DI ANTARA IDENTITAS DAN KEBERSAMAAN : MASALAH MISI DAN UNIVERSALISME DI DALAM TRITO YESAYA

E.GERRIT SINGGIH, PH.D.

Pendahuluan

Pada tahun 1984 kami mempublikasikan pendapat kami mengenai corak misi di dalam Yesaya 40-55, khususnya dalam Yes 42:1-9, yang oleh para penafsir dianggap sebagai "syair Hamba Tuhan" yang pertama. [1] Corak misi itu adalah yang pasif, dalam arti Israel sebagai Hamba Tuhan dipanggil untuk menjadi model kepada dunia, model bagaimana seharusnya hidup. Jadi dapat dikatakan sebagai model *presensia*, hadir di tengah-tengah dunia ini dan hidup sedemikian rupa, sehingga dunia tertarik dan ingin belajar ke Israel. Di samping itu kami juga menyinggung tentang adanya "universalisme dari atas" di dalam Deutero-Yesaya (selanjutnya "DY") yang menuntut agar apa yang diyakini, sebaiknya atau seharusnya diterima oleh dunia, yakni mengakui bahwa Pencipta seluruh dunia adalah Yahweh, Allah Israel. Tetapi selain itu ada pula "universalisme dari bawah", yang menyoroti kebersamaan Israel dan dunia dalam masalah penderitaan. Yahweh tidak hanya Allah Israel saja melainkan juga Pencipta seluruh dunia. Kedua macam universalisme ini muncul dalam rangka ketegangan di antara konsep pemilihan dan konsep penciptaan. Untuk inspirasi bagi misi

masa kini kami menyarankan bahwa sebaiknya kita menekankan pada "universalisme dari bawah" tanpa mengabaikan "universalisme dari atas" dan minus polemik serta ejekan yang terdapat di dalam DY, yang menurut kami merupakan sisa-sisa dari kebencian DY terhadap dunia (dalam hal ini Babel).

Dalam karangan ini kami melanjutkan penelitian kami ke bagian kitab Yesaya fasal 56-66 yang biasanya disebut Trito-Yesaya (selanjutnya "TY"). Sejak munculnya penelitian W. Zimmerli [2] dan D. Michel [3] orang sudah terbiasa menyelidiki bagaimana pesan-pesan dari DY ditanggapi oleh generasi-generasi berikutnya. Maka yang menjadi perhatian kami dalam rangka tema pertemuan kita mengenai "Akar-akar Misi dalam Perjanjian Lama" adalah bagaimana pokok-pokok yang dikemukakan di atas diolah di dalam konteks TY. Apakah di dalam TY pokok misi dan universalisme dari DY diperkembangkan ataukah dipersempit? Survai terhadap literatur mengenai TY tidak memperlihatkan kesatuan pendapat. Ada yang menekankan bahwa dalam TY universalisme lebih jelas daripada dalam DY, tetapi ada pula yang berkata sebaliknya. Oleh karena itu arah karangan ini adalah sbb : mula-mula kami akan menguraikan konteks ke sebelas pasal beserta latar belakang sejarahnya dalam garis besar, kemudian kami memilih beberapa perikop yang ada hubungannya dengan DY dalam rangka misi dan universalisme untuk ditafsir.

Pada bagian kesimpulan, setelah kesimpulan selesai, kami akan menghubungkan hasil tafsir dengan masalah bagaimana ilmu misiologi sendiri menggunakan teks-teks Alkitab.

Konteks dan Latar Belakang Sejarah

a. *Konteksnya*

Pasal 56:1-8 merupakan seruan agar memperhatikan *mishpat* (dalam TB-LAI diterjemahkan "hukum" sedangkan dalam BIS "apa yang adil") dan *tsedaqah* (dalam TB-LAI "keadilan", BIS "hukum"). Perhatian itu perlu karena sebentar lagi Tuhan akan mendatangkan *yeshuati* (TB-LAI "keselamatanKu") dan menyatakan *tsidqati* (TB-LAI dan BIS "keadilanKu"). Dalam konteks pasal 56 itu berarti memelihara Sabat dan tidak melakukan *kol ra* (TB-LAI "setiap perbuatan jahat", BIS "kejahatan"). Mereka yang memperhatikan *mishpat* dan *tsedaqah* termasuk a) *ben-hannekar* (TB-LAI dan BIS "orang asing") dan b) *hassariss* (TB-LAI dan BIS "orang kebiri"). Bentuk dari seruan ini merupakan jawaban

kepada keluhan orang asing dan orang kebiri bahwa mereka tidak akan masuk dalam lingkungan keselamatan Tuhan. Mereka bisa beribadah di Bait Suci oleh karena rumah Tuhan adalah rumah untuk berdoa bagi *ha'amim* (TB-LAI dan BIS "segala bangsa"). Bukan hanya itu, orang-orang asing disebut sebagai "hamba-hamba bagiNya" (ayat 6, TB-LAI. BIS "berbakti padanya").

Pasal 56:9 – 57:2 merupakan kecaman terhadap pemimpin-pemimpin yang bejat. [4] Bentuknya masih berupa seruan, yaitu kepada binatang-binatang di hutan untuk datang makan, oleh karena penjaga-penjaga umat bagaikan orang buta dan anjing-anjing bisu yang tidak menyalak, bahkan bagaikan anjing-anjing pelahap. Maksudnya jelas: gambaran anjing penjaga yang mestinya waspada, malah kerjanya makan melulu. Dalam ayat 11 penulis menunjuk siapa yang dimaksudkannya : *ro'im* (TB-LAI "gembala-gembala", BIS "pemimpin-pemimpin"). Akibat tidak melaksanakan kewajiban ini *hatsaddiq* (TB-LAI "orang benar", BIS "orang baik") binasa, *anshe-khessed* (TB-LAI dan BIS "orang-orang saleh") tersapu bersih. Meskipun demikian mereka masuk ke *shalom* dan beristirahat dengan tenang di tempat tidur (di sini eufemisme untuk kubur [5]).

Pasal 57:3-13 berbentuk "oracle of judgement" yang menghantam mereka yang menjalankan praktek-praktek ibadah kafir atau ibadah yang tidak benar. Berbeda dengan orang *hatsadiq* dan *anshe-khessed* mereka yang menjalankan praktek-praktek ini akan disapu bersih seperti terkena tiupan angin.

Pasal 57:14-21 merupakan janji-janji pengampunan bagi mereka yang *dakkah* (TB-LAI "remuk") dan *shafal-ruakh* (TB-LAI "rendah hati"). Tidak untuk selamanya Tuhan murka. Ia murka karena kesalahan. Ia menyembunyikan diri (TB-LAI "menyembunyikan wajah-Ku", namun MT tidak menyebut "wajah"), tetapi Ia akan menghibur dan memperdamaikan serta menyembuhkan. Namun hal ini tidak berlaku bagi *haroshim* (TB-LAI "orang-orang fasik", BIS "orang jahat"). Bagi mereka tidak ada damai.

Pasal 58 oleh TB-LAI diberi judul "Kesalehan yang palsu dan yang sejati". Bentuknya juga berupa jawaban, tapi kini bukan kepada orang asing dan orang kebiri, melainkan kepada "umatKu" yang telah menjalankan dengan taat segala ketentuan-ketentuan religius namun merasa bahwa Tuhan masih tidak memperhatikan. Kehidupan mereka ternyata masih penuh dengan berbagai macam ketidak-beresan. Kami sulit melawan godaan untuk menduga bahwa fasal ini meneruskan benang merah dari apa yang sudah diperiksa di atas. Dalam pasal 57:14-

21 Tuhan mengungkapkan bahwa Dia akan berada bersama mereka yang rendah (hati). Di sini umat melaporkan bahwa mereka sudah berusaha merendah (tapi istilah yang digunakan lain dari perikop di atas, *inninu nafshenu*), yaitu dengan jalan berpuasa. Kemudian diterangkan bahwa sambil berpuasa dengan jalan melaksanakan ritus-ritus perendahan diri, umat masih terus melangsungkan perbuatan-perbuatan tidak adil terhadap mereka yang lebih lemah kedudukannya. Selama mereka masih berlaku demikian, Tuhan di tempat yang tinggi tidak akan mendengarkan. Dalam ayat-ayat 6-9 diuraikan dengan rinci puasa macam bagaimana yang dikehendaki Tuhan, yang pada pokoknya menuntut agar orang berhenti bertindak lalim dan melaksanakan keadilan. Baru pada waktu itu Tuhan akan menjawab. Ayat 13 kembali mengingatkan pada pentingnya memperhatikan hari Sabat.

Pasal 59:1-15a kembali menjelaskan bahwa bukannya Tuhan tidak dapat menolong. Tetapi ada yang memisahkan Tuhan dan umat-Nya, yakni *awonotekem* (TB-LAI dan BIS "segala kejahatanmu") dan *khattotekem* (TB-LAI dan BIS "segala dosamu"), sehingga Ia tak menolong. Kembali lagi kita mendengarkan tentang Tuhan yang telah menyembunyikan wajah (di sini malah TB-LAI menterjemahkan "menyembunyikan diri"). Mula-mula penjelasan dialamatkan kepada "kamu", tetapi mulai ayat 5 dipakai bentuk orang III jamak, "mereka". Mulai ayat 9-15a terdapat pengakuan dosa dan pengakuan ketidakberdayaan dari "kami".

Pasal 59:15b-21 merupakan janji kelepasan sebagai sambutan atas pengakuan dosa di atas. Tuhan turun tangan bertindak dengan mengenakan pakaian perang. Ia melakukan kelepasan berupa pembalasan sesuai dengan keadilan.

Pasal 60-62 memperlihatkan situasi sesudah Tuhan bertindak. Sion akan menjadi sebuah tempat yang terberkati dan dikagumi orang. *goyim* (TB-LAI dan BIS "bangsa-bangsa") dan *melakim* (TB-LAI "raja-raja") akan berdatangan. Dalam pasal 60:10 kembali menyebut orang-orang asing, tetapi sebagai yang bertanggung-jawab membangun tembok-tembok. Di pasal 60:13 bangsa yang tidak mau melayani Sion akan dihancurkan. Singkatnya dalam pasal 60 ini kedudukan orang asing dan bangsa-bangsa serta kerajaan-kerajaan adalah sebagai mereka yang kalah dan harus memberikan kekayaan mereka kepada Sion. Sedangkan umat sendiri akan beres keadaannya. Dosa, kesalahan dan kejahatan tidak ada lagi, semuanya disebut *tsaddiqim* (TB-LAI dan BIS "orang-orang benar"). Pasal 61:1-11 memberitakan tentang "aku" yang diurapi oleh Tuhan dan yang memiliki *ruakh adonai yahweh* (TB-LAI "roh

Tuhan ALLAH, BIS "kuasa Tuhan yang maha tinggi"). Padahal dalam pasal 60:16 dan 21-22 disebutkan mengenai "Aku" yang menunjuk Tuhan. Tokoh ini diutus untuk menyampaikan *basser* (TB-LAI dan BIS "kabar baik") berupa pembebasan kepada mereka yang lemah dan tidak berdaya. Sama seperti pada pasal 59:15b-21 pembebasan ini juga merupakan perhitungan/pembalasan Allah kepada mereka yang menjadi sumber penderitaan orang-orang yang tadinya ditindas itu. Dalam pasal 61:5 disebutkan tentang *zarim* (TB-LAI "orang-orang luar") dan orang-orang asing yang akan bekerja untuk mereka yang telah dibebaskan ini sebagai gembala ternak dan petani. Sebaliknya mereka yang telah dibebaskan ini akan disebut *kohene-yahweh* (TB-LAI "imam-imam TUHAN") dan *mesharte-elohenu* (TB-LAI "pelayan-pelayan Allah kita", BIS "hamba Allah"). Pasal 62 juga mulai dengan menunjuk pada "aku". Ayat 1 memperlihatkan ketidak-tenangannya dalam arti tekadnya untuk mewujudkan tugas pengutusannya. Sion yang tadinya seperti isteri yang terlantar karena diceraikan suami akan kembali bersuami, karena suaminya telah berkenan rujuk kembali. Pada ayat 6 TB-LAI memakai "Ku" untuk menunjuk Tuhan yang menempatkan pengintai-pengintai di atas tembok-tembok Yerusalem. BIS sebaliknya, "aku". Pada 6c "kamu" harus mengingatkan Tuhan kepada Sion. Sama seperti "aku" dalam ayat 1 tak dapat tinggal tenang, demikian pula di sini Tuhan tidak dapat tinggal tenang, sampai kemuliaan Sion dipulihkan.

Pasal 63:1-6 melaporkan sebuah penglihatan tentang Tuhan yang baru kembali dari Edom dengan baju yang merah (*adom*, ayat 2). Garis pemikiran dari pasal 59:15b-21 dilanjutkan di sini. Tuhan telah melakukan pembalasan yang mengerikan kepada bangsa-bangsa.

Pasal 63:7-64:11 mengemukakan pengakuan akan kebaikan Tuhan yang lalu dan permohonan agar Tuhan kembali ke tengah-tengah umat. Diakui bahwa di masa lampau Tuhan sendiri yang datang menolong, bukan duta atau utusan (63:9). Begitu TB-LAI dan BIS menterjemahkannya, namun MT sendiri berbunyi *lo tsar wemale'ak panau hoshiam* yang terbuka pada kemungkinan lain. Tetapi umat telah memberontak mendukakan *ruakh qadsyu* (TB-LAI "Roh KudusNya", BIS mengabaikan istilah ini), sehingga Tuhan berubah menjadi musuh umat (63:10). Perbuatan Allah di zaman Musa diingat kembali dan juga mujizat-mujizat yang menyertai pembebasan di masa lampau. (Dalam MT tertulis "Musa umatnya". TB-LAI "hambaNya", BIS "hamba Tuhan"). Di manakah Tuhan yang sudah pernah berbuat demikian itu sekarang? Tuhan dipanggil "Bapa" dan dimohon untuk kembali kepada *abadekah* (TB-LAI dan BIS "hamba-hambaMu"). Tuhan diharapkan agar me-

nampakkan diri lagi dengan turun dari langit, meskipun umat mengakui bahwa Dia murka karena keberdosaan umat. Dalam pasal 64:7 umat mengakui Tuhan sebagai Bapa dan umat sebagai buatan tangan Tuhan. Pengakuan ini menjadi dasar untuk mohon belas kasihan Tuhan kepada Sion yang hancur dan Bait Suci yang runtuh.

Pasal 65-66 mendeskripsikan mereka yang menyeleweng dan mereka yang setia. Di sini jalan pemikiran dari 57:3-13 diteruskan lagi. Tuhan sebenarnya telah mengambil prakarsa menghadirkan diri kepada umat. Tetapi umat merupakan *am ssorer* TB-LAI "suku bangsa yang memberontak"). Karena itu Tuhan akan menghukum, namun tidak secara membabi buta. Tidak seluruhnya akan dimusnahkan, "oleh karena hamba-hambaKu" (65:8). Mereka merupakan orang-orang pilihan yang akan mewarisi Yudea. Namun mereka yang menyeleweng dan meninggalkan Tuhan akan mati dibunuh. Hamba-hamba Tuhan akan makan, tapi yang menyeleweng akan kelaparan. Hamba-hamba Tuhan akan minum, tapi yang menyeleweng akan kehausan. Hamba-hamba Tuhan akan bersukacita tapi yang menyeleweng akan berdukacita. Demikianlah dikontraskan keberadaan kedua kelompok ini. Mulai 65:17 Tuhan digambarkan menciptakan langit baru dan bumi baru. Dalam ayat-ayat selanjutnya penggambaran itu dibatasi dan dikonkretkan berupa penciptaan Yerusalem baru yang sangat berbeda dari yang sudah-sudah. Masa depan yang sejahtera digambarkan dengan sangat fantastik. Pada pokoknya tidak ada lagi kejahatan di sana. Pasal 66 mulai dengan memperlihatkan kontras antara langit sebagai buatan tangan Tuhan dan rumah yang mau didirikan manusia bagiNya. Tuhan yang berkuasa sebagai Pencipta berkenan kepada mereka yang patah semangat dan respek kepada perkataanNya. Sedangkan sebaliknya, Ia tidak berkenan kepada orang yang mencari jalannya sendiri, yang melakukan pelbagai macam aturan ibadah tetapi sekaligus menyeleweng. Dalam ayat 5 mereka ini disebut *ahekem* (TB-LAI "saudara-saudaramu", BIS "di antara bangsamu"). Ayat-ayat 7-9 memuat metafor perempuan yang mengalami saat bersalin. Konteksnya berupa kelahiran umat, yang nantinya menyusu pada Sion-Yerusalem (ayat 8,11). Namun dalam ayat 13 terdapat "simile" mengenai Tuhan sebagai ibu yang menghibur anakNya, sehingga tidak begitu jelas siapa yang ibu dan siapa yang anak. Dalam ayat 14 kembali disebutkan tentang "hamba-hambaNya" yang dipertentangkan dengan mereka yang akan binasa. Ayat-ayat 18-24 tidak bercorak puitis (BIS malah mem"prosa"kan ayat 17!). Di situ dikemukakan tentang bangsa-bangsa yang dikumpulkan oleh Tuhan setelah masa penghukuman terhadap mereka telah lewat.

