



Book Review & Komentar

Judul	: <i>One Gospel, Many Cultures: Case Studies and Reflections on Cross-Cultural Theology</i>
Penulis buku	: Mercy Amba Oduyoye & Hendrik M. Vroom (eds.)
Penerbit	: Rodopi (Amsterdam-New York)
Bahasa	: English
Jumlah Hal	: 260 halaman
Tahun Penerbitan	: 2003
Book Reviewer	: Ronal Arulangi
DIO	: https://doi.org/10.70418/lkt.v2i2.93

A. Umum

Buku *One Gospel, Many Cultures: Case Studies and Reflections on Cross-Cultural Theology* ini merupakan volume ke-21 dari serial buku (semuanya 22 volume) yang diterbitkan oleh Rodopi dengan editor yang terdiri dari Rein Fernhout, Jerald D. Gort, Henry Jansen, Lourens Minnema, Hendrik M. Vroom, dan Anton Wessel.

Oduyoye dan Vroom mengungkapkan bahwa di awal abad ke-21 gerakan ekumenis bergumul soal semakin jelasnya pertentangan antara kekristenan dan berbagai budaya dunia yang sedang bangkit sehingga menyebabkan beragamanya pula wujud kekristenan. Sementara itu, akibat misi dan dominasi kekristenan Barat di masa lalu telah membentuk model kekristenan dengan dogma dan cara penghayatan dan pembacaan terhadap Alkitab yang tradisional, maka dengan perkembangan terakhir ini dominasi itu sepertinya akan segera berakhir. Perkembangan ini, ditambah lagi kemajuan dunia telekomunikasi, telah memberi kesadaran akan keberagaman agama dan kebebasan dalam penghayatannya (p. 1). Keragaman dengan jelas telah menjadi bagian dari kehidupan gereja sehingga Injil mestinya diberitakan kepada setiap bahasa dan setiap gereja dibangun di dalam setiap budaya dengan memakai nilai-nilai baik dalam budaya (p.2). Makanya, diperlukan cara membaca dan menginterpretasi Alkitab yang lebih komunikatif, kontekstual, relevan dan menyapa per-pribadi ketimbang institusi. Menurut Oduyoye dan Vroom, unsur-unsur budaya dapat membantu gereja lokal memahami Injil dan mengarahkan kehidupan beriman (p. 5) dan memahami Injil secara relevan per-konteks namun dalam bingkai kesatuan universal gereja (p. 7).

Dalam buku volume ke-21 ini Mercy Amba Oduyoye dan Hendrik M. Vroom menyunting beberapa tulisan dari baik penulis dari Asia, Afrika, maupun Eropa yang menggumuli masalah-masalah interaksi Injil dan kebudayaan lokal sebagai dampak misi, seperti soal penyerapan unsur-unsur budaya oleh gereja lokal Asia, keadilan gender dan rasial di Afrika, perubahan kultural dan eklesiologi di Eropa dan Amerika dan isu kemunduran peran gereja dan harapan dialog silang budaya, soal-soal Kristologis dan pembebasan. Dengan menggumuli ha-hal tersebut, buku ini pada prinsipnya menggambarkan keyakinan bahwa Injil ditujukan kepada orang-orang

dalam kehidupan nyata mereka, sehingga pemahaman Injil selalu bersifat kontekstual, yaitu selalu terkait dengan situasi dimana orang hidup dan karenanya dipengaruhi oleh berbagai budaya (*back cover*).

B. Tesis-tesis dalam *One Gospel, Many Cultures: Case Studies and Reflections on Cross-Cultural Theology*

Tesis-tesis yang akan saya uraikan berikut adalah berdasarkan sedikitnya sembilan tulisan dari para penulis dengan jumlah yang sama, yang menggumuli persoalan-persoalan misiologis dan eklesiologis terpilih dari editor Mercy Amba Oduyoye dan Hendrik M. Vroom. Saya menguraikannya dialogis dengan konteks-konteks tertentu yang relevan, sebagai reaksi pembacaan.

1. *Hermeneutik Silang-Budaya dalam Konteks Metropolitan Orang Kristen Asia Tenggara (Yeow Choo Lak)*

Coo Lak melihat bahwa komunitas manusia global telah menjadi seperti sebuah kampung saja, sehingga sudah seharusnya mengkomunikasikan Injil dengan cara silang-budaya, baik lokal maupun global sehingga para teolog dituntut keras memikul tanggung jawab ini dengan segala daya upaya (p. 13). Menurut Coo Lak, sejatinya teologi memang membicarakan Allah yang menyapa semua orang tanpa syarat di segala waktu dan tempat namun sekaligus ia dikondisikan dengan budaya dan kebiasaan-kebiasaan setempat, sebagaimana panggilan iman Kristen dalam kesiapsediaan untuk memberi pertanggungjawaban secara lemah lembut dan terhormat menurut 1 Petrus 3:15 (p. 13). Untuk itu, Coo Lak mengingatkan bahwa kesaksian iman dalam sebuah konteks masyarakat metropolitan yang berkembang pesat niscaya membutuhkan “hermeneutik lintas-budaya” yang disertai kesadaran bahwa budaya tidak statis dan terus bertumbuh. Ia mencontohkan konteks Singapura yang multi kultural, dimana warganya berasal dari latar belakang budaya Malaysia, India, dan Cina. Konteks kultural di sini dipahami kembali sebagai keseharian aktivitas yang berhubungan dengan pembangunan masyarakat, sehingga penyerapan budaya bagi seseorang itu terjadi dalam partisipasi kegiatan sosial (p. 15).

Dalam sebuah metropolitan yang kompleks seperti Singapura para teolog tidak hanya tertanam dalam konteks budaya Singapura ini, namun mereka juga mempunyai latar belakang budayanya masing-masing. Karenanya, mereka memerlukan hermeneutik silang budaya. Coo Lak mengajukan keniscayaan hermeneutik ini mengingat Singapura menjadi tempat suburnya sekularisme namun berakar kuat pada kebudayaan yang dibentuk oleh beberapa agama, seperti Budhisme, Kristen, Konghucu, Islam, Yahudi, agama Sikh, Taoisme, dan “moneytheisme”.

Menurut Coo Lak, hermeneutik silang budaya mendorong teologi pada sebuah arah pengalaman baru mengingat telah lama kita berteologi bertele-tele saja dan pada akhirnya hanya menghasilkan kebuntuan, bukannya kebahagiaan. Dalam konteks Singapura multi plural seperti yang ia ungkapkan, Coo Lak menilai bahwa hermeneutik ini, meskipun terlambat, punya prospek ke depan. Studi teologi dan budaya mestinya tidak lagi diracik di Barat oleh orang Barat dan audiens Barat padahal tidak relevan

dengan isu-isu Dunia Ketiga, melainkan menjadi pekerjaan rumah para teolog setempat (p. 17, 18).

