

“MELAMPAUI DUNIA LATIN : KEMURIDAN DAN KEWARGAAN DALAM TEOLOGI PUBLIK KEKRISTENAN ASIA”¹

James Haire

Abstract

This article looks at the issues of discipleship and citizenship in the context of Asian Christianity in terms of “belonging”. The concept of discipleship refers to the concept of belonging within the church, while the concept of citizenship refers to belonging within the nation-state. Thus the issue of belonging within these two spheres is a sub-set of the questions relating to public theology within Asian Christianity. The first issue considered is the question as to what extent the assumptions of public Christian theology actually are the assumptions of post-Enlightenment western Christian theology alone, and therefore have only very indirect links with Asian Christianity. The second issue is the intercultural nature of Christian theology, and its implications for public theology, including discipleship and citizenship. The third issue is the reality of Asian society and Asian Christian theology, particularly public theology. Where Christianity is a minority (albeit, large minority), what is the contribution of a public Christian theology to the debates of civil society? In this section the author looks at the concrete reality of violence in Asia, and seek to analyse how the dynamics of Pauline theology frequently used in Asia engage with the fact of violence. Finally the article seeks to answer the question as to what we can learn from Asian Christian contexts on the interaction of faith and culture in relation to Christian discipleship and engaged citizenship.

Kata-kata kunci: kekristenan, budaya, teologi publik, gereja, lokal, global, Asia, reformasi.

Pengantar

Tulisan ini mencermati ihwal kemuridan dan kewargaan dalam Kekristenan Asia. Dengan kata lain, tulisan ini mencermati satu segi dari apa yang kelak dikenal sebagai “teologi publik”. Teologi publik telah tampil pada garis terdepan dalam kesadaran teologis Gereja-Gereja dan orang-orang Kristen selama beberapa tahun belakangan ini.

Nah, apakah teologi publik itu? Atas pertanyaan ini ada beragam jawaban. Yang paling mencolok adalah jawaban David Tracy. Jawaban Tracy ialah bahwa teologi publik adalah sebuah teologi yang melibatkan tiga khalayak, yaitu, akademi, Gereja dan masyarakat. Beberapa kritik terkini terhadap gagasan ini menegaskan penekanan yang diniscayakan pada kesimpulan Kristen alih-alih konsensus (Kathryn Tanner), atau penekanan yang diniscayakan pada “ἔσχατον (*eskhaton*)” alih-alih saat sekarang (Richard Mouw).

Namun mengapa ada minat akan teologi publik? Jelas bahwa Gereja dalam aneka masyarakat Barat telah menghadapi marginalisasi dan privatisasi iman dan teologi. Apakah hal itu mendatangkan reaksi untuk menggalakkan kehadiran publik teologi? Tentu saja tidak ada alasan logis mengapa Kekristenan tidak boleh bermain dalam ranah publik, seperti atau bahkan lebih dari, misalnya serikat-serikat buruh, kelompok-kelompok pengusaha, para dokter, praktisi hukum, profesi guru, penambang atau kelompok-kelompok warga lainnya.

¹ Tulisan ini telah ditinjau ulang secara saksama dan dianggap memenuhi ketentuan riset orisinal yang dituntut dari para ilmuwan oleh Departemen Inovasi, Industri, Sains dan Riset (DIISR) dari Pemerintah Persemakmuran Australia.

Maka tulisan ini mencermati isu-isu kemuridan dan kewargaan dalam konteks Kekristenan Asia. Tulisan ini mencermati isu-isu itu dalam kerangka “ketermilikan”. Gagasan kemuridan mengacu pada konsep ketermilikan dalam Gereja, sedangkan gagasan kewargaan merujuk pada ketermilikan dalam negara-bangsa. Jadi, isu ketermilikan dalam dua ranah ini merupakan latar pertanyaan-pertanyaan yang berkaitan dengan teologi publik dalam Kekristenan Asia. Tulisan ini karenanya mula-mula menelisik teologi Kristen publik dalam konteks Asia.

Banyak cendekiawan di Asia, baik yang beriman Kristen maupun dari agama-agama lain, berkeyakinan bahwa dalam konteks ini semua teologi bercorak publik. Maka dari itu, tulisan ini mencermati sejumlah pertanyaan.

Isu *pertama* yang dikaji adalah pertanyaan sampai sejauh mana asumsi-asumsi tentang teologi Kristen publik sebenarnya melulu merupakan asumsi-asumsi teologi Kristen Barat pasca-Pencerahan belaka, dan karenanya hanya memiliki sangkut paut yang sangat tidak langsung dengan Kekristenan Asia. Ini adalah isu mendesak untuk berbagai metodologi dalam teologi publik yang didayagunakan para teolog Kristen Asia. Apakah agenda dari kebanyakan teologi Kristen publik misalnya, benar-benar menelisik situasi Kekristenan di wilayah Asia, atau apakah agenda itu sebenarnya hanya berupaya mengatasi *Angst* internal dari Kekristenan Barat? Apakah teologi publik itu karenanya merupakan ekspresi dari kebutuhan Barat, atau bahkan “Pembuangan Latin”, dalam Gereja, atau tidak?

Isu *kedua* yang dikaji ialah corak antarbudaya dari teologi Kristen, beserta pelbagai implikasinya bagi teologi publik, termasuk ihwal kemuridan dan kewargaan.

Isu *ketiga* yang dicermati ialah realitas masyarakat Asia dan teologi Kristen Asia, khususnya teologi publik. Lantaran Kekristenan adalah iman minoritas (meskipun minoritas besar), maka apakah andil teologi Kristen publik bagi perdebatan-perdebatan tentang masyarakat sipil? Apakah “debat” memang kata yang benar? Hal ini terutama mendesak di mana segi-segi budaya dari sebuah agama dunia selain Kekristenan (misalnya Islam di Indonesia, Buddhisme di Thailand dan Hindu di India) sangat mempengaruhi aneka wacana tentang masyarakat sipil. Bagaimana gagasan-gagasan tentang kemuridan dan kewargaan, beserta interaksi di antara keduanya, kena dengan situasi ini? Dalam bagian ketiga ini, saya akan mencermati realitas konkret tindak kekerasan di Asia, dan berupaya menganalisis bagaimana pelbagai dinamika teologi Paulus sering kali didayagunakan di Asia yang terlibat dengan fakta tindak kekerasan.