Dari antara mereka akan dikirim utusan-utusan ke dunia untuk menyampaikan tentang kemuliaan Tuhan. Mereka akan membawa pulang orang-orang yang selama ini telah tersebar ke mana-mana. Dari antara "mereka" akan dipilih beberapa untuk *lakkohanim lalewiyyim* (TB-LAI dan BIS "imam-imam dan orang-orang Lewi"). Dalam ayat 22 kembali disinggung tentang langit baru dan bumi baru. Konteksnya adalah *kol basar* (TB-LAI dan BIS "seluruh umat manusia") yang akan menyembah Tuhan. Tetapi mereka pula yang akan menyaksikan akhir dari orang-orang yang memberontak terhadap Tuhan.

Dari pemeriksaan konteks, kami mendapat kesan bahwa meskipun kadang-kadang kaitannya tidak lancar, ada benang merah yang menghubungkan ke sebelas fasal di atas.

b. *Latar belakang sejarahnya*

Sejak penelitian B. Duhm pada 1892 orang sadar bahwa situasi yang ada dibalik fasal-fasal 56-66 bukan lagi Babel seperti dalam fasal 40-55 melainkan Palestina yang pelan-pelan dan bertahap telah kembali dihuni oleh mereka yang kembali dari pembuangan. Dari pelbagai sumber (misalnya kitab Yeremia dan kitab Ratapan) diketahui bahwa tidak semua dari penduduk Yehuda pergi ke pembuangan. Dari Yer 40:7-11-41:18 kita mendapat gambaran bahwa masyarakat yang tinggal di Palestina melangsungkan kehidupan seperti biasa. Gambaran di sini berlawanan dengan apa yang kita lihat dalam Yer 44. Di situ Yudea tanpa penduduk. Ada juga yang tetap tinggal di sekitar Yerusalem. Mereka ini meneruskan ibadah di sekitar puing-puing Bait Suci, berupa ibadah tobat yang berisi ratapan-ratapan. Dalam kitab Yeremia orang-orang yang tidak ikut ke pembuangan sudah mulai dianggap sebagai orang-orang "kelas dua" dibandingkan dengan mereka yang mengalami penderitaan di pembuangan. Dalam Yer 24 mereka yang pergi disebut "buah ara yang baik" sedangkan yang tinggal disebut "buah ara yang jelek". Oleh karena dalam ayat 8 disebutkan tentang "orang-orang yang menetap di Mesir" sebagai termasuk pada "buah ara yang jelek" maka dapat dikatakan Yer 24 mendapatkan bentuk akhirnya di pembuangan.[6)]

Sesudah kembali dari pembuangan tentulah terjadi ketegangan di antara mereka yang menganggap diri "buah ara yang baik" dan mereka yang tinggal dan dijuluki "buah ara yang jelek". Salah satu persoalan di dalam fasal 56-66 adalah menduga apakah kontradiksi-kontradiksi yang ada berasal dari ketegangan di atas, dan apakah mereka yang di-

katakan tertindas dalam fasal-fasal ini dapat ditunjukkan sebagai mereka yang tidak pergi ke pembuangan.[7]

Tetapi kalau kita mau melihat bagaimana pemikiran DY diteruskan dalam TY, maka pertanyaannya harus diubah: bagaimanakah pemikiran mengenai hubungan di antara umat dan dunia yang telah dirumuskan oleh DY berupa kedua macam universalisme di atas dipelihara dan diperkembangkan oleh mereka yang kembali dari pembuangan? Persoalannya tidak mudah, sebab umat yang kembali dari pembuangan juga bisa menganggap diri sebagai umat yang tertindas. Memang sudah pulang, tetapi masih melanjutkan pemahaman tentang keberadaannya sebagai orang tertindas. Bisa juga – seperti banyak terjadi – merasa diri tertindas namun dalam kenyataan menindas orang lain. Teks yang mengungkapkan perasaan tertindas tidak begitu saja bisa diterima "at face value". Jadi siapa yang menindas siapa? Yang pergi menindas yang tidak pergi, atau yang tidak pergi menindas yang baru pulang? Para penafsir yang menggambarkan situasi TY sebagai pertentangan atau polemik antara dua golongan seringkali tidak menggumuli terlebih dahulu pertanyaan-pertanyaan di atas.[8]

Kemungkinan lain adalah mengabaikan faktor mereka yang pergi dan tidak pergi dengan jalan menganggap bahwa masyarakat yang dihadapi di dalam fasal-fasal 56-66 sudah menyelesaikan pertentangan itu namun menghadapi pertentangan lain yang berbeda hakikatnya, yaitu di antara golongan yang terbuka (universalis) dan golongan yang tertutup (partikularis). Kemungkinan inilah yang banyak diikuti.[9] Golongan yang tertindas dengan demikian dapat dilukiskan sebagai "hamba-hamba Tuhan" yang mau mewujudkan universalisme dari DY di zaman sesudah pembuangan namun mengalami hambatan dari penduduk lainnya.

Lain daripada situasi pertentangan yang dapat kita raba-raba di atas, tidak ada petunjuk jelas di dalam teks mengenai "sikon" dan waktunya (kecuali tentu saja, sesudah pembuangan). Kelihatannya situasi umum tidak dapat dikatakan sama pada ke sebelas fasal dalam TY. Fasal 56:5 dst memberi kesan bahwa Bait Suci yang telah direstorasi sudah digunakan lagi. Namun fasal 63:7-64:11 (terutama 64:10) mengimplikasikan bahwa Bait Suci telah hancur. Bentuk fasal ini berupa ratapan dan mirip sekali dengan apa yang dapat kita baca di dalam kitab Ratapan, sehingga ada yang menganggap perikop ini berasal dari masa segera sesudah kejatuhan Yerusalem. [10] Pandangan ini didasarkan atas asumsi bahwa hanya di masa pembuangan saja orang meratap. Apakah asumsi ini betul masih harus kita periksa.

Para pakar nampaknya tidak bisa memastikan penanggalan dari ke sebelas fasal dalam TY. Sebagai contoh saja saya mengutip dari G. Fohrer, O. Kaiser dan G.W. Anderson.[11] Setelah melakukan analisa yang rinci terhadap ke sebelas fasal, Fohrer menyusun penanggalan sbb.:

a.	63:7-64:11	Pertengahan abad keenam s.M.
b.	66:1-4	Sekitar 520
	60, 61, 62	Periode pasca pembuangan awal
c.	56:1-8 56:9-57:13 59	Permulaan abad kelima
d.	57:14-21 58:1-12 58:13-14 63:1-6	Pasca pembuangan, tak dapat diberi penanggalan secara tepat
e.	65	Abad keempat
f.	66:5-24	Abad ketiga

Paling tidak di bagian d. ada empat perikop yang tidak bertanggal. Kaiser menempatkan 63:15-64:12 (11 MT) pada zaman pembuangan, karena katanya 63:18 dan 64:10dst (64:9dst MT) mengandaikan kehancuran Yerusalem dan bukan perkembangan sesudah 538. Fasal-fasal lain didiskusikan tetapi juga tidak ada kesimpulan yang diambil. Anderson secara umum memperkirakan masa di antara 586-400 (hampir 2 abad), yang di sana-sini disisipkan bahan pra-pembuangan misalnya fasal 63. Nampaknya penentuan penanggalan juga ditentukan oleh pertanyaan siapakah TY itu? Sejak K. Elliger orang sudah biasa membayangkan TY sebagai murid DY yang sekaligus mengedit kitab Yesaya.[12] G.A.F. Knight pada masa kini masih mengikuti pandangan ini. TY adalah "teolog" yang mengamati pertentangan antara kaum "universalis" dan kaum "partikularis" dan mempunyai juga pendapat-pendapatnya sendiri.[13]

Namun akhirnya harus dikatakan bahwa Yesaya 56-66 merupakan rangkuman-rangkuman dari pelbagai sumber yang dipengaruhi oleh pemberitaan DY. Rangkuman ini dikumpulkan bukan oleh seorang individu melainkan oleh sekelompok orang (namun kami tidak ingin menggunakan istilah "mazhab Yesaya" seperti usulan S. Mowinckel dan H. Birkeland) yang di dalam Yesaya 56-66 menyebut diri sebagai "hamba-hamba Tuhan". Sehubungan dengan penanggalannya kami setuju bahwa rangkuman ini mencakup periode yang cukup panjang sesudah pembuangan, bisa jadi melampaui penyelesaian pembangunan dan pe-

nahbisan kembali Bait Suci. Namun pendapat Fohrer bahwa 66:5-24 berasal dari abad ke-3 kami tolak.

Penafsiran Beberapa Perikop

Dalam bagian ini kami akan mencoba menafsirkan bagian-bagian dari TY yang menyinggung tentang orang-orang di luar umat Israel. Kami memilih Yesaya 56:1-8, kemudian Yesaya 60-62 dan akhirnya Yesaya 66:18-23. Tentu kami sadar akan bahaya prosedur yang kelihatannya begitu saja menentukan perikop mana yang mau ditafsir dan perikop mana yang tidak. Tetapi dalam penafsiran kami akan mempertanggung-jawabkan hal ini. Ketiga perikop di atas sudah agak umum diketahui sebagai menyinggung orang-orang di luar Israel, oleh karena itu kami tidak menafsir untuk membuktikan adanya universalisme bahkan misi dalam TY begitu saja seperti usaha B. Wodecki.[14] Tekanan kami bukan di situ, tetapi seperti yang telah diungkapkan pada pendahuluan, yang mau diperiksa adalah seberapa jauh pemikiran-pemikiran DY dimengerti oleh generasi selanjutnya. Baru sesudah itu melihat bagaimana dampaknya terhadap pemahaman kita masa kini mengenai misi dan universalisme.

1. *Yesaya 56:1-8*

Perikop ini disebut sebagai suatu "prophetic torah" (Muilenburg), "prophetic proclamation of salvation" (Westermann) atau "a divine oracle" namun bukan yang sebenarnya melainkan hanya gayanya saja (Whybray). Ayat 1b seperti dilihat oleh M-C. Barth didasarkan atas Yes 46:13. Oleh TB-LAI Yes 46:13 diterjemahkan, "Keselamatan yang daripadaKu tidak akan jauh lagi, sebab Aku telah mendatangkannya, dan kelepasan yang Kuberikan tidak bertangguh lagi ..." (BIS "Aku akan mendekatkan hari pembebasan, keselamatan yang kuberikan tidak tertunda lagi").

Dalam Yes 46:13 LAI menterjemahkan *tsadiq* sebagai "keselamatan" sedangkan BIS "hari pembebasan". Namun di sini TB-LAI dan BIS mengartikannya sebagai "keadilan". *yeshua* diterjemahkan dengan baik sebagai "kelepasan" di dalam 46:13 namun di sini TB-LAI menterjemahkannya sebagai "keselamatan". Jadi "keadilan" dan "keselamatan" dalam rangka apa? Dalam konteks tidak disebutkan mengenai konkretnya apa yang mau dilakukan Tuhan, bahkan yang jelas adalah apa yang harus dilakukan oleh umat. Tuhan "menyatakan" tindakan konkretnya. Kata yang dipakai adalah *galah* yang juga dipergunakan dalam Yes

53:1. Di situ kalimatnya berbentuk pertanyaan : kepada siapa tangan kekuasaan Tuhan akan dinyatakan? Di sini dijawab: kepada mereka yang menjalankan Torah. Di dalam ayat 1a muncul *tsedaqah* dalam bentuk feminin. Menurut Knight kita harus menjaga perbedaan bentuk ini dengan *tsedeq* dalam bentuk maskulin. Yang pertama sudah diisolasikan oleh Yesaya dan dipakai secara khusus untuk menunjukkan tindakan belas kasih dari Allah. Karena itu sebaiknya kita tidak mengikuti LXX yang menerjemahkan kedua bentuk ini sebagai *dikaiosyne*, "kebenaran/keadilan".[15] Namun kami cenderung untuk mengikuti TB-LAI dan banyak terjemahan lainnya. Mereka tidak mengikuti LXX melainkan konteks dari perikop memang menunjukkan bahwa ada perbedaan makna dari kata itu di dalam baik PY maupun DY. "The Deutero-Isaianic note of expectancy of an imminent divine act of deliverance has been lost", demikian R.N. Whybray.[16]

Bagaimana konkretnya umat harus menjalankan Torah dapat dilihat dalam ayat 2. Siapa saja (ditunjukkan dengan istilah umum-universal *enosh* dan *ben adam* yang nampaknya untuk diperbandingkan dengan *ben hannekar* pada ayat 3) yang memelihara Sabat dan menghindarkan diri dari setiap kejahatan. Para penafsir pada umumnya sepakat bahwa dalam pembuangan barulah Sabat mendapat arti religius yang sangat penting sebagai kriteria Ortodoksi. Hal ini mungkin terjadi karena segala bentuk luar misalnya Bait Suci sudah hancur. Tetapi kesepakatan ini kurang cocok dengan apa yang dikemukakan pada ayat 7. Knight mempunyai pendapat yang menarik tentang Sabat sebagai "an instrument of mission". Dengan menekankan pada ayat 4, "hari-hari SabatKu", yang menurut Dia menunjukkan pemberian Tuhan kepada Israel, maka dapat ditunjukkan bahwa Sabat yang berarti istirahat/berhenti dari pekerjaan merupakan sesuatu yang khas di Israel, tidak ada pada bangsa-bangsa lain.[17] Dalam narasi penciptaan menurut tradisi P (Kejadian fasal 1:1-2:4a) kita tahu bahwa Sabat memang diciptakan sebagai bagian dari tata ciptaan. Kalau begitu referensi ke Sabat nampaknya bukan untuk dijadikan kriteria batin dibandingkan dengan kriteria luar seperti yang dipikirkan Achtemeier[18], melainkan harus dilihat sebagai usaha untuk menjadi inklusif tanpa menghilangkan kekhasan sebagai umat. Dalam DY sama sekali tidak ada referensi ke Sabat, berarti penulis perikop ini meskipun memanfaatkan pemikiran-pemikiran di dalam DY, sanggup pula untuk menelorkan pemikiran yang menjawab kebutuhan sikon yang dihadapinya.

Ayat-ayat 3,6 menyebutkan *ben hannekar*(tunggal) dan *bene hannekar*(jamak), sedangkan ayat-ayat 3,4 menyebutkan *hassariss* (tunggal) dan *hassarissim* (jamak). Bentuk perikop memperlihatkan bahwa "prophetic torah" ini menjawab keluhan dan kekuatiran dari kedua kalangan ini. *neker* dan *nokri* adalah orang-orang asing dari luar negeri yang harus dibedakan dari *ger*, orang penumpang yang sudah lama beranak-pinak di Israel. Dalam Neh 13:16,20 mereka adalah kaum pedagang yang menjual ikan dan pelbagai barang dagangan pada orang-orang Yudea pada hari Sabat, bahkan di Yerusalem. Konteksnya berupa pelanggaran kekudusan hari Sabat. Sungguh kontras dengan konteks perikop kita yang membicarakan bagaimana kalangan ini dapat ikut merayakan Sabat. Tentu saja tidak mungkin membatasi orang asing hanya pada kalangan pedagang saja. Bisa saja bahwa selama di pembuangan ada penduduk Babel yang tertarik pada iman Israel dan kemudian ikut berangkat bersama umat yang kembali ke Palestina. Tetapi nampaknya tidak kebetulan bahwa dalam perikop ini orang asing dibicarakan dalam rangka Sabat. Sikap yang diambil berbeda dengan sikap yang kita lihat di dalam kitab Nehemia.

