

Vol. 21 No. 17, September 2019 ISSN : 2086-2288

JURNAL THEOLOGIA ALETHEIA

Sia Kok Sin

Hidup sebagai Orang Asing Berdasarkan Kitab Rut

Liu Wisda

Marcion and New Testament Canon

Brury Eko Saputra

Salib dan Definisi Kembali Monoteisme Yahudi dalam Pemikiran Rasul Paulus

Agung Gunawan

Kasih Fondasi Keluarga yang Sehat

Brury Eko Saputra & Melisa Mewani Lassa

Pendekatan Sistem Keluarga terhadap Konflik di dalam Gereja dan Retorika Paulus dalam Surat Filemon

Brury Eko Saputra

Resensi Buku: Conflict Management and the Apostle Paul

Sekolah Tinggi Teologi Aletheia
Lawang - Jatim - Indonesia

JURNAL THEOLOGI ALETHEIA
Volume 21 No.17, September 2019

Diterbitkan oleh:

Sekolah Tinggi Teologi Aletheia
(STT Aletheia)

Alamat Redaksi:

Sekolah Tinggi Teologi Aletheia
Jl. Argopuro 28-34 (PO. Box 100) Lawang 65211, Jawa Timur
Telp.: (0341) 426617 dan Fax.: (0341) 426971
E-mail : admin@sttaletheia.ac.id

Rekening Bank:

BCA Cab. Lawang a.n. Agung Gunawan & Herlini Y.
No. 316-003-1131

Staff Redaksi:

Penasehat	:	Pdt. Dr. Agung Gunawan, Th.M.
Pemimpin	:	Brury Eko Saputra, Th.M.
Anggota	:	Pdt. Alfius Areng Mutak, Ed.D. Ev. Ali Salim, M.T.S. Pdt. Amos Winarto, Ph.D. Pdt. Gumulya Djuharto, Th.M. Pdt. Kornelius A. Setiawan, D.Th. Pdt. Mariani Febriana, Th.M. Pdt. Marthen Nainupu, M.Th.
Bendahara	:	Herlini Yuniwati
Publikasi & Distributor	:	Suwandi & Adi Wijaya

Tujuan Penerbitan:

Memajukan aktivitas karya tulis Kristen melalui media penelitian dan pemikiran di dalam kerangka umum disiplin teologi reformatoris

DAFTAR ISI

Hidup sebagai Orang Asing Berdasarkan Kitab Rut <i>Sia Kok Sin</i>	1
Marcion and New Testament Canon <i>Liu Wisda</i>	23
Salib dan Definisi Kembali Monoteisme Yahudi dalam Pemikiran Rasul Paulus <i>Brury Eko Saputra</i>	41
Kasih Fondasi Keluarga yang Sehat <i>Agung Gunawan</i>	59
Pendekatan Sistem Keluarga terhadap Konflik di dalam Gereja dan Retorika Paulus dalam Surat Filemon <i>Brury Eko Saputra & Melisa Mewani Lassa</i>	81
RESENSI BUKU	
Conflict Management and the Apostle Paul <i>Brury Eko Saputra</i>	97

KATA PENGANTAR

Tim editor Jurnal Theologia Aletheia (JTA) bersyukur bahwa JTA edisi September 2019 dapat terbit dan kembali menjadi sarana mengkomunikasikan visi dan misi Sekolah Tinggi Teologi Aletheia, khususnya dalam area akademik. Visi Sekolah Tinggi Teologi Aletheia berhubungan erat dengan tiga kata: Biblikal, Reformed, dan Pastoral. Ketiga hal ini juga yang terus tampak dalam setiap terbitan JTA, termasuk edisi kali ini.

Edisi kali ini memuat lima buah artikel dan sebuah resensi buku. Artikel pertama ada di area Perjanjian Lama. Artikel ini ditulis oleh Sia Kok Sin dengan judul “Hidup sebagai Orang Asing Berdasarkan Kitab Rut.” Di dalam artikel tersebut, Sia Kok Sin berusaha melihat dinamika kehidupan Rut sebagaimana dicatat dalam Kitab Rut berdasarkan sudut pandang orang asing.

Artikel kedua dan ketiga ada dalam area Perjanjian Baru. Artikel kedua ditulis oleh Liu Wisda dengan judul “Marcion and New Testament Canon.” Artikel ini menelaah formasi kanon, khususnya Perjanjian Baru dalam relasinya dengan seorang tokoh penting di abad awal kekristenan, yaitu Marcion. Artikel ketiga ditulis oleh Brury Eko Saputra dengan judul “Salib dan Definisi Kembali Monoteisme Yahudi dalam Pemikiran Rasul Paulus.” Dalam artikel ini, penulis hendak menyampaikan ide bahwa konsep salib memainkan peran sentral dalam pemikiran teologi Paulus, khususnya konsep monoteismenya.

Artikel keempat berada dalam ranah pastoral. Artikel dengan judul “Kasih Fondasi Keluarga yang Sehat” ini ditulis oleh Agung Gunawan. Dalam artikel tersebut, penulis memberikan tekanan

yang kuat pada kasih dalam relasi antar anggota keluarga dalam rumah tangga. Menurut penulis, keluarga yang sehat dapat dibangun dengan fondasi kasih.

Artikel kelima berusaha melihat relasi antara studi biblika dan pastoral. Artikel ini merupakan karya bersama dari Brury Eko Saputra dan Melisa Mewani Lassa. Dalam artikel tersebut, kedua penulis berusaha mengajak pembaca untuk belajar dari retorika Paulus di surat Filemon dalam hal penyelesaian konflik. Menurut penulis, retorika Paulus dapat dibaca dalam kerangka Pendekatan Sistem Keluarga terhadap Konflik.

Di bagian akhir JTA kali ini, pembaca akan menemukan resensi terhadap buku “Conflict Management and the Apostle Paul” oleh Brury Eko Saputra. Buku yang dirensi tergolong unik karena hasil paper mahasiswa Doctor of Ministry (D.Min) di Northern Seminary.

Harapan tim editor terhadap terbitan JTA kali ini adalah dapat memberikan kontribusi bagi dunia akademik maupun pastoral di Indonesia. Kiranya setiap pembaca mendapatkan berkat dan wawasan melaluinya.

Tim Editor

HIDUP SEBAGAI ORANG ASING BERDASARKAN KITAB RUT

Sia Kok Sin

Abstraksi: Hidup sebagai orang asing atau pendatang merupakan masalah yang umum dan kompleks termasuk dalam dunia Perjanjian Lama. Kitab Rut merupakan salah satu kitab Perjanjian Lama yang mengungkapkan suka dan duka kehidupan sebagai orang asing. Baik ketika keluarga Elimelekh hidup sebagai orang asing di Moab dan kemudian Rut yang meninggalkan Moab untuk mengikuti Naomi kembali ke tanah Yehuda. Rut, seorang perempuan Moab yang bertahan hidup melalui hukum sisa panen, dan dapat mempunyai suami (Boas) melalui penerapan hukum penebusan oleh kaum keluarga dan pernikahan ipar, akhirnya menjadi leluhur dari raja Daud.

Kata-kata Kunci: Moab, Yehuda, Orang Asing, Rut dan Boas

Abstract: To live as a stranger is common and complex problem in human history, including the world of the Old Testament. The book of Ruth is one of the books that told the story of living as a stranger. Elimelech and his family lived as strangers in Moab, and then Ruth, who joined her mother in law, lived as a stranger at Judah, her mother in law's homeland. Ruth, the Moabite woman survived to live as a stranger because of the law of gleaning and had a husband (Boaz) because of the law of kinsman redeemer and levirate marriage and finally she became an ancestress of the king David.

Keywords: Moab, Judah, Stranger, Ruth and Boaz

Dewasa ini masalah imigran menjadi masalah yang kembali mencuat, oleh karena semakin banyak orang yang meninggalkan negaranya pergi ke negara lain untuk mendapatkan kehidupan yang lebih baik.¹ Negara-negara yang menjadi tujuan para pendatang ini juga sedang mengalami gejolak oleh karena mereka merasa terganggu dengan kehadiran para pendatang ini.² Kehadiran pendatang atau orang asing di suatu tempat biasanya membawa dinamika dalam kehidupan komunitas tersebut. Bahkan kehadiran etnis Tionghoa yang telah lama di Indonesia pun tidak terlepas dari gejolak pasang surut.³

Salah satu bagian Kitab Suci yang sering diselidiki dan diaplikasikan dalam konteks problematika kaum pendatang atau orang asing adalah kitab Rut.⁴ Kitab Rut mengawali kisahnya dengan kepindahan keluarga Elimelek dari Betlehem–Yehuda ke tanah Moab oleh karena kelaparan. Keluarga Elimelek hidup sebagai pendatang di tanah Moab. Kedua anak lelakinya menikah dengan perempuan Moab yang bernama Orpa dan Rut. Kisah tersebut berlanjut dengan keputusan Naomi untuk kembali ke tanah

¹ James K. Hoffmeier, *The Immigration Crisis. Immigrants, Aliens, and the Bible* (Wheaton: Crossway Books, 2009), 19-20.

² Anthony Rees memaparkan kebijakan politik Australia yang semakin menolak kehadiran para pendatang yang meminta suaka. Anthony Rees, “The Boaz Solution: Reading Ruth in Light of Australian Asylum Seeker Discourse”, in *Reading Ruth in Asia* (Atlanta: SBL Press, 2015), 100-4. Begitu juga pemerintahan Amerika Serikat di bawah kepemimpinan Presiden Donald J. Trump.

³ Penulis sendiri menulis sebuah buku tentang dinamika keberadaan etnis Tionghoa di Indonesia. Sia Kok Sin, *Ketika Semakin Terbuka. Dinamika Keberadaan Etnis Tionghoa di Indonesia dan Implikasinya bagi Pelayanan Gereja Etnis Tionghoa*, Cet. IV (Malang: Media Nusa Creative, 2015).

⁴ Hoffmeier, *The Immigration Crisis*, 103-107. Beberapa artikel dalam *Reading Ruth in Asia* menyelidiki kitab Rut dalam pengaplikasian masalah kaum pendatang atau orang asing. Jione Havea and Peter H. W. Lau, *Reading Ruth in Asia* (Atlanta: SBL Press, 2015). M. Daniel Carroll R., “Once a Stranger, Always a Stranger? Immigration, Assimilation, and the Book of Ruth”, in *International Bulletin of Missionary Research*, Vol. 39, No. 4, Oktober 2015, 185-8.

Yehuda setelah kematian kedua anak lelakinya. Naomi kembali ke tanah airnya bersama dengan Rut, menantunya yang bersikukuh untuk mendampingi. Selanjutnya, kitab Rut berpusatkan pada kisah Rut, seorang perempuan Moab yang memilih untuk meninggalkan tanah airnya dan mengikuti mertuanya untuk hidup sebagai orang asing di Yehuda, tanah air mertuanya. James K. Hoffmeier mengungkapkan bahwa kisah dalam kitab Rut indah dan menyentuh, serta mengungkapkan bagaimana Israel hidup sebagai orang asing di Moab dan bagaimana seorang wanita Moab diperlakukan oleh bangsa Israel.⁵ Kitab ini secara luar biasa menceritakan perjuangan Rut, seorang perempuan Moab yang pada akhirnya menjadi bagian dari silsilah dari raja Daud, raja terbesar bangsa Israel.

Edward Allen Jones III secara ringkas mengungkapkan pelbagai pendapat para ahli yang menempatkan kitab Rut sebagai karya sastra antara masa Kerajaan, masa Pembuangan ataupun masa Pemulihan (Bait Suci Kedua).⁶ Kitab ini dianggap sebagai pembelaan sosio-politis terhadap hak dinasti Daud atas Israel atau karya “perlawanan” (*counter*) terhadap kecenderungan eksklusivisme pada masa Pemulihan atau sekadar teks yang mengajarkan pembaca untuk hidup setia dan murah hati serta percaya kepada karya pemeliharaan Allah.⁷

Pengkategorian kitab Rut sebagai suatu karya sastra protes (*a protest literature*) yang menegaskan adanya keberadaan dan peran positif orang asing di Israel di tengah dorongan untuk memisahkan diri dari orang asing pada zaman Nehemia dan Ezra (abad kelima

⁵ Hoffmeier, *The Immigration Crisis*, 106.

⁶ Edward Allen Jones III, *Reading Ruth in the Restoration Period. A Call for Inclusion. Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies*, 604 (New York: Bloomsbury T & T Clark, 2016), 4.

⁷ Jones III, *Reading Ruth in the Restoration Period*, 4-9.

sebelum Masehi)⁸ sangat menarik untuk memberikan konteks kisah tentang “keramahan” (*hospitality*) terhadap orang asing, baik yang dialami oleh keluarga Elimelekh di Moab atau pun Rut di tanah Yehuda.

Keasingan Keluarga Elimelekh di Tanah Moab

Rut 1 mengisahkan ada sebuah keluarga dari Betlehem-Yehuda yang terpaksa meninggalkan tanah airnya menuju ke tanah Moab oleh karena bencana kelaparan. Keluarga ini terdiri dari Elimelekh, Naomi dan kedua anak lelakinya yang bernama Mahlon dan Kilyon. Roop menyatakan bahwa kepindahan keluarga Elimelekh ini merupakan suatu migrasi yang memalukan, karena demi menghindari kelaparan mereka pindah dari Betlehem (yang artinya “rumah roti”) menuju ke Moab, yang mempunyai konotasi negatif dalam kehidupan bangsa Israel.⁹

Istilah גור (*gwr*) yang dapat mempunyai arti hidup sebagai pendatang/orang asing, digunakan dalam Rut 1:1 menunjukkan bahwa keluarga ini tidak pindah secara permanen di Moab. Masa tinggal mereka di Moab dapat saja lama, tetapi mereka tidak pernah berpikir untuk tinggal secara permanen. Tidak jelas sesudah beberapa lama mereka tinggal di Moab, diungkapkan bahwa Elimelekh meninggal.

Setelah Elimelekh meninggal, kedua anak lelakinya menikah dengan perempuan Moab yang bernama Orpa dan Rut. Robert D. Holmstedt mengungkapkan bahwa penggunaan istilah “menggambil istri” (נָשָׂא אִשָּׁה – *ns’ šh*) mempunyai implikasi suatu pernikahan

⁸ Eugene F. Roop, *Ruth, Jonah, Esther. Believers Church Bible Commentary* (Scotdale: Herald Press, 2002), 20; Peter H. W. Lau, “Another Postcolonial Reading of the Book of Ruth”, in *Reading Ruth in Asia* (Atlanta: SBL Press, 2015), 29-33; Jones III, *Reading Ruth in the Restoration Period*, 9.

⁹ Roop, *Ruth, Jonah, Esther*, 29.

yang tanpa adanya mas kawin (mahar) oleh karena berkaitan dengan status yang rendah dan miskin.¹⁰ Mahlon dan Kilyon adalah pendatang yang miskin, sehingga tidak dapat membayar mas kawin (mahar) dalam pernikahan mereka. Orpa dan Rut bersedia diambil istri oleh mereka, kemungkinan juga menunjukkan status mereka yang rendah dan miskin. Menikah dengan perempuan “lokal” umumnya biasanya bukanlah pilihan utama seorang pendatang atau asing, tetapi hal ini terjadi oleh karena situasi dan kebutuhan yang terelakkan. Naomi pun harus menerima kedua menantu perempuannya yang merupakan perempuan Moab. Kehidupan pernikahan kedua anak lelakinya hanya berlangsung sekitar sepuluh tahun, oleh karena mereka meninggal (Rut 1:4-5). Naomi merasa bahwa ia tinggal sendirian dan kehilangan suami dan kedua anak lelakinya. Naomi kini hidup dalam situasi bahaya yang serius, karena ia seorang janda, tanpa keluarga dan tinggal di negeri asing.¹¹

Kisah ini berlanjut dengan keputusan Naomi untuk kembali ke tanah Yehuda, oleh karena ia mendengar bahwa Allah telah melepaskan bangsanya dari bencana kelaparan (Rut 1:6). Tidak ada sesuatu yang dapat diharapkan oleh Naomi di tanah Moab. Impiannya untuk meraih kehidupan lebih baik di negeri asing tidaklah tercapai. Ia tinggal “sendiri”. Tidak ada yang perlu dipertahankan di Moab. Ia memutuskan untuk kembali ke tanah airnya, khususnya setelah mendengar bahwa kondisi di tanah airnya lebih baik. Tanpa adanya lelaki dalam keluarga ini, status Naomi dan kedua menantunya di Moab menjadi semakin tidak jelas. Kembali ke tanah airnya bagi Naomi masih menyisakan

¹⁰ Istilah yang lebih umum “mengambil istri” adalah לקח אשה (*lqḥ ʾšh*). Robert D. Holmstedt, *Ruth. A Handbook on The Hebrew Text* (Waco, Texas: Baylor University Press, 2010), 33.

¹¹ Roop, *Ruth, Jonah, Esther*, 30.

kemungkinan adanya kerabatnya yang mempunyai tanggung jawab untuk menolongnya.¹²

Dalam perjalanan kembali, Naomi mendesak kedua menantu perempuannya untuk tidak ikut bersamanya, tetapi kembali kepada orang tua mereka. Orpa mau kembali ke rumah keluarganya, sedangkan Rut bersikeras untuk mendampingi Naomi ke Betlehem.

Kisah keluarga Elimelekh yang hidup sebagai orang asing di Moab memang tidak banyak diceritakan, namun dapat dikatakan bahwa mereka mengalami “keramahan” orang Moab. Walau secara umum hubungan antara Israel dan Moab digambarkan selalu bermusuhan,¹³ namun tidak ada catatan tentang perlakuan buruk orang Moab terhadap keluarga Elimelekh ini. Bahkan kedua anak lelakinya menikahi perempuan Moab.

Memang pengalaman keluarga yang berpindah ke tanah asing ini, yaitu Moab bukanlah kisah yang berakhir dengan baik. Mereka berpindah untuk menghindari kelaparan, tetapi pada akhirnya mengalami kematian. Ketika Naomi mengungsi ke Moab, ia bersama keluarganya, tetapi ia kembali ke tanah airnya, ia merasa sebagai seorang diri. Pengalaman hidup sebagai pendatang baginya bukanlah pengalaman yang membawa kepada peningkatan kualitas hidup, tetapi justru membawa kepada pengalaman yang pahit. (bdk. Rut 1:20-21).

Joshua A. Berman mengutip Targum dan menafsirkan secara teologis perihal kematian Elimelekh dan kedua anak lelakinya merupakan hukuman Allah. Elimelekh dihukum oleh karena

¹² Agnethe Siquans, “Foreignness and Poverty in the Book of Ruth: A Legal Way for a Poor Foreign Woman to Be Integrated into Israel”, in *Journal of Biblical Literature*, 128, no. 3 (2009): 445.

¹³ Jones III, *Reading Ruth in the Restoration Period*, 18.

membawa keluarganya ke tanah yang najis, sedangkan kedua Mahlon dan Kilyon dihukum oleh karena mereka menikah dengan perempuan asing.¹⁴ Secara sosiologis kisah kematian Elimelekh dan kedua anak lelakinya dapat merupakan kisah yang menyedihkan pengalaman hidup seseorang yang berpindah dari tanah airnya ke negara asing. Berpindah untuk menghindari kelaparan, tetapi pada akhirnya mengalami kematian. Kisah seperti ini juga menjadi pengalaman hidup banyak para pendatang. Berpindah dari tanah air menuju ke tanah asing tidaklah menjadi jaminan bagi seseorang atau suatu keluarga untuk dapat menikmati kehidupan yang lebih baik. Memang ada kisah-kisah sukses, tetapi lebih banyak kisah yang menyedihkan. Hidup sebagai orang asing merupakan suatu pilihan dan keputusan yang harus dipertimbangkan secara matang.

Keasingan Rut di Tanah Yehuda Rut Menjadi Orang Asing

Naomi memutuskan untuk kembali ke tanah airnya, maka ia menasihati dan mendesak kedua menantunya untuk tetap tinggal di Moab dan tidak mengikutinya ke tanah Yehuda. Orpa memutuskan tetap tinggal di Moab dan kembali kepada orang tuanya, tetapi Rut memilih untuk tetap bersama dengan Naomi.

Rut diperhadapkan untuk memilih antara tinggal di tanah airnya (Moab) atau ikut dengan mertuanya ke tanah asing (Yehuda). Tinggal di tanah airnya (Moab) bukanlah sesuatu yang mudah oleh karena stigma yang melekat dalam dirinya sebagai janda orang asing dan tanpa anak.¹⁵ Bagi Rut tidaklah mudah untuk

¹⁴ Joshua A. Berman, "Ancient Hermeneutics and the Legal Structure of the book of Ruth", in *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 119, no 1, 2007: 29.

¹⁵ M. Daniel Carroll R., "Once a Stranger, Always a Stranger? Immigration, Assimilation, and the Book of Ruth", in *International Bulletin of Missionary Research*, Vol. 39, No. 4, Oktober 2015: 186.

menikah lagi atau melanjutkan kehidupannya di tanah airnya. Ia memutuskan dan memilih untuk ikut mertuanya, sehingga memulai fase baru dalam hidupnya sebagai “orang asing”. Roop menilai bahwa tindakan Rut untuk mengikuti Naomi merupakan sikap keras kepala dan ketidaktaatan kepada mertuanya yang dapat saja menyebabkan mertuanya saat itu “marah dalam kesunyiannya”, oleh karena Rut hanya menambah beban bagi mertuanya.¹⁶ Di sisi lain tindakan ini dapat dipandang sebagai tindakan loyalitasnya kepada mertuanya. Tindakan ini dapat juga dilihat sebagai suatu keberanian untuk menghadapi suatu pengalaman yang baru. Salah satu karakteristik seorang yang berani hidup sebagai orang asing adalah sikap berani. Berani menghadapi situasi baru dengan pelbagai tantangan yang tak terduga. Ketika di tanah Moab, Rut bukanlah orang asing atau pendatang, tetapi ketika di Betlehem ia adalah orang asing atau pendatang. Ia adalah seorang wanita Moab [(חַמּוֹ'אֲבִיּוּ)–*hammô'ābiyyâ*] (Rut 1:21. 2:2, 21; 4:5)].

Rut Hidup sebagai Orang Asing

Rut 1:16-17 menyatakan tekad atau bahkan sumpah Rut kepada Naomi bahwa ia sungguh ingin bersama dengan mertuanya di tanah asal mertuanya itu. “Bangsamulah bangsaku dan Allahmulah Allahku” merupakan tekad Rut untuk mau melepaskan pelbagai latar belakangnya dan “memeluk” latar belakang mertuanya. Andrew J. Niggemann mengungkapkan: “*Ruth is the quintessential case study of the foreigner in ancient Israel intent on integration*” (Rut adalah studi kasus dari keinginan berintegrasi orang asing dalam Israel kuno).¹⁷ Sin-lung Tong menafsirkan tekad atau sumpah Rut ini sebagai suatu sikap tunduk seorang yang

¹⁶ Roop, *Ruth, Jonah, Esther*, 38.

¹⁷ Andrew J. Niggemann, “Matriarch of Israel or Misnomer? Israelite Self-Identification in Ancient Israelite Law Code and the Implications for Ruth”, in *Journal for the Study of the Old Testament*, Vol. 41.3 (2017): 358.

bermigrasi kepada komunitas di mana ia hidup sebagai orang asing.¹⁸ Sikap inilah yang merupakan sikap yang menyebabkan Rut dapat ataupun “sukses” hidup sebagai orang asing.

M. Daniel Carroll R. mengungkapkan kehidupan di tanah yang baru (asing) sangatlah kompleks dan banyak tantangan, yang mana dibutuhkan kemampuan yang memadai dari seseorang untuk dapat bertahan dan berhasil.¹⁹ Rut adalah wanita Moab dan seorang janda, serta tidak mempunyai dukungan dari pihak keluarganya. Ia hanya ditemani oleh Naomi, mertuanya yang hanya mempunyai dukungan dari keluarga jauh dari mendiang suaminya. Dengan kondisi seperti ini hidup sebagai orang asing bukanlah sesuatu yang mudah untuk Rut.

Carroll R. juga menyatakan bahwa salah satu karakter yang dibutuhkan untuk dapat hidup sebagai orang asing adalah proaktif.²⁰ Rut 2 mengawali kisahnya dengan permintaan izin Rut kepada Naomi untuk pergi memungut sisa-sisa panen (Rut 2:2-3). Carroll R. menyatakan bahwa tindakan Rut ini mengindikasikan bahwa Rut mengetahui adanya hukum sisa panen (*gleaning laws*).²¹ Hukum sisa panen (*gleaning laws*) adalah peraturan yang mengizinkan orang miskin, asing, anak yatim, dan janda untuk memungut sisa panen yang memang sengaja ditinggalkan dalam proses pemanenan hasil (Imamat 19:10; 23:22; Ulangan 24:19-22). Rut harus proaktif untuk dapat bertahan dan hidup di negeri asing.

¹⁸ Sin-lung Tong, “The Key to Successful Migration? Rereading Ruth’s Confession (1:16-17) Through the Lens of Bhabha’s Mimicry”, in *Reading Ruth in Asia* (Atlanta: SBL Press, 2015), 41-42.

¹⁹ Carroll R., “Once a Stranger, Always a Stranger?”, 185-6.

²⁰ Carroll R., “Once a Stranger, Always a Stranger?”, 186.

²¹ Carroll R., “Once a Stranger, Always a Stranger?”, 186.

