

MEMPERTANYAKAN TEODISI: TEODISI YAHUDI SESUDAH AUSCHWITZ DALAM TELAAH ZACHARY BRAITERMAN

Ruth Indiah Rahayu¹

| Research Centre for Crisis and Alternative
Development Strategies (INKRISPENA)²
Jakarta, Indonesia

Abstract:

The 20th century holocaust against Jews in Auschwitz, Buchenwald, and other concentration camps was the starting point for the change in modern Jewish theology towards contemporary theology. Contemporary Jewish theologians, rabbis, and philosophers have revisited their theodicy by critically reading scriptural texts and traditions (*Midrash*). The substance debated in theodicy is about God's goodness which is in conflict with God's omnipotence so that evil and suffering occur. The problem of Jewish theodicy after Auschwitz was studied by Zachary Braiterman by explaining the split between the hegemony of Jewish theodicy with a religious discourse and anti-theodicy with a pagan discourse. Braiterman uses a postmodern approach to map the criticism of Jewish theologians and philosophers towards the universal truth of theodicy before Auschwitz. This new discourse is useful for transforming the cultural changes of modern Jewish society from its marginal position in the text to becoming the main figure (anthropodicy). It seems that Braiterman is supporting the anti-theodicy movement to move beyond the nightmare of the holocaust in order to free the Jewish people from suffering by critically rereading texts and tradition.

Keywords:

theodicy • holocaust • Auschwitz • Jewish people • Jewish theology • postmodernity

Pengantar

Dalam *Malam* Elie Wiesel menjerit:

“Mengapa, O mengapa, harus kupuji Dia? Setiap serat tubuhku memberontak. Oleh karena Dia biarkan ribuan anak-anak dibakar dalam liang-liang-Nya. Oleh karena Dia izinkan enam krematorium bekerja siang-malam pada hari Minggu dan Hari Raya? Oleh karena dalam kemahakuasaan-Nya Ia menciptakan Auschwitz, Birkenau, Buna dan begitu banyak pabrik kematian lainnya? Bagaimana aku sanggup mengatakan terpujilah Engkau, Yang Abadi, Tuhan Empunya Alam Semesta...”³ (Elie Wiesel, *Night*, 1960)

Eliezer Wiesel (1928-2016), yang lebih dikenal dengan Elie Wiesel, lahir di Sighet, Hungaria, adalah seorang penyintas holokaus. Ia dikenal sebagai penulis novel, aktivis politik dan humanitarian, filsuf, serta merupakan penerima Nobel Perdamaian pada 1986. Ketika ia berumur lima belas tahun, keluarganya dan komunitas Yahudi di Sighet dideportasi pada 1944 ke kamp konsentrasi Auschwitz-Birkenau, Jerman. Ia menyaksikan bagaimana ibu dan dua adik perempuannya setiba di kamp dipilih untuk dibantai di kamar gas. Sementara itu, dua kakak perempuannya, ayahnya, dan ia sendiri dipilih untuk menjadi kuli kerja paksa, tetapi ayahnya tewas ketika dipindahkan ke kamp Buchenwald.

Wiesel menyuarakan jeritan radikal kepada Tuhan ketika menanggapi orang-orang dalam kamp melakukan ibadah Tahun Baru Yahudi (Rosy Hasyanah). Ia mendengar suara imam memuji nama Tuhan dan menegaskan alam semesta ini milik-Nya dengan suara nyaring, kemudian tersendat, tersumbat, dan hilang. Wiesel menggugat mereka yang beribadah: “Untuk apa memuji Dia? Bukankah Dia telah mengizinkan pabrik kematian ini berlangsung membunuh kita?”

Wiesel tidak sendirian pada saat menggugat Tuhan dan gugatan ini juga disampaikan kepada teolog, rabi, dan filsuf Yahudi melalui karya-karyanya sesudah holokaus di Auschwitz. Nama ‘Auschwitz’, mengutip Sarah K. Pinnock,⁴ telah menjadi simbol kenangan akan kematian massal, paradoks teknologi, kegagalan moral, penyalahgunaan birokrasi untuk melakukan genosida, sejak Perang Dunia I, dan diteguhkan kembali dalam Perang Dunia II. Kehancuran dan ketidakmanusiawian yang diciptakan oleh negara-negara Barat yang menyatakan diri beradab telah membuka sejarah kesadaran dan refleksi filosofis-teologis dalam menanggapi kejahatan.

Sesudah Auschwitz, dalam penilaian Pinnock, teolog atau filsuf Yahudi dan Kristen di Eropa dan Amerika Utara terdorong untuk mengkaji kembali teodisi yang mereka asumsikan sebagai pembenaran kejahatan kemanusiaan dan rasionalisasi perjuangan iman. Sementara itu, warga Amerika keturunan Afrika lebih tertarik pada masalah perbudakan dan prasangka rasial, dan Amerika Latin lebih tertarik pada masalah kemiskinan yang disebabkan oleh ketergantungan ekonomi warisan penjajahan.⁵

Berangkat dari pertanyaan mengapa holokaus di Abad ke-20 terhadap orang Yahudi dapat mengubah relasi seorang korban dengan Tuhan dan apa yang bermasalah pada teodisi Yahudi, tulisan ini menguraikan telaah Zachary Braiterman, seorang pengajar di Universitas Syracuse khususnya bidang Yudaisme modern, terhadap teodisi Yahudi modern. Ia berasal dari keluarga Yahudi di Amerika Serikat. Bertolak dari pendekatan postmodern, Braiterman mengangkat tiga pemikiran teolog atau filsuf Yahudi yang merepresentasikan genre teodisi sesudah Auschwitz yang dekonstruktif untuk menyusun sebuah formasi diskursif *anti-teodisi*.

Tentang Teodisi dan Kejahatan

Teodisi berasal dari bahasa Yunani: *theos* artinya Tuhan dan *dike* artinya keadilan. Dalam uraian Braiterman, istilah ini dipopulerkan oleh Gottfried Willhem Leibniz (1646-1716) setelah mengalami gempa bumi yang dahsyat di Lisbon pada 1755. Di tengah suasana penderitaan traumatikanya, Leibniz memaknai teodisi sebagai “pembenaran akan keadilan Tuhan” (“the justification of God”) terhadap kebebasan yang dimiliki oleh manusia. Teodisi Leibniz memadukan landasan iman (*faith*) dan alasan (*reason*), yang kebenaran keduanya tidak bisa dikontradiksikan. Iman adalah objek pengetahuan mengenai kebenaran Tuhan melalui wahyu, dan alasan (*reason*) adalah objek pengetahuan yang menghubungkan kebenaran melalui nalar manusia tanpa bantuan iman. Kebenaran berdasarkan alasan (*reason*) manusia itu murni, sederhana, dan berbeda dari iman yang tergantung pada pengalaman, seperti halnya pengalaman para nabi ketika menerima wahyu.⁶

