

BAB III

GEREJA “Z)7” TORAJA ATAU GEREJA “*DARF* TORAJA?”^{1 2}

Dalam kenyataannya, Gereja Toraja telah menghabiskan banyak waktu untuk bergumul menjadi gereja yang kontekstual, gereja yang mencari identitas. Gereja yang tidak sekedar menjadi *a church in Toraja*, tetapi menjadi *a church of Toraja*. Melalui pergumulan itu, penulis ingin masuk ke dalam suatu diskusi dengan memperhatikan model kontekstualisasi yang dipikirkan oleh Th. Kobong dan relevansinya terhadap konteks pergumulan orang Toraja, khususnya Gereja Toraja.

A. Injil dan Tongkonan menurut Theodorus Kobong

Ada banyak tema yang secara luas dibicarakan dalam buku Th. Kobong, Injil dan Tongkonan, antara lain: studi tentang “Falsafah Hidup Tradisional Orang Toraja” (bagian A); sejarah “Perjumpaan [Orang Toraja] dengan Injil” (bagian B); dan “Perjumpaan Injil dengan Aluk sebagai Pandangan Hidup yang Holistik” (bagian C). Bagian akhir ini merupakan puncak refleksi Th. Kobong dalam rangka mentransformasikan budaya.

Secara sadar Th. Kobong diperhadapkan dengan beberapa persoalan, diantaranya: Bisakah Injil bertemu dengan budaya lokal? Seperti apa jadinya

¹ Istilah ini diambil dari Pieris: “*a local church in Asia*” dan “*a local church of Asia*” yang digunakan untuk membedakan gereja Asia yang memandang agama-agama lain sebagai saingan dan gereja Asia yang memandang agama-agama lain sebagai rekan-rekan seperjuangan dalam pengutusan mereka bersama. Lih. Aloysius Pieris. “*Asia's non-semitic religions and the mission of local Churches*”. THE MONTH (1992), hlm. 82

² Di dalam Sinode Pertama Gereja Toraja Tahun 1947, GZB dan para deputat CGK untuk Urusan Pekabaran Injil “Christelijke Gereformeerde Kerken” (Zending di Mamasa) mengambil keputusan final tentang Peraturan dan Dasar Gereja Toraja. Baru pada tahun 1972, Sinode Palopo memutuskan untuk membentuk komisi dengan tugas khusus merumuskan sebuah pengakuan berdasarkan petunjuk bahwa pengakuan itu harus (1) singkat dan sederhana, (2) relevan, (3) fungsional, dan (4) kontekstual. Lih. Th. Kobong. *Injil dan Tongkonan. Inkarnasi. Kontekstualisasi dan Transformasi*. BPK Gunung Mulia, Jakarta (2008), hlm. 268-272

pertemuan itu? Sebagaimana banyak yang mengira, benarkah Injil tidak bisa bertemu dan berjalan bersama kebudayaan? Menjawab persoalan ini, Th. Kobong menempuh metode “Henneneutika Dinamis-Pneumatologis”. Suatu proses yang berawal dari inkarnasi dan berakhir pada transformasi. Proses itulah yang disebut kontekstualisasi. Kedua persoalan ini, yaitu metode dan kontekstualisasi Th. Kobong, nantinya sangat menentukan gagasannya mengenai “Gereja sebagai Tongkonan (persekutuan) Baru”.

1. Metode Hermeneutika Dinamis-Pneumatologis

Henneneutika Dinamis-Pneumatologis merupakan satu metode yang digunakan oleh Th. Kobong untuk mentransformasi budaya Toraja. Henneneutika dianggapnya sebagai:

“... usaha menjelaskan dan meneruskan iman sambil menuangkannya ke dalam aneka bentuk pengungkapan yang tersedia. Usaha ini dapat terselenggarakan dengan baik hanya dengan pimpinan Roh Kudus. [Itulah] kontekstualitas sejati, yang memberi jaminan sehingga konteks bisa diterobos”.³

Istilah “aneka bentuk” rupanya menunjuk pada hasil kebudayaan itu sendiri. Menafsirkan teks (Injil) dan konteks berarti memungkinkan terjadinya interaksi. Th. Kobong sudah menduga bahwa di dalam interaksi itu akan terjadi proses “menyerap dan menolak.” Dengan dibimbing oleh Roh Kudus, maka teks ditempatkan sebagai alat untuk menyerap dan menolak. Itulah sebabnya sehingga proses menafsir dalam hal ini disebut sebagai “hermeneutika-pneumatologis.”^{3 4}

Meskipun tetap diakui bahwa Roh Kudus bisa bekerja pada setiap orang yang menafsir, namun menurut Th. Kobong seorang penafsir harus menggunakan cara yang disebutnya sebagai usaha:

³ (Lih. Theodorus Kobong. *Injil dan Tongkonan...*, hlm. 309
Theodorus Kobong. *Injil dan Tongkonan...*, hlm. 310

“membedakan antara teks dan konteks, dan sanggup memahami teks asli, yaitu kabar (Firman) yang sudah dilepaskan dari konteksnya. Jadi, ada tiga unsur yang menentukan usaha kita menafsirkan teks dan konteks (*hermeneutika dinamis-pneumato/ogis*), yaitu *Firman*, *tradisi*, (firman yang sudah masuk ke dalam konteks tertentu, umpamanya konteks GZB), dan *konteks* (dalam arti konteks setempat, misalnya pola hidup Toraja).”⁵

Berdasarkan petunjuk tersebut, maka dapat dikatakan bahwa metode...