Keempat, dan terakhir, tulisan ini coba menjawab pertanyaan bagaimana kita dapat menimba hikmah dari pelbagai konteks Kekristenan Asia menyangkut interaksi iman dan budaya dalam kaitannya dengan kemuridan yang kristiani dan kewargaan yang terlibat.

Pertama: Teologi Publik – Kebutuhan Gereja Barat?

Tulisan ini mesti dimulai dengan mencermati pertanyaan tentang teologi publik sebagai kebutuhan Kekristenan Barat. Kita bahkan mungkin berlangkah lebih jauh untuk menelaahnya sebagai sebuah “Pembuangan Latin” Gereja. Istilah ini, yakni “Pembuangan Latin” Gereja, sejajar dengan frasa terkenal Martin Luther, yaitu “Pembuangan Babilonia” Gereja (seturut terjemahannya dalam bahasa Inggris dari abad ke-16). Luther tentu saja ketika itu sedang mengacu pada pembuangan Gereja dalam struktur dan bentuk Abad Pertengahan dari Kekristenan Barat. Saya karenanya memakai gagasan Luther ini, dan menerapkannya secara umum pada Kekristenan Barat. Dalam hal ini saya tidak sedang berpikir tentang Kekristenan Barat sebagai lawan Gereja-Gereja Ortodoks Timur. Sebaliknya, saya tengah berpikir tentang Kekristenan Barat seperti yang telah dikembangkan sejak abad ke-11 dalam beragam bentuknya, termasuk Gereja Katolik dan Gereja Protestan. Inilah Gereja-Gereja

yang secara faktual memiliki dampak terbesar pada pertumbuhan Kekristenan di Afrika, Amerika dan Asia, khususnya sejak abad ke-16 hingga awal abad ke-20. Maka timbul pertanyaan tentang sejauh mana agenda internasional utama dalam teologi telah, dan terus, ditentukan Kekristenan Barat. Pertanyaan ini kemudian mengarah ke pertanyaan tentang sejauh mana Kekristenan di Asia didominasi oleh “Pembuangan Latin” tadi. Saya memakai istilah “Latin” tidak hanya dalam arti bahasa, meskipun hal ini mungkin juga termasuk. Juga saya tidak memakainya hanya untuk Gereja Katolik, meskipun Gereja itu barangkali juga termasuk. Saya memakai istilah ini dalam kaitannya dengan keseluruhan agenda Kekristenan Barat, yang sedemikian sangat dipengaruhi oleh bentuk-bentuk pemikiran, filsafat serta agenda Latin. Literatur tentang hal ini dalam kaitannya dengan Asia terbilang cukup banyak.²

Tambahan pula, terdapat isu Erastianisme (baik dalam pengertian politik maupun kekuasaan intelektual negara-bangsa atas Gereja dalam hal ihwal teologis dan gerejawi) dan anti-Erastianisme. Dalam Kekristenan Barat masih ada kecenderungan Erastian yang sangat kuat dan kecenderungan anti-Erastian yang sama-sama sangat kuat. Kedua kecenderungan ini sangat berperan dalam perdebatan-perdebatan teologi Kristen publik.

Dalam tradisi-tradisi Kekristenan Barat tentu saja menyeruak Pencerahan Eropa. Di sini kita melihat perubahan-perubahan radikal, namun perubahan-perubahan itu dikembangkan dalam Kekristenan Barat. Manusia di satu sisi menjadi lebih penting daripada Allah. Namun di lain sisi mereka secara hakiki tidak berbeda dari binatang dan tumbuhan. Baik kapitalisme maupun Marxisme berasal dari wawasan Pencerahan ini tentang manusia sebagai individu otonom tanpa rujukan pada Yang Ilahi. Ini adalah sebuah antroposentrisme radikal. Apa yang membedakan dampak-dampak Pencerahan ialah bahwa ia seturut wajah publik atau filsafat publiknya bercorak ateis. Iman Kristen digugat, ditolak atau sengaja diabaikan. Wahyu, khususnya wahyu komunal, kini harus membuktikan klaimnya. Namun Pencerahan Eropa tidak menyangkal tempat iman Kristen, atau bahkan agama mana pun. Tempat itu secara hakiki berada dalam ranah privat. Pencerahan menisbihkan klaim-klaim eksklusif iman Kristen, dan karenanya menaruhnya dengan tegas dalam ranah hak-hak pribadi individu. Pencerahan mengajarkan bahwa setiap individu bebas untuk mengejar kebahagiaannya sendiri, terlepas dari apa yang orang lain pikirkan atau katakan. Hal ini terus berlanjut dalam budaya-budaya Barat dalam zaman kita sekarang ini. Itu berarti bahwa dalam Kekristenan Barat iman dan etika individu, serta iman dan etika komunal dari orang-orang sepikiran, dapat dipelihara dan dikembangkan. Kemuridan individu, serta kelompok-kelompok komunal atau monastik kecil, dapat berkembang. Namun wajah publik Kekristenan ditampik atau diabaikan.

Inilah *Angst* Kekristenan Barat kontemporer, dalam pewarisan atas tradisi Barat Latin. Ia menjumpai sebuah dunia di mana ia melihat dampak-dampak Pencerahan di ruang publik. Apa yang cenderung dihasilkan, seturut pandangannya, ialah bahwa orang tidak sudi mengindahkan sesamanya secara sungguh-sungguh, dan malah orang tidak memerlukan sesamanya. Maka, *Angst* Kekristenan Barat yang menyusul dari kecenderungan tersebut ialah bahwa bahwa individu-individu tidak sudi lagi mengindahkan dirinya secara sungguh-sungguh, dan bahwa, meskipun ada kenyataan bahwa mereka kini memiliki kebebasan untuk beriman dan berkepercayaan seperti yang mereka inginkan, mereka dapat dengan mudah, mengikuti Nietzsche, melakoni kehidupan mereka dalam kerja hiruk pikuk dan bermain gila-

² Lihat Boyd, R.H.S. *India and the Latin Captivity of the Church: The Cultural Context of the Gospel* (Monograph Supplement to the *Scottish Journal of Theology*, No. 3). London: Cambridge University Press, 1974; Haire, J. *The Character and Theological Struggle of the Church in Halmahera, Indonesia, 1941-1979* (*Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums*, Band 26). Frankfurt am Main und Bern: Lang, 1981; Kitagawa, J. M. *The Christian Tradition beyond the European Captivity*. Philadelphia: Trinity Press International, 1992.

gilaan, sembari memaling dari kenyataan, yakni tidak melihat ke dalam ngarai. Sebagai reaksi terhadap situasi yang sarat tantangan ini terhadap Kekristenan Barat, maka bisa saja terlihat bahwa teologi publik adalah murni cara Kekristenan Barat untuk menanganai *Angst* ini.

