

DARI KANDUNGAN DOKTRINAL KE KANDUNGAN LITERER: MAKNA KELUARAN 3:14^{*)}

PDT. E.G. SINGGIH, PH.D.

Pendahuluan: Sean McEvenue dan Teks Kejadian

Tentunya anda mengenal Sean McEvenue. Berkat penelitiannya yang mendalam mengenai seluk-beluk "P" dalam Kitab Kejadian, kita memperoleh pengertian yang lebih mendalam mengenai "P". Dia pula yang merupakan salah seorang perintis pemahaman tafsiran yang lebih serius memperhatikan segi literer dari teks kitab Kejadian.¹ Menurut McEvenue pemahaman mengenai gaya (style) dari Kej 1:1 – 2:4a yang terkenal itu akan menyebabkan kita mengetahui latar belakang dari fasal ini dengan lebih baik. Para penafsir besar yang telah mewariskan kepada kita hasil-hasil tafsiran mengenai Kej 1:1 – 2:4a dari "P" ini, umumnya menyatakan bahwa kata-kata dari fasal ini disusun secara berhati-hati dengan mempertimbangkan konteks pemahaman dunia Asia Barat Daya kuno yang berbeda secara hakiki dari iman Israel. Apa yang kita baca dalam fasal pertama kitab Kejadian ini merupakan karya teologis hasil perenungan para imam, dan kemungkinan dikarang sebagai bahan himnis untuk disitir dalam rangka ibadah umat, atau dimaksudkan sebagai doktrin yang bersifat fundamental bagi pengajaran umat. Gerhard von Rad, yang menentang konteks ibadah ini, sangat menekankan pada segi doktrinalnya. "Anyone who expounds Gen., ch. I, must understand one thing: this chapter is Priestly *doctrine* – indeed, it contains the essence of Priestly knowledge in a most concentrated form ... Nothing is here by chance; everything must be considered carefully, deliberately, and precisely ... There is no trace of the hymnic element in the language, nor is anything said that needs to be understood symbolically or whose deeper meaning has to be deciphered. The exposition must painstakingly free this compact and rather esoteric *doctrine* sentence by sentence, indeed, word by word. These sen-

tences cannot be easily overinterpreted theologically ! Indeed, to us the danger appears greater that the expositor will fall short of discovering *the concentrated doctrinal content*.² Jadi kekuatiran von Rad adalah bahwa segi doktrinal dari fasal ini akan terabaikan oleh karena perhatian yang terlalu diarahkan pada kandungan himnis (yang juga doktrinal namun esoteris) yang sebenarnya tidak ada pada teks ini. Pastilah juga von Rad tidak setuju pada usaha-usaha untuk terlalu mendalami paralel-paralel dari fasal ini dalam kisah-kisah penciptaan di Asia Barat Daya kuno, sebab "P" tidak sekedar menggunakan gambaran dunia yang ilmiah namun sakral yang berlaku pada waktu itu, melainkan menggunakannya dalam sebuah kerangka yang teologis sifatnya.³

Namun apa yang dikatakan oleh McEvenue? Menurut dia ayat-ayat dalam fasal 1 sebenarnya berlatar belakang pengajaran agama untuk anak-anak. Jadi fasal tersebut adalah kurang lebih bahan katekesasi untuk anak-anaklah! Memang bukan bahan liturgis yang megah dan agung, tetapi juga bukan bahan doktrinal yang mendalam untuk orang dewasa atau para penafsir teologis ... McEvenue memakai contoh-contoh dari nyanyian anak-anak Eropa yang menekankan pada kesamaan bunyi dan pengulangan yang telah dipolakan, misalnya dalam lagu "The Little Red Hen". Saya jadi teringat pada bacaan-bacaan sekolah dasar jauh di masa lampau:

"Ini bapak Budi, ini ibu Budi, ini Budi ..."

Sekarang bandingkanlah dengan permulaan fasal 1:

*"Bereshith bara elohim eth hashamayim weeth haarets,
wehaarets hayetah tohu wabohu wehoshek al penei tehom,
weruakh elohim merakhefeth al penei hammayim,
wayomer elohim yehi or wayehi or !"*

Menurut McEvenue kata-kata dalam fasal 1 memang ditempatkan dengan berhati-hati. Namun bukan dalam rangka membangun suatu kandungan liturgis maupun doktriner, akan tetapi supaya berirama dan berpola pengulangan sehingga mudah dihafalkan oleh anak-anak.⁴

Saya tidak bermaksud memeriksa apakah pandangan McEvenue ini dapat dipertahankan atau tidak. Selayang pandang saja: memakai contoh-contoh dari nyanyian anak-anak Eropa untuk diperbandingkan dengan teks Kej 1 hanya karena keduanya mengandung pola pengulangan nampaknya kurang dapat dipertanggungjawabkan. McEvenue sendiri mengakui bahwa bacaan yang sekarang kita anggap tergolong untuk

anak-anak, di masa yang lampau bisa saja termasuk bacaan orang dewasa. Selera orang dewasa dan anak-anak di masa lalu tidak selebar jurang seperti pada masa kini. John C.L. Gibson yang agak simpati pada pandangan McEvenue justru menekankan pada hal ini, yaitu bahwa teks Kej 1 ditujukan tidak sekadar bagi anak-anak saja, tetapi juga pada "child like Israel".⁵ Saya sendiri merasa bahwa baik dari sudut metode kritis historis maupun naratif, pandangan McEvenue dapat dipertanyakan. Meskipun andaikata "P" tidak bermaksud polemis, hasil karyanya tetap tidak dapat begitu saja dianggap sebagai variasi dari sekian banyak gambaran dunia kuno yang ada pada waktu itu. Kemampuan untuk mengubah kembali gambaran dunia yang ada pada waktu itu merupakan suatu prestasi intelektual yang patut diakui. Pengulangan dan paralel yang sangat penting artinya dalam memahami sebuah narasi (entah prosa maupun puisi) tidak perlu membuat pembaca menyimpulkan bahwa bacaannya adalah sesuatu yang sederhana sifatnya. Namun yang ingin saya kemukakan adalah bahwa di kemudian hari McEvenue ternyata mengalami nasib yang sama dengan von Rad.

