suatu penghujatan (2011: 274). Ia menambahkan pula bahwa persoalan utama dari keberlainan/keasingan pihak lain tidak terletak pada ketidakmampuan untuk memahami yang lain itu, melainkan dalam fakta tentang batas translasi/penerjemahan yang ditawarkan oleh agama-agama. Untuk ini, ia menyatakan bahwa translasi dalam konteks dialog interreligius selalu terkait dengan apa yang disebut “*untranslatability*” (ketidakbisaan diterjemahkan). Penyebabnya, tak lain tak bukan, adalah adanya kesenjangan di antara dua hal: upaya memahami (*understanding*) dan adanya simpati bagi yang lain (*having sympathy for something*). Dengan jernih dan *fair*, Moyaert mengemukakan bahwa keasingan dari *the other* itu selalu mungkin, malah akan sering tak dapat diakses/dijangkau, meskipun kita sudah mengappropiasi atau mengadaptasinya secara hermeneutis (2011: 274).

Akhirnya, Moyaert tiba pada kesimpulan bahwa tidak ada yang namanya pemahaman sempurna atau pemahaman yang sudah lengkap dalam mengerjakan dialog interreligius karena para teolog akan menemukan bahwa dirinya sendiri selalu berada di dalam ketegangan “*in-between*”. Ketegangan semacam ini, menurut Moyaert, tepat menunjuk pada fakta bahwa iman yang berkomitmen kepada Allah dan kepada keberlainan pihak lain (*the otherness of the other*) digarap secara serius. Secara teologis, dialog interreligius bisa menghasilkan buah hanya jika teolog mendorong ketegangan ini dan bergulat/bergumul dengannya. Ketika teologi tidak lagi bergulat/bergumul dengan keberlainan yang lain, maka di saat itu pulalah pihak lain yang asing direduksi menjadi yang sama atau dihapus sebagai apa yang disebut *totaliter aliter*. Saat di mana teolog tidak lagi bergulat/bergumul dengan komitmen imannya pada Allah, adalah momen di mana si teolog “memperbaiki” Allah menjadi Ia yang kita sudah kenali dengan akrab dan dengan demikian (malah) telah menghapus dimensi kemisterian Allah sebagai *unknowable Real*. Sekali lagi, Moyaert menegaskan bahwa teologi berarti bergulat dengan Allah, bergulat dengan keberasingan

yang lain, dan juga dengan iman kita sendiri. Dengan demikian, perlulah kita memahami bahwa pergulatan semacam ini tak akan pernah muncul tanpa hadirnya luka sebagaimana dikemukakan dalam Kejadian 32:22-32 (Moyaert, 2011: 276).

Dalam pembahasan di atas, kita melihat bahwa meskipun dialog interreligius ini mengandung risiko hal itu tidak berarti bahwa kita mesti cari aman, pasif, abai, atau malah menyingkir darinya. Sebaliknya, kita diundang untuk menjadi aktif dalam keramahtamahan interreligius dan hermeneutis, serta mengolah ketegangan yang ada secara dialektis. Dengan demikian, kita dapat secara mantap mengupayakan usaha mutualistik untuk mengembangkan pemahaman dan juga memberikan tantangan bagi satu sama lain dalam gerak yang terus lestari di antara berkomitmen pada tradisi religius kita sendiri dan keterbukaan terhadap pihak religius lain. Dalam terang pemikiran semacam ini, penulis beranggapan bahwa orang-orang Kristen Asia telah terberkati dengan karya-karya hermeneutis tertentu, misalnya: *inter-textual*, *cross-textual*, *inter-scriptural*, *multi-faith hermeneutics*, dll., yang dikerjakan oleh para teolog Asia, seperti: Kwok, Sugirtharajah, Banawiratma, Soares-Prabhu, dan orang-orang lain, yang memfokuskan karya mereka pada isu hermeneutik kontekstual ini.

KERANGKA KERJA TEORETIS (YANG LEBIH LUAS) TENTANG PEMBACAAN LINTAS TEKSTUAL

Untuk mendapatkan kerangka teoretis, maka kita perlu, secara singkat mendiskusikan sejarah perkembangan yang ada di balik model pembacaan lintas tekstual kita ini. Setelahnya kita akan mendiskusikan pendekatan dari Lee yang memberi tekanan pada: (a) hubungan di antara teks dan konteks (para) pembaca di dalam tatanan lokasi hibriditas Asia, dan (b) proses menginterrelasikan dua teks satu sama lain.

Metode pembacaan lintas tekstual bukanlah penemuan yang sama sekali baru,⁶ namun hal ini memuat dan mengandung banyak lapisan di dalam dan di belakangnya. Metode pembacaan lintas tekstual atau *cross-textual reading* ini di satu pihak meliputi upaya untuk membandingkan teks, namun di pihak lain juga bergerak maju untuk memperjumpakan bahkan menginterrelasikan (menautkan) dua teks yang berbeda. Beberapa bagian dari metode ini, tentu saja berhutang pada banyak upaya yang sudah dibuat di masa sebelumnya. Sugirtharajah (1998: 4-8), misalnya, menyebutkan bahwa proses pembacaan lintas tekstual ini dimulai sejak Krishna Mohan Banerjea (1813-1885) yang berupaya membandingkan Kitab Suci Kristen dengan kitab Weda dalam tradisi religius Hindu dalam apa yang ia sebut sebagai model Orientalis. Keinginan Banerjea yang

memahami Weda sebagai persiapan bagi kehadiran iman Kristen, amatlah berbeda dengan maksud yang dikandung dalam pembacaan lintas tekstual.⁷ Namun demikian, kegiatan membandingkan kedua teks dimulai dari sini.

Unsur mengisi kesenjangan yang ada di satu teks dengan menggunakan masukan dari sumber religius lain, juga bukan suatu gagasan yang sama sekali baru. Sudah ada upaya-upaya untuk melakukan pembacaan lintas tekstual yang dikerjakan dalam maksud semacam ini.⁸ Upaya serius lain yang pernah dikerjakan sekitar 20 tahun lalu, dapat kita temukan dalam karya Pieris, seorang teolog Srilangka yang mengupayakan pembacaan Alkitab dan Tripitaka dalam dialog kelompok Buddhis-Kristen (Lee, 2008: 192). Dalam artikelnya, Pieris yang menamai metodenya (atas usul Preman Niles) sebagai “*cross-reading of scriptures*” (2003: 234), mengelompokkan beberapa upaya pembacaan ini ke dalam tiga pembacaan: (1) pendekatan inklusif (*inclusive approach*) yang melakukan penafsiran yang akomodatif terhadap teks, (2) appropriasi atau kecocokan liturgis (*liturgical appropriation*) terhadap teks, dan (3) perjumpaan simbiosis terhadap teks (2003: 240-253). Terhadap upaya ini, Lee berkomentar bahwa Pieris telah mengupayakan suatu “*cross-scriptural reading*”⁹ dalam iluminasi (penerangan pikiran) dari teks Buddhis ke teks Alkitab dan sebaliknya untuk menciptakan berbagai simbiosis mutualisme dalam perjumpaannya (2008: 193).

