ISIHUMOR: Jurnal Ilmu Sosial dan Humaniora
Vol. 4 No. 4 Oktober 2026, Hlm. 1661-1714

JUKSTAPOSISI PENYEBARAN AGAMA ISLAM DAN KRISTEN: ANTARA GEORGE SALE DAN SAMUEL HUNTINGTON

Dipa Nugraha
Universitas Muhammadiyah Surakarta, Indonesia
Corresponding E-mail: dipa.nugraha@ums.ac.id

INFO ARTIKEL

Sejarah Artikel:
Diterima: 16 Juni 2026
Direvisi: 30 Agustus 2026
Disetujui: 30 September 2026
Tersedia Daring: 30 Oktober 2026

Kata Kunci:
Jukstaposisi Islam-Kristen
Kajian Bibel
Kesejarahan Yesus
Kritik Redaksi
Close Reading

ABSTRAK

Artikel ini membahas jukstaposisi penyebaran agama Islam dan Kristen berdasarkan pada pendapat George Sale dan Samuel Huntington. Kajian pustaka dilakukan dengan menerapkan *citation chaining* atau penautan sitasi. Fokus pembicaraan diarahkan kepada beberapa hal yang terkait dengan status dan sejarah Yesus yang meniscayakan perlunya pembacaan cermat atau *close reading* atas sejarah dan teks-teks Gospel, untuk kemudian berlanjut pada penelusuran literatur terkait penyebaran agama Kristen yang terjadi di seluruh penjuru dunia lintas masa. Hasil penelusuran menunjukkan pendapat George Sale yang menyatakan bahwa agama Kristen (seolah) selalu disebarkan dengan damai adalah tidak akurat.

Keywords:
Islamic-Christian Juxtaposition
Bible Studies
Historical Jesus
Redaction Criticism
Close Reading

ABSTRACT

This article examines the juxtaposition of the spread of Islam and Christianity, drawing upon the perspectives of George Sale and Samuel Huntington. A literature review was conducted using the "citation chaining" method. The discussion focuses on issues concerning the status and history of Jesus—a subject that necessitates a "close reading" of historical accounts and Gospel texts—before extending the inquiry to the global, trans-historical expansion of Christianity. The findings indicate that George Sale's assertion, that the spread of Christianity has (ostensibly) always been peaceful, is inaccurate.

© 2023
This is an open access article under CC-BY license

1. Pendahuluan

Dua akademisi terkenal dari zaman yang berbeda, George Sale dan Samuel Huntington, memberikan pendapat mereka berkenaan dengan penyebaran agama Kristen melalui praktik jukstaposisi dengan Islam. George Sale, seorang Orientalis berkebangsaan Inggris yang dikenal dengan karya terjemahan Quran-nya *The Koran, or, Alcoran of Mohammed*, mengajukan satu klaim bahwa penyebaran agama Kristen selalu bersifat damai. Sementara itu, Samuel Huntington kurang lebih menyatakan bahwa penyebaran kedua agama tidak steril dari kekerasan.

Jejak ideologi kekristenan sangat kentara dalam pernyataan George Sale terhadap Islam sebagaimana dikomentari oleh seorang peneliti program doctoral dari Swansea University, Najlaa Ramadan Abdulaziz Aldeeb (2023, p. 5), bahwa "*Sale's translation imply his desire to show the superiority of Christ over Muhammad and Christianity over Islam* (karya terjemahan Quran oleh Sale menyiratkan keinginannya untuk menunjukkan keunggulan Kristus atas Muhammad serta keunggulan Kekristenan atas Islam)." Dengan

demikian bisa dikatakan bahwa George Sale adalah seorang *polemicist* terhadap Islam atau bisa pula disebut sebagai seorang *apologist* Kristen.

Di dalam *The Koran, or, Alcoran of Mohammed*, George Sale (1877, p. 35) berpandangan bahwa "*it is certainly one of the most convincing proofs that Mohammedism was no other than a human invention, that it owed its progress and establishment almost entirely to the sword; and it is one of the strongest demonstrations of the divine original of Christianity, that it prevailed against all the force and powers of the world by the mere dint of its own truth, after having stood the assaults of all manner of persecutions, as well as other oppositions, for three hundred years together, and at length made the Roman emperors themselves submit thereto; after which time indeed this proof seems to fail, Christianity being then established and paganism abolished by public authority, which has had great influence in the propagation of the one and destruction of the other ever since* (salah satu bukti paling meyakinkan bahwa agama Islam hanyalah rekayasa atau buatan manusia—mengingat kemajuan dan pemantapannya hampir sepenuhnya bergantung pada kekuatan pedang—tentu saja merupakan kontras yang nyata dengan bukti terkuat akan asal-usul ilahi dari agama Kristen; agama Kristen berhasil unggul melawan segala kekuatan dan kekuasaan duniawi semata-mata berkat kebenarannya sendiri, setelah bertahan menghadapi berbagai bentuk penganiayaan serta tantangan lainnya selama tiga ratus tahun berturut-turut, hingga akhirnya bahkan para kaisar Romawi pun tunduk kepadanya. Memang, setelah masa itu, bukti tersebut tampaknya tidak lagi berlaku karena agama Kristen telah mapan dan paganisme dihapuskan oleh otoritas negara—sebuah faktor yang sejak saat itu sangat memengaruhi penyebaran agama Kristen serta hancurnya paganisme)." Dengan kata lain, George Sale melihat bahwa Islam adalah satu agama yang tersebar dengan kekerasan, sedangkan Kristen berkebalikan dengan Islam.

Adapun Samuel Huntington dikenal sebagai seorang ilmuwan dan akademisi politik yang berasal dari Amerika Serikat. Kritik terhadap pandangan Samuel Huntington yang secara sembrono melabeli umat Islam sebagai kelompok yang tidak bisa damai dengan liyan atau suka menumpahkan darah serta kegagalannya untuk melihat data dan fakta yang lebih komprehensif terkait dengan dunia Islam dan masyarakat Muslim telah dikemukakan misalnya oleh Glenn E. Perry dan Fred Halliday. Glen E. Perry (2002, p. 37) mengatakan bahwa "*Huntington failed to notice that, unlike in the cases of Palestine, Bosnia, Chechnya, and Soviet-occupied Afghanistan, instances where Muslims have been die victimizes are not the ones that evoke the sympathies of their whole civilization* (Huntington gagal untuk memperhatikan bahwa, berbeda dengan kasus Palestina, Bosnia, Chechnya, dan Afghanistan yang diduduki Soviet, peristiwa-peristiwa di mana umat Muslim menjadi korban dan tidak selalu memicu simpati dari seluruh peradaban mereka)." Sementara itu Fred Halliday (2000, p. 80) menyindir bangunan argumen Samuel Huntington yang "*does not, however, provide an accurate account of where the responsibility for this bloodiness may lie - in some cases prime responsibility lies with Muslims, in others not. In Bosnia, Kosovo, Palestine, Kashmir, to take but four examples, it does not* (tidak memberikan gambaran akurat tentang di mana tanggung jawab atas pertumpahan darah ini berada - dalam beberapa kasus, tanggung jawab utama terletak pada umat Muslim, dalam kasus lain [faktanya] tidak. Di Bosnia, Kosovo, Palestina, Kashmir, untuk mengambil empat contoh saja, hal itu tidak [terletak sebagai ulah umat Islam])." Itu sekadar dua contoh kritik terhadap pandangan Samuel Huntington. Pendek kata, telah banyak kajian dan kritik atas Samuel Huntington yang bisa mudah dicari di dunia maya.

Terkait buku *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Samuel Huntington (1996, pp. 210–211) di dalamnya berkata bahwa "*pattern of conflict lie not in*

transitory phenomena such as twelfth-century Christian passion or twentieth-century Muslim fundamentalism. They flow from the nature of the two religions and the civilizations based on them. ... Both are universalistic, claiming to be the one true faith to which all humans can adhere. Both are missionary religions believing that their adherents have an obligation to convert nonbelievers to that one true faith. From its origins Islam expanded by conquest and when the opportunity existed Christianity did also. The parallel concepts of 'jihad' and 'crusade' not only resemble each other but distinguish these two faiths from other major world religions (pola konflik tidak terletak pada fenomena yang bersifat sementara, seperti semangat keagamaan Kristen pada abad ke-12 atau fundamentalisme Islam pada abad ke-20. Pola tersebut bersumber dari hakikat kedua agama itu sendiri serta peradaban yang dibangun di atas landasan agama-agama tersebut. ... Keduanya bersifat universalistik, dengan klaim sebagai satu-satunya keyakinan sejati yang patut dianut oleh seluruh umat manusia. Keduanya juga merupakan agama misionaris yang meyakini bahwa para penganutnya memiliki kewajiban untuk mengajak orang-orang yang tidak seiman agar beralih ke keyakinan sejati tersebut. Sejak awal kemunculannya, Islam berkembang melalui penaklukan; begitu pula dengan Kristen, yang juga melakukan hal serupa ketika terdapat kesempatan. Konsep parallel antara 'jihad' dengan 'perang salib' tidak hanya memiliki kemiripan satu sama lain, tetapi juga menjadi ciri pembeda antara kedua agama ini dengan agama-agama besar dunia lainnya)." Pendek kata, Samuel Phillips Huntington melihat bahwa agama Islam dan Kristen sama-sama memiliki sejarah terkait dengan kekerasan yang dilakukan oleh para pemeluknya terhadap liyan.

Asosiasi Islam dengan kekerasan dan Kristen dengan hal-hal yang bersifat anti-kekerasan adalah praktik wacana oposisi biner yang jamak berlaku terkait dengan *the West* atau Barat dengan *the rest* atau selain Barat. Islam kerap direpresentasikan secara keliru. Edward Said (1979, p. 272), seorang Kristen Agnostik, sampai mengatakan bahwa "*Islam has been fundamentally misrepresented in the West-the real issue is whether indeed there can be a true representation of anything, or whether any and all representations, because they are representations, are embedded first in the language and then in the culture, institutions, and political ambience of the representer. If the latter alternative is the correct one (as I believe it is), then we must be prepared to accept the fact that a representation is eo ipso implicated. intertwined, embedded, interwoven with a great many other things besides the 'truth,' which is itself a representation* (Islam telah salah direpresentasikan secara mendasar di Barat—persoalan sesungguhnya adalah apakah memang mungkin ada representasi yang benar mengenai apa pun, atau apakah setiap representasi —semata-mata karena ia merupakan sebuah representasi— pada dasarnya terpatri dalam bahasa, dan selanjutnya dalam budaya, institusi, serta iklim politik pihak yang melakukan representasi tersebut. Jika kemungkinan yang disebut terakhir inilah yang benar (sebagaimana saya yakini), maka kita harus siap menerima kenyataan bahwa sebuah representasi, dengan sendirinya (*eo ipso*), terkait, terjalin, dan tertanam erat dengan berbagai hal lain di luar 'kebenaran' yang itu sendiri juga merupakan sebuah representasi)."

Ada pula seorang akademisi Kristen berkebangsaan Jerman, Annemarie Schimmel (1992, p. 1), yang mengatakan bahwa: "*Among all the religions which Christianity had to confront and deal with, Islam was both misunderstood and attacked most intensely. For more than a millenium Islam seemed to be a major—if not the major—threat for the people of Europe, and this feeling has contributed to the fact that Islam and those who confessed it, the Muslims, were regarded as arch enemies of Christianity and Western civilization* (Di antara semua agama yang harus dihadapi oleh dan bersaing dengan Kekristenan, Islam adalah agama yang paling disalahpahami sekaligus paling gencar diserang. Selama lebih

dari satu milenium, Islam dipandang sebagai ancaman besar bahkan mungkin ancaman utama—bagi penduduk Eropa; persepsi ini turut melahirkan pandangan bahwa Islam dan para penganutnya, yakni umat Muslim, merupakan musuh bebuyutan bagi Kekristenan dan peradaban Barat)." Ringkasnya, potret buruk Islam turut dibentuk oleh Barat yang aktif melakukannya sebagai bagian dari peradaban Barat yang lekat dengan agama Kristen dalam persaingan wacana berhadapan dengan Islam.

Berdasarkan pada beberapa hal tersebut, adanya pandangan yang berbeda dari George Sale dan Samuel Huntington tentang penyebaran Islam dan Kristen terlihat menarik untuk dibahas akurasi sejarahnya. Jadi, artikel ini akan fokus membahas klaim dari George Sale perkara ada tidaknya praktik kekerasan dalam sejarah penyebaran agama Kristen. Fokus ini tidak lahir tanpa kejelasan alasan, melainkan disebabkan oleh masih langkanya kritik terhadap pandangan George Sale berkenaan dengan penyebaran agama Kristen, khususnya terkait jukstaposisi yang dihadirkannya berseberangan dengan penyebaran agama Islam. Pembandingannya secara ringkas dengan pendapat Samuel Huntington dan sekilas fakta penyebaran agama Islam akan dilakukan pada bagian akhir tulisan ini.

2. Metode

Artikel ini adalah artikel penelitian kajian literatur dengan menggunakan *citation chaining*. Teks-teks yang menjadi bahan kajian diperoleh melalui teknik *citation chaining* (penautan sitasi). Penautan sitasi menurut Timothy Cribbin (2011, p. 2149) adalah "*a powerful means of exploring the academic literature. Starting from just one or two known relevant items, a naïve researcher can cycle backwards and forwards through the citation graph to generate a rich overview of key works, authors and journals relating to their topic* (sebuah sarana yang ampuh untuk menelusuri literatur akademik. Bermula dari satu atau dua karya yang relevan, seorang peneliti—bahkan yang masih pemula—dapat menelusuri jejaring sitasi, baik ke belakang maupun ke depan, untuk memperoleh gambaran komprehensif mengenai karya-karya, penulis, serta jurnal-jurnal utama yang berkaitan dengan topik penelitian mereka). Teknik penautan sitasi kadang disebut sebagai teknik *snowballing* (Li et al., 2026, p. 5). Teknik *snowballing*, atau penggelindingan bola salju, muncul disebabkan oleh "*the need for a systematic approach to not only conducting individual research studies, but also to building knowledge from combining findings from different studies on a topic* (perlunya pendekatan sistematis, tidak hanya dalam melakukan studi penelitian individual, tetapi juga dalam membangun pengetahuan dengan menggabungkan temuan dari berbagai studi mengenai suatu topik)" seperti dikemukakan oleh Claes Wohlin (2014, p. 1).

Praktik dari penggelindingan bola salju di dalam penelusuran literatur menurut Wohlin (2014, p. 2) bisa dilakukan maju (*forward snowballing*) atau mundur (*backward snowballing*) dari tulisan yang disebut sebagai "*set of papers to use for the snowballing procedure … in the start set generates a tentative start set. The actual start set is only those papers in the tentative start set that at the end will be included in the systematic literature study* (kumpulan makalah yang digunakan untuk prosedur *snowballing* … dalam *start set* (kumpulan awal) menghasilkan apa disebut sebagai *start set tentative* atau sementara. *Start set* yang sesungguhnya hanyalah makalah-makalah dalam *start set tentative* atau sementara tersebut yang pada akhirnya akan disertakan dalam studi literatur sistematis). Di dalam istilah Timothy Cribbin (2011, p. 2149), *start set tentative* hampir sama dengan apa yang disebut sebagai *seed article* (artikel awal, artikel benih) yang menjadi permulaan dari *forward chaining* atau *backward chaining* yang diterapkan "*in combination to build an overview of an unfamiliar field. The researcher begins by noting the most useful citations in some initial seed article* (dikombinasikan untuk

menyusun gambaran umum mengenai bidang yang belum dikenal. Peneliti memulainya dengan mencatat kutipan-kutipan yang paling bermanfaat dalam beberapa artikel awal yang menjadi titik tolak).

Cribbin (2011, p. 2150) menyebut penggunaan *the citation index web service* atau layanan web indeks sitasi di dalam perjalanan penautan sitasi, sedangkan Wohlin berulang kali menyebut penggunaan Google Scholar di dalam pembicaraannya mengenai penerapan penggelindingan bola salju referensi. Di dalam konteks artikel ini, *seed article* yang dipergunakan tentu saja adalah buku George Sale dan Samuel Huntington. Adapun Google Scholar dipergunakan di dalam penautan maju atau mundur sitasi. Eksklusi dan inklusi literatur menggunakan tolok ukur latar belakang kepakaran penulis. Dengan demikian, literatur yang diperoleh dari hasil penelusuran yang ditulis oleh seseorang yang tidak memiliki latar belakang pendidikan dan atau pengalaman berkecimpung di dalam bidang yang relevan dengan isu artikel ini tidak dimasukkan sebagai set literatur *tentative*.

Dalam proses pembacaan teks, penulis menerapkan pembacaan cermat (*close reading*) sebagai satu teknik baca yang lazim dipergunakan di dalam kajian teks sastra dan Bibel (bdk. Cobley & Siebers, 2021; Coetzee, 1994; Culler, 2010). Yang dilakukan di dalam pembacaan cermat adalah analisis yang mendetail berdasarkan pembacaan cermat dan dimungkinkan berulang terkait keterkaitan dan koherensi antarbagian dalam satu teks, dengan mengindahkan fitur-fitur pada teks yang meliputi struktur artistik, aspek kebahasaan, koteks, dan konteks.

3. Hasil dan Pembahasan

Berdasarkan dari praktik penautan sitasi, penulis ternyata tergiring pada kebutuhan untuk membicarakan Bibel dalam rangka memberikan gambaran mengenai status sifat keilahian atau dominan dari tangan manusia atas teks Bibel sebelum kepada kisah Yesus untuk menghayati bagaimana konteks kehidupan dan pesan dari Yesus yang mungkin relevan dengan opsi tindakan kekerasan atau memang murni pasifis dengan mengacu kuat pada keempat Gospel Kanonik berbasis asumsi yang berlaku dalam internal Kristen perihal keempatnya sebagai satu kesaksian atas peristiwa yang sama. Konsistensi intrateks (dalam satu teks Gospel) dan interteks (di antara keempat Gospel Kanonik) merupakan bagian dari objek pembacaan cermat. Ini ada kaitannya dengan pendapat milik George Sale yang mengunggulkan keilahian ajaran dan karakter pasifisnya Kristen dalam jukstaposisinya dengan Islam yang dilabeli olehnya sebagai satu buatan Nabi Muhammad dan berkarakter kekerasan. Sesudah itu, pembandingan dengan pendapat Samuel Huntington secara ringkas akan dilakukan.

3.1 Natur Bibel

Bibel adalah kitab suci agama Kristen yang terdiri dari dua bagian, yaitu Bibel Perjanjian Lama dan Bibel Perjanjian Baru. Bibel Perjanjian Baru isinya merupakan kumpulan dari 27 teks (terdiri atas 4 teks Gospel yang dianggap ditulis oleh Markus, Matius, Lukas, dan Yohanes, Kisah Para Rasul, 21 Surat-Surat, dan Kitab Wahyu) yang aslinya tertulis dalam bahasa Yunani karya dari 15 atau 16 penulis. Dari 27 *apostle* atau surat yang ada, 13 di antaranya secara tradisional diyakini ditulis oleh Paulus.

Ada perbedaan pendapat mengenai status 13 teks tersebut sebagai tulisan Paulus seorang (Ehrman, 2017, p. 4). Setidaknya dari tiga belas surat ini, terdapat tujuh *apostle* atau surat yang disepakati jelas merupakan karya Paulus, yaitu Roma, 1 Korintus, 2 Korintus, Galatia, Filipi, Filemon, dan 1 Tesalonia. Ada lima surat yang disepakati oleh akademisi Bibel dan sejarah Kristen bukan merupakan karya Paulus, yaitu 1 Timotius, 2 Timotius, Ibrani, Efesus, dan Titus. Sementara itu, beberapa akademisi Bibel berbeda pendapat mengenai status 2 Tesalonia dan Kolose sekiranya dua teks ini merupakan

karya Paulus atau bukan (bdk. Just, 2017, p. 2; Le Donne, 2014, p. 8; Lowinger, 2017; Sanders, 1998).

Akademisi kajian Bibel -- misalnya seperti Ed Parish Sanders, seorang profesor dari Duke University yang juga penulis buku *Jesus and Judaism* (1985) dan *Historical Figure of Jesus* (1993) dan Felix Just, seorang pengajar teologi dan kajian Bibel dari Loyola Marymount University -- menyebut teks-teks yang diperdebatkan sebagai karya Paulus sebagai 'Deutero-Pauline Letters' atau teks *apostle* yang ditulis sesudah kematian Paulus. 'Deutero-Pauline Letters' ini kemungkinan besar "*come from followers writing in his name, who often used material from his surviving letters and who may have had access to letters written by Paul that no longer survive* (berasal dari para pengikut yang menulis atas namanya, yang sering menggunakan materi dari surat-suratnya yang masih ada dan mungkin memiliki akses ke surat-surat tulisan Paulus yang kini sudah tidak ada lagi)" menurut istilah Sanders (2026) atau "*are known frauds... These texts are known as pseudepigraphical- falsely claimed (assigned) authorship* (diketahui sebagai karya palsu... Naskah-naskah ini dikenal, menurut Patrick Lowinger (2017), sebagai karya *pseudepigrafis*—yaitu karya yang kepenulisannya diklaim (atau diatribusikan) secara keliru)" kepada Paulus.

Penggunaan istilah *fraud* sebetulnya tidak tepat sebab terdapat tradisi penulisan seperti itu dalam dunia kuno Barat. Felix Just (2017, p. 2) menjelaskan bahwa praktik *pseudepigrafis* "*was a commonly accepted practice in the ancient world, unless it was a deliberate deception; today it would be 'creative writing' at best, or 'plagiarism' or 'forgery' at worst* (merupakan praktik yang umum diterima di dunia kuno, kecuali jika hal itu merupakan penipuan yang disengaja; saat ini, tindakan tersebut paling banter dianggap sebagai 'penulisan kreatif', atau paling buruk sebagai 'plagiarisme' atau 'pemalsuan')" sebab "*the ancient world had a broader sense of 'authorship,' involving many more people in oral and written stages over the course of time* (dunia kuno [Barat] memiliki pengertian 'kepengarangan' yang lebih luas, yang melibatkan jauh lebih banyak orang dalam tahapan lisan maupun tertulis seiring berjalannya waktu)." Masalahnya adalah di dalam dunia modern, sebagaimana disinggung oleh Felix Just, kemudian muncul kebutuhan untuk mempertanyakan: *Who actually wrote this work? Who was the main or final author? Why?* (Siapa sebenarnya yang menulis karya ini? Siapa penulis utamanya atau penulis terakhirnya? Mengapa?).

Itu beda dengan pendapat Patrick Lowinger (2017), seorang sejarawan dari Tacoma Community College, yang mengatakan bahwa "*Whether or not these demonstrably non-Pauline texts should be preserved within Christian canon is a question best answered by theologians. Not historians. Even so, those Epistles of dubious origin should be correctly footnoted as such. Those charged with accurately crediting authorship of Paul's genuine letters should demand no less* (Apakah teks-teks yang secara jelas bukan karya Paulus ini patut dipertahankan dalam kanon Kristen atau tidak, merupakan pertanyaan yang paling tepat dijawab oleh para teolog, bukan sejarawan. Kendati demikian, surat-surat yang asal-usulnya meragukan itu seharusnya diberi catatan kaki yang menyatakan hal tersebut secara tepat. Mereka yang bertugas memastikan atribusi kepenulisan yang akurat atas surat-surat asli Paulus semestinya menuntut hal yang sama)."

Pertanyaan yang mirip juga pernah diajukan oleh Beernhard Weiss (1897, p. 395) jauh waktu sebelumnya "*if we abandon the attempt to separate the genuine Pauline basis from the later additions the problem is absolutely insoluble. We are thus forced, notwithstanding the new turn which the investigation into the genuineness of these epistles seems to have taken in recent criticism, again to propound the question whether these*

letters in the recension in which we possess them absolutely preclude the view that they are in reality what they claim to be (Jika kita mengabaikan upaya untuk memisahkan dasar pemikiran Paulus yang autentik dari tambahan-tambahan yang muncul kemudian, masalah ini menjadi sama sekali tidak dapat dipecahkan. Dengan demikian—terlepas dari arah baru yang tampaknya diambil oleh kajian mengenai keaslian surat-surat ini dalam kritik terkini—kita terpaksa kembali mengajukan pertanyaan: apakah surat-surat ini, dalam bentuk resensi yang kita miliki sekarang, secara mutlak menepis anggapan bahwa surat-surat tersebut memang benar-benar seperti yang diklaimnya)." Ringkasnya, jika beberapa surat yang selama ini diyakini khalayak umum sebagai surat tulisan 'Rasul Paulus' di dalam kanonisasi Bibel Perjanjian Baru nyatanya bukan karya miliknya, bukankah kemudian khalayak umum perlu diberitahu bahwa surat-surat ini memang bukan karya yang dalam tradisi Kristen diklaim sebagai karya dari seseorang yang disebut 'Rasul' sekaligus pertanyaan yang timbul sebagai implikasi darinya perihal tetap tidaknya surat-surat ini untuk tetap dipertahankan di dalam Bibel Perjanjian Baru.

Hal menarik lain dari surat *pseudepigrafis* adalah persoalan antara subjek penulis dengan target pembaca di dalam surat. Richard Bauckham (1988, p. 475) menjelaskan bahwa "*Not only does the 'I' in a pseudepigraphal letter not refer to the real author, but 'you' does not refer to the real readers. The readers of a pseudepigraphal letter cannot read it as though they were being directly addressed either by the supposed author or by the real author … Thus, the pseudepigraphal letter, by its very nature, requires a distinction between the supposed addressee(s) and the real readers* (Kata 'aku' dalam surat pseudepigrafis tidak hanya tidak merujuk pada penulis yang sebenarnya, tetapi kata 'kamu' pun tidak merujuk pada pembaca yang sesungguhnya. Para pembaca surat pseudepigrafis tidak dapat membacanya seolah-olah mereka sedang disapa secara langsung, baik oleh penulis yang diklaim maupun oleh penulis yang sebenarnya ... Dengan demikian, surat pseudepigrafis, pada hakikatnya, menuntut adanya pembedaan antara pihak yang diklaim sebagai penerima dan pembaca yang sesungguhnya)." Ini berlaku dari beberapa *apostle* yang ada. Jadi, *apostle* yang bukan karya Paulus memang perlu diletakkan secara tepat dan hati-hati bahwa si aku dalam surat jelas bukan Paulus dan si engkau sering kali bukanlah subjek riil yang menerima dan membaca surat.

3.1.a Bibel Merupakan Kumpulan Tulisan Beberapa Kontributor

Bibel yang menjadi kitab suci dari agama Kristen bukanlah satu buku yang sejak semula hadir dengan 27 teks. Kanonisasi Bibel yang membakukan isinya sehingga terdiri dari sekumpulan tulisan dari tradisi Yahudi yang kemudian disebut dengan istilah Perjanjian Lama dan sekumpulan teks karya beberapa penulis dari tradisi Kristen awal untuk kemudian disebut sebagai Perjanjian Baru baru terjadi pada tahun 397 Masehi. Di dalam kanonisasi Bibel Perjanjian Baru, para Bapak Pendiri Gereja memilih empat gospel dari beberapa gospel yang ada dan beredar saat itu di komunitas-komunitas Kristen. Empat Gospel ini disebut sebagai Gospel Kanonik.