Sean McEvenue dan Teks Keluaran

Pada tahun 1990 McEvenue menerbitkan *Interpreting the Pentateuch*.⁶ Buku ini pada pokoknya bersifat apologetis, yaitu mau memperthahankan metode kritis historis terhadap kritik-kritik, terutama dari para pemikir di bidang filsafat pengetahuan, yakni aliran "The New Criticism" dari Leavis, filsafat hermeneutik dari Hans-Georg Gadamer dan pemahaman mengenai "teks" dari Jacques Derrida. Bagi yang pertama, pengarang atau maksud (intention) dari pengarang sama sekali tidak penting. Makna teks tergantung dari bagaimana si pembaca memahaminya. Apa sih yang kita ketahui mengenai Shakespeare, Homerus ataupun si Elohist? McEvenue tidak setuju terhadap skeptisisme dari aliran ini. Kita tidak tahu selengkapnyanya mengenai Shakespeare, tetapi studi mengenai perkembangan pemikiran Shakespeare di bidang politik misalnya dengan membaca teks-teksnya dengan teliti, pastilah membawa kita mengenal kurang-lebih siapakah Shakespeare!⁷

Meskipun menyebut Derrida, nampaknya sasaran utama McEvenue adalah Gadamer. Mungkin karena menganggap bahwa dampak dari pemikiran mereka berdua sama saja. Menurut McEvenue, pemikiran Gadamer menutup kemungkinan untuk memeriksa teks secara kritis, dalam arti memeriksa apa yang ada di belakangnya. Gadamer mengatakan bahwa teks tidak dapat diperiksa, oleh karena teks menunjuk pada

apa yang ada di belakangnya. Sedangkan McEvenue berpendapat bahwa untuk mendapatkan apa yang ada di belakang teks, kita harus mulai dengan memeriksa teks terlebih dulu.⁸ Tetapi bukankah hal ini yang ditekankan oleh aliran pertama yang telah dikecam oleh McEvenue di atas? Rupanya makna kalimat "harus mulai dengan memeriksa teks terlebih dulu" tidak sama dengan "harus memeriksa teks saja". Tetapi bukan hanya itu. Pemeriksaan teks terlebih dulu hanya dapat dilakukan dengan penelitian historis. Dan penelitian historis berarti *rekonstruksi dari makna orisinal/asli*.

Sekali lagi bukan maksud saya untuk menyelidiki apakah McEvenue benar atau tidak dalam memahami Gadamer. Selayang pandang saja: Gadamer berbicara mengenai 'lingkaran hermeneutis'. Dalam lingkaran ini teks memang menjadi salah satu komponen, namun tetap suatu komponen yang penting. Tujuan Gadamer justru untuk mengatasi atau mematahkan pra-paham, sehingga makna teks sebagaimana adanya dapat terungkap. Begitu makna terungkap, teks tidak lagi menjadi barang mati, melainkan menjadi sesuatu yang diperagakan (*performed*). Sayang McEvenue tidak mengelaborasi mengenai Derrida, tetapi sudah jelas kalau McEvenue menekankan pada rekonstruksi, Derrida pastilah lawannya, oleh karena Derrida justru menekankan pada dekonstruksi! Dalam dekonstruksi, hanya teks saja yang penting. Lain-lain, termasuk "original meaning" dambaan McEvenue tidak penting. Bahkan dekonstruksi justru ditujukan untuk membongkar suatu makna yang telah baku dan dianggap sebagai "original meaning".

Untuk menjelaskan maksudnya, McEvenue mengambil contoh bagaimana menafsirkan Kel 3:14.⁹ Kalau kita membaca episode di dalam Kel 3:1-4:17, maka pembacaan fasal 3:1-8 tidak akan menimbulkan masalah. Bahasanya lancar, kita dapat berkonsentrasi dan kita merasa akrab dengan bacaan. Tetapi sesudah itu kita pasti mengalami kebingungan besar, yang baru reda kembali setelah bacaan sampai kepada fasal 4. Kebingungan ini disebabkan oleh karena ayat 9 dimulai dengan ungkapan "Dan sekarang ...", seakan-akan Allah sedang mengintrodusir sebuah pemikiran baru. Nyatanya bukan pemikiran baru, melainkan pengulangan dari isi ayat 7! Demikian juga sisa dari teks di fasal 3 nampaknya penuh pengulangan dan agak kurang logis.

Menurut McEvenue kritik sumber (*source criticism*) dapat membantu mengatasi kebingungan ini. Dari hasil-hasil penelitian berdasarkan kritik sumber kita mengetahui bahwa episode ini bukan saja diceitakan kembali dalam Kel 6:2-7:7 oleh pengarang yang lebih kemudian (yaitu penulis "P" pada abad ke-6 s.M.), melainkan juga bahwa teks yang

sekarang adalah gabungan dari dua teks, yang ditulis oleh "Y" dari abad ke-10 s.M. dan "E" dari abad ke-8 s.M. Kedua teks ini digabungkan oleh seorang editor beberapa waktu sebelum pembuangan. Umumnya teks berasal dari "Y", sedangkan yang termasuk "E" adalah 3:1, 4b, 6, 9-15. Dalam fasal 4, ayat 3-16 nampaknya merupakan tambahan yang lebih kemudian lagi. Dan lagi, fasal 3:14 juga merupakan tambahan kemudian dalam kerangka gabungan "E" dan "Y".

Kalau sekarang kita membaca teks di bawah terang hasil kritik sumber, maka menurut McEvenue kita memperoleh pemahaman sbb: mula-mula "Y" menulis kisah mengenai panggilan Musa, atau penugasannya sebagai pemimpin Eksodus. Struktur pengisahannya terbagi atas *perjumpaan* yang mengungkapkan posisi Tuhan dan posisi Musa (3:2-4a, 5, 7-8); *penugasan* (3:16-22); *keberatan* dan *tanda* yang menjawab keberatan ini (4:1-9); *keberatan* kedua dan *peneguhan* yang menjawab keberatan kedua ini (4:10-12, 17). Pengisahan "E" sebenarnya sama, hanya lebih pendek. Namun "E" mengganti keberatan kedua dengan sebuah pertanyaan. "P" pada fasal 6 mengikuti struktur yang sama pada "Y" dan "E", namun di sana-sini membuat perubahan. McEvenue mengkoncentrasikan perhatiannya pada fasal 3-4. Ia menduga bahwa "E" mempertahankan kisah "Y", namun merasa harus mengubah kisahnya sendiri dalam rangka memberikan beberapa koreksi. Pertama, "E" membuat perjumpaan antara Allah dan Musa lebih bersifat intim dan pribadi. Hal ini dapat dilihat pada jawaban Musa, "*hinneneni*, aku di sini" (TB LAI: "ya, Allah"; TB BIS: "saya di sini"). Suasana intim ini diperkuat oleh janji Allah kepada Musa pada ayat 12, bahwa Ia akan menyertai Musa. Memang dalam ayat 6 Musa dikatakan menutupi mukanya oleh karena ia takut memandang Allah. Tetapi bagi "E", kata "takut" menunjukkan suatu pengalaman religius yang autentik atau suatu pertobatan. Kedua, "E" mengubah kembali episode pemanggilan Musa untuk mengaitkannya secara khusus dengan nama Allah. Seperti diketahui, "Y" menghubungkan nama Allah, yaitu Yahweh, dengan zaman purbakala (*lih.* Kej 4:26). Sejak dulu orang sudah mengarahkan ibadah mereka pada ilah yang bernama Yahweh. Namun bagi "E" baru di sinilah nama Yahwe itu diperkenalkan secara khusus kepada Musa (ayat 13, 15). Dengan demikian, nama Yahweh dikaitkan pula secara khusus dengan tradisi Eksodus.