Sekali lagi, meskipun pembacaan lintas tekstual bukanlah metode yang sama sekali baru, Lee bersemangat mengembangkan pendekatan ini dalam cara yang lebih meyakinkan, terutama dalam menekankan peristiwa interaksi mutual pada saat kedua teks bertemu satu sama lain. Ia menciptakan frase “*cross-textual interpretation*” atau “*cross-textual hermeneutics*”.¹⁰ Fakta bahwa ada sedemikian berlimpah ragam teks-teks sakral yang telah membesarkan kehidupan dan dunia Asia selama berabad-abad, dan juga adanya kenyataan hibriditas dalam diri dan hidup orang-orang Asia, termasuk orang Kristen Asia yang menghidupi teks Alkitab dan teks-teks Asia, sungguh-sungguh memberi ruang pada membuncahnya berbagai kemungkinan untuk mengerjakan berbagai pendekatan hermeneutik yang memadai dan kontekstual. Sudah semestinyalah, seperti amatan Lee, orang-orang Asia mengolah dan memanfaatkan realitas hibriditasnya sebagai alat yang berguna untuk memahami dan memberdayakan pesan Alkitab dalam interaksi yang kreatif dengan teks sakral lain yang nyata-nyata telah memberi pengaruh pada cara pandang dunia (*worldview*) mereka.

Sehubungan dengan hal di atas, Lee mengemukakan argumentasinya terkait dengan hermeneutik kontemporer yang telah menunjukkan bahwa pembacaan dan pemahaman kita di masa lalu sedemikian dipengaruhi bukan hanya oleh presuposisi, asumsi, dan prasangka dari para pembacanya, namun juga oleh situasi post-modern mereka secara sosio-politik kontemporer. Lokasi sosial dari penafsir sekarang ini dilihat sebagai sesuatu

yang masuk secara menyakinkan ke dalam proses penafsiran. “Lokasi” semacam ini, lanjut Lee, membawa penafsir memasuki persoalan-persoalan yang kompleks terkait ras, gender, juga relasi-relasi ekonomi dan politis. Demikianlah konsep “lokasi ini nyata-nyata meliputi apa yang disebut *“hybrid set of locations”* (‘tatanan lokasi hibriditas’). Konsekuensinya, kritik literer sekarang ini memberikan penekanan yang lebih besar pada peran pembaca, respon pembaca terhadap teks, dan tindakan pembacaan yang dibentuk oleh interaksi pembaca dengan teks. Kritik studi Alkitab telah menyadari bahwa teks-teks Alkitab itu tidak hanya merefleksikan adanya perbedaan periode waktu namun juga bahwa pandangan dan penafsiran terhadap Alkitab dari berbagai generasi tidak dapat dipisahkan dari berbagai konteks sejarahnya. Studi Alkitab di Barat, misalnya, telah dibentuk oleh tatanan sosial dan latar belakang sejarah dari berbagai generasi usia yang berbeda. Para cendekia Alkitab dari Asia pun demikian juga. Kita telah mendapat warisan iman alkitabiah dan doktrin Kristen yang diberikan kepada kita melalui sejarah kekristenan Barat, dan tradisi kontemporer dari studi Alkitab di Barat. Namun, pada saat yang sama, kita teramat sangat berakar di Asia (Lee, 1998: 247, 248).

Ketika kita memerhatikan teks dan konteks Alkitab secara serius, maka metode pembacaan Alkitab kontekstual mestilah memerhatikan juga konteks pembaca sebagai unsur yang penting. Setiap pembaca reader memiliki karakternya yang tersendiri, baik di Barat atau pun di Timur. Di dunia Barat, menurut Stanley Samartha (1991: 58), gereja tidak memiliki kitab suci dari tradisi iman lain untuk diperhitungkan dalam penafsiran. Oleh karena itu, olah hermeneutik di Barat tentu adalah hermeneutik yang bersifat *mono-scriptural*. Dalam konteks seperti inilah, dunia kekristenan di Barat mengembangkan penafsiran Alkitab yang menanggapi perkembangan-perkembangan dalam filsafat, *science*, historiografi, dan gerakan-gerakan sekular lain. Sementara, orang-orang Kristen yang hidup dalam dunia yang multi-religius (seperti Asia) tidak dapat mengabaikan keberadaan kitab suci-kitab suci lain yang menyediakan asupan spiritual dan panduan etis bagi para penganutnya (Samartha, 1991: 58). Pandangan Samartha ini sesuai dengan pendapat Lee yang juga menegaskan bahwa penafsiran Alkitab dalam konteks Asia mesti lebih dari atau mengatasi (*beyond*) hermeneutik yang *mono-scriptural*. Kebutuhan yang ada sekarang ini adalah mengenai pendekatan *cross-textual* atau *cross-scriptural*, yakni suatu pendekatan yang tidak hanya membuka kemungkinan bagi berbagai teks sakral untuk masuk dalam dialog satu sama lain namun juga memfasilitasi terciptanya dan terdiskusikannya transformasi (pembacaan) teks-teks sakral itu demi penguatan identitas dan integritas orang Kristen Asia (1998: 252).

PEMBACAAN LINTAS TEKSTUAL, APA ITU?

Secara ringkas, pembacaan lintas tekstual adalah suatu metode yang mencoba memahami teks Alkitab dalam relasinya dengan teks kultural-religius Asia dan berupaya untuk mengupayakan interpenetrasi dan integrasi dari kedua teks (Lee, 1993: 35). Kata “*cross*” atau “lintas” memiliki makna ‘interaksi’, ‘pertemuan’ dalam pikiran, sama seperti perlintasan sungai dari satu tepian ke tepian yang lain (Lee, 1998: 251). Lee lebih suka menyebut pendekatan ini dengan istilah penafsiran “*cross-textual*” ketimbang “*inter-textual*”.¹¹ Salah satu alasan Lee disebabkan karena dalam tradisi hermeneutik rabinis Yahudi, istilah “*inter-textual*” merujuk pada relasi di antara teks-teks dalam Alkitab Ibrani atau yang kita sering sebut sebagai PL (Lee, 2003: 10). Metode pembacaan lintas tekstual yang berada dalam ranah hermeneutik multi-iman atau *multi-faith hermeneutics* ini mengelaborasi perbandingan, perjumpaan, interrelasi, dan menciptakan simbiosis di antara dua teks yang berbeda: satu dari Alkitab dan yang lain dari teks Asia. Tentu saja, sebelum mengolah kedua teks terpilih, maka masing-masing teks perlu ditelaah dalam dirinya sendiri masing-masing menggunakan metode narasi (karena kedua teks terpilih dalam tulisan ini memang berformat prosa atau kisah; andai kedua teks berformat puisi tentu pembacaan ke atas masing-masing perlu menggunakan pendekatan yang lebih sesuai dengan formatnya).

Dalam metode ini, perbedaan dan kesamaan dalam teks A dan B didalami dan dipertautkan (diinterkoneksi). Selain menempatkan kedua teks secara berdampingan, metode ini juga mencerahi satu teks dengan menggunakan perspektif yang didapatkan dari atau diajukan oleh teks lainnya. Melalui “perjumpaan-interaksi” timbal balik ini, makna-makna baru dapat ditemukan. Lebih lanjut, Lee melanjutkan, bahwa penafsiran lintas tekstual tidak berhenti pada satu persilangan saja, melainkan metode ini menggambarkan adanya banyak lintasan. Metode ini juga tidak mengasumsikan bahwa gerakannya hanya dari satu teks ke teks yang lain lalu berhenti, melainkan terus berdialektika. Tujuan dari pelintasan yang berulang kali (*multiple crossings*) ini bukanlah demi terciptanya studi komparatif, melainkan transformasi dan pemerayaan, yakni transformasi pada keseluruhan hidup orang, suatu proses penemuan diri sendiri. Hasilnya, pada akhirnya, adalah suatu keberadaan yang tertransformasi dan terkayakan (*enriched-transformed existence*) (1998: 251).