Kedua: Corak Antarbudaya dari Teologi dan Praksis, Termasuk Teologi Publik, Kemuridan dan Kewargaan

Kumpulan besar literatur telah dihasilkan menyangkut isu teologi antarbudaya sejak diskusi-diskusi awal dari apa yang disebut *theologiae in loco* berlangsung pada akhir tahun 1950-an. Saya ingin secara khusus mencermati bagaimana berbagai wawasan dari perdebatan teologis selama setengah abad terakhir dalam bidang ini dapat memberi informasi tentang perkembangan teologi publik. Namun sebelumnya mutlak diperlukan untuk menarik beberapa wawasan dari teologi antarbudaya dan mencermati bagaimana wawasan-wawasan itu dapat dikaitkan dengan pengembangan teologi-teologi publik, khususnya dalam berbagai masyarakat seperti di Asia, di mana teologi-teologi pribumi yang tengah bermunculan saat ini menyadari “Pembuangan Latin” mereka.

Injil sejati atau Peristiwa-Kristus-untuk-kita³ tidak terlebih dahulu dikemas oleh kekhasan budaya tetapi nyata-nyata hidup. Gereja tetap berada dalam perjuangan berkesinambungan dengan penerimaan Peristiwa-Kristus dalam satu budaya tertentu di setiap tempat, namun sekaligus senantiasa bergulat dengan hal-hal yang menghalangi penerimaan tertentu tadi di setiap tempat. Dalam arti ini Gereja selalu mempribumi dan sekaligus *reformata sed semper reformanda*. Dalam kurun belakangan ini istilah *glokal* mulai digunakan. Barangkali lantaran Peristiwa-Kristus tidak pernah dapat secara eksklusif diserupakan dengan satu budaya atau satu jenis budaya maka Paulus memakai istilah yang ambigu, yaitu “ἡ ἀκοή” (*hē akoē* – pendengaran), untuk menjelaskan tindakan olehnya Peristiwa-Kristus itu memasuki kehidupan seorang atau masyarakat, yakni langkah-langkah terpenting menyangkut rahmat dan iman.⁴ Sejak karya perintisan Käsemann, gagasan tadi tentu saja telah diselidik dalam beragam teologi dalam Perjanjian Baru.⁵

Jika Peristiwa-Kristus-untuk-kita di setiap tempat dihidupi dalam aneka ragam budaya, maka untuk seluruh umat Allah hanya ada kepenuhan sejati atas peristiwa atau Injil itu bila ada persekutuan yang benar-benar bercorak antarkonfesi, antartradisi, internasional, antar-ras dan antarbudaya. Gereja Yesus Kristus sesungguhnya merupakan sebuah persekutuan yang melampaui ruang dan waktu.

Semuanya ini kini perlu diterapkan pada teologi publik. Tidaklah cukup bahwa refleksi teologis pribumi, entah lisan dan tertulis atau bentuk apa pun, dan tindakan terkait lainnya, harus berlangsung di Asia, Afrika, Karibia, Amerika dan Pasifik. Bahwa refleksi tersebut harus dibuat memang terbilang penting, namun refleksi tersebut tidak melangkah cukup jauh. Teologi publik tidak boleh dilihat sebagai lampiran teologi, atau lebih celaka lagi sebagai lampiran dogmatika, sejarah Gereja atau teologi praktis. Sebaliknya, teologi publik harus menjadi jantung refleksi teologis dan dogmatis, lantaran keprihatinan teologi publik ialah dalam konteks multi-budaya menyangkut asal usul Kekristenan.

³ Saya memakai istilah “Injil” di sini bukan hanya dalam arti yang bersandar pada penggunaan Bultmann atas istilah itu.

⁴ Lihat misalnya, Rm 10:16-17; Gal 3:2.

⁵ Lihat Käsemann, E. “Begrundet det neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?”, dalam *Evangelische Theologie*, München, Vol. XI, 1951/52, 13-21 (selanjutnya diterbitkan dalam Käsemann, E. *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Erster Band, 2nd Edition. Göttingen: Vandenhoech und Ruprecht, 1960); Käsemann, E. “Zum Thema der Nichtobjektivierbarkeit”, in *Evangelische Theologie*, München, Vol. XII, 1952/1953, hlm 455-366. (selanjutnya diterbitkan dalam Käsemann, E., 1960).

Ketiga: Publik Teologi Dalam Praksis Gereja di Asia

Teologi-teologi Kristen Asia pada umumnya membuat hanya sedikit pemilahan atau sama sekali tidak antara yang publik dan yang privat. Maka, teologi-teologi itu secara keseluruhan berada dalam situasi yang sama sekali berbeda dari Kekristenan Barat pasca-Pencerahan Eropa. Jadi relasi antara gagasan kemuridan dan gagasan kewargaan sangat berbeda dari gagasan yang berlaku dalam mayoritas Kekristenan Barat kontemporer. Bagi tulisan ini, perbedaan utama ialah dalam gagasan tentang ruang publik dalamnya teologi-teologi Asia dirumuskan.

Sebagian besar diskusi publik di Asia tentang agama yang membentuk pola normal kehidupan sama sekali berbeda dari tempat agama yang terpinggirkan dan diprivatisasi dalam dunia Barat pasca-Pencerahan Eropa. Demikian pula, menjadi seorang Kristen, entah pemimpin Gereja atau anggota Gereja, sering kali mesti melibatkan orang bersangkutan dalam kegiatan komunal, publik dan tidak jarang politik.⁶ Keterlibatan ini bersangkut paut dengan kehadiran Kristen, penyebaran serta kelangsungan hidupnya dalam konteks jamak agama.

Teologi Kristen Asia pribumi tentu saja memiliki sejarah yang sangat panjang, seperti dibabarkan dengan jelas oleh Samuel Moffett,⁷ dan kelak dikembangkan Gillman serta Klimkeit.⁸ Namun jika kita secara khusus menelisik perkembangan dari *theologiae in loco* atau teologi-teologi kontekstual yang swa-sadar di Asia selama beberapa tahun belakangan ini, yaitu sejak tahun 1960-an, maka sejumlah faktor penting dapat dilacak. Faktor-faktor ini sangat mempengaruhi gagasan-gagasan teologi-teologi Asia kontekstual tentang kemuridan dan kewargaan, beserta kaitan di antara keduanya.

