

**DARI TERRA SANCTA KE TERRA INCOGNITA:
Dua Contoh Negosiasi Identitas Umat Kristen Purba**

Anwar Tjen

Abstract

This article is an attempt to learn from the struggle for identity in the early Christianity. Since its birth from the womb of Judaism, Christianity was challenged to redefine its identity, rooted as it was in Judaism vis-à-vis the influence of Hellenization. Such a journey into unknown territory (*terra incognita*) unavoidably led to the birth of new identity which, on the one hand, remained an integral part of its original matrix, but at once challenged its exclusive character. In this overview, two main examples of reinterpretation are presented to illustrate the case, first, by Paul who radically reinterprets Torah and the identity of God's people in Christ, and second, by the author of 1 Peter who reinterprets the identity of "*Christianos*" as "aliens" and "exiles" in their Graeco-Roman milieu. As can be learned from these examples, negotiation and renegotiation are an inevitable necessity when Christianity penetrates new territories in its encounter with the "other", in order to root itself in new *terra incognita*.

Keywords: negotiation of identity, early Christianity, Judaism, Hellenization, *terra incognita*, Josephus, New Perspective on Paul, resident aliens, exiles.

Abstrak

Tulisan ini merupakan upaya untuk belajar dari pergulatan identitas di jemaat Kristen perdana. Kekristenan yang lahir dari rahim Yudaisme didorong dan ditantang untuk merumuskan ulang identitasnya, bertolak dari akar-akar keYahudiannya dan berhadapan dengan pusaran arus Helenisasi. Bagai kelana di tanah tak dikenal (*terra incognita*), perjalanan ini tidak dapat tidak melahirkan identitas baru yang pada satu sisi tak terlepas dari bingkai umat berKitab yang melahirkannya dan pada sisi lain justru menggugat watak eksklusif yang mencirikan bingkai itu. Dalam tinjauan ini dipaparkan dua contoh utamanya, yakni dalam reinterpretasi radikal oleh Paulus terhadap Taurat dan identitas umat Allah di dalam Kristus, dan reinterpretasi penulis surat Petrus yang pertama terhadap identitas "*Khristianos*" sebagai

"perantau" dan "pendatang" dalam konteks Romawi-Helenistik. Seperti yang nyata dari kedua contoh tersebut, negosiasi dan renegotiasi identitas merupakan keniscayaan yang tak terelakkan setiap kali Kekristenan memasuki wilayah baru dalam perjumpaan dengan yang "lain" dan berupaya untuk mengakar kembali di *terra incognita* yang baru.

Kata-Kata kunci: negosiasi identitas, jemaat purba, Yudaisme, Helenisasi, *terra incognita*, Yosefus, Perspektif Baru Paulus, perantau dan pendatang.

Pendahuluan

Kekristenan lahir dari rahim Yudaisme dan bersama-sama mewarisi sejarah serta tradisi teologi yang telah mengalami perjalanan panjang lebih dari satu milenium. Kitab Suci, baik Alkitab Ibrani maupun Perjanjian Baru, yang mencapai bentuk finalnya setelah melalui proses lisan, tulisan, pentradisian, dan reinterpretasi adalah saksi tertulisnya. Identitas kedua umat berKitab ini terjalin secara tak terpisahkan dari proses penjalinan berbagai pengalaman dan tradisi teologi yang berawal dari sebuah perjalanan menuju *terra incognita*, ('tanah tak dikenal') yang dilakukan Abraham, leluhur bagi kedua-duanya. Dalam refleksi ahli waris Abraham di kemudian hari, selalu muncul kesadaran akan ke-asing-an mereka sebagai keturunan pendatang (bnd. Ul 26.5-11), apalagi ketika muncul sentimen partikularistik, entah sebagai pembenaran atas ego kolektif yang terluka, ataupun karena rasa takut tersesat dalam *terra incognita* yang serba terbuka.

Seperti pendahulunya, umat Kristen mula-mula yang merupakan pendatang baru dalam mata rantai penuruthalihan warisan sejarah dan teologi, juga melakukan perjalanan yang serupa dalam lingkungan baru. Diinspirasi oleh cakrawala baru yang terkuak oleh keyakinannya akan kebangkitan Kristus, Kekristenan bertumbuh dalam perjumpaan dengan umat berKitab yang tidak mengakuinya. Sebagaimana akan nyata dalam tinjauan berikut, negosiasi identitas merupakan suatu keniscayaan yang tak terelakkan baginya di persimpangan jalan yang ditempuhnya setiap kali melintas dan mengakar kembali di tanah baru, suatu proses yang menuntut adaptasi dan transformasi terhadap diri sendiri dan juga terhadap "yang lain". Siapa yang menyangka, gerakan yang bermula dalam pendesaan Galilea dan terlihat gagal di Yerusalem, ibukota yang diluhurkan itu, bakal mengalami metamorfosis menjadi rumah yang merangkul mereka yang terasing dalam dunia yang dicengkeram oleh tangan Imperium Romawi?

“Ter”lahir dalam Yudaisme yang Multi-Wajah

Sepanjang masa Bait Suci Kedua, krisis politik dan religius yang mendera umat Yahudi beserta berbagai implikasi kultural dan teologisnya tidak dapat tidak menimbulkan keguncangan identitas. Hidup terasing di antara dan di bawah kekuasaan bangsa-bangsa asing merupakan pengalaman menyakitkan bagi umat yang mengklaim dirinya sebagai pilihan Tuhan. Pengentalan identitas adalah konsekuensinya yang wajar di tengah-tengah situasi yang dirasakan serba mengancam. Perjuangan Makabe dan pergulatan politik sepanjang dinasti Hasmoni (kr 142-63 sM) menunjukkan gejala ini dalam wujudnya yang penuh intrik dan pertumpahan darah.

Gambaran yang berdasar historis dapat kita simak dari sketsa Flavius Yosefus mengenai beberapa aliran (*hairesis*) dalam Yudaisme sejak masa Bait Suci Kedua:¹

(a) Kaum Farisi (“kaum terpisah”, Ibr. *perushim*) yang dikaitkan dengan kaum Hasidim, pendukung perjuangan Makabe (2 Mak 14.6). Mereka menerima bukan hanya Torah tertulis tetapi juga Torah lisan, dan dipandang sebagai penafsir Torah yang ketat dengan mempertahankan berbagai aturan menurut sistem tahir-najis, terutama mengenai makanan dan perjamuan. Pengentalan identitas berbasis sistem ketahiran inilah yang membedakan mereka dengan rakyat jelata (*'am ha'arets*) yang tidak memelihara ketentuan Torah secara ketat;

(b) Kaum Saduki yang sayangnya cuma dikenal dari tulisan para lawan mereka. Mazhab yang dikaitkan dengan garis keturunan imam Zadok ini mewakili golongan imam kelas atas dan kaum ningrat. Kendati berwatak konservatif sampai-sampai bersikap asing terhadap orang-orang sebangsanya, kedekatan mereka dengan golongan berharta tampaknya menjelaskan mengapa mereka merangkul Helenisme. Kaum Saduki hanya menerima aturan yang jelas-jelas digariskan oleh Torah dan menolak segala tradisi lisan. Penghancuran Bait Suci oleh pasukan Titus (th 70) sama dengan hancurnya lingkungan sosial dan ideologis mereka;