Selanjutnya McEvenue meneruskan dengan penjelasan ketiga. Namun, di sini tentu saja ia tidak lagi meneruskan penjelasan mengenai koreksi yang dilakukan oleh "E", sebab ia menerangkan mengenai tambahan di 3:14. Sekaligus penjelasan ini merupakan interpretasi McEve-

nue mengenai makna nama Allah. Ayat 14 berisi diskusi "etimologis" mengenai nama 'Yahweh', yang mengungkapkan sesuatu yang tidak diperkirakan sebelumnya mengenai sifat atau atribut Allah, yakni kebebasan-Nya. Untuk menjelaskan tambahan di atas, McEvenue harus menerangkan Kel 33-34 terlebih dulu. Dalam fasal 34:5-7 "Y" membicarakan atribut Allah. Ia adalah Allah yang penyayang dan pengasih, panjang sabar, berlimpah kasih setia-Nya ... namun tidak membebaskan orang yang bersalah dari hukuman, yang membalas kesalahan sampai pada anak-cucu dst. Bayangan "Y" mengenai Allah sangat jelas dan dapat ditentukan. Namun berbeda sekali dengan gambaran Allah yang terdapat dalam tambahan di 3:14.

Di pihak lain Kel 33 membicarakan kehadiran Allah di Israel yang berbeda pula dengan penggambaran di Kel 34:5-7. Khususnya hal ini dapat dilihat pada Kel 33:17-23 yang bertentangan dengan "Y". Ayat 19 mengemukakan bahwa Allah menolak memperlihatkan wajah-Nya kepada Musa. Sebagai gantinya Ia akan memperlihatkan *tovi*, "kebaikan-Ku" (TB LAI: "kegemilangan-Ku"; TB BIS: "keagungan-Ku"; keduanya mengikuti LXX). Kata *wegarati*, "aku akan menyerukan" diterjemahkan oleh McEvenue, "menerangkan" (explain). Sebab "menyerukan" berarti Allah akan berseru: "Yahweh", padahal yang muncul adalah penjelasan bagaimana Allah akan bersikap. Jadi ayat 19 sebenarnya adalah penjelasan hakikat atau sikap Allah menurut pengarang rumusan ini. Meskipun kata *tov* dipakai, deskripsi mengenai Allah di sini bukanlah antara baik dan jahat atau pengasih dan kejam, tetapi lebih dalam kerangka *kebebasan dan ketidakterdugaan Allah*. Allah memberi karunia dan pemurah, namun semuanya ini tergantung pada keputusan-Nya untuk berbuat demikian.

Sayang McEvenue tidak memperhatikan konteks fasal 33 bagian akhir dengan saksama, padahal justru konteks dapat membantu dia dalam menjelaskan ketidakterdugaan Allah. Kata-kata yang berganti-ganti dipakai untuk mengungkapkan kehadiran ilahi misalnya *kabodh* dalam ayat 18 dan 22, *tov* dalam ayat 19, *panim* dalam ayat 20 dan 23 dan *akhar* dalam ayat 23 paling tidak telah menunjukkan kebingungan penulis untuk menggambarkan secara tepat penampakan ilahi tersebut. Menurut pendapat saya ayat 23 justru dengan gamblang menyatakan ketidakterdugaan Allah. Musa mengharapkan penampakan wajah Allah, namun yang terjadi adalah penampakan "belakang" Allah. Terjemahan harfiah yang dilakukan TB-LAI terhadap kata *akhar* ini rupanya dilakukan tanpa menyadari apa makna lain dari "belakang" dalam bahasa Indonesia (dan bahasa Inggris!). TB-BIS lebih mulus (tetapi dengan

demikian hilanglah ironi dari ungkapan tersebut): "supaya engkau dapat melihat aku *dari* belakang".

Oleh karena kata penghubung dalam ayat 19 dalam penjelasan nama Yahweh sama dengan apa yang didapatkan dalam Kel 3:14, yaitu *asher*, "yang", "whomever", "who", maka menurut McEvenue dapat diduga bahwa pengarang Kel 33:19 adalah pembuat tambahan di Kel 3:14. Kedua teks ini menggambarkan Allah sebagai Allah yang bebas. Dengan menambahkan Kel 3:14 pada narasi fasal 3 ia menciptakan "etimologi" nama Yahweh agar supaya terhadap makna teks dapat ditambahkan suatu dimensi yang baru. Yahweh akan bertindak, namun bukannya oleh karena jasa Israel ataupun karena perjanjian-Nya, melainkan oleh karena Ia memutuskan untuk berbuat demikian. Dengan demikian tambahan ini menjawab sebuah pertanyaan yang timbul kemudian hari di dalam refleksi keagamaan Israel, dan menyebabkan episode ini menjadi lebih langsung relevan bagi zaman si pembuat tambahan di atas.

Makna nama Yahweh sebagai Allah yang bebas dan tak terduga menurut McEvenue juga merupakan makna *ehyeh asher ehyeh* dalam kalimat ayat 14:

Wayomer elohim el Moshe ehyeh asher ehyeh
wayomer koh tomar libnei Yisrael
ehyeh shelakhni eleikem

bahkan dapat dikatakan sebagai makna asli (*original meaning*). Memang orang dapat menginterpretasikan ungkapan ini seperti yang telah dilakukan oleh LXX: *egoo eimi ho oon*, "aku adalah yang ada". Namun menurut McEvenue interpretasi ini menyesatkan oleh karena berasal dari spekulasi Yunani atau Hellenistik dan bukan dari dasar pembacaan teks kitab Keluaran. "Interpreting in that sense is not an understanding of the Bible; rather it is an imposition of Greek philosophy".¹⁰ Masalahnya sekarang cukup banyak juga pendapat yang menganggap bahwa teks Ibrani dapat diartikan kurang lebih seperti yang telah dilakukan di LXX. Mereka yang menganggap bahwa pembacaan perfek "I am who I am" dapat diartikan "I am who is" dengan mudah dapat dibantah. "Aku adalah aku" tidak dapat berarti "aku adalah yang ada", oleh karena secara kategorial keduanya berbeda! Tetapi ada juga yang menggunakan argumentasi tata bahasa yang rumit. Daripada menerangkannya semua, saya mengambil jalan pintas dengan menyimpang sebentar untuk membicarakan pandangan Bertil Albrektson mengenai sintaks dari Kel 3:14.¹¹ Albrektson pada pokoknya menekankan bahwa terjemahan yang benar dari *ehyeh asher ehyeh* adalah "I am who I am" atau "I will be