Rut 2:5-7 menceritakan tentang pertanyaan Boas dan jawaban para pekerjanya tentang siapakah Rut itu. Ketika Boas bertanya tentang siapakah Rut itu, para pekerja memberikan informasi tentang Rut, seorang perempuan Moab yang kembali bersama Naomi. Mereka juga mengetahui kerja keras Rut dalam memungut sisa panen. Salah satu etos yang sering menandai orang yang hidup sebagai orang asing atau imigran adalah kerja keras.

Hal lain yang dilakukan Rut untuk dapat hidup sebagai orang asing adalah sikap merendahkan diri. Ia menggunakan istilah נְכַרְיָהּ (*nokriyyā*) bagi dirinya ketika ia berjumpa dengan Boas pemilik ladang tempat ia memungut sisa panen (Rut. 2:10). Istilah נְכַרְיָהּ (*nokriyyā*) merupakan istilah untuk orang asing yang mempunyai konotasi tidak terlalu positif. Istilah גֵּר (*gēr*) merupakan sebutan orang asing yang lebih dapat diterima oleh komunitas “pribumi”.²² Dalam disertasinya penulis melakukan penyelidikan terhadap 4 istilah “orang asing” (גֵּר-*gēr*, תּוֹשָׁב-*tôšāb*, נְכַרְיָהּ-*nokri*, זָר-*zār*) yang digunakan dalam Perjanjian Lama dan menyimpulkan bahwa:

Dalam kaitan interaksi antara warga pribumi atau penduduk asli dan warga atau orang asing yang diungkapkan dalam Perjanjian Lama, secara umum גֵּר dikenakan kepada individu atau kelompok yang “keasingannya” paling kurang dan תּוֹשָׁב merupakan individu atau kelompok yang “lebih asing”, sedangkan נְכַרְיָהּ, dan זָר merupakan individu atau kelompok yang “sangat asing” dan umumnya mempunyai konotasi yang negatif dan berbahaya dalam kehidupan masyarakat Israel.²³

²² Carroll R., “Once a Stranger, Always a Stranger?”, 186.

²³ Sia Kok Sin, *Keasingan Israel dan Non-Israel dalam Kitab Ulangan serta Etnis Tionghoa di Indonesia*, Disertasi, The South East Asia Graduate School of Theology (SEAGST), Yogyakarta, 2008, 45-46. Penyelidikan lebih rinci dapat dilihat dalam bab I “ISTILAH-ISTILAH BERKAITAN DENGAN ORANG ASING DALAM PERJANJIAN LAMA”, 16-46.

גֵּר (*gēr*) biasanya telah dianggap sebagai bagian dari komunitas suatu tempat, walau tetap ada garis pemisah atau pembeda dengan penduduk asli.²⁴ Bangsa Israel diperintahkan untuk menolong atau membantu kelompok masyarakat ini.²⁵ Sedangkan נֹכְרִי (*nokri*) masih dianggap sebagai kelompok yang lebih asing dan kadang mempunyai konotasi berbahaya bagi komunitas dan bangsa Israel tidak mempunyai kewajiban untuk membantu atau menolong kelompok ini.²⁶

Rut tidak menekankan statusnya sebagai menantu Naomi, yang sebenarnya dapat dikategorikan sebagai גֵּר (*gēr*), tetapi ia menempatkan dirinya sebagai wanita asing נֹכְרִיָּה (*nokriyyâ*).²⁷ Carroll R. menyatakan bahwa Rut mempunyai beberapa strategi untuk memenangkan simpatik, seperti penggunaan istilah נֹכְרִיָּה (*nokriyyâ*) dan istilah “tuan” yang dikenakan kepada Boas dan istilah “hamba” untuk dirinya.²⁸ Sikap merendahkan diri ini penting bagi seorang yang hidup sebagai orang asing. Upaya memperjuangkan status untuk lebih diakui dalam suatu komunitas justru sering mendatangkan ketidaksukaan komunitas “pribumi” kepada kelompok pendatang atau orang asing.

Keberhasilan Rut untuk hidup sebagai asing tidak dapat dilepaskan dari sikap Boas yang baik.²⁹ Boas adalah pribadi yang berkuasa dan mempunyai kemampuan untuk melindungi dan memenuhi kebutuhan Rut.³⁰ Boas, seorang kaya raya (אִישׁ גִּבּוֹר – *iš gibbôr hayil*–2:1) yang bermurah hati dan berbelas kasihan

²⁴ Sia, *Keasingan Israel dan Non-Israel*, 43.

²⁵ Sia, *Keasingan Israel dan Non-Israel*, 43.

²⁶ Sia, *Keasingan Israel dan Non-Israel*, 30-32.

²⁷ Hoffmeier, *The Immigration Crisis*, 105.

²⁸ Carroll R., “Once a Stranger, Always a Stranger?”, 186.

²⁹ Tong, “The Key to Successful Migration?”, 35.

³⁰ Anthony Rees, “The Boaz Solution: Reading Ruth in Light of Australian Asylum Seeker Discourse”, in *Reading Ruth in Asia* (Atlanta: SBL Press, 2015), 108.

untuk mengizinkan Rut, seorang asing untuk memungut sisa panen dengan leluasa di ladang miliknya (2:5-10). Ia juga yang berjuang keras agar Rut dapat ditebus dan menjadi istrinya (4:1-13). Melalui penyelidikan para karakter dalam kitab Rut, Jones III menyatakan bahwa Boas merupakan karakter yang menerima Rut sepenuhnya melalui penyediaan bantuan serta keinginan menebus dan menikahnya.³¹ Dalam kaitan dengan hal ini Peter H. W. Lau menyatakan bahwa tindakan Boas terhadap Rut merupakan perluasan penerapan hukum dan dilandasi oleh prinsip moral yang melatarbelakangi hukum serta merupakan penerapan hukum dalam kaitan prinsip *hesed*.³² Sikap Boas yang melebihi hukum dan peraturan Israel untuk menolong dan melindungi orang asing (גֵּר-*gēr*) menyebabkan Rut untuk dapat hidup sebagai orang asing di komunitas Israel.³³ Tanpa uluran tangan Boas dapat dikatakan bahwa Rut akan sulit hidup sebagai orang asing, apalagi dapat berhasil.

Sekali Orang Asing, Tetap Orang Asing

Istilah “perempuan Moab” (הַמּוֹאָבִיָּה-*hammô`ābiyyâ*) dikenakan pada Rut oleh narator kitab Rut (Rut 1:4, 22; 2:2, 21), para pekerja Boas (Rut 2:6) dan juga oleh Boas (Rut 4:5, 10). Kitab Rut tidaklah menghapus “keasingan” Rut, walau tampak pelbagai hal luar biasa dalam diri Rut atau bahkan peran sertanya dalam kehidupan bangsa Israel. Rut mempunyai kehidupan yang luar biasa. Boas mengakui kesetiaan Rut kepada keluarga Naomi, sehingga ia rela meninggalkan orang tua, keluarga dan bangsanya sendiri (Rut 2:11). Dalam Rut 3:11 ia disebut sebagai perempuan

³¹ Jones III, *Reading Ruth in the Restoration Period*, 59.

³² Lau, “Another Postcolonial Reading of the Book of Ruth”, in *Reading*, 20.

³³ Tong, “The Key to Successful Migration?”, 42.

yang cakap (לַיִל נְשִׂיָּא- 'ēšet ḥayil)³⁴. Istilah ini tentu mengingatkan penggunaannya dalam Amsal 31:10 yang diterjemahkan sebagai “isteri yang cakap”. Bahkan para perempuan Betlehem mengakui kasih Rut kepada Naomi, mertuanya dan juga menyebutnya lebih berharga dari tujuh anak laki-laki (Rut 4:15). Oleh karena pernikahan Rut dengan Boas, maka mengalirlah silsilah keturunan yang pada akhirnya menunjuk kepada Daud, raja Israel yang terbesar (Rut 4:17-22).

Hal tentang pembelian dan penebusan warisan Elimelech serta terkaitnya penebusan Rut seringkali dikaitkan dengan hukum atau peraturan tentang pernikahan ipar (*levirate marriage*) dalam Ulangan 25 dan penebusan oleh kaum keluarga (*kinsmen redeemer*) dalam Imamat 25.³⁵ Memang Brad Embry menafsirkan hal ini tidak hanya sebagai kebiasaan sosial (*social custom*) dari bangsa Israel, tetapi juga harus dipahami dalam aspek teologis, yaitu Allah sebagai aktor utama dalam kaitan dengan “penebusan dan pembelian” Israel (*redemption-acquisition*),³⁶ namun dalam kaitan dengan pembahasan kehidupan Rut sebagai orang asing, aspek sosial yang lebih diperhatikan dalam artikel ini. Hukum atau peraturan tentang pernikahan ipar (*levirate marriage*) dalam Ulangan 25 dan penebusan oleh kaum keluarga (*kinsmen redeemer*)

³⁴ Terjemahan LAI adalah perempuan baik-baik. Terjemahan ini kurang mengungkapkan nuansa istilah bahasa Ibrannya, yang sering dikaitkan dengan istri atau perempuan yang cakap dalam Amsal 31:10-31.

³⁵ Brad Embry, “Redemption–Acquisition”: The Marriage of Ruth as a Theological Commentary on Yahweh and Yahweh’s People”, in *Journal of Theological Interpretation*, 7.2 (2013): 258.

³⁶ Embry, “Redemption–Acquisition”, 257-73. Seluruh artikel ini memberikan argumentasi tentang makna teologis lebih dari kebiasaan sosial dari pernikahan Rut. Dalam artikel yang lain Embry mencoba mengaitkan pernikahan Rut dengan kasus anak-anak perempuan Zelafhad yang datang kepada Musa untuk menyelesaikan masalah mereka tentang tanah warisan oleh karena mereka tidak mempunyai saudara laki-laki yang dapat bertindak sebagai ahli waris (Bilangan 27 dan 36). Brad Embry, “Legalities in the Book of Ruth: A Renewed Look”, in *Journal for the Study of the Old Testament*, Vol. 41.1 (2016): 31-44.

dalam Imamat 25 sebenarnya dikenakan kepada bangsa Israel dan bukannya kepada orang asing, sekalipun גֵּר (*gēr*).³⁷ Pengenaan hukum atau peraturan pernikahan ipar (*levirate marriage*) ini sebenarnya lebih berkaitan dengan kepentingan kelanjutan silsilah Elimelekh dan bukan terutama untuk kesejahteraan Rut. Embry menyatakan bahwa kelahiran Obed lebih mempunyai manfaat atau keuntungan bagi Naomi dan bukannya Rut.³⁸ Kelahiran Obed oleh penulis kitab Rut lebih dikaitkan dengan Naomi daripada Rut. (bdk. Rut 4:16-17). Dalam kaitan dengan hal ini, penulis berpendapat bahwa penerapan hukum ini tidak menunjuk bahwa Rut telah diakui saudara sebangsa dalam konteks kehidupan Israel. Penerapan hukum ini diperlukan demi keberlangsungan keturunan Elimelekh dan bukan menunjuk kepada status Rut yang telah diterima menjadi bagian dari Israel. Rut tetaplah sebagai pendatang atau orang asing. Sedangkan dalam kaitan dengan pengenaan hukum atau peraturan penebusan oleh kaum keluarga (*kinsmen redeemer*) nampaknya tidak banyak dikaitkan dengan kepemilikan tanah warisan oleh Rut, oleh karena penulis kitab Rut sama sekali tidak menyinggung hal ini. Penebusan ini lebih terkait dengan kepentingan Boas yang ingin menjadikan Rut sebagai istrinya. Penulis berpendapat bahwa penerapan hukum atau peraturan tentang pernikahan ipar (*levirate marriage*) dalam Ulangan 25 dan penebusan oleh kaum keluarga (*kinsmen redeemer*) dalam Imamat 25 ini lebih berkaitan dengan kepentingan Boas dan Naomi daripada Rut. Oleh karena itu, penulis berpendapat bahwa walaupun Rut mempunyai kehidupan yang luar biasa di Betlehem dan peran penting dalam sejarah bangsa Israel, ia tetaplah perempuan Moab. Dalam kaitan dengan hal ini Carroll R. menyatakan “Ruth is *among* them and appreciated *by* them, but still not *of* them”.³⁹ Jones III menyatakan bahwa terlepas dari tindakan

³⁷ Bdk. Embry, “Redemption–Acquisition”, 259-62.

³⁸ Embry, “Legalities in the Book of Ruth”, 35.

³⁹ Carroll R., “Once a Stranger, Always a Stranger?”, 187.

kesetiaan dan kemurahan yang Rut nyatakan, latar belakang etnisnya selalu melekat kepadanya.⁴⁰ Rut tidak dapat menerima penerimaan total dari penduduk Betlehem.⁴¹ Roop mengungkapkan bahwa tembok pemisah sosial tampaknya tak tertembuskan oleh Rut, karena jarang sekali ia disebut tanpa identitas etnisnya sebagai wanita Moab.⁴² Peter H. W. Lau menyatakan bahwa terlepas upaya terbaik Rut untuk berasimilasi ke dalam masyarakat Israel, ia tetap tak dapat lepas dari Moab sebagai asal usulnya.⁴³ Rut mempunyai identitas “hibrid”, ia bukanlah Moab ataupun Israel, tetapi mempunyai kedua elemen tersebut.⁴⁴ Andrew J. Niggemann menyatakan bahwa “*Ruth cannot be considered a bona fide Israelite, she remained a partial foreigner even after her marriage to Boaz.*”⁴⁵ Status legal Rut paling maksimal dalam konteks Israel adalah גֵר (gēr).⁴⁶ Posisi Rut terletak antar batas antara orang Israel dan non-Israel.⁴⁷

Hal ini menunjukkan betapa tidak mudahnya orang asing masuk dan menjadi bagian dari kelompok lain, sehingga “keasingannya” itu terhapuskan. Dalam ungkapan lainnya “sekali orang asing, tetap orang asing”.

Dua Sisi Kehidupan sebagai Orang Asing

Kitab Rut memberikan dua sisi kehidupan sebagai orang asing. Sisi kegagalan dan sisi kesuksesan. Kehidupan keluarga Elimelek sebagai orang asing di Moab mengisahkan kisah sedih dan kehilangan total. Keluarga Elimelek yang meninggalkan tanah

⁴⁰ Jones III, *Reading Ruth in the Restoration Period*, 21.

⁴¹ Jones III, *Reading Ruth in the Restoration Period*, 54.

⁴² Roop, *Ruth, Jonah, Esther*, 17.

⁴³ Lau, “Another Postcolonial Reading of the Book of Ruth”, 24-25.

⁴⁴ Lau, “Another Postcolonial Reading of the Book of Ruth”, 25.

⁴⁵ Niggemann, “Matriarch of Israel or Misnomer?”, 357.

⁴⁶ Niggemann, “Matriarch of Israel or Misnomer?”, 376.

⁴⁷ Niggemann, “Matriarch of Israel or Misnomer?”, 377.

airnya untuk pergi ke tanah Moab demi menghindarkan dari bencana kelaparan, berakhir dengan kematian seluruh laki-laki dari keluarganya. Mereka berpindah untuk menghindari kelaparan, tetapi pada akhirnya mengalami kematian. Kisah semacam ini tidaklah asing di antara para pendatang dan orang asing yang berupaya mencari kehidupan yang lebih baik di tempat atau negara lain.

Di sisi lain kitab Rut juga mengisahkan kisah “sukses” Rut yang berani meninggalkan Moab dan mengikuti mertuanya dan hidup sebagai orang asing di Betlehem–Yehuda. Walau kehidupan Rut dihargai dan dipuji oleh pelbagai pihak dan bahkan ia dicatat sebagai bagian dari silsilah raja Israel yang terbesar, yaitu Daud, namun status “asing” itu selalu menempel dalam dirinya. Tekad dan harapan untuk mewujudkan “Bangsamulah bangsaku dan Allahmulah Allahku” tidaklah dapat tercapai secara total. Walau ia telah “terserap” begitu rupa dalam kehidupan bangsa Israel, ia tetap menjadi “asing” bagi bangsa Israel. Ini realita kehidupan pendatang atau orang asing. Di sisi lain Rut dijadikan tokoh utama dalam kitab Suci dan merupakan suatu sindiran bagi kehidupan bangsa Israel yang dianggap jauh dari Allah pada masa Hakim-hakim (latar belakang historis kitab ini) atau pun dalam konteks penyusunan kitab ini pada masa pasca Pembuangan. Ada seorang perempuan Moab yang hidup setia kepada Allah dan sesamanya di tengah ketidaksetiaan bangsa Israel sebagai umat Allah. Secara umum perempuan asing dalam Perjanjian Lama mempunyai konotasi negatif, tetapi berbeda dengan Rut, seorang perempuan Moab yang menjadi teladan kesetiaan kepada Allah dan sesama.⁴⁸ Jones III mengungkapkan bahwa Rut merupakan contoh positif bagi sejarah leluhur Israel di tengah komunitas Betlehem yang menjadi contoh negatif dalam sejarah Israel.⁴⁹ Rut yang merupakan

⁴⁸ Siquans, “Foreignness and Poverty in the Book of Ruth”, 449.

⁴⁹ Jones III, *Reading Ruth in the Restoration Period*, 9-10.

orang “kafir” (*Gentiles*) justru hadir sebagai Israel yang sejati dan menunjukkan bahwa orang luar (*the outsiders*) dapat menghadirkan manfaat yang potensial bagi komunitas Israel.⁵⁰

Hal seperti ini dapat dikatakan sebagai suatu kesuksesan bagi seorang pendatang atau orang asing. Walau tetap dianggap “asing”, namun kehidupannya mempunyai manfaat positif bagi masyarakat di mana ia berada. Kisah sukses seperti ini juga dapat ditemukan dalam kehidupan para pendatang atau orang asing yang berpindah ke suatu tempat atau negara lain.

Aplikasi bagi Kehidupan Etnis Tionghoa di Indonesia

Pasca kerusuhan dan Reformasi 1998 etnis Tionghoa mengalami suatu kondisi yang tidak pernah didapatkan sebelumnya. Etnis Tionghoa sekarang diakui dan ditempatkan sebagai salah satu suku Indonesia, sehingga kelompok ini dapat mempertahankan budaya, tradisi dan bahasanya.⁵¹ Semakin banyak juga etnis Tionghoa yang terjun dalam dunia politik dan pemerintahan, yang paling fenomenal adalah Ahok (Basuki Tjahaja Purnama).⁵² Walaupun geliat karir politik Ahok memang fenomenal, bahkan pernah diproyeksikan sebagai calon wakil presiden untuk mendampingi presiden Jokowi, namun akhirnya terganjal oleh karena kasus penistaan agama yang menyebabkannya harus dipenjarakan selama 2 tahun.

Terganjalnya karir politis Ahok tidak terlepas dari sikap dan tutur katanya yang “blak-blakan” (“kasar”).⁵³ Banyak orang yang

⁵⁰ Jones III, *Reading Ruth in the Restoration Period*, 10.

⁵¹ Sia, *Ketika Semakin Terbuka*, 26.

⁵² Sia, *Ketika Semakin Terbuka*, 27-29.

⁵³ Bdk. Rita Kunrat, “Lidah dan Tangan Ahok Membangunkan Macan Tidur” dalam *Ahok untuk Indonesia* (Jakarta: Percetakan PT Gramedia, 2014), 159-63.

mengingatkan akan hal ini, khususnya mengingat latar belakangnya sebagai etnis Tionghoa, tetapi Ahok tetap berkeyakinan bahwa itu gayanya dan sebagai etnis Tionghoa tidak perlu takut-takut lagi dalam era sekarang di Indonesia. Walau isu ketionghoan tidak langsung dikenakan kepada Ahok, namun terganjalnya Ahok tidak dapat lepas dari unsur ini juga. Bagi penulis, walau isu sentimen agama lebih ditonjolkan, namun isu etnis juga tidak dapat dihapuskan dari kasus Ahok. Permintaan Ahok minta agar ia dipanggil sebagai BTP (Basuki Tjahaja Purnama) pasca keluar dari penjara merupakan sesuatu yang menarik. Bagi penulis beliau ingin lebih menekankan ke-Indonesia-annya daripada ke-Tiongho-annya. Komentar-komentar yang diberikan oleh BTP saat ini lebih tidak “kasar”. Suatu upaya dan pendekatan yang lebih bijak dalam konteks di Indonesia.

Kitab Rut mengungkapkan bahwa proses asimilasi atau integrasi kaum pendatang atau orang asing bukanlah sesuatu yang mudah. Walau kehidupan Rut dihargai dan dipuji oleh pelbagai pihak dan bahkan ia dicatat sebagai bagian dari silsilah raja Israel yang terbesar, yaitu Daud, namun status “asing” itu selalu menempel dalam dirinya. Kitab ini dapat memberikan pelajaran penting bagi etnis Tionghoa di Indonesia.

Kisah Rut di tanah Yehuda tidak dapat disamakan dan mempunyai perbedaan dengan kisah keberadaan etnis Tionghoa di Indonesia saat ini. Rut tidak akan pernah menjadi status “saudara” dalam kehidupan bangsa Israel, sedangkan etnis Tionghoa di Indonesia saat ini adalah bagian dari bangsa Indonesia. Namun etnis Tionghoa di Indonesia tetap harus menyadari bahwa dapat saja terjadi perbedaan antara *de jure* dan *de facto* dalam penerimaan keberadaan etnis Tionghoa di Indonesia⁵⁴ Etnis Tionghoa di Indonesia tidak perlu dibayang-bayangi ketakutan

⁵⁴ Sia, *Ketika Semakin Terbuka*, 22-29.

pengalaman masa lalu, tetapi perlu tetap ingat bahwa proses terwujudnya kesamaan total antara *de jure* dan *de facto* masih dibutuhkan waktu. Kitab Rut ini mengajarkan beberapa sikap penting, yaitu proaktif untuk mengetahui budaya dan tradisi lokal, kerja keras dan sikap merendahkan diri. Status Rut memang tetap asing, tetapi karakter yang agung dan perannya tercatat dalam kitab Suci bangsa Israel. Penulis berharap bahwa keberadaan etnis Tionghoa di Indonesia lebih berperan dan karakternya dapat menjadi contoh bagi kehidupan di Indonesia, sehingga terwujud kesamaan total antara *de jure* dan *de facto* penerimaan etnis Tionghoa sebagai bagian bangsa Indonesia.

Dalam sepanjang sejarah manusia pengalaman hidup sebagai orang asing merupakan sesuatu yang kompleks. Kitab Rut mengungkapkan dinamika kehidupan itu. Pengalaman hidup sebagai orang asing pada masa kini di pelbagai tempat masih mengkisahkan kompleksitas problematika ini. Proses dari hidup sebagai orang asing dan menjadi bagian komunitas dari suatu negara merupakan suatu perjalanan yang panjang.

DAFTAR RUJUKAN

- Berman, Joshua A. "Ancient Hermeneutics and the Legal Structure of the book of Ruth" in *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 119, no 1, 2007: 22-38.
- Carroll R., M. Daniel. "Once a Stranger, Always a Stranger? Immigration, Assimilation, and the Book of Ruth", in *International Bulletin of Missionary Research*, Vol. 39, No. 4, Oktober 2015: 185-8.

- Embry, Brad. "Legalities in the Book of Ruth: A Renewed Look", in *Journal for the Study of the Old Testament*, Vol. 41.1 (2016): 31-44.
- Embry, Brad. "Redemption–Acquisition": The Marriage of Ruth as a Theological Commentary on Yahweh and Yahweh's People", in *Journal of Theological Interpretation*, 7.2 (2013): 257-72.
- Havea, Jione and Peter H. W. Lau. *Reading Ruth in Asia*. Atlanta: SBL Press. 2015.
- Hoffmeier, James K. *The Immigration Crisis. Immigrants, Aliens, and the Bible*. Wheaton: Crossway Books. 2009.
- Holmstedt, Robert D. *Ruth. A Handbook on The Hebrew Text*. Waco, Texas: Baylor University Press. 2010.
- Kunrat, Rita. "Lidah dan Tangan Akok Membangunkan Macan Tidur," *Ahok untuk Indonesia*. Jakarta: Percetakan PT Gramedia, 2014.
- Lau, Peter H. W. "Another Postcolonial Reading of the Book of Ruth", in *Reading Ruth in Asia*. Atlanta: SBL Press, 2015.
- Niggemann, Andrew J. "Matriarch of Israel or Misnomer? Israelite Self-Identification in Ancient Israelite Law Code and the Implications for Ruth", in *Journal for the Study of the Old Testament*, Vol. 41.3 (2017): 355-77.
- Rees, Anthony. "The Boaz Solution: Reading Ruth in Light of Australian Asylum Seeker Discourse", in *Reading Ruth in Asia*. Atlanta: SBL Press, 2015.
- Roop, Eugene F. *Ruth, Jonah, Esther. Believers Church Bible Commentary*. Scottdale: Herald Press, 2002.

- Sia, Kok Sin. *Keasingan Israel dan Non-Israel dalam Kitab Ulangan serta Etnis Tionghoa di Indonesia*, Disertasi, The South East Asia Graduate School of Theology (SEAGST), Yogyakarta, 2008.
- Sia, Kok Sin. *Ketika Semakin Terbuka. Dinamika Keberadaan Etnis Tionghoa di Indonesia dan Implikasinya bagi Pelayanan Gereja Etnis Tionghoa*, Cet. IV. Malang: Media Nusa Creative, 2015.
- Sin-lung Tong. "The Key to Successful Migration? Rereading Ruth's Confession (1:16-17) Through the Lens of Bhabha's Mimicry", in *Reading Ruth in Asia*. Atlanta: SBL Press, 2015.
- Siquans, Agnethe. "Foreignness and Poverty in the Book of Ruth: A Legal Way for a Poor Foreign Woman to Be Integrated into Israel", in *Journal of Biblical Literature*, 128, no. 3 (2009): 444-52.

