

## CITRA YESUS DI INDONESIA

JOSIEN FOLBERT<sup>⊗</sup>

Abstract.

'The Indonesian Jesus' is a chapter of Martien Brinkmans book *De niet-westerse Jezus. Jezus als bodhisattva, avatara, goeroe, profeet, voorouder en genezer*. Because the Indonesian context is coloured by a majority of islam, the author has learned that several theologians try to bridge the gap between christianity and islam. Based on written materials of these theologians Brinkman describes Jesus in several different Indonesian contexts. He distinguishes two approaches in the way Jesus is represented to bridge the gap between christianity and islam: one way is the approach of dialogue; the other way is the contextual approach.

Kata-kata kunci: inkulturasi, Alkitab, nenek moyang, dialog antaragama

Dr. Martien Brinkman, guru besar teologi interkultural di Free University Amsterdam, menulis sebuah buku dengan judul *De niet-westerse Jezus. Jezus als bodhisattva, avatara, goeroe, profeet, voorouder en genezer* (Yesus, Tokoh non-Barat. Yesus sebagai bodhisattva, avatara, guru, nabi, leluhur dan penyembuh)

---

<sup>⊗</sup> Josien Folbert adalah Utusan dari Gereja Protestan Belanda ke Percik Salatiga untuk mengikuti proses perkembangan teologi lokal, dengan bidang ahli: hubungan Islam Kristen. Editor tulisan: Pdt. Sari Frihono.

<sup>1</sup> Buku ini membahas rangkuman Injil dan budaya, atau dengan kata lain proses *inkulturasi*: bagaimana relasi agama dengan budaya. Dalam buku ini, Brinkman meneliti gambaran (oknum, citra) Yesus di beberapa negara di Asia dan Afrika.

Teologi adalah suatu ilmu pengetahuan yang tidak bisa disebut ilmu obyektif, walaupun para teolog Barat sudah lama menyadari hal itu. Sejak tahun 60-an para teolog di Asia, termasuk Indonesia, menyadari bahwa teologi adalah ilmu pengetahuan yang lahir dari konteks tertentu. Teologi tidak bisa dipindahkan dari satu budaya ke budaya yang berbeda begitu saja tanpa memandang latar belakang budaya dan keadaan sosial/politik setempat. Allah menyatakan diri kepada manusia tidak lepas dari konteksnya. Brinkman menguraikan bahwa teologi Barat telah menjadi suatu usaha abstrak dan akademis serta berfokus pada jaman Pencerahan yang sangat rasional. Dengan pernyataan ini Brinkman mengakui, bahwa para teolog Barat menekankan rasionalitas, sedangkan pengalaman dan lingkungan sering tidak diperhitungkan. Pendekatan teologis Barat sangat memihak dan jarang terbuka untuk teologi yang berasal dari benua yang lain.

Karena itu dia membuka bab I dengan pertanyaan *Di mana Yesus 'kerasan'?* Dalam buku ini dibahas pemaknaan terhadap Yesus sebagaimana hal itu ditemui dalam konteks Asia dan Afrika. Sebagai pedoman penilaian untuk memaknai (ini bisa sangat berbeda), Brinkman memakai istilah 'perubahan ganda'. Itu berarti bahwa akan ada perubahan baik di segi pemberi maupun penerima dengan pengalihan suatu paham dari satu konteks ke konteks yang lain. Suatu pemahaman dalam konteks tertentu akan memperoleh pemaknaan yang lain dalam konteks yang berbeda. Pengalihan oknum Yesus sangat rumit, karena pemaknaan-Nya akan dialihkan dari komunitas yang sudah ada berabad-abad lamanya dan diteruskan ke dalam komunitas serta konteks lain. Di antara masa lalu dan masa sekarang ada hubungan kontinuitas. Brinkman mengemukakan bahwa proses pengalihan harus diwujudkan dengan teliti dan waspada, tetapi pengalihan yang benar mengandaikan kesetiakawanan dengan konteks yang baru. Kesetiakawanan mencantumkan juga unsur-unsur kritis, karena di antara hubungan injil dan budaya selalu ada ruang yang kritis.

Untuk makalah ini saya hanya memilih beberapa bagian dari bab VII (halaman 215 – 254) buku Brinkman dan menterjemahkannya dalam bahasa Indonesia. Dalam bab VII ini ditulis tentang a) para teolog Maluku yang tinggal di Belanda; b) para teolog di Indonesia, yang memandang Yesus dalam konteks dan budaya kekinian. Karena Indonesia adalah negara

dengan penduduk yang mayoritas beragama Islam, maka Brinkman mengaitkan hubungan lintas agama dengan pelbagai pandangan/gambaran atau citra Yesus. Pendekatan dan uraian mana yang bisa dipakai supaya –walaupun orang berbeda agama- dimampukan saling memahami?

## **Konteks agama di Indonesia**

### *Konteks politik-agama*

Indonesia adalah negara dengan jumlah penduduk beragama Islam terbesar di dunia. Sejak kedatangan agama Kristen di Indonesia (abad ke-16) orang yang beragama Islam dan Kristen hidup bersama secara damai. Orang Kristen sendiri mayoritas tinggal di daerah Papua, Maluku, Timor, Sulawesi Utara dan Tengah, Kalimantan Utara dan Sumatera Utara.

Sesudah Indonesia merdeka jumlah orang Kristen tidak berkurang, tetapi justru bertambah. Ini agak aneh, karena agama Kristen adalah agama ‘asing’ yang dianut penjajah dan dapat terjadi bahwa jumlahnya akan berkurang. Namun yang terjadi justru sebaliknya. Bahkan, sesudah Belanda meninggalkan Indonesia jumlah warga Kristen malah bertumbuh lebih cepat daripada abad-abad sebelumnya, ketika zaman Belanda.<sup>2</sup> Itu berarti bahwa gereja-gereja di Indonesia sungguh menjadi gereja Indonesia meskipun pada saat yang bersamaan mengalami ketegangan dan konflik-konflik antar agama.