Maka ketika mencermati isu-isu kemuridan dan kewargaan dalam teologi publik, mari kita melihat salah satu realitas utama dari konteks Asia, yaitu realitas *tindak kekerasan*. Mari kita menelisik bagaimana teologi publik, dalam kerangka kemuridan dan kewargaan, dilaksanakan dalam praksis Gereja di Asia, berhadap-hadapan dengan suatu latar belakang tertentu, dan tidak jarang mencengkeram. Ini lantaran masalah prevalensi tindak kekerasan di Asia terbilang dominan, dan karena ada kaitan antara tindak kekerasan dan perdebatan teologis.

Realitas kontemporer di Asia⁹ sering kali berupa tindak kekerasan yang mendalam. Ironi dari berakhirnya Perang Dingin ialah bahwa perang itu bertepatan dengan dilepaskannya tindak kekerasan tak terkendali, khususnya di Asia. Perpaduan antara teknologi tinggi dan konflik kesukuan ala abad pertengahan tampaknya telah menjadi pola zaman kita saat ini, dan hal ini, yang kadang kala dirangsang dari Barat, “mengabsahkan budaya tindak kekerasan dengan memperalat Allah secara sewenang-wenang guna memenuhi agenda agresi tertentu. Alhasil, rasa tidak aman, ketakutan dan kecemasan menjadi ciri kehidupan banyak orang.”¹⁰

Budaya tindak kekerasan ini menyata dalam beragam cara. Ada dampak negatif dari globalisasi ekonomi, yang terus memperlebar jurang antara kaum kaya dan miskin. Ada juga tindak kekerasan struktural pemerintah entah lantaran mendominasi atau lalai dalam kaitan

⁶ Kegiatan politik semacam itu bisa saja formal atau informal, lokal atau lebih luas.

⁷ Moffett, S. H. *A History of Christianity in Asia*, Vol 1. San Francisco: Harper, 1992.

⁸ Gillman, I. and Klimkeit, H.J. *Christians in Asia before 1500*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2002.

⁹ Saya sudah memberi kuliah di Asia sampai saat ini selama lebih dari 35 tahun, termasuk 13 tahun ketika saya tinggal di Indonesia.

¹⁰ Kobia, S., dikutip dalam Siaran Pers Dewan Gereja-Gereja Sedunia, berjudul “Restating the Ecumenical Vision demands Conversion, says Kobia”, Geneva, 15/02/2005. Bdk. Burton, J. *Conflict: Resolution and Provention*. London: Macmillan Press, 1990, hlm 1-2; 13-24.

dengan para penduduknya. Korupsi dan penyalahgunaan kekuasaan sering kali menyata dalam tindak kekerasan. Selain itu di wilayah Asia, sering kali ada bentuk-bentuk struktural tindak kekerasan tradisional, terutama yang berbasis dalam aneka masyarakat patriarkal. Hal ini menghasilkan diskriminasi gender, migrasi paksa atas tenaga kerja, diskriminasi terhadap kaum perempuan dan para penyandang cacat, serta diskriminasi lantaran ras, kasta dan kelas. Di seputar kehidupan manusia itu sendiri terdapat tindak kekerasan terhadap lingkungan hidup.

Di balik gambaran yang agak suram tentang kawasan Asia ini, tanda-tanda positif mesti juga dicatat. Ada kerinduan di antara kaum muda bagi perwujudan sejati perdamaian dan masyarakat damai. Pasca tsunami ada upaya-upaya luar biasa untuk menciptakan komunitas-komunitas perdamaian di berbagai tempat. Sekali lagi, langkah rekonsiliasi setelah tindak kekerasan etnis dan komunal sering kali sudah sangat cepat. Meskipun ada tindak kekerasan, namun terdapat bukti dalam jumlah besar tentang kegigihan di antara kalangan penduduk yang telah sangat dilukai. Misalnya, setelah tindak kekerasan komunal di Kepulauan Maluku dan Maluku Utara di Indonesia, baik warga Muslim maupun Kristen telah secara perlahan-lahan namun pasti mengikhtiarkan masa depan mereka bersama-sama. Pada akhir satu tahapan dari proses perdamaian diadakan satu tindakan rekonsiliasi komunal yang luar biasa. Sebuah masjid pusat yang dibangun kembali dan sebuah Gereja Kristen pusat yang dibangun kembali diresmikan. Keduanya hancur dalam tindak kekerasan. Pada awal peresmian masjid, orang-orang Kristen membawa *tifa* (gendang kecil yang dipakai untuk memanggil umat Islam untuk beribadah), yang mereka buat dengan biaya sendiri, untuk komunitas Muslim sebagai hadiah mereka untuk masjid baru. Pada awal peresmian gereja, umat Islam membawa sebuah lonceng besar, yang mereka datangkan dengan biaya sendiri dari Belanda, sebagai hadiah mereka untuk gereja baru. Keduanya berjanji untuk tidak akan sekali-kali terlibat dalam tindak kekerasan dengan sesamanya.

Seperti yang kita saksikan di sini terdapat dua penekanan. Pertama, ada penekanan pada segi *komunal*. Kedua, ada penekanan pada ihwal mengaitkan *iman pribadi dengan tanggung jawab publik, termasuk tanggung jawab politik*. Hal ini dapat dilihat dalam dinamika etika Paulus, yang sedemikian sering digunakan di seluruh Asia. Mari kita melihat salah satu contoh, dalam kaitannya dengan tindak kekerasan.

Sebuah mikrokosmos dari pemahaman Perjanjian Baru mengenai bagaimana mengatasi tindak kekerasan dan membangun perdamaian bagi semua orang dapat diamati pada bagian etis tulisan-tulisan Paulus, khususnya dalam bagian etis *Surat Roma*, yang acapkali digunakan dalam beragam konteks Asia.

Guna memahami cita-cita mengatasi tindak kekerasan ini dan membangun masyarakat yang damai, yakni menghayati ihwal kemuridan secara publik, maka kita perlu memahami bahwa Kekristenan bahari bereaksi terhadap, dan mengubah, budaya Yunani-Romawi abad pertama Masehi.