Menurut Coo Lak, sebagaimana kita tidak dapat menyangkal bahwa pernyataan Allah dalam diri Yesus Kristus memakai atribut budaya yang lazim di zamannya, kita juga tidak dapat menolak Kristus hadir dengan cara yang sama dalam budaya-budaya (p. 24). Penolakan akan kehadiran Kristus dalam budaya-budaya, menurut Coo Lak berakar pada control panjang para misionaris Barat di masa lalu yang mayoritas berpandangan bahwa budaya-budaya lokal adalah kafir penyembah berhala sehingga tidak mungkin ada Kristus di sana. Akibatnya, para penganut Kristen yang dibaptis juga berpandangan sama. Coo Lak mengemukakan setidaknya ada tiga alasan mereka: 1) takut mengotori Kristus sehingga tidak mungkin Ia hadir dalam budaya-budaya yang jahat; 2) ketakutan terhadap pencampuran (sinkretisme); 3) rasa malu terhadap budaya sendiri yang lebih rendah dari budaya Barat sehingga tidak layak bagi Kristus (p. 25-27). Menurut Coo Lak, dengan ketiga alasan itu maka untuk waktu lama pula tidak ada harapan bagi hermeneutik silang budaya. Dan terutama alasan yang ketiga, perasaan dan persepsi inferioritas, menyebabkan orang-orang Kristen baru ini mengalami “*de-culturized*” (p. 27) atau pengalaman “*ketercabutan*” dari akar budayanya, suatu situasi yang tidak mungkin bagi hermeneutik silang budaya antara budaya Kristen yang dibawa para misionaris dan budaya lokal (p. 28). Apa yang diungkap Coo Lak ini serupa dengan yang dialami orang-orang Minahasa di masa lalu ketika menemukan diri lebih bodoh dari para misionaris yang datang membawa kitab yang berisi semua pengetahuan yang mereka butuhkan, termasuk pengobatan dan juga harapan eskatologis.¹

Coo Lak melihat bahwa Kristus sendiri tidak anti budaya-budaya dalam karya penebusan-Nya. Ia tidak mungkin dapat melayani jika Ia tidak peduli terhadap budaya. Lagipula, kemenangan-Nya terhadap dosa dan maut di kayu salib telah menghakimi hal jahat dalam budaya dan menegaskan hal-hal baik dalam budaya. Menurut Coo Lak, menyangkali ini sama dengan mempraktekkan imperialisme budaya (p. 28).

Menurut Coo Lak, perlu dipahami bahwa hermeneutik silang budaya bukan bermaksud menggeser peran sentral Injil namun untuk melihat kebaikan dalam budaya yang dapat bermanfaat untuk pelayanan dan memperkaya serta membuka penghayatan Injil dalam kekinian (p.28). Pendek kata, tidak ada teologi yang bebas dari pengaruh budaya. Bahkan, sebenarnya orang-orang Kristen perdana sudah melakukan hermeneutik silang budaya ini, sehingga untuk memahami Alkitab dengan tepat, kita sungguh memerlukan konteks budaya kita sendiri dan teks Alkitab (p. 29, 30). Coo Lak juga menyebutkan bagaimana Yesus memuji kebaikan orang Samaria dalam perumpamaan-Nya sebagai sebuah bentuk penghargaan terhadap budaya dan ras lain; sebuah hermeneutika silang-budaya (p. 31-32). Coo Lak mengajukan poin-poin penting untuk hermeneutik ini, yakni: 1) Kristus dalam kebudayaan sama dengan Allah berkarya

¹ Denny Pinontoan merujuk kepada catatan-catatan perjalanan dan pengalaman penginjilan para zendeling dari *Nederlandsche Zendeling Genootschap* (NZG), terutama catatan Johan Frederik Riedel. Lih. Denny H. R. Pinontoan, *Walian dan Tuang Pandita: Perjumpaan Agama Minahasa dan Agama Kristen pada Abad XIX* (Yogyakarta: Pustaka Pranala dan Lintang Rasi Aksara Books, 2019), 29-33.

dalam semua orang; dan bahwa semua orang adalah memiliki di dalam dirinya *imago dei*; 2) Inkarnasi Kristus yang bernafas dan hidup dalam keyahudian-Nya, bermakna Ia telah menggapai kebudayaan kita; 3) Seperti kompleksitas multikultural Singapura menjadi contoh bahwa Kristus aktif berkarya dalam budaya-budaya kita; 4) Jika Kristus hadir dalam budaya, berarti dalam segala hal kita mesti melihat tanda kehadiran-Nya dalam perubahan sosio-ekonomi dan geo-politik di dalam masyarakat kita. Itu membutuhkan hermeneutik silang budaya; 5) Multipluralitas dalam masyarakat metropolis dan harapan kontribusional darinya, mengindikasikan perlunya hermeneutik silang budaya; 6) Hermeneutik silang budaya adalah keniscayaan berteologi dalam masyarakat kultural.

2. Inkulturasi dari Perspektif seorang Perempuan Afrika (Mercy Amba Oduyoye)

Oduyoye menyatakan bahwa untuk membangun identitas khas bagi gereja di Dunia Ketiga, sinkretisme (dalam hal ini sinkretisme budaya dan teologi) mesti dilihat sebagai aspek kunci dalam dialog injil dan budaya. Konferensi misi dan penginjilan Dewan Gereja se-Dunia (WCC) 1996 yang bertemakan “Called to One Hope: The Gospel in Diverse Cultures”, telah menantang banyak orang Kristen memikirkan ulang pendekatan misi dan penginjilan di masa lalu, yang cenderung kolonialistik dan tak lain daripada imperialisasi budaya Kristen Barat, kepada keterbukaan akan inkulturasi (p. 40). Poinnya adalah membedakan antara Injil dan agama Kristen dan bahwa Injil tentang Inkarnasi kasih Allah bersifat universal, maka agama Kristen yang tumbuh daripadanya merupakan ekspresi budaya seperti halnya agama-agama lainnya (p. 40).

Untuk contoh sebuah (hasil) inkulturasi, Oduyoye mengemukakan bahwa yang kita sebut Afrika merupakan kebudayaan yang terdiri dari tiga lapisan, yakni yang asali Afrika, Barat, dan Arabik (p. 41). Namun, menurutnya, seluruh aspek kebudayaan Afrika bermuara dan terungkap dalam keyakinan-keyakinan keagamaan. Sehingga, ketika ia berbicara tentang ‘tradisi’ dalam konteks Afrika, yang ia maksudkan adalah konteks pra-Kristen dan pra-Islam, yakni konteks Agama Alam, yang tidak mengklaim pewahyuan tunggal, perantara tunggal, namun yang tumbuh bersama proses menjadi manusia. Ia lalu membatasi dengan sadar dalam kebudayaan sebagai “*way of life*” (cara hidup) atau budaya sosial yang sifatnya empiris. Menurut Oduyoye, kultur sosial ini terbentuk dari aspek material dari cara hidup dan komponen spiritual, dan selanjutnya sangat terkait dengan “*philosophy of life*” (falsafah hidup masyarakat).

Oduyoye menyindir dan mengeritik kehadiran Kabar Baik (Injil) di Ghana. Di sana Injil tampil sebagai pemenang yang dianggap telah membuka kedok penyalahgunaan kepercayaan terhadap roh-roh. Akibatnya, penghargaan kepada roh dan leluhur hilang. Jadinya, Injil menjadi hadiah dan “kabar baik”, tidak perlu lagi takut kepada maut, mereka bebas dari roh-roh. Orang kemudian beralih ke Gereja (p. 43).