Bagaimana sikap terhadap orang asing di dalam Torah? Dalam Kel 12:48-49 *ger* boleh merayakan Paskah, asal disunat dulu sehingga bisa dianggap *ke'ezrakh ha'arets*, "seperti orang asli" (TB-LAI). Bil 15:14-16 mengizinkan *ger* mempersembahkan korban api-apian. "*Satu* hukum dan *satu* peraturan berlaku bagi kamu dan bagi orang asing yang tinggal padamu". Nampaknya dalam kedua perikop ini orang asing tidak serta merta ditolak. Tetapi dalam Im 20:24-26 jelas pula bahwa Israel berbeda dari bangsa-bangsa lain. Perbedaan itu digambarkan begitu "alamiah" dengan jalan menyisipkan perintah membedakan binatang haram dari binatang halal (ayat 25) di antara ayat 24 dan 26. Sama seperti di dunia ada binatang halal dan binatang haram, begitu pula ada "bangsa halal" dan "bangsa haram".

Umumnya para penafsir menganggap bahwa Yes 56:1-8 merupakan hasil reformulasi hukum di dalam Ul 23:1-9, dalam rangka menanggapi tantangan konteks. Ayat 4 (ayat 3 di TB-LAI) menyebut orang Amon dan Moab yang tidak boleh menjadi anggota jemaah, karena dosa-dosanya di masa lampau, yaitu tidak menolong bangsa Israel ketika mengalami kesulitan. Kalimat "Bahkan keturunannya yang ke sepuluhpun tidak boleh masuk jemaah TUHAN sampai selama-lamanya" ditafsirkan positif oleh Muilenburg : sesudah generasi ke sepuluh sih boleh-boleh saja.[19] Namun ungkapan *adh olam* sudah menjelaskan bahwa mereka tidak boleh jadi anggota jemaah kapanpun juga. Dalam ayat 8 (ayat 7 di TB-

LAI) Edom harus diperlakukan baik-baik oleh karena masih saudara, begitu juga Mesir, "sebab engkaupun dahulu adalah orang asing di negerinya". Sesudah generasi ketiga, keturunan mereka boleh jadi warga. Ayat ini kontras dengan Yes 63:1-6 yang menggambarkan Yahweh sebagai hulubalang yang jubahnya bersimbah darah sedang kembali dari membantai Edom. Dalam sejarah memang tercatat bahwa Edom termasuk tetangga Yehuda yang memanfaatkan situasi sesudah kejatuhan Yerusalem untuk meluaskan tapal batasnya.[20] Kalau Ul 23:8 berasal dari masa pra-pembuangan maka perubahan sikap terhadap Edom dalam Yes 63:1-6 dapat dimengerti. Tetapi masalahnya menjadi sulit kalau ternyata (seperti kecenderungan akhir-akhir ini) Torah (termasuk Ulangan) baru dikarang pada pembuangan. Kalau kita memilih kemungkinan pertama maka Yes 63:1-6 pasti berasal dari tangan yang berbeda dari penulis Yes 56:1-8 yang dekat dengan Ul 23:8. Kalau kemungkinan kedua yang dipilih maka Yes 56:1-8 tetap dekat dengan Ul 23:8, yang meskipun menyadari sikap Edom yang demikian, tidak menampakkan sikap dendam seperti di dalam Yes 63:1-6. Sebelum kita memutuskan bagaimana sifat hubungan Yes 56:1-8 dengan Ul 23:1-9 kita harus menyelesaikan referensi ke *hassarissim*.

Mengenai orang kebiri tidak banyak data yang dapat diperoleh dari PL. Dalam Ul 23:1 mereka jelas tidak bisa masuk menjadi warga jemaah. Bagaimana sampai pada masa sesudah pembuangan bisa terdapat orang kebiri di Palestina masih menjadi teka-teki. Achtemeier menulis dalam sebuah catatan kaki : "Some captives of war who were servants of Babylonian masters during the exile, were castrated to prevent their exercise of sexual prowess"[21]. Keluhan orang kebiri di perikop ini memang bukan berkaitan langsung dengan tidak diterimanya mereka sebagai warga jemaah, melainkan kekuatiran bahwa mereka tidak akan diingat oleh sebab tidak memiliki keturunan (ayat-ayat 4-5). Itu mengimplikasikan bahwa mereka adalah orang-orang Israel yang kembali dari pembuangan. Sehingga meskipun ada kemungkinan orang-orang asing yang kebiri ikut serta dengan rombongan jemaah kembali ke Palestina, agak gegabah kiranya kalau kita begitu saja memparalelkan orang asing dan orang kebiri.

Tapi jelas bahwa orang asing dan orang kebiri terancam atau berada dalam kedudukan yang tidak baik sesudah masa pembuangan.[22] Hal ini dikuatkan dengan adanya gambaran alternatif yang berbeda mengenai Israel di masa depan. Dalam Yeh 44:6-9 orang asing dikeluarkan dari ibadat Bait Suci. Dan di dalam teks-teks Ezra, Nehemia dan Maleakhi dari zaman lebih kemudian jelas bahwa kedudukan orang asing menjadi

sangat terjepit. Yes 56:1-8 meskipun tidak dapat dikatakan mengadaptasi langsung DY, tetap mempertahankan model masyarakat sebagai Hamba Tuhan dengan membuat ideal DY menjadi suatu "Torah". Dengan demikian dapat dikatakan dalam perikop ini kita melihat suatu "Torah baru".[23]

Dari pengamatan di atas kami kira kita tidak bisa hanya mengatakan bahwa Ul 23:1-9 diformulasikan ulang dalam Yes 56:1-8, melainkan *diprotes*, bahkan **dibatalkan** oleh penulis perikop ini. Ul 23:1,

> *"Orang yang hancur buah pelirnya,*
> *atau yang terpotong kemaluannya,*
> *janganlah masuk jemaah TUHAN"* (TB-LAI).

tidak bisa didamaikan dengan Yes 56:5,

> *"Kepada mereka (orang-orang kebiri) akan Kuberikan dalam rumahKu,*
> *dan di lingkungan tembok-tembok kediamanKu,*
> *suatu tanda peringatan dan nama*
> *itu lebih baik daripada anak-anak lelaki dan perempuan,*
> *suatu nama abadi yang tidak akan lenyap*
> *akan kuberikan kepada mereka"* (TB-LAI).

Alasan Whybray bahwa Ul 23:1 tidak merupakan issue di sini sebenarnya malah menghindari issue![24] Ayat terakhir dari Yes 56:5 diperkembangkan dari Yes 55:13 dari DY yang berkonteks transformasi alam di Palestina sebagai *leshem leoth olam lo yikkaret* ("untuk nama dan tanda abadi yang tak terhilangkan", terjemahan kami lebih ketat mengikuti MT), sedangkan Yes 56:5 adalah demikian: *shem olam atten lo asher lo yikkaret* ("nama abadi kuberikan kepadanya yang tak terhilangkan"). Kata yang diterjemahkan dalam Yes 56:5 oleh LAI sebagai "tanda peringatan" adalah *yadh* yang tidak sama dengan *oth* pada Yes 55:13 yang sering dipakai untuk menyatakan mujizat yang dibuat Yahweh. *yadh* adalah tugu peringatan semacam yang didirikan Absalom (IISam 18:18).[25] Kalau begitu di sinipun kita melihat bagaimana pemikiran DY dilanjutkan namun direinterpretasi di dalam TY.

Dalam ayat-ayat 6-7 orang-orang asing dikatakan "melayaniNya" (*lesharto*, kami menolak usulan dalam BHS, *lesharteni*). Kata yang dipergunakan adalah *shrt* yang dekat sekali dengan *sharet* yang berasal dari lingkup kultis. Orang-orang asing tidak hanya boleh ikut ibadah melainkan juga boleh ambil bagian dalam ritual menjadi *petugas* iba-

dah. Apa yang mereka lakukan secara ritual adalah sah, berkenan (*ratshon*, istilah kultis untuk kurban yang layak diterima). Mereka akan menjadi *abadim*, "hamba-hamba Tuhan". Dalam Yes 54:17 (DY) disebutkan "inilah bagian/warisan hamba-hamba Tuhan". Konteksnya adalah rujuk di antara Tuhan dan Sion. Yes 54:11 menyebutkan *aniyah*, "yang tertindas". Hamba-hamba Tuhan adalah umat Israel yang mengalami penindasan di pembuangan. Bagian yang mendahului fasal 54 adalah syair Hamba Tuhan yang terakhir (Yes 52:13-53:12). Di situ si Hamba digambarkan sebagai individu. Dalam tulisan kami mengenai DY di atas, kami mengikuti pandangan kolektif yang melihat Hamba Tuhan sebagai Israel secara keseluruhan. Teks dari syair Hamba Tuhan yang terakhir ini terkenal sulit dan terbuka pada pelbagai kemungkinan, namun pada akhirnya menurut kami teksnya menggambarkan Israel yang telah begitu menderita sampai hampir mati – "as good as dead"[26] – namun akan mengalami pemulihan bahkan kejayaan. Kesan kolektif ini diperkuat dengan sebutan plural, "*hamba-hamba* Tuhan" dalam Yes 54:17. Tak dapat disangkal bahwa dalam TY tema "hamba-hamba Tuhan" diteruskan dan pada akhirnya dispesifikasi menjadi segolongan orang di dalam Israel yang mengalami penindasan.[27] Israel sebagai hamba-hamba Tuhan yang mengalami penindasan di Babel sekarang ditransformasikan menjadi kelompok tertindas di negeri sendiri! Alur ini yang nampaknya diteruskan di dalam Yes 60-62 yang akan kita selidiki.

Kembali pada "hamba-hamba Tuhan" yang melayani dalam konteks kultis. Sikap TY yang membuka pelayanan ibadah kepada orang asing (dan juga kepada orang kebiri? – tugu-tugu peringatan dalam ayat 5 dipasang di **lingkungan** Bait Suci!) berbeda sekali dengan apa yang kita temukan dalam Bil 3:5-10; 8:19; 18:6-7 yang menetapkan pelayanan ibadah khusus pada kaum Lewi dan Yeh 40:45-46 yang merupakan bagian dari program restorasi di masa depan, yang lebih mengkhususkan lagi pelayanan tsb. pada bani Zadok saja! Pada zaman penulis Yes 56:1-8 rupanya perbedaan di antara mereka yang berpandangan universal dan partikular sudah mulai menimbulkan ketegangan.

Ungkapan Bait Suci sebagai "rumah doa" (ayat 6) dan "rumah doa bagi segala bangsa" (ayat 7) mengingatkan kita pada penulis Sejarah Deuteronomis di dalam I Raja-Raja 8:27-53 (khususnya ayat-ayat 41-43) yang menggambarkan bahwa Bait Salomo merupakan tempat di mana Tuhan akan mendengar doa seorang *nokri*. Bait itu untuk umat dan untuk mereka yang di luar, sebab tidak ada syarat yang dikenakan pada orang asing itu. Pengenalan akan nama Yahweh yang menyebabkan

orang asing itu datang ke Yerusalem tidak dapat dikategorikan sebagai syarat. Dalam TY masih ada syarat, yaitu melakukan Sabat, tetapi tidak ada syarat yang lazimnya mengakibatkan seseorang dicirikan sebagai jemaah, yaitu sunat (logis juga sebab bagaimanakah orang kebiri bisa menyunatkan dirinya?). Juga menonjol perbedaan TY dari DY dalam perikop ini, sebab DY tidak pernah menyinggung mengenai ibadah Bait Suci. Apakah Bait Suci sudah dibangun lagi atau di sini kita berhadapan dengan bayangan (ideal) mengenai ibadah di masa depan sulit ditentukan, tapi yang jelas adanya Bait Suci dilihat dalam perikop ini sebagai sumber keterbukaan rahmat Tuhan yang mencakup sampai ke mereka yang di luar kelompok.

Ayat 8 memperlihatkan bagaimana penulis membayangkan orang-orang yang "dihimpunkan" (dari *qabets*). Berbeda dengan visi DY yang membayangkan kepulangan itu sebagai suatu peristiwa meriah di mana sekaligus seluruh Israel pulang berbondong-bondong di jalan raya yang dibuat oleh tentara ilahi (band. Yes 40:1-11), di sini gambarannya berupa proses bertahap. Tetapi yang baru di sini adalah bahwa kepulangan ini tidak lagi dilihat dalam konteks pulangnya Israel dari Babel tetapi bahwa yang datang dihimpunkan itu termasuk mereka yang tadinya tidak masuk hitungan. Apa ini kalau bukan universalisme "dari atas", "dari bawah" dan juga misi meskipun dalam arti pasif, sebab bagaimana orang asing dan orang kebiri (andaikata dia orang asing) tertarik ke Yerusalem kalau tidak ada sikap tertentu yang diperlihatkan oleh kelompok kepada dunia?

Kita dapat menyimpulkan penyelidikan kita terhadap Yes 56:1-8. Perikop ini menunjukkan ciri-ciri yang mirip DY, namun sekaligus juga berbeda dengan DY. Namun kami tidak mau merumuskan perbedaan ini setajam Fohrer. [28] Pemikiran DY diteruskan dengan reinterpretasi sehingga dapat menjawab tantangan situasi dan kondisi yang berbeda. Ada sikap yang terbuka meskipun masih menentukan syarat yaitu memegang Sabat. Karena itu kita dapat mengatakan bahwa "universalisme dari atas" yang sudah kita deteksi dalam DY tetap diteruskan di sini.

2. *Yesaya 60-62*

Ketiga fasal ini dianggap sebagai inti dari susunan ke sebelas fasal dalam TY dan merupakan suatu kesatuan.[29] Westermann malah memperkirakan bagian ini betul-betul berasal dari tokoh Trito-Yesaya sebagai nabi, meskipun ia menolak pemahaman bahwa TY adalah karya dari satu tangan.[30] Di atas kami telah berhati-hati dalam menentukan penanggalan dan juga penulis. Memang lebih aman kalau kita meng-

arahkan perhatian pada apa yang ditulis daripada siapa yang menulis, meskipun yang terakhir ini bukannya tidak penting. Meskipun berupa suatu kesatuan, para penafsir tidak sepakat terhadap pembagian ketiga fasal ini. Kami meminjam pembagian Westermann: 1. Yes 60:1-22; 2. Yes 61:1-3; 3. Yes 61:4-11; Yes 62:1-12.

Dari bentuknya ketiga fasal ini merupakan proklamasi keselamatan seperti bentuk yang banyak dipakai di DY. Sama seperti proklamasi keselamatan di dalam DY diberikan dalam rangka menjawab keluhan atau ratapan umat (laments), demikian pula di sini fasal-fasal 60-62 berada di antara dua ratapan, yaitu fasal 59 dan fasal 63dyb. Dalam uraian mengenai konteks TY di atas kita telah melihat isi dari kedua ratapan tsb. Dalam yang pertama ratapan sebenarnya baru mulai pada ayat 9. Sebelumnya ada keterangan mengapa Tuhan sepertinya menyembunyikan diri. Jawabnya adalah karena kejahatan dan dosa umat. Kemudian ada pengakuan dari umat bahwa mereka memang pemberontak, lalu sudah diberitahu bahwa Yahweh akan datang sebagai hulubalang yang akan membalaskan penderitaan umatNya. "Ia akan datang sebagai Penebus untuk Sion dan untuk orang-orang Yakub yang bertobat dari pemberontakannya" (ayat 20). Dalam ratapan kedua yang didahului dengan penggambaran Yahweh sebagai hulubalang yang sudah kembali dari melakukan pembalasan dengan pakaian yang bersimbah merah karena berjalan dalam genangan darah, "hamba-hamba Tuhan" memohon agar Tuhan kembali, sebab malu yang diderita akibat musuh yang menghancurkan tempat kudus (ayat 18).