Kanonisasi Bibel Perjanjian Baru atau New Testament yang menghasilkan satu kumpulan yang terdiri dari hanya 27 teks dengan menolak teks-teks lainnya yang ada saat itu disebut oleh Simon Kistemaker (1977, p. 13) merupakan satu proses yang melibatkan para Bapak Pendiri Gereja dalam mekanisme yang sumber inisiatifnya berasal dari bawah ke puncak atau '*from bottom to the top'* serta dijiwai dengan inspirasi dari Roh Kudus yang bekerja di dalam hati mereka atau "*the working of the Holy Spirit in their hearts*." Oleh sebab itulah, tidak ada teks lainnya bisa ditambahkan ke dalam kanonisasi ini: "*The NT canon is complete* (Kanonisasi Perjanjian Baru sudah final)." Finalisasi ini terjadi menjelang akhir abad ke-4 [pada Konsili Kartago tahun 397 M]. Kanonisasi ini jelas tidak terjadi pada masa Yesus dan sebetulnya tidak ada pesan apapun

dari Yesus mengenai perintah kanonisasi ini. Peristiwa ini juga jauh sesudah masa hidup para murid Yesus.

Di dalam proses kanonisasi, teks-teks Gospel yang berbeda yang ada dan beredar saat itu tersingkirkan sehingga akhirnya menghasilkan hanya empat Gospel saja yang dianggap oleh Bapak Pendiri Gereja sebagai teks yang layak untuk dijadikan bagian dari kitab suci umat Kristen. Sejarawan Kristen dan akademisi kajian Bibel dari Amerika Serikat, Bruce Manning Metzger (1989, p. 286), mengatakan bahwa "*instead of suggesting that certain books were accidentally included and others were accidentally excluded from the New Testament canon—whether the exclusion be defined in terms of the activity of individuals, or synods, or councils—it is more accurate to say that certain books excluded themselves from the canon. Among the dozen or more gospels that circulated in the early Church, the question how, and when, and why our four Gospels came to be selected for their supreme position may seem to be a mystery—but it is a clear case of the survival of the fittest* (alih-alih menyatakan bahwa kitab-kitab tertentu secara tidak sengaja dimasukkan ke dalam kanon Perjanjian Baru, sementara buku-buku lain secara tidak sengaja disingkirkan—baik penyingkiran tersebut dipandang sebagai hasil tindakan individu, sinode, maupun konsili—lebih tepat untuk mengatakan bahwa kitab-kitab tertentu dengan sendirinya tersisih dari kanon. Di antara belasan atau lebih kitab Gospel yang beredar pada masa Gereja awal, pertanyaan mengenai bagaimana, kapan, dan mengapa keempat kitab Gospel kita terpilih untuk menempati posisi yang paling utama mungkin tampak sebagai sebuah misteri—namun, hal ini sebenarnya bisa diumpamakan sebagai wujud prinsip 'yang paling layaklah yang bertahan' [hingga bisa dikanonkan]."

Anthony Le Donne (2014, p. 8) menjelaskan bahwa "*one of the key virtues of the four canonical Gospels is that they're all connected in some way to an important follower (or apostle) of Jesus. Writing about one hundred years after Jesus ... This is interesting because two of the canonical Gospels, Mark and Luke, were not composed by 'apostles' of Jesus. Indeed, we have only guesses about the identity of these authors. Mark seems to have been traditionally connected to the apostle Peter* (Salah satu karakter dari keempat gospel kanonis adalah bahwa semuanya memiliki kaitan tertentu dengan seorang murid (atau rasul) penting Yesus. Dalam tulisannya yang dibuat sekitar seratus tahun setelah masa hidup Yesus ... Hal ini menarik karena dua dari Gospel kanonis—yaitu Gospel Markus dan Lukas—tidak ditulis oleh 'rasul' Yesus. Bahkan, kita hanya bisa menduga-duga mengenai identitas para penulisnya. Menurut tradisi, Markus tampaknya dikaitkan dengan Rasul Petrus)."

Perhatikan juga pernyataan pakar sejarah Bibel, Bart Ehrman (2017, p. 3), yang mengatakan: "*The New Testament contains twenty-seven books, written in Greek, by fifteen or sixteen different authors, who were addressing other Christian individuals or communities between the years 50 and 120 C.E. ... it is difficult to know whether any of these books were written by Jesus' own disciples. The first four books are 'Gospels,' a term that literally means 'good news.' The four Gospels of the New Testament proclaim the good news by telling stories about the life and death of Jesus ... These books are traditionally ascribed to Matthew, Mark, Luke, and John. Christians of the second century claimed that two of these authors were disciples of Jesus: Matthew, the tax collector mentioned in the First Gospel (Matt 9:9), and John, the beloved disciple who appears in the Fourth (e.g., John 19:26). The other two were reportedly written by associates of famous apostles: Mark, the secretary of Peter, and Luke, the traveling companion of Paul. This second-century tradition does not go back to the Gospels themselves; the titles in our Bibles (e.g., 'The Gospel according to Matthew') were not found in the original texts of these books. Instead, their authors chose to remain anonymous* (Perjanjian Baru memuat dua puluh tujuh kitab yang ditulis dalam

bahasa Yunani oleh lima belas atau enam belas penulis berbeda, yang ditujukan kepada individu atau komunitas Kristen lainnya pada kurun waktu antara tahun 50 hingga 120 Masehi... sulit untuk memastikan apakah ada di antara kitab-kitab ini yang benar-benar ditulis oleh murid-murid Yesus sendiri. Empat kitab pertama adalah '*Gospel*', sebuah istilah yang secara harfiah berarti 'kabar baik'. Keempat gospel dalam Perjanjian Baru mewartakan kabar baik tersebut dengan mengisahkan kehidupan dan kematian Yesus... Secara tradisional, kitab-kitab ini dikaitkan dengan Matius, Markus, Lukas, dan Yohanes. Umat Kristen pada abad kedua meyakini bahwa dua di antara penulis tersebut adalah murid Yesus: Matius, sang pemungut cukai yang disebut dalam Gospel Pertama (Mat. 9:9), dan Yohanes, murid yang dikasihi yang muncul dalam Gospel Keempat (misalnya, Yoh. 19:26). Dua kitab lainnya konon ditulis oleh rekan-rekan para rasul terkemuka: Markus, sekretaris Petrus, dan Lukas, rekan seperjalanan Paulus. Tradisi abad kedua ini sesungguhnya tidak bersumber dari naskah Gospel itu sendiri; judul-judul yang tercantum dalam Bibel kita (misalnya, 'Gospel menurut Matius') tidak didapati dalam naskah asli kitab-kitab tersebut. Sebaliknya, para penulisnya [kitab-kitab Gospel ini] memilih untuk tetap anonim)."

Ada juga yang mengambang pandangannya tentang status anonimitas gospel. Ada Sanders dan Davies (1989, p. 21) yang mengatakan bahwa "*since the attributions of the gospels to named authors come so late, it is very likely that they were written anonymously. The local churches in which they were written, of course, knew who the authors were, but that was not regarded as a vital fact, and each gospel was considered important because it was the gospel, not because it was the gospel according to a named individual* (mengingat atribusi kitab-kitab Gospel kepada penulis-penulis tertentu baru muncul belakangan, sangat besar kemungkinannya bahwa kitab-kitab tersebut ditulis secara anonim. Jemaat setempat tempat kitab-kitab itu ditulis tentu mengetahui siapa penulisnya, namun hal itu tidak dianggap sebagai fakta yang krusial; setiap Gospel dianggap penting karena statusnya sebagai Gospel itu sendiri, bukan karena merupakan Gospel menurut individu tertentu)."

Namun ada pula yang menyanggah pendapat perihal teks-teks gospel yang bersifat anonim sebagai bentuk ketidakjelasan penulisnya. Simon Gathercole (2018, p. 457) misalnya menunjukkan bahwa dalam tradisi Greko-Romawi, seorang penulis bisa sengaja tidak mencantumkan namanya sebagaimana Sallust, Livy, Tacitus, dan Florus lakukan dalam karya mereka. Ia (2018, pp. 459–460) kemudian melanjutkan pernyataannya bahwa "*The absence of a name within the body of an ancient work is entirely understandable because of all the other ways in which the author might be identified. There were of course numerous ways of indicating an author's name in or on a roll or codex, outside of the work itself* (Tidak dicantumkannya nama di dalam isi sebuah karya kuno merupakan hal yang sangat dapat dipahami, mengingat adanya berbagai cara lain untuk mengidentifikasi penulisnya. Tentu saja, terdapat banyak cara untuk mencantumkan nama penulis pada gulungan naskah atau *codex*—di luar bagian isi karya itu sendiri)." Ia menunjukkan ada beberapa cara yang biasanya dialami atas teks kuno untuk dikaitkan dengan penulisnya, yaitu melalui (i) dalam superskripsi atau judul awal di atas badan utama karya (ii) dalam daftar isi karya (daftar kapitula) yang mendahului badan utama teks, (iii) dalam header yang berjalan, (iv) sebagai judul akhir, dalam subscriptio atau kolofon yang lebih panjang yang ditambahkan setelah akhir karya, (v) halaman judul, (vi) penulisan nama pengarang di bagian belakang gulungan, atau (vii) 'label nama' yang dimasukkan ke dalam gulungan.

Simon Gathercole (2018, p. 460) kemudian lanjut menyatakan bahwa "*We do not of course know if or how any of these devices were used in the first copies of the Gospels, but*

the point here is merely to emphasize the irrelevance of the fact that the author's names are absent from the prefaces in the Gospels. ... it is a category mistake to say that a work is anonymous because it does not contain within it the name of the author ... [because] the author's name should already be known to the reader or hearer from the usual devices (Tentu saja kita tidak mengetahui apakah atau bagaimana sarana-sarana tersebut digunakan dalam salinan-salinan awal gospel, namun poin utamanya di sini hanyalah untuk menegaskan bahwa fakta tidak dicantumkannya nama penulis dalam kata pengantar gospel itu tidaklah relevan. ... merupakan suatu kekeliruan kategori jika dikatakan bahwa sebuah karya bersifat anonim hanya karena karya tersebut tidak memuat nama penulisnya di dalamnya ... [karena] nama penulis semestinya sudah diketahui oleh pembaca atau pendengar melalui sarana-sarana yang lazim digunakan)."

Mark Jokinen beda lagi. Ia mengajukan kemungkinan yang menjadi alasannya terkait dengan tidak dicantumkannya nama para penulis atas teks-teks Gospel. Teks-teks tersebut menurut Mark Jokinen (2013, pp. 13–15) kemungkinan lahir bermula dari tradisi oral yang dari pihak transmiter cerita yang dipersaksikan oleh para pendengarnya sehingga selepas sekian waktu kemudian baru ada kebutuhan untuk menambahkan nama atas cerita oral yang sebelumnya sudah dalam wujud teks. Namun menurutnya penambahan nama atas teks tidak dilakukan secara sembarangan sebab dalam peralihan masa anonimitas teks menuju masa penambahan nama pengarang atas teks: "*This period of anonymity, perhaps two generations ... there certainly would have been many more people alive who remembered the time of the apostles and of Gospel compositions. These people could have witnessed to the authorship of the Gospels* (Masa anonimitas ini, mungkin dua generasi ... Tentu saja pasti masih banyak orang yang hidup yang mengingat masa para rasul dan penulisan Gospel. Orang-orang ini bisa saja memberikan kesaksian mengenai siapa penulis Gospel-Gospel tersebut)."

3.1.b Konten Bibel Perjanjian Baru Digubah dalam Periode Waktu yang Berbeda

Tidak hanya ditulis oleh beberapa orang yang berbeda, beberapa tulisan penyusun Bibel Perjanjian Baru atau *New Testament* sesungguhnya digubah dalam periode waktu yang berbeda. Pengetahuan ini penting sehingga siapapun yang memiliki minat dalam sejarah Kekristenan atau kajian Bibel bisa paham mengapa ada diskrepansi dan selisih detail kisah Yesus dan ajarannya menurut keempat gospel dengan beberapa ajaran Paulus melalui Surat-Surat Paulus (*Pauline Epistles*) di dalam Bibel Perjanjian Baru.

Perlu diketahui bahwa Surat-surat Paulus adalah teks yang digubah lebih dahulu daripada keempat gospel kanonik (Markus, Matius, Lukas, Yohanes). Surat atau *epistle* 1 Tesalonia ditulis pada tahun 50 Masehi (M), Galatia ditulis pada tahun 53 – 55 M, 1 Korintus ditulis pada tahun 54 – 55 M, Filipi dan Filemon ditulis pada tahun 55 – 60 M, 2 Korintus ditulis pada tahun 55-56 M, Roma ditulis pada tahun 56-57 M, Kolose ditulis pada tahun 58-70 M, dan Efesian ada kemungkinan ditulis pada tahun 58 atau 80 M (bdk. D. J. Scholz, 2013, pp. 13–14; Wall, 2002, p. 373).

Sementara itu, Gospel Sinoptik (Markus, Matius, Lukas) ditulis lebih dahulu daripada Gospel Yohanes. Berdasarkan pendapat dari para ahli sejarah Kekristenan, Gospel Markus dianggap sebagai gospel kanonik yang paling awal digubah (bdk. Hooker, 1982, p. 23; Sanders & Davies, 1989, p.20). Untuk waktu penggubahan, Gospel Markus dikerjakan pada sekitar 65-70 M, Gospel Matius sekitar 80-85 M, Gospel Lukas sekitar 80-85 M, dan Gospel Yohanes sekitar 90-95 M (bdk. Ehrman, 2017,pp. 78,110,126; Kubiś, 2021, p.259; Maccoby,1986, p.4; Sanders & Davies,1989, pp. 20-21). Adapun kanonisasi Perjanjian Lama, satu kitab kumpulan dari beberapa teks berisi hukum (*Law, Torah*), kisah para nabi (*Prophets*, *Nebi'im*), dan tulisan-tulisan (*Writings, Kethubhim*) dalam tradisi Yahudi, terjadi dalam sekitar rentang tahun 100-400 M (Bade, 1911, pp. 161–

162). Sebelum kanonisasi Bibel Perjanjian Lama, tulisan-tulisan penyusunnya tersebar dengan berbagai macam variasi di antara bangsa Yahudi.

Adapun Paulus jelas mempunyai Gospel sendiri yang bukanlah keempat Gospel Kanonik. Gospel milik Paulus ini berbeda dengan keempat Gospel kanonik sebab memang secara eksplisit dinyatakan sendiri oleh Paulus. Paulus menyebut *κατα το ευαγγελιον μου* atau "*according to my Gospel*" atau "sesuai dengan Gospel yang kuberitakan" dalam Roma 2:16, sedangkan dalam Roma 16:25 muncul istilah κατα το ευαγγελιον μου dengan makna yang sama. Di dalam Galatia 1:11-12 bisa disimak bahwa Paulus mengaku Gospelnya langsung dari Yesus Kristus, "*γνωριζω γαρ υμιν αδελφοι το ευαγγελιον το ευαγγελισθεν υπ εμου οτι ουκ εστιν κατα ανθρωπον ουδε γαρ εγω παρα ανθρωπου παρελαβον αυτο ουτε εδιδαχθην αλλα δι αποκαλυψεως ιησου χριστου* (sebab aku menegaskan kepadamu, saudara-saudaraku, bahwa Gospel yang kuberitakan itu bukanlah gospel manusia. Karena aku tidak menerimanya dari manusia, dan bukan manusia yang mengajarkannya kepadaku, tetapi aku menerimanya oleh penyataan Yesus Kristus)." Pernyataan Paulus ini sebetulnya terlihat agak ganjil sebab ia bukanlah murid Yesus Kristus. Pertemuannya dengan 'penampakan' Yesus yang diklaimnya pernah terjadi pun tercatat hanya terjadi sejumlah tiga kali, yaitu saat ia bepergian ke Damaskus (Kisah Para Rasul 9, 22, 26), saat ia mengalami ekstasi atau *trance* di Yerusalem saat berdoa di sinagog (Kisah Para Rasul 22: 17-21), dan saat berada di hukuman penjara rumah di Roma (Kisah Para Rasul 23: 11).

Paulus memposisikan dirinya sebagaimana para saksi dari kisah Yesus yang menerima (*receive*) kabar dan menyampaikannya atau teruskan (*deliver*) kepada orang lain meskipun jelas ia bukanlah murid dan atau saksi dari aktivitas Yesus. Namun justru inilah yang diyakini oleh Simon Kistemaker (1977, p. 6) dan yang memang berlaku dalam tradisi Kristen atas diri Paulus dengan merujuk pada 1 Korintus 11:23 "Sebab apa yang telah kuteruskan kepadamu, telah aku terima dari Tuhan" dan 1 Korintus 15:3 "Sebab yang sangat penting telah kusampaikan kepadamu, yaitu apa yang telah kuterima sendiri, ialah bahwa Kristus telah mati karena dosa-dosa kita." Simon Kistemaker bersikeras bahwa otoritas apostolik (*apotolic authority*) atau otoritas mengajarkan pesan Tuhan yang dimiliki oleh Paulus "*finds its origin in Christ* (asal muasalnya dari Kristus)." Justru ini yang sebenarnya dipersoalkan oleh banyak akademisi Bibel berkenaan dengan apa yang diajarkan atau disebarkan oleh Paulus dengan pesan-pesan yang diusung oleh Yesus.

Lain dari itu, pernyataan Paulus yang secara eksplisit mendaku mempunyai gospel sendiri memang selaras dengan kajian akademisi kekristenan berkenaan dengan penelusuran tahun tulis dari Surat-Surat Paulus. Jika diperhatikan informasi di atas, Surat Paulus termuda ditulis pada tahun 58 Masehi, sedangkan penyusunan Gospel Markus yang disepakati oleh para akademisi kekristenan dan sejarawan Bibel sebagai gospel paling awal disusun adalah pada sekitar tahun 65-70 M. Dalam pada itu, Robert Wall (2002, pp. 374-375) menjelaskan bahwa gospelnya Paulus adalah Septuagint namun dalam bentuk penafsiran Paulus sebagai seorang Yahudi yang hidup di dunia, dunia Yahudi dan dunia Romawi, sebagai satu bentuk kehidupan yang sudah biasa dijalani oleh Paulus berdasarkan latar belakang kehidupan keluarganya. Ringkasnya, yang dilakukan oleh Paulus adalah "*reworked the core symbols of his Jewish world, including its 'foundational story,' which celebrated God's creation, God's promised salvation, and God's Israel and torah, in radically christological terms* (merombak simbol-simbol inti dunia Yahudinya—termasuk 'kisah utama miliknya' yang merayakan penciptaan oleh Allah, keselamatan yang dijanjikan Allah, serta Israel dan Taurat milik Allah—ke dalam kerangka pemikiran yang secara radikal berpusat pada Kristus)."

Dari situ Robert Walter Wall (2002, p. 376) mengakui bahwa "*there is little explicit evidence from his letters that Paul was familiar with the Gospels or even with pre-Gospel stories of Jesus, the Lord's Supper ... more likely, Paul was a beneficiary of early Christian traditions or memories of Jesus' ministry from "ear" and eyewitnesses, traditions that he received from believers throughout Palestine (Jerusalem, Antioch, Syria). ... Although he modified tradition about Jesus in order to recenter the significance of the Christ-event upon the cross, the grand themes of Paul's gospel are those of the Messiah. The biblical Gospels and Pauline letters are different parts of the same theological universe* (hanya terdapat sedikit bukti eksplisit dalam surat-suratnya yang menunjukkan bahwa Paulus mengenal kitab-kitab Gospel [yang menjadi kanon dalam agama Kristen] ataupun kisah-kisah tentang Yesus—termasuk Perjamuan Terakhir—yang ada sebelum masa penulisan Gospel tersebut; ... lebih mungkin, Paulus memanfaatkan tradisi jemaat Kristen awal atau ingatan mengenai kisah pengajaran Yesus yang berasal dari para saksi mata dan mereka yang mendengar langsung kisah-kisah itu—tradisi yang kisahnya ia peroleh dari orang-orang yang mengikuti Yesus di seluruh wilayah Palestina (Yerusalem, Antiokhia, Suriah). ... Meskipun ia memodifikasi tradisi mengenai Yesus demi memusatkan kembali makna peristiwa Kristus pada peristiwa penyaliban, tema-tema utama dalam 'gospel' yang diberitakan Paulus adalah tema-tema seputar sosok juru selamat. Kitab-kitab gospel [kanonik] dan surat-surat Paulus merupakan bagian-bagian yang berbeda dari satu semesta teologis yang sama)." Jadi, Robert Walter Wall sebetulnya jelas mengakui adanya perbedaan antara apa yang disebarkan Paulus dalam surat-suratnya dengan pesan Yesus dalam Gospel Kanonik, tetapi ia berusaha mengkompromikan diskrepansi yang ada ini sebagai 'satu semesta teologis yang sama.'

Dalam pada itu, Robert Walter Wall (2002, p. 375) setidaknya di halaman sebelumnya dari tulisannya tidak menutup-nutupi bahwa "*the relationship between Jesus and Paul is the subject of an old debate. There are still a few who appeal to the lack of contact as evidence for a fundamental discontinuity between the two, especially regarding the ongoing role of the law within the faith community. Some even speculate as to whether Jesus or Paul is the true founder of Christianity* (hubungan antara Yesus dan Paulus merupakan topik perdebatan lama. Masih ada pihak-pihak yang merujuk pada tidak adanya kontak langsung di antara keduanya sebagai bukti adanya diskontinuitas mendasar, khususnya terkait penerapan Hukum Taurat yang terus berlanjut di dalam komunitas iman [kekristenan]. Bahkan, ada pula yang berspekulasi mengenai siapa sebenarnya pendiri Kekristenan: Yesus atau Paulus)."

Klaim Paulus akan sumber gospelnya bisa dibandingkan dengan klaim Lukas (atau siapapun penulis sebenarnya dari Gospel Lukas) atas gospel gubahannya yang tercantum di Lukas 1:1-4. Di dalam buku berjudul *A Brief Introduction to the New Testament* terdapat penjelasan dari Bart Ehrman (2017, pp. 96–97) bahwa: "*By beginning his Gospel with a standard 'historiographic' preface, written in a much better style of Greek than anything found in Mark or Matthew, Luke alerts his reader both to his own abilities as a writer and to the scope of his work. His book is to be taken as a serious piece of historical writing, at least according to ancient readers' expectations of 'history.' Historiographic prefaces in Greco-Roman literature typically indicate that the author has done extensive research of the historical topics under discussion. They commonly refer to the sources that were at his disposal, and they not infrequently suggest that the final product of the author's labors, the volume being read, is far superior to anything previously written on the subject. ... All these features are found in Luke 1:1–4. The author (whom I will continue to call Luke for convenience) indicates that he has had several predecessors in writing a narrative of the life of Jesus (v. 1) and that these narratives are ultimately based on stories that have been*

passed down by 'eyewitnesses and ministers of the word' (v. 2). In other words, the author concedes that his Gospel is based on oral traditions that were circulating among Christian congregations of the first century and that he has made use of other written sources .... As we have seen, two of these earlier 'narratives of the things which have been accomplished among us' are the Gospel of Mark and the document scholars call Q. Some readers have been struck by the tone of Luke's reference to these predecessors. He claims that his narrative, evidently in contrast with theirs, will be orderly (1:3) and that he is writing so that his reader will now learn the 'truth concerning the things about which you have been instructed' (1:4) (Dengan mengawali Gospelnya menggunakan kata pengantar 'historiografis' yang baku—yang ditulis dengan gaya bahasa Yunani yang jauh lebih baik dibandingkan tulisan Markus maupun Matius—Lukas menunjukkan kepada pembacanya baik mengenai kemampuannya sebagai penulis maupun cakupan karyanya. Gospelnya ini patut dipandang sebagai karya tulis sejarah yang serius, setidaknya menurut ekspektasi pembaca zaman dahulu mengenai apa itu 'sejarah'. Kata pengantar historiografis dalam sastra Yunani-Romawi biasanya menandakan bahwa penulis telah melakukan penelitian mendalam terhadap topik sejarah yang dibahas. Kata pengantar semacam itu umumnya menyebutkan sumber-sumber yang tersedia bagi penulis, dan sering kali menyiratkan bahwa hasil akhir dari jerih payah penulis—yakni buku yang sedang dibaca itu—jauh lebih unggul daripada karya apa pun yang pernah ditulis sebelumnya mengenai topik tersebut. ... Semua ciri ini terdapat dalam Lukas 1:1–4. Sang penulis (yang akan terus saya sebut sebagai Lukas demi kemudahan) mengisyaratkan bahwa ia memiliki beberapa pendahulu dalam penulisan narasi tentang kehidupan Yesus (ayat 1) dan bahwa narasi-narasi tersebut pada akhirnya bersumber pada kisah-kisah yang disampaikan oleh 'saksi mata dan pelayan firman' (ayat 2). Dengan kata lain, penulis mengakui bahwa Gospelnya didasarkan pada tradisi lisan yang beredar di kalangan jemaat Kristen abad pertama dan bahwa ia juga memanfaatkan sumber-sumber tertulis lainnya [cetak tebal dari saya].... Sebagaimana telah kita lihat, dua dari 'narasi mengenai peristiwa-peristiwa yang telah terjadi di antara kita' yang lebih awal itu adalah Gospel Markus dan dokumen yang oleh para ahli disebut sebagai Q. Sebagian pembaca merasa tertarik dengan nada yang digunakan Lukas saat merujuk pada para pendahulunya ini. Ia menyatakan bahwa narasinya—yang jelas kontras dengan narasi mereka—akan disusun secara teratur (ayat 3) dan bahwa ia menulis agar pembacanya dapat mengetahui 'kebenaran tentang hal-hal yang telah diajarkan kepada kalian' (ayat 4)).”

Donald Juel Sneen (1971, p. 40) mengatakan bahwa gaya pembuka Gospel Lukas “*similar to the classical Greek historiographers like Thucydides and Polybius. This inclusion of a preface gives us a clue to Luke's purpose: he intended to write history ... he also had another frame of reference; he writes in particular 'concerning the things which have been fulfilled among us.' Luke's historiography is performed in the interest of bearing witness to those events. In short, Luke's work is not simply historical reflection, but kerygmatic testimony as well* (mirip dengan para sejarawan Yunani klasik seperti Thucydides dan Polybius. Pencantuman kata pengantar ini memberi kita petunjuk mengenai tujuan Lukas: ia bermaksud menulis sejarah... ia juga memiliki kerangka acuan lain; secara khusus, ia menulis 'tentang hal-hal yang telah digenapi di antara kita.' Historiografi Lukas dilakukan demi tujuan memberikan kesaksian atas peristiwa-peristiwa tersebut. Singkatnya, karya Lukas bukan sekadar refleksi sejarah, melainkan juga sebuah kesaksian yang bersifat *kerygmatic* atau pemberitaan kabar keselamatan).”

Dari penjelasan Paulus akan pengajaran dalam gospel miliknya serta klaim dalam pembukaan oleh penulis Gospel Lukas dengan tambahan penjelasan dari Bart Denton Ehrman dan Donald Juel Sneen akan Gospel Lukas bisa dipahami bahwa inspirasi materi

pengajaran atau penulisan gospel terlihat tidak berasal dari Roh Kudus. Paulus mendapatkan inspirasi materi pengajaran gospel yang diklaimnya dari Yesus, sedangkan sumber penulisan teks Gospel Lukas adalah penyortiran berita dan tindak peredaksian oleh si penulis.

3.1.c Naskah Q Sumber Penyusunan Gospel Sinoptik

Isu lain berkenaan dengan empat Gospel yang ada yang perlu diketahui adalah hipotesis mengenai keberadaan naskah Q yang diajukan oleh beberapa pakar kajian Perjanjian Baru sebagai sumber penulisan Gospel. Hipotesis ini masih menimbulkan pro dan kontra (bdk. Goodacre, 2015; Gousopoulos, 2024; Gregg, 2006; R. A. Horsley & Draper, 1999; Jacobson, 2005; Kloppenborg, 1996; Mournet, 2005; Neirynck, 1995; Piper, 1995; Robinson, 1992). Disebut Q dari kata bahasa Jerman *Quelle* yang bermakna 'sumber.' Jadi, dihipotesiskan mengenai adanya satu Gospel, disebut sebagai teks Q, yang menjadi sumber dari Gospel-Gospel atau satu naskah yang berada di balik beberapa teks Gospel yang kini menjadi bagian dari Bibel Perjanjian Baru.