MARCION AND NEW TESTAMENT CANON

Liu Wisda

Abstract: Marcion, the bishop in the early church (85-160 AD), who was acclaimed as heretic by orthodoxy, was well-known as having the collection of a number of New Testament books. By some scholars, Marcion was regarded as the first maker of the New Testament canon, because he was the first person who publicly presented it, viz. the Gospel of Luke and ten Epistles of Paul. This article attempts to argue vice versa, by analyzing the text and context of Marcion's writings and his contemporaries.

Keywords: Marcion, New Testament literature, Canonization, Canon, Early Church Fathers, Ortodoxy

Abstraksi: Marsion, seorang uskup dalam gereja mula-mula (85-160 M), yang dianggap sesat oleh ortodoksi saat itu, dikenal memiliki kumpulan atau koleksi sejumlah kitab Perjanjian Baru. Oleh sejumlah ahli, Marsion dianggap penemu atau pembuat kanon Kristen pertama karena dia dianggap orang pertama yang mempublikasikan kanon Perjanjian Baru versinya, yaitu Injil Lukas dan sepuluh surat Paulus. Artikel ini berargumentasi sebaliknya, dengan menganalisa teks dan konteks dari tulisan Marcion dan orang-orang yang hidup se-zamannya.

Kata-kata Kunci: Marsion, Literatur Perjanjian Baru, Kanonisasi, Kanon, Bapa Gereja Mula-mula, Ortodoksi

INTRODUCTION

Gamble rightly remarks that the New Testament canon history could only be traced from sparse and fragmentary evidence, since we lack of historical evidence of how and when the New Testament canon was formed¹, including data about Marcion, which is not an easy task. In particular, the issue is that Marcion's canon version containing a shorter Luke and ten Epistles of Paul has been enigmatic regarding its influence within the history of the New Testament canon over the years. Some scholars² claim that Marcion was the first person who actualized the New Testament canon since he was the first one who publicly made known to us a selected collection of the New Testament books according to his theology. In other words, Marcion's canon is assumed as the first New Testament one.

However, regarding the position of Marcion's canon toward the history of the New Testament canon, this paper attempts to argue that Marcion was not the first maker of the New Testament canon,³ by analyzing the text and context of Marcion's and early church fathers' writings.

¹ Harry Y. Gamble, *The New Testament Canon: Its Making and Meaning* (Eugene, OR: Wipf and Stock Publisher, 2002), 23.

² Adolf von Harnack, *Marcion: The Gospel of the Alien God*, trans. John E. Steely and Lyle D. Bierma (Labyrinth Press, 1990); Hans von Campenhausen, *The Formation of the Christian Bible* (London: A. and C. Black, 1972); R.J. Hoffman, *On the Restitution of Christianity* (Chico., Calif.: Scholar Press, 1984); W. Kinzig, "Kaine Diatheke: The Title of the New Testament in the Second and Third Centuries", *JTS* 45 (1994): 519-44; J. D. BeDuhn, *The First New Testament: Marcion's Scriptural Canon* (Salem: Polebridge, 2013); see also H.Y. Gamble, "The New Testament Canon: Recent Research and the Status Quaestionis" in *The Canon Debate*, ed. Lee Martin McDonald and J.A. Sanders (Peabody, MS: Hendrickson Publishers, 2002), 292.

³ The supporters of this view are Bruce Metzger, D. L. Balás, A.M. Ritter, U. Schnelle, A. F.J. Klijn; see Gamble, *The New Testament Canon*, 292.

The Definition “Canon”

They who embrace the view that Marcion indeed is the first maker of New Testament canon base their argument from the definition of the canon as authoritative collection of books. It signifies that the collection is authoritative in some selected number of books which is determined by the church.⁴ As Ulrich presents that canon is “the definitive, closed list of the books that constitute the authentic contents of scripture.”⁵ Accordingly, the collection gained its canonical status in the fourth century, when Athanasius explicitly published the list of authoritative books. Based on this definition, BeDuhn argues that Marcion is the first maker of NT canon for two reasons: “(1) it [Marcion’s New Testament] contained a fixed number of books, and (2) it was put forward in place of the Jewish scriptures, as equivalently scriptural.”⁶ If we use that definition, Marcion indeed was the first maker of the New Testament canon. In other word, he was the first who limited and selected some texts as authoritative in the sense of the authoritative collection of books to support his theology.⁷

However, this definition is not accurate, since the term “canon” is anachronistically used by modern scholars.⁸ In the past, this term was not used as authoritative collection of books. The word “canon” derived from Greek means “measuring stick” and its expands to be mean “rule” or “standard.”⁹ From the use of the

⁴ Metzger, *The New Testament Canon*, 283.

⁵ Eugene Ulrich, “Canon”, in *The Canon Debate*, ed. Lee Martin McDonald and J.A. Sanders (Peabody, MS: Hendrickson Publishers, 2002), 34.

⁶ Jason D. BeDuhn, *The First New Testament: Marcion’s Scriptural Canon* (Salem, OR: Polebridge Press, 2013), 26.

⁷ Sebastian Moll, “The Arch-Heretic Marcion”, 147-148.

⁸ John Barton, “Marcion Revisited” in *The Canon Debate*, ed. Lee Martin McDonald and J.A. Sanders (Peabody, MS: Hendrickson Publishers, 2002), 344.

⁹ See James A. Sanders, “Canon”, in *The Anchor Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman, *Vol. 1* (New York: Doubleday, 1996, © 1992), 837.

word “canon” by church fathers,¹⁰ it refers to “the [church’s] rule of faith that defined orthodox Christianity.”¹¹ In particular, there are some books which are authoritatively read in the public worship of the faith community as the boundary or the rule of the Christianity.¹² As Metzger explains, this implies that the authority of the books lays on their nature and source prior to their fixed collection,¹³ and the books can be canonical before the closed list of authoritative book was fixed in the fourth century. In other words, “canon” can be understood in the sense of the growing collection of authoritative books.¹⁴ The growing collection involves the gradual process of canonization, which is a long process of collecting, sifting, and rejecting until reaching its final list of authoritative books.¹⁵ It implies that the New Testament canon contains the element of the canon process of the New Testament which had started in early Christianity in the second century, as it grew spontaneously from the inner life of Christianity.¹⁶ As the result, it is more probable to define the canon as the growing collection of authoritative books. Accordingly, texts of the New Testament had been regarded as authoritative by Christians before the time of Marcion, implying that Marcion was not the first one who regarded some texts as authoritative.

¹⁰ Church fathers like Irenaeus, Clement of Alexandria, Eusebius have similar sense of the canon term, even Tertullian explicitly uses this term for the fundamental belief which is equal to the Scriptures; see Metzger, *The Canon*, 158.

¹¹ McDonald and Sanders, *The Canon Debate*, 12; Sanders, “Canon”, 837.

¹² Sanders, “Canon”, 837.

¹³ Metzger, *The Canon*, 283.

¹⁴ Ulrich, “Canon”, 30.

¹⁵ Metzger, *The Canon*, 7.

¹⁶ Gamble points out the presumable overview of the process: (1) the four gospels, Paul’s letters, 1 Peter and 1 John had been circulated and been used throughout Christian regions by the end of the second century, (2) the process of canonization was ongoing for the rest of New Testament books until the fourth century when they were used alongside with the previous lists, and (3) the boundary of the collection of authoritative books was delimited in the fourth and fifth centuries; see Gamble, “Recent Research”, 271.

External Evidence

In the light of the definition of the canon as the collection of authoritative books, there are some church fathers who regarded some New Testament texts as authoritative as well as the Old text as their Scriptures before the time of Marcion's writing (c.144 CE). Ignatius of Antioch (107 CE), a friend of Polycarp who is John's disciple, regards the word "Gospel" in equal position with the Old Testament. For example, in his letter to his former hosts in Smyrna, he says: "[...] and they have not been persuaded by the prophecies nor by the law of Moses, nay nor even to this very hour by the Gospel, nor by the sufferings of each of us severally,"¹⁷ Besides, in other writings, Ignatius utilizes the word "Gospel" interchangeably with the prophets' writing or apostles or archives or the Law of Moses or the prophecies, which implies that Ignatius' use of the word "Gospel" is attributed to the scriptural book either in one or more written book in number.¹⁸ Hill presents Ignatius' use of the term "Gospel":

Phld. 5. 1-2: gospel...apostle...prophets...gospel...gospel

Phld. 8.2: archives...gospel

Phld. 9. 1-2: prophets...apostle...gospel...gospel...

Smyrn. 5.1: the prophecies... the Law of Moses... the gospel

Smyrn. 7. 2: prophets... gospel¹⁹

These show five categories: gospel, apostle, prophets or prophecies, archives, and the Law of Moses which used to design the OT scriptures (the Laws of Moses, prophets) and portions of NT (the gospel, apostle). The question is that does Ignatius refer

¹⁷ Ignatius, *Smyrneans* 5:1.1, translated by J.B. Lightfoot and Harmer, edition 1891, accessed October 17, 2017, <http://www.earlychristianwritings.com/text/ignatius-smyrnaeans-lightfoot.html>.

¹⁸ Hill, "Ignatius", 269.

¹⁹ Hill, "Ignatius", 269.

the gospel to the written text? In one of his writings on *Philadelphian* 8.2, he says:

and I exhort you to do nothing of contention, but according to the discipline of Christ. Since I have heard certain men say, “Unless I find it in the *archives*, I believe it not in the Gospel.” And when I said unto them that “It is written,” they replied, “*That it just the question.*” But my archives are Jesus Christ; his cross and his death, his resurrection, and the faith which is through him, are inviolable *archives*, through which I desire to be justified by means of your prayers.²⁰

In this passage, Ignatius was arguing with some Philadelphian Christians who did not accept his particular understanding of the Gospel except they found it from archives.²¹ The archives and Ignatius’s use of “it is written” here are acknowledged to refer to the Old Testament as the written document.²² Answering their question, Ignatius, might be difficult to establish his point of archives in countering the Philadelphian, appealed the higher authority of Christ himself, his cross, death and resurrection as the ultimate archives, which probably contained in the Gospel as his source²³ since he mentions the Gospel in *Phld.* 5.1 alongside 9.1-2 interchangeably with Jesus Christ. In other

²⁰ Ignatius, *Philadelphian* 8.2. translated by Charles H. Hoole, accessed November 9, 2017, <http://www.earlychristianwritings.com/text/ignatius-philadelphians-hoole.html>. The italic is Hill’s translation. See Hill, “Ignatius,” 271.

²¹ Hill, “Ignatius,” 271

²² Hill, “Ignatius,” 270, 272. From the context of Ignatius’ discussion with Philadelphians in *Phld.* 5.2; 8.2; 9.1-2 and Smyrn. 7.1, Philadelphians seemed to be Christian Judaizers which emphasized much on the OT scripture, and Ignatius seemed to have known little about it; so “the archives” here is the OT scripture; see W.R. Schoedel, “Ignatius and the Archives,” *HTR* 71 (1978): 97-106.

²³ Hill, “Ignatius,” 273.

words, because “the word “the Gospel” here “appears in opposite reference to the OT scripture and in the context of comparison of written religious authorities,”²⁴ it demonstrates that Ignatius has the strong sense of the written Gospel. As Hill points out that “because the archives are written document of religious authority, the Old Testament, it is possible to read ‘the gospel’ as a reference to a written authority.”²⁵ Accordingly, Ignatius treats “the archives” (the written OT texts) in same way with the written Gospel in countering Philadelphian’s objection.

In addition, the anonymous homily of 2 Clement (100-140 CE) as the first non-canonical writing mentions the Gospel passage as Scripture: “Again another scripture saith, I came not to call the righteous, but sinners” (2 Clement 2:4),²⁶ which is parallel to Mark 2:17, and Matthew 9:13. The writer here regards Jesus’ saying as Scripture, which has the same scriptural category with the Old Testament text, in which he quotes Ezekiel: “And the scripture also saith in Ezekiel, Though Noah and Job and Daniel should rise up, they shall not deliver their children in the captivity” (2 Clem 6:8). Jesus’ saying which he appeals somehow is the written document, as the writer says, “For *the Lord saith in the Gospel*, if ye kept not that which is little, who shall give unto you that which is great? For I say unto you that he which is faithful in the least, is also faithful in much” (2 Clem 8:5). In other words, the phrase “the Lord saith in the Gospel” here shows a strong sense of written Gospel since the “preacher tells his “brothers and sisters” that he is reading them a “petition” or “plea” to “pay attention to what is written”, i.e. to

²⁴ Hill, “Ignatius”, 273.

²⁵ Hill, “Ignatius”, 273.

²⁶ 2 Clement 2:4, transl. J.B. Lightfoot, accessed November 9, 2017, <http://www.earlychristianwritings.com/text/2clement-lightfoot.html>.

the scriptures which he frequently cites.”²⁷ This implies that the writer of 2 Clement treats the written Gospel in same place with the written the OT scripture when he cites them in his sermon. Therefore, in some sense the preacher acknowledges the NT text as the written Scripture which equals to the OT text as authoritative.

Furthermore, the codex format in the sense that there were bound collections of early several manuscripts in all likelihood is the other evidence of the early NT canon due to its convenience for Christian scribes who were traveling for mission or distribution or other purposes, and its practice to be read in the public worship.²⁸ \mathfrak{P}^{46} is one of the examples of the codex (c. 200 CE) containing ten Epistles of Paul without the three Pastoral Epistles.²⁹ Other fragmentary manuscripts, like \mathfrak{P}^{52} (John 18:31-33, 37-38) and \mathfrak{P}^{90} (John 18:36-19:1; 19:2-7) \mathfrak{P}^{64} and \mathfrak{P}^{66} , are dated at around 200 CE which seem coming from codices although they do not contain all the collection of the New Testament text.³⁰ From these pieces of evidence, Balla’s analysis shows that the manuscripts were copied repeatedly and the order of the earliest manuscripts was not fixed, therefore, the process of canonization was at work until reached its

²⁷ 2 Clement 19:1; Robert M. Grant, “Second Epistle of Clement,” in *The Anchor Bible Dictionary, Vol. 1*, ed. David Noel Freedman (New York: Doubleday, 1996, c1992), 1061.

²⁸ Peter Balla, “Evidence for an Early Christian Canon (Second and Third Century)” in *The Canon Debate*, ed. Lee Martin McDonald and J.A. Sanders (Peabody, MS: Hendrickson Publishers, 2002), 376; Stanton, *Jesus*, 84. Stanton mentions the interesting fact of the codex usage: “among non-Christian papyri, rolls predominate until early in the fourth century, but Christian papyri are very nearly all fragments of codices. With only one possible exception, every single papyrus copy of the gospels is from a codex.” This is because the codex is a kind of an intentional distinctive expression of Christianity from both Judaism and pagan world. See Stanton, *Jesus*, 82.

²⁹ Metzger, *The Canon*, 54; Balla, “Canon”, 377.

³⁰ Balla, “Canon”, 376-377. See the lists of papyri at the appendix I in Nestle-Aland, *Novum Testamentum 28th Revised Edition* (Stuttgart, Germany: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012), 792-799.

fixed order at the fourth century.³¹ Stanton also notes that that Chester Beatty papyri, including P⁴⁶ confirms the use of the codex in the second century.³² These fragmentary codices which are known to us already been in the collection of New Testament texts, implying other codices which already lost or damaged prior to the time of P⁴⁶ might have the same format due to the circulation of New Testament texts by Christians throughout places. In addition, the author of 2 Peter³³ provides evidence that at the time, the use of the collection of authoritative books was familiar with the writer, especially Paul's writings. 2 Peter 3: 15-16 says:

Bear in mind that our Lord's patience means salvation, just as our dear brother Paul also wrote you with the wisdom that God gave him. He writes the same way in *all his letters*, speaking in them of these matters. *His letters* contain some things that are hard to understand, which ignorant and unstable people distort, as they do the other Scriptures, to their own destruction. (NIV)

These two verses show the author's knowledge about a number of Paul's letters, implying that the author had some acquaintance with the collection of Paul's writings. This gives us the evidence of the earlier usage of the collection of Pauline epistles which has been widespread and was known by Christians. Therefore, since the development of the canon of the New Testament as early as there were earliest church fathers treated some New Testaments as authoritative and read in the Christian worship, and some pieces of manuscript evidence shows the

³¹ Balla, "Canon", 377.

³² Stanton, "Jesus", 166.

³³ Although the dating of the letter of 2 Peter is still disputed, most scholars agree that its dating is the first decades of the second century. See Karl P. Donfried, "Peter", in *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. 5, ed. David Noel Freedman (New York: Doubleday, 1996, c1992), 262.

familiar usage of collection books, it is more probable that “Marcion was surely not the first Christian to consider certain [New Testament] texts as authoritative.”³⁴

Internal Evidence

Marcion’s works (his *Euangelion* and *Apostolikon*) shows that he was rather conservative than innovative toward the New Testament text, implying that he followed the Scriptures which already were present at that time, and he did not create a new Gospel.³⁵ Based on Moll’s comprehensive study on Marcion’s works, he notes that Marcion did not change or add something new to his canonical version, but he cut off all New Testament passages relating to the Old Testament which were not in accord with his doctrine.³⁶ Tertullian states that “Marcion expressly and openly used the knife, not the pen, since he made such an excision of the Scriptures as suited his own subject-matter.”³⁷ For example, he deleted Luke 1:1-4:15 without adding new tenet on his version of Gospel of Luke, as the deleted texts have association with the Old Testament God who he rejected.³⁸ In addition, Robert M. Grant presents that “in Luke 10:21. “I thank thee, Lord of heaven”— [Marcion omits] both “Father” and “of earth,” but continuing with “Yea, Father.” This is attested by Tertullian (4.25.1). Similarly, Marcion retains Luke 11:5–13 but has it end “how much more the

³⁴ Sebastian Moll, “At the Left Hand of Christ: The Arch-Heretic Marcion” (PhD diss., The University of Edinburgh), 147.

³⁵ Moll, “The Arch-Heretic Marcion”, 178.

³⁶ Moll, “The Arch-Heretic Marcion”, 224.

³⁷ Tertullian, *The Prescription Against Heretics*, 38, *The Ante-Nicene Fathers Vol. III: Translations of the Writings of the Fathers Down to A.D. 325, Latin Christianity: Its Founder, Tertullian.* transl. Peter Holmes, ed. Alexander Roberts, James Donaldson and A. Cleveland Coxe (Oak Harbor: Logos Research Systems, 1997), 262.

³⁸ Moll, “The Arch-Heretic Marcion”, 131-2.

Father?” (deleting “from heaven”).”³⁹ Likewise, Marcion omitted Luke 8:19; 9:31 and 13:1-9.⁴⁰ He also deletes some texts Paul’s writing which are regarded as having Judaizing interpolations, for instances, Gal. 3:16-4:6; 2 Thess. 1:6-8. These examples show that Marcion cut off some texts in order to adjust to his doctrine. Therefore, it is hard to say that Marcion was the innovator of the New Testament texts here since “he did not create the new category of Christian scripture”⁴¹ by excising some texts, or to use Hurtado words, Marcion did not compose his own gospels, apocalypses, acts, or epistles or other extracanonical writings.⁴²

In addition, he was conservative because he did not emend the Old Testament text, although he excluded it from his canon. This is because “Marcion did not understand the Old Testament in the light of the New, he interpreted the New Testament in the light of the Old.”⁴³ His canon was based on his theological emphasis, which is the discontinuity between the Old Testament and the New.⁴⁴ He rejects the Old Testament and differentiates the good God of Creator, who is Jesus as the Supreme God, and the evil God of Jews.⁴⁵ Irenaeus explains:

³⁹ Robert M. Grant, “Gospel of Marcion”, in *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. 4, ed. David Noel Freedman, (New York: Doubleday, 1996, c1992), 517.

⁴⁰ Moll, “The Arch-Heretic Marcion”, 134-135.

⁴¹ Barton, “Marcion Revisited”, 347.

⁴² Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity* (Grand Rapids, MI: W. B. Eerdmans Publishing Co., 2003), 552.

⁴³ Moll, “The Arch-Heretic Marcion”, 118.

⁴⁴ Moll, “Arch-Heretic Marcion”, 111.

⁴⁵ Bruce Metzger, *The Canon of the New Testament* (New York, NY: Oxford University Press, 1987), 91. Irenaeus informs that Marcion’s teaching is influenced by Cerdo, a Syrian Gnostic (*Against Heresies*, I. 27. 1-3), taken from Metzger, *The Canon*, 91. Irenaeus’s information was followed by latter fathers: Tertullian, Adv. Marc. 1.2, 22; III.21; IV.17; Hippolytus/Re/uf. 10.15; Eusebius, Hist. Eccl. IV.10.

[...] indeed, the followers of Marcion do directly blaspheme the Creator, alleging him to be the creator of evils, [but] holding a more tolerable theory as to his origin, [and] maintaining that there are two beings, gods by nature, differing from each other, -the one being good, but the other evil. Those from Valentinus, however, while they employ names of a more honorable kind, and set forth that He who is Creator is both Father, and Lord, and God, do [nevertheless] render their theory or sect more blasphemous, by maintaining that He was not produced from any one of those Aeons within the Pleroma, but from that defect which had been expelled beyond the Pleroma. Ignorance of the Scriptures and of the dispensation of God has brought all these things upon them.⁴⁶

One part of his teaching is that Christ in the New Testament sets believers free from Law, while Moses in the Old Testament commands Jews to obey the Law.⁴⁷ He also describes the Old Testament God: the evil God, Creator, God of Jews, Lawgiver, Judge, unworthy of a God, the Creator's Messiah, and considers the NT God is good who is revealed in Jesus Christ and preached by the Apostle Paul.⁴⁸ Tertullian points out:

Since, therefore, it is this very opposition between the law and the gospel which has suggested that the God of the gospel is different from the God of the law, it is clear that, before the said separation, that god could not have been known who became known from the argument of the separation itself. He therefore could not have been revealed by Christ, who came before the separation, but must have been devised by Marcion, the author of the breach of peace between the gospel and the law. Now this peace, which had

⁴⁶ Irenaeus, *Against Heresies*, III.12, 12. Peter Kirby, "Irenaeus of Lions," Early Christian Writings, accessed October 16, 2017, <http://www.earlychristianwritings.com/text/irenaeus-book3.html>

⁴⁷ Mezger, *The Canon*, 92.

⁴⁸ Moll, "The Arch-Heretic Marcion", 86-93.

remained unhurt and unshaken from Christ's appearance to the time of Marcion's audacious doctrine, was no doubt maintained by that way of thinking, which firmly held that the God of both law and gospel was none other than the Creator, against whom after so long a time a separation has been introduced by the heretic of Pontus.⁴⁹

To summarize Marcion's doctrine, there are five rules of Marcion's bible: 1) The tradition of the Church is falsified; 2) Christ is not the Son of the Old Testament God; 3) Christ is neither born nor raised; 4) The Old Testament or its figures are no authority for Christ; and 5) The Old Testament cannot be fulfilled in Christ.⁵⁰

Although he rejected the God of the Old Testament, it does not mean that he regarded the Old Testament as false.⁵¹ Barton states that Marcion still considered the Old Testament as the revelation from an evil deity, which shows that Marcion is a traditionalist but radical than his contemporary Christians.⁵² However, since he rejected the evil God of the Old Testament, he deleted all the Old texts and some New Testament texts which associated with the God of Old Testament from his canon, so it only contained the short version of Gospel of Luke and ten epistles of Paul. Thus, this shows that he did not create a new canon, as he was conservative to the Old and New Testament text in the sense that his canon was made according to the known pattern which have been widespread in the second-century church.⁵³

⁴⁹ Tertullian, *The Five Books Against Marcion*, I. 19, transl. Holmes, accessed November 2017, <http://www.earlychristianwritings.com/text/terullian121.html>.

⁵⁰ This is Moll's guidelines of the way Marcion interprets the NT from his OT theology; see the explanation in Moll, "The Arch-Heretic Marcion", 131-139.

⁵¹ Barton, "Marcion Revisited", 347.

⁵² Barton, "Marcion Revisited", 347.

⁵³ Barton, "Marcion Revisited", 354.

CONCLUSION

Taking these pieces of evidence into account, we can conclude that Marcion was not the first maker of the New Testament canon. Clarifying the definition of the canon itself makes sense the context. If the authoritative collection of books is taken for granted as the meaning of the canon, then Marcion was the first person who creates the New Testament canon. As the canon is inherent in the sense that it naturally and spontaneously arose from Christianity, canon must be defined as the collection of authoritative books in terms of the growing collection. Accordingly, the nature of the canon involves the process of canonization of the New Testament early as the second century, where some earliest church fathers before Marcion's time appealed some New Testament texts and regarded them equal with the Old as Christian scriptures, such as Ignatius (c. 107 CE), the author of 2 Peter, and 2 Clement. Moreover, the usage of earliest codex format, though is fragmentary, it can also be another piece of evidence of collection of authoritative writings used in the liturgical life of the church. Likewise, the fact that the orthodox church did not make a countering canon in response to Marcion's canon gives us a hint that Marcion's canon was not something new to the church as the NT canon had already started earlier than Marcion's time. These data show that although Marcion was the first who clearly gave the list of scripture of his version, prior to his time, there were some collection of books regarded by some church fathers as authoritative. In short, Marcion was not the first creator of New Testament canon.

