

Kecenderungan-Kecenderungan Dalam Teologia Di Asia Dewasa Ini

A. A. Yewangoe

Abstract

Asia is described as an ocean of richness theological reflections themes. There are many different and various subjects that arise from Asia theological play ground needed to be reflected. Writer of this paper provides us with valuable informations and remarks on various themes or subjects that are circulating in theological discourse in various Asian countries and different theological schools. This paper shows clearly that theological reflection in Asia is a vivid and ongoing process due to various situation facing by christian people in every Asian country.

Key word: Theology, Misiology and dialogue among religious tradition

Pendahuluan

Berbicara mengenai arah dalam teologia Asia dewasa ini bukanlah hal yang sederhana. Apa yang disebut teologia Asia itu sendiri sangat beraneka ragam, sama seperti beranekaragamnya situasi Asia dari mana teologia itu diusahakan. Ada berbagai-bagai latar belakang yang patut dipertimbangkan : agama, kebudayaan, sejarah dari bangsa-bangsa itu sendiri, kecenderungan-kecenderungan ideologis yang mempengaruhi negeri-negeri tersebut dan sebagainya. Karena itu sulit untuk mendapatkan satu wajah yang bersifat menyeluruh dan satu dari teologia Asia. Aloysius Pieris, seorang teolog dari Sri Lanka misalnya, berkata-kata tentang dua kenyataan besar yang merupakan ciri khas Asia yang oleh teologia harus diperhatikan secara serius, bahkan harus menjadi titik tolak, apabila teologia harus benar-benar menjadi teologia yang menjawab kebutuhan-kebutuhan Asia. Kedua kenyataan besar itu adalah kemiskinan yang mencolok (*The Overwhelming Poverty*) dan keberagaman yang multi wajah (*The Multifaceted Religiosity*).

Karena itu tidak ada yang dapat dibuat selain dari pada sekedar mencatat kecenderungan-kecenderungan tertentu yang timbul dalam upaya berteologia itu. Selain itu kita perlu membatasi catatan kita hanya pada teologia yang timbul sesudah Perang Dunia II. Bagi Asia masa sesudah Perang Dunia II itu penting karena pada saat itulah banyak negeri-negeri yang tadinya berada di bawah penjajahan Barat menjadi negara-negara merdeka yang berdaulat. Semangat nasionalisme yang dalam masa Pra PD II bertumbuh dan berkembang sekarang diwujudkan dalam pendirian negara-negara tersebut. Nasionalisme itu juga dipengaruhi oleh berbagai-bagai ideologi baik yang berasal dari luar maupun yang bertumbuh dari dalam negeri sendiri.

Bagi kebanyakan gereja-gereja di Asia, inilah pula masanya mereka berumbuh dan berdiri sendiri, paling tidak secara institusional. Masa-masa ini bukanlah masa yang mudah karena pada saat yang bersamaan didesak pula untuk mencari identitasnya sendiri. Pencarian identitas itu dapat menimbulkan krisis dalam gereja. Pada satu pihak gereja-gereja harus menyatakan diri sebagai bagian dari masyarakat Asia, yang nota bene karena warisan sejarah sering dicurigai sebagai agen-agen dari kolonialisme dan imperialisme yang dibawa oleh bangsa Barat, tetapi serentak dengan itu gereja-gereja harus menyatakan kesatuannya dengan gereja-gereja di seluruh dunia termasuk gereja-gereja Barat itu. Mengenai tuduhan kolonialisme dan imperialisme ini kita ingat misalnya akan kata-kata Nehru dalam *Autobiographynya* di mana ia melihat gereja sebagai yang melayani Imperialisme Inggris, dan memberikan baik kepada kapitalisme maupun imperialisme suatu tudung moral dan kekristenan.² Tidak selalu gereja sukses mengatasi ketegangan ini. Ada gereja yang mengambil sikap ekstrim dengan sama sekali tidak tahu menahu dengan persoalan Asia, hal yang terus menerus merupakan sasaran para teolog Asia sampai saat ini. Pada pihak yang lain ada pula gereja yang sama sekali melepaskan hubungannya dari gereja-gereja di Barat, misalnya sikap gereja-gereja di RRC segera setelah Revolusi Oktober berhasil.³ Ada pula perasaan ketidakberdayaan gereja menghadap dunia sekitarnya. Samartha misalnya mensinyalir bahwa perasaan sebagai minoritas di Asia itu berjalan bersama dengan kenyataan bahwa di dalam banyak negeri di Asia gereja-gereja merasa peranannya sudah hilang dan tanpa daya.⁴

Kecenderungan-kecenderungan teologia di Asia dalam masa-masa ini barangkali dapat ditipekan sebagai upaya untuk memperoleh identitas sendiri, yaitu upaya-upaya untuk keluar dari warisan-warisan

teologia yang lampau yang tidak menguntungkan, dan pada saat yang sama memperlihatkan kesetiakawanan dengan bangsa-bangsa Asia, bertolak dari dan berdiri tegak dalam bumi Asia sendiri. Yang dimaksudkan adalah sampai berapa jauhkah gereja-gereja di dalam upaya teologianya secara serius mengambil segala pergumulan dan pengharapan Asia, seperti telah dikemukakan di atas, sebagai titik berangkat dan sekaligus tujuan teologianya. Itulah yang oleh Pieris diacu sebagai kemiskinan dan keberagaman. Cukup lama juga gereja-gereja di Asia tidak memberikan perhatian yang serius terhadap kedua hal tersebut. Kalaupun diberikan perhatian, maka perhatian itu tidak lebih dari sekedar menempatkan keduanya sebagai obyek kharitativ (dalam halnya kemiskinan) dan sebagai obyek yang harus dibinasakan (dalam halnya keberagaman, boleh ditambah juga kebudayaan-kebudayaan Asia). Kalau gereja-gereja di Asia tidak sekedar menjadi gereja di Asia tetapi juga menjadi gereja dari orang-orang Asia, kata Pieris maka kedua kenyataan besar tadi harus diambil secara serius.⁵

1. Kecenderungan-kecenderungan Teologia

Dalam upaya mencatat kecenderungan-kecenderungan teologis

ini kita akan memusatkan diri pada beberapa tema-tema tertentu yang timbul dalam teologia di Asia selama masa-masa sesudah perang Dunia ke II itu. Untuk itu terutama bahan Dr. A. G. Honig yang ditulisnya dalam *exchange 32/ 33, 1982*.⁶ Akan dipakai dan dilengkapi dengan berbagai-bagai bahan yang diperoleh dari sumber-sumber lain.