Sejak Proklamasi Kemerdekaan Republik Indonesia pada tanggal 17 Agustus 1945 pemerintah Indonesia terus-menerus bergumul mengenai kesatuan republik ini. Kelima dasar Pancasila harus mendukung dan melindungi kesatuan negara dengan moto *Bhineka Tunggal Ika*. Dalam wacana ini tidak dibicarakan betapa banyak kebhinekaan bisa menahan kesatuan, tetapi justru pertanyaan yang didiskusikan adalah betapa banyak kebhinekaan dibutuhkan, sehingga kesatuan terjamin. Dari awal jelas bahwa Republik Indonesia bisa berjalan secara tenteram bilamana ada jaminan kebhinekaan baik untuk kehidupan agama maupun kehidupan etnis. Indonesia adalah suatu negara yang luas dengan pelbagai kebudayaan, sehingga tidak mungkin budaya yang ada disamakan.<sup>3</sup> Ideologi negara (Pancasila) disambut dengan baik oleh orang Kristen, karena tidak ada satu agama diutamakan dan karena itu *syari'ah* Islam tidak dipersoalkan sebagai hukum negara. Sesudah lima puluh tahun ideologi Pancasila tetap menjadi bahan diskusi, tetapi sekarang ada kecenderungan agama mayoritas lebih diutamakan

oleh pemerintah. Dari waktu ke waktu ketegangan-ketegangan berkobar diantara kelompok Muslim dan Kristen, khususnya di Sulawesi Tengah dan Selatan, dan di Ambon bahkan ribuan orang terbunuh pada kedua belah pihak.<sup>4</sup> Kadang-kadang ada usaha –seperti pada zaman Orde Baru– untuk mengislamisasikan sila pertama, karena sila tersebut hanya berkenaan dengan Allah yang diakui orang Muslim yang mengakui ke-*tawhid*-an (keesaan) Allah.<sup>5</sup>

Walaupun orang Kristen sebagai minoritas merasa terancam, namun teologi Kristen secara substantial bergumul tentang hal-hal yang terkait dengan lingkungannya. Teolog-teolog Kristen melihat pentingnya untuk tetap berkomunikasi dengan teolog-teolog Islam. Dapat muncul kemungkinan bahwa faktor kekuasaan bisa mengeruhkan percakapan teologis, tetapi dialog lintas agama tidak boleh didiskualifikasi karena hubungan kuasa yang tidak setara.

Hubungan lintas agama bisa memberikan kesempatan yang unik, bilamana ada jaminan minimal untuk membatasi pengaruh ekstern politik. Kalau prinsip-prinsip demokrasi berfungsi, maka dialog lintas agama bisa berjalan terus. Hanya beberapa contoh memperlihatkan pemaknaan baru yang diberikan kepada Yesus dalam konteks masing-masing. Contoh-contoh ini diambil khususnya dari Jawa dan Maluku, karena teologi di dua daerah ini pada saat ini sedang melatih diri dalam interaksi dengan perkembangan teologi internasional. Mereka memberanikan diri untuk memilih arah ke teologi Indonesia secara lebih bebas. Jawa dan Maluku memang bukan representasi Indonesia, tetapi mungkin dapat bersifat indikatif demi perkembangan yang dapat diharapkan dari daerah-daerah lain.

Orang Muslim dan Kristen berbeda dalam banyak hal, tetapi ada hal yang dimiliki bersama. Mereka berbagi sejarah budaya dan agama khususnya pra-Islam dan pra-Kristen. Mereka menghadapi masalah sama yang harus diatasi bersama seperti kemiskinan, korupsi, kelebihan penduduk (khusus di Jawa) dan kediktatoran.<sup>6</sup> Di bidang agama mereka sering mengambil alih hal-hal tertentu secara damai/tanpa gejolak yang berarti. Misalnya pemakaian nama Allah. Seperti di Afrika dan Korea, Indonesia juga mengambil alih nama Allah yang terkenal di daerah tertentu. Orang Kristen di Indonesia memakai nama ‘Allah’ sejak abad ke-16, seperti juga orang Kristen Arab memakai sebutan ‘Allah’. Di pihak lain banyak orang Islam tidak berkeberatan untuk merayakan natal bersama dengan orang Kristen, seperti yang terjadi juga di Libanon.

Tahun 1981 MUI mengeluarkan sebuah *fatwa* yang melarang orang Muslim merayakan natal bersama dengan orang Kristen. Alasan yang dikemukakan adalah bahwa bisa muncul kesan orang Muslim secara implisit mengakui Yesus sebagai Anak Allah.<sup>7</sup> Peringatan Natal menjadi sangat peka, karena ‘cerita natal’ di Al Qur’an (Sura Maryam, 19:16-36) menyebut ciri khas kelahiran ‘Isa, tetapi Dia tidak disebut sebagai Anak Allah (19, 35). Sesudah menteri agama melarang penyebaran fatwa ini, maka dicari jalan keluar melalui surat kementerian yang membedakan ibadah-ibadah yang ‘eksklusif’ dari lima agama yang diakui dan pertemuan religius (ibadah) yang insidental diadakan. Ibadah-ibadah tersebut disebut secara eksplisit.<sup>8</sup> Sekarang ini masih diadakan pertemuan-pertemuan religius (ibadah) di pelbagai tempat sekitar natal dan pada peristiwa lain. Tradisi yang terkenal adalah perayaan natal bersama di Istora Senayan Jakarta. Dalam perayaan itu, presiden Indonesia diminta untuk menyalakan lilin pertama.

### **Adat Maluku dan agama Kristen**

Berkaitan dengan masalah *adat*, orang Islam dan Kristen menghadapi pertanyaan dan pergumulan yang sama. *Adat* mencantumkan ritual-ritual dan kebiasaan-kebiasaan dari zaman pra-Kristen dan pra-Islam. Keberhasilan *zending* (misionaris) dalam melaksanakan misinya, sangat tergantung dari sikap orang *zendeling* terhadap *adat*.<sup>9</sup> Seorang antropolog, Simon Ririhena yang berasal dari Maluku dan menetap di Belanda, memakai istilah ‘adatization’ Islam dan Kekristenan. Itu berarti bahwa terjadi suatu proses integrasi lewat *adat* dengan dua agama tersebut. Baru sesudah *adat* dan agama Islam, atau *adat* dan agama Kristen dicampur (amalgama), maka agama-agama ini dapat ditinjau sebagai agama ‘sendiri’.<sup>10</sup>

Sebenarnya hubungan dengan *adat* masih sangat menentukan bagaimana kedua agama ini secara otentik dapat dialami di Indonesia. *Adat* bukan suatu fenomena sejarah saja, *adat* mencantumkan peraturan-peraturan yang tidak pernah dirumuskan secara tertulis, tetapi yang dilindungi oleh nenek moyang (para leluhur) dan yang menata kehidupan sampai sekarang ini.<sup>11</sup> Sepuluh tahun terakhir teolog-teolog dari Maluku yang tinggal di Belanda (yang membentuk *Musyawah Teologi Maluku*) menekankan hubungan antara *adat* dan agama Kristen. Justru keharusan hubungan ini sering disangkal oleh para *zendeling*. Bilamana percakapan tentang hubungan ini muncul ‘dari bawah’, dibantah para *zendeling*.