(c) Kaum Esseni yang menyingkir dari Yerusalem dan menurut *communis opinio* sangat mungkin komunitas Qumran yang menetap di dekat Laut Mati. Boleh jadi, mereka awalnya termasuk kaum Hasidim yang berada di balik perjuangan Makabe. Namun,

¹ Tentang kaum Farisi dan Saduki: Jewish War 2.162-66; Antiquities 13.297; kaum Esseni: Jewish War 2.152-53, 119-27, 137-44, 160-61; kaum Sikari dan gerombolan bersenjata lainnya: Jewish War 2.117-18, 254-57. Lihat *Early Christian Life and Thought in Social Context* (ed. Mark Harding; New York, 2003).

ketika Yonatan Makabe, yang bukan keturunan Zadok, menerima jabatan Imam Besar, mereka memisahkan diri dari ibadah dan sistem imamat yang dinilai tercemar. Kaum Esseni menganut sistem tahir-najis yang paling ketat dengan upacara-upacara pembasuhannya. Setiap perjamuan komunal didahului dengan pembasuhan diri. Sikap mereka yang ketat tampak, misalnya, dalam aturan Sabat yang tidak membolehkan menyalakan api dan menggeser barang apa pun. Komunitas Esseni hidup selibat dan tidak mempunyai harta pribadi. Mereka menantikan tibanya zaman Mesianis dan mempersiapkan kedatangan zaman baru sebelum pada akhirnya Anak-anak Terang memenangkan pertempuran melawan Anak-anak Kegelapan untuk selamanya.

Selain itu, masih ada kaum Sikari yang revolusioner (Kis 21.38) dan seafiliasi dengan kaum Zelot dalam perjuangan anti penjajah (Mrk 3.18). Yosefus mencatat, ada kalanya pembunuhan yang mereka lakukan dibalas dengan pembantaian brutal oleh pasukan Romawi terhadap masyarakat Yahudi.

Kita tidak tahu persis seberapa banyak kelompok atau mazhab lainnya yang bertahan sampai era Kekristenan dan kelangkaan data tidak memungkinkan rekonstruksi yang utuh terhadap kelompok seperti kaum Saduki dan kelompok lainnya. Dalam Perjanjian Baru, kecuali kaum Esseni, kita menemukan acuan kepada ketiganya yang lain, terutama kaum Saduki dan Farisi. Dalam lensa para penulis kitab-kitab Injil yang tentu mengandung stereotipe, mereka digambarkan sebagai lawan Yesus yang menggugat tindakan dan interpretasi-Nya atas Torah. Tidak sulit membaca, di balik interaksi demikian tecermin pula perbedaan keyakinan dan hubungan antar-komunitas yang tidak harmonis (bnd. Kis 23.6-7).

Merangkul “*ta ethne*”: Negosiasi Identitas Kekristenanera Paulus

Munculnya berbagai paham dan jati diri di antara umat Yahudi merupakan reaksi yang wajar terhadap pengaruh Helenisasi yang telah bergulir sejak naiknya Aleksander Agung (th 336 sM). Keberhasilannya dari segi militer diimbangi pula dengan penaklukan budaya dengan mempromosi peradaban Yunani yang diunggulkan. Umat Yahudi pun memberi responsnya dengan ideologi dan perumusan identitas yang berbeda-beda. Dari segi bahasa sudah jelas, mereka beradaptasi dengan mengadopsi bahasa Yunani sebagai pengantar dalam interaksi internal maupun eksternal. Salah satu wujudnya yang inovatif dan radikal adalah penerjemahan Kitab Suci Ibrani ke dalam bahasa Yunani di Aleksandria, Mesir sejak abad ketiga sM. Untuk pertama kalinya di dunia kuno, kita menyaksikan upaya berskala besar untuk menghadirkan tradisi suci dalam bahasa “asing”. Surat Aristeas

yang membangun legenda mengenai penerjemahannya yang ajaib menyiratkan adanya reaksi pro-kontra seputar kesahihannya.

Bagaimana pun, dalam perjalanan waktu, terjemahan yang digelar “Septuaginta” sesuai dengan legenda tentang jumlah penerjemahnya (“tujuh puluh”, Lat. *Septuaginta*) menjadi warisan yang sangat penting bagi reinterpretasi Kitab Suci oleh jemaat Kristen mula-mula. Tersedianya warisan ini memungkinkan jemaat Kristen perdana memanfaatkan intertekstualitas pada tataran linguistik dan konseptual untuk mengembangkan pemahaman diri dan teologinya yang baru.² Implikasinya jelaslah radikal. Kitab Suci Ibrani yang menjadi pijakan teologi dan identitas Yahudi menyediakan jalan masuk kepada tradisi sakral untuk diberi interpretasi baru. Sebagai contoh sederhana, padanan *kyrios* (“tuan, Tuhan”) yang menyalin pengucapan YHWH yang mahasakral itu dalam Septuginta meneguhkan pemahaman baru terhadap Yesus Kristus sebagai “Tuan” sekaligus “TUHAN” (bnd. 1 Kor 8.6; Flp 2.11).

Entah diratapi atau disyukuri, dunia yang terhelenisasi mempermudah transisi dari gerakan Yahudi mesianis yang berpusat di Yerusalem menjadi gerakan bukan Yahudi ke santero wilayah jajahan Romawi.³ Gambarannya yang paling “linear dan skematis” dapat dibaca dalam Kisah Para Rasul yang menyuguhkan perjalanan para tokohnya yang melintasi batas-batas geografis, kultural, linguistik, dan religius “Yerusalem sampai ke ujung bumi” (Kis 1.8).⁴ Serentak dengan peretasan itu, di hampir setiap tempat yang dilalui, dilaporkan terjadinya benturan dengan komunitas Yahudi setempat dan terbentuknya jemaat Kristen bukan Yahudi. Tidak mengherankan jika tokoh utamanya adalah Saulus, seorang Ibrani asli dari mazhab Farisi (Flp 3.5-6), yang kemudian lebih dikenal sebagai Paulus. Lebih dari siapa pun dari lingkungan jemaat Kristen Yahudi, dialah yang dipandang sebagai penafsir utama tradisi Yudaisme yang sentrifugal menjadi gerakan sentripetal yang merangkul “bangsa-bangsa” tak bersunat (Yun. *ta ethnē*, padanan *goyim* yang kerap berkonotasi peyoratif; bnd. Gal 2.15).