Kebenaran berdasarkan alasan (*reason*) menurut Leibniz dibedakan menjadi, *pertama*, yang disebut kebenaran kekal, yang niscaya, dan tidak memiliki kontradiksi. Kebenaran alasan merupakan keniscayaan logis (*a priori*), yang disebut Leibniz positif, sebagaimana Tuhan menciptakan alam,

dan kemudian alam bekerja mengikuti hukum-Nya. Kebenaran yang *kedua* berhubungan dengan pengalaman (*aposteriori*) dipengaruhi oleh faktor pilihan bebas yang diberikan oleh Tuhan kepada manusia. Pengalaman memiliki struktur, yaitu aturan dan alasan, tetapi tidak mempunyai hukum gerak seperti alam. Dengan demikian, Leibniz membangun logika kebenaran mengenai Tuhan berdasarkan wahyu, yang di dalamnya manusia memiliki pilihan bebas untuk mengimani, dan yang lain adalah kebenaran yang niscaya sebagaimana hukum alam.⁷

Merujuk pada Barry Whitney, sebelum Leibniz menulis tentang teodisi, sesungguhnya Agustinus bahkan telah mengkonstruksi pengertian teodisi. Menurut Agustinus,⁸ *pertama*, kejahatan bukan diciptakan dan dihasrati oleh Tuhan, melainkan dipahami sebagai “kebaikan yang kurang” (*lesser good*) di dalam eksistensi ciptaan-Nya. Manusia memiliki pilihan bebas, tetapi potensi yang baik pada dirinya yang diberikan Tuhan dirampas oleh pilihan untuk kejahatan. *Kedua*, Tuhan menciptakan beragam ciptaan, yang memiliki kemampuan dan kualitas (prinsip kepenuhan), yang di dalamnya “kebaikan tidak dapat diwakili oleh salah satu makhluk saja.” Kesemestaan tidak akan sempurna jika hanya terdapat unsur kebaikan, dan karena itu kejahatan adalah atribut dari prinsip kepenuhan itu sendiri. *Ketiga*, Tuhan menciptakan dunia dengan baik, dan segala sesuatu di dunia ini baik adanya, sementara individu-individu di dalam dunia ini ada yang bisa jahat. Berdasarkan perspektif kesempurnaan Tuhan, kejahatan merupakan sarana bagi manusia untuk menjadi baik. *Keempat*, teori yang diciptakan oleh kaum *Thomis* yang mendasarkan pada pemikiran Thomas Aquinas tentang “Tuhan yang menciptakan kejahatan” dan “Tuhan yang mengizinkan kejahatan”. Dalam pandangan ini, Tuhan tidak menciptakan kejahatan, tetapi mengizinkan kejahatan itu ada, sebab konflik atau permusuhan di antara spesies terbaik Tuhan (manusia) merupakan efek samping yang tidak disengaja atau sesungguhnya dapat dihindari untuk menuju kebaikan yang lebih besar.⁹

Jika demikian, orang akan mempertanyakan apa itu kejahatan. Whitney merujuk pada definisi John Hick¹⁰ yang membedakan kejahatan berdasarkan, *pertama*, yang disebut kejahatan moral, yang melahirkan dosa atau kejahatan yang disebabkan oleh manusia dalam berbagai macam bentuknya. *Kedua*, yang disebut kejahatan alam, sebagaimana gempa bumi dan tsunami di Lisbon, Aceh, dan Yogyakarta.¹¹ Meskipun begitu, sebagai catatan, kejahatan alam sedikit banyak disebabkan oleh ulah keserakahan

manusia dalam mengeksploitasi alam. Adapun narasi kejahatan dalam pandangan teologi Kristen, menurut Whitney, dapat dijumpai dalam interpretasi terhadap Kitab Kejadian mengenai Adam dan Eve yang jatuh ke dalam dosa. Tuhan telah melarang Adam dan Eve untuk makan buah apel, tetapi larangan itu dilanggar sehingga keduanya menerima konsekuensi diturunkan ke bumi. Whitney mengutip pendapat Agustinus yang memaknai kisah 'Kejatuhan' Adam dan Eve sebagai penyalahgunaan kehendak bebas atau sering disebut kejahatan moral. Meskipun manusia mewarisi dosa asal yang diperbuat Adam dan Eve tersebut, tetapi Tuhan mahakasih tetap melindungi dan menyelamatkan umat manusia melalui Yesus Kristus. Mengenai hal ini, bencana alam dapat dimaknai sebagai hukuman terhadap kejahatan moral manusia.¹²

Menurut Whitney, pengertian teodisi lainnya dinyatakan oleh John Hick¹³ yang mendasarkan pemikirannya pada tulisan Irenaeus (130-202) sebagai definisi alternatif atas pemikiran Santo Agustinus. Teodisi Irenean yang dinyatakan oleh Hick lebih menekankan aspek teleologisnya. Menurutnya, Tuhan menciptakan sebuah dunia kurang lebih sempurna, yaitu menciptakan lingkungan yang sempurna untuk penyempurnaan kemanusiaan. Ada dua teleologis penciptaan, yakni, *pertama*, Tuhan menciptakan manusia menurut gambaran Tuhan dan bukan semirip dengan Tuhan. *Kedua*, Tuhan menciptakan manusia dengan memiliki kesempatan dan tanggung jawab untuk membangun spiritualitasnya.¹⁴

Selain itu, Hick mengkritik pandangan Agustinus mengenai dosa asal yang dibawa oleh Adam dan Eve. Sebab, menurutnya, jika digunakan terminologi kejatuhan manusia ke dalam dosa asal, hal itu akan menciptakan jurang yang besar antara apa yang secara aktual ada (sebagai kejahatan dan penderitaan) dan yang merupakan maksud tersirat keilahian. Di sini muncul dilema: Apakah kejatuhan merupakan sesuatu yang tidak terelakkan atau kemungkinan (kontigen)? Jawaban Hick, *pertama*, Tuhan tidak menciptakan ciptaannya dengan sempurna dan tidak sepenuhnya bebas. *Kedua*, ciptaan Tuhan secara moral tidak sempurna, melainkan sebagai agen yang dibimbing untuk menabung kebajikan berdasarkan keputusannya yang benar dalam situasi menghadapi tantangan dan godaan. Dengan kata lain, Tuhan menciptakan manusia tanpa logika kontradiksi, melainkan sepenuhnya baik untuk proses menjadi manusia yang bebas, yang meyakini adanya penyelamatan universal atas kejahatan dan penderitaan.¹⁵

Berbagai pandangan teodisi di atas telah dirumuskan oleh Magnis-Suseno ke dalam formulasi yang sederhana bahwa kejahatan dan penderitaan manusia bukanlah karena Tuhan yang mahabaik dan mahakuasa itu melakukan kejahatan atau mungkin bahkan tidak ada. Kejahatan itu dilakukan oleh manusia, dan oleh sebab itu manusia menanggung konsekuensi penderitaannya.¹⁶

Tentang Teodisi Yahudi Modern

Braiterman memperluas pengertian teodisi yang dikemukakan Leibniz berdasarkan tradisi pemikiran Yahudi modern, yaitu mencakup ‘membenarkan’ (*justify*), ‘menjelaskan’ (*explain*), atau ‘menerima’ (*accept*) hubungan antara Tuhan (atau bentuk realitas tertinggi lainnya), kejahatan, dan penderitaan.¹⁷ Ketiga klasifikasi ini didasarkan atas penilaiannya terhadap logika metafisis dalam tradisi historis agama Yahudi-Kristen-Islam dalam memahami penderitaan di dunia. Namun, para teolog Yahudi menerima tugas tambahan yang dikatakan Braiterman lebih berat, yaitu harus melakukan pembenaran atas Perjanjian Tuhan dengan Abraham, Ishak, Yakub, dan Israel.¹⁸

