



Hermeneutik post-strukturalis atas Yohanes 4:1-26

John C. Simon¹, Henderikus Nayuf², Resty T. Arnawa³

^{1,2,3}Sekolah Tinggi Teologi INTIM Makassar

Correspondence:

tajaksebakal@gmail.com

DOI:

<https://doi.org/10.30995/kur.v9i1.312>

Article History

Submitted: July 01, 2021

Reviewed: Aug. 16, 2022

Accepted: April 30, 2023

Keywords:

contextual concerns;

holistic liberation;

John 4:1-26;

post-structuralist

hermeneutics;

hermeneutik post-

strukturalis;

pembebasan holistik;

keprihatinan kontekstual;

Yohanes 4:1-26

Copyright: ©2023, Authors.

License:



Scan this QR,
Read Online



Abstract: This paper studies John 4: 1-26 from a post-structuralist hermeneutic perspective. Hermeneutics is the art of understanding, namely understanding a text, aiming to reveal the meaning contained in the text. In this case, what is meant is a post-structuralist hermeneutics which assumes that the meaning of a text lies not behind the text but in front of it. With this assumption, the meaning is beyond the author's interests, thus opening up the possibility for the polysemy of meaning found by the reader today. Four successive contextual concerns that can be examined hermeneutically in the narrative of John 4:1-26 are the context of injustice, poverty, radicalism, and ecological damage. These four context challenges are also the challenges facing the churches in Indonesia, which they grapple with in the 16th Session of the Communion of Churches in Indonesia (CCI) in Nias and the 17th in Sumba. The results of the hermeneutics study arrived at the praxis of the holistic liberation of Jesus to overcome these four challenges. They can be used as a praxis for the holistic ministry of the churches today.

Abstrak: Tulisan ini adalah sebuah kajian atas Yohanes 4:1-26 dengan perspektif hermeneutik post-strukturalis. Hermeneutik adalah sebuah seni memahami, yaitu memahami teks, yang tujuannya untuk mengungkap makna yang terdapat di dalam teks. Hermeneutik yang dimaksud adalah hermeneutik post-strukturalis yang basisnya bahwa makna teks tidak terletak di belakang teks melainkan di depannya. Karena makna ada di depan teks, maka makna melampaui kepentingan pengarang, yang berarti membuka kemungkinan bagi polisemi makna yang ditemukan oleh pembaca masa kini. Secara berturut-turut empat keprihatinan kontekstual yang dapat ditelaah secara hermeneutis ke atas narasi Yohanes 4:1-26 adalah konteks ketidakadilan, kemiskinan, radikalisme dan kerusakan ekologi. Keempat tantangan konteks ini juga menjadi tantangan gereja-gereja di Indonesia seperti yang digumuli dalam Sidang Raya Persekutuan Gereja-gereja di Indonesia (PGI) XVI di Nias dan XVII di Sumba. Hasil kajian secara hermeneutis menibakan pada praksis pembebasan Yesus yang holistik, untuk mengatasi keempat tantangan konteks tersebut dan dapat dijadikan praksis pelayanan holistik gereja-gereja di hari ini.

PENDAHULUAN

Kata Pengantar Ketua Umum Persekutuan Gereja-gereja di Indonesia (PGI) dalam pembukaan Sidang Raya XVII PGI di Waingapu, Sumba Timur, 8 November 2019, menegaskan ulang empat keprihatinan kontekstual hari ini, yaitu kemiskinan, ketidakadilan, radikalisme, dan

kerusakan lingkungan.¹ Keempat isu kontekstual tersebut muncul pertama kali dan menjadi isu ekumenis Gereja-gereja di Indonesia dalam Sidang Raya XVI PGI di Nias Nopember 2014 lalu.² Dua pelaksanaan sidang gerejawi (2014 dan 2019) tersebut menandai bahwa Gereja-gereja di Indonesia menghadapi tantangan yang sama, berupa kemiskinan, ketidakadilan, radikalisme dan kerusakan lingkungan.

Di konteks Asia, keempat isu tersebut membentuk "*catastrophic convergence*", yaitu kesatuan bahaya besar.³ Globalisasi imperialisme (*globalized imperialism*) kemudian mempertajam penampilan bahaya-bahaya itu berupa kontrol ekonomi dan militer,⁴ yang membuat masyarakat global menghadapi bahaya besar pertalian kemiskinan, ketidakadilan, radikalisme, dan kerusakan lingkungan hidup dalam satu kemasan yang mematikan kehidupan. Fakta ketidakadilan gender, misalnya, kini sulit dipisahkan dengan isu kemiskinan, radikalisme, dan kerusakan ekologi, sebab perempuan seringkali menjadi pihak yang paling menderita dalam konteks ini. Dalam isu kemiskinan, perempuan menjadi pihak korban.⁵ Dalam isu radikalisme, perempuan juga korban marginalisasi serta penindasan di pusaran aktor non negara.⁶ Dan dalam konteks ekologi yang rusak, perempuan menjadi pihak yang merasakan dampak mematikan dari ekologi yang rusak parah itu karena beban ganda yang dipikulnya di sektor pekerjaan domestik.⁷

METODE PENELITIAN

Metode yang dipakai membaca teks Yohanes 4:1-26 adalah *hermeneutik* dengan merujuk pada pandangan bahwa makna teks tidak (hanya) terletak di belakang (*behind the text*) sehingga perlu direkonstruksi dan direproduksi (Schleiermacher dan Dilthey), melainkan di depan teks (*in front of the text*) sehingga perlu dikonstruksi dan diproduksi (Gadamer).⁸ Lebih jauh, dengan metode membaca teks secara dekonstruktif, Jacques Derrida membuat makna yang

¹ Henriette Hutabarat-Lebang, "Kata Pengantar Ketua Umum Persekutuan Gereja-gereja di Indonesia (PGI)," dalam Buku Panduan Sidang Raya XVII Persekutuan Gereja-gereja di Indonesia (Waingapu, 8-13 November 2019): xii-xv.

² Andreas Yewangoe, "Tuhan Mengangkat Kita dari Samudera Raya," dalam Buku Acara Konferensi Gereja dan Masyarakat Persekutuan Gereja-gereja di Indonesia (Yogyakarta, 12-15 Mei 2014): 30-36. Ruth Kadarmanto (Peny.), *Tuhan Mengangkat Kita dari Samudera Raya: Sepuluh Bahan Pemahaman Alkitab Menjelang Sidang Raya ke-16 Persekutuan Gereja-Gereja di Indonesia* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2013).

³ Christian Parenti, *Tropic of Chaos: Climate Change and the New Geography of Violence* (New York: Nation Books, 2011), 3-12 (5, 7).

⁴ Tissa Balasuriya, "Globalized Imperialism: A Challenge for Christians and Inter-religious Relations," dalam *Encounter with the Word: Essays to Honour Aloysius Pieris S.J.*, ed. Robert Crusz, Marshal Fernando, Asanga Tilakaratne (Sri Lanka & Germany: Ecumenical Institute for Study and Dialogue, Missionswissenschaftliches Institut Missio e.V., & Missionsprokur der Jesuiten, 2004), 549-560 (553).

⁵ Virginia R. Azcuy, "Theology in light of Challenges of Poor Woman," *Theology Digest* 52, no. 1 (2005): 19-26.

⁶ Musdah Mulia, "Perempuan dalam Gerakan Terorisme di Indonesia," *Al-wardah* 12, no. 1 (2018): 80-95. Moh Roshid, "Perempuan dalam Jaringan Radikalisme vis a vis Terorisme Global," *Muwazah* 10, no. 2 (Desember 2018): 162-182.

⁷ Aloysius Pieris, "Woman and Religion in Asia: Towards a Buddhist and Christian Appropriation of the Feminist Critique," *Dialogue* 19-20 (1992-1993): 119-203 (175).

⁸ Saya mengikuti pendapat Paul Ricoeur yang mengatakan: "the sense of a text is not behind the text, but in front of it." Lihat Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and The Surplus of Meaning* (Texas: The Texas Christian University Press, 1976), 87. Dalam pustaka lain, Ricoeur mengatakan: "meaning of a text lies not behind the text but in front of it." Lihat Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*, trans. John B. Thompson (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 177.

berada di depan itu terbuka terhadap teks “yang lain” (*intertekstualitas*)⁹ serta memberi keleluasaan bagi pembaca masa kini –individu atau komunitas– menginterpretasi *dari arah mana pun* dan memberi makna imajinatif sekaligus alternatif, termasuk ketika teks tidak mengatakan apa-apa terkait sebuah masalah, maka pembaca dapat menambah dan memodifikasi makna. Wujudnya adalah pembacaan Alkitab menurut “tanggapan pembaca” (*reader response*), yang dapat menolong kita di masa kini untuk mempunyai “kepekaan dan tindakan etis” pada upaya-upaya memberi alternatif makna-makna teks, yang antara lain, misalnya, teks yang tidak berpihak pada keadilan gender, atau teks yang penuh dengan semangat kekerasan dan perang.

