

RUMAH-KU, RUMAH DOA SEGALA BANGSA

Telaah terhadap Yesaya 56:1-8 sebagai Hasil Interkulturalisasi Israel Pasca-Pembuangan

ADHIKA TRI SUBOWO

Universitas Kristen Duta Wacana, Yogyakarta

DOI: 10.21460/aradha.2021.13.639

Abstract

Intercultural is a necessity when we meet other people or other communities. Awareness of building relationships in a spirit of equality. In intercultural encounters, the horizon for culture will experience renewal. Text is also a product of culture, which can also experience intercultural encounters. One of the intercultural texts is Isaiah 56:1-8. This text is important in intercultural theology because it's contains a theology that is different from ancient Israel. This research was conducted in order to investigate the intercultural processes that occur in the text of Isaiah 56:1-8. In order to elaborate on the theme, i will present of the pre-exilic community, the exile community, and the post-exilic community. The description of the three communities is important in the context of detecting intercultural texts. After becoming clear the intercultural process of the text, the text will be used as a foothold in formulating intercultural missions that are relevant to the church in Indonesia.

Keywords: interkultural, ancient Israel, post-exilic Israel, interkultural mission

Abstrak

Dalam sebuah pertemuan dengan individu atau komunitas lain, interkultural adalah sebuah keniscayaan. Kesadaran akan teologi interkultural menjadi penting, dalam rangka membangun relasi dalam semangat kesetaraan. Dalam pertemuan interkultural, horizon terhadap budaya akan mengalami kebaruan. Teks sesungguhnya juga adalah produk budaya, yang

juga bisa mengalami perjumpaan interkultural. Salah satu teks yang mengalami interkultural adalah Yesaya 56:1-8. Teks ini amat menarik karena mengandung teologi yang berbeda dengan Israel kuno. Penelitian ini dilakukan dalam rangka menelisik proses interkultural yang terjadi pada teks Yesaya 56:1-8. Dalam rangka mengelaborasi tema tersebut, maka penulis akan menyajikan gambaran komunitas pra-pembuangan, komunitas pada masa pembuangan, dan komunitas pasca-pembuangan. Gambaran ketiga komunitas tersebut menjadi penting dalam rangka mendeteksi interkultural pada teks. Setelah menjadi terang proses interkultural pada teks, teks tersebut akan dijadikan pijakan dalam merumuskan misi interkultural yang relevan bagi gereja di Indonesia.

Kata-kata kunci: interkultural, Israel kuno, Israel pasca-pembuangan, misi interkultural

Pendahuluan

Dalam dunia teologi, tentu kita tidak asing dengan istilah kontekstualisasi. Kontekstualisasi adalah upaya memahami rumusan iman Kristen dalam terang budaya tertentu (Bevans, 2002: 1). Namun dewasa ini, diskursus berkembang tidak hanya pada kesadaran kontekstualisasi, tetapi pada kesadaran interkultural. Interkultural adalah kesadaran adanya perjumpaan dan keterbukaan budaya yang berbeda, “ekumene global” atau “*creolization of cultures*” (Tridarmanto, 2015: 17). Menurut Frans Wisjen, teologi interkultural muncul dalam rangka menggantikan misiologi, teologi komparatif, teologi dunia ketiga, teologi kontekstual, teologi pembebasan, atau teologi dialog di Eropa sejak tahun 1970-an (Tridarmanto, 2015: 13). Sebenarnya, perjumpaan antara kebudayaan-kebudayaan dan agama-agama yang berbeda telah terjadi secara alamiah. Pada abad ke-15 hingga pertengahan abad ke-20, para misionaris Barat datang mengabarkan Injil, mula-mula bersikap konfrontatif terhadap budaya, namun lambat laun mulai menghargai kebudayaan lain. Pascaperang dunia kedua, melalui proses dekolonisasi bersamaan proses transportasi dan komunikasi global yang canggih, dunia mengalami perubahan dengan cepat, manusia sekarang hidup bersama dengan intensif (Ustorf, 2011: 11). Teologi interkultural adalah interaksi global dan lokal antaragama, denominasi/aliran agama, dan kebudayaan. Terjadi pertemuan dengan “yang lain” dan melalui keramahtamahan seseorang dapat bertemu dengan “yang lain” itu (Tridarmanto, 2015: 23).

Henning Wroogemann menyebut bahwa studi interkultural dapat dimengerti dalam pengertian deskriptif dan normatif. Dalam pengertian deskriptif, interkultural menyangkut agama dan budaya. Adapun dalam pengertian normatif, interkultural menyangkut analisis, interpretasi, dan evaluasi teologis posisional (Wroogemann, 2016: 25). Manakala kita

berbicara tentang interkultural, kita tidak bisa lepas dari pembahasan mengenai misi. Istilah misi secara kontradiktif menunjuk pada upaya perluasan kekristenan, namun di satu sisi juga ekspansi pada konteks lokal (baik pada dimensi kualitatif maupun kuantitatif) pada hari ini. Dilihat dari sisi ini, studi misi menjadi lebih komprehensif, menyangkut *intercultural theology* (analisis dan deskripsi ekspresi kontekstual dari kekristenan), *theology of mission* (argumentasi teologis dan normatif dalam rangka perluasan kekristenan), dan *theology of religion* (mendefinisikan hubungan kekristenan dengan agama-agama lain) (Wroogemann, 2016: 24). Volter Kuster mengingatkan bahwa sehubungan dengan teologi interkultural, maka dibutuhkan proses hermeneutis dalam wujud dialog lingkaran hermeneutis (Kuster, 2001: 24). Pada saat seseorang membaca Alkitab, maka ia berangkat dari konteks budaya yang ia miliki. Sementara kebudayaan bersifat dinamis dan berkembang terus-menerus, sehingga selalu ada pertanyaan baru terhadap Alkitab (Tridarmanto, 2015: 37). Memang dalam membaca Alkitab, konteks dari penulis mustilah diperhatikan, namun di satu sisi kita juga harus memperhatikan konteks gereja masa kini dan di sini. Dalam proses dialog itu ditemukan identitas yang baru. Proses tersebut memang tidak sederhana, kadang terjadi ketegangan untuk mencari relevansi dan menemukan identitas antara teks dan konteks. Dalam lingkaran hermeneutis kita berangkat dari teks dan mencari relevansinya untuk konteks sekarang. Melalui lingkaran hermeneutis, teks dan konteks saling berdialog. Selain lingkaran hermeneutis, Volker Kuster juga menitikberatkan pada dibutuhkannya hermeneutik kecurigaan (*hermeneutics of suspicion*), misalnya pada teologi feminis, yang melihat latar belakang teks, terutama pada segi sejauh mana teks dipengaruhi budaya patriarkal (Kuster, 2001: 38). Jadi, teks tidak pernah berdiri sendiri tanpa konteks. Adapun konteks adalah hasil sebuah perjumpaan.