Pandangan *pertama* yang diklasifikasikan Braiterman dengan istilah ‘membenarkan’ (*justify*), yaitu membenarkan holokaus dalam realitas sejarah sebagai takdir Tuhan. Sifat mahabaik yang mewujud pada cinta-kasih dan keadilan serta sifat mahakuasa Tuhan memang eksis. Namun, terjadinya peristiwa holokaus tidak berarti menggagalkan kebaikan sifat Tuhan. Holokaus sebagai peristiwa sudah merupakan takdir Tuhan yang tidak terelakkan. Meskipun begitu, beberapa pengikut pandangan ini mempersoalkan posisi orang-orang yang tidak berdosa dalam holokaus. Braiterman merujuk pada tokoh Ivan Karamazov dalam novel karya Dostojevsky yang memprotes adanya penderitaan yang dialami anak-anak sebagai makhluk tidak berdosa. Karamazov mempertanyakan: Mengapa Tuhan menciptakan dunia disertai penderitaan bagi yang tidak berdosa? Mengapa Tuhan menyelamatkan yang jahat? Pertanyaan Karamazov dijawab oleh Hick bahwa kebebasan dan kasih sayang yang diberikan Tuhan kepada manusia harus ditebus dengan penderitaan sebagai penggenapan takdir Tuhan.¹⁹

Pandangan *kedua* yang diklasifikasikan Braiterman dengan istilah ‘menjelaskan’ (*explain*), ialah para teolog dan filsuf yang berusaha menjelaskan holokaus dari aspek ‘pribadi’ Tuhan. Teodisi kini bukan lagi membenarkan peristiwa tragis luar biasa yang menghancurkan kehidupan manusia, melainkan berusaha menjelaskan ‘pribadi’ yang memiliki sifat mahabaik dan mahakuasa. Ranah teodisi yang dibahas bukan mengenai realitas kehidupan manusia yang terganggu oleh penderitaan, melainkan tentang kekuasaan ‘pribadi’ yang dinamai Tuhan. Apakah ‘pribadi’ Tuhan itu adil, murah hati, sangat berkuasa dan mengetahui masa depan? Apakah kemurahan dan kekuasaan Tuhan berjalan beriringan? Braiterman merujuk pada pandangan David Ray Griffin yang menanggalkan asumsi sifat kuasa Tuhan untuk meneguhkan sifat murah hati Tuhan. Griffin menolak gagasan bahwa Tuhan merupakan penguasa tunggal terhadap dunia ciptaannya, karena kekuatan terbesar sekalipun, tetap merupakan kekuatan di antara kekuatan lainnya. Asumsi kekuatan Tuhan yang sempurna dan tunggal ternyata tidak menjamin bahwa kejahatan terhindarkan.²⁰

Tampaknya para teolog tersebut berusaha merevisi asumsi umum tentang Tuhan yang semata-mata baik (satu sisi). Mengenai hal itu, Braiterman merujuk pada pendapat Philip Heffner yang menemukan teks klasik Yahudi dan Kristen, yang sesungguhnya telah menganggap Tuhan bertanggung jawab untuk semua tindakan yang baik dan yang jahat (dua sisi). Dalam membaca sifat dua sisi Tuhan ini, yaitu kekuatan baik Tuhan dan kekuatan destruktif-Nya, dinyatakan oleh Heffner bahwa hal itu harus dipahami berdasarkan logika negasi. Segala sesuatu yang baik di dunia tidak terlepas dari realitas tragedi dan kejahatan yang menyertainya, sebagaimana yang ditunjukkan oleh sejarah. Oleh sebab itu, seperti dua sisi mata uang logam, holokaus pun merupakan sisi lain dari kebaikan.²¹

Pandangan *ketiga* yang diklasifikasikan oleh Braiterman dengan istilah ‘menerima’ (*accept*), yaitu menerima mahakasih dan mahakuasa sebagai atribut-atribut absolut mengenai Tuhan, sebab gagasan mengenai Tuhan memerlukan atribut pengada yang sempurna. Atribut-atribut ini merupakan hasil nalar manusia mengenai kemutlakan (absolut). Braiterman merujuk pada Hick, Anthony Flew dan H. J. McCloskey yang sependapat bahwa gagasan mengenai Tuhan haruslah memiliki atribut kuasa sekaligus cinta sehingga sempurna. Sementara itu, kurang-sempurnaan manusia di hadapan Tuhan memunculkan penyembahan terhadap-Nya untuk

memperoleh kenyamanan. Hick menolak gagasan bahwa Tuhan itu terbatas dalam hal kekuasaan dan kebaikan demi menghindari kejahatan. Selaras dengan itu, Flew mengakui bahwa kemahakuasaan Tuhan mengandaikan adanya hak untuk bersikap lalim terhadap makhluk manusia. Menyadari kekuasaan Tuhan seperti itu, manusia berada pada posisi yang tidak nyaman dan karena itu menempatkan atribut kuasa Tuhan untuk disembah-puja.²²

Braiterman merujuk pada Hick dan McCloskey, bahwa ketika manusia menghindari kejahatan dengan menyembah-puja pada atribut mahakuasa, hal ini membuat Tuhan menjadi terbatas, tidak sempurna sekait dengan kekuasaan dan kebajikannya. Kebaikan dan kekuasaan Tuhan yang tidak sempurna tidak akan disembah-puja, sehingga muncul pertanyaan: Dapatkah Tuhan yang secara absolut baik dan secara absolut penguasa kejahatan mengizinkan orang-orang tidak berdosa menderita? Jika Tuhan secara absolut baik, mungkin ingin menghapus kejahatan sejati (“God would want to remove genuine evil”), tetapi jika Tuhan secara absolut mahakuasa, Tuhan dapat menghapus kejahatan itu (“God could remove”).²³

Braiterman menegaskan bahwa para teolog Yahudi kontemporer mewarisi masalah teistik yang berkaitan dengan atribut mahakuasa dan mahakasih sebagaimana di dalam kitab biblis dan *midrashic* yang ternyata memiliki kekurangan. Selain itu mereka juga berhadapan dengan tradisi Yahudi mengenai takdir khusus yang dinyatakan oleh teks klasik Yahudi dan pemikir Yahudi Abad ke-20, yang diikat dalam Perjanjian antara Tuhan dan orang Yahudi. Hal inilah yang memunculkan problem filosofis di sekitar eksistensi Tuhan, atribut-atribut-Nya, dan takdir, ketika Perjanjian itu tidak membuat orang Yahudi memiliki kekebalan terhadap kejahatan dan penderitaan.²⁴

Perjanjian itu diceritakan oleh Braiterman diberikan kepada Abraham (bapak Yahudi-Israel) untuk mendapatkan tanah (negeri) dan keturunan (umat). Perjanjian di Sinai antara Tuhan dengan Musa, memiliki model berbeda, ketika Tuhan menghadiahkan aturan hukum bagi Israel, yakni hukum untuk menata kehidupan Israel seturut cara hidup yang dikehendaki Tuhan. Oleh karenanya, selanjutnya orang Israel hidup dalam dinamika mematuhi hukum Perjanjian. Mereka harus taat dan setia, karena Tuhan sendiri telah setia dengan membawa ke luar umat Israel dari Mesir menuju tanah terjanji serta memberkati mereka yang hidup mengikuti hukum tersebut.²⁵

“Sesudah Auschwitz”

Mengenai novel testimoni sebagaimana yang ditulis oleh Wiesel, Robert Eaglestone²⁶ menyatakan bahwa testimoni tersebut tidak bisa dibaca dengan rasa yang sama seperti buku-buku pada umumnya. Para penyintas, pelaku, dan pembaca awam akan menemukan rasa yang berbeda pada saat membaca sebuah testimoni. Hal ini menandakan tidak ada kebenaran yang objektif dan universal atas sejarah dan postmodernitas memfasilitasi perbedaan kebenaran tersebut.