Tulisan ini bukan uraian filosofis yang secara khusus membahas “hermeneutik radikal” untuk menyebut program hermeneutik Derrida.¹⁰ Mengapa? Karena pemikiran Derrida, yang pernah menjadi asisten Paul Ricoeur, kedua pemikiran mereka sudah didialogkan dan membentuk apa yang Mario Valdes sebut “hermeneutik post-strukturalis.”¹¹ Melalui perspektif hermeneutik post-strukturalis, tulisan ini sengaja tidak masuk lebih jauh pada uraian ayat demi ayat secara naratif, tetapi lebih menyentuh pada isu-isu yang di dapat setelah membaca narasi Yohanes 4 ini. Bagaimana isu-isu tersebut diadopsi menjadi variabel bagi pendekatan di dalam tulisan ini? Isu-isu tersebut dapat menjadi variabel karena bagaikan apa yang Derrida sebut rangkaian jejak-jejak (*traces*) yang membentuk tenunan (*textile*),¹² yaitu konteks-konteks di dalam teks yang membuat teks itu berbicara dan bermakna. Apa yang disebut Derrida sebagai “tenunan jejak”, yaitu konteks, itulah yang mempertemukannya dengan “kesadaran sejarah keprihatinan” seperti yang dimaksud oleh Ricoeur.¹³ Sehingga hermeneutik post-strukturalis berarti tugas menginterpretasi sejarah keprihatinan manusia untuk diemansipasi. Isu-isu kontekstual yang dimaksud adalah empat keprihatinan kontekstual, yakni kemiskinan, ketidakadilan, radikalisme, dan kerusakan ekologi.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Memahami Hermeneutik Post-strukturalis

Hermeneutik post-strukturalis sering dihubungkan dengan tokoh Paul Ricoeur dan Jacques Derrida. Secara umum, hermeneutik berasal dari kata Yunani *hermeneuein*, yang berarti “menafsirkan” (*to interpret*). Dari kata ini muncul perluasan makna kata menjadi “mengungkapkan” (*to express*), “menjelaskan” (*to explain*), “menerjemahkan” (*to translate*).¹⁴ Kata hermeneutik juga didefinisikan secara beragam dan bertingkat menurut latar perkembangan pemikiran filsafat yang ada di belakangnya. Keragaman itu nampak antara lain dalam keberadaan

⁹ Teks Inggris: “no element can function as a sign without referring to another element.” Lihat Jacques Derrida, *Positions*, trans. Allan Bass (Chicago: The University of Chicago Press, 1981), 26. Jacques Derrida, “The Word: Giving, Naming, Calling,” dalam *Reading Derrida and Ricoeur: Improbable Encounters Between Deconstruction and Hermeneutics*, ed. Eftichis Pirovolakis (New York: State University of New York, 2010), 167-175. W. Nott, *Handbook of Semiotics* (Indianapolis: Indiana University Press, 1995), 266.

¹⁰ F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida* (Yogyakarta: Kanisius, 2015), 282.

¹¹ Mario J. Valdes, “Introduction: Paul Ricoeur's Post-Structuralist Hermeneutics,” dalam Paul Ricoeur, *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*, ed. Mario J. Valdes (Toronto dan Buffalo: University of Toronto Press, 1991), 3-40.

¹² Derrida, *Positions*, 26.

¹³ Paul Ricoeur, *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, ed. Don Ihde (Evanston: Northwestern University Press, 1974), 27-96. Paul Ricoeur, “From Proclamation to Narrative,” *The Journal of Religion* 64, no. 4 (October 1984): 501-512 (511).

¹⁴ Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer* (Evanston: Northwestern University Press, 1980), 12, 14-32.

hermeneutik post-strukturalisme. Hermeneutik post-strukturalisme sendiri tidak dapat dilepaskan dari kritik atas strukturalisme. Apa yang disebut strukturalisme sebenarnya tidak terlepas dari konsep dasar tentang relasi di antara "penanda" (*signifier*) dan "petanda" (*signified*) atau "bentuk" dan "makna"-nya. Keduanya membentuk satu kesatuan, yaitu "tanda", yang seringkali disebut *struktur*.¹⁵

Tokoh penting post-strukturalisme dalam menggembosi strukturalisme klasik adalah Ricoeur dan Derrida.¹⁶ Mereka menentukan perkembangan filsafat post-strukturalisme karena kritiknya terhadap filsafat bahasa Edmund Husserl dan paradigma strukturalisme Ferdinand de Saussure yang mementingkan bahasa lisan di atas bahasa tulis. Derrida sendiri melakukan kritik terhadap Husserl,¹⁷ yang berpendapat bahwa makna adalah sesuatu yang diinginkan (*willed*) dan dimaksudkan (*intended*) oleh si pemberi makna. Pernyataan Husserl ini sebenarnya berasal dari konsep sosial atau humanistik de Saussure yang menempatkan bahasa sebagai "kenyataan sosial" (*langage*) yang dimaknai secara sosial pula melalui aktivitas berbahasa. Husserl melihat bahasa bersumber dari suara manusia (*voice*) atau bahasa lisan (*speech acts*) (sama dengan de Saussure).

Terhadap de Saussure, Derrida menolak pendapat mengenai pengutamaan bahasa lisan, yang disebutnya sebagai *phonocentrisme*.¹⁸ Phonocentrisme menciptakan ilusi seakan ucapan lebih dekat dengan subjek yang berbicara; ilusi seakan hanya satu yang penting, yaitu kesadaran yang berpikir. Phonocentrisme menomorduakan tulisan karena dianggap instrumen tidak sempurna. Sebaliknya, dengan menekankan *grammatologi* sebagai "science of writing" (ilmu tulisan), Derrida berpendapat bahwa tulisan memiliki otonomi dan tidak sekadar turunan dari bahasa lisan.¹⁹ Tulisan dapat terlepas dari penulisnya begitu ia berada di ruang-waktu berbeda. Di sini tulisan tidak bergantung hidupnya dari konvensi sosial (*langage*) seperti yang dikira oleh de Saussure atau bersifat humanistik (berpusat pada manusia) seperti pendapat Husserl.²⁰ Ia hidup dan memiliki makna sendiri. Ia bahkan terbebas dari manusia dan masyarakat-nya. Pandangan Derrida ini sering disebut sebagai "anti-sosial",²¹ yaitu bahasa tulisan bukan sekadar kenyataan sosial, tetapi sesuatu yang mempunyai daya emansipasi untuk memproyeksikan kenyataan melampaui konteksnya sendiri.

¹⁵ Kata Ricoeur: "de Saussure that language is a *system of signs* is to characterize language in just one of its aspects and not in its total reality." Lihat Paul Ricoeur, *The Rule of Metaphor*, trans. Robert Czerny, Kathleen McLaughlin and John Costello (London and New York: Routledge Classics, 2003), 79. Sangat penting dicatat bahwa de Saussure tidak pernah menggunakan kata "struktur", melainkan kata "sistem." Ricoeur mengatakan: "Of course, Saussure does not use the word 'structure' but the word 'system' ... But in the form of the adjective 'structural,' the word has become synonymous with system." Lihat Ricoeur, *The Conflict of Interpretations*, 83.

¹⁶ Valdes, "Introduction," 18. Ricoeur, *The Conflict of Interpretations*, 32, 81. Studi mendalam tentang hubungan Ricoeur dan Derrida, lihat Eftichis Pirovolakis, *Reading Derrida and Ricoeur: Improbable Encounters Between Deconstruction and Hermeneutics* (New York: State University of New York, 2010), bab 4.

¹⁷ Ricoeur, *The Conflict of Interpretations*, 247-248. Nott, *Handbook of Semiotics*, 35, 306. Paul Ricoeur, "Foreword," dalam *Husserl: Expositions and Appraisals*, ed. Frederick A. Elliston and Peter Mc Cormick (Notre Dame dan London: University of Notre Dame Press, 1977), x-xi.

¹⁸ Nott, *Handbook of Semiotics*, 265-266. Ricoeur, *The Rule of Metaphor*, 158.

¹⁹ Nott, *Handbook of Semiotics*, 266. Valdes, "Introduction," 22. Paul Ricoeur, *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*, ed. Mario J. Valdes (Toronto dan Buffalo: University of Toronto Press, 1991), 321-322.

²⁰ Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins Press, 1982), 40.

²¹ Tentang ini John Caputo mengatakan: "I will conclude these remarks with a discussion of Derrida's emancipation or liberation of signs." Lihat John D. Caputo, *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1987), 123.