Kontekstualisasi teologia sebagai hal yang tidak mungkin diabaikan. Jelas bahwa kecenderungan teologia di Asia yang sedang mencari identitasnyaitu menganggap kontekstualisasi teologia sebagai yang tidak mungkin diabaikan. Malah kontekstualisasi dilihat sebagai kondisi bagi pemikiran teologis yang benar. Untuk menjawab

pertanyaan mengapa kontekstualisasi harus dilakukan Honig mengutip

antara lain pendapat Antonia B. Lambino:

a. Bahwa teologia tidak saja dilihat sebagai suatu aksi intelektual. Dunia simbol-simbol yang kuat, yang mendahului refleksi terdapat di

dalamnya dan menjadikan kapasitas-kapasitas intuitif para teolog itu bekerja. Simbol-simbol ini ditentukan oleh konteks kultural yang spesifik.

b. Masalah-masalah yang dipilih merupakan satu bagian yang esensial dari metode. Pelaksanaan dari seluruh teologia ditentukan oleh pertanyaan-pertanyaan dan masalah-masalah.

c. Teologia tidak pernah boleh merupakan tujuan di dalam dirinya sendiri. Merupakan tugas teologia untuk melayani orang-orang percaya yang mau tidak mau harus hidup dalam suatu konteks kultural tertentu. Karena itu suatu teologia yang tidak punya sangkut-pautnya dengan konteks, tidak akan bermanfaat bagi gereja setempat.⁷

Secara jelas kita mendengarkan suara yang tidak puas terhadap usaha teologia di Barat yang terlampau intelektualistis, abstrak dan yang tidak menjawab tantangan kongkrit yang dihadapi manusia.

Dengan demikian maka yang dimaksudkan dengan kontekstualisasi itu adalah tidak lain dari upaya untuk memahami Injil dalam konteks yang riil. Konteks tersebut tidak hanya ditentukan oleh tradisi kultural dan religius tetapi juga oleh situasi sosial-ekonomis politik masa kini. Ini berbeda dengan adaptasi, di mana kebenaran universal amanat Alkitab diadaptasikan pada kebudayaan-kebudayaan regional dan lokal yang berbeda-beda, diungkapkan dalam bahasa-bahasa kebudayaan-kebudayaan tersebut.

Mengapa teologia Barat dianggap tidak memuaskan?

Secara implisit dalam uraian di atas sebenarnya sudah terasa bahwa teolog Asia melihat teologia Barat sebagai tidak memuaskan. Sudah disebutkan bahwa teologianya sangat bersigat intelektualistis dan sebagainya. Injil juga dilihat sebagai yang menggunakan baju Barat dalam penyampaiannya. Ini menyebabkan identitas orang Asia ditindas. Orang Asia tidak lagi mempunyai kebebasan untuk menyatakan imannya dalam dirinya sendiri.

Karena itu teolog-teolog Asia wajib untuk menolak penindasan tersebut. Lambino melihat teolog-teolog masa Asia masa kini sebagai *transitional theologians* yang pada waktu 'tibanya zaman baru' mempersiapkan jalan bagi teolog-teolog generasi masa depan. Tentu saja ini mesti begitu sebab suatu jenis teologia tidak akan muncul dalam suatu masa yang pendek. Apalagi suatu teologia itu bukannya dibuat tetapi lahir. Ia mesti lahir dari suatu pengalaman iman di tengah-tengah

dunia Asia yang mengelilinginya dan di dalam upayanya menjawab tantangan-tantangan tersebut. Ia adalah buah dari suatu spiritualitas baru. Karena itu suatu teologia sungguh-sungguh penat.⁸ Hanya apabila ia mempunyai watak ini. Maka jelaslah mengapa teologia Barat tidak memuaskan.

Pendekatan

Bagaimana mengupayakan teologia Asia yang "genuine" dan penat, telah dilakukan berbagai-bagai pendekatan:

1. Upaya mengungkapkan pembebasan dalam "bahasa" Asia sendiri. EATWOT Wennappuwa, Sri Lanka, 7-20 Januari 1979 menegaskan hal ini. Di sini penting ditekankan konteks kemiskinan yang tidak saja memiliki nilai negatif (*forced poverty*) tetapi juga nilai positif (*voluntary poverty*)¹⁰. Dalam EATWOT Dar es Salaam, 5-12 Agustus 1976, paham tentang kemiskinan sebagai kesalahanditolak sebagai yang tidak penat, suatu tipe teologia akademis yang dipisahkan dari aksi.
2. Cara pendekatan lain di mana dialog dengan kebudayaan Asia yang spesifik dianjurkan seperti misalnya yang dilakukan oleh Jung Young Lee, seorang teolog Korea Utara yang sekarang bermukim di Amerika Serikat. Dalam bukunya *Theology of Change*.¹¹ Ia antara lain mengemukakan bahwa suatu teologia Asia dapat memberikan sumbangannya kepada ajaran tentang Allah apabila hal berubahnya Allah diambil sebagai titik tolak dan yang sekaligus merupakan alternatif terhadap teologia barat yang menerima ketidakberubahan Allah. Berikut dialog dengan iman-iman lain yang hidup dan tradisi-tradisi Agamani Asia, seperti misalnya yang dianjurkan oleh Choan Seng Song¹² dan Stanley J. Samantha.¹³ Pertanyaan pokok di sini adalah apakah tempat Hinduisme, Budhaisme, Islam, agama-agama suku dalam sejarah keselamatan?

Arah-Arah Umum Dalam Pendekatan-Pendekatan Teologia Di Asia

Walaupun terdapat pendekatan yang berbeda-beda dalam upaya berteologia di Asia, namun terdapat juga arah yang bersifat umum. Pieris berkata-kata tentang "*Participatory Theology*". Ia mengartikan teologi dalam konteks Asia sebagai penjelasan dari theopraxis, yang berarti bukan saja peraturan tingkah laku Kristen diantara orang-orang non Kristen, tetapi 'Pengalaman Allah' dari umat Allah melintasi batas-batas gereja. Pieris : "*In the borderless abyss only religion and poverty have a same source*".¹⁴ Pieris kemudian menyimpulkan bahwa teologia

di Asia adalah penyingkapan Kristen dari pengalaman non-Kristen terhadap pembebasan.¹⁵

Song berbicara tentang pendekatan intuitif terhadap realitas di Asia, khususnya di Cina dan Jepang dalam kontras dengan pendekatan konseptual dan rasionalistis terhadap realitas di samping segala realitas di Barat. Dalam pandangan Song orang-orang Barat dan sampai kepada derajat tertentu juga teologianya telah kehilangan perasaan kesatuan kehidupan, padahal kehidupan itu sendiri sangat terintegrasi dalam keseluruhan kehidupan kosmos dan Dia yang memelihara alam semesta dengan Firman dan kuasa-Nya. (Ibr 1:3).¹⁶