“hermeneurika [dinamis-] pneumatologis merupakan proses [menafsirkan teks dan konteks secara] dialektis dan dinamis (sebuah proses tantang-jawab yang menghasilkan perubahan terus menerus), yang berlangsung dalam ketaatan kepada Kristus, Tuhan, artinya dalam ketaatan kepada FirmanNya, yaitu Injil.”⁶

Nampak dalam kutipan tersebut bahwa yang dimaksud teks adalah Firman,

Kebenaran dan Injil, yang berbeda dengan konteks. Th. Kobong mengatakan, isi

Injil adalah Yesus Kristus. Dialah kriteria untuk menentukan mana yang baik dan

mana yang tidak baik, mana yang dapat diterima dan mana yang perlu ditolak.^{7 8} Di

sini, universalitas Kristus ditegaskan dan diungkapkan ke dalam atau melalui

konteks kebudayaan yang partikular. Kristus menjadi satu-satunya kritena.

Setidaknya, dua hal penting mempengaruhi pemikiran Th. Kobong di sini.

Pertama, ada proses melepaskan teks (Firman, Kebenaran dan Injil) dari konteksnya

(Tradisi dan Kebudayaan Barat) di bawah bimbingan Roh Kudus untuk menemukan

kebenaran Injil. Kedua, bahwa Kristus adalah pernyataan Allah. Itulah kebenaran

Injil yang menjadi satu-satunya norma untuk menilai konteks. Kristus mengambil

yang baik dan memberikan isi yang baru. Mungkinkah Th. Kobong bisa

dikategorikan sebagai seorang konversionis?

⁵ Lih. Theodorus Kobong. *Injil dan Tongkonan...*,

⁶ Lih. Theodorus Kobong. *Injil dan Tongkonan...*,

Lih. Theodorus Kobong. *Injil dan Tongkonan...*,

⁸ Bnd. Zakaria J. Ngelow. “*Teologi Tongkonan...*”,

2. Dari Inkarnasi Menuju Transformasi

Inkarnasi. Th. Kobong mengikuti Louis Lutzbetak yang mendefinisikan kebudayaan sebagai *design for living*⁹ Tanpa sebuah pola atau desain kehidupan maka manusia tidak dapat mengenal siapa dirinya. Pola itu harus dikembangkan sesuai dengan apa yang dibutuhkan oleh manusia. Mengembangkan pola itulah tugas manusia. Suatu tugas atau tanggungjawab yang tidak akan pernah selesai.

Dengan berangkat dari konteks Kejadian, Th. Kobong melihat relasi (gambar Allah) yang dulunya baik sekarang telah rusak. Dalam kenyataannya, manusia telah memilih kematian sebagai ganti kehidupan.¹⁰ Relasi di antara manusia, manusia dan seluruh ciptaan dan manusia dengan Allah menjadi rusak, dan rusaknya harmoni inilah yang melatarbelakangi perlunya pemulihan melalui proses inkarnasi. Menurut Th. Kobong, Inkarnasi, yang bermuara pada salib dan kebangkitan, telah memulihkan kesegambaran manusia dengan Allah.¹¹ Dalam pengertian ini, Th. Kobong melihat salib sebagai simbol pemulih hubungan antara Allah dengan manusia, dan bukan sebagai puncak konflik yang terjadi antara Tuhan dengan Mammon.¹²

Inkarnasi merupakan proses pemulihan relasi yang rusak melalui salib dan kebangkitan Yesus. Makna “kesegambaran” dipahami Th. Kobong sebagai relasi antara pemberi mandat dan penerima mandat. Tetapi karena relasi ini rusak, maka kegiatan mengolah dan memelihara ciptaan itu tidak lagi menjadi berkat tetapi justru menjadi produk pengetahuan insani.¹³ Tetapi dengan proses inkarnasi itulah maka

⁹ Louis Lutzbetak dikutip dalam: Theodorus Kobong. *Injil dan Tongkonan...*, hlm. 201

¹¹¹ Lih. Theodorus Kobong. *Injil dan Tongkonan...*, hlm. 203

¹¹ Lih. Theodorus Kobong. *Injil dan Tongkonan...*, hlm. 213

¹² Bnd, Aloysius Pieris. *Christ Beyond Dognia. Christology in The Conlex of The Religions and The Poor*. Makalah yang dipresentasikan pada Kongres Ekumenis Yesuit. Gonawala-Kelaniya, Sri Langka. Agustus (1999), hlm. 13

Lih. Theodorus Kobong. *Injil dan Tongkonan...*, hlm. 203

relasi antara Allah dan manusia dapat dipulihkan. Jadi, kontekstualisasi yang dipahami oleh Th. Kobong adalah mengarahkan kebudayaan yang disebutnya sebagai *desingn for living* (desain/ pola hidup), ke tingkat pola hidup yang lebih tinggi sesuai dengan kehendak Allah.

Telah disebutkan di atas bahwa kontekstualisasi adalah sebuah metode. Suatu cara yang ditempuh untuk mewujudkan rencana Allah melalui inkarnasi. Firman adalah kebenaran supra-kultural yang masuk ke dalam dunia, ke dalam setiap kultur atau konteks. Kebenaran supra-kultural ini dijelaskan Th. Kobong sebagai:

“... kebenaran inkarnasi, [yang] harus dibedakan dengan penampilan kontekstualnya, barulah kemudian memasuki konteks lain. Dalam hal itu, kebenaran dapat saja tetap menggunakan bajunya semula atau juga mengubahnya, tergantung cocok atau tidak dengan konteks yang baru. Dalam arti ini, berlangsunglah akomodasi bajunya. Kebenaran mengenakan baju kontekstual yang sudah dimodifikasi tersebut. Akan tetapi, Kebenaran atau Firmanlah yang menentukan apakah baju itu cocok atau tidak. Firman tetap menjadi norma. Itulah akomodasi yang otentik.”^{14 15}

Ini berarti, kontekstualisasi dilihat sebagai usaha mengakomodasi, baik dengan cara modifikasi (sebagian) ataupun mengubah (seluruhnya) aneka bentuk yang tersedia., sehingga transformasi dapat menghasilkan apa “yang baik” dan “yang cocok” dengan Injil. Kembali yang menjadi penekanan Th. Kobong adalah bahwa Firman Allah atau Yesus Kristus memang harus menjadi norma untuk menilai kebudayaan Toraja, harus mempunyai peluang untuk mengubah ikatan-ikatan primordial di dalam budaya Toraja.¹³

