

TEOLOGI KERAMAHAN SEBAGAI JALAN PERJUMPAAN LINTAS IMAN

CHONG LINDAWATI

Universitas Kristen Duta Wacana, Yogyakarta

lindamismanto@gkimanyar.org

DOI: 10.21460/aradha.2022.22.958

Abstract

Violence in the name of religion and increasing segregation in this country is a reality that cannot be denied. That is why we need a way for interfaith encounter. The path is only possible when everyone is willing to open up in hospitality. Hospitality is a hope in the midst of deadlock in human relations which often views different people as strangers, “the other” who has no place in this life. For Christianity, true hospitality is deeply rooted in the biblical tradition, where hospitality is embedded in the identity of the covenant people, both in the roles of “guest” and “host.” Jesus is the perfect embodiment of God’s inclusive hospitality for all. Hospitality is at the heart of the meaning of the Gospel, which brings Christian practice into harmony with the basic values of the Kingdom of God. Christian hospitality stems from God’s generosity, based on abundance and not on the economy of human exchange and scarcity. That is why hospitality opens up “free space”, where people of other faiths can enter, where strangers, even enemies, can turn into friends. The “host” respects the integrity of the “guest” and provides a safe forum for change to occur. Hospitality allows the “host” to change roles as a “guest” ready to enter another world. Under no circumstances should Christians represent, offer and embody God’s redemptive hospitality.

Keywords: hospitality, stranger, guest, host, abundance.

Abstrak

Kekerasan atas nama agama dan segregasi yang makin menguat di negeri ini adalah realitas yang tidak dapat ditolak. Itulah sebabnya kita membutuhkan jalan bagi perjumpaan lintas iman. Jalan itu hanya mungkin terbangun ketika setiap orang memiliki kesediaan membuka diri di dalam keramahan. Keramahan adalah harapan di tengah kebuntuan relasi manusia yang sering kali memandang orang yang berbeda sebagai orang asing, sang liyan yang tidak memiliki tempat di dalam kehidupan ini. Bagi kekristenan, keramahan sesungguhnya berakar mendalam di dalam tradisi Alkitab, di mana keramahan melekat di dalam identitas umat perjanjian, baik di dalam peran sebagai “tamu” maupun “tuan rumah.” Yesus adalah perwujudan sempurna keramahan Allah yang inklusif bagi semua orang. Keramahan adalah inti dari makna Injil, yang membawa praktik Kristen selaras dengan nilai-nilai dasar Kerajaan Allah. Keramahan Kristen bersumber dari kemurahan hati Allah, berdasarkan pada kelimpahan dan bukan pada ekonomi pertukaran dan kelangkaan manusia. Itulah sebabnya keramahan membuka “ruang bebas”, di mana orang-orang dari kepercayaan lain dapat masuk, di mana orang asing, bahkan musuh, dapat berubah menjadi teman. “Tuan rumah” menghormati integritas “tamu” serta menyediakan forum yang aman untuk terjadinya perubahan. Keramahan memungkinkan “tuan rumah” berubah peran sebagai “tamu” yang siap memasuki dunia yang lain. Di dalam keadaan apa pun orang Kristen mewakili, menawarkan dan mewujudkan keramahan penebusan Allah.

Kata-kata kunci: keramahan, orang asing, tamu, tuan rumah, kelimpahan.

Pendahuluan

Konferensi internasional mengenai “*Religion in Public Life*” yang diselenggarakan oleh ICRS Yogyakarta pada tahun 2008 mempercakapkan laporan mengenai kecenderungan apa yang disebut oleh para pakar ilmu sosial sebagai “*religious commodification*” yang makin meluas pada pemeluk Buddhisme di Thailand serta Islam dan Kristen di Indonesia. Komodifikasi agama memandang bahwa agama lain adalah kompetitor yang harus dikalahkan (Singgih, 2017: 126–27). Komodifikasi agama mengandaikan sebuah pasar agama, di mana setiap agama berupaya memberikan persuasi dan tidak jarang intimidasi, untuk memperebutkan sumber-sumber yang terbatas. Komodifikasi agama membuat ruang bagi toleransi menjadi makin mustahil.

Kondisi ini diperkuat oleh kenyataan bahwa saat ini dunia sedang memasuki apa yang disebut oleh Jurgen Habermas sebagai “masyarakat postsekular” di mana agama mengambil tempat di ruang-ruang publik. Sebelumnya agama hanya ditempatkan di ruang privat, tidak ada kena-mengena dengan kehidupan publik, di mana para intelektual Barat meyakini bahwa modernisasi akan membuat agama makin kurang penting di tengah-tengah masyarakat

modern (Menoh, 2015: 17). Namun pada kenyataannya, keyakinan itu terpatahkan. Tragedi-tragedi kemanusiaan atas nama agama telah terjadi di banyak bagian bumi ini, tidak terkecuali Indonesia. Agama telah merebut ruang publik sedemikian rupa dan menuntut perhatian kita.¹ Bagaimanapun postsekular merupakan penegasan kembali identitas agama sebagai hak asasi manusia di ruang publik. Sebenarnya realitas ini merupakan perpanjangan alami dari prinsip demokrasi (Pound, 2019: 583). Namun, pada saat yang sama, ketika berbicara mengenai hak asasi, tidakkah itu berarti memberikan ruang yang terbuka dan setara bagi setiap orang tanpa ada ketakutan? Pound mengundang kita untuk bertanya jika zaman postsekular menyiratkan rangkuman ekonomi pasar, selanjutnya bagaimana dengan teologi dan peran kritisnya? (Pound, 2019: 572). Adakah jalan untuk mendamaikan ketegangan-ketegangan ini?

Tulisan ini berupaya menemukan jalan bagi perjumpaan lintas iman dengan menggunakan pendekatan teologi keramahan sehingga harapan akan kesetaraan, bahkan persahabatan lintas iman menjadi sangat mungkin. Melalui pendekatan teologi keramahan diharapkan kebuntuan dialog serta segregasi yang telanjur mengeras dapat perlahan mencair.

Agama dan Toleransi: Masih Adakah Harapan?

Hasil penelitian Marcus Mietzner dan Burhanuddin Muhtadi pada September 2019 menunjukkan bahwa angka intoleransi beragama di kalangan pendukung NU sama tinggi dan menonjolnya seperti komunitas Muslim Indonesia lainnya. Mietzner dan Muhtadi mempersoalkan efektivitas NU dalam menyebarkan nilai-nilai pluralis di tengah-tengah komunitasnya sendiri (Mietzner et al., 2020: 61). Mereka berpendapat bahwa citra modern NU sebagai pendukung prinsip pluralisme, toleransi dan demokrasi terutama merupakan hasil dari kepemimpinan NU Abdurrahman Wahid dan bukan hasil evolusi nilai-nilai jangka panjang yang berkelanjutan di akar rumput (Mietzner et al., 2020: 63–64). Pluralisme berhenti sebagai instrumen retorika strategis daripada prinsip ideal yang memandu kehidupan sehari-hari pengikutnya (Mietzner et al., 2020: 66).