Pendapat lain adalah hipotesis Markan, yaitu Gospel Markus menjadi sumber dari penulisan Gospel Matius dan Lukas. Di dalam pendapat ini dinyatakan bahwa Gospel Markus sebagai sumber penulisan secara terpisah dari Gospel Matius dan Gospel Lukas, "*many scholars think that Matthew and Luke independently copied Mark*" (Sanders & Davies, 1989, p. 62). Pendapat lainnya lagi adalah naskah Q bukan satu-satunya sumber melainkan berdampingan dengan Gospel Mark yang melahirkan Gospel Matius dan Gospel Lukas (Goodacre, 2015, p. 100; Kloppenborg, 1996, pp. 16–20). Pendapat lainnya adalah "*that Paul influenced Mark's Gospel* (bahwa Paulus memengaruhi Gospel Markus)" seperti dikemukakan oleh James Crossley (2011, p. 10).

Hipotesis dari keberadaan naskah Q ini muncul disebabkan oleh adanya banyak kemiripan redaksi dalam Gospel Markus, Matius, dan Lukas. Berdasarkan pada kemiripan itulah, tiga Gospel Markus, Matius, Lukas disebut dengan istilah Gospel Sinoptik (*Synoptic Gospels*). Sinoptik mengandung arti kurang lebih 'melihat bersama' atau dalam konteks naskah adalah menceritakan hal yang sama. Pengertian menyaksikan bersama sebetulnya terlalu simpistis. Willem Stephanus Vorster (1983, p. 91) mengatakan bahwa "*it has been proved beyond doubt that the gospels are narratives, made-up stories where theology and proclamation, history and interpretation form part of the functions of the text as a process of communication .... A narrative such as a gospel involves a narrator's choice. Even if it reports actual events it involves the narrator's point of view .... Mark tells his story from an omniscient and intrusive point of view. He knows everything about his characters, what they see. hear, feel and even what they think .... He even knows the mind of Jesus ([Mark] 2. 8; 3. 5; 5. 30; 8. 12). He [the author of gospel of Mark] does not only report but comments and evaluates in order to create sympathy or dislike in his characters (cf. [Mark] 1. 22; 14. 1 or his portrayal of the Jewish leaders and disciples) so as to convince the receiver(s) of his story ...* (Telah terbukti tanpa keraguan bahwa kitab-kitab Gospel merupakan narasi—kisah-kisah yang disusun—di mana teologi dan pemberitaan, sejarah dan penafsiran, menjadi bagian dari fungsi teks tersebut sebagai suatu proses komunikasi.... Sebuah narasi, seperti halnya Gospel, melibatkan pilihan sang narator. Sekalipun mengisahkan peristiwa nyata, narasi tersebut tetap melibatkan sudut pandang narator.... Markus menuturkan kisahnya dari sudut pandang mahatahu yang juga melibatkan intervensi narator. Ia mengetahui segala hal tentang tokoh-tokohnya—apa yang mereka lihat, dengar, rasakan, bahkan apa yang mereka pikirkan.... Ia bahkan mengetahui isi hati dan pikiran Yesus ([Markus] 2:8; 3:5; 5:30; 8:12). Ia [penulis Gospel Markus] tidak sekadar melaporkan, tetapi juga memberikan komentar dan penilaian untuk membangkitkan simpati atau antipati

terhadap tokoh-tokohnya (bdk. [Markus] 1:22; 14:1, atau cara ia menggambarkan para pemimpin Yahudi dan murid-murid Yesus) demi meyakinkan penerima kisahnya....)." Uniknya, banyaknya kemiripan ini tidak begitu sama dengan apa yang ada di dalam Gospel Yohanes sehingga menjadikan Gospel Yohanes diletakkan oleh para akademisi sejarah Bibel dari tradisi teks yang berbeda.

Hipotesis dari keberadaan naskah Q diperlukan justru dalam konteks membuat keberadaan dari Gospel-Gospel Sinoptik menjadi logis. John Seargeant Kloppenborg (2008, p. 2) menjelaskan bahwa "*Q is neither a mysterious papyrus nor a parchment from stacks of uncataloged manuscripts in an old European library. It is a document whose existence we must assume in order to make sense of other features of the Gospels. Although the siglum Q seems rather mysterious and the idea of a lost Gospel sounds like it comes from the plot of a modern thriller, the truth is a little more banal. 'Q' is a shorthand for the German word Quelle, meaning 'source.' Scholars did not invent Q out of a fascination for mysterious or lost documents. Q is posited from logical necessity. Put simply, the most efficient and compelling way to explain the relationship among the Synoptic Gospels—Matthew, Mark, and Luke—is to assume that Mark was used independently as a source for Matthew and Luke. Matthew and Luke, however, share some material that they did not get from Mark, about 4,500 words. It is this material that makes up the bulk of Q. It may be that some day we will have more tangible evidence of Q—perhaps a papyrus fragment of this document or other early documents that quoted Q. For now, however, we must rely on what can be deduced about this document from the two Gospels which used it, Matthew and Luke* (Q bukanlah sebuah papirus misterius ataupun perkamen yang berasal dari tumpukan naskah tak berkatalog di perpustakaan Eropa kuno. Q adalah sebuah dokumen yang keberadaannya harus kita asumsikan demi memahami berbagai aspek lain dari kitab-kitab Gospel. Meskipun simbol Q terkesan agak misterius dan gagasan tentang sebuah Gospel yang hilang terdengar seperti plot cerita *thriller* modern, kenyataannya jauh lebih sederhana. 'Q' merupakan singkatan dari kata bahasa Jerman *Quelle*, yang berarti 'sumber'. Para ahli tidak menciptakan konsep Q semata-mata karena ketertarikan pada dokumen misterius atau dokumen yang hilang; Q dihipotesiskan berdasarkan tuntutan logika. Sederhananya, cara paling efisien dan meyakinkan untuk menjelaskan hubungan antara Gospel-Gospel Sinoptik—Matius, Markus, dan Lukas—adalah dengan mengasumsikan bahwa Gospel Markus digunakan secara terpisah sebagai sumber bagi Gospel Matius dan Lukas. Akan tetapi, Matius dan Lukas memiliki materi bersama yang tidak mereka ambil dari Markus, yakni sekitar 4.500 kata. Materi inilah yang membentuk sebagian besar isi Q. Mungkin suatu saat nanti kita akan menemukan bukti yang lebih nyata mengenai Q—misalnya fragmen papirus dari dokumen tersebut atau dokumen-dokumen awal lainnya yang mengutip Q. Namun untuk saat ini, kita harus mengandalkan apa yang dapat disimpulkan mengenai dokumen ini dari dua Gospel yang menggunakannya, yaitu Matius dan Lukas)."

Lebih jauh dari sekadar 'sumber' teks Gospel Sinoptik, John Seargeant Kloppenborg (2008, pp. 120–121) juga menyinggung kemungkinan lain dari aspek-aspek gerakan yang dipimpin oleh Yesus serta hal lain yang mungkin berbeda dari kehidupan riil Yesus, serta mungkin juga kematiannya, sebagai seorang Yahudi yang hidup di kota kecil Galilea sebagaimana selama ini hanya bersumber dari penuturan Gospel Sinoptik. John Seargeant Kloppenborg mengatakan: "*So Q disappeared. We see it quoted and adapted by Matthew and Luke, and employed in a very different way by James. We are now in a position to be able to reconstitute this lost Sayings Gospel. It gives us a glimpse of the earliest Jesus movement in the Galilee, a different Gospel with a different view of Jesus' significance. It is not a dying and rising savior that we see in Q, but a sage with uncommon wisdom, wisdom*

that addressed the daily realities of small-town life in Jewish Galilee. Knowing about Q lets us think differently about the complexion of the early Jesus movement, differently about the development of the Synoptic Gospels, differently about the creation of documents such as the letter of James, differently about the death of Jesus and Jesus' vindication, and differently about the core and essence of the Jesus movement (Jadi, Q menghilang. Kita melihatnya dikutip dan diadaptasi oleh Matius dan Lukas, serta digunakan dengan cara yang sangat berbeda oleh Yakobus. Kini kita berada dalam posisi untuk dapat merekonstruksi kembali Gospel Ucapan-Ucapan Yesus yang telah hilang ini. Dokumen ini bisa memberikan kita gambaran sekilas tentang gerakan Yesus yang paling awal di Galilea—sebuah Gospel yang berbeda dengan pandangan yang juga berbeda mengenai makna penting sosok Yesus. Sosok yang kita jumpai dalam Q bukanlah seorang juru selamat yang wafat dan bangkit kembali, melainkan seorang bijak dengan kearifan luar biasa—kearifan yang menyentuh realitas sehari-hari kehidupan di kota-kota kecil wilayah Galilea yang bernuansa Yahudi. Pengetahuan mengenai Q memungkinkan kita untuk memandang secara berbeda berbagai hal: corak gerakan Yesus mula-mula, perkembangan Gospel-Gospel Sinoptik, penyusunan dokumen seperti Surat Yakobus, peristiwa kematian serta pembenaran (vindikasi) Yesus, dan bahkan mungkin inti serta hakikat dari gerakan Yesus itu sendiri)."

Itu semua belum termasuk perbedaan pendapat sekiranya satu Gospel yang menjadi sumber dari teks Gospel lainnya berupa tradisi oral atau berwujud teks, meskipun pendapat yang lebih banyak diterima adalah tradisi oral (Peabody, McNicol, & Cope, 2002, pp. 10–12). Peabody dkk. (2002, p. 12) mengatakan bahwa "*most critical scholars today would accept the view that continuing oral tradition most likely influenced not only the traditions about Jesus prior to the composition of the synoptics, but also, most likely, the texts of the written Gospels as they were being composed and the transmission of their manuscripts afterward* (sebagian besar pakar yang kritis saat ini dapat menerima pandangan bahwa tradisi lisan yang terus berlanjut kemungkinan besar memengaruhi tidak hanya tradisi mengenai Yesus sebelum penyusunan Gospel-Gospel Sinoptik, tetapi juga—kemungkinan besar—teks Gospel-Gospel tertulis pada saat penyusunannya serta transmisi naskah-naskahnya di kemudian hari)." Namun ada juga yang berpendapat bahwa sumber penulisan teks Gospel yang disebut sebagai teks Q itu "*is far more likely to be written than oral*" atau kemungkinan besarnya berbentuk teks tertulis, bukan tradisi oral (Goodacre, 2015, p. 100).

Namun tetap saja ada yang melihatnya tidak sesederhana itu sebab tersebarnya ucapan dan tindak laku Yesus yang didengar atau disaksikan bisa melalui tradisi oral dan atau tradisi teks sebagai materi sumber penulisan Gospel yang juga "*has been marked by a combination of fixity and variability* (ditandai oleh kombinasi antara sifat tetap dan variabilitas)" sekaligus belum bisa ditentukan sekiranya "*that the Aramaic and/or Hebrew is always earlier and Greek always later, or that oral form always precedes written* (bahwa bahasa Aram dan/atau Ibrani senantiasa lebih awal dan bahasa Yunani senantiasa lebih kemudian, atau bahwa bentuk lisan senantiasa mendahului bentuk teks tertulis)" seperti disampaikan oleh Henry Wansborough (1991, pp. 12–13). Jadi, perbedaan yang kontras di antara akademisi dan sejarawan Bibel dan Kristen masih terus saja berlangsung mengenai asal muasal teks Bibel.

Pendapat yang lebih ekstrem juga ada. Ini dikemukakan oleh Sid Martin dalam buku *Secret of the Savior*, yaitu karakter Yesus adalah hasil jahitan dari beberapa kisah historis pengkhotbah dari kalangan Yahudi oleh Markus. Sid Martin (2013, p. 195) berpendapat bahwa Markus adalah sumber dari penciptaan karakter mitos Yesus yang selanjutnya menjadi sumber dari penulisan Gospel oleh Matius dan Lukas. Ia (2013, p. 199)

selanjutnya menjelaskan bahwa *"If what is meant is a person upon whose life the Gospel is based, then there appears to be not one historical Jesus, but many historical Jesuses, from Joshua on. Instead of a nuclear Jesus perhaps we should speak of a modular Jesus; i.e., a Jesus put together from various modules, each of which may have an historical basis. Rather than the semi-historical, semi-mythical Jesus of conventional scholarship, we have a multi-historical, multi-mythical Jesus* (jika yang dimaksud adalah sosok yang menjadi landasan bagi kisah Gospel, maka tampaknya tidak hanya ada satu Yesus historis, melainkan banyak sosok Yesus historis—mulai dari Yosua dan seterusnya. Alih-alih berbicara tentang Yesus yang bersifat 'inti' (sebagai satu inti tunggal), mungkin lebih tepat jika kita berbicara tentang Yesus yang bersifat 'modular'; yakni Yesus yang disusun dari berbagai modul, yang masing-masing mungkin memiliki dasar historis. Alih-alih sosok Yesus yang setengah historis dan setengah mitis sebagaimana dipahami dalam kajian konvensional, kita mendapati sosok Yesus yang bersifat multi-historis dan multi-mitis)."

3.1.d Bagian-Bagian Bibel yang Ditambahkan dan Dihapus

Bibel yang dipakai oleh umat Kristen sebagai kitab suci ditemukan mengandung beberapa variasi dan telah mengalami penambahan dan pengurangan (atau kadang dipergunakan istilah 'peredaksian') sebagaimana telah banyak dibicarakan oleh para akademisi (mis. Bamba, 2023; Case, 1909; Ciurea, 2025; Forster, 1867; Galiza & Reeve, 2018; Grabiner, 2017; Hansum, 2026; Knust, 2006; Lele, 2024; Ma, 2024; Newton, 1841; Odell-Scott, 2000; Tönsing, 2022; Wright, 1890) yang kemudian melahirkan kritik redaksi (Ehrman, 2017, p. 78; Sanders & Davies, 1989, pp. 37-38; Smalley, 1977, p. 181).

Kajian dan temuan dari para akademisi tersebut adalah sesuatu yang bisa dikatakan wajar sebab Bibel adalah satu kitab suci yang wujudnya menurut Metzger (1989, p. 1) merupakan "*the result of a long and gradual process, in the course of which certain writings, regarded as authoritative, were separated from a much larger body of early Christian literature* (hasil dari proses yang panjang dan bertahap, di mana tulisan-tulisan tertentu—yang dianggap memiliki otoritas—dipisahkan dari kumpulan literatur Kristen awal yang jauh lebih luas)." Belum lagi ditambah dengan isu penambahan ke dalam teks saat penyalinan seperti disampaikan oleh Arthur Wright (1890, p. 43) bahwa "*any one may test these facts for himself by a few hours' careful study of the Greek text. He must however be prepared to find much greater changes than he would in manuscripts, because the living catechist exercised far greater power to alter than the scribe whose work is mechanical* (siapa pun dapat menguji sendiri fakta-fakta ini melalui beberapa jam studi yang cermat atas teks Yunani tersebut. Namun, ia harus bersiap menemukan adanya perubahan yang jauh lebih besar dibandingkan dengan yang ditemukan dalam naskah-naskah tulisan tangan, karena seorang pengajar katekismus (pengajar secara lisan, pengkhotbah) yang hidup memiliki keleluasaan jauh lebih besar untuk melakukan perubahan dibandingkan dengan juru tulis yang pekerjaannya bersifat mekanis)." Pendek kata, Bibel berdasarkan natur penyusunannya memang melewati proses rumit nan rentan terhadap terjadinya penambahan dan peredaksian.

Lain dari pada itu, disebabkan Yesus tidak meninggalkan kepada pengikut setia atau muridnya satu teks kitab suci, maka menurut Bruce Metzger (1989, pp. 2–8), kitab suci umat Kristen akhirnya merupakan hasil dari kompilasi: 1) Naskah suci (*sacred writings*) dari umat Yahudi menjadi pegangan dari umat Kristen awal berupa Septuagint. Lagi pula "*like every pious Jew, Jesus accepted the Hebrew Scriptures as the word of God and frequently argued from them in his teaching and controversies* (lazimnya seperti setiap orang Yahudi yang saleh, Yesus menerima Kitab Suci Ibrani sebagai firman Allah dan sering kali mendasarkan argumennya pada kitab-kitab tersebut dalam pengajaran maupun perdebatannya)." 2) kata-kata dari Yesus yang beredar secara oral di antara

umat Kristen awal atau "*that was the words of Jesus, as they were handed down in oral tradition*." 3) Interpretasi oleh rasul (atau para pengikut setia) Yesus dari ucapan-ucapan Yesus ini "*along with exhortations, were communicated directly to newly established congregations during the earliest missionary activity* (beriringan dengan berbagai nasihat, disampaikan secara langsung kepada jemaat-jemaat yang baru terbentuk pada masa awal kegiatan misi)." 4) Tulisan-tulisan dari para pemuka agama Kristen dari abad I dan II yang "*incorporated ideas and familiar phrases of the apostolic writers* (memasukkan gagasan dan ungkapan yang lazim digunakan oleh para penulis masa rasul (atau para pengikut setia Yesus)" 5) Dari "*copies of only a few apostolic Epistles, and perhaps one or two Gospels. In the collections that were gradually formed* (salinan hanya beberapa surat sahabat setia Yesus, dan mungkin satu atau dua Gospel. Dalam koleksi tulisan yang secara bertahap terbentuk)" di antara jemaat Kristen, dan 6) terjemahan dari tulisan-tulisan *apostolic* dari abad ke-2 dan ke-3. Berbagai tulisan yang ditulis oleh orang-orang yang berbeda ini dijelaskan oleh Metzger (1989, pp. 2, 281–282) diyakini sesuatu yang bersumber dari inspirasi Ilahiah (*its contents had been inspired by God*) sehingga ditetapkan menjadi penyusun dari kanon kitab suci Bibel yang "*recognizes the validity of diversity of theological expression, and marks the limits of acceptable diversity within the Church* (mengakui keabsahan keragaman ekspresi teologis, serta menetapkan batasan keragaman yang dapat diterima di dalam Gereja)."

Sebagai satu contoh, seorang pakar Perjanjian Baru, kajian Bibel, dan sejarah Kristen awal, Jennifer Wright Knust (2006, p. 525) di dalam kasus yang paling terkenal terkait teks Gospel Yohanes 7:53-8:11 yang isinya berkenaan dengan perempuan ketahuan berzina (*pericope adulterae*) mengatakan bahwa "*Greek gospel manuscripts are unstable at precisely those points where earlier patristic authors did not agree. At the same time, these manuscripts include innovative elaborations that specify the guilt of the woman's accusers. The parallels between these points of textual instability and late antique patristic elaboration are clear* (Naskah-naskah gospel berbahasa Yunani menunjukkan ketidakstabilan justru pada bagian-bagian yang tidak disepakati oleh para penulis patristik (peletak dasar kekristenan awal, para Bapa pendiri gereja) terdahulu. Pada saat yang sama, naskah-naskah ini memuat pengembangan narasi yang bersifat inovatif, yang secara spesifik menyoroti kesalahan pihak-pihak yang menuduh perempuan tersebut. Kaitan antara titik-titik ketidakstabilan tekstual ini dan pengembangan narasi oleh penulis patristik dari masa Antik Akhir terlihat jelas)."

Adapun seorang pastor dan pernah menjabat sebagai pimpinan Outpost Centers International (OCI), Steven Grabiner (2017, p. 91), berkomentar perihal kisah perempuan yang ketahuan berzina: "*Despite the power in the story, it is unquestionably one of the most controverted texts in the New Testament (NT). Unfortunately, when a conversation begins regarding the textual variations connected with this account, emotions become involved and if the apostolic authorship is questioned and its place in the canon threatened, then, no matter the reasoning or the evidence, the theological pull frequently derails a calm discussion. Fears of releasing a river of unbelief that will sweep away precious truth and create a whirlpool of doubt arise. It is as though the beauty of the gospel portrayed in the account creates an almost irresistible wave that overwhelms any attempt at a calm exploration of its origins and place in the canon* (Terlepas dari kekuatan pesan yang terkandung di dalamnya, kisah ini tak diragukan lagi merupakan salah satu bagian teks yang paling diperdebatkan dalam Bibel Perjanjian Baru. Sayangnya, ketika pembahasan mengenai variasi tekstual yang terkait dengan kisah ini dimulai, emosi kerap kali ikut bermain; jika kepenulisan rasuli dipertanyakan dan kedudukannya dalam kanon terancam, maka terlepas dari apa pun argumen atau bukti yang ada, pertimbangan

teologis sering kali menggagalkan diskusi yang enak. Muncul kekhawatiran akan memicu gelombang ketidakpercayaan yang dapat menghanyutkan kebenaran yang berharga serta menciptakan pusaran keraguan. Seolah-olah keindahan Gospel yang digambarkan dalam kisah tersebut menciptakan gelombang yang nyaris tak terbendung, yang meluap dan mengalahkan segala upaya untuk menelaah asal-usul serta kedudukannya dalam kanon secara tenang)."

Pericope adulterae yang ada dalam teks Gospel Yohanes 7:53-8:11 adalah satu dari sekian bagian dari Gospel yang diperselisihkan berkenaan dengan otentisitas (keaslian) dan praktik interpolasi (penambahan ke dalam teks yang sudah ada). Bagian lain dari Gospel yang menjadi kajian masalah penambahan atau pengeditan dari teks sumber misalnya adalah Markus 16:9–20, Matius 6:13, Lukas 20:20-26, dan Yohanes 5:3b–4. Ini adalah sebagian contoh yang menjadi bagian dari Gospel. Pemahaman mengenai Gospel dalam Bibel yang beberapa bagian dari teksnya mengalami penambahan atau pengeditan atau peredaksian membuat Aldorio Flavius Lele (2024, p. 716) dari Sekolah Tinggi Filsafat Theologia Jaffray Makassar sampai mengatakan bahwa ia "tidak ingin mengomentari lebih jauh tentang bagian yang ditambahkan ataupun mungkin mengkhotbahkannya."

3.1.e Gospel Keempat atau Gospel Yohanes dan Mimesis Sastra Yunani

Dennis Ronald MacDonald, seorang profesor bidang kajian Sejarah Perjanjian Baru dan Kristen dari Claremont School of Theology, California, Amerika Serikat, dalam bukunya yang berjudul *The Dionysian Gospel: The Fourth Gospel and Euripides* (2017). Di dalam buku ini, Dennis Ronald MacDonald (2017, p. 14) mengatakan bahwa "*Although many interpreters hold that the Fourth Gospel is independent of the Synoptics, the book at hand argues that from the earliest writings of the Johannine communities to the final redaction of the Gospel these followers of Jesus were familiar with the Gospel of Mark and at least one version of the Gospel of Matthew. ... the earliest Johannine Gospel likely was composed to supplement them, and by this time Luke as well* (Meskipun banyak penafsir berpendapat bahwa Gospel Keempat [Gospel Yohanes] tidak bergantung pada Gospel-Gospel Sinoptik, buku ini mengajukan argumen bahwa sejak tulisan-tulisan paling awal dari komunitas Yohanes hingga penyuntingan akhir gospel tersebut, para pengikut Yesus ini telah mengenal Gospel Markus dan setidaknya satu versi Gospel Matius. ... Gospel Yohanes yang paling awal kemungkinan disusun untuk melengkapi gospel-gospel tersebut dan pada saat itu, juga melengkapi Gospel Lukas)."

Terkait dengan struktur naratif Gospel Yohanes, Dennis Ronald MacDonald (2017, pp. 24, 27) dengan menerapkan kritik mimesis (*mimesis criticism*) mendapati adanya kemiripan kisah Yesus dalam Gospel Yohanes dengan karya sastra drama tragedi Yunani ciptaan Euripides dengan judul *Bacchae*. Ia meyakini bahwa ini adalah bentuk peniruan (mimesis) yang meletakkan Gospel Yohanes sebagai wujud dari "*a Johannine author supplemented the Synoptics to portray Jesus as a rival to Dionysus, the Greek god of wine* (seorang penulis dari tradisi Yohanes melengkapi Gospel Sinoptik dengan menggambarkan Yesus sebagai pesaing bagi Dionisus, dewa anggur dalam mitologi Yunani)" dan "*that the Johannine Evangelist not only imitated Euripides, he expected hisreaders to esteem Jesus as greater than Dionysus* (bahwa penulis Gospel Yohanes tidak hanya meniru Euripides, ia juga mengharapkan para pembacanya untuk menjunjung Yesus sebagai sosok yang lebih agung daripada Dionisus)."

Dennis Ronald MacDonald (2017, pp. 25, 27) juga mengatakan "*the Gospel of John bears a remarkable similarity in plot structure to Euripides' Bacchae. In both books the protagonist is a god who dons flesh, lives among mortals, and is rejected by his own people. This antagonism drives the plots of both works, but the outcomes are significantly and*

strategically different. ... Whereas Dionysus, a god in the flesh, destroys and punishes unbelievers, the Jesus of the Fourth Gospel, the Son of God, offers eternal life. Euripides' violent depiction of Dionysus thus provides a contrast to John's Jesus as an altruistic savior of the world (Gospel Yohanes memiliki kemiripan yang mencolok dalam struktur alur dengan karya Euripides, *Bacchae*. Dalam kedua kisah tersebut, tokoh utamanya adalah seorang dewa yang menjelma menjadi manusia, hidup di antara kaum fana, dan ditolak oleh bangsanya sendiri. Antagonisme ini menggerakkan alur kedua karya tersebut, namun hasil akhirnya sangat berbeda secara signifikan dan strategis. ... Sementara Dionysus—seorang dewa yang berwujud manusia—menghancurkan dan menghukum mereka yang tidak percaya, Yesus dalam Gospel keempat [Gospel Yohanes]—Sang Putra Allah—justru menawarkan kehidupan kekal. Dengan demikian, penggambaran penuh kekerasan terhadap Dionysus oleh Euripides menjadi kontras bagi sosok Yesus dalam Gospel Yohanes, yang ditampilkan sebagai penyelamat dunia yang penuh kasih)" untuk seterusnya mengarahkan pembicaraan pada semacam kesimpulan bahwa "*the Johannine Evangelist not only imitated Euripides, he expected his readers to esteem Jesus as greater than Dionysus. Imitations of the Bacchae suggest why the Fourth Gospel departs so dramatically from the Synoptics* (Penulis Gospel Yohanes tidak sekadar meniru Euripides; ia mengharapkan para pembacanya untuk memandang Yesus sebagai sosok yang lebih agung daripada Dionisus. Peniruan terhadap karya *Bacchae* memberikan penjelasan mengapa Gospel Keempat begitu jauh berbeda dari Gospel Sinoptik)."

Kesimpulan yang hampir sama dengan apa yang diutarakan Dennis Ronald MacDonald tersebut sebelumnya sudah pernah diusung oleh Mark W.G. Stibbe, seorang rohaniwan dari the Church of England, dalam buku *John as Storyteller: Narrative Criticism and the Fourth Gospel* (1992). Mark W.G. Stibbe (1992, p. 121) menerapkan kritik naratif (*narrative criticism*) dan kritik genre (*genre criticism*) berdasar pada strukturalisme folklor Vladimir Propp, yang kerjanya dengan cara "*broke them down into invariable plot functions, and then produced a taxonomy of essential characters and functions within the genre. ... which have the same basic story-pattern* (menguraikannya menjadi fungsi-fungsi plot yang tidak berubah, lalu menyusun taksonomi karakter dan fungsi esensial dalam genre tersebut... yang memiliki pola cerita dasar yang sama)."