Merujuk kembali pada ide yang mendasari metode ini, Lee mengingatkan jika kita hendak mengintegrasikan baik perjumpaan dengan maupun tantangan yang dihadirkan oleh keberasingan yang diwakili oleh kekristenan maka para cerdik cendekia Alkitab Asia mesti menangani dengan serius baik warisan kultural-religius Asia (text A) dan Alkitab (teks B), ketimbang menempatkan yang satu di bawah yang lain atau menjadikan salah satu dari dua teks ini sebagai norma absolut.

Baik teks A dan teks B mestilah berada dalam dialog yang interaktif. Teks yang satu mesti terbuka menghadapi gugatan dan tantangan yang dihadirkan oleh teks mitra sedemikian rupa sehingga transformasi dapat terwujud dengan cara yang bermakna (1998: 249).

Mesti jelas bahwa metode pembacaan ini bukan sekadar memperbandingkan, melainkan membawa kedua teks ke dalam perjumpaan dan interrelasi secara dialogis dan dialektis. Beberapa perbedaan dan kesamaan akan dirujuk dan kemudian usaha untuk menginterpenetrasi dan mengintegrasikan kedua teks di dalam nuansa gagasan yang ada dan didukung oleh kedua teks akan diperiksa dan dipertimbangkan sehingga perbedaan-perbedaan dapat digunakan untuk memperkuat dimensi-dimensi tertentu dari teks Alkitab dan juga dapat mengangkat perbedaan cara pandang dunia religius yang membentuk teks itu ke permukaan (Kwok, 1995: 65). Pemerayaan yang dikerjakan oleh tiap teks menjadi kentara dan jelas, sesuai maksud dari hermeneutik lintas teks ini, yakni di satu pihak untuk mengatasi keterbatasan yang disebabkan oleh sempitnya perspektif dan di lain pihak untuk memperluas horizon dengan mengasimilasi sebanyak yang mungkin hal-hal yang nampak asing dan menjadi milik pihak lain (Lee, 1998: 250, mengutip Zhang Longxi [1992]). Berkelindan dengan hal ini, maka tujuan dari pembacaan lintas tekstual ini adalah untuk memfasilitasi komunitas Kristen membuka diri bagi berkembangnya multi-tekstualitas dan pluralitas iman (Lee 2008: 200). Terhadap tujuan ini Lee menyatakan bahwa Alkitab mesti terus-menerus terhubung dan bernegosiasi dengan kitab suci atau teks sakral lain dalam rangka membentuk identitas Kristen dalam konteks dunia yang *multi-scriptural* pula ambigu dalam hibriditasnya pada masa post-modern dan post-kolonial dalam tatanan global, namun yang juga tetap hendak bersifat memberdayakan dan menjaga keberlangsungan kehidupan (2008: 200).

ALASAN PENGGUNAAN METODE

Alasan untuk penggunaan metode ini didasarkan pada kesadaran bahwa jika kita hendak melakukan penafsiran Alkitab yang kontekstual maka kita mesti menyadari bahwa, seperti yang dikemukakan Fiorenza, apa yang kita lihat selalu bergantung dari di mana kita berdiri, sehingga lokasi sosial atau konteks retorika seseorang sungguh menentukan bagaimana ia melihat dunia, membangun realitas, dan menafsirkan teks Alkitab (1988: 5). Asia, dalam sumber daya multi-rasial dan multi-kulturalnya, adalah bagian unik di dunia yang dapat menawarkan banyak kemungkinan bagi terbangunnya hermeneutik kontekstual yang memadai dalam masyarakat yang multi-skriptural (Samartha, 1991: 58, 59).

Selain peluang yang berkaitan dengan metodologi, salah satu alasan kuat bagi kesahihan metode pembacaan ini adalah fakta akan hibriditas Asia secara sosio-kultural-religius (Lee, 2003: 5). Mengutip Wai-Ching Wong (2006), Lee menggarisbawahi bahwa sebagai kunci bagi agenda teologi Asia dan konstruksi bagi identitas komunitas Kristen di Asia, fakta tentang hibriditas bisa membantu teologi dan penafsiran Alkitab untuk bergerak mengatasi oposisi biner tentang Timur dan Barat yang melihat identitas Asia dalam kategori perbedaan yang dikonstruksi dan ditetapkan oleh Barat (2008: 197). Seperti yang berulang kali dikemukakan oleh Lee bahwa orang Kristen Asia hidup di atau menghidupi dua dunia (yakni dunia Alkitab dan iman Kristen di satu pihak, dan dunia dari teks-teks sakral, budaya, dan religiusitas Asia). Oleh karenanya kedua identitas dan kedua dunia ini mesti direngkuh dalam cara yang kreatif, dinamis, interrelatif, interaktif, dan dengan demikian, semua proses ini bersifat integratif (2012: 34). Dalam konteks hibriditas sosio-kultur-religius ini, Lee menegaskan bahwa maksud dari pembacaan lintas tekstual ini bukanlah semata-mata melibatkan diri dalam kemewahan ketika melakukan studi komparatif melainkan untuk mengupayakan integrasi diri. Sebelum terjadi pelintasan (*crossing*) yang tulen (*genuine*) di antara dua teks di dalam diri orang-orang Kristen Asia, maka diri akan selalu terbelah, terkoyak di antara dua dunia (1998: 249).

Alasan lain, adalah perihal bagaimana berinteraksi dengan keberlainan yang lain semestinya selalu dijaga dengan segar dan dikembangkan setiap saat. Perbedaan adalah sesuatu yang secara ontologis ditentukan oleh budaya dan keyakinan iman. Hal ini janganlah dilihat sebagai kutukan melainkan (malah) berkat bagi kekristenan Asia. Di sinilah penafsiran Alkitab kontekstual Asia dapat memberikan sumbangan yang serius terhadap panggilan humanis dalam interaksinya dengan pembaca kitab-kitab sakral Asia lainnya. Tepat di sinilah pembacaan lintas tekstual memuat perhatian yang paling mendalam sebab pluralitas teks-teks sakral Asia memiliki implikasi yang besar bagi pedagogi dan hermeneutik Alkitab (Lee, 1998: 251).

EVALUASI ATAS METODE

Meskipun metode pembacaan lintas tekstual ini (semoga) nampak menjanjikan, penulis ingin pula mengajukan beberapa catatan kritis. *Pertama*, dalam merinci metode ini ada asumsi bahwa pengaruh dua dunia dalam kait kelindan hibriditasnya adalah relatif setara dan bercampur seimbang. Dalam kenyataan, kita mendapati adanya beberapa tingkatan dalam lapis-lapis kait kelindan pandangan dunia (*worldviews*) orang. Nuansanya bisa variatif terentang dari “*relatively influenced*” hingga

“*in-between identity*” dan kemudian memuncak pada format “*fine composited hybrid entity*”. Oleh karena itu mengasumsikan bahwa pembacaan lintas tekstual akan selalu cocok untuk setiap orang Asia (padahal kekenyalan komposisi hibriditasnya bisa beragam) nampak terlalu muluk.