3. Gereja Sebagai Tongkonan Baru

Judul ini ditempatkan pada bagian akhir pembahasan di dalam bukunya “Injil dan Tongkonan”. Gereja sebagai Tongkonan (persekutuan) baru menjadi

■* Lih. Theodorus Kobong. *Injil dan Tongkonan...*, hlm. 220

¹⁵ Lih. Theodorus Kobong. *Injil dan Tongkonan...*, hlm.206

bentuk nyata keseluruhan pergumulan Th. Kobong. Di dalam rangka memahami hakekat tongkonan dan gereja, Th. Kobong mencatat bahwa:

“dalam kebudayaan Toraja, perkataan tongkonan dapat mengungkapkan paham persekutuan, karena rumah tongkonan adalah rumah yang konkret, sekaligus menjadi lambang persekutuan. Begitu pula halnya dengan perkataan gereja, yang mengacu ke gedung sekaligus mengandung arti persekutuan orang-orang kudus.”^{16 17 18}

Kedua bangunan yang dijelaskan di dalam kutipan di atas, tidak hanya terbatas pada bentuknya tetapi juga pada komunitas yang ada di dalamnya. Masing-masing disebut sebagai persekutuan (tongkonan) dan persekutuan orang-orang kudus (gereja). Di dalam PGT, persekutuan orang-orang kudus yang dimaksud adalah persekutuan baru, yang kemudian bisa dibedakan dengan persekutuan lama, yang tidak kudus, kafir dan karena itu berdosa.

Memang kedua persekutuan itu bisa berseberangan tetapi bukan berarti tidak bisa hidup berdampingan. Lagi-lagi persoalannya bagi Th. Kobong akan tetap sama: “unsur-unsur manakah yang dapat, bahkan harus diterima? Sebab identitas kristen tidak boleh tenggelam dalam identitas Toraja, tetapi di pihak lain identitas Toraja itu seharusnya dapat merasa identitas baru itu sebagai identitas yang selaras dengan identitasnya sendiri.” Dalam hal ini Th. Kobong menawarkan mana yang harus dipilih: Kristus atau *pangala londok*, Injil atau *aluk*. Kristus dan *pangala tondok* \itek. dapat¹⁸ disatukan; keduanya tidak dapat menjadi kriteria secara bersamaan.

Meski demikian, ada nilai-nilai yang harus ditampung seperti *karapasan* (keselarasan, kedamaian), sedangkan yang ditolak adalah sistem *tana^l* (kasta), tongkonankrasi dan *a/z/Zmya*, karena hierarki *tana^l* bertentangan dengan persekutuan

¹⁶ Lih. Theodorus Kobong. *Injil dan Tongkonan...*,

¹⁷ Lih. Theodorus Kobong. *Injil dan Tongkonan...*,

¹⁸ Lih. Theodorus Kobong. *Injil dan Tongkonan...*,

di dalam Kristus,¹⁹ di mana tidak ada orang Yahudi dan Yunani, tidak ada orang merdeka atau budak. Persekutuan baru itu tidak didasarkan pada hierarki *tana*’, tetapi didasarkan pada iman kepada Yesus Kristus.

B. Gereja Lokal Menurut Aloysius Pieris

Tidak mungkin menemukan pokok-pokok teologi Aloysius Pieris tanpa mengenal konteks kemiskinan yang menimpa negerinya dan bagaimana ia sebagai seorang Kristen menghayati imannya di hadapan penganut agama-agama lain. Kedua hal ini menjadi titik tolak terhadap rekonstruksi teologi Pieris untuk memperoleh kerangka dan bangunan teoretisnya. Dari bangunan teoretis itulah Pieris mengembangkan suatu praksis, yaitu keterlibatan langsung ke dalam situasi di mana Pieris tadi berangkat.

1. Konteks Kegelisahan Aloysius Pieris

Ada dua hal yang memberi dorongan kuat kepada Pieris merefleksikan imannya berdasarkan apa yang terjadi dalam konteks di mana ia lahir dan dibesarkan. Di dalam sebuah pengantar yang diberikan untuk buku aloysius Pieris, Paul F. Knitter menunjuk letak kedua hal itu yakni “di dalam rasa sakit hatinya karena ketidakadilan yang ditimpakan pada bangsanya dan dalam ikatan batin yang dibawanya sejak lahir, yang dirasakannya bersama agama-agama bangsanya.” Rasa sakit hati dan ikatan batin yang menyatu di dalam diri Pieris inilah yang kemudian menghasilkan refleksi imannya. Ada semacam pertautan antara kemiskinan dan kereligiusan di dalam teologi Aloysius Pieris. Menurutnya, seperti yang dibahasakan kembali oleh Knitter:

¹⁹ Lih. Theodorus Kobong, *Injil dan Tongkonan...*, hlm. 323

“orang Kristiani tidak akan menanggapi secara memadai masalah kemiskinan di Asia, jika tidak menanggapinya dalam konteks dialog dengan agama-agama Asia, dan mereka tidak mungkin mengadakan pertemuan interreligius yang sejati dan berhasil jika mereka tidak mendasarkan dialog itu pada perhatian orang miskin.”²⁰

Apa yang diharapkan Pieris di sini adalah ditemukannya suatu Kristologi yang kontekstual, yang memberi dasar bagi gereja Asia untuk menemukan cara bergereja yang juga berfokus pada konteks kemiskinan dan agama-agama.