Tampaknya penggunaan pendekatan postmodern terhadap cara kerja Braiterman dapat dipahami melalui penjelasan Eaglestone, yakni bahwa teodisi Yahudi sesudah Auschwitz telah menerobos kebenaran universal dan objektif. Braiterman mengangkat *After Auschwitz* (1966) yang ditulis oleh Richard Rubenstein untuk menandai batas pemikiran teologi Yahudi modern dan kontemporer. Istilah ‘Auschwitz’ memaknakan holokaus orang Yahudi sebagai tapal batas, sedangkan istilah ‘sesudah’ menyatakan perubahan pemikiran teologi orang Yahudi sesudah holokaus tersebut.²⁷

Braiterman memperhatikan teolog Yahudi sesudah Auschwitz seperti Richard Rubenstein, Eliezer Berkovits, Emil Fackenheim, Arthur Cohen, dan Irving Greenberg yang memperdebatkan status Tuhan sebagai partner Perjanjian Israel. Mereka mempertanyakan: Apakah holokaus merusak kepercayaan orang Yahudi terhadap Perjanjian mereka dengan Tuhan? Bukankah gagasan Perjanjian itu merupakan sesuatu yang tidak masuk akal? Sebaliknya, di ranah filsafat, Perjanjian memunculkan kekuatan pemikiran Yahudi ke dalam ranah dimensi sosial. Perjanjian mempersonifikasikan Tuhan sebagai raja, ayah, teman, dan kekasih yang memaknakan pengertian relasi sosiologis antara Israel dan Tuhan. Namun, kontrak itu berupa perkataan dengan sesuatu yang dipersonalitakan, dan bukan dengan kekuasaan besar yang hadir. Oleh karenanya, masalah kejahatan yang dikaitkan dengan suatu personalitas tersebut, yang diperbincangkan para teolog selama ini, hanya sesuatu yang mistik.²⁸

Oleh karena itu, para teolog menghadapi dua pilihan: jika Tuhan merupakan ‘ayah’ yang memiliki sifat ilahiah menata dan mengontrol keadaan dunia, mengapa mengizinkan penyiksaan terhadap Yahudi tetap berlangsung? Jika merupakan person yang ilahiah, mengapa Tuhan menelantarkan penataan dunia dan hanya menunjukkan hukum yang tidak masuk akal? Mengenai hal ini, Rubenstein menjawab tidak dapat memercayai “Tuhan sejarah” (Perjanjian), sedangkan tuhannya Rubenstein

direfleksikan oleh Paul Tillich sebagai “Dasar Pengada” (*the Ground of Being*). Seorang mistikus Yahudi, Geshom Sholem, di dalam risetnya menemukan *Kabbalah*²⁹ (wahyu) sebagai sumber rujukan tentang person atau personalitas ilahiah tersebut. Lebih jauh, Rubenstein dan yang lainnya, mendekonstruksi ampuhnya kekuatan sabda (*mitzvah*) yang disampaikan berupa wahyu untuk komunitas Yahudi hanyalah sebuah gagasan untuk memunculkan personalitas Tuhan. Sebab, tanpa personalitas Tuhan, suatu Perjanjian tampaknya tidak mungkin diadakan.³⁰

Braiterman menguraikan argumen radikal Rubenstein yang ditulisnya dalam *After Auschwitz* (1966) dengan memisahkan orang Yahudi dari gagasan Kitab Suci dan rabi tentang Tuhan, perjanjian dan pemilihan, penderitaan dan penebusan. Menurut Rubenstein, tradisi “Yahudi-Kristen” meyakini adanya Tuhan yang mahakuasa dan adil, pencipta utama sejarah, dan jika hal itu ada, berarti holokaus mewakili kehendak Tuhan. Rubenstein menolak teologi tersebut dan mendeklarasikan “kematian Tuhan.” Ia berpendapat bahwa orang-orang Yahudi masa kini yang menyimpan memory tentang holokaus tidak bisa lagi mengarahkan kehidupan mereka berdasarkan keyakinan dan teks yang dianut seperti sebelumnya. Sebaliknya, ia mengembangkan ‘teologi’ baru yang disebutnya sebagai “paganisme yang berwawasan luas.” Sebab, di alam semesta yang absurd, orang yang menderita bukanlah sosok yang bersalah atau melakukan penebusan, melainkan merupakan korban dari kejadian tragis.³¹

Seiring dengan hal itu, Braiterman mencatat teolog tradisional Yahudi seperti Berkovits dan Greenberg mengambil skema yang berbeda dari Rubenstein. Kedua teolog tersebut tetap memelihara kepercayaan terhadap Tuhan yang personal, karena Perjanjian itu masih berlaku sampai hari ini (dan hal itu mengherankannya). Pertanyaan mereka adalah: Apakah Tuhan sampai saat ini masih berkuasa, baik, dan dapat diandalkan? Jika Tuhan sebagai partner orang Yahudi dalam Perjanjian itu tidak dapat diandalkan, mungkin terminologi dan tanggung jawab manusia terhadap Perjanjian membutuhkan renegotiasi. Hal itu dinyatakan Berkovits: “perjanjian . . . tidak hanya untuk ditaati, tetapi saat ini menuntut orang Yahudi bersaing dengan “Kamu” yang ilahiah” (“covenant . . . not only allows but, at times, requires the Jew to contend with the divine “Thou”).³²

Sebaliknya, Berkovits menyangkal bahwa holokaus menimbulkan tantangan teologis yang unik terhadap kepercayaan tradisional dan teks-teks Yahudi. Ditahbiskan di Seminari Rabinik Hildesheimer Ortodoks modern

di Jerman, Berkovits mengajar filsafat Yahudi di Hebrew Theological College di Skokie, Illinois, sebelum bermigrasi ke Israel. Dalam *Faith after the Holocaust* (1973) dan *With God in Hell* (1979), Berkovits berpendapat bahwa Yudaisme tradisional tetap mempertahankan integritasnya setelah Auschwitz. Dia mengkritik Rubenstein karena menggunakan istilah-istilah Kristen seperti “kematian Tuhan” dan menangani holokaus di luar konteks sejarah. Berkovits adalah seorang pembela tradisi yang berusaha mendefinisikan dan membela sifat iman Yahudi yang ‘asli.’ Menurut Berkovits, tradisi Yahudi telah menghadapi masalah kejahatan sepanjang sejarah pengasingan yang panjang. Oleh sebab itu, kebebasan manusia untuk memercayai kepercayaan mesianis tetap kuat secara filosofis dan teologis setelah holokaus dan kemenangan militer Israel pada 1967.³³