BIBLIOGRAPHY

- Balla, Peter. "Evidence for an Early Christian Canon (Second and Third Century)." In *the Canon Debate*. Edited by Lee Martin McDonald and J. A. Sanders. Peabody, MS: Hendrickson Publishers, 2002.
- Barton, John. "Marcion Revisited" in *The Canon Debate*. Edited by Lee Martin Mc Donald and J. A. Sanders. Peabody, MS: Hendrickson Publishers, 2002.
- BeDuhn, Jason D. *The First New Testament: Marcion's Scriptural Canon*. Salem, OR: Polebridge Press, 2013.
- Donfried, Karl P. "Peter." In *the Anchor Bible Dictionary, Vol. 5*. Edited by David Noel Freedman. New York: Doubleday, 1996, c1992
- Gamble, Harry Y. *The New Testament Canon: Its Making and Meaning*. Eugene, OR: Wipf and Stock Publisher, 2002.
- Gamble, Harry Y. "The New Testament Canon: Recent Research and the Status Questionis." In *the Canon Debate*. Edited by Lee Martin Mc Donald and J. A. Sanders. Peabody, MS: Hendrickson Publishers, 2002.
- Grant, Robert M. "Gospel of Marcion", in *the Anchor Bible Dictionary, Vol. 4*. Edited by David Noel Freedman. New York: Doubleday, 1996, © 1992.
- Grant, Robert M. "Second Epistle of Clement", in *the Anchor Bible Dictionary, Vol. 1*. Edited by David Noel Freedman. New York: Doubleday, 1996, © 1992.
- Hill, Charles E. "Ignatius, 'the Gospel,' and the Gospels", in *Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers*. Edited by Andrew Gregory and Christopher Tuckett. New York, NY: Oxford University Press, 2005.

- Hoffman, R. J. *On the Restitution of Christianity*. Chico., Calif.: Scholar Press, 1984.
- Hurtado, Larry. *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Co., 2003.
- Ignatius, *Smyrneans*. Translated by J. B. Lightfoot and Harmer, edition 1891. Accessed October 17, 2017. [Http://www.earlychristianwritings.com/text/ignatius-smyrnaeans-lightfoot.html](http://www.earlychristianwritings.com/text/ignatius-smyrnaeans-lightfoot.html).
- Kinzig, W. “Kaine Diatheke: The Title of the New Testament in the Second and Third Centuries”, in *JTS 45* (1994): 519-44.
- May, Jordan Daniel. “The Four Pillars: The Fourfold Gospel Before the Time of Irenaeus”, in *Trinity Journal 30 NS* (2009): 67-79.
- Metzger, Bruce. *The Canon of the New Testament*. New York, NY: Oxford University Press, 1987.
- Sanders, James A. “Canon”, in the Anchor Bible Dictionary. Edited by David Noel Freedman. Volume 1. New York: Doubleday, 1996, © 1992.
- Sebastian Moll, “At the Left Hand of Christ: The Arch-Heretic Marcion.” Ph.D diss., The University of Edinburgh, 2009.
- Stanton, Graham. *Jesus and Gospel*. UK: Cambridge University Press, 2004.
- Tertullian, *The Prescription Against Heretics*, 38. In *the Ante-Nicene Fathers Vol. III: Translations of the Writings of the Fathers Down to A.D. 325, Latin Christianity: Its Founder, Tertullian*. Translated by Peter Holmes, ed. Alexander Roberts, James Donaldson and A. Cleveland Coxe. Oak Harbor: Logos Research Systems, 1997.

von Harnack, Adolf. *Marcion: The Gospel of the Alien God*.
Translated by John E. Steely and Lyle D. Bierma. Labyrinth
Press, 1990.

von Campenhausen, Hans. *The Formation of the Christian Bible*.
London : A. and C. Black, 1972.

SALIB DAN DEFINISI KEMBALI MONOTEISME YAHUDI DALAM PEMIKIRAN RASUL PAULUS

Brury Eko Saputra

Abstraksi: Artikel ini berusaha menelusuri pengaruh peristiwa penyaliban Yesus Kristus terhadap cara Paulus membaca Kitab Suci dan tradisinya. Tulisan ini mengungkapkan bahwa salib memiliki peranan yang sangat penting dalam mendefinisikan kembali konsep monoteisme serta ramifikasinya dalam pemikiran Paulus. Dalam melakukannya, tulisan ini akan melakukan eksplorasi terhadap monoteisme Yahudi di periode tersebut dan kemudian menyajikan definisi kembali versi Paulus.

Kata-kata Kunci: *Shema*, Perjanjian dan Pemilihan, *Definisi Kembali*, Teologi Paulus

Abstract: This article attempts to explore the influence of the cross over Paul's ways of reading the Scripture and traditions. It argues that the cross plays a significant role in redefining Paul's view of monotheism and its ramifications (e.g. covenant, eschatology, the *Shema*). In doing so, the article will explore Jewish monotheism of the period and then present Paul's redefinition of it.

Keywords: *Shema*, Covenant and Election, Redefinition, Pauline Theology

Peristiwa Penyaliban dan Paulus

Dalam 1 Korintus 1:23 Rasul Paulus berkata, "Akan tetapi, kami memberitakan Kristus yang disalibkan, yang bagi orang-orang Yahudi sebuah batu sandungan, dan bagi orang-orang bukan

Yahudi, kebodohan.” Perkataan tersebut menjadi jendela bagi pembaca modern untuk memahami cara pandang masyarakat di abad pertama terhadap fenomena penyaliban. Menariknya, meskipun salib dipandang dengan sangat negatif di abad pertama, Paulus tidak pernah menghindari fakta bahwa Yesus Kristus mati di atas kayu salib (bdk. 1 Korintus 2:2; 8; Filipi 2; Roma 5-6; Galatia 3). Sebaliknya, Paulus justru berbicara pentingnya peristiwa salib di dalam sejarah keselamatan. Pemberitaan tentang salib merupakan cara Allah menunjukkan lemahnya hikmat dunia untuk memahami rencana Allah yang besar.¹ Pentingnya peristiwa penyaliban juga membuat Paulus membaca kembali Kitab Suci dan tradisi Yahudi dengan kaca mata yang berbeda.² Sejauh ini, pembaca yang teliti dapat mempertanyakan cara Paulus membaca beberapa konsep utama dalam Yudaisme, seperti monoteisme, *covenant*, dan penebusan dari sudut pandang peristiwa penyaliban. Apa hasil dari pembacaan yang seperti itu?

Tulisan ini akan berusaha menelusuri beberapa pertanyaan di atas. Pertama-tama, penulis berusaha memaparkan pemahaman monoteisme dalam Yudaisme sebagaimana diwarisi oleh Paulus, serta orang Yahudi pada umumnya—seperti golongan Farisi. Kemudian, tulisan ini akan mengeksplorasi relasi antara peristiwa penyaliban dengan konsep monoteisme Yahudi sebagaimana dapat ditemukan dalam surat-surat Paulus. Penulis berpendapat bahwa proses Paulus menafsirkan kembali keyakinan Yahudinya dengan

¹ R. David Nelson, “The Word of the Cross and Christian Theology: Paul’s Theological Temperament for Today,” *Theology Today*, Vol. 75 (1) 2018: 64. Di dalam keseluruhan artikelnya, Nelson tidak sedang menawarkan cara baca baru tentang Salib dalam pemikiran Paulus. Ia juga tidak sedang merekonstruksi sebuah teologi tentang salib untuk masa kini. Artikel ini fokus pada isu bahwa salib harus menjadi inspirasi untuk mereformulasi teologi di masa kini, sebagaimana salib menjadi inspirasi (basis, kritik, dan hakim) bagi Paulus untuk berteologi.

² Lihat buku Francis Watson: *Paul and the Hermeneutics of Faith 2nd Ed.*, (London: T & T Clark 2015).

kacamata salib dapat disebut sebagai “definisi kembali” karena pembacaan Paulus terhadap tradisinya lebih dari sekadar mutasi pemikiran, tetapi merupakan sebuah pengalaman yang bersifat revelatoris. Dalam terang pernyataan Kristus, Paulus mendefinisikan kembali pokok-pokok Kitab Suci dan tradisinya. Dalam tulisan ini, penulis akan mencoba menelusuri tiga aspek penting dalam monoteisme Yahudi yang mengalami proses definisi kembali dalam pemikiran Paulus, yaitu *covenant*, eskatologi, dan *Shema*.

Monoteisme Yahudi

N. T. Wright berpendapat bahwa monoteisme bukanlah sebuah sistem eksklusif milik orang Yahudi semata. Ada banyak sistem kepercayaan memiliki kemiripan dengan monoteisme, seperti Stoisisme, Epikurainisme, dan lain sebagainya.³ Meskipun demikian, tidak sulit membedakan monoteisme Yahudi dari monoteisme dalam tradisi atau sistem kepercayaan lainnya. Monoteisme Yahudi fokus pada konsep penciptaan dan pemilihan yang Allah kerjakan.⁴ Menurut bangsa Yahudi, Allah yang mereka percayai sebagai Allah yang esa adalah pencipta alam semesta (bdk. Kejadian 1-2; Mazmur 8; Keluaran 20:11; Ulangan 4:32; dan sebagainya); Allah yang sama juga telah mengikatkan diri dengan mereka melalui pemilihan dan perjanjian (*covenant*) yang kekal (bdk. Kejadian 12; 15; 50; Keluaran 3-4; Ulangan 4:32-39; dan sebagainya). Wright menyebut monoteisme semacam ini sebagai *creational* dan *covenantal monotheism*.⁵ Dengan keyakinan bahwa Allah pencipta alam semesta adalah Allah yang mengikatkan diri

³ N. T. Wright, *Paul in Fresh Perspective* (Minneapolis: Fortress Press, 2009), 86.

⁴ N. T. Wright, *The New Testament and The People of God* (London: SPCK, 1992), 244-7; Richard Bauckham, *Jesus and the God of Israel* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 2008), 7-11.

⁵ Wright, *The New Testament*, 248-52; *Paul in Fresh*, 86; *Paul and the Faithfulness of God* (Minneapolis: Fortress Press, 2013), 619-43.

dengan mereka, bangsa Yahudi percaya bahwa Allah akan senantiasa melindungi dan menyertai mereka. Dalam hal ini, monoteisme tidak hanya menjadi suatu sistem kepercayaan, tetapi penanda identitas mereka sebagai umat Allah.

Pada masa pembuangan, monoteisme Yahudi menghadapi tantangan yang sangat berat. Tantangan tersebut datang dari penindasan yang mereka alami. Pertanyaan yang sering muncul di era ini adalah: jika Allah berkuasa atas alam semesta, mengapa ada banyak penderitaan yang harus dihadapi bangsa Israel? Jika Israel adalah umat Allah, mengapa mereka perlu mengalami penindasan dari bangsa asing? Pertanyaan-pertanyaan semacam ini mendorong bangsa Israel untuk melakukan refleksi dan menyimpulkan bahwa dosa-dosa merekalah yang mendatangkan penderitaan tersebut. Sederhananya, seperti dikatakan oleh Wright, penderitaan (atau bahkan *evil*) muncul karena persoalan ketidaksetiaan kepada Allah—atau kegagalan manusia untuk merefleksikan rupa Allah yang sejati.⁶ Untuk menghadapi persoalan ini, bangsa Israel yakin bahwa mereka harus bertobat dan berbalik kepada Allah mereka—Allah yang telah memilih mereka. Respons untuk bertobat dan berbalik melahirkan tradisi apokaliptik dalam memahami monoteisme Yahudi. Di dalam teks-teks apokaliptik, keutamaan Taurat dinyatakan sebagai penuntun bagi umat Allah supaya dapat menghidupi kehendak Allah dengan setia hingga Allah mengintervensi sejarah dan pada akhirnya menyelamatkan mereka (lih. Yehezkiel 3, 18; Apocalypse of Abraham 29-31; dan sebagainya). Tradisi ini juga menekankan kembali pentingnya figur seorang mesias yang akan dikirim oleh Allah untuk membebaskan mereka (lih. Daniel 7; Song of Moses; Zakharia 6; 1QH; 4Q285; 4Q369; dan sebagainya).

⁶ Wright, *Paul in Fresh*, 88; *Paul and the Faithfulness*, 1043-61.

Di masa Paulus, monoteisme Yahudi menjadi pemersatu bagi kelompok-kelompok Yahudi yang bermunculan di era tersebut (setidaknya menurut Yosephus [*War* 2:119-166; *Ant.* 13:171-173; 18:11-23], ada empat golongan dalam Yudaisme saat itu). Pemahaman ini juga yang mendorong orang Yahudi untuk menaati Taurat, terus mengharapkan kedatangan mesias yang akan dikirim Allah, serta menolak keras perintah (atau anjuran) untuk menyembah kaisar ataupun dewa-dewa Romawi. Dengan melakukan hal-hal tersebut, mereka yakin bahwa Allah akan segera mengintervensi sejarah serta membebaskan mereka dari penjajahan bangsa asing. Pemahaman ini juga membuat orang Yahudi menganggap bahwa Yahudi Kristen telah menyimpang dari iman monoteis mereka dengan memercayai Yesus sebagai Allah. Dalam surat-suratnya, Paulus memberikan informasi bahwa sebelum ia menjadi Kristen, ia memiliki dorong yang kuat untuk menghentikan praktek penyembahan terhadap Yesus oleh kelompok Yahudi Kristen (lih. Filipi 3:6; Galatia 1:13-14).⁷

Penyaliban dan Monoteisme dalam Pemikiran Paulus

Di dalam tulisan-tulisannya, setiap pembaca yang teliti dapat menemukan fakta bahwa Paulus tidak pernah meninggalkan iman monoteisnya setelah perjumpaannya dengan Yesus. Sebaliknya, ia kerap kali tampak sangat menekankan konsep monoteisme dalam surat-suratnya (bdk. 1 Korintus 8:6; Roma 3:29; Galatia 3:20; dan sebagainya), meskipun dengan penekanan yang berbeda dari orang Yahudi umumnya di masa itu. Apa yang menyebabkan keunikan semacam ini? Paling tidak, keunikan tersebut terkait dengan dua hal. Pertama, natur monoteisme Yahudi di masa itu memang sangat ketat, tetapi juga fleksibel. Artinya, sebagaimana diungkapkan oleh Larry Hurtado, monoteisme Yahudi kerap kali mengalami

⁷ Larry Hurtado, "Paul's Christology." in *The Cambridge companion to St. Paul*, ed. James Dunn (Cambridge: Cambridge University Press 2003), 187-190.

formulasi ulang sepanjang sejarah Yudaisme.⁸ Salah satu contoh yang baik tentang hal ini adalah munculnya “figur-figur antara” (*intermediary figures*), khususnya di era paska pembuangan; figur-figur tersebut sangat dihormati oleh orang Yahudi.⁹ Kedua, kehadiran figur Yesus (bdk. 1 Korintus 8:6) membuat Paulus memformulasikan kembali keyakinan monoteismenya.¹⁰ Beberapa ahli menyebut konsep monoteisme semacam ini sebagai *Christological Monotheism*.¹¹

Dalam bagian ini penulis akan melakukan eksplorasi terhadap definisi kembali konsep monoteisme Paulus, serta ramifikasinya, dalam terang figur Yesus—khususnya momen penyalibannya.

1. Definisi Kembali Konsep *Covenant* dan *Election*

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, monoteisme Yahudi berhubungan erat dengan konsep perjanjian (*covenant*). Penetapan perjanjian dilakukan pertama kali melalui panggilan dan pemilihan Allah atas Abraham (lih. Kejadian 12). Di dalam perjanjian tersebut, Allah memerintahkan Abraham beserta keturunannya untuk menjalankan sunat sebagai tanda perjanjian yang melekat sampai generasi selanjutnya. Selanjutnya, perjanjian antara Allah dan umat-Nya juga terlihat dari hak istimewa untuk memiliki Taurat (lih. Keluaran 20; bdk. Roma 2:13, 17; 3: 1-2; dan

⁸ Larry Hurtado, *How on Earth did Jesus Become a God?: Historical Questions About Earliest Devotion to Jesus* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 2005), 115-6; bdk. James D. G. Dunn, *Did the First Christians Worship Jesus?: The New Testament Evidence* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2010.), 66-90.

⁹ Larry Hurtado, *One God, one Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism* (London : SCM Press, 1988), 41-92.

¹⁰ Larry Hurtado menyebut monoteisme jenis ini sebagai *binitarian monotheism*, lih.: Larry Hurtado, “Paul’s Christology.” in *The Cambridge companion to St. Paul* (Cambridge: Cambridge University Press 2003), 187.

¹¹ Untuk survey terkini tentang pembahasan tema ini, lih. Brandon D. Smith, “What Christ Does, God Does: Surveying Recent Scholarship on Christological Monotheism,” in *Currents in Biblical Research*, Vol. 17(2) 2019: 184- 208.

sebagainya). Kedua penanda perjanjian ini dijadikan syarat bagi seseorang untuk menjadi bagian dari Israel—umat pilihan Allah. Teks-teks seperti Joseph and Aseneth; 4 Maccabees; Yosephus; Philo; dan sebagainya sangat menekankan pentingnya kedua hal tersebut sebagai syarat. Bahkan, teks sektarian seperti Damascus Document (DC) juga memberikan tekanan khusus pada praktek sunat. Di dalam DC 16:6 tertulis dengan jelas bahwa sunat yang diterima oleh Abraham adalah bukti dari kedewasaan relasi Abraham dengan Allah. Di bagian lain, seperti DC 4:21-5:1, 8-11, dicatatkan bahwa Taurat adalah dasar etis bagi umat Allah untuk hidup berkenaan di hadapan Allah sebagai umat perjanjian. Inilah yang menyebabkan setiap anggota komunitas Qumran wajib membaca Taurat secara publik sebagaimana tercatat dalam 4Q267 *frag. 5, col. 3*. Di dalam surat-suratnya, Paulus memberikan informasi bahwa setiap orang Yahudi bangga dengan sunat yang mereka terima (lih. Filipi 3:4-6; Roma 9:4; dan sebagainya).

Di dalam Roma 9:4, pembaca surat Roma mendapatkan informasi bahwa Paulus tidak menolak realita bahwa perjanjian (*covenant*) antara Allah dan manusia mulanya diwujudkan melalui pemilihan Allah atas bangsa Israel. Meskipun demikian, tampaknya Paulus mendefinisikan kembali identitas “Israel sejati” dengan menggunakan peristiwa penyaliban sebagai tolak ukurnya (bdk. Roma 2:29). Bagi Paulus, Israel sejati tidak lagi ditentukan oleh sunat dan Taurat, tetapi kematian sang Mesias di atas kayu salib. Peristiwa dalam Galatia 2:11-21 dapat menjadi jendela bagi pemikiran Paulus tentang definisi kembali ini. Di dalam teks tersebut Paulus menyinggung perdebatannya dengan Petrus tentang meja perjamuan di Antiokhia. Menurut Wright, persoalan utama di Anthiokia adalah persoalan definisi kembali tentang siapakah Israel sejati.¹² Bagi Paulus, Israel sejati bukan hanya seorang Yahudi secara lahiriah (Galatia 2:14), tetapi setiap orang yang ikut

¹² Wright, *Paul in Fresh*, 111; bdk. *Paul and the Faithfulness*, 783-95

“tersalibkan” bersama dengan Kristus (Galatia 2:15-16, 19-20). Dengan demikian, bagi Paulus, keanggotaan sebagai umat Allah tidak lagi dibatasi secara fisik—terlahir sebagai Yahudi, disahkan dengan sunat dan setia pada Taurat—tetapi secara spiritual setiap orang yang ikut mati dan hidup bersama dengan Kristus.¹³ Inilah alasan mengapa Paulus tidak menyunatkan Titus yang adalah seorang Yunani (Galatia 2:3), padahal dalam kasus lain, Paulus bersikeras untuk menyunatkan Timotius—seorang anak dari wanita Yahudi dan pria Yunani (Kisah Para Rasul 16:2-3). Lebih lanjut, Paulus menjelaskan bahwa penyaliban Yesus harus dipandang sebagai anugerah dari Allah (Galatia 2:21). Setiap orang yang telah menerima anugerah tersebut akan dibenarkan oleh Allah karena Taurat sendiri tidak memiliki kemampuan untuk memberikan pembenaran yang sempurna (Galatia 2:21; bdk. Galatia 3:1-6). Fakta bahwa Kristus yang tersalib adalah tanda perjanjian yang baru dijelaskan oleh Paulus dalam Galatia 3-4. Di dalam Galatia 4:21-31 Paulus menggunakan kisah Sarah dan Hagar untuk menjelaskan bahwa pemilihan (*election*) tidak berdasarkan pada aspek lahiriah, tetapi anugerah Allah. Singkatnya, Paulus hendak mengingatkan jemaat Galatia bahwa keanggotaan mereka sebagai umat Allah adalah karena relasi mereka dengan Kristus yang telah tersalib itu (Galatia 4:31; 6:14-16; bdk. Efesus 2, 1 Kor. 8:6).¹⁴

Definisi kembali terhadap konsep perjanjian dan pemilihan dalam pemikiran Paulus juga dapat ditemukan dalam Roma 3-4; 9.

¹³ Larry Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2003), 130-1.

¹⁴ Dalam pembacaannya terhadap 1 Korintus 8:6, Andrey Romanov berpendapat bahwa kata ἡμεῖς/ἡμῖν tidak merujuk pada setiap orang yang ada di komunitas tersebut, tetapi setiap orang yang mengerti bahwa Yesus adalah εἷς κύριος. Jika pembacaan ini benar, maka dalam 1 Korintus 8:6, Paulus sedang melakukan definisi kembali terhadap umat Allah melalui relasi dengan Yesus Kristus. Lih. Andrey Romanov, “εἷς κύριος and ἡμεῖς in 1 Corinthians 8:6: An Investigation of the First Person Plural in Light of the Lordship of Jesus Christ,” in *Neotestamentica*, Vol. 49, (1) 2015: 47-74.

Meskipun Paulus menggunakan kisah yang sama dengan Galatia 4:21-31, tentang Sarah dan Hagar, Roma 4 memberikan sebuah pesan yang lebih kuat. Dalam Galatia 2:21-31 Paulus membahas hanya Ishak dan Ismael untuk menekankan aspek pemilihan Allah yang berdasarkan anugerah semata. Dalam Roma 4 Paulus bahkan menunjukkan bahwa pemilihan Abraham sendiri adalah karena anugerah Allah, bukan karena sunat ataupun Taurat (Roma 4:2, 9-12). Sejalan dengan hal tersebut, setiap orang yang hendak diperhitungkan dalam perjanjian seperti Abraham harus juga hidup seperti Abraham (Roma 4:22-25; 3:25). Kisah tentang Abraham dan keturunannya muncul lagi di Roma 9:6-13. Berbeda dari Galatia 2 dan Roma 4, kisah dalam Roma 9:6-13 memasukkan tokoh Yakub (anak bungsu Ishak) dalam kisah tersebut. Dipilihnya Yakub daripada Esau menekankan sebuah poin yang sangat penting tentang pemilihan Allah, di mana tidak seperti Ishak dan Ismael dengan ibu yang berbeda (Galatia 2), Yakub dipilih Allah meskipun anak bungsu dari ayah dan ibu yang sama. Hal ini menekankan kembali aspek anugerah dalam pemilihan Allah. Jika dibaca dalam konteks logis Roma 9-11, ayat-ayat tersebut berfungsi menguatkan ide bahwa Israel sejati tidak ditentukan oleh aspek lahiriah, tetapi anugerah Allah. Anugerah Allah tersebut telah nyata dalam peristiwa penyaliban Kristus.¹⁵

2. Definisi Kembali Masa Depan (Eskatologi) Umat Allah

Bagi bangsa Yahudi di abad pertama, janji pembebasan dari Allah menjadi sebuah pengharapan yang sangat penting karena penindasan dan penjajahan yang mereka alami. Kisah tentang keluarnya nenek moyang mereka dari Mesir dan pembuangan menjadi kisah historis yang direnungkan dengan sangat serius di masa ini. Hal ini menunjukkan bahwa mereka tidak kehilangan harapan, meskipun dalam keadaan yang sangat berat. Paling tidak,

¹⁵ Bdk. Charles B. Cousar, *A Theology of The Cross: The Death of Jesus in The Pauline Letters* (Minneapolis: Fortress, 1990), 111-21.

ada dua cara mereka mengekspresikan harapan mereka kepada Allah. *Pertama*, beberapa kalangan yakin bahwa Allah akan mengirimkan utusan-Nya (mesias) untuk menyelamatkan mereka dari perbudakan tersebut. Utusan ini akan berperang mewakili Allah demi kebaikan umat-Nya. Harapan ini tidak hanya dapat dilihat dalam catatan *War Scrolls* dan kitab Makabe, tetapi juga berbagai pemberontakan yang terjadi di era itu, seperti pemberontakan Makabe dan perang tahun 66. *Kedua*, ada beberapa kalangan yang percaya bahwa pembebasan akan datang setelah adanya penderitaan besar melanda umat Allah (bdk. Ass. Mos. 9-10; 1 Enoch 47:1-4).¹⁶ Kalangan ini menantikan intervensi Allah dengan penuh kesabaran sambil mempelajari Taurat sebagaimana diperintahkan oleh Allah. Meskipun tampaknya bertolak belakang, kedua ekspresi tersebut merujuk pada pengharapan yang sama, yaitu Allah akan membawa mereka kembali ke Sion (tema ini sangat dominan dalam teks Yesaya). Ketika hari tersebut tiba, bangsa Israel akan bersuka (bdk. 1QH; 4QH^{a,c}; 11QMelchizedek; dan sebagainya atas kemenangan dari Allah mereka).