Masih dalam perlawanannya terhadap de Saussure, Derrida melihat hubungan *signifier* dan *signified* tidak statis atau tidak tetap. Ketidakstabilan hubungan itulah yang memungkinkan lahirnya makna yang baru. Menurut Derrida, bahwa makna yang baru akan diperoleh dengan "menunda" relasi. Penundaan hubungan antara penanda dan petanda dilakukan secara *sadar* sebagai suatu tindakan berpikir kritis untuk menemukan makna lain atau makna baru. Proses tersebut dikenal sebagai proses *dekonstruksi*.²² Lantas, yang melakukan tindakan sadar dan kritis ini adalah subjek, yaitu ia yang ingin keluar dari makna yang mapan, makna yang itu-itu saja, makna pro status quo, bahkan yang menindas, dan mengganti dengan makna yang emansipatoris. Di sini Derrida beralih dari objektivitas (kemampuan berpikir) dan bergeser pada subjektivitas (emansipasi tindakan dari subjek yang menderita). Proses tersebut dikenal pula sebagai proses "dekonstruksi".

Dekonstruksi adalah segala sesuatu yang mempersoalkan hal-hal yang sudah dianggap mantap dan mapan yang seringkali justru tampil dalam tindakan non-emansipatoris yang kelak akan diperlihatkan dalam teks Yohanes 4 berupa kemiskinan, ketidakadilan, radikalisme, dan kerusakan ekologi. Kata Derrida, "what is deconstructed is the logocentric assumption of fixed meaning."²³ Dekonstruksi adalah berpikir kritis, tidak menerima begitu saja pemikiran-pemikiran yang sudah mapan dan menahun dalam pikiran kita. Dengan demikian, dekonstruksi menjauh dari objektivisme ilmu pengetahuan dan mementingkan pandangan subjektif. Di mana peran subjek berada? Menurut Derrida, dalam tulisan peran subjek menjadi jelas. Tulisan-lah yang memaksa subjek untuk memilih satu konsep di antara banyak kemungkinan. Menulis adalah mengambil keputusan untuk tidak lagi mengembara dalam aneka rupa pemikiran atau gagasan. Menulis berarti menepati janji yang dikatakan oleh kata-kata (wacana). Ricoeur memperjelas pendapat Derrida ini dengan mengatakan soal "otonomi teks",²⁴ bahwa bahasa lisan atau ucapan bersifat *fugitive* (bisa melarikan diri), tidak pasti, bisa ingkar janji, dan bisa melarikan diri dari tuntutan berupa tindakan. Sebaliknya, dengan teks atau tulisan menjadikan wacana terpatrit dan tidak bisa ingkar janji.

Sementara itu dalam pengamatan Ricoeur,²⁵ soal utama dalam strukturalisme adalah penyangkalan keberhargaan sejarah, karena yang berharga adalah sistem atau struktur. Prinsip ini menjadi sebab dari tidak diakuinya relasi intertekstualitas, bahkan interkontekstualitas, yang berimplikasi pada pemahaman teks yang tertutup karena relasi teks bersifat ke dalam (*internal structure*); selain bahwa teks tercabut dari konteks dan makna pun menjadi sulit dikomunikasikan. Padahal segi kesejarahan, pengakuan temporalitas dan penerimaan akan bahasa simbolik menjadi langkah penting menuju keterbukaan pada relasi dengan "yang lain" di dalam institusi-institusi yang adil. Kritik Ricoeur ini sekaligus mengungkap gaga-

²² Nott, *Handbook of Semiotics*, 306. Lihat juga Valdes, "Introduction," 22. Menurut Ricoeur, pemikiran Derrida tentang dekonstruksi atas konsep logosentrisme (dominasi logos, rasio, pikiran) dalam tradisi filsafat Barat itu diinspirasi oleh ajaran Budhisme tentang "kekosongan" (*nothingness*). Lihat Ricoeur, *A Ricoeur Reader*, 473.

²³ Valdes, "Introduction," 24. Termasuk yang didekonstruksi adalah ikon tentang Tuhan yang sudah mapan antara lain berupa ikon Tuhan yang mati. Lihat Paul Budi Kleden, "Iman yang Ateis: Konsep Derrida tentang Iman," *Diskursus* 9, no. 2 (Oktober 2010): 119-160 (129-131). James K.A. Smith, "A Principle of Incarnation in Derrida's (*Theologische?*) *Jugendschriften*: Towards a Confessional Theology," *Modern Theology* 18, no. 2 (April 2002): 217-130.

²⁴ Paul Ricoeur, *From Text to Action: Essays in Hermeneutics*, II, trans. Kathleen Blamey and John B. Thompson (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1991), 84.

²⁵ Ricoeur, *The Conflict of Interpretations*, 27-96.

sannya tentang etika hidup adil, yang ia jelaskan demikian:²⁶ “‘ethical intention’ as aiming at the ‘good life’ with and for other, in just institution.”

Aspek lain yang penting dalam diskusi dengan strukturalisme adalah konsep Ricoeur tentang bahasa sebagai wacana.²⁷ Ia mendefinisikan wacana dengan membedakannya dari bahasa. Ricoeur memberi tekanan pada apa yang disebut tindakan interlokusioner (*interlocutionary act*) atau allokusioner (*allocutionary act*), bahwa dengan mengatakan sesuatu kita melakukan sesuatu.²⁸ Satu aspek penting wacana adalah ia mempunyai subjek yang menyatakan dan dialamatkan atau diarahkan kepada subjek yang lain. Sehingga terbentuk definisi wacana yang terkenal dengan “4S”: “someone says something to someone about something.”²⁹ Bagi Ricoeur, setiap wacana selalu adalah tindakan interlokusioner (*interlocutionary act*), yang relasional, komunikatif, dialogis dan tidak pernah tunggal berdiri sendiri. Wacana adalah sebuah tindakan emansipasi subjek yang membuka relasi intersubjektif. Tindakan interlokusioner ini semakin membenarkan bahwa *makna dapat dikomunikasikan*. Aspek inilah yang tidak diakui oleh kaum strukturalis. Karena itu, bagi Ricoeur,³⁰ analisis struktural dan pengandaianya sulit dipertahankan karena potensi manusia sebagai makhluk sejarah membuka kemungkinan untuk menggandakan makna dari peristiwa yang sudah lewat di masa lalu, sekaligus, melalui penjarakan, ia mampu berefleksi sekaligus membuat kritik dengan masa lalunya.

Menurut Ricoeur, tujuan komunikasi makna adalah untuk mencapai pemahaman diri (*self-understanding*).³¹ Komunikasi makna adalah salah satu yang khas dari tugas hermeneutik lewat *mediasi* tanda, simbol, teks termasuk kehadiran subjek yang lain. Pemahaman tak lain adalah memahami diri sendiri secara lebih baik dengan mengambil “jalan panjang” (*long detour*) melalui simbol, metafora, teks, perilaku kemanusiaan lain yang ditemukan di mana-mana (budaya, politik, ekonomi, agama).³² Kata Ricoeur, “we understand ourselves only by the *long detour* of the signs of humanity deposited in cultural works.”³³ Jelasnya, diri di emansipasi keluar dari ilusi subjek yang absolut dengan membuka diri dalam dialog dengan yang lain.

Menurut Ricoeur, teks (tulisan) merupakan turunan dari bahasa lisan (*speech*). Ricoeur mengikuti Derrida menegaskan posisi post-strukturalis.³⁴ Menurut Ricoeur, begitu bahasa lisan (*speech*) menjadi teks, maka sistem acuannya yang terbatas secara spasio-temporal dan terikat pada konteks “aku, di sini, sekarang,”³⁵ berubah dan menjadi milik pembaca yang luas. Teks pun tidak terikat oleh konteks yang tunggal (hanya menurut penulis). Kemudian, hanya

²⁶ Paul Ricoeur, *Oneself as Another*, trans. Kathleen Blamey (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992), 172.

²⁷ Ricoeur, *Interpretation Theory*, 1-2.

²⁸ Ricoeur, *From Text to Action*, II, 14-19, 79.

²⁹ Ricoeur menulis: “Discourse consists of the fact that someone says something to someone *about something*.” Lihat Paul Ricoeur, *Figuring the Sacred: Religion, Narrative and Imagination*, trans. David Pellauer, ed. Mark I. Wallace (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 220. Lihat juga Ricoeur, *The Conflict of Interpretations*, 86-88 (88). Paul Ricoeur, *Time and Narrative*, vol. 1, trans. Kathleen McLaughlin and David Pellauer (Chicago dan London: The University of Chicago Press, 1984), 78.

³⁰ Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, 280, 282, 288.

³¹ Paul Ricoeur, *Essays on Biblical Interpretation*, ed. Lewis S. Mudge (Philadelphia: Fortress Press, 1980), 68. Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, 158. Ricoeur, *From Text to Action*, II, 61-62, 118-119.

³² Randolph C. Flores, “Wrestling with the Text: Paul Ricoeur’s Hermeneutics and the Historical-Critical Method in Biblical Exegesis,” *Diwa XXVII*, no. 2 (November 2002): 136-154.

³³ Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, 143.

³⁴ Valdes, “Introduction,” 22.