Pengalaman Ghana ini saya pikir tidak berbeda jauh dengan yang dialami orang-orang Mamasa Kristen pertama di masa lalu sebagai akibat dari cara menyampaikan kabar baik secara paradigma lama itu. Perjumpaan yang kurang baik di masa penginjilan (yang melibatkan agresi militer dan budaya) telah membawa perubahan tertentu kepada arah hidup dan cara pandang mereka terhadap dunia. Spiritualitas

orang-orang semakin mengarah ke langit² karena bumi dan hutan sudah dianggap sebagai domain dan representasi setan-setan dan berhala. Padahal, di masa lalu, baik langit dan bumi adalah tempat yang sakral dan bernilai transenden. Walaupun bagi orang Kristen Mamasa, hutan juga masih sakral, tetapi bukan milik Allah. Langit dan hutan (yang mewakili bumi) kini menjadi dua ekstrim yang merepresentasikan dua arah yang berlawanan yang tidak boleh disatukan. Hutan menjadi area untuk dikuasai,³ -- sebagaimana kekristenan di masa lalu sangat antroposentrik terhadap hutan--, bukan lagi area untuk dipinjam dari *dewata*. Namun bersamaan dengan itu, kekuatiran terhadap kerusakan hutan juga ada. Di masa-masa sebelum dan awal kolonialisme, hutan adalah bagian penting dalam kehidupan mereka. Bukan hanya berhubungan dengan hasil-hasil hutan sebagai penunjang hidup sehari-hari bagi masyarakat yang pada umumnya petani-peladang di lahan-lahan basah dan kering itu, namun jauh lebih besar dari itu yakni hutan telah membentuk kultur, struktur masyarakat, dan agama mereka. Hutan menjadi bagian tidak terpisahkan dari siklus hidup dan kosmologi mereka. Dalam konsep *aluk*, yang ide dasarnya berangkat dari pemahaman antropologis akan diri mereka sebagai “para migran” yang datang dari langit dan menetap di bumi, di domain para dewa bumi yang tinggal di hutan. Konversi kepada kekristenan di masa lalu mendesak mereka meninggalkan ide-ide tentang hutan untuk menyembah Allah yang bertakhta di langit. Orientasi religius dan spiritual mereka dikonversi. Ditambah lagi dewasa ini, modernitas pemukiman semakin mendekatkan penduduk kepada “hutan perumahan” dan semakin jauh dari hutan belantara. Banyak orang kini menggantungkan hidupnya dari budaya modern dengan bekerja sebagai pegawai di instansi-instansi pemerintah, berdagang, dan lainnya yang tidak bergantung kepada sumber hutani. Lebih banyak orang yang tidak mengharapkan lagi apa-apa dari hutan; tidak mengharapkan berkat dari sana.⁴

² Kees Buijs, *Kuasa-Kuasa Berkat dari Hutan Belantara dan dari Langit: Struktur dan Transformasi dalam Agama Orang Toraja di Daerah Mamasa di Sulawesi Barat*, Terj. Ronald Arulangi (Makassar/Jakarta: Penerbit Innawa-KITLV, 2008), 42.

³ Pergeseran ini juga sangat sesuai dengan kapitalisme modern yang konsepnya tentang bumi berubah menjadi “hutan” perumahan milik kapitalis. Bandingkan istilah Bumi Serpong Damai, Bumi Antang Permai, Nusa Tamalanrea Indah, Disney Land, dll. Menurut Oduyoye, ketika yang sakral itu dijinakkan dan dieksploitasi maka agama berubah menjadi ideologi (Lih. Mercy Amba Oduyoye, “African Culture and the Gospel: Inculturation from an African Women’s Perspective” dalam *One Gospel, Many Cultures: Case Studies and Reflections on Cross-Cultural Theology*, Eds. Mercy Amba Oduyoye & Hendrik M. Vroom (New York-Amsterdam: Radopi, 2003), 43.

⁴ Band. Buijs, *Kuasa-Kuasa Berkat*, 258. Sementara itu, dalam kerasnya kehidupan modern, berkat dari Allah di langit semakin diharapkan. Jika di masa-masa sebelumnya, orang-orang akan sangat berhati-hati “berurusan” dengan lingkungan alam (terutama hutan). Kehati-hatian itu terkait dengan larangan dan pantangan (*pemali*), seperti mengeluarkan suara keras atau bicara sembarangan di sekitar area apalagi di dalam hutan, melakukan aktifitas tidak senonoh, mengobrak-abrik hutan. Larangan atau pantangan seperti itu didorong oleh nilai-nilai religius dan spiritualitas yang diwarisi dari masa lalu terkait apa itu hutan dan siapa manusia di hadapannya. Hutan adalah wilayah keramat yang dihuni oleh para dewa (*dewata*); domain *dewata*. Mengacak-acak dan melakukan hal-hal kasar dan serampangan di dalam hutan, berarti menistakan keberadaan *dewata*, yang dalam spiritualitas lama merupakan pihak yang daripadanya orang-orang mengharapkan jaminan berkat kehidupan. Di masa lalu, dalam konteks *aluk*, membuat rumah dan membangun perkampungan berarti berurusan dengan “pemilik hutan”, yakni dewa-dewa bumi. *Dewata* harus diyakinkan dan dibujuk melalui persembahan, doa-doa, dan nazar. Lih. Buijs, *Kuasa-Kuasa Berkat*, 49.

Padahal, menurut Oduyoye, nilai kabar baik mestinya ketika membebaskan orang dari keadaan yang menindas, sebagaimana Yesus mengumumkan (Luk 4:18-19) dan melakukannya. Kabar baik mestinya dialami dalam penghargaan terhadap hak asasi sesama manusia, mengangkat martabat satu sama lain, menganjurkan keadilan, serta emansipasi terhadap perempuan, kelompok etnis yang terpinggirkan, dan lingkungan hidup. Jadi kabar baik adalah penghargaan kepada konteks dan keterbukaan kepada dialog dan komunikasi (p.43- 44). Oduyoye berpendapat bahwa Kabar Baik mestinya bertujuan utama penebusan, kelimpahan (Yoh 10:10) dan pembebasan dari keadaan yang anti kepada kehidupan. Dalam pada itu semua, Oduyoye menekankan inkulturasi dan membangun komunikasi yang *cross-cultural*. Ia kemudian menegaskan bahwa inkulturasi di Afrika adalah pribumisasi teologi (p. 52), partikularitas dalam universalitas gereja, dan perhatian terhadap kelompok marginal gender (p. 53-58). Terkait perspektif gender perempuan di Afrika, Oduyoye mengajak melihat kembali arti dari agama Kristen dan bagaimana itu menjadi sistem masyarakat yang lebih seimbang gender. Agama Kristen harusnya menjadi rasi yang mentransformasi dan membebaskan masyarakat. Ia mengeritik kekristenan Ghana yang tidak memberdayakan perempuan sama seperti dalam agama tradisional di sana. Kekristenan malah mengadopsi strukturalisme yang menindas perempuan. Jadi ia mempertanyakan, apanya yang baru? Mana Kabar Baiknya? Dan karena itu, sepertinya, banyak perempuan lebih melihat harapan pembebasan pada sekularisme. Namun menurut Oduyoye, perempuan Afrika gemar akan seni, ritual, dan simbol-simbol yang mengakar dalam budaya lama namun tidak mendapat tempat dalam kekristenan di sana. Baginya, ini adalah modal untuk perempuan Ghana membangun jalan hermeneutiknya sendiri; ketika agama tradisional dan kekristenan tidak memberi mereka jalan itu (p. 59-60).