Kedua, teks A dan teks B yang dipilih tidak bisa sembarang teks yang dipilih secara acak. Terhadap pilihan teks ini ada persyaratan mendasar. Keduanya mesti mengandung motif yang sama, walau berasal dari kedua tradisi religius yang berbeda dan dibaca dalam konteks hibriditas sosio-kultural yang sama (Kwok, 1995: 62).

Ketiga, secara akademis penggunaan metode ini juga mengasumsikan bahwa penafsir/pelaku karya hermeneutik memiliki pengetahuan atas “bahan” (yakni kedua teks) secara memadai malah seimbang. Hal ini tentulah situasi yang diandaikan ideal. Namun demikian, menemukan situasi ideal dalam menafsirkan kedua teks semacam ini, tidaklah mudah.

Keempat, dalam rangka membandingkan dan menginterrelasikan kedua teks, keinginan untuk mengadaptasi berbagai tilikan yang ditawarkan oleh metode-metode penafsiran alkitab lain tetaplah sesuatu yang valid dan bahkan bermanfaat. Oleh karena itu, jangan kita menganggap bahwa pembacaan atau penafsiran lintas tekstual yang ideal terletak pada pelintasan kedua teks yang terjadi begitu saja alias secara spontan. Sebagai contoh, teksnya dalam bentuk kisah, maka kita perlu menggunakan perangkat kritik narasi (*narrative criticism*) untuk membedah teks itu. Pada beberapa kasus, kita tetap memerlukan kajian historis agar dapat menempatkan kisah-kisah dalam *Sitz im Leben*/ “*setting in life*”, tatanan kehidupan yang membentuk teks dan juga *Sitz im Leben* dari pembaca masa kini yang hendak melakukan upaya memahami (Banawiratma, 1977: 131). Jadi, hal yang hendak penulis tekankan adalah bahwa penggunaan metode-metode tafsir sebagai pendukung atau pelengkap (bukan sebagai model dominan) bagi pembacaan lintas tekstual adalah sesuatu yang valid, sebab akan sulit menemukan adanya metode yang berdiri sendiri/tunggal dalam menangani tugas hermeneutik semacam ini. Pemikiran mendasar mengenai pendekatan lintas tekstual yang mesti dikembangkan tentulah diletakkan pada konsistensi untuk mengelaborasi adanya kemungkinan-kemungkinan lintasan di antara dua teks; namun demikian kita tak perlu serta merta menolak atau menyingkirkan perangkat-perangkat tafsir lain yang berguna untuk memahami setiap teks.

Kelima, sebagaimana dikemukakan Lee kita mesti menganalisis kesamaan dan perbedaan dari kedua teks, namun penulis kira kita perlu mengembangkan refleksi teoretis lebih lanjut tentang hal ini. Hal yang perlu dilakukan oleh penafsir yang menggunakan metode pembacaan/penafsiran lintas tekstual ini adalah memberikan kualifikasi terhadap kesamaan dan perbedaan yang ada ketika kita menautkan kedua teks. Terhadap kesamaan-kesamaan yang ada, kita patut menganalisa

apakah ada gagasan-gagasan yang beresonansi dalam pola, motif, dan unsur-unsur mendasar yang dikandung oleh kedua teks. Sementara, mengenai perbedaan-perbedaan yang ada dalam upaya memperjumpakan dua teks maka kita perlu mengkategorisasikan perbedaan-perbedaan yang ada ke dalam beberapa kelompok, misalnya: (a) *appreciative differences*, (b) *enriching differences*, dan (c) *irreconcilable differences*. Pada dasarnya, mengkualifikasi kesamaan dan perbedaan akan dapat membantu kita secara efektif tiba pada maksud kita untuk membandingkan dan menginterrelasikan kedua teks terpilih.

Keenam, alih-alih melakukan percampuran yang ceroboh ketika menginterrelasikan kedua teks, upaya mengembangkan pembacaan lintas tekstual memerlukan kecakapan hermeneutis. Dalam hal ini, pemahaman filosofis di balik pembacaan dan pengetahuan tentang langkah-langkah yang semestinya melakukan penafsiran, tentu adalah keniscayaan. Dengan demikian, metode ini nampaknya operatif digunakan oleh kaum elite dalam dunia akademis dan tidak akan begitu mudah bagi komunitas awam. Itulah sebabnya, menurut penulis, cara terbaik mengembangkan pembacaan semacam ini adalah dengan melakukannya dalam interaksi yang dinamis dan berkesinambungan yang dikerjakan bersama oleh kaum akademis maupun awam yang keduanya sama-sama berfungsi ganda sebagai penafsir maupun pembaca dari kedua teks terpilih dalam percakapan yang terbuka, rendah hati, dan penuh tantangan (tanpa bersifat menekan dan mengancam). Tentu saja dalam tulisan ini, penulis akan mencoba melakukan pembacaan lintas tekstual dengan menerapkan otokritik di point lima, sementara kritik di poin enam ini akan dikembangkan lagi terkait usulan metodis pada bagian akhir tulisan ini.

BAGAIMANA MENGELABORASI KEDUA TEKS TERPILIH?

Pada saatnya, maka penulis akan mengkualifisir dan menganalisis beberapa kesamaan, perbedaan, dan interrelasi dari elemen-elemen dari kedua teks yang memang dapat ditautkan dengan maksud melakukan pengayaan. Namun sebelum itu, masing-masing kisah atau kisah perlu dikaji dan didalami (diinvestigasi, diteliti, diamati, dianalisis) pada dirinya sendiri dan dalam konteks literturnya sendiri.

Penulis berpandangan bahwa dengan memeriksa teks masing-masing pada dirinya sendiri terlebih dahulu, maka beberapa ide penting, makna dan nuansa kisah, makna sosio-religius-kultur, maupun kepentingan ideologis yang disajikan oleh teks pada konteksnya sendiri dapat dikemukakan. Hal ini dapat dianggap sebagai upaya kajian akademis terhadap metode pembacaan

lintas tekstual. Seperti yang telah penulis jelaskan sebelumnya, ada beberapa kritik yang bisa diajukan. Salah satu dari kritik itu adalah pada formasi ideal dari pembacaan lintas tekstual yang dilakukan bersama oleh kaum awam dan para cendekia Kitab Suci. Namun di tahap ini, penulis belum tiba pada langkah pembacaan lintas tekstual dalam formasi ideal itu, melainkan masih pada dimensi karya akademis yang dilakukan oleh seseorang (dengan segala keterbatasannya) yang hendak menukik pada perjumpaan kedua teks.

KONTRIBUSI PEMBACAAN LINTAS TEKSTUAL

Cakupan kontribusi yang mungkin diberikan oleh metode pembacaan ini sedikit-dikitnya bisa diterapkan pada ranah studi Alkitab post-kolonial dan pada pembacaan Alkitab kontekstual Indonesia.

1. Terhadap Studi Alkitab Post-Kolonial

Kita bisa meyakini bahwa metode pembacaan lintas tekstual ini dapat memperkuat diskursus *Post-colonial Biblical Criticism* di Asia dan secara spesifik Indonesia. Dalam perhatiannya pada persoalan tentang dominasi diskursus dan kultural yang menekankan pada ketidaksetaraan (Segovia, 2005: 75), maka post-kolonialitas, menurut Sugirtharajah,¹² juga meliputi upaya untuk mengemukakan identitas baru terutama yang terkait dengan elemen hibriditas dan multiplisitasnya (1998: 16).