Para teolog dalam *Musyawah Teologi Maluku* (MTM) menunjukkan pentingnya integrasi ritual-ritual dan kebiasaan-kebiasaan Maluku dengan agama Kristen. Perubahan pemikiran ini

merupakan suatu tahap yang baru bagi kehidupan berteologi mereka di Belanda. Sudah sejak lama mereka beranggapan bahwa mereka hidup dalam pembuangan dan menduga bahwa pada saat tertentu mereka akan kembali ke tanah airnya (*eksodus* atau keluaran). Pada saat ini mereka sadar bahwa mereka akan terus menetap di Belanda, tetapi mereka tetap mengidentifikasi diri dengan budaya Maluku. Keadaan *in-between* dari orang Maluku di Belanda menjadi sumber kreatifitas di mana mereka justru menyadari secara teologis (teologi keluaran) akan nenek moyang mereka.<sup>12</sup> Allah yang mengeluarkan bangsa Israel menurut Alkitab adalah Allah Ibrahim, Ishak dan Yakub. Allah mewujudkan perjanjian-Nya. *Musyawahar Teologi Maluku* menghubungkan pendekatan perjanjian Allah dengan peran para leluhur mereka.<sup>13</sup>

Selain itu mereka menemui pelbagai aspek lain dari budaya agama Maluku dan mereka memakainya untuk merefleksikannya secara teologis. Ada tiga contoh:

- 1) Dulu seluruh desa dibersihkan sekali setahun (biasanya pada waktu Adven); itu disebut *tjutji negeri* yang dilakukan atas keinginan nenek moyang.
- 2) Setiap rumah mempunyai *piring natzar*: setiap anggota keluarga membungkus koin-koin dalam kertas dan meletakkannya pada piring itu yang disimpan di salah satu kamar.
- 3) Perjanjian berabad-abad lamanya antar desa (*pela*) dibahas dalam buku *Piring Natzar*.<sup>14</sup>

Diskusi yang diadakan antara para teolog *MTM* dengan para pendeta Maluku yang lain di Belanda sekarang juga diadakan antara gereja-gereja di Maluku dengan Fakultas Teologia (UKIM) di Ambon. Museum Maluku di Ambon dan Museum Maluku di Belanda turut bermain peran dalam diskusi itu. Pertanyaan yang didiskusikan adalah apakah sejarah pra-Islam dan pra-Kristen termasuk masa lalu yang ‘kafir’ atau sejarah itu mencamtungkan kekayaan kearifan religius?

Penggunaan *piring natzar* adalah salah satu diantara banyak contoh yang ada di daerah-daerah lain di Indonesia. Biasanya *piring natzar* diletakkan di kamar tidur orang tua. Pada piring itu diletakkan koin-koin yang dibungkus dalam kertas dengan nama-nama anggota keluarga. Malam sebelum suatu pesta atau perayaan yang penting, piring ditempatkan di kamar tamu. Keluarga berkumpul dan berdoa bersama. Ritual ini terjadi pada peralihan tahun, perayaan hari ulang tahun, pesta perkawinan, sebelum dan sesudah ibadah hari Minggu dan seterusnya. Sebelum perayaan/pesta itu koin-koin ditambah, kadang-kadang dengan tambahan tulisan juga. Pada hari Minggu, khususnya pada ibadah Perjamuan Kudus, koin-koin yang dibungkus

ini, dibawa bersama kotak persembahan di depan gedung gereja. Pulang dari gereja warga jemaat membungkus kembali koin-koin yang baru dan meletakkan di *piring natzar* itu.

Waktu ibadah pernikahan suami-isteri mendapat *piring natzar* yang ‘diresmikan’ oleh pendeta. Pada piring itu ada tiga koin yang dibungkus: satu untuk Allah Bapa, satu untuk Anak dan satu untuk Roh Kudus, ditambah lagi dua untuk suami-isteri yang baru diberkati. Walaupun setiap rumah tangga mempunyai *piring natzar*, tetapi *piring natzar* di rumah orang tua (disebut: *rumah tua*) paling dihormati, karena di rumah itu terjadi perayaan-perayaan yang paling penting dalam kehidupan keluarga. *Piring natzar* merupakan tempat di mana anggota keluarga mengucapkan syukur kepada Allah dan minta pertolongan bilamana ada masalah – kadang-kadang disertai dengan perjanjian khusus kepada Allah. *Piring natzar* juga merupakan tempat di mana anggota keluarga bertapa dan merenung pada pagi dan malam hari. *Piring natzar* adalah tempat yang menghubungkan keluarga itu secara akrab, Allah dan nenek moyang.

*Piring natzar* juga disebut mazbah rumah. Uang persembahan tidak diambil dari dompet saja, tetapi selama seminggu persembahan ini sudah dikorbankan. Budaya religius Maluku tidak bisa dilepaskan tanpa ritual pengorbanan ini. Tempat ini menghubungkan Allah dengan manusia secara akrab. Sebenarnya juga hubungan antara anggota keluarga diakrabkan lagi, baik dengan orang mati maupun dengan orang yang masih hidup. Dengan demikian *piring natzar* merupakan tempat di mana *adat* menjadi rangkuman bagi agama Kristen. Dengan demikian bagi orang Maluku *piring natzar* adalah tanda rahmat bahwa Allah berada di antara mereka. Dari piring korban ini pemberian manusia dipersembahkan dalam terang domba Allah yang diwakili Yesus bagi orang Kristen. Piring korban ini berasal dari zaman dulu, yang dialami sebagai pemberian khusus untuk masa kini. Ini adalah petunjuk pada *tete manis* Yesus melalui salib, dan tiang korbanNya, memikul seluruh dosa dunia seperti *tiang laki-laki* memikul konstruksi atap rumah.

Contoh *piring natzar* memperlihatkan bahwa orang Kristen menerima dan mencantumkan kebiasaan-kebiasaan yang lama dalam iman mereka. Diskusi di antara orang Maluku memfokus pada pertanyaan apakah *piring natzar* itu sendiri mempunyai dampak magis yang mandiri? Pertanyaan lain yang muncul, apakah *tete manis* adalah nenek moyang yang manis atau Allah yang manis, yang menunjuk pada Yesus Kristus? Sebenarnya dua sosok ini tidak bisa dipisahkan lagi, karena saling melebur satu dengan yang lain. Karena itu Ririhena menganggap Yesus sebagai nenek moyang ‘*par excellence*’ (lihat catatan kaki no. 9, 38-39).