Bukankah Alkitab juga adalah sebuah teks perjumpaan. Berbagai perjumpaan itu bisa kita telisik mulai dari kisah penciptaan, perjalanan Israel keluar dari tanah Mesir dimana mereka berjumpa dengan banyak komunitas, kehancuran Bait Allah oleh Babel hingga mengalami pembuangan di Babel juga adalah sebuah perjumpaan dengan komunitas lain, demikian pula pengalaman bangsa Israel manakala kembali ke Yerusalem paska pembuangan akan menghasilkan teologi yang khas pula seiring dengan pengalaman perjumpaan tersebut. Sebagai teks perjumpaan, maka proses interkultural adalah sebuah keniscayaan. Sebuah horizon atau dalam hal ini bangunan teologis yang dimiliki bangsa Israel bukanlah sesuatu yang tetap dan berhenti, namun sentiasa mengalami kebaharuan seiring dengan perjumpaan yang dialami oleh Israel. Penelitian dalam makalah ini terfokus pada pengalaman interkultural bangsa Israel paska pembuangan, khususnya dalam teks Yesaya 56:1-8. Dalam teks Yesaya 56:1-8 ada pemikiran teologis tentang “Rumah-Ku akan disebut rumah doa bagi segala bangsa.” Gagasan teologis dalam teks pasca-pembuangan ini berbeda

dengan gagasan teologis Israel kuno yang nampak eksklusif dan partikularis, misalnya dapat kita lihat dalam Ulangan 23:1-6. Para ahli Perjanjian Lama menyebut bahwa Yesaya 56:1-8 adalah reformulasi hukum dari Ulangan 23:1-6, karena adanya gagasan-gagasan teologis yang baru. Kebaharuan gagasan teologis yang ada dalam Yesaya 56:1-8 tidak lain adalah karena proses interkultural.

Mengenal Teologi dan Hermeneutik Interkultural

Menurut Volker Kuster, teologi interkultural muncul sebagai upaya untuk melestarikan disiplin ilmu yang saling terkait antara misiologi, perbandingan agama-agama, dan studi ekumenisme agama di Jerman (Kuster, 2011: 171). Pemikiran ini berangkat dari pengalaman para misionaris yang melakukan misi, ternyata mereka malah berjumpa dengan beragam agama yang asing bagi mereka. Pada saat bersamaan, perpecahan justru terjadi di kalangan kekristenan, sehingga menuntut misionaris untuk bergerak pada gerakan ekumenis. Gereja-gereja di dunia ketiga (*third world*)¹ mengalami kemandirian pascaperang dunia, tidak hanya dimensi antaragama, namun juga antarbudaya. Sementara itu, di Eropa penelitian tentang keterhubungan antara misi dan kolonialisme diperhadapkan pada pertumbuhan pluralisme budaya dan agama yang dihasilkan dari migrasi dan globalisasi, yang telah mengguncang klaim misi Kristen tentang absolutisme. Teologi interkultural sebuah antitesa dari eurosentrisme atau hegemoni barat. Teologi interkultural mengintegrasikan serta menyatukan apa yang menjadi bagian bersama dalam perjumpaan (Kuster, 2011: 171-173).

Interkultural adalah sebuah proses perjumpaan atau interkulturalisasi dengan budaya-budaya sehingga tercipta sebuah *novelty* (kebaruan) dalam *cultur* (budaya). Teologi interkultural dapat dimaknai sebagai refleksi teologis atau proses interkulturalisasi/keterhubungan budaya-budaya, ekumene global atau *creolization of cultures* (Tridarmanto, 2015:17). Yang dimaksud dengan ekumene global atau *creolization of culture* adalah kesadaran bahwa tidak ada budaya yang berdiri sendiri tanpa keterhubungan dengan budaya-budaya lain. Apa yang global telah menjadi lokal, ada apa yang lokal, sesungguhnya terbentuk dari yang global, saling memengaruhi dan berkelindan satu sama lain. Kondisi yang demikian kita kenal dengan istilah glokalisasi. Ulf Hannerz menekankan bahwa pada dasarnya budaya bukan sesuatu yang *mandeg* atau konstan, namun senantiasa mengalami reinterpretasi dan reformulasi. Budaya berkembang seiring dengan pengalaman relasional, baik yang bersifat simetris maupun asimetris (Hanners, 1992: 55-61).

Pada masa abad pertengahan budaya dimengerti sebagai suatu sistem yang bermakna (bahasa) yang bebas dari para aktor (pembicara) yang dimiliki bersama oleh para anggota dari suatu kelompok tertentu dan berlaku tetap. Pada masa itu identitas

budaya dimengerti secara primordial, sebagai beberapa “hal” (Hanners, 1992: 12). Dengan pemahaman demikian, perubahan budaya dimaknai sebagai proses linier, yang bergerak dari satu budaya tertentu ke budaya yang lain. Namun pada abad ke-19 pemahaman yang demikian dipertanyakan, budaya bisa saling membawa pengaruh satu sama lain, sehingga yang mengalami perubahan tidak hanya di satu pihak, namun kedua atau lebih banyak pihak yang saling berinteraksi (Tridarmanto, 2015: 17). Studi interkultural menjadi penting sebagai penghargaan atas budaya dengan karakteristik masing-masing demi perdamaian dan sebagai sikap kooperatif di tengah budaya yang plural (Wrogemman, 2016: 10). Studi interkultural membawa pemahaman tentang konteks yang saling berkelindan dalam membentuk gagasan teologis, tidak hanya antara budaya dan sejarah, namun pula kehidupan sosial bahkan politik yang saling memengaruhi (Cheetham, 2011: 25).

