

PENCARIAN KESAKSIAN KRISTEN YANG RELEVAN DI ASIA (Kosuke Koyama: Injil Menurut Pandangan Asia)

Ebenhaizer I. Nuban Timo

Abstract

To live as church in Asia is very demanding. Asia is known as the continent that gave birth to world religions whose followers in Asia live close to one another as neighbours. Each religion has a certain knowledge about the spiritual richness of her neighbours. Buddhists, for example, know that Christians are requested by the Lord to live a life of self-sacrifice. Christians are called by their master (Jesus) not to go forward fighting on behalf of the cross but to bear their cross on behalf of Jesus, not displaying a self-glorified life but practising self-denial. How is this command to be fulfilled in Asia by the Christian Church? This essay discusses the perspective of one of Asia's most prominent theologians, Kosuke Koyama.

Kata-kata Kunci: Teologi Asia, Tafsiran Dunia Ketiga, Kristologi Asia, Dialog antar Iman dan Agama-agama Asia.

Pendahuluan

Asia adalah bunda yang dari rahimnya lahir semua agama berkitab suci di dunia.¹ Agama Kristen termasuk agama yang lahir dari rahim bunda Asia. Segera setelah dilahirkan agama Kristen dijadikan anak angkat dari bunda Eropa. Ia dibawa pergi meninggalkan Asia berabad-abad lamanya. Selama berabad-abad dibesarkan dalam rumah bunda angkat, kekristenan kehilangan suasana ke-Asia-annya. Ia menjadi sangat kebarat-baratan.

Memasuki abad ke-17 dan 18 agama Kristen menemukan jalan untuk kembali ke Asia, ke rumah bunda yang mengandung dan melahirkannya.

¹ Aloysius Pieris, "Menuju Teologi Pembebasan Asia: Beberapa Pedoman Religo-Kultural," dalam: Douglas J. Elwood. *Teologi Kristen Asia*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1992, hlm.262.

Perjalanan balik ini terjadi melalui *penyusupan*. Ia datang beriringan dengan kolonialisasi. Ia kembali ke haribaan bundanya laksana seorang asing, kebarat-baratan. Ya, sebagai anak yang telah kehilangan karakter ke-Asia-annya.

Setelah lebih dari empat abad upaya pekabaran injil di Asia, jumlah umat Kristen Asia masih merupakan minoritas, yakni hanya 2 persen dari seluruh penduduk Asia. Dapatkah kekristenan yang telah kehilangan karakter ke-Asia-annya serta yang merupakan kelompok minoritas berpretensi melakukan asianisasi teologi atau berteologi dalam gaya Asia?

Salah satu ciri *par excellence* Asia, kata Pieris, adalah keberagaman agama. Dalam tiap agama itu ajaran tentang keselamatan hadir secara luar biasa. Agama-agama itu mengekspresikan *soteriologi metakosmik* dalam bahasa dan simbol masing-masing.² Ini kekayaan Asia yang harus benar-benar disalami jika teologi benar-benar bergumul untuk mencapai kemanusiaan yang penuh sebagaimana yang dikandung dalam Injil.

Agama Kristen datang ke Asia dengan sebuah proklamasi yang mengejutkan tentang Kristus sebagai satu-satunya jalan kepada keselamatan. Kristus dipahami sebagai yang final dan superior. Bagaimana klaim superioritas dan finalitas Kristus sekaligus sebagai *the only way* diperhadapkan dengan religiositas Asia yang kaya dengan soteriologi?

Model teologi macam apa yang relevan di Asia yang patut dikembangkan tanpa mengurangi sikap hormat terhadap paham-paham soteriologi yang mengisi keberagaman agama Asia, sambil tetap setia pada Injil yang berbicara tentang Kristus sebagai satu-satunya jalan keselamatan?

Dalam Konferensi Kristen Asia di Sri Lanka tahun 1965 para pemimpin Kristen Asia mengeluarkan sebuah pernyataan yang berani bahwa “Kristus masih mempunyai banyak dari kebenarannya yang hendak dinyatakan kepada kita seraya kita berupaya memahami karyanya di antara manusia di tengah sekian budaya Asia, sekian agama-agama Asia yang berbeda-beda, serta keterlibatan mereka dalam revolusi Asia kontemporer.”³

Kristus adalah kebenaran dan keselamatan. Kebenaran dan keselamatanNya masih terus dinyatakan dan itu tidak hanya terbatas dalam domain kekristenan. Kebenaran dan keselamatanNya juga dinyatakan dalam budaya Asia, Agama yang ada di dalamnya dan juga

² *Ibid.*, hlm.256.

³ Konferensi Kristen Asia, “Gereja Yang Mengaku di Asia dan Tugas Teologisnya,” Dalam: Douglas J. Elwood. *Teologi Kristen Asia*, Jakarta: BPK Gunung Mulia. 1992, hlm.4.

dalam keterlibatan rakyat Asia dalam revolusi kontemporer. Adalah tugas teologi Asia untuk mengamati serta memahami kebenaran dan keselamatan Kristus yang dinyatakanNya di dalam tiga momen tadi (budaya, agama dan keterlibatan rakyat Asia dalam revolusi).

Langkah hermeneutik apakah yang patut diambil kekristenan dan teologi di Asia untuk mengungkapkan kemanusiaan yang penuh sebagaimana yang dikandung dalam Injil tanpa melukai perasaan saudara-saudaranya yang non-kristen, yakni umat beragama Hindu dan Budha tetapi justru membuat mereka menemukan Kristus? Pendekatan kristologi seperti apakah yang perlu ditawarkan di Asia demi memenangkan orang Asia bagi Kristus? Kosuke Koyama menawarkan metode penginjilan khas Asia yang ia sebut *crucified mind* sebagai ganti *crusading mind*⁴ dan pandangan tentang Kristus sebagai *yang disalibkan* menggantikan gambaran tentang Kristus sebagai *yang menyalibkan*.⁵ Inilah jawaban Kosuke Koyama⁶ atas dua pertanyaan tadi.

Dua Paham Tentang Sejarah Kesaksian Kristen

Bersaksi tentang Kristus kepada umat beragama lain adalah sebuah mandat ilahi, sebuah panggilan apostolik (Mat. 28:19-20, Mrk. 16:15, Kis. 1:8). Mengingat tugas kesaksian itu tidak dilaksanakan di ruang hampa, maka amatlah penting para pemberita Kristus memperhatikan metode yang dipakai. Berbicara tentang metode kesaksian Kristen di Asia atau pencarian teologi yang relevan di Asia yang dicirikan oleh keberagaman agama, Kosuke Koyama menunjukkan bahwa sejarah kesaksian Kristen dapat didekati dalam dua cara: *cara meludahi orang lain* dan *cara diludahi orang*.⁷ Cara pertama memperlihatkan kedangkalan pemahaman tentang Kristus. Cara kedua menunjukkan kedalaman penghayatan misi, eklesiologi dan teologi.

Kekristenan dan teologi kalau ingin menyapa Asia dalam keseharian hidupnya dan mengajak orang Asia memiliki pengenalan akan Kristus dan masuk ke dalam agama Kristen, harus memperlihatkan cara hidup penyangkalan diri (*crucified mind*) dan bukan penonjolan diri (*crusading mind*).

⁴ Kosuke Koyama, Christianity suffers from "Teacher Complex," Dalam: Gerald H. Anderson dan Thomas F. Stransky, *Mission Trends No. 2. Evangelixation*, New York: Paulist Press, 1978, hlm.70.