Penggunaan kebiasaan-kebiasaan ritual Maluku tidak hanya diwujudkan dalam rangka pengabaran injil, tetapi juga dalam rangka lintas agama. Membangun hubungan antara orang Islam dan Kristen dan pemeliharannya sangat dibutuhkan di Maluku, apalagi sesudah kerusuhan tahun 1999. Waktu itu banyak orang diusir dari kampung mereka. Sekarang mereka mengacu kembali kepada perjanjian *pela*, yang berabad-abad berfungsi secara efektif di antara desa-desa di Maluku. Perserikatan ini mengatasi perlawanan-perlawanan antar desa-desa Muslim dan Kristen dan dapat diwujudkan tanpa masalah.

*Pela* antara dua desa diadakan kalau kepala-kepala desa saling bertemu dan bersilaturahmi secara resmi. Bersama-sama mereka minum arak dari sebuah kelapa dan memercikkan beberapa tetes darah (dari darah mereka sendiri) ke dalam arak itu. Pada waktu ritual berlangsung mereka memohon nenek moyang sebagai saksi dan sebagai pelindung untuk turut menjaga peraturan *pela*. Satu desa bisa mengadakan perjanjian dengan desa-desa lain juga; setiap *pela* mempunyai kekhasan yang unik. Suatu *pela* menetapkan beberapa syarat, antara lain saling membantu dalam masa bencana, saling membantu dengan proyek-proyek besar seperti membangun gereja, masjid dan rumah-rumah, memberi makanan kepada tamu yang berasal dari desa-*pela* di sekitarnya dan melarang pernikahan antara anggota dari dua desa-*pela*. Bilamana peraturan itu dilanggar maka mereka meyakini bahwa nenek moyang pasti akan campur tangan dan bertindak.

Sebagaimana darah Yesus adalah tanda ikatan dengan kematian dan kebangkitan-Nya untuk orang Kristen, ikatan resmi dengan arak berisi tetesan darah kepala-kepala desa adalah tanda kesatuan yang damai. Roti dan anggur yang dibagi pada ibadah Perjamuan Kudus mewakili kehadiran Yesus; darah dari kepala-kepala desa mewakili kehadiran kemujaraban nenek moyang. Dalam hal ini Yesus dapat digambar dengan sifat nenek moyang. Dia adalah nenek moyang yang melindungi *pela-pela*. Yesus adalah perdamaian dan *pela* mereka. Yesus tidak hanya berfungsi untuk orang Kristen sebagai *tete manis*, tetapi juga untuk orang Muslim. Dalam rangka ini seorang teolog Maluku bernama Elshel Maspaitella mengusulkan supaya orang Muslim dan Kristen mengganti nama Allah dengan nama *Tetes Manis* (secara harfiah: kakek yang manis).<sup>15</sup>

Usaha untuk mencari dasar iman bersama terjadi juga di luar Maluku. Sebenarnya mencari dasar bersama harus disesuaikan dengan pengalaman religius di Indonesia, khususnya di

Jawa, karena sering diacu pada keahlian budaya Jawa untuk menyerapkan unsur-unsur budaya yang lain. Rupanya budaya Jawa yang sinkretis dianggap bahkan terbukti mampu untuk menangani perbedaan dan menciptakan kebersamaan antara orang Kristen dan Islam.<sup>16</sup>

*[Dalam bukunya Brinkman juga membahas Tawhid dan Yesus, Anak Allah. Brinkman menguraikan perbedaan dan kebersamaan dalam tradisi Kristen dan Islam ini. Di makalah ini saya melanjutkan bagian di mana Brinkman melihat dua pendekatan yang digunakan beberapa teolog di Indonesia untuk menghubungkan agama Kristen dan agama Islam].*

### **Gambaran Yesus di Indonesia**

Dalam teologi diusahakan untuk memakai gambaran Yesus yang bisa menjembatani agama Islam dan agama Kristen. Di Indonesia Brinkman melihat dua pendekatan: pendekatan dialogis dan pendekatan kontekstual. Pendekatan dialogis ditempuh dengan mencari kata kunci-kata kunci yang mempunyai dasar yang sama dalam dua agama ini, sedangkan pendekatan kontekstual ditempuh dengan mencari gambar-gambar yang berakar dalam agama tradisional yang bisa dipakai sebagai jembatan antar kedua agama ini. Tentu, kedua pendekatan ini bertumpang tindih dan tidak bisa dipisahkan satu dari yang lain. Mungkin juga harus dikatakan bahwa budaya tradisional Jawa tidak selalu bisa dibedakan dari Islam dan sebaliknya.

Kedua pendekatan ini menimbulkan pertanyaan yang kritis. Misalnya, apakah sebenarnya tafsiran-tafsiran mengenai 'Isa dalam tradisi Islam dan agama-agama tradisional di Indonesia menentukan ruang untuk gambaran Yesus di Indonesia? Walaupun pendekatan sangat berbeda, maka usaha-usaha para teolog di Indonesia sangat menarik untuk diteliti.

#### *Pendekatan dialogis*

Stanley Rambitan menulis sebuah makalah dalam majalah *Reformed Ecumenical Churches* tahun 2003 dengan judul 'Yesus dalam Konteks Islam di Indonesia'. Dia menyambung pada tafsiran Islam mengenai Yesus di Indonesia dan berangkat dari praasumsi bahwa tafsiran Islam baru mengenai Yesus menemui persemaian dalam tradisi Kristen (Rambitan,38-48).

Pendekatan yang hampir sama juga ditemui dalam tulisan Ioanes Rahmat yang mendasarkan pikirannya atas tulisan Dr. Nurcholish Madjid dan Quraish Shihab. Dua tokoh ini menafsirkan cerita kelahiran Yesus dengan fokus kepada keadilan (Rahmat, 57-66). Melihat latar belakang *fatwa* tersebut (hal.4) maka tafsiran ini sangat aktual, khususnya surat Maryam (19),21 yang mengatakan bahwa anak Maryam akan menjadi tanda bagi manusia sebagai perwujudan kemurahan hati ilahi. Bagi Rahmat ayat tersebut merupakan kunci sebagai tanda (*aya*) Allah.