Lee mencatat penekanan Sugirtharajah bahwa diskursus post-kolonial membantu kelompok yang dulunya terjajah untuk melawan klaim hegemonik terhadap Alkitab, untuk mengekspos kode-kode kolonial di dalam teks secara implisit dan eksplisit dan untuk mengkritik penafsiran yang Eropasentris yang mendasarkan diri pada ideologi dan praktik kolonial (2008: 181). Lebih lanjut, menurut Sugirtharajah, beberapa tanda dari kritik post-kolonial, selain terletak pada kepekaan mengemukakan suara yang oposisi, mengolah diskursus kekuasaan dan politis yang tidak menyalahkan dan juga meromantisir korban dan juga tidak mengidealkan orang miskin melainkan merujuk langsung pada sistem sosial yang menyebabkan terjadinya korban, adalah juga nampak pada perhatiannya atas agenda hermeneutik multi-iman yang menghasilkan dan menghargai perspektif pembacaan yang berpusparagam yang pada gilirannya membantu orang Asia memahami identitas-identitas kolektifnya (Sugirtharajah, 1998: 23).

Memerhatikan catatan di atas, kita dapat dengan mantap menyatakan bahwa memindai motif, ide yang menggerakkan, tujuan dan “*how to*” dari metode praktis serta natur dari metode

ini, maka pembacaan lintas tekstual (kiranya) dapat dianggap sebagai pendekatan yang tepat untuk mengakomodasi dan memfasilitasi terciptanya negosiasi yang bermanfaat dalam realitas komunitas kristen yang multi-skriptural di Asia (Lee, 2008: 181-182).

Bersama dengan Lee, penulis diyakinkan bahwa melalui penafsiran lintas tekstual maka kita bukan hanya meneguhkan dasar bagi teologi kontekstual Asia namun juga bagi vitalitas dan spiritualitas dari orang Kristen Asia akan menjadi semakin distingtif alias khas. Perjumpaan antar berbagai konteks yang beragam akan menyediakan banyak sumber yang dapat menampung kompleksitas sosial dan politis Asia pula dapat membuat komunitas kita semakin manusiawi. Dengan demikian orang Kristen Asia akan mampu meninggalkan jejaknya sendiri dalam tradisi gereja-gereja ekumenis dan menghadirkan kontribusinya terhadap gereja dan kemanusiaan sebagai suatu kesatuan (1998: 251). Sebagai bagian dari strategi pembacaan Alkitab post-kolonial, maka pembacaan lintas tekstual membutuhkan pengembangan lebih lanjut dari para teolog Asia maupun dari komunitas awam Asia dalam mengolah sumber-sumber dan cara pandang religius yang tersedia berlimpah ruah itu, sebagaimana yang pernah disitir sebelumnya oleh Segovia (2005:75).

2. Terhadap Pembacaan Alkitab Kontekstual di Indonesia

Harapan penulis adalah agar upaya pembacaan lintas tekstual semacam ini akan dapat menciptakan ruang dan tilikan hermeneutik yang bermanfaat untuk memperkuat pembacaan Alkitab kontekstual di Indonesia. Dalam rangka itulah, kita mesti menyadari adanya elemen-elemen positif dan negatif dalam demografi religius di tanah air kita ini. Di satu pihak, koeksistensi atau kehadiran bersama dari berbagai agama dan keyakinan yang berbeda memang dapat menciptakan ketegangan, namun di pihak lain hal ini juga bisa menghasilkan berbagai tilikan positif bagi kemanusiaan secara umum.

Tulisan tentang penggunaan pembacaan lintas tekstual sepenuhnya sadar bahwa penekanannya lebih pada kaki pertama, yakni interrelasi antarteks dalam hibriditas sosio-kultur-religius Asia, dan bukan terutama pada kaki kedua, yakni dimensi pergulatan sosial-politis (ekonomi) di Asia. Oleh karena itu, perlulah kita menilik sejenak apa yang dapat dikemukakan oleh domain pergulatan sosial kepada domain hibriditas sosio-kultur-religius. Setelah itu, perlulah juga dikemukakan pendirian hermeneutis penulis dengan menggunakan terma-terma yang biasa digunakan dalam studi teologi agama-agama, terkait dengan fungsi Alkitab dan pengakuan akan daya Roh yang menghadirkan kreativitas dalam upaya semacam ini.

RESPON TERHADAP PERGUMULAN SOSIAL DI ASIA

Jika kita menggunakan salah satu “kaki” yang dikandung oleh Hermeneutik Alkitab Asia, yakni lensa pergumulan sosialnya, maka pertanyaan yang patut diajukan terhadap metode pembacaan lintas tekstual kita ini, setidaknya-tidaknya, adalah: “Bagaimana orang Dalit atau Minjung (yang menekankan pentingnya melihat realitas dari dimensi sosio-politis [ekonomi] dari teks Alkitab) mereaksi metode maupun kisah-kisah yang terpilih dalam upaya hermeneutis lintas tekstual ini?” Ini adalah pertanyaan penting yang diajukan oleh satu “kaki” (yakni aspek sosio-politis [ekonomi]) kepada “kaki” lain (pasangannya) dari konteks Asia (yakni fakta akan adanya keragaman religiusitas Asia, termasuk kitab suci, keyakinan, tradisi religius, dan *worldviews*-nya). Penulis bisa membayangkan bahwa Hermeneutik Alkitab Asia yang menjadikan perjuangan sosial sebagai titik berangkat akan mengkritisi pembacaan lintas tekstual, jika metode ini: (a) dibatasi hanya bagi atau hanya dapat dilakukan secara memadai oleh kaum elite-cendekia Alkitab; (b) melulu mengisahkan kisah dari para elite daripada kisah rakyat di akar rumput; dan (c) mendukung penafsiran yang hegemonik dan dominatif.

Menyikapi kemungkinan yang dihadirkan oleh kritik ini, maka penulis merasa perlu mengajukan beberapa pertimbangan pemikiran berikut. *Pertama*, jika ada asumsi bahwa pembacaan lintas tekstual mensyaratkan adanya pemahaman yang relatif seimbang atas masing-masing teks maka ada bahaya bahwa metode pembacaan ini dapat “terjebak” hanya untuk kalangan elite cendekia atau kaum akademisi belaka. Sebaliknya, kita tak perlu memutlakkan persyaratan perihal keseimbangan pemahaman tentang masing-masing teks sebab hal yang paling penting tidak terletak pada kesamaan ukuran pengetahuan akan masing-masing teks melainkan pada hibriditas dari seseorang atau komunitas sedemikian rupa sehingga seseorang atau sekelompok orang dapat memahami atau membayangkan adanya nilai-nilai yang dihadirkan melalui cara pandang dunia (*worldviews*) religius di dalam kedua kisah yang hendak diperjumpakan. Terkait dengan hal ini, keberadaan teks tertulis bukanlah suatu keharusan. Seseorang bisa bergabung secara aktif dalam pembacaan lintas tekstual ini dengan menggunakan sumber atau tradisi lisan yang sering kali berfungsi sebagai “teks” yang “dibaca” oleh dan melalui orang awam. Diskusi terbuka tentang hermeneutik yang terjadi di antara kaum akademisi atau teolog semestinya diperhadapkan dengan pembacaan empiris yang dilakukan oleh komunitas pembaca sedemikian rupa sehingga dapat membuka ruang bagi dialog dan menciptakan lebih banyak kemungkinan bagi berseminya pemerdayaan mutualistik. Perlu juga dikemukakan bahwa walaupun perjumpaan pembacaan di antara kaum akademisi dan awam adalah sesuatu yang ideal, penulis tetap meyakini bahwa pada tahap tertentu pembacaan lintas tekstual yang

dilakukan oleh dan di dalam kelompok yang sama (akademisi maupun awam, secara sendiri-sendiri), tentu tetap menjadi upaya yang membuahkan hasil.