⁵ Kosuke Koyama, *Tidak Ada Gagang Pada Salib*, Jakarta: BPK Gunung Mulia. 1989, hlm.145.

⁶ Kosuke Koyama adalah seorang teolog kelahiran Jepang. Ia menjadi Kristen pada usia 10 tahun. Delapan tahun dia mengajar di Thailand dan kemudian menjadi pengajar di Fakultas teologi Universitas Otago di Selandia Baru.

⁷ Kosuke Koyama, *Tidak Ada Gagang Pada Salib*, *op.cit.*,hlm.123.

Crucified mind artinya hidup bersama orang lain dan belajar dari mereka, mendengarkan cerita mereka, lalu memberikan cerita kita sebagai pelengkap cerita mereka. Inilah metode berteologi yang dilakukan Paulus di Athena (Kis. 17:21 dst). Di sana Paulus memperkenalkan teologi *penerapan tidak langsung*, bukan *teologi penerapan langsung*⁸. Teologi penerapan langsung biasanya mulai dengan menghakimi, mengkafirkan bahkan *meludahi* orang dari agama lain. Teologi penerapan tidak langsung menahan diri untuk memfonis sesamanya. Ia mulai dengan mendengar dan mengenal mereka. Atas dasar pendengaran itu ia menceritakan Injil dalam bahasa yang mereka kenal sambil menunjukkan bahwa apa yang ada pada Injil adalah fondasi sekaligus pemenuhan dari apa yang mereka pahami.

Teologi penerapan langsung menaruh gagang pada salib supaya bisa diatur dan dikendalikan oleh orang yang membawa atau memikulnya. Padahal salib Yesus yang adalah simbol keselamatan bagi dunia tidak memiliki gagang. Kita harus memikul salib itu seadanya, tanpa diatur dan diarahkan hanya untuk kelompok kita.

Teologi penerapan langsung oleh Kosuke Koyama dinamakan kampanye bagi Kristus (*crusade for Chris*). Kristus diberitakan sebagai yang unggul, superior dan di atas semua tokoh keagamaan lain di Asia. *Crusade for Christ* justru menjadi batu antukan bagi saudara-saudara Asia untuk datang kepada Kristus dan menjadi Kristen. Pasalnya, berkampanye adalah kegiatan politik bukan kegiatan keagamaan. *Crusade for Christ* menunjukkan betapa Kristus sudah putus asa dan membutuhkan murid-murid untuk berkampanye bagiNya. *Crusade for Christ* justru membuat Kristus direndahkan dan menjadi murahan⁹.

Seturut Koyama kampanye bagi Kristus adalah produk kekristenan, bukan konsep yang berasal dari Kristus atau dari Alkitab. Konsep itu laksana kobra yang meninggikan kepalanya dalam kekristenan modern. Kristus meminta kita bukan untuk berperang salib, tetapi untuk memikul salib.¹⁰ Kalau agama Kristen benar-benar ingin berada dalam gerakan asianisasi Asia, ia harus berhenti berkampanye tentang Kristus.¹¹ Sebagai gantinya kekristenan dan teologi di Asia harus belajar hidup dalam penyangkalan diri. Ini sebuah kegiatan religius atau spiritualitas yang menjadi inti dari agama-agama historis, termasuk juga di kalangan

⁸ *Ibid.*, hlm.104.

⁹ *Ibid.*, hlm.39.

¹⁰ Kosuke Koyama. *Three Mile an Hour God*. New York: Orbis Books. 1982, hlm.53.

¹¹ Kosuke Koyama, *Tidak Ada Gagang Pada Salib*. hlm.45 dan 52.

Buddisme yang merupakan agama dengan pemeluk terbesar di Asia¹².

Penyangkalan diri bukan hanya ada dalam agama-agama historis. Ia juga ditemukan dalam kekristenan¹³. Bahkan penyangkalan diri adalah *stigma*, cap bakar seorang budak yang diberikan kepada Yesus dan menjadi ciri *par excellence* kehidupan Kristus. “Karena Anak Manusia juga datang bukan untuk dilayani, melainkan untuk melayani dan untuk memberikan nyawa-Nya menjadi tebusan bagi banyak orang” (Mrk. 10:45).

Umat Budha mempraktikkan *stigma Kristus* ini secara nyata. Biksu atau pendeta-pendeta hidup dalam penyangkalan diri yang menimbulkan decak kagum. Mereka tidak memiliki mobil, rumah, istri dan anak. Mereka tidak memiliki polis asuransi, mempunyai pengaturan pension dan tidak bergantung pada badan misi. Mereka tidak mempunyai celana panjang atau sepatu dan bahkan tidak memiliki sebuah kancing. Pakaian mereka tidak memakai kancing. Mereka tidak membutuhkan pembelaan diri. Mereka mencukur habis rambutnya dan alis matanya.

Di dunia modern saat ini, rambut dan alis mata adalah simbol keindahan dan harga diri. Iklan-iklan di televeisi membujuk manusia untuk membelanjakan banyak uang untuk merawat rambut dan mempercantik alis mata. Para pendeta Buddha menggunting rambut dan mencukur alis mata sampai gundul sebagai simbol menolak diperlakukan khusus, dengan biaya yang besar untuk merawat rambut dan alis. Mereka tidak mau diperbudak oleh uang dan kecantikan, menolak menyembah mamon. Mereka adalah imam yang menyangkal diri, pemimpin yang tidak egosi dan manusia yang tahan nafsu. Bukan karena mereka membenci uang dan memusuhi kecantikan, tetapi mereka tidak ingin uang dan kecantikan membuat hatinya berpaling dari rakyat dan dari Tuhan dan komitmen untuk ambil bagian dalam frustrasi dan penderitaan rakyat¹⁴.

Salah satu citra religius yang paling hidup di Asia adalah penyangkalan diri. Citra itu juga dijalani oleh Gandhi yang hidup dengan ikat pinggang sederhana, kaki telanjang, terus menempatkan diri di jalan-jalan desa untuk menyangkal diri sendiri demi kepentingan orang lain¹⁵. Gandhi menemukan citra religius ini dalam hidup Yesus dan dalam Khotbah di Bukit yang terkenal itu.

Teologi penerapan langsung pastilah meludahi orang-orang ini.

¹² *Ibid.*, hlm.39.

¹³ *Ibid.*, hlm.42.

¹⁴ *Ibid.*, hlm.40.

¹⁵ *Ibid.*, hlm.45.

Kehidupan religius model ini dipandang sebagai penyembahan berhala. Penilaian yang negatif terhadap citra religius ini datang dari suatu kegagalan untuk menghargai kenyataan penyangkalan diri di dalam kehidupan agama-agama Asia¹⁶. Teologi seperti ini adalah teologi tanpa *stigma Kristus*. Ia adalah teologi *crusade for Christ*, bukan *crucified Christ*. Agama yang dikomunikasikan tanpa *stigma Kristus* sebenarnya bukan agama lagi. Ia menjadi bisnis keagamaan¹⁷. Inilah kenyataan kekristenan dan teologi di Asia 400 tahun belakangan.¹⁸

Teologi Kristen yang relevan di Asia di tengah-tengah keberagaman agama yang mengenal citra religius penyangkalan diri haruslah memperlihatkan *stigma Kristus*, yakni penyangkalan diri dan bukan penonjolan diri. Citra hidup ini sejalan dengan citra hidup Yesus bahkan merupakan ciri *par excellence* dari pelayanan Yesus.