Dibanding pengalaman Oduyoye, konteks tradisional masyarakat Toraja Mamasa cukup memberi ruang yang seimbang kepada perempuan, baik dalam struktur masyarakat, hubungan kekeluargaan dan hal-hal primordial, maupun dalam hal-hal religius. Walaupun kelihatannya peranan laki-laki sangat dominan, namun peranan perempuan juga sangat diakui dan menentukan dalam masyarakat. Dalam masyarakat lama, *aluk*, jabatan religius *toburake* yang mengurus perihal kesejahteraan manusia di bumi dan penghubung berkat dari para dewa di bumi (hutan) dengan manusia, mengukuhkan dan menjamin kelangsungan struktur sosial sebagai sistem milik manusia di ruang yang dikuasai dewa-dewa bumi, sehingga jabatannya paling tinggi.⁵ Demikian juga halnya dalam gereja Kristen di sana, yakni Gereja Toraja Mamasa (GTM), sudah memberi ruang yang cukup seimbang bagi perempuan dalam struktur dan jabatan gerejawi serta pengambilan-pengambilan keputusan. Dapat dikatakan bahwa inkulturasi di Mamasa berjalan lebih “baik” dan alamiah. Hanya saja, pengembangannya secara teologis masih kurang, dan ini menjadi tantangan dan tanggung jawab teologi ke depan, bukan hanya sebagai bahan bagi perempuan Mamasa membangun hermeneutiknya sendiri namun untuk lebih terlibat mengambil bagian

⁵ Kees Buijs, *Kuasa-Kuasa Berkat*, 162-163.

dalam transformasi masyarakat (di luar sistem gereja) sehingga mereka mengalami Kabar Baik itu secara utuh. Kecenderungan belakangan ini, seperti saya ungkapkan di atas adalah semakin lebih menonjolnya nilai-nilai maskulinitas dalam masyarakat dan semakin melemahnya aspek feminitas. Ini berakibat pada kecenderungan eksploitasi struktur masyarakat (baik pemerintah dan adat) dan alam yang dulunya dianggap sangat feminin. Jadi, perspektif feminis yang bersumber dari elemen-elemen positif⁶ *aluk* juga masih relevan bagi masyarakat Mamasa.

3. Konteks Eropa yang Berubah (Hendrik M. Vroom)

Hendrik M. Vroom mengungkapkan bagaimana negara-negara Kristen di Eropa Barat Laut yang membinani Protestanisme, sedang mengalami perubahan besar. Kekristenan di sana menjadi minoritas akibat sekularisme dan pluralisme. Kebudayaan orang-orang lebih mengarah kepada peningkatan budidaya pangan dan pemanfaatan teknologi dan sains serta menggantungkan harapan kemajuan mereka itu. Dengan memberikan contoh Belanda, Vroom mengungkapkan bahwa pelan-pelan, masyarakat menjadikan rasionalitas, kepastian-kepastian sains yang realistis dan dapat dikontrol sebagai orientasi pencarian kebenaran (p. 64). Menurut Vroom, orientasi teologi Barat kini sangat rasionalistik dan lebih terbuka kepada kebenaran-kebenaran universal dan natural, yang pada banyak hal tidak ditemukan dalam dogma gereja. Namun Vroom kemudian melihat bahwa pembacaan Alkitab kontekstual dapat dilakukan dan kebudayaan masih memerlukan kehadiran agama (p. 69, 71). Untuk itu, kesimpulan Vroom, gereja di sana harus melepaskan keterikatan dan ketergantungannya kepada negara dan belajar kembali menjadi pengikut Kristus dalam dunia yang serba bermacam-pur aduk ini (p. 80).

4. Kebudayaan Amerika Utara dan Injil (Joseph D. Small)

Dalam mendiskusikan hubungan agama Kristen dan budaya di Amerika Utara, Small sepertinya melihat adanya gejala paradigma yang sudah mengakar dalam pengakuan Kristen yang bersumber dari Roma 12:2 dan 1 Korintus 5:10 bahwa gereja bukan berasal dari dunia ini dan tidak kompromi kepada penyembahan berhala. Namun ia juga mempertanyakan bagaimana caranya terlibat dalam dunia tanpa tinggal betah di dalamnya (p. 83)? Menurut Small, masyarakat di benua Amerika Utara sedang mengalami krisis identitas dan krisis relevansi. Maksudnya, dalam konteks pluralisme budaya dan ketidaktertarikan budaya kepada kekristenan, menjadikan agama Kristen menyusut pengaruhnya dan hanya tersudut secara ritual di sudut-sudut mall. Small melihat bahwa dulunya benua ini “berbudaya Kristen” kemudian menghadapi gelombang pluralisme budaya dan semakin tidak relevannya kekristenan. Small lalu berpikir kontekstual, yakni bahwa sejatinya teologi adalah kontekstual, akan beragama dan tidak ada satu teologi yang lebih pantas dari yang lainnya (p. 84).

Amerika Utara sedang menjalani sejarahnya sendiri yang unik, yang sedang membongkar ‘budaya gereja’ di sana. Sejarah panjang tentang pemisahan resmi antara

⁶ Oduyoye, “African Culture and the Gospel,” 59.

urusan gereja dan negara dilihat Small sebagai faktor penting (p. 86). Sejarah mereka juga mencakup gelombang migrasi penduduk dengan berbagai budaya dan tradisi agama dari berbagai benua, menambah pluralisme religius yang mengarah kepada New Ageisme. Menurut Small, kompleksitas multi pluralitas itu menjadikan gereja kesulitan merespon realitas sekitarnya. Belum lagi gereja tidak siap dengan kepelbagaian teologinya, kembali ditantang oleh isu-isu baru seperti ide-ide dari kelompok feminis, hak keagamaan, isu-isu SARA, pergumulan seputar isu seksualitas, dan kebingungan soal hubungan antara sains dan agama (p. 87). Gereja menjadi alpa. Menurut Small, penyebab kealpaan itu karena gereja di sana tidak diperlengkapi untuk berpikir teologis dan bertindak eklesiologis (p. 92). Diskusi Small selanjutnya adalah mengajak gereja melihat kembali dirinya dan arti kehadirannya dalam lingkungan yang multiplural dan multikompleks yang terus berubah. Gereja di sana mesti lebih mengakar lagi dalam budaya tradisional mereka dan terbuka untuk dialog lintas budaya. Alkitab penting untuk dibaca dalam cara baru dan memberi pandangan baru tentang dunia, yang mungkin bertentangan dengan tradisi dogma mereka selama ini. Hanya dengan cara begitu gereja akan mampu mentransformasi masyarakat (lih. p. 9).

5. Firman yang Menjadi Daging: Guru yang Disalib (M. Thomas Thangaraj)

Thangaraj mengajukan sebuah Kristologi yang mengakar dari dan bersumber pada perspektif kebudayaan Tamalindu-India Selatan dan agama Saiva Siddhanta dalam Hinduisme. Menurutnya, cara pandang yang dibangunnya itu merupakan bagian dari pergumulan teologis zaman ini yang berjuang untuk teologi menjadi bermakna dalam konteks sosio-politik dan religio-kultural setempat namun berkontribusi pada konteks gereja global (p. 107).