Hasil dari kajian Mark W.G. Stibbe (1992, pp. 137, 139) atas teks Gospel Yohanes "*that I am not arguing that John necessarily knew the Bacchae by heart and that he consciously set up a number of literary echoes with the prologue of that play, or indeed the rest of the play. What I am arguing is that John unconsciously chose the mythos of tragedy when he set about rewriting his tradition about Jesus and that' general echoes with Euripides' story of Dionysus are therefore, in a sense, inevitable* (saya tidak berpendapat bahwa Yohanes serta-merta hafal naskah *Bacchae* di luar kepala dan secara sadar menyusun sejumlah gema sastra yang merujuk pada prolog drama tersebut—atau bahkan bagian lain dari drama itu. Argumen saya adalah bahwa Yohanes secara tidak sadar memilih *mythos* (mitos) tragedi saat ia menulis ulang tradisi mengenai Yesus; dengan demikian, kemunculan gema yang menyerupai kisah Dionysus karya Euripides itu, dalam suatu pengertian, merupakan hal yang tak terelakkan)" dan "*that there was something intrinsically tragic in what John knew of the story of Jesus. John, more than any other New Testament storyteller (with the possible exception of Mark), has cleverly evoked the tragic nuances inherent within Jesus' life-story. Hence, there are inevitably parallels with tragic stories from the world of Graeco-Roman drama* (bahwa terdapat sesuatu yang secara hakiki tragis dalam apa yang diketahui Yohanes mengenai kisah Yesus. Yohanes, lebih daripada pencerita Perjanjian Baru lainnya (dengan kemungkinan pengecualian Markus), telah dengan cerdas menghadirkan nuansa tragis yang melekat dalam kisah

hidup Yesus. Oleh karena itu, mau tidak mau muncul kesejajaran [Gospel Yohanes] dengan kisah-kisah tragis dari dunia drama Yunani-Romawi)."

Berlainan dengan kedua peneliti tersebut, Fergus John King (2021, p. 88) mengatakan bahwa "*comparing Dionysiac tradition with just one early Christian text: the Gospel of John. The variety of Dionysiac material, the particular issues raised by critical readings of the Gospel (content and composition), the difficulty of overarching theological terminology (like 'sacramentalism'), intertextuality, and mimesis criticism are all problematic when comparing the two traditions and their texts* (Membandingkan tradisi Dionisiak dengan satu teks Kristen awal saja, yakni Gospel Yohanes, menghadirkan berbagai tantangan. Keragaman materi Dionisiak, persoalan-persoalan khusus yang muncul dari pembacaan kritis terhadap gospel tersebut (terkait isi dan penyusunannya), kesulitan dalam penggunaan terminologi teologis yang bersifat menyeluruh (seperti 'sakramentalisme'), serta aspek intertekstualitas dan kritik mimesis, semuanya menjadi faktor yang problematis saat membandingkan kedua tradisi beserta teks-teksnya)."

Belum lagi, masih menurut Fergus John King (2021, p. 89), perihal adanya satu kenyataan bahwa "*within the Dionysiac tradition, several mythic narratives co-exist ... An additional complexity comes from recognition that the Dionysiac tradition is fluid and diverse, which makes claims for continuity (either historically or geographically) problematic* (Dalam tradisi Dionisiak, terdapat sejumlah narasi mitis yang hidup berdampingan... Kompleksitas tambahan muncul dari pemahaman bahwa tradisi Dionisiak bersifat cair dan beragam, yang membuat klaim mengenai kesinambungan (baik secara historis maupun geografis) menjadi problematis)." Oleh karenanya Fergus John King (2021, p. 97) sampai pada satu kesimpulan bahwa "*any study of Dionysiac and Johannine traditions is vexed. Dionysiac myth and ritual was protean: theophagy, hōmophagia, and sparagmos turn out to be flimsy hooks on which to hang comparisons. John's theology remains contested, if not elusive. Resonances depend on disputed hypotheses: the composition of the Gospel, the dominant cultural influences in its formation, its audience, its content and interpretive variables. Descriptions of both sometimes see disparate traditions processed into unsatisfying syntheses* (setiap studi tentang tradisi Dionisius dan Yohanes penuh dengan permasalahan. Mitos dan ritual Dionisius sangat beragam: teofagi, homofagia, dan sparagmos ternyata merupakan landasan yang lemah untuk dijadikan perbandingan. Teologi Yohanes tetap diperdebatkan, bahkan sulit dipahami. Kesamaan bergantung pada hipotesis yang diperdebatkan: komposisi Gospel, pengaruh budaya dominan dalam pembentukannya, audiensnya, isinya, dan variabel penafsirannya. Deskripsi keduanya terkadang melihat tradisi yang berbeda diproses menjadi sintesis yang kurang memuaskan)."

3.1.f Gospel-Gospel Lainnya: Gospel Palsu, Gospel Aprokrifa, Gospel yang Hilang

Satu contoh dari gospel palsu yang terkenal adalah Gospel Barnabas. Gospel Barnabas yang mulai beredar luas pada awal abad XVIII adalah satu karya atau gubahan yang diperkirakan terjadi pada sekitar tahun 1600-an dalam bahasa Italia dan pada masa sekarang kadang masih saja dipergunakan oleh Muslim sebagai basis dari status Yesus yang selaras dengan ajaran Islam. Perlu dicatat bahwa Gospel Barnabas dalam bahasa Italia ini bukan produk Gospel yang digubah pada masa Kristen awal.

Bernd Kollmann (2011, p. 533) mengatakan bahwa "*the medieval Muslim Gospel of Barnabas was probably not based on the ancient Gospel of Barnabas, nor does it incorporate parts of it* (Gospel Barnabas [yang dirujuk] Muslim dari Abad Pertengahan kemungkinan besar tidak didasarkan pada Gospel Barnabas kuno, dan juga [jelas] tidak memuat bagian-bagian darinya)." Gospel Barnabas sebagai karya dari Barnabas, sebagaimana dinyatakan oleh Bernd Kollmann (2011, p. 533), sebetulnya ada dalam

sejarah Kristen awal dan memang nyata tercatat dalam literatur Kristen. Dalam *Decretum Gelasianum* (Abad VI) dan *Catalogue of the Sixty Canonical Books* (Abad VII) disebut adanya Gospel Barnabas, tetapi keberadaannya kemudian tidak pernah diketahui alias hilang.

Gordon Nickel (2011, p. 533) turut menjelaskan bahwa Gospel Barnabas yang merupakan produk *forgery* (pemalsuan) ini sangat terkenal sebab "*is related to the Muslim polemical claim that it links to a manuscript from early Christianity and that it gives the true history of Jesus in contrast to the canonical Gospels* (berkaitan dengan klaim polemik Muslim yang menyatakan bahwa Gospel Barnabas tersebut terkait dengan sebuah naskah dari masa awal Kekristenan dan menyajikan sejarah Yesus yang sebenarnya, yang berbeda dari Gospel-Gospel kanonik [yang ada dalam Bibel Perjanjian Baru]). Gospel Barnabas ini ada dua versi, yaitu versi dalam bahasa Italia dan bahasa Spanyol.

Ada pula Johannes Nicolaas Jacobus Kritzinger (1980, p. 49) yang menyebut bahwa "*[the Gospel of] Barnabas was written after the middle ages by a Muslim who was very well acquainted with the Bible and wanted to create a Muslim Gospel for use in anti-Christian polemics* ([Gospel] Barnabas ditulis setelah Abad Pertengahan oleh seorang Muslim yang sangat memahami Bibel dan ingin menciptakan sebuah Bibel versi Muslim untuk digunakan dalam polemik anti-Kristen)." Namun ia (Kritzinger, 1980) juga menunjukkan bahwa ada bagian dari Gospel Barnabas yang "*in direct contradiction with the canonical Gospels and the Qur'an* (bertentangan secara langsung dengan Gospel-Gospel kanonik dan Al-Qur'an)" dan "*certainly that it was written after 1300* (jelas bahwa karya itu ditulis setelah tahun 1300)" serta "*that it originated in Europe* (berasal dari Eropa)" berdasarkan pada penggunaan kosakata dan latar Abad Pertengahan Eropa atau antara akhir Abad Pertengahan dengan masa Abad Pencerahan Eropa.

Mulai dibicarakannya Gospel Barnabas sehingga mulai menyebar ke dunia Islam sebetulnya terjadi berkat pengaruh dari tulisan seorang Orientalis bernama George Sale (Nickel, 2011, pp. 533–534). Tulisan George Sale sendiri disulut oleh tulisan John Toland yang mengabarkan penemuan gospel yang berbeda dengan Gospel Kanonik sekaligus mempersoalkannya. Tulisan John Toland dan ditambah dengan ulasan George Sale yang disangkutpautkan dengan Islam kemudian menyulut perhatian para akademisi terhadap status Gospel Barnabas, khususnya mengenai otentisitasnya dan penyimpangan istilah antara *Paraclete* dengan *Periclyte* (bdk. Axon, 1902; Nickel, 2011; Sale, 1877, p. 53). Ini terjadi bukan oleh orang Islam, seperti tuduhan George Sale, dan yang jadi acuan seperti dilakukan Ibnu Hisyam merujuk pada teks Gospel Syiria, bukan Gospel Barnabas (lih. Anthony, 2016, pp. 264-265; Guthrie & Bishop, 1951, pp. 251-252).

Berikutnya adalah gospel apokrifa. Apokrifa artinya '*hidden things*' atau 'yang tersembunyi.' Namun Bart Denton Ehrman dan Zlatko Pleše (2014, p. xi) menyatakan bahwa pemahaman apokrifa sebagai 'yang tersembunyi' bisa mengelirukan sebab yang benar adalah "*these books are not especially hidden, although some of them are indeed hard to find, either in the original languages or in English translation. But the term apocrypha eventually came to refer to the books that did not come to be included in the canon of Scripture, and it is in that sense that they are best applied to these other Gospels* (teks-teks atau kitab Gospel ini tidak benar-benar tersembunyi, meskipun beberapa di antaranya memang sulit ditemukan, baik dalam bahasa aslinya maupun dalam terjemahan bahasa Inggris. Intinya, istilah *apocrypha* pada akhirnya digunakan untuk merujuk pada kitab-kitab yang tidak dimasukkan ke dalam kanon Kitab Suci [Bibel], dan dalam pengertian itulah istilah tersebut paling tepat diterapkan pada kitab-kitab 'Gospel lainnya' ini)." Di dalam buku *The Other Gospels* (2014), Bart Denton Ehrman dan Zlatko Pleše

mengumpulkan dan menerjemahkan ke dalam bahasa Inggris 39 teks Gospel yang tidak masuk ke dalam kanonisasi Bibel.

Gospel yang Hilang atau *the Lost Gospel* sebetulnya masuk ke dalam kategori Gospel Apokrifa. Saya sengaja membedakannya dengan Gospel Apokrifa dalam rangka menekankan pada statusnya yang memang benar-benar hilang, baik baru ditemukan pada masa modern maupun tidak bakal ditemukan lagi. Yang dimaksud dengan hilang teks-nya ini berkaitan erat dengan sejarah kanonisasi Bibel dan kekristenan. Sebelumnya di atas sudah disinggung masalah kanonisasi teks Bibel yang merupakan '*case of the survival of the fittest*' seperti disampaikan oleh Bruce Manning Metzger (Metzger, 1989), tetapi ada pula isu mengenai kelompok-kelompok kekristenan awal yang punah sebab tertindas atau kalah persaingan dengan kelompok Kristen yang lebih kuat seperti faksi Kristen-nya Paulus sebagaimana diutarakan oleh Barrie Wilson (2009, p. 2) sehingga wajar bilamana Gospel milik mereka juga akhirnya juga turut lenyap.

Contoh dari Gospel yang Hilang adalah Gospel Basilides yang menimbulkan perdebatan. Di dalam Gospel Basilides, seperti disampaikan oleh Robert Grant (1959, p. 123), ada ajaran bahwa Yesus tidak disalibkan kecuali digantikan oleh Simon of Cyrene "*and stood by, laughing at those who thought they were crucifying him* (dan berdiri di dekat situ, menertawakan mereka yang mengira sedang menyalibkannya)." Perdebatan lainnya adalah mengenai bisa tidaknya disebut sebagai satu bentuk gospel, satu tulisan yang menceritakan kisah kehidupan Yesus, ataukah hanya tulisan berisi ajaran mengenai ajaran mengenai satu momen dari kisah Yesus, ataukah sebetulnya tulisan lain yang keliru dianggap sebagai Gospel Basilides oleh beberapa akademisi pengkaji Bibel (Kelhoffer, 2014, pp. 90, 94). Contoh Gospel yang Hilang lainnya adalah Gospel Q.

3.2. Ajaran dan Kisah Hidup Yesus

Benarkah Yesus benar-benar anti dengan kekerasan? Jawaban atas pertanyaan ini penting untuk diketahui untuk selanjutnya bisa dibandingkan dengan bagaimana terjadinya penyebaran Kristen yang dilakukan oleh mereka yang disebut sebagai umat Kristen ke seluruh dunia. Pembandingan ini relevan di dalam merespon pernyataan George Sale (1877, p. 35) mengenai "*one of the strongest demonstrations of the divine original of Christianity, that it prevailed against all the force and powers of the world by the mere dint of its own truth* (salah satu bukti terkuat mengenai asal-usul ilahi Kekristenan adalah kenyataan bahwa agama ini mampu berjaya melawan segala kekuatan dan kuasa dunia, semata-mata berkat kebenarannya sendiri)" yang dihadirkan bersandingan dengan agama Islam yang disebutnya "*Mohammedism was no other than a human invention, that it owed its progress and establishment almost entirely to the sword* (Mohammedanisme [Islam] tidak lain hanyalah sebuah agama rekaan manusia, yang kemajuan serta kemantapannya hampir sepenuhnya bergantung pada pedang)."

3.2.a Konteks Yesus Sebelum Diburu dan Disalibkan

Kekerasan dan peperangan adalah sesuatu yang tidak dilarang di dalam tradisi Yahudi selama dalam konteks yang tepat. Ini bisa dilihat dalam Samuel 15:3, Yesaya 13:13-18, dan Hosea 13:16. Yesus sendiri, yang besar dan hidup dalam tradisi Yahudi, secara eksplisit juga menyebut mengenai keadaan yang tak damai, pedang, dan bunuh seperti dalam Matius 5:17, 10:34, dan Lukas 19:27. Kita juga bisa mengetahui bahwa bangsa Yahudi saat itu menunggu messiah untuk menyatukan berperang bersama atas seluruh bangsa Yahudi di tanah yang dijanjikan dengan nama Daud (David) sebagaimana tercantum dalam Yehezkiel 37:21-28. Yesus kelihatannya juga menyadari dan menunggu hal ini serta menjadi alasan dari kepergiannya ke Yerusalem dan kemudian mempersenjatai diri dalam rangka melibatkan diri terlibat dalam gerakan perlawanan anti-Romawi seperti dibicarakan akademisi Bibel seperti Fernando

Bermejo-Rubio (2014, p. 56) atau justru sebagai satu upaya dalam mewujudkan penggenapan nubuah dalam Yesaya 53:12 seperti dibicarakan oleh Dale Basil Martin (2014, pp. 6–7). Dale Basil Martin (2014, p. 20) mengatakan bahwa "*Jesus' band would not need to do the fighting on their own. But they were armed so that they could participate in the battle, alongside angelic soldiers and cavalry. Being armed with swords inside a city, and especially at an important and potentially turbulent festival, was always a cause for alarm for the Romans* (kelompok Yesus tidak perlu berjuang sendirian. Namun, mereka mempunyai senjata agar dapat turut serta dalam pertempuran, berdampingan dengan para prajurit dan pasukan berkuda dari kalangan malaikat. Membawa pedang di dalam kota, terlebih lagi pada saat perayaan penting yang berpotensi diwarnai kerusuhan, selalu menjadi hal yang mencemaskan bagi pihak Romawi)." Ini yang dikatakan menjadi penyebab dari penangkapan Yesus di Taman Getsemani.

Saya tidak sepakat dengan penafsiran tersebut. Pada bagian sesudah ini akan menjelaskan peristiwa tersebut secara kronologis sesuai pembacaan cermat (*close reading*) saya atas teks keempat Gospel yang menjelaskan mengapa Yesus mengumpulkan para muridnya dan berniat pergi ke Galilea. Oleh sebab itulah saya sepakat dengan Justin Meggitt (2023, pp. 384, 390) bahwa "*The datum that Jesus's followers, at the time of his arrest, were armed, is also likely to be unimportant for a rather more mundane reason. Put simply, it was hardly surprising that at least some, if not all, of Jesus's followers possessed a μάχαιρα (the word universally rendered 'sword' in English translations of the New Testament), as these were ubiquitous, and it is unlikely that such an implement would have been viewed by the disciples or anyone else, as evidence of military intent on their part. Some might find this observation far from novel. For example, it is customary in commentaries to explain the presence of μάχαιραι amongst the disciples in Gethsemane as explicable because such things were regularly carried on journeys for self-defence against animals and bandits* (data bahwa para pengikut Yesus bersenjata, pada saat penangkapannya, kemungkinan besar juga tidak penting karena alasan yang lebih sederhana. Sederhananya, bukanlah hal yang mengejutkan bahwa setidaknya sebagian, jika tidak semua, pengikut Yesus memiliki *μάχαιρα* atau *máchaira* (kata yang secara universal diterjemahkan sebagai 'pedang' dalam terjemahan bahasa Inggris Perjanjian Baru), karena benda ini ada di mana-mana, dan tidak mungkin alat seperti itu akan dipandang oleh para murid atau siapa pun sebagai bukti niat militer di pihak mereka. Beberapa orang mungkin menganggap pengamatan ini bukanlah hal baru. Misalnya, sudah menjadi kebiasaan dalam tafsir untuk menjelaskan keberadaan pisau di antara para murid di Getsemani sebagai hal yang dapat dijelaskan karena benda-benda seperti itu secara teratur dibawa dalam perjalanan untuk membela diri terhadap binatang buas dan bandit)" dan "*the likelihood that the weapons possessed by Jesus's followers were of this ad hoc kind, rather than those used by the professional military, may also explain why Jesus's followers hardly put up much of a fight* (kemungkinan bahwa senjata yang dimiliki oleh para pengikut Yesus merupakan jenis senjata yang dibuat secara darurat, bukan senjata yang digunakan oleh militer profesional, mungkin juga menjelaskan mengapa para pengikut Yesus hampir tidak memberikan perlawanan berarti)."

3.2.b Perjalanan Hidup Yesus Mendekati Tragedi Penyaliban

Perjalanan hidup yang mendefinisikan status Yesus jika diperhatikan sebetulnya terjadi dari satu rentetan peristiwa yang melibatkan dirinya di Yerusalem. Rentetan peristiwa ini membuat jengkel para pemuka agama Yahudi: masuk kota dengan cara yang mencuri perhatian publik, mengutuk praktik pengelolaan Kuil Herodian, perdagangan di pelataran Kuil Herodian, dan mempertunjukkan mukjizat (Matius 21: 10-17) atau mulai banyak orang Yahudi di Yerusalem meninggalkan para imam dan beralih mengikuti

Yesus sebab tersiar kabar mengenai mukjizat pembangkitan dari kubur atas diri Lazarus (Yohanes 12: 9-18) atau masuk ke Kota Yerusalem dengan cara yang menarik perhatian, mengusir para pedagang yang ada di Kuil Herodian, dan pengajarannya di Kuil Herodian selalu memikat banyak orang (Lukas 19: 28-48). Yesus juga terlihat berpotensi menimbulkan omongan orang sebab melakukan kerja penyembuhan pada hari Sabat (Yohanes 5: 9-16).

Popularitas Yesus makin menguat di Yerusalem. Situasi tambah panas sebab Yesus menyindir "imam-imam kepala dan orang-orang Farisi" melalui perumpamaan-perumpamaan (Matius 21: 45-46). Dari peristiwa tersebut, muncul satu rencana "menjerat Yesus dengan suatu pertanyaan" dengan melibatkan "murid-murid mereka bersama-sama orang-orang Herodian" (Matius 22: 15-22) atau satu rencana untuk menjebak Yesus dengan memanfaatkan "beberapa orang Farisi dan Herodian kepada Yesus untuk menjerat dia dengan suatu pertanyaan" (Markus 12: 13-17) atau satu rencana dengan "menyuruh kepadanya mata-mata yang berlaku seolah-olah orang jujur, supaya mereka dapat menjeratnya dengan suatu pertanyaan dan menyerahkannya kepada wewenang dan kuasa wali negeri" (Lukas 20: 20-26). Namun rencana penjebakan atas diri Yesus ini gagal.

Gagal dengan jebakan, imam kepala dan para ahli Taurat membuat rencana lain untuk menyingkirkan Yesus. Rencana ini merupakan hasil dari pertemuan dua hari menjelang Hari Paskah: Yesus akan mereka bunuh. Namun mereka ingin Yesus dibunuh tidak pada saat Paskah (*Pesakh*, *Passover*) atau hari raya Roti Tidak Beragi (*Hag HaMatzot*, *Feast of Unleavened Bread*) atau hari raya yang berlangsung selama tujuh hari sesudah Paskah: "Jangan pada waktu perayaan, supaya jangan timbul keributan di antara rakyat" (bdk. Markus 14: 1-2, Matius 26: 5). Pertemuan mendekati hari Paskah (Lukas 22: 1-2) atau dua hari menjelang Paskah untuk membunuh Yesus ini diadakan di istana Imam Besar yang bernama Kayafas (Matius 26: 1-5).

Yesus tahu bahwa dirinya ternyata menjadi target pembunuhan dari mereka yang tidak suka dengan pengaruh dan ajarannya. Merespon situasi yang ada, Yesus merencanakan perjalanan bersama pengikutnya ke luar dari kota Yerusalem. Perjalanan ini tentu membutuhkan bekal dan senjata sehingga ia memerintahkan pengikutnya untuk membawa pundi, bekal, dan "membeli pedang" (Lukas 22: 36) dan mereka akhirnya membeli dua pedang (Lukas 22: 38). Keluar dari Yerusalem dengan pundi, bekal, dan pedang ini bukan untuk mengumpulkan pasukan untuk mengadakan penyerangan, tetapi disebabkan oleh adanya laporan yang menempatkan dirinya sebagai bagian dari antara bangsa Yahudi yang akan mengadakan pemberontakan terhadap kekuasaan Romawi (Lukas 22: 36-38) sehingga meninggalkan Yerusalem menjadi satu pilihan yang tidak terelakkan.

Keadaan begitu menegangkan. Ini belum ditambah dengan adanya seorang pengkhianat yang berkonspirasi dengan imam kepala dan ahli Taurat dalam rencana penangkapan dan pembunuhan Yesus (Yohanes 13: 21). Yesus sejak semula sudah tahu siapa dari antara pengikutnya yang berkhianat. Saat makan malam Paskah bersama para pengikutnya, ia membongkarnya dengan tidak secara langsung menyebut nama si pengkhianat (Matius 26: 21-25, Markus 14: 18-21, Lukas 22: 11, 21-23). Sempat terjadi perdebatan di antara para pengikut Yesus mengenai siapa pengkhianat yang dimaksud (Lukas 22: 23-24). Namun akhirnya Yesus membuka kedok si pengkhianat (Matius 26: 25). Terlihat seperti orang 'kerasukan iblis' sebab pengkhianatannya terbongkar, Yudas yang ditantang untuk tetap pada rencana jahatnya akhirnya keluar dari kumpulan malam itu (Yohanes 13: 21-30).

Mengingat situasi makin tidak kondusif, Yesus berencana keluar dari Yerusalem. Ia akan bertemu dengan para pengikutnya di Taman Getsemani, Bukit Zaitun (Lukas 22: 39) atau Yesus bersama-sama dengan pengikutnya menuju ke tempat ini (Matius 26: 30, 36, Markus 14: 26, 32, Yohanes 18: 1). Dari Taman Getsemani ini Yesus berencana ke Galilea (Matius 26: 32) atau mendahului para pengikut setianya menuju Galilea (Matius 26: 32, Markus 14: 28). Bersamaan dengan rencana kepergian Yesus ke Galilea ini, terlihat pula bahwa Yesus tidak akan masuk lagi ke Yerusalem meskipun ini bertentangan dengan cita-cita Yesus yang ingin berpusat di Yerusalem dalam rangka menyatukan bangsa Yahudi dalam ajarannya (Matius 23: 37-39). Yesus sadar bahwa dia tidak mungkin kembali ke Yerusalem.

Galilea adalah satu wilayah yang istimewa bagi Yesus. Meskipun Yesus terlahir di Bethlehem, wilayah Yudea, akan tetapi Nazaret, satu kota di wilayah Galilea, adalah tempat Yesus dibesarkan (Lukas 2: 39-40, Lukas 4: 16). Ini menjelaskan satu pernyataan Yesus sebagai seseorang yang berasal dari Yudea dan datang ke Galilea (Yohanes 4: 47). Di Galilea-lah Yesus memulai penyebaran ajarannya (Yohanes 3: 22) sehingga akhirnya luas diterima (Matius 4: 23-25). Sampai-sampai jamak diketahui bahwa Yesus adalah orang Galilea (Matius 26:69) atau nabi dari Nazaret di Galilea (Matius 21:11) atau tokoh dari orang-orang Galilea (Markus 14:70). Yesus sering ke Yudea dan mendapat banyak pujian di Yudea (Lukas 4:14-15). Kepopuleran Yesus di Galilea terlihat sebagai kepopuleran yang baik sebab otoritas penguasa Galilea pun sampai bersimpati padanya meskipun belum pernah bertemu dan baru mendengar tentangnya (Lukas 23:6-8). Ia ternyata juga sudah dikenal sebagai tokoh dari Galilea oleh para pendengki ajarannya di Yerusalem bahwa Yesus "menghasut rakyat dengan ajarannya di seluruh Yudea, ia mulai di Galilea dan sudah sampai ke sini" (Lukas 23:5). Belajar dari pengalaman saat situasi gawat terjadi sebelumnya, Yesus kembali ke Galilea (Matius 4:12). Lagi pula Galilea juga merupakan wilayah tempat aparat Yerusalem tidak memiliki yuridiksi langsung sejak Antipas ditunjuk sebagai penguasa Galilea atau menurut keterangan dari Richard Horsley (1996, p. 92) bahwa "*Ostensibly, with the Roman appointment of Herod's son Antipas as ruler in Galilee, Jerusalem no longer held direct jurisdiction over Galilee*." Ringkasnya, Galilea adalah wilayah yang aman bagi Yesus dengan menimbang konteks situasi saat itu.

Dengan para pengikutnya di Taman Getsemani, Bukit Zaitun (Matius 26:36, Lukas 22:40) yang terletak di seberang Sungai Kidron (Yohanes 18:1), Yesus berpesan agar mereka semua berdoa sehingga mereka selamat dari keadaan yang makin memburuk (Lukas 22:40). Yesus sedikit menjauh dari para pengikutnya untuk berdoa dalam rasa takut (bdk. Lukas 22:41-42, Matius 26:36-38, Markus 14:32-36). Yesus menjauh "kira-kira sepelempar batu jaraknya, lalu Ia berlutut dan berdoa" (Lukas 22:41). Tindak Yesus sedikit menjauh untuk berdoa ini sendiri (Lukas 22:41) atau disertai oleh Petrus, Yakobus dan Yohanes (Markus 14:33) atau mengajak Petrus dan kedua anak Zebedeus (Matius 26:37), kedua anak Zebedeus ini bernama Yakobus dan Yohanes (Matius 4:21).