Kekristenan akan tetap hidup di Asia dan menjadi daya pikat bagi orang Asia yang non-kristen apabila Gereja berhenti berkampanye bagi Kristus dan mulai memperlihatkan *stigma Kristus* dalam hidup bergereja¹⁹. Kampanye bagi Kristus adalah gaya penginjilan barat. Gaya Asia bagi kekristenan adalah penyangkalan diri. Itulah sebabnya Kosuke Koyama menyerukan agar Gereja, kekristenan dan teologi di Asia harus melatih diri untuk hidup dalam citra *crucified mind*, bukan *crusading mind*, belajar meninggalkan *teacher complex* yang membiasakan diri dengan *one-way-traffic*, untuk mulai belajar mengenal citra hidup religius Asia.²⁰ Selama kekristenan dan teologi di Asia masih *teacher complex* ia tidak sungguh-sungguh secara mendalam memasuki sejarah Asia²¹. Ia gagal untuk melihat Allah yang tidak berpihak dalam memberikan keselamatan kepada manusia²².

Penekanan pada *crucified mind* tidak berarti kekristenan dan teologi yang bercorak Asia perlu meninggalkan *crusade for Christ*. Tidak demikian, kata Kosuke Koyama²³. Kampanye bagi Kristus tetaplah perlu, tetapi bukan lagi berbicara tentang Kristus sebagai yang final atau unggul,

16 *Ibid.*, hlm.58.

17 *Ibid.*, hlm.46.

18 Kosuke Koyama, Christianity suffers from "Teacher Complex." Dalam: Gerald H. Anderson dan Thomas F. Stransky, *Mission Trends No. 2. Evangelixation*. New York: Paulist Press, 1978, hlm.71.

19 Kosuke Koyama, *Tidak Ada Gagang Pada Salib*. hlm.52.

20 Kosuke Koyama, *Christianity Suffers from "Teacher Complex,"* hlm.73.

21 Kosuke Koyama, *Tidak Ada Gagang Pada Salib*. hlm.134.

22 *Ibid.*, hlm.140.

23 *Ibid.*, hlm.520.

melainkan tentang Kristus sebagai yang diludahi²⁴.

Kristus Yang Mulia dan Kristus Yang Diludahi

Menghadapi dua metode penginjilan: *crucified mind* dan *crusading mind* serta dua tipologi sejarah kesaksian Kristen: *cara meludahi orang lain* dan *cara diludahi orang*, Kosuke Koyama dengan penuh keyakinan memilih metode penginjilan *crucified mind* dan tipologi kesaksian *diludahi orang*. Menurut dia inilah cara kehadiran Kristen yang otentik Asia dan yang berpotensi membawa orang Asia pada pengenalan akan Kristus, sekaligus membuat kekristenan di Asia tetap memiliki masa depan.

Pilihan ini menurut Kosuke Koyama memiliki dasar kristologi yang kuat pada kesaksian Alkitab mengenai siapa Yesus dan pekerjaan-pekerjaannya. Menjawab pertanyaan, “Seperti apakah gambaran Perjanjian Baru tentang sikap Yesus terhadap umat beragama lain atau mereka yang berasal dari citra religius yang berbeda atau lain dari citra religius bangsanya?” Kosuke Koyama memberikan dua opsi tradisional dalam percakapan Kristen tentang Yesus Kristus: *finalitas* dan *superioritas* Yesus Kristus. Yesus Kristus adalah tokoh yang terakhir dalam rentetan tokoh-tokoh besar dalam agama-agama manusia dan pada saat yang sama Dia adalah pribadi yang unggul, lebih baik dari semua yang lain.

Kosuke Koyama keberatan dengan kandungan makna dari dua istilah ini sebagaimana yang dipahami oleh teologi dari barat, yang ia sebut bercorak paternalistik-kolonialistis, yakni yang menempatkan Yesus di atas semua yang lain. Tindak lanjut dari penolakan pemaknaan itu, Kosuke Koyama menawarkan pemaknaan yang bertolak dari pemahaman yang saksama dan mendalam terhadap citra religiositas agama-agama Asia. Ada tiga hal penting yang disaksikan Alkitab tentang finalitas dan superioritas Yesus.

Pertama, finalitas Yesus bukan suatu pemikiran atau pandangan yang dapat ditunjukkan dengan bukti-bukti akademis dan filosofis. Finalitas itu terjadi melalui pendengaran dan penglihatan²⁵, yakni manakala orang mendengar kabar tentang pembebasan dan penyembuhan dan melihat orang miskin dibebaskan dan orang sakit disembuhkan. Finalitas Yesus berhubungan erat dengan “berbahagialah engkau...” karena percaya dan tidak menolak Yesus karena mendengar dan melihat pekerjaan-pekerjaan yang dilakukannya.

Finalitas Kristus tidak membuat orang menjadi kecewa, putus asa dan bingung, melainkan membuat orang mengalami penyembuhan, kekenyangan dan kebebasan dari berbagai rasa takut. Yesus sendiri

²⁴ *Ibid.*, hlm. 123.

²⁵ *Ibid.*, hlm. 121.

yang mengatakan itu kepada murid-murid Yohanes Pembaptis yang membawa pesan gurunya dengan pertanyaan: “Engkaukah yang akan datang itu (yang final itu) atautkah kami harus menantikan yang lain?” (Mat. 11:2-6).

Finalitas Yesus tidak dibuktikan dalam perdebatan dan diskusi, melainkan didengar dan dilihat dalam perbuatan-perbuatan penyelamatan. Hal inilah yang patut mendapat perhatian dari kekristenan dan teologi di Asia dalam upaya mencari teologi yang relevan Asia. Kosuke Koyama memparafrase realita kemasyarakatan Asia masa kini dalam dua frasa: pertama, mereka ada di daerah: “Hai engkau roh jahat! Keluarlah dari orang ini (Mrk. 5:8). Kedua, mereka ada di daerah: “Manusia hidup bukan hanya dari roti saja” (Mat 4:4, Ul 8:3).

Daerah pertama, rakyat Asia dilanda kemiskinan dan tenaga kerja yang dieksploisir dengan upah yang sangat rendah. Kemiskinan ini disebabkan oleh roh jahat yang bernama korupsi, penindasan, eksploitasi dan inflasi. Orang miskin semakin miskin dan si kaya semakin kaya karena memeras dan menindas banyak orang. Rakyat Asia dalam keanekaragaman agama berteriak, “Hai roh jahat... keluarlah dari orang ini.” Bukankah teriakan mereka ini adalah teriakan Kristus, walaupun mereka tidak mengetahui nama Yesus Kristus?²⁶ Bagaimana mungkin kita mengejek dan meludahi mereka yang berjuang bersama seperti Kristus dan dalam roh Kristus sebagai kafir dan penyembah berhala?

Daerah kedua, “Manusia hidup bukan hanya dari roti saja.” Modernisasi menghadapkan manusia Asia dengan dua hal: batu maupun roti. Rumah sakit, transportasi, universitas, radio, televisi, telepon genggam, mesin cetak, buku-buku pelajaran, air, listrik dan sepeda motor adalah *roti* yang diberikan modernisasi bagi Asia.