Thangaraj membicarakan tentang Kristus yang diberinya makna sebagai seorang yang memenuhi gambaran Guru spiritual dalam tradisi Saiva Siddhanta itu namun yang disalibkan. Sebenarnya, ia juga mencoba mendiskusikan tentang prospek Yesus sebagai Avatar untuk memahami inkarnasi dan konsep *logos* (p. 108), namun ia melihat kesulitan-kesulitan mendasar karena konsep inkarnasi dalam Yesus bersifat final sedangkan dalam Hinduisme, *avatar* lebih beragam dan temporal dan berulang (p. 111). Thangaraj lebih melihat konsep guru sebagai cara memahami Yesus. Konsep ini merupakan konsep umum dalam tradisi-tradisi keagamaan di India. Hanya saja, itu berarti bahwa aspek keilahian Yesus diabaikannya. Konsep tentang guru adalah seorang manusia yang bisa dimaknai beragam, misalnya sebagai simbol kehadiran Allah ataupun inkarnasi. Di tengah beragam pemaknaan, guru selalu dikaitkan dengan proses pembebasan dan penyelamatan sehingga juga bermakna soteriologis (p. 113).

Thangaraj menguraikan bahwa ide tentang guru ini memiliki tiga tingkatan arti: mistik, teofanik, dan manusiawi. Berdasarkan ketiga tingkatan makna itu, menurut Thangaraj, berbicara tentang guru dalam konteks India, sangat sesuai dengan imej tentang Kristus, bukan sekadar Yesus saja (p. 118-119). Jadi, Kristus adalah guru yang disalibkan namun relasi dengan para murid kemudian menjadi lebih spiritual. Ia menyebut Yesus dengan istilah 'guru-Christology'. Di tengah banyak keberatan tentang konsep guru-Kristologi ini, konsep ini bisa berfungsi operatif (pada aras konteks yang lebih

spesifik di India) namun masih memerlukan dialog dan interaksi lagi dengan banyak tradisi religius di India mengenai ide guru. Penting bahwa konsep guru-Kristologi ini bisa menjadi masukan penting bagi gereja untuk tidak hanya menekankan penyembahan kepada Yesus Kristus secara pietistik tetapi juga kepada penyembahan yang lebih nyata dalam pengabdian atau *bhakti* (p. 125).

6. Firman Menjadi Daging: Perspektif Korea Selatan (Heup Young Kim)

Heup Young Kim mengajukan sebuah Kristologi yang berlatar belakang Konfusianisme, Taoisme, dan Budhisme sebagai kontestasi bagi pemikiran Kristologi-*logos* yang Helenistik. Kim berdialog tentang pemikiran Dasok Ryu Young-mo (1890-1981) tentang Kristus sebagai Tao (Jalan) untuk merefleksikan kedalaman inkarnasi Allah. Jadi Kim berbicara tentang pergeseran metafor, dari *logos* ke Tao. Sebagaimana, menurutnya, kekristenan Helenistik mengadopsi *logos* untuk menafsirkan inkarnasi Kristus, maka bagi orang Kristen Timur, mengadopsi *tao* adalah serius dan sah-masuk akal (p. 129). Hemat saya, ini bukan sekadar menggeser paradigma (p. 129) sebagaimana dimaksudkan Kim, yakni dari standar berpikir Barat yang berangkat dari dualisme Helenistik mentang-mentang Kim adalah orang Timur. Namun ini soal menambah perspektif dan membuka kemungkinan-kemungkinan lebih memahami sifat dan fungsi Kristus dalam karya penyelamatan. Pada makalah tugas mandiri saya tentang “Kristologi bangsawan” dalam konteks kekristenan Toraja-Mamasa, aspek-aspek mesianik dan kecenderungan teosisme dalam konsep *tomanurun* (pemimpin keturunan dewa langit) dan *membali dewata* (menjadi dewa setelah mati) juga bisa menjadi perspektif refleksi yang sah, tinggal mendialogkan dengan tradisi sebelumnya (dogma gereja dan perspektif Biblis) dan meneransformasi kedua konsep lokal tadi.

Kim yang mendiskusikan pemikiran Ryu sebagai guru-teolog bagi pemikiran Kristen setempat yang pengaruhnya setara dengan para penggagas Neo-Konfusianisme, Taoisme dan Budhisme (p. 130). Jadi Kim mempromosikan penafsiran intertekstual, heremeneutik multi-iman dan teologi komparatif. Ia sejalan dengan Ryu yang berpendapat bahwa membaca Alkitab melalui tulisan-tulisan tradisional (dalam hal ini Korea, dari tulisan-tulisan Konfusian, Taoisme dan Budhisme) dapat membantu memahami iman Kristen secara lebih jelas, masuk akal, dan bernilai praksis (p. 131, 130 catatan kaki 4). Jadi, bagi Kim, pluralitas religioitas Korea adalah keuntungan teologis. Ia juga sebenarnya menekankan tentang keniscayaan sebuah hermeneutik yang *cross-cultural* dan *cross-textual*. Hasil hermeneutik itu terlihat ketika Kim menguraikan sedikitnya enam pemikiran Kristologi dari Ryu.

Penting di sadari seputar hermeneutik *cross-cultural* di sini, sebagaimana juga menjadi pertanyaan-pertanyaan Kim, adalah adanya tudingan tentang sinkretisme dan penerimaan masyarakat akan Kristologi kontekstual seperti ini (Lihat pertanyaan-pertanyaan yang diajukan Kim di p. 145-146). Namun Kim menjelaskan bahwa soal klaim sinkretisme oleh kalangan fundamentalis, itu karena tidak menangkap poin dari model pembacaan seperti ini yang justru sebenarnya “menggapai dan membangkitkan perasaan di dalam pikiran dan hati” (“*reach and arouse some feeling in the mind-and-heart*”) orang-orang Korea. Dan soal penerimaan orang-orang, yang sulit dijawab itu,

bagi Kim cukuplah memberi kontestasi yang lebih kontekstual daripada Kristologi Barat, dan sudah memberi pengaruh pada lahirnya teologi *minjung* di Korea (p147-147). Saya pikir, kedua pertanyaan Kim di atas juga menjadi bagian dari pertanyaan-pertanyaan dalam upaya heremeneutik kontekstual dimanapun, termasuk dalam masyarakat Toraja Mamasa. Tantangannya bukan saja para tudingan “*nyeleneh*” dari kelompok fundamentalis tetapi juga soal sikap konservatisme pada umumnya orang Kristen (dan lembaga gereja setempat) yang sudah terbiasa dalam cara membaca Alkitab dan memahami iman *ala* (warisan) Barat.

7. Injil dan Kebudayaan: Merangkul ataukah Meniadakan? (H. Russell Botman)

Botman mengajukan konteks Afrika Selatan untuk menggambarkan betapa hermeneutik bersama dibutuhkan oleh dua kelompok gereja di sana, Gereja Reformed Belanda (DRC) dan gereja-gereja kulit hitam. Botman menggambarkan adanya bayang-bayang rasisme (p. 10) dalam teologi penciptaan DRC yang memandang perbedaan budaya sebagai bagian dari ciptaan Allah dan menjadi ketetapan-Nya sejak semula, yang dengannya melegitimasi politik Apartheid. Perbedaan itu bukan atas dasar nilai-nilai ekumenis (p. 154-155) dan penerimaan sejajar satu sama lain, tetapi lebih kepada legitimasi terhadap sistem politik yang lebih menguntungkan masyarakat keturunan Eropa di sana. Sementara itu, gereja-gereja hasil penginjilan DRC yang berlatar belakang kulit hitam melihat bahwa perbedaan budaya adalah dampak dari kreasi manusia, tidak mutlak dipertahankan dan dilembagakan. Dengan begitu, gereja-gereja kulit hitam menolak dengan tegas teologi apartheid dan memandangnya sebagai kepalsuan (p. 155). Perbedaan tafsir budaya kedua kelompok gereja itu bukan hanya menimbulkan ketegangan relasi keduanya, namun menurut Botman, sekaligus mengisyaratkan perlunya hermeneutik bersama yang nasionalistis dan mengarahkan kepada kesalingpengertian (p. 149).