Rambitan menulis secara panjang lebar mengenai Yesus yang digambarkan oleh Al Qur'an (Rambitan, 40-46). Yesus dapat disebut dalam Al Qur'an dengan pelbagai nama. Dua puluh lima kali dia disebut *'Isa*, sering diikuti oleh *ibn Maryam*, anak Maryam, juga disebut *Masih*. Selain itu disebut *nabi*, *rasul*, *abdi*, *kalimah*, *ruh*, *aya* dan *rahmat*. Dapat didiskusikan fungsi mana yang terpenting dalam pandangan orang Islam? Tidak gampang untuk menjawab pertanyaan itu.

Sebagai pedoman Rambitan memilih Quraish Shihab, seorang ilmuwan yang terkenal karena pandangannya yang moderat. Rambitan meneliti tafsiran Shihab mengenai ayat-ayat kunci di Al Qur'an. Kesimpulannya adalah a) bahwa Yesus tidak dapat diidentifikasi dengan Kalam (Firman) Allah (Aali 'Imraan (3),45), b) bahwa Yesus dikaruniai secara khusus dengan Ruh Allah, lebih dari pada nabi-nabi lain, tetapi dia sendiri bukan Ruh Allah (Al Baqarah (2),87), c) bahwa dia diangkat Allah sebelum pengejar-pengejarnya bisa membunuhnya (3),55, d) bahwa identifikasi Yesus dengan anak Maryam memperlihatkan dia tidak dianggap ilahi dalam Al Qur'an (5),17 dan 72). Rambitan berkesimpulan berdasarkan tafsiran Al Qur'an oleh Quraish Shihab bahwa Yesus dianggap sebagai seorang yang mempunyai posisi khusus, mempunyai talenta dan bakat khusus, tetapi dia tidak ilahi. Namun demikian masih dapat didiskusikan lagi apakah cukup jelas bahwa Yesus di Al Qur'an tidak disebut sebagai Firman Allah dan Ruh Allah (3,39 dan 45; 4,71).

Pendekatan Rambitan dan Rahmat tidak bersangkut paut dengan konfesi. Teolog-teolog Katolik Roma mendekati masalah ini sedemikian rupa, misalnya Johannes Banawiratma. Pendekatannya sama, tetapi kesimpulannya berbeda. Kalau bertitik tolak dari kerangka acuan Islam, maka tafsiran mengenai makna Yesus akan diarahkan kepada dua pandangan yang bertentangan: ke arah yang menekankan kemanusiaan-Nya yang membahayakan keilahian-Nya atau ke arah yang menekankan perannya sebagai penerjemah dari yang ilahi, tetapi yang

mengurangi nilai kemanusiaan-Nya. Rambitan dan Rahmat cenderung ke arah pertama, Banawiratma ke arah yang kedua.

Banawiratma mulai makalahnya dengan pertanyaan mengenai Yesus di Indonesia dan dia mengacu pada reaksi-reaksi parokian-parokian terhadap sketsa yang digambarkan pada dinding di gereja Santo Antonius di Yogyakarta. Ada dua reaksi yang menarik perhatiannya. Pertama: Yesus dan Maria tidak boleh dilukis sebagai orang Indonesia. Mereka harus digambarkan sebagai ‘orang asing’, sebagai orang Yahudi yang hidup zaman dulu. Tokoh-tokoh lain seperti Nikodemus dll, dapat dilukis seperti orang Indonesia. Kemudian dikatakan bahwa Yesus yang ilahi dan dimuliakan Allah merupakan sumber ilham bagi mereka dan bukan kehidupan Yesus di dunia ini. Kehidupan di dunia ini dianggap sebagai tahap transisi (Banawiratma, 173).

Dari dua reaksi ini Banawiratma berkesimpulan bahwa warga menafsirkan dan menekankan tentang Allah yang menjadi manusia, lebih daripada Allah menjadi manusia dalam Yesus, Anak-Nya. Yesus adalah Allah Bapak dalam bentuk sosok manusia. Pikiran ini mendekati bidah (*heresi, doketisme*, penyangkalan kemanusiaan Yesus sungguh-sungguh) yang dahulu ditanggulangi atau *monofisitisme* (tekanan atas satu pribadi, yaitu yang ilahi). Barangkali warga jemaat mendengar bertahun-tahun khotbah mengenai kemanusiaan Allah sehingga mereka menekankan tafsiran seperti disebut di atas.

Mungkin tanpa sadar Banawiratma mengemukakan sesuatu yang penting sekali yang harus diteliti lebih lanjut. Apakah pengkhotbahannya ‘klasik’ gereja-gereja di Indonesia memperlihatkan tanda-tanda monoteisme Islam yang tegas –lebih daripada gereja-gereja sendiri menyadari? Keilahian Yesus yang kuat rupanya pada penglihatan pertama berlawanan dengan penyangkalan Islam terhadap keilahian Yesus. Akan tetapi, kalau keilahian itu berarti bahwa Yesus dan Allah dilebur, maka pada akhirnya pandangan Islam mengenai Allah yang satu (*tawhid*) ditemukan lagi. Mungkin lewat pandangan orang Kristen yang mengambil jarak untuk melihat Yesus sebagai manusia, maka digemakan ketakutan orang Islam untuk mengaitkan yang ilahi dan manusiawi.

Bahwa Maria tidak boleh digambarkan sebagai orang Indonesia tidak ada kaitan dengan keilahian Yesus, tetapi justru karena kemanusiaannya yang luar biasa. Dalam tradisi Katolik Roma di Indonesia Maria memainkan peran penting untuk menghubungkan orang yang beriman dengan Allah. Yang menjadi pokok persoalan berkaitan dengan Yesus

atau Maria adalah hubungan yang langsung dengan Allah atau hubungan dengan seorang istimewa yang dikaruniai secara khusus. Dalam hal ini Banawiratma mengajukan pertanyaan bagaimana kita membayangkan perantaraan atau pertemuan antara Allah dan manusia.

Banawiratma memaparkan bahwa agama Islam juga mengenal penjembatanan jarak antara Allah dan manusia yang dapat dibandingkan dengan peran Yesus dalam kekristenan. Menurutnya, dalam Al Qur'an Yesus tidak identik dengan *kalimat* Allah. Kalimat mutlak Allah adalah Al Qur'an sendiri. Kalimat Allah dapat didengar dan dikaji manusia. Kalau orang beriman mengaji ayat-ayat ilahi, maka doa mereka adalah doa yang diungkapkan manusia. Maka kata-kata mereka adalah kata-kata manusiawi. Dengan demikian Al Qur'an mengantarai yang ilahi dan yang manusiawi, tanpa dilebur yang satu dengan yang lain. Dalam agama Kristen Yesus memainkan peran sebagai perantara. Dengan demikian Banawiratma menyimpulkan adanya kemiripan antara Yesus dan Al Qur'an, tetapi ini tidak lebih daripada garis sejajar. Jelaslah bahwa orang Muslim tidak mengiakan kesamaan ini, karena Yesus dengan *kalimat* Allah tidak akan disamakan seperti dengan Al Qur'an.