Dalam transisi itu, kita menyaksikan sebuah proses pembentukan identitas dalam ketegangan kreatif antara komunitas Yahudi Kristen yang setia pada Torah dan komunitas Helenis Kristen yang masih harus mendefinisikan identitasnya dalam bingkai baru yang ditawarkan oleh Injil Yesus Kristus. Persoalan

² Lihat contoh-contoh dalam Anwar Tjen, “LXX dalam Perjanjian Baru: Sebuah Tinjauan Terhadap Beberapa Persoalan Metodologis”, *Forum Biblika* 25 (2010), 20-40.

³ J. Stambaugh dan D. Balch, *Dunia Sosial Kekristenan Mula-mula* (Louisville, KY, 1986; Jakarta, 1994), 51-52.

⁴ Anwar Tjen, “Misi dalam Dunia Majemuk,” in *Tutur Tinular* (Punjung Tulis 70 Tahun Supardan; Jakarta, 2010), 242-53.

batas yang paling mudah terlihat dalam perjamuan komunal, menurut kesaksian Paulus sendiri, bahkan memperangkap Kefas (Petrus) yang datang ke Antiokhia, pusat Kekristenan pertama di luar Yerusalem (Kis 11.26). Setelah kedatangan orang-orang dari kalangan Yakobus, Kefas yang tadinya makan sehidangan dengan orang-orang tak bersunat, memisahkan diri karena takut pada orang-orang bersunat (Gal 2.13). Ketegangan yang berlangsung cukup lama itu berujung pada konsili pertama di Yerusalem yang menghasilkan kompromi antara kaum Yudais dan kaum Helenis (Kis 15).

Dilihat dari pokok persoalannya, Kekristenan perdana menghadapi masalah perumusan identitas yang sama dengan mazhab-mazhab Yahudi yang sebagian telah ditinjau di atas. Keputusan konsili Yerusalem menggarisbawahi aspek ini, sebagaimana nyata dari anjuran untuk menjauhkan diri makanan yang terkontaminasi berhala, dari percabulan, daging binatang yang mati dicekik, dan darah. “Sebab sejak zaman dahulu hukum Musa diberitakan di tiap-tiap kota, dan sampai sekarang hukum itu dibacakan tiap-tiap hari Sabat di rumah-rumah ibadat” (*synagoge*; Kis 15.21).

Upaya untuk memberi ruang bagi *goyim* sebagai bagian dari umat Yahudi bukanlah hal baru dalam Yudaisme. Dalam tradisi Keluaran dari Mesir, kita membaca hadirnya orang-orang asing (*gerim*) di antara umat Israel. Mereka harus disunat bila hendak dinaturalisasi dan kepada mereka diberlakukan “satu hukum” yang sama (Kel 12.48; Bil 15.29; lihat lebih lanjut, hlm. 8-9). Namun, ketika identitas Israel mengalami keguncangan pada masa pasca Pembuangan, pengentalan identitas yang terjadi melahirkan kebijakan pemisahan yang lebih eksklusif (bnd. Ezr 10; Neh 13). Sepanjang masa Bait Suci Kedua tampak sikap yang lebih inklusif yang membuka pintu bagi para peminat dari antara bangsa lain yang ingin bergabung dengan komunitas Yahudi atau setidaknya menjadi simpatisan yang dikenal dengan istilah *sebomenoi ton theon* (‘para penyembah Allah’, ‘orang-orang yang takut akan Allah’).⁵

Gerak lintas batas untuk merangkul *ta ethne* dan reinterpretasi yang dilakukan oleh jemaat perdana merupakan langkah yang lebih radikal dan mempunyai implikasi sosio-religius yang lebih luas lagi. Reinterpretasi terhadap surat-surat Paulus dalam diskusi belakangan ini mengusulkan beberapa koreksi mendasar mengenai persoalan pokoknya. Setelah berabad-abad membaca tulisan Paulus dengan lensa Luther yang membacakan pergumulan batinnya (*Anfechtung*) ke dalam persoalan pembenaran oleh anugerah semata-mata, penelitian ulang terhadap sumber-

⁵ Josephus, *Antiquities* 14, 110; A. Hertzberg, “Jewish identity,” *Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, 371. Menurut Hertzberg, jumlah kelompok ini mencapai jutaan pada abad pertama menjelang era Kekristenan.

sumber Yudaisme oleh E.P. Sanders and para pakar lainnya menawarkan perspektif baru.⁶ Jika sebelumnya Yudaisme kerap dilihat secara karikatural sebagai agama legalisme, ada data substansial yang memperlihatkan bahwa anugerah dan belas kasih ilahi adalah dasar perjanjian yang diprakarsai Allah dengan Israel. Dalam Perspektif Baru (*New Perspective on Paul*, NPP), pertanyaannya mengerucut pada dimensi sosio-eklesiologis dalam dinamika perumusan identitas umat Kristen perdana: Bagaimana umat Kristen dari bangsa-bangsa bukan Yahudi diterima menjadi ahli waris perjanjian-Nya sama seperti umat Yahudi? Tanpa menyangkal pentingnya anugerah Allah yang melampaui segala karya manusia dalam tulisan Paulus, NPP menggeser titik apinya kepada persoalan interaksi dan integrasi di antara kedua umat berKitab, suatu isu yang tergeser oleh dominannya “kanon dalam kanon” reformasi Protestan.

Satu gagasan penting yang diberi pemahaman baru adalah *ta erga tou nomou*. Makna harfiahnya adalah ‘karya-karya Torah’, namun dalam terjemahan tradisionalnya umumnya istilah ini diartikan sebagai ‘melakukan hukum Taurat’: “Karena kami yakin bahwa manusia dibenarkan karena iman, dan bukan *karena ia melakukan hukum Taurat*” (Rm 3.28; bnd. 3.20 dan Gal 2.16). Kata-kata yang dicetak miring merupakan terjemahan dari frasa *kehoris ergon nomou* yang secara harfiah berarti ‘tanpa karya-karya Torah’. Terjemahan tradisional seperti contoh di atas turut membentuk pemahaman yang mengingatkan pada perdebatan tentang anugerah dan amal dalam soal keselamatan antara Augustinus dan Pelagius pada awal abad kelima.

Dokumen komunitas Qumran (4QMMT, *Miqsat Ma’ase ha-Torah* ‘Beberapa Karya Torah’) mengandung frasa yang serupa dan berbicara tentang berbagai aturan menjadi penanda batas antar-komunitas. Isi dokumen diperkirakan merupakan surat dari pihak Guru Kebenaran kepada Imam Jahat dan para pendukungnya. Di dalamnya disebutkan berbagai pembeda antara kedua pihak terkait soal kemurnian. Sebagai contoh, dalam bagian yang memperdebatkan soal halakha (B 8-9), terdapat larangan untuk menerima kurban dari orang-orang bukan Yahudi. Berbagai aturan atau larangan lainnya tampak sebagai penanda sistem kemurnian yang dianut oleh komunitas tersebut. Entah 4QMMT merupakan analogi yang kuat atau lebih bersifat umum dalam persoalan batas antar-komunitas yang ditandai dengan “karya-karya Torah” masih menjadi topik yang hangat diperdebatkan. Namun, dalam interpretasi NPP, *ta erga tou nomou* dilihat sebagai padanan *ma’ase ha-Torah*, sehingga “karya-karya Torah” diartikan sebagai aturan dan praktik penanda identitas Yahudi yang

⁶ Antara lain: E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (London, 1979); J.G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (London, 1998).

berwatak eksklusif seperti sunat, Sabat, *kasbrut* dan aturan ritual lainnya.⁷ Tanpa perlu larut dalam perdebatan sengit ini, cukuplah kita mencatat, aspek ini tidak mesti dilihat sebagai agenda tunggal Paulus dalam diskusi tentang Torah dan umat Allah. Dalam hal ini NPP menawarkan suatu lensa alternatif untuk membebaskan para pembaca Paulus dari karikatur yang simplistik tentang Yudaisme.