Fasal-fasal 60-62 dimaksudkan untuk menjawab keluhan-keluhan ini. Namun meskipun merupakan proklamasi keselamatan yang seharusnya mewujudkan penantian yang amat dekat dari suatu tindakan penyelamatan yang konkret seperti di DY, ternyata ketiga fasal ini hanya *menjanjikan* keselamatan dengan jalan menempatkannya dalam kerangka eskatologi yang elastis. Di belakang kerangka ini terletak titik pergumulan dari masyarakat yang telah kembali dari pembuangan karena dipesonakan oleh proklamasi keselamatan DY yang penuh dengan gambaran-gambaran yang indah-indah dari tanah Israel yang akan ditujui. Ternyata sesudah di Yerusalem keadaan jauh dari apa yang digambarkan. Itulah sebabnya umat yang sudah kembali dari pembuangan masih meratap juga. Kalau kita kembali sejenak pada persoalan latar belakang sejarah dan penanggalan di atas, maka ratapan-ratapan tidak mesti menunjukkan situasi mereka yang tersisa segera sesudah Yerusalem jatuh (586). Kalau kepada umat yang meratap hanya diberikan janji saja, bagaimana kita menilai pihak yang menyusun ketiga fasal

ini? Apakah tepat kalau dalam situasi semacam itu yang dilakukan hanya mereinterpretasi proklamasi keselamatan DY? Untuk mengatasi ketidak-enakan ini ada yang membayangkan (D.Michel) bahwa bagi TY pernyataan-pernyataan DY sudah mulai dianggap sebagai *scriptura*, sehingga apa yang dilakukan sebenarnya tidak jauh berbeda dengan apa yang masa kini dilakukan oleh mereka yang bertugas memberi khotbah pada hari Minggu!

Catatan : Pendapat kami mengenai janji di TY berbeda dari kesimpulan penelitian P.D. Hanson (dan E. Achtemeier yang mengikuti kerangka pikirannya). Hanson berpendapat bahwa yang ada di TY itu adalah *program restorasi* dalam rangka menghadapi program restorasi lain dari kelompok saingan yang disebutnya sebagai kalangan "hierokrat-pragmatis"[31]. Program restorasi ini terdiri sbb: 1. Pemulihan jemaah yang kudus dan benar menjadi Sion yang mulia. 2. Perwujudan suatu bangsa yang terdiri dari imam-imam yang menguasai tanah dan lingkungan gunung suci Yahweh. 3. Perwujudan situasi aman dari segala bentuk tekanan. Semua ini akan terjadi bukan karena usaha manusia, *"but because Yahweh will act directly on behalf of his people"*.[32] Kalimat terakhir ini dengan sendirinya me-nol-kan pengertian "program restorasi". Belum lagi bahwa dalam 60-62 intinya bukan mengenai Yahweh yang akan langsung bertindak, melainkan mengenai *berita* keselamatan yang dibawakan oleh tokoh utusan yang mewakili sekelompok orang seperti yang akan kami jelaskan di bawah.

2.1. Yesaya 60:1-22

Dalam 1-3 diuraikan bagaimana terang datang atas Sion yang dipersonifikasikan sebagai wanita seperti pada DY dan nabi-nabi prapembuangan. Sion dipanggil untuk bangun dan bersinar (perhatikan penggunaan imperatif) merefleksikan kemuliaan Yahweh. Di sini *kabod* dan *or* dipakai berganti-ganti dan nampaknya identik. Terang Tuhan atas Sion menjadi sesuatu yang dapat diperbandingkan pada zaman penciptaan. Seluruh dunia diliputi kegelapan (*hosyek*, dengan menghapus kata sandang pada MT dan *arafel*. Yang pertama seperti pada Kej 1:2 dan Kel 10:22 sedang yang kedua seperti pada Kel 20:18. Dalam BDB *arafel* pada Yes 60:2 diartikan sebagai figuratif untuk penderitaan, tapi kami tidak setuju) kecuali Sion yang terang benderang. Kesan zaman penciptaan ini diperkuat dengan istilah *khamass* di ayat 18, yang dalam Kej 6:11,13 dipakai dalam konteks kisah Air Bah. TY meneruskan tema "terang bangsa-bangsa" dari DY (dalam syair Hamba Tuhan I di Yes 42:6 dan pada syair Hamba Tuhan II di Yes 49:6). Namun jelaslah bahwa di

sini terangnya sudah berukuran kosmis dan bersifat eksklusif dibandingkan dengan DY.[33] Karena Sion bagaikan mercu suar yang memancarkan berkas-berkas sinarnya, *goyim* dan *melakim* pada berdatangan. Tema datangnya bangsa-bangsa dan raja-raja sudah ada sejak zaman PY (lih. mis: Yes 2:2-4//Mi 4:1-4).

4-9 meneruskan pemikiran di atas. Kedatangan bangsa-bangsa dan raja-rajanya mengakibatkan warga Israel yang masih berada di Babel dan di perantauan akan kembali. Kedatangan segala macam orang ini akan membuat Sion penuh dengan kekayaan yang melimpah. Namun semua kekayaan ini akan dipergunakan untuk pembangunan Bait Suci (kalau belum dibangun) atau meningkatkan kemegahannya (kalau sudah) (ayat 7). Pembangunan atau peningkatan Bait ini merupakan perwujudan kemuliaan nama Tuhan (ayat 9). Perbedaan pendapat di antara para penafsir yang melihat kekayaan itu secara "spiritual" atau secara "material" tidak kena pada inti persoalannya. Kekayaan itu jelas "material" namun dimanfaatkan untuk perluasan dan keagungan perangkat ibadah, seperti tekanan dalam hampir semua fasal dalam TY dan di sini merupakan jawaban terhadap ratapan dalam fasal 63:18. Kata yang diterjemahkan "ibadah" oleh TB-LAI dan BIS adalah *shrt*. Di atas kami telah mencatat bahwa kata ini berasal dari lingkup kultis. Secara puitis binatang-binatang ternak dari luar negeri akan datang sendiri secara sukarela dalam rangka dipersembahkan sebagai kurban bagi mezbah Tuhan. Penggunaan *shrt* untuk binatang yang akan dikurbankan hanya terdapat di sini saja. [34] Ayat 9b merupakan kutipan dari Yes 55:5b, kecuali penyisipan kata *shem* sebelum Yahweh. Oleh Zimmerli hal ini dianggap sebagai permulaan kebiasaan mentradisikan ungkapan-ungkapan tertentu dari DY menjadi bahasa saleh dan konvensional (seperti "puji Tuhan" dalam kalangan evangelikal masa kini).[35]

Ayat 10 memperlihatkan untuk apa orang luar di atas datang. Dalam banyak tafsiran 60:1-22 dibedakan dengan mis: Yes 2:2-4//Mi 4:1-4 yang mengemukakan tentang ziarah bangsa-bangsa ke Sion sehingga para misiolog bisa berbicara mengenai suatu misi yang bersifat "sentripetal". Di sini katanya orang-orang luar itu hanya datang untuk menjadi pekerja. Dengan kata lain menjadi bawahan. Menurut kami sekaligus bawahan dan peziarah. Mereka yang senang berziarah entah ke Yerusalem, Roma atau Geneva sering tidak sadar bahwa di mata mereka yang berdiam di pusat ziarah, orang yang berziarah dianggap bawahan.

Istilah yang dipakai bukan *goyim* seperti pada ayat-ayat permulaan melainkan *bene nekar* seperti pada Yes 56:1-8. Mereka akan bekerja

membangun tembok. Penulis membayangkan pergantian peranan. Kalau dulunya Israel selalu harus bekerja untuk yang lain, sekarang yang lain bekerja untuk Israel. Terlalu gegabah kalau kita membayangkan di sini pembalasan dendam (mis.: karena dulu Israel membangun tembok pada waktu penindasan di Mesir). Nampaknya yang dimaksud adalah hal yang wajar saja. Di samping membawa banyak upeti, orang asing akan membuatkan tembok (bisa tembok Bait ataupun tembok Yerusalem) untuk Israel. Kalau kita mempertahankan *shrt* sebagai selalu berkonteks kultis, maka raja-raja yang dikatakan "akan melayani engkau" dapat dibandingkan sebagai orang-orang Lewi yang melayani Israel sebagai "imam Tuhan" (61:6).[36] Ayat 10b merupakan pengembangan dari 54:8. Sama seperti dalam DY di sini juga terjadi pembalikan peranan. Jadi dalam 10a pembalikan peranan orang asing menjadi bawahan, dalam 10b pembalikan peranan dalam hal sikap Yahweh terhadap Sion. Ini juga jawaban terhadap keluhan umat pada 63:10 bahwa Yahweh sudah berubah menjadi musuh umatNya.

11-16 lebih memperinci bagaimana situasi di Sion yang telah dimuliakan itu. Gerbang yang selalu terbuka di satu pihak melambangkan keamanan Yerusalem dan di lain pihak kesinambungan perarakan orang-orang asing yang membawa upeti. Kalimat dalam ayat 11 yang diterjemahkan oleh TB-LAI dan BIS, "raja-raja mereka ikut digiring sebagai tawanan" tidak tepat. MT berbunyi *wemelakehem nehugim*. Kata *nahag* berarti "menggiring", "memimpin". Terjemahan-terjemahan kuno bersesuaian dengan MT. Dilihat dari konteks ayat 12 maka terjemahan demikian masuk akal. Tetapi ayat 12 diragukan sebagai bagian dari 1-22 yang asli. Maka banyak penafsir yang mengikuti BHS yang mengusulkan bentuk partisipial aktif *nohegim* untuk menggantikan bentuk partisipial pasif *nehugim*.[37] Jadi raja-raja bukannya digiring melainkan memimpin perarakan masuk ke Sion. Meskipun ayat 12 adalah sisipan kemudian, adanya sisipan itu menunjukkan bahwa sikap terhadap orang asing dalam jemaah tidak selalu stabil. Ada yang ternyata menilai gambaran orang asing sebagai bawahan yang fantastik ini sebagai belum cukup, masih perlu ditambahi dengan ancaman bagi yang belum tunduk.

Dalam 13-14 kemuliaan Sion akan disusul dengan kemuliaan Bait Suci (band. ayat 7 yang juga menggunakan kata "menyemarakkan"). Westermann mengamati bahwa tema pemuliaan ibadah di Bait Suci Yerusalem merupakan sesuatu yang aneh.[38] Tetapi sebenarnya tidak aneh. Mengikuti Beuken kami melihat bahwa di dalam TY golongan yang disebut "hamba-hamba Tuhan" selalu menghubungkan pokok

orang-orang tertindas dengan Bait Suci yang dimuliakan.[39] Biasanya bukan Bait Suci yang menjadi tumpuan kaki Tuhan melainkan Tabut (Mzm 132:7, I Taw 28:2) dan bumi (Yes 66:1). Sekali lagi kita membaca pembalikan peranan. Tetapi tidak disebutkan lagi mengenai orang asing, sehingga *bene meanayik*, "anak-anak dari penindasmu" dan "mereka" yang akan menyerukan julukan-julukan suci kepada Sion terbuka untuk ditafsirkan sebagai mereka yang berasal dari dalam sendiri![40]

15-16 memperlihatkan gambaran rujuk terhadap seorang isteri yang tadinya ditinggalkan. Gambaran ini diteruskan dari DY (49:21; 50:1; 54:6). Tuhan akan membuat Sion menjadi "jaya seterusnya" (*gaon* lebih baik diterjemahkan "jaya" daripada "kebanggaan" seperti pada TB-LAI dan BIS). Pembalikan nasib dari Sion sebagai wanita yang tadinya terlantar dan diperlakukan seenaknya oleh bangsa-bangsa menjadi kunci untuk memahami ungkapan absurd dalam ayat 16, *weyanakt khaleb goyim we sod melakim*. TB-LAI menterjemahkannya sbb.:

"Engkau akan mengisap susu bangsa-bangsa,
dan akan meminum susu kerajaan-kerajaan"

Gambaran wanita mengisap susu sudah aneh, tetapi MT lebih aneh lagi karena kata yang diterjemahkan TB-LAI sebagai "kerajaan-kerajaan" adalah *melakim* yang tidak bisa tidak harus diterjemahkan *"raja-raja"*. Jadi sebagaimana dulu bangsa-bangsa dan raja-raja seenaknya mengisap susu si wanita cerai yang bernama Sion, sekarang kesempatan bagi Sion untuk ganti mengisap susu (*sod*, biasanya *sad*) mereka! Whybray merasa bahwa gambaran Sion sebagai wanita yang mengisap susu harus dilihat dalam konteks perikop yang menyinggung arus kekayaan yang mengalir ke Sion. Dulu Sion dihisap oleh yang lain, sekarang Sion ganti menghisap yang lain.[41] Sama seperti pada DY, pembalikan peran dan situasi ini bertujuan untuk memperlihatkan bahwa Yahweh adalah pelepas, penebus dan perisai bagi Yakub. Ketiga istilah ini kesemuanya dari DY (meskipun di luar DY juga banyak) dan merupakan jawaban untuk ratapan dalam Yes 59:20.

17-22 nampaknya tidak meneruskan pemikiran sebelumnya. Situasi Sion sudah berubah sama sekali. Bangsa-bangsa, orang asing, raja-raja tidak disebut-sebut lagi. Sekarang bukan mereka yang membawa kekayaan, melainkan Tuhan sendiri. Tuhan akan menggantikan benda-benda kurang mulia dengan yang lebih mulia. TB-LAI dan BIS tidak menterjemahkan 17b dengan teliti. Mestinya,

"Aku akan membuat Damai menjadi penjagamu
dan Keadilan menjadi pemerintahmu".[42]

Gaya semacam ini diulangi lagi pada ayat 18 dalam penamaan tembok sebagai "Selamat" dan gerbang sebagai "Pujian". Dalam ayat 19dyb tema Tuhan sebagai terang pada bagian permulaan muncul lagi, namun sekarang dikontraskan dengan matahari dan bulan sebagai benda-benda penerang. Dalam zaman keselamatan keduanya tidak diperlukan lagi sebab Tuhan sendiri akan menjadi penerang abadi. Apakah gambaran ini harus dilihat sebagai kiasan atau harfiah? Kami tidak dapat menentukan, namun penggambaran kontras antara Yerusalem yang akan datang di mana tidak akan ada kabar lagi mengenai kekerasan, kebinasaan dan keruntuhan dan di mana *semua* penduduknya adalah *tsaddiqim*, "orang-orang benar", dengan situasi yang dihadapi penduduk seperti dapat diraba pada ratapan-ratapan, nampaknya mendesak penulis untuk melukiskan gambaran di atas, yang di dalam DY barangkali hanya dapat diperbandingkan dengan Yes 54:11-17.

Tekanan pada "semua" tidak cocok dengan pesan umum dalam TY yang hanya berbicara mengenai "sebagian", yaitu "hamba-hamba Tuhan". Tetapi tema tentang pemilikan negeri/tanah pada ayat 21 juga penting dalam DY sehingga bisa juga diteruskan oleh TY. Juga istilah *tsaddiqim* terdapat di 57:1. Maka kami mempertahankan bahwa bagian ini (termasuk 19-20) merupakan bagian dari fasal 60, meskipun Westermann dan Whybray menganggap 19-20 sebagai tambahan kemudian disebabkan warna apokaliptiknya.[43] Namun hal ini didasarkan asumsi bahwa apokaliptik lebih muda daripada kenabian. Kami berpendapat bahwa kita tidak boleh menutup kemungkinan bahwa tradisi kenabianpun sudah mengandung unsur-unsur apokaliptik. 21-22 dapat dipandang sebagai visi dari "hamba-hamba Tuhan". Kini mereka kecil, tetapi nanti mereka menguasai semuanya. Baris ketiga dari ayat 21 agak rusak. Terjemahan harfiahnya sbb: "Semaian dari apa yang kutanam, karya tanganku" ("semaian" lebih baik dari "cangkokan" seperti TB-LAI dan BIS). Tapi idea-nya jelas : *tsaddiqim* akan mewarisi negeri sebagai pewaris yang sah. Tuhan akan melaksanakan hal ini "dengan segera", "pada waktunya". Kedua ungkapan ini bertentangan. *be'itto* berarti "pada saat yang tepat". Pertentangan ini menunjukkan pergumulan antara "penundaan" sebagai jalan untuk menjelaskan mengapa proklamasi keselamatan DY belum juga terwujud, dan keyakinan bahwa "sekarang" semua itu akan terwujud dalam tingkatan yang lebih mulia daripada sebelumnya.