Tema-tema Teologia di Asia

Beberapa tema-tema yang menonjol dalam upaya berteologia di Asia dapat dicatat sebagai berikut:

1. Kristologi : menarik untuk dicatat bahwa penghormatan dan pemahaman terhadap Kristus di Asia tidak saja berasal dari orang-orang Kristen tetapi juga dari orang-orang bukan Kristen. Sangat terkenal Gandhi misalnya yang menghormati Yesus (walaupun sama sekali ia tidak berminat kepada Yesus yang historis) karena prinsip kasih dan yang memperjuangkan perlawanan tanpa kekerasan. Khotbah di bukit bagi Gandhi adalah prinsip-prinsip hidup yang mestinya dilaksanakan oleh umat manusia. Vivekananda mendesak agar diadakan pemisahan antara kepribadian Yesus yang bersifat partikularistis itu dengan prinsip kekristusan yang universal, sebab, merupakan suatu ketidakpastian untuk membangun agama atas seorang yang historis. Nehru berkata-kata tentang Yesus sebagai seorang "Pemberontak Besar" terhadap orde yang ada, yang sederajat dengan Budha.¹⁷ Dari sini tersiratlah apa kira-kira yang orang Asia pahami mengenai Yesus dan apa kira-kira yang mereka inginkan dari Dia. Gereja-gereja di Asia dengan demikian ditantang pula untuk "to own the faith". Dalam bahasa Nacpil, teolog dari Filipina, orang Asia diminta untuk ketemu dengan Yesus sendiri, bukan dengan melalui para missionaris. Teladan yang patut diikuti dalam hal ini, menurut Nacpil, adalah seorang wanita Samaria itu (Yoh 4:39-41) yang secara langsung mendengar berita keselamatan dari Yesus dan yang juga secara spontan menyampaikan kepada sesamanya.¹⁸

Selanjutnya ditekankan bahwa Allah yang bertindak dalam sejarah itu tidak saja membatasi konteksnya dalam sejarah gereja, tetapi juga sejarah dalam konteks-konteks kita yang spesial. Pertanyaan mendesak

di sini adalah apakah makna inkarnasi Yesus dalam konteks-konteks khusus-khusus tadi. Ada kecenderungan besar di Asia untuk menggambarkan Kristus kosmik dalam hubungannya dengan kebudayaan-kebudayaan dan agama-agama di Asia. Samartha melihat justru di sinilah terletak kekuatan dari sumbangan para teolog Asia, di mana terdapat refleksi dan rekonstruksi Kristologis. P. Chenciah, seorang teolog dari India, menggambarkan Kristus sebagai suatu representasi tahap baru dalam evolusi manusia ialah Manusia sejati, Manusia Baru.¹⁹

Dalam hubungan dengan makna kosmik Kristus itu, ditekankan bahwa Kristus tidak hanya terdapat dan giat dalam gereja, tetapi juga dalam sejarah/kosmik. Menurut Niles, minat yang besar terhadap makna kosmik Kristus ini bukan sekedar menyangkut pertanyaan bagaimana menjadikan Yesus Kristus orang Asia, tetapi bagaimana kita dapat memahami, mengerti dan mengakui Yesus sebagai yang hadir dalam kebudayaan-kebudayaan dan sejarah-sejarah Asia. Pertanyaan pokok di sini bukan hanya siapakah Yesus tetapi terutama apakah maksud kedatangan-Nya sendiri untuk menjelmakan diri dalam pribadi-pribadi dan peristiwa-peristiwa yang khusus. Ini dilihat oleh Song sebagai aktivitas Allah yang bergerak dari ciptaan ke Inkarnasi yang telah berlangsung sejak permulaan waktu. Sejarah di sini dilihat sebagai bagian dari totalitas yang dirangkumi oleh kerangka ciptaan dan inkarnasi yang adalah dua momen dari kata Allah yang satu dan sama.²¹ Cerita ciptaan tidak lain dari ceritera keselamatan. Dimana ada ciptaan, kata Song, maka disanalah penebusan. Sebaliknya, dimana ada penebusan, maka di sanalah ciptaan.²³ Ciptaan, berarti Allah menjadi sesuatu yang lain dari diri-Nya sendiri. Inilah persis seperti yang dimaksudkan inkarnasi dalam Injil Yohanes. Yesus Kristus adalah pertemuan antara ciptaan dan inkarnasi itu. Ialah pusat dari segala sesuatu dalam ciptaan, inkarnasi dan penyempurnaan. Ia bukanlah sekedar satu titik historis dalam garis waktu, tetapi adalah dimensi. Dalam hubungan ini Song menegaskan bahwa messianisme bukanlah monopoli agama Alkitab. Kristologi ini membukakan jalan untuk menjembatani jarak antara gereja dengan kebudayaan-kebudayaan dan agama-agama dari bangsa-bangsa. Artinya di sini bahwa bagaimanapun Kristus harus difahami sebagai Yang sudah ada di dalam kebudayaan bangsa-bangsa tersebut, jauh sebelum kekristenan itu sendiri datang.²⁴ Dalam hubungan ini Khing Maung Din, seorang teolog burma, berkata-kata tentang tugas teologia Kristen di Burma sebagai yang berupaya untuk menemukan bagaimana, kapan dan dalam cara apa Kristus yang

hidup itu telah datang bahkan sebelum kekristenan itu datang di Burma.²⁵ Ds. Amalorpavadass berkata-kata tentang agama-agama dunia dan realitas-realitas dari orde temporal yang mesti dilihat sebagai yang dicakup dalam rencana penyelamatan Allah yang universal dan penggenapan historisnya.²⁶ Kecenderungan berfikir yang sama kita temukan pula di Cina. Dalam satu nomor *One World* diceriterakan bagaimana para pemuda gerejawi Amerika Serikat mengunjungi Cina ketika Cina mulai terbuka pada tahun 1988. Dalam salah satu pidato pemimpin rombongan Amerika itu bersyukur kepada Tuhan karena sekarang Kristus datang lagi mengunjungi Cina. Pendeta setempat menjawab dengan keras, bahwa itu tidak benar karena Kristus tidak pernah meninggalkan Cina selama ini. Pandangan serupa kita lihat pula pada R. Panikkar. *The Unknown Christ of Hinduism*.²⁷ Kita menemukan di sini bahwa penyelesaian ditemukan dalam suatu Kristologi kenotis dari sudut watak kosmologis.