Jika demikian, masihkah kita dapat berharap akan terwujudnya toleransi umat beragama di negeri ini? Pertanyaan ini memang tidak mudah dijawab. Mietzner dan Muhtadi mengusulkan definisi toleransi beragama sebagai sikap menerima kebebasan ekspresi keyakinan dan perilaku warga negara yang mendukung keyakinan yang berbeda, dan memandang kesamaan hak konstitusional warga negara (Mietzner et al., 2020: 67). Meskipun demikian, interpretasi tentang kebebasan ekspresi sendiri berpotensi menimbulkan persoalan. Sebagai contoh, Carolyn Evans menunjukkan bagaimana kebebasan berekspresi melalui penggunaan jilbab bagi perempuan Muslim berimplikasi pada isu gender. Oleh karena itu, larangan mengenakan jilbab bagi perempuan di Turki dipandang mempromosikan kesetaraan antara laki-laki dan Perempuan (Evans, 2012: 191). Ancaman, intimidasi, dan ujaran kebencian agama juga dapat

mempersulit anggota kelompok minoritas dalam berbicara tentang isu-isu penting (Evans, 2012: 192). Bagaimanapun persoalan toleransi umat beragama merupakan tantangan yang serius bagi kita semua.

Raymundo Panikkar berpendapat setidaknya ada enam sikap manusia di dalam memandang hubungan di antara agama-agama dan toleransi, yaitu hanya satu agama yang benar, semua agama benar, semua agama salah, agama adalah masalah pribadi, agama adalah konstruksi sejarah, serta pandangan bahwa setiap agama memiliki ciri yang unik (Singgih, 2017: 127–34).

Pandangan bahwa hanya satu agama saja benar mengingatkan kita pada model *eksklusivisme* di dalam Tipologi Tripolar Alan Race. Konsep ini berangkat dari pernyataan “*extra ecclesiam nulla salus*,” bahwa di luar Gereja tidak ada keselamatan (Race, 1983: 10). Model ini juga dekat dengan apa yang disebut oleh Paul Knitter sebagai *model penggantian*, dengan keyakinan bahwa pada akhirnya agama Kristen diciptakan untuk mengganti semua agama lain (Knitter, 2008: 21). Knitter membagi model penggantian di dalam dua bentuk, yaitu *penggantian total* dan *penggantian parsial*. Penggantian total cenderung bersifat eksklusif yang menganggap bahwa di dalam agama-agama lain terdapat penyimpangan sehingga tidak memiliki nilai sama sekali (Knitter, 2008: 25). Menurut Halid sebagaimana yang dikutip Sutjipto Subeno, “Jika ditarik dalam perspektif simbolisme dan identitas keagamaan, semua agama pada dasarnya bersifat sektarian dan eksklusif. Sektarianitas dan eksklusivitas ini dapat dilihat dari keyakinan setiap pemeluknya bahwa agama yang dianutnya adalah yang paling benar dan baik” (Subeno, 2015: 15–16). Sulit membayangkan terjadinya dialog di dalam keyakinan seperti ini. Kita juga sulit membayangkan terjadinya dialog ketika orang memilih berada pada posisi sebaliknya bahwa semua agama benar atau semua agama salah. Pintu dialog juga akan tertutup ketika orang memilih berada pada posisi bahwa agama adalah urusan pribadi, atau agama hanya sekadar konstruksi sejarah. A. Elga Joan Sarapung mengamati bahwa dialog teologi sering kali dipandang menakutkan. Ada berbagai macam alasan, termasuk keyakinan bahwa ajaran agama sudah tidak mungkin lagi disentuh atau tidak pantas untuk dipercekapkan karena sensitif dan dapat memicu kemarahan orang lain. Sarapung justru mempertanyakan anggapan ini. Menurutnya, dialog teologi adalah dialog tentang kehidupan sehingga layak dan penting untuk dilakukan. Dialog teologi justru dapat membuka pengenalan serta pemahaman yang baik. Teologi sebagian bagian dari akal pikiran manusia dapat merefleksikan makna kehidupan yang diberikan Allah kepada setiap orang (Sarapung, 2019: 277).

Agaknya posisi keenam dengan pengakuan dan kesadaran bahwa setiap agama memiliki ciri yang unik dan tidak dapat disamakan dengan yang lain oleh karena hakikat dari agama adalah jamak, memberikan harapan akan terbukanya pintu-pintu dialog. Menurut Panikkar, hanya ketika kita siap untuk menerima keberlainan dari agama lain, kita baru dapat berbicara mengenai kepelbagaian agama, di mana kita merupakan bagian dari kepelbagaian

tersebut. Singgih meyakini bahwa konflik agama hanya dapat ditangani secara baik jika kita mengasumsikan bahwa yang lain adalah juga sumber untuk pemahaman atau pengertian yang baik terhadap kita (Singgih, 2017: 131–32). Mendukung gagasan ini, Abdul Munir Mul Khan mengatakan bahwa konflik agama hanya mungkin diatasi apabila pemeluk semua agama bersedia menafsirkan ulang konsep kemahamutlakan keagamaan dan ketuhanan dalam wilayah relatif yang bisa dibagi untuk semua orang. Kemutlakan Tuhan tidak mungkin dibatasi sehingga perlu ada keterbukaan untuk berbagi tafsir atas diri Tuhan dan ajaran-Nya (Mul Khan, 2008: 7).

Penerimaan akan keberlainan agama lain ini membuat kita dekat pada *model penerimaan* yang digagas Knitter. Model penerimaan mengandaikan pendekatan dengan agama-agama lain membutuhkan dialog. Model ini selaras dengan konteks dunia postmodern, yang berpandangan bahwa semua agama memiliki cara pandang yang berbeda, baik dari segi kognitif-proposional, eksperiensial-ekspresif maupun linguistik kultural (Knitter, 2008: 212–13). Dengan demikian, teologi komparatif yang dibutuhkan adalah tidak melihat dan membandingkan mana yang paling baik dan benar, melainkan apa yang dapat dipahami dan dinilai di dalam kultur dan sistem masing-masing (Knitter, 2008: 255). Ini hanya mungkin terjadi ketika kita memiliki kesediaan membuka ruang bagi orang yang berbeda dengan kita. Itulah sebabnya ruang toleransi hanya mungkin ketika kita memiliki kesediaan membuka diri di dalam keramahan.

Teologi keramahan membuka jalan bagi pengalaman perjumpaan. Pengalaman akan membuahkan narasi. August Corneles Tamawiwiy meyakini bahwa narasi membentuk pikiran manusia dan menentukan jenis sikap dan perilaku yang seseorang miliki terhadap orang-orang yang berbeda dengannya, terutama dalam konteks multireligius. Mengutip Paulus Sugeng Widjaja, suatu tindakan hanya bisa dipahami dalam konteks naratif karena pengetahuan manusia biasanya dibentuk oleh narasi (Tamawiwiy, 2019: 186). Menurut Alasdair MacIntyre, narasi merupakan dasar bagi karakterisasi tindakan manusia. Dalam pengertian ini, manusia (*human being*) adalah manusia dalam proses menjadi manusia tertentu (*human becoming*). Dalam proses yang sedang berlangsung ini, kita mewarisi apa yang kita peroleh dari komunitas di mana kita dilahirkan. Kebiasaan ini secara signifikan menentukan siapa kita. Karakter komunitas akan membentuk karakter individu. Seseorang akan mengadopsi keyakinan komunitas serta cara komunitas melihat sesuatu sebagai caranya untuk melihat sesuatu pula (Tamawiwiy, 2019: 186).