Dalam tulisan-tulisannya, dan tidak berbeda dengan orang-orang sebangsanya, Paulus kerap kali mengidentifikasi persoalan bangsa Israel sebagai masalah yang ditimbulkan oleh dosa mereka. Di dalam Efesus 6:12 Paulus menyatakan bahwa musuh utama dari umat Allah adalah kekuatan kegelapan, meliputi dosa-dosa mereka. Penindasan sesungguhnya bukanlah hasil penjajahan Roma, tetapi hidup di bawah kendali dosa.¹⁷ Dalam Roma 6, Paulus menjelaskan bahwa persoalan tersebut dapat diselesaikan dengan merujuk pada kematian Yesus di kayu salib (Roma 6:5-11). Menurutnya, kematian di atas kayu salib adalah kematian atas [kuasa] dosa (bdk.

¹⁶ Bdk. N. T. Wright, *Jesus and the victory of God* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1996), 577; Wright, *The New Testament*, 277.

¹⁷ James D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1998), 211.

1 Tesalonika 5:10—ditulis dalam konteks keselamatan eskatologis). Wright berpendapat bahwa peristiwa penyaliban sesungguhnya adalah sebuah deklarasi kemenangan atas dosa.¹⁸ Hal penting lainnya dalam Roma 6 adalah relasi antara peristiwa penyaliban dengan kebangkitan (Roma 6:4-5, 8-10). Kebangkitan dalam teks ini merujuk pada diwujudnyatakannya pengharapan eskatologis (bdk. Yehezkiel 37) melalui kematian (momen penyaliban) dan kebangkitan Yesus. Pokok penting ini selaras dengan pemikiran Paulus di 1 Korintus 15, di mana Paulus membahas dengan detail perihal kematian dan kebangkitan Yesus. Dalam 1 Korintus 15:3-4 Paulus mengungkapkan bahwa kematian Yesus adalah kematian bagi dosa umat Allah dan kebangkitan-Nya adalah kemenangan atas dosa. Menariknya, 1 Korintus 15 juga menunjukkan bahwa apa yang terjadi pada Yesus juga akan terjadi pada orang percaya (1 Korintus 15:22-23).¹⁹ Singkatnya, Paulus sepakat dengan orang sebangsanya bahwa persoalan mereka berhubungan erat dengan kuasa dosa. Namun tidak seperti mereka, Paulus percaya bahwa persoalan tersebut terselesaikan melalui momen penyaliban; pengharapan eskatologis terhadap Allah yang satu-satunya itu telah hadir dalam karya Yesus Kristus—sang Mesias.

Definisi kembali konsep eskatologi dalam pemikiran Paulus terlihat juga dalam teks Filipi 2:6-11. Ada beberapa hal penting dalam teks tersebut, seperti: *Pertama*, penggunaan kata ἀπαγκμός dalam 2:6 mengindikasikan bahwa Yesus adalah Allah, sehingga beberapa ahli berpendapat bahwa konsep *Christological Monotheism* hadir di sini.²⁰ *Kedua*, Paulus menjelaskan

¹⁸ Wright, *Jesus*, 594.

¹⁹ Bdk. Cousar, *The Cross*, 98-9.

²⁰ R. W. Hoover, "The Harpagmos Enigma: A Philological Solution." in *Harvard Theological Review* 64 (1971), 95-119; C. F. D. Moule, "Further Reflection on Philippians 2.5-11", in *Apostolic History and the Gospel*, eds. W. W. Gasque and Ralph P. Martin (Exeter: Paternoster Press, 1970), 266-268, 271-6; N. T. Wright, *The Climax of the Covenant* (Edinburg: T&T Clark, 1991), 62-98.

kemenangan yang Allah kerjakan di dalam Yesus melalui momen penyaliban. *Ketiga*, kemenangan di masa yang akan datang terealisasi melalui pujian dari setiap lidah dan tertekuknya semua lutut mengaku bahwa Yesus adalah Tuhan (Filipi 2:10-11). Dengan memerhatikan ketiga poin tersebut, pembaca dapat mendapatkan kesan bahwa Paulus sedang mendefinisikan kembali konsep kemenangan dari Allah berdasarkan tema Yesaya; Fil 2:9-11 jelas memiliki hubungan yang sangat dekat dengan Yesaya 45 maupun Yesaya 52-53.²¹ Dengan memanfaatkan kerangka dari Yesaya 52 dan 53, tampaknya Paulus sedang menjelaskan kedudukan salib dalam karya Allah yang menyelamatkan. Dalam Filipi 2, seorang pembaca dapat menemukan adanya relasi antara peristiwa penyaliban dan pujian hamba yang menderita dalam Yesaya 52 dan 53. Dalam konteks ini, penyaliban menjadi sebuah cara bagi Allah dalam membebaskan umat-Nya dari penindasan dan penderitaan (bdk. Yesaya 53). Penderitaan yang dialami oleh hamba Tuhan dalam Yesaya 52:13 menjadi pemantik bagi kemenangan yang Allah kerjakan—membawa kembali umat Allah ke Sion, sehingga segala lidah dan lutut dapat fokus menyembah Allah. Dengan memakai kerangka tersebut, pembaca dapat menghubungkan motif penderitaan Yesus di Filipi 2 (bahkan sampai mati di kayu salib!) dan hamba Tuhan menderita di teks Yesaya membawa dampak yang sama, yaitu kemenangan bagi umat Allah. Oleh karena itulah Paulus menasehatkan jemaat di Filipi untuk hidup dalam kemenangan (bdk. Filipi 2:4-5) di dalam Kristus.

3. Definisi Kembali *Shema*

Monoteisme Yahudi, seperti dijelaskan di atas, tidak dapat dipisahkan dari *Shema*. *Shema*, sebagaimana dicatatkan dalam

²¹ Bauckham, *Jesus and the God of Israel*, 41-5; Francis Watson, "Mistranslation and the Death of Christ: Isaiah 53 LXX and its Pauline Reception." In *Translating the New Testament* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2009), 246-8; cf. Michael J. Gorman, *Cruciformity: Paul's narrative spirituality of the Cross* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2001), 90-1.

Ulangan 6:4-9, dapat dimengerti sebagai pernyataan iman dan manifestasi dari iman monoteis bangsa Israel. Sebagai pernyataan iman, *Shema* yang diikrarkan dua kali sehari, berfungsi menegaskan keyakinan mereka kepada Allah yang esa.²² Selain itu, *Shema* juga berfungsi sebagai pengingat identitas bangsa Israel sebagai umat kepunyaan Allah. Menurut James Dunn, *Shema* memiliki hubungan yang erat dengan sepuluh hukum–tata cara hidup umat Allah.²³ Sebagai manifestasi iman, *Shema* mengingatkan setiap orang Israel tentang hal paling mendasar dari kepercayaan mereka, yaitu kasih kepada Allah yang esa melampaui apapun sebagaimana dipraktekkan oleh Abraham dengan keluar dari keluarganya (bdk. Kejadian 12) dan ketika mempersembahkan Ishak (bdk. Kejadian 22). Fakta bahwa kasih merupakan elemen yang sangat penting dalam *Shema* tertulis dalam Ulangan 6:5. Dalam Ulangan 6:5 bangsa Israel diperintahkan untuk mengasihi Allah mereka dengan segenap hati, jiwa dan kekuatan mereka; singkatnya, dengan segenap eksistensi mereka. Melalui perintah tersebut, *Shema* berperan secara positif sebagai pengingat relasi mereka dengan Allah (bdk. Ulangan 6:24-25); secara negatif *Shema* berfungsi sebagai penolong untuk tidak terpengaruh oleh cara hidup para penyembah allah lain (bdk. Ulangan 6:13-14). Dengan demikian, bangsa Israel akan senantiasa menyadari identitas mereka, terutama setelah mereka masuk dalam tanah perjanjian (Ulangan 6:1-3) sebagaimana Allah janjikan kepada Abraham (Ulangan 6:10).

Di dalam tulisan-tulisan Paulus, *Shema* mendapatkan definisi ulang melalui lensa peristiwa penyaliban. Di dalam *Shema* (Ulangan 6:4-9), bangsa Israel diperintahkan untuk mengasihi Allah dengan segenap hati sebagai respons terhadap pembebasan

²² Bdk. Tan Kim Huat, “Shema and Early Christianity”, in *Tyndale Bulletin* 59.2, (Cambridge: Cambridge University, 2008), 181-2.

²³ James D. G. Dunn, *Did the First Christians Worship Jesus? : The New Testament Evidence* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2010), 62.

yang Allah kerjakan bagi mereka. Di dalam tulisan Paulus, aksi pembebasan dari Allah itu sendiri dimengerti sebagai tindakan kasih Allah kepada umat-Nya.²⁴ Melalui peristiwa penyaliban, Paulus melihat penindasan tidak hanya dalam bentuk fisik, tetapi juga spiritual. Dalam Roma 5:8, Paulus dengan jelas mengungkapkan bahwa peristiwa salib adalah ekspresi kasih Allah kepada umat-Nya (bdk. Roma 8:35).²⁵ Dengan demikian, salib menjadi titik temu antara kasih Allah yang esa dan respons umat Allah yang terikat perjanjian dengan-Nya.

Selain menjadikan salib sebagai realisasi pembebasan dari Allah serta tantangan untuk mengasihi Allah sebagaimana dapat ditemukan dalam *Shema*, peristiwa penyaliban juga mendefinisikan kembali *Shema* sebagai *identity marker* bagi orang kristen mula-mula. Salah satu teks terkenal untuk ini adalah 1 Korintus 8. Beberapa ahli melihat bahwa ada kemungkinan yang sangat besar Paulus menggemakan kembali Ulangan 6:4 di 1 Korintus 8:6.²⁶

Ακουε, Ἰσραήλ· Κύριος ὁ Θεὸς ἡμῶν Κύριος εἷς ἐστί·
(Ulangan 6:4–LXX)

ἀλλ' ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν,
καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ
(1 Korintus 8:6)

Berdasarkan 1 Korintus 8:6, Paulus berusaha menjelaskan kedudukan Yesus dalam konteks monoteisme Yahudi. Menurutnya,

²⁴ Bdk. Gorman, *Cruciformity*, 16-7, 161-3.

²⁵ Dunn, *Paul*, 230; Cousar, *A Theology*, 43-5.

²⁶ Lih. Wright, *The Climax of Covenant*, 128-30; Richard Bauckham, “The *Shema* and 1 Corinthians 8.6 again”, in *One God, One People, One Future: Essays In Honour Of N. T. Wright* eds. John Anthony Dunne et al. (London: SPCK, 2018); ada juga ahli yang tidak setuju bahwa Paulus menggemakan *Shema* dalam 1 Korintus 8:6, seperti Thomas Gaston & Andrew Perry, “Christological Monotheism: 1 Corinthians 8.6 and the *Shema*”, in *Horizons in Biblical Theology* 39 (2017): 176-196.

kehadiran Yesus harus dilihat sebagai penyingkapan figur κύριος dalam Ulangan 6:4. Berdasarkan konteks logisnya, 1 Korintus 8:6 merupakan tanggapan Paulus terhadap isu makanan yang telah dipersembahkan kepada berhala. Dalam respons tersebut, Paulus dengan tegas menyerukan keyakinan monoteisnya kepada jemaat di Korintus. Baginya, hanya ada satu identitas ilahi (*divine identity*) (bdk. Ulangan 6:4). Keesaan tersebut termanifestasi dalam satu Allah (εἷς θεός) dan satu Tuhan (εἷς κύριος); keduanya ada dalam satu kategori identitas yang sama, yaitu *divine identity*. Dalam hal ini, keyakinan terhadap Allah yang satu memberikan arahan untuk hidup etis secara bersama sebagai komunitas umat Allah. Oleh karena itulah, bagi Paulus, persoalan utama bukan lagi soal boleh atau tidaknya memakan persembahan kepada berhala, tetapi apakah aktivitas makan tersebut menjadi batu sandungan atau tidak. Dalam hal ini, ekspresi kasih kepada Allah diperluas dengan mengasihi sesama (bdk. Roma 15:3; Ibrani 12:2).²⁷

SIMPULAN

Frasa kunci yang dapat merangkum seluruh isi artikel ini adalah “definisi kembali.” Sebagaimana telah penulis ungkapkan pada bagian pendahuluan, frasa “definisi kembali” berusaha menjelaskan perubahan paradigma Paulus tentang *covenant* dan *election*, eskatologi, dan *Shema* dalam terang peristiwa penyaliban Yesus Kristus. Dalam terang salib, komunitas perjanjian tidak lagi didefinisikan secara lahiriah, tetapi berdasarkan relasi antara seseorang dengan Yesus yang telah tersalib itu. Dalam hal eskatologi, pengharapan Israel telah digenapi melalui pembebasan terhadap kuasa belenggu dosa dalam peristiwa penyaliban. Umat Allah merasakan bahwa Allah telah kembali ke Sion melalui

²⁷ Bdk. Romano Penna, Paul The Apostle: *A Theological and Exegetical Study*, vol. 2: *Wisdom and Folly of The Cross* (Collegeville: The Liturgical Press, 1996), 59-60.

penyaliban Yesus di Sion. Berkaitan dengan *Shema*, peristiwa penyaliban merealisasikan dimensi kasih secara vertikal dan horizontal dalam hidup umat Allah.

Secara praktis, cara Paulus menafsirkan kembali Kitab Suci dan tradisi dalam terang salib seharusnya membuat gereja hari ini menyadari perannya sebagai umat Allah, Israel yang sejati. Pertama, gereja perlu menyadari bahwa ras bukan lagi kriteria untuk masuk menjadi anggota umat Allah. Perjanjian (*covenant*) antara Allah dan umat-Nya telah didefinisikan kembali melalui penyaliban, sehingga setiap orang dapat menjadi umat Allah dengan cara memiliki relasi dengan Yesus yang tersalibkan itu. Kedua, definisi kembali kemenangan yang Allah seharusnya memberikan penguatan kepada setiap jemaat untuk menjalani hidup yang menang terhadap kuasa dosa, seperti persoalan korupsi, percabulan, kecanduan terhadap obat-obatan dan lain sebagainya. Terakhir, definisi kembali terhadap *Shema* dapat memberikan inspirasi bahwa pengakuan iman tentang keesaan Allah seharusnya diwujudkan secara etis dalam keseharian dalam komunitas orang percaya.

DAFTAR RUJUKAN

- Bauckham, Richard. "The Shema and 1 Corinthians 8.6 again", in *One God, One People, One Future: Essays In Honour Of N. T. Wright eds. John Anthony Dunne et al.* London: SPCK, 2018.
- Bauckham, Richard. *Jesus and the God of Israel*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 2008.
- Cousar, Charles B. *A Theology of The Cross: The Death of Jesus in The Pauline Letters*. Minneapolis: Fortress, 1990.

- Dunn, James D. G. *Did the First Christians Worship Jesus? : The New Testament Evidence*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2010.
- Dunn, James D. G. *The Theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids: Wm B Eerdmans, 1998.
- Gaston, Thomas. & Perry, Andrew. "Christological Monotheism: 1 Cor 8.6 and the Shema", in *Horizons in Biblical Theology* 39 (2017) 176-196.
- Gorman, Michael J. *Cruciformity: Paul's narrative spirituality of the Cross*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2001.
- Hoover, R. W. "The Harpagmos Enigma: A Philological Solution", in *Harvard Theological Review* 64 (1971).
- Hurtado, Larry "Paul's Christology." in *The Cambridge companion to St. Paul* ed. James Dunn. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Hurtado, Larry. *How on Earth did Jesus Become a God?: Historical Questions About Earliest Devotion to Jesus*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 2005.
- Hurtado, Larry. *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2003.
- Hurtado, Larry. *One God, one Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*. London: SCM Press, 1988.
- Moule, C. F. D. "Further Reflection on Philippians 2.5-11", in *Apostolic History and the Gospel*, eds. W. W. Gasque and Ralph P. Martin. Exeter: Paternoster Press, 1970.
- Nelson, R. David "The Word of the Cross and Christian Theology: Paul's Theological Temperament for Today," *Theology Today*, Vol. 75 (1), 2018.

- Penna, Romano. *Paul The Apostle: A Theological and Exegetical Study, vol. 2: Wisdom and Folly of The Cross*. Collegeville: The Liturgical Press, 1996.
- Romanov, Andrey “εἷς κύριος and ἡμεῖς in 1 Corinthians 8:6: An Investigation of the First Person Plural in Light of the Lordship of Jesus Christ”, in *Neotestamentica*, Vol. 49, (1), 2015.
- Smith, Brandon D. “What Christ Does, God Does: Surveying Recent Scholarship on Christological Monotheism,” in *Currents in Biblical Research*, Vol. 17(2), 2019.
- Tan Kim Huat, “Shema and Early Christianity” in *Tyndale Bulletin* 59.2, Cambridge: Cambridge University, 2008.
- Watson, Francis. “Mistranslation and the Death of Christ: Isaiah 53 LXX and its Pauline Reception.” In *Translating the New Testament*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2009).
- Watson, Francis. *Paul and the Hermeneutics of Faith 2nd Ed.* London: T & T Clark 2015.
- Wright, N. T. *Jesus and the victory of God*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1996.
- Wright, N. T. *Paul and the Faithfulness of God*. Minneapolis: Fortress Press, 2013.
- Wright, N. T. *Paul in Fresh Perspective*. Minneapolis: Fortress Press, 2009.
- Wright, N. T. *The Climax of the Covenant*. Edinburg: T&T Clark, 1991.
- Wright, N. T. *The New Testament and The People of God*. London: SPCK, 1992.

KASIH FONDASI KELUARGA YANG SEHAT

Agung Gunawan

Abstraksi: Keluarga Kristen dipanggil untuk menjadi terang dan garam dunia. Melalui keluarga Kristen diharapkan banyak keluarga-keluarga yang tidak percaya bisa melihat kesaksian hidup dari keluarga Kristen yang baik dan mau percaya kepada Tuhan Yesus. Namun banyak keluarga Kristen yang gagal menjadi terang dan garam dunia, bahkan cenderung menjadi batu sandungan bagi masyarakat sekitar keluarga Kristen berada.

Realita menunjukkan bahwa saat ini banyak keluarga yang tidak sehat sehingga tidak mampu menjadi terang dan garam dunia. Banyak keluarga-keluarga Kristen yang tidak harmonis dan bahagia. Akibatnya angka perceraian di kalangan keluarga Kristen semakin hari semakin meningkat tajam. Apa yang menyebabkan banyak keluarga Kristen tidak sehat sehingga menjadi rapuh dan mudah mengalami kehancuran? Hal ini disebabkan karena banyak keluarga Kristen dibangun di atas dasar yang tidak kokoh.

Untuk menciptakan keluarga yang sehat, maka keluarga Kristen harus dibangun di atas fondasi yang kuat. Banyak keluarga Kristen yang rapuh karena dibangun di atas “materi”. Fondasi yang kokoh untuk membangun keluarga Kristen adalah kasih *agape*. Tanpa fondasi kasih, maka keluarga akan rapuh dan mudah hancur. Kasih tidak hanya sekadar kata-kata semata tapi harus diwujudkannyatakan dalam perbuatan sehari-hari. Kasih harus selalu mendasari hidup keluarga Kristen agar menjadi keluarga Kristen yang sehat dan akan membawa dampak bagi gereja sehingga gereja mampu menjadi terang dan garam dalam dunia ini.

Kata-kata Kunci: Keluarga Sehat, Gereja Sehat, Fondasi Keluarga, Kasih *Agape*

Abstract: Christian families are called to be the light and salt of the world. Through the Christian families, it is hoped that many unbelieving families can see the witness of life from a good Christian family and they want to believe in the Lord Jesus. But many Christian families fail to become the light and salt of the world, and even tend to be a stumbling block for the communities around which Christian families are located.

Reality shows that today many families are not healthy so that they are unable to become the light and salt of the world. Many Christian families are out of harmony and happy. As a result, divorce rates among Christian families are increasing sharply. What causes many unhealthy Christian families to become fragile and prone to destruction? This is because many Christian families are built on a solid foundation.

To create a healthy family, a Christian family must be built on a strong foundation. Many Christian families are fragile because they are built on “material”. The solid foundation for building a Christian family is *Agape* love. Without a foundation of love, the family will be fragile and easily destroyed. Love is not just mere words but must be manifested in daily actions. Love must always underlies the life of a Christian family in order to become a healthy Christian family that will have an impact on a healthy church so that the church is able to become light and salt in this world.

Keywords: Healthy Family, Healthy Church, Family Foundation, *Agape* Love

PENDAHULUAN

Gereja dan keluarga merupakan dua institusi yang tidak bisa dipisahkan. Gereja dipanggil untuk menjadi terang dan garam dunia. Keluarga-keluarga Kristen yang ada di dalam gereja memiliki peran yang sangat penting untuk mencapai panggilan gereja tersebut. Apabila gereja ingin menjadi terang dan garam, maka gereja harus sehat. Gereja yang sehat adalah gereja yang di dalamnya berisi keluarga-keluarga yang sehat.

Namun fakta menunjukkan bahwa banyak gereja yang gagal menjadi terang dan garam karena keluarga-keluarga yang ada di dalam gereja adalah keluarga-keluarga yang tidak sehat. Keluarga yang tidak sehat akan dapat membawa keluarga menuju kepada kehancuran. Angka perceraian dari keluarga-keluarga Kristen semakin hari semakin meningkat. Perceraian dialami oleh kaum rohaniawan, aktivis hingga jemaat biasa dalam gereja. Perceraian (*divorce*) sebenarnya dapat dibagi ke dalam dua kategori, yaitu perceraian secara legal (*legally divorce*) dan perceraian secara psikologis (*psychological divorce*). Perceraian secara legal adalah perceraian yang dilakukan oleh suami istri secara hukum yang disahkan melalui lembaga pengadilan. Setelah diputuskan oleh hakim bahwa perceraian pasangan suami istri dikabulkan, maka mereka akan hidup terpisah baik secara fisik maupun psikis.

Perceraian secara psikologis adalah “perceraian” suami istri yang tidak dilakukan secara hukum di pengadilan dan mereka tidak hidup berpisah satu dengan yang lain, namun sebenarnya secara psikologis mereka sebenarnya bercerai. Banyak pasangan suami istri yang masih tinggal bersama dalam satu atap namun mereka seperti orang yang tidak saling mengenal. Suami istri tidak lagi saling berbicara, tidak mau saling memandang, bahkan tidak mau saling bersentuhan. Kondisi seperti ini menunjukkan bahwa di

dalam kehidupan suami istri tidak ada lagi ikatan kasih. Kalau sudah demikian, maka di dalam kehidupan suami istri tiap hari terjadi perkecokan dan pertengkaran yang menyebabkan tidak ada lagi damai dan ketentraman di dalam keluarga. Meskipun dalam kondisi yang demikian, ada pasangan suami istri yang tidak mau mengambil langkah hukum untuk melakukan gugatan perceraian secara legal karena mereka tahu dan takut bahwa perceraian adalah perbuatan dosa di hadapan Tuhan.

Selain daripada itu, ada sebagian keluarga Kristen, yang tidak ingin keluarganya menjadi batu sandungan bagi keluarga lain dengan perceraian mereka. Mereka mencoba menutupi ketidakharmonisan dan ketidakbahagiaan keluarga mereka. Banyak keluarga Kristen berupaya dan berusaha untuk menampilkan diri sedemikian rupa untuk menunjukkan kepada orang lain bahwa keluarga mereka tidak ada masalah. Namun sebenarnya apa yang terjadi sangat bertolak belakang dengan apa yang diperlihatkan di depan umum. Banyak pasangan suami istri yang menggunakan topeng untuk menutupi apa yang sebenarnya terjadi di dalam kehidupan keluarga mereka. Apa yang nampak di luar sangat amat sungguh berbeda jauh dengan apa yang sebenarnya terjadi di dalam keluarga mereka. Inilah yang disebut dengan perceraian secara psikologis. Ini adalah realita dan kondisi yang sangat menyedihkan, memprihatinkan bahkan mengerikan yang dialami oleh keluarga-keluarga Kristen. Apabila gereja terdiri dari keluarga-keluarga yang demikian, maka gereja akan gagal untuk mencapai misinya yaitu menjadi terang dan garam dunia.

Kasih adalah Fondasi Keluarga yang Sehat¹

Fondasi adalah sesuatu yang sangat vital bagi sebuah bangunan. Apabila fondasinya kuat, maka bangunan yang dibangun di atasnya pun akan kuat dan kokoh. Sebaliknya apabila fondasinya tidak kuat, maka bangunan yang akan dibangun di atasnya pun akan rapuh dan berbahaya karena cepat atau lambat bangunan yang dibangun suatu hari akan roboh.