Untuk sampai pada interkulturalisasi yang menghasilkan *novelty*, maka dibutuhkan hermeneutik interkultural. Menurut Theo Sundermeier, hermeneutik interkultural adalah teori dan metode penafsiran dalam pengertian melewati batas-batas kebudayaan. Hermeneutik itu membahas sejauh mana “yang lain” sungguh-sungguh berbeda dengan “kita”, dan di dalam kondisi pengertian apa “yang lain” mungkin dipahami sebagai “lain-lain”. Secara singkat hermeneutik interkultural adalah hermeneutik dari perjumpaan interkultural (Tridarmanto, 2015: 38). Ada beragam model hermeneutik interkultural. Model-model hermeneutik interkultural di antaranya adalah *model semiotik*. Model semiotik dikembangkan oleh R. Schreier. Tekanan utama pada model semiotik adalah melihat tanda-tanda dalam sebuah teks, di mana tanda-tanda itu muncul dari sebuah konteks yang menjadi penyebabnya. Misalnya, ketika sebuah teks ditulis, tentu ada alasan mengapa teks tersebut ditulis. Dengan demikian diasumsikan bahwa ada intensionalitas yang hadir serta ada maksud yang diusung oleh penulis melalui teks (Wrogemann, 2016: 31). Adapun model yang lain dari hermeneutik interkultural adalah *model diatopikal*. Hermeneutik diatopikal dikembangkan oleh R. Panikkar. Berbeda dengan hermeneutik semiotik yang menekankan pada tanda-tanda dari teks, hermeneutik diatopikal menekankan pada keterbukaan akan kebenaran tanpa prasangka. Hermeneutik diatopikal berangkat dari kesadaran bahwa orang sungguh-sungguh mencari kebenaran yang dapat ditemukan di mana saja, suatu keterbukaan intelektual tanpa banyak prasangka dan juga loyalitas mendalam pada tradisi sendiri. Pada model ini dibedakan tiga tingkat wacana dalam komunikasi. Tingkat pertama adalah hermeneutik morfologis. Dalam bahasa sehari-hari orang mengerti satu sama lain, karena kebenaran, hal praktis dan teoritis, pada umumnya diterima berdasarkan apa yang ia anggap benar. Oleh karena itu hermeneutik morfologis membuat sesuatu dapat dimengerti karena ada di dalam konteks kultural dan historis yang sama dengan yang menginterpretasinya. Tingkat yang kedua, yakni hermeneutik perbatasan. Tingkat kedua ini terjadi karena kesadaran bahwa ada jarak antara

suatu kebudayaan dengan zaman kita sekarang. Dunia selalu mengalami perubahan dan ada perbedaan *worldview*. Hermeneutik perbatasan diharapkan dapat mengatasi jarak dan alienasi dari waktu ke waktu. Namun melalui dua tahapan hermeneutik di atas, menurut Panikkar belum cukup untuk melewati jarak yang memisahkan kebudayaan yang berbeda. Oleh karenanya dibutuhkan tahapan yang ketiga, yakni hermeneutik diatopical. Hermeneutik diatopikal dilakukan dalam rangka mengatasi jarak yang terdiri dari dua *topoi* manusia, dua pemahaman yang berbeda, dua kebudayaan yang berbeda dengan latar belakang yang berbeda pula (Tridarmanto, 2015: 43-44).

Selain kedua contoh model hermeneutik interkultural di atas masih ada model-model yang lain. Namun setidaknya kedua model tersebut memberikan gambaran pada kita bahwa hermeneutik interkultural dibangun dari kesadaran perjumpaan antarbudaya yang saling memengaruhi sehingga menghasilkan teks. Dalam rangka menelisik proses interkultural dalam teks Yesaya 56:1-8 penulis akan mengupayakan model diatopical untuk melihat bagaimana perubahan dan perbedaan *wordview* dalam teks yang muncul pada komunitas Israel kuno dengan komunitas Israel pasca-pembuangan. Ada dua *topoi* yang muncul pada komunitas Israel kuno dan komunitas Israel pasca-pembuangan. Kedua perbedaan tersebut akan dikaji sehingga kita dapat melihat proses interkultural di dalam teks. Melalui model diatopical kita akan mendapatkan gambaran yang lebih utuh dan sistematis sehubungan dengan alur pemikiran teologis orang Israel.

Teologi Misi Interkultural

Kata “misi” berasal dari bahasa Latin *missio*, yang berarti ‘pengutusan’. Hingga tahun 1950-an, “misi” meskipun tidak dipergunakan dalam pengertian tunggal, mempunyai serangkaian makna yang menunjuk pada: (1) pengiriman misionaris ke sebuah daerah tertentu, (2) kegiatan yang dilakukan oleh misionaris ke sebuah daerah tertentu, (3) wilayah geografis di mana para misionaris itu bekerja, (4) lembaga yang mengutus misionaris, (5) dunia non-Kristen dan wilayah misi, (6) pusat yang dari padanya para misionaris itu bekerja (Bosch, 2009: 1). Muller menyebut bahwa secara tradisional “misi” menyangkut beberapa hal, di antaranya: (1) penyebaran iman, (2) perluasan pemerintahan Allah, (3) pertobatan orang-orang kafir, dan (4) pendirian jemaat-jemaat baru (Bosch, 2009: 1). Namun seiring dengan berjalannya waktu, pemahaman “misi” yang demikian dipertimbangkan ulang. Hal ini muncul karena kesadaran realitas dunia pada abad ke-20 yang berbeda dengan dunia pada masa Edinburgh 1910-an (ketika para misionaris memiliki keyakinan bahwa seluruh dunia akan menjadi Kristen) atau dunia pada tahun 1960-an (ketika banyak yang meramalkan bahwa semua umat manusia akan bebas dari ketidakadilan) (Bosch, 2009: 1). Optimisme

tersebut dihancurkan secara asasi dan permanen oleh berbagai peristiwa yang menunjukkan kebalikannya. Realitas di masa kini (abad ke-20) dunia ternyata beragam, kepelbagaian agama bahkan dalam beberapa pengalaman menjadi sumber konflik, serta kesadaran beragam ketidakadilan yang terus terjadi pada masa kini, maka gereja diajak untuk merumuskan kembali “misi”.

Upaya transformasi misi terjadi dari waktu ke waktu. Hingga pada tahun 1970-an tumbuhlah kesadaran teologi interkultural. Teologi interkultural memandang misiologi dan ekumenisme sebagai suatu kesatuan yang utuh. Era kolonialisme telah berakhir, dan muncullah negara-negara merdeka di Asia dan Afrika, muncul pula sikap skeptis terhadap peradaban Eropa karena berkembangnya sekularisme di benua tersebut. Teologi interkultural muncul sebagai kritik terhadap hegemoni barat. Pada awal kemunculannya, teologi interkultural di negara-negara barat secara ekstrem kemudian menggantikan misiologi. Pada beberapa universitas di barat, mata kuliah misiologi digantikan dengan mata kuliah interkultural. Namun menurut Frans Wijzen, seharusnya kehadiran teologi interkultural bukan kemudian meniadakan misiologi. Misiologi dan teologi interkultural adalah dua hal yang berbeda yang tidak seharusnya dikacaukan satu dengan yang lain. Yang satu tidak dapat digantikan oleh yang lain (Bosch, 2009: 1). Oleh karenanya misi dan interkultural adalah dua hal yang saling berkelindan, misi dijiwai interkultural, interkultural dijiwai oleh misi. Dengan adanya teologi interkultural, bukan berarti panggilan “misi” ditiadakan, namun melalui teologi interkultural, dirumuskanlah paradigma misi baru, yakni misi interkultural.