2.2. Yesaya 61:1-3

1-3 mengungkapkan seorang tokoh yang menyampaikan tentang panggilan dan misinya, yaitu mengabarkan firman Allah kepada masyarakat yang berada dalam keadaan yang malang. Ayat-ayat ini mirip sekali dengan syair-syair Hamba Tuhan di dalam DY, sehingga dulu perikop ini menjadi salah satu alasan menganggap Yes 56-66 juga berasal dari DY dan dengan demikian perikop ini bisa dilihat sebagai syair Hamba Tuhan yang ke V. Tokoh ini telah menerima Roh Yahweh, seperti pada Yes 42:1. Ayat 2 juga sangat dekat dengan 49:8-9 (itu kalau syair II tidak dianggap selesai pada ayat 7). Tapi perbedaannya di DY tidak disebut bahwa dia diurapi. Di sana yang diurapi malah Koresy si maharaja asing. Kalau begitu sebagai apa pengurapan di sini? Raja, Nabi? Nampaknya istilah *masyiakh* di sini dipakai secara umum saja untuk menggambarkan mandatnya. Dilihat dari kerangka ratapan yang mendahului 60-62 maka 61:1 menjawab 59:21, "RohKu akan menghinggapi engkau". Tetapi tidak cocok dengan ratapan yang menyusuli, sebab dalam 63:8-9 ditekankan bahwa Yahweh (harf: wajahNya) yang menyelamatkan dan *"bukan seorang duta atau utusan"* (TB-LAI mengikuti LXX).

Seperti telah disebutkan di atas, dalam penelitian kami yang terdahulu kami telah memilih pemahaman Hamba Tuhan secara kolektif. Westermann dan Whybray menganggap bahwa meskipun bahan DY dimanfaatkan, penulis sadar betul bahwa dia (individu) dipanggil menjadi nabi.[44] Whybray bahkan mengira bahwa TY memahami DY sebagai Hamba Tuhan![45] Sebenarnya fasal 61 tidak menyebut-nyebut "Hamba Tuhan" (gabungan kedua kata ini juga tidak ada di DY!) atau "hamba" maupun "hamba-hamba". Ayat 6 menggunakan istilah *mesharte elohenu*, "pelayan-pelayan Allah kita". Itu cocok dengan fasal 60 yang juga menggunakan *shrt*. Tetapi kita mengikuti Beuken yang menganggap bahwa ketiadaan ungkapan "hamba-hamba Tuhan" dalam 56:9-59:21 dan 60:1-63:6 sebagai gejala *aposiopesis*[46]. Istilah ini tidak dijelaskan, namun maksudnya ketiadaan ungkapan ini bersifat fungsional. Secara bertahap hamba-hamba ini muncul sebagai suatu golongan melalui perkembangan konsep-konsep "keadilan" dan "keturunan, benih" dan pada akhirnya berubah menjadi "umat".[47] Dengan demikian "aku" dalam 1-3 tetap dapat diartikan sebagai tokoh yang mewakili suatu kelompok yang dipanggil untuk melepaskan umat dari kemalangannya. Ini tidak bertentangan dengan apa yang diutarakan sebelumnya mengenai "hamba-hamba Tuhan" yang mendapat hambatan dari yang lain karena

mengambil sikap terbuka. Pemahaman kolektif mengenai Hamba Tuhan di dalam DY yang meliputi Israel telah ditransfer di dalam TY terutama mengenai segolongan di dalam umat, kemudian baru mengenai umat. Golongan ini karena menyadari misinya sebagai pembawa kabar baik kepada umat, menanggung resiko dari panggilannya.

Ayat 1 menyebut tokoh ini sebagai orang yang diutus (*shlkh*) untuk membawa kabar (*lebasser*). Bentuk Piel (*bisser*) terdapat dalam DY di 40:9 (konteksnya Sion yang disuruh naik ke tempat tinggi) dan 52:7 (konteksnya pembawa berita yang menyaksikan bahwa Tuhan yang Raja itu telah kembali ke Sion). Dalam kedua ayat ini pembawa berita itu adalah *pengintai-pengintai*, yang di TY disinggung mulai 62:6dyb. Karena itu para penafsir masa kini ragu-ragu untuk mensederajatkan perikop ini dengan syair-syair Hamba Tuhan di DY, yang mendeskripsikan tokoh ini sebagai **pemberi/peyalur keselamatan/kelepasan** dan bukan **pembawa kabar keselamatan/kelepasan** seperti di TY.[48] Alamat yang diberi kabar ini adalah *anawim*, yaitu orang-orang sengsara karena ditindas (band. *anayik*, "penindas-penindasmu" dalam 60:14), tetapi bisa juga secara umum, "orang-orang miskin". Selain itu ia juga "merawat" (mungkin lebih tepat "membalut") mereka yang "patah semangat". Istilah yang dipakai, *nishbere leb*, tidak sama dengan ungkapan-ungkapan lain dalam TY yang menyinggung penyertaan Tuhan pada orang-orang yang kemalangan. Dalam 57:15 Ia berada dengan mereka yang *dakkah*, "remuk" (band. kata yang sama pada Yes 53:10, syair Hamba Tuhan IV), *shafal ruakh*, "rendah semangat", *ruakh shefalim*, "semangat rendah". Dalam 66:2 dipergunakan *ani*, "tertindas" dan *nekeh ruakh*, "patah semangat". Meskipun berlain-lainan, istilah-istilah ini dapat dianggap berada dalam lapangan semantis yang sama. Tidak ada gunanya membatasi makna "patah semangat" sebagai sesuatu yang bersifat batiniah-psikhis saja (seperti mis: TB-LAI yang menerjemahkan *shafal ruakh* sebagai "rendah hati"), melainkan patah semangat karena berada dalam *keadaan* rendah!

Utusan ini menyerukan "pembebasan" (*qara deror* nampaknya sudah menjadi istilah teknis untuk pembebasan yang bersangkut-paut dengan tahun Sabat dalam Ul 15 dan tahun Yobel dalam Im 25). Yang akan dibebaskan adalah *sheboim*, "orang-orang yang ditawan". Selain itu *peqah-qoakh* (dalam Q, satu kata *peqahqoakh*), "kelepasan" bagi *assurim*, "mereka yang terikat". Dalam MT tidak ada istilah untuk "penjara" seperti TB-LAI dan BIS. LXX mestinya menggunakan *sanwerim* atau *iwerim*, "mereka yang buta". Sehingga meskipun bahasa tahun Sabat dan tahun Yobel dipergunakan ada beberapa penafsir yang

menganggap pemakaian bahasa seperti itu sebagai metafor untuk menggambarkan situasi umat yang belum merasakan kongkretisasi keselamatan.[49] Untuk menjawab hal ini kita harus menengok 58:6, yang berkontekskan soal puasa yang sejati. Setelah mengeritik sikap tradisional yang menekankan pada *ritual* perendahan diri, umat diajak meninggalkan ritualisme dan menerapkan prinsip puasa secara *etis* a.l. melepaskan mereka yang terbelenggu dan terkurung. Konteks Yes 58 tidak memungkinkan pemahaman metaforis terhadap ayat 6dyb! Kalau fasal 58 dan 61 menjawab pergumulan jemaah pasca pembuangan, maka logis kalau fasal 61:1-3 tidak dimengerti sebagai metafor. Dalam penelitian kami terhadap syair Hamba Tuhan I (Yes 42:1-9 dan konteksnya) pembebasan mereka yang terkurung dan buta diartikan metaforis dalam rangka misi Israel terhadap bangsa-bangsa.[50] Kalau begitu dalam TY apa yang metaforis dalam DY telah dikongkretkan. Tetapi begitulah, dikongkretkan dalam rangka janji yang dibawa oleh seorang utusan. Jadi meskipun kongkret, pelaksanaannya masih lama juga oleh karena sifatnya berupa visi ... .

Ayat 2 lebih jelas mengungkapkan ideal dalam tahun Sabat/Yobel. Tahun itu disebut *shenat ratshon leYahweh*, "tahun perkenan Tuhan". *ratshon* telah kita periksa dalam fasal 56 sebagai istilah teknis untuk korban yang layak bagi Tuhan. Tetapi di sini proklamasi pembebasan itu harus dihubungkan dengan 49:8 (DY), "pada waktu Aku berkenan, Aku akan menjawab engkau". Hubungan ini tidak nampak dalam TB-LAI yang menerjemahkan *ratshon* di 49:8 sebagai "kenan" sedangkan di sini sebagai "rahmat". Dengan demikian 61:1-3 merupakan penerusan dari 49:8. Sekaranglah waktunya Tuhan menjawab umatnya! Tahun perkenan Tuhan diparalelkan dengan *yom naqam lelohenu*, "hari pembalasan Allah kita". Juga ada di Yes 34:8 dan Yer 46:10, keduanya dengan konteks musuh yang tidak jelas, bisa bangsa-bangsa lain atau bangsa sendiri. Dalam TY masih muncul pada 63:4 yang mengandung penggambaran Yahweh sebagai hulubalang yang membantai Edom sebagai wakil bangsa-bangsa. Ayat ini bahkan mirip sekali dengan 61:2,

> *"Aku sudah merencanakan hari pembalasan,*
> *dan tahun penebusan telah datang"*

Perbedaannya adalah 61:2 mulai dengan tahun rahmat dan disusuli dengan pembalasan, sedangkan 63:4 mulai dengan pembalasan dan disusuli dengan tahun penebusan. Pada 63:4 tekanannya adalah pembalasan sedangkan 61:2 tekanannya adalah pembebasan. Dalam konteks 61:2 juga tidak disebutkan tentang musuh, baik bangsa-bangsa

maupun musuh dari dalam Israel sendiri (contra BIS). Muilenburg yang mengikuti G. Mendenhall berpendapat bahwa *naqam* lebih berarti "resque" atau "requite" daripada "vengeance" berdasarkan perbandingan dengan padanannya dalam bahasa Ugarit.[51] Tetapi agak berbahaya menentukan makna sebuah kata di bahasa X berdasarkan arti kata yang mirip di bahasa Y. Sekalipun andaikata arti itu diterima, dalam konteks 63:4 jelas bahwa "rescue" dari Yahweh mengandung pembalasan. Maka kami mempertahankan penerjemahan TB-LAI. Kalau tahun Sabat/Yobel tidak ditafsirkan secara metaforis maka hal yang sama berlaku di sini.

Bagian terakhir ayat 2 menyebut tentang "orang-orang yang berkabung". Istilah ini khas TY dan terdapat juga di 57:18 dan 60:20. Mereka yang telah berada kembali di Palestina tetapi belum melihat kenyataan kongkret dari keselamatan disebut berkabung. Ayat 3 melanjutkan pemikiran ini dan menggambarkan perubahan situasi. Kepada mereka yang berkabung akan diberikan *pe'er*,"perhiasan kepala" sebagai ganti *eper*,"abu". Minyak kegembiraan sebagai ganti pakaian kabung, *tehillah*,"kemasyhuran" sebagai ganti *ruakh kehakh*, "semangat yang pudar" (band. Yes 42:3). Mereka yang disapa oleh si utusan akan disebut "pohon tarbantin *hattsedeq*, "kebenaran" yang ditanam oleh Tuhan untuk keagunganNya. Pemikiran ini sudah muncul di 60:21 dengan penggunaan kata-kata yang sama (*matta* dan *lehitpa'er*).

2.3. Yesaya 61:4-11

Dalam bagian ini apa yang dijanjikan dalam 1-3 diperinci. Kota akan dibangun kembali (ayat 4) dan kehormatannya akan dipulihkan (ayat 7). Hal ini dilakukan Tuhan demi Israel (ayat 8). Dunia mengakui hal ini (ayat 9,11) dan pada ayat 10 terdapat pujian meriah kepada Tuhan yang telah membuat semua ini.

Ayat 4 menggunakan "mereka" yang meneruskan pikiran dari ayat 3. Sebenarnya sama dengan 58:12, kecuali bahwa di 58:12 subyeknya adalah "engkau". Barangsiapa yang melaksanakan tindakan pembebasan/pertolongan terhadap orang kecil sebagai "puasa masa kini" berarti membangun kembali tanah Israel yang sudah lama runtuh. Reruntuhan yang sudah lama terlantar dapat diartikan tembok Yerusalem atau Bait Suci, namun kami condong pada yang terakhir. Karena seperti sudah ditunjukkan sebelumnya, dalam TY ada hubungan antara pembangunan Bait Suci dan perhatian pada orang kecil. 66:1-2 sering dianggap sebagai polemik terhadap Bait Suci. Tetapi kembali dengan mengikuti Beuken, kami melihat bahwa ayat 1 sebenarnya hanya mau menun-

jukkan bahwa Tuhan tidak tergantung pada rumah yang dibuatkan oleh manusia dan ayat 2 mau memperlihatkan bahwa kehadiran Tuhan di tengah-tengah umat justru demi mereka yang tertindas.[52] Jadi yang menjadi masalah bukan hanya restorasi melainkan juga *restorasi macam bagaimana yang mau dilakukan!* Maka 61:4 kiranya harus dilihat dalam sorotan yang sama.

5-6 oleh banyak penafsir dianggap sebagai sisipan. Tetapi andaikatapun demikian jalan pemikiran tidak terlalu terganggu. Perubahan kata ganti orang cukup biasa dalam tradisi kenabian dan orang-orang asing yang menjadi "pekerja tamu" tidak keluar dari konteks 60-62. Pekerjaan tradisional bertani, berkebun dan berternak akan dilaksanakan oleh *zarim*,"orang luar" dan *bene nekar*. Sedangkan umat yang dibebaskan akan melayani Tuhan dalam lingkup ibadah secara "full time":

> *"Tetapi kamu akan disebut imam-imam Tuhan*
> *dan akan dinamai pelayan-pelayan Allah kita"*

"Kamu bisa mencakup baik "hamba-hamba Tuhan" yang sudah disebutkan di atas maupun seluruh Israel. Di sini kita menjumpai lagi perluasan kesempatan bertugas di lingkup ibadah seperti sudah ditunjukkan di 56:1-8. Bahkan di sini kita dapat menganggap terjadi semacam "demokratisasi" ibadah.[53] Israel sebagai keseluruhan melayani "liturgi" sedangkan orang-orang luar/asing menjalankan tugas yang tadinya dibebankan pada orang Lewi (i.e. kerja kasar). Kita harus melihat orang luar/asing di sini dalam rangka pikiran yang sudah berjalan sejak fasal 60. Orang asing akan datang ke Sion untuk berziarah dan sebagai bawahan akan ambil bagian dalam pembangunan masyarakat baru. Sebelum kita menyimpulkan bahwa di sini Israel sudah membayangkan diri sebagai "penindas baru" (logis juga karena dalam 60-62 sering digambarkan pergantian peran/situasi), kita perlu menyadari bahwa perhatian dalam 60-62 tidak terutama kepada orang asing, melainkan kepada orang sendiri yang menderita. Sampai di sini kita sudah bisa mengatakan bahwa dalam 60-62 tidak ada misi aktif dalam pengertian pergi kepada orang luar, yang ada ialah misi kepada orang yang menderita di dalam Israel. Tetapi dengan berhati-hati kami menerima bahwa ada universalisme "dari atas", karena dalam 60-62 digambarkan orang-orang asing berziarah dan melayani di lingkungan Bait Suci, meskipun sebagai bawahan.

Ayat 7 mengingatkan pada penderitaan Hamba Tuhan dalam syair ke III (50:4-11). Baris-baris di sini agak sulit dalam MT, namun yang

jelas "dua kali lipat" tidak harus dihubungkan dengan 40:2. Ayat ini menerangkan mengapa segala sesuatu yang telah dijanjikan sebelumnya akan diberikan kepada Israel. Karena Yahweh adalah "pencinta *mishpat* (diterjemahkan "hukum" dalam TB-LAI, tetapi lebih baik "keadilan" seperti di BIS). Kata ini juga dipakai dalam pembukaan "prophetic torah" di 56:1-8 dan menjadi kata kunci dalam syair Hamba Tuhan ke I (Yes 42:1-9). Kata *olah*, "korban bakaran" jelas merupakan kekeliruan vokalisasi dalam MT. Seharusnya *awlah*,"kecurangan" seperti di LXX dan versi-versi lainnya. Kombinasi *mishpat* dan *pe'ullah*,"upah/ganti rugi" meneruskan 49:4. *berith olam* di sini merupakan paralel dari *simkhat olam* dalam ayat 7, sehingga nampaknya tidak terlalu bermakna teologis seperti misalnya di kitab Kejadian.