Pieris dalam upayanya untuk ‘mencari wajah Asia dari Kristus’ menekankan bahwa pencarian itu baru mendapatkan pemenuhannya apabila kita berpartisipasi dalam pencarian Asia sendiri dalam jurang yang tak terduga dalamnya, di mana agama dan kemiskinan kelihatannya mempunyai sumber yang sama: Allah yang telah memproklamirkan mammon sebagai musuh-Nya (Matius 6:24). Dengan perkataan lain, gereja kata Pieris, harus menghilangkan dirinya sendiri dalam partisipasi total dengan orang-orang di luar gereja. Ini disebutnya Praxis, sedangkan fokusnya bukanlah “Kehidupan Kristen yang dialami dalam gereja dalam kehadiran orang-orang non Kristen” tetapi adalah “Pengalaman Allah” (yang sekaligus adalah “*the man concern*”) dari umat Allah sendiri yang hidup di luar gereja dan diantara siapa gereja disebut menghilangkan dirinya sendiri dalam partisipasi total.²⁸

2. Ciptaan-keselamatan; pertanyaan pokok yang ditanyakan adalah dalam cara apa dan bagaimana warisan spiritual yang berasal dari kebudayaan dan agama-agama Asia dikaitkan dengan karya penyelamatan Allah dalam Yesus Kristus. Song, dalam upayanya menjawab persoalan ini, menekankan pada kosmik Kristus, dan seperti telah dikemukakan, terdapat hubungan yang erat antara ciptaan dan inkarnasi. Dalam pada itu Song juga menyadari adanya bahaya pantheime, namun tetap menekankan pentingnya pemahaman Kristen terhadap “*being*”.²⁹ Samartha sebagai murid Paul Tillich, dan berasal dari latar belakang India mempunyai kesediaan untuk menerima makna kosmik Kristus dan Allah sebagai “*the Ground of Being*”. Itulah sebabnya

ia mencoba untuk merencanakan suatu Kristologi dengan bertolak dari latar belakang advaita, kesatuan dari segala kehidupan : manusia, alam, Allah yang dipahami dalam suatu proses yang berlangsung secara kekal. Sejarah dan alam dikandung dalam keseluruhan kehidupan Allah. Dimensi ada mempunyai suatu kepentingan khusus oleh sebab konsepsi yang kuno mengenai Brahman. Konsep ini membutuhkan dimensi ada ini. Ia mempersatukan dirinya sendiri dalam setiap ada individual.

Dalam hubungannya dengan pandangan Raymon Panikkar yang mengidentikkan Kristus dengan Brahman, Samartha tidak menyetujuinya. Memang Samartha mengakui bahwa adalah maksud Panikkar untuk memperlihatkan bahwa Kristus mestinya dipahami sebagai dasar dari segala keberadaan, dan bukan sekedar gejala temporer yang berlangsung di atas pentas sejarah yang fana. Tetapi pada pihak lain, Samartha sangat sadar bahwa mengabaikan hakekat historis dari Kristus akan mempunyai akibat-akibat yang merugikan dalam konteks spiritual Hindu yang akan menyerap manusia ke dalam proses alam. Samartha: *"It would be unwise to separate the historical and the cosmic in understanding the nature of Christ. It is of crucial importance to see that the ontological concern does not swallow up the historical fact of Jesus Christ"*.³⁰ Samartha mengingatkan bahwa dalam hinduisme modern sendiri suatu interpretasi yang baru mengenai advaita memberikan suatu pemahaman yang lebih baik mengenai makna sejarah.³¹

Juga M.M.Thomas menekankan pokok ini. Ini menyebabkan Thomas sangat berhati-hati terhadap interpretasi ontologis mengenai hubungan antara Allah dan dunia. Ia takut akan terjatuh ke dalam ontokrasi kuno. Menurut Thomas, Yesus adalah Anak Allah yang secara kekal berdiam dalam ciptaan dan yang mendirikan suatu orde baru dalam ciptaan. Bukankah dengan demikian Kristus adalah suatu prinsip kosmik?³² Thomas menekankan makna sejarah atas dan terhadap segala jenis teologia di India, dan cenderung untuk menjadikan Kristus suatu prinsip kosmik, yaitu memandang Kristus sebagai penggenapan ciptaan, Manusia Baru, kepada siapa segala ciptaan diarahkan sejak dari permulaan. M. M. Thomas juga berkata-kata tentang suatu proses penciptaan dan keselamatan. Penebusan manusia adalah penyegaran dan pembaharuan. Penebusan manusia dipahami sebagai suatu proses universal dari pernyataan kehendak Allah sebagaimana dicontohkan dengan sangat jelasnya pada salib dan yang mengenai alam semesta, yang diwakilkan dalam manusia. Salib dan kebangkitan pada hakekatnya baik secara kualitatif maupun kuantitatif adalah pernyataan dari setiap titik dalam sejarah. Dengan demikian maka penebusan

bukanlah suatu proses kosmik, ontis, tetapi suatu akibat dari kehendak Allah yang direalisasikan dalam sejarah. Kristus dilihat di sini sebagai penggenapan sejarah.³³ Song juga menekankan Kristus sebagai penggenapan sejarah.³⁴

Baik Samartha (1977) maupun Boyd (1974) menyinggung dalam konteks ini krisis ekologis di Barat (Samartha: *"The ecological crisis has focussed critical attention on the human use or exploitation of nature"*).

Pieris dengan keras menolak tesis A. Van Leeuwen yang mengatakan bahwa pemahaman Alkitab tentang alam dan ciptaan yang telah menghasilkan sekulerisasi di Barat yang disambut sebagai pembebasan dari penghambaan penewanan manusia dalam hukum-hukum kosmos (ontokrasi). Pieris: *"No Asian theologians could forget the classic example which has been put before us in the thesis of Van Leeuwen"*.³⁵ Sama dengan Ninian Smart ia melihat sikap Van Leeuwen sebagai *"Western Tribalism"*.³⁶