Kedua, kedua kisah yang dipilih dalam format posisi sosial para aktor, misalnya, perlu diakui. Meskipun demikian, kita tidak bisa serta merta menyalahkan posisi mereka dalam kisah ini sebagai sesuatu yang keliru pada dirinya sendiri secara naif. Inti yang paling penting adalah apa yang hendak ditekankan oleh kisah-kisah ini. Hal yang dapat kita evaluasi dan kritisi adalah apakah di dalam kisahnya terjadi supremasi kaum elite; apakah kisah ini mendukung represi terhadap kaum kecil; apakah kisah-kisah ini dipakai untuk memperkuat hegemoni kekuasaan kaum elite terhadap kelompok lain. Jadi, sejauh kisah-kisah terpilih dapat dipahami sebagai kisah yang memberi dukungan pada nilai-nilai kehidupan yang konstruktif, positif, baik, dan adil, maka apa pun jenis kisahnya (apa pun setting narasinya, termasuk jika terjadi di kalangan elite), maka kisah-kisah ini dapat dipergunakan untuk memperkuat tegaknya nilai-nilai kemanusiaan.

Untuk menghindari pembacaan yang hegemonik, penulis ingin kembali menggarisbawahi bahwa hasil pembacaan lintas tekstual perlu diperjumpakan dan malah dicek oleh komunitas awam Asia, sebab metode ini dibangun dalam kesadaran akan keberadaan hibriditas dari orang-orang Asia. Di sini seorang teolog Asia mesti menempatkan dirinya sebagai bagian dari komunitas Asia yang lebih luas, yang mesti diperlakukan sebagai subjek dari pembacaan komunitarian. Fungsi dari teolog dengan pengetahuan akademisnya ialah menjadi fasilitator yang inspiratif di satu pihak, dan juga di lain pihak menjadi peserta yang siap sedia diinspirasi oleh komunitas pembaca. Dengan demikian kita dapat menghindarkan diri dari hegemoni penafsiran, atau setidaknya kita dapat menyadari akan adanya bahaya itu. Hal yang mungkin tercipta justru adalah pengayaan pembacaan bersama yang dimungkinkan oleh sifat dialogis dan dialektis yang muncul dari interaksi semua pihak pembaca.

PENDIRIAN HERMENEUTIS DALAM RANAH DIALOG INTERRELIGIUS

Untuk memetakan hal ini dalam ranah dialog interreligious yang secara klasik biasa dipetakan dalam tiga posisi, yakni: eksklusif, inklusif, dan pluralis, ada beberapa hal yang perlu dikemukakan sebagai bahan pertimbangan kritis. *Pertama*, model-model klasik ini tidak usah dimutlakkan untuk memindai semua aspek tentang agama (*religion*) dan keberagamaan (*religiosity*), sebab suatu perspektif atau sikap bias saja eksklusif pada satu aspek namun inklusif pada hal-hal lain dan sekaligus pluralis terkait dengan hal yang lain lagi. Pengevaluasian ini didasarkan pada kerangka referensi dan

nilai kita. Batas di antara kategori model-model ini tidak dapat dimutlakkan.¹³ Keragaman wajah (*multifacedness*) dari agama (*religion*) dan keberagamaan (*religiosity*) yang tentulah dalam satu dan lain hal terikat pada sejarah dan kultur manusia memerlukan lebih dari sekadar satu model (tertentu) saja. Dengan demikian, seseorang yang mengabsolutkan posisi pluralis dan menolak sikap-sikap pada model lain (termasuk sikap eksklusif) dalam semua hal, bisa terjebak dalam “penjara” sikap yang *pluralist-exclusive*, yakni bahwa ia selalu menolak apa pun yang bukan menjadi bagian model pluralis. Oleh karenanya, penulis berkeyakinan bahwa memang dalam beberapa kasus kita dapat lebih memerhatikan pada kesamaan-kesamaan yang ada, namun dalam kasus lain kita juga perlu membiarkan perbedaan memimpin kita sehingga kita dapat mencapai kesepakatan bahwa kita tidak sepakat (*we agree in disagreement*). Kerangka kerja referensial kita akan membimbing kita tiba pada berbagai evaluasi mengenai beragam aspek dari agama dan keberagamaan.

Kedua, kita dapat mengevaluasi tradisi religius atau agama lain secara kritis namun evaluasi ini mesti dilakukan tanpa menghakimi secara membuta dan sepihak. Masukan kritis dapat dihaturkan secara sah kepada pihak lain dalam keterbukaan terhadap perbedaan *worldviews*-nya. Sikap yang sama jugalah yang semestinya menjadi sikap ketika ketika pihak lain memberikan evaluasi kritis mereka (yang tentulah didasarkan pada *worldviews* mereka) kepada kita. Oleh karenanya, semestinya kita tidak menghindar dari kekritisian. Sikap yang semestinya tentu adalah siap dan sedia memberikan dan menerima kritik dalam keterbukaan.

Ketiga, adalah mungkin untuk memegang bersama keterbukaan pada yang lain dan komitmen pada identitas sendiri dalam korespondensi yang mengandung ketegangan, kreatif, dan timbal balik alias mutual. Keterbukaan pikiran dan kerendahan hati dalam mempersepsi pihak lain sebagai yang bukan musuh, adalah satu syarat yang niscaya ada dalam upaya semacam ini.

Berada dalam dialog dan *hermeneutic* inter-tekstual atas sumber-sumber religiusitas, maka posisi penulis adalah sebagai pluralis yang berakar pada kekristenan (“*pluralist but rooted in Christianity*”). Jika kita menggunakan terma klasik dari teologi agama-agama maka posisi penulis dapat dikelompokkan—menggunakan istilah Dupuis—sebagai “*pluralist-inclusive*” atau “*inclusivist-pluralist*”, artinya: berjalan bolak balik secara konstan dari inklusivisme ke pluralisme secara dialektis (“*moving constantly back and forth from inclusivism to pluralism dialectically*”). Frase ini ingin menggarisbawahi bahwa orang Kristen Asia yang *hybrid* perlu memegang tilikan dari Alkitab dengan setia namun juga dalam keterbukaan untuk mengolah masukan-masukan yang bisa jadi diberikan oleh sumber-sumber tradisi religius lain yang bisa saja memberi tantangan ataupun malah memperluas horizon pemahaman kita tentang Alkitab. Setiap tradisi religius, termasuk agama-agama formal (dalam konteks Indonesia) mesti diapresiasi sebab mengandung pengalaman-

pengalaman religius yang esensial dan benar sebagaimana dihayati oleh para pemeluknya. Sebaliknya, orang Kristen juga tak perlu dan tak usah mereduksi kekristenan mereka sehingga kekristenan itu kemudian dianggap atau menjadi sesuatu yang sama sekali tak berbeda dengan iman lain.