Dengan menghapuskan sunat dan tanda pembeda lainnya Paulus dan para pendukungnya yang berpandangan inklusif melakukan terobosan yang tak terbayangkan oleh aliran Yahudi mana pun dalam Yudaisme (bnd. Kis 10.28). Pada masa perjuangan Yahudi di bawah kepemimpinan Makabe, tanda-tanda distingtif ini dipertahankan dengan taruhan nyawa ketika berhadapan dengan kebijakan Helenisasi Antiokhus IV yang anti Torah (1 Mak 1-2; 2 Mak 6-7). Mengacu kepada kajian “klasik” Mary Douglas,⁸ bahasa “tahir-najis” terkait erat dengan sistem penataan dan penggolongan dalam masyarakat dan budaya tertentu. Yang tecermin dalam pembedaan itu adalah visi tentang “keteraturan” yang menjamin tatanan hidup dalam semesta simbolik. Ada pihak yang diuntungkan dan sekaligus ada pihak yang dipinggirkan dan dikeluarkan. Jadi, penataan simbolik ini tidak dapat tidak terjalin dengan lalu-lintas kepentingan dan kekuasaan (baca: “politik identitas”).

Jika demikian, seperti apa alternatifnya? Pertama-tama perlu digarisbawahi, dalam kesinambungan dengan seluruh tradisi Yudaisme, jemaat Kristen mula-mula tetap berpegang pada monoteisme Yahudi (Ul 6.4; Mrk 12.29-32 dan nats sejajar), meski dalam bentuk yang lebih “kompleks”, seperti yang ditegaskan Paulus: “Bagi kita hanya ada satu Allah saja, yaitu Bapa, yang dari-Nya berasal segala sesuatu dan yang untuk Dia kita hidup, dan satu Tuhan saja, yaitu Yesus Kristus, yang oleh-Nya segala sesuatu telah dijadikan dan yang karena Dia kita hidup” (1 Kor 8.6). Dengan menginterpretasi baptisan dalam analogi dengan kematian dan kebangkitan Kristus, persekutuan dengan Kristus yang mati dan bangkit dilihat sebagai dunia simbolik baru berikut dengan implikasi etisnya (Rm 6.1-14; 2Kor 5.17; bnd. Kol 2.13; Ef 2.1, 5). Sebagai ganti perjamuan *kosher* yang dipegang ketat dalam Yudaisme, lebih-lebih oleh mazhab seeksklusif komunitas Qumran, batas tahir-najis secara visual diterobos dalam perjamuan Tuhan (*kyriakon deipnon*, 1 Kor 11.20). Dalam hal ini

⁷ James D.G. Dunn, “4QMMT and Galatians,” *New Testament Studies* 43 (1997), 151. Mengenai NPP dan pandangan pro-kontra, lihat tinjauan dalam karya M. F. Bird, *The Saving Righteousness of God: Studies on Paul, Justification, and the New Perspective* (Eugene, 2007).

⁸ *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. (London: Routledge & Kegan Paul, 1966); lihat rangkumannya dalam Hortensius F. Mandaru, “Kekudusan: Sebuah Tafsiran Alternatif”, *Jurnal Proklamasi* 7 (2006), 23-46.

berlaku prinsip “tidak ada perbedaan antara orang Yahudi dan orang Yunani” (Rm 10.12; bnd. 3.22; Gal 2.12-14; 3.28). Prinsip ini juga mempunyai implikasi sosio-kultural yang signifikan. Dalam konstruksi idealnya, status orang merdeka dan budak, laki-laki dan perempuan pun terlampaui (Gal 3.28). Dengan demikian, perjamuan ini merupakan sebetuk ritus solidaritas (*rite of solidarity*) yang memperkuat kohesi internal dan meneguhkan kesatuan serta kesetaraan komunal.⁹

Namun, pertanyaan berikutnya yang tak terhindarkan bagi jemaat mula-mula yang hidup di lingkungan Hellenis-Romawi adalah: Apakah pelepasan batas simbolik antara orang Yahudi dan *ta ethne* dalam komunitas Kristen sekaligus berarti penurunan ambang batas antara komunitas Kristen dan dunia sekitarnya? Terkadang jawabannya tampak agak ambivalen seperti dalam contoh perkawinan campur (1 Kor 7.14; bnd. 2 Kor 6.14 yang dapat ditafsirkan lebih luas daripada soal perkawinan). Namun, pada umumnya jawabannya adalah “tidak”. Penggunaan istilah “orang luar”, misalnya, jelas mengandaikan garis pemisah (*hoi ekebo*, 1Kor 5.12, 13; 1Tes 4.12; Kol 4.5). Persoalan tentang boleh tidaknya memakan daging yang dipersembahkan kepada berhala (1 Kor 8-10) merupakan contoh nyata tentang batas-batas itu: “Kamu tidak dapat mendapat bagian dalam perjamuan Tuhan dan juga dalam perjamuan roh-roh jahat” (10.21). Ritus solidaritas yang menjadi perekat interal adalah juga penanda batas terhadap “orang-orang luar”. Ciri eksklusif ini mau tidak mau membuat orang-orang Kristen “terasing” atau setidaknya “terasa asing” dalam lingkungan Hellenis-Romawi.

Akan tetapi, berbeda dengan komunitas Qumran, umat Kristen tidak menyingkir dari dunia tempat mereka hidup, berkarya dan bergaul dengan “orang luar”. Ketika Paulus mengecam berbagai dosa yang dilakukan dalam jemaat Korintus, sangat menarik menyimak strateginya yang bersisi ganda terhadap isu percampuran atau kontaminasi yang dapat terjadi antara “orang dalam” dan “orang luar”. Sebagai klarifikasi terhadap nasihatnya terdahulu (“jangan bergaul dengan orang-orang cabul”, 1 Kor 5.9), ia menegaskan, “Yang aku maksudkan bukanlah dengan semua orang cabul pada umumnya dari dunia ini atau dengan semua orang kikir dan penipu atau dengan semua penyembah berhala, karena jika demikian kamu harus meninggalkan dunia ini. Tetapi yang kutuliskan kepada kamu ialah, supaya kamu jangan bergaul dengan orang, yang sekalipun menyebut dirinya saudara, adalah orang cabul, kikir, penyembah

⁹ Wayne A. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul* (New Haven, 1983), 156-160; bnd. studi G. Theissen yang banyak menyoroti gejala dalam komunitas yang bervisi egaliter akibat perbedaan status sosio-ekonomis (*Studien zur Soziologie des Urchristentums*; Tübingen, 1979), 231-71; 290-317.

berhala, pemfitnah, pemabuk atau penipu; dengan orang yang demikian janganlah kamu sekali-kali makan bersama-sama” (1Kor 5.19). Dengan suatu *reductio ad absurdum* (“meninggalkan dunia ini”), Paulus mengarahkan pendiriannya yang keras secara spesifik terhadap “orang dalam”. Ia berpendapat, “mereka yang berada di luar”¹⁰ berada di bawah kewenangan Allah yang akan menghakimi mereka (5.13).