Sudah jelas apa yang membuat Pieris²¹ sakit hati: kemiskinan yang memilukan serta religiositas yang mengherankan. Untuk mengerti hal ini, Pieris memberi perhatian yang serius terhadap apa yang disebutnya sebagai dimensi religio-kultural konteks Asia, yang dicirikan dengan: heterolinguistik, integritas unsur kosmis dan metakosmis dalam agama-agama Asia, dan kehadiran hebat soteriologi (ajaran atau jalan keselamatan) non-Kristiani.“

Mengenai ciri yang pertama, Pieris mencatat bahwa:

“setidaknya Asia bisa dibedakan ke dalam tujuh zona linguistik besar, yaitu: zona *Semitis* yang berpusat di tepi barat Asia; Kelompok *Ural-Altais* yang tersebar di seluruh Rusia Asiatik dan Asia Barat Laut; kelompok keturunan *Indo-Iran* dan suku *Dravida* yang mempunyai habitat kulturalnya di Asia Selatan; dataran *Sirio-Tibet* yang jelas-jelas paling besar, terbentang dari Asia tengah sampai Timur Jauh; Sayap *Malayo-Polinesia*, yang terbuka ke Tenggara; Yang terakhir tetapi bukan yang terkecil adalah bahasa *Jepang* yang tak ada perbandingannya, membentuk kesatuan linguistik yang berdiri sendiri di ujung timur Asia.”

Dengan kenyataan seperti ini, Pieris secara tidak langsung ingin mengatakan bahwa yang dimaksud dengan kebenaran universal itu tidak terbatas di dalam salah ^{20 21 22 23}

.....
²⁰ Lih. pengantar yang diberikan Paul F. Knitter, dalam: Aloysius Pieris. *Berteologi dalam Konteks* ... hlm. 11-12. Buku ini diterjemahkan oleh Agus M. Hardjana dari “An Asian Theology of Liberation” dan diterbitkan Kanisius, Yogyakarta (1996). Terjemahan ini digunakan dengan tetap memperhatikan judul aslinya.

²¹ Keterangan mengenai Aloysius Pieris lebih lanjut bisa dibaca dalam Vitus Rubianto. *Paradigma Asia. Pertautan Kemiskinan dan Kereligiusan dalam Teologi Aloysius Pieris*. Kanisius, Yogyakarta (1997) dan Aloysius Pieris. *Berteologi dalam Konteks* ... Kanisius, Yogyakarta (1996)

²² Aloysius Pieris. *Berteologi dalam Konteks* ... hlm. 116. Meskipun selalu menggunakan kata “non-Kristiani”, namun secara umum, Pieris selalu mengacu pada salah satu agama metakosmis di Asia, yaitu Buddhisme dengan alasan bahwa Buddhisme tidak terbatas pada kelompok bahasa atau kebangsaan tertentu. Selain, itu, buddhisme dianggap sebagai agama yang, secara politis, paling ulet. Lih. Aloysius Pieris. *Berteologi dalam Konteks*... hlm. 121-122

²³ Aloysius Pieris. *Berteologi dalam Konteks*... hlm. 116-117

satu bahasa. Bahasa dianggap sebagai media untuk mengalami kebenaran. Banyak bahasa berarti bahwa ada banyak cara di mana orang bisa mengalami kebenaran, entah bagaimana, dan dengan caranya masing-masing. Jadi, bagi Pieris, bahasa merupakan *pengalaman* kenyataan, sedangkan agama menjadi tempat *pengungkapan-nya*, dan bukan sebaliknya.

Implikasi langsung dari heterolinguistik ini adalah bahwa apa yang berbeda di antara kelompok suku dan agama bukanlah bahwa yang satu adalah salah dan tidak cocok dengan suku dan agama yang lain, melainkan apa yang benar, dan terungkap di dalam bahasa yang satu tidak semestinya dipaksakan ke dalam bahasa yang lain. Untuk mengetahui bagaimana kenyataan fundamental yang ditangkap oleh bahasa, seperti yang disarankan Pieris, seseorang harus mengenal unsur-unsur kebudayaan Asia seperti: bahasa rakyat, mitos-mitos, dan legenda-legenda yang tak terbilang jumlahnya.²⁴ Ini tidak lantas membenarkan klaim bahwa semua unsur-unsur di setiap suku dan agama melulu benar, seakan-akan semua yang ada di sana baik pada dirinya sendiri. Bagi Pieris, semua itu (dalam hal ini: agama) tidak hanya memiliki dimensi yang membebaskan (kutub positif) tetapi juga dimensi yang memperbudak (kutub negatif). Kedua kutub ini juga ada di dalam kenyataan kemiskinan.²⁵

Ciri yang kedua adalah ditemukannya integritas unsur kosmis dan metakosmis dalam agama-agama Asia. Menurut Pieris, agama-agama kosmis, terutama yang ada di Sri Lanka, India, dan Birma menjadi menarik karena mereka tidak tampil dalam bentuk yang murni seperti di Afrika atau Oceania; dan tidak atau baru sedikit dijinakkan oleh agama metakosmis seperti di Indonesia dan Filipina; tetapi, secara praktis telah dijinakkan dan diintegrasikan ke dalam satu atau lain dari tiga *²³

²⁴ Aloysius Pieris. *Berteologi dalam Konteks...* hlm. 117

²³ Lih. Aloysius Pieris. "Asia's non-semitic religions and the mission of local Church". THE MONTH, No. 15 (1982), hlm. 83; bnd. Aloysius Pieris. *Berteologi dalam Konteks...* hlm. 73

soteriologi metakosmis, yaitu Hinduisme, Buddhisme, dan Taoisme.²⁶ Penekanan

pada integritas menunjukkan adanya perpaduan agama kosmis dan metakosmis sebagai dasar dan bangunan, sekaligus membuktikan bahwa pada tingkat kosmislah kegiatan teknologi dan sosio-politis mempengaruhi agama-agama besar. Jadi, soteriologi metakosmis tidak pernah ditemukan dalam bentuk teks (yang abstrak) tetapi selalu berbentuk konteks (yang nyata) di dalam pandangan-dunia religi kosmis dari kebudayaan tertentu.²⁷ Soteriologi bukan terutama berlaku nanti di seberang sana, tetapi mewujudkan dalam kehidupan sehari-hari melalui penggabungan yang saling melengkapi antara unsur kosmis dan metakosmis; di antara dua tingkat pengalaman yang di dalam Buddhisme disebut sebagai *lokiya* dan *lok'uttara*TM