Westermann menukarkan ayat 11 ke tempat ayat 10, karena merasa ayat 11 meneruskan pemikiran dari ayat 9.[54] Kami setuju dengan pertukaran ini. Jadi 9,11 menggambarkan bagaimana keturunan dari "hamba-hamba Tuhan" atau Israel akan menjadi besar (sayup-sayup ada gema dari Kej 12:3). Ayat 11 mengumpamakan keselamatan sebagai tumbuhan yang ditanam oleh Yahweh (*tsedaqah* di sini lebih baik diterjemahkan "keselamatan/kelepasan" daripada "kebenaran" seperti di TB-LAI yang nampaknya mau memparalelkannya dengan "tarbantin kebenaran" di ayat 3). Bangsa-bangsa akan menyaksikan perbuatan Yahweh kepada umatNya. Meskipun dalam perikop ini bangsa-bangsa mempunyai peranan terbatas yang agak pasif, sikap terhadap bangsa-bangsa dalam perikop ini berbeda dari 63:1-6 yang seperti kita lihat di atas menggambarkan pembantaian bangsa-bangsa. Padahal 63:1-6 merupakan bagian dari ratapan umat yang mau dijawab oleh 60-62.[55] Umat mengharapkan agar musuh dibantai supaya kami jaya kembali. Jawaban Tuhan adalah kamu akan jaya namun musuh tidak akan dibantai. Memang tidak ada misi dalam pengertian keluar kepada bangsa-bangsa, tapi juga tidak ada permusuhan.

Ayat 10 merupakan jawaban terhadap ayat 3. Janji bahwa mereka yang berkabung akan berpakaian pesta dipenuhi di sini. "Ia (telah) mengenakan kepadaku pakaian keselamatan ... seperti pengantin laki-laki yang mengenakan perhiasan kepala (*pe'er*) ...". Kalau begitu kemungkinan untuk menduga "aku" sebagai golongan/umat yang tadinya berkabung (jadi pemahaman kolektif) bertambah kuat, seperti diakui juga oleh Whybray yang memilih pemahaman individual.[56] Tetapi tentu mengherankan bahwa dalam rangka menjelaskan "delay" dari proklamasi keselamatan DY, di dalam TY khususnya fasal 61 ada penggenapan dalam kerangka janji! Apakah ini bukannya tanda-tanda pertama

dari kemunduran kenabian yang mencampur-adukkan realitas dengan pesan?

2.4. Yesaya 62:1-12

Dalam perikop ini kata ganti orang menjadi masalah. Pada ayat 1 disebut "aku", ayat 2 "engkau" dan ayat 6 "kamu". Umumnya "aku" dalam ayat 1 dianggap menunjuk pada si utusan dalam 61:1. Kalau begitu "engkau" adalah Sion. Tetapi tidak cocok dengan "yang berkenan kepadaKu" dalam ayat 4. Apakah si utusan itu juga yang menempatkan *shomerim*,"pengintai-pengintai", padahal dia sendiri termasuk pengintai seperti telah ditafsirkan di 61:1? Kami cenderung menganggap "aku" dalam ayat 1 sebagai Tuhan. Dengan demikian "kamu" dalam ayat 6 dapat kita lihat sebagai "hamba-hamba Tuhan" yang selalu harus mengingatkan Tuhan pada apa yang telah Ia putuskan. Gambaran mengenai restorasi dan kejayaan Sion yang sudah kita lihat dalam perikop-perikop sebelumnya dikemukakan lagi dalam rangka tindakan Yahweh yang menyelamatkan.

Ayat 1 merupakan tanggapan terhadap keluhan umat di dalam 64:11, "masakan Engkau menahan diri(*tekheshah*)?" Maka jawabannya adalah "Oleh karena/demi Sion aku tidak akan menahan diri"(*lo ekheshah*) dan paralelnya "Oleh karena Yerusalem aku tidak akan tinggal tenang"(*lo eshqott*, dari *shqtt*, "diam, tenang"). Seperti kita lihat dalam uraian mengenai konteks 56-66 di atas sebenarnya ungkapan-ungkapan yang menyentuh tema ketersembunyian dan kepasifan ilahi cukup tersebar dengan seimbang. Dalam 45:15(DY) ketersembunyian itu dilihat sebagai sesuatu yang positif dan menyangkut hakikat dari Yahweh sendiri sebagai Allah Israel dan Penyelamat. Namun di sini ketersembunyian itu malah sudah menimbulkan krisis terhadap kredibilitas Yahweh sebagai Allah Israel. Pengakuan dosa umat jangan dilihat melulu sebagai satu-satunya penjelasan mengapa Tuhan tidak bertindak. Meskipun umat bertanggung-jawab dengan mengakui dosa, Allah juga dapat dimintai pertanggungjawaban.

Kata *ad*,"sampai" juga merupakan tanggapan terhadap keluhan umat *ad matay*,"sampai berapa lama". Tanggapan ini berupa pernyataan : sampai keluar kebenarannya seperti cahaya dan keselamatannya seperti suluh yang menyala. Tentu yang dimaksud di sini apa yang telah dikemukakan dalam 60:2 yakni Sion yang bercahaya sendiri di tengah dunia yang gelap.

2-5 merupakan perluasan dari ayat 1. Bangsa-bangsa kembali akan menyaksikan kemuliaanmu. Istilah yang dipakai *kabod* muncul dalam

6:3 dan 40:5 dan dihubungkan dengan Yahweh, namun di sini dikaitkan dengan Yerusalem. "Nama baru" dalam Perjanjian Lama biasanya menunjukkan perubahan nasib yang mencolok. Nama baru apa yang diberikan kepada Yerusalem akan kita lihat pada ayat 4, namun dengan memeriksa terutama dalam kitab Yesaya, M-C. Barth mencoba menduga: "kota keadilan", "kota yang setia" (1:26); "TUHAN keadilan kita" (Yer 33:16); "kota TUHAN" (60:14, band. Hos 2:22-23; Yes 56:5; 58:12 dan 60:16).[57] Di Asia Barat Daya kuno sebuah kota bisa dianggap sebagai mahkota ilahi, seperti dalam sebuah inskripsi Babel, "Borsippa adalah mahkotamu" suatu ucapan kepada Bel (Marduk). Pikiran itu kita dapatkan juga pada ayat 3. 4-5 kembali ke metafor suami-isteri. Dalam konteks ini maka "nama lama" dan "nama baru" dari Sion nampaknya harus dilihat dalam rangka metafor tsb. "Azubah" yang berarti "terlantar akan diberi nama baru "Kheptsibah" yang berarti "Aku berkenan kepadanya". "Shemamah" yang berarti "sunyi" akan diberi nama baru "Beulah" yang berarti "bersuami". Azubah dan Kheptsibah juga adalah nama-nama wanita (lih. IRaja 22:42; IIRaja 21:1). Kemudian dijelaskan lagi bahwa suami dari Sion adalah Yahweh seperti pada bagian akhir ayat 4 dan ayat 5. Baris pertama dalam ayat 5 agak menjadi persoalan. LXX dan versi-versi kuno lainnya membaca *kibe'ol* sebagai ganti *yibe'al* dan *be'aluk banaik*, "anak-anakmu akan mengawinimu" diusulkan diganti dengan *bonek*,"pembangunmu"(band. Mzm 147:2), sebab memang aneh anak-anak mengawini ibu! (atau "anak-anak" di sini metafor untuk penduduk yang masih akan kembali ke Yerusalem?)

6-7 sudah disinggung sedikit dalam pendahuluan perikop ini. Tuhan menempatkan pengintai-pengintai yang tidak menahan diri (*lo yekheshu*). Pengintai-pengintai ini dirinci sebagai *hamazkirim*, dari kata *zakar*, "mengingat". Di zaman dulu *mazkirim* adalah para sekretaris negara, yang bertugas mengingatkan raja agar keputusan-keputusan yang diambil tidak dilupakan. Mereka tidak boleh "tenang" (*domi* lebih baik "diam" seperti BIS) melainkan selalu harus mengingatkan Tuhan kepada Sion, selalu membuat Dia juga tidak diam-diam atau tenang-tenang saja. Kami telah memilih identitas dari petugas-petugas ini sebagai "hamba-hamba Tuhan" yang boleh dikatakan di sini menjalankan syafaat(intercession) untuk Sion. Tetapi banyak penafsir yang memilih para malaekat atau makhluk surgawi seperti penafsiran tradisional dari para rabbi. Petunjuk dalam Perjanjian Lama yang dekat dengan pemahaman tsb dapat dilihat dalam Zak 1:12.

8-9 memperlihatkan hasil dari pekerjaan para petugas di atas. Yahweh bersumpah bahwa tidak akan terjadi lagi situasi di mana

penduduk tidak dapat menikmati hasil jerih payah mereka karena dirampas musuh atau terpaksa dijual kepada orang asing. Meskipun di sini disinggung mengenai musuh dan orang asing, nampaknya di sini tidak ada penilaian terhadap mereka secara langsung. Yang menarik adalah bahwa penduduk akan menikmati hasil jerih payah mereka di pelataran Bait Suci. Kembali lagi tekanan pada pembangunan Bait Suci sebagai dasar dari perbaikan kehidupan masyarakat baru. Situasi yang dihadapi jemaah dalam ayat-ayat ini mungkin menimbulkan gambaran seperti di 61:5-6.

10-12 penuh dengan imitasi-imitasi dari DY. Imperatif ganda (mis: *ibru ibru*,"lintasilah, lintasilah!") merupakan ciri khas DY. Ayat 10 baris pertama mirip 52:11. Sedang seruan untuk mempersiapkan jalan mirip 40:3. Ayat 11 mirip dengan 40:9 bagian akhir dyb. Pintu gerbang mana yang dimaksudkan tidak jelas. Menurut kami pintu gerbang Sion yang telah jaya di masa depan. Penduduk Yerusalem (bukan bala surgawi seperti di DY) diminta mempersiapkan jalan bagi *ha'am* (bukan Tuhan seperti di DY). Siapakah *ha'am* itu? Kalau jalan raya dianggap sebagai metafor untuk Torah dengan mengikuti jalan pikiran di 57:14, maka *ha'am* adalah penduduk Yerusalem sendiri. Pintu gerbang bisa dilihat sebagai gerbang Bait Suci yang dimasuki dalam rangka memenuhi Torah ini (band. 56:1-8 yang membuka pemahaman baru mengenai umat yang meliputi orang asing dan orang kebiri). *ha'am* juga bisa diartikan sebagai orang-orang di pembuangan atau Diaspora, yang masih diharapkan pulang kembali ke Sion (lih. BIS). Jadi penduduk Yerusalem diminta untuk ke luar menyambut kedatangan mereka yang menyusul kemudian. Tetapi ada godaan kuat untuk membuka kemungkinan bahwa *ha'am* juga bisa meliputi orang-orang asing. Pada masa pembuangan *am* tidak lagi secara eksklusif menunjuk pada umat.[58] Hal ini juga dikuatkan oleh ungkapan "tegakkanlah panji-panji untuk *le'umim*. Dalam 49:22 (DY) penegakan panji ini menjadi tanda bagi bangsa-bangsa agar memulai pemulangan umat yang berada di pembuangan. Bahkan bangsa-bangsa ini akan mendukung anak-anak umat kembali ke Sion. Ayat 10 (TY) bagian akhir meneruskan pemikiran ini. Itu berarti bahwa sikap terhadap orang asing dalam perikop ini lebih positif daripada sikap netral-positif di dalam 61:4-11. Kalau ada orang asing ke Sion, maka itu berarti ada misi yang bercorak pasif.

Yahweh hashmia dalam ayat 11 tidak bisa hanya diartikan "diperdengarkan Tuhan" seperti TB-LAI, melainkan "diproklamasikan Tuhan". Apa yang diproklamasikan harus terdengar sampai ke ujung bumi. Ungkapan ini sering muncul dalam 40-66. Tidak bisa tidak, kese-

lamatan Israel punya dampak pada seluruh dunia. Dalam TB-LAI dikatakan "Keselamatanmu datang". Namun di BIS,"Tuhan penyelamat datang!". Di MT memang *yishek*. Perbedaan BIS ini berdasarkan LXX dan Vetus Latina, nampaknya untuk menyesuaikannya dengan 40:10dyb (DY).[59] Padahal justru di sini menonjollah perbedaan pemahaman di DY dan TY. Di sini bukan Tuhan sendiri yang datang, tetapi utusan. Tetapi utusan ini sendiri tidak membawa selamat, melainkan membawa *kabar selamat.* Di masa kini kita biasa sekali mengartikan misi persis seperti ini, tanpa memikirkan terlalu banyak bahwa dibandingkan dengan DY, gejala di TY merupakan semacam kemunduran. Atau sama seperti di TY, kita di masa kini pun menganggap hal ini sebagai hal yang sah saja, dalam rangka menerangkan "delay" dari keselamatan yang konkret? Fasal 61 sering dijadikan sumber inspirasi dari mereka yang mengartikan misi sebagai keprihatinan sosial. 61:1-2 di atas yang dikutip oleh Yesus dalam Luk 4:18-19 menjadi semacam "Amanat Agung" alternatif untuk mengimbangi mereka yang mengartikan misi sebagai pe-murid-an spiritual dengan Mat 28:18-20 sebagai "Amanat Agung". Tentu menarik untuk memeriksa apakah dengan mengklaim menggenapi 61:1-2 di Luk 4:21, kabar selamat menjadi keselamatan konkret ... .

Bagian kedua ayat 11 mirip sekali (hampir kata demi kata) dengan 40:10b. Tetapi nampaknya istilah *sekar*,"upah" dan *pe'ullah*,"ganti rugi" di sini tidak lagi memiliki makna teologis khusus seperti di DY, yaitu mereka yang ditebus oleh Yahweh sebagai *go'el*, "Penebus". Kata *imru* memakai akhiran orang II plural. Menurut Whybray sulit menentukan siapa yang dimaksudkan.[60] Tetapi nampaknya alamatnya adalah penduduk Yerusalem yang harus berdialog dengan putri Sion, dalam arti merenungkan sendiri (band. "mereka" dan "engkau" dalam ayat 12). Dalam ayat 12 kembali disebutkan tentang julukan-julukan bagi Sion yang jaya di masa depan. *am haqodesh*,"bangsa yang kudus" (band. 61:6a); *ge'uli Yahweh*,"tebusan Tuhan" (band. 35:10 dan 51:10; juga 41:16; 48:20; 49:26; 52:9); *deroshah*,"yang dicari"; *ir lo ne'ezubah*,"kota yang tidak diterlantarkan". Yang terakhir ini untuk melengkapi *azubah* pada ayat 4 di atas. Namun metafornya sudah hilang, sebab diterangkan dengan jelas bahwa yang dimaksud adalah "kota". Inti dari perikop ini memang kabar pemuliaan Sion sebagai wujud keselamatan yang dijanjikan Tuhan.

3. *Yesaya 66:18-24*

Perikop ini menjadi bagian dari sebuah fasal yang umumnya berisi penghakiman terhadap musuh-musuh. 1-4 mempertentangkan mereka yang tertindas namun gentar akan firman Tuhan dengan mereka yang mendua jalan. Ayat 5 memperlihatkan pertentangan yang terjadi di antara mereka yang gentar akan firman Tuhan dan "saudara-saudaramu", orang sebangsa yang memusuhi jalan hidup dan keyakinan mereka. Dalam penelitian di atas kami telah mengidentikkan mereka ini sebagai "hamba-hamba Tuhan", golongan tertentu di dalam Israel pada masa pasca pembuangan yang mencoba mempertahankan suatu gaya hidup tertentu yang terbuka dan tidak fanatik namun tidak kembali pada kekafiran. Bagian-bagian mengenai gejala kekafiran tidak kami soroti dalam kesempatan ini, namun cukup jelas dideskripsikan di dalam TY (57:6-13;65:1-16; 66:1-17). Dalam ayat 5 nampaknya "saudara-saudaramu" adalah mereka yang masih menjalankan apa yang di mata "hamba-hamba Tuhan" merupakan sisa-sisa praktek kafir. Masalahnya tidak mudah sebab mereka yang dalam fasal 66 dikatakan "mempersembahkan darah babi" (ayat 3) dan "yang memakan daging babi dan binatang-binatang jijik serta tikus" (ayat 17) bisa saja termasuk orang-orang yang sangat terbuka, yang tidak lagi memegang peraturan mengenai makanan yang halal dan haram.