what I will be". Mengapa benar? Oleh karena terjemahan seperti ini menunjukkan pengertian mengenai sintaks dari Kel 3:14. Selain itu, Albrektson mencari dukungan pada Th.C. Vriezen, yang sudah lama berpendapat bahwa Kel 3:14 mengikuti gaya *paronomasia* yang umum pada bahasa-bahasa Semit. Contoh dapat dilihat pada 2Sam 15:20, *we'ani holek al asher ani holek*, "aku pergi ke mana aku pergi". Albrektson menentang pandangan yang mengira dapat menerjemahkan *ehyeh asher ehyeh* sebagai "I am the one who is" seperti yang dijagokan oleh J. Lindblom dan terutama E. Schild. Mereka berdua mencari dukungan utama dari ITaw 21:17. Namun dengan sangat meyakinkan Albrektson berhasil membuktikan bahwa kedua ayat ini tidak mempunyai kesamaan konstruksional sama sekali, dan karena itu usulan mereka berdua tidak terbukti dan malah keliru. Di dalam ITaw 21:17 konstruksinya: *ani hu asher hattati*, "akulah yang berdosa ..." Menurut Schild terjemahan Kel 3:14 mestinya mengikuti konstruksi semacam ini, "akulah yang ada". Tetapi masalahnya pada ayat pertama ada pronoun *ani*, sedangkan pada ayat kedua hanya ada *ehyeh*! Dari keterangan Albrektson jelas bahwa pemahaman mengenai terjemahan teks sebagai "I am who is" tidak mungkin dapat diusut dari teks sendiri. Jadi McEvenue berada dalam posisi yang kuat mana kala ia menghantam versi LXX. Namun apakah makna nama Allah sebagai dia yang bebas dan tak terduga juga dapat diusut dari teks? McEvenue mengakui bahwa makna asli ini tidak ada di dalam teks. Namun makna dari suatu teks biblis harus direkonstruksikan, dan untuk itu kita harus mengandaikan bahwa makna asli tersebut ada di dalam pikiran si pengarang!¹² Butir pemikiran ini merupakan titik lemah dalam argumentasi McEvenue, dan menjadi pusat serangan kaum kritis literer terhadap kaum kritis historis, namun sementara ini baiklah kita menyelesaikan dulu langkah-langkah penafsiran McEvenue.

Setelah kritik sumber selesai, orang tentu ingin mengetahui latar belakang sejarah dari mereka yang bertanggung jawab atas pengutak-atikan episode pemanggilan Musa. Penelitian semacam ini disebut kritik historis. McEvenue mengakui bahwa usaha ini tidak dapat memberi kepastian penuh, namun tetap harus dilakukan. Kalau "Y" menulis di Yerusalem dan berasal dari lingkungan kraton raja Salomo atau sesudahnya, sedangkan "E" berasal dari Israel utara dan menulis seabad (*sic!*) kemudian, maka informasi ini dapat membantu memberi kejelasan lagi pada teks. Di dalam kisah "Y" tokoh Salomo mewarnai penggambaran Musa. Di dalam Kel 3-4 hak Musa untuk memimpin umat Israel tidak dipersoalkan. Musa ditugaskan untuk mengalahkan Firaun, dan

kehebatannya yang masih akan datang di Mesir amat ditekankan. Pembaca teks ini di kraton Salomo mendapatkan penjelasan teologis mengenai kekuasaan Salomo atas Mesir pada akhir abad ke-10 s.M. Di dalam versi "E" terdapat 3 perbedaan. Pertama, Musa mengungkapkan kebimbangannya baik terhadap Israel maupun Firaun (11-12). Kedua, nama Yahweh pertama kali disebut dengan maksud dipakai secara permanen dalam liturgi (ayat 15). Ketiga, dengan jalan pengulangan ditekankan bahwa Yahweh adalah Allah yang sama yang telah menyatakan diri kepada para datuk Israel (6, 13, 15). Ketiga perbedaan ini memperlihatkan latar belakang penulis di Israel utara. Di utara, wibawa raja selalu harus diteguhkan lagi, oleh karena suksesi di sana tidak pernah mulus. Di utara, tempat ibadah adalah kuil di Bethel. Dalam kuil ini ada nama-nama lain bagi Allah yang dipergunakan untuk waktu yang cukup lama. Misalnya "Baal" dipergunakan sampai pada zaman pembaruan oleh nabi Elia, dan "E" sendiri menyebut Allah dengan sebutan "Bethel" di Kej 31:13 (*anoki ha'el beith-el*, TB LAI: "Akulah Allah yang di Betel itu"; TB BIS: "Akulah Allah ... di Betel". Keduanya mengikuti LXX dan Targum yang menyembunyikan makna harfiahnya). Dengan demikian "E" menganjurkan reformasi liturgi. Di utara, suku-suku Israel sering berkonflik satu dengan yang lain. Dengan menjamin bahwa Yahweh adalah identik dengan ilah-ilah yang dipuja sebelumnya, maka kebutuhan akan pemersatu nampaknya terpenuhi.

Bagaimana dengan latar belakang tambahan Kel 3:14? McEvenue mengakui bahwa sulit menentukan makna asli dari tambahan ini oleh karena teks terlalu pendek. Tetapi kemungkinan latar belakangnya adalah kehancuran kerajaan utara pada tahun 722 s.M. Ibadat di Bethel, perjanjian antara Israel dan Allah, campur tangan para nabi, tidak ada satu pun dari kesemuanya ini yang dapat memaksa Allah untuk bertindak ketika Samaria jatuh. Jika hipotesa ini diterima, maka latar belakang historis dari Kel 3:14 adalah kejatuhan Samaria. Andaikata hipotesa-hipotesa di atas semuanya ditolak, tidaklah berarti kritik historis harus dilepaskan. Yang menolak bertanggung jawab untuk menawarkan kemungkinan latar belakang historis yang lain.

Akhirnya McEvenue menyinggung mengenai kritik bentuk (*form-criticism*). Di atas telah dikemukakan bahwa bentuk pengisahan "Y" dipertahankan oleh "E". Bentuk yang sama dipakai oleh "P" di dalam Kel 6:2-7:7. Bentuk ini nampaknya merupakan sesuatu yang permanen dan dapat dijumpai di bagian-bagian PL lainnya, misalnya pemanggilan Gideon (Hak 6:11dst), Saul (ISam 9:1-10:13), Jeremia (Jer 1:4dst), bahkan Zakharia dan Maria dalam PB (Luk 1:8 dst; 1:26dst). Berarti kita

berhadapan dengan sebuah formula dan bukan ingatan pribadi. Meskipun demikian, formula ini menghubungkan pengalaman pribadi Musa, pendiri Israel dengan hakim-hakim, nabi-nabi dan keluarga Yesus. Siapa yang dipanggil Tuhan akan membebaskan Israel dari penindasan, dan Tuhan akan menyertai dia. Formula pengutusan ini mengingatkan kita bahwa Kel 3-4 bukanlah sekadar kisah yang menarik mengenai Musa, melainkan juga suatu pernyataan teologis mengenai campur tangan Tuhan dalam sejarah manusia.