Itu hanya dapat terjadi bilamana Yesus sebenarnya muncul pada segi keilahian. Kita melihat bahwa Banawiratma berpikir ke arah itu kalau dia mencari jawaban atas pertanyaan yang berikut: bagaimana Firman Allah (*kalimat Allah*) dapat dijadikan kata-kata yang diungkapkan manusia. Itu hanya bisa melalui Roh Kudus, menurut I Korintus 12:3: 'Tidak seorangpun yang dapat mengaku: "Yesus adalah Tuhan", selain oleh Roh Kudus'. Dalam pikirannya Banawiratma merumuskan suatu pandangan mengenai tri-tunggal di mana satu Allah yang berfirman dalam Firman-Nya (Yesus) yang kita dapat pahami oleh Roh Kudus. Dilihat lapisan yang sama dalam agama Islam antara Allah, Al Qur'an dan kekuatan (spiritual) Allah. Bilamana orang Kristen mampu memahami tri-tunggal dengan cara ini, maka mereka mampu menerima kritikan orang Muslim dan setiap salah paham mengenai penyembahan tiga Allah dapat dihilangkan (179-180). Tetapi penyesuaian ini berharga mahal sekali, karena kemanusiaan Yesus hanya dapat dilihat pada dampaknya terhadap orang-orang melalui kemampuan Roh Kudus. Dia sendiri tidak mempunyai lagi sesuatu yang bersifat manusiawi. Tafsiran Banawiratma tersebut adalah salah satu contoh para teolog yang bergumul dengan dogma trinitas. Banawiratma melihat jalan keluar lewat garis sejajar antara Al Qur'an dan Yesus.

### *Pendekatan kontekstual*

Andreas Yewangoe, seorang teolog Protestan, berasal dari Sumba (ketua PGI) mencari jalan keluar lewat cara penyesuaian teologi Indonesia dengan penggunaan gambar-gambar agama-agama yang tradisional di Indonesia. Yewangoe mewakili pendekatan yang kontekstual. Dia memperkenalkan agama-agama tradisional sebagai pihak ketiga dengan harapan untuk menjembatani hubungan antara orang Kristen dan Islam. Pendekatan kontekstual ini dapat dibandingkan dengan pendekatan yang dipakai oleh *Musyawahar Teologi Maluku*. Yewangoe memberi alasan dari dua arah. Dia mencari gambar-gambar yang baru yang lebih akrab dengan pengalaman warga yang beriman; sekaligus gambar-gambar ini menolong supaya orang Muslim dapat memahami hakikat tri-tunggal yang diakui orang Kristen.

Sebagai contoh dia mengutip suatu pengkajian dari P.O. Tobing mengenai kepercayaan kepada Allah yang Mahatinggi pada orang Batak di Sumatera (*The structure of Batak-Toba Belief in the High God*, Amsterdam 1956). Allah mereka mempunyai posisi yang mahatinggi, *Ompu Tuan Mula Jadi na Bolon*, disebut sebagai penguasa surga (“dunia atas”) *Tuan Bubi na Bolon*, sebagai penguasa “dunia tengah” *Ompu Silaon na Bolon* dan sebagai penguasa dunia gelap (“dunia bawah”) *Tuan Bibi na Bolon*. Dia adalah *Debata na Tolu*, Allah yang terdiri dari tiga, tetapi merupakan satu. Allah yang satu dibedakan menurut fungsinya. Apakah dengan demikian –Yewangoe bertanya– bisa juga dibicarakan tri-tunggal dalam ajaran Kristen?

Yewangoe mengikuti penalaran yang sama mengenai Anak Allah. Dalam terjemahan Alkitab Timor dipakai gelar ‘*Neno Anan*’ untuk Yesus Kristus, anak Allah. Gelar ini berarti Anak Surga. Di Timor Barat istilah ‘*Neno Anan*’ dipakai sebagai salaman untuk raja-raja. ‘Pangeran surga’ dipakai, karena dipercaya bahwa raja diberikan kekuatan dari atas. Penjelasan ini dicocokkan dengan Yesus karena dia juga menerima kekuatan dari atas lewat Roh Kudus (Yewangoe, 44-46 dan 51). Ini sebenarnya menunjukkan seseorang yang seolah-olah “disanjung-sanjung”. Seorang yang menerima kekuatan dari atas dalam kehidupan sehari-hari di dunia ini dan oleh karena itu membedakan diri dari sesamanya. Pendekatan yang demikian disebut kristologi ‘dari bawah’, mulai dari kemanusiaan Yesus. Kalau pendekatan ini dibandingkan dengan pendekatan Banawiratma maka yang disebut terakhir memandang kristologi ‘dari atas’. Kristologi ‘dari atas’ menggambarkan Yesus yang turun dari atas yang ilahi. Kristologi ‘dari bawah’ memperlihatkan Yesus yang naik dari tempat bawah di tengah kehidupan manusia. Dalam kasus yang satu diutamakan *condescensi* (penurunan) yang

diungkapkan dalam *inkarnasi*. Dalam kasus yang kedua diutamakan *elevasi* atau pengangkatan, kenaikan, yang diungkapkan dalam *adopsi* (mengangkat) sebagai anak Allah.

Brinkman juga menemukan beberapa contoh dari kristologi ‘dari bawah’ di tanah Papua. Contoh pertama dia menemukan pada orang Kristen Mee. Orang Mee yang masuk agama Kristen pada sekitar tahun 1930 memakai istilah-istilah tertentu untuk merumuskan pemaknaan Yesus. Pemahaman mereka mengenai keselamatan, *mobu*, dikaitkan dengan segala keadaan kehidupan di mana dialami kepuasan dan kekenyangan. Ini tidak hanya bersangkut paut dengan makanan, tetapi juga ada hubungan dengan panen yang baik, penyembuhan, kesehatan, perdamaian dan kerukunan. *Mobu* diterima bilamana diikuti bimbingan *dimi* (akal arif) yang diberikan Allah (*Gaiye*). Kearifan (*dimi*) ini juga dapat disebut *wauwa* (kakak laki-laki yang sulung) dan kemudian juga bisa dipersonalisasi dalam seorang laki-laki yang arif, yang akan disebut *iniuwai*, kakak yang arif. Pada dasarnya setiap orang yang mempunyai *dimi*-kearifan adalah orang yang mampu untuk menyebarkan *mobu* dan dengan demikian menjadi *wauwa* dan diakui sebagai *iniuwai*. Dia menjadi contoh moral. Dalam rangka ini justru Yesus bisa menjadi *iniuwai*, sumber *mobu*.