³⁵ Ricoeur, *Interpretation Theory*, 8-9.

teks yang berasal dari bahasa semantik yang dapat ditangani. Dapat ditangani karena teks berangkat dari pengalaman sehari-hari atau “dunia kehidupan” (*life world*) (Husserl) atau “mengada-dalam-dunia” (*being-in-the-world*) (Heidegger). Pengalaman keseharian adalah dunia yang disuguhkan oleh teks. Dunia tersebut tidak terletak di belakang teks, melainkan berada di hadapan teks, yang hadir dalam konteks keprihatinan manusia.³⁶ Proses memahami ini bukan sesuatu yang *given*, tetapi tugas (*task*),³⁷ melalui *penafsiran imajinatif* atas teks (dunia dan konteksnya). Melalui tafsir imajinatif, maka memahami berarti memahami diri sendiri di hadapan teks³⁸ untuk hidup yang lebih baik dan adil.

Ricoeur terbuka dengan tiga model memahami teks. Pertama, dipahami berkaitan dengan penulis (pemroduksi teks). Kedua, dipahami berkaitan dengan lingkungan-nya (fisik, sosial budaya). Ketiga, dipahami berkaitan dengan teks lain (intertekstualitas). Ricoeur sendiri sebagai seorang post-strukturalis lebih menganjurkan cara ketiga, bahwa makna teks didapat secara interteks (*intertextuality*) dalam *dialog* antara pembaca (berikut konteks hidupnya) dan teks yang dibacanya.³⁹ Hermeneutik interteks ini memberi peran kepada pembaca, yang melahirkan *polisemi* makna. Seperti kata Ricoeur, “Most of our words are *polysemic*; they have more than one meaning.”⁴⁰ Ini merupakan konsekuensi logis dari model hermeneutik Ricoeur yang mencari pemahaman melalui penjelasan (*explanation*) dan interpretasi.⁴¹ Pada momen interpretasi, makna meninggalkan intensi pengarangnya, dan pada momen penjelasan, proses memahami itu membuka seluruh konteks keprihatinan yang pembaca hadapi di masa kini dan memperjuangkannya.

Ricoeur kemudian menyentuh problem teologi dan penafsiran Alkitab dengan kepentingan.⁴² Mengapa? Karena hermeneutik tidak luput dari kepentingan. Kepentingan hermeneutik sekaligus adalah sebuah *tesis*, yaitu posisi iman yang mengandung pilihan etis yang membebaskan dalam konteks relasi kekuasaan dan ideologi yang menindas. Tafsir Alkitab pun tidak dapat mengelak dari permainan kuasa. Kuasa lahir dari kepentingan penafsir termasuk kepentingan komunitas sebagai penafsir yang ingin menemukan kecocokan hasil penafsiran dengan situasi hidupnya. Namun, jauh dari relativisme dan niat serampangan, kepentingan penafsir tetap diletakkan di bawah “pengadilan” nilai-nilai Kerajaan Allah tentang keadilan, perdamaian dan solidaritas.⁴³ Dengan menyinggung nilai-nilai Kerajaan Allah, Ricoeur berbelok ke arah ontologi (Yun: *ontos*, ada, sesuatu yang tidak berubah), yang melampaui ontologi klasik yang menindas, menjadi ontologi konkret yang membebaskan.

Berhadapan dengan narasi Alkitab, Ricoeur secara jelas membedakan antara aktivitas membaca (*reading*) dan menafsir (*interpreting*), “eksegese” (= *menempatkan teks dalam konteks masa lalu*) dan “hermeneutik” (= *menempatkan teks dalam konteks masa kini*).⁴⁴ “Membaca”

³⁶ Teks Inggris: “the latter is not behind the text, but in front of it.” Lihat Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, 143.

³⁷ Ricoeur, *The Conflict of Interpretations*, 324.

³⁸ Teks Inggris: “henceforth, to understand is to understand oneself in front of the text.” Lihat Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, 143.

³⁹ Erin White, “Between Suspicion and Hope: Paul Ricoeur’s Vital Hermeneutic,” *Journal of Literature & Theology* 5, no. 3 (November 1991): 311-321 (317).

⁴⁰ Ricoeur, *Interpretation Theory*, 17. Lihat juga Loretta Dornisch, “The Book of Job and Ricoeur’s Hermeneutics,” dalam *The Book of Job and Ricoeur’s Hermeneutics*, Semeia 19, ed. John Dominic Crossan (Ann Arbor: Society of Biblical Literature, 1981), 3-21 (11).

⁴¹ Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, 157-164.

⁴² Ricoeur, *Essays on Biblical Interpretation*, 160.

⁴³ Ricoeur, *Figuring the Sacred*, 44.

⁴⁴ Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, 43.

menekankan pada pembaca teks yang mempunyai perspektif atau pendekatan tertentu terhadap teks. “Menafsir” menekankan pada kemampuan menggali teks dan makna yang terdapat di dalam atau di belakang teks. Jika yang terakhir, “menafsir”, dikembangkan oleh eksegeese (dhi. kritik historis) yang orientasinya merekonstruksi masa lalu, maka “membaca” yang dikembangkan oleh hermeneutik post-struktural dan menghasilkan pendekatan yang disebut *reader’s response* berorientasi ke masa kini dengan mengonstruksi dan atau menanggukhan makna yang telah dikontrol oleh kuasa atau ideologi yang menindas. Jadi, “tafsir” bukan hanya berarti “eksegeese”, tetapi “eksegeese” sekaligus “hermeneutik”. Di dalam proses penafsiran, baik eksegeese dan hermeneutik berjalan bersama-sama. Mula-mula memeriksa apa makna teks bagi orang di masa lalu (*what it meant*) dengan jalan eksegeese, sesudah itu mencari makna teks bagi masa kini (*what it means*) melalui hermeneutik.

Menurut Ricoeur dan para penganjur post-strukturalis, dalam menghadapi teks kita pertama-tama melakukan *prefiguration*, kemudian *configuration*, dan akhirnya *refiguration*. Dalam *prefiguration* kita berpikir naif atau pra-kritis. Dalam *configuration* kita berpikir kritis dan dekonstruktif demi membongkar pemaknaan yang menindas. Sedangkan dalam *refiguration* kita berpikir pasca-kritis untuk memulihkan makna emansipatoris.⁴⁵ Dalam ketiga tahap ini tekanan diletakkan pada si pembaca. Pembaca dan pengalamannya merayakan kekayaan makna (*surplus of meaning*). Memberi tempat kepada pembaca untuk menentukan makna sebuah teks akan melahirkan suatu *eisegese*, yaitu penyelundupan pikiran pembaca ke dalam teks.⁴⁶ Secara metodik, perkembangan hermeneutik postmodern semakin mengaburkan ketegangan klasik antara *eksegeese* (mengeluarkan makna) dan *eisegese* (memasukkan makna). Pada dasarnya jenis penafsiran ini memahami bahwa pembaca perlu diberi ruang yang lebih leluasa untuk menentukan manfaat penafsiran yang diketemukan sedekat-dekatnya dengan konteks hidupnya dan menjawabnya secara kontekstual guna menguak praksis emansipatoris sebagai sebuah posisi iman.

Posisi iman atau sebuah *tesis* sekaligus adalah tanggung jawab iman berupa panggilan etis untuk mengusahakan perubahan sosial. Posisi iman diusahakan sejelas dan sedekat mungkin dengan realitas karena komunitas agama-agama ingin ikut dalam aneka macam praksis pembebasan. Pembebasan dari tujuh tantangan konteks berupa:⁴⁷ (1) kemajemukan agama, (2) kemajemukan budaya, (3) penderitaan, (4) kemiskinan, (5) ketidakadilan ekonomi dan relasi gender yang timpang, (6) ekologi yang diperlakukan tidak adil dan rusak, serta (7) perubahan nilai termasuk fenomena LGBTIQ dan *Artificial Intelligence* (AI). Di sini hermeneutik post-strukturalis menolong untuk memastikan bahwa penafsiran atas teks dan konteks menumbuhkan pengharapan masa kini melalui keterlibatan dan tugas transformasi sosial. Dan, transformasi sosial yang adil dan beradab tidak lain adalah tugas hermeneutik itu sendiri.

Dari Eksegeese ke Hermeneutik: Menafsir dan Membaca Yohanes 4:1-26

Banyak sarjana dan ahli tafsir Alkitab di Asia, dengan berbagai perspektif yang beragam, telah melakukan studi yang mendalam terkait perjumpaan dan dialog antara Yesus dan perempuan Samaria. Studi-studi tersebut memberi informasi penting terkait isu di seputar ketidakadilan

⁴⁵ Dan R. Stiver, *Theology after Ricoeur: New Directions in Hermeneutical Theology* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001), 66-76.

⁴⁶ Robert Setio, “Mempertemukan Alkitab dan Al-Qur’an, dari Sudut Pandang Kristen,” *Gema Teologi* 34, no. 1 (April 2010): 2-15 (10). Lihat juga Robert Setio, *Membaca Alkitab Menurut Pembaca: Suatu Tafsir Pragmatis* (Yogyakarta: Duta Wacana University Press, 2006).