Demikian halnya di dalam membangun sebuah keluarga. Sebuah keluarga yang dibangun di atas fondasi yang kuat, ketika menghadapi hantaman angin ribut ataupun bahkan ketika terjadi gempa bumi sekalipun di dalam kehidupan keluarganya, keluarga itu akan kuat bertahan. Sebaliknya sebuah pernikahan dibangun di atas fondasi yang tidak kokoh, ketika datang sedikit hempasan angin persoalan di dalam hidup, keluarga yang dibangun akan roboh dan mengalami kehancuran. Oleh sebab itu, fondasi yang kuat dan kokoh harus dimiliki oleh pasangan yang akan membangun sebuah keluarga yang sehat sehingga akan tahan uji terhadap segala macam bencana di dalam kehidupan ini.

Fondasi yang kokoh itu tidak lain dan tidak bukan adalah KASIH. Kasih di sini adalah bukan kasih Eros (hawa nafsu) yang seringkali dipakai oleh pasangan muda-mudi untuk membangun relasi keintiman di antara mereka. Kasih eros adalah kasih yang sangat egoistis dan rapuh. Kasih eros adalah kasih yang mencari kepuasan dan kesenangan diri sendiri. Ketika apa yang diharapkan tidak terpenuhi, maka pertengkaran dan percekocokan akan menghiasi hari-hari di dalam kehidupan cinta mereka. Akibatnya hubungan mereka akan terganggu dan kalau terus berlanjut, maka

¹ Garry Chapman, *The Five Languages* (Chicago: Northfield Publishing, 1995), 11-19.

akan berakibat fatal yaitu hancurnya hubungan yang telah mereka jalin selama ini.

Sebagaimana Allah yang mendirikan institusi pernikahan adalah Allah yang Mahakasih, maka keluarga Kristen harus didirikan di atas dasar kasih.² Kasih yang dibutuhkan oleh pasangan suami istri untuk dipakai sebagai fondasi untuk membangun keluarga yang sehat oleh Tuhan adalah Kasih *agape* (kasih ilahi). Dengan memiliki kasih *agape*, maka fondasi pernikahan akan menjadi kuat dan kokoh yang pada gilirannya keluarga yang dibangun di atasnya pun akan kuat dan kokoh pula. Kasih *agape* adalah kasih yang tidak egois tapi justru sebaliknya menempatkan kepentingan pasangannya di atas kepentingan dirinya sendiri. Kasih *agape* adalah kasih yang memberikan kebahagiaan yang tertinggi bagi pasangannya. Kasih *agape* adalah kasih yang tanpa pamrih. Kasih *agape* adalah kasih yang tidak membalas kejahatan dengan kejahatan tapi membalas kejahatan dengan kebaikan. Kasih *agape* adalah kasih yang rela berkorban bagi pasangannya walaupun pasangannya dianggap sudah tidak layak untuk mendapatkannya. Apabila pernikahan dibangun di atas fondasi kasih *agape* ini, maka akan dapat dijamin bahwa keluarga yang akan dibangun akan menjadi keluarga yang sehat dan kuat. Keluarga Kristen yang sehat akan dapat menjadi berkat, terang, dan saksi bagi keluarga-keluarga yang lain.

Manifestasi Kasih³

Kasih *agape* bukanlah sekadar kata-kata tapi harus diwujudkan di dalam perbuatan dalam kehidupan sehari-hari.

² Al Janssen, *Your Marriage Masterpiece* (Colorado: Focus on the Family, 2001), 81-91.

³ 1 Korintus 13:4-7.

Adapun bukti dan manifestasi dari kasih *agape* adalah seperti yang ditulis oleh Firman Tuhan di dalam surat Paulus kepada jemaat di Korintus.

Kasih Itu Sabar

Kata “sabar” di sini mengandung pengertian mau menerima keberadaan orang lain. Suami istri harus belajar untuk menerima pasangannya apa adanya. Suami istri harus menerima kekurangan dari pasangannya. Pasangan suami istri juga harus belajar menerima kelebihan dari pasangannya. Selain daripada itu, pasangan suami istri juga harus menerima perbedaan di antara mereka.

Tuhan menjadikan laki-laki dan perempuan berbeda bukan hanya secara fisik tetapi banyak hal yang berbeda antara kaum laki-laki dan kaum perempuan. Perbedaan sifat, kebiasaan, kecenderungan, keinginan, dan masih banyak perbedaan yang lainnya.⁴ Saling menerima merupakan wujud kasih yaitu kesabaran terhadap pasangannya.

Belajar untuk saling menerima memang tidaklah mudah. Kegagalan untuk menerima dengan penuh kesabaran pasangannya acapkali menjadi penyebab ketidakharmonisan dalam kehidupan keluarga yang akan dapat mengganggu kekokohan sebuah keluarga. Oleh sebab itu, pasangan suami istri harus sabar seorang terhadap yang lain artinya bersedia dengan tulus menerima pasangannya apa adanya.

⁴ John Gray, *Men Are from Mars, Women Are from Venus* (New York: HarperCollins Publisher, 1992), 9-14.

Kasih Itu Murah Hati

Istilah “murah hati” artinya mau memahami kesalahan orang lain. Pasangan suami istri yang memiliki kemurahan hati tidak akan terlalu cepat menghakimi pasangannya apabila pasangannya melakukan kekeliruan atau kesalahan. Tidak ada seorang pun yang sempurna di dalam dunia ini. Setiap orang pasti bisa melakukan kesalahan. Demikian pula pasangan suami istri di dalam sebuah keluarga. Oleh sebab itu, sikap murah hati harus dikembangkan di dalam kehidupan pasangan suami istri.

Untuk dapat mengembangkan sikap murah hati, maka suami atau istri perlu menanyakan dengan kasih kepada pasangannya mengapa ia melakukan kesalahan atau kekeliruan yang demikian. Dengan mengetahui dan memahami apa yang melatarbelakangi sikap dan tindakan pasangan yang salah atau keliru tersebut, suami atau istri tidak akan cepat menghakimi, dan kemudian menghukum pasangannya yang melakukan kesalahan.⁵

Salah satu kunci untuk bisa memiliki kemurahan hati adalah komunikasi yang lancar dan sehat antara suami istri.⁶ Komunikasi yang sehat sangat dibutuhkan untuk dapat menumbuhkan sifat murah hati. Oleh sebab itu, komunikasi suami istri perlu dilatih dan dipraktikkan di dalam kehidupan suami istri agar kemurahan hati dapat dimiliki oleh mereka yang merupakan wujud nyata dari kasih *agape*. Sifat “murah hati” ini harus ditanamkan dan ditumbuhkan di dalam diri pasangan suami istri.

⁵ Willard F. Harley, Jr., *Give and Take: The Secret to Marital Compatibility* (Grand Rapids: Fleming H. Revell, 2000), 55-68.

⁶ Cleveland McDonald, *Creating A Successful Marriage* (Grand Rapids, MI.: Baker Book House, 1992), 51-52.

Kasih Tidak Cemburu

Kata “tidak cemburu” di sini bukan menjelaskan tentang kecemburuan seseorang terhadap pasangannya yang memiliki hubungan dengan laki-laki atau perempuan lain. Cemburu seperti itu bisa dibenarkan apabila tidak dilakukan secara berlebihan. Cemburu yang tepat dan beralasan adalah salah satu bukti daripada cinta seseorang terhadap pasangannya. Sedangkan cemburu yang kurang tepat dan berlebihan justru merupakan tanda kebencian bukan cinta seseorang terhadap pasangannya.

“Tidak Cemburu” (*not envy*) di sini berbicara tentang tidak iri hati atas keberhasilan dan kelebihan pasangannya. Seorang suami atau istri tidak boleh merasa iri hati terhadap pasangannya yang mungkin lebih pandai, lebih mampu bekerja, dan lebih banyak menghasilkan uang, lebih banyak teman, dan lain-lain. Perasaan iri hati bisa menimbulkan malapetaka bagi keberlangsungan kehidupan sebuah keluarga. Di mana ada iri hati di situ akan muncul kebencian yang pada gilirannya akan membawa kepada tindakan yang merusak, menjatuhkan, menghancurkan bahkan tidak segan-segan membunuh pasangannya. Di dalam keluarga yang sehat kata “cemburu” atau lebih tepatnya “iri hati” tidak boleh ada di dalam kamus kehidupan suami istri.⁷

Kasih Tidak Memegahkan Diri

”Memegahkan diri” di sini mengandung pengertian memandang rendah pasangannya. Seseorang cenderung memandang rendah pasangan yang mungkin memiliki latar belakang yang kurang dibandingkan dengan dirinya, baik dalam hal

⁷ Howard Markman, *Fighting for Your Marriage* (San Francisco: Josse-Press Publisher, 1990), 13-34.

pendidikan, ekonomi maupun status sosial. Ia merasa dirinya lebih superior terhadap pasangannya. Memandang rendah pasangan dapat terlihat dengan bagaimana ia berbicara secara kasar terhadap pasangannya, bagaimana ia memperlakukan pasangan bukan seperti suami atau istri namun seperti pembantu, serta ia menganggap bahwa pasangannya tidak layak untuk dilibatkan di dalam mengambil keputusan di dalam keluarga.

Firman Tuhan mengatakan bahwa suami istri adalah dua menjadi satu artinya bahwa tidak ada lagi perbedaan di antara mereka. Mereka sekarang adalah setara dan sederajat di dalam keluarga terlepas dari apa dan bagaimana latar belakangnya. Oleh sebab itu, sikap “memegahkan diri” yang ditunjukkan dengan memandang rendah pasangannya adalah bertentangan dengan Firman Tuhan dan tidak boleh terjadi di dalam keluarga yang sehat.⁸

Kasih Tidak Sombong

Kata “tidak sombong” di sini mengandung pengertian yang agak berbeda dengan “memegahkan diri”. Kata “sombong” di sini menjelaskan tentang sikap seseorang yang menganggap bahwa semua apa yang ia miliki baik harta maupun kesuksesan hanya karena hasil dari usaha dia seorang diri. Ia menganggap bahwa pasangannya tidak memiliki andil sama sekali di dalam keberhasilan yang dicapainya.

Suami atau istri tidak boleh merasa dan menganggap bahwa keberhasilan yang ia capai tidak ada kaitan sama sekali dengan pasangannya. Suami atau istri tidak boleh menganggap bahwa ia berhasil karena hasil jerih payahnya atau kerja kerasnya sendiri

⁸ McDonald, *Creating A Successful Marriage*, 69-73.

tanpa mau mengakui peran serta dari pasangannya. Hal ini tidak boleh terjadi di dalam sebuah keluarga yang diberkati Tuhan karena pada hakekatnya suami istri tidak bisa terpisah antara satu dengan yang lain. Menyadari bahwa istri diciptakan dari tulang rusuk laki-laki, maka suami istri saling melengkapi dan saling mengisi. Oleh sebab itu, keberhasilan seorang suami adalah juga berkat dukungan dari istrinya dan sebaliknya kesuksesan istri adalah juga karena adanya topangan dari suaminya. Jadi kesombongan harus dikikis habis di dalam diri suami atau istri yang ingin memiliki keluarga yang sehat.⁹

Kasih Tidak Melakukan yang Tidak Sopan

Suami istri yang memiliki kasih *agape* harus dibuktikan dengan tidak melakukan hal-hal yang tidak sopan atau lebih tepatnya menghindari dan membuang tindakan dan atau kata-kata kasar terhadap pasangannya.¹⁰

Tindakan kasar biasanya dilakukan oleh kaum laki-laki terhadap istrinya sebagai bentuk pelampiasan kemarahan. Hari ini banyak terjadi kekerasan dalam rumah tangga (KDRT) yang dilakukan oleh para suami yang menyebabkan banyak korban para istri dan anak-anak. Mereka banyak yang mengalami luka fisik maupun luka batin atas kekerasan yang dilakukan oleh suami atau papa mereka. Oleh karena itu, seorang suami harus bisa menahan diri agar tidak menyakiti dan melukai pasangannya sebagai bukti dari kasih *agape*.

Selain tindakan kasar ada juga kata-kata kasar yang biasanya dilakukan oleh kaum perempuan terhadap suami atau anak-anaknya sebagai wujud kejengkelan dan kekecewaan yang ia alami. Ucapan

⁹ Markman, *Fighting for Your Marriage*, 145.

¹⁰ McDonald, *Creating A Successful Marriage*, 186-188.

yang kasar bisa seperti mata pisau yang dapat menyakiti, melukai hati, dan perasaan suami serta anak-anaknya. Banyak suami dan anak yang tidak betah tinggal di dalam rumah karena istrinya atau mamanya tidak mampu menjaga lidahnya. Oleh sebab itu, seorang istri harus bisa mengendalikan lidahnya agar jangan melukai pasangannya dengan kata-kata yang kasar dan menyakitkan.

Tindakan dan kata-kata yang kasar sangat besar dampaknya bagi kehidupan dan keharmonisan sebuah rumah tangga. Oleh sebab itu, kekasaran (*rude*) baik oleh suami atau istri harus dibuang jauh-jauh di dalam kehidupan keluarga yang diberkati Tuhan di mana suami dapat menjaga kaki dan tangannya, dan istri menjaga mulutnya untuk tidak menyakiti pasangannya.

Kasih Tidak Mencari Keuntungan Diri Sendiri

Suami istri yang saling mengasihi dengan kasih *agape* harus belajar untuk tidak mencari keuntungan atau kesenangan diri sendiri namun berusaha untuk mengembangkan sikap untuk mau menguntungkan dan menyenangkan pasangannya dengan cara saling menghormati dan menghargai pasangannya.¹¹ Sikap suami istri yang saling menghormati dan menghargai terbukti sangat ampuh di dalam menghindari penyelewengan dan perselingkuhan di dalam sebuah keluarga. Bentuk penghormatan dan penghargaan bagi perempuan dan laki-laki berbeda. Bagi kaum perempuan, ia merasa dihormati dan dihargai kalau pasangannya memberi pujian terhadap karyanya dan penampilannya.

Berbeda dengan kaum perempuan, seorang laki-laki akan merasa dihormati dan dihargai apabila pasangannya selalu menunjukkan sikap bahwa ia membutuhkan suaminya. Perlu

¹¹ McDonald, *Creating A Successful Marriage*, 141-143.

diketahui oleh kaum perempuan bahwa apabila seorang laki-laki merasa dibutuhkan, maka harga dirinya akan terangkat dan ia akan bangga terhadap dirinya. Apabila seorang suami merasa dibutuhkan oleh istrinya, maka ia merasa dihargai dan dihormati oleh istrinya. Sebagai responsnya ia akan berusaha semaksimal mungkin untuk menyenangkan dan membahagiakan istrinya. Sebaliknya apabila istri merasa tidak membutuhkan lagi suaminya itu berarti bahwa ia tidak mampu menghargai dan menghormati suaminya. Sebagai akibatnya, maka suami akan cenderung tidak peduli lagi terhadap istri bahkan tidak sedikit suami yang jatuh kedalam pelukan perempuan lain yang dirasakan sangat "membutuhkan" dia. Kalau hal ini terjadi, maka dapatlah dipastikan bahwa keluarga ini tidak akan dapat bertahan lama.

Kasih Tidak Pemaah

Bukti kasih *agape* yang harus dimiliki oleh suami atau istri adalah tidak mudah marah terhadap pasangannya. Suami atau istri tidak boleh terlalu mudah marah di dalam merespons ucapan, sikap atau tindakan dari pasangannya yang sebenarnya baik dan positif bagi dia. Di dalam kehidupan sebuah pernikahan, pasangan suami istri yang memiliki kasih *Agape* tidak boleh terlalu mudah tersinggung dan marah terhadap kritik, nasehat, ataupun teguran pasangannya yang membangun. Salah satu ciri dari pasangan suami istri yang sehat dan kondusif ialah adanya kesediaan dan kemauan masing-masing pribadi untuk menerima dengan penuh kerendahan hati segala macam kritik, nasehat, ataupun teguran dari pasangannya demi kebaikan bersama. Kritik, nasehat, dan teguran harus menjadi bahan introspeksi diri agar segala kekurangan dan kelemahannya dapat diperbaiki demi keharmonisan dan kebahagiaan hubungan suami istri.¹²

¹² Harley F., Jr., *Give and Take*, 85.

Tidak ada suami atau istri yang sempurna di dalam setiap kehidupan rumah tangga yang ada di dalam dunia yang telah dirusak oleh dosa ini. Setiap suami atau istri pasti ada kekurangan dan kelemahan yang mungkin tidak disadari oleh dirinya sendiri. Oleh sebab itu, suami atau istri membutuhkan pasangannya untuk mengingatkan dan menyadarkan pasangannya melalui kritikan, teguran, saran ataupun nasehat yang membangun. Namun perlu juga diperhatikan bahwa di dalam menyampaikan kritik, nasehat, ataupun teguran suami atau istri harus melakukannya dengan cara yang benar. Seringkali kritik, nasehat, ataupun teguran yang positif dari suami atau istri direspons secara negatif oleh pasangan karena caranya kurang tepat. Firman Tuhan mengatakan marilah kita saling menasehati dengan kasih yang diwujudkan dengan menggunakan kata-kata atau nada bicara yang tidak menyakiti dan menyinggung pasangannya.

Kasih Tidak Menyimpan Kesalahan Orang Lain

Suami istri yang mempraktikkan kasih *agape* tidak boleh menyimpan kesalahan dari pasangannya. Tidak boleh menyimpan kesalahan dari pasangannya berarti suami atau istri tidak menaruh dendam terhadap pasangannya yang mungkin pernah menyakitinya dengan sangat amat luar biasanya hebatnya. Untuk bisa melakukan hal ini dibutuhkan pengampunan. Oleh sebab itu, di dalam kehidupan suami istri pengampunan perlu dan harus dikembangkan.¹³

Mengampuni memang tidaklah mudah bagi mereka yang pernah dikecewakan, dikhianati atau bahkan mungkin disakiti secara luar biasa oleh pasangannya. Namun di dalam kehidupan keluarga Kristen pengampunan bukanlah sebuah pilihan tapi merupakan suatu keharusan. Pengampunan merupakan salah satu

¹³ Markman, *Fighting for Your Marriage*, 211-232.

ciri khas dan pilar utama dari kekristenan yang membedakan dengan agama lain. Demikian halnya keluarga Kristen akan dapat tampil beda dan mampu menjadi terang bagi keluarga-keluarga yang ada di dalam dunia yang gelap ini kalau keluarga Kristen tersebut dapat mendemonstrasikan pengampunan di antara suami istri.

Kasih Tidak Bersukacita Karena Ketidakadilan, Tetapi Karena Kebenaran

Kasih *agape* di sini harus ditunjukkan oleh suami atau istri dengan tidak bersukacita di atas penderitaan pasangannya. Seorang suami jangan ingin menikmati hidup dan menyenangkan dirinya sendiri di atas penderitaan istrinya. Ada banyak kasus di mana suami-suami hanya menghabiskan uang hasil kerja keras dari istrinya sedangkan ia sendiri tidak mau bekerja. Suami-suami menghabiskan uang istrinya untuk main judi, minum-minuman keras, perta pora, dan lain-lain tanpa mempedulikan kesusahan dan penderitaan istrinya di dalam mencari nafkah. Istrinya seakan dijadikan sapi perahan oleh suaminya. Suami macam ini adalah suami yang tidak bertanggung jawab dan bukan suami yang memiliki kasih *agape* terhadap istrinya.

Firman Tuhan menegaskan bahwa suami, sebagai kepala keluarga, memiliki kewajiban dan tanggung jawab untuk mencari nafkah untuk memenuhi kebutuhan hidup keluarganya. Jadi yang seharusnya bekerja untuk menghidupi istri dan anak adalah suami bukan istri. Kalaupun ada istri yang bekerja, maka sebenarnya hanya sebatas untuk menambah penghasilan bagi keluarga bukan sebagai pemeran utama. Pemeran utama di dalam pemenuhan kebutuhan finansial keluarga adalah suami. Oleh sebab itu, kalau ada suami tidak bekerja dan menghabiskan uang hasil kerja istrinya, para istri harus berani tegas untuk tidak memenuhi

permintaan suaminya. Namun apabila suami kemudian melakukan tindakan kekerasan karena apa yang diminta tidak dituruti, maka istri jangan takut untuk melapor kepada pihak yang berwajib agar suaminya itu mempertanggungjawabkan perbuatannya. Bukan karena seorang istri mengasihi suaminya lalu istri harus melindungi pasangannya yang melalaikan tanggung jawabnya sebagai suami bahkan memeras istrinya. Kasih harus diimbangi dengan keadilan. Justru kalau istri tidak berani bersikap tegas terhadap suaminya yang bertindak semena-mena terhadap dirinya itu berarti ia ikut andil di dalam menjerumuskan suaminya.

Sekarang dari sisi istri, seorang istri juga jangan bersenang-senang di atas penderitaan suaminya. Ada banyak istri yang memaksa suaminya untuk memenuhi keinginannya untuk membelikan barang-barang yang mewah dan mahal tanpa mau mengerti kondisi keuangan suaminya. Akibatnya karena suami tidak tahan mendengar omelan dan regekan istrinya yang terus menerus meminta untuk dipenuhi keinginannya, maka dengan terpaksa suami mengambil atau menggunakan uang yang bukan menjadi haknya dengan melakukan manipulasi dan korupsi. Ketika ketahuan, maka ia dihukum dan menderita di dalam penjara sedangkan istrinya bersenang-senang menikmati barang-barang mewah hasil korupsi suaminya. Sikap seperti ini tidak boleh dipelihara dan ditumbuhkembangkan di dalam keluarga Kristen yang sehat.

Kasih Menutupi Segala Sesuatu

Kasih *agape* antara pasangan suami istri harus ditandai dengan selalu saling melindungi pasangannya. Melindungi bukan hanya terhadap gangguan atau serangan dari luar keluarganya. Suami atau istri harus selalu berusaha untuk melindungi pasangannya di dalam pengertian bahwa suami atau istri harus

selalu menutupi kekurangan dan kelemahan pasangannya dengan tidak menceritakannya kepada orang lain termasuk kepada orang tuanya sekalipun.

Kasih *agape* di sini harus diwujudkan dengan adanya komitmen antara suami atau istri untuk tidak membeberkan atau mempublikasikan kekurangan dan kelemahan dari pasangannya di depan umum dengan tujuan untuk memperoleh dukungan dari pihak luar. Ketika suami atau istri membuka kejelekan pasangannya kepada orang lain sebenarnya ia membuka aibnya sendiri karena mereka pada hakekatnya adalah satu. Oleh sebab itu, pasangan suami istri di dalam keluarga Kristen yang sehat selalu berusaha untuk melindungi atau menutupi kekurangan pasangannya.¹⁴

Kasih Percaya Segala Sesuatu

Kasih *agape* harus diwujudkan oleh suami istri dengan selalu menumbuhkan rasa saling percaya terhadap pasangannya.¹⁵ Kepercayaan sangat penting dan dibutuhkan di dalam kehidupan pasangan suami istri yang mendambakan keharmonisan rumah tangga. Ketika di dalam keluarga tidak ada lagi saling percaya, yang ada adalah saling curiga dan saling berprasangka buruk. Ketika rumah tangga diisi oleh kecurigaaan dan prasangka, kehidupan suami istri akan dipenuhi dengan ketegangan bahkan pertengkaran setiap hari. Kalau sudah demikian, maka hidup serasa seperti di dalam neraka. Sebagai akibatnya suami atau istri pasti tidak akan betah tinggal di dalam rumah seperti itu. Alhasil perceraian akan menjadi pilihan pasangan suami istri yang hidup di dalam keluarga yang di dalamnya kepercayaan telah sirna.

¹⁴ Harley F., Jr., *Give and Take*, 69-113.

¹⁵ David and Claudia Arp, *Marriage Moments* (An Arbor, MI: Servant Publications, 1998), 107-112.

Untuk dapat menciptakan kehidupan yang selalu saling percaya maka pasangan suami istri dituntut untuk bisa dipercaya dan tidak menyalahgunakan kepercayaan yang diberikan oleh pasangannya. Ketika ada pengkhianatan, maka kepercayaan akan ternodai. Oleh sebab itu, dalam keluarga Kristen yang sehat pasangan suami istri harus berupaya untuk mengembangkan dan menumbuhkan serta mempertahankan sikap saling percaya satu dengan yang lain.

Kasih Mengharapkan Segala Sesuatu

Kasih *agape* juga harus terwujud di dalam kehidupan suami istri dengan memiliki pengharapan terhadap keluarganya terlepas dari apa dan bagaimana kondisi keluarga yang dijalaninya. Pasangan suami istri yang saling mengasihi harus meyakini bahwa selalu ada pengharapan di tengah hantaman badai kehidupan yang mungkin melanda bahtera kehidupan keluarga mereka. Banyak suami istri yang merasa bahwa rumah tangganya sudah tidak ada harapan untuk diperbaiki lagi karena mereka merasa bahwa pasangannya memiliki hati dan kepala yang keras seperti batu yang tidak mungkin bisa berubah.¹⁶ Akibatnya mereka menjadi putus asa dan merasa seakan tidak memiliki harapan untuk keluar dari kemelut dan prahara rumah tangga yang mereka alami.