Terhadap orang-orang luar, *paraenesis* yang umum ditemukan dalam surat-surat Paulus adalah bekerja, mengurus persoalan sendiri, hidup santun, berbuat baik dan sedapat-dapatnya hidup damai dengan semua orang (Rm 12.8; 1Tes 4.12; bnd. Ef 5.15-16; Kol 4.5). Dalam perkembangan yang lebih kemudian, di bawah tekanan yang semakin kuat dari lingkungan sekitarnya, jemaat-jemaat Kristen memedomani pula suatu “tata keluarga” (*die Haustafeln*) yang dipandang “beradab” dalam dunia Hellenis-Romawi (Kol 3.18-4.1; Ef 5.21-6.9; juga dalam 1 Ptr 2.18-3.7 yang ditinjau di bawah ini).

(Se)bagai “Pendatang dan Perantau”: Stigma di Balik Label “*Christianos*”

Kekristenan awal yang tampak dalam lingkungan Paulus masih banyak disibukkan dengan pencarian identitas umat Kristen non Yahudi vis-à-vis Yudaisme dan sekaligus transisi yang harus ditempuh dari tatanan hidup lama menuju tatanan baru di dalam Kristus. Dalam perkembangan awal itu, lawan utama Kekristenan adalah umat Yahudi. Setidaknya, dalam gambaran yang diberikan Lukas, pihak Romawi tidak mau mencampuri pertikaian antara para pengikut “Jalan Tuhan”¹¹ dan umat Yahudi. Ketika berbicara kepada Agripa tentang kasus Paulus, Festus menyimpulkan: “Mereka hanya berselisih paham dengan dia tentang *soal-soal agama mereka*” (Kis 25.19). Umat Kristen masih dianggap *hairesis* dalam Yudaisme (“sekte”, Kis 24.14, atau mirip “bidat”) dan bersama umat Yahudi mendapat perlindungan yang diberikan sejak Julius Caesar dan bahkan pasca kejatuhan Yerusalem (th 70).¹²

Menjelang akhir abad pertama, identitas Kekristenan dilihat semakin jelas terpisah dari Yudaisme. Menurut Kisah Para Rasul, istilah *Christianos* mulai digunakan untuk pertama kalinya di Antiokhia (11.26). Kita tidak belum kesan adanya stigma di balik

¹⁰ Alkitab Terjemahan Baru (1974) menambah frasa “dalam jemaat” untuk memperjelas maksudnya.

¹¹ Atau, lebih singkat, “Jalan itu” (*be hodos*; Kis 9.2; 19.9, 23; 22.4, 5; 24.14, 22).

¹² Anwar Tjen, “Umat Yang ‘(Ter)asing’”: Sebuah tinjauan mengenai status dan respons jemaat purba menurut surat 1Petrus”, *Jurnal Proklamasi* 4 (2004), 94-103.

istilah itu dalam pandangan “orang luar” (Agripa, Kis 26.28). Namun, dalam surat 1 Petrus, istilah *Christianos* mengusung pengalaman tertentu yang terjalin dengan identitas: “Jika ia menderita sebagai *Christianos*, maka janganlah ia malu” (1Ptr 4.16). Umat Kristen yang menjadi tujuan surat ini disapa sebagai “para pendatang” (*parepidemos*) yang tersebar (*diaspora*) di lima wilayah Asia Kecil, sebelah barat Turki sekarang. Istilah lain yang digunakan untuk penerima surat 1 Petrus adalah “perantau (*paroikos*)” (2.11: *parapidemos* dan *paroikos*). Situasi seperti apa yang tergambar lewat istilah-istilah ini?

Pertama, di dalam Septuaginta, terjemahan Alkitab Ibrani bagi umat Yahudi berbahasa Yunani, *parapidemos* dan *paroikos* bersama-sama merupakan padanan *ger* dan *tosav* dalam bahasa Ibrani.¹³ Ketika meminta sebidang tanah kepada orang Het untuk dijadikan makam Sarah, istrinya, Abraham menyebut statusnya sebagai “orang asing” dan “pendatang” di antara mereka (Kej 23.4). Prinsip “satu hukum untuk semua” hampir sepenuhnya diberlakukan terhadap orang asing yang menetap di antara umat Israel. Mereka berhak mendapat makanan dari hasil tanah sepanjang tahun Sabat (Im 25.6) dan dapat menikmati kemakmuran (Im 25.47). Perlindungan hukum pun diberikan kepada kelompok ini. Bila melakukan pembunuhan tak berencana, mereka diizinkan mendapat perlindungan dengan menyingkir ke kota-kota perlindungan (Bil 35.15). Namun, garis pembatas tetap ditarik terhadap orang asing sesuai dengan pandangan Israel tentang sistem kekudusan. Seorang *paroikos* tidak diizinkan memakan daging domba Paskah (12.45; bnd. 12.43), kecuali ia telah “dinaturalisasi” melalui sunat (12.48). Meskipun ia tinggal pada keluarga imam, ia tidak boleh memakan persembahan kudus (Im 22.10; tetapi larangan ini juga berlaku bagi kaum awam!). Dalam sistem kekudusan, kecuali telah dinaturalisasi, mereka tetap “orang luar”, sehingga bangkai yang najis dan terlarang bagi umat yang kudus boleh diberikan atau dijual kepada mereka (Ul 14.21).

Kedua, dalam penggunaannya di dunia Hellenis-Romawi, kedua istilah yang menggambarkan keadaan “asing” atau “terasing” dari *oikos* (‘rumah, keluarga’) dan *demos* (‘negara, wilayah’) mengandung muatan sosio-ekonomis dan politis yang lebih diskriminatif lagi. Jika *parepidemos* umumnya digunakan untuk orang asing yang tinggal sementara waktu di satu tempat, *paroikos* adalah orang asing yang menetap dan mendapat perlindungan hukum setempat, meski tanpa hak-hak penuh.¹⁴ Status *paroikos* lebih rendah daripada *polites* (‘warga penuh’). Menurut hukum

¹³ Ibid., 96.

¹⁴ A. Berger, *Encyclopedic Dictionary of Roman Law* (Transaction of the American Philosophical Society; Philadelphia, 1953), 626-27.