Taman Getsemani ini adalah tempat yang sudah biasa menjadi tempat bertemu Yesus dengan pengikutnya (Lukas 22:39, Yohanes 18:2) atau satu tempat yang menjadi tempat mukim Yesus pada malam hari selama menyebarkan ajarannya di Yerusalem (Lukas 21:37). Di taman ini, Yesus meminta beberapa pengikutnya untuk berjaga-jaga sementara ia menyendiri berdoa kepada Tuhan (Markus 14:32) atau meminta para pengikutnya duduk sedangkan ia menjauh untuk berdoa (Matius 26:36). Yesus sedih dan takut (Matius 26:37). Ia mengalami ketakutan yang luar biasa hingga berkeringat darah (Lukas 22: 44). Betapa kecewa diri Yesus sebab mendapati pengikut yang diminta untuk berjaga malah tertidur. Yesus menegur mereka dan meminta mereka berdoa agar bisa

waspada menjaga keadaan. Yesus kemudian melanjutkan doanya (bdk. Markus 14:37-40, Lukas 22:45-46, Matius 26:40-41). Sesudah kembali berdoa, ia mendapati para pengikut yang diminta berjaga ternyata kembali tertidur (Matius 26:43-44). Yesus kembali menjauh berdoa. Dalam keadaan takut, ia mengulang-ulang doa yang sama (bdk. Markus 14:39, Matius 26:44).

Yudas datang bersama dengan pasukan Romawi bersenjata lengkap "dengan pedang dan pentung" (Lukas 22:52) atau "serombongan besar orang yang membawa pedang dan pentung" (Matius 26:47) atau "datang lengkap dengan pedang dan pentung" (Matius 26:55) atau "sepasukan prajurit dan penjaga-penjaga Bait Allah ... lengkap dengan lentera, suluh dan senjata" (Yohanes 18:3) atau "pasukan prajurit serta perwiranya dan penjaga-penjaga" (Yohanes 18:12). Tahu ada pasukan hendak menangkap Yesus, para pengikut Yesus bersiap melakukan serangan dengan pedang. Para pengikut bertanya pada Yesus: "mestikah kami menyerang mereka dengan pedang?" (Lukas 22:49). Namun Yesus tahu bahwa pasukan Romawi sebenarnya hanya mencari dirinya sehingga ia merelakan diri untuk ditangkap agar tidak jatuh korban di antara pengikutnya (Lukas 22:47-48, Yohanes 18:4-8). Ia tidak mau membiarkan pengikutnya yang sudah berikrar setia jatuh menjadi korban (Yohanes 18:9). Namun ada seorang pengikut, Simon Petrus, menghunus pedang dan memutus telinga kanan hamba Imam Besar yang bernama Malkhus (Yohanes 18:10-11, bdk. Lukas 22:50) atau memutus telinga hamba Imam Besar (Matius 26:51, Markus 14:47). Yesus menegur tindakan Simon Petrus dan memintanya untuk menyarungkan pedangnya (Yohanes 18:11) dan berkata "barangsiapa menggunakan pedang, akan binasa oleh pedang" (Matius 26:52) atau berkata "sudahlah itu" (Lukas 22:51) atau "sarungkan pedangmu itu" (Yohanes 18:11). Yesus kemudian menyembuhkan telinga hamba Imam Besar dengan menyentuhnya (Lukas 22:51). Perlu pula diketahui bahwa para pengikut Yesus di dalam momen ini membawa *μάχαιρα* (*máchaira*) semacam belati (pedang pendek) atau pisau ukir. *Máchaira* ini, sebagaimana diutarakan oleh Justin Meggitt (2023, p. 384), biasa dibawa oleh orang-orang saat itu untuk melindungi diri mereka dari serangan hewan dan para bandit saat mereka bepergian.

Akhirnya Yesus rela ditangkap dan dihadapkan ke mertua Imam Besar Yahudi yang bernama Hanas, dan Kayafas yang menjabat Imam Besar saat itu, atau dihadapkan di depan Mahkamah Agama. Yesus gagal dibuktikan bersalah (bdk. Matius 26:57-60, Lukas 22:52-54, Yohanes 18:12-23). Yesus diolok-olok dan dipukuli, tetapi tetap tidak diketemukan kesalahan atas diri Yesus. Yesus tahu bahwa sia-sia saja sekiranya ia membela diri (Markus 14:53-55, Lukas 22:63-67). Usaha membuktikan kesalahan Yesus agar dapat dikenai hukuman mati melalui Mahkamah Agama tidak berhasil meskipun sudah diwarnai dengan kesaksian palsu (Matius 16:59-60). Akhirnya Yesus diludahi dan menjadi sasaran pemukulan (Matius 26:67) atau sebelum itu dihujani olok-olok dan pukulan (Lukas 22:63). Dari Kayafas, Yesus dibawa ke penguasa otoritas Romawi di negeri itu, Pontius Pilatus, untuk diadili. Saat itu hari masih pagi (Yohanes 18:28).

Dibawanya Yesus ke otoritas Romawi disebabkan adanya aturan hukum yang berlaku saat itu *potestas gladii*. Di dalam aturan ini, sebagaimana penjelasan Adrian Kacian (2014, p. 20) bahwa "*the Jews in Palestine in the times of Jesus of Nazareth (first half of the 1st century CE) were under the rule of the Roman Empire. Their governing body (the Sanhedrin with the high priest in the lead) was not independent in its decisions and sentences and had to report to the Roman procurator - the representative of the Roman rule. This double type of rule is reflected at Jesus' trial who as a victim faced both sides: the Jewish first and then the Roman* (Bangsa Yahudi di Palestina pada masa Yesus dari Nazareth (paruh pertama abad ke-1 Masehi) berada di bawah kekuasaan Kekaisaran

Romawi. Badan pemerintahan mereka (Sanhedrin, yang dipimpin oleh Imam Besar) tidak memiliki kebebasan penuh dalam mengambil keputusan maupun menjatuhkan hukuman, serta harus melapor kepada prokurator Romawi—wakil dari otoritas Romawi. Pola pemerintahan ganda ini tercermin dalam peristiwa pengadilan Yesus; sebagai pihak yang diadili, ia harus berhadapan dengan kedua belah pihak tersebut: pertama pihak Yahudi, kemudian pihak Romawi)."

Akan tetapi Pontius Pilatus mengklaim tidak menemukan kesalahan apapun atas diri Yesus, padahal sudah melakukan interogasi dengan siksaan atas Yesus (bdk. Lukas 23:1-5, Yohanes 18:28-40, Yohanes 19:1-4). Pilatus 'seolah' berkeinginan membebaskan Yesus sebab memang tidak ada bukti Yesus bersalah. Kehendak Pontius Pilatus ditentang massa yang berteriak kepada Pilatus sebagai musuh Kaisar Romawi apabila tidak memberi hukuman kepada Yesus (Lukas 23:4-5, Yohanes 19:6-16). Usul Pontius Pilatus untuk mengakomodasi tuntutan para imam adalah Yesus dihajar untuk kemudian dibebaskan, tidak dihukum mati, sebab "sesungguhnya tidak ada suatu apapun yang dilakukannya yang setimpal dengan hukuman mati" (Lukas 23:13-17). Herodes yang merupakan penguasa Galilea dan sedang berada di Yerusalem (Lukas, 23:7) selepas dimintai pendapat Pilatus ternyata juga tidak menemukan kesalahan Yesus (Lukas 23:14-15).

Sebenarnya permintaan pendapat Pontius Pilatus kepada Herodes ini agak aneh jikalau kemudian Pontius Pilatus terlihat masih belum menemukan kesalahan atas diri Yesus. Akan tetapi perlu dicermati bahwa Herodes memberikan jubah kebesaran [ungu] kepada Yesus untuk dikirim kembali kepada Pontius Pilatus (Lukas 23:11) atau pasukan Pontius Pilatus-lah yang mengenakan jubah ungu kepada Yesus (Markus 15:17, Yohanes 19:2). Jubah ungu adalah simbol kebangsawanan dan kepemimpinan tertinggi agama dalam tradisi Yahudi yang dikenal dan diakui secara resmi dalam wilayah Romawi.

Dihadapkannya Yesus ke persidangan yang nantinya membawa Yesus kepada penyaliban menurut saya cenderung kepada aksi simbolis Yesus masuk ke Yerusalem dengan mengendarai keledai. Juho Sankamo (2014, p. 32) memberikan informasi mengenai signifikansi dari jubah ungu bagi bangsa Yahudi dan Romawi sebab tserta aksi simbolis terencana dari Yesus untuk memasuki Kota Yerusalem dengan di atas keledai beberapa hari sebelum Paskah-nya orang Yahudi (*Passover* atau *Pesach*) sebagai satu pesan kepada bangsa Yahudi di Kota Yerusalem mengenai hampir dekatnya realisasi nubuah yang bisa dirujukkan kepada Zakharia 9:9-10 dan sikap waspada bangsa Romawi terhadap bangkitnya harapan bagi bangsa Yahudi untuk melakukan perlawanan besar lagi terhadap kekuasaan Romawi, tetapi tidak menjelaskan perilaku Pontius Pilatus sesuai dengan apa yang dikabarkan gospel Markus, Lukas, dan Yohanes.

Begitu pentingnya aksi simbolis ini sebab sampai dikabarkan oleh keempat gospel. Perilaku Pontius Pilatus bisa dikaitkan dengan respon publik yang positif menyambut kedatangan Yesus yang mengendarai keledai serta Yesus yang sudah memiliki massa, sedangkan aksi simbolis Yesus tidak dilakukan dengan menyandang senjata sebagai justifikasi dari tuduhan yang bisa dialamatkan kepadanya sebagai seorang pemberontak oleh pemerintah otoritas Romawi. Ini juga bisa dikaitkan dengan peristiwa penangkapan Yesus di Taman Getsemani dengan para pengikutnya yang ternyata hanya membawa *μάχαιρα* (*máchaira*). Saya berpendapat bahwa ada kombinasi dari dua kubu yang kemudian menciptakan situasi berkenaan dengan harus terbitnya vonis penyaliban atas diri Yesus, yaitu kubu para pemuka agama Yahudi saat itu tidak menyukai pelurusan-pelurusan praktik keyahudian yang dibawa oleh Yesus belum ditambah dengan kepopuleran Yesus yang makin meningkat serta kubu penguasa otoritas Romawi yang butuh menekan segala macam potensi bahaya yang ada dari bangsa jajahan mereka.

Awalnya Pontius Pilates mungkin melihat Yesus bukanlah suatu ancaman sebab tidak ditemukan bukti atas dirinya melakukan perlawanan dengan senjata kepada penguasa Romawi. Namun Herodes menyadarkan Pontius Pilatus mengenai kepolosannya di dalam melihat Yesus dengan mengirimkan Yesus balik kepadanya dengan jubah ungu. Ini bisa menjelaskan mengapa kemudian "pada hari itu juga bersahabatlah Herodes dan Pilatus" (Lukas 23:12). Di sisi lain, Pontius Pilatus tidak mungkin merusak kewibawaan sidang di bawah kuasanya dengan menuduh Yesus berencana melakukan makar kepada penguasa Romawi, sedangkan Pontius Pilatus (dan Herodes) gagal menemukan bukti akan adanya provokasi penentangan kepada penguasa Romawi oleh Yesus, pemilikan senjata selain *μάχαιρα* (*máchaira*) sebagai alat bukti di antara para pengikut Yesus, dan kesalahan yang dapat membuat Yesus bisa sah dihukumi mati (Lukas 23:15). Para pemuka agama Yahudi saat itu juga kesulitan dengan tuduhan yang bisa dialamatkan kepada Yesus meskipun telah membawa Yesus dengan tuduhan telah "menyesatkan rakyat" (Lukas 23:13). Namun Pontius Pilatus tahu bahwa Yesus berbahaya bagi Romawi dan sadar ada sekelompok pemuka agama Yahudi dengan rasa dengki (Matius 27:18, Markus 15:10) yang ingin menyingkirkan Yesus. Inilah yang kemudian kelihatan dimanfaatkan oleh Pontius Pilatus dengan sengaja mengadakan percakapan dengan publik persidangan, khususnya para pemuka agama Yahudi, justru dalam rangka provokasi massa untuk membuat dirinya bisa berhasil menyingkirkan Yesus.

Percakapan Pontius Pilatus dengan massa: "Tetapi kejahatan apakah yang telah dilakukannya?" (Matius 27: 23, Markus 15: 14) atau "Kejahatan apa yang sebenarnya telah dilakukan orang ini? Tidak ada suatu kesalahan pun yang kudapati padanya yang setimpal dengan hukuman mati" (Lukas 23: 22) atau "Aku tidak mendapati kesalahan apapun padanya" (Yohanes 18: 38) atau "Supaya kamu tahu, bahwa aku tidak mendapati kesalahan apapun padanya" (Yohanes 19: 4), memang dilangsungkan dalam rangka menyelamatkan dirinya yang terkait dengan posisi resminya sebagai pemegang kuasa hukum di wilayah Romawi. Dengan cara seperti ini, massa di persidangan yang sebelumnya sudah dihasut oleh para pemuka agama Yahudi untuk memojokkan Yesus malah bisa terprovokasi.

Massa yang terprovokasi akan semakin menguatkan keinginan kerumunan untuk memberikan hukuman berat kepada Yesus dibandingkan kepada Barabas (atau Yesus Barabas) yang potensi bahayanya bagi kekuasaan Romawi lebih ringan sebab ia hanya penjahat terkenal (Matius 27: 16) atau seorang penyamun (Yohanes 18: 40), bukan satu pemimpin apokalipsisme Yahudi karismatik dengan massa yang banyak. Melalui manuver seperti ini, Pontius Pilatus bisa menghindarkan dirinya dari kebiasaan pada hari Paskah Yahudi untuk "membebaskan satu orang hukuman pada tiap-tiap hari raya itu atas pilihan orang banyak" (Matius 27: 15) atau "telah menjadi kebiasaan untuk membebaskan satu orang hukuman pada tiap-tiap hari raya itu menurut permintaan orang banyak berdasarkan permintaan orang banyak" (Markus 15: 6, bdk. Lukas 23: 13-17) atau "pada kamu ada kebiasaan, bahwa pada Paskah aku membebaskan seorang bagimu" (Yohanes 18: 39) atas diri Yesus sebab massa *toh* makin bersemangat memilih Yesus Kristus untuk dihukum.

Bersamaan dengan langkah itu pula, narasi mengenai istri Pilatus yang mengirimkan pesan agar Pilatus bersikap netral dalam kasus yang sedang dihadapinya (Matius 27: 19) dan Pontius Pilatus yang terlihat mencuci tangan dari vonis atas diri Yesus bisa dialamatkan kepada keadaan yang berangsur di luar kendali, "segala usaha akan sia-sia, malah sudah mulai timbul kekacauan" (Matius 27:24). Tidak hanya menjaga wibawa hukum, Pontius Pilatus juga mengamankan diri dari potensi tudingan atas

penyelenggaraan satu pengadilan yang tidak adil oleh para pengikut Yesus. Bagaimanapun juga, "Pilatus ingin memuaskan hati orang banyak itu" (Markus 15:15) atau "mereka menang dengan teriak mereka" (Lukas 23:23). Teriakan yang menginginkan agar Yesus dihukum mati sesuai hukum Torah membuat "bertambah takutlah ia [Pilatus]" (Yohanes 19:8). Akibatnya Pilatus, pemegang otoritas yang berkuasa di Judaea, negeri tempat Yesus diperkarakan, siang hari itu dalam suasana persiapan Paskah Yahudi menjadi 'terlihat seolah' terpaksa mengikuti keinginan dari massa (Matius 27:26, Markus 15:15, Lukas 23:10-12, 23-25, Yohanes 19:14,16). Menurut Gospel Kanonik, Yesus kemudian disalibkan.

Perlu diketahui bahwa Yesus bukanlah pemuka Yahudi pertama yang mengalami tragedi penyaliban. Sebelum Yesus, sudah ada banyak dari kalangan bangsa Yahudi yang disalibkan (lih. Matius 23:34). Ini juga merupakan hukuman yang lazim berlaku atas diri dari kalangan bangsa Yahudi di dalam wilayah kekuasaan Romawi (bdk. Hughes, 2013; Retief & Cilliers, 2003; van Wingerden, 2025).

Ruben van Wingerden (2025, pp. 185–186, 188) mengatakan "*many texts speak of crucified individuals who were left to rot as bird food, or food for the wild animals. In some cases, however, the bodies were removed from the crosses for proper burial* (banyak naskah menyebutkan tentang orang-orang yang disalibkan yang dibiarkan membusuk menjadi santapan burung atau hewan liar. Namun, dalam beberapa kasus [khususnya bagi mereka dari bangsa Yahudi], jenazah mereka diturunkan dari kayu salib untuk dimakamkan secara layak)" dan "*be buried in the earth before sundown* (dikuburkan di dalam tanah sebelum matahari terbenam)." Hal lainnya adalah penyaliban tidak selalu melibatkan pemakuan, melainkan bisa dengan penggunaan tali sebagaimana terdapati dalam tulisan Xenophon of Ephesus yang hidup pada abad II Masehi dalam terjemahan Ruben van Wingerden (2025, p. 193): "*They raised the cross and bound him to it, tying his hands and feet tight with ropes, for this is the local custom in crucifixion* (Mereka mendirikan salib itu dan mengikatnya di sana, membebat erat tangan dan kakinya dengan tali, karena demikianlah adat setempat dalam penyaliban)."

Pengikatan dengan tali dalam penyaliban juga dikemukakan oleh Retief dan Cilliers (2003, p. 940), meskipun lazimnya dipergunakan paku. Beberapa kasus penyaliban malah bisa terjadi dengan cara tubuh dibalik dengan kepala di bawah. Korban penyaliban bisa meninggal paling cepat sekitar 3 jam hingga 4 hari. Pemastian kematian biasanya dilakukan dengan pematahan tulang kaki di bawah lutut atau dengan penusukan tombak ke dada bagian jantung atau terkadang dilakukan dengan penyulutan api sehingga asap membuat sesak napas korban penyaliban.

Tidak berbeda dengan apa yang dikemukakan oleh Ruben van Wingerden, Retief dan Cilliers (2003, p. 940) mengatakan bahwa "*After death Roman law allowed the family of the deceased to remove the body for burial, after obtaining permission from a judge. Otherwise it was customary to leave the corpse on the cross to be devoured by predatory animals and birds* (Setelah kematian, hukum Romawi mengizinkan keluarga mendiang untuk mengambil jenazah guna dimakamkan, setelah memperoleh izin dari hakim. Jika tidak, sudah menjadi kebiasaan untuk membiarkan jenazah tetap berada di kayu salib agar disantap oleh hewan pemangsa dan burung)." Hukuman salib diterima juga di kalangan Yahudi sebagai pengganti dari hukuman dengan lemparan batu atau pencekikan. Hukuman penyaliban awalnya dilakukan dengan pengikatan di pohon (*infelix lignum*) atau tiang pancang (*crux simplex*). Namun kemudian berkembang menjadi penyaliban terhukum di tiang kayu berbentuk X (*crux decussata*), berbentuk T (*crux commissa*), dan bentuk salib yang terkenal (*crux immissa*). Dalam konteks kekuasaan Romawi abad pertama, hukuman penyaliban ini lebih banyak diberlakukan

kepada para pemberontak kekuasaan Romawi atau dalam bahasa Retief dan Cilliers (2003, p. 939) "*large numbers of rebels against Rome (mostly Jews)*" daripada kepada mereka yang *true criminal*. Perlawanan terhadap kekuasaan Romawi pula yang menjadi dakwaan yang ditudingkan kepada Yesus. Ringkasnya, Yesus bukanlah orang pertama dan satu-satunya dari kalangan Yahudi yang mengalami penyaliban.

3.2.c Yesus Disalibkan dan Berada dalam Kubur

Di dalam Gospel Matius 12:40 terdapat nubuah yang dituliskan berasal dari Yesus: "seperti Yunus tinggal di dalam perut ikan tiga hari tiga malam, demikian juga Anak Manusia akan tinggal di dalam rahim bumi tiga hari tiga malam." Ini bersesuaian dengan Matius 16:21, Matius 27:63, dan Lukas 24:7. Nubuah yang diceritakan oleh penulis Gospel Matius berasal dari Yesus sendiri bahwa ia bakal mengalami peristiwa seperti Yunus sebetulnya malah bisa dikaitkan dengan kisah Yunus 'melarikan diri' dari perintah Tuhan untuk pergi ke Niniwe sehingga mendapatkan hukuman "tinggal di dalam perut ikan itu tiga hari tiga malam lamanya" seperti bisa dilihat dalam Yunus 1:1-17. Dengan kata lain, pembacaan alternatif dari adanya rencana Yesus 'melarikan diri' ke Galilea bisa diajukan, padahal mungkin saja seharusnya tetap tinggal di Yerusalem.

Lain dari itu, perlu juga diperhatikan adanya tradisi Kristen bahwa penyaliban Yesus terjadi Jumat sore yang dianggap sesuai Markus 15:42 dalam Codex Vaticanus bunyinya και ηδη οψιας γενομενης επει ην παρασκευη, padahal Yesus pada hari Minggu "setelah matahari terbit" sesuai Markus 16:2 atau sebelum terbit matahari bila hendak merujuk pada Matius 28:1 dan Yohanes 20:1 atau "pagi-pagi benar" sesuai Lukas 24:1. Dari situlah, David Butler Cummings (2007, p.63) menolak penetapan hari Jumat karena "*a Friday crucifixion leads to only two days of darkness* (penyaliban pada hari Jumat hanya berujung pada dua hari kegelapan)" sekaligus mengajukan pendapat bahwa Yesus disalibkan pada hari Kamis sebab "*a Thursday crucifixion matches the three days of darkness prophesied* (penyaliban pada hari Kamis selaras dengan tiga hari kegelapan yang dinubuatkan)."

Pendapat tersebut berbeda dengan pendapat Herman Louis Hoeh yang mengajukan hari Rabu sebagai hari penyaliban Yesus. Herman Louis Hoeh (1968, p. 46) mengatakan bahwa "*Nisan or Abib, the month in which Jesus was crucified, began on Thursday, April 12, in 31 A.D. Thursday, April 12, was the first of Abib. Then the Passover - the day on which Jesus was crucified- which is the 14th day of the month, OCCURRED ON WEDNESDAY, APRIL 25, IN 31 A.D.* (Nisan atau Abib, bulan di mana Yesus disalibkan, dimulai pada hari Kamis, 12 April, tahun 31 M. Kamis, 12 April, merupakan hari pertama bulan Abib. Dengan demikian, Paskah—hari di mana Yesus disalibkan—yang jatuh pada hari ke-14 bulan tersebut, BERLANGSUNG PADA HARI RABU, 25 APRIL, TAHUN 31 M.)."

Itu mirip dengan argumen yang diajukan oleh Herbert Armstrong (1954, p. 15) bahwa "*Jesus was crucified on WEDNESDAY, the middle day of the week; He died on the cross shortly after 3 p.m. that afternoon, was buried before sunset Wednesday evening. Now COUNT the THREE DAYS and THREE NIGHTS. His body was Wednesday, Thursday, and Friday NIGHTS in the grave-THREE NIGHTS. It also was there through the daylight part of Thursday, Friday, and SaturdayTHREE DAYS. He rose Saturday-the Sabbath-late afternoon, shortly before sunset, at the same TIME OF DAY that He was buried! And Sunday morning at sunrise He was NOT THERE-HE WAS ALREADY RISEN!* (Yesus disalibkan pada hari RABU, hari di tengah minggu; Ia wafat di kayu salib tak lama setelah pukul 3 sore pada hari itu, lalu dimakamkan sebelum matahari terbenam pada Rabu petang. Sekarang, HITUNGLAH TIGA HARI dan TIGA MALAM tersebut. Jenazah-Nya berada di dalam makam selama MALAM hari Rabu, Kamis, dan Jumat—TIGA MALAM. Jenazah-Nya juga berada di sana sepanjang bagian siang hari Kamis, Jumat, dan Sabtu—TIGA HARI. Ia

bangkit pada hari Sabtu—hari Sabat—menjelang sore, sesaat sebelum matahari terbenam, pada WAKTU YANG SAMA dengan saat Ia dimakamkan! Dan pada Minggu pagi saat matahari terbit, Ia sudah tidak ada di sana—IA TELAH BANGKIT!)."

Penyaliban Yesus, jika benar terjadi, justru menjadi satu dari sekian hal yang memisahkan teologi agama Kristen dari tradisi mesias Yahudi. Di dalam tradisi mesias Yahudi, seorang mesias akan berhasil secara politik membebaskan bangsa Yahudi dari penjajahan dan tidak dinubuahkan bakal mati di tiang salib. Asher Norman (2007, p. 167) menandaskan bahwa "*there is no concept in the Jewish Bible that the Messiah ben David will die before completing his mission, be resurrected after his death, or be a deity* (dalam Bibel Yahudi, tidak terdapat konsep bahwa Mesias putra Daud akan meninggal sebelum menuntaskan misinya, dibangkitkan kembali setelah kematiannya, ataupun menjadi sesosok Ilahi)." Lagi pula di dalam tradisi Yahudi, kematian di tiang salib adalah "*the most painful and shameful death of all*" atau satu bentuk kematian yang paling menyakitkan dan memalukan dari semuanya (Kaplan, 2004, pp. 16–17) hingga seharusnya tidak terjadi atas seorang yang akan menjadi pembebas dan rajanya bangsa Yahudi.

Di sisi lain, Mazmur 22:16/17 memang kerap dipergunakan sebagai justifikasi dalam teologi kekristenan sebagai satu nubuat akan derita yang dialami Yesus sebagai Mesias yang ditusuk tangan dan kakinya. Ini adalah sesuatu yang justru disebut dengan cara pandang keimanan Kristen yang bangga oleh Conrad Roger Gren (2005, p. 299) bahwa "*Jesus accomplished our salvation by suffering the most barbaric form of execution* (Yesus mewujudkan keselamatan kita dengan menderita melalui bentuk eksekusi yang paling biadab)," nyatanya mendapatkan bantahan semisal penafsiran atas ayat ini benar pun sebagai '*they have pierced my feet and my hands,'* bukan '*like a lion …*' Ini, jika diterima, malah bisa menjelaskan rasa kecewa Kleopas atau Cleophas, seorang murid Yesus dari bangsa Yahudi, yang terlihat dalam Lukas 24:19-21 bahwa Yesus "adalah seorang nabi yang berkuasa dalam pekerjaan dan perkataan di hadapan Allah dan di depan seluruh bangsa kami. Tetapi imam-imam kepala dan pemimpin-pemimpin kami telah menyerahkan dia untuk dihukum mati dan mereka telah menyalibkannya. Padahal kami dahulu mengharapkan, bahwa dialah yang datang untuk membebaskan bangsa Israel," meskipun kemudian dibantah oleh Yesus dalam Lukas 24:26 "Bukankah Mesias harus menderita semuanya itu untuk masuk ke dalam kemuliaannya?" Bagaimanapun juga penerimaan atau penolakan tragedi penyaliban Yesus tetap akhirnya kembali lagi kepada asalnya, yaitu tradisi mesias Yahudi.

Dalam pada itu, Ben Grist (2022, p. 16) terkait Mazmur 22:17 mengatakan bahwa *"'piercing' of the hands and feet may have not been the most accurate description of Jesus' crucifixion, nor 'binding like a lion', though potentially both – binding of the hands like a lion, and piercing of the feet. This may potentially explain why the gospel authors chose not to quote this verse in their narratives* ('Penembusan atau penindikan' pada tangan dan kaki mungkin bukan deskripsi yang paling akurat mengenai penyaliban Yesus, begitu pula dengan ungkapan 'mengikat seperti singa'—meskipun bisa jadi keduanya memang terjadi, yakni tangan diikat layaknya singa dan kaki ditembus. Hal ini mungkin menjelaskan mengapa para penulis Gospel memilih untuk tidak mengutip ayat [Mazmur 22:16/17] tersebut dalam narasi mereka)."