⁴⁷ John C. Simon, “Metode Penelitian Teologi Lintas Ilmu: Sebuah Catatan Reflektif,” *Jurnal Baji Dakka* 3, no. 1 (April 2019): 81-114.

dan marginalisasi terhadap perempuan,⁴⁸ yang ditopang regulasi agama yang meneguhkan posisi subordinat perempuan hingga eksploitasi perempuan sebagai korban kekerasan seksual dan objek jualan (*human trafficking*).⁴⁹ Perjumpaan dan dialog Yesus dengan perempuan Samaria juga disorot dari kacamata pluralisme agama,⁵⁰ relasi inter-kultural,⁵¹ serta isu kontekstual di seputar ekologi,⁵² yaitu penyelamatan air sebagai kebutuhan dasar manusia.

Seperti jelas dalam teori, maka langkah paling awal adalah memeriksa apa makna teks bagi orang di masa lalu (*what it meant*) dengan jalan eksege. Langkah awal ini menyatukan *prefiguration* (berpikir naif atau pra-kritis) dan *configuration* (berpikir kritis). Langkah selanjutnya adalah mencari makna teks bagi masa kini (*what it means*) melalui proses hermeneutik. Di sini berlaku *refiguration*, yaitu pemikiran pasca-kritis, yang disebut juga penafsiran imajinatif untuk hidup yang lebih baik dan adil. Bila diterapkan pada teks, maka secara eksege, persoalan keberadaan orang Samaria membawa kita pada penelusuran sejarah hingga ke perpecahan Kerajaan Israel pasca Salomo pada tahun 922 sZB menjadi Kerajaan Utara dan Kerajaan Selatan. Perpecahan itu kental diwarnai dengan isu-isu diseperti teologi, politik dan kemurnian bangsa. Thaddeus Tarhembe mengatakan demikian,

...that Samaritans were half Jews since they were a mixed race and were seen as a contaminated race though they have Jacob as their ancestor. Again they were in alliance with the Assyrians and Persians and intermarried with them. Seen as a nation with so many gods, they were despised by the Jews for worshipping false gods".⁵³

Orang-orang Samaria yang hidup di wilayah Utara dianggap telah cemar karena dipengaruhi kultus agama Syria yang politheis. Agama mereka dianggap menyembah pada ilah palsu. Mereka dituduh sebagai ras yang tidak murni lagi karena sudah kawin campur (*intermarriages*) dengan orang Syria dan Persia. Dalam beberapa insiden, orang Samaria terlibat membantu bangsa Syria memerangi orang Yehuda di Selatan, dan hal ini diingat sebagai bentuk penghianatan. Semua fakta ini memberi daftar masalah di antara kedua bangsa yang bersaudara ini berupa konflik dan permusuhan yang diwariskan dari generasi ke generasi melampaui zamannya.

Karakter perempuan Samaria penting diberi komentar. Sejarah penafsiran atas teks (*reception history*) mencatat secara tidak adil status yang disematkan pada perempuan Samaria ini. Seorang penafsir menyebutnya orang bodoh dan mewakili gambaran petani Samaria yang kotor (jorok); seorang yang bernasib jelek karena kehilangan (suami) lima kali; seorang yang

⁴⁸ Raj Irudaya, "Significance of Jesus' Mission With the Marginalized Samaritan Woman: A Feminist Reading of John 4, 1-42," *Bible Bhashyam: An Indian Biblical Quarterly* XXXII, no. 2 (June 2006): 154-182 (182); James Kurianal, "The Narrative of John 4,1-43 as a Betrothal Type-Scene," *Asian Horizons* 2, no. 2 (December 2008): 8-26.

⁴⁹ Raj Irudaya, "The Samaritan Woman in India," *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection* 71 (September 2007): 667-671; Chung Sook Ja, "The Samaritan Woman as a Missionary," *East Asian Pastoral Review* 40, no. 4 (2003): 410-411; Judith Hartenstein, "Woman in John's Gospel," *Theology Digest* 52, no. 2 (2005): 127-131.

⁵⁰ John Mathews, "Pluralism and Mission Implication in St. John's Gospel: An Investigation into the Encounter of Jesus with the Samaritan Woman (Jn 4,1-42)," *Bible Bhashyam: An Indian Biblical Quarterly* XXXIII, no. 1 (March 2007): 74-86; Raj Irudaya, "Attitudes and Approaches Employed in the Dialogue of Jesus with the Samaritan Woman: Their Relevance to Interreligious Dialogue Today," *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection* 67 (January to December 2003): 773-781.

⁵¹ Thaddeus T. Tarhembe, "Jesus and the Samaritan Woman: A Model of Dialogue with the 'Other' (Jn 4:5-29)," *East Asian Pastoral Review* 40, no. 1 (2003): 44-61; Eric John Wyckoff, "Jesus in Samaria (John 4:4-42): A Model for Cross-Cultural Ministry," *Biblical Theology Bulletin* 35, no. 3 (August 2005): 89-98.

⁵² Jayachitra L., "A Postcolonial Exploration of Water in the Fourth Gospel," *Bengalore Theological Forum* XXXVII, no. 2 (December 2005): 114-129.

⁵³ Tarhembe, "Jesus and the Samaritan Woman," 48-49.

menderita beban ganda (*double handicap*): Samaria dan perempuan; orang yang diasingkan secara moral karena statusnya: perempuan, Samaria dan berpoligami; orang yang dibenci; dan penjaja seks komersial (*sexually immoral*).⁵⁴ Semua gambaran dalam sejarah penafsiran atas teks ini mengangkat sosok perempuan Samaria demikian negatif. Status ini membuat orang Yahudi, termasuk Yesus dan para murid-Nya, memandang rendah perempuan ini dengan deretan stigma tersebut.

Berikut secara berturut-turut empat keprihatinan kontekstual hasil telaah hermeneutik post-strukturalis ke atas narasi Yohanes 4:1-26. Dengan memberi tekanan pada teks atau tulisan, membuat wacana terpatrit dan tidak bisa ingkar janji. Ricoeur memberi tekanan pada tindakan interlokusioner (*interlocutionary act*) atau allokusioner (*allocutionary act*) bahwa dengan mengatakan sesuatu kita melakukan sesuatu. Kata-kata sejatinya menagih sebuah tindakan konkret. Dan setiap tindakan melampaui kata-kata (wacana) menuju transformasi sosial atas konteks yang dihadapi.

Pertama, konteks ketidakadilan. Isu yang muncul dari pembacaan imajinatif atas teks mengatakan bahwa dalam tradisi Yahudi terdapat batasan yang sangat ketat bahwa seorang Rabi tidak boleh sembarangan berbicara dengan perempuan apalagi di ruang publik. Tidak hanya terhadap perempuan asing, bahkan terhadap istri sendiri, laki-laki Yahudi dilarang berbicara di tempat-tempat umum. Laki-laki Yahudi yang sedang mendalami hukum Taurat juga terkena larangan keras tidak boleh berbicara dengan perempuan karena dapat membawa pengaruh jahat pada dirinya (*brings evil upon himself*). Dalam sebuah literatur Rabinik terdapat sebuah doa harian yang dinaikkan oleh laki-laki Yahudi, demikian: "Blessed art thou, O Lord [...] who hast not made me a woman" (terjemahan: Syukur pada-Mu, Tuhan [...] yang tidak menciptakanku perempuan).⁵⁵ Tradisi yang menempatkan perempuan begitu inferior ini diketahui baik oleh para murid yang mengiringi Yesus. Karena itu sebenarnya mereka sangat shock (*shocked*) ketika Yesus berbicara dengan seorang perempuan, apalagi perempuan itu berasal dari Samaria yang dianggap bangsa musuh.

Kedua, konteks kemiskinan. Studi yang dilakukan oleh Chung Sook Ja,⁵⁶ Raj Irudaya,⁵⁷ dan Kwok Pui-lan⁵⁸ menampilkan sosok perempuan Samaria ini sebagai perempuan miskin. Selain miskin ia juga terkena stigma lain, yaitu beban sejarah rivalitas dengan orang Yahudi (Selatan) yang menyebut orang Samaria sebagai "anjing" (*dogs*) yang mengais-ngais kemurahan dari saudaranya orang Yahudi. Termasuk mengais keselamatan (ayat 22b). Fakta kemiskinan sesungguhnya tidak pernah lepas dari sejarah konflik. Sebagai akibat peperangan yang terjadi terus-menerus di antara suku-suku bangsa di sekitar Laut Tengah, banyak kelompok masyarakat tidak dapat hidup normal dan diambang kehancuran akibat kemiskinan. Pihak yang paling menderita akibat kemiskinan adalah kaum perempuan. Mereka mengerjakan tugas-tugas domestik, mulai dari urusan rumah tangga hingga mencari kebutuhan pokok. Kaum perempuan harus berjalan bermil-mil jauhnya untuk mendapatkan makanan yang dinikmati seisi rumah. Kaum perempuan dan anak-anak juga rentan dengan berbagai penyakit akibat peperangan dan kemiskinan. Dalam konteks peperangan, bahan makanan pertama-tama menjadi hak laki-laki yang terlibat langsung dalam urusan pertahanan dan

⁵⁴ Irudaya, "Significance of Jesus' Mission," 154-155.