Romawi, seorang *peregrinus* (baca: *paroikos*) tidak memiliki hak politis sehingga tidak dapat berpartisipasi dalam rapat umum. Ia tidak diizinkan masuk dinas militer dan tidak dapat berniaga dengan warga Romawi tanpa izin (*ius commercii*). Perkawinannya hanya sah bila ia mendapat izin menikah (*ius conubii*). Kendati demikian, ia memperoleh perlindungan hukum dalam sistem peradilan Romawi di bawah yurisdiksi seorang *praetor* yang mengurus orang asing. Pemberian status *paroikos* memungkinkan orang asing yang tak jelas status hukumnya untuk diterima sebagai semacam warga “kelas dua”. Namun, status demikian tidak melepaskannya dari perlakuan diskriminatif, entah dalam bentuk eksploitasi politis-ekonomis ataupun berbagai sikap bermusuhan akibat kecemburuan sosial.

Siapa yang dimaksud dengan “pendatang dan perantau” dalam 1 Petrus memang merupakan topik yang diperdebatkan. Beberapa terjemahan dan tafsiran tradisional mengartikannya orang asing di dunia ini sementara menuju surga (bnd. Ef 2.19; Ibr 13.14; 1Ptr 1.9).¹⁵ Namun, studi tafsir kontemporer telah memberi koreksi yang perlu terhadap teologi pengembaraan rohani ini. Dengan menggunakan pendekatan ilmu sosial, J.H. Elliott menyimpulkan bahwa *paroikos* terutama mengacu pada kondisi sosial yang konkret.¹⁶ Mengikuti H. Schaefer,¹⁷ Elliott melihat status *paroikos* sebagai warga yang berada antara warga asli dan orang yang sepenuhnya asing (*xenos*). Di antara warga *paroikos* ini termasuk kalangan bawah seperti budak, petani, tukang dan orang yang tidak memiliki kewarganegaraan. Merekalah *homo oeconomicus*, kaum pekerja yang menjadi tulang punggung perekonomian kekaisaran. Dari segi politis, mereka tidak mempunyai hak pilih dan tidak dapat menduduki jabatan dalam pemerintahan. Mereka dapat dikenakan wajib militer dan diizinkan turun serta dalam ibadah-ibadah publik tetapi tidak dapat menjadi imam. Kendati demikian, kewajiban mereka sama seperti warga asli dalam pembayaran pajak dan pemenuhan kuota kerja. Kebanyakan mereka tinggal di pedesaan dan tidak punya hak milik atas tanah. Singkatnya, meski lahir dan besar di wilayah kediaman mereka, *paroikos* masih dianggap warga keturunan asing. Dalam situasi sehari-hari tidak terlihat perbedaan tajam antara warga asli dan *paroikos*. Tetapi, bila terjadi gejolak politis dan ekonomis, orang-orang “luar” ini segera menjadi sasaran empuk dan kambing hitam, korban kecurigaan dan kebencian publik.

Situasi sosio-politis dan ekonomis di wilayah Asia Kecil pada ketiga abad pertama, menurut analisis Elliott, menjadi lahan subur bagi Kekristenan untuk berkembang pesat di kalangan *homo*

¹⁵ Lihat rangkuman dalam Anwar Tjen (2004), 91.

¹⁶ J.H. Elliott, *A Home for the Homeless* (Philadelphia, 1981), 36-37.

¹⁷ H. Schaefer, “*Paroikos*,” Pauly-Wissowa, Real-encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft 18/4 (1949), 1695.

oeconomicus itu. Depresi ekonomi yang terjadi sangat menekan kaum pekerja akibat kebijakan ekspansionis Romawi. Di bawah *pax romana*, wilayah-wilayah menanggung beban pembayaran upeti, pajak yang mencekik dan kerja paksa. Monopoli gandum untuk kebutuhan kota Roma dan angkatan bersenjata serta masa-masa kelaparan mengakibatkan melambungnya harga-harga. Pesan apokaliptis tentang datangnya akhir zaman yang menjanjikan pembebasan dan keselamatan kedengaran menawan bagi mereka yang tertekan (bnd. 1Ptr 1.3-5).

Kajian Elliott memang terkesan sangat spesifik, misalnya, dalam pengamatannya tentang situasi “keterasingan” yang disebabkan oleh status penerima surat 1 Petrus. Kebanyakan mereka adalah pekerja kalangan bawah dan tinggal di pedesaan. Namun, studi P. Lampe dan U. Luz menunjukkan betapa beragamnya latar sosio-ekonomis umat Kristen di Asia Kecil di era pasca Paulus, dan surat-surat Pastoral justru menyiratkan situasi perkotaan.¹⁸ Lagi pula, seperti yang dikritik oleh Paul J. Achtemeier, Elliott mengabaikan penggunaan partikel komparatif *bôs* (‘seperti, sebagai’) yang memberi nuansa metaforis (bnd. 2.2 “seperti bayi”).

Keberagaman status yang digarisbawahi studi Lampe dan Luz tidak mengizinkan kita menentukan identitas umat Kristen dalam surat 1 Petrus secara ketat. Rekonstruksi Elliott tentang status *homo oeconomicus* yang tertekan tentu relevan untuk sebagian umat yang disapa dalam surat ini, meski kita tidak tahu persis jumlahnya. Namun, situasi keterasingan yang digambarkan dengan istilah *parepidemos* dan *paroikos* menyediakan analogi terdekat dengan stigma *Christianos* yang melekat pada umat Kristen di sekitar wilayah Asia Kecil pada era pasca Paulus. Seperti orang asing dan pendatang yang diperlakukan secara diskriminatif dan tertekan oleh status sosio-ekonomis-politisnya, demikian pula situasi yang dialami umat yang beridentitas *Christianos*, baik warga pendatang maupun yang berstatus *polites*.

Jika demikian, penderitaan yang disebut dalam surat 1 Petrus (1.6; 2.19-20; 3.14, 17; 4.1, 19; 5.10) merupakan akibat stigmatisasi sosial. Namun, kita belum menyaksikan adanya penganiayaan sistematis oleh negara. Penganiayaan semasa Nero, misalnya, masih berskala lokal dan dimotivasi oleh taktiknya untuk menghentikan desas-desus tentang keterlibatannya dalam pembakaran kota Roma (th 64).¹⁹

Mengapa muncul reaksi negatif terhadap umat Kristen? Jawaban atas pertanyaan ini mau tidak mau berkaitan dengan ciri eksklusif iman Kristen seperti halnya Yudaisme. Dengan status

¹⁸ P. Lampe dan U. Luz, “Post-Pauline Christianity and Pagan Society,” *Christian Beginnings* (ed. J. Becker; Louisville, 1993), 244-45.

¹⁹ *Ibid.*, 256.