Sebelumnya sudah ada Brent A. Strawn (2000, p. 448) seorang pakar kajian Perjanjian Lama yang mengatakan bahwa "*given the metrical structure, the wide attestation of the binding motif in iconographical contexts, the minimum amount of change to the MT ... 'they bind' might have the interpretive edge in making sense of Ps 22:17b as it now stands* (Mengingat struktur metrik, luasnya bukti keberadaan motif pengikatan dalam konteks ikonografis, serta minimnya perubahan yang diperlukan terhadap Teks

Masoret (MT)... frasa 'mereka mengikat' mungkin memiliki keunggulan interpretatif dalam memahami Mazmur 22:17b sebagaimana teks tersebut tertulis saat ini)." Begitu pula ada Aryeh Kaplan (2004, pp. 33–34) yang menegaskan bahwa "*there is absolutely no evidence that this Psalm is speaking of the Messiah. From the opening verse, it would seem that King David, the author of this Psalm, was actually speaking of himself* (Sama sekali tidak ada bukti bahwa Mazmur ini berbicara mengenai Mesias. Sejak ayat pembuka, tampaknya Raja Daud sebagai penulis Mazmur ini sebenarnya sedang berbicara mengenai dirinya sendiri)."

3.2.d Variasi Penutup Kisah Yesus

Para akademisi kajian Bibel masih memperdebatkan mengenai *later addition* (penambahan atas teks) yang mungkin terjadi atas Gospel Markus. Penelitian atas dokumen teks-teks Bible kuno oleh Brooke Foss Westcott dan Fenton John Anthony Hort yang hasilnya dituangkan ke dalam buku *The New Testament in the original Greek* pada bagian Appendix I. Notes on Select Readings (1882, p. 46) menyatakan bahwa "*When every item has been taken into account, the conclusion to be drawn from the Documentary evidence alone is that vv. 9—20 are a very early interpolation, early and widely diffused and welcomed ; though not so widely as to be known at the place at which the Shorter Conclu sion was inserted ... on into the fourth and fifth centuries* (Setelah mempertimbangkan semua unsur, kesimpulan yang dapat ditarik dari bukti dokumenter saja adalah bahwa ayat 9–20 merupakan interpolasi yang sangat awal—interpolasi yang muncul sejak dini, tersebar luas, dan diterima dengan baik; meskipun tidak tersebar sampai ke tempat di mana "Penutup yang Lebih Singkat" (Shorter Conclusion) disisipkan... hingga abad keempat dan kelima)." Di sisi lain, Gospel Markus secara luas dianggap sebagai satu gospel yang mempengaruhi penulisan atau menjadi salah satu sumber penulisan dua gospel sinoptik lainnya, Matius dan Lukas. Teori yang menyatakan bahwa Gospel Markus menjadi gospel acuan dari penulisan dua gospel lainnya (Matius dan Lukas) dalam usaha menjelaskan komonalitas di antara Gospel Markus, Matius, dan Lukas (ketiganya disebut sebagai Gospel Sinoptik), disebut sebagai teori Markan Priority. Berbagai macam kajian muncul terkait dengan *conclusion* atau *ending* sekiranya teks original Gospel Markus memiliki *shorter ending* atau berakhir hanya sampai 16 v. 8 atau semisal *longer ending* yang vv. atau *verses* 9-20 diterima sebagai bagian asli dari Gospel Markus.

Berikut perbedaan *ending* dari penutup kisah Yesus, tidak termasuk peristiwa diangkatnya Yesus ke surga, sebagai hasil dari pembacaan cermat (*close reading*) yang saya kerjakan atas teks Gospel Kanonik:

Versi pertama bahwa sesudah bangkit dari kubur, Yesus mendahului pergi ke Galilea dan berpesan agar para murid menyusulnya (Matius 28:7,10). Para murid akhirnya menyusul Yesus di Galilea, "ke bukit yang telah ditunjukkan Yesus kepada mereka" (Matius 28:16). Kepergian ke Galilea ini sesuai dengan rencana sebelum Yesus ditangkap di Taman Getsemani. Ini adalah versi pertama dari perjalanan Yesus sesudah mengalami kebangkitan. Versi ini juga sesuai dengan janji atau nubuah yang disampaikan oleh Yesus pada saat berada di Bukit Zaitun dalam Markus 14:28 "Akan tetapi sesudah aku bangkit, aku akan mendahului kamu ke Galilea" dan sesuai dengan apa yang dikatakan 'seorang muda yang memakai jubah putih' kepada Maria Magdalena, Maria ibu Yakobus, dan Salome di kubur Yesus dalam Markus 16:7 bahwa Yesus "mendahului kamu ke Galilea; di sana kamu akan melihat dia, seperti yang sudah dikatakannya kepada kamu." Kubur Yesus yang kosong serta rasa takut Maria Magdalena, Maria ibu Yakobus, dan Salome akan fakta tidak adanya tubuh Yesus adalah penutup kisah Yesus yang berakhir di Markus 16:8, sedangkan Markus 16:9-20 adalah ayat-ayat yang secara umum diterima sebagai tambahan oleh redaktor "*draws upon parallel material in the other*

Gospels (mengacu pada materi paralel dalam Gospel-Gospel lainnya)" menurut Peter M. Head (2022) atau "*that the author of the LE [Longer Ending of Mark, added verses 16:9-20] wrote with knowledge of copies of these writings [Gospels of Matthew, Luke, and John]* (bahwa penulis Akhiran yang Lebih Panjang pada Gospel Markus, yakni ayat 16:9-20] menulis dengan pengetahuan mengenai salinan tulisan-tulisan tersebut [Gospel Matius, Lukas, dan Yohanes])" (Kelhoffer, 2000, p. 150) atau "*would have been familiar to the audience* (sudah mengenal baik siapa saja para pembacanya)" (Kelhoffer, 2014).

Sebenarnya ada beberapa akademisi (lih. Lunn, 2014, pp. 1–2; Yang, 2004, pp. 6–14) yang berpendapat bahwa Markus 16:9-20 —berisi Yesus urung ke Galilea dan malah tetap di Yerusalem menampakkan diri kepada para murid— adalah asli, tetapi pendapat ini harus berhadapan dengan konsistensi atau koherensi internal teks dari Markus 14:28 dan Markus 16:7. Pendapat yang bersikukuh dengan keaslian Markus 16 vv. 9-20 masih harus berurusan dengan kesulitan yang mungkin timbul dari penampikan fakta bahwa dalam versi asli dari Gospel Markus sesuai kodeks Bibel tertua dalam bahasa Yunani, *Codex Vaticanus* dan *Codex Sinaiticus*, jelas berakhir di Markus 16:8. Di dalam beberapa naskah tertua bahasa lain pun juga berakhir di Markus 16:8, seperti dalam Codex Bobiensis yang berbahasa Latin Kuno (Vetus Latina) sebagaimana dipergunakan oleh Jayhoon Yang (2003, pp. vi-vii, 197) dalam penelitiannya terkait kritik ideologi atas praktik penyisipan Codex Bobiensis "*the insertion of two sentences between Mk 16.3 and 4* (penyisipan dua kalimat antara Mk 16.3 dan 4)" yang berbeda dari versi codex yang lebih tua dalam bahasa Yunani. Ada pula Matthijs J. de Jong (2008, p. 123) yang mengatakan bahwa "*there are no solid arguments for suggesting the authentic gospel of Mark had an ending different from 16:8* (tidak ada argumen kuat yang menunjukkan bahwa Gospel Markus yang autentik memiliki akhir yang berbeda dari 16:8)."

Di dalam versi kedua, Yesus tidak pernah pergi ke Galilea. Versi ini ceritanya baiknya dimulai dari Gospel Markus, "Sesudah itu Yesus menampakkan diri dalam rupa yang lain kepada dua orang dari mereka [para murid], ketika keduanya dalam perjalanan ke luar kota" (Markus 16:12) atau sedang bepergian menuju ke kampung Emmaus yang berjarak sekitar 11 kilometer dari Yerusalem "pada hari itu juga." Yesus tidak dikenali oleh dua orang murid ini sebab "ada sesuatu yang menghalangi mata mereka" sehingga mereka tidak dapat mengenali Yesus (Lukas 24:13-16) dan melihatnya sebagai orang asing di wilayah Yerusalem (Lukas 24:18), bahkan sebelumnya saat di kuburan juga awalnya tidak dikenali oleh Maria Magdalena dan malah dikira "sebagai penunggu taman" (Yohanes 20:15). Beberapa bagian dari laporan dari penulis Gospel Markus, Lukas, dan Yohanes mengenai Yesus yang tidak dikenali oleh orang-orang terdekatnya tersebut menarik sebab bisa dikaitkan dengan status Yesus sebagai pelarian yang membuatnya harus menyamar atau status Yesus yang beralih rupa sebagaimana terdapati dalam Gospel Basilides.

Yesus "berbuat seolah-olah hendak meneruskan perjalanannya" namun kemudian menerima desakan untuk mampir makan dari dua orang murid yang masih belum mengenalinya ini (Lukas 24:28-29). Yesus makan roti bersama dua orang murid ini sekaligus menjadi momen mulai munculnya rasa sadar dalam diri dua murid bahwa orang yang makan bersama mereka adalah Yesus. Akan tetapi Yesus menghilang kemudian (Lukas 24:30-31). Dua orang murid ini kembali ke Yerusalem untuk mengabarkan kepada para murid lainnya. Sampai di Yerusalem mereka mendapati sebelas [sepuluh seharusnya?] murid lainnya (Lukas 24:33). Yesus tiba-tiba muncul saat mereka "mereka bercakap-cakap tentang hal-hal itu [di Emmaus]" (Lukas 24:36) dan bertanya sekiranya ada makanan hanya kemudian diberi ikan goreng oleh para murid

(Lukas 24:41-42) atau "menampakkan diri kepada kesebelas orang [murid] itu ketika mereka sedang makan" (Markus 16:14).

Laporan dari penulis Gospel Lukas berbeda versi cerita dengan laporan penulis Gospel Markus. Di dalam laporan penulis Gospel Lukas para murid diminta Yesus untuk tetap di Yerusalem sembari menunggu kiriman dari Yesus sesuatu yang dijanjikan Bapa di surga. Selanjutnya mereka saling berpisah di Betania saat Yesus diangkat ke surga (Lukas 24:49-51). Di dalam Gospel Markus memang ada pesan agar para murid menyusul Yesus ke Galilea (Markus 16:7), tetapi Yesus terlihat kembali lagi ke Yerusalem untuk kemudian menemui para murid yang sedang makan sebelum akhirnya berpisah terangkat ke surga (Markus 16:14,19).

Versi ketiga berbeda dengan cerita dari penulis Gospel Markus dan Lukas, di dalam versi laporan penulis Gospel Yohanes ini hanya ada sebelas murid saat Yesus muncul dalam makan malam pada hari yang sama dengan momen kebangkitan Yesus dari kubur. Murid bernama Tomas alias Didimus tidak datang (Yohanes 20:24). Pertemuan Yesus dengan para muridnya ini terjadi "di suatu tempat dengan pintu-pintu yang terkunci karena mereka takut kepada orang-orang Yahudi" (Yohanes 20:19). Pertemuan Yesus dengan para muridnya secara lengkap baru terjadi "delapan hari kemudian" dan "sementara pintu-pintu terkunci" (Yohanes 20:26). Sesudah itu masih ada satu pertemuan lagi antara Yesus dengan para muridnya, yaitu di pantai danau Tiberias (Yohanes 21:1) sehingga ada tiga kali pertemuan Yesus dengan para muridnya sesudah kebangkitan (Yohanes 21:14).

3.3 Antara George Sale dan Samuel Huntington

Di bagian pendahuluan telah disebutkan bahwa George Sale membuat klaim perihal agama Kristen yang tersebar tanpa melalui kekerasan sekaligus berbeda dengan agama Islam sebagai agama yang disebarkan dengan menggunakan pedang. Klaim ini ternyata berbeda dengan pernyataan Samuel Huntington yang mengatakan bahwa Kristen dan Islam sebetulnya tidak jauh berbeda sebab sama-sama mempunyai riwayat kekerasan di dalam persebarannya.

Berdasarkan pada pembahasan panjang lebar mengenai Bibel dan kisah hidup Yesus dengan menautkannya dengan tradisi Yahudi dan konteks bangsa Yahudi di bawah kekuasaan Romawi di atas, ternyata kekerasan sebenarnya bukanlah sesuatu yang benar-benar harus dihindari, setidaknya dalam wacana Mesias dan kehadiran Kerajaan Tuhan yang aslinya berasal dari tradisi Yahudi perwujudannya mengandung unsur kekerasan. Perkara apakah Yesus di dalam sejarah melibatkan diri dalam usaha menghadirkan Kerajaan Tuhan dan atau dirinya adalah benar seorang Mesias yang ditunggu oleh bangsa Yahudi tentu tidak untuk digali lebih lanjut kecuali bisa disajikan dalam tulisan tersendiri. Dari sini kemudian tindak pengkajian literatur bergerak menggelinding kepada penelusuran sejarah penyebaran agama Kristen.

Berikut adalah temuan dari hasil penautan sitasi atau penggelindingan bola salju literatur mengenai kekerasan dari sejarah penyebaran dan perkembangan agama Kristen. Di dalam penelusuran saya, antara Katolik dengan Kristen tidak dibedakan sebab keduanya bagaimanapun juga masuk dalam satu istilah *Christianity*:

Usaha konversi massal ke dalam agama Kristen melalui jalan kekerasan bisa ditemukan dalam sejarah penyebaran agama Kristen. Contoh klasik adalah yang terjadi di wilayah Jerman sebelah utara oleh Charlemagne, raja bangsa Franks, terhadap bangsa Saxons pada akhir abad VIII hingga awal abad IX dalam Perang Carolingian Saxon (772–804 Masehi). Menurut Sidney E. Dean (2015, p. 16) "*it is likely that Charlemagne sincerely believed he was pursuing God's work by spreading Christianity with fire and sword* (kemungkinan besar Charlemagne sungguh-sungguh meyakini bahwa ia sedang

menjalankan kehendak Tuhan dengan menyebarkan agama Kristen melalui api dan pedang)." Sidney E. Dean (2015, p. 17) menjelaskan bahwa kampanye penaklukan bangsa Saxons oleh Charlemagne dimulai pada bulan Januari tahun 775 dengan sebuah misi: "*that the Saxons would not be pacified while they remained pagan, and so he declared unremitting warfare until they either submitted wholesale to baptism or suffered total annihilation* (bahwa orang-orang Saxon tidak akan bisa ditaklukkan dengan cara damai selama mereka tetap menganut paganisme; oleh karena itu, ia menyatakan perang tanpa henti sampai mereka bersedia menerima pembaptisan secara massal atau menghadapi pemusnahan total)." Di dalam kampanye perang suci ini terjadilah the Massacre of Verden atau Pembantaian Verden saat 4.500 orang dari bangsa Saxons dipenggal kepalanya dengan pedang dalam waktu sehari oleh Charlemagne disebabkan oleh tindak pengkhianatan atau pemberontakan mereka (Davis, 2015, p. 157; Dean, 2015, p. 20). Pembantaian ini terjadi pada tahun 782 Masehi.

Pembantaian Verden tersebut tampaknya bukanlah satu aib atau sesuatu yang harus ditutup-tutupi oleh bangsa Franks sebab peristiwa ini tercatat dalam *Royal Frankish Annals*. Dalam bentuk terjemahan dalam bahasa Inggris yang dikerjakan oleh Scholz & Rogers (1972, p. 61) bunyi catatannya: "*Then all the Saxons came together again, submitted to the authority of the Lord King, and surrendered the evildoers who were chiefly responsible for this revolt to be put to death—four thousand five hundred of them. This sentence was carried out* (Kemudian, seluruh orang Saxon kembali bersatu, tunduk pada kekuasaan Sang Raja, dan menyerahkan para pelaku kejahatan yang menjadi dalang utama pemberontakan ini untuk dihukum mati—jumlahnya mencapai empat ribu lima ratus orang. Hukuman tersebut pun dilaksanakan)."

Peristiwa pembantaian ribuan orang tersebut oleh Janet Laughland Nelson (2013, p. 25), seorang profesor sejarah Abad Pertengahan dari King's College London, dikomentari sebagai berikut: "*... on the exemplary punishment of large numbers of Saxons: decollation is the late Roman penalty of traitors, infideles, oath-breakers. Neither version mentions these deaths as avenging Charlemagne's fideles – imperfectly fideles. But the audiences, in palaces and in royal monasteries where the faithful dead were remembered, the audiences for whom these annal-stories were written and told, understood that Charlemagne as lord owed the men who fell in Suntel Hills in 782, as he had owed those who fell at Roncesvaux in 778, an imperishable memorial in cautionary tales* (... mengenai hukuman pemberi jera yang dijatuhkan terhadap sejumlah besar orang Saxon: pemenggalan kepala adalah hukuman khas Romawi pada masa akhir bagi para pengkhianat, *infideles* (mereka yang tidak setia), dan pelanggar sumpah. Tidak satu pun versi yang menyebut kematian mereka sebagai bentuk pembalasan demi *fideles*—pengikut setia—Charlemagne; kesetiaan yang, pada kenyataannya, tidaklah sempurna. Namun, para penyimak kisah ini yang ada di istana maupun di biara-biara kerajaan—tempat mengenang mereka yang gugur dalam kesetiaan—serta khalayak yang menjadi tujuan penulisan dan penuturan kisah-kisah dalam catatan sejarah ini, memahami satu hal: sebagai penguasa, Charlemagne berutang sebuah kenangan abadi dalam bentuk kisah-kisah yang menjadi pelajaran bagi mereka yang gugur di Bukit Suntel pada tahun 782, sebagaimana ia juga berutang hal serupa kepada mereka yang gugur di Roncesvaux pada tahun 778)." Ringkasnya, Charlemagne melakukan tindakan yang wajar terhadap kelompok yang berkhianat sebab hukum penggal kepala pada pengkhianat adalah norma yang memang berlaku saat itu sekaligus sebagai satu bentuk penghormatan terhadap kematian dari mereka yang setia disebabkan oleh pengkhianatan yang ada.

Anehnya, komentar dengan nada yang sama seperti milik Janet Laughland Nelson atas tindakan Charlemagne tidak banyak muncul dari sejarawan-sejarawan Barat,

kecuali ada sedikit pandangan yang kontekstual dan selaras norma zaman oleh Karen Armstrong (1993, pp. 207–208), terhadap keputusan Sa'd bin Mu'adh yang diberi wewenang oleh Nabi Muhammad untuk menjatuhkan hukuman penggal kepala atas ratusan laki-laki dari Banu Qurayza (Bani Quraizah) pada tahun 627 Masehi atas pengkhianatan mereka. Kata Karen Armstrong (1993, p. 208) bahwa "*The Muslim umma had narrowly escaped extermination at the siege and emotions were naturally running high. Qurayzah had nearly destroyed Medina. If Muhammad had let them go they would at once have swelled the Jewish opposition at Khaybar and have organised another offensive against Medina: the next time the Muslims might not be so lucky and the bloody struggle for survival would continue indefinitely with more suffering and more deaths. The summary executions would have impressed Muhammad's enemies. Nobody seems to have been shocked by the massacre and the Qurayzah themselves seem to have accepted its inevitability* (Umat Muslim nyaris musnah akibat pengepungan tersebut, sehingga wajar jika emosi saat itu meluap-luap. Bani Qurayzah hampir saja menghancurkan Madinah. Seandainya Muhammad membiarkan mereka pergi, mereka pasti akan segera bergabung dengan kelompok oposisi Yahudi di Khaybar dan menggalang serangan baru terhadap Madinah; pada kesempatan berikutnya, kaum Muslim mungkin tidak akan seberuntung itu, dan perjuangan berdarah demi kelangsungan hidup akan terus berlanjut tanpa akhir, membawa lebih banyak penderitaan dan korban jiwa. Eksekusi mati tanpa pengadilan itu pastilah memberikan kesan kuat bagi musuh-musuh Muhammad. Tampaknya tidak ada pihak yang terkejut oleh pembantaian tersebut, dan pihak Bani Qurayzah sendiri pun seolah menerima kenyataan bahwa hal itu tak terelakkan)."

Butuh sekitar dua dekade lebih hingga akhirnya Charlemagne benar-benar berhasil menaklukkan dan mengkristenkan bangsa Saxons. Terkait dengan sepak terjang Charlemagne ini, Alexander Dessens (2013, p. 1) mengatakan bahwa "*the subjection and conversion of the Saxons is considered one of the king's greatest achievements, and for the most part history has remembered him fondly for it. Charlemagne's explicit linking of the spread of Christianity to the sword was met predominantly with praise and congratulation from his contemporaries, including the papacy and contemporary theologians with whom the king was in contact* (Penaklukan dan kristenisasi bangsa Saxon dianggap sebagai salah satu pencapaian terbesar sang raja, dan secara umum, sejarah mengenangnya secara positif karena hal tersebut. Tindakan Charlemagne yang secara eksplisit mengaitkan penyebaran agama Kristen dengan penggunaan pedang sebagian besar disambut dengan pujian dan ucapan selamat dari orang-orang sezamannya, termasuk pihak kepausan dan para teolog yang menjalin hubungan dengan sang raja)."

Di dalam konteks Perang Salib atau *crusade*, cerita pasukan Kristen seringkali digambarkan penuh damai, beradab, dan defensif. Namun Jonathan Riley-Smith (1993, p. 43) penulis buku *The Crusades: A Short History* dalam satu wawancara dengan editor majalah *Christian History,* Kevin Miller dan Mark Galli, memberikan penjelasan yang lebih lengkap. Sebagai contoh, pada permulaan Perang Salib bahwa "*Jews in various German towns were 'unwillingly forced into baptism' or slaughtered by unruly crusaders in 1096. Here, rather than be converted or killed, the Jews in Worms commit suicide. A Christian chronicler wrote, 'It is a sin even to tell how mothers pierced and cut the throats of their nursing babes.' Before the pogroms ended, some 5,000 Jews had been killed* (Pada tahun 1096, orang-orang Yahudi di berbagai kota di Jerman 'dipaksa menjalani pembaptisan' atau dibantai oleh pasukan Perang Salib yang tak terkendali. Di sini, alih-alih berpindah agama atau dibunuh, orang-orang Yahudi di Worms memilih untuk bunuh diri. Seorang penulis sejarah Kristen mencatat, 'Sungguh suatu dosa bahkan untuk sekadar menceritakan bagaimana para ibu menusuk dan menggorok leher bayi-bayi mereka yang

masih menyusu.' Sebelum gelombang pembantaian itu berakhir, sekitar 5.000 orang Yahudi telah tewas)."

Apa yang dikemukakan oleh Jonathan Riley-Smith mengenai Worms Massacre tersebut juga bisa dikroscek dengan tulisan dari Matthew Gabriele (2007, p. 61) yang mengabarkan: "*By late July 1096, the Jews of the Rhineland had virtually ceased to exist. An army gathering at Speyer to take part in the First Crusade attacked the Jews there on May 3, 1096, ... The crusaders then moved on to Worms (May 18) followed by Mainz (May 25–29) where the protests of those bishops fell on deaf ears and both Jewish communities were destroyed, with most of the Jews either being murdered or committing ritual suicide, although some accepted baptism in exchange for their lives* (Menjelang akhir Juli 1096, komunitas Yahudi di wilayah Rhineland praktis telah musnah. Sebuah pasukan yang berkumpul di Speyer untuk mengikuti Perang Salib Pertama menyerang kaum Yahudi di sana pada tanggal 3 Mei 1096; ... Pasukan Salib kemudian bergerak menuju Worms (18 Mei) dan selanjutnya ke Mainz (25–29 Mei). Di kedua tempat tersebut, seruan para uskup tidak dihiraukan, sehingga kedua komunitas Yahudi itu pun dihancurkan; sebagian besar orang Yahudi tewas dibunuh atau melakukan bunuh diri ritual, meskipun ada pula yang bersedia menerima pembaptisan demi menyelamatkan nyawa mereka)."

Bisa juga diperiksa dalam tulisan David Nirenberg (2003, p. 282) yang menyebut peristiwa tragis ini sebagai Rhineland Massacres bahwa "*The massacres of Jews in 1096 are a subchapter of a narrative well known to medievalists: the progress of the first crusaders toward the Holy Land. The path to Jerusalem took many crusading groups through the Rhineland, where they threatened numerous Jewish communities. Most of these crusading groups were successfully bribed, passing into the East and into other histories without incident. But some chose to kill the Jews or to convert them by force. At Speyer, ten or eleven Jews died; at Worms, 800; in Mainz, 1,100 or more; other attacks occurred throughout the Moselle valley and further east, in Prague and Ratisbon. These attacks are documented in Christian and Jewish sources ...* (Pembantaian orang Yahudi pada tahun 1096 merupakan bagian dari kisah yang sudah dikenal luas oleh para ahli sejarah abad pertengahan: perjalanan pasukan Perang Salib pertama menuju Tanah Suci. Rute menuju Yerusalem membawa banyak kelompok pasukan Salib melintasi wilayah Rhineland, tempat mereka mengancam berbagai komunitas Yahudi. Sebagian besar kelompok [pasukan Kristen] ini berhasil dibujuk dengan suap, sehingga mereka dapat melanjutkan perjalanan ke Timur dan berlalu ke dalam catatan sejarah lain tanpa insiden. Namun, ada pula yang membantai orang-orang Yahudi atau memaksa mereka berpindah agama. Di Speyer, sepuluh atau sebelas orang Yahudi tewas; di Worms, 800 orang; di Mainz, 1.100 orang atau lebih; serangan-serangan lain juga terjadi di sepanjang lembah Moselle dan wilayah yang lebih jauh ke timur, yakni di Praha dan Ratisbon. Serangan-serangan ini tercatat dalam berbagai sumber sejarah, baik dari pihak Kristen maupun Yahudi...)."

Pembantaian yang dilakukan oleh pasukan Perang Salib dalam rangka memaksa orang-orang Yahudi masuk agama Kristen itu kemudian berlanjut sebagai pembantaian manusia beda iman di Yerusalem pada tahun 1099. Satu kota yang berjumlah dalam rentang antara 3.000-10.000 orang penduduk hampir seluruhnya dibantai. Tulisan Katherine Allen Smith (2017) dan Thomas Francis Madden (2012) bisa dijadikan rujukan perihal kekejian ini. Katherine Allen Smith (2017, p. 40) mengatakan bahwa pembantaian penduduk kota Yerusalem "*that Christian accounts of the 1099 conquest of Jerusalem describe the slaughter of the city's Muslim [and Jews] inhabitants as an act of purification* (bahwa catatan pihak Kristen mengenai penaklukan Yerusalem pada tahun 1099 menggambarkan pembantaian penduduk Muslim [dan Yahudi] kota tersebut sebagai suatu tindakan penyucian [atas Kota Yerusalem])," sedangkan Thomas Francis

Madden (2012, p. 30) bahwa "*the Muslim defenders fleeing to the high ground of the Temple and barricading themselves into the building there. When the crusaders finally forced their way in they beheaded ten thousand of the defenders, causing the blood in the Temple to reach the ankles (ad bases). No one, ... was left alive. Even months later the stench of the corpses was terrible* (pasukan Muslim [penjaga kota yang tersisa] melarikan diri ke dataran tinggi di area Bait Suci dan membarikade diri di dalam bangunan yang ada di sana. Ketika pasukan Perang Salib akhirnya berhasil menerobos masuk, mereka memenggal kepala sepuluh ribu orang pembela tersebut, hingga darah di dalam Bait Suci menggenang setinggi mata kaki. ... tidak ada seorang pun yang dibiarkan hidup. Bahkan berbulan-bulan kemudian, bau busuk dari mayat-mayat itu masih sangat menyengat)." Kebrutalan tentara dari kubu Kristen dalam Perang Salib ini pasti diketahui oleh mereka yang mempelajari sejarah dunia, khususnya sejarah Abad Pertengahan Eropa.