Pertama, dalam dunia Kekristenan bahari, berbagai pengelompokan sosial didasarkan pada kekerabatan, isu-isu etnis, kekuasaan dan politik. Kesadaran individu dikebawahkan pada kesadaran sosial.¹¹ *Kedua*, agama, seperti faktor-faktor sosial lainnya, dijaring dalam kekerabatan dan politik. Kekristenan abad pertama Masehi, yang merupakan agama sukarela

¹¹ Malina, B.J. *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*. Atlanta: John Knox Press, 1981, 55-66, 60-64; Meeks, W.A. *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*. New Haven: Yale University Press, 1983, 90-91. Bdk. Theissen, G. *Social Reality and the Early Christians: Theology, Ethics and the World of the New Testament*. Edinburgh: T and T Clark, 1992, hlm 272-278.

yang dianut para anggotanya, menghasilkan kelompok kekerabatan baru.¹² Meskipun tampak serupa dengan, atau terlihat seperti, kelompok kekerabatan lainnya, namun sebenarnya Kekristenan adalah pengelompokan kekerabatan yang dibuat atau fiktif. Dalam Kekristenan bahari, bahasa menyangkut kelompok kekerabatan alami, misalnya “rumah tangga (iman)”, digunakan untuk kelompok kekerabatan yang dibuat itu. Kelompok kekerabatan itu dibuat atau fiktif, namun ia berjuang agar memiliki kedekatan seperti kelompok kekerabatan alami. Karena Allah telah menciptakan Gereja. *Ketiga*, ada cukup banyak bukti dalam budaya Yunani-Romawi abad pertama Masehi mengenai ekspresi-ekspresi emosi yang intens, melalui ledakan kemarahan, agresi, kegarangan dan bahkan tindak kekerasan. Selain itu, hal-hal tersebut tampaknya diterima secara sosial.¹³ *Keempat*, dalam suasana demikian, kepedulian terhadap kehormatan dan rasa malu terbilang penting. Paham seorang tentang harga diri dimapankan melalui reputasi publik yang terkait dengan berbagai asosiasi orang bersangkutan, alih-alih melalui penilaian hati nurani.¹⁴

Berhadapan dengan keempat faktor ini, Paulus memanggil orang-orang Kristen kepada peran-peran sosial baru. Peran-peran itu didasarkan pada belas kasih, perilaku damai dan rekonsiliasi dalam sebuah budaya di mana ekspresi-ekspresi tindak kekerasan tampaknya adalah perkara lumrah belaka. Panggilan kepada transformasi ini berarti ekspresi-ekspresi baru menyangkut identitas kelompok. Kendati tidak lagi didasarkan pada kekerabatan atau etnisitas, namun identitas kelompok tetap berupaya mempertahankan kohesi yang intensif di antara kelompok-kelompok terdahulu. Para anggota jemaat Paulus mengikat diri mereka bersama sebagai satu tubuh dalam Kristus. Metafora ini sangat cocok dalam sebuah masyarakat di mana kesadaran diri muncul dari asosiasi kelompok alih-alih dari kelayakan individual. Cita-cita tentang perilaku terhormat dan tak tahu malu diubah dalam arti perilaku itu kini ialah untuk orang-orang Kristen dan bukan lagi terutama bersumber pada masyarakat di luar sana. Sebaliknya, penghormatan yang kian tinggi untuk komunitas berasal dari penggabungannya dengan Tuhan yang bangkit. Alhasil, pola-pola kerja sama sosial diubah. Sebuah identitas komunal baru sebagai satu tubuh dalam Kristus karenanya diperkokoh.

Berbagai pengelompokan sosial melihat identitasnya sebagai yang berasal dari luar diri mereka sendiri. Pemahaman diri mereka dan kehidupan mereka bersama ditentukan oleh kebaikan atau belas kasih Allah dan oleh harmoni sejati (atau perdamaian) yang Allah karuniakan. Faktor-faktor lain dalam transformasi ini mencakup kekompakan dalam kelompok, yang didasarkan pada pemahaman tentang tindakan Allah dari luar. Karena alasan itu, sikap mengatasi tindak kekerasan dan harmoni damai merupakan pusat identitas komunitas Kristen. Selain itu, tidak ada penanda identitas lain (suku, gender, kelas atau status) yang dapat diterima sebagai sesuatu yang mutlak. Kehormatan berasal dari kehidupan iman komunitas, yang bermuasal dari Allah. Berbagai pengelompokan asli diubah oleh cita-cita baru berupa suatu kesadaran sentral tentang relasi mereka dengan Allah.

Lebih dari itu, dalam seluruh bagian etis dari *Surat Roma* perisikap terhadap orang-orang *di luar* kelompok-kelompok sosial Kristen yang barusan dibuat mesti sama dengan perisikap terhadap orang-orang *di dalam* mereka sendiri. Mesti tidak boleh ada perbedaan. Semua

¹² Theissen, G. *The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth* (edited and translated by John H. Schutzbach). Philadelphia: Fortress, 1982, 27-40. Bdk. Esler, P.F. *The First Christians in their Social Worlds: Social-Scientific approaches to New Testament interpretation*. London and New York: Routledge, 1994, hlm 6-12.

¹³ Pearson, L. *Popular Ethics in Ancient Greece*. Stanford: University Press, 1973, hlm 193; Wedderburn, A.J.M. *The Reason for Romans (Studies of the New Testament and its World)*. Edinburgh: T & T Clark, 1988, hlm 81-83. Bdk. Loader, W.R.G. *Jesus' Attitude towards the Law: A Study of the Gospels*. Grand Rapids (Michigan) and Cambridge (UK): Eerdmans, 2002, hlm 177.

¹⁴ Malina, hlm 27-48.

orang harus diperlakukan dengan cara yang sama. Gagasan ini sama sekali baru dalam banyak masyarakat Yunani-Romawi.

Begitulah kita melihat cara radikal olehnya Paulus menelisik kategori-kategori identitas kelompok Yunani-Romawi, dan kemudian menerapkan metafora-metafora baru pada kategori-kategori tersebut, termasuk metafora tubuh Kristus, agar tercipta di dalamnya sebuah identitas yang sama sekali baru.

Mari kita kini melihat bagaimana dinamika itu dimainkan dalam gagasan-gagasan tentang kemuridan dan kewargaan dalam teologi-teologi publik Asia.

Pertama, terdapat corak *komunal* dari teologi-teologi ini. Teologi-teologi ini tidak dipahami demi tujuan pribadi, tetapi diuruskan kepada seluruh masyarakat.¹⁵ Hal ini terlihat dalam sejumlah besar teologi pribumi Asia. Mari kita mencermati, sebagai contoh, gagasan Korea tentang *han* seperti yang dipakai dalam teologi Minjung,¹⁶ tulisan-tulisan Kosuke Koyama¹⁷ serta karya-karya Choan-Seng (C S) Song.¹⁸ Kesamaan di antara gagasan-gagasan ini bersangkut paut dengan jemaat Kristen, dan sekaligus dengan interaksi antara komunitas Kristen minoritas dan masyarakat seumumnya di Asia.