Ciri yang ketiga adalah kehadiran hebat soteriologi non-Kristiani. Fakta menunjukkan bahwa Asia merupakan tempat lahirnya semua agama yang mengacu pada Kitab suci dunia termasuk Kristiani. Namun kenyataan sekarang agama Kristen hanya menjadi kelompok kecil, sekitar 3% dari seluruh penduduk Asia. Kenyataan ini segera menggugah batin Pieris untuk menemukan bagaimana kristianitas yang dianggapnya telah kehilangan “rasa Asia”-nya, berpikir menciptakan suatu teologi Asia.²⁹ Apa yang dimaksud dengan kehilangan “rasa Asia”-nya itu ditemukan Pieris terutama di dalam kreatifitas Buddhisme yang berhasil mewujudkan suatu cara berada, berpikir, dan bertindak; sehingga dalam kenyataannya, Buddhisme telah mampu berintegrasi secara positif dengan agama-agama kosmis dalam banyak kebudayaan di Asia.

²⁶ Lih. Aloysius Pieris. *Berteologi dalam Konteks...* hlm. 119-120

²⁷ Lih. Vitus Rubianto. *Paradigma Asia ...* hlm. 36. Aloysius Pieris. *Berteologi dalam Konteks ...* hlm. 123

²⁸ Penggunaan istilah “kosmis” dan “metakosmis” (bukan a kosmis) tidak langsung dipinjam Pieris dari para antropolog, tetapi berasal dari pemahaman diri orang Buddhis akan dua tingkat: *lokiya* dan *lok'uttara*. Lih. Aloysius Pieris. *Berteologi dalam Konteks ...* hlm. 120-121; bnd, Vitus Rubianto. *Paradigma Asia ...* hlm. 35-38

²⁹ Loih. Aloysius Pieris. *Berteologi dalam Konteks...* hlm. 123

Berdasarkan uraiannya, Pieris meringkaskan dilema Asia (Gereja di Asia) sebagai berikut: para teolog tidaklah (belum) miskin; dan kaum miskin tidaklah (belum) teolog! Dilema ini, setidaknya saling terkait dengan pemahaman gereja mengenai Yesus yang disebut Kristus. Oleh sebab itu, penulis akan menguraikan beberapa pandangan mengenai Kristologi yang berkembang di Asia.

3. Kristologi Kontekstual

Dengan tetap mempertimbangkan dimensi berganda yang diperlihatkan oleh agama dan kemiskinan, dan dalam rangka menemukan kristologi yang kontekstual, maka Pieris harus kembali kepada Yesus, tempat di mana para teolog yang lain juga bersandar. Tetapi yang membuat Pieris berbeda jelas di dalam bagaimana ia memahami “kehidupan spiritual”, yang tetap menempatkan apa yang disebutnya sebagai “*trichotomy* ke dalam *triple dichotomy*”,³⁰ yaitu:

1. Liturgi *versus* spiritualitas - fokus pada Liturgi Kehidupan
2. Spiritualitas *versus* keterlibatan sekular - fokus pada Teologi Salib
3. Keterlibatan Sekular *versus* liturgi - fokus pada Yesus sang Manusia

Artinya, masing-masing dari tiga bidang itu berhadapan dengan salah satu dari dua bidang yang lain (dikotomi), sehingga ketiganya tetap membentuk kesatuan di dalam satu lingkaran yang tak terputus (trikotomi).

Berkenaan dengan dikotomi yang pertama, Pieris ingin kembali mengingatkan bahwa liturgi tidak terutama menunjuk pada unsur-unsur dalam ibadah kristiani yang ritual, yuridis, eksternal, dan secara hierarkis dikendalikan. Tidak benar kalau spiritualitas kontemplatif pribadi harus menjadi syarat sebuah liturgi, karena hal itu

³⁰ Aloysius Pieris. *Spirituality and Liberation*., hlm. 1 (paper ditulis untuk memenuhi permintaan

Centro de Estudios, Publikasi di Lima, Peru 1984, dicantumkan di dalam sebuah buku untuk

akan *men-deritua/-kan* liturgi.³¹ Dengan keterangan ini, bisa dikatakan bahwa liturgi tidak bersifat individual tetapi komunal, diselenggarakan secara bersamaan. Liturgi tidak lain adalah pelaksanaan imamat Kristus. Liturgi merupakan sumber dan puncak keberadaan kristiani. Hal ini sesuai dengan tujuan pembaharuan liturgi yang dimaksudkan oleh Konsili Vatikan II, yaitu adanya perubahan kehidupan, dan bukan sekedar perubahan ritus. Itu berarti inkulturasi harus dimulai dari liturgi kehidupan.³² Liturgi dimengerti tidak terpisah dengan spiritualitas, karena spiritualitas itu sendiri menyangkut keseluruhan hidup manusia.

Menurut Pieris, keduanya menyatu di dalam Misteri Paskah Kristus.

Maksudnya, di mana misteri Paskah itu dilakukan, di sanalah liturgi yang benar terjadi. Di sana spiritualitas sejati dihayati. Bagaimanapun juga, Kristus tidak mati dalam rumah ibadat tempat liturgi tradisional, tetapi di luarnya, dan fakta ini kembali mempertegas jargonnya: “Ulu Christus ibi ecclesia.” Liturgi kehidupan, dengan demikian diartikan sebagai usaha “melepaskan [seseorang dari] pandangan legalistik menuju kepada sesuatu yang membebaskan; dari pesimisme yang menyimpang menuju teologi pengharapan; dari narsisisme ekklesiastikal menuju kepada keterlibatan yang serius di dalam dunia.³³ Keterlibatan serius bukan berarti seorang boleh makan secara mewah, sementara orang lain kelaparan. Bukan berdoa panjang-panjang sementara tidak ada aksi yang banyak-banyak untuk orang miskin. Terlibat harus berarti peduli, memberi perhatian lewat aksi kepada orang yang menderita. Itulah liturgi yang sebenarnya. Keterlibatan yang *ber-fokus pada liturgi kehidupan*. Terhadap dikotomi yang kedua, Pieris dibingungkan dengan perubahan