3. Sejarah Keselamatan

Terdapat kecenderungan di Asia untuk menolak konsepsi sejarah keselamatan (*heilsgeschichte*). Yang menjadi titik berat persoalan adalah masalah kontinuitas atau diskontinuitas antara Alkitab dan situasi masa kini. Preman Niles menggambarkan masalah itu sebagai berikut: "Bagi kita di Asia, masalahnya berkisar pada pemahaman mengenai status Israel entahkan ia Israel dari P. L. atau gereja sebagai Israel baru, sebagai yang menduduki tempat tersebut". Dengan demikian amanat Allah mengenai keselamatan itu dilihat sebagai yang dibebankan pertama-tama kepada gereja; dan yang lainnya mengambil bagian di dalamnya sejauh mereka mengaku, "Allah adalah satu-satunya yang adadengan anda". Sementara situasi seperti itu memungkinkan kita untuk melihat situasi kita dalam suatu garis teologis kontinuitas dengan Israel, justru inilah persis pendekatan yang diserang di Asia, kalau Allah yang dinyatakan kepada kita di dalam Yesus Kristus adalah Allah pencipta, Allah yang prihatin dengan seluruh dunia bersama bangsa-bangsa yang berdiam di dalamnya, maka suatu reduksi terhadap suatu keprihatinan keselamatan kepada Israel sebagai umat Allah tidak dapat diterima.³⁷ Song barang kali dapat dianggap sebagai seorang eksponen yang secara keras menolak peranan Israel sebagai pengantara di mana Allah memperlihatkan karya penebusan-Nya. Ia mengatakan bahwa andaikata demikian maka warisan-warisan kebudayaan di luar Israel, tidak akan bermanfaat sama sekali bagi pernyataan Allah dalam

Israel. Mestinya, kata Song, ditemukan kerangka teologia baru bagi persoalan makna bangsa-bangsa dan umat di luar Israel dalam keselamatan bagi dunia, sejarah tidak dilihat Song sebagai yang dipilah-pilah dalam sejarah keselamatan dan sejarah dunia, tetapi merupakan suatu totalitas. Sejarah yang bersifat totalitas inilah, kata Song yang merupakan pembawa pernyataan Allah. Kalau begitu apakah peranan Israel dalam sejarah keselamatan ini? Menurut Song, Israel adalah simbol atau contoh dari apa yang persis sama yang dikerjakan Allah dalam bangsa-bangsa lainnya. Israel tidak dipilih untuk menjadi perantara bagi karya penebusan Allah, karena bagaimanapun Allah yang adalah pencipta itu sekaligus juga bekerja sebagai penebus dalam bangsa-bangsa lainnya. Song ; *"In the light of experience unique to Israel, other nations should learn how their histories too are endowed with redemptive significance..."*.³⁹ Bagi teolog Asia, kata Song, inilah suatu lompatan teologis yang harus diambil secara serius. Asia adalah suatu pentas dari pelaksanaan karya penebusan Allah. Dengan demikian, seperti telah kita lihat sebelumnya, Song mengaitkan secara erat sekali kepenebusan dan penciptaan Allah. Pengalaman penebusan, kata Song, mestinya pada akhirnya juga dihubungkan dengan pengalaman penciptaan, sehingga dengan demikian kita dapat memahami bahwa Allah yang bekerja sebagai penebus itu tidak saja bekerja dalam Israel tetapi juga dalam bangsa-bangsa lainnya.

Pandangan Song ini dikritik oleh Niles. Dengan cara ini, kata Niles model sejarah keselamatan Israel mengimplikasikan suatu prinsip seleksi yang pasti, yang tidak akan membiarkan tradisi-tradisi ini berkata-kata bagi diri mereka sendiri dengan term-term mereka sendiri. Ciptaan, kata Niles, adalah latar-belakang terhadap mana sejarah keselamatan Israel dan sejarah keselamatan bangsa-bangsa lainnya dipahami.⁴⁰ Menurut Niles, Song terlampaui tergantung pada Von Rad⁴¹, dan ia menekankan amanat Deutro Yesaya mengenai "hal baru" yang Allah pencipta itu kerjakan dalam sejarah dalam kebebasan-Nya yang mutlak. Niles: "Dalam situasi Asia, motif penciptaan akan menyediakan kita dengan kerangka teologis untuk mengakui bahwa di Asia Allah sedang merealisasikan janji keselamatan yang diberikan kepada Yesus Kristus bagi semua umat manusia dalam suatu cara baru".⁴² Sama seperti Deutro Yesaya telah mereinterpretasikan tradisi-tradisi Israel masa lampau sehingga tradisi-tradisi itu mempunyai makna bagi masa kini. Niles: *"Here we must recognise the role that the Asians spiritual and historical traditions can play because these express the experiences of our people, both their hopes and their fears. Therefore this is not a task which*

we as Christians should undertake alone, but it has to be a shared responsibility".⁴³

Honig mengikhtisarkan mengapa masalah ini begitu menarik perhatian yang serius:

1. Pemahaman baru terhadap sejarah keselamatan membuka pandangan mengenai akta Allah yang langsung diantara bangsa-bangsa dan dengan demikian membukakan eksklusivisme yang sering begitu mencirikan era pekabaran Injil.
2. Pemahaman baru mengenai sejarah keselamatan membuka jalan bagi gereja-gereja di Asia untuk berpartisipasi dalam perjuangan untuk pembebasan dan *nation building*.
3. Pemahaman baru mengenai sejarah keselamatan bagi orang-orang Kristen menghilangkan perasaan keterasingan mereka dari warisan spiritual mereka sendiri.
4. Bagi orang-orang Asia, ini memulihkan kesadaran akan identitas mereka sendiri.
5. Kesaksian mengenai karya penyelamatan Allah dalam Kristus menjadi berakar dalam konteks, diinkulturasikan. Dialog yang riil menjadi mungkin.⁴⁴

4. Sejarah Keselamatan

Tentu saja persoalan pembebasan mendapat perhatian besar dalam tema-tema teologia di Asia. Tetapi berbeda dengan di Amerika Latin di mana konteks sosio-ekonomi dan politik mendominasi perkembangan suatu teologia yang baru, maka di Asia segi-segi religius dan kebudayaan juga dipandang sebagai faktor-faktor yang menentukan.

Pieris: "*..... there is in our cultural ethos a yet undiscovered point at which poverty and religiosity seem to coalesce in order to recreate the Asian character of this continent*".⁴⁵ Dalam pada itu patut juga dikatakan bahwa berbeda dengan di Amerika Latin di mana pembangunan dipertentangkan dengan pembebasan, karena pembangunan telah menjadi alat untuk menempatkan rakyat di bawah penindasan, maka di Asia tidaklah demikian, terdapat kesadaran yang mendalam di Asia bahwa mereka hidup dalam zaman perubahan, yang harus diarahkan kepada suatu situasi di mana kemanusiaan yang penuh dapat dinikmati. Ini menyebabkan orang Kristen mau tidak mau mempergunakan istilah pembangunan. Demikianlah maka misalnya Amalorpavadas berkata-kata mengenai pembangunan sebagai "*an integral human*

development".⁴⁶ Di Indonesia orang berkata-kata mengenai pembangunan manusia seutuhnya.