Menurut Braiterman, Fackenheim mengambil posisi antara Rubenstein yang radikal dan Berkovits yang menyuarkan tradisi. Seperti Berkovits, Fackenheim lahir di Jerman, tempat ia ditahbiskan di Hochschule für die Wissenschaft des Judentums yang liberal. Fackenheim lolos dari perang dan menetap di Toronto tempat ia mengajar filsafat selama bertahun-tahun. Saat ini ia tinggal di Yerusalem. Fackenheim menjadi terkenal karena mengklaim dalam *God's Presence in History* (1970) bahwa *mitzvah* (sabda) ke-614 mengenai “The Commanding Voice of Auschwitz” memerintahkan orang-orang Yahudi untuk mengingat holokaus dan bertahan hidup sebagai orang Yahudi tanpa berputus asa terhadap Tuhan, dunia, atau manusia. Fackenheim secara paradoksal menegaskan bahwa orang-orang Yahudi paska-holokaus harus memperbaiki perpecahan radikal dalam kehidupan, kepercayaan, dan tradisi Yahudi. Dengan merujuk pada wawasan dari Alkitab, midrash, filsafat kontinental, dan narasi Yahudi kontemporer, ia mencoba mengarahkan kehidupan Yahudi paska-holokaus pada contoh moralitas mengenai serangan terhadap Negara Israel yang dikatakan mewakili kehadiran Tuhan yang tidak merata di tengah-tengah sejarah.³⁴

Adapun pemikiran Greenberg mengenai holokaus yang dicatat oleh Braiterman adalah diperlukan sebagai “perjanjian sukarela.” Prinsip dikemukakannya adalah bahwa masalah teodisi paska-holokaus bukanlah terletak pada percaya atau tidak percaya kepada Tuhan, melainkan lebih menekankan pada apakah yang disebut dialog dan relasi dengan Tuhan ini masih mungkin untuk saat ini. Sebab, sesudah Auschwitz, secara teoretis Perjanjian itu masuk akal, tetapi berpotensi sebagai pilihan religius yang tidak bisa dipertahankan keberadaannya (perjanjian sukarela).³⁵

Berangkat dari perdebatan para teolog dan filsuf itu, Braiterman menyimpulkan bahwa Perjanjian antara orang Yahudi dan Tuhan sebelum holokaus dipandang sebagai diskursus agama, dan sebaliknya, paska-holokaus telah menjadi diskursus moral, pagan, dan sukarela (bukan kewajiban). Dengan demikian, dapat dipertanyakan secara kritis: Apakah Tuhan adalah seorang Tuhan Perjanjian? Apa kewajiban Tuhan selama terjadi holokaus yang sistematis terhadap umat Israel? Di mana Tuhan selama kejadian itu berlangsung? Padahal, tujuan kontrak dalam Perjanjian merupakan diskursus filosofis yang secara emosional dan legal mensyaratkan adanya hak dan tanggung jawab yang mengikat bagi kedua belah pihak.³⁶

Braiterman mengutip kesaksian seorang survivor Yahudi yang ortodoks, Pearl Benisch, yang menggambarkan keraguannya bahwa Tuhan menemaninya pada saat ia di dalam Auschwitz: “Kau tahu, aku selalu iri padamu karena keyakinanmu. Aku masih percaya, lebih dari sebelumnya, tetapi aku tidak bisa percaya pada Tuhanmu. Dia meninggalkan kita; Dia meninggalkanmu. Di mana Dia?” (“You know, I always envied you your faith. I still do, more than ever, but I just cannot believe in your God. He deserted us; He deserted you. Where is He?”).³⁷

Jadi, persoalan mengenai eksistensi Tuhan dalam Perjanjian itu abstrak dan merefleksikan kekacauan logika dan metafisika Yahudi. Oleh karenanya, Perjanjian diragukan kelangsungan daya tahannya dalam membangun sebuah relasi antara Tuhan dan orang Yahudi. Di tengah hambatan pandangan seperti ini, Braiterman menyimpulkan bahwa teodisi lama yang merujuk pada dimensi ‘menjelaskan’ (*explain*) ‘pribadi’ Tuhan, dan ‘menerima’ (*accept*) atribut-atribut Tuhan secara absolut merupakan dalil yang pada akhirnya tidak efektif dan tidak relevan sesudah Auschwitz.³⁸

Hanya Konstruksi Sosial Untuk Menata Dunia

Terminologi teodisi Yahudi itu ditegaskan oleh Braiterman mempunyai konteks yang berubah seturut karakter holokaus Abad ke-20.³⁹ Holokaus berasal dari bahasa Yunani: *holokaustos*; *holos* yang artinya ‘semua’, *kaustos* yang artinya ‘pembakaran’ dan juga disebut ‘katastropi’ (Hebrew: *HaShoah* yaitu ‘penghancuran’) atau “pembunuhan massal” atau ‘genosida’. Karakteristik holokaus Abad ke-20, yang dirujuknya pada pendapat Zygmunt Bauman (1925-2017), merupakan paradoks dalam masyarakat

modern-rasional yang beradab dan mencapai puncak kemajuan. Bauman telah menuliskan refleksi pengalamannya dalam *Holocaust dan Modernity* (1989).⁴⁰ Ia adalah bagian dari keluarga Yahudi di Polandia yang berhasil menyelamatkan diri dari pengejaran Nazi. Ia mengatakan bahwa holokaus terhadap Yahudi merupakan bencana pembunuhan massal Abad ke-20 yang dioperasikan melalui organisasi dan teknologi modern, serta adanya kecenderungan manusia untuk melakukannya dengan hati dingin. Konteks organisasi dan teknologi modern untuk membunuh manusia inilah yang membedakan dengan holokaus sebelumnya.⁴¹

Holokaus Yahudi dinyatakan oleh Braiterman telah mendorong teolog, rabi, dan filsuf Yahudi untuk meninjau kembali konsep teodisi mereka. Namun, pernyataan ilmuwan sosial terhadap teodisi turut memengaruhi penanggalan teodisi sebagai sesuatu yang sakral. Braiterman mengutip pernyataan Peter Berger⁴² yang menganggap teodisi sebagai sebuah tipe masokisme sosial yang dilegitimasi oleh institusi agama guna meringankan beban penderitaan individual. Teodisi tidak lebih sebagai cara penyerahan diri bagi individu untuk ditata oleh kekuasaan masyarakat melalui institusi agama. Penataan itu sekaligus menuntut pengorbanan individu untuk mempersembahkan kesejahteraan pribadinya. Hal ini menandakan Tuhan dan institusi agama sebagai rujukan nilai terpenting untuk mengatasi masalah penderitaan individu. Braiterman juga mengambil perspektif antropologi dari Clifford Geertz yang menganggap konsep agama sebagai penyedia kerangka kerja untuk menafsirkan pengalaman pribadi ke dalam bentuk yang bermakna simbolis. Simbol sakral menunjukkan bagaimana etos sosial dan hukum kosmis menopang satu sama lain. Berdasarkan pendapat Berger dan Geertz, Braiterman menyimpulkan bahwa agama sesungguhnya mengajukan pesan yang konservatif, yaitu merupakan tatanan politik konkret sebagai refleksi hukum kosmis yang harus dipatuhi perintahnya. Dengan demikian, kunci sosiologis mengenai teodisi adalah untuk merawat keberlangsungan suatu tatanan sosial dan makna simbolis belaka.⁴³