Dari uraian yang panjang lebar ini jelas bahwa McEvenue menganggap Kel 3:14 sebagai sesuatu yang serius, agung, dan mulia. Segala perhatian harus ditujukan untuk mendapatkan makna teologis dari teks yang bersifat teologis ini. Memang tidak satu kali pun kita membaca bahwa McEvenue menggunakan istilah "doktrin", namun karena sebagian besar uraiannya berkisar di sekitar atribut Allah, maka kita dapat mengatakan bahwa ia berusaha menguraikan suatu doktrin tertentu mengenai Allah, yaitu Allah yang bebas dan tak terduga. Yang menarik adalah bahwa dalam seluruh eksposisinya McEvenue tidak sekalipun mempertimbangkan pendekatan literer atau naratif. Bahkan pendekatan yang memusatkan diri pada teks dicelanya sebagai sesuatu yang tidak memadai. Padahal sebelumnya McEvenue melaksanakan pendekatan literaris terhadap teks, yaitu gaya (style) dari "P" dalam kitab Kejadian seperti telah kita lihat di atas. Itu berarti ia mundur dari posisinya yang semula dan kembali ke pendekatan historis, yang karena memperhatikan "original meaning" dan sekaligus merupakan perangkat atau "teknologi" untuk mendapatkan "original meaning" ini, maka menurut dia juga akan membawa pada pemahaman yang lebih baik terhadap teks sebagai Firman (Scripture).¹³

Wie het laatst lacht ... Robert Carroll dan Kel 3:14

Tepat pada titik ini McEvenue mengalami ironi dari sejarah. Kalau ia dulunya "menggembosi" makna Kej 1 yang tadinya sangat dianggap sebagai berisi kandungan doktrinal dengan melalui pendekatan naratif, maka sekarang pembelaannya terhadap kandungan doktrinal dari Kel 3:14 "digembosi" oleh Robert Carroll dalam sebuah artikel (yang ia sebut "meditations") mengenai teks tersebut.¹⁴ Carroll jelas dipengaruhi oleh Derrida dan tidak ingin menelusuri sejarah interpretasi, melainkan membatasi diri pada teks Kel 3:14 dan konteks perikopanya. Pemeriksanya tidak dilakukan secara historis, melainkan naratif. Pemeriksaan terhadap konteks perikopa (konteks dekat) anehnya tidak dilakukan

oleh McEvenue, padahal dengan rajinnya ia memeriksa konteks Kel 33-34 (konteks jauh) untuk menolong menemukan makna Kel 3:14.

Beginilah Carroll menafsirkan Kel 3:14: setelah Musa berada di gunung Allah, malaekat Tuhan (*male'ak YHWH*) menampakkan diri (*wayyera*) kepadanya. Jadi apa yang dilihat oleh Musa? Malaekat atau api? Mungkin malaekat di dalam api yang bernyala-nyala dalam belukar duri yang tidak terbakar itu. Jika Musa bertemu dengan utusan Tuhan dan bukan Tuhan sendiri, maka menurut Carroll teks sudah memberi isyarat tentang ketidakhadiran ilahi. Kisah belukar duri ini jarang dirujuk pada bagian-bagian PL yang lain. Apakah karena termasuk bagian tulisan yang agak akhir-akhir masuk ke dalam kumpulan cerita besar yang sekarang kita sebut PL, ataukah karena kisah ini bagi umat di masa lampau, tidak begitu penting? Belum-belum Carroll sudah menggelitik kesadaran dogmatis kita, yang suka mengasumsikan bahwa apa yang bagi kita maha penting, bagi umat Israel juga mestinya maha penting! Saya teringat juga pada diskusi mengenai kisah "kejatuhan" Adam dan Hawa pada Kej 1-3, yang tidak menjadi rujukan di bagian-bagian lain PL, meskipun bagian-bagian tersebut menguraikan mengenai kejahatan manusia pada umumnya atau umat Israel pada khususnya. Padahal Kej 1-3 hampir selalu mendasari setiap khotbah, meskipun nas renungannya bukan dari bagian itu ...

Meskipun Kel 3 terkenal sebagai kisah yang memperlihatkan dialog antara Musa dan Tuhan, menurut Carroll bagian permulaan dari kisah ini tidak memberi kesan demikian. Yang dikatakan oleh Musa hanya *hinneni* saja. "It is YHWH who does all the speaking". "It may look like a dialogue, but in reality YHWH is intent on speaking not listening ...".¹⁵ Tetapi Yahweh melihat dan mendengar seruan (*tša'aq*, sebaiknya "teriakan", umumnya dipergunakan dalam konteks penindasan sosial) umatnya yang tertindas. Kalau di atas kita melihat bagaimana McEvenue memperlihatkan tekanan "E" pada keintiman Allah dengan Musa berdasarkan kata *hinneni*, Carroll tidak melihat hal itu. Atau walaupun ada keintiman, maka keintiman itu adalah di antara Yahweh dan umat-Nya, yang malah ditekankan oleh "Y". Ayat-ayat 7-9 memuat kisah Eksodus dalam beberapa baris. Penafsir historis kritis akan memeriksa mengapa bagian ini memberi kesan kisah Eksodus telah terjadi dan mengapa Yahweh mengatakan "Aku telah turun untuk melepaskan mereka" (ayat 8). Kalau sudah, mengapa Musa perlu dipanggil lagi? Ketidak konsistenan pengisahan ini membawa pada dugaan bahwa ini hasil gubahan jauh kemudian dari "Y" dst. Tetapi itu semua tidak menjadi urusan Carroll yang mendekati teks secara naratif. Yahweh tidak

berdialog dengan Musa, melainkan memberikan kepada Musa bayangan apa yang akan terjadi di masa datang, lalu dengan bekal itu Ia memerintahkan Musa untuk melaksanakan program politis menghadapi Firaun. Baru sesudah ini kita mendapat kesan ada dialog, oleh karena Musa mulai membantah. Tuhan mulai dengan berkata "Aku", kini Musa membantah dengan "Siapakah aku?" (*mi anoki*).

Bantahan Musa dijawab pada ayat 12 dengan *ki ehyeh immek*, "maka aku akan menyertaimu" (TB LAI: "Bukankah Aku akan menyertai engkau?"; TB BIS tidak harfiah "Aku akan menolong engkau"). Menurut Carroll *ehyeh* adalah kata kunci bagi bagian pusat (ayat-ayat 10-16) pengisahan ini. Di sini Tuhan menjanjikan kehadiran-Nya di *masa yang akan datang*.¹⁶ Tandanya adalah ketika Musa telah mengumpulkan umat di gunung ini. Jadi tanda (*oth*) penyertaan ilahi juga tidak diberikan saat ini, tetapi pada saat yang akan datang! Tekanannya memang pada "ke-akan-an". Musa tidak puas dan bertanya lagi mengenai nama Tuhan secara tidak langsung. Narator memang menyebut Yahweh di dalam narasi, namun Musa tidak mengetahui nama-Nya sampai sesudah penjelasan pada ayat 14. Nama-Nya adalah *ehyeh asher ehyeh*, atau seperti kita baca pada bagian kedua ayat 14, "*ehyeh* telah mengutus aku kepadamu", nama-Nya adalah *ehyeh*. Hampir semua penafsir menyimpulkan bahwa dari sini hanya langkah kecil untuk sampai kepada penjelasan dari tetragrammaton YHWH. Boleh-boleh saja, tetapi harap maklum, teks membisu seribu bahasa mengenai koneksi ini.