Untuk para teolog *Minjung* kaitan tersebut ialah dengan komunitas Buddhis dan Shamanis Korea seumumnya. Gagasan Korea tentang *Minjung* ialah menyangkut orang-orang yang telah ditepikan dan dirampok subjektivitas mereka dalam sejarah, entah oleh orang-orang luar atau para penindas internal. Kata ini dibentuk dari dua aksara Cina, *min* dan *jung*, yang bersama-sama dapat diterjemahkan sebagai “massa rakyat”.¹⁹ Penekanannya ialah pada hilangnya subjektivitas rakyat. Maka gagasan ini memiliki kesamaan tertentu dengan konsep “όχλος” (okhlos) dari Perjanjian Baru. Gagasan *han* Korea, yang menjadi intipati teologi *Minjung*, mengacu pada rasa benci yang mengesumat terhadap ketidakadilan dan penderitaan, rasa tidak berdaya berhadapan dengan rintangan-rintangan yang luar biasa, terutama tindak kekerasan yang merajalela, serta perasaan ditinggalkan sama sekali. Sekali lagi, kita teringat akan seruan Tuhan Yesus, “Mengapa Engkau meninggalkan Aku?”²⁰ *Han* juga merujuk pada penderitaan badani yang akut, perasaan tak berdaya lantaran menderita, serta desakan untuk meluruskan yang salah.²¹ Sebuah contoh bisa diangkat dari kisah Nona Kim Kyong-sook. Nona Kim adalah anggota komite eksekutif serikat pekerja Korea. Tanggal 11 Agustus tahun 1979 ia terbunuh dalam demonstrasi oleh dua ratus pekerja perempuan yang menuntut agar solusi adil atas perselisihan perburuhan mereka harus dikerjakan pemerintah. Menurut surat yang ia tinggalkan untuk ibu dan adik lelakinya, ia menceritakan bahwa kadang-kadang ia

¹⁵ Lihat Wickeri, P.L., ed. *The People of God Among All God's Peoples: Frontiers in Christian Mission*. Hong Kong/London, Christian Conference of Asia and the Council for World Mission, 2000; Widyatmadja, J. P. *Kebangsaan dan Globalisasi Dalam Diplomasi*. Yogyakarta (Indonesia): Yayasan Bimbingan Kesejahteraan Sosial/Kanisius, 2005. Lihat juga, A.A. Yewangoe, *Theologia Crucis in Asia: Asian Christian Views on Suffering in the Face of Overwhelming Poverty and Multifaceted Religiosity in Asia*. Amsterdam: Rodopi, 1987, *passim*, khususnya hlm 289-323.

¹⁶ Lihat Bevans, S.B. *Models of Contextual Theology (Faith and Cultures Series)* (edisi revisi dan diperluas). Maryknoll, NY: Orbis, 2004, hlm 77-78.

¹⁷ *Ibid.*, hlm 95-99.

¹⁸ Lihat misalnya, Song, Choan-Seng (C S), *Christian Mission in Reconstruction*. Madras: CLS, 1975; Song, C S. *Third Eye Theology*. Maryknoll, NY: Orbis, 1979. Lihat juga, Koshy, N. *A History of the Ecumenical Movement in Asia*, Volume 1. Hong Kong: World Student Christian Federation Asia-Pacific Region, Asia and Pacific Alliance of YMCAs, and Christian Conference of Asia, 2004, hlm 219.

¹⁹ Moon, C. H. “*Minjung* Theology”, dalam *Ching Feng* 26 (1983), hlm 48

²⁰ Mrk 15:34.

²¹ Suh, David Kwang-sun. “*Minjung* and Theology in Korea”, dalam Kim Yong Bok, ed., *Minjung Theology: People as Subjects of History*. Singapore, Christian Conference of Asia, 1981, 27; Mol, D. “*Minjung* Theologie, Zuid Koreaanse Bevrijdingstheologie in een geïndustrialiseerde Samenleving”, dalam *Wending* (1985), hlm 20-21.

tidak dibayar untuk kerjanya di pabrik selama kurun delapan tahun sebelumnya. Ia sama sekali tak berkesempatan untuk pergi ke gereja karena jadwal kerjanya pada hari Minggu. Surat wasiatnya itu bersaksi tentang suatu kerinduan untuk memperdalam kesalehan personal dan komunal (pergi ke gereja dan mempelajari Alkitab) serta dukungan yang lebih kuat bagi gerakan serikat buruh.²² Di sini kesalehan dan teologi politik publik dilihat secara komunal. Bagi teolog *Minjung* David Kwang-sun Suh²³ keprihatinan ini selalu mengaitkan iman Kristen dengan komunitas-komunitas yang lebih luas yaitu Shamanis, Budhis, Konghucu dan Agama Baru Korea, yang masing-masingnya mewakili sekitar 25%, 15%, 13% dan 14% dari penduduk Korea Selatan, dan orang-orang Kristen mewakili lebih dari 30%.

Demikianpun bagi Koyama, iman dan ekspresi teologis selalu terkait dengan masyarakat Jepang yang lebih luas, dan dengan komunitas Buddhis yang lebih luas di Thailand.²⁴

Bagi Choan-Seng Song faktor-faktor yang saling terkait antara iman dan keterlibatan Kristen berhubungan dengan kaum Daois dan Konfusian yang lebih luas di Taiwan dan Cina.²⁵ Song memakai gagasan Tari Topeng sebagai sarana untuk mengungkapkan teologi komunal di ruang publik. Tarian ini membantu masyarakat, entah Kristen atau non-Kristen, untuk melupakan sejenak kerja keras harian, termasuk dampak-dampak dari tindak kekerasan struktural. Namun bagi Song, makna penting tarian tersebut masih jauh lebih besar. Song melihat tarian itu dalam konteks sosial, politik dan teologis.²⁶ Melalui tarian ini, dilukiskan kesengsaraan kaum miskin dan pencapaian keadilan tanpa tindak kekerasan. Tarian itu mengilhami daya akal manusia dalam suatu masyarakat yang keras. Tarian itu memperlihatkan kedekatan Allah kepada umat manusia, lantaran kemurahan Allah dan juga kedengnian-Nya. Jadi tari topeng bersama, di ruang publik, adalah sebuah manifesto sosial dan politik serta doa untuk sebuah komunitas dalam kesulitan. Menurut Song, tarian itu berasal dari apa yang disebut “pengalaman transendensi kritis”.²⁷ Tarian itu menyatakan kemuridan yang taat dan kewargaan yang bertanggung jawab..