Dalam merumuskan misi interkultural, menarik kiranya apabila kita mengadopsi pemikiran Theo Sundermeier. Menurut Sundermeier, tekanan misi interkultural adalah perjumpaan (*begegnung*) yang dipahami sebagai sebuah proses komunikasi (Wibowo, 2018: 17). Bagi Sundermeier, komunikasi bukan hanya dimaksudkan sebagai tindakan searah antara pengirim (*sender*) ke penerima (*empfänger*). Pengirim dalam hal ini sebenarnya juga adalah penerima, penerima/pendengar bukanlah objek dari pengirim. Itu artinya keduanya bukan objek dari Injil, namun sebagai subjek dan pengirim. Misi bukan sekadar penyampaian Kabar Baik, melainkan sebagai undangan untuk bersama-sama (*konvivenz*) memahami Tuhan yang misteri. Misi adalah sebuah undangan, oleh karenanya tidak boleh dipaksakan.

Theo Sundermeier memunculkan sebuah istilah yang menarik dalam misi interkultural, yakni “*konvivenz*”. Istilah *konvivenz* ditemukan oleh Sundermeier di Brasil. *Konvivenz* memiliki makna “hidup bersama”. Dalam konteks Sundermeier, adalah orang-orang yang hidup bertetangga di wilayah Amerika Latin. Ada tiga karakter penting dalam *konvivenz*, yakni: gotong royong (*gegenseitige hilfe*), belajar (*lernen*), dan perayaan (*feiern*), di mana ketiganya dilakukan dalam pengertian “saling” (Wibowo, 2018: 4). Misi interkultural dipahami sebagai misi yang konvivial, sebagai misi hidup bersama dalam semangat saling menolong,

saling belajar dan saling merayakan kehidupan. Misi tidak melulu dipahami sebagai tindakan dominasi terhadap pihak lain, namun misi dipahami sebagai kesadaran saling belajar, saling terbuka, saling menerima, dalam kesadaran interkultural. Misi interkultural dapat dikatakan sebagai *mission without strategy*. Kondisi ini amat menarik, karena misi dalam pemahaman tradisional dipahami sebagai upaya menaklukkan yang lain. Maka berbagai strategi disusun dalam semangat dominasi, untuk menaklukkan “yang lain.” Dalam misi interkultural, tidak ada *goal* penaklukan kepada golongan yang berbeda dengan kita. Misi interkultural adalah misi hidup bersama-sama dengan semua orang.

Kajian Yesaya 56:1-8 sebagai Hasil Interkulturalisasi

Yesaya 56:1-8 ada dalam bingkai besar Trito Yesaya, di mana bangsa Israel telah kembali dari pembuangan. Proses interaksi yang dialami oleh bangsa Israel telah membentuk teologi dalam teks Yesaya 56:1-8. Yang menarik dari perikop ini adalah adanya keterbukaan kepada orang asing (dan juga kebiri) untuk menjadi bagian dari umat Tuhan, serta mendapat hak melakukan pelayanan dalam peribadatan. Keterbukaan ini kontras dengan sikap Israel kuno terhadap orang asing pada masa pembuangan, misalnya dalam Yehezkiel 44:7 di mana orang asing tidak diterima di tempat kudus Tuhan, bahkan kehadiran mereka dianggap membawa kenajisan. Beragam pengalaman relasional atau interaksi yang dialami bangsa Israel itulah yang kemudian membentuk teologi universalis pada Yesaya 56:1-8. Proses interaksi itulah yang penting untuk ditelisik dalam rangka mengungkap interkultural dalam Yesaya 56:1-8. Dalam hermeneutik Panikkar, proses interkultural berarti proses interaksi. Interaksi bukanlah tanpa bekas, melainkan membawa pengaruh. Panikkar menyebut proses itu sebagai *cakrawala pertemuan*, di mana konteks yang berbeda saling bertemu akan membawa pengaruh pada cakrawala pemikiran (Tridarmanto, 2015: 43).

Agar menjadi jelas bagaimana gambaran proses interkultural dalam teks, berikut data dua *topoi* teologi bangsa Israel perihal penerimaan terhadap orang asing dan kebiri:

	Topoi A (Israel Pra-Pembuangan)	Topoi B (Israel Pasca-Pembuangan)
Sikap terhadap orang asing	hukum bersifat positif (Kel. 22:21, Im. 19:34, Bil. 15:14-16), namun perlakuan negatif (Yer. 51:51)	positif (Yes. 56:6-7)
Sikap terhadap orang kebiri	negatif (Ul. 23:1)	positif (Yes. 56:4-5)

Dari bagan di atas kita mendapat gambaran dengan jelas bagaimana perubahan teologi telah terjadi pada bangsa Israel. Regulasi peraturan atau hukum yang mengatur kedudukan bagi orang asing dan kebiri telah mengalami perubahan. Apa yang dinampakkan pada Yesaya 56:18 adalah sebuah kebaruan (*novelty*) dari hukum yang sebelumnya ada pada saat bangsa Israel belum mengalami pembuangan. Untuk mengetahui alasan sikap teologis yang dimiliki bangsa Israel pada masa pra dan pasca pembuangan, berikut akan dijabarkan gambaran komunitas pra dan pasca pembuangan:

1. *Topoi A (Israel Pra-Pembuangan)*

Sikap bangsa Israel pada masa pra-pembuangan terhadap orang asing sesungguhnya bersifat positif. Kedudukan hukum serta perlakuan kepada orang asing dijamin dalam hukum Taurat. Beberapa hukum yang dimaksud demikian:

- Kel. 22:21 : “Janganlah kau tindas dan kau tekan seorang asing, sebab kamu pun dahulu adalah orang asing.”
- Im. 19:34 : “Orang asing yang tinggal padamu harus sama bagimu seperti orang asing dari antaramu, kasihilah dia seperti dirimu sendiri, karena kamu juga orang asing dahulu di tanah Mesir, Akulah TUHAN, Allahmu.”
- Bil. 15:14-16 : “Dan apabila seorang asing telah menetap padamu, atau seorang lain yang tinggal di antara kamu atau di antara keturunanmu kelak, hendak mempersembahkan korban api-apian yang baunya menyenangkan bagi TUHAN, maka seperti yang kamu perbuat, demikian harus diperbuatnya.”

Keberadaan orang asing dihargai dan diperlakukan sama dengan orang Israel. Bahkan mereka juga memiliki hak beribadah atau memberikan korban api-apian dengan tata cara yang sama dengan orang Israel. Namun ketetapan itu ternyata tidak dilakukan dengan baik oleh orang Israel. Hal ini bisa kita deteksi dari banyaknya berita yang disampaikan para nabi pra-pembuangan yang berbicara tentang kesalahan yang dilakukan orang Israel kepada para janda, anak yatim, dan orang asing. Menurut Alison Hartke perubahan sikap yang demikian dilatarbelakangi oleh adanya infasi bangsa Asyur dan Babel yang datang ke Israel. Mereka mendapat perlakuan yang tidak baik dari bangsa Asyur dan Babel, sehingga mereka kemudian bersikap buruk pula terhadap orang asing (Hartke, 2014: 10). Pada bagian ini sebenarnya kita sudah melihat bagaimana proses interkulturalisasi itu terjadi. Karena

pengalaman relasional bangsa Israel dengan bangsa Asyur dan Babel, membuat bangunan teologis mereka terhadap orang asing mengalami kebaruaran (*novelty*). Kebaruaran itu akan semakin nampak pada saat bangsa Israel mengalami pembuangan. Karena pengalaman interaksi bangsa Israel dengan bangsa Babel, membuat penilaian mereka terhadap orang asing menjadi negatif.