Neles Tabay, seorang teolog Katolik-Roma dan berasal dari Mee, mengatakan bahwa orang Mee Kristen sangat sadar akan perbedaan dan kebersamaan antara *wauwa-wauwa* tradisional dan Yesus. Di sini juga terjadi proses transformasi ganda. Dari permulaan dalam pandangan mereka Yesus mempunyai ciri holistik *wauwa* yang sungguh dan mencantumkan dunia duniawi, materialis dan spiritual (rohani). Selain itu Yesus membantah gambar *wauwa* tradisional, karena dampaknya melewati batas-batas suku dan melewati batas kematian. Setiap unsur imbalan dan paksaan yang mengiringi gambar *wauwa* yang tradisional, tidak ada dalam gambar Yesus *wauwa*. Karena itu orang Mee tidak akan menyebut Yesus dengan nama *wauwa* begitu saja, malah tidak dengan nama *iniuwai*, tetapi hanya dengan nama *iniuwai ibo*, kakak laki-laki yang tersulung. Dengan demikian mereka memakai bentuk superlatif.

Mereka melihat kematian Yesus sebagai kehidupan yang mengorbankan diri. Hanya kakak-kakak laki-laki yang sulung dan penting di antara mereka membagi nasib itu. Kematian seperti ini dilihat sebagai perluasan kabar cinta kasih yang mereka wujudkan. Yesus dapat dipenuhi cinta kasih, karena dia mengenal *dimi* Bapanya. Bagi orang Mee setiap orang adalah anak Allah. Gelar ‘anak Allah’ bukan gelar yang istimewa. Seorang disebut istimewa kalau dia dapat disebut ‘anak dimi bapaknya’. Dengan demikian bisa dikatakan bahwa ada

kekerabatan 'roh' (dimidi). Dalam hal ini anak mengikuti kehendak bapaknya dan dia dapat dipandang sebagai orang yang memperlihatkan (mewahyukan) kehendak bapaknya.<sup>17</sup> Gambaran Yesus ini mendekati gambaran Yesus sebagai oknum yang memberikan kehidupan. Dalam refleksi pemaknaan Yesus ini tidak ada refleksi mengenai percakapan dengan orang Muslim, karena di Papua orang Islam merupakan minoritas.

Gambaran religius yang tradisional tidak selalu dapat dipakai, karena gambaran-gambaran tradisional memiliki dinamika tersendiri, lepas dari percakapan antara orang Kristen dan Islam. Contoh kedua ditemui pada Marthinus Mawene, seorang teolog protestan, yang mengacu kepada kecenderungan bangsa *Koreri* di sekitar Biak untuk memandang Yesus sebagai *Manseren Koreri*, Guru Koreri, malah memandang dia sebagai *Manseren Manggundi*, Guru, yaitu Pencipta (*Manggundi*), Allah. Dalam mite *Koreri* –suatu mite yang berciri-ciri mesianistik– diharapkan datangnya kembali *Manseren Koreri*. Peristiwa itu akan ditandai dengan kebangkitannya orang mati. Identifikasi dengan Yesus, termasuk asalnya yang ilahi, adalah wajar.

Mawene juga melihat identifikasi sedemikian rupa di suku Sawi di Papua Selatan. Khususnya kebiasaan untuk mengorbankan seorang anak perdamaian sebagai jaminan kepada suatu suku yang berlawanan demi damai adalah paralel dengan penyerahan kehidupan Yesus. Baru sesudah Yesus boleh disebut *Tarop Tim*, maka suku Sawi dengan penuh keyakinan masuk agama Kristen. Itu menjadi nampak dalam lagu-lagu yang ditulis.

Kecenderungan melihat Yesus sebagai *Manseren Koreri* dan *Tarop Tim* mengakibatkan banyak diskusi di gereja Papua. Penerobosan baru dapat dicapai dalam diskusi-diskusi semacam itu kalau diakui bahwa tidak ada identifikasi yang sempurna, tetapi suatu sintesis yang kreatif di mana terdapat baik perbedaan maupun kesamaan yang dapat diakui.<sup>18</sup>

Penelitian yang dilakukan Brinkman menghasilkan bahwa teologi kontekstual dapat digunakan sebagai teologi lintas agama. Perkembangan pikiran-pikiran teologi Kristen tidak terjadi terlepas dari lingkungan yang misalnya mayoritas Islam, Hindu atau yang lainnya. Kalau orang Kristen sebagai minoritas menginginkan orang Islam memahami agama mereka, maka mereka harus mencari kerangka acuan yang mempunyai konsep-konsep bersama. Pendekatan dialogis seperti dirumuskan oleh Rambitan akan mencari kebersamaan misalnya mengenai konsep 'kenabian' atau 'hamba Tuhan'. Pendekatan kontekstual akan melihat

konsep-konsep yang muncul melalui budaya seperti Yewangoe yang mengatakan bahwa titik tolaknya agama-agama tradisional dapat menjelaskan makna penting *korban*, yang mengatasi bencana dan memberikan berkat, makna penting *slamatan*, yaitu makan bersama sambil merayakan perdamaian dan makna penting *peran para leluhur*.<sup>19</sup> Pemaknaan *Kejawen* tidak dapat dipahami kalau tidak memberi perhatian kepada *korban*, *slamatan* dan *peran para leluhur*. Dengan cara yang sama –dan itu merupakan suatu perkembangan yang baru pada teologi di Indonesia– tidak dapat dimengerti sikap gaya hidup orang Jawa, termasuk orang Kristen, tanpa memperhatikan pemaknaan pemahaman-pemahaman inti agama Islam. Dengan mudah karikatur-karikatur muncul. Yewangoe mengingatkan bahwa fatalisme Jawa yang disangka dikaitkan dengan istilah-istilah Islam seperti *nrimo* atau *narima*, *sabar* dan *ikhlas* atau *riila*, tidak harus ditafsirkan secara fatalistis.

Selanjutnya Brinkman juga meneliti Yesus sebagai guru dan sebagai nabi Jawa. Dia menghargai jalan yang ditempuh teolog-teolog yang disebut dalam makalah ini. Tentu banyak pikiran dan pertanyaan yang akan muncul harus dibahas bersama, tetapi tidak mungkin lagi dilakukan dalam makalah ini.