Menurut Yahya Wijaya kebajikan menghargai agama lain sesungguhnya adalah "*local wisdom*" yang tumbuh secara alami dari hubungan personal di antara para penganut agama yang berbeda. Dalam konteks seperti itu, persahabatan lintas agama bukan sekadar kebutuhan sosial, tetapi juga hasrat sosial yang melekat pada naluri untuk menikmati keindahan kehidupan (Wijaya, 2021: 134–35). Wijaya merujuk pendapat James Fredericks bahwa persahabatan lintas

agama sepatutnya dipahami sebagai kebajikan teologis. Bagaimanapun konteks masyarakat di mana kita hidup saat ini tidak lagi monolitik sehingga relasi sosial yang mengasumsikan budaya monolitik tidak tepat lagi digunakan. Demikian pula, makin populernya pendekatan etika kebajikan yang mengalihkan perhatian orang dari aturan, perintah, kewajiban, dan kepedulian terhadap pertumbuhan karakter. Demi perkembangan kehidupan manusia di tengah masyarakat yang makin majemuk, maka dibutuhkan kebajikan yang menembus batas-batas doktrin, pengalaman, dan nilai agama sendiri (Wijaya, 2021: 140–41). Meskipun demikian, kebajikan persahabatan tidak meleburkan seseorang menjadi satu identitas yang sama sekali baru. Ia tetap menjadi dirinya sendiri dengan keunikan-keunikan yang melekat pada dirinya. Persahabatan sebagai kebajikan tidak mengasingkan orang dari konteks makrobudaya maupun agamanya sendiri. Persahabatan lintas agama akan menjadi tidak sehat ketika larut dalam menikmati kesamaan sehingga tidak lagi mampu menghargai perbedaan secara positif. Dengan mengenali diri sendiri, seseorang akan mencapai perkembangan spiritual yang lebih mendalam (Wijaya, 2021: 149). Dengan demikian, toleransi akan terwujud jika ada kesediaan untuk membuka diri di dalam pengalaman perjumpaan, bahkan persahabatan lintas iman tanpa meniadakan identitas unik setiap pemeluk agama. Bagi kekristenan, toleransi sesungguhnya berakar mendalam di dalam tradisi Alkitab dan keyakinan teologis yang bersumber pada keramahan Ilahi.

Menelaah Tradisi Perjanjian Lama: Keramahan sebagai Identitas Umat Perjanjian

Christine Pohl, yang mendedikasikan sebagian waktunya di dalam karya bagi kaum marginal, mengatakan bahwa praktik keramahan sebagai praktik moral yang signifikan dan koheren telah mengalami kemunduran sejak abad kedelapan belas. Meskipun orang asing masih memperoleh perhatian, namun tanggapan terhadap kebutuhan mereka tidak dapat begitu saja disebut sebagai keramahan. Gagasan mengenai kesetaraan dan rasa hormat jarang diletakkan di dalam bahasa keramahan (Pohl, 1999: 51). Dapat dipahami jika kemudian keramahan berkembang sebagai industri komersial yang dikerjakan oleh para profesional terlatih. Sepakat dengan Pohl, istilah “keramahan” telah dikosongkan dari makna moral sentralnya dan hanya tersisa ornamen kemewahan. Kita yang hidup di masa kini tidak memiliki pemahaman tentang kekayaan teologis dan praktis dari tradisi keramahan (Pohl, 1999: 54).

Sejumlah peradaban kuno memandang keramahan sebagai pilar bagi semua moralitas. Bagi dunia Timur Kuno keramahan adalah tugas suci. Keramahan memungkinkan orang asing memperoleh perlindungan dan koneksitas dengan komunitas yang lebih besar. Meskipun tetangga Israel di dunia Timur Dekat memberikan keramahan kepada orang asing, namun ketentuan dan peraturan mengenai perlindungan bagi orang asing secara eksplisit hanya ada

pada masyarakat Israel. Perintah untuk mengasihi sesama manusia seperti mengasihi diri sendiri (Im 19:18) paralel dengan perintah untuk mengasihi orang asing seperti mengasihi diri sendiri (Im 19:34). Kewajiban Israel untuk peduli bertolak pada pengalaman mereka sendiri sebagai orang asing sekaligus refleksi akan kasih karunia Allah. Keduanya terangkai dengan sangat kuat yang menempatkan Israel unik di tengah-tengah bangsa lain pada masa itu. Di sini tampak narasi besar dan menyeluruh dari sejarah Israel. Perjanjian antara Allah dan Israel tidak dapat dilepaskan dari identitas mereka sebagai orang asing, sekaligus tanggung jawab terhadap orang asing. Ketika Israel menempati tanah perjanjian setelah keluar dari perbudakan di Mesir, Tuhan mengingatkan, “akulah pemilik tanah itu, sedang kamu adalah orang asing dan pendatang bagi-Ku.” (Im. 25:23). Kesadaran bahwa Israel adalah orang-orang terpilih sekaligus orang asing adalah pengingat terus-menerus akan hubungan ketergantungan dan kesetiaan, sekaligus rasa syukur dan ketaatan. Identitas dan pengalaman sebagai orang asing memungkinkan Israel berbelarasa dengan kebutuhan orang asing yang tidak berdaya yang hidup di tengah-tengah mereka. Pengalaman kerentanan dan ketergantungan Israel diharapkan menghasilkan perlakuan simpatik dan ramah terhadap orang asing (Kel 23:9) (Pohl, 1999: 41–44). Pohl merangkumnya dengan sangat baik dengan mengatakan, *“Israel’s covenant identity includes being a stranger, an alien, a tenant in God’s land - both dependent on God for welcome and provision and answerable to God for its own treatment of aliens and strangers”* (Pohl, 1999: 30).

Orang asing atau pendatang yang disebut sebagai *“gerim”* (Ibrani) sering kali tidak memiliki tanah, padahal di dalam masyarakat agraris, tanah memiliki makna signifikan bagi kehidupan. Tidaklah heran jika orang asing tersisihkan di hadapan institusi hukum, ekonomi, politik, dan agama sehingga rentan mengalami ketidakadilan dan eksploitasi. Itulah sebabnya keberadaan mereka benar-benar bergantung pada keramahan masyarakat yang menerima mereka. Ketidakramahan yang disengaja, seperti yang terlihat dalam kisah-kisah orang Sodom (Kej. 19) dan Gibeon (Hak. 19), juga sebagai kisah pertemuan Nabal dengan Daud (1 Samuel 25) dipandang sebagai cerminan dari karakter bodoh dan jahat. Ketidakramahan yang terjadi di dalam peristiwa yang dicatat di dalam Kejadian 19 dan Hakim 19 mengekspresikan dengan jelas pelanggaran hukum dan degradasi komunitas (Pohl, 1999: 43). Alkitab dengan jelas menunjukkan keberpihakan Allah kepada orang-orang asing yang rentan. Di dalam keramahan tersebut tampak manifestasi kehadiran Ilahi.