Menurut Botman, yang mengkritisi beberapa dokumen, telah ada upaya-upaya rekonsiliasi dan pembaharuan pandangan tentang budaya dan memaknai ulang ekle-siologi terkait relasi-relasi antara gereja dan budaya sejak 1960 dan akhir 1990-an, termasuk bagaimana DRC menolak segala bentuk rasisme. Akan tetapi tidak menolak dan melihat sistem apartheid sebagai bentuk rasisme (p. 159), dan malah mendukung politik apartheid secara Alkitabiah untuk segelintir orang mengontrol kelompok masyarakat yang lebih banyak, yang dianggap lebih rendah budayanya (p. 160). Upaya rekonsiliasi dan penentangan teologi apartheid muncul pada tahun 1978 oleh Dutch Reformed Mission Church (DRMC) yang menyatakan apartheid sebagai sistem yang menindas, tidak adil, bertentangan dengan injil dan HAM serta tidak sejalan dengan kuasa Kristus yang mempersatukan (p. 161) dan 1982 dimana World Alliance of Reformed Churches (WARC) dalam sebuah pertemuan di Ottawa menyatakan bahwa apartheid sebagai sebuah ajaran sesat dan mempertahankannya sebagai bentuk penyembahan berhala (p. 161). Barulah di tahun 1998, lewat sidang sinode, DRC mengadopsi pengakuan WARC itu dan mengakhiri dukungannya kepada apartheid (p. 164).

Sampai di sini, Botman menunjukkan bahwa betapa perubahan *mind-set* teologi dari gereja yang mendukung apartheid memerlukan waktu lama, upaya yang gigih dan

tenaga yang besar. Ketika konteks sekarang di Afrika Selatan bergeser ke upaya rekonsiliasi lebih jauh, maka tantangannya menjadi bagaimana mengupaya hermeneutiknya. Disadarinya atau tidak, ketika Botman menekankan arah rekonsiliasi yang menekankan unitas dan ekumenitas antar gereja dan masyarakat, pertimbangan-pertimbangan kultural Afrika, dan sejarah panjang rekonsiliasi, hemat saya Botman sedang mengajak sebuah pendekatan yang berorientasi kepada teologi interkultural dan hermeneutik silang budaya dalam pembacaan terhadap Alkitab.

8. Dari Pengalaman kepada Hermeneutik Interkultural (Christine Lienemann - Perrin)

Lienemann-Perrin membahas manfaat memiliki Hari Doa Perempuan Sedunia atau World Day of Women's Prayer (WDWP) yang sedemikian berfungsi sebagai model untuk pertukaran lintas budaya dalam satu iman (p. 11). Perrin memulai dengan mengajukan keragaman kekristenan di seluruh dunia. Komunitas-komunitas iman yang beragam menurut konteks kulturalnya itu perlu saling mengenal dan berbagi. Untuk itu, mereka membutuhkan sebuah hermeneutik untuk cara menafsirkan secara baru yang terkait dengan perjumpaan lintas tradisi iman yang ekumenis. Perrin menyebutnya "*intercultural ecumenical hermeneutic*" yang berasal dari perspektif gender atau '*gendered hermeneutics*' (p. 190, 194). Menurut Perrin, acara tahunan dalam pertemuan Hari Doa Perempuan Sedunia adalah ruang pagelaran interkultural dimana para perempuan dari berbagai benua saling berbagi pengalaman. Ruang itu memungkinkan terciptanya jembatan kesalingpahaman antar kultural, sosial, dan menumbuhkan solidaritas di kalangan perempuan (p. 174).

Menurut Perrin, ajang ini memberi perempuan kesadaran akan keragaman kaumnya dan sekaligus mengungkapkan hubungan lebih dalam di antara mereka (p. 182). Dalam pertemuan itu, bukan hanya perempuan berbagi kekayaan liturgi namun juga komitmen partisipasi sosial-kemanusiaan bersama yang dapat diterapkan secara akar rumput (p. 179-180). Dengan berbagi pengalaman bersama, perempuan menjadi memiliki kepekaan melihat ketimpangan-ketimpangan dalam masyarakat mereka dan terlibat dalam menangani persoalan-persoalan.

9. Alkitab dan Orang Miskin: Pembacaan dari Orang Pinggiran (Marcella Althaus-Reid)

Althaus-Reid mengajukan konteks kemiskinan dari Amerika Latin sebagai contoh ber-teologi kontekstual dari perspektif orang terpinggirkan. Ia mengungkapkan bagaimana orang-orang miskin dan terpinggirkan di sana memiliki caranya tersendiri secara kultural dalam memahami Alkitab. Althaus-Reid menggambarkan bagaimana orang-orang miskin yang buta huruf memperlakukan Alkitab secara mistik-sakral, misalnya dengan cara merobek-robek ayat Mazmur 23, mencampurnya dengan air teh untuk menangkal dari kejahatan dan ketergantungan Narkoba (p. 199). Mereka meminum Alkitab (p. 200). Perilaku seperti itu menggerakkan Reid menantang kita yang dari secara konvensional membaca Alkitab untuk memahami orang-orang menjadi "membaca" orang-orang untuk memahami Alkitab dengan lebih baik ("*it necessary to "read"*

the people for a better understanding of the Bible”). Reid memakai istilah ‘membaca’ di antara tanda kutip (“...”) untuk menekankan bahwa orang miskin buta huruf (yang lebih oralitas) membaca dan memahami injil dengan caranya tersendiri, secara mistik (p. 199). Reid juga mengungkapkan sebuah kultus di kalangan orang pinggiran yang miskin (*pueblo*) di Argentina dengan cara mengukir tulang dengan gambar Dewa Kematian. Kultus ini sangat populer di kalangan orang miskin. Menurut kepercayaan itu, Dewa Kematian membawa pertolongan, persahabatan, menjadi teman, dan solidaritas yang sangat mereka butuhkan untuk bertahan hidup. Menurut Reid, ritual ini sama dengan “meminum Alkitab” tadi, kaya akan spiritualitas. Mereka menafsirkan Allah secara sangat material. Reid menyebutnya dengan “hermeneutic of presence” (hermeneutik kehadiran) dalam bingkai teologi pembebasan (p. 200).