6-16 berisi penghukuman terhadap bangsa-bangsa oleh Yahweh yang digambarkan melalui suaraNya dari dalam *hekal*. Penggunaan istilah ini pada zaman pra pembuangan menunjuk pada bangunan Bait Suci, sehingga mungkin penanggalannya dapat diletakkan sesudah pembangunan Bait Suci selesai.

Ayat 17 merupakan suatu unit yang berdiri sendiri. Menurut Westermann sebenarnya tempatnya bersama-sama dengan 65:3b-5, 7b.[61]

18-24 merupakan penutup dari TY. Sama seperti 56:1-8, di sini juga ada sikap positif terhadap orang asing. Mungkin kedua perikop ini dengan sengaja ditempatkan pada permulaan dan akhir dari TY, sehingga dapat dikatakan menjadi hasil dari suatu "final redaction".[62] Ayat 18 dalam MT sulit dipahami. Mungkin bagian pertama ayat 18 berasal dari suatu tambahan. Bagian kedua mengemukakan Yahweh yang datang untuk "mengumpulkan semua bangsa dan semua bahasa" untuk menyaksikan kemuliaan Tuhan. Di sini nadanya sangat universalistik. Orang luar akan datang beribadah di Bait Suci, sebab di situlah nampak *kabod* Tuhan dalam simbol pedupaan. Sikap di sini jelas bertentangan dengan Yeh 44:4,7 yang juga menggambarkan kemuliaan Tuhan namun

menolak atau melarang orang asing untuk menyaksikan kemuliaan itu. Ayat 19 mengemukakan tentang "orang-orang yang terluput" ("survivors" di RSV) yang dikirim ke luar ke segala penjuru. Mereka ini adalah orang-orang asing yang terluput dari penghakiman Tuhan dalam 6-16 di atas. Mereka dijadikan *misionaris*. Kata Westermann : "This is the first sure and certain mention of mission as we today employ the term – the sending of individuals to distant peoples in order to proclaim God's glory among them".[63] Benar, tetapi dengan catatan: para misionaris tsb. adalah orang asing, bukan dari kalangan umat. Dalam rangka konteks TY hal ini penting, sebab sekarang bukan hanya "hamba-hamba Tuhan" yang menjadi utusan seperti dalam 60-62, tapi juga orang asing! Sebagian lagi dari mereka dijadikan *lakkohanim lalewiyyim* yang di dalam TB-LAI dan BIS diterjemahkan "imam-imam dan orang-orang Lewi" (ayat 21), mengikuti beberapa naskah yang menambahkan "dan". Menurut Achtemeier seharusnya MT dipertahankan dengan menerjemahkannya "as priests, as Levites".[64] Dengan demikian jelas bahwa perikop ini mau menentang golongan imam yang hanya membatasi imamat pada bani Zadok saja. Tetapi sudah lama sekali Delitzsch mencatat bahwa kalau maksudnya demikian maka ungkapan yang dipakai adalah *lakkohanim hallewiyyim*.[65] Kalau perikop ini memang dilihat sebagai penutup dari 56-66, maka pada akhirnya gambarannya adalah bangsa yang kudus, imam-imam Tuhan, para pelayan Allah, hamba-hamba Tuhan yang terdiri dari orang-orang Israel yang taat pada Allah **DAN** orang-orang bukan Israel!

Ayat 20 menggambarkan bahwa orang-orang asing ini tidak hanya menjadi pewarta kemuliaan Tuhan, tetapi juga akan mengantar orang-orang Israel yang masih di luar negeri kembali ke Sion. Bahwa mereka diumpamakan sebagai *bikeli ttahor*,"wadah yang tahir" menurut Whybray merupakan sesuatu yang positif. Sebab biasanya orang asing langsung dicap najis (band. 52:1,11)[66] Tapi Westermann merasa bahwa ayat 20 ini sebenarnya sisipan dari kalangan tertutup yang goncang karena isi 18-21. Maka gerak keluar dalam 18-21 diputar kembali ke dalam. Para misionaris asing itu memang pergi, tetapi dalam rangka mengantar orang-orang Israel kembali ke Sion. Seperti di 60-62 gerak ke dalam ini juga disertai dengan masuknya kekayaan-kekayaan yang diangkut di atas binatang-binatang beban.[67] Namun meskipun pandangan Westermann menarik untuk dipertimbangkan, ayat 20 sebenarnya senada dengan 49:22 (DY) dan 62:10 di atas!

22-24 menurut para penafsir meneruskan putaran ke dalam ini. Kalaupun ada universalisme, maka terbatas pada "universalisme

kultis" (Volz).[68] Namun begitu juga hasil penelitian kita mengenai 56:1-8! Di dalam TY yang penuh dengan referensi ke Bait Suci, kerangkanya tidak bisa tidak adalah "universalisme dari atas" atau "universalisme kultis" di atas. *kol basar* (ayat 23) sama seperti di DY menunjuk pada keseluruhan umat manusia yang menyembah Yahweh. "Langit baru dan bumi baru" juga disebut di 65:17. Pada yang terakhir malah dengan menggunakan istilah yang hanya khusus untuk Tuhan, *bara*. Di sini dipakai kata yang lebih umum, *asah*. Referensi ke langit baru dan bumi baru menunjuk pada pengaruh pemikiran apokaliptik. Konteksnya di 65:17 adalah perdamaian abadi di Sion. Referensi ini tidak dengan sendirinya menunjukkan universalisme seperti konteks penciptaan di dalam DY. Di dalam TY tidak ada referensi ke alam sebagai ciptaan, melainkan ke *penciptaan baru*. Di sini konteksnya adalah keselamatan abadi umat manusia di Sion dan sengsara abadi bagi mereka yang tidak setia pada Yahweh dan mengambil sikap memusuhi umat. Ternyata tidak semua selamat. Para penafsir benar di dalam dugaan mereka bahwa di sinilah bibit-bibit dari pemikiran "kemalangan kekal" mulai timbul. Jadi ternyata dalam perikop ini ada dua macam ketegangan. Yang pertama ketegangan di antara partikularisme dan universalisme, sedangkan yang kedua yang berkaitan dengan itu, ketegangan di antara "keselamatan semua" dan "penghukuman sebagian".

Kesimpulan

Judul karangan ini adalah "Di antara identitas dan kebersamaan". Di sini kami mencoba memunculkan pergumulan sekelompok di dalam umat maupun umat Israel sesudah pembuangan dalam rangka mencari identitas sekaligus mempertahankan kebersamaan (atau barangkali harus dibalik : bagaimana mempertahankan identitas sekaligus mengusahakan kebersamaan). Setelah kembali dari pembuangan ada yang mendefinisikan umat secara terbuka dengan memasukkan orang asing dan orang kebiri yang selama ini dianggap sebagai kaum pinggiran. Asal mereka bersedia memelihara Sabat, mereka termasuk dalam umat, bahkan boleh melayani sebagai petugas ibadah. Hal itu kita lihat di dalam 56:1-8. Jadi kita dapat mengatakan bahwa perikop ini mengandung "universalisme dari atas" sebagai warna utama, yang bercampur dengan "universalisme dari bawah". Bukan itu saja. Ada juga pemikiran bahwa semua bangsa-bangsa adalah umat. Kalau tidak sekarang, ya nanti di masa depan. Bukan hanya "hamba-hamba Tuhan" yang menjadi utusan ke dunia, tetapi juga orang-orang asing. Orang asing tidak

hanya menjadi petugas ibadah, melainkan juga bisa menjadi pelaksana ibadah sebagai imam dan orang Lewi. Itu kita lihat dalam 66:18-24. Kalau benar bahwa kedua perikop ini dengan sengaja dijadikan pembuka dan penutup Trito Yesaya, maka tentulah mau ditimbulkan kesan bahwa masa depan Israel adalah dalam rangka kebersamaannya dengan dunia. Maka kita dapat mengatakan bahwa ada universalisme, meskipun perlu dikualifikasi sebagai "universalisme dari atas" atau "universalisme kultis".

Selain itu kita melihat pergumulan mengenai identitas Israel di dalam fasal 60-62, yang katanya merupakan inti dari 56-66. Sekelompok orang di dalam umat meyakini diri menyandang misi ke pada sesama umat, untuk memberi semangat dan keberanian kepada mereka sehingga tidak hanya mengeluh mengapa setelah berada di pembuangan karena mendengar dan patuh pada proklamasi keselamatan DY, nasib mereka tidak berubah. Dapat dibandingkan dengan keluhan zaman sekarang : kita sudah memasuki 47 tahun sejak proklamasi kemerdekaan, tapi kok masih banyak yang hidup sengsara? Mereka yang mengeluh ini diberi janji-janji dan gambaran yang ideal atau visi mengenai masa depan mereka. Tentu dapat dipertanyakan mengapa hanya janji-janji dan visi saja, bukan suatu program pembangunan yang kongkret? Tapi itu mungkin pertanyaan kita masa kini, yang setelah melewati perjalanan sejarah yang panjang, agak lelah dengan janji-janji dan visi. Banyak konsep misi yang modern sadar bahwa meskipun penting dan esensial, pewartaan saja tidak cukup. Harus ada program yang kongkret. Apapun kritik kita terhadap apa yang sekarang kita lihat sebagai kekurangan dalam TY, janji dan visi tetap kita perlukan. Meskipun janji dan visi sering menyebalkan karena muluk-muluk, janji dan visi memang harus begitu, harus lebih baik daripada realitas yang kita hadapi sekarang. Atau lebih baik dirumuskan dengan meminjam gaya Kant: kita sadar pada batas-batas kemungkinan kita justru karena kita telah *melewatinya*.

Dalam janji-janji ini terdapat sikap terhadap orang-orang yang berada di luar kelompok. Sikap ini dalam 60:1-22 kurang lebih dapat dikatakan netral-positif, dalam arti Sion terbuka bagi orang-orang asing yang berziarah dan dalam rangka perziarahannya mengerjakan banyak hal bagi umat, termasuk membawa upeti yang melimpah dan bekerja membangun kota. 61:1-3 mengemukakan datangnya era pembebasan yang berbarengan dengan pembalasan Tuhan. Tetapi musuh, baik dari dalam maupun dari luar tidak disebut-sebut. 61:4-11 juga merangkum orang-orang luar sebagai "pekerja-pekerja tamu" bagi umat di Sion yang

semuanya melayani "full-time" di Bait Suci. Kami menganggap hal ini tidak bertentangan dengan keberadaan mereka sebagai peziarah, karena peziarah dalam pemandangan mata warga pusat ziarah dilihat sebagai bawahan. Di 62:1-12 kita menjumpai sikap yang lebih positif daripada sikap netral-positif dalam 61:4-11, sebab di situ orang asing digolongkan sebagai bagian dari umat. Dari pemeriksaan terhadap 60-62 kita dapat mengatakan bahwa ada misi dalam arti pasif, kesaksian hidup yang menyebabkan orang asing datang ke Sion, misi yang mengandung gerak "sentripetal". Universalisme juga ada, meskipun jelas "dari atas". Orang asing datang untuk mengakui dan menyaksikan kemuliaan Sion dan karena itu, kemuliaan Yahweh.

Namun jelas pula bahwa perhatian utama dalam 60-62 bukanlah orang asing, melainkan umat Israel atau sekelompok orang di dalam umat. Sesudah pembuangan ada segolongan umat yang masih tetap belum mengambil bagian sepenuhnya di dalam masyarakat sejahtera yang diumumkan oleh DY menjelang pembuangan berakhir. Kelompok ini menyadari diri sebagai umat yang berada dalam keadaan rendah, miskin dan tertindas. Tetapi sekaligus kesadaran bahwa mereka mewakili seluruh umat Israel yang digambarkan berada dalam keadaan yang sama. Oleh karena itu kelompok ini meyakini diri sebagai mempunyai misi berupa penghiburan dan penguatan kepada baik kelompok sendiri maupun umat sebagai keseluruhan. Misi yang dapat diperbandingkan (meskipun tidak sama) dengan konsep "inwendige Zending" pada periode "zaman Zending" ini pada hakikatnya bermaksud menimbulkan harapan di dalam diri orang-orang yang putus asa, dengan jalan membangun visi mengenai masa depan yang ideal, yang dapat mengawali umat dalam menghadapi tantangan-tantangan yang dihadapi sekarang. Kami mencatat bahwa dalam pemahaman-pemahaman teologis di dunia ketiga banyak inspirasi diambil dari konsep semacam ini, setelah melalui pengolahan kembali di Luk 4:18-19 dan diterapkan dalam rangka solidaritas dengan penderitaan orang sebangsa, tidak peduli apapun keyakinannya. Kadang-kadang kadar solidaritasnya begitu tinggi sehingga pemahaman "misi" mau dibuang dan digantikan dengan "solidaritas" (kalau tidak salah di kalangan Protestan penganjurnya adalah Orlando Costas). Kami tidak sepaham dengan pendapat semacam ini. Misi yang berdasarkan triumfalisme memang harus disingkirkan, tetapi tidak berarti misi tidak diperlukan lagi. Di pihak lain kalangan tertentu yang mengartikan misi sebagai pergi ke orang lain untuk mengKristenkan sering menyerang konsep misi dalam rangka solidaritas dengan penderitaan sebangsa sebagai penyelewengan dari

"Amanat Agung" dalam Mat 28:18-20. Berdasarkan pemeriksaan yang rinci terhadap Yesaya 60-62 kami menyimpulkan bahwa konsep misi dalam rangka solidaritas juga sah dan dapat dipertanggung-jawabkan dari segi pewarisan tradisi Alkitabiah. Kalau sekarang kita berbicara dalam rangka mencari "Akar-akar Misi dalam Perjanjian Lama" maka baik misi yang hanya mencakup sesama anggota kelompok maupun yang mencakup sampai kepada mereka yang di luar kelompok mempunyai akar-akar yang kokoh dalam Trito Yesaya. Memang mengherankan bahwa kedua konsep ini terdapat bersama-sama dalam suatu unit di dalam Perjanjian Lama yang hanya terdiri dari 11 fasal dan lama sekali kurang diperhatikan daripada unit-unit yang mendahuluinya (Proto Yesaya dan Deutero Yesaya). Tetapi kalau benar yang dikatakan dalam latar belakang sejarah di atas bahwa ke sebelas fasal ini mencakup jangka waktu kurang lebih hampir dua abad, maka pergumulan-pergumulan di dalamnya memang patut menjadi perhatian kita.