Abraham adalah salah satu contoh paradigma keramahan yang menonjol di dalam Perjanjian Lama, baik sebagai tuan rumah yang memberi keramahan, maupun sebagai orang asing yang menerima keramahan. Yong berpendapat fakta bahwa Abraham dan keturunannya bergantung pada keramahan orang lain menggambarkan apa yang dikatakan oleh Frank Anthony Spina, *“the first time in human history in which the divine world was seen to side with ‘outlaws, fugitives and immigrants’ rather than with the political structures whose policies and*

use of power made such social types inevitable” (Yong, 2008: 109). Tidak diragukan bahwa keramahan melekat di dalam identitas umat perjanjian, apakah mereka sebagai penerima atau pemberi keramahan, orang asing yang rentan atau tuan rumah yang penuh kasih.

Yesus Perwujudan Sempurna Keramahan Allah

Yong menggunakan perspektif Injil Lukas dan Kisah Para Rasul untuk melihat Yesus sebagai pernyataan keramahan Allah yang bersifat normatif, tegas, sekaligus eskatologis. Ia mengatakan, *“Jesus as the paradigm of hospitality because he represents and embodies the hospitality of God”* (Yong, 2008: 101). Seluruh kehidupan Yesus termasuk keramahan-Nya, dibentuk secara pneumatik, tidak terlepas dari karya Roh Kudus. Sejak kelahiran-Nya hingga kematian-Nya, Yesus menerima uluran tangan keramahan orang lain. Ia menerima undangan untuk tinggal di rumah banyak orang dan menerima apa pun yang mereka berikan (band. Luk 10:5-7). Ini membuktikan dengan jelas bahwa Anak Manusia adalah “orang asing” yang “tidak memiliki tempat untuk meletakkan kepala-Nya” (Lukas 9:58). Sebagai penerima keramahan, pada saat yang sama Ia mewartakan dan mempersonifikasikan keramahan Allah. Mereka yang menyambut Yesus sebagai tamu di rumah mereka, pada gilirannya, menjadi tamu dari keramahan penebusan Allah (Yong, 2008: 101–2). Menurut Pohl, pembauran peran tamu dan tuan rumah dalam pribadi Yesus membuat kisah keramahan menjadi sangat menarik (Pohl, 1999: 30).

.Menariknya, penerima keramahan ilahi yang paling bersemangat bukanlah para pemimpin agama, tetapi orang miskin dan tertindas. Melalui perjamuan makan, Yesus memanggil para pemimpin agama untuk bertobat dari sikap mementingkan diri sendiri dan bersedia memberi ruang di dalam kasih dan penerimaan kepada kelompok yang terpinggirkan ini termasuk orang-orang berdosa yang bertobat dan diampuni. Yesus tampak seolah-olah mengganggu konvensi sosial pada masa itu, namun dengan cara demikian, Lukas hendak menunjukkan bahwa Yesus adalah pembawa otoritas Allah, dan bukan para pemimpin agama (Yong, 2008: 102). Dengan menggunakan lensa analisis sosiokultural, kita memahami makan bersama sebagai simbol kultural yang merepresentasikan etika-etika sosial yang cukup luas di dunia Yunani-Romawi. Sementara bagi tradisi Ibrani, karakter Allah sering kali dikomunikasikan melalui peristiwa makan (Manurung, 2018: 194). Tidak diragukan bahwa Yesus menegakkan keramahan kerajaan Allah yang inklusif bagi semua orang.

Melalui keramahan yang ditunjukkan orang Samaria dengan sebagaimana yang dituturkan Yesus di dalam Lukas 10:25-37, Yong menantang kita untuk bertanya jika orang Samaria bagi orang Yahudi abad pertama adalah orang-orang dari agama lain, apa implikasi perumpamaan ini dengan orang-orang bukan Kristen pada masa kini? Mungkinkah kita dapat memercayai bahwa pemeluk agama lain dapat memenuhi persyaratan untuk mewarisi hidup

yang kekal melalui keramahan yang mereka tunjukkan kepada tetangga mereka, termasuk orang Kristen?²

Bagi Lukas keramahan Yesus bukan hanya narasi deskriptif, namun normatif. Dengan demikian, murid-murid-Nya memiliki tugas melanjutkan karya keramahan Ilahi sebagaimana catatan Lukas di dalam tulisannya yang kedua, Kisah Para Rasul. Menurut Yong, hari Pentakosta sebagai catatan pembuka Kisah Para Rasul menjadi tanda bagi pencurahan karunia Allah melalui banyak bahasa yang membuka pintu yang luas bagi keramahan Ilahi. Akhir dari catatan Kisah Para Rasul bukanlah akhir dari kisah gereja. Para pengikut Yesus dengan kuasa Roh masih dipanggil untuk memberlakukan secara kreatif keramahan Ilahi. Banyak bahasa membutuhkan praktik keramahan karena kehidupan gereja berada di tengah dunia yang pluralistic (Yong, 2008: 106–8). Dengan kata lain keramahan gereja tidak hanya ditawarkan kepada anggota-anggotanya sesama Kristen. Sebagaimana yang dikatakan Pohl, keramahan adalah inti dari makna Injil, yang membawa praktik Kristen selaras dengan nilai-nilai dasar Kerajaan Allah (Pohl, 1999: 21–22). Mengutip apa yang dikatakan Krister Stendahl, seorang teolog Perjanjian Baru bahwa di mana pun, kapan pun, bagaimanapun kerajaan Allah memmanifestasikan dirinya, keramahan hadir secara konkret (Pohl, 1999: 21). Sepakat dengan apa yang dikatakan Pohl, *“Hospitality is a lens through which we can read and understand much of the gospel, and a practice by which we can welcome Jesus himself”* (Pohl, 1999: 22).

Lactantius, pengajar dari putra Konstantinus, kaisar Romawi memberikan apresiasi yang tinggi pada keramahan Kristen. Ia mengkritik praktik yang berlaku di dunia Romawi saat itu. Cicero mengatakan, *“the houses of illustrious men should be open to illustrious guests.”* Apa yang diungkapkan Cicero menggambarkan situasi pada masa itu. Membalikkan pandangan yang berlaku pada masa itu, maka Lactantius yang mendukung praktik keramahan Kristen mengatakan, *“the house of a just man ought not to be open to the illustrious, but to the lowly and abject. For those illustrious and powerful men cannot be in want of anything”* (Pohl, 1999: 32). Adalah jelas bahwa pandangan Yunani dan Romawi tentang kebajikan dan keramahtamahan menekankan kewajiban timbal balik antara pemberi dan penerima. Fokus tindakan adalah kelayakan dan kebaikan penerima, yang diharapkan membawa keuntungan bagi sang pemberi. Tanggapan dari penerima merupakan kunci bagi hubungan yang berkelanjutan. Lactantius mengecam keramahan semacam ini sebagai tindakan ambisius demi keuntungan. Keramahan Kristen melawan stratifikasi sosial masyarakat dengan memberikan sambutan yang setara kepada semua orang. Lactantius memandang keramahtamahan semacam ini identik dengan keadilan (Pohl, 1999: 32–33).