“asing”nya umat Kristen malah disapa sebagai yang “terpilih” menurut rencana Allah (*ekletois parepidemois*, 1.1; bnd. 2.4-10). Penolakan mereka terhadap keyakinan dan tatanan nilai dunia sekitarnya jelaslah merupakan faktor signifikan yang memicu keterasingan mereka. Bandingkan kutipan berikut: “Sebab telah cukup banyak waktu kamu pergunakan untuk melakukan kehendak orang-orang yang tidak mengenal Allah. Kamu telah hidup dalam rupa-rupa hawa nafsu, keinginan, kemabukan, pesta pora, perjamuan minum dan penyembahan berhala yang terlarang. Sebab itu, mereka heran (*xenizontai* ‘merasa asing’) bahwa kamu tidak turut mencemplungkan diri bersama-sama mereka di dalam kubangan ketidaksenonohan yang sama, dan mereka memfitnah kamu” (4.3-4). Tidak mengherankan jika sikap ini mengundang rasa curiga yang memunculkan berbagai cercaan dan fitnah dari orang-orang sekitar mereka (2.12; 3.16; 4.14).

Akan tetapi, sikap yang terkesan meng”asing”kan diri itu sesungguhnya diimbangi dengan itikad baik terhadap masyarakat luas yang berbeda identitas, seperti nyata dari seruan untuk memiliki cara hidup yang baik (2.12), tunduk kepada semua lembaga manusia (“karena Allah”, 2.13), menghormati semua orang dan raja (2.17), dan bersiap sedia setiap saat untuk memberi pertanggungjawaban kepada orang-orang yang memintanya. Tujuannya adalah “supaya mereka, yang memfitnah kamu karena hidupmu yang saleh *dalam Kristus*, menjadi malu karena fitnahan mereka itu” (3.16; bnd. 2.12).

Selain itu, secara internal, dalam keluarga-keluarga Kristen diberlakukan “tata keluarga” (*Haustafel*) yang mengatur hubungan-hubungan yang bersifat hierarkis berikut dengan kewajibannya. Para hamba diminta tunduk kepada tuan mereka (2.18). Demikian pula istri diminta tunduk kepada suami mereka (3.1), dan para suami agar hidup bijaksana dengan istrinya (3.7). Berhadapan dengan masyarakat sekitarnya yang menjunjung tatanan nilai seperti itu, umat Kristen diminta memberi contoh-contoh tentang sikap hidup yang akomodatif. Namun, adaptasi sosio-kultural ini dapat pula dibaca sebagai suatu strategi untuk mengurangi “keterasingan” atau rasa “asing” bagi umat Kristen di tengah-tengah lingkungannya yang kerap tidak bersahabat.

Dari *Terra Cognita* ke *Terra Incognita*: Negosiasi yang Tak Pernah Tuntas

Pencarian dan perumusan identitas umat Kristen yang kita cermati dari kedua contoh di atas dapat diibaratkan dengan pengembaraan ke tanah yang tak dikenal. Dalam perjalanan yang bertolak dari Yerusalem hingga “ujung bumi” (Kis 1.8), kelana lintas-bahasa, lintas-budaya, dan lintas-agama yang dilakukan

menuntut negosiasi yang tak kunjung tuntas. Yesus dari Nazaret tidak pernah menyiapkan suatu peta perjalanan yang siap pakai bagi para pengikut-Nya. Pasca kebangkitan-Nya kita melihat negosiasi demi negosiasi yang harus dilakukan umat Kristen setiap kali menyeberang ke “terra incognita”. Friksi dan tak jarang konflik terbuka pun terjadi di balik negosiasi yang dilakukan, pertama-tama dalam lingkungan tempat lahirnya Kekristenan, dan selanjutnya dalam gerak menyeberangi batas-batas di berbagai penjuru kekaisaran Romawi.

Peretasan yang paling inovatif tetapi juga penuh risiko dilakukan oleh Saulus yang beralih haluan ke sekte mesianis yang baru seumur jagung. Pengalaman perjumpaannya dengan Kristus yang bangkit mengubah bukan saja arah dan prioritas hidupnya tetapi juga pandangan dan keyakinannya tentang Yudaisme. Sebagaimana ditegaskannya, pendirian dan ketaatannya terhadap Torah nyata dari identitasnya sebagai orang Farisi (Flp 3.5). Namun, ketika ia memahami urgensi untuk membawa Injil ke batas-batas yang terbayangkan, reinterpretasi demi reinterpretasi pun dilakukannya untuk merangkul bangsa-bangsa tak bersunat. Proses perumusan identitas di lingkungan Yudaisme tergolong paling radikal karena menerjang batas-batas yang tidak akan dikompromikan oleh paham Yudaisme mana pun. Radikalisasi ini memicu perdebatan di kalangan Kristen sendiri tetapi berhasil mendobrak sekat pemisah yang tadinya mengunggulkan keterpilihan satu bangsa tertentu di atas bangsa-bangsa “lain”.

Dapat dimengerti, jika benturan ideologis ini tidak memerlukan rentang waktu yang terlalu panjang untuk menjelma menjadi perpisahan dan bahkan perseteruan berabad-abad antara dua komunitas yang sama-sama mengklaim keterpilihannya. Diperkirakan menjelang abad kedua, perpisahan yang tak terhindarkan itu mulai tersirat dalam *Birkat ha-Minim* yang memang mengalami berbagai perubahan redaksional hingga menjadi bagian dari Kedelapan Belas Berkat (*sbemoneh esreb*) dalam doa harian umat Yahudi:

“Bagi orang-orang murtad (*meshumadim*) biarlah tidak ada pengharapan. Cabutlah kerajaan kelaliman (*malkabut zādôn*) segera pada masa kami. Biarlah kaum Nozrim (Nasrani?) dan para penganut bidah (*minîm*) dibinasakan dalam sekejap. Biarlah mereka dihapuskan dari Kitab Kehidupan dan tidak tercantum bersama dengan orang benar. Terpujilah Engkau, ya Tuhan, yang merendahkan orang congkak.”²⁰

²⁰ Mengikuti edisi Genizah Cairo yang ditemukan Solomon Schechter di penghujung abad ke-19; *Jewish Quarterly Review* 10 (1898), 654-59.

Jalan panjang penuh kekerasan yang menandai perpisahan ini tidak dapat ditelusuri di sini.²¹ Cukuplah dicatat, perjalanan merangkul “yang lain” itu harus dibayar mahal dengan menerobos “terra sancta” Yudaisme, dan kelak diberati beban sejarah berisi lembar-lembar kelim yang menandai hubungan kedua ahli waris Abraham ini.

Contoh kedua yang kita simak dari lingkungan tradisi Petrus menggambarkan perkembangan lain lagi ketika Kekristenan di penghujung abad pertama mulai membumi di lingkungan Hellenis-Romawi. Dalam konteks ini perumusan identitas umat Kristen pun terbukti merupakan suatu “pergumulan rangkap” antara merangkul dan melepaskan. Identitas “Kristen” yang melekat pada dirinya tidak dapat tidak menimbulkan ketegangan dengan “terra cognita”nya, lingkungan sosio-kultural yang sudah lama dikenal. Diperhadapkan dengan sikap curiga atau bahkan bermusuhan dari masyarakat luas yang merasa “asing” dengan kehadiran paguyuban baru yang hidup di bawah tatatan lain, senantiasa ada godaan untuk mengakomodasi nilai-nilai dominan dan cari aman. Dalam negosiasi ini, suara yang diperdengarkan dalam surat 1 Petrus menggemakan resistensi terhadap sikap pragmatis demi rasa aman dan nyaman.