Meskipun setiap tradisi religius mengandung karakteristik yang spesifik di dalam orientasi dunia (*worldview*)-nya, karakteristik-karakteristik ini tidaklah boleh menjadi hambatan melainkan berfungsi sebagai titik jumpa dari pemerayaan yang bisa terjadi di antara berbagai pengalaman religius yang diapresiasi melalui keterbukaan yang sungguh, sebagaimana ditegaskan Moyaert bahwa ketegangan yang tercipta ketika yang asing dan yang akrab (*the strange and the familiar*) berjumpa, dapat menjadi sesuatu yang kreatif secara teologis (2011: 272). Itulah sebabnya tilikan (*insights*) dari tradisi religius lain semestinya dianggap sebagai mitra yang mutual, memberikan tantangan, dan konstruktif bagi perziarahan religius seseorang atau suatu komunitas. Dalam bukunya yang termasyur, Tracy menegaskan bahwa jika kita tidak meyangkal kesaksian dari apa yang disebut pengalaman dalam pencarian manusia terhadap cinta, maka kita juga mengetahui bahwa mendengarkan, berargumentasi, berkonflik, berkonfrontasi adalah keniscayaan dialektis internal yang beroperasi dalam transendensi diri (*self-transcendence*) yang hadir di setiap relasi yang penuh cinta kasih (1981: 447).

Di sini, peran Alkitab sebagai buku suci ditempatkan sebagai partner kritis dalam dialog dan perjumpaan dengan khasanah religius lain. Jika kita menggunakan bahasa Kwok, maka Alkitab adalah suatu “*talking book*” alias “kitab yang berbicara” bagi orang Kristen Asia yang tetap dapat mengimani Alkitab sebagai firman Allah namun dengan kapasitas untuk boleh dan dapat dikritisi secara terbuka, diperkaya oleh dan melalui interaksi dialektis dan mengandung tantangan (*challenging*) yang dihatirkan oleh tilikan dari tradisi religius lain dan konteks sosial kita di Asia. Sebagai kitab yang berani berbicara secara dialektis dan dialogis, Alkitab dapat memperkaya teks lain dan dapat pula diperkaya. Menjadi seorang Kristen yang setia pada Alkitab dapat berjalan seiringan dengan pengakuan bahwa karya Allah melalui teks-teks suci dari tradisi religius lain adalah sesuatu yang valid dan benar.

Dalam hal agama-agama, tak perlu ada ranking epistemologis karena penghayat atau penganut agama tertentu mesti memelihara suatu komitmen penuh iman akan tradisi religiusnya sendiri. Manakala kita memegang teguh keterbukaan pada tradisi religius lain dan juga komitmen pada iman kita sendiri maka toleransi mutual dapat berjalan bersama dengan elegan dengan tetap menghormati identitas seseorang.

Penulis mendapatkan jangkar secara teologis dalam posisi hermeneutisnya. Jangkar dari posisi penulis (sembari mengutip ucapan terkenal penuh makna “*here where I stand,*” dari Martin

Luther sebagaimana dirujuk oleh Ricoeur [Moyaert, 2011: 273]) dalam hermeneutik interreligious ini secara mendasar berakar pada keyakinan akan karya Roh Kudus. Di sini penulis hendak menggarisbawahi refleksi dari Moyaert bahwa Roh kita tidak menyingkirkan perbedaan, namun membuatnya dapat diakses. Keyakinan (*trust*) akan karya Roh Kudus ini, menurut Moyaert, mengkonfirmasi keyakinan (*trust*) akan hermeneutik interreligious. Tanpa keyakinan pada bantuan Roh Kudus maka dari perspektif Kristen adalah sulit untuk memahami darimana orang-orang Kristen memperoleh keberanian dan keyakinannya pada saat ini untuk mengadopsi suatu sikap penerimaan dalam dialog interreligious ini (Moyaert, 2011: 267). Dengan mengimani akan karya Roh Kudus, penulis meyakini bahwa kita dapat membuka kemungkinan bagi munculnya pencerahan baru melalui interaksi dialektis di antara keterbukaan dan identitas sebagaimana kita mengimani bahwa “Roh Allah melayang-layang di atas permukaan air, lalu berfirmanlah Allah: Jadilah terang, dan terang itu pun jadilah” (Kej. 1:1-2).

Catatan

¹ Tulisan ini adalah bagian terakhir dari dua tulisan yang terbit pada edisi jurnal ini secara berurutan. Keseluruhan tulisan ini diterbitkan menjadi salah satu bagian dari buku berjudul *Bergumul di Tepian* pada awal tahun 2019.

² Moyaert mencatat adanya dua kritik yang diberikan kelompok pluralis kepada kelompok inklusif, yakni: *First, it assumes a confessional perspective: other religions are judged on the basis of criteria belonging to Christian tradition.... In light of the contemporary experience of the spiritual and moral vitality of religious diversity, it is best to search for non-confessional criteria that allow the religions to be judged equally. Second, inclusivism, presupposes an asymmetry between religions. The various religions (including Christianity) are different, incomplete answers to mystery of the ultimate reality that can be experienced in different ways. These different answers must be completed by the human face of God*” (2011: 33).

³ Moyaert mencatat bahwa yang penting adalah bahwa dari perspektif teologis, *“The purpose of interreligious dialogue is not the complimentary between religions. Nor does interreligious theology have in mind an interreligious consensus that removes the conflicts between religions”* (2011: 268).

⁴ Moyaert (2011: 197) membangun dan mengolah argumentasinya atas tantangan-tantangan yang ditunjukkan oleh George Lindbeck dalam teori religius terkait kebahasaan-kebudayaan (*cultural-linguistic theory of religion*) yang tegas mengatakan bahwa agama tak tertranslasikan (*religions are untranslatable*).

⁵ Moyaert juga merujuk pada argumentasi Ricoeur bahwa suatu pemeliharaan memori tentang keberadaan sebagai orang asing (yang sendiri [pernah] dialami) memampukan kita mengupayakan keramahan pada pihak lain. Karena kita sendiri adalah orang asing, maka kita mesti ramah terhadap keasingan pihak asing. Relasi dari pengakuan status sendiri sebagai orang asing dan keramahan bersifat meyakinkan dalam antropologi Ricoeur: *oneself as another* (Moyaert 2011: 263 mengutip Ricoeur “*Etranger soi-même*” [1999]).

⁶ Lee mencatat bahwa *“It was not uncommon that in the historical processes of co-existence, quite a few of the Asian scriptures engaged with one another in constant interactions. Buddhist scriptures from India were translated into Chinese, accommodating Confucian conceptions and terminology. The Taoist Cannon and its scriptural commentaries employed Buddhist idea. Even in conflict. Criticism of and attacks on another tradition resulted in an interactive transformation and enriched articulations. Some commentarial works took a synthesized interpretive mode*

of reading other scriptural texts. The three religious traditions of China stand as good examples of cross-scriptural hermeneutics" (2008: 189).