Pohl meyakini bahwa keramahan tanpa mengharapkan keuntungan adalah tindakan yang masuk akal di dalam ekonomi Tuhan. Menurutnya, tuan rumah yang murah hati meskipun tidak mencari keuntungan, akan menemukan diri mereka diberkati dalam hubungan keramahtamahan (Pohl, 1999: 34). Salah satu kata kunci Yunani untuk keramahan, *philoxenia*,

menggabungkan kata *phileo*, kasih bagi orang-orang yang dihubungkan oleh kekerabatan atau iman, dan kata *xenos*, orang asing. Jadi secara etimologis dan praktis, keramahan berhubungan erat dengan cinta (Pohl, 1999: 46). Keramahan kepada orang asing yang membutuhkan inilah yang membedakan gereja dari lingkungan sekitarnya. Becermin pada gereja mula-mula, Pohl melihat bahwa masyarakat yang terfragmentasi dan multikultural pada masa kini juga merindukan hubungan, identitas, dan makna. Di tengah rasa kesepian dan keterasingan, keramahan menjadi kebutuhan aktual dan mendesak (Pohl, 1999: 48). Sepakat dengan apa yang dikatakan Pohl, "*Hospitality becomes for the Christian community a way of being the sacrament of God's love in the world*" (Pohl, 1999: 49). Keramahan adalah harapan di tengah kebuntuan relasi manusia yang memandang orang yang berbeda sebagai orang asing, *sang liyan* yang tidak memiliki tempat di dalam kehidupan ini.

Keramahan Sebagai Ruang Tanpa Batas

Mungkinkah mewujudkan keramahan dengan menghapuskan semua prasangka dan kekuatiran di tengah masyarakat yang sudah telanjur mengalami segregasi dan berbagai pengalaman traumatis? Kontribusi pemikiran Jacques Derrida patut dipertimbangkan di sini. Derrida sendiri tumbuh sebagai seorang Yahudi di Aljazair 1940 selama dan setelah rezim kolonial Prancis antiSemit. Dihadapkan dengan kekerasan rasisme, ia terpaksa harus meninggalkan sekolah. Tidak diragukan pengalamannya sebagai "orang asing" berkontribusi di dalam pemikiran filosofisnya mengenai keramahan.

Menggambar pada karya Lévinas, Derrida menawarkan filosofi keramahan yang membedakan dengan jelas antara "*the law of hospitality*" dan "*the laws of hospitality.*" Menurutnya, *the law of unlimited hospitality* telah memungkinkan pemberian milik dan diri sendiri tanpa syarat, sementara pada di sisi lain, *the laws of hospitality*, hukum dalam bentuk jamak, mengharuskan hak dan kewajiban menjadi terkondisikan dan bersyarat (O'Gorman, 2006: 51). Keramahan berada di antara dua ketegangan ini. Di satu sisi, ia seharusnya tidak bersyarat. Namun, di sisi lain, ia tidak mungkin tidak bersyarat, apalagi ketika ia berada di ruang publik.

Ketertarikan Derrida pada etimologi "*hospitality*" yang berasal dari akar bahasa Latin, tetapi berasal dari dua kata protoIndoEropa yang memiliki arti "*stranger,*" "*guest*" and "*power*". Di sini tampak pembatasan diri esensial yang dibangun langsung di dalam gagasan keramahan, yaitu ketegangan di antara menjaga jarak antara milik sendiri dan orang asing, serta ketegangan di antara memiliki rumah sendiri dan mengundang orang lain masuk ke dalam rumah (O'Gorman, 2006: 51).

Pada umumnya praktik keramahan bersyarat berhubungan dengan hak, tugas, kewajiban, di mana ada hukum yang turut mengatur. Sebagai contoh di Athena, orang asing (*xenos*) memiliki hak dan diidentifikasi berdasarkan perjanjian (*xenia*). Derrida mengatakan

bahwa pada dasarnya tidak ada *xenos* atau orang asing sebelum atau di luar *xenia*. Dari sudut pandang fenomenologis, seseorang hanya dapat memahami identitas dirinya dalam hubungannya dengan orang lain. Warga negara mengidentifikasi diri dalam hubungannya dengan orang asing. Negara menetapkan aturan mengenai warga negara dan bukan warga negara, warga negara dan orang asing, tuan rumah dan tamu. Di samping itu, keramahaman juga bersifat timbal balik, di mana terjadi pertukaran antara tuan rumah dan tamu. Dalam menawarkan keramahaman, tuan rumah mengidentifikasi dan menetapkan batasan kepada tamu (Westmoreland, 2008: 1–2).

Namun, pada sisi lain, menurut Derrida etika adalah etika tanpa hukum dan tanpa konsep. Hukum atau konsep apa pun saat dikenakan pada keramahaman akan menyebabkannya tidak lagi mutlak, atau bersyarat. Derrida mendefinisikan etika sebagai keramahaman, dan keramahaman sebagai etika. Keramahaman tidak terlepas dari etika karena keramahaman adalah fondasi dan prinsip etika. Seseorang tidak dapat berbicara tentang etika tanpa berbicara tentang keramahaman (Westmoreland, 2008: 2). Levinas mengatakan etika adalah pertemuan kritis dengan “wajah” sang *liyan*. Secara fenomenologis, wajah tidak seperti objek lain, bersinar dengan perubahan yang tidak dapat direduksi yang memanggil kita untuk bertanggung jawab (Pound, 2019: 577). Keramahaman juga didefinisikan sebagai budaya. Seperti halnya etika, tidak ada budaya tanpa keramahaman. Derrida mengklaim bahwa keramahaman adalah budaya itu sendiri (Westmoreland, 2008: 3).

Keramahaman mutlak atau tanpa syarat tidak terkait dengan hak, hukum, utang, atau kewajiban. Keramahaman tidak terikat oleh keharusan etis lainnya, kecuali untuk dirinya sendiri. Hukum keramahaman adalah mutlak karena mengharuskan seseorang untuk memberikan semua yang dimiliki kepada orang lain tanpa mengajukan pertanyaan, memaksakan batasan, atau menuntut kompensasi apa pun. Jika keramahaman ditunjukkan kepada orang lain semata-mata karena kewajiban atau karena hukum, maka itu bukan keramahaman mutlak. Keramahaman seperti itu tetap bersyarat. Di dalam keramahaman mutlak, tamu bebas dari subordinasi atau utang apa pun (Westmoreland, 2008: 3–4).

Derrida mengatakan keramahaman mutlak mengharuskan kita membuka rumah dan memberikan tidak hanya kepada orang asing yang memiliki nama keluarga dan status sosial yang jelas, tetapi juga bagi orang asing anonim, tanpa meminta timbal balik dari mereka termasuk mengikat diri pada suatu perjanjian. Hukum keramahaman mutlak membuat keramahaman tidak lagi terhubung dengan hak, demikian pula hukum atau keadilan bukanlah hak (Bal, n.d.: 25). Di titik inilah kemungkinan keramahaman mutlak dapat menjadi kekerasan. Ketika seorang pendatang atau tamu disambut tanpa syarat, maka terbuka kemungkinan bahwa penyambutan ini akan berujung pada kekerasan. Jika demikian, keramahaman adalah sebuah *aporia*, sebuah ketidakmungkinan. Hukum keramahaman mutlak membuka kemungkinan kontaminasi karena tidak ada badan pengatur seperti negara berdaulat atau tuan rumah yang

menetapkan hukum dan otoritas atas subjek lain (Westmoreland, 2008: 5–8). Di sini seolah-olah *the laws of hospitality*, hukum keramahan di dalam pengertian jamak, dalam menandai batas, kekuasaan, hak, dan kewajiban, harus berhadapan menantang dan melanggar *the law of hospitality* hukum keramahan secara tunggal, yang memerintahkan agar pendatang baru menerima sambutan tanpa syarat. Di tengah dua ketegangan ini, Derrida masih melihat harapan bahwa keramahan tanpa syarat tetap membutuhkan hukum. Tanpa hukum, ia berisiko menjadi abstrak, utopis, atau sekadar ilusi. Hukum keramahan tanpa syarat berpotensi dapat membimbing, mengilhami serta memberikan aspirasi bagi hukum bersyarat (Bal, n.d.: 77–79).