Dalam tarik-menarik antara akomodasi dan resistensi itu, keterasingan adalah konsekuensi yang tak terhindarkan. Umat Kristen dalam perkembangan sejarah selanjutnya terbukti harus berhadapan dengan paradoks perumusan identitas ini dalam lintasan-lintasan geografis, bahasa, budaya dan keyakinan yang harus ditempuhnya. Di satu sisi, ia dipanggil untuk mempertanggungjawabkan dan mempertahankan identitasnya meski dengan konsekuensi menjadi “terasing”. Di sisi lain, ia tetap perlu bersikap akomodatif mengolah dan belajar dari nilai-nilai yang diyakini bersama untuk memperluas ruang dan peluang yang terbuka bagi hidupnya bersama yang lain.

Sejarah pra-Konstatinus mencatat, dalam kelana perumusan identitas yang paradoksal itu, tidak jarang terjadi situasi yang digambarkan dalam kutipan di awal tulisan ini. Kepada Diognetus, penulis anonim yang menyebut dirinya “Mathetes” (“Sang Murid”), menuliskan:

“Orang Kristen tidak dapat dibedakan dari umat manusia lainnya, baik menurut negeri, bahasa maupun adat-istiadatnya. Mereka tidak menetap di kota-kota mereka sendiri. Mereka tidak menggunakan dialek yang berbeda. Mereka tidak mengikuti cara hidup yang lain

²¹ Lihat tinjauan Anwar Tjen, “Israel dan Prasangka-prasangka Kita,” *Berteologi itu Asyik* (Kumpulan Refleksi Teologis Menghormati 91 Tahun Pdt. Prof. Dr. P.D. Latuhamallo; Jakarta, 2009), 105-29.

sendiri. Mereka hidup di tanah air sendiri tetapi sebagai orang asing (*paroikos*). Dalam segalanya, mereka turut terlibat sebagai warga penuh (*polites*), tetapi mereka menderita segalanya sebagai orang asing (*xenos*).”²²

Ditilik dari kesulitan dan keterasingan yang mereka alami, sungguh tak terduga bila sekitar dua abad kemudian, kelompok-kelompok kecil yang tersebar di wilayah timur kekaisaran Romawi itu akan terlibat dalam proses membangun dunia baru. “Melampaui apa yang dapat mereka bayangkan, dalam perjalanan waktu, gagasan-gagasan mereka, gambaran-gambaran mereka akan Allah, cara mereka menata hidup, dan ritus-ritus mereka akan menjadi bagian dari transformasi berskala raksasa terhadap budaya sekitar Laut Tengah dan Eropa.”²³

Tentang Penulis

Anwar Tjen adalah Konsultan Ahli dan Kepala Departemen Penerjemahan, Lembaga Alkitab Indonesia. Tjen belajar teologi di STT HKBP (S.Th., 1991); kemudian melanjutkan pendidikannya dalam bidang biblika di Union Theological Seminary in Virginia, USA (Th.M. in NT studies, 1995); Pontificium Institutum Biblicum Roma, (studi pra-doktoral, 1997-1998); L'École biblique et archéologique française, Yerusalem (riset doktoral, 1999); University of Cambridge, UK (Ph.D. in biblical studies, 2003); studi linguistik di Australian National University, Canberra (Grad.Dipl. in linguistics, 2007). Disertasinya “On Conditionals in the Greek Pentateuch” diterbitkan oleh T. & T. Clark (New York, 2010). Ia juga melayani sebagai pendeta Gereja Kristen Protestan Indonesia (GKPI, berpusat di Pematangsiantar).

²² Surat kepada Diognetus 5.1-2, 5, abad kedua
(<http://www.ccel.org/l/lake/fathers/diognetus.htm>)

²³ Weeks (1983), 192.

Bibliografi

- Berger, Adolf. *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*. Philadelphia: American Philosophical Society, 1953.
- Bird, Michael F. *The Saving Righteousness of God: Studies on Paul, Justification and the New Perspective*. Eugene, OR: Wipf and Stock, 2007.
- Douglas, Mary. *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge & Kegan Paul, 1966.
- Dunn, J.G. *The Theology of Paul the Apostle*. London: T & T Clark, 1998
- _____. "4QMMT and Galatians." In *New Testament Studies* 43 (1997): 147-153.
- Elliott, J.H. *A Home for the Homeless*. Philadelphia: Fortress, 1981.
- Harding, Mark, ed. *Early Christian Life and Thought in Social Context: a Reader*. London: Sheffield Academic Press, 2003.
- Hertzberg, A. "Jewish Identity." In *Oxford Dictionary of the Jewish Religion*. Edited by R. J. Zwi Werblowsky and Geoffrey Wigoder. New York: Oxford University Press, 1997.
- Lampe, P. dan U. Luz. "Post-Pauline Christianity and Pagan Society." In *Christian Beginnings: Word and Community from Jesus to Post-Apostolic Times*. Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1993.
- Mandaru, Hortensius F. "Kekudusan: Sebuah Tafsiran Alternatif." Dalam *Jurnal Proklamasi* 7 (2006), 23-46.
- Meeks, Wayne A. *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*. New Haven: Yale University Press, 1983.
- Sanders, E.P. *Paul and Palestinian Judaism*. London: SCM Press, 1979.
- Schaefer, H. "Paroikos." In *Paulys Real-Encyclopadie Der Classischen Altertumswissenschaft*. Edited by Georg Wissowa and Wilhelm Kroll. Stuttgart: J.B. Metzlersche, 1949.
- Stambaugh, J., dan D. Balch. *Dunia Sosial Kekristenan Mula-mula*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1994.
- Theissen, Gerd. *Studien zur Soziologie des Urchristentums*. Tubingen: J.C.B. Mohr, 1979.
- Tjen, Anwar. "LXX dalam Perjanjian Baru: Sebuah Tinjauan Terhadap Beberapa Persoalan Metodologis." Dalam *Forum Biblika* 25 (2010): 20-40.
- _____. "Misi dalam Dunia Majemuk." Dalam *Tutur Tinular: Puncung Tulis 70 Tahun Supardan*. Jakarta: Lembaga Alkitab Indonesia Jakarta, 2010.
- _____. "Umat Yang '(Ter)asing: Sebuah Tinjauan mengenai Status dan Respons Jemaat Purba menurut Surat 1 Petrus." Dalam *Jurnal Proklamasi* 4 (2004): 94-103.

_____. "Israel dan Prasangka-prasangka Kita." Dalam *Berteologi itu Asyik: Kumpulan Refleksi Teologis Menghormati 91 Tahun Pdt. Prof. Dr. P.D. Latuhamallo*. Jakarta: Lembaga Alkitab Indonesia, 2009.