Penutup dari masa Kristenisasi Eropa tentu saja adalah kisah pembaptisan massal terhadap orang-orang Volga melalui teror sosial yang diberlakukan oleh lembaga negara. Tulisan dari Paul W. Werth (2003) bisa dibaca terkait dengan kisah ini. Di wilayah Rusia, konversi ke dalam agama Kristen dilakukan melalui pemberian insentif dalam bentuk uang dan pelonggaran terhadap pajak yang harus disetor kepada kerajaan. Namun ada juga praktik pengonversian melalui penciptaan situasi yang sulit bagi mereka yang non-Kristen. Paul W. Werth (2003, p. 555) mengatakan "*If some of the measures and practices introduced by the state represented positive incentives to convert, others established negative ones, by making it too expensive or unwieldy to remain unbaptized. In this sense it can be rather difficult to distinguish proverbial carrots from sticks. In 1713, for example, Peter the Great demanded of the remaining Muslim princes in the Volga region that they convert to Orthodoxy within six months in order to retain their titles. Furthermore, the government simply imposed the taxes from which converts had been freed on the members of their communities who remained unbaptized. As more villagers converted, the pressure on the remaining non-Christians grew and often left them with no alternative but conversion* (Jika sebagian langkah dan praktik yang diperkenalkan oleh negara merupakan insentif positif untuk berpindah agama, langkah lainnya justru menciptakan insentif negatif—dengan membuat status tidak dibaptis menjadi terlalu mahal atau sulit untuk dipertahankan. Dalam konteks ini, cukup sulit untuk membedakan antara apa yang disebut sebagai "wortel" (insentif/imbalan) dan "tongkat" (hukuman/paksaan). Sebagai contoh, pada tahun 1713, Peter yang Agung menuntut agar para bangsawan Muslim yang tersisa di wilayah Volga berpindah ke agama Kristen Ortodoks dalam waktu enam bulan jika ingin tetap mempertahankan gelar mereka. Selain itu, pemerintah juga membebankan pajak—yang sebelumnya tidak perlu dibayar oleh mereka yang telah berpindah agama—kepada anggota komunitas mereka yang tetap tidak dibaptis. Seiring dengan semakin banyaknya penduduk desa yang berpindah agama, tekanan terhadap mereka yang bukan Kristen pun meningkat, sehingga sering kali tidak menyisakan pilihan lain selain ikut berpindah agama)."

Apabila hendak berbicara mengenai fakta sejarah kekerasan dan timbulnya konsep perang keadilan atau perang suci dalam Kristen, maka tulisan Fahey (2018) bisa dirujuk, sedangkan penyebaran agama Kristen yang dilakukan dengan menumpang di belakang praktik penaklukan wilayah dan kolonialisme oleh beberapa negara Eropa bisa dirujukkan misalnya pada tulisan Ido Hendricus Enklaar (1947), Kirsten Rüther (2009), Falola & Heaton (2008), Christopher Rhodes (2019), dan David Onnekink (2023). Contoh untuk kasus Inggris, Christopher Rhodes (2019, p. 232) mengatakan bahwa "*while British Evangelicals disapproved of the worst violence associated with Britain's imperialism, they largely supported the British Empire as a means of bringing Christianity*

and order to subjected populations (meskipun kaum Evangelis Inggris tidak menyetujui kekerasan terburuk yang terkait dengan imperialisme Inggris, mereka pada umumnya mendukung Imperium Inggris sebagai sarana untuk membawa Kekristenan dan ketertiban bagi penduduk di wilayah taklukan)." Untuk kasus Belanda, David Onnekink (2023, p. 603) menjelaskan bahwa "*the purpose of mission aligned with empire but was not necessarily similar* (tujuan misi Kristen bisa selaras dengan perluasan kekuasaan Belanda tetapi tidak bisa dikatakan serupa)."

Kekerasan yang mewarnai sejarah Kristenisasi pada masa kolonialisme bisa misalnya disimak di negara Kongo, satu negara yang jumlah pemeluk Kristennya di atas 85%. Di negara Kongo yang kini sudah merdeka, dahulu Raja Leopold II dari Belgia dalam praktik kolonialismenya melakukan tindakan yang keji terhadap penduduk jajahan. Yang dilakukan Belgia menurut Robert G. Weisbord (2003, p. 35) sebenarnya juga dilakukan oleh negara-negara Eropa lainnya di Afrika, yaitu "*Europe needed sources of raw materials. By dint of their superior military might the nations of Europe could obtain them by imposing their will on non-whites who were powerless to resist. Camouflaging their greed and ethnocentric arrogance with sanctimonious language about a civilizing mission to uplift the downtrodden, to enlighten the benighted and to Christianize the heathen, a handful of European countries forcibly partitioned the African continent* (Eropa membutuhkan sumber bahan baku. Berbekal kekuatan militer yang superior, negara-negara Eropa mampu memperolehnya dengan memaksakan kehendak mereka terhadap bangsa-bangsa non-kulit putih yang tidak berdaya untuk melawan. Sembari menutupi keserakahan dan arogansi etnosentris mereka dengan retorika munafik tentang misi peradaban—untuk mengangkat derajat kaum tertindas, mencerahkan mereka yang hidup dalam kegelapan, dan mengkristenkan kaum pagan—segelintir negara Eropa membagi-bagi benua Afrika secara paksa)."

Dalam kasus Raja Leopold II yang dilakukannya seperti disampaikan oleh Weisbord (2003, p. 36) adalah: "*In the process all manner of hideous acts were committed. Rubber quotas were assigned, and if the output was too low, villages would be burned and Africans shot. Others were flogged or mutilated—the chopping off of hands was by no means uncommon. Women were kidnapped and held as hostages. In a true reign of terror, vast stretches of land were de-populated by murder and by the flight of terrified natives. Massacres were not rare* (Dalam proses tersebut, berbagai tindakan keji dilakukan. Kuota karet ditetapkan, dan jika hasil produksinya terlalu rendah, desa-desa akan dibakar dan orang-orang Afrika ditembak mati. Ada pula yang dicambuk atau dimutilasi—tindakan memotong tangan merupakan hal yang lumrah terjadi. Para perempuan diculik dan disandera. Di tengah teror yang merajalela, wilayah yang sangat luas menjadi kosong akibat pembunuhan dan pelarian penduduk pribumi yang ketakutan. Pembantaian massal pun kerap terjadi)."

Terkait dengan keterlibatan atau tutup matanya kubu Katolik atas kekejaman Raja Leopold II merujuk pada Weisbord (2003, p. 45) ternyata ada hubungannya dengan persaingan misi kristenisasi antara Katolik dengan Kristen, yaitu: "*Pius X [Giuseppe Melchiorre Sarto] endorsed King Leopold and ignored the unspeakable crimes committed against black Congolese of which the Belgian monarch was the author, so that Catholics not Protestants would evangelize the local populace. Claiming souls for the mother church, not humanitarianism, was the greatest good and the guiding diplomatic principle. It is clear that the papacy's Congo policy constituted a monumental moral failure, which still redounds to the shame of the Vatican* (Pius X [Giuseppe Melchiorre Sarto] mendukung Raja Leopold dan mengabaikan kejahatan keji yang dilakukan terhadap penduduk kulit hitam Kongo—yang didalangi oleh sang raja Belgia—demi memastikan bahwa umat

Katolik, bukan Protestan, yang akan mengabarkan gospel kepada penduduk setempat. Memenangkan jiwa bagi Gereja induk—bukan semangat kemanusiaan—dianggap sebagai kebaikan tertinggi sekaligus prinsip diplomatik utama. Jelaslah bahwa kebijakan kepausan terkait Kongo merupakan kegagalan moral yang sangat besar, yang hingga kini masih menjadi noda memalukan bagi Vatikan)."

Apa yang disampaikan Weisbord tersebut bisa ditambahi dengan tulisan Jairzinho Lopes Pereira. Pereira dalam artikelnya yang berjudul "The Catholic Church and the Early Stages of King Leopold II's Colonial Projects in the Congo (1876–1886)" menunjukkan bahwa sejak semula gereja terlibat dalam proyek kolonialisme Raja Leopold II. Pereira (2019, p. 82) mengatakan bahwa "*in Belgium, leading Catholic authorities promoted the King's projects in the Congo under the premises of nationalism and patriotism* (di Belgia, para tokoh otoritas Katolik terkemuka mempromosikan proyek-proyek Raja di Kongo dengan mengusung semangat nasionalisme dan patriotisme)."

Kolonialisme dan persebaran agama Kristen oleh bangsa Barat adalah satu paket. Sebagai contoh di Zimbabwe, satu negara yang jumlah penduduk Kristennya kini sekitar 85%, terdapat kesatupaduan kolonialisme yang mengandalkan kekerasan dan penindasan dengan penyebaran ajaran Kristen mulai pada awal abad XIX. Kekuatan senjata akan bisa menguasai suatu wilayah sehingga bisa menguntungkan pemerolehan bahan mentah dan perdagangan atas daerah dan penduduk yang dijajah, sedangkan tersebarnya agama Kristen di antara penduduk terjajah akan menciptakan penduduk jajahan yang penurut sebab mengikuti nilai-nilai dan gaya hidup yang dipegang oleh para penjajah. Dora Rudo Mbuwayesango (2018, p. 32) menjelaskan dalam konteks penjajahan Zimbabwe bahwa kolonialisme dengan kekuatan militer dan para misionaris bekerja bergandengan tangan. Dalam perspektif otoritas kolonial Inggris bahwa mereka "*approved and promoted missionary endeavors among the indigenous peoples ... two significant values of the missionary religious influence: providing an ideological aim for colonization in African society and spreading western values and beliefs to the Africans* (menyetujui dan mendorong upaya misionaris di kalangan penduduk pribumi ... dua nilai penting dari pengaruh keagamaan misionaris: memberikan tujuan ideologis bagi kolonisasi dalam masyarakat Afrika serta menyebarluaskan nilai-nilai dan keyakinan Barat kepada orang-orang Afrika)."

Kekerasan, rasisme, ketidakberdayaan dari bangsa-bangsa Afrika yang terjajah oleh bangsa-bangsa Barat secara fisik dari struktur kolonialisme yang ditopang dengan kekuatan senjata dan batiniah dari persebaran nilai-nilai keberadaban (baca: kekristenan) menyebabkan bangsa-bangsa Afrika "*under the weight of a crisis of personhood, self-identity, and a split self* (di bawah beban krisis jati diri, identitas diri, dan keterbelahan diri)" sebagaimana dinyatakan oleh Nimi Wariboko (2019, p. 59). Ada pula David Kofi Amponsah yang menyoroti kontribusi diskursus teologis kekristenan di antara bangsa-bangsa Barat terhadap konteks penjajahan dari kekerasan retoris yang menjalar kepada kekerasan fisik terhadap bangsa Afrika. David Kofi Amponsah (2013, p. 450) mengatakan bahwa "*discourse about religion and slavery evidences the theological or biblically inflected nature of racial imaginations in which whites were constructed as the people of God—'chosen people;—and blacks as the kind needing to be delegitimized or explained (away). This biblical mapping of racial bodies was not only rhetorical violence; it also found expression in physical violence* (wacana mengenai agama dan perbudakan menunjukkan sifat teologis—atau yang dipengaruhi oleh perspektif Bibel—dari konstruksi imajinatif mengenai ras; dalam konstruksi ini, orang kulit putih diposisikan sebagai umat Allah—"umat pilihan"—sementara orang kulit hitam dipandang sebagai kelompok yang perlu didelegitimasi atau dijelaskan keberadaannya (dengan cara yang

meminggirkan mereka). Pemetaan tubuh rasial yang berlandaskan Bibel ini bukan sekadar bentuk kekerasan retoris, melainkan juga mewujud dalam kekerasan fisik)."

Apa yang terjadi di Afrika tidak begitu jauh berbeda dengan apa yang terjadi pada masa awal kolonialisme di benua Amerika, satu wilayah yang sangat luas dengan pemeluk Kristen kini dalam rentang 70-85% dari total populasi penduduk. Luis Nestor Rivera dalam *A Violent Evangelism* (1992) menunjukkan bahwa penduduk benua Amerika dahulu mengalami konversi massal ke dalam agama Kristen pada abad XVI juga akibat kolonialisme. Beberapa hal yang dilakukan dalam tindak kolonialisme ini, sebagaimana disajikan fakta sejarahnya oleh Luis Nestor Rivera (1992, pp. 160–161), misalkan penghancuran "*more than five hundred temples and twenty thousand idols* (lebih dari lima ratus kuil dan dua puluh ribu arca)." Ini di daerah yang kini menjadi negara Meksiko saja. Di Peru, unjuk Luis Nestor Rivera (1992, p. 162), misionaris bergembira dengan gerak cepat pasukan bersenjata yang berhasil menghancurkan kuil-kuil agama penduduk lokal dan menggantikannya dengan simbol kekristenan (*rejoices in the speedy progress of the policies ... of demolishing the gentile temples and substituting Christian religious symbols for them*). Para kolonialis dan misionaris penyebar agama Kristen di benua Amerika saat itu juga melakukan pembunuhan massal dan perbudakan. Luis Nestor Rivera (1992, p. 211) menyajikan juga semacam fatwa dari Luis de Molina dalam *De iustitia et ture* yang berbunyi: "*if from it (the killing} there is some usefulness for the church, and even for the guilty ones. ... those who can hardly be expected to convert or abandon their sinful life. In that case, it would be without doubt holy and legitimate to kill them all, or at least, as many as would be considered necessary to achieve that aim. On the one hand, such an execution would be just in itself, and, on the other, a manifestation, also, of love of God and neighbor. It would serve the good of the church and of the executors of the order and even of the executed ones themselves, for death would impede them from continuing accumulating sin on top of sin. They would suffer less punishment in the eternal flames than if they had continued to live in this world* (...jika tindakan tersebut (pembunuhan itu) mendatangkan manfaat bagi Gereja, dan bahkan bagi mereka yang bersalah. ... mereka yang kecil kemungkinannya untuk bertobat atau meninggalkan kehidupan penuh dosa—maka tindakan membunuh mereka semua, atau setidaknya membunuh sejumlah orang yang dianggap perlu demi mencapai tujuan tersebut, pastilah merupakan tindakan yang kudus dan sah. Di satu sisi, eksekusi semacam itu pada dirinya sendiri merupakan tindakan yang adil, dan di sisi lain, juga merupakan perwujudan kasih kepada Allah dan sesama. Hal itu akan mendatangkan kebaikan bagi Gereja, bagi para pelaksana perintah tersebut, dan bahkan bagi mereka yang dieksekusi itu sendiri, karena kematian akan mencegah mereka untuk terus menumpuk dosa demi dosa. Mereka akan menanggung hukuman yang lebih ringan di dalam api kekal dibandingkan jika mereka terus hidup di dunia ini)." Ringkasnya, Luis Nestor Rivera dalam *A Violent Evangelism* menjabarkan fakta-fakta historis bahwa agama Kristen disebarkan di benua Amerika dengan praktik kekerasan, teror, dan pembunuhan massal atau genosida.

Penyebaran agama Kristen dengan kekerasan yang dilakukan oleh bangsa-bangsa Kristen Barat, sekubangan bangsa Orientalis George Sale, pada masa Abad Pertengahan dan Abad Kolonialisme masih terus berlangsung hingga sekarang terhadap bangsa-bangsa lain pada masa modern. Mereka terus melakukan sesuatu yang disebut oleh Christopher Rhodes, pengajar ilmu sosial dari Boston University serta pendiri laman web *Political Religions*, sebagai 'Evangelical violence' atau kekerasan Evangelis. Ini menurut Christopher Rhodes (2019, p. 1) dilakukan dalam rangka "*as a constitutive element of founding, legitimising and maintaining empire; as a pedagogical tool for spreading 'superior' culture and law; and as a strategic policy to enforce the norm of European*

supremacy (sebagai elemen konstitutif dalam pendirian, pelegitimasi, dan pemeliharaan imperium; sebagai sarana pedagogis untuk menyebarluaskan budaya dan hukum yang dianggap 'superior'; serta sebagai kebijakan strategis untuk menegakkan norma supremasi bangsa Eropa)."

Praktik yang biasanya mereka lakukan, masih menurut Christopher Rhodes (2019, pp. 1–2), adalah "*ostensibly meant to protect civilians from human rights abuses, generally involve directly inflicting violence against some Third World peoples in defense of others, not to mention intervening forces inadvertently killing non-combatants, arming certain local factions against others, and exacerbating existing local conflicts in the long run* (yang secara lahiriah dimaksudkan untuk melindungi warga sipil dari pelanggaran hak asasi manusia, pada umumnya justru melibatkan tindakan kekerasan langsung terhadap kelompok masyarakat tertentu di Dunia Ketiga demi membela kelompok lainnya; belum lagi fakta bahwa pasukan intervensi dapat secara tidak sengaja menewaskan warga non-kombatan, mempersenjatai faksi lokal tertentu untuk melawan faksi lainnya, serta memperburuk konflik lokal yang sudah ada dalam jangka panjang)." Di dalam artikelnya, Christopher Rhodes (2019, pp. 4–6) selanjutnya menunjukkan dengan detail bagaimana kronik sejarah dari lahirnya kekompakan dan pengorganisasian kekerasan oleh bangsa-bangsa Kristen Barat lembaga gereja sehingga membuat mereka bisa menguasai banyak wilayah di dunia yang membuat mereka makmur sejahtera sekaligus menjadikan Kristen bisa tersebar ke banyak wilayah dan bangsa. Tidaklah begitu susah diterima apabila Samuel Huntington (1996, p. 51) kemudian bisa sampai dengan nyaman untuk membuat kesimpulan bahwa "*the West won the world not by the superiority of its ideas or values or religion (to which few members of other civilizations were converted) but rather by its superiority in applying organized violence* (dunia bisa dikuasai oleh Barat [sebetulnya] bukan karena keunggulan gagasan, nilai, atau agamanya (yang menjadi bahan konversi atas peradaban lain), melainkan karena keunggulannya dalam menerapkan kekerasan yang terorganisasi.

Praktik lain pemaksaan pindah atau konversi ke dalam Kristen yang banyak orang lain tidak ketahui, padahal lazim diterapkan, adalah melalui sistem 'pemisahan anak-anak atau generasi muda dari orang tua atau tradisinya' atau *child separation*. Di dalam praktik pemaksaan konversi ke dalam agama Kristen ini, anak-anak dipisahkan dari orang tuanya tidak dengan cara menggunakan payung istilah 'hak asasi manusia,' melainkan dengan slogan 'misi pemberadaban' atau 'peredaman ancaman.' Istilah yang pertama memberikan justifikasi dari praktik yang terkesan mulia atau positif, sedangkan istilah yang kedua memberikan legitimasi sebagai satu upaya mempertahankan diri dari ancaman.

Geertje Mak dkk. (2020, p. 11) mengatakan bahwa "*generally, child separation policies and practices were discursively legitimised as charitable, humanitarian, civilising and/or Christianising projects in which children were 'rescued' from their own so-called poor, primitive, endangered, enslaved, uneducated, heathen or otherwise deficient conditions. Such discourses, enlivened with endearing stories or pictures of 'rescued' children, were a major Christian-humanitarian legitimisation of colonialism* (secara umum, kebijakan dan praktik pemisahan anak secara diskursif dilegitimasi sebagai proyek amal, kemanusiaan, peradaban, dan/atau Kristenisasi di mana anak-anak 'diselamatkan' dari kondisi mereka yang disebut miskin, primitif, terancam, diperbudak, tidak berpendidikan, kafir [non-Kristen], atau kekurangan lainnya. Wacana semacam itu, yang diperkaya dengan kisah-kisah atau gambar-gambar yang menyentuh hati tentang anak-anak yang 'diselamatkan', merupakan legitimasi kemanusiaan Kristen yang utama bagi kolonialisme)."

Contoh dari praktik tersebut ada dalam sejarah Inquisition di Spanyol. Leonard Patrick Harvey (2006, pp. 248, 309–312) mengabarkan adanya praktik pemisahan anak dari orang tuanya agar bisa dididik doktrin Kristen, "*children were deported from Granada in 1570, and most of them were set to work for Christian masters either as domestics, farm laborers, or workers in various trades. The significant difference was that they were placed under supervision (and subject to indoctrination) until the age of twenty, at which point the masters were obliged to free them*," serta pengusiran orang Morisco, atau Kristen dari baptisan paksa atas pemeluk agama Islam di Spanyol, dari tanah Kerajaan Valencia ke Afrika Utara melalui satu dekrit bertanggal 22 September 1609. Ketidakpatuhan pada dekrit pengusiran ini akan membuat seorang Morisco harus menghadapi hukum bunuh, "*disobedience to the proclamation was to be punished by death*." Dekrit yang dikeluarkan oleh Raja Philip III ini menyasar pada Morisco di wilayah Valencia, yang menurut kajian dari Blakemore (2026, p. 1) atas peristiwa ini, dianggap "*incapable of being true believers and assimilating into Christian Spanish society* (tidak mampu menjadi orang beriman sejati dan berasimilasi ke dalam masyarakat Kristen Spanyol)."

Dekrit tersebut adalah perkembangan lebih lanjut dari praktik sebelumnya di wilayah Spanyol rentang tahun 1492-1502 saat orang-orang Yahudi dan disusul oleh orang-orang Islam dipaksa secara massal untuk masuk ke dalam agama Kristen atau pergi dari tanah Spanyol, tetapi opsi kedua musykil dipilih. Waktu itu ada beberapa hal yang menjadikan perjalanan keluar atau mengasingkan diri dari tanah Spanyol tidak mudah dilakukan. García-Arenal dan Sánchez-Blanco (2022, p. 73) mengatakan bahwa "*the Catholic Monarchs decreed that all Muslims living in the Kingdom of Castile must convert to the Catholic faith. The only way to avoid conversion was exile, but certain conditions made that alternative almost impossible* (Raja dan Ratu Katolik menetapkan bahwa semua Muslim yang tinggal di Kerajaan Kastilia harus memeluk agama Katolik. Satu-satunya cara untuk menghindari perpindahan agama adalah pengasingan, tetapi kondisi tertentu membuat alternatif itu hampir mustahil)" pada waktu itu. Lain dari itu, dekrit 22 September 1609 sebenarnya muncul berlatar dari pro-kontra di internal politisi dan pemuka agama Katolik mengenai status kekristenan Morisco sekiranya benar-benar sudah mengimani agama Kristen terkait keselamatan kerajaan dari pengaruh yang tidak sesuai dengan ajaran Kristen serta "*in a choice between slaughtering the Moriscos and expelling them* (dalam pilihan antara membantai kaum Morisco dan mengusir mereka)" berkenaan dengan potensi pemberontakan (García-Arenal & Sánchez-Blanco, 2022, pp. 90–92).

Contoh dari praktik pemisahan anak dari orang tuanya di dalam penyebaran agama Kristen bisa disimak dari sejarah program Kristenisasi atas penduduk pribumi di Kanada yang dimulai pada tahun 1830-an dan baru berakhir pada pertengahan tahun 1990-an (Kuhl, 2017, p. 1). Melalui program ini anak-anak dari pribumi Kanada dipisahkan dari orang tuanya dengan tujuan *"to save the souls of the 'savages' by immersing them in Euro–Christian beliefs and eradicating access to traditional socialization values, language, practices and ways of life* (untuk menyelamatkan jiwa orang-orang yang dianggap 'biadab' dengan membenamkan mereka ke dalam keyakinan Euro-Kristen serta melenyapkan akses terhadap nilai-nilai sosialisasi, bahasa, praktik, dan cara hidup tradisional mereka)" sekaligus "*to eliminate the transmission of cultural identity, traditional skills, and connection to the land* (untuk melenyapkan transmisi identitas budaya, keterampilan tradisional, dan hubungan dengan tanah)" dalam program Sekolah Residen seperti disampaikan oleh Kimberley Matheson dkk. (2022, p. 4).

Kisah traumatis pemisahan paksa anak dari orang tuanya yang terjadi di Kanada dalam program Sekolah Residen ini dituturkan oleh salah satu korbannya yang bernama Mary Carpenter dari bangsa Inuit dalam satu artikel berjudul 'Lost Generations' yang terbit di majalah *Canada's History* edisi April-Mei 2017. Mary Carpenter (2017, p. 40) mengatakan bahwa "*the primary purpose of residential school was to Europeanize Indigenous peoples and to uproot us from our former 'inferior' cultures. The Royal Commission on Aboriginal Peoples has described these schools as 'internment camps for Indian children' ... At school we found ourselves isolated, not only from our family and homelands but also from our friends and siblings. This isolation made us more vulnerable to the massive brainwashing inflicted on us in order to replace our 'pagan superstitions' with Christianity. Relentless labour and routine replaced our former free and easy life* (Tujuan utama sekolah asrama adalah untuk meng-Eropakan masyarakat adat dan mencabut akar kami dari budaya kami sebelumnya yang dianggap 'lebih rendah'. Komisi Kerajaan untuk Masyarakat Adat (Royal Commission on Aboriginal Peoples) menggambarkan sekolah-sekolah ini sebagai 'kamp interniran bagi anak-anak Indian'... Di sekolah, kami mendapati diri kami terisolasi, tidak hanya dari keluarga dan tanah asal kami, tetapi juga dari teman-teman dan saudara-saudara kami. Isolasi ini membuat kami lebih rentan terhadap pencucian otak besar-besaran yang dipaksakan kepada kami, dengan tujuan mengganti 'kepercayaan takhayul pagan' kami dengan agama Kristen. Pekerjaan berat yang tiada henti serta rutinitas yang ketat menggantikan kehidupan kami sebelumnya yang bebas dan tanpa tekanan."

Di Kanada ada istilah 'the Lost Generations' yang dijelaskan oleh Mary Carpenter (2017, p. 40): "*Inexorably, we lost our cultural roots. We did not become white, but we were no longer brown. We became lost generations* (Mau tidak mau, kami kehilangan akar budaya kami. Kami tidak menjadi berkulit putih, namun kami pun bukan lagi berkulit cokelat. Kami menjadi generasi yang kehilangan arah)." Adapun dalam sejarah Australia ada kasus mirip di Kanada yang melatari lahirnya istilah 'the Stolen Generation.' Anak-anak dari penduduk asli Australia dipisahkan dari orang tua mereka "*with a view to encouraging the conversion of the children to Christianity and distancing them from their Indigenous lifestyle, children were housed in dormitories and contact with their families strictly limited* (dengan tujuan mendorong anak-anak untuk beralih memeluk agama Kristen serta menjauhkan mereka dari gaya hidup masyarakat adat, anak-anak tersebut ditempatkan di asrama dan kontak dengan keluarga mereka dibatasi secara ketat)" berdasarkan laporan dari Human Rights and Equal Opportunity Commission HREOC (HREOC, 1997, p. 23).