Derrida mendukung pandangan Lévinas bahwa keramahan mutlak mengharuskan tuan rumah mengizinkan tamu berperilaku seperti yang mereka inginkan. Di sini tidak boleh ada tekanan atau kewajiban bagi tamu untuk berperilaku dengan cara tertentu. Keramahan mutlak tidak menuntut tamu untuk membalas dengan cara memaksakan suatu kewajiban. Bahkan, tuan rumah patut dengan cermat memperhatikan bahasa yang digunakan agar tidak menyiratkan tuntutan bagi tamu untuk mematuhi aturan atau norma apa pun. Bagi Derrida, bahasa dapat menjadi contoh jenis kekerasan pertama yang dilakukan oleh tuan rumah kepada tamu (O’Gorman, 2006: 52). Keramahan yang murni menyambut siapa pun yang datang tanpa memaksakan persyaratan apa pun, tanpa mengajukan pertanyaan apa pun, baik itu nama atau identitas lainnya. Jika ada pertanyaan tentang nama untuk sapaan, ia patut memperhatikan agar pertanyaan tersebut tidak mengondisikan sebagai sebuah penyelidikan. Bagi Derrida, inilah seni, di mana seluruh politik bergantung padanya dan seluruh etika ditentukan olehnya (Derrida, 2005: 7). Di titik ini Yong berpendapat ada serangkaian kemustahilan. Pertama, mustahil bagi tuan rumah untuk memenuhi kewajibannya dalam hal memberikan keramahan kepada orang lain. Kedua, tamu juga tidak layak menerima keramahan tanpa syarat. Belum lagi keramahan tanpa syarat tidak akan pernah cukup baginya (Yong, 2008: 119).

Derrida tetap meyakini bahwa transformasi melalui keramahan menuntut negoisasi di atas ketidakmungkinan. Transformasi ini mungkin akan mengakibatkan ketidaknyamanan, bahkan pengalaman menyakitkan. Bagi Derrida, kesediaan bersikap terbuka dan menerima sang *liyan* sebagai sebuah pengalaman baru akan membuka kemungkinan melintasi ambang harapan (O’Gorman, 2006: 54). Dengan demikian, menurut Derrida keramahan ada di antara keleluasaan apa yang disebut sebagai “*the unconditional law of unlimited hospitality*” pada satu sisi serta di sisi lain, pembatasan yang dibuat oleh the “*laws of hospitality.*” Di antara dua ketegangan inilah tanggung jawab dan keputusan harus diambil. Tidak diragukan lagi bahwa tidak ada etika keramahan yang tanpa risiko. Meskipun demikian, tidak ada budaya atau ikatan sosial tanpa prinsip keramahan. Prinsip ini mendorong penerimaan tanpa syarat kepada siapa pun. Di sisi lain, komunitas budaya atau bahasa, keluarga, bangsa, tidak dapat mengkhianati prinsip melindungi rumah, dengan tetap menjamin apa yang layak bagi dirinya sendiri saat berhadapan dengan sang *liyan* untuk menghindari risiko keramahan tanpa batas. Inilah yang

disebut hukum ganda keramahan, di satu sisi tetap menghitung risiko, namun di sisi lain tidak menutup pintu pada yang apa yang tidak dapat diperhitungkan termasuk masa depan dan orang asing (Derrida, 2005: 6). Itulah sebabnya Westmoreland mengatakan keramahan adalah interupsi diri (Westmoreland, 2008: 10). Pohl juga berpendapat mempraktikkan keramahan selalu melibatkan risiko dan kemungkinan kegagalan, tetapi ada risiko dan kerugian yang lebih besar jika mengabaikan keramahan (Pohl, 1999: 27). Sependapat dengan Pohl, Joas Adiprasetya dan Nindy Sasongko mengatakan ketika seseorang bertemu orang asing (*xenos*), pertemuan itu menciptakan banyak kemungkinan. Orang asing mungkin menjadi teman baru (*philos*) yang akan membuat seseorang bahagia, tetapi orang asing itu mungkin juga menjadi pelaku kejahatan (*barbaros*) yang akan menyakitinya. Tidak ada cara lain untuk memastikan hal ini selain tetap membuka diri terhadap masa depan yang tidak terduga. Itulah sebabnya mengutip Allen Smith dan George Newlands, mereka mengatakan teologi keramahan merupakan teologi risiko. Meski demikian, mereka sepakat untuk mengatakan bahwa keramahan merupakan inti dari Injil Kristen (Adiprasetya dan Sasongko, 2019: 28).

Agar tidak terjebak di dalam pemikiran yang utopis, Yong mengingatkan adalah mustahil mengharap keramahan mutlak selama manusia berada di bawah kondisi ekonomi pertukaran, di mana pemberian keramahan akan menggerakkan siklus utang tanpa akhir karena keramahan akan menciptakan kewajiban pada pihak tamu untuk membayar. Ketidakmungkinan keramahan karena ia mengandung kewajiban dan utang di tengah kondisi kelangkaan. Itulah sebabnya ia menawarkan gagasan keramahan di dalam logika Trinitarian berkelimpahan. Bagi Yong, peristiwa Pentakosta di mana Allah mencurahkan karunia banyak bahasa menunjukkan ruang yang lebar bagi keramahan Ilahi. Ia meyakini bahwa keramahan Kristen bersumber pada ekonomi Trinitarian dan keramahan Allah. Itulah sebabnya ia bersifat paradoks, di mana ia tidak terbatas namun sekaligus dibatasi, bersyarat sekaligus tidak bersyarat.³ Karena keramahtamahan Kristen berasal dari kemurahan hati Allah, maka ia didasarkan pada logika kelimpahan yang ditunjukkan melalui inkarnasi dan Pentakosta, dan bukan pada logika ekonomi pertukaran dan kelangkaan manusia (Yong, 2008: 118).