Adapun sikap bangsa Israel kepada orang kebiri adalah negatif. Hal yang mengatur orang kebiri dalam kedudukannya sebagai umat Tuhan adalah demikian:

- Ul. 23:1 : “Orang yang hancur buah pelirnya atau yang terpotong kemaluannya, janganlah masuk jemaah Tuhan.”

Dalam hukum Taurat orang kebiri tidak mendapat tempat di dalam jemaah Tuhan. Keberadaan mereka sebagai umat tidak diterima, apalagi di dalam rumah Tuhan atau di dalam peribadatan. Praktik kebiri tidak dikenal oleh orang Israel pra-pembuangan. Menurut Joseph Blenkinsopp, praktik kebiri tidak dikenal oleh pria Israel karena kebiri akan membuat orang Israel tidak menjadi bagian dari komunitas Israel, sebagaimana diatur dalam hukum Deuteronomis (Blenkinsopp, 2033: 137).

Dengan demikian dalam *topoi* A (Israel pra-pembuangan) secara umum bersikap negatif terhadap orang asing dan kebiri. Rumah Tuhan (rumah-Ku) hanya milik orang Israel dan tidak bagi orang asing. Keberadaan orang asing dan kebiri dalam rumah Tuhan bahkan membawa kenajisan bagi bangsa Israel.

2. *Topoi B* (Israel Pasca-Pembuangan)

Sikap bangsa Israel pasca pembuangan kepada orang asing dan kebiri adalah positif. Keberadaan orang asing dan kebiri diterima, bahkan mereka diberi hak turut dalam pelayanan di rumah Tuhan (rumah-Ku) sama seperti halnya orang Israel. Hal yang mengatur kedudukan orang asing demikian:

- Yes. 56:6-7 : “Dan orang-orang asing yang menggabungkan diri kepada TUHAN untuk melayani Dia, untuk mengasihi nama TUHAN dan untuk menjadi hamba-hamba-Nya semuanya yang memelihara hari Sabat dan tidak menajiskannya, dan yang berpegang pada perjanjian-Ku, mereka akan Kubawa ke gunung-Ku yang kudus dan akan Kuberi kesukaan di rumah doa-Ku. Aku berkenan kepada korban-korban bakaran dan korban-korban sembelihan mereka yang

dipersembahkan di atas mezbah-Ku, sebab rumah-Ku akan disebut rumah doa bagi segala bangsa.”

Pada Israel pasca-pembuangan, orang asing diterima keberadaannya. Bahkan mereka diizinkan untuk turut bergabung dalam pelayanan kepada Tuhan. Persembahan mereka diterima, layaknya orang Israel. Ada penerimaan terhadap orang asing, bahkan mereka diperlakukan seperti diri mereka sendiri.

Demikian pula perlakuan kepada orang kebiri yang mengalami kebaharuan. Hal yang mengatur kedudukan orang kebiri pada Israel pasca-pembuangan demikian:

- Yes. 56:4-5 : “Kepada orang kebiri yang memelihara hari-hari Sabat-Ku dan yang memilih apa yang Kukehendaki dan yang berpegang kepada perjanjian-Ku, kepada mereka akan Kuberikan dalam rumah-Ku dan di lingkungan tembok-tembok kediaman-Ku suatu tanda peringatan dan nama—itu lebih baik dari pada anak-anak lelaki dan perempuan—, suatu nama abadi yang tidak akan lenyap akan Kuberikan kepada mereka.”

Jauh berbeda dengan hukum yang mengatur orang kebiri pra-pembuangan yang sangat negatif terhadap orang kebiri, dalam Yesaya 56:4-5 atau dalam konteks Israel pasca-pembuangan, orang kebiri diterima keberadaannya dalam peribadatan. Bahkan nama mereka akan abadi di rumah Tuhan.

Kebaharuan (*novelty*) pandangan teologis yang kita cermati dalam Yesaya 56:1-8 terjadi karena beragam interaksi yang dialami oleh orang Israel selama masa pembuangan. Maka dalam rangka mengungkap proses interkulturalisasi, kita perlu melihat secara mendalam apa saja yang terjadi pada bangsa Israel pada masa pembuangan.

3. Diatopical/Proses Interkulturalisasi (Israel pada Masa Pembuangan)

Seiring dengan kehancuran Bait Allah pada 586 SM dan awal pembuangan, perubahan besar terjadi pada Israel. Mereka tidak lagi memiliki tempat ibadah yang sentral/utama, mereka harus menyesuaikan kebiasaan dan pertemuan di tempat yang baru, serta ibadah pengorbanan mustahil untuk mereka lakukan (Hartke, 2014: 12). Westermann menyebut bahwa oleh karena tidak mungkin lagi ada ibadah korban, maka penekanan mereka adalah pada ibadah lisan. Hal itu seiring dengan munculnya sinagoge-sinagoge di tempat pembuangan (Westermann, 1969: 5-6). Di tempat pembuangan, ketaatan kepada hari Sabat

menjadi yang utama dalam praktik keagamaan orang Israel. Yehezkiel adalah salah seorang nabi di pembuangan yang memuji ketaatan Israel terhadap Sabat. Dalam Yehezkiel 44:24 nampak bagaimana hari Sabat mendapat penekanan. Menurut Abraham Heschel, bagi orang Israel yang tanpa tanah air dan Bait Allah, Sabat menjadi *“a sanctuary in time”* (tempat perlindungan di masa tersebut) (Blenkonsopp, 1998: 92). Sikap terhadap orang asing selama pembuangan masih negatif. Dalam pasal-pasal akhir Kitab Yeremia misalnya kita membaca bahwa para Nabi di pembuangan terus mengutuk dimasukkannya orang asing dalam ibadah Israel. Mereka tidak berfokus pada Hukum Taurat yang menerima orang-orang asing. Yehezkiel juga berkata seperti dalam Yeremia, *“yang membiarkan orang-orang asing, yaitu orang-orang yang tidak bersunat hatinya maupun dagingnya masuk dalam tempat kudus-Ku dan dengan kehadirannya mereka menjajiskannya waktu kamu mempersembahkan santapan-Ku, yaitu lemak dan darah. Dengan berbuat begitu kamu lebih mengingkari perjanjian-Ku dari pada dengan segala perbuatanmu yang keji yang sudah-sudah”* (Yeh. 44:7). Sikap para nabi yang demikian sebenarnya dilakukan dalam rangka mencari cara untuk kembali kepada Tuhan yang telah berpaling dari mereka (Blenkonsopp, 1998: 92). Di pembuangan, orang Israel juga dihadapkan pada kenyataan bahwa pemuda-pemuda mereka akan dikebiri dan dijadikan kasim oleh orang Babel. Kita mendapat beberapa informasi bahwa orang Babel mempekerjakan banyak kasim dan dijadikan dari para laki-laki yang ada di antara mereka. Dalam 2 Raja-raja 20:18; 24:12, 15 kita juga mendapat informasi bagaimana pemuda-pemuda dari Yehuda dipekerjakan sebagai kasim di pengadilan-pengadilan Babel. Dijadikannya para pemuda Israel menjadi kasim juga dilakukan dalam rangka menekan pertumbuhan kelahiran orang-orang Israel, sehingga kelangsungan generasi Israel juga terancam.