Tetapi roti saja tidak cukup. Ia dapat menjadi berbahaya bagi kesejahteraan spiritualitas manusia. Roti saja bisa berubah menjadi *batu* bagi kehidupan Asia. Hanya pondok saja akan mendatangkan pemborosan. Pakaian saja hanya akan membuat manusia menjadi cabul dan tidak wajar. Seks saja akan melumpuhkan, uang saja akan melahirkan eksploitasi. Otak saja hanya teknologi, kuasa saja, agama saja akan melumpuhkan manusia. Roti, pakaian, pondok, seks, otak, pekerjaan, teknologi, kuasa dan agama harus diterangi dan dihakimi oleh “setiap firman yang keluar dari mulut Allah.”

Inilah yang terkandung dalam teriakan orang Asia dari berbagai agama, “Keluarlah dari orang ini, hai roh jahat.” Mereka tidak menyebut nama Yesus, tetapi nama Yesus ada dalam teriakan mereka. Yesus makan

²⁶ *Ibid.*, hlm. 126.

bersama-sama dengan mereka yang diludahi oleh orang-orang Farisi dan dianggap berdosa. Yesus menyatakan finalitasnya sebagai “yang makan bersama-sama dengan mereka” yang dianggap berdosa dan diludahi oleh orang beragama²⁷. Finalitas Yesus didengar dan dilihat dalam tindakan konkret, bukan dalam debat filosofis dan diskusi akademis.

Kedua, finalitas Yesus tidak bersifat komprehensif (menyeluruh) tetapi fundamental (menggoncangkan dasar). Artinya Yesus tidak mengubah sejarah secara menyeluruh. Dia mengubah sejarah secara mendasar²⁸. Kitab-kitab Injil menceritakan pekerjaan penyembuhan Yesus. Ia membangkitkan orang mati, tetapi bukan untuk semua orang. Ada banyak orang sakit di Betesda, tetapi hanya satu yang disembuhkan Yesus. Yang lain tetap tidak ditolong, mereka terus sakit, bahkan mati dalam penyakitnya. Ada banyak orang yang meninggal dunia. Tetapi hanya Lazarus saja yang dibangkitkan. Lazarus yang bangkit itu kemudian mati lagi. Yesus tidak berkata: “Semua orang yang mati, keluarlah bersama Lazarus.” Keselamatan yang diberitakan Yesus tidak menyeluruh tetapi mendasar.

Hal ini mau menunjukkan bahwa pekerjaan keselamatan itu harus dibuat menjadi *menyeluruh* oleh orang-orang yang percaya kepada Yesus, bukan melalui diskusi teologis dan perdebatan filosofis mengenai finalitas Yesus, melainkan melalui perbuatan yang didengar dan dilihat orang. Bahasa teologis tentang Yesus tidak bersifat komparatif dan komprehensif melainkan simbolis, sakramental dan revelatoris.²⁹

Perbuatan penyelamatan yang diminta Yesus dari Gereja ternyata juga dilakukan oleh para biksu dan pendeta Budha melalui tindakan penyangkalan diri demi kesejahteraan bersama. Mereka mengunting rambut dan alis mata sampai botak agar harga diri dan kecantikan tidak membuat hati mereka menyimpang dari Tuhan dan penderitaan sesama³⁰. Kekristenan dan teologi di Asia dalam mengupayakan kemanusiaan yang penuh tidak boleh memilih jalan *meludahi orang lain* melalui aksi *crusade for Christ* melainkan belajar untuk menjalani *crucified mind*.

Ketiga, finalitas Yesus adalah finalitas yang diejek dan diludahi, finalitas yang tersalib³¹. Pilatus menanyakan finalitas Yesus, tetapi Yesus diam. Ia tidak memberikan jawaban. Pilatus menjadi terheran-heran

²⁷ *Ibid.*, hlm. 128.

²⁸ *Ibid.*, hlm. 92.

²⁹ *Ibid.*, hlm. 124.

³⁰ *Ibid.*, hlm. 41.

³¹ *Ibid.*, hlm. 122, 128.

(Mrk 15:3-5). Di Kaisarea, Filipi waktu finalitasNya diakui oleh Petrus, Yesus melarang murid-murid memberitahukan itu kepada siapapun (Mat 16:20). Padahal inilah saat yang tepat, menurut perhitungan manusia agar Yesus menunjukkan finalitas dan superioritasnya. Tetapi mengapa Yesus diam dan membungkam?

Menurut Kosuke Koyama, sikap berdiamnya Yesus ini mengisyaratkan bahwa Yesus tidak suka *finalitas*-Nya dibicarakan secara ramai-ramai. FinalitasNya harus ditunjukkan dalam perbuatan-perbuatan pembebasan oleh para uskup, pendeta dan orang-orang percaya³². Itu sebabnya Koyama menegaskan:

Yesus yang diludahi berarti finalitas Yesus yang diludahi. Maka itu harus berarti “uskup-uskup yang diludahi”, teologi yang diludahi, penginjilan yang diludahi, perang melawan rasisme yang diludahi, Gereja-Gereja yang diludahi. Finalitas Kristus dan keadaan diludahi jalan bersama-sama.³³

Inilah isi pemberitaan Gereja tentang finalitas dan superioritas Kristus yang harus dihayati dan disaksikan di Asia. Tiga butir kristologi di atas berbeda dengan kristologi tentang finalitas Yesus Kristus Eropa yang dicirikan Koyama sebagai kristologi yang dibingkai dalam mentalitas paternalistis-kolonialistis³⁴. Finalitas Kristus model Eropa ini adalah buah dari *teologi penerapan langsung* dan *crusading mind*. Teologi ini terjerumus dalam mimpi Yusuf yang manis: “Berkasku berdiri tegak di tengah berkas-berkas kamu.”

Kekristenan Agama Terbaik?

Penelusuran terhadap pemikiran Kosuke Koyama akhirnya menghantar pada pertanyaan, “Bagaimana kita harus memahami agama Kristen di antara agama-agama Asia lainnya? Dapatkah dan bolehkah kita berpegang pada pemikiran tradisional terhadap kekristenan sebagai agama terbaik, atau menurut mimpi manis Yusuf: “Berkasku berdiri tegak di tengah berkas-berkas kamu.”

Kosuke Koyama menjadikan prinsip membenaran oleh iman (Rom 3:22) sebagai pijakan untuk menanggapi pertanyaan tadi. Prinsip itu (pembenaran oleh iman) ia sebut sebagai inti dari berita Rasul Paulus³⁵. Yesus juga mengajarkan hal yang sama. Pembeneran oleh iman menunjukkan dengan jelas bahwa Allah adalah Tuhan yang tidak

³² *Ibid.*,124.

³³ *Ibid.*,hlm.123.

³⁴ *Ibid.*,hlm.122.

³⁵ *Ibid.*,hlm.136.

memihak³⁶. Koyama menulis sebagai berikut:

“Ke-tidak-memihak-an Allah adalah kebenaran Allah. Dia adalah benar oleh karena Dia tidak memihak (tidak pandang bulu).”³⁷

Sambil merujuk kepada Roma 2:9-11, Koyama menegaskan bahwa ke-tidak-memihak-an Allah (*impartiality of God*) adalah keaslian berita Injil. Ini bukan satu bagian yang bersifat persiapan secara teologis untuk memahami keselamatan yang sesungguhnya. Itu justru merupakan kebenaran Allah yang tidak dapat direlatifkan atau dikompromikan. Kitab Suci Kristen menunjukkan secara eksplisit bahwa Allah tidak melulu menyibukkan diri dengan Israel. Ia juga sibuk dengan sejarah di luar Israel. Cyrus, maharaja Persia, Dia jadikan hambaNya dan bahkan MesiasNya.³⁸ Ini suatu demonstrasi yang mencegangkan dari ke-tidak-memihak-an Allah.