Mendukung gagasan Yong, Adiprasetya dan Sasongko mengatakan karena Allah Tritunggal adalah Allah persahabatan, maka semua ciptaan diundang untuk mengambil bagian dalam persekutuan Allah dan menjadi sahabat Allah. Bagaimana orang Kristen menghidupi kasih persahabatan di ruang publik bergantung pada kepercayaan kepada Allah Tritunggal. Di dalam diri Tuhan ada semacam “ruang,” di mana ketiga Pribadi itu berhubungan satu sama lain dan hidup bersama dalam kasih sekaligus memberikan ruang bagi semua ciptaan. Ini menghantar kita pada gagasan *perichoresis* yang memiliki akar kata *chora* (ruang) di mana secara harfiah berarti “bergerak di sekitar ruang.” Allah menjadi ruang di mana semua ciptaan diundang untuk berpartisipasi dalam persekutuan Allah Tritunggal. Dengan demikian, ruang tersebut menjadi ruang persahabatan antara tiga pribadi serta antara Allah Tritunggal dan

semua ciptaan. Kuasa Trinitas tidak ditemukan pada pribadi-pribadi yang menyendiri. Itulah sebabnya identitas kita sebagai manusia ditentukan oleh ruang yang kita bagikan bersama dengan orang lain (Adiprasetya dan Sasongko, 2019: 25–26). Menjadi jelas bahwa Allah Trinitas mengundang kita berada di dalam persekutuan bersama diri-Nya dan seluruh ciptaan di dalam keramahan Ilahi yang berkelimpahan.

Keramahan dan Misi

Mohamad Ali Hisyam mengatakan bahwa setiap agama memiliki misinya masing-masing dan sangat mungkin berbeda satu sama lain. Sebagai contoh, Islam mengajarkan bahwa setiap Muslim memiliki kewajiban untuk menjalankan perintah berdakwah (*amr ma'rûf nahy munkar*). Demikian pula agama yang lain walaupun dengan motif serta modus yang berbeda. Kesadaran misi dapat menjadi faktor pemicu konflik antaragama (Hisyam, 2005: 200). Jadi bagaimana seharusnya kita memandang panggilan misi ini? Mungkinkah keduanya berjalan selaras tanpa menegasikan satu sama lain?

Wijaya mengungkapkan bagaimana perkembangan teologis secara menyeluruh telah membawa konsekuensi pada perkembangan konsep misiologi. Di bidang tafsir Alkitab, para sarjana biblis melakukan hermeneutik ulang terhadap teks-teks yang sering kali menjadi acuan paling kuat bagi proyek kristenisasi. Dalam bidang teologi konstruktif, gerakan kontekstualisasi menggugat identifikasi gereja dan teologi Barat, dan menyatakan keberpihakan terhadap budaya lokal dan tradisi-tradisi keagamaan lain, serta mendorong berkembangnya teologi agama-agama yang bersifat apresiatif dan dialogis ketimbang pendekatan kompetitif atau komparatif. Dalam bidang etika sosial, berkembang pendekatan teologi publik dengan menggunakan pendekatan dialogis dan negosiatif untuk mengkaji isu-isu bersama di ranah kehidupan publik. Gereja menyadari keberadaannya bersama dengan komunitas-komunitas keagamaan dan budaya lain sebagai sesama pencari kebenaran dan pengupaya kebaikan bersama. Sehubungan dengan itu juga konsep apologetika mengalami perkembangan. Bukan lagi sebagai upaya untuk membela diri dari serangan luar dan mempertahankan klaim kebenaran eksklusif, melainkan sebagai ungkapan komitmen dan solidaritas dengan dukungan sumber-sumber teologis yang menyiratkan kepedulian terhadap masalah-masalah bersama umat manusia (Wijaya, 2021: 139–40).

Yong mengingatkan akan tiga rumusan yang disepakati di dalam *The International Missionary Conference* di Willingen, Jerman pada tahun 1952 sebagai landasan teologi misi Protestan. Pertama, misi Kristen adalah milik Allah, di mana Tuhan adalah protagonis dari kegiatan misi, sedangkan gereja terlibat di dalam misi Tuhan. Kedua, misi Allah sepenuhnya berbentuk Trinitarian, di mana Allah Bapa mendamaikan dunia dengan diri-Nya dengan mengutus Anak melalui kuasa Roh. Fokusnya adalah pada Kebapaan universal di dalam kehadiran Roh-Nya.

Ketiga, kehadiran dan aktivitas misi Allah dapat ditemukan di seluruh tatanan ciptaan, di mana tujuan *missio Dei* adalah mengantarkan Kerajaan Allah, bukan perluasan gereja. Berangkat dari sini, Yong membangun konsep *missio Dei* dalam hubungannya dengan teologi keramahan. Menurut Yong, misi Kristen membawa kita untuk terlibat di dalam keramahan Allah. Allah bukan hanya “misionaris” utama, tetapi juga tuan rumah semua ciptaan yang mengundang dunia ke dalam “perjamuan keselamatan Allah.” Yong mengatakan bahwa misi Kristen, “*involves the reconciliation of aliens and strangers (ourselves) to God, and our making available this reconciliation to other aliens and strangers by becoming reconciled to them*” (Yong, 2008: 131). Dengan demikian, *missio Dei* adalah teologi yang berpusat pada “orang asing” yang telah menghantar Anak Allah menjadi orang asing pula demi menawarkan keramahan cinta-Nya. Lebih lanjut Yong mengatakan, “*Christian mission is the embodiment of divine hospitality that loves strangers (philoxenia), to the point of giving up our lives on behalf of others as to be reconciled to them, that they might in turn be reconciled to God*” (Yong, 2008: 131).

Lebih lanjut Yong menjelaskan bagaimana mewujudkan pemahaman *missio Dei* seperti ini dalam konteks perjumpaan lintas iman. Pertama, keramahan membuka “ruang bebas”, di mana orang-orang dari kepercayaan lain bisa masuk, di mana orang asing, bahkan musuh, dapat berubah menjadi teman, di mana tuan rumah tidak mendikte bagaimana tamu harus berubah, melainkan menyediakan forum yang aman untuk terjadinya perubahan. Fokus di sini bukan pada siapa tuan rumah atau apa yang tuan rumah tawarkan, tetapi pada hubungan dengan tamu serta menghormati integritas para tamu. Kedua, misi Kristen di dalam keramahan berarti tidak hanya menerima orang-orang dari agama lain, tetapi siap menjadi tamu dari orang asing tersebut, artinya siap memasuki dunia yang lain. Ini berarti bahwa misi Kristen mengandung risiko kerentanan di dalam interaksi dengan orang asing dari agama lain (Yong, 2008: 132). Akhirnya, baik sebagai tuan rumah maupun tamu, orang Kristen tetap mewakili, menawarkan dan mewujudkan keramahan penebusan Allah (Yong, 2008: 137).

Raimundo Panikkar mengingatkan satu komponen penting dalam perjumpaan lintas iman, yaitu cinta sebagai dasar dialog yang hidup, yang membawa setiap orang dapat berdialog dengan yang dicintai. Menurut Panikkar, dialog peradaban adalah sebuah ‘tindakan suci’ yang bermuara pada aksi profetis dan transformasi sosial bersama-sama dengan saudara beriman lainnya untuk mengatasi keprihatinan kemiskinan, kekerasan, kesewenang-wenangan dan kerusakan ekologi (Simon, 2014: 198–99).