Menurut Carroll, kata *ehyeh* tidak menjelaskan apa-apa mengenai nama "YHWH". Mungkin dapat dikatakan "etimologi", tetapi dari jenis "etimologi populer non-ilmiah" yang juga banyak tersebar di bagian-bagian lain PL. Kel 3:14 dapat disebut tautologi, ironi atau plesetan ("pun"). "It is playful rather than serious linguistics".¹⁷ Maksudnya adalah untuk menepis pertanyaan-pertanyaan Musa, seperti seorang guru Zen memberi teka-teki kepada murid yang mengajukan pertanyaan yang salah. Yahweh tetap misterius, tak dapat dikenal dan tak terduga sesudah pengenalan nama-Nya. Daripada suatu "disclosure" Musa malah dihadapkan dengan suatu "non-disclosure"! Seperti sudah diisyaratkan oleh narator dengan menyebut tokoh malaekat, ketidakhadiran Tuhan pada masa kini dan janji kehadiran-Nya yang akan datang, itulah yang menonjol dalam episode pemanggilan Musa. Penafsiran seperti ini tidak terlalu baru, sebab cukup banyak penafsir yang menekankan pada janji Tuhan untuk hadir, tetapi di masa datang. Hal ini cocok dengan teologi "janji" (seperti misalnya dalam lagu Suplemen II, "Janji yang manis").

Artinya tekanannya biar bagaimanapun tetap pada kehadiran (presence). Namun di sinilah keunikan tulisan Carroll, oleh karena ia memilih menekankan justru pada ketidakhadiran. "I, however, prefer to read the future aspect as a trace of absence".¹⁸

Penggunaan kata "trace" (bekas, jejak, tanda) sudah menunjukkan pengaruh Derrida pada penafsiran Carroll. Kita semua dibesarkan dan dibiasakan dengan menekankan pada kehadiran. Akibatnya membaca teks yang menerangkan Yahweh secara kabur dengan memasukkan pemahaman "to be (is)" ke dalamnya. Barangkali sudah waktunya kita sekarang selalu menghubungkan kehadiran dengan ketidakhadiran juga? Berbicara mengenai Allah adalah berbicara mengenai Allah yang kehadiran-Nya adalah "elusive" (mengelak; Jawa: "merucut") seperti yang telah dikemukakan oleh Samuel Terrien.¹⁹ Kita akan kembali ke sini, tetapi baiklah saya menyelesaikan uraian Carroll mengenai ketidakhadiran ilahi.

Mengapa Kel 3:14 memfokuskan pembaca pada ketidakhadiran? Oleh karena kehadiran mengandung bahaya maut. Hal itu dapat dilihat pada episode selanjutnya. Dalam fasal 4:20 Musa mengajak anak istrinya untuk kembali ke Mesir. Namun dalam ayat 24 dikatakan bahwa di tengah jalan, Tuhan bertemu dengan Musa dan berikhtiar untuk membunuhnya. Kita sudah terbiasa menggolongkan ayat 24 ke referensi PL untuk menunjukkan ketidakterdugaan Allah (P. Volz bahkan menyebut hal ini sebagai "the demonic in God"). Argumentasi McEvenue mengenai kebebasan dan ketidakterdugaan Allah dapat diperkuat lagi dengan episode ini. Tetapi setahu saya, selain Carroll tidak ada yang menghubungkannya dengan konteks sebelumnya pada Kel 3:14. Kalau hal ini dilakukan, maka barangkali ketidakhadiran Allahlah yang seharusnya dicari dan mungkin itu yang lebih berguna bagi manusia!

Seperti telah kita lihat di atas, LXX menginterpretasikan Kel 3:14 sebagai *egoo eimi ho oon*, "Aku adalah yang ada". Dengan demikian terjemahan ini membuka pintu bagi spekulasi ontologis. Yang dilakukan Vulgata, *sum qui sum*, "I am what I am" atau "I am who I am" agak lumayan, tidak potensial menjadi dasar suatu bangunan raksasa ontologis seperti dalam banyak tulisan-tulisan mengenai hakikat Tuhan baik dalam tradisi Yudeo-Kristiani maupun Islami. Dengan menekankan pada ketidakhadiran maka pandangan Carroll memang berbeda seperti langit dan bumi dari tulisan-tulisan tersebut. Namun Carroll tidak hanya ingin mengemukakan hal ini, tetapi juga bahwa di dalam teks pun kehadiran itu tidak ada! Carroll menyinggung mengenai kaum fundamentalis, yang banyak kali setuju saja (atau barangkali bermasa

bodoh saja) bahwa Allah tidak hadir sekarang. Sebab bukankah kita mempunyai kitab suci? Setiap kali membuka Alkitab, Tuhan hadir. Allah menyertai kita, kalau kita membaca Alkitab. Menurut Carroll, ini bukan pesan PL. Kalau kita membuka PL yang nampak adalah ketidakhadiran Tuhan. Atau kalau dibahasakan secara lebih positif: setiap kali membaca Alkitab, Tuhan menjanjikan kehadirannya (pada masa yang akan datang).

Penutup: Beberapa Tanggapan Kontekstual

Saya telah mencoba memperlihatkan dua contoh usaha mendapatkan makna Keluaran 3:14. Yang satu oleh Sean McEvenue dengan menggunakan pendekatan kritis historis dan yang lain oleh Robert Carroll dengan menggunakan pendekatan kritis naratif. Hasil penafsiran Carroll seperti telah kita lihat di atas berbeda dengan penafsiran teologis yang tradisional. Kita juga telah melihat bahwa tafsiran McEvenue mengenai Kel 3:14 sebagai penonjolan Allah yang bebas dan tak terduga telah "digembosi" oleh Carroll (tentu saja secara tidak langsung oleh sebab Carroll tidak secara khusus menanggapi McEvenue) dengan menyatakan bahwa di dalam teks ini tidak ada apa-apa yang dapat dideskripsikan mengenai Allah oleh karena di situ Ia tidak hadir. Namun, ada juga kesamaan dari apa yang diperoleh mereka berdua. Perbedaannya mungkin terletak dalam latar belakang filsafati. McEvenue memang menghantam Derrida, tetapi tidak menyadari bahwa pendekatannya mengandung pemikiran filsafati yang umum di dunia Barat, yaitu yang menganggap kehadiran ("to be") sebagai yang utama. Sedangkan pendekatan Carroll jelas amat "Derridian". Kesamaannya adalah bahwa Allah yang bebas dan tak terduga sebenarnya juga dapat digolongkan ke Allah yang baru akan hadir pada masa depan. Sebenarnya kalau McEvenue memilih untuk menggunakan margin RSV yang mengambil bentuk imperfek "I will be what I will be" daripada terjemahan RSV yang mengambil bentuk perfek "I am who I am"²⁰, maka penemuannya akan lebih dekat lagi pada penemuan Carroll.