Tatanan sosial dan makna simbolis yang ditekankan Braiterman melalui pendapat Berger dan Luckman dalam karyanya *The Social Construction of Reality* (1966), dibentuk oleh mekanisme sosial (institusionalisasi, legitimasi, simbolisasi dan konsep tata-dunia, sosialisasi, repetisi) dengan mengintegrasikan pengalaman penderitaan ke dalam makna yang universal. Pada tingkatan makna, tatanan institusional merupakan representasi

tameng untuk berhadapan dengan teror. Ini yang disebut Berger *The Sacred Canopy* yang secara langsung berurusan dengan kehidupan keagamaan. Agama didefinisikan sebagai tameng manusia untuk menjaga kesalehan sosial agar dapat berhadapan dengan kehidupan empiris yang kacau.⁴⁴

Itulah kritik paling mendasar Berger dan Luckman terhadap para teolog yang membesar-besarkan peranan tatanan simbolis dan teodisi dalam rangka merawat kelangsungan dunia. Padahal, institusi sosial itulah yang melakukan dan menyelesaikan masalah kejahatan dan penderitaan yang berlangsung di dalam dunia. Institusi sosial itu sendiri yang melindungi kerentanan sosial dari ancaman kepunahan masyarakat tanpa teodisi. Meskipun Braiterman sependapat dengan Luckman dan Berger, tetapi menurutnya, kedua sosiolog itu luput dalam menilai peranan teks dan tradisi sebagai unsur yang bekerja merawat kelangsungan dunia juga.⁴⁵

Diakui oleh Braiterman bahwa sejak memasuki Abad Modernitas, pemikir Yahudi menghadapi hambatan praktis mengenai kemampuan Yudaisme untuk melindungi keberlanjutan komunitasnya dalam suatu wadah yang berjaringan. Kekuatan politik, ekonomi, dan ideologi modern seperti emansipasi sosial, integrasi ekonomi, dan gagasan universal memiliki cara kerja untuk merusak pertalian komunitas Yahudi. Adanya holokaus pada masa Nazi memperburuk keadaan ini. Saat ini di bawah panji-panji emansipasi, pencerahan, dan pembunuhan massal, para teolog Yahudi berada dalam kecemasan menghadapi ancaman keambrokan institusi, teks, dan ritual yang sebelumnya membentuk komunitas Yahudi. Krisis sosial sesudah holokaus telah menghancurkan unsur simbolik Perjanjian Tuhan yang mencitrakan orang Israel sebagai masyarakat terjanji. Komunitas Israel dikatakan mendapat perhatian Tuhan untuk penderitaannya yang khusus. Perhatian ini dipelihara secara simbolik dengan darah dan daging, untuk menjaga pertalian entitas sosial dengan Tuhannya. Inilah status metafisik yang paradoksal antara cinta dan murka, antara janji mesianis yang cemerlang dari Tuhan dan pengalaman pahit sebagai martir.⁴⁶

Bila dihubungkan dengan demokrasi dan nilai sosial yang universal, Perjanjian Israel dengan Tuhan itu menurut Braiterman merupakan kontrak sosial yang khusus. Secara logis, anggota kelompok atau keagamaan yang memiliki kekhususan seperti Israel ini tidak nyaman bergabung ke dalam masyarakat yang plural dalam posisi yang setara. Mereka merasa lebih dikasihi Tuhan karena memiliki Perjanjian spiritual terluhur. Tantangannya

mengemuka ketika gagasan demokratik dan holokaus telah mengucilkan mereka sebagai entitas sosial. Apakah dengan ini Tuhan masih mencintai Israel? Adalah menjadi tidak jelas mengapa orang Yahudi masih berpegang pada Perjanjian yang secara berulang-ulang menyebut peminggiran, penganiayaan, fitnah atau pencemaran nama baik terhadap orang Yahudi. Sejarah modern Abad ke-20 telah melambungkan ilmu-ilmu sosial yang berisiko melawan mitos sosial Yahudi. Penderitaan dan bencana mungkin tidak logis membatalkan Perjanjian tetapi mengancam tumbuhnya gagasan baru yang tidak terelakkan.⁴⁷

Krisis Dalam Teks

Braiterman menilai saat ini para ahli mulai dapat menerima bahwa teks (hukum tertulis) yang selama ini menjadi objek perhatian khusus, pembaktian, dan cinta-kasih mengandung isian konflik, penghinaan, cemoohan, sikap jijik, kebencian, apatis, dan lain-lain yang menghadirkan penderitaan dan ketidakadilan. Padahal, hukum tertulis itu merupakan produksi dan konstruksi kebudayaan, yang jika ditelusuri asal-usulnya penuh dengan prasangka dan pembayangan masa depan yang dikeluarkan oleh struktur otoritas untuk menjadi pola ritual dan kewajiban. Namun, hukum tertulis itu telah diyakini melebihi kebenaran itu sendiri.⁴⁸

Kritik yang cukup tajam terhadap teks berasal dari kaum feminis Kristen dan Yahudi. Braiterman mengangkat kritik Judith Plaskow⁴⁹ terhadap wahyu Tuhan di Gunung Sinai yang mengucilkan perempuan dari pusat kehidupan keagamaan. Plaskow mencontohkan teks pada “Keluaran” 19:15 “Bersiap-siaplah selama tiga hari ini ... jangan dekati perempuan” (“Be ready for the third day; do not go near a woman”). Menurutnya, sangat tidak masuk akal bahwa dalam peristiwa yang sangat penting dalam sejarah Israel, justru kaum perempuan disingkirkan. Penyingkiran perempuan ini menurutnya bukanlah berakar pada pengalaman mereka dipimpin oleh Musa ke luar dari Mesir, melainkan kepentingan para penulis kronik kitab Torah. Masalah teks semacam ini berkaitan dengan bahasa, proposisi, dan imaji yang secara radikal telah saling berkontradiksi. Braiterman mengkaitkan ketidakadilan gender dalam teks dan tradisi tersebut sebagai penanda adanya krisis mendalam dalam keber-agama-an. Ia merujuk pada pendapat David Tracy bahwa ketika kebudayaan tulis menderita krisis,

demikian juga kitab sucinya. Jika Plaskow menganjurkan untuk membaca ulang teks, tidaklah demikian dengan Mary Daly yang mengatakan bahwa para penulis teks itu memang misoginis sehingga pembacaan ulang hanya kesia-siaan.⁵⁰

Krisis tekstual itu menurut Braiterman ditemukan pada tiga ranah. *Pertama*, di dalam kandungan teks itu sendiri yang relatif independen dari pengucapan, penggambaran, dan pemaknaan, atau dapat dikatakan dari sudut pandang singular. Perkembangan sejarah masyarakat menyebabkan para pembaca bisa merasa terasing atau terkeluarkan dari teks tersebut. *Kedua*, luntarnya tradisi sebagai tatanan kedua setelah teks turut pula menjadi penyebab krisis. Sebab, masing-masing teks memiliki hubungan antarteks, tetapi para pembaca yang terkeluarkan dari tradisi telah kehilangan jejak dan malah menghadap-hadapkan satu teks dengan lainnya. *Ketiga*, berkaitan dengan tradisi membaca yang tradisional (tafsir terhadap teks dan tradisi) yang merupakan tatanan ketiga setelah teks dan tradisi. Tradisi membaca itu sendiri tidak konsisten, tidak utuh, dan bukan unit yang tertutup, maka terbuka kemungkinan munculnya berjenis-jenis penafsiran.⁵¹