⁵⁵ Irudaya, "Significance of Jesus' Mission," 156.

⁵⁶ Sook Ja, "The Samaritan Woman as a Missionary," 410-411.

⁵⁷ Irudaya, "The Samaritan Woman in India," 667-671.

⁵⁸ Kwok Pui-lan, *Discovering the Bible in the Non-Biblical World* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1995), 75-77.

peperangan. Akibatnya, para perempuan dan anak-anak sering diabaikan dan dipinggirkan dalam akses mendapatkan kebutuhan makanan.

Ketiga, konteks radikalisme. Dalam konteks perang, khususnya permusuhan di antara orang Samaria dan orang Yahudi, berbagai teror dan intimidasi terjadi dan mewarnai aksi-aksi individual dan komunal untuk membela identitas kelompok. Isu diseperti radikalisme pun bukan tak jarang terjadi di antara kedua saudara yang saling bermusuhan ini. Sikap radikal Yahudi dan Samaria ini dibangun dari akar prasangka, kecurigaan, dan salah pengertian yang terus dipelihara.⁵⁹ Manifestasi paling nyata adalah penculikan, perampokan, pembajakan kafilah dan rombongan pedagang, hingga aksi-aksi pembunuhan bersenjata, sebagai daftar panjang sejarah konflik dan radikalisme di antara kedua bangsa bersaudara ini. Sejarah modern tanah Palestina di masa kini adalah deretan panjang dari cerita radikal yang cuma mengganti waktu dan pelaku.⁶⁰

Keempat, konteks ekologis. Ketika Yesus datang menjumpai perempuan Samaria untuk meminta air karena haus, persoalan yang ada tidak sekadar haus secara jasmani atau haus secara spiritual terhadap air sebagai simbol hidup ilahi dan bagian dari kekekalan, namun kisah ini mengangkat isu sensitif terkait ketersediaan air dan pembagiannya yang adil.⁶¹ Inilah isu lingkungan hidup (ekologi) dalam narasi Yohanes 4:1-42 ini. Sudah menjadi pengetahuan umum bahwa wilayah dengan bentangan alam yang umumnya padang pasir menghadapi persoalan sumber air yang sangat akut. Beberapa oase atau wadi dan sumber-sumber air berupa sumur galian seringkali merupakan tempat-tempat yang dijaga dan dipertahankan oleh kelompok-kelompok suku dengan didukung oleh kekuatan senjata. Bukan rahasia lagi bahwa debit air yang menipis dan terbatas di dalam konteks ekologi yang rusak, maka air yang masih tersedia akan menjadi sasaran perebutan. Mereka yang menguasai sumber air adalah mereka yang kuat dan berkuasa. Kelompok yang kalah sudah pasti hidup tanpa harapan dan akhirnya mati. Di antara mereka yang kalah itu adalah para perempuan yang menderita karena konflik di seputar sumber-sumber ekologi.

Empat keprihatinan kontekstual yang tersingkap melalui pembacaan post-strukturalis atas Yohanes 4:1-21, yaitu kemiskinan, ketidakadilan, radikalisme, dan kerusakan ekologi, membentuk apa yang kaum post-strukturalis sebut “jejak” dan “tenunan” berupa jaringan makna yang sama dengan yang dihadapi oleh gereja-gereja di Indonesia. Jaringan makna ini menyuguhkan tugas hermeneutik bagi komunitas beriman untuk kritis pada sejarah keprihatinan yang ada itu hingga dapat menguak dimensi emansipatoris. Amanat Sidang Raya PGI 2014 dan 2019 mendorong gereja-gereja di Indonesia berada bersama mereka yang menjadi korban, termasuk kaum perempuan, dan menawarkan solusi pembebasan yang holistik.

Perempuan, Yesus, dan Praksis Pembebasan Holistik

Seperti jelas di atas, teks adalah pengalaman sehari-hari atau “dunia kehidupan” (*life world*) atau “mengada-dalam-dunia” (*being-in-the-world*). Pengalaman keseharian adalah dunia yang disuguhkan teks, yang bisa dipakai memulai proses interpretasi. Dunia yang disuguhkan itu tidak (hanya) terletak di belakang teks, melainkan berada di hadapan teks, yang berupa tantangan-tantangan konteks yang dihadapi oleh pembaca di hari ini. Melalui penelusuran secara eksegesis dan hermeneutik post-strukturalis atas narasi Yohanes 4:1-26 ini, maka didapatkan respon pembaca berupa *tesis* iman, yaitu praksis pembebasan Yesus yang holistik

⁵⁹ Tarhembé, “Jesus and the Samaritan Woman,” 51.

⁶⁰ Andreas A. Yewangoe, *Israel-Palestina Perseteruan Abadi? Sikap Gereja Menghadapi Konflik Timur Tengah* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2022).

⁶¹ Wyckoff, “Jesus in Samaria (John 4:4-42),” 92-93.

dengan menyentuh empat isu kontekstual, yakni ketidakadilan, radikalisme, kemiskinan, dan kerusakan ekologi. Muara dari hermeneutik post-strukturalis adalah ikut dalam gerakan pembebasan Yesus, “The liberative impact of Jesus' mission calls us to join the struggling women in their journey of liberation from all that dehumanizes them and to uphold their dignity and equality in every sphere of life” (Dampak liberatif dari misi Yesus memanggil kita untuk bergabung dengan para perempuan yang berjuang dalam perjalanan pembebasan mereka dari semua yang merendahkan mereka dan untuk menegakkan martabat dan kesetaraan mereka di setiap bidang kehidupan).⁶²

Berkaitan dengan isu ketidakadilan, Yesus sangat sadar akan pembatasan-pembatasan yang dibuat oleh tradisi bangsanya terkait perempuan, namun Ia bermaksud *melampauinya* dengan menjumpai mereka yang disebut orang asing, para perempuan, dan banyak orang dengan status sosial rendah. Dengan cara demikian Yesus sedang menawarkan “rekonsiliasi sosial” melalui pelayanan lintas-budaya (*Cross-Cultural Ministry*) yang bermaksud menyatukan kembali perpecahan sosial di antara orang Yahudi dan Samaria.⁶³ Praksis rekonsiliasi Yesus ini lalu menjadi dasar bagi konstruksi umat yang baru, yang disebut gereja (*ekklesia*).

Rosemary P. Carbine dalam usahanya mengelaborasi konsep klasik Yunani-Romawi, *ekklesia*,⁶⁴ menemukan prinsip kesetaraan dalam hak dan partisipasi bagi seluruh anggota komunitas, baik laki-laki maupun perempuan. Sementara Elisabeth Schüssler Fiorenza menggabungkan *ekklesia* dengan perempuan, menjadi gereja perempuan (*ekklesia gynaiikon*),⁶⁵ yang menghasilkan praktik kesetaraan, di mana laki-laki dan perempuan merupakan warga komunitas dalam arti penuh. Fiorenza menjelaskan gambaran komunitas itu demikian,⁶⁶ “The commitment and mission of women-church is defined by the solidarity with the most despised women suffering from the triple oppression of sexism, racism, and poverty” (Komitmen dan misi gereja-perempuan ditentukan oleh solidaritas dengan perempuan, yang paling dibenci, yang menderita dari tiga penindasan, yaitu seksisme, rasisme, dan kemiskinan). *Ekklesia* dalam konsep Fiorenza laksana ruang alternatif (*an alternative space*) di tengah dominasi patriarkalisme, sekaligus menjadi visi alternatif ideal tentang hidup yang egaliter, penuh solidaritas, anti marginalisasi, dan partisipasi politis di dalam hidup bersama.

Tindakan Yesus yang menjumpai perempuan Samaria merupakan upaya serius untuk menolak segala bentuk “teror simbolik” –sebagai awal munculnya tindakan radikal– yang ditunjukkan para murid melalui “rasa heran” dan beberapa pertanyaan menyudutkan (ayat 27). Raj Irudaya menengarai teror simbolik itu sering berkembang melampaui apa yang dikatakan. Perempuan Samaria itu dituduh mencemarkan air sumur karena saat itu ia dalam keadaan menstruasi yang membuat cemar atau najis semua yang didekatnya dan dipegangnya.⁶⁷ Tradisi tentang kecemaran perempuan ini sebetulnya merupakan narasi radikal berupa

⁶² Irudaya, “Significance of Jesus’ Mission,” 182.

⁶³ Wyckoff, “Jesus in Samaria (John 4:4-42),” 89-98.

⁶⁴ Rosemary P. Carbine, “Ekklesia Work: Toward A Feminist Public Theology,” *Harvard Theological Review* 99, no. 4 (October 2006): 433-455 (445-447).