Kedua, terdapat saling keterkaitan yang erat antara yang pribadi, politik dan publik. Hal ini terlihat jelas misalnya, dalam karya Johannes Leimena²⁸ dan T.B. Simatupang²⁹ di Indonesia. Leimena, seorang Kristen dari Gereja Protestan Maluku, menjabat sebagai Perdana Menteri Indonesia pada tahun 1950-an. Pada periode setelah tahun 1965, Leimena ditanyai mengenai kegiatan-kegiatan mantan Presiden Soekarno. Leimena bersikeras bahwa Soekarno adalah seorang nasionalis tulen. Yang lebih penting ialah bahwa Leimena menegaskan bahwa kerja samanya dengan semua pejuang revolusi kemerdekaan apa pun latar belakang mereka, sebagai seorang Kristen Protestan merupakan bagian dari panggilan Kristennya. Bagi Leimena, Soekarno, seorang nasionalis dengan perpaduan latar belakang Muslim dan Hindu, adalah salah seorang rekannya, dan Leimena menolak untuk bergabung dalam kegiatan untuk mendiskreditkan Soekarno. Begitu pula, Simatupang, seorang Kristen Reformasi dari

²² Suh, Nam Dong. “Towards a Theology of *Han*”, dalam Kim Yong Bok, ed., *Minjung Theology*, hlm 54.

²³ Lihat Koshy, hlm 306.

²⁴ Lihat Bevans, hlm 96-99, 169-170.

²⁵ Lihat khususnya, Song, C S. *Third Eye Theology*. Lihat juga Po Ho Huang, *From Galilee to Tainan: Towards a Theology of Chhut-thau-thi* (ATESEA Occasional Paper, No. 15). Manila: Association for Theological Education in South East Asia, 2005.

²⁶ Song, Choan Seng. *Theology from the Womb of Asia*. Maryknoll, NY: Orbis, 1986, hlm 218-219.

²⁷ *Ibid.*, hlm 219.

²⁸ Leimena, J. “De Ontmoeting der Rassen in de Kerk”, dalam *De Opwekker*, 1941, hlm 626-642; Leimena, J., “The Task of Restoring Fellowship Within the Church and the Indonesian Nation”, *South East Asia Journal of Theology* 9:3 (1968), hlm 57-64. Lihat juga Van Klinken, G. *Minorities, Modernity and the Emerging Nation: Christians in Indonesia, a biographical approach (Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, Volume 199)*. Leiden: KITLV Press, 2003, hlm 122, 137, 189-190, 218-220.

²⁹ Lihat Van Klinken, hlm 97, 123, 147, 169-170.

Sumatera Utara, menjabat sebagai seorang Jenderal dan Kepala Staf Tentara Nasional Indonesia selama dasawarsa yang sama. Dalam tulisan-tulisannya ia menekankan kaitan yang hidup antara iman orang-orang Kristen di satu sisi, dan pemikiran serta kegiatan mereka dalam kaitan dengan revolusi yang sedang berlangsung di sebuah negeri seperti Indonesia di lain sisi, terutama dalam perjuangan negeri itu untuk menghasilkan sebuah masyarakat yang lebih berkeadilan tanpa tindak kekerasan.³⁰

Sekali lagi, saling keterkaitan yang erat antara yang pribadi, politik dan publik terlihat dalam karya Mamen Madathilparampil Thomas, atau MM Thomas, di India,³¹ dengan latar belakang perdebatan mengenai negara entah sekuler atau yang dipengaruhi Hinduisme. Thomas, seorang anggota Gereja Ortodoks Suriah Mar Malabar, mendarmakan sebagian besar karirnya untuk terlibat dalam isu-isu Kekristenan dan masyarakat, baik di India maupun melalui Dewan Gereja-Gereja Sedunia,³² dan memungkas karirnya sebagai Gubernur Negara Bagian Mizoram di India. Berbeda dari teolog pribumi pertama India Vengal Chakkarai, yang tertarik pada *bakti-marga*, yaitu “jalan devosi”, Thomas tertarik pada *karma-marga*, yaitu “jalan tindakan”. Salah satu sasaran Thomas ialah memberi andil bagi suatu masyarakat dunia yang manusiawi, bersama dengan tradisi-tradisi agama lain. Terutama dalam karyanya, *The Acknowledged Christ of the Indian Renaissance*, Thomas menunjukkan bagaimana Kekristenan telah secara berkanjang bertanggung jawab untuk memperkenalkan unsur-unsur baru ke dalam masyarakat India, khususnya dalam menghadapi tiga isu yang menantang masyarakat India, yaitu kelompok di atas individu, individu-individu tertentu di atas orang-orang lain, dan kaum lelaki di atas kaum perempuan. Perkenalan unsur-unsur baru ini telah membawa banyak perubahan pada intipati masyarakat India, baik secara politik maupun lainnya, dan juga atas agama Hindu itu sendiri.³³

Keempat: Kemuridan, Kewargaan dan Iman Asia

Dalam masyarakat Barat individualisme dan privatisasi iman kadang kala membuat sulit bagi kita untuk melihat pentingnya dinamika transformasi Paulus atas budaya agresif yang diterima. Selain itu, dalam seluruh bentangan sejarah Kekristenan dunia dalam bentuk Baratnya memiliki keberhasilan dan sekaligus kegagalan dalam hal kesanggupan untuk menghadirkan dan melakoni identitas yang barusan diubah dalam Kristus. Hal ini tampil secara sangat kontras dengan cita-cita ajaran Paulus, seperti telah kita lihat, di mana etika Paulus untuk kehidupan Kristen *internal* sama persis dengan etikanya untuk orang-orang *di luar*.

Dalam Kuliah Cyril Foster-nya di Universitas Oxford, Jack Straw menandakan bahwa Perang Dingin telah menggerogoti banyak identitas politik tradisional, dan bahwa berakhirnya perang itu telah mendorong orang untuk mundur kembali ke identitas yang didefinisikan seturut afiliasi budaya, etnik, nasional, jenis kelamin atau agama. Maka, ia menandakan, tantangannya ialah untuk merebut kembali budaya politik sipil dengan menemukan cara-cara yang memberi ruang bagi aneka afiliasi ini dalam suatu kerangka yang lebih luas menyangkut nilai-nilai bersama.³⁴ Cita-cita Paulus, yaitu menyangkut wawasan etika yang sama bagi orang-orang yang berada *di dalam* suatu jemaat seperti pula bagi orang-

³⁰ Simatupang, T.B. *Tugas Kristen Dalam Revolusi*. Jakarta: Badan Penerbit Kristen, 1967; Simatupang, T.B. *Keselamatan Masa Kini*. Jakarta: Badan Penerbit Kristen, 1973.