Tuhan yang kita sembah dan yang mendirikan pernikahan adalah Tuhan yang Mahakuasa. Karena Tuhan sendiri yang menciptakan dunia beserta isinya termasuk manusia sehingga Tuhan berdaulat terhadap segala ciptaanya termasuk manusia. Oleh sebab itu, di dalam Tuhan tidak ada yang mustahil. Apapun yang tidak mungkin bagi manusia selalu mungkin bagi Tuhan. Hati dan

¹⁶ Al Janssen, *Your Marriage Masterpiece* (Colorado: Focus on the Family, 2001), 159.

kepala yang keras seperti apapun kalau Tuhan bekerja, maka pasti akan hancur berkeping-keping. Oleh sebab itu, dalam keluarga Kristen yang sehat pasangan suami istri harus selalu memohon pertolongan Tuhan serta memiliki pengharapan yang teguh bagi pemulihan keluarganya.

Kasih Sabar Menanggung Segala Sesuatu

Akhirnya kasih *agape* juga harus dinyatakan oleh pasangan suami istri dengan selalu berusaha untuk mempertahankan pernikahannya sampai pada akhirnya. Pasangan suami istri harus belajar untuk dapat menghadapi berbagai macam persoalan di dalam kehidupan keluarga dengan penuh ketabahan. Hidup di dalam dunia tidak akan pernah sepi dengan masalah baik kecil, sedang, ataupun berat. Demikian halnya dengan kehidupan pernikahan baik keluarga Kristen maupun non Kristen. Tuhan tidak pernah menjanjikan bahwa keluarga yang diberkati Tuhan adalah keluarga yang bebas dari hambatan dan masalah. Tetapi justru yang membedakan antara keluarga Kristen dengan non Kristen adalah bagaimana ketika mereka diperhadapkan dengan berbagai macam persoalan di dalam keluarga mereka. Bagi keluarga Kristen ketika ada masalah mereka tetap berupaya untuk mempertahankan keluarganya sampai pada titik darah yang penghabisan.¹⁷ Sedangkan bagi keluarga non Kristen mereka dengan cepat akan mengakhiri pernikahan mereka ketika masalah menghampiri kehidupan keluarga mereka.

Ada banyak masalah yang dialami oleh pasangan suami istri yang seringkali dapat melunturkan kasih yang mula-mula yang pernah mereka miliki. Masalah keuangan dan kesehatan seringkali menjadi pemicu pudarnya kasih suami atau istri terhadap

¹⁷ David and Claudia Arp, *Marriage Moments*, 97-104.

pasangannya. Ketika masalah keuangan melilit kehidupan sebuah keluarga tidak sedikit suami atau istri tidak setia lagi terhadap pasangan dan melirik kepada laki-laki atau perempuan lain yang dianggap bisa memberikan jaminan kesejahteraan hidupnya. Selain daripada itu, ketika suami atau istri tidak berdaya karena terserang penyakit tertentu, maka pasangannya mulai merasa lelah dan enggan untuk menjaga dan merawatnya. Bahkan tidak sedikit yang tega menelantarkan pasangannya dengan begitu saja. Kalau hal ini terjadi, dapatlah dikatakan bahwa sebenarnya kasih tidak pernah ada di dalam kehidupan suami istri. Kasih yang sejati harus teruji dan tersimpan selamanya. Keluarga Kristen yang sehat selalu belajar untuk mempertahankan keutuhan keluarganya, kendati menghadapi berbagai macam persoalan.

SIMPULAN

Pasangan suami istri harus mau belajar untuk mempraktikkan kasih *agape* dalam kehidupan keluarga selangkah demi selangkah. Kadang mungkin akan mengalami kegagalan tapi mereka tidak boleh putus asa. Pasangan suami istri harus terus mencoba dan mencoba hingga akhirnya mereka mencapai keberhasilan di dalam menyatakan dan mempraktikkan kasih *agape* kepada pasangannya. Kasih *Agape* itu harus timbal balik dan tidak bisa hanya satu pihak saja yang dituntut untuk mempraktikkannya. Benyamin Franklin mengatakan bahwa, “*Jika kita ingin dikasihi seseorang, kasihilah dia dan bersikaplah agar layak dikasihi.*” Kasih *agape* perlu ditabur, disiram, dan dipupuk agar bertumbuh subur di dalam kehidupan keluarga agar tercipta keluarga yang sehat.

Untuk menciptakan keluarga yang sehat dibutuhkan kemauan untuk mengubah apa yang terlanjur salah dalam membangun sebuah keluarga yang sehat dengan fondasi yang benar yaitu KASIH. Tidak ada kata terlambat bagi keluarga-keluarga yang

sungguh ingin memiliki keluarga yang sehat asal mau berubah. Memang untuk memulai sesuatu perubahan tidaklah mudah. Hal itu membutuhkan keinginan yang kuat dan kemauan yang serius dari keluarga-keluarga Kristen yang ingin sungguh-sungguh memiliki keluarganya yang sehat.

Apabila semua manifestasi kasih yang telah diuraikan di atas diperhatikan dan dijalankan dengan baik oleh keluarga-keluarga Kristen, maka akan tercipta keluarga yang sehat yang akan membawa dampak yang besar bagi gereja untuk mampu menjadi terang dan garam bagi dunia.

Selain adanya usaha dan kemauan yang kuat dari keluarga-keluarga untuk berubah, keluarga-keluarga Kristen juga harus perlu memohon kekuatan Roh Kudus untuk memampukan dan menolong agar keluarganya diubah menjadi keluarga yang sehat dan membawa dampak bagi kesehatan gereja dan akan menjadi terang dan garam bagi masyarakat sekitarnya.

DAFTAR RUJUKAN

- Arp, David and Claudia. *Marriage Moments*. An Arbor, MI: Servant Publications, 1998.
- Baughen, Michael & Myrtle. *Christian Marriage*. Grand Rapids: Bakker Book House, 1994.
- Chapman, Garry. *The Five Languages*. Chicago: Northfield Publishing, 1995.
- Gray, John. *Men Are From Mars, Women Are from Venus*. New York: HarperCollins Publisher, 1992.

Harley, Willard F, Jr., *Give and Take: The secret to Marital Compatibility*. Grand Rapids: Fleming H. Revell, 2000.

Hendrix, Harville. *Getting The Love You Want*. New York: HarperPerennial, 1990.

Janssen, Al. *Your Marriage Masterpiece*. Colorado: Focus on the Family, 2001.

Mack, Wayne A. *Strengthening Your Marriage*. New Jersey: R&R Publishing, 1999.

Markman, Howard. *Fighting For Your Marriage*. San Francisco: Josse-Press Publisher, 1990.

McDonald, Cleveland. *Creating A Succesful Marriage*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1992.

PENDEKATAN SISTEM KELUARGA TERHADAP KONFLIK DI DALAM GEREJA DAN RETORIKA PAULUS DALAM SURAT FILEMON

Brury Eko Saputra
Melisa Mewani Lassa

Abstraksi: Artikel ini berusaha membaca retorika Paulus dalam suratnya kepada Filemon dalam terang Pendekatan Sistem Keluarga terhadap konflik. Penulis akan mengidentifikasi elemen rumah tangga (*household*), baik secara kultural maupun tekstual, dalam surat Filemon. Setelah itu, penulis akan menelaah penggunaan retorika Paulus dalam relasinya dengan Pendekatan Sistem Keluarga terhadap konflik.

Kata-kata Kunci: Konflik gereja, Paulus dan Konflik, Kekristenan Mula-mula dan Konflik

Abstract: This article attempts to read Paul's rhetoric in his letter to Philemon in light of Family System Approach to conflict. In doing so, the article will firstly identify the familial (*household*) elements, both culturally and textually, found in the letter of Philemon. It will then examine Paul's use of rhetorical devices in connection with the Family System Approach to the conflict in the letter.

Keywords: Church Conflict, Paul and Conflict, Early Christianity and Conflict

Surat Filemon dan Struktur Keluarga di Abad Pertama

Berbeda dari zaman sekarang, masyarakat di abad pertama melihat komposisi sebuah keluarga tidak hanya dalam relasi suami–istri dan orang tua–anak.¹ Berdasarkan informasi dari Aristoteles, masyarakat kuno menganggap budak sebagai bagian yang sangat penting dari sebuah rumah tangga (*household*).² Eksistensi budak sebagai instrumen tuannya dalam mewujudkan kehendak tuannya adalah integral dalam rumah tangga kuno,³ termasuk dalam aspek ekonomi.⁴ Pentingnya budak di abad pertama, khususnya dalam rumah tangga aristokratik Romawi, juga terlihat dalam penelitian Lindsay Peener. Di dalam artikelnya, *Gender, Household Structure and Slavery*, menunjukkan bahwa kehadiran budak dalam rumah tangga Romawi tidak terhindarkan, meskipun terdapat perbedaan daya asimilasi setiap budak dalam tiap keluarga.⁵ Hal ini menyebabkan pemerintah

¹ Margaret Y. MacDonald, “Kinship and Family in the New Testament World”, in Dietmar Neufeld and Richard E. DeMaris, eds., *Understanding the Social World of the New Testament* (New York: Routledge, 2010), 30; bdk. Heach O’Brien mengingatkan setiap pembaca surat Filemon untuk waspada terhadap perbedaan realita sosial abad pertama yang tampak dalam surat ini. Realita tersebut asing dari era masa kini, sehingga pembaca masa kini tidak boleh gegabah dalam memutuskan strategi pembacaan terhadap teks tersebut. Lih. Amanda Heach dan Shawn O’Brien, “Paul Pleads with Philemon: Paul as the Master Mediator”, in *Conflict Management and The Apostle Paul* (Eugene: Cascade, 2018), 51.

² Aristotle, *Politics*, I.2, 1252ab9

³ Aristotle, *Politics*, I.2, 1252a31; bdk. Carolyn Osiek dan David L. Balch, *Families in the New Testament World Households and House Churches* (Louisville: Westminster John Knox, 1997), 75

⁴ S. S. Bartchy, “Slavery (Greco-Roman)”, in D.N. Freedman, ed., *ABD Vol.6* (New York: Doubleday, 1992b), 69.

⁵ Lindsay Penner, “Gender, Household Structure and Slavery: Re-Interpreting the Aristocratic Columbaria of Early Imperial Rome”, in Ray Laurence and Agneta Strömberg, eds., *Families in the Greco-Roman World* (New York: Continuum International Publishing Group, 2012), 146-51.

Roma mengakomodir kehadiran budak dalam rumah tangga melalui hukum mereka.⁶ Dengan adanya data tersebut, maka pembaca surat Filemon harus hati-hati dalam memberikan penilaian tentang relasi antara Filemon dan Onesimus.⁷ Relasi mereka tidak seperti relasi yang dimiliki oleh majikan dan hamba di masa sekarang. Relasi yang dimiliki keduanya harus dibaca dalam konteks keluarga (*household*) abad pertama.⁸

Pembenaran lain bagi pembacaan Pendekatan Sistem Keluarga terhadap konflik dalam teks Perjanjian Baru juga dikarenakan kekristenan mula-mula tetap menggunakan sistem keluarga (*household*) seperti itu.⁹ Osiek dan Balch menunjukkan bahwa sistem keluarga di abad pertama, yang juga melibatkan budak di dalamnya, dapat dengan mudah ditemukan dalam surat-surat Paulus dan empat Injil.¹⁰ Selain itu, secara teologis, komunitas Kristen mula-mula kerap kali mengidentifikasi keterlibatan mereka di dalam komunitas sebagai interaksi yang

⁶ J. A. Harril, "Paul and Slavery," in J.P Sampley, ed., *Paul in Greco-Roman World* (London: Bloomsbury Publishing, 2016), 576.

⁷ N. T. Wright, di dalam bagian awal bukunya, menunjukkan bahwa fenomena yang terjadi dalam surat Filemon adalah hal yang kerap terjadi di abad pertama. Dengan kasus yang cukup mirip tercatat dalam surat Pliny sebagaimana dikutip oleh Wright. Lih. N. T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God* (Minneapolis: Fortress, 2013), 3-7, 22-7.

⁸ Lih. Osiek dan Balch, *Families in the New Testament*, 174.

⁹ Penelitian David deSilva menunjukkan bahwa kekristenan mula-mula melakukan modifikasi terhadap sistem kekeluargaan Greco-Roman di abad pertama supaya sesuai dengan konteks mereka. Hal tersebut membuktikan bahwa kekristenan mula-mula tetap menggunakan sistem kekeluargaan yang lazim saat itu, meskipun dengan penyesuaian teologis dan struktural. Lih. David A. deSilva, "Re-writing 'Household' in the Early Church", in *Ashland Theological Journal* (2014), 85-94.

¹⁰ Osiek dan Balch, *Families in the New Testament*, 174-92.

bersifat kekeluargaan—mereka adalah bagian dari keluarga Allah.¹¹ John Barclay mencatat bahwa komunitas Kristen mula-mula justru memberikan identitas, sebagai bagian keluarga Allah, bagi petobat baru di tengah hostilitas keluarga biologis mereka terhadap iman baru mereka.¹²

Data di atas membuka peluang bagi penafsir surat Filemon¹³ di masa kini untuk membaca surat tersebut sebagai upaya menyelesaikan suatu konflik dalam konteks keluarga—konflik antara Filemon (tuan) dan Onesimus (budak). Dalam artikel ini, penulis berupaya membaca retorika Paulus dengan kerangka Pendekatan Sistem Keluarga terhadap Konflik. Penulis akan terlebih dahulu memaparkan secara singkat Pendekatan Sistem Keluarga terhadap konflik. Setelah itu, penulis akan mencoba menelisik retorika dalam Paulus dalam surat Filemon dalam kerangka pendekatan tersebut.

Pendekatan Sistem Keluarga dalam Penanganan Konflik

Dalam buku *Church Conflict: The Hidden Systems Behind the Fights*, Charles H. Cosgrove dan Dennis D. Hatfield berpendapat bahwa di balik sistem pemerintahan apapun yang

¹¹ Halvor Moxnes, ed., *Constructing Early Christian Families: Family as Social Reality and Metaphor* (New York: Routledge, 1997); Wright berpendapat bahwa kesatuan yang dimungkinkan karena kehadiran Kristus di dalam komunitas tersebut. Lih. Wright, *Paul and the Faithfulness*, 16-22.

¹² John Barclay, “The Family as the Bearer Religion in Judaism and Early Christianity”, in Halvor Moxnes, ed., *Constructing Early Christian Families: Family as Social Reality and Metaphor* (New York: Routledge, 1997), 73-5.

¹³ Untuk sejarah penafsiran surat Filemon, lih. Demetrius K. Williams, “No Longer as a Slave: Reading the Interpretation History of Paul’s Epistle to Philemon”, in Matthew V. Johnson, et. al., eds., *Onesimus Our Brother: Reading Religion, Race, and Culture in Philemon* (Minneapolis: Fortress Press, 2012), 11-45.

dianutnya, sistem kekeluargaan tetap dapat ditemukan di dalamnya.¹⁴ Menurut mereka, di dalam menerapkan pendekatan ini bagi konflik gereja, ada dua hal penting yang harus diperhatikan. Pertama, perlu adanya identifikasi terhadap struktur kekuasaan di dalam gereja tersebut. Pendamping penyelesaian konflik perlu mengenal pihak mana yang berperan sebagai orang tua–pihak yang berotoritas–dan pihak mana yang berperan sebagai anak–pihak yang dependen/bergantung.¹⁵ Hal kedua yang perlu diperhatikan adalah bagaimana *family rules* dan implementasinya dalam gereja tersebut.¹⁶ Poin kedua ini berhubungan erat dengan kualitas komunikasi antara anggota keluarga di dalam gereja tersebut.¹⁷

Lauren Visser dan Greg Mamula meringkas pendekatan ini dan cara penerapannya dengan sangat baik dalam artikel mereka *An Introduction to Modern Conflict Management*.¹⁸ Visser dan Mamula menyimpulkan bahwa ada empat fakta yang patut dicermati dalam menangani konflik di gereja (kongregasional). *Pertama*, sistem kongregasional (gereja) menghubungkan setiap anggota; *kedua*, sistem tersebut dinamis tapi pada saat yang bersamaan juga stabil; *ketiga*, sistem keluarga dalam gereja mendorong kepekaan untuk peduli pada sesama anggotanya; dan *keempat*, kehidupan psikis (*psychic life*) seorang anggota jemaat tidaklah bersifat *private* tetapi terhubung dengan anggota lainnya.¹⁹ Di dalam menerapkan pendekatan ini secara kontekstual, ada beberapa strategi yang dapat dipilih. *Pertama*, bertindak dari dalam

¹⁴ Charles H. Cosgrove and Dennis D. Hatfield, *Church Conflict: The Hidden Systems Behind the Fights* (Nashville: Abingdon Press, 1994), 5.

¹⁵ Cosgrove and Hatfield, *Church Conflict*, chs. 2-3.

¹⁶ Cosgrove and Hatfield, *Church Conflict*, chs. 4.

¹⁷ Bdk. Cosgrove and Hatfield, *Church Conflict*, 33.

¹⁸ Lauren Visser and Greg Mamula, “An Introduction to Modern Conflict Management,” in Scot McKnight and Greg Mamula, eds., *Conflict Management and the Apostle Paul* (Eugene: Cascade, 2018), xviii-xx.

¹⁹ Visser and Mamula, “*An Introduction*,” xx.

komunitas untuk menghasilkan perubahan; *kedua*, fokus pada akar masalah dan faktor penyebabnya; *ketiga*, berusaha mendekatkan jarak kedua belah pihak akibat dari konflik; dan *keempat*, membentuk koalisi baru dalam komunitas untuk mengeliminasi konflik yang telah terbentuk.²⁰

Pendekatan Sistem Keluarga terhadap Konflik dan Retorika Paulus

Paulus memulai surat ini (ayat 1-3) dengan keterangan yang jelas bahwa surat ini bukan hanya untuk Filemon saja, tetapi juga untuk Apfia, Arkhipus, dan terlebih kepada jemaat yang ada di rumah Filemon (ayat 1-2). Dengan kata lain, Paulus melihat persoalan yang terjadi antara Onesimus dan Filemon sebagai persoalan dalam komunitas yang lebih luas—jemaat di rumah Filemon. Dalam hal ini jelas bahwa, bagi Paulus, persoalan antara Onesimus dan Filemon bukanlah persoalan personal tetapi persoalan dalam konteks keluarga.²¹ Menariknya, Paulus mendorong masalah ini tidak lagi dipandang sebagai persoalan keluarga sebagaimana lazimnya hukum keluarga (*household code*) di abad pertama, di mana seorang tuan memiliki hak penuh atas budak yang ada dalam rumah tangganya. Paulus mendorong agar persoalan antara Onesimus dan Filemon dipandang sebagai persoalan dalam keluarga Allah.²²

Exordium: ayat 4-7

Secara retoris, ayat 4-7 dapat dikelompokkan sebagai bagian *exordium*. Hal menarik dari *exordium* di bagian ini adalah rujukan

²⁰ Visser and Mamula, “*An Introduction*,” xx.

²¹ Bdk. David E. Garland, *Colossians/Philemon – The NIV Application Commentary* (Grand Rapids: Zondervand, 1998), 318.

²² Bdk. Osiek dan Balch, *Families in the New Testament*, 174-8.

terhadap “kasih Filemon” dalam ayat 5 dan ayat 7. David W. Pao mengatakan “kasih” tersebut adalah fokus Paulus di bagian ini, karena ekspresi tersebut membuka jalan bagi permohonan Paulus tentang persoalan Onesimus (ayat 9).²³ Dengan kata lain, kasih yang telah Filemon tunjukkan kepada orang kudus (ayat 5, 7) juga dapat dinyatakan kepada Onesimus.²⁴ Joseph A. Fitzmyer berpendapat bahwa strategi retorika seperti ini bersifat deliberatif, di mana doa Paulus diharapkan menjadi dorongan yang kuat bagi Filemon untuk meneruskan kasihnya kepada orang kudus (ayat 7), termasuk kepada Onesimus (ayat 9).²⁵ Hal ini tentu saja sejalan dengan konsep bahwa kumpulan orang percaya adalah keluarga. Sama seperti Filemon menunjukkan kasihnya kepada orang kudus yang adalah anggota keluarganya di dalam Tuhan, ia juga harus dapat menunjukkan hal tersebut kepada Onesimus yang pada saat itu telah menjadi Kristen (bagian dari keluarga Allah).

Main Body: ayat 8-16

Ayat 8 dimulai dengan kata $\delta\acute{\iota}\omicron$ (karena itu) sebagai penanda peralihan antara bagian *exordium* ke *main body*. Pada saat yang bersamaan, secara retorik, kata $\delta\acute{\iota}\omicron$ juga berfungsi untuk menunjukkan strategi retorika Paulus dalam menyatakan permohonannya kepada Filemon. Dalam ayat 8 jelas bahwa Paulus mengungkapkan bahwa di dalam Kristus ia memiliki kebebasan untuk “memerintah” Filemon. Berdasarkan kerangka Pendekatan Sistem Keluarga terhadap konflik, posisi Paulus di sini adalah sebagai orang tua yang memiliki kuasa atas anaknya. Dalam relasi

²³ David W. Pao, *Colossians and Philemon—Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 2012), 369.

²⁴ Pao, *Colossians and Philemon*, 369.

²⁵ Joseph A. Fitzmyer, *The Letter to Philemon—The Anchor Bible, Vol.34C* (New York, NY: Doubleday, 2000), 25-28; bdk. Church, “Rhetorical Structure And Design in Paul’s Letter to Philemon”, *HTR* 71, 22-4.

semacam itu, Filemon seharusnya memiliki kewajiban untuk melayani Paulus (bdk. ayat 13) karena keberadaan Filemon sebagai anggota keluarga (Kristen) diperoleh dari Paulus (bdk. ayat 19).²⁶ Meskipun memiliki kebebasan sebagai orang tua, Paulus tidak menggunakan wewenang tersebut dengan semena-mena; ia memilih untuk meminta Filemon untuk menunjukkan kasihnya kepada Paulus—orang tua di dalam iman (ayat 9; bdk. ayat 4, 7).²⁷

Strategi retorika Paulus juga dapat ditemukan dengan membandingkan ayat 8-9a dan 9b-10a.

Ayat 8-9a	Ayat 9b-10a
Karena itu, sekalipun di dalam Kristus aku mempunyai kebebasan penuh untuk memerintahkan kepadamu apa yang harus engkau lakukan, tetapi mengingat kasihmu itu, lebih baik aku memintanya dari padamu.	Aku, Paulus, seorang Rasul Kristus dan terlebih lagi sekarang dipenjarakan karena Kristus Yesus, mengajukan permohonan kepadamu mengenai anakku yang peranakan selagi aku di dalam penjara, yakni Onesimus.

Berdasarkan tautologi di atas pembaca dapat menemukan bahwa Paulus sedang menunjukkan perannya yang superior dibandingkan Filemon, namun pada saat bersamaan juga menunjukkan bahwa superioritas tersebut dapat ditanggalkan dalam menyelesaikan persoalan dalam konteks keluarga. Paulus lebih memilih memberikan teladan kerendahan hati kepada Filemon dan

²⁶ Elemen *etos* dan *pathos* dalam ilmu retorika sangat jelas dalam bagian ini. Bandikan penjelasan Aristoteles tentang kedua elemen retorik tersebut: Aristotle, *The Art of Rhetoric*, 1.3.1

²⁷ Lih. Douglas J. Moo, *The Letters to the Colossians and to Philemon* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans, 2008), 401.

memberikan kesempatan kepada Filemon dalam memutuskan persoalan ini.²⁸ Dengan memberikan teladan seperti itu, Paulus sedang mendekati persoalan antara Onesimus dan Filemon sebagai seorang *insider* yang mengusahakan perubahan di tengah konflik yang terjadi.

Referensi terhadap sistem keluarga kembali muncul dalam ayat 10 ketika Paulus menyebut Onesimus sebagai anaknya. Rujukan terhadap Onesimus sebagai anak (rohani) Paulus membuat dorongan yang lebih kuat bagi Filemon untuk menerima Onesimus lebih dari seorang budak, tetapi sebagai seorang saudara (bdk. ayat 16; Kol. 4:9).²⁹ Dalam hal ini pembaca dapat menemukan bahwa dalam setiap penggunaan *rhetorical device* di surat ini, Paulus sedang menempatkan persoalan ini dalam sebuah sistem keluarga. Paulus, sebagai orang tua, sedang mendamaikan keduanya anaknya yang sedang berkonflik. Berdasarkan teori sistem keluarga dalam menangani konflik, apa yang Paulus lakukan ini dapat dipandang sebagai usaha untuk mendekatkan kedua belah pihak—anggota keluarga—yang sedang bertikai, sehingga persoalan dapat diatasi dengan lebih baik.³⁰

Dalam ayat 12-13 Paulus kembali menggunakan strategi retorik dalam sistem kekeluargaan di mana ia menekankan tanggung jawab seorang anak terhadap orang tuanya. Sebagai seorang anak rohani, Filemon seharusnya memiliki kewajiban untuk melayani Paulus, terutama di masa-masa sulitnya (bdk. ayat 13). Peran Filemon sebagai anak digantikan oleh Onesimus, buah hati Paulus (bdk. ayat 12), untuk menunjukkan bahwa dalam

²⁸ Bdk. Church, “*Rhetorical Structure And Design in Paul’s Letter to Philemon*”, *HTR* 71, 25.

²⁹ Douglas J. Moo, *The Letters to the Colossians and to Philemon—The Pillar New Testament Commentary* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2008), 422.