Salah satu pengalaman perjumpaan yang mengubah penilaian terhadap orang asing juga adalah karena bangsa Israel telah ditolong oleh bangsa lain. Dalam Yesaya 45:1 tertulis demikian, *“Inilah firman-Ku kepada orang yang Kuurapi, kepada Koresh yang tangan kanannya Kupegang supaya Aku menundukkan bangsa-bangsa di depannya dan melucuti raja-raja.”* Raja Koresh adalah raja Kerajaan Persia. Di bawah kepemimpinan Koresh, Persia berhasil mengalahkan dan merebut Babel. Pada awal tahun 539 SM pasukan tentara Koresh berhasil masuk ke Babel dan mengalahkan bala tentara Babel. Akibat kekalahan tersebut, tentu semua tawanan milik Babel ada di bawah kendali dan kekuasaan Koresh. Meskipun demikian Koresh tidak mengambil tawanan milik Babel, ia malah mempersilahkan orang-orang Israel yang ditawan di Babel untuk kembali pulang ke Yerusalem. Pengalaman ini tentu sangat membekas di hati orang Israel, karena mereka telah diselamatkan oleh bangsa asing. Orang-orang Persia telah membebaskan mereka dari cengkeraman Kerajaan Babel. Pengalaman perjumpaan ini membawa perubahan horizon terhadap penilaian kepada bangsa asing.

Sebagaimana dijelaskan Panikkar, bahwa model diatopical adalah upaya mengatasi jarak di antara dua *topoi* yang berbeda. Dalam *topoi* A, nampak bagaimana teologi Israel terhadap orang asing dan kebiri bersifat negatif, adapun dalam *topoi* B, nampak bagaimana teologi Israel terhadap orang asing dan kebiri bersifat positif. Terdapat dua *cakrawala pemikiran*, yang berbeda. Jarak antara *topoi* A dan *topoi* B nampak dalam kebaruaran yang terlihat dalam perikop Yesaya 56:1-8. Pada masa pra-pembuangan sebenarnya ada jaminan bagi orang asing di dalam hukum Taurat, namun dalam praktik kehidupan sehari-hari orang Israel, orang asing masih dipandang secara negatif. Mereka diperlakukan tidak adil. Bahkan dalam Yeremia 51:51, kehadiran mereka dalam rumah-rumah ibadah dianggap sebagai pembawa ketidakmurnian (baca: dosa). Penilaian negatif terhadap orang asing berjalan seiring dengan infasi bangsa Asyur dan Babel yang datang ke Yerusalem dan menghancurkan mereka. Karena berbagai pengalaman mereka terhadap orang asing, maka mereka menilai orang asing secara negatif. Pada masa pembuangan, penilaian terhadap orang asing sebenarnya belum banyak berubah. Mereka masih dipandang secara negatif. Dalam Yehezkiel 44:7 misalnya, kita mendapat gambaran bagaimana orang asing dipandang secara negatif oleh orang Israel. Namun seiring dengan pertemuan relasional orang Israel pada masa pembuangan, pandangan mereka terhadap orang asing sedikit banyak mulai mengalami perubahan. Pertemuan relasional tersebut menghasilkan berbagai dekonstruksi horizon pemikiran teologis bangsa Israel. Maka teologi interkultural sebagai refleksi teologis atau proses interkulturalisasi/keterhubungan budaya-budaya, ekumene global, atau *creolization of cultures* terjadi pada bangsa Israel. Mereka tidak lagi bagaikan “katak dalam tempurung”, yang hanya terkungkung pada eksklusivisme sempit yang mereka miliki manakala mereka belum mengalami pembuangan. Yang kedua perihal orang kebiri. Dalam teologi Israel Kuno, orang kebiri dipandang secara negatif. Dalam Ulangan 23:1 dengan tegas bahwa, “orang yang hancur buah pelirnya atau yang terpotong kemaluannya, janganlah masuk jemaah TUHAN.” Hal ini terjadi karena realitas kebiri belum dikenal oleh orang Israel. Kebiri dipandang negatif karena mereka tidak bisa mempunyai keturunan. Sementara keturunan adalah hal yang penting bagi orang Israel. Namun pada masa pembuangan, orang-orang Israel mengalami pengalaman yang berbeda. Mereka mulai mengenal dan berjumpa dengan realitas kebiri. Di Babel, ada orang-orang yang bekerja sebagai kasim. Bahkan pemuda-pemuda Israel yang dipekerjakan di pengadilan-pengadilan Babel juga dikebiri. Mereka mengalami pengalaman relasional, bahkan mengalami pengalaman secara langsung sebagai orang kebiri. Hal ini menjadikan dekonstruksi teologi tentang orang kebiri dalam kumpulan jemaah Tuhan. Orang kebiri tidak lagi dipandang secara negatif pasca-pembuangan. Demikian juga pengalaman ditolong oleh bangsa asing (Persia) membawa pengaruh besar terhadap perubahan penilaian mereka terhadap orang asing. Telah terjadi

proses interkulturalisasi bangsa Israel pada masa pembuangan, sehingga teologi mereka pada masa pasca-pembuangan mengalami pembaruan.