Meskipun telah ditemukan krisis dalam teks, dalam pandangan Braiterman, perihal kejahatan dan penderitaan masih tetap dipertahankan oleh para teolog, rabi, dan filsuf. Sikap ini disebut *apologetik* yang membenarkan ‘teks’, ‘tradisi’, dan “tradisi membaca yang tradisional.” Braiterman mengidentifikasi dua jenis apologetik, yakni, *pertama*, yang disebut kaum apologetik klasik. Mereka tidak membedakan teks (*Torah, Tanakh*), tradisi (tulisan para rabi seperti *Midrash*), maupun tradisi membaca yang tradisional. Mereka mempertahankan teks sekalipun tampak berkontradiksi. Contohnya, perihal menstruasi yang dialami perempuan, itu dikatakan “tidak suci” dan pernyataan ini selanjutnya mengikat secara moral ‘nasib’ perempuan di hadapan tradisi. Kaum apologetik klasik tidak menawarkan suatu pemikiran praktis untuk kepentingan perempuan, melainkan hanya menganjurkan untuk menafsir ulang ‘teks’, ‘tradisi’, dan “tradisi membaca teks yang tradisional.”

Kedua, pandangan dari kaum apologetik revisionis, merupakan kebalikan dari kaum apologetik klasik. Mereka menyerang secara khusus “tradisi membaca tradisional” sebagai misoginis, tetapi tetap mempertahankan ‘teks’ dan ‘tradisi’. Pandangan ini dicontohkan Braiterman dengan Blu Greenberg,⁵² seorang feminis Yahudi ortodoks yang mengutuk pandangan

misoginis terhadap menstruasi (*niddah*) yang diperoleh dari *kabbalis* Abad Pertengahan. Greenberg mengusulkan untuk membaca ulang ‘teks’ dan ‘tradisi’ dan menghapuskan “tradisi membaca teks yang tradisional.” Sebab ‘teks’ dan ‘tradisi’ dibangun di atas fondasi nilai-nilai universal, sedangkan “tradisi membaca tradisional” berangkat dari nilai partikular.⁵³

Apa yang dilakukan kaum apologetis pada masa sesudah Auschwitz ialah menghindari teodisi Yahudi. Tradisi Yahudi baik yang berasal dari kitab suci maupun tulisan para rabi menceritakan Tuhan sebagai pemberi pahala dan hukuman. Penderitaan merupakan akibat dari dosa dan holokaus merupakan wujud hukuman Tuhan terhadap orang Yahudi yang diduga berdosa karena melawan asimilasi dan membangun Zionisme. Hukuman itu merupakan ujian dari Tuhan untuk penyucian dalam kaitannya dengan perolehan ganjaran di masa depan yang gemilang (mesianik). Namun, teodisi ini digugat oleh orang Yahudi paska-holokaus dan menuduh Tuhan, masyarakat, dan kitab Torah tidak adil. Rubenstein pun mengeluhkan bahwa tradisi Yahudi selalu pada posisi menyalahkan dan memenderitakan orang-orang Yahudi itu sendiri atas nama keadilan Tuhan, sehingga teks-teks tradisional telah membentuk psikologi menyalahkan diri sendiri atau psikologi masokis bagi orang Yahudi.

Simpulan

Braiterman meletakkan gerakan pemikiran sesudah Auschwitz ke dalam formasi diskursif gerakan anti-teodisi. Sikap anti-teodisi berarti menolak masalah kejahatan dan penderitaan menurut perspektif ‘pembenaran’ takdir Tuhan, ‘penjelasan’ pribadi Tuhan, dan ‘penerimaan’ atribut Tuhan dalam relasinya dengan manusia. Gerakan *anti-teodisi* pada akhirnya melahirkan agnotisme.

Diskursus baru ini sangat berguna untuk mentransformasi perubahan kultural masyarakat Yahudi modern dari posisinya yang marginal di dalam teks untuk menjadi figur utama (*anthropodicy*). Jadi, pemikiran Yahudi sesudah Auschwitz tidak lagi menjadikan Tuhan sebagai pokok gagasan dalam teks, melainkan orang-orang Yahudi itu sendiri. Ini yang dideklarasikan Rubenstein tentang “kematian Tuhan”, agar menurut Berkovits, Yudaisme yang otentik dapat ditemukan kembali, dan dengan demikian menurut Fackenheim adanya 614 perintah Tuhan harus dibersihkan dari mitos wahyu.

Meskipun begitu, kehidupan dan pemikiran keagamaan orang Yahudi setelah Auschwitz menurut Braiterman bergantung pada pembangunan kembali komunitas dalam membaca ulang teks-teks, khususnya Kitab Suci dan Midrash.

Tampaknya Braiterman berada pada posisi sebagai pendukung gerakan anti-teodisi untuk melampaui mimpi buruk holokaus agar dapat membebaskan orang Yahudi dari penderitaan dengan membaca ulang secara kritis teks dan tradisi. Mungkin adanya keberanian dan gairah mempertanyakan teodisi mereka sendiri, setelah 50 tahun sejak holokaus Auschwitz, para pemikir Yahudi mampu membebaskan diri dari cekaman traumatik dan melahirkan wawasan baru dalam memandang kemahabaikan dan kemahakuasaan Tuhan dalam korelasinya dengan kejahatan dan penderitaan.

Gerakan anti-teodisi pada akhirnya tidak merupakan penyempurnaan (melengkapi) teodisi Yahudi. Pernah dikutip oleh Magnis-Suseno⁵⁴ pendapat Boethius (480-524): “Apabila ada Tuhan, dari mana ada hal-hal buruk? Sebaliknya, dari mana ada hal-hal baik sekiranya tidak ada Tuhan?” Berdasarkan pertanyaan kedua Boethius itu, gerakan anti-teodisi menunjukkan kelemahannya, karena menafikan penjelasan mengapa ada kebaikan. Dari mana kebaikan yang diperoleh Israel ketika Abraham memperoleh tanah dan umat yang menurunkan Israel, ketika Israel dapat ke luar dari Mesir melalui laut yang terbelah, dan selamat dari sergapan tentara Firaun? Gerakan anti-teodisi juga mendapat kritik berdasarkan pertanyaan praktis: Apakah gerakan diskursif tersebut secara politik telah melahirkan teologi pembebasan? Kritik semacam ini muncul dari gerakan “melampaui teodisi” sebagaimana yang dianut oleh Pinnock. Menurutnya, pendekatan filosofis keagamaan terhadap kejahatan dan penderitaan perlu melampaui pendekatan wacana, sebab kejahatan berakar dalam konteks sosial. Kejahatan yang menyebabkan ketimpangan sosial, ekonomi, dan politik (ras, kelas, gender) harus dibedakan dari dosa individu. Pertobatan individu bukanlah jawaban menyeluruh terhadap permasalahan seperti rasisme, seksisme, dan kemiskinan, karena hal-hal tersebut secara struktural tertanam dalam sistem politik dan ekonomi yang jahat (menindas).⁵⁵

Bibliography:

- Augustine, Saint. *The Confession of Saint Augustine*. Trans. J. G. Pilkington, M.A. New York City: International Collectors Library.
- Bauman, Zygmunt. *Modernity and Holocaust*. Cambridge: Polity Press, 1989.
- Berger, Peter L. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Open Road Integrated Media, 2011.
- Braiterman, Zachary. *(God) After Auschwitz: Tradition and Change in Post-Holocaust Jewish Thought*. New Jersey: Princeton University Press, 1998.
- Eagleton, Robert. *The Holocaust and the Postmodern*. Oxford & New York: Oxford University Press, 2004.
- Greenberg, Blu. *On Women and Judaism: A View from Tradition*. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1998.
- Hick, John. *Evil and the God of Love*. UK & New York: Palgrave Macmillan, 2007.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*. Trans. E. M. Huggard from C. J. Gerhardt's edition of the collected philosophical works, 1875-90. South Carolina: BiblioBazaar, 2007.
- Magnis-Suseno, Franz. *Menalar Tuhan*. Yogyakarta: Kanisius, 2006.
- Pinnock, Sarah K. *Beyond Theodicy: Jewish and Christian Continental Thinkers Respond to the Holocaust*. Albany: State University of New York, 2002.
- Plaskow, Judith. *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*. San Francisco, New York, London: Harper & Row Publishers, 1990.
- Suparyanto, Petrus, FIC. *Janji Tuhan versus Petaka Sejarah*. Yogyakarta: Yayasan Pustaka Nusantara, 2012.
- Whitney, Barry L. *What Are They Saying About God and Evil*. New York: Paulist Press, 1989.
- Wiesel, Elie. *Malam*. Trans. Marianne Katoppo. Jakarta: Yayasan Obor, 1988 [1960].
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books Inc., 1973.

Endnotes:

- 1 Email: ruthindiahrahayu@gmail.com.
- 2 INKRISPENA: Research Centre for Crisis and Alternative Development Strategies – A Centre of Knowledge Resources Dedicated to the Development, Reinforcement, and Cultivation of Working People Political Leadership; www.inkrispena.or.id.
- 3 Elie Wiesel, *Malam*, terj. Marianne Katoppo, intr. Mochtar Lubis (Jakarta: Yayasan Obor, 1988 [1960]) 70.
- 4 Sarah K. Pinnock, *Beyond Theodicy: Jewish and Christian Continental Thinkers Respond to the Holocaust* (Albany: State University of New York, 2002) 1.
- 5 *Ibid.*, 2.
- 6 Gottfried Willhem Leibniz, *Teodisi: Essay on the Goodness, the Freedom of Man, and the Origin of Evil*, ed. Austin M. Farrer (Chelsea-New York: Cosimo, Inc, 2009) 75-76.
- 7 *Ibid.*, loc. cit.
- 8 Saint Augustine, *The Confession of Saint Augustine*, trans. J. G. Pilkington, M. A. (New York City: International Collectors Library, [...]) 4, 20, 36-37.
- 9 Barry L. Whitney, *What Are They Saying About God and Evil* (New York: Paulist Press, 1989) 30-32.
- 10 *Ibid.*, loc. cit.; lih. John Hick, *Evil and the God of Love* (UK & New York: Palgrave Macmillan, 2007) 12.
- 11 Whitney, *op. cit.*, 1-5; lih. Franz Magnis-Suseno, *Menalar Tuhan* (Yogyakarta: Kanisius, 2006) 217.
- 12 *Ibid.*, 34-37.
- 13 Hick, *op. cit.*, 6. Hick berpendapat cara pandang teodisi kekristenan dipengaruhi oleh landasan epistemik dan metafisik monisme “kejahatan itu parsial, kebaikan itu universal” versus dualisme “kebaikan dan kejahatan saling bertentangan dan tidak dapat didamaikan selain menghancurkan sisi kejahatan.”
- 14 Whitney, *op. cit.*, 38-43.
- 15 *Ibid.*, 38-46.
- 16 Magnis-Suseno, *op. cit.*, 219-221.
- 17 Zachary Braiterman, *(God) After Auschwitz: Tradition and Change in Post-Holocaust Jewish Thought* (New Jersey: Princeton University Press, 1998) 19.
- 18 *Ibid.*, 21.
- 19 *Ibid.*
- 20 *Ibid.*, 22.
- 21 *Ibid.*
- 22 *Ibid.*
- 23 *Ibid.*
- 24 Whitney, *op. cit.*, 23.
- 25 Petrus Suparyanto, FIC., *Janji Tuhan versus Petaka Sejarah* (Yogyakarta: Yayasan Pustaka Nusatama, 2012) 51-52.
- 26 Robert Eaglestone, *The Holocaust and the Postmodern* (Oxford & New York: Oxford University Press, 2004) 16-17.
- 27 Braiterman, *op. cit.*, 87.

- 28 *Ibid.*, 23.
- 29 Dalam arti harfiah Hebrew, *kabbalah* adalah “menerima” (wahyu). Pengertian selanjutnya adalah sebuah tradisi untuk diikuti di dalam Yudaisme, yang menjadi sumber rujukan kabbalis untuk menjelaskan makna kitab suci Yahudi dan karya para rabi (*midrash*). *Kabbalah* adalah suatu pengajaran esoteris yang menjelaskan hubungan antara yang eternal, misterius, dan kekal (tidak berubah dan tidak terbatas) dengan ciptaannya yang mortal atau terbatas.
- 30 Braiterman, (*God*) *After Auschwitz*, *op. cit.*, 24.
- 31 *Ibid.*, 94-95.
- 32 *Ibid.*, 114.
- 33 *Ibid.*, 117.
- 34 *Ibid.*, 134-135.
- 35 *Ibid.*, 24.
- 36 *Ibid.*
- 37 *Ibid.*
- 38 *Ibid.*, 25.
- 39 *Ibid.*, 19-20.
- 40 Zygmunt Bauman, *Modernity and Holocaust* (Cambridge: Polity Press, 1989) 12-13.
- 41 Braiterman, *op. cit.*, 3.
- 42 Peter Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York: Open Road Integrated Media, 2011) 86.
- 43 Braiterman, *op. cit.*, 25.
- 44 *Ibid.*, 25-26; lih. Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books Inc., Publishers, 1973) 90.
- 45 Braiterman, *op. cit.*, 26.
- 46 *Ibid.*, 27.
- 47 *Ibid.*
- 48 *Ibid.*, 28.
- 49 *Ibid.*; lih. juga Judith Plaskow, *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective* (San Fransisco, New York, London: Harper & Row Publushers, 1990) 2. Plaskow menegaskan bahwa perempuan di dalam teks bukan sebagai subjek, melainkan objek oleh hasrat, kepentingan, dan desain penulis laki-laki.
- 50 Sikap ‘misoginis’ adalah sikap membenci perempuan; karakter ini bersumber dari agama purba. Manifestasi misoginis dapat dikenali pada diskriminasi seksual, kekerasan seksual, pengobjekan perempuan, pengucilan, penyembunyian, atau peniadaan perempuan dari kejadian penting sejarah.
- 51 Braiterman, *op. cit.*, 29.
- 52 *Ibid.*, 30; lih. juga Blu Greenberg, *On Women and Judaism: A View from Tradition* (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1998) 471.
- 53 Braiterman, *op. cit.*, 30.
- 54 Magnis-Suseno, *Menalar Tuban*, 228-229
- 55 Pinnock, *Beyond Theodicy*, 139-142