Seorang profesor bidang Indigenous Studies dari Australian National University, Peter Read (2006, p. 3), menyebut praktik tersebut sebagai percobaan genosida sebab kisah Stolen Generation "*is the story of the attempt to 'breed out' the Aboriginal race. It is the story of attempted genocide. Genocide does not simply mean the extermination of people by violence but may include any means at all. At the height of the policy of separating Aboriginal people from their parents ... that 'the continuation of this policy of dissociating the children from camp life must eventually solve the Aboriginal problem'. 'The Aboriginal problem' meant Aboriginal people who could not, or chose not to, live as white people wanted them to do* (adalah kisah tentang upaya untuk 'menghilangkan' ras Aborigin melalui program pembiakan. Ini adalah kisah tentang percobaan genosida. Genosida tidak semata-mata berarti pemusnahan suatu kelompok masyarakat melalui kekerasan, melainkan dapat mencakup cara apa pun. Pada puncak kebijakan pemisahan orang Aborigin dari orang tua mereka... [diyakini] bahwa 'kelanjutan kebijakan untuk memisahkan anak-anak dari kehidupan di kamp pada akhirnya akan menyelesaikan

masalah Aborigin'. 'Masalah Aborigin' merujuk pada orang-orang Aborigin yang tidak mampu—atau memilih untuk tidak—hidup sebagaimana yang dikehendaki oleh orang kulit putih)." Ada akademisi lain, Robert van Krieken (1999, pp. 308, 310), yang menyebut praktik "*the state's and church's intervention into Aboriginal family life* (intervensi negara dan gereja ke dalam kehidupan keluarga masyarakat Aborigin)" ini sebagai "*obvious examples of modern barbarism* (contoh nyata barbarisme modern)."

Tidak perlu jauh-jauh sebenarnya. Riwayat penyebaran agama Kristen di Indonesia juga bersinggungan dengan kekerasan. John Villiers di dalam kajiannya atas petualangan bangsa Portugis di kepulauan Nusantara mengatakan bahwa bangsa Portugis yang melaksanakan penyebaran agama Katolik atas penduduk Pribumi dan ekspansi wilayah atau penguasaan wilayah sebagai satu keniscayaan untuk mempermudah penyebaran agama Kristen. John Villiers (1982, p. 39) mengatakan bahwa bangsa Portugis "*attacking Islam, spreading Christianity, and making profits 'de urn caminho were in reality three aspects of the same motive for expansion* (menyerang Islam, menyebarkan agama Kristen, dan mencari keuntungan, pada kenyataannya, merupakan tiga aspek dari motif yang sama untuk melakukan ekspansi)." Tentu saja di dalam ekspansi wilayah musykil jikalau tidak menggunakan senjata atau tindak kekerasan. Ini pulalah yang dilakukan oleh Belanda sebagaimana ditekankan oleh Redaktur *Mena Moeria* dari Jong Ambon yang bernama Jeremias Kayadoe (1981, p. 217) dalam satu tulisan yang terbit pada bulan Desember tahun 1922 melalui sikap ambivalensinya atas bangsa Belanda dan agama Kristen: "seharusnya kita merasa berterima kasih pada negeri dan orang-orang Belanda karena mereka telah membawakan kita agama Kristen, tetapi jangan lupa bahwa … agama tersebut dibawakan kemari dengan lecutan-lecutan cemeti."

4. Kesimpulan

Terlihat jelas kini bahwa penyebaran agama Kristen juga terkadang dilakukan dengan jalan kekerasan dan ekspansi wilayah. Sebagaimana juga sudah sama diketahui bahwa penyebaran Islam misalnya di Kerala, Mali, Maladewa, Malaysia, Nigeria, dan Indonesia tersebar melalui jalur perdagangan, tidak terjadi melalui penaklukan wilayah. Contoh-contoh dari tindak kekerasan dalam penyebaran agama Kristen di atas adalah sebagian saja dari praktik kekerasan yang dipergunakan dalam penyebaran agama Kristen. Saya berpandangan bahwa penyebaran agama Kristen dengan kekerasan kerap tidak begitu terlihat disebabkan oleh praktiknya yang menyaru di belakang aktivitas militer dan perdagangan bangsa Barat. Selain dari itu, slogan yang diusung oleh kelompok apologetik Kristen yang menekankan pernyataan diskursif bahwa agama Kristen adalah agama (yang disebarkan secara) damai membuatnya tertanam di dalam benak publik atau massa.

Penelitian kajian literatur ini diharapkan dapat mendorong terciptanya suasana pemahaman lintas iman yang baik dan terus berkembang. Penelitian lanjutan berkenaan dengan beberapa isu yang tertuang di dalam artikel ini namun belum dibahas dengan berbasis data serta informasi yang lebih lengkap atau diuraikan dengan detail masih terbuka untuk dikerjakan. Dari itu semua, perbandingan jukstaposisi penyebaran agama Islam dan Kristen menurut George Sale dan menurut Samuel Huntington menghasilkan kesimpulan bahwa pendapat Samuel Huntington dengan merujuk pada fakta-fakta sejarah ternyata memang sama-sama ada bagian yang melibatkan kekerasan dalam kadar tertentu bisa dikatakan lebih akurat apabila dibandingkan dengan pendapat George Sale yang berpolemik terhadap Islam serta jelas bernuansakan apologetika Kristen. Pendapat George Sale bahwa Kristen seolah selalu disebarkan secara damai adalah tidak akurat.

5. Ucapan Terima Kasih

Terima kasih diucapkan kepada almarhum Bapak (Prof.) Dr. Suyitno, M.Pd. yang telah memperkenalkan penulis pada buku-buku sastra dan kajian agama-agama.

6. Daftar Pustaka

Aldeeb, N. R. A. (2023). *Traces of ideologies in four English translations of the Qur'ān: A comparative study of authorised and unauthorised versions*. Swansea, UK: Department of Modern Languages, Translation and Interpreting - Swansea University.

Amponsah, D. K. (2013). Christian slavery, colonialism, and violence: The life and writings of an African ex-slave, 1717–1747. *Journal of Africana Religions*, *1*(4), 431–457.

Anthony, S. W. (2016). Muḥammad, Menaḥem, and the Paraclete: new light on Ibn Isḥāq's (d. 150/767) Arabic version of John 15: 23–16: 11. *Bulletin of SOAS*, *79*(2), 255–278.

Armstrong, H. W. (1954). The Resurrection was Not on Sunday. *The Plain Truth*, *XIX*(3), 1–2, 15–16.

Armstrong, K. (1993). *Muhammad: A Biography of the Prophet*. New York: HarperCollins Publishers Inc.

Axon, W. E. A. (1902). On the Mohammedan Gospel of Barnabas. *The Journal of Theological Studies*, *3*(11), 441–451.

Bade, W. F. (1911). The Canonization of the Old Testament. *The Biblical World*, *37*(3), 151–162.

Bamba, J. R. (2023). A Scribal Fabrication? A Text-Critical Defense of Mark 16: 9-20 as Divinely Inspired and Canonically Authoritative. *Liberty Theological Review*, *7*(2), 2.

Bauckham, R. (1988). Pseudo-apostolic letters. *Journal of Biblical Literature*, *107*(3), 469–494.

Bermejo-Rubio, F. (2014). Jesus and the anti-Roman resistance: A reassessment of the arguments. *Journal for the Study of the Historical Jesus*, *12*(1–2), 1–105.

Carpenter, M. (2017). Lost Generations. *Canada's History*, 39–43.

Case, S. J. (1909). The Origin and Purpose of the Gospel of Matthew. *The Biblical World*, *34*(6), 391–402.

Ciurea, M. (2025). The Last Stone: A Biblical Contextual Study of the Pericope Adulterae. *Studia Universitatis Babes-Bolyai-Theologia Orthodoxa*, *70*(2), 5–19.

Cobley, P., & Siebers, J. (2021). Close reading and distance: between invariance and a rhetoric of embodiment. *Language Sciences*, *84*(101359), 1–22.

Coetzee, J. H. (1994). Close reading of the Bible. *Old Testament Essays*, *7*(4), 72–77.

Cribbin, T. F. (2011). Citation chain aggregation: An interaction model to support citation cycling. *Proceedings of the 20th ACM International Conference on Information and Knowledge Management*, 2149–2152. Glasgow: Association for Computing Machinery (ACM).

Crossley, J. G. (2011). Mark, Paul and the Question of Influences. In M. F. Bird & J. Willitts (Eds.), *Paul and the Gospels: Christologies, Conflicts and Convergences*. London & New York: T&T International.

Culler, J. (2010). The closeness of close reading. *ADE Bulletin*, *149*, 20–25.

Cummings, D. B. (2007). Three Days and Three Night: Reassessing Jesus's Entombment. *Journal of Book of Mormon Studies*, *16*(1), 56–63, 86.

Davis, J. R. (2015). *Charlemagne's practice of empire*. Cambridge: Cambridge University Press.

De Jong, M. J. (2008). Mark 16: 8 as a Satisfying Ending to the Gospel. In R. Buitenwerf, H. W. Hollander, & J. Tromp (Eds.), *Jesus, Paul, and Early Christianity* (pp. 123–149). Leiden & Boston: Brill.

Dean, S. E. (2015). Felling the Irminsul. *Medieval Warfare*, *5*(2), 15–20.

Dessens, A. S. (2013). *Res Voluntaria, Non Necessaria: The Conquest and Forced Conversion of the Saxons under Charlemagne*. Louisiana: Louisiana State University and Agricultural & Mechanical College.

Ehrman, B. D. (2017). *A Brief Introduction to the New Testament, 4th Edition*. New York & Oxford: Oxford University Press.

Ehrman, B. D., & Pleše, Z. (2014). *The other Gospels: accounts of Jesus from outside the New Testament*. New York, NY: Oxford University Press.

Enklaar, I. H. (1947). *De Scheiding der Sacramenten op het Zendingsveld*. Amsterdam: Drukkerij Holland N.V.

Fahey, J. J. (2018). An overview of four traditions on war and peace in Christian history. *The Journal of Social Encounters*, *2*(1), 7–21.

Falola, T., & Heaton, M. M. (2008). *A History of Nigeria*. Cambridge: Cambridge University Press.

Forster, C. (1867). *A new plea for the authenticity of the text of the three heavenly witnesses; or, Porson's Letters to Travis eclectically examined, and the... evidences for 1 John v. 7, eclectically re-surveyed*. London: Deighton, Bell, and Co.

Gabriele, M. (2007). Against the Enemies of Christ: The Role of Count Emicho in the Anti-Jewish Violence of the First Crusade. In M. Frassetto (Ed.), *Christian Attitudes Toward the Jews in the Middle Ages: a casebook* (pp. 61–83). New York: Routledge.

Galiza, R. B., & Reeve, J. W. (2018). The Johannine Comma (1 John 5: 7–8): The Status of Its Textual History and Theological Usage in English, Greek, and Latin. *Andrews University Seminary Studies (AUSS)*, *56*(1), 63–89.

García-Arenal, M., & Sánchez-Blanco, R. B. (2022). *The Inquisition Trial of Jerónimo de Rojas, A Morisco of Toledo (1601-1603*. Leiden & Boston: Brill.

Gathercole, S. (2018). The Alleged Anonymity of the Canonical Gospels. *The Journal of Theological Studies*, *69*(2), 447–476.

Goodacre, M. (2015). Too Good to Be Q: High Verbatim Agreement in the Double Tradition. In J. C. Poirier & P. Jeffrey (Eds.), *Marcan Priority Without Q: Explorations in the Farrer Hypothesis* (pp. 82–100). London: T&T Clark.

Gousopoulos, C. (2024). Matthew, Luke, and… James? The Reconstruction of Q and the Epistle of James. *New Testament Studies*, *70*(4), 425–434.

Grabiner, S. (2017). Pericope Adulterae: A Most Perplexing Passage. *Andrews University Seminary Studies*, *56*(1), 91–114.

Grant, R. M. (1959). Gnostic origins and the Basilidians of Irenaeus. *Vigiliae Christianae*, *13*(2), 121–125.

Gregg, B. H. (2006). *The Historical Jesus and the Final Judgment Sayings in Q*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Gren, C. R. (2005). Piercing the Ambiguities of Psalm 22: 16 and the Messiah's Mission. *Journal of the Evangelical Theological Society*, *48*(2), 283–299.

Grist, B. (2022). *A Critical Analysis of New Testament Translations and Interpretations of Psalm 22*. https://doi.org/10.13140/RG.2.2.31981.46563

Guthrie, A., & Bishop, E. F. F. (1951). The Paraclete, Almunhamanna and Ahmad. *The Muslim World*, *41*(4), 251–256.

Halliday, F. (2000). *Nation and Religion in the Middle East*. Boulder, Colorado: Lynne Rienner Publishers, Inc.

Hansum, P. (2026). Politicising the Tribute: Luke's Redaction of Lk. 20.20–26 and its Pedagogical Function. *Journal for the Study of the New Testament*, 0142064X261487656.

Harvey, L. P. (2006). *Muslims in Spain, 1500 to 1614*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Head, P. M. (2022). A case against the longer ending of Mark. Retrieved from Text & Canon Institute at Phoenix Seminary website: https://textandcanon.org/a-case-against-the-longer-ending-of-mark/

Hoeh, H. L. (1968). *The crucifixion was not on Friday*. Ambassador College Press.

Hooker, M. D. (1982). *Studying the New Testament*. Minneapolis: Augsburg Publishing House.

Horsley, R. A., & Draper, J. A. (1999). *Whoever Hears You Hears Me: Prophets, Performance, and Tradition in Q*. Harrisburg, PA: Trinity Press International.

Horsley, Richard A. (1996). What has Galilee to do with Jerusalem? Political aspects of the Jesus movement. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*, *52*(1), 88–104.

HREOC. (1997). *Bringing Them Home Report*. Sydney: Human Rights and Equal Opportunity Commission (HREOC) - Commonwealth of Australia.

Hughes, P. J. (2013). Dishonour, degradation and display: crucifixion in the roman world. *HARTS Minds J Hum Arts*, *1*(3), 1–24.

Huntington, S. P. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York, NY: Simon & Schuster.

Jacobson, A. D. (2005). *The first Gospel: An introduction to Q*. Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers.

Jokinen, M. (2013). The Four Canonical Gospels Were Never Anonymous. *McMaster Journal of Theology and Ministry*, *15*, 4.

Just, F. (2017). Deutero-Pauline Letters. Retrieved from Catholic Resources website: http://catholic-resources.org/Bible/

Kacian, A. (2014). Potestas Gladii in Jesus' Trial. *Komunikácie-Vedecké Listy Žilinskej Univerzity v Žiline*, *16*(3), 20–24.

Kaplan, A. (2004). *The Real Messiah?: A Jewish Response to Missionaries*. Toronto, ON Canada: Jews for Judaism.

Kayadoe, J. (1981). Saatnya bagi Ambon. In P. Soeharto & A. Z. Ihsan (Eds.), *Maju Setapak* (pp. 211–218). Jakarta: Aksara Jayasakti.

Kelhoffer, J. A. (2000). *Miracle and Mission: The Authentication of Missionaries and Their Message in the Longer Ending of Mark*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Kelhoffer, J. A. (2014). *Conceptions of "Gospel" and Legitimacy in Early Christianity*. Tübingen: Mohr Siebeck.

King, F. J. (2021). Hit or Myth? Methodological Considerations in Comparing Dionysos with the Johannine Jesus. *Biblical Theology Bulletin*, *51*(2), 88–100.

Kistemaker, S. J. (1977). The canon of the New Testament. *Journal of the Evangelical Theological Society*, *20*(1), 3–14.

Kloppenborg, J. S. (1996). The sayings gospel Q and the quest of the Historical Jesus. *Harvard Theological Review*, *89*(4), 307–344.

Kloppenborg, J. S. (2008). *Q, the earliest Gospel: an introduction to the original stories and sayings of Jesus*. Louisville – London: Westminster John Knox Press.

Knust, J. W. (2006). Early Christian re-writing and the history of the Pericope Adulterae. *Journal of Early Christian Studies*, *14*(4), 485–536.

Kollmann, B. (2011). Barnabas, Gospel of I. In M. A. Collins, K. Dronsch, & S. Rabe (Eds.), *The Encyclopedia of the Bible and Its Reception* (p. 533). Berlin & Boston: De Gruyter.

Kritzinger, J. N. J. (1980). A critical study of the Gospel of Barnabas. *Religion in Southern Africa*, *1*(1), 49–65.

Kubiś, A. (2021). Roman versus Jewish Reckoning of Hours in the Gospel of John: An Exegetical Misconception That Refuses to Die. *The Biblical Annals*, *11*(68/2), 247–280.

Kuhl, J. L. (2017). Putting an End to the Silence: Educating Society about the Canadian Residential School System. *Bridges: An Undergraduate Journal of Contemporary Connections*, *2*(1), 1.

Le Donne, A. (2014). *A Study Companion to The Bible: An Introduction - Second Edition*. Minneapolis, Minnesota: Augsburg Fortress Publishers.

Lele, A. F. (2024). Melampaui Batas Tradisi: Kritik Teks terhadap Ayat-ayat Tambahan dalam Perjanjian Baru. *DUNAMIS: Jurnal Teologi Dan Pendidikan Kristiani*, *8*(2), 699–717.

Li, L., Li, Y., Ochieng, W. Y., Proud, W. G., Huang, M., El Hajj, M., & Majumdar, A. (2026). A Review of Airport Security and Resilience Analysis: Integration of Risk Modelling Frameworks. *Applied Sciences (2076-3417)*, *16*(11.5406), 1–32.

Lowinger, P. (2017). The Pauline Epistles: Known and Suspected Forgeries. Retrieved from The Ancient World website: https://discoveringancienthistory.wordpress.com/2017/06/22/the-pauline-epistles-known-and-suspected-forgeries/%0A

Lunn, N. P. (2014). *The Original Ending of Mark: A New Case for the Authenticity of Mark 16:9-20*. Eugene, Oregon: Pickwick Publications.

Ma, Y. (2024). A Text-Critical Analysis of John 7: 53-8: 11 with a Focus on Its Stylistic Discontinuity. *Journal of Biblical Text Research*.

Maccoby, H. (1986). *The Mythmaker: Paul and the Invention of Christianity*. San Francisco: Barnes & Noble Publishing.

MacDonald, D. R. (2017). *The Dionysian Gospel: The Fourth Gospel and Euripides*. Minneapolis: Fortress Press.

Madden, T. F. (2012). Rivers of Blood: An Analysis of One Aspect of the Crusader Conquest of Jerusalem in 1099. *Revista Chilena de Estudios Medievales*, (1), 25–37.

Mak, G., Monteiro, M., & Wesseling, E. (2020). Child Separation:(Post) Colonial Policies and Practices in the Netherlands and Belgium. *BMGN: Low Countries Historical Review*, *135*(3/4), 4.

Martin, D. B. (2014). Jesus in Jerusalem: Armed and Not Dangerous. *Journal for the Study of the New Testament*, *37*(1), 3–24.

Martin, S. (2013). *Secret of the Savior: The Myth of the Messiah in Mark*. Lanham, Maryland: University Press of America.

Matheson, K., Seymour, A., Landry, J., Ventura, K., Arsenault, E., & Anisman, H. (2022). Canada's colonial genocide of Indigenous peoples: A review of the psychosocial and neurobiological processes linking trauma and intergenerational outcomes. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, *19*(11), 6455.

Mbuwayesango, D. R. (2018). The Bible as Tool of Colonization. In T. B. Liew & F. F. Segovia (Eds.), *Colonialism and the Bible: Contemporary Reflections from the Global South* (pp. 31–42). Lanham, Maryland: Lexington Books.

Meggitt, J. (2023). Putting the Apocalyptic Jesus to the Sword: Why Were Jesus's Disciples Armed? *Journal for the Study of the New Testament*, *45*(4), 371–404.

Metzger, B. M. (1989). *The canon of the New Testament: Its origin, development, and significance*. Oxford: Clarendon Press.

Mournet, T. C. (2005). *Oral tradition and literary dependency: variability and stability in the synoptic tradition and Q*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Neirynck, F. (1995). Q: From source to Gospel. *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, *71*(4), 421–430.

Nelson, J. L. (2013). Religion and Politics in the Reign of Charlemagne. In *Religion und Politik im Mittelalter: Deutschland und England im Vergleich = Religion and politics in the Middle Ages: Germany and England by comparison* (pp. 17–29). Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH.

Newton, S. I. (1841). *An Historical Account of Two Notable Corruptions of Scripture: In a Letter to a Friend*. London: John Green.

Nickel, G. (2011). Barnabas, Gospel of II. In M. A. Collins, K. Dronsch, & S. Rabe (Eds.), *The Encyclopedia of the Bible and Its Reception* (pp. 533–536). Berlin & Boston: De Gruyter.

Nirenberg, D. (2003). The Rhineland Massacres of Jews in the First Crusade, Memories Medieval and Modern. In G. Althoff, J. Fried, & P. J. Geary (Eds.), *Medieval Concepts of the Past: Ritual, Memory, Historiography* (pp. 279–309). Cambridge, UK: German

Historical Institute Washington, D.C. and Cambridge University Press.

Norman, A. (2007). *Twenty-six Reasons why Jews Don't Believe in Jesus*. Los Angeles, California: Black White and Read Publishing.

Odell-Scott, D. W. (2000). Editorial dilemma: The interpolation of 1 Cor 14: 34-35 in the Western manuscripts of D, G and 88. *Biblical Theology Bulletin*, Vol. 30, pp. 68–74. Sage Publications, Sage CA: Thousand Oaks, CA.

Onnekink, D. M. L. (2023). Between Kingdom and Empire: the Social Power of Dutch Missionary Maps, 1850–1940. *The Journal of Ecclesiastical History*, *74*(3), 571–604.

Peabody, D. B., McNicol, A. J., & Cope, L. (2002). *One Gospel from Two: Mark's Use of Matthew and Luke*. Harrisburg, PA: Trinity Press International.

Pereira, J. L. (2019). The Catholic Church and the Early Stages of King Leopold II's Colonial Projects in the Congo (1876–1886). *Social Sciences and Missions*, *32*(1–2), 82–104.

Perry, G. E. (2002). Huntington and his critics: The West and Islam. *Arab Studies Quarterly*, *24*(1), 31–48.

Piper, R. A. (1995). *The Gospel Behind the Gospels: Current Studies on Q*. Leiden: E.J. Brill.

Read, P. (2006). *The stolen generations: The removal of Aboriginal children in New South Wales 1883 to 1969 - Fourth Reprint*. Surry Hills, NSW: Aboriginal Affairs NSW.

Retief, F. P., & Cilliers, L. (2003). The history and pathology of crucifixion: history of medicine. *South African Medical Journal*, *93*(12), 938–941.

Rhodes, C. (2019). Evangelical violence: Western Christianity and the use of force against the Third World. *Third World Quarterly*, *40*(2), 224–249.

Riley-Smith, J., Miller, K., & Galli, M. (1993). Holy Violence, Then and Now. *Christian History*, *12*(40), 42–45.

Rivera, L. N. (1992). *A violent evangelism: The political and religious conquest of the Americas*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.

Robinson, J. M. (1992). A Critical Text of the Sayings Gospel Q. *Revue d'histoire et de Philosophie Religieuses*, *72*(1), 15–22.

Rüther, K. (2009). Conversion to Christianity in African History before Colonial Modernity: Power, Intermediaries and Texts. *The Medieval History Journal*, *12*(2), 249–273.

Said, E. W. (1979). *Orientalism*. New York: Vintage Books.

Sale, G. (1877). *The Koran, or, Alcoran of Mohammed: With Explanatory Notes, and Preliminary Discourse, Also Readings From Savary's Version*. London: William Tegg and Co.

Sanders, E. P. (1998). St. Paul the Apostle - Christian Apostle. In *Encyclopaedia Britannica*. Retrieved from https://www.britannica.com/biography/Saint-Paul-the-Apostle

Sanders, E. P., & Davies, M. L. (1989). *Studying the Synoptic Gospels*. London: SCM Press.

Sankamo, J. (2014). Jesus' Entry into Jerusalem. *Approaching Religion*, *4*(2), 25–36.

Scholz, B. W., & Rogers, B. (1972). *Carolingian Chronicles: Royal Frankish Annals and Nithard's Histories*. Ann Arbor, Michigan: University of Michigan Press.

Scholz, D. J. (2013). *The Pauline Letters: Introducing the New Testament*. Winona, MN:

Anselm Academic.

Smalley, S. S. (1977). Redaction criticism. In I. H. Marshall (Ed.), *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods* (pp. 181–195). Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.

Smith, K. A. (2017). The Crusader Conquest of Jerusalem and Christ's Cleansing of the Temple. In E. Lapina & N. Morton (Eds.), *The Uses of the Bible in Crusader Sources* (pp. 19–41). Leiden and Boston: Brill.

Sneen, D. J. (1971). An Exegesis of Luke 1: 1-4 with Special Regard to Luke's Purpose as a Historian. *The Expository Times*, *83*(2), 40–43.

Stibbe, M. W. G. (1992). *John as storyteller: Narrative criticism and the Fourth Gospel*. Cambridge: Cambridge University Press.

Strawn, B. A. (2000). Psalm 22: 17b: more guessing. *Journal of Biblical Literature*, *119*(3), 439–451.

Tönsing, J. G. (2022). Who was first? Mary Magdalene, Peter and the ending of mark. *Scriptura: Journal for Contextual Hermeneutics in Southern Africa*, *121*(1), 1–18.

van Krieken, R. (1999). The barbarism of civilization: cultural genocide and the 'stolen generations'1. *The British Journal of Sociology*, *50*(2), 297–315.

van Wingerden, R. (2025). "The Descent from the Cross" and Roman Crucifixion Practice. *Novum Testamentum*, *67*(2), 182–197.

Villiers, J. (1982). De um caminho ganhar almas e fazenda: motives of Portuguese expansion in eastern Indonesia in the sixteenth century. *Terrae Incognitae*, *14*(1), 23–39.

Vorster, W. S. (1983). Kerygma/history and the gospel genre. *New Testament Studies*, *29*(1), 87–95.

Wall, R. W. (2002). Introduction to Epistolary Literature. In L. E. Keck, T. G. Long, & D. L. Petersen (Eds.), *The New Interpreter's Bible: General Articles & Introduction, Commentary, & Reflections for Each Book of the Bible , Including the Apocryphal/Deuterocanonical Books in Twelve Volumes - Volume X* (pp. 369–391). Nashville: Abingdon Press.

Wansborough, H. (1991). *Jesus and the oral Gospel Tradition*. Sheffield: Sheffield Academic Press Ltd.

Wariboko, N. (2019). Colonialism, Christianity, and Personhood. In W. H. Worger, C. Ambler, & N. Achebe (Eds.), *A Companion to African History* (pp. 59–75). Hoboken, NJ: Wiley Blackwell.

Weisbord, R. G. (2003). The King, the Cardinal and the Pope: Leopold II's Genocide in the Congo and the Vatican. *Journal of Genocide Research*, *5*(1), 35–45.

Weiss, B. (1897). The Present Status of the Inquiry Concerning the Genuineness of the Pauline Epistles. *The American Journal of Theology*, *1*(2), 328–403.

Werth, P. W. (2003). Coercion and Conversion: Violence and the Mass baptism of the Volga Peoples, 1740-55. *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, *4*(3), 543–569.

Westcott, B. F., & Hort, F. J. A. (1882). *The New Testament in the original Greek*. Cambridge

& London: Macmillan.

Wilson, B. (2009). *How Jesus Became Christian*. Upper St Martin's Lane, London: Orion Books Ltd.

Wohlin, C. (2014). Guidelines for snowballing in systematic literature studies and a replication in software engineering. *EASE'14: Proceedings of the 18th International Conference on Evaluation and Assessment in Software Engineering*, 1–10. London: Association for Computing Machinery (ACM).

Wright, A. (1890). *The composition of the four Gospels: a critical inquiry*. London: Macmillan and Co.

Yang, J. (2004). *Other endings of Mark as responses to Mark: an ideological-critical investigation into the longer and the shorter ending of Mark's Gospel*. Sheffield: Department of Biblical Studies, University of Sheffield.