³¹ Aloysius Pieris. *Spirituality and Liberation.*, hlm. 3

³² Lih. Aloysius Pieris. “Inculturation: Some Critical Reflection: dalam *Vidyajyoti*, No. 11 (1993),

³³ Aloysius Pieris. *Spirituality and Liberation.*, hlm. 5

makna yang sering terjadi pada kata “kontemplasi” dan “aksi”. Contoh yang digunakan Pieris, dijelaskan sebagai berikut:

“di dalam bentuk-bentuk spiritualitas awal, aksi diartikan sebagai kegiatan mental yang mendahului proses batiniah menuju ke tataran kontemplasi yang lebih tinggi. Di dalam pengertian berikutnya, proses itu disebut sebagai tingkat-tingkat asketis dan mistis (atau lebih tepatnya, aspek-aspek) dalam diri si pendoa; yang pertama menekankan unsur aktif sementara yang terakhir menunjukkan unsur pasif dari manusia yang mencari Tuhan. Dengan demikian, pemerdekaan menuasia (kasus Pertama) dan rahmat ilahi (kasus kedua), keduanya tetap terlindungi.”³⁴

Jelas bahwa aksi berkaitan dengan urusan manusiawi, dan kontemplasi dianggap sebagai bentuk pengalaman akan Tuhan. Konsep-konsep ini, menurut Pieris, sebenarnya mencerminkan konsep geometris (vertikal-horisontal) dari abad pertengahan tentang Tuhan di atas manusia di bawah. Akibatnya :kaum kontemplatif [...] bertumbuh ke atas dengan jumlah yang sedikit sementara orang miskin, yang pada kelebihanannya kaum kontemplatif ini hidup, bertumbuh ke samping dengan jumlah yang terlalu banyak.”³⁵

Spiritualitas kaum kontemplatif seperti ini disebut Pieris sebagai spiritualitas feodal, yang dapat dirusak oleh pementingan diri sendiri karena tidak mengalir dari semangat *Kristus yang disalib* (dan dimuliakan). Apa yang menjadi kriteria untuk sebuah spiritualitas yang sebenarnya ditemukan Pieris pada bentuk pengingkaran diri (kenosis) Yesus. Spiritualitas kenosis ini dikembangkan Pieris dari model kontemplasi Ignatius dari Loyola, seorang kontemplatif dalam aksi.³⁶ Kenyataan *kenosis* ini ingin menjelaskan keberadaan pre-eksistensi Yesus yang diwujudkan dalam kerelaanNya meninggalkan “status”-Nya sebagai Putra Allah.³⁷ *Kenosis* dalam hal ini dipahami sebagai bentuk ketaatan kepada BapaNya, sekaligus

³⁴ Aloysius Pieris. *Spirituality and Liberation*., hlm. 8

³⁵ Aloysius Pieris. *Spirituality and Liberation*., hlm. 9

³⁶ Aloysius Pieris. *Berteologi dalam Konteks...* hlm. 29-30

³⁷ Yoseph Dedy Pradipto. *Kenosis: Menemukan Kristologi Aloysius Pieris...* hlm. 217

keberpihakannya pada orang miskin, kecil, dan lemah. Meninggalkan “status” di sini dapat dipahami sebagai tindakan melepaskan kehendak dan kepentingan sendiri untuk orang lain (Bapa-nya dan orang-orang tertindas). Tindakan itu dimulai pada kontemplasi padang Gurun menuju aksi demi kaum miskin dan terlantar. Jelas bahwa kontemplasi dan aksi - seperti yang diungkapkan Banawiratma - merupakan dua hal yang saling terkait, yang menekankan hubungan yang terus-menerus dalam gerak spiral.

Jadi kontemplasi dan aksi pada saatnya akan menghasilkan refleksi teologis yang berpangkal pada dan menuju ke situasi yang dialami bersama. Misalnya: penjajahan, penindasan, dan ketidakadilan,³⁸ yang berdampak pada kemiskinan dan penderitaan. Refleksi teologis ini menghasilkan satu bentuk semangat (spirit) yang didasarkan pada *pilihan untuk mengikut Yesus*, yang sejalan dengan *pilihan menjadi miskin dan berpihak pada kaum miskin*³⁹ Konsekuensi dari pilihan itu adalah adanya pengingkaran diri sebagaimana nyata dalam pengosongan diri Yesus yang menuncak pada kematianNya di kayu salib: fokus pada Teologi Salib. Berdasarkan hal ini, Pieris menarik satu kesimpulan bahwa “tanpa oengingkaran diri, baik doa kontemplasi maupun aksi adalah tipuan”.⁴⁰ Apa yang dimaksud dengan pilihan untuk mengingkari diri itu nampak di dalam dikotomi yang berikut.

Sehubungan dengan dikotomi yang terakhir, Pieris kembali mempersoalkan penggunaan dan pemaknaan kata ‘liturgi’ yang keliru memahami kedua sifat Yesus: keilahian Yesus (Anak-manusia) di satu pihak, dan kemanusiaan Yesus (Kristus Allah-Manusia) di lain pihak. Selama ini liturgi gereja dipahami sebagai “sumber

³⁸ Lih. Banawiratma, “Analisis sosol dan PembebasamRefleksi Teologis,” dalam: Banawiratma (ed.)