⁷ Menurut Sugirtharajah (1998: 4), kelompok Orientalists memahami bahwa tugas mereka adalah: "*As not only collecting information about Indian textual traditions, customs, and practices, but also making Indian proud custodians of their own history—a history which was capable of rejuvenation, though it had entered a dormant phase through a series of historical accidents. Orientalist policy was instigated partly out of the need to acquaint rulers with the native way of life, and partly as a way of effectively controlling and managing the Indian people.*"

⁸ Berbagai karya dari para teolog kontekstual yang, misalnya, dapat dilihat pada buku *One Gospel—Many Cultures: Case Studies and Reflections on Cross-Cultural Theology*, Mercy Oduyoye and Hendrik Vroom (eds.), 2003, dapat dijadikan contoh. Dalam buku ini kita menemukan upaya teologis yang dikerjakan oleh V. Chakkarai (disebut oleh Thomas Thangaraj) dan Ryu Young-mo (ditulis oleh Heup Young Kim) yang mengolah sumber-sumber tradisi religius Asia dan Alkitab, secara kreatif.

⁹ Menurut Pieris (2003: 234), "*The exercise of cross-reading of scriptures in the context of an inter-religious encounter must necessarily take into account the sacred character of this literature whilst utilizing tools and methods of exegesis that make an allowance for the human deficiencies of its compilers, redactors and editors.*"

¹⁰ Archie CC Lee adalah Professor dalam Biblical Studies dan Asian Hermeneutics, Department of Cultural and Religious Studies, Chinese University of Hong Kong. Judul dalam artikel-artikel Lee sejak 1993, 1998, 2008, hingga 2012, menggunakan terma "*cross-textual interpretation*", lalu diikuti dengan "*cross-textual hermeneutics*".

¹¹ Sebelumnya penulis sempat menganggap istilah "*interscriptural (hermeneutics)*" cocok untuk penelitian penulis. Namun kemudian penulis mendapati bahwa bagi konteks kultur religius tertentu, ada kisah-kisah yang dipahami sebagai teks yang berasal dari tradisi besar ('*great tradition*') dan bukan sebagai kitab suci/*scripture*. Itulah sebabnya, penulis bertahan dengan penggunaan istilah "*cross-textual*" untuk tulisan ini.

¹² Sugirtharajah menjelaskan bahwa kritik pasca/post-kolonial (*post-colonial criticism*) bukan tentang tahapan sejarah, periodisasi, dan juga bukan soal menurunkan bendera kekaisaran dan menyelubungi diri sendiri dengan bendera nasional baru. Semangat dari kritik post-kolonial ditandai setidaknya oleh tiga hal: representasi, identitas, dan suatu sikap pembacaan baru yang muncul dari kalangan mereka yang dulunya adalah korban dari kolonialisme (1998: 16). Pembacaan ini adalah suatu segi lain dalam upaya memahami Alkitab dalam diskursus pembacaan Alkitab. Menurut teorinya yang terkenal, Sugirtharajah menjelaskan bahwa di masa kolonial ada tiga cara membaca Alkitab, yakni yang ia sebut dengan model Orientalist, Anglicist, dan Nativist (1998: 4-14). Lee menyimpulkan model-model yang diberikan Sugirtharajah ini sebagai berikut: "*The Orientalist mode advocates the promotion and revival of the native texts and constructs local history and civilization as a preparation for biblical faith (partly as a way of effectively controlling and managing the colonized people at that time); The Anglicist mode endeavours to, on the one hand, replace the indigenous text by integrating the colonized into the culture of the colonizer and, on the other hand, import the Enlightenment and the modernist conviction of grand narrative as well as western reading techniques of historical criticism in order to ascertain the single objective meaning of the Christian Bible; The Nativist interpretation attempts to recover the vernacular forms as a corrective measure against the pitfalls of the first two modes. Though Nativist interpretation has something to recommend it, Sugirtharajah rightly warns of its inherent tendency to idealize the indigenous tradition, privileging it as a pure, static, and uncontaminated*" (2008: 180).

¹³ Sebagai contoh dapat dikemukakan demikian: Dalam hal menolak kekerasan atas nama agama seseorang bisa saja bersifat eksklusif sebab menurutnya agama seharusnya menghadirkan perdamaian dalam segala hal dan bukan kekerasan. Sikap mendukung terciptanya perdamaian dan bukan kekerasan, tidak dapat dikompromikan dan selalu teguh dengan pilihannya. Pada hal semacam ini, maka seseorang bersifat eksklusif namun dapat dibenarkan secara etis. Sementara pada bakti atau devosi personal pada Yesus seseorang masuk dalam model inklusif namun ia juga dapat sekaligus bersifat pluralis dalam hal klaim kebenaran (*truth claims*) agamanya.

DAFTAR PUSTAKA

- Banawiratma, J.B. 1977. *Yesus Sang Guru: Pertemuan Kejawaen dengan Injil*, Yogyakarta: Kanisius.
- Kwok, Pui Lan. 1995. *Discovering the Bible in the Non-Biblical World*, New York: Orbis Books.
- Lee, Archie. 1993. "Biblical Interpretation in Asian Perspectives." *Asian Journal of Theology* (AJT 7:1/93), pp. 35-39.
- . 1998. "Cross-Textual Interpretation and Its Implications for Biblical Studies", in: Fernando Segovia and Mary Ann Tolbert (eds.), *Teaching the Bible, The Discourses and Politics of Biblical Pedagogy*, New York: Orbis Books, pp. 247-254.
- . 2003. "Cross-Textual Interpretation and Its Implication for Biblical Studies", in: Asnath N. Natar (eds.), *Teologi Operatif: Berteologi dalam Konteks Kehidupan yang Pluralistik di Indonesia*, Jakarta: BPK Gunung Mulia dan PTCA, pp. 5-13.
- . 2008. "Cross-textual Hermeneutics and Identity in Multi-scriptural Asia", in: Sebastian C.H. Kim (ed.), *Christian Theology in Asia*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 179-200.
- . 2012. "Cross-textual Hermeneutics in Asia", in: Peniel Jesudason (eds.), *Asian Theology on the Way*, London: SPCK International Study Guide 50. Pp. 31- 38.
- Moyaert, Marianne. 2011. *Fragile Identities: Towards a Theology of Interreligious Hospitality*, Amsterdam: Rodopi.
- Pieris, Aloysius. 2003. "Cross-Scripture Reading in Buddhist-Christian Dialogue: A Search for the Right Method", in: Philip L. Wickeri (ed.), *Scripture, Community and Mission, Essays in Honor of D. Preman Niles*, Second Printing, Hong Kong: Christian Conference of Asia and London: The Council for World Mission, pp. 234-255.
- Samartha, Stanley, J. 1991. *One Christ-Many Religions: Toward a Revised Christology*, 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", in R.S. Sugirtharajah (ed.), *Voices from the Margin*, New Edition, New York: Orbis Books, pp. 319-338.
- Segovia, Fernando F. 2005. "Mapping the Post Colonial Optic in Biblical Criticism: Meaning and Scope", in: Stephen D. Moore and Fernando F. Segovia (eds.), *Postcolonial Biblical Criticism: Interdisciplinary Intersections*, London: T&T Clark International, pp. 23-78.

- Sugirtharajah, R.S. 1998. *Asian Biblical Hermeneutics and Postcolonialism: Contesting the Interpretations*, New York: Orbis Books.
- Tracy, David. 1981. *The Analogical Imagination, Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York: The Crossroad Publishing Company.
- Vroom, Hendrik, M. 2003. "Conclusion: Contextual Theology Revisited", in: Mercy Amba Oduyoye and Hendrik M. Vroom (eds.), *One Gospel—Many Cultures: Case Studies and Reflections on Cross-Cultural Theology*, Amsterdam: Rodopi, pp. 225-234.