Dengan memperbandingkan kedua pendekatan ini saya sama sekali tidak bermaksud untuk memperlihatkan keunggulan atau kekurangan masing-masing. Tetapi jelaslah bahwa keberatan McEvenue terhadap pendekatan-pendekatan baru terhadap Alkitab agak diwarnai oleh prasangka, dan klaimnya bahwa hanya melalui pendekatan ilmiah berupa pendekatan historis kita dapat sampai pada "original meaning", merupakan optimisme yang berlebih-lebihan. Dari sudut atau konteks dunia saya sendiri hasil penemuan McEvenue menyebabkan saya bertanya-ta-

nya mengenai sesuatu yang bagi saya maha penting, dan saya yakin penting juga bagi Israel kuno: dalam usaha mencari "original meaning" McEvenue menekankan konteks pengarang pada abad ke-10 s.M. dan ke-8 s.M. Jadi Kel 3:14 dan konteks perikopanya mendapat makna dalam konteks zaman Salomo dan konteks kerajaan Israel utara. Itu berarti makna pendahuluan kisah Eksodus dan demikian juga kisah Eksodus pada dirinya sendiri tidak penting. Hal ini dapat terlihat dari pengabaian McEvenue terhadap konteks Kel 3:14 (konteks dekat) yang merupakan ringkasan kisah Eksodus. Teriakan umat oleh karena penindasan sosial yang dialami "tidak terbaca" olehnya. Bukan itu saja. Ia menekankan bahwa Allah adalah bebas dan tidak terduga. Tetapi dalam konteks cerita, kebebasan dan ketidakterdugaan Allah seharusnya dihubungkan dengan keputusan Allah untuk turun tangan menolong umat-Nya yang sedang mengalami penindasan sosial. Sebenarnya McEvenue sudah menyebutkan pokok intervensi Allah ini dalam uraiannya mengenai kritik sumber dari perikopa kita.²¹ Sayangnya perhatian pada kritik historis yang harus menyediakan "medan sejarah" bagi teks, menyebabkan McEvenue memilih kejatuhan Samaria pada 722 s.M. sehingga akhirnya menyimpulkan yang sebaliknya dari apa yang ia kemukakan sebelumnya: apa pun juga – entah ibadah, perjanjian, dan perantaraan nabi-nabi – tidak dapat memaksa Allah untuk campur tangan ketika Samaria jatuh! Kalau ini yang mau ditekankan oleh McEvenue dari kisah pemanggilan Musa sehubungan dengan "original meaning", maka ia harus mempertanggungjawabkan jurang besar antara kisah tersebut dengan "original meaning" yang diajukannya. Pemilihan "medan sejarah" tidak dapat dilakukan tanpa melihat kesesuaiannya dengan bacaan teks.

Bagaimana dengan Carroll? Seperti telah kita lihat di atas, Carroll memang memeriksa konteks dari Kel 3:14 (konteks dekat). Ia memang memunculkan mengenai perhatian Yahweh pada penderitaan umat Israel di Mesir. Sayangnya Carroll terhanyut pada jalur pemikiran Derrida semata-mata, sehingga kisah Eksodus yang sudah ia sebutkan dalam pemeriksaan fasal 3:8-9 diabaikan saja dalam pembicaraan selanjutnya. Ia mengamati bahwa episode Musa dan belukar duri yang terbakar tidak disinggung-singgung dalam bagian-bagian PL lainnya. Kemungkinan itu berarti bahwa bagi orang Israel kuno, episode ini tidak penting. Boleh-boleh saja, tetapi ia lupa bahwa kisah belukar duri yang terbakar ini sekaligus berfungsi sebagai pendahuluan (prolog) untuk kisah Eksodus. Kisah ini jelas penting dan diingat dalam banyak bagian PL, juga sampai ke zaman menjelang akhir pembuangan (misalnya dalam Yesaya 51). Kalau dilihat sebagai prolog untuk kisah Eksodus mestinya ada

apa-apa pada prolog tersebut yang dapat dihubungkan dengan Eksodus, misalnya ungkapan *ehyeh asher ehyeh!* Saya harus mengakui bahwa dalam bagian akhir tulisannya Carroll mengatakan bahwa Musa akan menemukan kehadiran ilahi di Mesir dalam tanggapannya terhadap teriakan minta tolong dari bangsa Israel. Bukan di lereng gunung Allah ia akan menemukan Allah, tetapi dalam menggabungkan diri dengan perjuangan suatu bangsa yang diperbudak untuk memerdekakan diri, di tengah-tengah dunia. Tetapi hal ini "tenggelam" dalam pengaruh kalimat-kalimat sebelumnya yang berbunyi "It is in the future that YHWH will be. And like *manana* that future never comes because it is always future to now. It is a self-fulfilling prophecy that can never be falsified".²² Tekanan yang kuat dari Carroll bahwa di Kel 3:14 kehadiran ilahi adalah semata-mata pada masa depan dan bahkan bahwa aspek yang akan datang ini adalah "a trace of absence", bisa berarti positif, tetapi juga bisa berarti negatif. Ketidakhadiran yang terlalu dimutlakan, atau dengan kata lain, kehadiran yang terlalu disorong ke masa depan yang jauh, bisa sama saja dengan mengatakan "tidak ada". Meskipun mengatakan bahwa ketidakhadiran harus dibicarakan bersama kehadiran, Carroll sudah dekat ke situ apabila ia mengomentari jawaban Tuhan kepada Musa dalam Kel 3:14, "It says nothing and then twits Moses by inviting him to speak *nonsense* to the people of Israel".²³

Pengabaian kedua pakar di atas terhadap isi bacaan teks yang menurut saya mengungkapkan perihal keprihatinan ilahi terhadap penderitaan manusia pastilah dapat ditelusuri pada sudut pandang, yang merupakan hal yang esensial dalam hermeneutika. Baik tafsiran historis kritis maupun tafsiran naratif kritis tidak bebas dari sudut pandang, hanya barangkali dalam yang terakhir sudut pandang itu diakui terlebih dulu. Atau bisa juga saya rumuskan masalahnya dari perspektif yang agak berbeda: masalah kehadiran atau ketidakhadiran ilahi dalam kehidupan manusia tetaplah suatu masalah teologis yang sulit, yang tidak akan terselesaikan, entah orang menggunakan metode pra kritis, kritis historis maupun kritis naratif! Dalam rangka itu perkenankanlah saya menafsirkan makna *ehyeh asher ehyeh* sebagai tanda kehadiran yang bersifat elusif atau mengelak (Jawa: "merucut").²⁴ Kalau setiap metode tafsir harus pertama-tama setia pada teks, baru kemudian memperhatikan hal-hal lain, maka pilihan Carroll nampaknya sudah melampaui makna yang dapat kita tangkap dari teks. Tanpa terjebak di dalam rawa spekulasi ontologis, terjemahan yang dapat mengambil baik bentuk imperfek maupun perfek harus dilihat sebagai menunjukkan aspek transenden dan aspek imanen dari Tuhan. Ketika Musa berada