Selanjutnya, Kosuke Koyama menerapkan prinsip ini pada realitas agama-agama Asia. Ke-tidak-memihak-an Allah juga adalah spiritualitas Asia. Artinya, agama-agama di Asia mengetahui keaslian berita Injil yakni Allah yang menyatakan diri di dalam Kristus adalah tidak memihak. Kekristenan dan teologi di Asia harus dengan serius memperlihatkan keaslian berita Injil ini di mata para pengikut agama-agama lain, bahwa ia adalah agama yang mendalam yakni dengan pola kehidupan yang *dicurahkan* bagi orang banyak (tanpa memandang bulu).

Koyama mengatakan bahwa agama yang gagal melihat ke-tidak-memihak-an Allah adalah agama yang sombong, agama yang tidak mengenal *penyangkalan diri*. Ada roh jahat yang merasuki agama itu. Sebaliknya agama baru akan benar-benar berakar dalam sejarah, secara khusus sejarah Asia jika agama itu dengan serius memperhatikan ke-tidak-berpihak-an Allah dalam hal membenaran oleh iman.

Agama Kristen berakar pada sejarah Yesus Kristus sebagai pribadi historis. Kedirian Yesus Kristus ini didemonstrasikan terus-menerus dalam perjumpaan dan pergaulanNya. Ia memperlihatkan ke-tidak-berpihak-an Allah dengan bertemu dan meminta minum dari seorang wanita Samaria (Yoh 4:7). Ia bertemu dengan seorang yang dirasuki oleh roh jahat dan menanyakan nama orang itu (Mrk 5:9). Yesus meminta Zakheus yang dibenci dan diludahi orang banyak untuk segera turun karena Yesus mau menumpang di rumahnya.

Contoh-contoh ini menghadirkan secara kasat mata dan tak terbantahkan keaslian berita Injil, tentang Allah yang tidak memihak.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*, hlm., 137.

³⁸ E.G. Singgih. *Dari Israel ke Asia*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1982, hlm.28.

Ke-tidak-memihak-an itu berakar dalam sejarah. Karena agama Kristen bersumber dari pribadi Yesus Kristus serta berakar pada sejarah, ia seharusnya memperlihatkan secara serius ke-tidak-memihak-an Allah. Dengan kata lain, agama Kristen, kata Koyama, harus ada di antara agama-agama lain sebagai agama yang mendalam. Tidak pada tempatnya menonjolkan diri sebagai agama yang lebih baik dari agama lain dengan argumentasi dogmatis dan doktrinal (meludahi orang lain), melainkan melalui penyangkalan diri (kesediaan untuk diludahi orang). Koyama menulis:

Akan tetapi, jika berita Kristen dirumuskan masuk ke dalam kekristenan yang chauvinistis kepatriotan yang berlebih-lebihan, yaitu suatu “kekristenan yang superior”, “kekristenan sebagai agama yang terbaik”, dan “kekristenan finalitas” mereka akan segera melihat adanya kesombongan, kedangkalan dan ketidak-agamaan di dalam pengertian kita tentang kekristenan³⁹.

Pertanyaan yang muncul adalah, apakah ini berarti misi untuk membawa manusia kepada Kristus seperti yang diamanatkan dalam Matius 28 tidak lagi perlu dikerjakan oleh kekristenan dan teologi di Asia?

Kekristenan dan teologi yang otentik Asia tetap harus “... pergi...” Kata “pergilah... tidak boleh dipahami sebagai yang otonom atau independen. Kata “pergilah... harus dipahami dalam arti “pergi-seperti-Kristus.” Pernyataan ini dibuat Koyama dengan memperhatikan pertautan kalimat dalam perintah Yesus di Matius 28:19-20: “Karena itu, pergilah...”⁴⁰. Pergi-seperti-Kristus artinya pergi dalam kesediaan untuk menunjukkan kasih yang tidak memihak, penyangkalan diri, pengharapan, kematian dan kebangkitan Kristus.

Jadi misi kekristenan di Asia, bukan pertama-tama Gereja dan orang Kristen pergi untuk mentobatkan orang-orang tetapi pergi mendapatkan sesamanya Asia untuk memperlihatkan pertobatan Gereja dan orang Kristen.⁴¹ Koyama menulis: “Di dalam pertobatan kita menjadi historis secara mendalam. Di dalam pertobatan kita melihat Yesus yang disalibkan, dan bukan “Kristus yang menyalibkan”⁴².

Gereja yang pergi bukan untuk mentobatkan manusia Asia tetapi

³⁹ Kosuke Koyama, *Tidak Ada Gagang Pada Salib*. hlm.116.

⁴⁰ *Ibid.*, hlm.141-142.

⁴¹ Buku paling pas dibaca untuk mengerti apa yang ditulis Kosuke Koyama adalah Kitab Yunus. Itu adalah kisah tentang seorang misionaris yang disuruh Allah bertemu dengan bangsa Niniwe bukan untuk membuat bangsa itu bertobat, tetapi supaya sang misionaris itu sendiri yang bertobat.

⁴² Kosuke Koyama, *Tidak Ada Gagang Pada Salib*. hlm.144-145.

untuk bertobat di hadapan manusia Asia yang diintrodusir Koyama, berlatar belakang kenyataan kekristenan dan teologi di Asia selama 400 tahun, yang menurut Koyama hanya menjamah sejarah Asia secara dangkal. Ia lebih suka meludahi orang-orang Asia dan menderita sakit *teacher complex*. Ia juga masih gemar mengabaikan keaslian Injil, yakni berita tentang Allah yang tidak memihak dan mengantikannya dengan mimpi manis Yusuf: “Berkasku berdiri tegak di tengah berkas-berkas kamu.” Gereja dan orang Kristen Asia perlu bertobat dari kebiasaan berbicara tentang Allah-teori sambil mengabaikan Allah-cerita.

Komentar dan Evaluasi

Mengamati kandungan pemikiran Kosuke Koyama di atas ada dua komentar yang patut dikemukakan. Pertama, berhubungan dengan pola hermeneutik yang ditawarkan Kosuke Koyama. Kedua berhubungan dengan pendasaran kristologi dari upaya berteologi Kosuke Koyama.

Mengenai hermeneutik.

Gerrit Singgih menyebutkan ada empat model hermeneutik: *non atau prakritis, kritis-historis, kritis literer dan reader's-response*.⁴³ Model non atau prakritis adalah model hermeneutik atau tafsiran yang dikontrol oleh ajaran atau teologi yang sudah ada. Proses penafsiran atau hermeneutik berfungsi menguatkan wawasan teologis atau ajaran yang sudah ada dengan menggunakan teks yang ditafsir, sambil pada saat yang sama menyanggah hal-hal yang melemahkan wawasan teologis tadi.

Model kritis historis biasanya cenderung melepaskan diri dari sistem ajaran atau teologi yang sudah ada, meskipun hal itu ternyata sulit. Di sini, teks dipahami dari dalam konteksnya. Setelah itu pemahaman itu dibawa masuk dalam konteks yang baru, yakni situasi hidup pembaca atau pendengar. Dialog yang intensif ini bisa berakibat penolakan terhadap sistim ajaran atau teologi yang sudah ada, tetapi karena sulit melakukan itu maka biasanya solusi yang diberikan adalah teks tidak lagi relevan untuk konteks yang baru.