⁶⁵ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation* (Boston: Beacon Press, 1984), xiv. Elisabeth Schüssler Fiorenza, “Kebebasan Memilih dan Menolak: Melanjutkan Tugas Kritik Kita,” dalam *Perempuan & Tafsir Kitab Suci*, ed. Letty M. Russell (Yogyakarta & Jakarta: Kanisius & BPK Gunung Mulia, 1998), 136-149 (137-138). Elisabeth Schüssler Fiorenza, “A Critical Feminist Emancipative Reading: Invitation to ‘Dance’ in the Open House of Wisdom,” dalam *Engaging the Bible: Critical Readings from Contemporary Women*, ed. Choi Hee An and Katheryn Pfisterer Darr (Minneapolis: Fortress Press, 2006), 81-104 (104).

⁶⁶ Fiorenza, *Bread Not Stone*, 8.

⁶⁷ Irudaya, “Significance of Jesus’ Mission,” 158.

teror dan kekerasan atas nama ketidakadilan. Kekerasan karena ketidakadilan selalu dekat dengan isu di seputar kemiskinan dan kerusakan lingkungan. Kekerasan dengan daya rusaknya telah memiskinkan mereka yang lemah dan tak berdaya, utamanya kaum perempuan, anak-anak, penyandang disabilitas, dan kelompok rentan lainnya, jauh dari akses pada kebutuhan minimal untuk hidup yang layak. Kekerasan memperebutkan sumber-sumber ekonomi juga telah menyebabkan alam dan lingkungan hidup mengalami penurunan secara kuantitas dan kualitas karena hanya dieksploitasi tanpa pernah direhabilitasi.

Praxis pembebasan Yesus yang holistik juga diuraikan oleh Musa W. Dube.⁶⁸ Ia memperluas misi lintas budaya Yesus yang bertujuan menyelesaikan segala bentuk prasangka, sikap tidak adil dan radikal, melalui sikap baru terhadap perempuan Samaria ini. Kacamata kolonialis yang memosisikan perempuan ini dengan deretan status negatif, ditransformasi dengan kacamata postkolonialis, yaitu kacamata baru, di mana perempuan diterima dalam seluruh keberadaannya. Tanpa penerimaan ini, maka rekonsiliasi sosial hanya jadi angan-angan belaka dan tidak pernah dapat diwujudkan. Dalam konteks masyarakat yang hidup dalam prasangka dan stereotipe, ikatan-ikatan sosial hanya akan terwujud kalau setiap individu dan kelompok “membunuh” ego diri dan kelompok dan mendatangi liyan yang dianggap rival atau musuh untuk bersahabat kembali. Kuncinya bahwa setiap orang dan kelompok harus diterima dalam perbedaannya, bukan hanya dalam persamaannya semata. Atribut agama, suku, ras, gender, orientasi seksual, golongan, merupakan tipikal natural yang melekat sebagai pembeda dalam setiap individu dan komunitas. Perbedaan bukan membenaran bagi sikap tidak adil, penuh kekerasan, dan radikalisme. Hanya dengan penerimaan pada perbedaan itulah hidup bersama menjadi mungkin.

Di konteks Indonesia, salah satu arah dari eklesiologi relevan adalah gereja yang memperjuangkan keadilan bagi perempuan.⁶⁹ Di Indonesia, panggilan gereja-gereja adalah berada dalam gerakan Yesus mengusahakan rekonsiliasi lintas-budaya, kesejahteraan, dan kesetaraan hidup, di mana perempuan diakomodir kedudukan dan peranannya di ruang-ruang publik. Perempuan harus merasakan bahwa gereja adalah sebuah rumah yang nyaman untuk berkreasi dan berekspresi. Dalam rangka itu catatan Gerrit Singgih soal struktur eklesiologi gereja-gereja yang *pro status quo* dan sulit berinovasi bagi perubahan sosial, telah membuatnya terpisah dari masyarakat termasuk asing dari keprihatinan pada isu ketidakadilan gender. Sebagai jalan keluar, Singgih mengusulkan transformasi struktur, yaitu gereja-gereja menjadi gereja politis yang *anti status quo* dan menjadi gereja sebagai “a welcoming congregation” yang terbuka pada keresahan masyarakat karena ketidakadilan.⁷⁰ Tanpa usaha serius mentransformasi struktur itu gereja-gereja akan sulit memperjuangkan isu-isu kontekstual khususnya terkait dengan isu ketidakadilan terhadap perempuan.

KESIMPULAN

Melalui perspektif hermeneutik post-strukturalis, tulisan ini tidak berfokus pada uraian ayat demi ayat secara naratif, tetapi menyentuh konteks-konteks di dalam teks Yohanes 4 yang menjadikan teks itu bermakna. Tujuannya adalah menemukan apa yang disebut Derrida

⁶⁸ Musa W. Dube, “Reading for Decolonization (John 4:1-42),” dalam *Voices From The Margin: Interpreting the Bible in the Third World*, ed. R.S. Sugirtharajah (Maryknoll, New York: Orbis Books, 2006), 297-318 (314).

⁶⁹ E.G. Singgih, *Berteologi dalam Konteks: Pemikiran-pemikiran Mengenai Kontekstualisasi Teologi di Indonesia* (Jakarta dan Yogyakarta: BPK Gunung Mulia dan Kanisius, 2004), 217-219 (219). Yusak B. Setiawan, “Questioning Patriarchal Models of God in Christianity: Toward Cultural Transformation from Patriarchal Culture to Egalitarian Relationship Between Women and Men,” *Asia Journal of Theology* 30, no. 1 (April 2016): 31-48.

⁷⁰ E.G. Singgih, “Perumpamaan Perjamuan Besar sebagai Inspirasi bagi Revitalisasi dan Refungsionalisasi Warga Gereja GPIB dalam Masyarakat,” *Gema Teologi* 31, no. 2 (Oktober 2007): 18-28 (25-26).

sebagai “tenunan jejak”, yaitu konteks, lalu mempertemukannya dengan “kesadaran sejarah keprihatinan” seperti maksud Ricoeur. Hasilnya adalah sebuah hermeneutik post-strukturalis, yaitu tugas menginterpretasi sejarah keprihatinan manusia disertai panggilan etis berupa *tesis* iman, yaitu praksis pembebasan perempuan yang holistik ke atas isu ketidakadilan, radikalisme, kemiskinan dan kerusakan ekologi. Pusat hermeneutik dari penafsiran Alkitab kaum Feminis, dengan metode apapun, adalah gereja perempuan, yaitu gerakan keagamaan yang terbuka kepada kaum perempuan maupun laki-laki yang berorientasi feminis menuju “kemanusiaan yang utuh” (*full humanity*) yang merdeka dari segala bentuk alienasi, penyepelan dan penindasan.

Narasi Yesus berdialog dengan perempuan Samaria meluaskan perspektif kita tentang siapa yang dimaksud dengan orang lain (*the other*). Bahwa orang lain (*the other*) adalah “liyan” yang memang berbeda, baik terkait identitas dan status yang dikenakan kepadanya. Liyan melampaui kesamaan suku, ras, agama, warna kulit, aliran politik hingga orientasi seksual. Liyan adalah yang benar-benar berbeda dari kita untuk semua ukuran yang dikenakan. Di sinilah panggilan misional gereja adalah membangun jejaring kehidupan yang lintas batas konteks dan peradaban. Dalam tugas misioner ini kita diajak untuk melihat dalam perspektif yang meluas, yaitu perspektif misi Allah, bagi keberadaan dan wujud gereja yang kian terbuka. Di sini pembaruan masyarakat yang adil terhadap semua gender bahkan orientasi seksual menjadi bagian utuh dari pembaruan gereja itu sendiri.

REFERENSI

- Azcuy, Virginia R. “Theology in Light of Challenges of Poor Woman.” *Theology Digest* 52, no. 1 (2005): 19-26.
- Balasuriya, Tissa. “Globalized Imperialism: A Challenge for Christians and Inter-religious Relations.” Dalam *Encounter with the Word: Essays to Honour Aloysius Pieris S.J.*, editor Robert Cruz, Marshal Fernando, Asanga Tilakaratne, 549-560. Sri Lanka & Germany: Ecumenical Institute for Study and Dialogue, Missionswissenschaftliches Institut Missio e.V., & Missionsprokur der Jesuiten, 2004.
- Caputo, John D. *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1987.
- Carbine, Rosemary P. “Ekklesia Work: Toward A Feminist Public Theology.” *Harvard Theological Review* 99, no. 4 (October 2006): 433-455
- Derrida, Jacques. “The Word: Giving, Naming, Calling.” Dalam *Reading Derrida and Ricoeur: Improbable Encounters Between Deconstruction and Hermeneutics*, editor Eftichis Pirovolakis, 167-175. New York: State University of New York, 2010.
- _____. *Of Grammatology*. Translated by Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins Press, 1982.
- _____. *Positions*. Translated by Allan Bass. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.
- Dornisch, Loretta. “The Book of Job and Ricoeur’s Hermeneutics.” Dalam *The Book of Job and Ricoeur’s Hermeneutics*, Semeia 19, editor John Dominic Crossan, 3-21. Ann Arbor: Society of Biblical Literature, 1981.
- Dube, Musa W. “Reading for Decolonization (John 4:1-42).” Dalam *Voices From The Margin: Interpreting the Bible in the Third World*, editor R.S. Sugirtharajah, 297-318. Maryknoll, New York: Orbis Books, 2006.
- Fiorenza, Elisabeth Schüssler. “A Critical Feminist Emancipative Reading: Invitation to ‘Dance’ in the Open House of Wisdom.” Dalam *Engaging the Bible: Critical Readings from Contemporary Women*, editor Choi Hee An and Kathryn Pfisterer Darr, 81-104. Minneapolis: Fortress Press, 2006.