Salah satu kesimpulan yang umum dari Yesaya 56:1-8 adalah sebuah contoh perubahan pandangan/teologi Israel tentang komunitas Israel, yang semula berdasar pada etnis, menjadi kumpulan orang-orang yang berdasar pada pengakuan bersama (Hartke, 2014: 42). Dalam banyak kata kerja pada perikop ini, terutama pada ayat 4 dan 6 bersifat sukarela, seperti “telah memilih” apa yang dikehendaki Tuhan dan “mengasihi” nama Tuhan. Westermann menyebut bahwa keanggotaan komunitas yang memuja Yahweh pasca-pembuangan didasarkan pada tekad dan kehendak bebas. Umat terpilih tidak lagi diukur berdasarkan komunitas, namun ditentukan oleh kehendak pribadi (Westermann, 1969: 313). Blenkinsopp juga sependapat dengan mengatakan bahwa dalam Trito-Yesaya khususnya pada pasal 56:1-8 keanggotaan sebagai umat tidak lagi ditentukan oleh latarbelakang etnis namun ditentukan oleh iman individu (Blenkinsopp, 1998: 95). Kesimpulan lain dari mempelajari Yesaya 56:1-8 adalah bahwa Trito-Yesaya terdapat model universal, dimana semua orang diizinkan masuk ke dalam komunitas Israel. Namun universalisme yang ditampilkan dalam perikop ini memang masih dalam wujud universalisme sempit. Disebut universalisme sempit karena meskipun dalam ayat 2 disebut memanggil semua orang (*enosh* dan *ben adam*) dan dalam ayat 7 dikatakan bahwa rumah Tuhan akan menjadi “rumah doa untuk semua orang”, ada spesifikasi sebagaimana tertulis dalam ayat 1-2, 4, dan 6 (berpegang pada perjanjian-Ku dan memelihara hari Sabat). Meskipun demikian perubahan teologi yang muncul dalam perikop ini sudah menunjukkan sesuatu yang luar biasa. Hal ini karena bagi Israel kuno, orang asing dipandang sebagai musuh.

4. Pengaruh Kebaharuan Teologi Israel Paska Pembuangan kepada Pendengar (*New Culture*)

Apa yang menjadi *idea* penerimaan terhadap orang asing dan kebiri dalam Yesaya 56:1-8 ternyata tidak berjalan dengan mulus. Apa yang menjadi teologi Yesaya dalam perikop Yesaya 56:1-8 tidak secara konsisten diterapkan paska pembuangan. Dari Yesaya 56:9-66:24 sebanyak tiga kali “orang asing” disebut, namun kesemuanya dalam perspektif dan kedudukan yang negatif. Adapun teks yang dimaksud demikian:

- Yes. 60:10 : “Orang-orang asing akan membangun tembokmu, dan raja-raja mereka akan melayani engkau, sebab dalam murka-Ku Aku telah menghajar engkau, namun Aku telah berkenan untuk mengasihani engkau.”

- Yes. 61:5 : “Orang-orang luar akan melayani kamu sebagai gembala kambing dombamu, dan orang-orang asing akan bekerja bagimu sebagai petani dan tukang kebun anggurmu.”
- Yes. 62:8 : “Tuhan telah bersumpah demi tangan kanan-Nya, demi tangan kekuatan-Nya: Sesungguhnya, Aku tidak akan memberi gandummu lagi sebagai makanan kepada musuhmu, dan sesungguhnya orang-orang asing tidak akan meminum air anggurmu yang telah kau hasilkan dengan bersusah-susah.”

Dari ketiga teks di atas menjadi kontras apa yang menjadi teologi Yesaya pada pasal 56:1-8. Orang asing dan kebiri pada awal bagian Trito Yesaya (Israel pembuangan) diterima keberadaannya, bahkan mereka diterima sebagai umat Tuhan. Namun dalam perjalanan waktu rupanya teologi terhadap orang asing kembali berubah, menjadi negatif. Orang asing kembali dipandang secara negatif.

Dengan demikian, apa yang nampak dalam Yesaya 56:1-8 bisa saja hanya untuk membangun *image* karena Israel baru saja kembali dari pembuangan. Ketegangan antara kaum universalis dan partikularis yang ada pada masa Israel kembali dari pembuangan terjembatani melalui teologi “rumah-Ku, rumah doa segala bangsa.” Namun teologi itu ternyata tidak lama bertahan. Sikap partikularis kembali muncul. Sikap terhadap orang asing kembali negatif. Seperti disampaikan Ulf Hannerz bahwa budaya adalah sesuatu yang berkembang. Budaya tidak pernah *mandeg*, namun senantiasa mengalami reinterpretasi dan reformulasi (Hannerz, 1992: 12). Itu artinya perubahan sikap terhadap orang asing lebih dilakukan sebagai strategi untuk menyikapi ketegangan pada masa kembalinya orang Israel dari pembuangan. Untuk menjembatani ketegangan di antara kaum universalis dan partikularis dimunculkan sikap universalis dalam Yesaya 56:1-8. Setidaknya dalam Yesaya 56:1-8 kita mendapat informasi bahwa ada teologi universalis yang dinampakkan pada Israel pasca-pembuangan. Proses interkulturalisasi yang terjadi pada Israel di pembuangan telah menghasilkan kebaruan (*novelty*) pada teologi terhadap orang asing dan kebiri.

Teologi Misi Interkultural: Menuju Gereja dalam Kesadaran “Rumah-Ku, Rumah Doa Segala Bangsa”

Teologi universalis dalam Yesaya 56:1-8 amatlah menarik, sebuah *idea* tentang rumah Tuhan yang terbuka sebagai rumah doa segala bangsa. Itu artinya tidak ada lagi sekat-sekat pemisah antara kelompokku dan kelompokmu, golonganku dan golonganmu. Semua orang bisa hidup bersama, tanpa dikotomi atau pemisahan antargolongan. Yang juga menarik adalah panggilan

dalam Yesaya 56:1-8 adalah rumah Tuhan yang terbuka sebagai rumah doa segala bangsa. Doa adalah hal yang sangat personal dan kerap kali menjadi tembok pemisah antarkelompok yang berbeda. Manakala kita bisa melakukan doa bersama-sama dalam rumah Tuhan tanpa sekat pemisah, tentu hal-hal lain yang bisa kita lakukan bersama-sama. Namun *idea* ini tidak mudah untuk dilakukan, karena sikap partikularis yang sering kali masih menguasai misi gereja. Baru-baru ini ada fenomena menarik di Gereja Martha Lutheran, Berlin, Jerman. Di tengah pandemi covid-19 yang sedang melanda negara Jerman, gereja terbuka menerima kehadiran umat Muslim yang hendak melaksanakan sholat Jumat di gedung gereja. Karena *physical distancing* yang diterapkan di tengah pandemi covid-19, maka kapasitas masjid menjadi berkurang. Untuk menanggulangi jemaah yang membeludak saat sholat Jumat, maka Gereja Lutheran Martha membuka pintu dan menerima kehadiran jemaah Muslim yang hendak melaksanakan sholat Jumat di gedung gereja. Fenomena ini amat menarik, karena keterbukaan ini menuntut penerimaan di antara dua kelompok, baik dari pihak gereja maupun dari pihak jemaah Muslim. Dari pihak umat Kristen, dibutuhkan keterbukaan karena gedung gereja yang mereka anggap sebagai tempat suci bagi peribadatan agama Kristen, dengan beragam simbol yang ada di dalamnya, dipergunakan sebagai tempat untuk pelaksanaan sholat Jumat agama Islam. Dari pihak umat Islam, juga dibutuhkan keterbukaan karena gedung gereja adalah tempat yang asing bagi mereka. Mereka biasanya beribadah di masjid dengan beragam simbolisasi agama di dalamnya, kini mereka harus beribadah di dalam gedung gereja. Keduanya sama-sama memerlukan keterbukaan dan kerendahan hati untuk bersedia berbagi dan menerima bantuan di tengah perbedaan agama yang ada. Kondisi ini menarik, ini menjadi sebuah contoh bahwa “rumah-Ku adalah rumah doa segala bangsa.”