Gambaran tentang kepercayaan “meminum Alkitab” dan kultus terkait Dewa Kematian yang diungkapkan Reid di atas mengingatkan saya kepada narasi tentang perempuan selama dua belas tahun sakit pendarahan mengharapkan kehadiran Allah secara lebih nyata, material dan dapat disentuh. Ia menyentuh jubah Yesus dengan iman bahwa “Asal kujamah saja jubah-Nya, aku akan sembuh.” Ia merasakan kesembuhan nyata dengan menginternalisir Allah (Mrk. 5:28-29). Mungkin dengan caranya itu, dapat dilihat sebagai pemberhalaan pakaian Yesus di mata ahli Taurat yang beriman konvensional dan membaca Taurat untuk berupaya memahami Allah. Namun caranya “membaca” injil keselamatan seperti itu menyelamatkannya (Mrk. 5:34). Bagaimanapun juga, orang-orang miskin yang terpinggirkan, yang sehari-hari bergumul dengan penyakit dan kelaparan, membutuhkan Allah yang lebih nyata. Hal yang sama juga terjadi seperti yang digambarkan dalam Kisah Rasul 19, dimana orang-orang memanfaatkan sapu tangan Paulus untuk menyembuhkan banyak orang sakit dan mengusir roh-roh jahat. Mengikuti Reid, kedua kisah dalam Perjanjian Baru itu merupakan sebuah “hermeneutik kehadiran” dan pembacaan yang mistik, yang oleh gereja *main line* dapat dianggap berhala. Namun, bagaimanapun juga pemikiran tentang mana berhala dan bukan berhala dalam tradisi iman juga terdengar sangat kolonialistik dan imperialistik seperti dilakukan para misionaris Eropa di masa lalu terhadap spiritualitas setempat, lalu tanpa sadar juga terjebak dalam pemberhalaan teologi (teologi-latri). Pengalaman komunitas Kyai Sadrack di Jawa pada era kolonial dapat disebutkan di sini sebagai contoh. Kyai Sadrack dan pengikutnya mempraktekkan cara “membaca” dan memahami Injil sebagai kegiatan *ngelmu sejati*, yakni belajar yang memberikan kepuasan batin, menjawab rahasia kehidupan, dan membimbing manusia menuju kesempurnaan⁷. Beberapa misionaris Belanda, seperti Quarles van Ufford, menuduhnya sebagai bagian dari keberhalaan dan anti terhadap pemerintahan kolonial belaka.⁸

Pengalaman teman-teman kolega pendeta di jemaat-jemaat Gereja Toraja Mamas (GTM) tidak asing dengan tindakan-tindakan seperti itu yang dilakukan di kalangan warga jemaat. Perspektif orang terpinggirkan, baik terpinggirkan secara ekonomi, sosio-politik, maupun terpinggirkan secara eklesiologis seringkali diabaikan

⁷ Lih. Raden Bima Adi, *Wédha Utama: A Framework for GKJ to Formulate Principal Teachings in the Context of Java*, Karya Disertasi (Vrije Universiteit, 2015), 86.

⁸ Adi, *Wedha Utama*, 85.

gereja karena tidak sesuai dengan dogma organisasi. Pengalaman-pengalaman yang direfleksikan sangatlah penting dalam jemaat-jemaat yang kaya dengan persoalan keseharian yang kadangkala mereka sulit mendapatkan jembatan hermeneutik yang relevan dari gereja. Hermeneutik seperti ini disebut Reid sebagai hermeneutik pas-cakolonial (p. 221).

10. Kesimpulannya, Teologi Kontekstual Direvisi (Hendrik M. Vroom)

Vroom memberikan semacam kesimpulan review dan komentar terhadap semua tulisan yang ada dalam buku ini. Ia menekankan bagaimana persoalan epistemologis dalam istilah-istilah tertentu yang dipakai para penulis dari latar belakang kebudayaan berbeda itu sebagai sesuatu yang tidak bisa diabaikan. Bisa saja dengan istilah yang sama, penulis memaksudkan hal dengan poin dan penekanan yang berbeda dari yang dapat dipahami oleh orang lain dalam diskusi. Vroom misalnya mempersoalkan istilah '*intercultural*' yang sepertinya tidak berbeda dengan '*university*' (universalitas?), yakni semacam area bersama yang muncul dari konteks-konteks yang berbeda (p. 227). Ini seperti yang diungkapkan Oduyoye tentang lapisan-lapisan tradisi dan agama dalam masyarakat Afrika yang kemudian menjadi semacam "*way of life*" dan falsafah hidup masyarakat (p. 42). Jadi ada universalitas nilai sebagai "area nilai" bersama dalam sebuah konteks yang multi-plural. Dalam konteks multi-pluralitas Indonesia, saya pikir Pancasila dapat dijadikan contoh di sini, yakni sebagai sebuah "area" budaya hasil dari proses interkultural dan silang budaya itu. Pancasila dapat dilihat sebagai sebuah contoh dari hasil silang-spiritual antara nilai-nilai dari religiositas agama-agama samawi di Indonesia dan warisan spiritual Hinduisme-Budhisme yang membentuk budaya Jawa pra-Islam dan Kristen. Di sini saya mau mengatakan bahwa interkultural dan universalitas mungkin berbeda tetapi dalam diskusi ini kita dapat memahami keduanya sangat terkait.

Hal yang tidak kalah penting dari sekadar epistemologi adalah, seperti yang dimaksudkan Vroom, bahwa hermeneutik silang budaya dan interkultural menuntut setiap orang yang berlatar belakang berbeda untuk memahami kekhasan konteks lain sambil merefleksikannya untuk konteksnya, dan orang lain berkewajiban menjelaskan refleksinya kepada yang lainnya. Bisa saja sebuah refleksi dan perspektif teologi suatu konteks sangat tidak dapat diterapkan pada konteks lainnya. Dan itu menjelaskan bahwa proses interkultural dan silang budaya itu sendiri bukan untuk menyeragamkan tetapi semua orang tiba pada refleksi bahwa Allah menerima semua budaya (p. 233-234). Jadi, sebagaimana dalam uraian J. B. Banawiratma⁹ tentang partikularitas dan universalitas dalam berteologi kontekstual, tidak ada yang disebut teologi atau rumusan yang universal untuk diaplikasikan kepada setiap konteks atau masalah lokal, melainkan sebuah dialog dimana mereka yang dari sebuah konteks terbuka dengan semua orang sehingga hasil percakapan bermakna bagi dirinya sendiri (konteks partikular) dan semua orang (universal).

⁹ J. B. Banawiratma, "Emanuel Gerrit Singgih: Teolog Kontekstual", dalam *Teks dan Konteks Berteologi Lintas Budaya*, Eds. Robert Setio, dkk. (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2019), 34.

Terkait pembacaan teks Alkitab dengan hermeneutik silang budaya, Vroom mengingatkan pentingnya pemahaman tentang apa yang ia sebut dengan '*hermeneutic circle*' ("lingkaran hermeneutik"), yakni dialog bolak balik antara pembaca berbudaya dengan konteks budaya di belakang teks dan konteks (maksud, tujuan, teologi) dari teks itu sendiri, sehingga bukan hanya pembaca yang menafsirkan teks, tetapi juga dalam arti tertentu bahwa teks menafsirkan pembaca (p. 229). Salah satu bentuk pembacaan silang spiritual dapat dilihat dalam renungan pengantar khotbah atau renungan terkait nas khotbah Ibadah Minggu GKJ Gondokusuman-Yogyakarta yang dimuat pada Warta Jemaat edisi 37, Sabtu-Minggu, 14-15 September 2019. Renungan itu menyoroti perumpamaan Yesus tentang domba yang hilang dan tentang dirham yang hilang dalam Lukas 15:1-10 dari sebuah ungkapan filosofis orang Jawa yaitu "*Aja dumeh*" untuk mengeritik sikap dan pandangan orang Farisi yang dikritik oleh Yesus. Jadi ada dialog-hermeneutis antara spiritualitas yang dipakai Yesus dalam menilai orang Farisi dengan spiritualitas Kejawen. Pula dalam Edisi 43, Sabtu-Minggu, 26-27 Oktober 2019, pengantar atau renungan dari nas Lukas 18:9-14 disoroti secara dialogis antara penilaian Yesus soal spiritualitas orang Farisi ketika berdoa dengan sebuah spiritualitas yang diserap dari buku karya Pako Buwono IV, *Serat Wuleng Reh*, yang berisi tembang yang mengajarkan manusia agar tidak "*Adigang, Adigung, Adiguna*", yakni sikap yang mengandalkan diri karena merasa pandai, memiliki kekuasaan, dan karena sakti jasmani-rohani. Dalam pengajaran itu, sikap seorang yang "*Adigang, Adigung, Adiguna*" pada akhirnya membuatnya menjadi hina.