Ada juga kesan bahwa pembebasan yang dipahami di Asia ini dikaitkan secara erat sekali dengan keselamatan tetapi yang diartikan sebagai yang bersifat komperhensif. Dengan perkataan lain, keselamatan yang dibawakan Kristus itu adalah Keselamatan bagi jiwa dan tubuh, untuk orang-orang pribadi dan masyarakat, manusia dan ciptaan yang sedang merasa sakit bersalin (Roma 8:19). Tetapi itu tidak mengaburkan perhatian yang besar terhadap persoalan orang-orang miskin.

Dengan sendirinya timbullah pertanyaan mengenai siapakah orang miskin itu. Dijawab : mereka yang secara materiil miskin, yang ditindas oleh kekuatan-kekuatan politik dan ekonomis. Tetapi bukan hanya itu. kemiskinan juga dipahami di Asia sebagai yang mencukupi keberadaan total seseorang, yaitu yang mengungkapkan diri dalam kemiskinan spiritual, dalam pribadi yang disekulerisasikan dan diasingkan dari warisan spiritualnya. Kemiskinan selanjutnya dilihat sebagai yang selalu mempunyai watak agamawi apabila hal itu berarti bahwa seorang menderita karena dosa dan kesalahan pribadinya di hadapan Allah. Raymon Fung juga menekankan segi-segi psikologis dan spiritual dari kemiskinan dan perasaan ketercabutan yang disebabkan oleh kebutuhan natural.⁴⁷ Sebagai konsekuensi dari pemahaman yang luas mengenai kemiskinan ini maka juga pemahaman terhadap pembebasan menjadi luas pula. Orang berkata-kata tentang pembebasan dari kemiskinan (*liberation from poverty*), tetapi juga pembebasan di dalam kemiskinan (*liberation in poverty*). Dilihat juga bahwa kedua pembebasan itu mestilah saling melengkapi. Pieris berkata: "pembebasan dari kemiskinan" yang merupakan tujuan dari teknokrasi Barat, dapat merupakan pencarian yang bersifat memperbudak yang berakhir pada hedonisme, jikalau tidak diberi watak oleh "pembebasan yang berasal dari kemiskinan". Kebudayaan Asia telah menyumbang kepada kemiskinan suatu dimensi religius. Walaupun teologia pembebasan Amerika Latin merupakan satu-satunya teologia yang sah bagi dunia ke tiga pada saat ini, namun ia kekurangan suatu pengertian perspektif mengenai ideal biarawan. "Keadaan yang memalukan yang menampar wajah keberagaman Asia yang tidak terbinasakan dapat muncul kembali dalam suatu theopraxis yang begitu berat tergantung pada model Amerika Latin".⁴⁸ Dalam pengertian ini maka bagi Pieris, teologia Asia bukanlah "teologia pembangunan"

tetapi teologi pembebasan yang menurut asketisme yang berasal dari penolakan terhadap kemewahan dan suatu kemiskinan sukarela yang mengejek ketamakan dan keserakahan.⁴⁹

Dalam hubungan ini maka timbul pokok mengenai subjek teologia. Kalau teologia adalah teologia pembebasan, tidakkah teologia dengan demikian harus bertolak dari bawah. Orang berkata-kata, seperti misalnya yang diperkenalkan di Filipina mengenai '*grass roots theology*'. Abesamis melihat bahwa teolog-teolog profesional, yang kebanyakan menduduki kedudukan golongan menengah dan yang tidak mempunyai pengalaman mengenai kehidupan orang miskin, cenderung untuk mengkhianati kepentingan untuk orang-orang pekerja karena liberalisme yang khas dari kedudukan golongan menengah mereka. Karena itu Abesamis memperjuangkan agar subjek teologia itu adalah mereka sendiri, yaitu orang-orang miskin itu, yang setiap hari mengalami apa artinya hidup miskin, tetapi, "*those who have a vicarious and occational experience of the life of the worker could not also (although as a poor second best) do theological reflection, but they must be acutely aware of their very, very serious limitations and be strictly on guard againts them*".⁵⁰ Konferensi Wennapuwa berkata-kata mengenai proses berteologia yang tulen apabila ia benar berakar dalam sejarah dan perjuangan orang miskin dan yang tertindas.⁵¹

Di Korea Selatan muncul apa yang disebut Teologia minjung. Minjung berarti massa rakyat, atau rakyat. Teologia ini lahir dari suatu pemahaman yang khusus terhadap makna minjung di dalam sejarah pada umumnya, dan di Korea pada khususnya. Mereka berupaya untuk menemukan kembali kesubjekkan mereka dalam sejarah.⁵²

M. M. Thomas menekankan pada kemanusiaan yang baru dalam Kristus sebagai pengungkapan dari kebebasan yang sejati, yang dilihat tidak sekedar dalam revolusi Asia, tetapi sebagai suatu proses historis yang terus-menerus yang berasal dari masa lampau.⁵³

5. Pertobatan dan Identitas

Persoalan pertobatan mengharuskan pula untuk bertanya tentang identitas. Apakah yang baru dalam kemanusiaan baru dalam Kristus. Apakah hubungan antara "yang lama" dan "yang baru". Apakah relasi itu bersifat penggenapan? Beraneka ragam jawaban yang diberikan. M. M. Thomas berkata-kata mengenai "perjuangan bagi martabat manusia sebagai persiapan untuk injil". Yang dimaksukannya bukanlah bahwa

Kristus merupakan penggenapan dari aspirasi yang sudah ada dalam agama-agama tradisional "tetapi kita mulai dengan penggenapan Kristus... dan kemudian kita bekerja mundur ke belakang ke masa lampau, dan melihat bagaimana terdapat hal-hal yang menggerakkan dalam masa kini dan lampau".⁵⁴ Bong Rin Ro mengingatkan akan bahaya sinkritisme.⁵⁵ Raymon Panikkar berkata-kata tentang "orang-orang non Kristen yang melakukan hak yang sama dengan yang dibuat orang-orang Kristen hanya dalam cara yang tidak disadari".⁵⁶

Song yang pandangannya sama dengan Panikkar, melihat pertobatan bukan sebagai pemutusan hubungan dengan persekutuan-persekutuan religius dan kebudayaan masa lampau. Menurut dia, ada sesuatu di dalam kedalamannya keberagaman dan kebudayaan manusia yang dihubungkan dengan hakekat universal kebenaran dan kasih Allah. Maka tugas misi Kristen adalah untuk memperhadapmukakan manusia dari agama-agama lain tadi dengan Yesus Kristus.⁵⁷ Dalam pertemuan dengan Kristus itu diharapkan bahwa perubahan terjadi, artinya manusia menjadi sadar akan kekurangan-kekurangan kepercayaan dan etos agama lampau.