Bagian VII diakhiri dengan suatu ilustrasi dari cara mengintegrasikan korban dalam ‘teologi terang’ di sebagian syair ‘Litani untuk Domba Allah yang Suci’ oleh Willibroodus Surendra Rendra.

‘Balada penyalib’

Yesus yang kecil, domba Allah yang suci.

Buka hatimu, domba Allah yang suci!

Engkau, disembelih pada siang hari.

Biarkan mengalir berkatMu seperti air!

Engkau, darah mengalir keluar seperti anggur.

Biarkan membuih pengampunan dari kelimpahan kasihMu!

Engkau, menyala-nyala terang seperti obor.

Kita semua kepunyaanMu!

---

<sup>1</sup> Brinkman, Martien E., *De niet-westerse Jezus. Jezus als bodhisattva, avatara, goeroe, profeet, voorouder en genezer*, Zoetermeer 2007. Makalah ini merupakan terjemahan dan ringkasan dari bagian VII, bab 12-14, halaman 217-254.

- 
- <sup>2</sup> Steenbrink, K., *Dutch Colonialism and Indonesian Islam. Contacts and Conflicts 1596-1950* (Currents of Encounter Vol.7, hal 142), Amsterdam/Atlanta 1993 (terbitan ke 2 2006)
- <sup>3</sup> Titaley, J.A., 'The Pancasila of Indonesia. A Lost Ideal?' dalam: E.A.J.G. Van der Borgh-D. van Keulen-M.E. Brinkman (eds), *Faith and Ethnicity I* (Studies dalam Reformed Theology 6), Zoetermeer 2002, 37-102; Singgih, G., 103-123; Steenbrink, K., 'Indonesië: minderheid in een sterke positie' dalam: F.J. Verstraelen dll (red.), *Oecumensische Inleiding in de Missiologie. Teksten en konteksten van het wereldchristendom*, Kampen 1988, 102/112
- <sup>4</sup> Aritonang, J., 'Faith and Ethnic Conflicts in Indonesia. A brief historical Survey and theological reflection' dalam: E.A.J.G. Van der Borgh-D. van Keulen-M.E. Brinkman (eds), *Faith and Ethnicity I* (Studies dalam Reformed Theology 6), Zoetermeer 2002, 124-137. Steenbrink, K., 'Christianity and Islam: Civilizations or Religions? Contemporary Indonesian Discussions', *Exchange* 33 (2004) 3, 223-243
- <sup>5</sup> Yewangoe, A., 'De triniteit in de context van de tribale religie' dalam: C. van der Burg dll (red.), *Veelkleurig christendom. Contextualisatie in Noord, Zuid, Oost en West* (Religieus Pluralisme en Multiculturaliteit 3), Zoetermeer 2003, 33-51 (juga sebagai 'The Trinity in the Context of Tribal Religion', *Studies in Interreligious Dialogue* 13 (2003) 1, 86-105
- <sup>6</sup> Banawiratma, J.B., 'Contextual Christology and Christian Praxis. An Indonesian Reflection', *East Asian Pastoral Review* 37 (2000) 173-183
- <sup>7</sup> Rambitan, S., 'Jesus in Islamic Context of Indonesia', *REC Focus* 3 (2003) 38-48
- <sup>8</sup> Steenbrink, K., 'Indonesian Churches 1978-1984. Main Trends, Issues and Problems', *Exchange* 13 (1984) 39, 1-31
- <sup>9</sup> Hoekema, A.G., *Denken in dynamisch evenwicht. De wordingsgeschiedenis van de nationale protestantse theologie in Indonesië (ca.1860-1960)*, Zoetermeer 1994
- <sup>10</sup> Ririhena, S., 'Pela as Inclusive Socio-Cosmic System in the Central Moluccas': M.E. Brinkman-D. van Keulen (eds), *Christian Identity in Cross-Cultural Perspective* (Studies in Reformed Theology 8), Zoetermeer 2003, 18-40
- <sup>11</sup> Ririhena, S., 'Ethnicity as the Reshaping Force of Christian Belief Systems. Moluccan Ethnicity in the Netherlands Reshaping Reformed Theology' dalam: E.A.J.G. Van der Borgh-D. van Keulen-M.E. Brinkman (eds), *Faith and Ethnicity I*, (Studies in Reformed Theology 6), Zoetermeer 2002, 163-179
- <sup>12</sup> Patty, E.S., 'Liminality and Worship in the Korean American Context' dalam M.E. Brinkman – D. van Keulen (eds), *Christian Identity in Cross-Cultural Perspective* (Studies in Reformed Theology 8), Zoetermeer 2003, 73-96
- <sup>13</sup> Patty, E.S., 'Ethnicity: a Means of Grace?' dalam: E.A.J.G. Van der Borgh-D. van Keulen-M.E. Brinkman (eds), *Faith and Ethnicity I* (Studies in Reformed Theology 6), Zoetermeer 2002, 146-162
- <sup>14</sup> Piring Natzar, *De waarde en betekenis van een oud Moluks religieus symbool in een geseclariseerde westerse wereld* (hal. 33-68), z.p. 1995 (Nilai dan pemaknaan suatu lambang religius yang tua dari Maluku di dalam dunia barat yang sekular)
- <sup>15</sup> Maspaitella, E.T., 'Jesus and the Gunman. Why Agnes might be shot. A Theological Reflection from Ambon, Based on Local Identities of Jesus' dalam: E.A.J.G. Van der Borgh – D. van Keulen – M.E.Brinkman (eds), *Faith and Ethnicity I* (Studies in Reformed Theology 6), Zoetermeer 2002, 277-281
- <sup>16</sup> Sumartana, Th., *Mission at the Crossroads. Indigenous Churches, European Missionaries, Islamic Association and Socio-Religious Change in Java 1812-1936*, 33-37 dan 47-48, Leiderdorp 1991
- <sup>17</sup> Tebay, N.K., 'Jesus as *Iniwai Ibo* (The Great Elder Brother) – Christology Expressed in the Hymns of Mee Christians of West Papua', *Exchange* 29 (2000) 4, 311-330
- <sup>18</sup> Mawene, M.Th., 'Christ and Theology of Liberation in Papua', *Exchange* (33) 2004 2, 153-179
- <sup>19</sup> Yewangoe, A.A., *Theology Crucis in Asia. Asian Christian Views on Suffering in the Face of Overwhelming Poverty and Multifaceted Religiosity in Asia*, Amsterdam 1987, 221-226