C. Tanggapan yang Tersisa

Beberapa tanggapan saya yang tersisa:

1. Seri buku ini sendiri bukan hanya menunjukkan keragaman persoalan teologis dan isu-isu kontekstual dari berbagai benua dan kebudayaan oleh para penulisnya. Lebih dari pada itu, buku ini adalah dialog interkultural dan dengan cara tertentu dari perspektif pembaca menjadi kegiatan hermeneutik silang-budaya dan kegiatan berbagi, sebagaimana jelas tergambar dalam sub judul buku: "*Case Studies and Reflections on Cross-Cultural Theology*". Sebagai pembaca, bukan saja saya menemukan gambaran yang cukup lengkap dari berbagai isu masalah teologi dari berbagai latar belakang sosio-kultural dan geo-politik, tetapi juga membawa ke dalam sebuah keterlibatan reflektif-dialogis dengan konteks saya sendiri. Mungkin dengan begitu, saya sedang melibatkan diri dalam diskusi global dan tinggal mengambil bagian dalam kontribusi global yang berangkat dari isu konteks saya dan atau bagaimana konteks saya nantinya turut meramaikan refleksi atas isu tertentu.
2. Kasus Afrika Selatan dalam konteks politik apartheid dan teologi penciptaan serta pandangan terhadap budaya oleh gereja dalam kedekatannya dengan kekuasaan kolonial, seperti yang diungkapkan H. Russel Botman, dengan cara tertentu menjadi peringatan agar gereja berhati-hati ketika mulai menjalin relasi dengan pemerintah yang didasarkan kontrol politik ketimbang mengedepankan kuasa Kristus yang mempersatukan. Dalam konteks Gereja Toraja Mamasa (GTM) kemitraan kepada pemerintah kadang terkait dengan kepentingan misi pembangunan organisasi

gereja dan ketersediaan dana. Pemerintahan dapat menjadi akses kepada tujuan seperti itu, terutama sebagai penyokong dan even-even gerejawi, program-program besar sinodal dan memastikan eksistensi pengaruh lembaga gereja tetap kuat di aras lokal, wilayah Kab. Mamasa.

3. *Jeet Kune Do*, yang adalah seni bela diri yang dikembangkan oleh Bruce Lee adalah contoh sebuah hermeneutik silang budaya dan interkultural dalam dunia bela diri sekaligus filsafat dan spiritualitas Asia seperti Taoisme dan filosofi *Yin-Yang*. Dengan cara tertentu, warisan seni bela diri Bruce Lee dapat dilihat dalam *scope* paradigma pasca-kolonialistik. Ia keluar dari konservatisme bela diri tradisional yang membentengi diri dengan konteks aliran masing-masing. Walaupun tindakannya yang sangat progresif itu pada awalnya dipandang arogan oleh banyak guru bela diri tradisional¹⁰, namun pada akhirnya mereka memahaminya dan belajar berkembang bersama. Ia mempelajari semua bela diri dan mengajarkan hasil “dialog” jurus dan gerakan semua aliran dan jenis, baik dari daratan Asia (Kungfu, Karate, Jiu Jitsu, Kempo, silat Filipina, Taekwondo, Thai Boxing) maupun dari Amerika (American Boxing), sehingga kemudian membuka jalan bagi bela diri *Mix Martial Art* atau Seni Bela Diri Gabungan, yang hibrid. Hemat saya, dengan cara tertentu, studi lintas ilmu dan lintas bidang yang menjadi “tradisi akademik” di UKDW menurut yang saya alami adalah sebuah hermeneutik interkultural dan silang budaya. Teologi juga dapat berdialog dengan disiplin ilmu bela diri, yang biasanya mengandung filsafat tertentu, terutama misalnya terkait bagaimana seni bela diri *me-manage* kekerasan.¹¹

PUSTAKA

- Adi, Raden Bima, *Wédha Utama: A Framework for GKJ to Formulate Principal Teachings in the Context of Java*, Disertasi, Vrije Universiteit, 2015, Katalog UKDW.
- Banawiratma, J. B., “Emanuel Gerrit Singgih: Teolog Kontekstual”, dalam *Teks dan Konteks Berteologi Lintas Budaya*, Eds. Robert Setio, dkk., Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2019, 23-38.
- Buijs, Kees, *Kuasa-Kuasa Berkat dari Hutan Belantara dan dari Langit: Struktur dan Transformasi dalam Agama Orang Toraja di Daerah Mamasa di Sulawesi Barat*, Terj. Ronald Arulangi, Makassar/Jakarta: Penerbit Ininnawa-KITLV, 2008.
- Oduyoye, Mercy Amba, “African Culture and the Gospel: Inculturation from an African Women’s Perspective” dalam *One Gospel, Many Cultures: Case Studies and*

¹⁰ Serial TV tentang biografi Bruce Lee, “The Legend of Bruce Lee” dapat diakses di Youtube.com . Salah satu episodenya dapat dilihat di <https://www.youtube.com/watch?v=FV8aHnX9xIQ&pbjreload=10>. Pada sebuah episode lainnya (Ep. 24), diungkapkan bagaimana awalnya guru Kungfu Bruce Lee dari aliran Wing Chun tidak setuju karena ia membagi dasar-dasar ilmu Kungfu aliran mereka kepada dunia. Bruce Lee mengungkapkan bahwa apa yang dilakukannya dengan mengombinasi semua jurus dan aliran bela diri yang ia temui adalah karena melihat kekurangan dari sebuah aliran atau jurus seni bela diri yang dapat dilengkapi oleh yang lainnya. Selain itu, juga agar Kungfu turut dikenal dan tidak punah. Jelas bahwa perspektif Bruce Lee adalah perspektif pasca-kolonial dan interkultural. Lihat <https://www.youtube.com/watch?v=bxgFM-NLM4Y>, diakses tanggal 30 Agustus 2025.

¹¹ Setahu saya, di UKDW ada kegiatan kelas bela diri oleh kelompok mahasiswa.

Reflections on Cross-Cultural Theology, Eds. Mercy Amba Oduyoye & Hendrik M. Vroom, New York-Amsterdam: Radopi, 2003, 30-62.

Pinontoan, Denni H. R., *Walian dan Tuang Pandita: Perjumpaan Agama Minahasa dan Agama Kristen pada Abad XIX* (Yogyakarta: Pustaka Pranala dan Lintang Rasi Aksara Books, 2019), 29-33.

"The Legend of Bruce Lee," Ep. 24, <https://www.youtube.com/watch?v=bxgFM-NLM4Y>, diakses tanggal 30 Agustus 2025.