Model kritis literer atau model naratif. Teks kitab suci diperiksa bukan dengan apriori teologis atau ajaran tertentu tetapi sebuah narasi dengan memperhatikan bentuk-bentuk sastra dari teks dimaksud. Hasil pemeriksaan itu kemudian diterapkan kepada pendengar dengan memperhatikan konteks kontemporeranya. Supaya pesan disampaikan itu tidak terasa asing bagi pendengar maka komponen-komponen naratif seperti plot, alur, konflik, atmosfir dan lain-lain yang diambil dari situasi pendengar ditambahkan ke dalam narasi pada saat penerapannya. Contoh paling baik untuk model ini dapat dilihat dalam buku Cerita

⁴³ Emanuel Gerrit Singgih, *Dua Konteks*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2009, hlm.x-xv.

Itu Berlanjut atau buku Hagar dan Putri-Putrinya.⁴⁴

Model *reader's response*. Kalau dalam tiga model pertama perhatian lebih besar diberikan kepada teks maka dalam model ini perhatian tertuju pada situasi pembaca. Hal ini mengandaikan adanya prapemahaman dari pihak pembaca dalam proses hermeneutik. Prapemahaman ini diangkat untuk dimasukkan ke dalam dialog dengan paham tertentu yang ada atau yang selama ini dianggap berasal dari teks. Dengan kata lain, pembaca memberi respons terhadap paham yang sudah ada (yang menyatu dengan teks). Respons itu dibingkai oleh prapemahamannya dalam konteks. Respons itu berupa *kecurigaan* terhadap paham yang sudah ada. Misalnya, si penafsir (*hermeneus*) adalah seorang pejuang kesetaraan gender, maka prapemahaman ini akan dipakai untuk menyetujui atau mengkritisi teks. Persetujuan atau kritik terhadap teks itu diperlihatkan dalam upaya untuk merekonstruksi teks secara baru dengan tetap memperhatikan situasi kehidupan dalam teks (*sitz im leben*).

Jadi, *reader's response* mengasumsikan bahwa baik teks maupun situasi pembaca memiliki nilai yang sama dalam menyingkap satu pesan atau kerygma. Model penafsiran ini saya namakan model *empiris induktif*. Sedangkan tiga model pertama saya namakan model *normatif-deduktif*.⁴⁵ Letty M. Russell menamakan model *reader's response* sebagai *hermeneutik yang membebaskan*.⁴⁶

Hermeneutik yang membebaskan berangkat dari asumsi bahwa Kitab Suci memberitakan firman yang membebaskan. Dan supaya pembebasan itu benar-benar dialami maka firman yang membebaskan itu terlebih dahulu harus dibebaskan dari cengkraman pandangan dunia patriaki, kolonialisme, spiritualisme dan semua yang sejenis. Inilah model hermeneutik yang dipakai Kosuke Koyama dalam upaya untuk memahami kekristenan dan teologi dalam situasi masa kini Asia. Berkali-kali kita melihat betapa dia bergumul untuk membebaskan firman Allah dari cengkraman pandangan kolonialisme atau yang ia sebut *teacher complex* dan *crusade for Christ*.

⁴⁴ Lihat Nico Ter Linden, *Cerita Itu Berlanjut*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1982. Eben Nuban Timo, *Hagar dan Putri-PutriNya*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2006.

⁴⁵ Ebenhaizer I. Nuban Timo, *Berteologi. Apa dan Bagaimana Melakukannya*, Orasi Ilmiah Pada Rapat Senat Terbuka Luar Biasa Dies Natalis ke-4 STAK Negeri Kupang, Kupang: STAK Negeri. 2011, hlm.12-16.

⁴⁶ Letty M. Russell (Editor), *Perempuan dan Tafsir Kitab Suci*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1998, hlm.14.

Mengenai pendasaran kristologi.

Kristologi yang dikembangkan Kosuke Koyama bersumber dari Kitab Suci, tetapi dia menerapkan sebuah pendekatan yang relatif baru. Baiklah kita beranjang sana sebentar untuk mengenal model-model pendekatan dalam kristologi. Sekurang-kurangnya ada empat metode yang lazim diterima bersama oleh semua ahli, yakni metode atau pendekatan dari bawah dan dari atas, dari depan dan dari belakang.

Pertama, metode dari bawah atau sering juga disebut “kristologi dari bawah.” Metode “dari bawah” sering juga disebut “kristologi yang menanjak.” Disebut “kristologi dari bawah” karena, percakapan tentang Yesus mulai dengan memperhatikan hal-hal manusiawi yang ada dalam Yesus. Yesus diasumsikan sebagai manusia. Pendekatan ini tidak menyangkal keberadaan Yesus sebagai Allah. Yesus memang diakui sebagai Allah, tetapi kristologi dari bawah berusaha untuk tidak terburu-buru dan gegabah untuk menonjolkan keallahan Yesus pada bagian awal kesaksian mereka. Mereka menunda percakapan tentang sifat keallahan Yesus sampai pada bagian akhir.

Kristologi dari bawah mulai dengan bercerita tentang Yesus sebagai manusia biasa, sama seperti manusia lain. Yesus digambarkan sebagai seorang yang punya ayah dan ibu, dilahirkan, menjalani hidup sebagai anak-anak, pemuda, dewasa, punya teman di mana Dia bisa berbagi rasa, tetapi juga punya lawan, juru kritik dan penentang-penentang. Ia juga tidak kebal terhadap pencobaan dan siap belajar dari orang lain. Pada awal mula pertemuan dengan Dia, orang-orang belum menyadari bahwa Yesus itu manusia yang istimewa. Barulah di kemudian hari, secara berangsur-angsur, setelah bergaul dekat dengan Yesus, mendengar pengajaranNya, melihat cara Dia hidup dan bergaul, orang-orang ini mulai menemukan bahwa ada hal yang luar biasa dalam diri Yesus. Orang mulai bertanya-tanya: Siapakah Yesus sebenarnya? Perlu waktu yang cukup lama untuk memikirkan dan merenungkan pertanyaan ini. Barulah pada bagian akhir biografi Yesus dibuatlah penilaian: “Sungguh, orang ini adalah Anak Allah” (Mrk 15:39).

Metode kedua adalah pendekatan “dari atas” atau kristologi dari atas.⁴⁷ Dalam tipe ini kemanusiaan Yesus tersembunyi oleh keallahanNya. Kalaupun dibicarakan, kemanusiaan itu dipahami dalam pengetahuan *an-hypostasi*. Artinya kemanusiaan Yesus tidak memiliki otonomi. Kemanusiaan Yesus tunduk pada keallahanNya. Kemanusiaan Yesus hanya berfungsi sebagai pelengkap penderita. Keallahan Yesus bersifat

⁴⁷ Piet Schoonenberg, *De Geest, Het Woord en de Zoon*, Kampen: Altiora Averbode/Kok, 1991, hlm.53.

monopoli dan mendominasi seluruh percakapan, sehingga tempat bagi pengenalan akan kemanusiaan Yesus sangat minim. Sejak awal Yesus langsung diperkenalkan sebagai Allah. Ia adalah pribadi kedua dalam Allah Tritunggal.⁴⁸ Jadi Ia bukan manusia biasa seperti kita. Dia adalah *logos* yang menjadi manusia dan diam di antara kita (Yoh 1:14). *Logos* yang kekal dan adalah Allah itu menjadi nyata kepada kita dalam diri Yesus dari Nazaret. Itu sebabnya Yesus menyatakan kepada kita siapa Allah sebenarnya. Yesus bahkan tidak segan-segan menyamakan diriNya dengan Allah (Yoh 14: 8 – 12). Tipe kristologi ini disebut “kristologi menurun.”