Semangat menjadikan “rumah-Ku sebagai rumah doa segala bangsa.” terdapat dalam teks Yesaya 56:1-8. Rumah-Ku adalah rumah doa segala bangsa, mengandung pesan penerimaan terhadap semua orang sebagaimana adanya. Tidak ada dominasi, tidak ada hierarki, semua diterima untuk saling belajar dan merayakan bersama-sama. Melalui pengalaman relasional, Israel kuno telah terbebas dari keterasingan. Dan pembebasan dari keterasingan berarti keterbukaan pada horizon yang bisa memperkaya beragam pemikiran yang dimilikinya. Gereja juga ada dalam upaya untuk terbebas dari keterasingan, karena keterasingan berarti ketidaksetaraan. Apalagi di tengah konteks kepelbagaian budaya serta agama yang ada di Indonesia, gereja di Indonesia sudah barang tentu tidak bisa mempertahankan pengertian misi secara tradisional. Misi harus dimengerti dalam semangat interkultural, berupa penerimaan terhadap “sang liyan”, dalam semangat untuk saling membantu, saling belajar, saling merayakan. Sebuah contoh penggunaan gedung gereja di

Gereja Martha Lutheran di Berlin, Jerman memang menarik, namun apa yang terjadi masih dalam ranah *sharing of place* (berbagi tempat). Misi interkultural tidak hanya menyangkut *sharing of place* (meskipun itu juga penting) saja, namun hingga *sharing of life* (berbagi hidup). Ada kesadaran hidup bersama di antara semua orang, dalam semangat untuk membantu, belajar, dan merayakan hidup.

Penutup

Kesadaran teologi interkultural menjadi pijakan yang berharga bagi paradigma misi gereja. Kesadaran interkultural merupakan kesadaran saling belajar, saling memengaruhi, dan akhirnya membawa perubahan (*novelty*) pada budaya. Israel kuno telah mengalami perjumpaan interkultural. Jejak-jejak interkulturalisasi Israel telah kita deteksi melalui teks Yesaya 56:1-8, di mana teologi Israel tentang orang asing dan orang yang dikebiri telah mengalami kebaruan karena perjumpaan relasional tersebut. Interkultural adalah keniscayaan. Karena setiap perjumpaan akan membawa bekas dan membuat pemikiran kita mengalami perubahan. Gereja juga haruslah terbuka kepada perjumpaan interkultural. Dengan demikian gereja memiliki semangat untuk terus belajar dari pengalaman relasional tersebut.

Tentang Penulis

Adhika Tri Subowo adalah seorang pendeta jemaat di GKJ Wates, Kulon Progo, Yogyakarta. Menempuh studi S1 dan S2 di Fakultas Filsafat Keilahian Universitas Kristen Duta Wacana. Bidang minat studinya adalah Biblika Perjanjian Baru. Pada saat menyelesaikan studi S2 tahun 2021, ia menulis tesis berjudul *Yesus Sang Abdi: Membaca Kisah Kehidupan Yesus dalam Filipi 2:6-11 Melalui Kisah Kehidupan Semar*. Email: adhikasubowo123@gmail.com

Daftar Pustaka

Buku:

- Achtemeier, Elizabeth. 1982. *The Community and Message of Isaiah 56-66: A Theological Commentary*. Minneapolis: Augsburg Pub. House.
- Blenkinsopp, Joseph. 2003. *Isaiah 56-66: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday.

- Bosch, David J. 2009. *Transformasi Misi Kristen: Sejarah Teologi Misi yang Mengubah dan Berubah*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Cartledge, Mark J. dan Cheetham, David. 2011. *Intercultural Theology*. London: SCM Press.
- Friesen, Ivan D. 2009. *Isaiah: Believers Church Bible Commentary*. USA: Herald Press.
- Hannerz, Ulf. 1992. *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*. New York: Colombia University Press.
- Hartkle, Alison. 2014. *Covenant, Particularity, and Inclusion: An Analysis of Isaiah 56:1-8 and Its Implications for Modern Jewish and Christian Communities*. Minnesota: Luther Seminary.
- Jong, Kees de dan Tridarmanto, Yusak (eds.). 2015. *Teologi dalam Silang Budaya: Mengungkap Makna Teologi Interkultural serta Peranannya bagi Upaya Berolah Teologi di Tengah-Tengah Pluralisme Masyarakat Indonesia*. Yogyakarta: Taman Pustaka Kristen.
- Kuster, Volker. 2001. *The Many Faces of Jesus Christ: Intercultural Christology*. London: SCM Press.
- Miscall, Peter D. 2006. *Isaiah 2nd Edition*. India: Sheffield Phoenix Press.
- Sand, Shlomo. 2009. *The Invention of the Jewish People*. New York: Verso.
- Schreiter, Robert J. 2011. *Rancang Bangun Teologi Lokal*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Smith, P.A. 1995. *Rhetoric And Redaction In Trito-Isaiah The Structure, Growth And Authorship Of Isaiah 56-66*. New York: E.J. Brill.
- Westermann, Claus. 1969. *Isaiah 40-66: A Commentary*. Philadelphia: Westminster Press.
- Wrogemann, Henning. 2016. *Intercultural Hermeneutics*. Illinois: Inter Varsity Press.
- Jurnal:
- Benno van de Toren. 2015. *Intercultural Theology as a Three-Way Conversation: Beyond the Western Dominance of Intercultural Theology*. Protestant Theological University, Groningen, the Netherlands.
- Hays, Christopher B. 2011. "The Book of Isaiah in Contemporary Research." *Religion Compass*. 5/10: 549–566.
- Kuster, Volker. 2014. "Interkultural Teology is a Must." *International Bulletin of Missionary Research*. Vol. 38, No. 4.
- Wibowo, Djoko Prasetya Adi. 2018. "'Konvivenz' dan Theologia Misi Interkultural Menurut Theo Sundermeier." *Gema Teologi*. Vol 32 No 1, April.

Website:

<https://www.kompas.com/global/read/2020/05/22/123832470/gereja-jerman-izinkan-dipakai-shalat-jumat-saat-ramadhan?page=all>. Diunduh pada 17-06-2020 pukul 20.48 WIB.

https://id.wikipedia.org/wiki/Dunia_Ketiga. Diunduh pada 10-06-2020 pukul 20.55 WIB.

Catatan:

¹ https://id.wikipedia.org/wiki/Dunia_Ketiga, diunduh pada 10-06-2020, pukul 20.55 WIB.