- _____. "Kebebasan Memilih dan Menolak: Melanjutkan Tugas Kritik Kita." Dalam *Perempuan & Tafsir Kitab Suci*, editor Letty M. Russell, 136-149. Yogyakarta & Jakarta: Kanisius & BPK Gunung Mulia, 1998.
- _____. *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*. Boston: Beacon Press, 1984.
- Flores, Randolph C. "Wrestling with the Text: Paul Ricoeur's Hermeneutics and the Historical-Critical Method in Biblical Exegesis." *Diwa* XXVII, no. 2 (November 2002): 136-154.
- Hardiman, F. Budi. *Seni Memahami: Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*. Yogyakarta: Kanisius, 2015.
- Hartenstein, Judith. "Woman in John's Gospel." *Theology Digest* 52, no. 2 (2005): 127-131.
- Hutabarat-Lebang, Henriette. "Kata Pengantar Ketua Umum Persekutuan Gereja-gereja di Indonesia (PGI)." Buku Panduan Sidang Raya XVII Persekutuan Gereja-gereja di Indonesia, (Waingapu, 8-13 November 2019): xii-xv.
- Irudaya, Raj. "The Samaritan Woman in India." *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection* 71 (September 2007): 667-671.
- _____. "Significance of Jesus' Mission With the Marginalized Samaritan Woman: A Feminist Reading of John 4, 1-42." *Bible Bhashyam: An Indian Biblical Quarterly* XXXII, no. 2 (June 2006): 154-182.
- _____. "Attitudes and Approaches Employed in the Dialogue of Jesus with the Samaritan Woman: Their Relevance to Interreligious Dialogue Today." *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection* 67 (January to December 2003): 773-781.
- Jayachitra L., "A Postcolonial Exploration of Water in the Fourth Gospel." *Bengalore Theological Forum* XXXVII, no. 2 (December 2005): 114-129.
- Kadarmanto, Ruth, (Peny.). *Tuhan Mengangkat Kita dari Samudera Raya: Sepuluh Bahan Pemahaman Alkitab Menjelang Sidang Raya ke-16 Persekutuan Gereja-Gereja di Indonesia*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2013.
- Kleden, Paul Budi. "Iman yang Ateis: Konsep Derrida tentang Iman." *Diskursus* 9, no. 2 (Oktober 2010): 119-160.
- Kurialan, James. "The Narrative of John 4,1-43 as a Betrothal Type-Scene." *Asian Horizons* 2, no. 2 (December 2008): 8-26.
- Mathews, John. "Pluralism and Mission Implication in St. John's Gospel: An Investigation into the Encounter of Jesus with the Samaritan Woman (Jn 4,1-42)." *Bible Bhashyam: An Indian Biblical Quarterly* XXXIII, no. 1 (March 2007): 74-86.
- Mulia, Musdah. "Perempuan dalam Gerakan Terorisme di Indonesia." *Al-wardah* 12, no. 1 (2018): 80-95.
- Nott, W. *Handbook of Semiotics*. Indianapolis: Indiana University Press, 1995.
- Palmer, Richard E. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press, 1980.
- Parenti, Christian. *Tropic of Chaos: Climate Change and the New Geography of Violence*. New York: Nation Books, 2011.
- Pieris, Aloysius. "Woman and Religion in Asia: Towards a Buddhist and Christian Appropriation of the Feminist Critique." *Dialogue* 19-20 (1992-1993): 119-203.
- Pirovolakis, Eftichis. *Reading Derrida and Ricoeur: Improbable Encounters Between Deconstruction and Hermeneutics*. New York: State University of New York, 2010.
- Pui-lan, Kwok. *Discovering the Bible in the Non-Biblical World*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1995.
- Ricoeur, Paul. *The Rule of Metaphor*. Translated by Robert Czerny, Kathleen McLaughlin and John Costello. London and New York: Routledge Classics, 2003.
- _____. *Figuring the Sacred: Religion, Narrative and Imagination*. Translated by David Pellauer

- and edited by Mark I. Wallace. Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- _____. *Oneself as Another*. Translated by Kathleen Blamey. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992.
- _____. *From Text to Action: Essays in Hermeneutics*, II. Translated by Kathleen Blamey and John B. Thompson. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1991.
- _____. *Time and Narrative*, Vol. 1. Translated by Kathleen McLaughlin and David Pellauer. Chicago dan London: The University of Chicago Press, 1984.
- _____. "From Proclamation to Narrative." *The Journal of Religion* 64, no. 4 (October 1984): 501-512.
- _____. *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*. Translated by John B. Thompson. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- _____. *Essays on Biblical Interpretation*. Edited by Lewis S. Mudge. Philadelphia: Fortress Press, 1980.
- _____. *Interpretation Theory: Discourse and The Surplus of Meaning*. Texas: The Texas Christian University Press, 1976.
- _____. "Foreword." Dalam *Husserl: Expositions and Appraisals*, editor Frederick A. Elliston and Peter Mc Cormick, x-xi. Notre Dame dan London: University of Notre Dame Press, 1977.
- _____. *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*. Editor Don Ihde. Evanston: Northwestern University Press, 1974.
- Roshid, Moh. "Perempuan dalam Jaringan Radikalisme vis a vis Terorisme Global." *Muwazah* 10, no. 2 (Desember 2018): 162-182.
- Setiawan, Yusak B. "Questioning Patriarchal Models of God in Christianity: Toward Cultural Transformation from Patriarchal Culture to Egalitarian Relationship Between Women and Men." *Asia Journal of Theology* 30, no. 1 (April 2016): 31-48.
- Setio, Robert. "Mempertemukan Alkitab dan Al-Qur'an, dari Sudut Pandang Kristen." *Gema Teologi* 34, no. 1 (April 2010): 2-15.
- _____. *Membaca Alkitab Menurut Pembaca: Suatu Tafsir Pragmatis*. Yogyakarta: Duta Wacana University Press, 2006.
- Simon, John C. "Metode Penelitian Teologi Lintas Ilmu: Sebuah Catatan Reflektif." *Jurnal Baji Dakka* 3, no. 1 (April 2019): 81-114.
- Singgih, E.G. "Perumpamaan Perjamuan Besar sebagai Inspirasi bagi Revitalisasi dan Refungsionalisasi Warga Gereja GPIB dalam Masyarakat." *Gema Teologi* 31, no. 2 (Oktober 2007): 18-28.
- _____. *Berteologi dalam Konteks: Pemikiran-pemikiran Mengenai Kontekstualisasi Teologi di Indonesia*. Jakarta dan Yogyakarta: BPK Gunung Mulia dan Kanisius, 2004.
- Smith, James K.A. "A Principle of Incarnation in Derrida's (*Theologische?*) *Jugendchriften*: Towards a Confessional Theology." *Modern Theology* 18, no. 2 (April 2002): 217-130.
- Sook Ja, Chung. "The Samaritan Woman as a Missionary." *East Asian Pastoral Review* 40, no. 4 (2003): 410-411.
- Tarhembe, Thaddeus T. "Jesus and the Samaritan Woman: A Model of Dialogue with the 'Other' (Jn 4:5-29)." *East Asian Pastoral Review* 40, no. 1 (2003): 44-61.
- Valdes, Mario J. "Introduction: Paul Ricoeur's Post-Structuralist Hermeneutics." Dalam Paul Ricoeur, *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*, editor Mario J. Valdes, 3-40. Toronto dan Buffalo: University of Toronto Press, 1991.
- White, Erin. "Between Suspicion and Hope: Paul Ricoeur's Vital Hermeneutic." *Journal of Literature & Theology* 5, no. 3 (November 1991): 311-321.
- Wyckoff, Eric John. "Jesus in Samaria (John 4:4-42): A Model for Cross-Cultural Ministry." *Biblical Theology Bulletin* 35, no. 3 (August 2005): 89-98.

Yewangoe, Andreas A. *Israel-Palestina Perseteruan Abadi? Sikap Gereja Menghadapi Konflik Timur Tengah*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2022.

_____. "Tuhan Mengangkat Kita dari Samudera Raya." Buku Acara Konferensi Gereja dan Masyarakat-PGI, (Yogyakarta, 12-15 Mei 2014): 30-36.