Kesimpulan

Di tengah keprihatinan kekerasan atas nama agama, segregasi yang makin menguat serta komodifikasi agama, kita dapat melihat bagaimana teologi keramahan memberikan harapan. Teologi keramahan yang bersumber pada kelimpahan dari Allah Tritunggal menyingkirkan segala

ketakutan akan kelangkaan yang membuat manusia harus berkompetisi atau menetapkan syarat untuk memperoleh apa yang dibutuhkan. Keramahan mutlak tidak bersifat transaksional. Ia tidak menuntut apa pun. Keramahan meniadakan batas-batas antara tuan rumah dan tamu sehingga memungkinkan tamu tidak lagi menjadi orang asing, melainkan sahabat. Keramahan memberikan ruang yang luas bagi setiap orang dapat diterima sebagai sahabat. Inilah inti dari Injil Kristus. Ia datang sebagai “orang asing” yang rentan mengalami penolakan, namun pada saat yang sama ia menerima keramahan manusia dan mengundang setiap orang di dalam keramahan Ilahi. Keramahan meruntuhkan batas-batas yang dapat dibuat oleh manusia sebagaimana tertulis, “Tetapi sekarang di dalam Kristus Yesus kamu, yang dahulu “jauh” sudah menjadi “dekat” oleh darah Kristus. Karena Dialah damai sejahtera kita, yang telah mempersatukan kedua pihak dan yang telah merubuhkan tembok pemisah, ...” (Efesus 2:13-14).

Daftar Pustaka

- Adiprasetya, Joas, and Nindy Sasongko. 2019 (January). “A Compassionate Space-making: Toward a Trinitarian Theology of Friendship.” *The Ecumenical Review* 71, no. 1–2: 21–31. <https://doi.org/10.1111/erev.12416>.
- Bal, Mieke. n.d. “Cultural Memory in the Present,” 169.
- Derrida, Jacques. 2005 (January). “The Principle of Hospitality.” *Parallax* 11, no. 1: 6–9. <https://doi.org/10.1080/1353464052000321056>.
- Evans, Carolyn. 2012. “Religion and Freedom of Expression.” In *Religion and Human Rights: An Introduction*, edited by John Witte and M. Christian Green, 188–203. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Hardiman, F. Budi. 2022. *Demokrasi Dan Sentimentalitas: Dari “Bangsa Setan-Setan,” Radikalisme Agama Sampai Post-Sekularisme*. Yogyakarta: Kanisius.
- Hisyam, Mohamad Ali. 2005 (June). “Membaca Tantangan Kerukunan Antar Agama Di Indonesia.” *Teosofi: Jurnal Tasawuf Dan Pemikiran Islam* 5, no. 1: 190–217.
- Knitter, Paul. 2008. *Pengantar Teologi Agama-Agama*. Yogyakarta: Kanisius.
- Manurung, Frans Setiadi. 2018 (October, 26). “Teologi Keramahan Allah: Sebuah Pembacaan Kristologi Lukas.” *GEMA TEOLOGIKA* 3, no. 2: 185-206. <https://doi.org/10.21460/gema.2018.32.410>.
- Menoh, Gusti A.B. 2015. *Agama Dalam Ruang Publik*. Yogyakarta: Kanisius.
- Mietzner, Marcus, et al. 2020. “The Myth of Pluralism: Nahdlatul Ulama and the Politics of Religious Tolerance in Indonesia.” *Contemporary Southeast Asia* 42, no. 1: 58–84. <https://doi.org/10.1355/cs42-1c>.
- Mulkhan, Abdul Munir. 2008. “Persepsi Muslim Terhadap Aksi-aksi Sosial Kristiani.” *Gema Teologi* 32, no. 1: 1-9.
- O’Gorman, Kevin D. 2006 (Oktober). “Theorists of Hospitality: Jacques Derrida’s Philosophy of Hospitality.” *The Hospitality Review*, 50–57.

- Pohl, Christine D. 1999. *Making Room: Recovering Hospitality as a Christian Tradition*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Pound, Marcus. 2019. "Postsecular Political Theology." In *The Wiley Blackwell Companion to Political Theology*, edited by William T. Cavanaugh and Peter Manley Scott, Second Edition., 572–85. Hoboken, NJ, USA: Wiley-Blackwell.
- Race, Alan. 1983. *Christian and Religious Pluralism*. London: SCM Press LTD.
- Sarapung, A. Elga Joan. 2019. "Dialog Teologis, Penting!" In *Memperluas Horizon Agama Dalam Konteks Indonesia*, edited by Wahyu Nugroho and Kees de Jong, 277–78. Yogyakarta: Yayasan Taman Pustaka Kristen Indonesia dan Pusat Studi Agama-agama Fakultas Teologi UKDW.
- Simon, John C. 2014. *Merayakan 'Sang Liyan': Pemikiran-Pemikiran Seputar Teologi, Eklesiologi Dan Misiologi Kontekstual*. Yogyakarta: Kanisius.
- Singgih, Emanuel Gerrit. 2017. *Dari Ruang Privat Ke Ruang Publik*. Yogyakarta: Kanisius.
- Subeno, Sutjipto. 2015. "Kebebasan Beragama Di Indonesia: Sumbangsih Pemikiran Teologi Reformed." In *Kebebasan Beragama: Bunga Rampai Kehidupan Berbangsa*, edited by Linda Bustan and Thomas Santoso, 13–36. Surabaya: LPPM Universitas Kristen Petra.
- Tamawiyw, August Corneles. 2019 (October, 16). "Bom Surabaya 2018: Terorisme dan Kekerasan Atas Nama Agama." *GEMA TEOLOGIKA: Jurnal Teologi Kontekstual dan Filsafat Keilahan* 4, no. 2: 175-194. <https://doi.org/10.21460/gema.2019.42.443>.
- Westmoreland, Mark W. 2008 (June). "Interruptions: Derrida and Hospitality." *Kritike* 2, no. 1: 1–10.
- Wijaya, Yahya. 2021. "Persahabatan Lintas Agama Dan Rekonstruksi Identitas Kristen Indonesia." In *Agama, Kemanusiaan Dan Keadaban: 65 Tahun Prof. Dr. KH. Muhammad Machasin, MA*, edited by Moch Nur Ichwan and Ahmad Rafiq, 131-150. Yogyakarta: SUKA-Press dan Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga.
- Yong, Amos. 2008. *Hospitality and the Other: Pentecost, Christian Practices, and the Neighbor*. Faith Meets Faith Series. Maryknoll, N.Y: Orbis Books.

Catatan:

¹ Indonesia memang tidak mengenal atau tidak mengakui secara eksplisit mengenai masyarakat postsekular. Mengenai hal ini Hardiman mengungkapkan pendapat yang menarik. Menurutnya, agama tidak pernah pergi sehingga agama tidak harus kembali di negeri ini. Belum lagi kata "sekularisme" masuk daftar hitam di negeri ini. Oleh sebab itu postsekularisme di dalam pengertian Habermas sebagai penguatan peran agama di ruang publik sebagaimana di negara-negara Barat, tidaklah benar-benar terjadi di negeri ini, karena sebenarnya agama sudah terlalu kuat di negeri ini (Hardiman, 2022: 192).

² Ingat bahwa konteks percakapan ini muncul sebagai respons atas pertanyaan seorang ahli Taurat mengenai apa yang harus diperbuat untuk memperoleh hidup yang kekal (lihat Lukas 10:25) (Yong, 2008: 103).

³ Pohl juga mengatakan bahwa batas-batas adalah bagian penting bagi tempat aman secara fisik dan psikologis. Namun batasan tetap dapat digambar ulang di dalam keterlibatan Allah (Pohl, 1999: 140).