di Midian dan merasa Tuhan tidak ada atau jauh, sekonyong-konyong Ia hadir. Tetapi sekaligus Ia hadir secara mengelak. McEvenue benar dalam soal kebebasan dan ketidakterdugaan Allah, Carroll benar dalam soal "ke-akan-an" kehadiran ilahi. Tetapi kedua aspek kebenaran ini perlu diperlengkapi dengan kepekaan akan isi narasi tersebut. Di dalam narasi pemanggilan Musa, Tuhan yang bebas dan yang kehadiran-Nya tak dapat diukur secara ontologis itu, memutuskan untuk melawat dan menolong umat Israel yang tertindas. Saya bukan pengikut teologi pembebasan, namun konteks dunia yang saya diami mau tidak mau akan menyebabkan saya menganggap bahwa "teologi pelawatan" itulah yang mau diungkapkan oleh Kel fasal 3. Apabila saya diharapkan menawarkan suatu "medan sejarah" dalam rangka tafsir kritis historis, sama seperti McEvenue, saya akan mengalami kesulitan, karena kemungkinan apa lagi yang dapat dicari selain latar belakang "Y" atau "E"? Tetapi saya teringat pada apa yang dikatakan oleh Rolf Rendtorff dalam pandangannya yang menghebohkan mengenai penanggalan Pentateukh, yaitu bahwa sebenarnya lebih cocok kalau semua sumber dalam Pentateukh ditempatkan saja di bawah "P" pada masa pembuangan, atau lebih baik lagi, pada masa pasca pembuangan.²⁵ Dalam rangka ini bukankah "medan sejarah" yang paling baik bagi episode pemanggilan Musa ini adalah situasi umat Israel pada pembuangan itu sendiri? Bila kisah ini dibacakan kepada umat dalam pembuangan, mereka akan melihat kesesuaian antara apa yang ada dalam cerita dan apa yang mereka alami. Allah yang dalam cerita dikatakan akan menyertai mereka, pastilah diyakini sudah (akan) menyertai mereka di pembuangan, dan karena itu pembuangan pasti akan berakhir.

*) Makalah ini pernah disampaikan pada pertemuan dosen-dosen Alkitab Protestan-Katolik VI yang diselenggarakan oleh Lembaga Biblika Indonesia (LBI) bersama Fakultas Theologia Universitas Kristen Duta Wacana (UKDW) di Wisma Syantikara, Yogyakarta, 6-9 Agustus 1995.

CATATAN

- 1) Lih. McEvenue, Sean, *The Narrative Style of the Priestly Writer*, Biblical Institute Press, Rome, 1971.
- 2) Lih. Von Rad, Gerhard, *Genesis*, OTL, SCM, London, fourth impression, 1979, hlm. 47-48. Garis bawah dari saya. Von Rad sangat mempengaruhi baik Christoph Barth yang mengarang satu-satunya buku mengenai teologi Perjanjian Lama (selanjutnya disingkat "PL") dalam bahasa Indonesia dan Walter Lempp, yang mengarang sa-

tu-satunya tafsir lengkap mengenai kitab Kejadian dalam bahasa Indonesia. Akibatnya sudah jelas : umumnya tafsiran dan khotbah para pendeta di Indonesia mengikuti alur pikiran von Rad ...

- 3) *Bdk. Von Rad, op.cit.*, hlm. 66-67.
- 4) *Lih. McEvenue, op.cit.*, hlm. 12-18.
- 5) *Lih. Gibson, John C.L., Genesis*, volume 1, The Daily Study Bible, The Saint Andrew Press - The Westminster Press, Edinburgh - Philadelphia, 1981, hlm. 60. Seakan-akan contoh "The Little Red Hen" dari McEvenue belum cukup, Gibson pada pp. 58-59 tidak tanggung-tanggung mengutip kisah "Chicken Licken" sampai lebih dari separuh halaman untuk menguatkan argumentasi di atas. Yang menarik adalah kenyataan bahwa Claus Westermann yang tafsirannya mengenai Kejadian 1-11 dapat dikatakan paling lengkap di masa kini, ternyata sama sekali tidak memperhitungkan kemungkinan yang dikemukakan oleh McEvenue, *lih. Genesis Kapitel 1-11*, BK, Neukirchen-Vluyn, 1976.
- 6) *Lih. McEvenue, Sean, Interpreting the Pentateuch*, A Michael Glazier Book, The Liturgical Press, Collegeville, 1990.
- 7) *McEvenue, op.cit.*, hlm. 18.
- 8) *Lih. McEvenue, op.cit.*, hlm. 21. "... texts are texts and trees are trees".
- 9) *Lih. McEvenue, op.cit.*, hlm. 3-17; 24-28. Agar pembaca memperoleh gambaran yang jelas mengenai jalam pikiran McEvenue, saya terpaksa menuliskan kembali hampir seluruh tafsirannya mengenai Kel 3:14 !
- 10) *Lih. McEvenue, op.cit.*, hlm. 26.
- 11) *Lih. Albrektson, Bertil, "On the Syntax of ehyeh asher ehyeh in Exodus 3:14"*, dlm: *Words and Meanings*, essays presented to David Winton Thomas, Peter R. Ackroyd - Barnabas Lindars (eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 1968, hlm. 15-28.
- 12) *Lih. McEvenue, op.cit.*, hlm. 27.
- 13) *Lih. McEvenue, op.cit.*, hlm. 31 dan bab 7, "Original Meaning and Contemporary Theology".
- 14) *Lih. Carroll, R.P., "Strange Fire : Abstract of Presence Absent in the Text, Meditations on Exodus 3"*, *JSOT* 61(1994)39-58.
- 15) *Lih. Carroll, op.cit.*, hlm. 43.
- 16) *Lih. Carroll, op.cit.*, hlm. 45.
- 17) *Lih. Carroll, op.cit.*, hlm. 47.
- 18) *Lih. Carroll, op.cit.*, hlm. 48.
- 19) *Lih. Terrien, Samuel, The Elusive Presence*, Harper & Row, New York, 1976.
- 20) *Lih. McEvenue, op.cit.*, hlm. 7.
- 21) *Lih. McEvenue, op.cit.*, hlm. 10.
- 22) *Lih. Carroll, op.cit.*, hlm. 55.
- 23) *Lih. Carroll, op.cit.*, hlm. 47. Garis bawah dari saya.

- 24) Tafsiran ini sudah saya lakukan dalam sebuah buku kecil hasil "kroyokan", *lih.* Banawiratma, J.B. (ed.), *Spiritualitas Transformatif*, Kanisius, Yogyakarta, 1990, hlm. 27-28. Bagian tafsiran Alkitab adalah hasil pekerjaan saya.
- 25) *Lih.* Rendtorff, R., "The 'Yahwist' as Theologian? The Dilemma of Pentateuchal Criticism", *JSOT*, Issue 3 (Special Number), 1977, 2-10. Dengan tanggapan-tanggapan dari R.N. Whybray, J. van Seters, Norman Wagner, George Coats dan H.H. Schmid.