³⁹ Formulasi ini merupakan rangkuman dari tesis EATWOT tentang Spiritualitas. Lih. Aloysius Pieris. *Berteologi dalam Konteks...* hlm. 39

⁴⁰ Aloysius Pieris. *Berteologi dalam Konteks...* hlm. 30

dan puncak dari liturgi kehidupan” atau dalam pengertian Schillebeeckx disebut “liturgi sekular”.⁴¹ Menempatkan liturgi sebagai sumber dan puncak ternyata menghasilkan setidaknya dua hal: pertama, tekanan yang berlebihan pada peranan hierarki dalam liturgi, yang menurut Pieris dapat melemahkan dasar baptis liturgi; kedua, adanya usaha untuk menempatkan misteri kemanusiaan Yesus lebih rendah dari kehadiran Kristus secara simbolis dalam Gereja dan Liturgi Institusional.⁴²

Di sini, liturgi mendapat pengertian terbatas menunjuk pada serangkaian “susunan acara” yang berlaku di dalam ibadah-ibadah gerejawi. Dengan cara seperti itu sesungguhnya Pieris ingin menampilkan satu sisi dari kehidupan Yesus yang kurang diperhatikan oleh gereja. Di situ ada keterlibatan langsung dari Yesus, berjumpa dan berbagi kasih dengan orang miskin, orang sakit, nelayan, penagih pajak, pengemis, anak-anak, bahkan perempuan yang hampir saja menjadi sasaran “lempar batu” laki-laki saat itu. Keterlibatan langsung Yesus di dalam persoalan hidup manusia menuntut gereja untuk mengakui bahwa Kristus hadir tidak terutama di gereja tetapi di luarnya. Konsekuensinya di mana Kristus ada, di situ Gereja ada. Pengertian ini meyakinkan Pieris bahwa inkarnasi Kristus Sejarah secara sakramental hadir dalam bentuk daging dan darah manusia, dan terutama bukan dalam bentuk legitimasi kehadiran Kristus Gnostik dalam komunitas dan ibadah yang terlembagakan.

Kristus harus menjadi lebih penting dari pada gerejanya. Gereja yang meletakkan fokus pada Yesus Sang Manusia, itulah gereja sejati. Memilih Yesus sama artinya mengaku bahwa di mana ada Kristus, di situ ada Gereja. Ketika Yesus hidup bersama-sama dengan orang miskin dan tertindas, seharusnya gereja berada di

Edward Schillebeeckx dikutip dalam: Aloysius Pieris. *Spirituality and Liberation*. Hlm. 13

⁴² Aloysius Pieris. *Spirituality and Liberation*. Hlm. 14; bnd. Aloysius Pieris. *Berteologi dalam Konteks...* hlm. 34

sana. Ketika Yesus memilih untuk mendahulukan orang miskin, itu berarti gereja

harus mengambil pilihan yang sama. Cara Yesus memproklamirkan diriNya, ditemukan oleh Pieris di dalam dua aksioma yang saling menegaskan, yaitu: “adanya pertentangan yang tak terdamaikan antara Tuhan dan Mammon dan perjanjian yang tak terbatalan antara Tuhan dan orang miskin (sebuah fakta pertahanan terhadap musuh mereka bersama, yaitu Mammon).”⁴³ Implikasi dari ungkapan “tak terdamaikan” dan “tidak terbatalan” harus mengarah pada pendamaian (melalui Yesus) sebagai pemenuhan janji Allah pada salib, “Yesus adalah perjanjian antara YHWH (Tuhan, Ilahi) dan dunia yang tidak dikenal.”⁴⁴

Inkarnasi, dengan demikian, tidak hanya diartikan sebagai tanda penebusan dosa, atau pemulihan hubungan antara Allah dan manusia yang telah rusak. Lebih dari pada itu, Pieris melihat inkarnasi sebagai;

“... kesimpulan dari sebuah proses restropeksi yang dibuat dalam terang pengagungan pada salib (kematian-kebangkitan). Salib memberikan pengertian kepada inkarnasi dan bukan dengan cara yang lain”. Bahwa “daging, yang padanya Finnan mewujudkan, bukan sekedar humanity dan human nature yang abstrak, tetapi human person yang konkret dalam situasi ketidakberdayaan.”

Yesus tidak hanya ilahi tetapi juga manusiawi yang berpribadi. Satu identitas yang terlalu sering diabaikan, padahal pada pribadi itulah spiritualitas kenosis mewujudkan. Pilihan Yesus mengambil jalan untuk mengosongkan diri menjadi simbol ketidaksetujuan Allah terhadap segala ketidakadilan, penindasan dan penyalahgunaan kekuasaan. Dalam pengertian seperti ini, inkarnasi menjadi proses pemerdekaan manusia seutuhnya!

Sehubungan dengan hal itu, apa yang disesalkan oleh Pieris kemudian adalah bahwa “pemahaman para teolog Asia mengenai Kristus di antara para pembawa

⁴³ Aloysius Pieris. “A Theology of Liberation in Asian Churches?,” dalam: *The Month*. No. 19 (1986), hlm. 236

⁴⁴ Lih. Aloysius Pieris. *Fire and Water...* hlm. 150

⁴⁵ Aloysius Pieris. *Christ Beyond Dogma ...* hlm. 7

pesan pembebasan (para pendiri agama-agama) merupakan gagasan inkarnasi yang mereduksi daging dari Alkitab ke dalam humanitas para filsuf.”⁴⁶ Inkarnasi yang tidak menaruh perhatian pada Yesus sebagai manusia yang berpribadi. Dengan istilah “human person”, tekanannya diletakkan pada Kristus sebagai pribadi, yang tidak mempunyai tempat untuk dilahirkan (Luk 2:7), untuk meletakkan kepalaNya (Mal 8:2), atau untuk dikubur (Mat 27:60); Kristus yang lapar, haus, telanjang, sakit, tidak mempunyai rumah dan terbelenggu oleh rantai-rantai sosial (Mat 25:31-46); Kristus yang dikejar-kejar oleh Herodes (Mat 2:13), pemimpin yang tidak dikehendaki (Yoh 19:14-15), dihujat (Luk 23:1-8) dan diikat di gedung pengadilan (Mrk 15:16), disiksa para serdadu (Mat 27:26), dan akhirnya Kristus menjadi kurban fanatisme iman dan oportunisme politis (Mat 27:11-23); yang ditempatkan di tengah-tengah para penjahat (Luk 23:29).⁴⁷ Jadi, keunikan Yesus tidak terletak pada “*hipostatic union of divinity and humanity in the divine Person*” melainkan dalam kontinuitas-Nya menjadi “*the Corporate Person*” yang disebut Kristus.⁴⁸