Bagaimana sebenarnya hubungan pertobatan dan identitas agaknya masih tetap sulit diperoleh penjelasannya yang memadai. Malah menurut Honig, pertanyaan ini kurang menarik perhatian dalam teologia Asia samapai saat ini.⁵⁸ K.V.Mathew mengacu kepada kesulitan seorang *hermeneut* India yang hidup dalam suatu dunia "Keindiaan" dan "Kekristenan". Apa yang disebutnya dikhotomi ini dilihatnya sebagai keterasingan dari Keindiaan. Mathew menegaskan bahwa mengatasi kebudayaan, dan dengan demikian ia termasuk kepada kemanusiaan.⁵⁹

Kita tidak akan mencatat seluruh pandangan yang muncul di sekitar kita ini. Cukuplah kalau dikatakan bahwa ada kecenderungan besar di samping beberapa pengecualian di kalangan teolog Asia untuk menolak pandangan bahwa pertobatan dengan sendirinya berarti memutuskan sama sekali hubungan dengan warisan budaya dan keberagaman dan sekaligus beralih ke dalam kebudayaan yang baru dan agama yang dibungkus oleh budaya yang datang tadi. Apalagi terdapat kecenderungan untuk mengartikan pertobatan seperti ini sebagai statis.

6. Gereja dan Misinya

Gereja pada umumnya dilihat sebagai tanda kehadiran Allah dalam dunia melalui karya Roh Kudus (Smartha). Tetapi bagaimanakah

hal itu dilakukan kalau gereja menduduki kedudukan minoritas di Asia dan sekaligus juga dilihat sebagai kaki tangan imperialisme dan kolonialisme? Menurut statistik, jumlah orang-orang Kristen tidak lebih dari 2% diantara para penduduk. Smartha merumuskan hal ini sebagai permasalahan yang berisi tiga :

1. Permasalahan kesatuan gereja yang dikumpulkan dari berbagai-bagai latar belakang agama dan kebudayaan yang sangat beraneka ragam.
2. Kedudukannya yang minoritas diantara orang-orang Asia.
3. Makna dari dimensi oikumenis yang seluas dunia dari gereja.⁶⁰ Song cenderung untuk tidak membicarakan ajaran tentang gereja tetapi menegaskan bahwa gereja adalah misi. Yang dimaksudkannya adalah bahwa tanda kehadiran gereja di Asia bukanlah dengan mengemukakan seperangkat ajaran tetapi melalui aksi/praxis gereja. Jadi sakramental, artinya menjadi alat dalam mengkomunikasikan kasih Allah yang menyelamatkan, yaitu ketika kata-katanya mengambil bentuk aksi tadi. Kalau kesatuan Firman dan aksi diwujudkan dalam misi Kristen, kata Song, maka kuasa penyelamatan ilahi dilepaskan untuk menghakimi dan menyelamatkan.⁶¹

Dari berbagai-bagai diskusi dan pembahasan mengenai gereja dan misinya ini, dapatlah dikatakan bahwa misi gereja itu di Asia dihubungkan dengan masyarakat yang menyekitari gereja dengan segala tantangannya: perubahan, revolusi, pembangunan, menghilangkan kemiskinan dan kelaparan, hak azazi dan sebagainya. Dengan perkataan lain, misi itu tidaklah lain dari berpartisipasi dalam perjuangan untuk mendapatkan kemanusiaan penuh.⁶²

Penutup

Kita sudah berupaya untuk mencatat beberapa tema penting yang muncul dalam arah teologia di Asia. Seperti telah dikatakan sebelumnya, tidak terlalu mudah untuk mendapatkan kesatuan itu. Barangkali memang juga merupakan watak dari teologia Asia untuk tidak dikurung dalam sistem-sistem yang satu yang pada akhirnya akan menghalanginya untuk praxis (aksi). Kritik yang tajam kepada teologia termasuk teologia sistematika di Barat dari kalangan teolog-teolog dunia ketiga adalah bahwa teologia di sana telah menjadi sangat baku sehingga kecenderungan untuk menjadi baku juga sangat besar. Teologia tidak lagi responsif terhadap persoalan sekitarnya, pada halnya

dan ini aneh mereka selalu mengklaim bahwa teologia itu bersifat universal. Teologia sistematika telah ditempatkan dalam sistem yang tetap seperti misalnya disinyalir oleh Daniel J. Adams. Ia mencatat bahwa secara tradisional teologia telah dibakukan term-term kategori-kategori yang dikenal sebagai Loci, yang sesuai dengan sistem yang tetap yang berlaku di mana-mana yang terdiri dari : ajaran tentang Allah, ajaran tentang manusia (antropologi), ajaran tentang Kristus (Kristologi), ajaran tentang keselamatan (soteriologi), ajaran tentang Kristus (Kristologi), ajaran tentang gereja (ekklesiologi), ajaran tentang hal-hal yang terakhir (ekskatologi). Keenam loci ini ditampilkan dalam sistem-sistem teologi yang terurai secara terperinci yang dikenal sebagai Dogmatik. Sejak abad-abad pertengahan teologia sistematika telah pula menetapkan dirinya secara teguh sebagai norma untuk '*doing theology*' dan yang dengannya segala teologia dinilai.

Akhir-akhir ini, kata Adams selanjutnya, norma dari teologia sistematika itu ditentang oleh para teolog dari dunia ketiga. Selain itu tuduhan-tuduhan yang jelas mengenai imperialisme kultural, dikatakan juga bahwa teologia sistematika tidak lebih dari teologia kontekstual yang derajatnya sama dengan yang berasal dari Afrika, Asia dan Amerika Latin. Teolog-teolog Barat sama seperti teolog-teolog dunia ketiga adalah produk dari kebudayaan dan konteks historis mereka. Jadi karena itu pertanyaan diajukan: "*is theology systematic because that is the way it is in reality, or is it systematic because that is the way western cultures perceive it to be*".⁶³ Barangkali adalah tugas dari Study Institute ini untuk mempergumulkan pertanyaan seperti itu secara mendalam.