Pendekatan ketiga dan keempat, sebagaimana yang diusulkan Hendrik Berkhof,⁴⁹ kristologi dari belakang dan dari depan. Dalam kristologi “dari belakang” Kristus dilihat dalam kerangka sejarah Perjanjian Allah dengan Israel. Peristiwa salib dan kebangkitan Kristus menimbulkan tanda bagi jemaat: “Mengapa Allah merelakan kematian yang mengerikan itu terjadi pada Yesus?”

Untuk memahami pertanyaan ini para pendukung kristologi dari belakang mengkaitkannya dengan sejarah pergaulan Allah dengan bangsa Israel. Semua praktik peribadatan dan penyembahan Israel dilihat sebagai dasar dan titik berangkat untuk mengerti jalan hidup, pekerjaan dan penderitaan Yesus. Perjanjian Lama dilihat sebagai yang berisi janji Allah tentang keselamatan, sedangkan semua yang terjadi di dalam Yesus Kristus dipahami sebagai penggenapan dari janji itu. Yesus Kristus adalah penggenapan seluruh kitab Torah dan nubuatan para nabi.⁵⁰ Perjanjian Lama merupakan gema atau gaung dari apa yang ada di dalam Kristus, seperti disaksikan Perjanjian Baru.

Metode ini analog dengan metode tipologi dalam ilmu tafsir Alkitab. Di sini bahan-bahan dari Perjanjian Lama dimengerti sebagai bayangan, atau jari yang menunjuk kepada apa yang akan dilakukan Allah di dalam Yesus Kristus. Perjanjian Lama dibaca dalam Gereja sebagai kisah awal atau pendahuluan dari sejarah keselamatan.

Mengenai kristologi *dari depan*, pribadi dan karya Kristus serta maknanya dipahami dari penyempurnaannya di dalam kekekalan. Sejarah Allah dengan manusia di dalam Kristus tidak lain adalah aktualisasi dari keputusan kekal dari Allah yang telah ditetapkan sebelum waktu ada dan sesudah waktu tidak ada lagi.⁵¹ Kristologi dari

⁴⁸ H. Berkhof, *Christelijke Geloof*, Nijkerk: Callenbach 1973, hlm.281.

⁴⁹ *Ibid.*, hlm.265.

⁵⁰ *Ibid.*, hlm. 281.

⁵¹ Barend Kamphuis, *Boven en Beneden: Het uitgangspunt van de christologie en de problematiek van de openbaring nagegaan aan de hand van de ontwikkelingen bij Karl*

depan mengandaikan bahwa semua yang kita akan alami di masa depan, yakni dalam kehidupan di langit yang baru dan bumi yang baru bersama Allah, merupakan titik tolak sekaligus kriteria untuk berbicara tentang karya Kristus pada masa kini dan masa lalu. Masa depan memberi isi dan arti terhadap semua kenyataan masa kini dan masa lalu. Kristologi dari depan, mengajak kita untuk berpikir dan berbicara *dari* kenyataan pemenuhan yang sempurna dari janji-janji Allah pada waktu Kristus datang kembali.

Tidak satu pun dari keempat metode ini yang dapat kita pakai untuk memahami pandangan Kosuke Koyama tentang Kristus, yang menonjolkan Kristus sebagai tokoh yang diludahi dan bergaul dengan orang-orang yang diludahi. Pertanyaan kita ialah metode manakah yang dipakai Kosuke Koyama dalam memaknai Yesus Kristus?

Para teolog di Asia menggunakan pendekatan yang lain untuk melengkapi keempat pendekatan yang sudah kita sebut di atas. Pendekatan itu ialah kristologi dari samping. Pendekatan ini berangkat dari asumsi bahwa pemberitaan tentang Yesus Kristus berlangsung dalam konteks pluralisme agama dan keyakinan. Gereja dan orang Kristen tidak hidup dalam satu lingkungan yang tertutup, kosong, dan tak bernama. Mereka bergaul dan berinteraksi dengan manusia yang dari agama dan keyakinan berbeda-beda. Dunia Asia di mana Gereja hadir telah memiliki nama, sejarah dan makna. Dalam agama-agama itu juga terdapat tradisi-tradisi suci dan nilai-nilai etis, moral dan spiritual yang mulia, agung, dan disebut kebajikan serta patut dipuji.

Diyakini juga bahwa tradisi-tradisi suci dan nilai-nilai etis dalam agama-agama tidak bersifat otonom. Semua itu merupakan kristalisasi dari wahyu yang dinyatakan Allah di dalam Yesus Kristus. Dengan kata lain, pernyataan diri Allah di dalam Kristus mengandung kebenaran yang bersifat multi-dimensional. Ada percikan kebenaran yang mengendap atau mengkristal dalam tradisi perenungan dan nilai spiritualitas agama-agama yang beraneka ragam. Dengan demikian, percakapan atau studi tentang Yesus Kristus yang diupayakan dalam konteks demikian perlu memberi perhatian pada nilai-nilai suci dan tradisi spiritual dari agama dan keyakinan masyarakat yang mengitari Gereja dan orang Kristen. Ketekunan mendengar dan memahami nilai-nilai itu penting dalam rangka menjawab dua pertanyaan: Apakah arti nilai-nilai itu bagi Yesus Kristus dan apakah arti Yesus Kristus bagi tradisi-tradisi tersebut?

Demikianlah, kristologi dari samping menjadikan umat dari agama non-kristen sebagai partner dalam dialog yang dinamis dan konstruktif.

Dalam arti ini agama-agama merupakan kawan seperjalan, para dekektif dalam upaya mencari makna Allah bagi kehidupan bersama yang damai dan berkeadilan. Ia juga mendorong kita dalam ketaatan kepada Kristus membangun persekutuan hidup bersama yang akrab dengan umat beragama lain. Sehubungan dengan itu, tujuan misi adalah menjadikan manusia saksi Kristus menurut nilai-nilai etis, estetis, sosiologis dan psikologis yang mereka kenal dan warisi turun-temurun. Karl Barth katakan: “Gereja ada bukan hanya untuk mengajar, tetapi juga belajar. *Ecclesia docens* (Gereja yang mengajar) harus pertama-tama menjadi *ecclesia audiens*” (Gereja yang belajar).⁵²

Kristologi dari samping seperti diperkenalkan para teolog Asia mendorong warga Gereja untuk belajar mengenal dan menghormati umat beragama lain. Mereka harus dilihat sebagai partner dalam perjalanan memaknai hidup dalam waktu yang dikaruniakan Allah. Agama-agama tidak dilihat sebagai musuh, tetapi sebagai teman seperjalanan. Pluralisme dilihat sebagai pemberian Allah dan bukan sebuah pilihan. Dengan ini orang didorong untuk menjadi *being religious*, bukan sekedar *having religion*. Manusia *religious* akan menjadikan agama sebagai kekuatan pembaru. Ia hidup dari nilai-nilai agama, bukan dari ayat-ayat saja.

Inilah pendekatan yang dipakai oleh Kosuke Koyama dalam memaknai Yesus Kristus dalam kehidupan manusia dan agama-agama Asia. Kita memang tercengang dengan berbagai pemahaman baru dan mengejutkan yang dihasilkan oleh pendekatan ini. Meskipun demikian perlu juga kita menyadari adanya kelemahan dalam pendekatan ini.