Bagi Pieris istilah *humanity* dan *human nature* merupakan konsep yang abstrak, yang berbeda dengan *human person* yang konkret di dalam situasi *brokenness*. Oleh karena itu, dalam konteks India khususnya, Pieris mengakui bahwa dalam definisi Kristologi dogmatis awal yang diekspresikan berdasarkan kategori-kategori filsafat dan antropologi Yunani tidak dapat dihubungkan dengan kerangka berpikir orang India. Menurutnya, rumusan Chalcedonian tidak memiliki arti jika, diterjemahkan ke dalam berbagai bahasa orang Asia. Karena itu, ia menggunakan konsep *avatara* dalam pemikiran orang India untuk menunjukkan

⁴⁶ Aloysius Pieris. *Christ Beyond Dogma* ... hlm. 7

⁴⁷ Lih. Aloysius Pieris. *Berteologi dalam Konteks* ... hlm. 37; ayat-ayat tersebut ditulis kembali berdasarkan kronologi lahir, hidup, dan karya, serta kematian Yesus

⁴⁸ Aloysius Pieris. *Christ Beyond Dogma*... hlm. 7

konsep inkarnasi yang dipahami oleh orang Kristen.⁴⁹ Dengan menghindari setiap konsep yang sifatnya abstrak, Pieris kemudian lebih memahami Firman Allah yang berinkarnasi itu dengan istilah Ibrani/ biblis: *dabar* (kekuatan eksekutif yang bermaksud untuk *merubah* dunia), dan bukan dengan konsep filosofis: *logos* (prinsip rasional yang berfungsi untuk *menafsirkan* dunia).⁵⁰ Istilah “merubah dunia” tidak bermaksud untuk menguasai dunia, melainkan mengarahkan dunia kepada pemenuhan yang didasarkan pada kasih kepada Allah dan kasih kepada sesama. Dengan cara seperti ini, Pieris kemudian menggantikan pemahaman “iman yang mencari pengertian” dari mazhab Scholastik menjadi “iman yang mengharapkan pembebasan.”⁵¹ Dengan jelas, pemahaman Pieris mengenai Yesus diringkaskan ke dalam tiga formula yang disebutnya *sutra*?² sebagaimana yang ditegaskan kembali oleh Hans Waldenfels, yaitu:

- Formula 1 : Love is God’s mvn Self as well as God’s Word to us
- Formula 2 : God’s Word to us is Jesus, both eliciring and embodying our love for God and neighbour
- Formula 3 (1) Jesus is God’s Two-edge Word in Conflict with Mammon
(2) Jesus is God’s Convenantal Word of Promise to the poor.⁵³

Keseluruhan uraian mengenai peristiwa kristologi diringkaskan dengan menggunakan konsep *sutra*, membawa Pieris pada beberapa implikasi pada ekleziologi, yaitu (1) menerima tradisi asketis (tidak radikal) seperti yang dipraktikkan Yesus, (2) gereja menjadi titik temu antara spiritualitas monastik dan

^{1,9} Mengutip Aloysius Pieris, Hans Waldenfels. “Christ Beyond dogma”? Some Remarks on Aloysius Pieris’ Renewal of Christology., dalam: Robert Crusz (ed). *Encounter With The Word. Essay to Honour Aloysius Pieris s.j.* the Ecumenical Institute for Study and Dialog, Sri Lanka (2004), hlm. 213

⁵⁰ Aloysius Pieris. *Christ BeyondDogma* ... hlm. 4; bnd. Hans Waldenfels. “Christ Beyond dogma”? ... hlm. 217

⁵¹ Ungkapan ini disebut Pieris sebagai *sutra*, diambil dari Konstitusi Vatikan II. “Dia [Maria] berdiri di antara orang miskin dan rendah hati yang adalah milik Allah, yang dengan yakin menanti [sperattl] dan menerima keselamatan [sa/trfww] dariNya.” Lumen Gentium No. 55, dalam Aloysius Pieris. *Christ Beyond Dogma* ... hlm. 5

⁵² Konsep *sutra* dari Pieris kurang (atau tidak dipengaruhi oleh pemahaman orang Kristen mengenai dogma. Lih. Hans Waldenfels. *Christ Beyond dogma? Some* ... hlm. 212
Hans Waldenfels. *Christ Beyond dogma? Some* ... hlm. 217

spiritualitas kosmis dari religiositas Asia, (3) gereja harus belajar merendahkan dirinya untuk memperoleh kredibilitasnya dan (4) berusaha tidak mempertahankan identitasnya, karena dengan demikian gereja memperolehnya.⁵⁴ Implikasi ini secara langsung mengajak gereja untuk terbuka dan terlibat dalam pergumulan Asia. Itulah spiritualitasnya. Semacam satu kekuatan transformatif yang menempatkan Kristus sebagai teladan. Spiritualitas transformatif yang tidak menemukan Kristus di dalam gereja, tetapi di dalam seluruh kehidupan manusia; spiritualitas yang tidak mengasingkan diri untuk pencarian Kristus di dalam praktek-praktek kontemplatif, tetapi pada kontemplasi dan aksi yang saling melengkapi; tidak menjadikan ke-Manusia-an Kristus pudar, tetapi menjadikanNya sebagai titik tolak untuk menghargai kemanusiaan manusia. Apakah melalui spiritualitas transformatif ini, Pieris kemudian menginginkan adanya suatu revolusi ekklesiologi? Ataukah revolusi itu, lebih merupakan sebuah proses menjadi *the church of Asia*? Yang jelas bahwa spiritualitas itu akan terjadi di dalam suatu komunitas yang didasarkan pada konteks keprihatinan Pieris. Suatu komunitas yang disebutnya sebagai "*Basic Human Community*".

⁵⁴ Yoseph Dedy Pradipto. *Kenosis: Menemukan Kristologi Aloysius Pieris* ... hlm. 122-127