Catatan

- 1 Aloysius Pieris, "*Towards an Asian Theology of Liberation : Some Religio-Cultural Guidelines*", dalam Virginia Fabella (ed), *Asia's Struggle for Full Humanity*, 1980, pp.75-95
- 2 Dikutip oleh M.M Thomas dalam bukunya *Salvation and Humanisastion, Madras*, 1971.
- 3 Mengenai pokok ini banyak buku bisa dibaca. Lihat misalnya R.B.Manikam and W.T.Thomas, *The Church in South East Asia, 1956*; G.A. Anderson, *Chhrist and Crisis in South East Asia*, 1968.
- 4 S.J. Samartha, *Courage for Dialogue, Genewa*, 1981, pp. 109-110.
- 5 Pieris, "Towaards...", h.75
- 6 Diterbitkan oleh *Interuniversitair Institute voor Miisiologie en Oecumenica (IIMO)*, Leiden, Nederland.

- 7 Antonio B. Lambino, "Zur theologischen Methode in der Kontextualisierung : Kritik an einigen asiatischen Ansaetzen", dalam Zeirschrift fuer Missionswissenschaft und Religionssenschaft (ZMR), 65 (1981) 1, 1-13.
- 8 Istilah baru yang dipakai untuk menterjemahkan kata "relevan".
- 9 EATWOT adalah singkatan dari Acumenical Assosiation of Third World Theologians.
- 10 Lihat Virginia Fabella, op.cit.
- 11 Diterbitkan oleh Maryknoll, 1979.
- 12 Choan-Seng Song, *Christian Mission in Reconstruction : An Asian Analysis*, Maryknoll, 1977.
- 13 *The Hindu Response to the Unbound Christ*, Madras, 1974; *Courage for Dialogue*, Genewa, 1950.
- 14 Pieres, "Towards... p.178
- 15 Ibid
- 16 Song, *Third Eye Teology*, Maryknoll, 1979, p. 10 dstnya.
- 17 Dicitat oleh M.M.Thomas dalam bukunya *The Seculer Ideologis of India and The Secular Meaning of Christ*, Madras, 1979, h.76; lihat juga M.M.Thomas, *Salvation...* h.28
- 18 E.P.Nacpil, "*Communicating the Gospel in missionary situations*", IRM, Vol.70, No.280, 1981, pp.292-293.
- 19 Robin Bayd, *An introduction to Indian Christian Teology*, Madras, 1975, p.145, 150,151,152.
- 20 Majalah Jeevadhara, 59, 1980, p.291.
- 21 Song, *Christian Mission...*,h 51,52.
- 22 Ibid, h.52.
- 23 Ibid, h.39-40.
- 24 Ibid.
- 25 Artikelnya berjudul "*Some Problem and Possibilities for Burmese Christian Teology Today*", dalam D.J.Elwood (ed.) *What Asian Christians are Thinking*, 1976, hh.87-104.
- 26 Amalorpavadass, D.S., "*The Indian of a New Teology*",-dalam Torres/Bella (eds.), *The Emergent Gospel*, 1987, hh.137-155.
- 27 London, 1986.
- 28 Pieris, *Towards...*
- 29 Honig, op.cit., h.21.
- 30 S.J.Samartha, *The Hindu Response to the Unbound Christ*, Madras.-1974,h.141.
- 31 Ibid
- 32 Honig, op.cit., hh.22-23.
- 33 M.M.Thomas, *Realization of The Cross*, 1972, h.12.
- 34 Honig, op.cit., h.24.
- 35 A. Pieris, "*Das Christiantum des Westens und die Religionen des Ostens*", dalam : *Weltmissionheute zum Thema Teologie in der Dritten Welt*, Hamburg, 1979, 8a.
- 36 Ibid.
- 37 Preman Niles, "*Towards a framework of "doing" teology in Asia*", dalam Nacpil/Elwood (eds.), *The Human and The Holy*, 1987, 267-290.
- 38 Song, "From Israel to Asia "*A teological leap*", *Ecumenical Review* 28, 1976, pp. 252-265.
- 39 Ibid ; juga Song, *Third-Eye Teology*, 1979, hh.35-42.
- 40 P. Niles, op.cit. h.278.

- 41 G.Von rad, *"The Theological problem of the Old Testament Doctrine of Creation"*, dalam *The Problem of Mexateuch and other Essays*, Edinburgh, 1965.
- 42 Niles, op.cit.,h.278.
- 43 Niles, op.cit., h.283.
- 44 Honig, op.cit., h.30-31.
- 45 Pieris, *"Towards..."* h.76.
- 46 Amalorpavadass, op.cit., 150.
- 47 Raymond Fung, *"Good News to the Poor-A Case for a Missionary Movement"*, dalam *Your Kongdom Come, Mission Prespective, Report on The World Conference on Mission and Evangelism, Melbourne, Australia, 12-15 May 1980. Geneva, 1980, 89-92.*
- 48 Pieris, *"Towards..."*h. 87-88.
- 49 Ibid.,p.90
- 50 Abesamis, *"Doing Theological Reflektion in a Philipine Context"*, dalam D.J.Elwood (ed.) *Asian Christian Teology*, 1980, hh.90-91.
- 51 Fabella, op.cit., p.157.
- 52 Kim Yong Bock (ed.) *Minjung Teology*, 1980.
- 53 M.M.Thomas, *Salvation and Humanization*, Madras, 1971; juga G.H.Anderson (ed.), *Asian Voices in Christian Teology*, 1976, hh.1-13.
- 54 M.M.Thomas, *"Toards an Indigenous Christian Teology"*, dalam G.H.Anderson (ed.), *Asian Voices in Christian Teology*, 1976, hh.11-35.
- 55 Bong Rin Ro, *"Contextualization : Asian Teology"*, dalam D.J. Elwood (ed.), *What Asian Christian are Thinking?*, 1976, 47-58.
- 56 R. Panikkar,"*Christians and the Socalled 'Non-Christian'*, dalam D.J.Elwood (ed.), *What Asian Christian are Thinking?* 1976, 338-376.
- 57 Song, *Christian Mission...*, hh.200-201.
- 58 Honig, op.cit, p.46.
- 59 K.V. Mathew, *" The Hermeneutical Struggle in India"*, dalam Nat. Chr. Council Aevew 101 (1981) 2, 87-90.
- 60 Samartha, *"Areas of Concern in Asian Teology"*, dalam , J.S. Mbiti (ed.), *African and AsianCoatruduction to Contemporary Teology*, 1977, 18-25.
- 61 Song, *Reconstruction pp*, h.100.
- 62 Honig, op.cit., h. 59; Lihat juga Virginia Fabella (ed.) op.cit.
- 63 Daniel J. Adams, *"Reconciling Teologucal Opposites : A Linguistic Model"*, *Asia Journal of Teology* 3:1/89, h.102.