Kelemahan kristologi dari samping muncul apabila Injil dikompromikan begitu rupa dengan sehingga kuasa pembebasan dan pembaharuan dalam Injil dijinakkan. Injil sebagai kekuatan Allah yang menyelamatkan (Rom. 1:16) dikurangi menjadi sekedar sebuah wacana untuk membuka dialog dan percakapan dengan agama lain. Dalam hubungan dengan percakapan tentang Kristus, kristologi dari samping dapat menggoda kita untuk memahami Kristus hanya sebagai seorang nabi supaya terjadi titik temu dalam dialog dengan agama-agama lain.

Beruntunglah bahwa kelemahan ini tidak begitu terlihat dalam kristologi Kosuke Koyama. Salah satu penyebabnya ada pada model hermeneutik *reader's-response*. Apa yang menjadi kelemahan metode kristologi dari samping, justru bisa diatasi dengan menggunakan model hermeneutik *reader's-response*. Sebagai hasilnya, sebagaimana yang ditegaskan Aloysius Pieris, para teolog ini dapat memberikan kepada

⁵² Karl Barth, *Church Dogmatics*. I/2, Edinburgh: T & T Clark, 1965, hlm.797.

kita teologi Kristen yang relevan di Asia sebagai ganti teologi klasik Gereja Eropa.⁵³

Penutup

Pertanyaan pokok dalam tulisan ini adalah, “Pendekatan kristologi seperti apakah yang perlu ditawarkan di Asia demi memenangkan orang Asia bagi Kristus? Kosuke Koyama menawarkan metode penginjilan khas Asia yang ia sebut *crucified mind* sebagai ganti *crusading mind* dan pandangan tentang Kristus sebagai *yang disalibkan* menggantikan gambaran tentang Kristus sebagai *yang menyalibkan*.”

Sebagai penutup dari pembahasan ini, perkenankan saya meringkas jawaban Kosuke Koyama dengan sebuah kisah nyata dari Mesir.⁵⁴ Dua orang Kristen: Samuel dan Maged. Mereka adalah pegawai baru di sebuah pabrik yang mayoritas pengawainya Muslim. Setiap hari bus pabrik menjemput pengawainya untuk berangkat kerja pada jam 6 pagi. Pada hari pertama, ketika Maged menumpang bus, tiga perempatnya sudah terisi penuh. Maged tetap masuk dan mengucapkan “Selamat pagi” kepada orang-orang di dalam bus dengan istilah Kristen Arab: “*Syalom*.” Tak seorang pun menanggapinya, dan tak seorang pun menawarkan tempat duduk baginya. Maged berjalan terus ke bagian belakang bus dan duduk di barisan paling belakang sendirian.

Lalu Samuel masuk dan dengan senyum yang ramah ia mengucapkan salam kepada para pekerja yang ada dengan ucapan salam muslim Arab: “*Assalamu’alaikum*” (Damai bagi anda), mereka semua menanggapinya dengan berkata: “*Wa’alaikum salam warahmatullahi wabarakatuh*” (dan damai bagimu dan rahmat Allah dan berkatNya). Mereka mempersilahkan Samuel duduk di sebelah mereka. Maka duduklah Samuel di samping seorang Muslim dan sejak itu ia menjadi sahabat baik dari teman Muslim tadi. Keduanya saling mendorong baik dalam pekerjaan maupun dalam iman. Bahkan di waktu istirahat Samuel dan teman-teman Muslim gunakan untuk berdiskusi tentang agama dan keyakinan masing-masing.

Pada bulan puasa, Samuel ikut berpuasa dari jam 6 pagi sampai jam 6 sore, padahal pabrik menyediakan kamar khusus untuk pegawai yang Kristen boleh makan siang. Waktu teman-teman Muslim menanyakan mengapa Samuel ikut berpuasa, ia menjawab mereka: “Karena aku adalah temanmu, aku ikut berpuasa dengan kamu bukan dalam rangka

⁵³ Aloysius Pieris, *Berteologi Dalam Konteks Asia*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius 1996, hlm.123.

⁵⁴ Nabeel T. Jabbour. *Memandang Sabit Melalui Mata Salib*. Pengalaman-Pengalaman Mendalam dari Seorang Kristen Arab. Jakarta: Pioner Jawa. 2010. hlm. 153 - 158.

mendapatkan kasih Allah, tetapi karena aku mengasihimu kamu.”

Samuel menjadi pekerja yang dihormati oleh rekan-rekan Muslim di pabrik itu. Dalam banyak kesempatan, Samuel menjadi tempat mengadu, curhat, bertanya serta dimintai nasehat oleh rekan-rekan Muslim. Pada waktu itulah Samuel mendapat kesempatan untuk menceritakan Yesus kepada mereka.

Dalam lima belas detik, Maged dan Samuel sudah menceritakan siapa diri mereka kepada semua orang di atas bus. Maged seorang Kristen yang memancarkan terang tetapi seperti senter, menjadi terang di antara saudara-saudara Muslim. Terangnya sangat kuat, menusuk dan menyakiti mata sesama. Samuel menjadi terang, tetapi seperti pelita, terangnya lembut, ramah dan merangkul. Mazmur 119:115 berkata: “FirmanMu itu pelita (bukan senter) bagi kakiku dan terang di jalanku.” Selamat menjadi terang dan pelita dalam dunia.

Daftar Rujukan

- Anderson, Gerald H dan Thomas F. Stransky, *Mission Trends No. 2. Evangelixiation*, New York: Paulist Press, 1978.
- Barth, Karl, *Church Dogmatics. I/2*, Edinburgh: T & T Clark, 1965.
- Berkhof, H., *Christelijke Geloof*, Nijkerk: Callenbach 1973.
- Elwood, Douglas J. *Teologi Kristen Asia*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1992.
- Jabbour, Nabeel T. *Memandang Sabit Melalui Mata Salib. Pengalaman-Pengalaman Mendalam dari Seorang Kristen Arab*. Jakarta: Pioner Jawa, 2010.
- Kamphuis, Barend, *Boven en Beneden: Het uitgangspunt van de christologie en de problematiek van de openbaring nagegaan aan de hand van de ontwikkelingen bij Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer en Wolfhart Pannenberg*, Kampen: J.H. Kok, 1999.
- Kosuke Koyama. *Three Mile an Hour God*. New York: Orbis Books. 1982.
- Koyama, Kosuke, *Tidak Ada Gagang Pada Salib*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1989.
- Nuban Timo, Eben, *Hagar dan Putri-PutriNya*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2006.
- Nuban Timo, Ebenhaizer I. *Berteologi, Apa dan Bagaimana Melakukannya*, Orasi Ilmiah Pada Rapat Senat Terbuka Luar Biasa Dies Natalis ke-4 STAK Negeri Kupang, Kupang: STAK Negeri, 2011.
- Pieris, Aloysius, *Berteologi Dalam Konteks Asia*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius 1996.
- Russell, Letty M. (ed.), *Perempuan dan Tafsir Kitab Suci*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1998.
- Schoonenberg, Piet, *De Geest, Het Woord en de Zoon*, Kampen: Altiora

- Averbode/Kok, 1991.
- Singgih, E.G. *Dari Israel ke Asia*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1982.
- Singgih, Emanuel Gerrit, *Dua Konteks*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2009.
- Ter Linden, Nico, *Cerita Itu Berlanjut*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1982.