Pada akhirnya kita perlu mengingat bahwa yang kita lihat di dalam fasal-fasal 56-66 ini sebagian besar adalah bayangan mengenai apa yang harus dilakukan **di masa depan**. Barangkali hanya di fasal 56:1-8 kita dapat mengatakan bahwa ada tanggapan langsung mengenai situasi yang sedang terjadi dan bagaimana mengatasi kepicikan yang terjadi dalam situasi tsb. Pada 60-62 dan 66:18-24 situasi yang terjadi memang ditanggapi, namun tidak langsung diatasi, melainkan orang dibekali dengan visi. Kapan visi ini terwujud, wallahu alam. Maksud kami para misiolog Kristen sering menggunakan kenyataan ini untuk menyusun teori mengenai "akar-akar misi (Kristen) dalam Perjanjian Lama" yang mengimplikasikan bahwa orang Perjanjian Lama sendiri tidak pernah secara kongkret-historis melaksanakan misi. Karena orang Perjanjian Lama tidak melaksanakan hal ini maka itu salah. Oleh sebab itu orang Perjanjian Baru dan pasca Perjanjian Baru mengambil alih "mandat" untuk melaksanakan misi. Kesimpulannya Perjanjian Lama salah, Perjanjian Baru betul, agama Kristen benar, Yudaisme salah. Kami menolak kesimpulan semacam ini. Apakah bagian-bagian lain dari Perjanjian Lama yang menyinggung relasi Israel dengan bangsa-bangsa lain juga mengandung pokok yang sama seperti dalam TY tidak dapat kami pastikan. Untuk itu memang diperlukan suatu penelitian lebih lanjut yang tidak bersifat umum saja seperti misalnya dari Donald Senior dan Carroll Stuhlmueller, **The Biblical Foundations for Mission**[69], melainkan memeriksa dengan rinci bahan-bahan tersebut seperti yang telah kami lakukan dalam karangan ini.[70] Penelitian semacam ini dapat berguna dalam memberi informasi kepada para kolega

dalam bidang misiologi, yang sering dengan jerih payah sendiri menyusun di bagian-bagian pertama dari buku-buku misiologi mereka suatu dasar biblis dari misi. Jangan sampai terjadi ironi bahwa dalam rangka memeriksa prospek misi dalam Alkitab, seorang exeget terpaksa mengambil-alih pendapat dari seorang misiolog![71]

DAFTAR SINGKATAN YANG PERLU

app.crit.	=	apparatus criticus
BDB	=	F. Brown-S.R. Driver-C.A. Briggs, **A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament**, Oxford University Press, reprinted, Oxford, 1953/1977.
BHK	=	Biblia Hebraica Kittel
BHS	=	Biblia Hebraica Stuttgartensia
BIS	=	Alkitab dalam bahasa Indonesia sehari-hari
DY	=	Deutero Yesaya
LXX	=	Septuaginta
MT	=	Massoretic Text
NCB	=	The New Century Bible
OTL	=	The Old Testament Library
PY	=	Proto Yesaya
Q	=	Qumran
RSV	=	The Revised Standard Version
SVT	=	Supplement to Vetus Testamentum
TB-LAI	=	Alkitab terjemahan baru Lembaga Alkitab Indonesia
TY	=	Trito Yesaya
VT	=	Vetus Testamentum
ZAW	=	Zeitschrift fuer die alttestamentliche Wissenschaft

CATATAN

1) E.G. Singgih, "Corak Misi Hamba Tuhan di dalam Yesaya 42", **Orientasi** XVI (1984) pp. 80-98.

2) W. Zimmerli, "Zur Sprache Tritojesajas". Artikel ini ditulis tahun 1950, tetapi dicetak kembali dalam kumpulan karangannya **Gottes Offenbarung**, edisi kedua, Theologische Buecherei, vol. 19, Kaiser, Munich, 1969.

3) D. Michel, "Zur Eigenart Tritojesajas", **Theologia Viatorum** 10 (1955/56), pp. 213-230.

4) G.W. Anderson, **A Critical Introduction to the Old Testament**, Duckworth, reprinted (with revised bibliography), London, 1974. Dalam M-C. Barth, **Tafsiran Alkitab Kitab Nabi Yesaya fasal 56-66**, BPK Gunung Mulia, cetakan kedua, Jakarta, 1983, p. 14, pembagian yang dilakukan agak berbeda. Fasal 56:1-8 merupakan keselamatan bagi orang luar, sedangkan 56:9-57:13 dipandang sebagai suatu unit yang memperlihatkan siapa yang dapat diberkati.

5) Lih. terjemahan E. Achtemeier, **The Community and Message of Isaiah 56-66**, Augsburg, Minneapolis, 1982, p. 40.

6) Lih. Robert M. Paterson, **Tafsiran Alkitab Kitab Nabi Yeremia fasal 1-24, 1**, BPK Gunung Mulia, Jakarta, 1983, pp. 239-240. Band. juga David F. Hinson, **Sejarah Israel pada zaman Alkitab**, BPK Gunung Mulia, Jakarta, 1991, pp. 218-219.

7) Seperti penelitian yang teliti dari Paul D. Hanson dalam buku **The Dawn of Apocalyptic**, Revised Edition, second printing, Fortress Press, Philadelphia, 1983, pp. 32-208. Hasil penelitian Hanson diperkembangkan dalam tafsiran Achtemeier, *op.cit.* Persoalan besar dalam pandangan Hanson dan Achtemeier adalah bagaimana golongan Lewi yang tinggal di Yudea (yang tidak ikut ke pembuangan di Babel) dapat meneruskan pemikiran DY yang berada di pembuangan. Jalan keluar yang dirumuskan Achtemeier adalah: "Somewhere along the line, the Isaiah school and the Levitical-Deuteronomic reformers joined forces, and this took place before the time of Trito-Isaiah, because that book reflects both lines of tradition", *op.cit.*, p. 25.

8) Hanson, *op.cit.*, p. 40 catatan kaki 24 mengeritik metode Claus Westermann dalam menentukan pengarang perikop-perikop dalam TY. Kalau agresif terhadap bangsa-bangsa seperti mis: 63:1-6 maka pasti bukan dari TY. Sebenarnya Westermann tidak sesederhana itu. 63:1-6 bukan dari TY sebagai nabi, karena perikop tsb. adalah ratapan umat. Namun maksud Hanson metode Westermann yang "atomistik" tidak mungkin dapat mengangkat ke atas dinamika sosial yang ada di belakang teks. Pendekatan yang memperhatikan "sociological matrix" menurut Hanson dapat lebih berguna. Tetapi justru di sinilah masalahnya: data yang tersedia amat minimal untuk dijadikan patokan atau sedikitnya titik-tolak.

9) Lih. J. Muilenburg, "The Book of Isaiah, chapters 40-66" dalam **The Interpreter's Bible**, volume V, George A. Buttrick *et al* (eds.), Abingdon, New York-Nashville, 1956; Claus Westermann, **Isaiah 40-66**, OTL, SCM, London, third impression, 1978; R.N. Whybray, **Isaiah 40-66**, NCB, Oliphants, London, 1975; W.A.M. Beuken dalam tiga buah karangan : **'Abraham weet van ons niet'(Jesaja 63:16)**, Callenbach, Nijkerk, 1986 (pidato pengukuhannya sebagai guru besar di Nijmegen); "Does Trito-Isaiah

reject the Temple?" dalam **Intertextuality in Biblical Writings**, essays in honour of Bas van Iersel, Sipke Draisma (ed.), Kok, Kampen, 1989, pp. 53-66; dan "The main theme of Trito-Isaiah 'The Servants of YHWH'", JSOT 47 (1990) pp. 67-87. Sayang sekali kami tidak bisa mendapatkan buku tafsir Beuken mengenai Yesaya II dan III; G.A.F. Knight, **The New Israel**, A Commentary on the Book of Isaiah 56-66, Eerdmans-Handsel, Grand Rapids-Edinburgh, 1985; M-C. Barth, *op.cit.*, dan Karl Pauritsch, **Die neue Gemeinde: Gott sammelt Ausgestossene und Arme (Jesaja 56-66)**, Analecta Biblica 47, Biblical Institute Press, Roma, 1971.

10) G.W. Anderson, *op.cit.*, p. 120.

11) Lih. G. Fohrer, **Introduction to the Old Testament**, SPCK, fourth impression, London, 1978, pp. 385-388; O. Kaiser, **Introduction to the Old Testament**, Blackwell, reprinted, Oxford, 1984, pp. 269-271; G.W. Anderson, *ibid.*

12) K. Elliger, **Die Einheit des Tritojesaia**, Kohlhammer, Stuttgart, 1928; **Deuterojesaja in seinen Verhaeltnis zu Tritojesaja**, Kohlhammer, Stuttgart, 1933; "Der Prophet Tritojesaja", ZAW 49(1931), pp. 112-141.

13) Lih. Knight, *op.cit.*, p. xiii.

14) B. Wodecki, "Heilsuniversalismus im Buch des Propheten Jesaja", **Dein Wort Beachten**, Alttestamentliche Aufsaetze, Joseph Reindl-Georg Hentschel (eds.), Benno Verlag, Leipzig, 1981, pp. 76-101, khususnya pp. 94-100. Kemudian juga "Der Heilsuniversalismus bei Trito-Jesaja", VT, XXXII, 2(1982), pp. 248-251.

15) Lih. Knight, *op.cit.*, p. 4.

16) Whybray, *op.cit.*, p. 197.

17) Knight, *op.cit.*, pp. 4-5. Di pihak lain pemeliharaan Sabat juga bisa ditafsirkan sebagai *mempertajam* perbedaan dengan orang lain dalam rangka prinsip **habdalah** (dari kata *hibdil*) yang dapat diperbandingkan dengan "apartheid" masa kini, lih. N.H. Snaith, "A study in the teaching of the Second Isaiah and its consequences", SVT XIV (1977), Brill, Leiden, p. 224. Garis bawah dari kami.

18) Achtemeier, *op.cit.*, p. 34.

19) Muilenburg, *op.cit.*, p. 657.

20) D. Hinson, *op.cit.*, p. 194. Band. E. Ehrlich, **A Concise History of Israel**, Darton, Longman & Todd, London, 1962, p. 71.

21) Achtemeier, *op.cit.*, p. 35 catatan kaki 2.

22) Sehingga kami tidak mengerti makna ucapan M-C. Barth, *op.cit.*, p. 21, "apa sebabnya orang kebiri itu *penting* pada saat firman ini diucapkan, tak dapat kita ketahui lagi" (garis bawah dari kami).

23) Knight, *op.cit.*, p. 8.

24) Whybray, *op.cit.*, p. 198.

25) Ucapan Knight, *op.cit.*, p. 7 bahwa TY mengutip langsung dari Yes 55:13b tidak benar. Tafsiran kami mengenai *yad* secara harfiah berbeda dari Muilenburg yang mengartikannya simbolis, *op.cit.*, p. 657.

26) Whybray, *op.cit.*, p. 177. Band. H. Orlinsky, "The so-called 'Servant of the Lord' and 'Suffering Servant' in Second Isaiah", SVT XIV(1977), Brill, Leiden, pp. 59-63. Dalam syair IV si penyair menggunakan hiperbola.

27) Beuken, "The main theme of Trito-Isaiah 'The Servants of YHWH'", pp. 67-87. P.D. Hanson, *op.cit.*, pp. 44, 92, menganggap bahwa di dalam TY, konsep "hamba Tuhan" mengalami semacam "demokratisasi" menjadi "hamba-hamba Tuhan".

28) Lih. Fohrer, *op.cit.*, pp. 384-388, terutama p. 384.

29) Lih. Westermann, *op.cit.*, pp. 296, 352-353 dan M-C. Barth, *op.cit.*, p. 14. Hal ini jelas dalam bagan "bawang" yang dibuatnya, yang menempatkan lapisan 60-62 di tengah-tengah.

30) Westermann, *op.cit.*, p. 353.

31) P.D. Hanson, *op.cit.*, pp. 64dyb, 220dyb dan 263dyb.

32) *ibid.*, p. 75.

33) Mengenai "terang bagi bangsa-bangsa" dalam DY, lih. E.G. Singgih, *op.cit.*, p. 93.

34) Demikian M-C. Barth, *op.cit.*, p. 59.

35) Lih. Zimmerli, *op.cit.*

36) M-C. Barth, *op.cit.*, p. 60.

37) Nampaknya usul ini berasal dari J. Skinner, **The Book of the Prophet Isaiah chapters XL-LXVI**, Cambridge, 1917, p. 200; band. Knight, *op.cit.*, p. 45.

38) Lih. Westermann, *op.cit.*, p. 361.

39) Lih. Beuken, "Does Trito-Isaiah reject the Temple?", p. 57.

40) Mengherankan bahwa Hanson dan Achtemeier tidak memperhatikan ambiguitas di dalam 61:14, padahal ayat ini bisa memperkuat teori mereka mengenai pertentangan antara keturunan imam yang "visionary" dan yang "hierocratic-pragmatic".

41) Whybray, *op.cit.*, p. 236.

42) M-C. Barth, *op.cit.*, p. 56.

43) Westermann, *op.cit.*, p. 364; Whybray, *op.cit*, p. 237. Band. juga Hanson, *op.cit.*, p. 63. Sebenarnya kalau mereka bersedia mengakui bahwa dalam TY (bahkan dalam DY!) unsur-unsur apokaliptik sudah ada, maka seharusnya seluruh 17-22 dilihat sebagai berwarna apokaliptik!

44) Westermann, *op.cit.*, p. 299; Whybray, *op.cit.*, p. 240.

45) Whybray, *ibid.* Whybray memang terkenal sebagai orang yang memihak pada penafsiran individual dari Hamba Tuhan, bahkan mengidentifikasi Hamba itu sebagai nabi Deutero-Yesaya sendiri.

46) Beuken, "The main theme of Trito-Isaiah 'The Servants of YHWH'", p. 69.

47) *ibid.*, p. 75.

48) Lih. mis: Westermann, *op.cit.*, pp. 366-367; Skinner, *op.cit*, p. 204; Whybray, *op.cit.*, p. 241.

49) Mis: Whybray, *ibid.*

50) Lih. E.G. Singgih, *op.cit*, p. 88.

51) Muilenburg, *op.cit*, pp. 710-711.

52) Beuken, "Does Trito-Isaiah reject the Temple?", pp. 54-57.

53) Kami mengambil-alih peristilahan dari Hanson untuk penggambaran transformasi figur Hamba Tuhan menjadi "Hamba-hamba Tuhan" pada catatan no. 27 di atas, namun menerapkannya ke bidang ibadah.

54) Westermann, *op.cit.*, p. 370.

55) Dalam hal ini kami berbeda dengan Westermann, *op.cit.*, p. 384 yang menganggap 63:1-6 lebih kemudian daripada 60-62 a.l. karena hakikatnya yang apokaliptik.

56) Whybray, *op.cit.*, p. 245.

57) M-C. Barth, *op.cit*, p. 76.

58) Lih. E.G. Singgih, *op.cit*, pp. 84-85.

59) Dalam *app.crit.* BHK masih mencatat bahwa LXX membacanya sebagai *moshiek*, "Penyelamatmu". Aneh bahwa BHS tidak lagi merasa perlu mencatat perbedaan ini.

60) Whybray, *op.cit.*, p. 252.

61) Westermann, *op.cit.*, p. 422.

62) P.D. Hanson, *op.cit.*, pp. 388-389; Christopher Begg, "Foreigners in Third Isaiah", **The Bible Today** (March 1985), pp. 98-102.

63) Westermann, *op.cit.*, p. 425.

64) Achtemeier, *op.cit.*, pp. 148-149.

65) Disinggung dalam Whybray, *op.cit.*, p. 292.

66) *ibid.*, p. 291.

67) Westermann, *op.cit.*, pp. 426-427.

68) Disinggung dalam Westermann, *ibid.*, p. 428.

69) Donald Senior, O.P. -- Carroll Stuhlmueller, C.P., **The Biblical foundations for Mission**, Orbis, New York, 1983. Bahan-bahan dari TY misalnya hanya *dikutip* (tidak diterangkan) dan hanya satu fasal saja, yaitu fasal 56 (ayat 3-4, 7-8 di p. 29-30 dan ayat 6-8 di p. 92).

70) Contoh yang baik dibuat oleh Pdt. Aristarkhus Sukarto yang menulis tentang "Misi Yunus ke Nineweh". Karangan ini dalam **Gema Duta Wacana** no. 43/1992, pp.16-30 . Dia membantah bahwa ada unsur misioner dalam kitab Yunus. Tapi pada akhir tulisannya ia mengakui bahwa kalau misi diartikan sebagai kesaksian hidup yang wajar dan tidak "target-targetan" dalam rangka mencari anggota baru, maka kitab Yunus bisa dijadikan landasan teologis untuk misi.

71) Ironi ini nampak misalnya dalam tulisan Pdt. S.H. Widyapranawa Ph.D., "Dasar teologis perspektif misi dalam Perjanjian Lama", juga dalam **Gema Duta Wacana** no. 43/1992, pp.7-15. mendatang. Ia menggunakan buku misiolog Belanda, Johannes Blauw, **The Missionary Nature of the Church**, a survey of the Biblical theology of Mission, McGraw-Hill, New York-London, 1962. Tentu menarik untuk memeriksa buku-buku teks misiologi (Protestan) yang ada misalnya dari Blauw (sangat mendetail dalam meneliti Perjanjian Lama), Johannes Verkuijl (sangat optimis bahwa Perjanjian Lama mengandung misi) dan David Bosch (buku I memeriksa Alkitab dalam kerangka yang agak sistematis, buku II amat pesimis terhadap Perjanjian Lama sehingga dalam pembicaraan mengenai dasar, ia langsung mulai dari Perjanjian Baru). Namun untuk itu dibutuhkan suatu kesempatan lain.