³⁰ Lih. Visser and Mamula, “*An Introduction*,” xx.

keluarga Allah keduanya adalah sama—terikat sebagai saudara.³¹ Menariknya, meskipun Paulus memainkan peran sebagai orang tua, ia tidak melupakan dimensi (atau realita) sosial bahwa menurut pandangan masyarakat umum Onesimus tetap adalah seorang budak. Untuk dapat mempertemukan dimensi sosial dan teologis dalam konteks keluarga ini, sebagai orang tua, Paulus menggunakan bahasa yang bersifat mendelegasikan wewenangnya sebagai orang tua kepada Filemon (bdk. ayat 14).³²

Upgrade terhadap status Onesimus dari seorang budak menjadi saudara dalam konteks keluarga tidak hanya melalui pengangkatan Onesimus sebagai anak (rohani) Paulus, tetapi juga melalui penerimaan Filemon (ayat 16).³³ Penerimaan ini membuat

³¹ Marchal berpendapat bahwa rujukan terhadap peran Onesimus dalam ayat 11 dan 13 dapat baca sebagai peran seorang budak secara seksual dalam dunia Greco-Roman. Memang, banyak sekali budak di era tersebut menjalankan fungsi seksual untuk memuaskan tuannya. Namun, dalam konteks surat Filemon, pembaca akan sulit menghubungkan kesetaraan peran Onesimus bagi Paulus dan rujukan terhadap peran tersebut seharusnya dilakukan oleh Filemon dalam ayat 13. Lih. Joseph A. Marchal, “The Usefulness of an Onesimus: The Sexual Use of Slaves and Paul’s Letter to Philemon”, in *Journal of Biblical Literature*, Vol. 130, No. 4 (2011): 749-770.

³² Pembacaan yang menempatkan Onesimus dan Filemon dalam kesetaraan dalam konteks keluarga seperti ini menawarkan strategi pembacaan (post-kolonial) yang lebih natural terhadap teks daripada pembacaan dengan motif politis seperti dalam Sung Uk Lim, “The Otherness of Onesimus: Re-reading Paul’s Letter to Philemon from the Margins”, in *Theology Today* Vol. 73.3 (2016): 215–229.

³³ Ada ahli seperti Allen Callahan yang berpendapat bahwa Onesimus dan Filemon memang adalah saudara. Degradasi status Onesimus menjadi budak diakibatkan kesalahan Onesimus terhadap Filemon. Pendapat tersebut sangat menarik, hanya saja tidak didukung dengan data yang komprehensif, khususnya dalam kekristenan mula-mula. Lih. Allen Callahan, *Embassy of Onesimus: The Letter of Paul to Philemon* (Edinburgh: Trinity Press International, 1997), 50; bdk. Moo, *The Letters to the Colossians and to Philemon*, 366-9; untuk ulasan tentang penggunaan kata ἀδελφός dalam konteks kekristenan mula-mula, lih.

relasi anak–budak dalam keluarga menjadi anak–anak (saudara). James Dunn menyatakan bahwa penerimaan Filemon terhadap Onesimus memang tidak mengubah kebergantungan Onesimus pada Filemon secara sosial maupun finansial, namun demikian, penerimaan ini memberikan perasaan hangat dalam sebuah keluarga kepada keduanya.³⁴ Meskipun tidak mengaitkan surat Filemon dengan keluarga di abad pertama, Garland memberikan sebuah gambaran yang sangat baik tentang status baru Onesimus. Menurut Garland, harapan Paulus supaya Filemon menerima Onesimus dapat digambarkan seperti harapan ayah dari anak yang hilang dalam Lukas 15:11-32. Di dalam narasi Lukas 15:11-32 terlihat bahwa sang ayah memiliki harapan agar si sulung dapat menerima si bungsu sebagai seorang saudara.³⁵ Retorika Paulus dalam mendorong Filemon untuk menerima Onesimus sebagai saudara dapat dipahami sebagai usaha membentuk koalisi (kategori) baru dalam perspektif Pendekatan Sistem Keluarga dalam menangani konflik.³⁶

Peroration: ayat 17-22

Dalam bagian *peroration*, Paulus menekankan kembali permohonannya melalui dua buah kalimat bersyarat: 1) ayat 17: kalau engkau menganggap aku temanmu seiman, terimalah dia seperti aku sendiri; dan 2) ayat 18: kalau dia sudah merugikan engkau ataupun berhutang padamu, tanggungkanlah semuanya itu kepadaku. Kedua kalimat bersyarat tersebut memiliki muatan retorika yang sangat kuat di mana Paulus melibatkan dirinya

Paul Trebilco, *Self-Designations and Group Identity in the New Testament* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 16-67.

³⁴ James Dunn, *The Epistle to the Colossians and to Philemon—The New International Greek Testament Commentary* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1996), 336.

³⁵ Garland, *Colossians/Philemon*, 328.

³⁶ Bdk. Visser and Mamula, “*An Introduction*,” xx.

sendiri baik secara positif (dengan menerima Onesimus seperti menerima Paulus) maupun negatif (dengan menanggung “hutang” Onesimus) dalam konteks keluarga. Michael F. Bird memberikan komentar yang sangat penting tentang kedua kalimat bersyarat ini:

This debt of Philemon to Paul was probably incurred during Philemon's coming to faith. Maybe Paul even 'began' Philemon in much the same way that he has begun Onesimus; in which case Philemon and Onesimus are brothers through having the same spiritual father.³⁷

Komentar Bird memberikan indikasi bahwa dasar bagi Paulus untuk dapat menyatakan permohonan melalui dua buah kalimat bersyarat tersebut adalah karena relasi Paulus sebagai bapa spiritua bagi Filemon dan Onesimus. Dengan dasar yang sama pula Paulus memiliki keyakinan bahwa Filemon akan melakukan lebih dari yang Paulus minta (bdk. ayat 21).

Surat Filemon dan Konflik dalam Gereja Masa Kini

Berdasarkan telaah retorika yang Paulus gunakan dalam surat Filemon dengan Pendekatan Sistem Keluarga terhadap konflik di atas, maka dapat disimpulkan bahwa seruan untuk rekonsiliasi di dalam surat ini tidak terbatas hanya pada budak dengan tuan, tetapi juga gereja lokal atau jemaat. Nicholas dan Wintle menegaskan hal tersebut dengan mengungkapkan bahwa gereja lokal yang adalah komunitas orang-orang merupakan sebuah keluarga.³⁸ Identitas keluarga tersebut terlihat dari persekutuan (*koinonia*) yang aktif dan bersifat timbal balik antar anggotanya.³⁹

³⁷ Michael F. Bird, *Colossians & Philemon—New Covenant Commentary Series* (Cambridge: The Lutherworth Press, 2009), 142.

³⁸ Nicholls & Wintle, *Colossians and Philemon: A Pastoral and Contextual Commentary* (Cumbria: Langham Global Library, 2019), 203.

³⁹ Nicholls & Wintle, *Colossians & Philemon*, 203.

Sama seperti kekristenan mula-mula di abad pertama, gereja masa kini juga adalah sebuah keluarga, sehingga perlu juga mempertimbangkan penyelesaian konflik dengan kerangka sistem keluarga.

Tentu saja, persoalan atau konflik gereja di zaman teknologi sekarang ini tidak sama dengan gereja di abad pertama. Kendati pun demikian, tetap ada prinsip yang dapat dihayati dari persoalan gereja di rumah Filemon bagi gereja hari ini. Secara esensial, anggota jemaat perlu menyadari kenyataan bahwa setiap jemaat adalah anggota keluarga Allah; sebagai koalisi baru yang melampaui persoalan dalam konflik. Dengan kesadaran tersebut, setiap anggota jemaat yang terlibat dalam persoalan harus mengedepankan kepentingan keluarga Allah di atas kepentingan individu.⁴⁰ Upaya-upaya penyelesaian konflik harus dengan pertimbangan *greater* dan *common good* serta kemuliaan Allah. Selain itu, setiap langkah harus didasarkan pada kasih terhadap sesama anggota keluarga Allah (bdk. Filemon 5, 7, 9). Hal lainnya, jemaat dapat berusaha mengidentifikasi peran dalam keluarga tersebut. Siapakah yang memainkan peran sebagai orang tua dan anak dalam gereja tersebut. Umumnya, pejabat atau tua-tua gereja memainkan peran sebagai orang tua. Dalam kondisi normal, orang tua dapat menjadi pemersatu bagi jemaat yang memainkan peran sebagai anak.⁴¹ Namun, dalam kondisi tertentu, orang tua dapat mendelegasikan “peran” mereka kepada anak, sehingga mereka dapat bertanggungjawab atas keputusan yang diambil (bdk. Filemon 8, 10, 14).

Bagian ini hanyalah memberikan masukan-masukan bagi gereja masa kini berdasarkan pembacaan Pendekatan Sistem Keluarga terhadap konflik atas retorika Paulus dalam surat

⁴⁰ Bdk. Heach dan O’Brien, “Paul Pleads with Philemon”, 34-5.

⁴¹ Bdk. Heach dan O’Brien, “Paul Pleads with Philemon”, 36-7.

Filemon. Oleh karena itu, bagian ini lebih bersifat deskriptif daripada preskriptif. Meskipun demikian, masukan-masukan yang diberikan bersifat umum dan prinsipil, sehingga memberikan keleluasaan bagi setiap pembaca mendapatkan keuntungannya darinya.

DAFTAR RUJUKAN

- Aristotle. *Politics*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Aristotle. *The Art of Rhetoric*. Ed. Lawson-Tancred, Hugh. London: Penguin Classics, 1992.
- Barclay, John “The Family as the Bearer Religion in Judaism and Early Christianity”, in Halvor Moxnes ed. *Constructing Early Christian Families: Family as Social Reality and Metaphor*. New York: Routledge, 1997.
- Bartchy, S. S. “Slavery (Greco-Roman)”, in D.N. Freedman, ed. *ABD Vol.6*. New York: Doubleday, 1992.
- Bird, Michael F. *Colossians & Philemon—New Covenant Commentary Series*. Cambridge: The Lutherworth Press, 2009.
- Callahan, Allen. *Embassy of Onesimus: The Letter of Paul to Philemon*. Edinburgh: Trinity Press International, 1997.
- Church, “Rhetorical Structure And Design in Paul’s Letter to Philemon”, in *HTR 71*.
- Cosgrove, Charles H. Hatfield, Dennis D. *Church Conflict: The Hidden Systems Behind the Fights*. Nashville: Abingdon Press, 1994.

deSilva, David A. "Re-writing 'Household' in the Early Church", in *Ashland Theological Journal*, 2014.

Dunn, James *The Epistle to the Colossians and to Philemon—The New International Greek Testament Commentary*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1996.

Fitzmyer, Joseph A. *The Letter to Philemon—The Anchor Bible, Vol.34C*. New York, NY: Doubleday, 2000.

Garland, David E. *Colossians/Philemon—The NIV Application Commentary*. Grand Rapids: Zondervand, 1998.

Harril, J. A. "Paul and Slavery", in J.P Sampley, ed. *Paul in Greco-Roman World*. London: Bloomsbury Publishing, 2016.

Heach, Amanda. O'Brien, Shawn. "Paul Pleads with Philemon: Paul as the Master Mediator", in Scot McKnight, et. al., eds. *Conflict Management and The Apostle Paul*. Eugene: Cascade, 2018.

MacDonald, Margaret Y. "Kinship and Family in the New Testament World", in Dietmar Neufeld, et. al., eds. *Understanding the Social World of the New Testament*. New York: Routledge, 2010.

Marchal, Joseph A. "The Usefulness of an Onesimus: The Sexual Use of Slaves and Paul's Letter to Philemon", in *Journal of Biblical Literature, Vol. 130, No. 4*, 2011.

Moo, Douglas J. *The Letters to the Colossians and to Philemon – The Pillar New Testament Commentary*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2008.

Moxnes, Halvor. *Constructing Early Christian Families: Family as Social Reality and Metaphor*. New York: Routledge, 1997.

- Nicholls & Wintle. *Colossians and Philemon: A Pastoral and Contextual Commentary*. Cumbria: Langham Global Library, 2019.
- Osiek, Carolyn. Balch, David L. *Families in the New Testament World Households and House Churches*. Louisville: Westminster John Knox, 1997.
- Pao, David W. *Colossians and Philemon - Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament*. Grand Rapids: Zondervan, 2012.
- Penner, Lindsay “Gender, Household Structure and Slavery: Re-Interpreting the Aristocratic Columbaria of Early Imperial Rome”, in Ray Laurence, et al., eds. *Families in the Greco-Roman World*. New York: Continuum International Publishing Group, 2012.
- Sung Uk Lim, “The Otherness of Onesimus: Re-reading Paul’s Letter to Philemon from the Margins”, in *Theology Today Vol. 73.3*, 2016.
- Trebilco, Paul. *Self-Designations and Group Identity in the New Testament*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Visser, Lauren. Mamula, Greg. “An Introduction to Modern Conflict Management”, in Scot McKnight and Greg Mamula, eds. *Conflict Management and the Apostle Paul*. Eugene: Cascade, 2018.
- Williams, Demetrius K. “No Longer as a Slave: Reading the Interpretation History of Paul’s Epistle to Philemon”, in Matthew V. Johnson, et. al., eds. *Onesimus Our Brother: Reading Religion, Race, and Culture in Philemon*. Minneapolis: Fortress Press, 2012.

RESENSI BUKU

Judul buku : **Conflict Management and the Apostle Paul**
Editor : Scot McKnight dan Greg Mamula
Penerbit : Cascade Books. 2018
Halaman : 171 pages

Buku ini merupakan kumpulan paper mahasiswa Doctor of Ministry (D.Min) dalam mata kuliah *Conflict Management* yang diampu oleh Scot McKnight di Northern Seminary (halaman xi). Ada total sembilan paper dalam buku ini. Menariknya, setiap paper ditulis oleh dua orang, sehingga memperkaya ulasan setiap topik dalam tiap paper. Sebelum menyajikan setiap paper di dalamnya, editor buku ini (Greg Mamula) memberikan sebuah bab pendahuluan untuk memperkenalkan topik ini. Bab pendahuluan dengan judul *An Introduction to Modern Conflict Management* memperkenalkan beberapa pendekatan modern yang sering digunakan dalam penyelesaian konflik gereja. Beberapa pendekatan tersebut ialah pendekatan Fisher dan Ury (halaman xv-xvi), *A Conversational Perspective* (halaman xvi-xviii), *Family System Approach* (halaman xviii-xx), dan *Reconciliation Approach* (halaman xx-xxi). Tujuan bab ini adalah untuk menunjukkan bahwa meskipun ada banyak pendekatan yang dapat digunakan dalam menangani konflik gereja, kembali ke Alkitab untuk menemukan prinsip-prinsip penting dalam penyelesaian konflik adalah hal yang sangat krusial (halaman xxiv).

Bab pertama berjudul *Hello, Goodbye! Paul and Barnabas as a Model of Healthy Separation* berusaha menelisik konflik klasik dalam Kisah Para Rasul 15:36-41 (halaman 1-19). Di dalam paper

ini para penulis berusaha menunjukkan bahwa perpisahan antara Paulus dan Barnabas dalam teks tersebut adalah jalan terbaik bagi penyelesaian konflik yang sedang dihadapi. Meskipun menekankan bahwa perpisahan tidak selalu menjadi pilihan terbaik, apalagi pilihan utama, penulis mendorong untuk mencari kehendak Tuhan dalam perpisahan yang disebabkan oleh konflik (halaman 16-17). Bab kedua ditulis dengan judul *Paul Pleads with Philemon: Paul as Master Mediator* (halaman 20-38). Paper tersebut berusaha mencermati peran Paulus sebagai seorang mediator yang handal dalam mendamaikan Onesimus dan Filemon. Dalam menjalankan perannya sebagai mediator, Paulus dengan piawai menggunakan pendekatan retorika deliberatif yang umum di abad pertama (halaman 32). Di bagian akhir artikel ini penulis menyimpulkan bahwa manajemen konflik gereja hari ini juga perlu belajar mempraktikkan peran seorang mediator yang diteladankan oleh Paulus (halaman 34-36).

Bab ketiga, dengan judul *Crucial Conversations at the Jerusalem Council*, ditulis oleh Randy Johns dan Ray Miller (halaman 39-51). Di dalam paper ini, kedua penulis berusaha menunjukkan bahwa “ketundukan” adalah salah sikap yang dapat dilakukan dalam penyelesaian konflik. Ketundukan yang dimaksud bukanlah sebuah kepatuhan yang tidak memiliki dasar, tetapi sebuah sikap merendahkan diri di bawah otoritas yang lebih tinggi. Dalam tulisan ini, penulis juga menekankan bahwa ketundukan juga dapat diekspresikan dengan mengkomunikasikan aspirasi melalui percakapan (halaman 48-51). Bab keempat ditulis dengan judul *Learning to Love in Faith, Rather than Fight with Power* oleh Doug McPherson dan Ben Tertin (halaman 52-71). Tulisan ini berusaha menelaah teks 1 Korintus 8-11 dan Roma 14-15. Menurut penulis, konflik kerap kali dapat terjadi karena adanya kebebasan (halaman 53-54). Dengan belajar dari nasihat Paulus kepada jemaat di Korintus dan Roma tentang kasih, gereja masa kini dapat belajar

untuk mengekspresikan kebebasan justru dengan cara mengasihi dan mengakomodir sesama (halaman 60-62).

Bab kelima, dengan judul *All Too Human: Leader Loyalties and Spiritual Unity*, ditulis oleh Michael C. Thompson dan Greg Mamula (halaman 72-88). Tulisan ini menunjukkan bahwa favoritisme terhadap pemimpin jemaat dapat menyebabkan konflik seperti yang terjadi pada jemaat di Korintus (halaman 73-78). Dalam kasus seperti ini, solusi yang perlu dikejar bukanlah pada konflik yang dihasilkan dari perpecahan tersebut, tetapi lebih kepada menghasilkan kesatuan jemaat (halaman 79-81). Tujuan dari kesatuan tersebut adalah kasih yang dapat dirasakan dalam komunitas umat Allah (halaman 85-87). Bab keenam berisikan tulisan dari Andrew Gleddiesmith dan Ric Strangway dengan judul *The Corinthian Conflict and the Collection* (halaman 89-100). Dalam tulisan ini penulis berusaha memberikan inspirasi bahwa kerap kali konflik mendapatkan titik terang apabila pihak yang terlibat mengalihkan fokus pada misi Allah (yang lebih besar). Di tengah konflik di Korintus, Paulus justru mengusulkan pada jemaat untuk memberikan persembahan bagi perkejaan Allah (halaman 92-96, 97-99).

Bab tujuh diisi oleh artikel Jeff Blair dan Derwin Gray dengan judul *The Table and the Cross* (halaman 101-128). Salah satu hal menarik dari bab ini adalah pada relasi kedua penulis yang adalah saudara kandung (halaman 102). Hal menarik lainnya, Blair berkulit putih, sedangkan Gray berkulit hitam (halaman 102). Latar belakang penulis yang demikian membuat mereka merefleksikan konflik yang terjadi dalam 1 Korintus 11 tentang persekutuan orang percaya di meja makan (halaman 103-104). Menurut penulis, konflik semacam itu dapat diselesaikan dengan memandang pada salib Kristus yang telah mempersatukan semua orang (halaman 113-116). Implementasi dari prinsip tersebut adalah dengan belajar

menerapkan *servant leadership* dari Yesus ketika menyelesaikan persoalan yang terjadi (halaman 112-113). Bab kedelapan berjudul *Mission in Tension* ditulis Brett Sanner dan Paul Trainor (129-144). Artikel ini berusaha mendalami konflik yang terjadi dalam Galatia 2:1-10 antara Paulus dan Petrus. Dalam konflik yang demikian, pihak yang berseteru harus mengusahakan kesatuan. Salah satu langkah yang baik adalah dengan mencari dasar bersama (*shared foundation*) yang menjadi landasan bagi kedua pihak dalam mempertimbangkan posisi masing-masing (halaman 139-140). Bab terakhir buku ini fokus pada persoalan yang berhubungan dengan pengajaran sesat (halaman 145-171). Judul bab yang ditulis oleh Kristen Bennett Marble dan Jared Willemin ini adalah *Addressing False Teaching and Heresy*. Kedua penulis artikel ini sangat lugas menyampaikan bahwa cara untuk mengatasi persoalan dalam tema ini adalah dengan memperlengkapi setiap *clergy* di gereja dengan kelengkapan pastoral maupun teologis dalam merespons masalah ajaran dan turunannya (halaman 156-165).

Ada beberapa hal yang perlu diperhatikan dari buku ini. Secara teknis ada kesalahan *type-set* di halaman 4. Hal lainnya, buku ini kumpulan paper akademik, tidak boleh disamakan dengan buku dengan topik serupa yang ditulis oleh kalangan akademisi ataupun praktisi teori konflik dari hasil penelitian bertahun-tahun. Meskipun demikian, setiap bab dalam buku ini membahas isu yang nyata dan bersifat keseharian serta lahir dari pergumulan penulis. Hal positif lainnya, setiap bab dalam buku ini fokus pada teks (khususnya Paulus; sesuai judul buku ini) dengan cara memahami teks tersebut dari sudut pandang penerima mula-mula teks tersebut. Penulis buku ini juga memberikan cukup banyak masukan bagi pembaca tentang cara memanfaatkan prinsip-prinsip dalam tulisan mereka ke dunia nyata. Secara umum, buku ini cocok untuk mahasiswa teologi yang sedang mempelajari konflik gereja

maupun gembala jemaat yang memiliki perhatian terhadap topik ini.

Brury Eko Saputra

PENULIS

Agung Gunawan meraih gelar Doktor dari Universitas Negeri Malang pada tahun 2011. Saat ini beliau menjabat sebagai Ketua STT Aletheia Lawang dan menjadi dosen tetap di STT Aletheia Lawang yang mengajar dalam bidang Konseling.

Brury Eko Saputra meraih gelar Th.M. dalam bidang Perjanjian Baru dari Trinity Theological College, Singapura pada tahun 2016. Saat ini beliau menjadi Dosen Tetap di STT Aletheia Lawang yang mengajar dalam bidang Perjanjian Baru.

Linus Baito meraih gelar M.Th. dari Universitas Kristen Duta Wacana, Jogja, di bidang teologi interkultural. Selama belasan tahun menjadi gembala sidang di lingkup sinode GKT, kini menjadi salah satu Dosen Tetap di STT Aletheia Lawang, Malang. Beliau mengampu mata kuliah Misiologi dan Sosiologi Gereja.

Liu Wisda meraih gelar Th.M. dalam bidang Perjanjian Baru dari Trinity Theological College, Singapura pada tahun 2019. Saat ini beliau menjadi Dosen Tetap di STT Aletheia Lawang yang mengajar dalam bidang Perjanjian Baru.

Sia Kok Sin meraih gelar D.Th. dalam bidang Perjanjian Lama dari SEAGST di UKDW Yogyakarta pada tahun 2008. Saat ini beliau merupakan Ketua Program Studi Pasca Sarjana Magister Teologi STT Aletheia Lawang serta menjadi dosen tetap STT Aletheia Lawang yang mengajar bidang Perjanjian Lama.

Melisa Mewani Lassa sedang menyelesaikan masa praktik pelayanan satu tahun di Gereja Persekutuan Misi Injil Indonesia sebagai syarat mendapatkan gelar Sarjana Teologi (S.Th.) di STT Aletheia.

KUALIFIKASI PENULISAN JURNAL THEOLOGI ALETHEIA

- Staf Redaksi menerima artikel yang bermutu dari alumni STTA, Dosen-dosen Sekolah Teologia dan Hamba-hamba Tuhan yang berlatar belakang pendidikan minimal S-2 (Magister Teologi)
- Staf Redaksi juga menerima tinjauan buku yang ditulis oleh mereka yang berlatar belakang pendidikan minimal S-1 (Sarjana Teologi)
- Artikel dan Tinjauan buku harus dikirim ke Staf Redaksi atau melalui email **admin@sttaletheia.ac.id**
- Redaksi tidak menerima artikel atau tinjauan buku yang sudah pernah diterbitkan atau secara bersamaan dikirimkan ke jurnal atau penerbitan buku lainnya
- Panjang *tulisan untuk artikel* 15-20 halaman, dengan ketentuan sbb:
Spasi 1, *font* Time New Romans 12, margin lebar (*width*) 15,5 cm, margin panjang (*height*) 23 cm margin kiri kanan atas bawah 2 cm, *justify* dan *footnotefont* Time New Romans 10 *justify*
- Tulisan artikel disertai dengan abstraksi dan kata kunci dalam Bahasa Indonesia dan Bahasa Inggris serta disertai dengan sumber rujukan buku, jurnal lain, dan internet di akhir tulisan.
- Panjang *tulisan tinjauan buku* 2-3 halaman dengan ketentuan yang sama dengan di atas.
- Staf Redaksi berhak mempertimbangkan dan menentukan pemuatan tulisan yang masuk. Karangan yang tidak dimuat tidak akan dikembalikan tetapi menjadi arsip Redaksi. Pemberitahuan tentang dimuat atau tidaknya tulisan selambat-lambatnya 2 (dua) bulan setelah diterimanya tulisan tersebut
- Pandangan yang diekspresikan oleh penulis tidak selalu merupakan pandangan STTA atau Staf Redaksi
- Penulis harus mencantumkan nama, alamat, gelar kesarjanaan, spesialisasi, jabatan saat ini dan menyertakan fotokopi *curriculum vitae* terbaru.
- Penulis yang bukan Dosen tetap STTA akan mendapat imbalan yang jumlahnya ditetapkan oleh Staf Redaksi.



Sekolah Tinggi Teologi Aletheia
Lawang - Jatim - Indonesia