³¹ Thomas, M.M. *The Christian Response in the Asian Revolution*. London: SCM, 1966; Thomas, M.M. *The Acknowledged Christ of the Indian Renaissance*. London: SCM, 1969. Lihat juga, Koshy, hlm 32-33, 111-112, 179-180.

³² Lihat misalnya, Thomas, M.M. and Abrecht, P., eds., *World Conference on Church and Society: Christians in the Technical and Social Revolutions of Our Time*. Geneva: World Council of Churches, 1967, *passim*.

³³ Boyd, R.H.S. *An Introduction to Indian Christian Theology*. Madras: CLS, 1975, 312.

³⁴ *Oxford Today* 19: 3 (2007), hlm 4.

orang yang berada *di luarnya*, menjadi contoh pandangan Kristen tentang hal ini. Seturut cara Paulus, orang-orang Kristen *di luar* berupaya mengatasi tindak kekerasan dan menciptakan jemaat-jemaat damai dengan menunjukkan perisikap yang sama untuk semua orang, entah di dalam jemaat atau di luarnya. Dalam sebagian besar teologi Kristen Asia niat Paulus tersebut benar-benar dihargai dan dipahami.

Begitulah, dalam kaitan dengan interaksi antara kemuridan dan kewargaan dalam teologi Kristen Asia, sejumlah faktor menjadi penting. *Pertama*, kita perlu menyadari interaksi Kristen Asia antara kesalehan pribadi dan keterlibatan publik, khususnya terhadap orang-orang di luar jemaat beriman Kristen.³⁵ *Kedua*, teologi publik Asia, termasuk kedua gagasan yang saling terkait dengannya yaitu kemuridan Kristen dan kewargaan yang bertanggung jawab, bukan melulu perkara terlibat dalam olah semantik (misalnya dalam doktrin, etika dan politik). Teologi publik adalah juga ekspresi iman melalui liturgi publik, drama, tarian, musik dan kehidupan berjemaat. *Ketiga*, jalan harmoni komunal ini mutlak diperlukan dalam cara bagaimana Gereja-Gereja di Asia melakoni kehidupannya. Pengambilan keputusan secara mufakat, perayaan bersama dan menaruh minat pada berbagai ritus dan perayaan orang lain merupakan hal-hal penting dalam cara menjadi Kristen ala Asia. Inilah kemuridan dan kewargaan Asia yang nyata dan nir-sadar-diri. Selain itu, gerakan ekumenis di Asia, di dalam dan dari dirinya sendiri, lantaran mempersatukan Gereja-Gereja, merupakan pusat bagi ekspresi tentang sebuah kemuridan dan kewargaan ala Asia. *Keempat*, sebuah *theologia in loco* penting yang kita semua perlukan ialah untuk mengungkapkan gaya keberadaan teologis kita melalui bentuk-bentuk perdamaian Asia. Pelbagai warisan yang kita pusakakan dari Barat tidak selalu membantu kita dalam hal ini. Bahasa teologi publik dalam Kekristenan Barat tidak jarang menyiratkan tindak kekerasan. Apakah bahasa tindak kekerasan ini lebih dapat diterima di mana iman merupakan masalah pribadi, dan karenanya bentuk bahasa teologi memiliki hanya segelintir relevansi bagi masyarakat sipil? Apakah kecenderungan kepada marginalisasi dan privatisasi berarti bahwa gaya bahasa teologi publik tidak penting? Namun dalam budaya-budaya di mana tindak kekerasan doyan mencuat ke permukaan, maka gaya bahasa dan metodologi teologi publik menjadi perkara penting. Cara-cara olehnya kita mengungkapkan teologi publik, cara-cara olehnya kita memberitakan, cara-cara olehnya kita terlibat dalam kemuridan, cara-cara olehnya kita terlibat dalam kehidupan bersama, cara-cara olehnya kita hidup adalah cara-cara olehnya kita menyatakan שלום (*shālôm*) ini.

Injil tidak terlebih dahulu dikemas oleh partikularitas budaya. Maka gaya teologi publik Kristen, baik dalam perkataan maupun perbuatan, dan bukan hanya dalam berbagai agendanya, mesti bervariasi dari satu budaya ke budaya lain, agar benar-benar dapat memantulkan Injil yang sama. Hal ini karenanya berlaku untuk kemuridan Kristen dan kewargaan publik. Dalam hal ini pengalaman Gereja di Asia merupakan sebuah andil yang penting. Jika teologi publik di setiap tempat dihidupi dalam beraneka ragam budaya, maka bagi seluruh umat Allah hanya ada kepenuhan sejati menyangkut pemahaman tentang kemuridan dan kewargaan dalam teologi publik bila terdapat persekutuan teologis antarbudaya yang sejati. Injil, khususnya dewasa ini, hanya dapat dihayati dalam kepenuhannya melalui refleksi dan aksi teologis antar-budaya yang berkelanjutan dan meluas. Peristiwa-Kristus, yang kepadanya faktor-faktor ini terjurus seperti dalam lukisan

³⁵ Lihat misalnya, dari sisi tilik seorang Muslim, H. Tarmiji Taher. *Aspiring for the Middle Path: Religious Harmony in Indonesia*. Jakarta: Center for the Study of Islam and Society (CENSIS), 1997; Muhamad Ali. *Teologi Pluralis-Multikultural: Menghargai Kemajemukan Menjalini Kebersamaan*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2003; H.M. Oasim Mathar, ed. *Sejarah, Teologi dan Etika Agama*. Yogyakarta, Indonesia: Interfidei/Dian, 2003.

Grünewald³⁶ jauh sebelum Karl Barth, benar-benar sama hanya jika ia dinyatakan secara berlainan dalam budaya-budaya yang berbeda.

Naskah asli: “Beyond the Latin World: Discipleship and Citizenship in the Public Theology of Asian Christianity”

Penerjemah: Yosef Maria Florisan.

³⁶ “Penyaliban Kristus”, sebuah panel di *Isenheim Altarpiece* (1512-1515) oleh Matthias Grünewald.